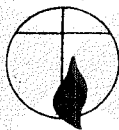


przegląd powszechny

6/826/90

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ

Jacek Ambroziak

Henryk Bogacki SJ

Jacek Bolewski SJ

Kazimierz Dziewanowski

Ryszard Otowicz SJ

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Tadeusz Filas SJ

Michał Jagiełło

Maria M. Matusiak

Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)

Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżycki

„PRZEGLĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji 48-91-31 w. 211

49-02-39

tel. administracji 48-91-31 w. 214

48-09-78

PRENUMERATA

roczna 16500 zł

za I półrocze 9000 zł

za II półrocze 7500 zł

cena egzemplarza 1500 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie

nr konta 1560-51624-136

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

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

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,

Warszawa, ul. Rakowiecka 61

Nakład 5000 egz., ark. druk. 10,0

Papier offset. kl. III, 70 g., format A1

Numer zamknięto 9 IV 1990 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Kazimierz Dziewanowski

**Dwa główne polskie problemy
(nie licząc tysięcy mniejszych)** 327

Obecnie tworzy się nowy system europejski, w którym Polska musi znaleźć swoje miejsce, odpowiadające jej aspiracjom i zarazem gwarantujące jej bezpieczeństwo.

Mój ojciec urodził się w Sybirze... 337

Z Janem Plater-Gajewskim rozmawia Krzysztof Renik.

Aleksandra Ziółkowska

Organizacje polonijne w Kanadzie 351

Wszystkie kanadyjskie organizacje polonijne mają zbliżone cele i zadania, chociaż każda z nich interesuje się innymi zagadnieniami. Mimo niewątpliwych osiągnięć w krzewieniu polskiej kultury brakuje im uzgodnienia celów, kierunków i zakresu działania, aby uniknąć dublowania wysiłków.

O Polonii kanadyjskiej 368

Z Benedyktem Heydenkornem rozmawia Aleksandra Ziółkowska.

François-Xavier Dumortier SJ

Myślenie polityczne Hannah Arendt 375

Pojęcie czynu to kluczowa kategoria filozofii politycznej H. Arendt. Według niej jedynie w działaniu człowiek okazuje się w pełni wolny i objawia się jako istota jedyna w swoim rodzaju.

Wojciech Chudy

**Kłamstwo korupcją prawdy, człowieka
i społeczeństwa** 393

Kłamstwo społeczne, to nie tylko kłamstwo narzucone (wskutek manipulacji), ale także autokłamstwo. Jego przejawy to obłuda, konformizm, faryzeizm. Jego skutki to niedostrzeganie przekupstwa, niesprawiedliwości, serwilizmu, niezauważanie tego, że ktoś dzieje się krzywda.

Edward Balcerzan

La diversité contre les cloisonnements

411

Appartenant depuis peu à un passé révolu, la division de la littérature polonaise d'aujourd'hui en „active“ et en „neutre“ fut l'oeuvre de la censure; or celle-ci n'est plus en Pologne que le déplaisant souvenir d'une division.

Essais et comptes rendus

427

Do naszych Czytelników!

Po dokonaniu wstępnego bilansu stanu finansowego „PP“ w pierwszych miesiącach bieżącego roku i analizie perspektyw ekonomicznych na drugie półrocze zdecydowaliśmy się na podniesienie od lipca 1990 r. ceny pojedynczego zeszytu „Przeglądu Powszechnego“ do 2000 zł.

Wydawanie naszego miesięcznika wymaga stałych dotacji; staramy się zdobywać je poprzez usługową działalność poligraficzną, ale i tu nasze możliwości są ograniczone. Prosimy więc naszych Czytelników o zwiększenie Ich udziału w kosztach wydawania pisma. Możemy jednak zapewnić, że ustaloną cenę 2000 zł postaramy się utrzymać do końca br.

Prenumerata na drugie półrocze 1990 r. wynosi zatem 10 000 zł (+ porto w przypadku prenumeraty zagranicznej). Czytelników, którzy zaprenumerowali „Przegląd“ na cały rok prosimy o dopłatę w wysokości 2500 zł (jeżeli ktoś dokonał pierwszej dopłaty w kwietniu br.) lub 8500 zł (jeżeli pierwsza dopłata nie została jeszcze dokonana).

Informację o istniejącej możliwości zaprenumerowania „PP“ na drugie półrocze kierujemy zwłaszcza do tych, którzy są zaniepokojeni nieregularnym pojawianiem się naszego miesięcznika w kioskach „Ruchu“. Niestety, nie mamy żadnego wpływu na poprawę coraz gorszego kolportażu za pośrednictwem tej firmy. Prenumeratę prowadzi administracja „PP“, zaś w celu jej dokonania wystarczy przekazać na konto „Przeglądu Powszechnego“ (PKO VI OM w Warszawie, nr konta 1560-51624-136) wymienioną wyżej kwotę 10 000 zł

Dziękujemy wszystkim za zrozumienie trudnej sytuacji finansowej pisma i związanej z tym konieczności podniesienia ceny.

Redakcja „PP“

Kazimierz Dziewanowski

Dwa główne polskie problemy

(Nie licząc tysięcy mniejszych)*

W ciągu wielu poprzednich lat Polska często wracała na czołówki światowych gazet. Była rzadkim przykładem kraju rządzonego przez komunistów, który jednak nigdy się z tym nie godził i krok po kroku zmuszał władców do ustępstw, choćby nawet co pewien czas sięgali do masowych represji, do czołgów, do wielotysięcznych aresztowań, a nierzadko także do strzelania. Nieraz słyszało się wtedy w krajach zachodnich opinie, że Polska jest krajem anarchii i nie nadaje się do rządzenia, krajem, który wciąż naraża na szwank pokój światowy i stabilizację europejską. Szczególnie łatwo formułowali takie opinie lewicowi intelektualiści, którzy są szczególnym rodzajem intelektualistów zawsze ulegających myśleniu życzeniowemu i nigdy nie umiejących rozpoznać i przewidzieć nadciągających wielkich wydarzeń.

Od tej pory komunizm rozpadł się już niemal wszędzie i – jak kiedyś powiedział Bronisław Geremek – najmocniej trzyma się jedynie w Cambridge, Massachusetts oraz na paru innych uniwersytetach. Okazało się, że to nie Polska i „Solidarność” zagrażają stabilizacji europejskiej, lecz ci, którzy wbrew społeczeństwom i wbrew siłom historii uruchomionym w Europie Środkowej i Wschodniej próbują jeszcze utrzymać przy życiu anachroniczny, totalitarny sposób rządzenia. Jeżeli gdzieś dochodzi teraz do użycia przemocy, do przelewu krwi i zachwiania ogólnej stabilizacji, to dzieje się tak właśnie z ich powodu, jak na placu Tienanmen, w Timisoarze, w Tbilisi czy w Baku, nie zaś – jak pisało jeszcze niedawno – z powodu niespokojnego charakteru Polaków i nadmiernych żądań „Solidarności”.

Dziś pisze się o wydarzeniach w ZSRR, w Niemczech Wschodnich, w Rumunii. Natomiast Polska w znacznej mierze znikła z gazet. Nie budzi emocji, ponieważ nie ma w

* Artykuł ukazuje się jednocześnie w języku francuskim w miesięczniku „Etudes”.

niej destabilizacji. Przeciwnie – panuje spokój, który budzi zdumienie socjologów i ekonomistów, historyków i politologów, publicystów i polityków.

Ten spokój i opanowanie, jakie panują dzisiaj w Polsce, wydają się niektórym czymś niemal nadprzyrodzonym – i rzeczywiście jest to zadziwiające zjawisko. Nie wiem, czy można wskazać jakikolwiek inny przykład społeczeństwa, które po wieloletnim, coraz cięższym kryzysie ekonomicznym przyjęłoby następną z kolei (ponad 20%) obniżkę poziomu życiowego i nie tylko nie zaprotestowało, ale nadal wyrażało wiarę w rząd i w słuszność jego posunięć. W styczniu ceny żywności w Polsce wzrosły przeciętnie o 200–500%. Gwałtownie wzrosły też inne ceny, zwłaszcza energii, światła, ogrzewania itp. Tymczasem badania opinii publicznej, w tym również niezależne badania prowadzone przez instytucje francuskie¹, wskazują, że około 65% społeczeństwa w pełni aprobuje działalność rządu i uważa podjęte przezeń działania za konieczne. A przy tym 52% badanych powiada szczerze, że ich położenie materialne w pierwszych dwóch miesiącach 1990 r. pogorszyło się i że spodziewają się w tym roku jeszcze większego pogorszenia. Większość badanych sądzi, że sytuacja ich samych i ich rodzin może się poprawić dopiero poczynając od przyszłego roku, a znaczny procent uważa, że nie wcześniej niż po upływie 2–3 lat.

Wszyscy też wiedzą, że rząd nie obiecuje w najbliższym czasie niczego dobrego, a przeciwnie – mówi otwarcie, że Polskę czeka duże bezrobocie. W kraju nie ma jednak strajków ani demonstracji. Ludzie godzą się z losem i uważają, że Polska jest na słusznej drodze.

Oto jak w rzeczywistości wygląda ów *niespokojny, niedyscyplinowany, skłonny do anarchii charakter Polaków*, o którym tyle pisali, zachodni, lewicowi intelektualści, a co było też stale podtrzymywane przez polskich propagandyistów komunistycznych. Polskie społeczeństwo wykazuje w tych miesiącach wprost nadludzką cierpliwość, wytrwałość i dyscyplinowanie. A także zdolność do poświęceń w imię lepszej przyszłości i niezawisłości narodowej. Jego postawa wskazuje także dowodnie, jak znienawidzony był narzucony krajowi przed 45 laty system polityczny. Ludzie w Polsce, także najubożsi, gotowi są nie dojadać, byleby się go pozbyć. We wspomnianych badaniach 80% respondentów

uważa, że stan kraju byłby lepszy, gdyby przez ostatnie 40 lat nie rządzili nim komuniści. Warto, żeby nad tym zjawiskiem choć przez chwilę zastanowili się lewicowi intelektualści.

Polska jest pierwszym i na razie jedynym krajem postkomunistycznym, który rozpoczął sięgającą tak daleko i – nazwijmy to tak – pełną reformę gospodarczą. Pełną dlatego, że nie jest to reforma wprowadzająca zmiany tylko częściowe czy też ograniczająca się do naprawy tylko niektórych elementów istniejącego systemu. A takie właśnie były wszystkie dotychczasowe próby reform zarówno w Polsce jak i w innych krajach komunistycznych. Żadna z tych prób nie przyniosła pozytywnego rezultatu. Częściowe poprawianie systemu całkowicie wadliwego nie może bowiem dać pozytywnego efektu. Jak powiedział pewien polski ekonomista: Chcąc zmienić ruch lewostronny na prawostronny, nie można tego robić stopniowo, najpierw na jednych ulicach, potem na innych, najpierw dla taksówek, potem dla autobusów. Wynikiem takich zmian może być tylko wielka katastrofa.

1 I 1990 r. Polacy rozpoczęli pełną i konsekwentną reformę gospodarczą, której celem jest utworzenie sprawnej gospodarki rynkowej, opierającej się na indywidualnej przedsiębiorczości i zasadach konkurencji, nie dopuszczającej do istnienia monopolu i ściśle wiążącej gospodarkę polską z gospodarką światową, ze światowym rynkiem. Pierwszym etapem na drodze do tego celu musiało być zahamowanie inflacji, która w ostatnim czasie wzrastała coraz szybciej i w 1989 r. osiągnęła już poziom trzycyfrowy. Dalej: skasowanie subwencji państwowych dla przedsiębiorstw niewydajnych i nierentownych, źle pracujących – a taka była większość przemysłu państwowego; wprowadzenie ścisłej dyscypliny budżetowej; zaprzestanie druku pieniędzy bez pokrycia. Wreszcie: zrównoważenie kursu polskiej waluty wobec dolara, osiągnięcie wymienialności złotego i wprowadzenie w ten sposób Polski w światowy obieg gospodarczy. Wszystkie te cele zostały zrealizowane podczas dwóch pierwszych miesięcy reformy. Po raz pierw-

¹ M.in. Agencja Badawcza „Demoskop” prowadziła badania na zlecenie dzienników „Libération” i „Le Journal des Elections”.

szy zdarzyło się, że kraj rządzony do niedawna przez komunistów ma teraz jawny i zrównoważony budżet państwowy, że druk pieniędzy jest ściśle kontrolowany przez parlament i że za walutę tego kraju można w bankach kupić dolary, franki, funty czy marki.

Nigdy dotąd żaden kraj o wciąż jeszcze przeważającym państwowym typie gospodarki (przekształcenia własnościowe dopiero się zaczynają) nie zrealizował niczego podobnego. Rzadko podobne cele udawało się osiągnąć nawet w gospodarkach typu wolnorynkowego, które w przeszłości dopuściły do inflacji i załamania waluty narodowej. Przykładem Argentyna, która próbowała stanowczej walki z inflacją, ale rosnące napięcia społeczne doprowadziły do fiaska tej próby.

W Polsce owa próba przyniosła jak na razie wstępny sukces, nie powodując nadmiernych napięć. Ale jest to próba bolesna i dotkliwa dla większej części społeczeństwa. Nie mogłaby się ona powieść, gdyby nie towarzyszyły jej dwa zjawiska o wielkim znaczeniu. Po pierwsze fakt, że rząd, który objął władzę na jesieni 1989 r., jest obdarzony zaufaniem większości. Większość obywateli jest przekonana, że gdy rząd podejmuje tak daleko idące kroki reformatorskie, które na pierwszym etapie wywołują poważne obniżenie stopy życiowej – to jest to konieczne, niezbędne i słuszne. Bez takiego przekonania wśród obywateli nie można by nawet marzyć o przeprowadzeniu reform. Drugim zjawiskiem, które ma decydujące znaczenie, jest przekonanie większości Polaków, że ich kraj odzyskuje obecnie utraconą przed 50 laty niepodległość. Ludzie w ogromnej większości są przekonani, że obecny rząd jest suwerenny i niezawisły, że konsekwentnie dąży do polepszenia sytuacji naszego państwa, do uczynienia go wolnym i demokratycznym. Ludzie uważają, że nadszedł kres niewoli i poniżenia. Powszechnie słyszy się (gazety i telewizja otrzymują wiele takich listów), że oto dożyliśmy czasów, na które czekaliśmy od pół wieku i że wobec tego obniżenie stopy życiowej i konieczność zaciśnięcia pasa nie mają większego znaczenia.

Te dwa przekonania zdecydowanej większości obywateli (sondaże wykazują, że tak rozumuje 65–80% Polaków) są dla reformy gospodarczej czynnikiem decydującym. Bez

nich nie byłaby ona możliwa. Komuniści nigdy nie rozumieli aspiracji narodowych i powtórzyli ten błąd również ostatnio. Na zamkniętych zebraniach działaczy rozpadającej się PZPR (jeszcze przed jej ostatecznym rozwiązaniem w lutym br.) często odzywały się głosy, że po pierwszym miesiącu reformy rząd „Solidarności” załamie się i będzie musiał ustąpić, a potem pojawi się nowa szansa dla komunistów. Była to kolejna, chyba już ostatnia, ich pomyłka. Nigdy nie rozumieli oni nastrojów i oczekiwań swojego narodu. Rozwiązując PZPR, która liczyła bądź co bądź ponad 2 mln członków, i zawiązując nową partię pod przywłaszczoną sobie nazwą socjaldemokracji spodziewali się, że pójdzie za nimi co najmniej 10% dawnych członków, co by wciąż jeszcze stanowiło pokaźną liczbę 200 tys. Ale w ostatecznym rachunku do ich nowej partii wstąpiło 5 tys. członków (ostatnio liczba ta wzrosła podobno do 47 tys., ale te dane nie zostały potwierdzone przez niezależne źródła). Można więc zaryzykować twierdzenie, że sprawa jest definitywnie zamknięta. Nie ma żadnej szansy, by komunizm w Polsce odzyskał własnymi siłami choć część dawnego znaczenia.

Reforma gospodarcza w Polsce – pierwsza głęboka i pełna reforma w kraju postkomunistycznym – postępuje naprzód. Jest ona wspierana i akceptowana przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy i Bank Światowy. Polska uzyskała też pewne, choć wciąż jeszcze niedostateczne, ułatwienia w kwestii spłaty swego zadłużenia. Dysponuje w tej chwili funduszem (można to nazwać rezerwą) stabilizacyjnym, który pozwala reagować, gdyby pojawiły się niespodziewane zagrożenia. Dotąd jednak ów fundusz nie został naruszony.

Rzecz jest bez precedensu. Nigdy dotąd żaden kraj nie próbował przejść od gospodarki nakazowej, monopolistycznej, państwowej i zorganizowanej na sowiecki wzór komunizmu wojennego (a tak w gruncie rzeczy, mimo istnienia pewnych odmiennych pozorów, przedstawiała się większość polskiej gospodarki, z wyjątkiem rolnictwa) do gospodarki rynkowej włączonej w naturalny sposób w obieg światowy. Jest to tak trudne, że mimo niewątpliwych sukcesów odniesionych w pierwszych dwóch miesiącach nie sposób jeszcze czegokolwiek powiedzieć o ostatecznym wyniku.

Może z wyjątkiem jednego – że w społeczeństwie polskim istnieje (i chyba pogłębia się) zrozumienie, iż to jest operacja niezbędna, bez której kraj nie wydobędzie się z kryzysu i zacofania. Ta świadomość skłania ludzi do cierpliwości i zaciśnięcia zębów. Ale czy będzie ona w stanie do końca zrównoważyć trudności życiowe i wyrzeczenia?

*

Tak więc głównym i najtrudniejszym problemem stojącym dziś przed Polakami jest problem przyszłości ich gospodarki. Rozstrzyga się on w tych miesiącach, ale jeszcze za wcześnie, by można było powiedzieć na ten temat coś pewnego. Ale jest i drugi problem zupełnie innego rodzaju, który ma podobną doniosłość. Jest to kwestia przyszłości politycznej kraju.

Nie chodzi tu o zagrożenia wewnętrzne – rodząca się polska demokracja nie jest na razie zagrożona od wewnątrz. Partia komunistyczna przestała się liczyć, ekstremistów z lewa właściwie nie ma, ekstremiści z prawa wprawdzie istnieją, ale według sondaży mogą obecnie liczyć na poparcie zaledwie 3–4% wyborców. Wszystko więc zależy od postępów reformy gospodarczej.

Jeżeli zatem mówię o problemie przyszłości politycznej kraju, mam na myśli zjawisko innego rodzaju. Chodzi o to, że społeczeństwo polskie czy może raczej znacząca, duża jego część kieruje się głęboko utrwalonymi, instynktownymi reakcjami i przeświadczeniami, które zostały weń wpojone przez doświadczenia historii i spotęgowane przez 45 lat systematycznej i prowadzonej wszystkimi dostępnymi środkami indoktrynacji komunistycznej, która zaczynała się już w przedszkolu i w tym przypadku trafiała nieraz na podatny grunt. Dziś te dwa czynniki: stare, sprawdzone w przebiegu dziejów prawidła historyczne i nowa, przemyślnie wsączana przez wiele ostatnich lat indoktrynacja utrudniają wielu Polakom zrozumienie przemian zachodzących we współczesnym świecie i dostosowanie myślenia politycznego do wymogów nowych czasów. Dotyczy to przede wszystkim stosunku do Niemiec, do Europy i do Zachodu w ogólności. Wciąż w świadomości wielu ludzi funkcjonuje głębokie przekonanie, że Niemcy są nieubłaganyymi wrogami Polski,

Zachód zaś wielokrotnie Polskę zdradził i nie można z tej strony spodziewać się niczego lepszego w przyszłości.

Przez 45 lat polska polityka zagraniczna, podobne jak istnienie i funkcjonowanie państwa polskiego, była zależna od Moskwy. Jak mawiali polscy komuniści – od Centrali. O wszystkim rozstrzygała racja stanu imperium sowieckiego, które traktowało kraje zależne od siebie jak feudalnych wasali i nie pytało ich o zdanie przy podejmowaniu zasadniczych decyzji. W tej sytuacji naród polski i formująca się w ciągu wielu lat powoli, ale bardzo konsekwentnie polska opozycja mieli przed oczyma jedną tylko, podstawową dyrektywę polityczną – uzyskać tyle niezawisłości od Centrali, ile tylko będzie możliwe; uniezależnić Polskę od meandrów sowieckiej polityki imperialnej i starać się o to, by polskie interesy narodowe nie były podporządkowane interesom obcym.

Osiągnięcie tego celu było trudne, a przez pierwsze dziesięciolecie wydawało się całkiem niemożliwe. Ale w sensie koncepcji było to przejrzyste i proste. Dzisiaj ten niemożliwy dotąd cel stał się faktem. Polska prowadzi obecnie własną i niezależną politykę, polski interes narodowy jest dziś głównym kompasem, którym kieruje się polski rząd. Ale od chwili kiedy to nastąpiło, sprawy natychmiast stały się o wiele bardziej skomplikowane. Jasne określenie celu polskiej polityki zagranicznej jest dziś zadaniem o wiele trudniejszym.

Nie ma w tym niczego dziwnego. Polska odzyskała suwerenność jako pierwszy z wielu krajów uzależnionych dotąd od Moskwy, które obecnie w oszałamiającym procesie nazwanym Drugą Wiosną Ludów wyrwały się na wolność. Zmiany w sytuacji na świecie i w światowym układzie sił są tak wielkie, że trudności w ocenie nowego położenia i wynikających z niego wniosków, trudności w podjęciu decyzji, jak odtąd postępować i do czego zmierzać, mają obecnie wszyscy: zarówno małe państwa jak i największe mocarstwa. Jednakże Polska ma pod tym względem trudności większe niż inne kraje. Jest tak dlatego, że ogromne przemiany odbywające się w dawnym bloku socjalistycznym, zmiany dotyczące przede wszystkim ZSRR i jego roli w świecie, zbiegają się w czasie z niezwykle głębokimi przemianami zachodzącymi za drugą, zachodnią granicą Polski,

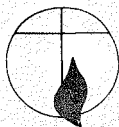
dzane przez całe lata komunistycznej propagandy. Każda niejasność i każde niedomówienie ze strony niemieckiej na nowo podsycają stare obawy. Jest to poważny problem psychologiczny, a wiemy przecież, że społeczne problemy psychologiczne stają się nieraz faktami materialnymi. Nie wolno ich lekceważyć.

Takie są w największym skrócie dwa główne problemy, z jakimi ma dziś do czynienia nowa polska władza. Nie muszę tłumaczyć, że za tymi dwoma najważniejszymi problemami kryje się niezliczone mnóstwo innych, o których można by napisać tomy. Problemy – to jedyne, czego nam w Polsce ani przez chwilę nie brakuje.

Deux problèmes polonais majeurs (sans en compter mille autres, mineurs)

L'auteur expose la situation dans laquelle s'inscrit l'activité du premier gouvernement polonais non communiste, depuis la fin de la guerre. Le problème majeur auquel il se trouve confronté c'est l'avenir économique du pays. Un changement total du système économique entrepris par ce gouvernement, a fait chuter d'une manière très sensible le niveau de vie.

Il n'empêche que 65% des Polonais en approuvent l'activité et la politique d'austérité anti-inflationniste, sans faire de grèves. Le second grand problème c'est la nécessité d'élaborer une politique nationale nouvelle qui tienne compte de la souveraineté recouvrée, de la crise de l'empire soviétique et de la création d'une Allemagne nouvelle, réunifiée.



Mój ojciec urodził się w Sybirze...

Z Janem Plater-Gajewskim rozmawia Krzysztof Renik

- *Czy powrócił Pan do Polski już na stałe?*

- Nie, ostatecznej decyzji jeszcze nie podjąłem. Wszystko będzie zależało od tego, gdzie znajdę większe praktyczne możliwości działania na rzecz Polaków mieszkających w Związku Sowieckim. Zobaczymy, przyszłość to pokaże.

- *Od kiedy los związał Pana z życiem i działaniem na terenie Związku Sowieckiego?*

- Moje losy w Związku Sowieckim początek swój mają w 1939 r. W połowie września zostałem lekko ranny w czasie likwidowania dwóch polskich pociągów pancernych w Jarosławiu. Celem tej akcji było niedopuszczenie do opanowania pociągów przez Niemców i wykorzystania ich przez wrogów w dalszych walkach przeciwko nam. Otrzymałem za tę akcję *Virtuti Militari*, a jako раннего skierowano mnie do szpitala w Łucku. Właśnie tam dowiedziałem się o przekroczeniu granicy polskiej przez wojska sowieckie. Zgodnie z rozkazem pojechałem na granicę, żeby zobaczyć, co się rzeczywiście dzieje. Widziałem sowieckie oddziały w godzinę, może półtorej po przekroczeniu granicy. W sytuacji, która się wówczas wytworzyła, otrzymaliśmy zadanie przebicia się do oblężonego przez Niemców Lwowa. Niestety, mimo że szybko udało się nam dotrzeć do miasta, broniliśmy go przed Niemcami tylko dwa dni. 19 września Niemców zamienili bowiem ich najbliżsi przyjaciele – Sowieci. Przystali warunki kapitulacji. Początkowo odrzuciliśmy je, ale niebawem przyszedł rozkaz dowódcy naczelnego, aby nie tracić niepotrzebnie sił, nie walczyć, słowem kapitulować.

- *Czy wtedy trafił Pan do sowieckiej niewoli?*

- Jeszcze nie. Lwów kapitulował 22 IX 1939 r. Zgodnie z umową kapitulacyjną oficerowie i podchorążowie mieli się zgłosić do sowieckiej komendy garnizonu. Ci którzy się zgłosili... spotkał ich Kozielsk, Starobielsk, Katyń. Nasz

odcinek nie przyjął warunków kapitulacji. Próbowaliśmy się przebić w kierunku walczącej Warszawy. Nie udało się. W Żółkwi, w klasztorze, przebrałem się i w cywilu wróciłem do Lwowa. Natychmiast wziąłem udział w organizowaniu Związku Walki Zbrojnej. Od gen. Tokarzewskiego otrzymałem wtenczas rozkaz przejścia przez zieloną granicę i dotarcia do Francji z odpowiednimi dokumentami. Niestety na granicy polsko-węgierskiej miejscowa ludność sprzedała mnie i trzech moich towarzyszy. Po rewizji, w której uczestniczyli miejscowi, przez Stanisławów, Lwów powieziono mnie na Łubiankę. Siedziałem tam aż do czasu podpisania umowy pomiędzy Sikorskim i Stalinem. Chociaż na śledztwie wozili mnie i do Odessy, i do Tomska; tak że nawet trochę podróżowałem w tamtym czasie.

– *Co Pan robił po wyjściu z więzienia?*

– Po podpisaniu umowy pomiędzy Sikorskim i Stalinem w lipcu 1941 r. przygotowano listę osób, które powinny zostać niezwłocznie zwolnione z sowieckich więzień. Znalazłem się na tej liście jako człowiek potrzebny do organizacji polskiej ambasady i sztabu armii. W rezultacie zostałem szybko wypuszczony i oddany do dyspozycji ambasady polskiej w Kujbyszewie. Ambasador Kot skierował mnie do Średniej Azji. Miałem realizować plan, wedle którego całą ludność polską aresztowaną i wywiezioną do Związku Sowieckiego należało ściągnąć do Średniej Azji. Tam też miała zostać przewieziona armia Andersa. Przez pewien czas pełniłem funkcję zastępcy ambasadora w delegaturze ambasady polskiej w Taszkencie. Po przybyciu sztabu armii Andersa delegatura została na skutek pewnych animozji ze sztabem przeniesiona do Samarkandy i Buchary. Ja trafiłem do Buchary.

– *Czy wówczas po raz pierwszy spotkał się Pan osobiście z polską mniejszością w Średniej Azji?*

– Tak. Moim obowiązkiem było organizowanie pomocy dla ludności cywilnej, pomocy, która przychodziła przez Iran. Na tych olbrzymich terenach spotkałem się po raz pierwszy z tymi Polakami, których przywieziono do Kazachstanu w 1936 i na początku 1937 r. z terenów wschodniej Ukrainy. To nie byli ci Polacy, których wywieziono z Polski lub z terenów należących do Polski przed 1939 r., ale

ci, którzy nigdy w życiu nie mieszkali w Polsce. Oni pochodzili z okolic Żytomierza, Berdyczowa, Winnicy, a teren, który zamieszkiwali po rewolucji październikowej, nosił miano tzw. samodzielnego okręgu Marchlewski. W Środkowej Azji spotkałem oczywiście także Polaków, którzy trafili tam i z innych rejonów. Np. moja żona i jej matka zostały wywiezione do Kazachstanu z Moskwy, gdzie mieszkaly do czasu rozstrzelania w 1938 r. mojego teścia. Żona była wtenczas na trzecim kursie Akademii Sztuk Pięknych. Po wywiezieniu do Kazachstanu pracowała w kopalni węgla...

- *Armia Andersa, tysiące cywilów opuściły wówczas Związek Sowiecki. A Pan?*

- Ja nie ewakuowałem się wraz z armią Andersa. Pamiętam moje ostatnie spotkanie z gen. Okulickim. Gdy wraz z grupą żołnierzy odpływał z Krasnowodska do portu Irańskiego Pehlewi zwrócił się do mnie: *Panie Janie, co pan robi, dlaczego nie jedzie pan z nami? Przecież oni pana tu zabiją. Miał pan rozkazy!* Ja rzeczywiście miałem rozkazy Edwarda Raczynskiego, żeby służbowo wyjechać do Londynu... No tak, ale wtedy uścisnęliśmy się tylko i statek odpłynął. Później okazało się, że ja przeżyłem – a jego los tragiczny.

- *Dlaczego Pan wtedy nie wyjechał?*

- Proszę Pana! Delegatura pracowała nadal, a poza tym widziałem tam olbrzymie pole działania, wiele obowiązków swoich wśród ludności polskiej. Nie chciałem wyjeżdżać!

- *Ale gen. Okulicki nie bardzo się mylił przewidując nadciągające niebezpieczeństwa.*

- Miał wiele racji przewidując pogorszenie się stosunków polsko-sowieckich. One się bardzo skomplikowały w grudniu 1942 r. Pod byle pretekstem aresztowano mnie wówczas ponownie i przewieziono pod Moskwę. W jakimś podmoskiewskim pensjonacie przygotowano spotkanie moje z Wandą Wasilewską. Byli także inni członkowie Związku Patriotów Polskich. Nakłaniali mnie usilnie, żebym wszedł w skład Związku. Zrozumiałe, że opowiadano o olbrzymich perspektywach stojących przed projektowanym przez nich rządem komunistycznym. Kategorycznie odmówiłem jakiegokolwiek współpracy. Oczywiście rozumiałem, że im byłoby bardzo na rękę mieć jakiegoś człowieka, który by symbolizował i rząd londyński, i delegaturę, który był ary-

stokratą o dużych koneksjach. To były przecież atuty. Odmówiłem zdając sobie w pełni sprawę z konsekwencji.

– *Jakie one były?*

– Bardzo proste. Znowu wrócili mnie na Łubiankę. Siedziałem tam do 1946 r. I nawet nie wiedziałem, że moim sąsiadem w tym naszym hotelu bezpłatnym był gen. Okulicki, który przez Iran, Londyn, Warszawę znowu wrócił i siedział na Łubiance. Ale on zginął...

– *Po 1946 r. był Pan wolny?*

– Ależ nie! Wtedy, w 1946 r., organizowano w Związku Sowieckim obozy dla politycznych. Przedtem polityczni siedzieli razem z kryminalnymi. Oczywiście trafiłem od razu do takiego obozu. Była to kopalnia miedzi w Dżezkazganie, kilkaset kilometrów od Karagandy, czyli znowu Średnia Azja. Dzisiaj jest tam niedaleko kosmodrom Bajkonur. Ta kopalnia miedzi to był tylko jeden z punktów największego obozu świata. Nazywał się Karlag, a jego powierzchnia liczyła kilka milionów kilometrów kwadratowych, obejmując cały Kazachstan, Kirgizję, część Uzbekistanu, pld.-zach. Syberię. To było bardzo ciekawe miejsce. W obozie tym siedziała bowiem cała śmietanka inteligencji Moskwy, Leningradu, Kijowa. Byli to głównie ludzie aresztowani w latach 1935–38 oraz rodziny wówczas rozstrzelanych. W Dżezkazganie siedział ze mną ojciec Bukowiński, znany obrońca religii w Związku Sowieckim. Wyszedł nieco wcześniej niż ja, ale niestety parę lat później wypełniłem smutny obowiązek pochowania tego człowieka na cmentarzu w Karagandzie. W Karlag-u trzymano cztery kategorie ludzi: tzw. socjalno wrednych, czyli ludzi teoretycznie wolnych, ale z ograniczonym prawem poruszania się; tzw. socjalno opasnych, czyli wolnych, ale bez prawa wyjazdu; wreszcie więźniów politycznych i recydywistów. Grupy tych ludzi pracowały w obozach.

– *Pan pracował jako górnik?*

– Jako górnik? Pracowałem w kopalni miedzi. To nie dzisiejsze czasy. Tam się łupilo tę miedź kilofami, stojąc w wodzie. Z początku pokłady znajdowały się na głębokości 400–600 m, potem coraz głębiej. Ja najniżej pracowałem 800 m pod ziemią. To była nadzwyczaj ciężka praca, przy straszliwych warunkach życia codziennego. Ludzie masowo

wymierali; w ciągu roku, półtora wymieniano z powodu braku ludzi cały kontyngent. Siedziałem w tym obozie do 1952 r. Byłem w tym czasie ponownie aresztowany za organizowanie samopomocy wśród więźniów. W czasie tego śledztwa dwukrotnie miałem wstrząs mózgu, połamanie żeber, połamany kręgosłup szyjny... Skazano mnie zresztą na karę śmierci oskarżając dodatkowo o likwidowanie ludzi, którzy sprzedawali innych współwięźniów. To był także element samoobrony. Wyrok nie został wykonany, ponieważ cały ciężar oskarżenia o likwidowanie tych, którzy sprzedawali, wzięło na siebie trzech Ukraińców. Ci ludzie powiedzieli, że nie mam z tym nic wspólnego i że zajmuję się tylko organizowaniem samopomocy. Wszystko wzięli na siebie. Zrozumiała rzecz – los ich tragiczny...

– *W 1952 r. Pana los nieco się odmienił.*

– Rzeczywiście, w 1952 r. wywieziono mnie do Karkaralińska, tj. jakieś 200 km od Karagandy, gdzie przebywałem na zesłaniu o zaostrzonym reżimie. W tym czasie organizowałem pracę wśród Polaków, za co byłem ponownie kilkakrotnie aresztowany. Na zesłaniu pracowałem do 1956 r., potem mnie zwolniono z nakazem osiedlenia się pod nadzorem w Karagandzie. W Kazachstanie zaczęto wówczas rozwijać rolnictwo i przemysł. Kiedy dowiedzieli się, że jestem specjalistą od ekonomii rolnej, wykorzystali mnie do pracy w doświadczalnym sowchozie.

– *Rzeczowość, z jaką Pan o tym wszystkim mówi, jest wstrząsająca. A przecież za tymi faktami kryje się ogrom cierpienia, tragedii. Jak Pan to wszystko wytrzymał?*

– Z małych lat zajmowałem się sportem, byłem trzymały, miałem osiągnięcia sportowe, uprawiałem taternictwo. To na pewno mi bardzo pomogło. To raz. A poza tym ja jestem takim dziedzicznym katorżnikiem. Mój ojciec urodził się w Sybirze jako syn katorżnika, na katordzie był dziad, był pradziad. Trudno znaleźć takiego drugiego potomstwiennego katorżnika jak ja. Często się śmieję, że katorgę mam w genach i trzeba ze mną uważać. Tak więc dla mnie te wszystkie trudności... Poza tym, już po wyjściu na wolność, to jak na tamtejsze stosunki, miałem bardzo dobre warunki. Nie miałem co prawda początkowo prawa poruszania się, ale w związku z zainteresowaniami sportowymi

władze sowieckie same zachęcały mnie, abym zaczął organizować miejscowy sport. I przez ten sport otrzymałem po jakimś czasie możliwość jeżdżenia. Ponadto władze tego doświadczalnego sowchozu działającego przy największym rolniczym instytucie naukowym w Związku Sowieckim miały do mnie wręcz wspaniały stosunek. Wielokrotnie bowiem, na żądanie władz bezpieczeństwa pozbawiano mnie pracy, ale ani władze sowchozu, ani ministerstwo rolnictwa nie zgadzały się kategorycznie na zwolnienie mnie.

– *Czy w Pana pracy w Kazachstanie nie brzmiały echa działalności dawnych polskich zesłańców, których w Środkiej Azji było tak wielu?*

– Widzi Pan, ja się nawet śmieję, że wojnę dla Związku Sowieckiego wygrali właśnie XIX-wieczni polscy zesłańcy. Dlaczego? Dlatego, że to Polacy w Kazachstanie, zesłańcy za działalność społeczno-polityczną w XIX w., prowadzili w tym rejonie pierwsze badania geologiczne, geograficzne, botaniczne. Otóż, kiedy w 1941 r. Niemcy posuwali się szybko w głąb Związku Sowieckiego, to Sowietom początkowo nie bardzo wiedzieli, gdzie ewakuować przemysł, fabryki, kopalnie. I wtedy przypomnieli sobie, że są dokładne mapy surowcowe Kazachstanu sporządzone niegdyś przez polskich zesłańców. Skierowali przemysł właśnie tam, bo z map wiedzieli, że zasoby surowcowe Kazachstanu są potężne. Gdyby nie te dawne badania, kto wie, jak wyglądałaby ewakuacja przemysłu.

– *Jakie są korzenie zainteresowań Pana utrzymaniem polskości pośród Polaków w Kazachstanie?*

– Mnie interesuje przede wszystkim utrzymanie świadomości narodowej polskiej. Zajmuję się tymi sprawami już od 1929 r., kiedy to odbył się pierwszy Zjazd Polaków z Zagranicy. Wtedy, jako młodziutki chłopak, student, pomagałem przy organizacji tego Zjazdu. To znaczy nosiłem stoły zdaje się; w każdym, razie coś chciałem robić. Ale już w 1934 r., kiedy został powołany Światowy Związek Polaków z Zagranicy, byłem aktywnym uczestnikiem obrad. Do dzisiaj bywam nazywany ojcem chrzestnym sportowych Igrzysk Polaków z Zagranicy. Po powołaniu Związku Polaków zajmowałem się intensywnie sprawami polskimi; będąc na praktyce w konsulacie polskim w Morawskiej Ostrawie kon-

taktowałem się z Polakami na Zaolziu, a także miałem pewne obowiązki wobec Polaków w Niemczech. Z tamtych czasów wiązały mnie najbliższe więzy przyjaźni ze śp. Edmundem Osmańczykiem. Potem przez jakiś czas zajmowałem się Polakami w Ameryce Południowej. Najbardziej jednak interesowali mnie zawsze Polacy na Wschodzie. Mam tu na myśli nie tylko Polaków w Związku Sowieckim, ale także jeszcze dalej na Wschodzie. Mieliśmy przecież wspaniałe grupy polskie w Mandżurii, w Chinach, mieliśmy małą, ale ciekawą grupę w Japonii, Nowej Zelandii, nie mówiąc już o Australii.

– *Czy zainteresowanie Polakami na Wschodzie to spadek po tradycjach rodzinnych?*

– Myślę, że tak. Ja przecież nie urodziłem się w Polsce i dlatego tak ważne jest dla mnie rozdzielenie dwóch pojęć: pojęcia ojczyzny i pojęcia świadomości narodowej. Sprawa dotyczy zresztą nie tylko Polaków na Wschodzie. My stale łączymy pojęcie ojczyzny i świadomości narodowej. Natomiast ja stale rozdzielam oba te pojęcia. Konsekwentnie też walczę o jedno – o polską świadomość narodową, która może być niezależna od tego, gdzie jest ojczyzna danego człowieka, gdzie jest ojczyzna jego ojców i dziadów. Można bowiem mieć wspaniałe poczucie świadomości narodowej polskiej i jednocześnie być przez długie lata obywatelem innego państwa. Można się nawet w obcym państwie urodzić, a jednak zachować świadomość narodową polską. Ale może być także odwrotnie: można urodzić się w Polsce, żyć w niej przez długie lata i nie mieć świadomości narodowej polskiej.

– *Polacy w Kazachstanie zachowali tę świadomość?*

– Tak, i w Kazachstanie cenne jest to, że tak ogromna liczba Polaków podkreśla swoją polskość w dokumentach, w języku. Mimo że bardzo często groziło to olbrzymimi konsekwencjami. A oni jednak mówili: *Ja z pochodzenia Polak*. Oczywiście poczucie świadomości narodowej polskiej to jedna sprawa, a umiejętność zachowania języka, obyczaju to druga. I niestety muszę powiedzieć, że średnie i młode pokolenie Polaków w Kazachstanie prawie już nie zna języka polskiego, często nawet nie zna liter łacińskich. Nie ze swej winy!

– *Czy nie widzi Pan tu miejsca dla polskich szkół, ośrodków kultury?*

– Proszę Pana, tworzenie polskich ośrodków było nie-
możliwe nawet teoretycznie. W Karagandzie nie istniało
żadne stowarzyszenie polskie, bo nie miało prawa istnieć.
Tam z punktu widzenia prawnego nie można było tworzyć
żadnych organizacji społecznych. Dla młodzieży np. był
dostępny jedynie Komsomoł. Żadna niezależna działalność
społeczna nie mogła po prostu istnieć. Niezależnie od tego
faktu próbowałem coś robić. Wiedziałem, że aby coś robić,
trzeba mieć przede wszystkim książki, prasę, plakaty.
Trzeba mieć jakieś materiały, które mogą zainteresować
tych wszystkich, którzy ciekawili się lub ciekawią Polską.
Kiedy po raz pierwszy po wojnie przyjechałem do Polski w
1969 r., zacząłem organizować tzw. Koła Przyjaciół Kara-
gandy. Akcja ta rozszerzyła się szybko na całą Polskę i w
wielu miastach powstały ośrodki terenowe tych Kół. W
sumie powstała grupa stu kilkudziesięciu osób, które zaj-
mowały się zbieraniem prasy i książek, a następnie wysyła-
niem tej literatury na 72 adresy do Związku Sowieckiego; nie
tylko do Kazachstanu, ale także do skupisk polskich w
innych rejonach Związku Sowieckiego. Paczki z książkami
były wysyłane na Sybir, wschodnią Ukrainę, wschodnią Bia-
łoruś, na Łotwę, Wileńszczyznę.

– *Władze polskie pomagały w prowadzeniu tej akcji?*

– Wie Pan, z punktu widzenia władz polskich to cała ta
działalność była po prostu nielegalna. Władze w niczym nie
pomagały. Zresztą władze polskie aż do 1969 r. nie zezwa-
lały mi na choćby krótki przyjazd do Polski. Uważano mnie
za wroga, którego obecność w kraju jest niepożądana. Kiedy
przyjechałem do Polski po raz drugi w 1975 r. na zaprosze-
nie mojej rodziny do Krakowa, zostałem tam aresztowany.
Na krótko, interweniował bowiem mój przyjaciel, poseł
Konstanty Łubieński. W 1978 r., w czasie kolejnego przy-
jazdu do kraju zostałem ponownie aresztowany. Najpierw w
Szczecinie, gdzie trzymano mnie w UB kilka godzin, a
potem w Krakowie, gdzie trzymano mnie 6 dni, bardzo
silnie pobito i w karetce więziennej przewieziono na granicę
sowiecką. Dopiero w 1988 r., po wielu interwencjach,
otrzymałem dokument, w którym napisano, że kompe-

tentne władze polskie zgadzają się na mój stały przyjazd do Polski.

– *Czym motywowano aresztowania w latach siedemdziesiątych?*

– Motywowano tym, że jeżdżąc po Polsce i mówiąc o Polakach w Związku Sowieckim prowadziłem propagandę antypolską i antysowiecką. Poza tym znane były moje, wielokrotnie drukowane za granicą i w wydawnictwach podziemnych, memoranda do władz sowieckich i polskich w sprawie pełnej, moralnej, karnej i materialnej odpowiedzialności Związku Sowieckiego za pozbawienie obywatelstwa polskiego wszystkich tych, którzy byli obywatelami polskimi do 1939 r.

– *Jakie były efekty tej „propagandy antypolskiej i antysowieckiej”? Co zyskali na niej Polacy w Kazachstanie?*

– Dzięki tym stu kilkudziesięciu osobom, cudownym ludziom, gdzieś z Warszawy i gdzieś z Polski, którzy zbierali masowo książki i prasę, Polacy w Związku Sowieckim otrzymywali co półtora, co dwa miesiące mniej więcej dwie tony polskiej literatury! Od 1969 r.! Trzeba wymienić nazwiska przynajmniej niektórych: Lucjan Jabłoński, Zygmunt Kuczyński, Adam Goniewicz, Marek Łałowski, pan Kowalski, Anna Neuman, Stanisław Kuropatwiński, Maria Maternicka i wielu innych. To jest ogromna zasługa tych ludzi, bo ja będąc w Polsce przez 3 miesiące jeździłem od miasta do miasta w tych sprawach, ale potem wracałem na kilka lat do Kazachstanu, nie było mnie w Polsce, a oni ciągle wysyłali tę literaturę.

– *Czy oprócz kolportażu prasy i książek prowadziliście też inne akcje?*

– Uważałem, że trzeba działać również środkami wizualnymi, żeby przyciągnąć tych wszystkich, którzy się mogli polskością zaciekać. Kiedy po raz pierwszy przyjechałem do Polski, nie mogłem się nadziwić wspaniałości polskich plakatów. Wtedy tego w Związku Sowieckim w ogóle nie było, a i teraz jeszcze bardzo kiepski jest poziom plakatu miejscowego. Postanowiłem organizować wystawy polskich plakatów. Wiedziałem, że to z pewnością wzbudzi zainteresowanie. Ale jak to zrobić? Chodziłem po wydawnictwach, ale dawali mi jeden, dwa egzemplarze. Zacząłem szukać

ludzi, którzy rozlepiają plakaty. Dotarłem do nich i pytam: *Czy wy, Polacy, chcecie być dobrymi patriotami?* Pewnie że chcieli. *Wobec tego zamiast rozlepić sto plakatów rozlepcie 90, a te 10 zachowajcie. Przyjdą nasi aktywiści, zabiorą je od was i przyślą do Kazachstanu.* I proszę sobie wyobrazić, że w tej chwili w Karagandzie jest, po Wilanowie, największy zbiór polskich plakatów na świecie. Były już dziesiątki wystaw. I nikogo to nic nie kosztowało. Podobnie było z wyrobami Cepelii. Twórcy przynosili do biur wzory, które się potem gdzieś poniewierały. Rozmawiałem z ludźmi z Cepelii i namówiłem ich, żeby te wzory, nikomu tu już niepotrzebne, zbierali i wysyłali do nas. Dzięki temu robiliśmy w Kazachstanie wystawy polskiej sztuki ludowej, które wędrowały od miasta do miasta, po fabrykach i szkołach.

– *I te paczki dochodziły?*

– Oczywiście że dochodziły! Społeczeństwo polskie wygodnie sobie tłumaczy, że przez tyle lat nie można było niczego zrobić dla okazania pomocy Polakom w Związku Sowieckim. Takie możliwości były od lat, ale dopiero teraz, kiedy jest moda na Polaków w Związku Sowieckim, zaczyna się o tym tyle mówić. A przez tyle lat nikt o tym nie myślał. Spadek znajomości języka polskiego wśród Polaków na Wschodzie, tak duży spadek, jest najstraszniejszym oskarżeniem, które można skierować pod adresem rządów polskich i polskiego społeczeństwa. Bo jeszcze raz powtarzam, że to nieprawda, iż nie można było niczego zrobić. Niedochodzące paczki to wygodne wytłumaczenie!

– *Zainteresowanie Polakami na Wschodzie określa pan modą. Dlaczego?*

– Podkreślam to świadomie. Dla mnie jest to tylko moda. Jeżeli przez tyle dziesiątków lat społeczeństwo polskie nie ciekawiło się Polakami w Związku Sowieckim, to jak określić obecne zainteresowanie? Mówi się, że to zainteresowanie ma charakter uczuciowy. Nie wierzę w uczucia, które nie istniały dziesiątki lat, a teraz miałyby się nagle ujawnić. Nie wierzę! Wierzę natomiast w uczucia tych Polaków, którzy przez całe pokolenia nie byli w Polsce, nie umieją nawet mówić po polsku, a w dokumentach żądają by pisać: Polak. To są ludzie, którzy mają jakąś polską podświadomość,

k którzy inaczej, właśnie często nieświadomie, reagują na język polski. Jeżeli będą mieli lepsze warunki kulturalne, będą także mieli polską świadomość, a nie tylko podświadomość. To jest ten ciężar świadomości narodowej, który każdy z nas chcąc nie chcąc dźwiga przez pokolenia. I nawet życie w warunkach wrogich nie zdejmie tego ciężaru.

- *Tacy ludzie interesują Pana najbardziej?*

- My musimy myśleć o wszystkich Polakach w Związku Sowieckim. Z tym, że w pierwszej kolejności trzeba pamiętać o tych Polakach w Kazachstanie, wschodniej Ukrainie, wschodniej Białorusi, potem na Łotwie, w Estonii, na Rusi Zakarpackiej, w Mołdawii i Besarabii. Dla mnie nieco mniej ważne są sprawy tych Polaków, którzy do 1939 r. mieszkali w Polsce. Pomoc dla nich jest w gruncie rzeczy łatwiejsza i prostsza aniżeli dla tych, którzy nigdy nawet w Polsce nie mieszkali, a jest w nich świadomość polskości.

- *O jakiej liczbie Polaków w Związku Sowieckim powinniśmy mówić?*

- Jeszcze raz powtórzę, że współczesne zainteresowanie Polakami w Związku Sowieckim ogranicza się przede wszystkim do Polaków mieszkających na obszarach, które do 1939 r. należały do Polski. Nikogo nie ciekawi i nie chce ciekawić, że do rewolucji i po rewolucji na terenie Rosji carskiej i Związku Sowieckiego żyły miliony Polaków. Dlatego mówiąc o liczebności Polaków w Związku Sowieckim musimy pamiętać o obu tych grupach, a także o tych Polakach, którzy znaleźli się w Sowietach przybywszy z Mandżurii i Mongolii. Oficjalne dane ze spisu z 1979 r. podawały, że Polaków jest 1200 tys. To jest absurd. Dlaczego? Jeżeli weźmiemy pod uwagę tylko Polaków z dawnych ziem polskich, to według niepełnych danych zostało ich w Związku Sowieckim 1300 tys. Jeżeli uwzględnimy choć minimalny przyrost naturalny od 1939 do 1979 r., to tych Polaków powinno już być około 2800 tys. Jeżeli jeszcze na podstawie dawnego spisu ludności Związku Sowieckiego z 1924 r. dodamy, po uwzględnieniu minimalnego przyrostu naturalnego, tych Polaków, którzy żyli w Sowietach, to trzeba liczyć się z liczbą około 4,5 mln. Pozostają wreszcie Polacy z Litwy Kowieńskiej, Łotwy, Estonii, Mołdawii i Besarabii, Rusi Zakarpackiej czyli z ziem nie należących do

Polski, a przyłączonych do Związku Sowieckiego po 1939 r. Żyło ich tam około 900 tys. W sumie zatem powinniśmy mówić o mniej więcej sześciu, może nawet siedmiu milionach Polaków żyjących w Związku Sowieckim.

– *A liczebność Polaków w Kazachstanie?*

– Oficjalnie podaje się liczbę 70 tys. Ja uważam, że trzeba mówić o 300, a nawet 350 tys.

– *Co to za ludzie?*

– W większości są to wieśniacy, których przywożono tutaj całymi powiatami w II połowie lat trzydziestych. Żyją tak, jak żyli w swych rodzinnych stronach, czyli pracują na roli. Oczywiście w kołchozach i sowchozach. Bardzo mały jest procent inteligencji, a już prawie w ogóle nie ma wybitnej inteligencji. Taka jest rzeczywistość. A jednak ci ludzie w dokumentach zawsze podkreślają swoją polskość i swoje korzenie. Proszę sobie wyobrazić taką sytuację. Jest w Kazachstanie wieś Jasna Polana. Pytam mieszkających tam ludzi: *Kto wy jesteście?* – *Polacy!* – *A kto wasi sąsiedzi?* – *A to Mazury!* Jadę do tej sąsiedniej wsi: *Kto wy jesteście?* – *My Mazury!* – *A wasi sąsiedzi?* – *To Polacy!* Nawet tam, w dalekim Kazachstanie, do dzisiaj istnieje w świadomości ludzi rozróżnienie na Polaków i Mazurów. Z tym że ci Mazurzy stosunkowo lepiej mówią po polsku.

– *Czy w zmieniającej się sytuacji społeczno-politycznej zarówno w Związku Sowieckim jak i w Polsce przewiduje Pan jakieś rozszerzenie tych nieformalnych akcji, których był Pan przez tyle lat organizatorem?*

– Powstaje właśnie w Polsce Towarzystwo Więzi i Pomocy Polakom w Związku Sowieckim, które będzie kontynuowało to, co do tej pory robiliśmy narażając się często na represje ze strony władz. W ramach Towarzystwa będziemy już działać w pełni oficjalnie. Nie chcemy zajmować się sprawami przeszłości. Chcemy zachować ślady przeszłości, ale nie chcemy wracać do uczuć z przeszłości. Naszym celem jest oczywiście zachowanie oraz przywracanie świadomości polskiej wśród Polaków w Związku Sowieckim. Będziemy organizowali polskie przedszkola, polskie pierwsze klasy w szkołach, szkółki niedzielne, pobyty dzieci polskich w Polsce oraz bezpośrednie kontakty pomiędzy rodzinami.

Chodzi nam o wykształcenie polskiej inteligencji w Związku Sowieckim. To jest główny kierunek naszych działań.

– *Czy to na razie plany?*

– Nie, pierwsi nauczyciele z Polski już wyjechali. Po długich rozmowach z Ministerstwem Oświaty Kazachstanu, Łotwy i Estonii uzyskałem bowiem zgodę na przyjazd nauczycieli z Polski. Zdarzyło się to po raz pierwszy. Dotychczas nikt tego sobie w ogóle nie mógł wyobrazić. Po ogłoszeniu mojego apelu w polskiej prasie zgłosiło się ponad 670 kandydatów. Są już pierwsze efekty. Nie tak dawno byłem w Kazachstanie, w małej wiosce, gdzie od kilku miesięcy pracują nauczycielki z Polski. Dzieci przywitały nas śpiewem. Daleko od Polski rozlegały się słowa „Marsz, marsz Polonia“, „Jeszcze Polska nie zginęła“. W tym roku studiuje już w Polsce 214 Polaków ze Związku Sowieckiego, w przyszłym będzie to już 300–400 osób. Na wakacje do Polski w 1990 r. przyjedzie około 4000 dzieci, w tym około 700 z Kazachstanu. Na różne kursy przyjedzie ponadto blisko 450 osób. To są naprawdę niezwykle wydarzenia, które stwarzają historyczne perspektywy.

– *Powrotu Polaków do Ojczyzny?*

– Nie, proszę Pana, nie o to chodzi. Ich Ojczyzna jest tam. Byłoby absurdem ściągać ich na stałe do Polski. W Polsce musiałyby być jakieś wspaniałe warunki, które mogłyby zagłuszyć ich tęsknotę za ojczystymi stronami. Ale to odpada. W naszej działalności chodzi o utrzymanie świadomości narodowej polskiej, nie zaś o zmienianie świadomości ojczyźnianej Polaków w Związku Sowieckim.

– *Czy poza względami uczuciowymi ma to dla Polski i dla Polaków jakieś znaczenie?*

– Oczywiście że ma, i to ogromne. Przyszłość w rozwijaniu działalności ekonomicznej to przez dziesiątki lat dla całego świata obszar Związku Sowieckiego. Już dzisiaj na gwałt cisną się tam ze względów ekonomicznych różne państwa i organizacje gospodarcze. Firmy handlowe z całego świata wysyłają do Związku Sowieckiego swoich przedstawicieli. Granice państwowe stają się coraz mniej istotne dla świata ekonomii i kultury, być może niedługo przestaną mieć w ogóle znaczenie. Wykorzystując enklawy polskie,

zadomowione w Związku Sowieckim od lat, Polska może znaleźć się wśród tych pierwszych, którzy będą mogli rozwijać tam interesy. Przecież Francuzi, Niemcy, Amerykanie muszą się tam dopiero znaleźć, przystosować do miejscowych warunków. A my już jesteśmy. Chodzi jednak o to, by Polacy w Związku Sowieckim reprezentowali odpowiedni poziom, żeby byli wykształceni, właściwie przygotowani do podjęcia tych zadań. Żeby byli dobrze zorganizowani. A wtedy mogą stać się ważną grupą w świecie ekonomicznym i kulturalnym Związku Sowieckiego będąc jednocześnie olbrzymią wartością dla państwa polskiego. Czy tak się stanie, zależy od Polski, zależy od nas.

- *Czy rolę, którą przypisuje Pan w przyszłości Polakom w Związku Sowieckim, łączy z rolą, którą spełniali niejednokrotnie Polacy w XIX w. w Rosji carskiej, gdzie byli przecież nie tylko zesłańcami, ale także przedsiębiorcami, organizatorami życia gospodarczego, naukowcami i badaczami, jakaś wspólna nić?*

- Myślę, że w pewnym stopniu tak. Ale jeszcze raz powtórzę – od nas zależy, czy będziemy chcieli i umieli stworzyć w Związku Sowieckim polską inteligencję i związać ją mocno z narodem i państwem polskim dla wspólnych potrzeb i celów.

- *Dziękuję Panu za rozmowę.*

Warszawa – Ursynów, luty 1990 r.



Aleksandra Ziółkowska

Organizacje polonijne w Kanadzie

Fundacje

Fundacje jako forma instytucji społecznej są szczególnie rozpowszechnione w społeczności anglosaskiej. Są przydatne do finansowania długofalowych programów, zwłaszcza w dziedzinie oświaty, badań naukowych i działalności charytatywnej. W porównaniu z metodą doraźnego finansowania programów społecznych metoda finansowania przez dochody z inwestycji jest skuteczniejsza. Dochody z zainwestowanego kapitału dają pewną bazę, na której można oprzeć długoterminowe planowanie programów w danej dziedzinie.

Wśród Polonii kanadyjskiej nie przyjęły się formy organizacyjne istniejące wśród Polonii amerykańskiej, gdyż tam są one oparte na towarzystwach ubezpieczeniowych i w związku z tym operują większymi kwotami i są silniejsze. Organizacje Polonii kanadyjskiej były oparte na zasadach wzajemnej pomocy. Tym samym nie istniały żadne „majątki organizacyjne”. Kiedy powołano do życia fundacje, nie miały one bazy finansowej z wyjątkiem kapitału wyjściowego. Jak twierdzi m.in. Rudolf Kogler (w referacie pt. „Instytucje gospodarcze Polonii”, wygłoszonym w Barry's Bay w czasie konferencji zorganizowanej przez Stowarzyszenie Techników Polskich w dniach 19–22 V 1972 r.), pewne skupiska wykazują mniejszy udział w ponoszeniu ciężarów, inne – większy. Duże znaczenie ma postawa przywódców w danym ośrodku. Jest łatwiej wydobyć pieniądze na konkretnie sformułowane cele (np. budowa pomnika) niż na cele ogólne (np. szkolnictwo, prace badawcze). Pośród istniejących we wszystkich skupiskach polonijnych Polonia w Kanadzie stworzyła trzy największe fundacje. Fundacja im. Adama Mickiewicza powstała w 1956 r. Jej majątek w 1989 r. wynosił około 260 tys. dol. (w 1972 r. 22 tys. dol.). W 1967 r. powołano Fundusz Wieczysty Milenium Polski

Chrześcijańskiej, którego kapitał w 1989 r. wynosił około 1200 tys. dol. (w 1972 r. 278 tys. dol.). Trzecia w kolejności założenia jest Fundacja im. Władysława Reymonta, która powstała w 1969 r. i majątek jej w 1989 r. wynosił około 250 tys. dol. (w 1972 r. 100 tys. dol.). Razem więc wszystkie trzy fundacje posiadają obecnie około 2200 tys. dol. Wszystkie mają zbliżone cele i zadania, chociaż każda z nich interesuje się innymi zagadnieniami. Brakuje im, moim zdaniem, uzgodnienia celu działania, kierunków i ich zakresu, aby uniknąć dublowania wysiłków. Cele te powinny być bardziej przejrzyste.

FUNDACJA IM. ADAMA MICKIEWICZA powstała jako pierwsza na terenie Kanady. Uprzednio wszelka działalność mająca na celu podtrzymanie kultury polskiej w formie popierania szkolnictwa, wydawnictw, akcji odczytowej, działalności teatralnej itp. opierała się na funduszach zbieranych i rozporządzanych doraźnie. Fundacja ta powstała w setną rocznicę śmierci autora „Pana Tadeusza”. Kongres Polonii Kanadyjskiej, okręg Toronto, z ówczesnym prezesem, Andrzejem Janickiem, na czele zorganizował obchody rocznicy śmierci poety na dużą skalę. Komitet obchodów w styczniu 1956 r. zamykając swą działalność postanowił pozostałe pieniądze – około 2500 dol. – przeznaczyć na zapoczątkowanie działalności Fundacji im. Adama Mickiewicza.

Fundację prowadzi zarząd składający się z przewodniczącego, wiceprzewodniczącego, sekretarza i skarbnika. Zarząd i kuratorzy są wybierani spośród 15 kuratorów na walnych zebraniach Fundacji. Wszystkie stanowiska są sprawowane honorowo. Jedynymi płatnymi (na niskim poziomie) pracami w Fundacji jest praca księgowego oraz księgowego przysięgłego. Wydatki administracyjne są proporcjonalnie małe i należą do nich opłaty pocztowe, ogłoszenia w prasie polonijnej itp.

Do 1981 r., tzn. w ciągu 25 lat działalności Fundacji, członkami zarządu byli jej założyciele: Władysław Gertler, Rudolf Kogler, Wojciech Krajewski. W skład kuratorium Fundacji wchodziło: Maria Bieniasz, Maria Brodzka, Maria Dobrzańska, Jerzy Dobrzański, Eugeniusz Fedorowicz, Władysław Gertler, Franciszek Głogowski, R. Kogler, Jan

Kott, W. Krajewski, Maria Krantz-MacNař, Władysław Turzański i inni. Skład ten każdego roku się zmienia.

W statucie The Adam Mickiewicz Foundation czytamy: *Celem Fundacji było zorganizowanie wsparcia finansowego na wielu odcinkach polonijnego życia kulturalnego w Kanadzie, jak na przykład: ośrodki polskiej nauki, publikacje, stypendia uniwersyteckie przeznaczone dla studentów pochodzenia polskiego, biblioteki, nauka języka polskiego, itd. /.../ Obecnie, kiedy przeszłość kulturowa odgrywa tak ważną rolę, kiedy język ojczysty jest doceniany, ponieważ pokolenia ludzi przybyłych ustanawiają niejako swój byt i egzystencję, powinno brać się pod uwagę wkład kulturowy przodków. Oczywiście więc jest potrzeba istnienia takiej organizacji, która by to wszystko miała na uwadze /.../*. Fundacja, zgodnie ze statutem, zajmuje się: udzielaniem pomocy studentom w postaci stypendiów lub nagród pieniężnych; prowadzeniem konkursów szkolnych dla dzieci uczęszczających do polskich szkół wieczorowych; pomocą pieniężną bibliotekom; udzielaniem subwencji na cele oświatowe; doroczną pomocą Kanadyjsko-Polskiemu Instytutowi Badawczemu oraz lektoratowi; organizowaniem odczytów na tematy łączące się z polską kulturą, sprawami politycznymi, społecznymi czy ekonomicznymi (prelegentami są naukowcy polscy z Kanady i spoza niej); prowadzeniem dorocznej zbiórki wśród Polonii na cele Fundacji.

Fundacja im. Adama Mickiewicza rozporządza funduszami w myśl powyższych celów i w ramach swego statutu zatwierdzonego przez Rząd Federalny. Posiadając prawa organizacji charytatywnej zwalnia swoich ofiarodawców od podatku dochodowego w ramach ofiarowywanych sum. Jej fundusze są zainwestowane w obligacjach publicznych, zaś pochodzą z ofiarności tak osób prywatnych jak i organizacji społecznych, które rozumieją i wspierają potrzebę istnienia tego rodzaju instytucji. Działalność Fundacji jest zatem wypadkową zainteresowania i ofiarności społeczności polonijnej. Dochody Fundacji są sumą nienaruszalną, jedynie dochody z inwestycji mogą być wydatkowane w myśl wyżej wymienionych celów. W 1980 r. kapitał Fundacji wynosił 75 tys. dol.; został uzyskany przez doroczne kampanie zbiórkowe, a także zapisy testamentowe. W tym

samym roku wpłynął np. spadek farmera z Saskatchewan, Zaborowskiego, wart ponad 100 tys. dol.

Gospodarczo i organizacyjnie Fundacja jest niezależna, jakkolwiek Kongres Polonii Kanadyjskiej ma prawo wglądu, przez swoją Komisję Rewizyjną, w księgowość Fundacji. W myśl przepisów państwowych Fundacja jest kontrolowana przez księgowego przysięgłego.

Fundacja wypłaca corocznie 2 – 4 stypendiów studentom z uniwersytetów kanadyjskich. W wyjątkowych przypadkach – także studentom z polskich uniwersytetów. Stypendium im. Janiny Ławruk w wysokości 1500 dol. zostało ufundowane przez prof. Bohdana Ławruka dla uczczenia jego matki. Wybór kandydata-stypendysty jest dokonywany przez jury, złożone z Polaków i Ukraińców, przydzielające 2 – 3 stypendia jako nagrody dla osób, które swoją pracą, działalnością przyczyniają się do zbliżenia polsko-ukraińskiego. Stypendium to było dotychczas przyznawane co 3 lata. Rola Fundacji w tym przypadku ogranicza się jedynie do wypłacania funduszy osobom wybieranym przez jury. Fundacja od lat przyznaje Związkowi Nauczycieli Polskich w Kanadzie subwencję (obecnie w wysokości 1000 dol. rocznie) na nagrody dla dzieci biorących udział w konkursie na najlepsze wypracowanie. Konkurs ten cieszy się dużą popularnością i biorą w nim udział dzieci z całej Polonii kanadyjskiej. Od 1975 r. Fundacja przydzielała przez kilka lat sumę 1000 dol. rocznie na utrzymanie lektoratu języka polskiego na Uniwersytecie w Toronto. Na potrzeby biblioteki Koła Nr 20 Stowarzyszenia Polskich Kombatan-tów Fundacja też przeznaczała sumę 200 – 300 dol. rocznie.

Ważnym celem pracy Fundacji jest akcja odczytowa, która pozwala na utrzymanie łączności z uczonymi, literatami w Polsce i za granicą. Reprezentacyjnym dorocznym odczytem Fundacji jest The Adam Mickiewicz Memorial Lecture na Uniwersytecie Carleton w Ottawie. Powstał on w 1969 r. z inicjatywy prof. Adama Bromkego, ówczesnego profesora nauk politycznych na Uniwersytecie Carleton. Serię odczytów zorganizowały władze Uniwersytetu i ówczesny Zarząd Fundacji z jej przewodniczącym, W. Krajewskim, na czele. Podczas inauguracji tych odczytów przewodniczący Fundacji podkreślił, że: *Celem tych wykładów jest danie nam możliwości dowiedzenia się i dyskusji na temat*

wkładu polskiego w rozwój światowej nauki i kultury. Ponadto dają nam one możliwość wysłuchania polskich interpretacji i punktu widzenia na temat współczesnych problemów. Wśród gości zaproszonych przez Fundację do wygłoszenia odczytów byli m.in.: Jacek Woźniakowski (jako pierwszy prelegent, w 1969 r.), Jerzy Turowicz, Stefan Korboński, Tymon Terlecki. Odczyty kontynuowano w latach 1981–88. W 1988 r. zaproszono prof. Normana Daviesa, w 1989 r. odbył się odczyt Jana Nowaka-Jeziorańskiego.

Znaczną rolę w rozwoju Fundacji Adama Mickiewicza odegrał jej wieloletni przewodniczący, inż. W. Krajewski. Od 1988 r. przewodniczącym jest W. Gertler, dotychczasowy członek Zarządu Fundacji.

Okolo 1957 r. duchowieństwo polskie zainicjowało światową nową obchodów 1000-lecia chrztu Polski. W. Krajewski, ówczesny członek Zarządu Głównego KPK, przedstawił wniosek powołania Komisji Obchodów Tysiąclecia. Zarząd Główny przyjął ten wniosek i Krajewski został wybrany przewodniczącym Komisji Milenium. Komisja przystąpiła do pracy i po kilku latach przygotowań zorganizowała 7 i 8 V 1960 r. wielki uroczysty Zjazd Polonii Kanadyjskiej w Toronto. Wynikiem obrad tego Zjazdu była m.in. uchwała o powołaniu nowej fundacji polonijnej pod nazwą FUNDUSZ WIECZYSTY MILENIUM POLSKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ (nazwa angielska brzmi: Canadian Polish Millenium Foundation). Specjalnie powołana Komisja opracowała statut Fundacji. Myślą przewodnią było, aby Fundacja służyła Polonii kanadyjskiej w wysiłkach szerzenia kultury polskiej w Kanadzie. Zgłoszony do Sekretariatu Stanu statut został zarejestrowany 17 VI 1964 r. Na jego podstawie członkami Fundacji są: Kongres Polonii Kanadyjskiej, Zarząd Główny; Konferencja Polskich Księża Katolickich w Kanadzie; przedstawiciele Okręgów KPK powołani przez Zarząd Główny i uzgodnieni z Konferencją Polskich Księża Katolickich w Kanadzie spośród kandydatów wybranych na Walnych Zebraniach Okręgów KPK. Każda z tych grup ma prawo do delegowania 9 kuratorów (w sumie 127), którzy wybierają spośród siebie 9 dyrektorów administrujących Funduszem, po trzech dyrektorów z każdej grupy. Pierwszymi dyrektorami i jednocześnie założycielami Funduszu zarejestrowanymi w Sekretariacie Stanu byli: Teodor

Barankiewicz, Stanley Haidasz, M.P., Stefan Malicki, Ernest V. Matura, Zygmunt Rusinek, ks. Michał Smith OMI, Jan Wasąg.

Zarejestrowane przez Sekretariat Stanu cele i zadania, którym służy Fundusz Wieczysty Milenium to m.in.: propagować i popierać zainteresowania i studia o kulturze w ogóle, a szczególnie o polskiej kulturze narodowej i religijnej; zachęcać i pomagać w studiach osobom polskiego pochodzenia; pomagać imigrantom w przystosowaniu się do kanadyjskich warunków życia; finansować i popierać publikowanie wydawnictw naukowych i literackich propagujących polską kulturę i historię; popierać akcje wymiany studentów i naukowców; popierać i pomagać organizacjom kanadyjskiej młodzieży polskiego pochodzenia i ich działalność dla dobra społecznego.

Powstały ze zbiorów powszechnych, darów, imprez itp. kapitał funduszu jest nienaruszalny. Rozdzielone mogą być tylko na wyżej wymienione cele odsetki uzyskane z lokaty, zgodnie z przepisami prawa kanadyjskiego dla tego rodzaju fundacji. Pierwsza akcja społeczna przyniosła 14212342 dol. Od czasu gdy w 1966 r. przewodniczący Wydziału Wykonawczego Komitetu Głównego Milenium, Adam Misiak, wystąpił z propozycją zorganizowania bingo na cele Funduszu w Club Kinsway w Toronto, kapitał Fundacji znacznie się powiększył i zwiększa się do dziś. Dyrektorzy (kolejno: S. Haidasz, S. Malicki, T. Barankiewicz) nie mogą pobierać żadnego wynagrodzenia. Mogą tylko być im zwracane wydatki poniesione w związku z udziałem w zebraniach i wykonywanych dla Funduszu pracach.

Kapitał Funduszu Wieczystego (rocznie około 100 tys. dol.) jest rozprawdany m.in. na następujące cele: szkoły i zakup pomocy szkolnych (łącznie z dotacją na Wydział Polonistyki Uniwersytetu w Toronto; na ten cel Polonia kanadyjska przeznacza co roku 10 tys. dol.); Związek Nauczycielstwa Polskiego oraz Wydział Szkolny KPK; biblioteki i zakup książek dla bibliotek; kongres młodzieżowy, zespoły młodzieżowe, kluby i chóry, kursy młodzieżowe; Związek Harcerstwa i Koła przyjaciół (w 1982 r. Fundusz Wieczysty ufundował zjazd harcerstwa w Belgii przeznaczając na ten cel 15 tys. dol.); Polsko-Kanadyjski Instytut Badawczy; centrum harcerzy w Wilnie. W 1982 r. przeznacza-

czono sumę 40 tys. dol. na pomoc dla nowo przybyłych emigrantów. Każdego roku Fundusz Wieczysty funduje roczne stypendium dla studenta lub pracownika Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W informatorze poświęconym FUNDACJI WIADYSŁAWA REYMONTA, zatytułowanym „Co wszyscy o Fundacji wiedzieć powinni“, czytam, że Związek Polaków w Kanadzie w myśl swych haseł: oświata, tolerancja i braterstwo, od początku swego istnienia, tj. od 1970 r., wszelkimi siłami, jakie mógł zmobilizować, wspierał akcję kulturalno-oświatową. Piętrzące się potrzeby Polonii spowodowały, że Związek Polaków w Kanadzie uchwalał jednego z walnych zjazdów opodatkował swych członków na cele oświatowe, tworząc tym samym podwaliny pod tymczasowo nazwany Fundusz Stypendialny Związku Polaków w Kanadzie. Dzięki ofiarności członków Związku i przedsiębiorczości Zarządu Głównego zebrano dość pokaźny fundusz, którego oprocentowanie zaczęło przynosić dochody. W trosce o przyszłość całej Polonii kanadyjskiej Związek Polaków w Kanadzie stworzył Fundację. Nazwano ją imieniem Władysława Reymonta chcąc uczcić pamięć wielkiego pisarza polskiego, laureata nagrody Nobla.

Fundacja została zarejestrowana jako organizacja oświatowa i dobroczynna i w myśl ustaw kanadyjskich wszystkie dary na cele Fundacji są zwolnione od podatków dochodowych. Fundacja składa się z 15-osobowego kuratorium.

We fragmencie zatytułowanym „Fundacja – dlaczego moja?“ czytam o nawoływaniu do wspierania finansowego, popierania Fundacji, a także o jej celach nadrzędnych: *Jesteś Kanadyjczykiem polskiego pochodzenia urodzonym w Polsce? Twoi rodzice lub dziadkowie urodzili się w Polsce? Chciałbyś widzieć coraz więcej ludzi polskiego pochodzenia na wyższych uczelniach, czynnych politycznie, postępowych przemysłowców i handlowców? By byli znani, wykształceni, zamożni i bez kompleksów?*

Chlubisz się tysiącletnią kulturą Polski i pragniesz, by o Polsce i sławnych Polakach wiedzieli Twoi sąsiedzi, koledzy w szkole czy w pracy?

Drażni cię, kiedy prasa, radio i telewizja przemilcza wszelką pozytywną działalność Polonii kanadyjskiej i roz-

dmuchuje wszystko, co jej szkodzić może? /.../ Jeśli tak, to musisz przyznać, że łączy cię z Fundacją wiele. /.../ Bo celem Fundacji jest m.in.: pomoc finansowa młodzieży akademickiej Polonii kanadyjskiej w postaci rocznych stypendiów i zapomóg; studia o Polsce z ewentualnym wysłaniem studentów na uniwersytety w Polsce; szerzenie wiedzy o Polsce i polskim wkładzie do cywilizacji światowej; propagowanie wyższego wykształcenia wśród młodzieży polonijnej, umożliwiającego jej zdobywanie stanowisk w życiu politycznym i gospodarczym Kanady; fachowa obrona dobrego imienia Polski i Polonii kanadyjskiej.

Inicjatorem powołania Fundacji był ówczesny prezes Związku Polaków, Tadeusz Glista. Wykonawcami byli Julian Dobranowski i Jesse Flis. T. Glista miał plany przyszłościowe: wystąpienia ze Związku Polaków i przejęcia Fundacji w celu uczynienia z niej – przez uzyskanie subwencji rządu – fundacji kanadyjską na wielką skalę. Miała to być fundacja wspierająca w dużym zakresie wszelką działalność kulturalno-oświatową. Przedwczesna śmierć T. Glisty, jednego z najaktywniejszych Kanadyjczyków polskiego pochodzenia, uniemożliwiła realizację tych zamiarów.

Do szerzenia swoich celów i propagowania swoich akcji Fundacja im. Reymonta utworzyła na terenie całej Kanady Stowarzyszenia Władysława Reymonta. Rozwijają one aktywność społeczno-kulturalną we własnym zakresie, wspomagając Fundację i będąc jej terenowymi przedstawicielstwami.

Zasadniczym celem Fundacji jest utrzymanie i podtrzymanie polskości wśród młodzieży. W tym celu organizowano wycieczki do Polski, kursy języka polskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Fundacja finansuje udział uczestników w festiwalach tańca ludowego wśród młodzieży polonijnej całego świata, które odbywają się w Rzeszowie.

Wiele razy Fundacja uzyskiwała subwencje Rządu Federalnego i prowincji Ontario. Przejęła też fundacje Rady Edukacyjnej dofinansowując podręczniki, książki, wspierając nauczycieli języka polskiego. Dzięki pomocy Fundacji im. Reymonta ukazały się dwa tomy „Historii Polski”, „Gramatyka języka polskiego”. Fundacja finansuje i

urządza spotkania młodzieży w formie wyjazdów harcerskich i popierania działalności zespołów teatralnych.

Kanadyjsko-Polski Instytut Badawczy

Każdy, kto chciał się zająć studiami nad polską grupą etniczną w Kanadzie, odczuwał potrzebę utworzenia instytucji gromadzącej informacje, materiały, dokumenty dotyczące tego zagadnienia. 12 IX 1956 r. ówczesny prezydent KPK A. Janicki zorganizował spotkanie osób zainteresowanych potrzebą utworzenia odpowiedniego instytutu. Byli to: B. Boreysza, B. Heydenkorn, P. Jordan, G. Kaczanowski, T. Lubaczewski, A. Łagowski, J. Łopuszański, A. Małatyński, T. Sawaszkiewicz, P. Staniszewski i – najbardziej przekonany o konieczności otwarcia instytutu – dr Wiktor Turek. Na zebraniu tym przewodniczący A. Janicki powiedział: *Od dawna istniała wyraźna potrzeba odczuwana przez Polonię kanadyjską, aby utworzyć instytucję odpowiedzialną za przeprowadzenie badań nad problemami związanymi z rozwojem polskiej grupy etnicznej w Kanadzie, grupy, która jest jedną ze składowych społeczności kanadyjskiego i jednej z tych, która wnosi swój wkład w życie kulturalne całej Kanady.*

Studia nad historią Polaków w Kanadzie, zebranie dokumentów ilustrujących ten przedmiot, zabezpieczenie materiałów przed zniszczeniem wymagają istnienia specjalnej instytucji, która obok własnych badań jednocześnie współpracowałaby z innymi ośrodkami zajmującymi się problematyką poszczególnych grup etnicznych i wkładem w ogólnokanadyjską kulturę.

W. Turek opracowując w Winnipegu monografię o Polakach w Manitobie stwierdził katastrofalny stan danych źródłowych, dokumentacji w formie protokołów organizacyjnych, zapisków, sprawozdań, dokumentów o charakterze osobistym. Nie istniała dokumentacja pism, które niejednokrotnie ukazywały się przez określony, zwykle niedługi czas. Zabezpieczenie istniejących materiałów, zebranie ich w jedno miejsce, a także zbieranie nowych W. Turek uznał za sprawę pilną i konieczną. Sam też przystąpił do pracy z entuzjazmem i oddaniem, zostając pierwszym dyrektorem Instytutu Polskiego w Kanadzie (pierwotna

specjalistycznego czasopisma wydawanego przez Canadian Association of Slavists (Kanadyjski Związek Sławistów). Dział Polonica-Canadiana obejmuje także zbiór drobnych wydawnictw polsko-kanadyjskich, jak odezwy, ulotki, druki reklamowe, kalendarze ścienne, katalogi handlowe, obrazki religijne itp., które wraz z wycinkami prasowymi dotyczącymi spraw polsko-kanadyjskich są przechowywane w specjalnych teczkach. W omawianym dziale mieści się także kolekcja manuskryptów obejmujących archiwa organizacji polonijnych, korespondencję i pamiątki emigrantów. Te ostatnie zostały wzbogacone konkursem zorganizowanym przez Instytut w 1974 i 1982 r. Oprócz działu Polonica-Canadiana biblioteka Instytutu posiada dział wydawnictw bibliograficznych, zarówno polskich jak i kanadyjskich, oraz książki i periodyki podejmujące sprawy emigracji do Kanady. Dwa pozostałe działy biblioteki Instytutu obejmują Polonica i Canadiana, tzn. podstawowe wydawnictwa potrzebne do każdej pracy na tematy polskie i kanadyjskie, takie jak encyklopedie, słowniki, atlasy, pozycje bibliograficzne.

W. Turek był również inicjatorem wydawnictw Instytutu, serii Studia. Pierwszą pozycją była jego monografia w języku polskim o najwybitniejszym imigrancie polskim, Kazimierzu Gzowskim. Praca ta ukazywała się początkowo w odcinkach na łamach „Związkowca”. Zaprezentowanie tej barwnej postaci społeczności polskiej było jednym z kroków mających na celu wzbudzenie poczucia tożsamości narodowej, przynależności do grupy etnicznej. Głównym celem serii Studia było i jest zaznajomienie społeczności kanadyjskiej – tej grupy, którą interesują problemy etniczne i imigracyjne – z tematami zarówno ogólnymi jak i opracowaniami szczegółowymi dotyczącymi Polonii.

Po śmierci W. Turka nowym dyrektorem Instytutu został Tadeusz Krychowski, prawnik z Polski, emigrant powojenny, aktywny działacz polonijny. Krychowski zachęcił do współpracy Benedykta Heydenkorna, Rudolfa Koglera, Zygmunta Rusinka, członków Instytutu czynnych od jego powstania. Nowy dyrektor pozyskał także nowego bibliotekarza, Wincentego Żołobkę, pracownika biblioteki uniwersyteckiej w Windsor.

Nowa polityka Kanady wobec problemów etnicznych, powołanie Komisji Królewskiej do badania zagadnień dwujęzycznych i dwukulturowości umożliwiły Instytutowi uzyskanie pierwszej znacznej dotacji finansowej od Rządu Federalnego. Przeznaczono ją na prace organizacyjne, pokrycie kosztów bieżących wydatków (zakup papieru, książek itp.). Następne dotacje rządowe były przeznaczone już wyłącznie na druk wydawnictw Instytutu, choć nie pokrywały tych kosztów całkowicie. Krychowski opracował kolejne 4 rejestry pracowników naukowych polskiego pochodzenia, która to publikacja stanowi pożyteczny informator i ukazuje wkład polski w życie naukowe Kanady. Pozostawioną w maszynopisie, liczącą około 1000 stron, pracę W. Turka zatytułowaną „Polacy w Manitobie” przygotował do druku B. Heydenkorn. Praca ukazała się nakładem Instytutu jako „Poles in Manitoba” w 1967 r. jako wkład Polonii do uczczenia setnej rocznicy Kanady. W okresie dyrekcji Turka ukazały się następujące pozycje książkowe jego pióra „Sir Casimir Gzowski”; „Polonica Canadiana, a Bibliography”; „The Polish Past in Canada, a Collection of Studies”; „The Polish-language Press in Canada”. W ciągu następnych 10 lat w czasie dyrekcji T. Krychowskiego, ukazało się 5 publikacji. Szczególnie ważne było tłumaczenie na język angielski książki M. Wańkowicza „Tworzywo”. Przekładu dokonała Krystyna Cękańska.

W 1973 r. Krychowski z powodu złego stanu zdrowia wycofał się, na jego miejsce wybrano demografa, R. Koglera. Problematyka etniczna została spopularyzowana po opublikowaniu raportu Komisji Królewskiej jako następstwo deklaracji premiera Trudeau o przyjęciu jej zasadniczych zaleceń. Okazało się, że Instytut uzyskał dalsze poparcie finansowe na cele wydawnicze.

Instytut jest ośrodkiem badawczym i informacyjnym zagadnień polonijnych pozostającym w stałej łączności z innymi placówkami naukowymi na terenie zarówno Kanady jak i Polski (Warszawa, Kraków, Poznań, Lublin). Członkowie Instytutu biorą udział w konferencjach naukowych w Kanadzie, USA, Wielkiej Brytanii i w Polsce. Publikacje Instytutu znajdują się w bibliotekach wszystkich wyższych uczelni w Kanadzie, w bibliotekach polskich na Zachodzie oraz w Bibliotece Narodowej i Bibliotece Jagiellońskiej w

Polsce. Instytut uporządkował i zabezpieczył zbiory archiwalne, aby mogły one być należycie wykorzystane przez zainteresowanych nimi badaczy. Część materiałów została przekazana do Archiwów Państwowych w Ottawie. Materiały te po segregacji i skatalogowaniu znalazły się od 1978 r. w dziale etnicznym Archiwum Prowincji Ontario w Toronto.

Z chwilą zorganizowania przez Multicultural History Society of Ontario sekcji archiwum etnicznego przy Archiwum Prowincji Ontario Instytut poszedł w ślady podobnych instytucji ukraińskich, holenderskich, włoskich, ustalając zasady i warunki współdziałania. Archiwum zapowiedziało zatrudnienie pracowników ze znajomością języka polskiego, zabezpieczenie wszystkich materiałów i udostępnienie ich zgodnie z warunkami przedstawionymi przez Instytut. Część bowiem materiałów, szczególnie dotyczy to dokumentów i korespondencji osób prywatnych, zgodnie z życzeniem ofiarodawców lub ich rodzin ma być udostępniona dopiero po określonym czasie, inne – tylko do celów naukowych. Opracowywane są katalogi zbiorów polonijnych. Ukończono katalog materiałów Zarządu Głównego KPK, kolekcji Antoniego Malatyńskiego oraz obszernej i cennej kolekcji Juliana Topolnickiego z Montrealu. Topolnicki ofiarował swoje archiwum B. Heydenkornowi, który po uporządkowaniu przekazał je do zbiorów Instytutu. Na podstawie współpracy Multicultural History Society of Ontario przekazano do Archiwum wszystkie roczniki czasopism polonijnych ukazujących się w Kanadzie. Zmikrofilmowane roczniki pism (do 1974 r.) znajdują się w zbiorach Instytutu. B. Heydenkorn przekazał Instytutowi interesujący zbiór materiałów dotyczących działalności polskich placówek konsularnych w okresie 1932–44. Są to kopie korespondencji, sprawozdań, raportów itp. Instytut otrzymał materiały wspomnieniowe dra Tadeusza Brzezińskiego, ostatniego konsula generalnego RP w Montrealu. Są zachowane także zapiski z przeprowadzonych z nim rozmów.

Instytut jest ośrodkiem informacyjnym dla wszystkich zajmujących się problematyką polonijną, zarówno przybyłych z Polski jak i badaczy miejscowych. Wielką pomocą służy B. Heydenkorn związany z Instytutem od początków

jego istnienia. Tematyka polonijna jest mu szczególnie bliska, poświęcił jej wiele opracowań, częściowo umieszczonych w prasie polonijnej, częściowo w postaci uporządkowanych wydawnictw naukowych. Ukazało się 12 publikacji naukowych pod jego redakcją, m.in. „Pamiętniki imigrantów polskich”; „Heritage and the Future: Essays on Poles in Canada”; „A Community in Transition: The Polish Group in Canada”.

Instytut w Toronto dysponuje ponad 200 utrwalonymi na taśmie magnetofonowej rozmowami z różnymi osobami przybyłymi do kraju przed I wojną światową jak i z późniejszymi imigrantami, ludźmi różnych zawodów i warstw społecznych.

Główną jednak przyczyną do chwały są wydawnictwa Instytutu. Polityka wydawnicza Instytutu jest ściśle dostosowana do jego zasadniczych celów. Dlatego kolejne tomy zawierają prace o charakterze historycznym, socjologicznym, relacje pamiętnikarskie, bibliografie. Obok prac obszernych i tematycznie zwartych, jak „Poles in Manitoba”, „Polish-language Press” W. Turka, „Socio-religious Principles of Migration Movements” A. Woźnickiego, dwóch tomów bibliografii: W. Turka i W. Żołobki, pozostałe tomy – z wyłączeniem czterech tomów „Pamiętników imigrantów” w języku polskim oraz obszernego wyboru w języku angielskim – zawierały po kilka mniejszych studiów następujących autorów: V. Adamkiewicz, A. Grobicki, ks. E. Hubicz, T. Brzeziński, J. Adolf, R. Kogler, A. Matejko, J. Matejko, H. Radecki, V. Szyryński, L. Wawrow, J. Wojciechowski, A. Dunin-Markiewicz, ks. M. Smith. W serii Studia opublikowano do 1989 r. 20 tomów, w tym 4 tomy pamiętników imigrantów opracowanych i opatrzonych wstępem przez B. Heydenkorna. Jednotomowy wybór w języku angielskim został opracowany przez grupę studentów wydziału sławistyki Uniwersytetu w Toronto, którzy pod kierownictwem prof. Louisa Iribarne’a (tłumacza Czesława Miłosza na angielski) i Hanny Markowicz dokonali przekładu na język angielski. Pamiętniki wywołały duże zainteresowanie, zarówno ich polskie jak i angielskie wydanie. To ostatnie zostało zlecone przez Uniwersytet w Toronto wydziałom socjologii i sławistyki jako lektura pomocnicza. Stanowią kopalnię wiedzy o życiu przybyłych

osadników. Instytut wydał także obszerny tom „Polonica-Canadiana”, pracę opartą na kilkuletnich badaniach W. Żołobki. Jest to książka o charakterze bibliograficznym, doprowadzona do 1970 r.

Interesująca jest praca B. Heydenkorna o Zjednoczeniu Zrzeszeń Polskich w Kanadzie, organizacji zbiorowej poprzedzającej Kongres Polonii Kanadyjskiej; oparta na materiale archiwalnym, zawiera dokumentację. Tom ten zawiera również studium tego autora i Z. Rusinka napisane z okazji 25-lecia KPK. Cały tom nosi tytuł „The Organizational Structure of the Polish Canadian Community”.

Poza serią Studia ukazała się praca Jana Kowalika „Prasa Polska w Niemczech w latach 1945–1971” oraz nadbitki prac ogłoszonych w tomach zbiorowych. Instytut zajął się rozprowadzeniem antologii przygotowanej, lecz nie doprowadzonej do końca przez prof. Danutę Bieńkowską pt. „Meeting Polish Writers”. Bieńkowska ma ogromne zasługi na polu naukowym wśród Polonii. Obok języka i literatury polskiej wprowadziła na Uniwersytet w Toronto wykłady o kulturze i folklorze. Jej prace ukazywały się na łamach „Canadian Slavonic Papers”. Była autorką projektu podręcznika języka i literatury polskiej. Przygotowała antologię literatury polskiej obejmującej okres pozytywizmu, Młodą Polskę i okres międzywojenny. Jest to wybór tekstów poezji i prozy z objaśnieniami w języku angielskim. Specjalnym działem jest „The Image of Canada in the Polish Fiction”, do którego weszły m.in. wyjątki „Tworzywa” Wańkowicza.

Kanadyjsko-Polski Instytut Badawczy spełnia niejako rolę naukowego reprezentanta Polonii Kanadyjskiej. Zbiera informacje-dokumenty, bada i udostępnia je. Nie posiada bazy finansowej, która umożliwiałaby badania na szerszą skalę. Brak także ludzi, którzy zajmowaliby się (nieodpłatnie) pracami związanymi z Instytutem.

Polonia kanadyjska, gdy idzie o jej życie kulturalne, znalazła po II wojnie światowej nowy punkt oparcia w postaci fundacji i instytucji kulturalnych. Utworzyli je powojenni imigranci, kombatanci wojenni. Fundacje takie, jak Fundacja im. Adama Mickiewicza, Fundacja Milenium, Fundacja im. Władysława Reymonta, a także Kanadyjsko-Polski Instytut Badawczy uzupełniają i ułatwiają polonijne życie

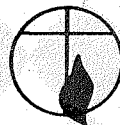
kulturalne. Istnieje w Kanadzie Polski Instytut Wydawniczy, który działa pod kierownictwem znanego i cenionego poety, Wacława Iwaniuka. Sekretarzuje mu Adam Tomaszewski, autor wielu książek. Instytut ten boryka się z trudnościami finansowymi. Dwukrotnie został wsparty przez Fundację im. Adama Mickiewicza.

Ogólny zarzut dotyczący wszystkich fundacji jest taki, że mają one skłonność do dublowania się, do popierania tylko prac społecznych, oświatowych, młodzieżowych. Popieranie akcji wydawniczych jest nikłe.

Les organisations des Polonais au Canada

La vie culturelle des Polonais au Canada a trouvé, après la seconde guerre mondiale, des supports institutionnels dans les fondations et les associations culturelles créées et animées par des immigrés d'après guerre. Le texte ci-dessus évoque l'histoire et

présente l'activité de la Fondation Adam Mickiewicz, du Fonds perpétuel du Millénaire de la Pologne chrétienne, de la Fondation Władysław Reymont, de l'Institut polono-canadien de Recherches.



O Polonii kanadyjskiej

Z Benedyktem Heydenkornem rozmawia
Aleksandra Ziółkowska

B. Heydenkorn jest znany czytelnikom paryskiej „Kultury”, gdzie prowadzi Kronikę Kanadyjską i drukuje prace o charakterze socjologicznym na temat emigracji polskiej. Jest znawcą spraw ukraińsko-polskich, wiele jego opracowań ukazało się na łamach „Zeszytów Historycznych”. Ciekawe studium poświęcił m.in. twórczości Zofii Romanowiczowej, Zofii Bogdanowiczowej czy tragicznie zmarłej poetki, Danuty Bieńkowskiej. Przyjaźnią darzył go Melchior Wańkowicz – w archiwum pisarza jest obszerna korespondencja, z której wynika, że to właśnie Heydenkorn w dużej mierze przyczynił się do angielskiego wydania „Tworzywa”, które pt. „Three Generations” ukazało się w Toronto.

Przyjeżdżający z Polski do Toronto literaci, naukowcy, artyści zazwyczaj znajdują dom na Waller Avenue. Heydenkorn służy swoją fenomenalną pamięcią szperaczom, badaczom, stypendystom. W jego domu gościła prawie cała redakcja „Tygodnika Powszechnego”, ponoć Stefan Kisielewski namawiał przyjaciela do powrotu do Polski, „abyśmy wszyscy w biedzie żyli razem”.

Życie B. Heydenkorna składa się z kilku faz. Pierwsza obejmuje lata do wybuchu wojny w 1939 r. Był wówczas współpracownikiem „Sceny Polskiej”, „Drogi”, sprawozdawcą francuskiej Agencji „Havas”. Drugi okres to więzienia i łagry sowieckie oraz szlak wygnańczy. Heydenkorn, więzień łagrów i Dniepropietrowska, został zwolniony na skutek układu Sikorski – Stalin. Dotarł do Tatiszczewa, gdzie wstąpił do formującej się w ZSRR armii Polskiej i podążył jej szlakiem przez ówczesną Persję, Palestynę i Włochy do Anglii, gdzie został zdemobilizowany. Jako strzelec w 5. Dywizji został odkomenderowany do Dowództwa Korpusu, gdzie podlegał bezpośrednio szefowi 2. Korpusu – gen. Andersowi. Cieszył się dużym zaufaniem generała, któremu składał codzienne raporty. Po śmierci dowódcy Heydenkorn ogłosił wiele artykułów na jego temat. W 25-lecie bitwy pod Monte Cassino generał udzielił wywiadu swojemu byłemu podkomendnemu. Heydenkorn ogłosił go w „Związkowcu” (16 IX 1969), a następnie wywiad ten został przedrukowany 23 V 1970 r., w dniu pogrzebu gen. Andersa, jako jego ostatnia publiczna wypowiedź – na łamach „Dziennika Polskiego”. W grudniu 1944 r. B. Heydenkorn został przeniesiony do Florencji, gdzie podjął pracę w redakcji „Dziennika Żołnierza” wydawanego dla żołnierzy 2. Korpusu. Początkowo pełnił funkcję zastępcy, następnie redaktora naczelnego, – aż do likwidacji pisma w 1946 r. Wówczas wojskowym transportem wyjechał do Anglii, gdzie przez 4 tygodnie przebywał w obozie przejściowym. Stąd został odwołany do Londynu, gdzie pełnił funkcję sekretarza dziennika „Słowo Polskie”. Po likwidacji „Słowa” pracował w „Dzienniku Polskim” pisując jednocześnie do „Białego Orła” i paryskiej „Kultury”.

W 1946 r. wziął ślub ze spotkaną na żołnierskim szlaku „Pestką” – Anną Ludwińską-Grobicką. Oboje wyjechali do Kanady. Po pewnym czasie Heydenkorn

osiągnął wybitną pozycję wśród Polonii kanadyjskiej. Początkowo współpracował z „Głosem Polskim”, zaś od 1952 r. z organem Związku Polaków w Kanadzie – „Związkowcem”. W latach 1964–77 pracował jako redaktor naczelny tego najbardziej znanego pisma ukazującego się po polsku w Kanadzie. W 1952 r. ogłosił w „Kulturze” paryskiej swoją pierwszą pracę o strukturze socjologicznej Polonii. Od 1977 r. rozpoczął współpracę, którą kontynuuje do dziś, z nowo powstałym Ontarijskim Wielokulturowym Towarzystwem Historycznym (Multicultural History Society of Ontario) istniejącym przy uniwersytecie w Toronto. Zredagował specjalny numer pisma „Polyphony” – wydawanego przez to Towarzystwo – który został poświęcony tylko sprawom polonijnym i był zatytułowany „Poles in Ontario”. Otrzymał tytuł „Honorary Fellow” tegoż Towarzystwa. Heydenkorn współpracuje z Polskim Instytutem Badawczym w Toronto (Canadian Polish Research Institute). W tymże Instytucie pod jego kierunkiem ukazały się 23 prace, z tego 12 zredagowanych, przygotowanych bądź napisanych przez niego. Wraz z socjologiem z uniwersytetu w Sudbury, Henry Radeckim, opracował historię grupy polskiej zatytułowaną „A Member of Distinguished Family. The Polish Group in Canada”, która ukazała się po francusku i po angielsku w 1976 r. W 1975 r. wziął czynny udział w konferencji poświęconej sprawom etnicznym, która odbyła się w Krakowie. Heydenkorn jest autorem monografii „Związkowca”, a także zbioru sylwetek wybitnych Kanadyjczyków polskiego pochodzenia wydanego pt. „Przywództwo w Polonii Kanadyjskiej”. Kilkakrotnie ogłaszał konkursy na pamiętniki, które wraz z jego wstępami i objaśnieniami ukazały się drukiem. Jeden tom ukazał się także po angielsku i służy studentom slawistyki na uniwersytecie w Toronto. Pamiętnikami tymi udokumentował doświadczenia i losy ludzi, zazwyczaj prostych, którzy wyemigrowali z Polski do Kanady. Jest autorem hasła „Poles” w najnowszym wydaniu encyklopedii kanadyjskiej.

Heydenkorn jest znawcą spraw emigracyjnych, spraw Polonii. W wywiadzie udzielonym Jackowi Borzęckiemu („Związkowiec”, 8 IV 1987) powiedział: „Prawie każdy emigrant udaje się na emigrację z balastem fałszywych wyobrażeń, idei i marzeń odnośnie Polonii. Oczekuje za wiele od tej Polonii /.../ Polonia bardzo potrzebuje ciągłości. Siłą i znaczeniem emigracji – z której ja wyrosłem, czyli emigracji powojennej, wojskowej – było to, że myśmy natychmiast zrozumieli, że trzeba się oprzeć na tym, co już zastaliśmy, czyli na dorobku emigracji poprzednich. Oni zbudowali kościoły, oni zbudowali domy, oni stawiali pierwsze kroki. I chociaż poziom tej pierwszej emigracji był niski, to jednak myśmy mogli na ich dorobku budować dalej. I to jest właśnie ta cała zasada. Nie może nowa fala emigracyjna nie przyjąć tego, co zostało już dokonane, nie wolno jest – powiedziałbym – nie wykorzystać tego! A jest co do wykorzystania”.

B. Heydenkorn jest mocno związany z Polską. Z każdego przyjazdu drukował obszernie reportaże. W 1988 r., w czasie swojej ostatniej wizyty, przekazał na rzecz Ossolineum swoje bogate zbiory prac, książek, dokumentów. W „Znaku” (marzec 1988) pisał: „Polskość ma wiele kształtów, form i znaczeń. Ma też różne kolory i zapachy /.../. Polskość tkwi we mnie głęboko. Jest jakąś tkanką czy nerwem historycznym”.

A.Z.

– *Jaką ma Pan definicję Polonii?*

– Istnieje wielość definicji zarówno w Polsce, jak i na emigracji, wśród naukowców, jak i działaczy; jest to chyba dowodem, iż Polonia jest płynna i że definicji tych jest wiele w każdym kraju, gdzie są skupiska ludzi polskiego pochodzenia. Uważam jednak, że brany dla celów praktycznych termin „Polonia” obejmuje tych, którzy w jakiejkolwiek formie zachowują związek z Polską, jej kulturą, tradycją. Moja ściślejsza i zarazem węższa definicja to ta, że Polonię stanowią wszelkie stowarzyszenia, związki organizacyjne emigrantów pochodzenia polskiego, Polaków zamieszkających w danym kraju. Cele ich, zakresy działania są różne, ale łączy je polskie podłoże i niezależnie od działalności wewnętrznej, tj. środowiskowej, mają więź z Polską, nawet najdalszą. Może to być pamięć rocznic historycznych, tradycji regionalnych, w tym religijnych. Jest to jakby „liturgiczna” Polonia. Jest ona wrażliwa na katastrofy i klęski żywiołowe w Starym Kraju i niesie pomoc.

Organizacyjnie Polonia nie jest, nie była i nie będzie jednolita. W jej skład wchodzi bowiem różne organizacje, ludzie o odmiennych poglądach, zainteresowaniach, zawodach itd.

– *Czym jest Polonia?*

– Stowarzyszenia powstawały oddolnie z inicjatywy jednostek albo grupy osób. Impulsem była konkretna potrzeba. W Kanadzie np. pierwsze formy organizacyjne powstawały w celu budowy kościoła, sprowadzenia księdza, później, stopniowo, dochodziły cele ideowe, społeczne. Poza Kościołem organizacje były platformą spotkań, ułatwiały, umożliwiały podejmowanie i załatwianie pewnych wspólnych spraw, jak np. nauczanie języka polskiego, szkółki sobotnie, kasy samopomocowe, gry i zabawy towarzyskie, wreszcie kształtowanie się tożsamości: stosunek do kraju zamieszkania, stosunek do Polski. Pozytywną rolę – poza Kościołem – odegrały Zjednoczenia Zrzeszeń Polskich w Kanadzie i Kongres Polonii Kanadyjskiej, prezentując społeczność polską wobec otoczenia, władz, jak i przedstawicieli Rządu Polskiego oraz różnych instytucji w Polsce. Imigranci nie należący do organizacji niewątpliwie korzystali z nich.

– *Jakie fałszywe wyobrażenia odnośnie do Polonii istnieją w kraju i jakie wśród Polonii odnośnie do kraju?*

– Dzieje Światopoli i Towarzystwa Polonia mogą dostarczyć dostatecznie wielu dowodów błędnego czy też fałszywego nastawienia, wyobrażenia odnośnie do Polonii. Nie jest ona – i nie może być – jednolitą, spójną instytucją, organizmem. Polonia składa się z imigrantów przybyłych w różnych okresach, których życie w tym kraju różnie się ułożyło, których powiązania z Polską są także rozmaite. Najsilniejsza zazwyczaj jest spójnia z Kościołem. Parafie skupiają największą liczbę imigrantów polskich, ich potomków.

Polskie czynniki polityczne w okresie niepodległości jak również te po ostatniej wojnie chciały w Polonii widzieć, posiadać swoją ekspozyturę. Wyobrażano sobie, że Polonia jest oderwaną częścią Polski, a wobec tego winna być do jej dyspozycji. To było skrajne rozumowanie; drugie, skromniejsze – że Polonia powinna odpowiadać na wszelkie potrzeby i apele Polski. Jakby panowało przeświadczenie, że względy emocjonalne są tak silne, że przestanią wszystkie inne. Literatura, głównie publicystyka, wytworzyła obraz zamożności, wpływów i ogromnego przywiązania Polaków zamieszkających poza krajem do kraju ojców. Rzeczywistość była i jest odmienna. Np. Kongres Polonii, do którego wszyscy się zwracają, apelują – również miejscowi rodacy – nie dysponuje żadnymi środkami finansowymi ani wpływami politycznymi, o jakich mówi się w Polsce. Nie ma żadnych dochodów poza skromnymi opłatami organizacyjnymi, które często nie wystarczają na opłacenie nawet jednej pomocy biurowej. Kongres apeluje o fundusze do społeczności, czyni to często za pośrednictwem prasy polonijnej, podejmuje także zbiórki na cele charytatywne itp. Polonia nie stanowi – ani liczebnie, ani w zasobach finansowych – takiej potęgi, jak to sobie wyobrażają w Polsce. W kraju termin „kanada” jest określeniem dostatku, zamożności. Termin ten funkcjonował, w czasie okupacji, potem został przeniesiony na Polonię.

Nie wydaje mi się, by Polonia miała fałszywe wyobrażenie o Polsce. Powszechnie polonusy z dużą pychą mówią o wysokiej kulturze polskiej i jej wkładzie w światową kulturę.

– *Czemu siedziba Kongresu Polonii Świata mieści się w Kanadzie?*

– Polonia amerykańska nie chciała przyjąć tego swojego zaszczytu. Kongres Polonii Kanadyjskiej był wnioskodawcą i wobec tego, gdy uchwalono utworzenie Kongresu Polonii Wolnego Świata, za każdym razem prezes KPK obejmował prezesurę Polonii Wolnego Świata. I tak jest do dziś.

– *Jak Pan widzi inne grupy etniczne w Kanadzie, np. Ukraińców? Jak Polonia przedstawia się na ich tle?*

– Sprawie tej była poświęcona m.in. konferencja polsko-kanadyjska na Uniwersytecie Jagiellońskim w październiku 1987 r., którą współorganizowałem. Ogólnie mówiąc grupy etniczne działają w celu umocnienia swoich politycznych pozycji. Grupa ukraińska jest o wiele silniejsza od polskiej, jest zaangażowana w życie publiczne Kanady, jej członkowie są w aparacie państwowym, prowincjonalnym, samorządowym, w izbach parlamentarnych. Polska grupa etniczna ma właściwie tylko jednego posła i jednego senatora. Jest także – w pewien sposób przyhołubiony – minister, który urodził się w USA, nie mówi po polsku, dwa razy pokazał się na imprezach polonijnych, nic więcej.

– *Czy Polonia ma wpływ na życie polityczne Kanady?*

– Nie, Polonia nie wpływa na życie polityczne tego kraju. Nie posiada posłów do parlamentu (jest jeden, Jesse Flis), działaczy wpływowych w kanadyjskich partiach politycznych, prezesów korporacji przemysłowych, handlowych ani doradców-specjalistów politycznych.

– *Jaką rolę Polonia pełniła odnośnie do Starego Kraju, którą z tych ról ceni Pan najbardziej?*

– W poważnych, trudnych sytuacjach była zawsze rzecznikiem Polski, broniła jej. Wojna zjednoczyła Polonię, która występowała o sprawiedliwość dla narodu, o wolność i granice państwowe. Najbardziej efektywne były kroki i działania podejmowane przez ustosunkowane osoby, które przedstawiały ministrom postulaty, wzywały do poparcia przedłożonych spraw. Tak m.in. przeprowadzono kampanię na rzecz granic zachodnich.

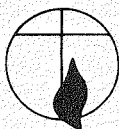
– *Jak ocenia Pan rolę prasy polonijnej?*

– To szczególnie trudne dla mnie pytanie, ale krótko odpowiem, że ta rola zależy od okresu, czasu przybytu imigrantów, liczebności ośrodków, stabilności i struktury społecznej. Wydaje mi się, że przede wszystkim jest informatorem, a częściowo przewodnikiem w nowym kraju, może też być platformą i trybuną poczynań na rzecz tak grupy jak i Polski.

– *Jaką ma Pan receptę dla emigrantów osiadłych w Kanadzie, jaką dla tych, którzy pragną osiedlić się w Kanadzie?*

– Każdy emigrant jest obciążony ciężkim balastem i aby ciężki i trudny żywot rozpocząć, trzeba ten balast rozładować, zrzucić. Na pewno nie u wszystkich jest on jednakowy, ale zaryzykuję stwierdzenie, że jest powszechny: złudzenia, różne rodzaje złudzeń. Najistotniejsze to te, które bym krótko określił: wiemy, znamy, jesteśmy... Otóż nie! Nic nie wiemy, niczym nie jesteśmy po przybyciu jako emigranci. Nie należy patrzeć wstecz, ale w przód, a to znaczy rozpocząć wszystko od nowa. Nie porównywać nowych warunków z warunkami polskimi, nie naśladować ich. Tutaj nawet jak jest gorzej – jest inaczej, a wobec tego na nic są porównania. Nasze wartości mają inną ocenę, bo nie odpowiadają warunkom. Należy systematycznie uczyć się nowej rzeczywistości. Do niektórych warunków można przyzwyczaić się szybciej, do innych wolniej, trudniej. Wydaje mi się, że należy wchodzić poprzez stosunki towarzyskie, sąsiedzkie, organizacyjne itp. do życia publicznego, uczestniczyć w zebraniach, dyskusjach. Tym wszystkim umacniamy swoją tożsamość – właśnie przez wkład do szerszego kręgu, od lokalnego do krajowego. Należy zachować, utrzymać nie tylko łączność z rodziną w kraju, ale ze wszystkimi bliskimi. Nostalgii zaspokajają wizyty, lektury. Emigrantem nie jest się wiecznie (choć są wewnątrzni emigranci). Emigracja zazwyczaj kończy się po ustabilizowaniu się. Gdy mówi się „mój dom“, to niezależnie od liczby lat pobytu, obywatelstwa, nie jest się już emigrantem. Kandydaci na emigrantów winni pamiętać, że emigracja to ciężki kawałek życia (jeśli nie jest on wręcz tragedią), lecz z perspektywą radości, przygód, dostatku. Muszą jednak gruntownie wyżyć się obecnego polskiego way of life (stylu, trybu życia), podejścia do pracy, obowiązków, otoczenia.

- *Jak Pan widzi nową falę emigracji, „solidarnościową“?*
- W niedalekiej przyszłości zaprezentuję ją wyborem pamiątek; wyprzedzając tę publikację stwierdzam, że nowa emigracja jest bardzo zróżnicowana społecznie i zawodowo, przeważają jednak mieszkańcy miast, którzy mają nieraz wysokie kwalifikacje zawodowe.



François-Xavier Dumortier SJ

Myślenie polityczne Hannah Arendt*

Hannah Arendt zmarła wieczorem 4 XII 1975 r. pozostawiając nie dokończone swe ostatnie wielkie dzieło. Chciała rozpocząć redakcję trzeciej części „Życia ducha”¹ zatytułowanej „Judging”, która miała nastąpić po „Thinking” i „Willing”, kończąc tym samym *prezentację trzech władz ducha, które – podobnie jak instancje rządu – wzajemnie się kontrolują i wyważają*². W latach starości powracała do owej *czystej filozofii*³, która niegdyś pasjonowała młodą i błyskotliwą studentkę z Marburga, wówczas zafascynowaną myślą i osobowością Heideggera; czystej filozofii, której w wirze prac i poszukiwań z dziedziny myśli politycznej nigdy się nie wyrzekła ani nie porzuciła, chociaż to właśnie ta ostatnia przyniosła jej światowy rozgłos najpierw w USA, a następnie także w Europie. Niemniej, jak pisze O. Mongin w wstępie do zeszytu „Esprit” w całości poświęconego H. Arendt, *charakteryzujący ją niełatwy styl oraz nieobecność jakiegokolwiek dogmatyzmu nie sprzyjają szerokiemu rozgłosowi*⁴. Rzeczywiście, jej myśl nie zawsze jest łatwa ani nawet możliwa do objęcia, a pisma nie są pozbawione dwuznaczności, w następstwie czego interpretacje jej dzieła są rozliczne i nieraz sprzeczne ze sobą. Niektórzy umieszczają ją w nurcie tradycji fenomenologicznej⁵, inni podkreślają jej przepełnione nostalgią poszukiwanie zapoznanego politycznego modelu greckiej polis; jeszcze inni chcą widzieć w

* *Hannah Arendt: penser le politique*, artykuł napisany dla „Przeglądu Powszechnego”.

¹ *The Life of the Mind*, New York 1978; tłum. franc. *La vie de l'esprit*, t. I: *La Pensée*, t. II: *Le Vouloir*, Paris 1981 i 1983.

² Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: for love of the world*, New Haven, London 1982; tłum. franc. *Hannah Arendt*, Paris 1986, s. 602.

³ E. Young-Bruehl, s. 618.

⁴ „Esprit”, czerwiec 1985, s. 1.

⁵ Zob. Luc Ferry, *Philosophie politique*, t. II, Paris 1984, s. 7–48; *Hannah Arendt*, w „Etudes phénoménologiques” 2/1985.

niej intelektualistkę zakorzenioną w XVIII w., gdzie znajdowała swych uprzywilejowanych rozmówców w osobie *dobrego starego Kanta*, często powracającego w jej dziełach, czy też Johna Adamsa lub Thomasa Jeffersona, ryzykujących refleksję nad doświadczeniem politycznym, którego byli jednocześnie inicjatorami i aktorami – rewolucją amerykańską. Czy jest typem anarchistki zatroskanej przede wszystkim o zachowanie *przestrzeni wolności* niezbędnej dla człowieka rozumianego jako „animal politicus”? A może raczej konserwatystki, opanowanej przebrzmiałą ideą ładu, elitystką z wyboru, a w każdym razie osobą całkowicie anachroniczną? Czy też wręcz przeciwnie, ma się do czynienia z quasi-lewicową kontestatorką liberalnego kapitalizmu z jego filozofią i strukturami? Prawdę powiedziawszy Arendt nie daje się łatwo zaszufładować, gdyż wymyka się przyjętym kategoriom i typom intelektualistów. By użyć określenia męża jej najbliższej przyjaciółki, filozofa Erica Weila, charakteryzuje ją raczej swoistego rodzaju *postawa myślenia*⁶. Oryginalność jej myśli oraz docieklivość w stawianiu pytań, w pełni osobisty sposób podejścia do problemu polityki jak również programowa asystemowość prac każą jej przypisać szczególne i zarazem kluczowe miejsce pośród myślicieli politycznych XX w. Tak pisze o niej M. Canovan: *Jej nie dająca się sprowadzić do definiowanego już systemu myślowego filozofia jest w pełni osobista, a jednocześnie nie ma w sobie nic z pretensji do prostego uniwersalizmu. Jest przy tym filozofią społeczną w pełnym tego słowa znaczeniu, wypracowaną w nieprzerwanym dialogu z innymi systemami oraz domagającą się naszego osobistego wyboru*⁷. Jest filozofią będącą efektem gruntownych przemyśleń, ale bez wycofywania się z owej *przestrzeni życia publicznego*, bez której nie można mówić o *wspólnocie życia w świecie*; filozofią, która wchodzi w dyskusję i dialog ze współczesną agorą, nie szczędząc przy tym wysiłku nieustannego powrotu do źródeł refleksji. Taki ideał filozofa przyświecał H. Arendt – krytycznego dzięki określonej tradycji filozoficznej, której jednocześnie nie zaprzestaje ciągle na nowo kwestionować. Jej myśl filozoficzna formowała się w znaczącym nasz wiek kotle prób i cierpień ludzkich: rewolucji, nazistowskich i stalinowskich totalitaryzmów, wojen światowych, obozów koncentracyjnych i eksterminacyjnych. W konsekwencji jej

myśl polityczna nie może być oddzielona od kształtujących ją doświadczeń. W pierwszej części artykułu będę się starał przedstawić niektóre z faktów odnoszących się do życia i dzieła H. Arendt. Następnie omówię wybrane tematy z opublikowanego w 1963 r. dzieła pt. „On Revolution”⁸. Wydaje się, że nie jest ono bez związku z aktualnymi wydarzeniami w okresie, gdy obchodzimy dwusetną rocznicę rewolucji francuskiej i jesteśmy świadkami przemian zachodzących w niektórych państwach Środkowo-Wschodniej Europy.

Od Heideggera do Jaspersa

H. Arendt urodziła się 14 X 1906 r. w Królewcu, ówczesnej stolicy Prus Wschodnich, w nie praktykującej rodzinie żydowskiej. W 1924 r. rozpoczęła studia w Marburgu. Uczęszczała regularnie na wykłady i seminaria Heideggera, który w tym okresie pisał swe główne dzieło „Sein und Zeit”. H. Arendt zaliczała się do grupy tych studentów, których 40 lat później nazwie *zbuntowanymi*⁹, gdyż w ich przekonaniu filozofia nie była działalnością akademicką, ale stanowiła raczej *dyscyplinę odważnych ludzi z pustym żołądkiem i tym samym bardzo wymagających*¹⁰. Postawa ta dobrze korespondowała z *myślą Heideggera charakteryzującą się jemu tylko właściwą jakością przebicia. Wraz z nim świat myśli stał się na nowo pociągający, zmuszając do mówienia pozornie przebrzmiałe skarby kulturalne przeszłości, które oto nieśmiało ujawniają zupełnie nieoczekiwane właściwości*¹¹. Wpływ Heideggera na Arendt był tak głęboki i trwały, że na stałe przyswoiła sobie ona pewne elementy jego języka. W konsekwencji tego doświadczenia będzie chciała uprawiać owo odkrywanie przeszłości, szczególnie zaś filozofii grec-

⁶ O. Mongin, *Hannah Arendt*, w: „Esprit”, czerwiec 1985, s. 4.

⁷ Margaret Canovan, *The political thought of Hannah Arendt*, New York, London 1974, s. 121.

⁸ *On Revolution*, New York; tłum. franc. *Essai sur la révolution*, Paris 1967.

⁹ H. Arendt, *Martin Heidegger à 80 ans*, w: *Vies politiques*, Paris 1974. *Vies politiques* są poszerzonym o wymieniony tekst o Heideggerze tłumaczeniem *Men in Dark Times*, New York 1968.

¹⁰ H. Arendt, *Martin Heidegger...*, s. 308.

¹¹ Tamże, s. 310.

kiej jako *problematyki nieustannie aktualnej*, w trosce o dotarcie do korzeni idei oraz z zamiarem odnalezienia tych doświadczeń człowieka, które doprowadziły do przejrzyści języka. Będzie uprawiała filozofię jako *sposób myślenia*, filozofię rozumianą jako twórcza działalność, i dla niej samej. Jednak nie znajdzie u Heideggera sposobu na odniesienie jego filozofii do tego, co czyni ją możliwą – owej przestrzeni wolności, dziedziny działania i samookreślania się ludzi, której jedną z uprzywilejowanych figur historycznych jest grecka polis. Tutaj jej nauczycielem będzie Jaspers i mające nastąpić wydarzenia.

W 1926 r. Arendt udała się do Heidelbergu celem przygotowania pod kierunkiem Karla Jaspersa pracy doktorskiej na temat „Koncepcja miłości u św. Augustyna”¹². Okres ten okazał się początkiem trwałego wzajemnego kontaktu i głębokiej przyjaźni. Świadczy o tym ich korespondencja¹³. Arendt podziwiała w Jaspersie człowieka w pełni wolnego, kogoś, o kim mogła bez przesady napisać te słowa: *Fakt, że może istnieć ktoś tak nieskazitelny, niepodatny na jakąkolwiek pokusę czy błąd, jest czymś wspaniałym*¹⁴. Znalazła w nim nie tylko wielkiego filozofa, ale również mistrza i przyjaciela, w którym doceniała *niezrównany dar prowadzenia dialogu, świetną umiejętność wsluchiwania się, nieustanną postawę gotowości do podjęcia dyskusji, cierpliwość w rozwijaniu podjętego tematu*¹⁵. Jaspers był dla niej także tym filozofem, który nie porzucił „agory” współczesnego mu ludzkiego Miasta w pogardzie dla tego, co dla innych było jedynie przelotną marnością. Był świadomy, *tak jak to jest w przypadku odpowiedzialnego męża stanu, że kwestie polityczne są zbyt istotne, by je pozostawić samym politykom. Zgoda Jaspersa na udział w życiu publicznym jest swoistego rodzaju, gdyż jest zgodą daną przez filozofa i ponieważ z samej swej istoty wypływa z jego fundamentalnych przekonań filozoficznych, a mianowicie, że tak filozofia jak i polityka ogarniają całość życia ludzkiego*¹⁶. To przekonanie stanie się jej własnym i sprawi, iż nie będzie się obawiała uczynić życia publicznego przedmiotem swych analiz, osądu i myśli filozoficznej. To Jaspers nauczył ją, że w życiu politycznym tkwi wyzwanie charakteryzujące współczesną epokę – *zaufanie do człowieka, do humanitas ludzkiego gatunku*.

Złowrózne czasy

W miarę jak Arendt uświadamiała sobie swe żydowskie pochodzenie żyjąc w tych Niemczech, w których jeszcze przed dojściem do władzy Hitlera narastał antysemityzm, jej filozofia stawała się bardziej historyczna i jednocześnie polityczna. Od 1929 r. pracowała nad biografią Rahel Varnhagen, w której ukazała niemożność uniknięcia świadomości wynikającej z żydowskiej tożsamości¹⁷. W konsekwencji bywała w środowiskach syjonistycznych zachowując jednak autonomię własnego osądu sytuacji. W 1933 r. opuściła Niemcy i znalazła schronienie we Francji, gdzie pozostała do końca 1940 r. Okres ten naznaczył ją nieufnością do czystych intelektualistów, przede wszystkim do Heideggera, który – jak się okaże – nie przeciwstawi się ideom nazizmu, co więcej – poprze je. *Miałam wówczas okazję stwierdzić, że opowiedzenie się za nazizmem było w środowisku intelektualistów – jeśli mogę się tak wyrazić – najzupełniej naturalne, czego nie można powiedzieć o innych grupach społecznych. Nigdy tego nie zapomniałam*¹⁸. Przez 18 lat Arendt była pozbawiona narodowości, bez możliwości „zadomowienia się” w otaczającym ją nieprzyjaznym świecie, bez zapewnionych praw, bez kraju, w którym mogłaby żyć i pracować w sposób wolny jako jego pełnoprawny obywatel. Owo doświadczenie wykorzenienia i wyizolowania uświadomi jej cenę i kruchość rzeczywistości politycznej, tej przestrzeni „nienaturalnej”, ale nienaturalnej w takim sensie, że to człowiek jest tym, który ją tworzy, chroni i przyczynia się do jej trwałości. Jak napisze później, *myślenie wypływa z ludzkiej doświadczeń życia i powinno pozostać nierozdzielnie z nimi związane jako z jedynymi drogowskazami godnymi zaufania*¹⁹.

¹² *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin 1929.

¹³ *Hannah Arendt – Karl Jaspers Briefwechsel 1926–1969*, München, Zurich 1985.

¹⁴ H. Arendt, *Karl Jaspers: laudatio*, w: *Vies politiques*, s. 89.

¹⁵ Tamże, s. 91.

¹⁶ Tamże, s. 86–87.

¹⁷ *Rahel Varnhagen: the life of a Jewish woman*, New York 1974; tłum. franc. *Rahel Varnhagen*, Paris 1986.

¹⁸ „*Seule demeure la langue maternelle...*” Rozmowa z Günterem Gaussem, w: „*Esprit*”, czerwiec 1985, s. 27.

¹⁹ H. Arendt, *Between Past and Future: six exercises in political thought*, New York 1961, wyd. przejrane z 1968 r. zawiera dwa nowe eseje; tłum. franc. *La crise de la culture*, Paris 1972, s. 26.

H. Arendt przebywała we Francji do stycznia 1941 r. *W Paryżu pracowała na rzecz organizacji pomagających żydowskim uchodźcom w emigracji do Palestyny oraz niosących pomoc prawną antyfaszystom*²⁰. Również w Paryżu brała udział w seminariach Kojewa na temat Hegla. Był to też okres innych liczących się przyjaźni: z Walterem Benjamins, Alexandrem Koyré, Heinrichem Blücherem, który zostanie jej mężem. W jego towarzystwie opuściła Francję i w maju 1941 r. przybyła do Nowego Jorku. Ponownie znalazłszy się w sytuacji imigrantki, w kraju, którego język był jej całkowicie obcy, Arendt rozpoczęła pracę pisując komentarze redakcyjne do wydawanego w języku niemieckim dziennika „Aufbau”. Później przeniosła się do wydawnictwa Schocken Books i poświęciła się pisaniu i publikowaniu artykułów, szczególnie w „Partisan Review”, „Commentary”, „Review of Politics”. Perypetie związane z następującymi po sobie wygnaniami, liczne prace we Francji i w USA, działalność polityczna przejawiająca się tak w pisaniu jak i w żywym słowie to elementy, które istotnie wpłynęły na jej polityczne „myślenie”: *Owe podróże tam i z powrotem między doświadczeniem a intelektualną refleksją, między konkretem świata a swoistym nigdzie myśli, są niewątpliwie cechami charakterystycznymi i determinującymi życia wewnętrzne Hannah Arendt*²¹.

Pytania naszej epoki

Pod koniec II wojny światowej Arendt rozpoczęła redakcję książki, która od momentu wydania, miała uczynić ją sławną, „The Origins of Totalitarianism” („Źródła totalitaryzmu”)²². Pragnęła w niej stawić czoło owemu niezrozumiałemu złu, bezkarnemu i niewybaczalnemu, którego figurą i głównym autorem był system nazistowski. Jak mogło dojść do narodzenia się, zorganizowania i wprowadzenia w czyn idei planowej eksterminacji milionów istnień ludzkich; jak zrozumieć radykalną negację tradycji politycznej, z której Europa była tak dumna? A może totalitaryzm był jedynie czymś w rodzaju „historycznego przypadku”, bo przecież istniało tak wiele podobieństw pomiędzy systemem hitlerowskim a stalinizmem? Jak więc egzorcyzmować demony przemocy i unicestwienia? „Źródła totalitaryzmu” to

nie podręcznik historii napisany przez historyka. Arendt nie opisała genezy totalitaryzmu, tak jak gdyby można było w sposób logiczny przedstawić historię jego pojawienia się i rozwoju. *Wydarzenia naświetlają ich własną przeszłość, ale nigdy nie staną się czystym efektem dedukcji myślowej*²³. Praca dzieli się na trzy części: antysemityzm, imperializm i totalitaryzm. W tej ostatniej Arendt próbuje dokonać rozróżnienia tych elementów, które skryształizują w systemie nazistowskim swoistego rodzaju *idealny model* (Max Weber) współczesnego systemu totalitarnego. Dzieło to pozostaje po dzień dzisiejszy istotnym punktem odniesienia, nie tylko ze względu na jego dokumentację historyczną – dziś już cokolwiek przestarzałą – ile z uwagi na próbę zrozumienia fenomenu totalitaryzmu, który autorka przedstawia w rzadko spotykany sposób. Tak pisze w zakończeniu: *Prawdą jest, iż kryzys naszej epoki i związane z nim doświadczenie spowodowały powstanie nowego typu ustroju. Stanowi on potencjalne zagrożenie i obiecuje stać się odtąd również naszym udziałem... Jest jednak również prawdą, że każdy znaczący historię koniec nieuniknienie zawiera w sobie także nowy początek... Ten początek, zanim jeszcze stanie się faktem dziejowym, jest najcenniejszą możliwością człowieka; od strony politycznej utożsamia się on z jego wolnością*²⁴.

Siedem lat później Hannah Arendt wydała „The Human Condition”²⁵. We wstępie do wydania z 1983 r. Paul Ricoeur tak pisze: *Porównany z jej pierwszą wielką książką, „Źródłami totalitaryzmu”, drugi chef d’oeuvre Hannah Arendt, „Kondycja współczesnego człowieka”, zdaje się, znaczy zagadkową zmianę tonu. Pierwsza praca przyniosła jej autorce sławę wybitnego myśliciela politycznego. Oto teraz mamy dzieło z zakresu filozofii fundamentalnej, której związek z teorią polityczną wydaje się w pełni zachowany*²⁶. Rzeczywiście, autorka postawiła sobie za cel ponowne rozważenie kon-

²⁰ E. Young-Bruehl, s. 143.

²¹ Marie-Anne Lescourret, *Hannah Arendt: une femme sans qualités*, w: „Critique”, grudzień 1987, s. 1036.

²² *The Origins of Totalitarianism*, New York 1952; tłum. franc. *Sur l’antisémitisme*, Paris 1973; *L’impérialisme*, Paris 1982; *Le système totalitaire*, Paris 1972.

²³ *The nature of totalitarianism*, 1954, nie opublikowana konferencja.

²⁴ *Le système totalitaire*, s. 231–232.

²⁵ Chicago 1958; tłum. franc. *La condition de l’homme moderne*, Paris 1961 i 1983.

²⁶ *La condition de l’homme moderne*, 1983, s. 1.

dycji ludzkiej, tym razem z punktu widzenia naszych najnowszych doświadczeń i obaw²⁷. Przeprowadziła analizę działań człowieka składających się na jego *vita activa*: PRACA i nieodłącznie związane z nią ryzyko, że człowiek mógłby stać się czystym „animal laborans” poddanym jarzmu konieczności, nieświadomym niewolnikiem nie mających końca procesów produkcji; DZIEŁO jako efekt pracy oraz jego znaczenie: budowanie takiego świata, który jest czymś trwałym będąc dla ludzi prawdziwym *domem (home)* i którego *stabilność byłaby w stanie wytrzymać i oprzeć się nieustannym zmianom zachodzącym w życiu człowieka i w jego działaniu*²⁸; CZYN i jego doniosłość: przez fakt narodzin człowiek jest pobudzany do czynu, tzn. do dania początku temu co nowe i nie przewidziane w świecie i w historii. Filozofia Arendt jest filozofią działania człowieka, ujętego w apogeum jego twórczej mocy: *Być wolnym i działać znaczy jedno i to samo* – napisze w szkicu zatytułowanym „Czym jest wolność?”²⁹ Niezależnie od okoliczności czy też sytuacji historycznej człowiecza zdolność do działania pozwala wierzyć w pojawienie się „nowego”. Rewolucje są najlepszym konkretnym wyrazem zdolności człowieka do inaugurowania innych początków. Mieści się w tym odrzucenie tych filozofii historii, które pozostawił nam w spadku XIX w., filozofii filozofów trzymających się na uboczu życia publicznego, zabierających głos w dyskusji z wyżyn refleksji, która zatraciła wszelkie powiązania z rzeczywistością. Arendt zauważa na marginesie: *Za każdym razem, gdy nowożytna epoka miała nadzieję na nową filozofię polityczną, filozofia historii była tą dziedziną, która brała górę*³⁰. *Wmyślić się w to, co robimy* – takie zadanie postawiła przed sobą w „Kondycji współczesnego człowieka” po długim okresie poszukiwań racji, dla których noc totalitaryzmu o mało nie ogarnęła myśli ludzkiej i nie unicestwiła wszelkiej zdolności działania.

W 1963 r. ukazało się jej trzecie wielkie dzieło, „On Revolution”, o którym Jaspers miał powiedzieć: *Wydaje mi się, że ta książka dorównuje poziomem Twemu dziełu traktującemu o totalitaryzmie, jest może nawet lepsza /.../ co do ujęcia istoty*³¹. Ponieważ w dalszej części artykułu przedstawię niektóre tematy poruszone w „On Revolution”, chciałbym teraz jedynie zaznaczyć, że w chwili wydania i zanim stała się bestsellerem w końcu lat sześćdziesiątych, książka ta została

zaledwie dostrzeżona. Trzeba przy tym dodać, iż w tym właściwie czasie „New Yorker” opublikował artykuł Arendt na temat odbywającego się w Jerozolimie procesu Eichmanna, artykuł, który po przejrzeniu został wydany w formie książki noszącej tytuł „Eichmann w Jerozolimie: raport o banalności zła”³².

Między przeszłością a przyszłością

Przez całe życie Arendt pragnęła zrozumieć sens wydarzeń epoki, których była świadkiem. Była przy tym, w pełni świadoma faktu, iż ciąg tradycji został w pewnym momencie przerwany i że przyszłość stoi pod znakiem zapytania. We wstępie do „Kryzysu kultury” pisze w ten sposób: *Tylko i wyłącznie w takiej mierze, w jakiej jest on istotą refleksyjną, człowiek jest w stanie odnaleźć właściwe mu miejsce w rzeczywistości swego konkretnego jestestwa w szczelinie czasu między przeszłością a przyszłością*³³. Książka ta, wydana w 1961 r., jest zbiorem szkiców, w których autorka rozpatruje główne koncepcje tradycji politycznej: „Czym jest autorytet?” „Co to jest wolność?” „Prawda a polityka”. Takie są zadania myśli politycznej w przekonaniu Arendt: *Ich jedynym celem jest zdobycie doświadczenia mechanizmów procesu myślenia. Nie zawierają natomiast wskazówek odnośnie do tego, co należy myśleć, czy też prawd, które należałoby głosić*³⁴. Dzieło ujawnia charakterystyczne znamiona filozofii Arendt. Jest to refleksja dążąca do naświetlenia konceptualnych ram myśli politycznej, do nadania im nowego znaczenia; ma formę bardziej zbliżoną do szkicu niż do sumy wymagającej systematyki; jest naznaczona jednością, która – by posłużyć się własnymi słowami autorki – *nie oznacza jednolitości w sensie integralnej całości, ale w znaczeniu następujących po sobie temp metrycznych, które, jak to jest w*

²⁷ Tamże, s. 12.

²⁸ Tamże, s. 194.

²⁹ *La crise de la culture*, s. 198.

³⁰ *La condition de l'homme moderne*, s. 336, przypis 1.

³¹ E. Young-Bruehl, s. 529.

³² *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, New York 1963; tłum. franc. *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*, Paris 1966.

³³ *La crise de la culture*, s. 24.

³⁴ Tamże, s. 25.

*przypadku suity muzycznej, często są napisane w tej samej albo w bardzo zbliżonych do siebie tonacjach*³⁵.

„Eichmann w Jerozolimie” wywołał ostre polemiki, szczególnie w środowiskach żydowskich. Książka ukazuje Eichmanna nie jako potwora, ale człowieka najzupełniej przeciętnego i banalnego. Wskazuje też na rolę, jaką odgrywały niekiedy rady żydowskie w słynnym ostatecznym rozwiązaniu kwestii żydowskiej; opisuje warunki, w jakich rozgrywał się ów jerozolimski proces... Tak wiele trudnych kwestii Arendt poruszyła po prostu dlatego, że nie mogła ich przemilczeć. Dyskusje, które wybuchły po wydaniu książki, okazały się wysoką ceną za jej odwagę i jednocześnie przyćmiły główne przesłanie dzieła. Już począwszy od „Źródeł totalitaryzmu” nie przestawało jej nurtować podwójne pytanie: problem zła, w szczególności zła politycznego – *zła radykalnego* (Kant), zła absolutnego, banalności zła i pytanie o możliwości i sposoby jego osądu. „Eichmann w Jerozolimie” wprowadził Arendt na drogę gruntownej refleksji nad fundamentami etyki politycznej, której potrzebę i niektóre z elementów zauważyła już w swym dziele poświęconym filozofii politycznej. *„Raport o banalności zła” postawił ją przed koniecznością wypracowania jej własnej wizji etyki politycznej. Nie było jednak w jej stylu silenie się na jakiś traktat etyczny. Tym, co chciała napisać, była krytyka politycznego osądu...*³⁶

Jeszcze przed przystąpieniem do realizacji zamierzeń mających stanowić kontynuację „Kondycji współczesnego człowieka” – przerwanych śmiercią autorki – Arendt opublikowała liczne artykuły, często traktujące o aktualnych wydarzeniach. Zostały one później zebrane w dziele noszącym tytuł „Crises of the Republic”³⁷. Szkice te, poświęcone tematyce obywatelskiego nieposłuszeństwa oraz fenomenowi przemocy, są ważne, pomimo że zostały w większości przygotowane przez wcześniejsze teksty. Tak w przypadku tego dzieła jak i innego zbioru, zatytułowanego „Men in Dark Times”³⁸, zawierającego znakomite teksty o Lessingu, Jaspersie, Janie XXIII, Benjaminie, rację ma M. Vetö pisząc, że pozbawienie jakiegokolwiek systematyki dzieło, na które składają się w przeważającej większości pisma zupełnie okazjonalne, świadczy jednakowoż – biorąc pod uwagę

nawet najbardziej niespójne elementy – o prawdziwie harmonijnej i w pełni twórczej całości³⁹.

Pasja polityczna

Już ten pobieżny przegląd życia i twórczości Arendt daje podstawę do twierdzenia, że *Hannah Arendt była niepowtarzalna w tym, co robiła. Osobliwość jej refleksji otwiera dziedzinę pytań rozsadzających dogmatyzujące jarzma, w których jej filozofia mogłaby bez trudu znaleźć wygodny i spokojny azyl. Jednak oryginalność jej myśli skazała ją na paradoksalną samotność*⁴⁰. Polityczna zmienność czasów, w których przyszło jej żyć, wyrwała ją z królestwa „czystego myślenia” i sprawiła, że weszła w kontakt z kwestiami politycznymi. Doświadczenie przebytych wygnań uniemożliwiło jej świadome i rozważne wygnanie z Miasta ludzi, wygnanie polegające na przechodzeniu obok pytań nurtujących każdą epokę. Uczyniła to jako intelektualistka, gdyż miała pełne zaufanie do „władzy” myśli i jednocześnie była przekonana, że już sam fakt posługiwania się piórem jest właściwym jej sposobem działania i praktykowania politycznej wolności. W konsekwencji nie zadowolili się prostym wydobyciem na światło dzienne i zdewaloryzowaniem starej nieufności (czytaj: wrogości) filozofa w stosunku do konkretnej przestrzeni życia publicznego. Pragnęła, jak pisze Jaspers, *wystawić całe swe życie i całą swą osobę na RYZYKO UCZESTNICTWA W ŻYCIU PUBLICZNYM*⁴¹.

Doświadczenie konkretnego historycznego naszej epoki nauczyło ją, iż człowiek nigdy nie może czuć się zupełnie bezpiecznie w przestrzeni życia publicznego. Jest to możliwe jedynie wówczas, gdy człowiek zgodzi się na bycie istotą, która nie zamyka się w getcie życia prywatnego ani nie

³⁵ Tamże, s. 27.

³⁶ E. Young-Bruehl, s. 492.

³⁷ *Crises of the Republic*, New York 1972; tłum. franc. *Du mensonge à la violence*, Paris 1972.

³⁸ Tamże.

³⁹ Miklos Vetö, *Cohérence et terreur: introduction à la philosophie politique de Hannah Arendt*, w: „Archives de philosophie”, październik – grudzień 1982, s. 549–550.

⁴⁰ André Enégren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris 1984, s. 9.

⁴¹ *Vies politiques*, s. 86.

pozwala na wtłoczenie go w tryby mechanizmów regulujących życie społeczne, rozumianych jako narzucające się siły, nad którymi nie jest on w stanie ani zapanować, ani ich w jakimś stopniu kontrolować. Przestrzeń życia publicznego jest przestrzenią człowieka w pełni wolnego, przejawiającego pragnienie budowy trwałego świata, zdolnego do swobodnego myślenia, a więc do użytkowania danej mu władzy osądu, troszczącego się o współdziałanie z innymi i tym samym spełniającego wymogi płynące z faktu narodzin: *Zdolność początku zakorzenia się w narodzinach, nie w postawie twórczości, ale w fakcie, że ludzie rodząc się przychodzą na świat*⁴².

H. Arendt określała siebie jako *teoretyka polityki*. W jej przekonaniu *prawdziwość teorii nie jest wynikiem logicznego rozumowania, lecz władzy osądu, zaś prawda polityczna nie jest jakimś tylko machinalnym tworem, ale polityczno-etycznym czynem*⁴³. Daleka od deterministycznej wizji świata, na podstawie której wydarzenia przyszłości są z góry zaprogramowane, zaś siły rządzące światem poddają się logicznym kalkulacjom, Arendt z mocą podkreślała istotową przypadkowość faktu politycznego. Kierowała swą uwagę na wydarzenia historyczne w jego konkretnym kształcie, na wymianę opinii i wzajemny dialog, na refleksyjną obecność w świecie, bez której zdolność przeciwstawiania się „złu” byłaby niemożliwa do wyobrażenia.

Pojęcie czynu jest kluczową kategorią filozofii politycznej H. Arendt. Według niej jedynie w działaniu człowiek okazuje się w pełni wolny i objawia się jako istota jedyna w swoim rodzaju. Nie chodzi przy tym o działanie mające na uwadze osiągnięcie konkretnego celu i posłużenie się konkretnymi środkami. Działania nie można przeprowadzić według pewnego schematu, gdyż jest ono świadectwem wolności wyrażonej w akcie, która staje się możliwa w kontakcie z innymi wolnościami, z którymi jest zobowiązana współpracować i na nich polegać. Działanie uwidocznia i ukonkretnia ludzką zdolność do tworzenia czegoś nowego, do rozrywania, wydawałoby się, nieuniknionych jarzm, do wydobywania na światło dzienne tego co nie przewidziane. Dlatego też można powiedzieć, iż istota czynu nie tkwi na zewnątrz – zawiera się w samym czynie. W rewolucjach Arendt widzi dojście do głosu faktu politycznego par excel-

lence: pragnienie wolności, na nowo odkrytą zdolność do działania, wolę tworzenia nowej przestrzeni politycznej we wspólnocie z innymi.

„Szkic o rewolucji“

W „Szkicu o rewolucji“ Arendt stawia pytanie o znaczenie wydarzeń i idei rewolucyjnych opierając się na przeciwstawnych doświadczeniach rewolucji amerykańskiej i francuskiej. Również w tym przypadku nie chodzi jej o stworzenie dzieła historycznego. Nie szuka u Hobbesa, Locke’a czy Rousseau idei, które były dla nich punktem wyjścia do działania, jak gdyby czyn rewolucyjny był tylko realizacją wcześniej przygotowanej teorii. Byłaby to „stosowana“ degradacja samego czynu. Nie zajmuje się również inwentaryzowaniem bardziej lub mniej tajemnych sił, które doprowadziły do upadku dawnego ładu politycznego i przygotowały rewolucyjny wybuch. Jej podejście jest całkiem inne. Ona interesuje się rewolucjami, ponieważ *są one jedynymi politycznymi wydarzeniami, które stawiają nas bezpośrednio i nieuniknienie przed problemem początku*⁴⁴.

Pragnie stworzyć dzieło z zakresu filozofii politycznej wyciągając z zapomnienia *zagubione skarby* tradycji rewolucyjnej oraz interpretując nowość wydarzenia w świetle najstarszej tradycji politycznej. To prawda, że rewolucja francuska w większym stopniu zaważyła na rozwoju tradycji rewolucyjnej niż amerykańska, jednak właśnie ta ostatnia wydaje się rodzajem paradygmatu. Tworzy go wysiłek poszukiwania idei dobra społecznego rozumianego jako pragnienie uczestnictwa we wspólnych sprawach. Można tu odnaleźć prymat idei politycznej oraz *zbiegnięcie się idei wolności i NOWEGO POCZĄTKU*⁴⁵. Widać również wysiłek twórców idei rewolucyjnych dążących do przemyślenia na nowo podstawowych koncepcji władzy, autorytetu i prawa zakorzenionych w ich własnym doświadczeniu. Można też dostrzec świadome działanie dążące do utworzenia zupełnie nowego ustroju politycznego w postaci republiki federacyj-

⁴² Jean-Claude Eslin, *Arendt et Augustin*, w: „Sens“ 8-9/1988, s. 263.

⁴³ M. Vetö, s. 551.

⁴⁴ *Essai sur la révolution*, s. 25.

⁴⁵ Tamże, s. 37.

nej. Arendt jest zafascynowana takimi postaciami, jak Adams czy Jefferson, którzy – aby utworzyć nową formę rządu – odważyli się na zerwanie z wzorami proponowanymi przez istniejące już tradycje polityczne. Punktem wyjścia było dla nich konkretne doświadczenie kształtujące nowe i jednocześnie trwałe zasady prowadzenia polityki. Nostalgia za ideą liberalnej rewolucji nie miała żadnego wpływu na jej ocenę amerykańskiego doświadczenia. Tak jak to było w przypadku Tocqueville’a, jest przekonana, że jedynie na dziewiczych terenach Nowego Świata objawiają się w całej swej okazałości polityczne przemiany nowożytnych czasów, zmiany wystarczająco radykalne, by mogły być odczytane jako zapowiedź nowych początków.

Wolność a wyzwolenie

Porównanie rewolucji francuskiej i amerykańskiej prowadzi Arendt do istotnego rozróżnienia między ideą wyzwolenia a wolnością. W jej przekonaniu upadek rewolucji francuskiej był związany z *kwestią społeczną*, tzn. z ciążącymi na przywódcach rewolucyjnych takimi nie rozwiązаныmi problemami, jak nędza i głód. Wprawdzie celem każdej rewolucji jest osiągnięcie wolności, jednak instynkt, który każe człowiekowi zabezpieczyć się przed nędzą i głodem, podporządkowuje go konieczności przetrwania. Według Arendt niewola potrzeby nie może tworzyć drogi do wolności, gdyż w takim przypadku pragnienie wolności napotykające przeszkodę potrzeby może zostać skompromitowane. Tak więc wyzwolenie z jarzma potrzeby wydaje się jej podstawowym wymogiem rewolucyjnego doświadczenia. Chodzi o takie wyzwolenie z sytuacji ubóstwa, które umożliwia idei politycznej odzyskanie autonomii względem konieczności ekonomicznej; o wyzwolenie spod władzy przemocy, tzn. spod zewnętrznej lub wewnętrznej dominacji politycznej pełniącej niszczyielską funkcję w odniesieniu do rzeczywistości politycznej. Bez wątpienia trudno jest *wyjść od tego, co w konkretnych warunkach historycznych składa się na wyzwolenie, a co na wolność*⁴⁶. A jednak Arendt z naciskiem stwierdza, że ludzie XX w. odkryli *uroki wolności* (J. Jay) dzięki politycznemu doświadczeniu wyzwolenia, które otworzyło przed nimi możliwość dyskusji i decydowania w dziedzinie

spraw publicznych. Mimo to raz dokonane wyzwolenie nie gwarantuje osiągnięcia wolności. Czyni je tylko możliwym. Owa możliwość stanie się rzeczywistością jedynie wówczas, gdy powstanie nowa struktura polityczna, zapewniająca wszystkim obywatelom uczestnictwo w podejmowaniu wspólnych decyzji. Według Arendt wolność domaga się wysiłku jej tworzenia, tzn. stawiania się zasadą trwałej struktury politycznej.

Otchłań wolności

Revolucja otwiera przed człowiekiem otchłań wolności. Między obalonym dawnym ładem politycznym a rozpoczynającą się nową erą istnieje czas, w którym człowiek aż do zawrotu głowy może doświadczyć potęgi własnej wolności i wolności własnego działania. Dla Arendt rewolucjonista nie jest przede wszystkim buntownikiem stawiającym barykady ani chwytającym za broń powstańcem. Jest człowiekiem, który opuszcza zacisze swego prywatnego życia, własnych interesów, by wraz z innymi mieć wpływ na bieg spraw publicznych. Chodzi przy tym o dokonanie *politycznych narodzin* rozumianych nie jako odrodzenie czy też odtworzenie dobrze znanego modelu, ale jako radykalna nowość. To, co Arendt ma na myśli używając terminu „rewolucja“, jest *swoistego rodzaju enigmą będącą ustanowieniem nowej struktury politycznej według nie ogłoszonych dotychczas zasad, zgodnych jednak z tym, co przyjęło się nazywać istotą polityki*⁴⁷. Czyn rewolucyjny zawiera ten moment, w którym zostaje postawione – w całkowicie oryginalny sposób i w jaskrawym świetle doświadczenia – pytanie o fundament władzy i ustroju politycznego. Wolne działanie człowieka musi znaleźć przestrzeń dla własnego rozwoju, zapewniając tym samym trwałość i ciągłość politycznej strukturze, która będzie w stanie wcielić idee wolności w *szczelinę czasu pomiędzy przeszłością i przyszłością*⁴⁸, gdzie dokonuje się żmudne wytyczanie drogi. Arendt tak pisze: *Centralną ideą rewolucji jest osiągnięcie wolności, tzn. utworzenie struktury*

⁴⁶ Tamże, s. 43.

⁴⁷ A. Enégren, *Hannah Arendt en Amérique: la pensée prise sur le fait*, w: „Sens“, 8-9/1988, s. 254.

⁴⁸ Zob. *La crise de la culture*, wstęp: *La brèche entre le passé et le futur*, s. 11-27.

*politycznej zdolnej do zagwarantowania takiej przestrzeni wolności, w której owa wolność mogłaby stać się faktem. We współczesnym świecie akt, dzięki któremu dokonuje się utworzenie nowej struktury politycznej, pokrywa się z wypracowaniem konstytucji*⁴⁹.

Utwierdzenie władzy a konstytucja

W „Szkicu o rewolucji” Arendt nie pomija milczeniem problemu władzy: władzy do utworzenia nowej konstytucji oraz władzy do zbudowania nowej struktury politycznej. W jej przekonaniu władza i wolność nie są sobie przeciwstawne. Przestrzeń wolności nie poszerza się wówczas, gdy władza jest osłabiona. Zatem władza i wolność wzajemnie się warunkują i umacniają. Co należy jednak rozumieć przez władzę? W pierwszym znaczeniu tego słowa *władza odpowiada zdolności człowieka do działania i to do działania w sposób uporządkowany /.../ Przynależy do konkretnej grupy ludzi i pozostaje w jej posiadaniu tak długo, dopóki grupa ta nie jest wewnętrznie podzielona*⁵⁰. Problem tkwi nie tyle w tym, by ograniczyć władzę, która okazałaby się niebezpieczna, ile w uznaniu istniejącej władzy, ponieważ wzięła ona swój początek ze zgody ludzi wolnych. Chodzi więc o to, aby stworzyć takie formy i struktury władzy, które by pomogły w jej utrzymaniu i jednocześnie uniemożliwiły osuszanie zasilających ją źródeł. To zadanie ma spełniać konstytucja. Utrwalenie wolności wiąże się nierozdzielnie z wypracowaniem konstytucji. W przekonaniu Arendt rewolucja i konstytucja tworzą całość. Bez konstytucji definiującej granice nowej politycznej struktury rewolucja byłaby tylko buntem, zaś pierwotny zapal zagubiłby się w meandrach nowej rzeczywistości. Konstytucja daje podstawę władzy, zakłada i gwarantuje normalne funkcjonowanie wolnościowych instytucji, zapewnia respektowanie praw, w których Madison widział ochronę przed arbitralnością człowieka. Wypracowując konstytucję twórcy chcieli tym samym zawrzeć w słowach i w instytucjach ducha wolności, który odsłonił im ich własną naturę „zwierzęcia politycznego” i uniemożliwił ograniczenia ich doświadczenia do przypadkowego doświadczenia tylko jednego pokolenia.

Zapoznane doświadczenie

Opis dziejów tradycji politycznej nie zawiera wszystkich doświadczeń, które naznaczyły historię ludzkości. Były przecież przypadki i wydarzenia o ściśle politycznym charakterze, których historia nie zanotowała. Arendt interesuje się właśnie tymi *zagubionymi skarbami rewolucyjnej tradycji*⁴⁹, a w szczególności *systemem rad*. W latach 1770–80, dzięki zgromadzeniom, podczas których osadnicy dyskutowali i decydowali o swoich sprawach, Ameryka była świadkiem funkcjonowania silnej i ożywionej demokracji. Pod koniec swego życia Jefferson w kilku listach wzywał do podzielenia istniejących hrabstw na okręgi, które pozwoliłyby obywatelom (*biorąc pod uwagę te cechy, którymi wykazywali się w okresie rewolucji, tzn. zdolność do działania z własnej inicjatywy i – w konsekwencji – dalszy codzienny udział w życiu publicznym*) na większe osobiste zaangażowanie⁵⁰. W projekcie Jeffersona obok obaw o kierunek rozwoju wprowadzonego systemu politycznego Arendt widzi zapowiedź tego, co pod nazwą *rad, sowietów, Räte* dojdzie do głosu w przypadku rewolucji ostatnich dwóch wieków. Uważa je za naturalne efekty wspólnych politycznych doświadczeń, którymi są: chęć grupowego działania, zdolność do samoorganizacji i samodyscypliny aktorów rewolucji, oddolne nierzeczywiste grupy, w których dyskutuje się o sprawach publicznych, zakres władzy, którą dysponują owe samotworzące i samokoordynujące się grupy. Nieustannie tłumione przez rozporządzenia oficjalnej władzy i rozmaitych biurokratów (często zresztą wywodzących się z ich własnych szeregów) grupy te jednak trwają pozostając jakby wzorem, dzięki któremu nadal może kształtować się nowy pejzaż polityczny oraz dojrzewać głębokie i twórcze doświadczenie czynu i wolności politycznej.

H. Arendt jest nie tylko politycznym teoretykiem źródeł amerykańskiej rewolucji. Ryzykuje odczytanie dwuwieko-

⁴⁹ *Essai sur la révolution*, s. 180–181.

⁵⁰ *Du mensonge à la violence*, s. 153.

⁵¹ Zob. *Essai sur la révolution*, rozdz. 6.

⁵² Tamże, s. 371.

⁵³ *Vies politiques*, s. 91.

wej tradycji rewolucyjnej w świetle tego, czym było podstawowe wydarzenie pierwszej demokracji nowożytnych czasów. *Wmyślić się w to, co robimy* – takie było zadanie, które postawiła przed sobą w pracy pt. „Kondycja współczesnego człowieka”, zadanie niestrudzenie podejmowane w cierpliwym dialogu z przeszłością oraz z uwagą skierowaną na wydarzenia teraźniejszości. *Wmyślić się w to, czego dokonali* – takie było pragnienie rewolucjonistów amerykańskich XVIII w. przepełnionych troską o zrozumienie doświadczenia politycznego, którego byli często głównymi aktorami.

Filozof myśli politycznej, którym Arendt jest z całą pewnością, doświadczał napięcia związanego z samą istotą obydwu pojęć: usunięciem się w „nigdzie” myśli i pragnieniem konkretnego uczestnictwa w życiu politycznym pojmowanym jako dziedzina wolności i działania. Działania, które zawsze starała się zrozumieć i opisywać z pozycji zaangażowanego aktora. Piszac pochwałę Jaspersa Arendt odkrywa, być może, przed nami własne widzenie roli „politycznego myślenia”: *Można by powiedzieć, iż jego sposób myślenia jest przestrzenny, gdyż pozostaje w ciągłym związku ze światem i żyjącymi w nim ludźmi. Nie w tym sensie, jakoby był powiązany z jakąś konkretną przestrzenią, wręcz przeciwnie, dlatego że jego najszybszym pragnieniem jest STWORZENIE TAKIEJ PRZESTRZENI, w której mogłaby wzrastać w sposób nieskazitelny i rozumiały humanitas człowieka. Taki sposób myślenia, nieustannie wyczulony NA AKT MYŚLENIA DRUGIEGO AKTU MYŚLENIA okazuje się w pełni polityczny...*⁵³

thum. Witold Sokołowski SJ

Hannah Arendt: penser le politique

L'expérience historique de son temps a appris Hannah Arendt – écrit l'auteur de cet article – que les hommes ne sont jamais assurés de leur espace public: il n'existe que dans la mesure où ils acceptent d'être des hommes qui ne s'enferment pas dans l'enclos de leur vie privée, ni ne s'abandonnent aux mécanismes sociaux com-

me à des forces sur lesquelles ils n'exercent ni maîtrise, ni contrôle. L'espace public est le lieu de l'homme libre, désireux de construire un monde qui lui survive, capable de penser librement et donc d'exercer sa faculté de jugement, soucieux d'agir avec d'autres et de répondre ainsi à sa condition de natalité.

Wojciech Chudy

Kłamstwo koncepcją prawdy, człowieka i społeczeństwa

Hypocrite lecteur – mon semblable – mon frère!

Kłamstwo jednostkowe i kłamstwo jako metafora metafizyczna

Motto tego artykułu stanowi wers kończący pierwszą strofę wprowadzenia do „Kwiatów zła” Charlesa Baudelaire’a. W przekładzie A. Langego brzmi on: *Hipokryto słuchacz – mój bliźni – mój bracie!* Został umieszczony jako motto niniejszego tekstu, ponieważ uświadamia pewną jedność nas wszystkich, ludzi, szczególną jedność w ułomności względem prawdy. Albowiem każdy z nas uczestniczy w kłamstwie. Baudelaire dzieli się ową więzią, która łączy nas wszystkich, wskazuje ogromny obszar, który jest wspólny nam wszystkim. Każdy z nas kiedyś skłamał, był twórcą aktu, którym chciał kogoś drugiego (niektórzy dodają: lub siebie) wprowadzić w błąd. Spróbujmy przyjrzeć się bliżej obszarowi kłamstwa, które jest w nas, ale które ma skutki także poza nami i które często nami włada. Przyjrzyjmy się zasięgowi kłamstwa, jego kosztom, stratom, jakie pociąga za sobą tam, gdzie występuje. Omówimy także trzy postaci kłamstwa występujące w świecie ludzkim. Kłamstwo indywidualne – to jego pierwotna postać. Jego szczególny aspekt i wymiar stanowi kłamstwo jako metafora. Kłamstwo społeczne to przejaw trzeci, będący zarazem swoistą chorobą naszego wieku.

DWIE OPOZYCJE. Na początek przeprowadźmy mały eksperyment myślowy. Ustalmy, co to jest kłamstwo. Jeśli spróbujemy w myśli odpowiedzieć sobie na pytanie, czego przeciwieństwem jest kłamstwo, to najczęściej nasuwa się odpowiedź, że jest przeciwieństwem prawdy. Otóż sprawa nie jest taka prosta. Przeciwieństwem prawdy – jak mówi teoria poznania – jest fałsz, nie kłamstwo. Natomiast przeciwieństwem kłamstwa jest prawdomówność. Kłamstwo

zakłada fałsz oraz uczestnictwo w nim człowieka, a w dalszej konsekwencji społeczeństwa. Najistotniejsze w kłamstwie jest posługiwanie się człowiekiem fałszem i uczestnictwo innych ludzi, wzajemne oddziaływanie tych ludzi na siebie za pomocą fałszu. To powoduje, że kłamstwo jest tak groźne w życiu człowieka. Jeżeli więc wypowiadamy np. zdanie: „Dzisiaj 13 XII 1988, w parku białostockim zakwitły bzy” – to zdanie to jest fałszywe empirycznie i obiektywnie (wykluczam tutaj sytuację sztuczną, np. bez rozkwitły w cieplarniach). Zdanie powyższe jest fałszywe niezależnie od subiektywnych uwarunkowań, czyli niezależnie od ludzkich aktów intencjonalnych, w oderwaniu od ludzkich relacji i uczuć. Natomiast jeżeli jakiś konkretny chłopiec mówi dziewczynie w połowie jesieni: „Wiesz, kochana, dziś w parku zakwitły bzy” – to jest to kłamstwo, gdyż uczestniczy w tej wypowiedzi intencja, chęć, wola człowieka, który chce wprowadzić kogoś w błąd. Bez względu na uczucia owego chłopca, gwałci on rzeczywistość, zadaje jej kłam. Uderza jakoś w tego, kto jest adresatem wypowiedzi.

Czym innym wobec tego jest błąd, pomyłka poznawcza, czym innym przejęzyczenie, a czym innym kłamstwo. Kłamstwo zawsze będzie niosło ze sobą wartość moralną; zawsze będzie angażowało ludzi w rzeczywistość moralną; zawsze będzie związane z dobrem lub złem moralnym. A więc zasadnicze i pierwsze rozróżnienie – przeciwieństwem prawdy jest fałsz i są to pojęcia obiektywne, neutralne, jak powie logik: semantyczne; natomiast przeciwieństwem kłamstwa jest prawdomówność i te pojęcia zawierają element subiektywności, są związane z moralnością, logika zalicza je do dziedziny pragmatyki.

DEFINICJE KLAMSTWA. Najszerzej rzecz biorąc kłamstwem nazywamy celowe wprowadzenie kogoś w błąd. Jest to bardzo ogólne rozumienie kłamstwa. Można wprowadzić w błąd kogoś drugiego w sposób celowy, rozmyślny, na wiele różnych sposobów. Można skłamać za pomocą języka: mowy lub pisma, za pomocą prasy, literatury, ale można też skłamać milcząc, np. nie powiedzieć prawdy, podczas gdy ktoś tej prawdy oczekuje, lub gdy jest mu należna. Może skłamać obraz; wiemy o tym dobrze oglądając telewizję. Można skłamać gestem, pieszczotą, żeby uśpić czyjąś

podejrzliwość. Można skłamać za pomocą uśmiechu. Stendhal w „Czerwonym i czarnym” napisał: *Uśmiech to prawdziwe zwierciadło kłamstwa*. Istnieją kłamstwa złożone. Kłamać może książka, teoria naukowa, światopogląd, wizja świata. Kłamliwe może być działanie człowieka, grupy, partii czy całego społeczeństwa. Mówi się niekiedy w sposób metaforyczny, że jakaś rzeczywistość, świat czy los nas okłamuje. A zatem kłamstwo odnosi się do różnych rzeczywistości.

Przyjrzyjmy się (w wielkim skrócie), jak definiowano kłamstwo historycznie. Platon twierdził („Hippiasz Mniejszy”), że kłamstwo to świadome wprowadzenie kogoś w błąd w celu niesprawiedliwym. Owo „w celu niesprawiedliwym” zwężające zakres zła kłamstwa sprawiło duże zamieszanie w historii filozofii kłamstwa. Platon zarysował bardzo interesującą i głęboką filozoficznie koncepcję kłamstwa (m.in. sformułował tezę o kłamstwie, które jest usprawiedliwione społecznie, politycznie, moralnie itp. w odróżnieniu od kłamstwa szkodliwego, które jest naprawdę kłamstwem). Stoicy nazywali kłamstwem mówienie rzeczy fałszywych w niegodziwej intencji, a więc ujmowali bardziej ściśle i również wąsko formułę kłamstwa. Wyraźnie też wprowadzali kłamstwo w kontekst moralny (niegodziwa intencja). Arystoteles nazywał kłamstwem gwałt na prawdomówności, przez którą rozumiał umiar w przedstawianiu siebie. W IV księdze „Etyki nikomachejskiej” umieszcza on swoje poglądy na temat kłamstwa na tle ogólnej teorii cnót. Cnota jest zawsze jakimś środkiem („złoty środek”), kłamstwo jako wykroczenie przeciw cnocie będzie więc nadmiarem, przesadą (np. chępliwością) albo niedomiarem (*przesadną skromnością*, jak mówił). Stagiryta uważał każde kłamstwo za zło i tu różnił się zasadniczo od Platona. Św. Tomasz w „Summie teologicznej” (II-II, 110, 1-4) twierdził, że kłamstwo jest to wypowiadanie czegoś innego niż się myśli i akcentował udział woli w kłamaniu. „Wypowiadanie” rozumiał Akwinata szeroko, na podobieństwo pojmowania języka przez dzisiejszych semiotyków. Protestancki teolog Grotius sformułował w XVII w. bardzo istotną definicję kłamstwa. Kłamstwo – twierdził („O prawie wojny i pokoju”) – to *wypowiadanie zdania fałszywego p, gdy mówiący wie, że p jest*

falszywe, a wypowiada je po to, aby interlokutorowi narzucić to zdanie jako prawdziwe i wyrządzić mu szkodę, naruszając słuszne jego prawo do uznania zdania nie-p. (Definicję tę podajemy w dzisiejszym sformułowaniu.) Podkreślenie, że człowiek ma prawo do prawdy, którego gwałcić nie wolno, jest zasługą definicji teologa protestanckiego. Na koniec określenie kłamstwa z XX w., najbardziej uniwersalne. Definicja Izydory Dąbskiej, niedawno zmarłej filozofki polskiej: kłamstwo jest *pewną czynnością czy techniką wzbudzania fałszywych przekonań w interlokutorze, tak, iż można kłamać nie tylko mówiąc nieprawdę, ale i mówiąc prawdę albo nawet milcząc*. Należy zwrócić uwagę, że w tej definicji kłamstwo jest pewną czynnością czy techniką, a więc nie jest sprowadzone do zdania, do języka mówionego czy pisanego. Definicja ta podkreśla też, że można kłamać mówiąc prawdę. Np. kiedy mąż mówi: „Idę po zapałki” i wraca za 5 lat, to mówiąc prawdę (założmy, że faktycznie kupił po drodze zapałki) kłamie. Inny przykład: kiedy Jerzy Urban mówi na konferencji prasowej: „Nie mamy zamiaru postawić X-a w stan oskarżenia” – to mimo że mówi prawdę, większość uważa, że kłamie, zaś X zaczyna się ukrywać albo szuka adwokata. Można również – według przedstawionej definicji – kłamać milcząc; np. kiedy mąż milczy przyszedłszy do domu, a przegrał w karty mieszkanie i rower, czyli wszystko, co rodzina posiadała. Kłamać zatem można na tysiąc sposobów.

CECHY KŁAMSTWA. Kłamstwo jako fenomen ma ciekawe właściwości i warto im się przyjrzeć. Pierwsza właściwość kłamstwa to ŁATWOŚĆ. Kłamać jest niezwykle łatwo. Dlaczego kłamię się nam jak z nut? W „Hamlecie” w akcie III Guildenstern mówi: *Nie wiem, co z tym czynić, panie mój*. Na to Hamlet odpowiada: *Jest to proste jak kłamstwo* (tłum. M. Słomczyńskiego). Otóż sformułować w odniesieniu do danej sprawy prawdę, zdanie prawdziwe, jest bardzo trudno. Prawda bowiem w odniesieniu do danego stanu rzeczy w danym aspekcie jest jedna, natomiast skłamać można na tysiąc sposobów. Istnieje tysiąc możliwości kłamstwa na dany temat. Georges Braque mówi: *Prawda istnieje. Wymyśla się kłamstwa*. A wymyślać jest łatwo, łatwo jest połączyć fantazję z kłamstwem. Do tego może służyć wy-

obrażnia człowieka. Jeżeli chłopiec nie chce się ożenić z dziewczyną, bo jej nie kocha, może powiedzieć: nie wzięliśmy ślubu, bo mama nie pozwala, bo jestem zbyt młody, bo muszę skończyć szkołę, bo nie jestem ciebie godny, bo mieszkanie, może później itd. I to są wszystko kłamstwa; nie kocha jej – to jest jedyna prawda tutaj istotna. Montaigne w „Próbach” (tłumaczenie Boya) w rozdz. IX mówi: *...gdyby kłamstwo, podobnie jak prawda, miało tylko jedną twarz, łatwiej dalibyśmy z nim sobie radę: przyjęlibyśmy po prostu za pewnik przeciwieństwo tego, co mówi kłamca. Ale odwrotna strona prawdy ma sto tysięcy postaci i nieograniczone pole* (s. 87). Dlatego kłamstwo jest tak łatwe, jak mówi Hamlet.

Kłamstwo jest jednakowoż **POKRĘTNE** – to jego druga cecha. Mówimy, że prawda – ujawniona – jest prosta i jasna (zwrot: „Jasne!” jest afirmacją prawdy). Kłamstwo – przeciwnie. Jest mętne, ciemne, wiąże się z zakłębieniem. Człowiek, który kłamie, mota się we własne sieci. Mówimy o kłamcy, że kręci, płacze; terminem bliskoznacznym kłamstwa jest matactwo. Wobec tego, że kłamstwo ma tysiące możliwości, łatwo jest kłamiącemu zaplątać się we własne kłamstwa, zgubić się, pomylić wątek. Ale łatwo mu też „omotać”, „zakręcić w głowie” temu, kogo chce okłamać. Dlatego często używaną metaforą kłamstwa obrazującą jego pokrętność jest wąż.

Następną cechą kłamstwa jest jego tzw. **KASKADOWA DYNAMIKA**. Kłamstwo pociąga kłamstwo. Wiadomo, że właściwie nie można skłamać tylko raz; ktoś, kto kłamie, zapytany po raz drugi o to samo musi mnożyć kłamstwa. Kłamstwo powoduje rozgałęzianie się nowego świata, narastanie nowych kłamstw, budowanie piramidy kłamstw kolejnych, nadbudowujących się na kłamstwie pierwszym, „źródłowym”. Tam jak to zostało przedstawione w filmie F. Coppoli „Ojciec chrzestny”, gdzie młody Corleone powoli i sukcesywnie pogrąża się w sieci kłamstwa i przemocy. Rezultat owego procesu w zderzeniu ze światem prawdy, który reprezentuje i którego broni żona młodego „ojca chrzestnego”, musi doprowadzić do zasadniczego konfliktu. Otóż istnieje prawidłowość, że ta kaskada kłamstwa rozwija się w kierunku demaskacji. W pewnym momencie następuje dema-

skacja kłamstwa. Kwintyliian mówił: *Kłamca powinien mieć dobrą pamięć*, ale żaden kłamca nie jest kłamcą doskonałym żyjąc w świecie, w którym ludzie zasadniczo żyją prawdą. Jest to swoisty dowód na obiektywność prawdy i uzasadnienie optymizmu poznawczego, że do najbardziej zwartego systemu kłamstwa przedziera się przez szpary prawda, że prawda pokazuje w końcu swoją twarz, że ta skomplikowana piramida kłamstwa, która się nadbudowuje w różnych wersjach, poprzez różnych ludzi, w pewnym momencie musi runąć.

Kolejną cechą kłamstwa jest jego JASKRAWOŚĆ. Wielu z czytelników na pewno przeżyło takie zdarzenie, kiedy złapani na małym kłamstwie czerwienili się, kiedy złapani na kłamstwie błahym, na kłamstwie-żarciku byli zażenowani, odczuwali duży wstyd. Odkryte kłamstwo powoduje szok. Jest to dowód psychologiczny na to, jak głęboko kłamstwo sięga w strukturę człowieka. W akcie V „Otella” (tłum. M. Słomczyński), sztuki, która jest właściwie ilustracją pandemionium kłamstwa, żona Jagona, czyli głównego kłamcy tej sztuki, Emilia, mówi:

*To musi na wierzch wyjść, musi wyjść na wierzch.
Ja milczeć, panie? Nie, ja mówić będę
Tak głośno jak wiatr północny. Niech niebo,
Ludzie, szatany, wszystkie moce świata
Wołają na mnie: Milcz! ja mówić będę.*

Kłamstwo zdemaskowane wzywa do wyrażenia swojego oburzenia. W teologii kłamstwo jest owocem największego z grzechów – pychy, którą zaszczerpił w człowieku sam szatan. Arystoteles i św. Tomasz mówili: *Każde kłamstwo jest złe*. Nie ma kłamstwa dla dobrego celu, nie ma kłamstwa dobrego.

Osobną sprawą związaną z charakterystyką kłamstwa jest jego POTRZEBA. Kłamiemy – nie da się ukryć – kłamiemy wszyscy. W Dekalogu nie ma, ściśle biorąc, przykazania: „Nie kłam”. Bóg był realistą, nie wprowadził takiego przykazania do Dekalogu. Istnieją psychologiczne interpretacje potrzeby kłamstwa, np. błyskotliwa psychologicznie i w pewnym sensie piękna jest interpretacja Ferdynanda Céline’a („Podróż do okresu nocy”), według którego *kłamstwo*

to marzenie złapane na gorącym uczynku. Dla nas jednak ciekawe są słowa filozofa na ten temat. Platon np. twierdził, że kłamstwo jest m.in. dopuszczalne w sztuce. Sztuka to według Platona piękne kłamstwo. (To winogrona z drewna, po które sięga ręka dziecka.) A Baudelaire w swojej koncepcji korespondencji („correspondence”) stwierdza, że sztuka będąca wytworem, ułudą, iluzją, kłamstwem służy po to, aby udoskonalić człowieka. Mianowicie rzeczywistość kłamstwa, która została stworzona po to, żeby człowiek był lepszy, działa tak, że kłamstwo odsyła w pewien sposób do prawdy, do prawdy głębszej niż ta, którą przekazać by mogły zwykłe słowa wprost do niej prowadzące. Tak jak dobry portret ujawnia cechy człowieka niewidoczne w samym wyglądzie portretowanego.

KOSZTY KŁAMSTWA. Jest powszechnie wiadome – wśród kłamiących – że za kłamstwo się płaci. Każdy z uczestników kłamstwa płaci za nie. Najpierw podmiot kłamiący, czyli ten, który kłamie – kłamca. Wbrew pozorom – to on płaci najwięcej. Kłamstwo powoduje bowiem u niego rozdwojenie, a nawet mnożenie się jego światów. (Jest to cecha związana z wyżej opisaną kaskadową dynamiką kłamstwa.) Każdy kłamca musi się pilnować, aby nie zostać zdemaskowanym. Narasta w nim swoisty schizofreniczny sposób patrzenia na rzeczywistość. Żyje w dwóch światach, co najmniej w dwóch światach. Kłamstwo miało mu pomóc, a obciąża. Wraca jak bumerang, nie spodziewane, do tego, kto kłamie. Jest jedyny świadek, który pilnuje kłamcy przy każdym kłamstwie – on sam, a ściślej jego refleksja. Tego świadka się nie pozbędzie. Budzi to z kolei nieufność, nieszczerłość kłamcy, jego podejrzliwość wobec całego świata poza nim. Świat jest podły – stwierdza kłamca i od razu dodaje – jak ja.

Wobec tego, biorąc rzecz metafizycznie, w aspektach natury ludzkiej, która każdego człowieka kieruje „siłą natury” właśnie do prawdy, kłamca jest człowiekiem głęboko nieszczęśliwym. Musi bowiem gwałcić swoją naturę, nadawać życiu inny styl niż ten, który mu przysługuje z jego istoty. Jego życie rozprzega się i psuje; kłamca powoli staje się żywym trupem. I w tym sensie kłamstwo jest korupcją.

Łacińskie „corruptio“ pochodzi od „cor-rumpo“. Korupcja znaczy w sensie najpierwszym „połamać“, a w sensie bardziej metaforycznym „zepsuć“, tzn. po pierwsze zniszczyć, całkowicie zniszczyć, po drugie uczynić złym, ale także sprofanować i zhańbić. W tym sensie kłamstwo jest korupcją człowieka i rzeczywistości. Najpierw jednak jest korupcją „zepsuciem“ prawdy.

Byłoby jednak uproszczeniem stwierdzenie, że kłamstwo uderza tylko w kłamcę, bo przecież kłamstwo niszczy także okłamywanego. Wszyscy byliśmy kiedyś okłamani i bywamy czy (mówiąc mocniej) jesteśmy okłamywani. Dopokąd człowiek nie wie, że jest okłamywany, dopotąd jest niewinny, szczęśliwy. Jest to jednak niewinność nieświadomego i szczęście ślepcy. On także żyje w dwóch światach. Obok niego rozgrywa się świat kłamstwa, on zaś jest przeświadczony, że żyje w świecie prawdy. Ale wtedy, kiedy okłamywany odkrywa kłamstwo, natychmiast zostaje nim zarażony. Kłamstwo budzi nieufność, podejrzliwość, zaszczucie myślą, żeby nie dać się okłamać.

Obydwa światy i obydwie chore, zarówno kłamiącego jak i okłamywanego, w sposób genialny przedstawił Gogol w „Graczach“, kiedy to Lichariw, główny bohater mówi: *Oszukiwać wszystkich i nie dać się oszukać nikomu – oto naczelne zadanie i cel!* Lecz, choć to paradoksalne, to w przypadku okłamywanego istnieje swoista PRZEWAGA w stosunku do tego, kto kłamie; okłamywany jest tu w lepszej sytuacji moralnej. Tak jak kiedyś (w „Gorgiaszu“ Platona) powiedział Sokrates, że lepiej być zamordowanym niż zamordować, tak i tutaj – lepiej być okłamanym niż kłamać. Albowiem ten, kto jest okłamywany, może walczyć z kłamstwem za pomocą prawdy, prawdomówności. Po prostu – mówić prawdę! To jest jedyna szansa, żeby nie dać się zarazić kłamstwem.

„KŁAMSTWO BYTU“. Kłamstwo w sensie podstawowym ma konotację jednostkową. Kłamię człowiek jako jednostka; tego też znaczenia dotyczyła powyższa część artykułu. Niepoślednie miejsce w literaturze, zwłaszcza pięknej, zajmuje metafora „kłamstwa bytu“. KŁAMSTWO METAFORYCZNE, jest to bowiem metafora niezwykle dla nas kształcząca, lecz tylko

przenośnia. Byt nie może być kłamstwem, albowiem Bóg nie kłamie.

Metafora kłamstwa bytu jest związana z każdą bajką o zaczarowaniu świata. Każdy zna z dzieciństwa jakąś wersję baśni, w której ropucha okazuje się królewną, a odkrywa to mały pastuszek otrzymujący w nagrodę jej rękę. Ta bajka ma swój odpowiednik w dziełach filozoficznych. Już Platon rozróżnił w całej rzeczywistości jak gdyby dwie warstwy: warstwę idei i warstwę rzeczy. Idee – mówił Platon – są to byty trudne do pojęcia dla człowieka. Byty, które może poznać tylko Bóg, a człowiek wyposażony w przygodne władze poznawcze, w słabe oczy i marny słuch może tylko domyślać się ich piękna i wspaniałości. Może tylko siedząc w ciemnej jaskini obserwować na ścianie grę cieni, które tworzą w świetle ogniska wspaniałe, piękne idee. Według obrazu Izdory Dąbskiej, interpretującej Platona, człowiek żyje jak w oceanie, w ciemnej wodzie, obrosły kamieniami, muszlami i wodną roślinnością, a dąży do jasności, do prawdy, dobra, piękna i chociaż z istoty jest słaby i grzeszny – pragnie świętości. (Najbliżsi tej boskiej prawdy są filozofowie, lecz też tylko najlepsi.)

Istnieją zatem jak gdyby dwie sfery. Pierwsza sfera, z którą stykamy się na co dzień, to sfera naszych prac, zarobków i zakupów, gniewów, kaprysów, zazdrości i zawiści. I druga sfera – sfera pragnień prawd, dobra, wspaniałych idei i wielkich wartości; sfera nieskazitelna, do której dążymy i którą pragniemy osiągnąć. Istnieje w tym zdwojeniu swoista tęsknota, tęsknimy za tym drugim światem, za tym, co jest lepsze. I kiedy idziemy przez życie, które wydaje się nam ciężkie, żmudne, męczące – ciągle mamy nadzieję, że tak naprawdę nasza ciężka codzienność to kłamstwo, to świat zaczarowanych ropuch, zaś nasza prawdziwa rzeczywistość jest dobra i piękna, tylko musimy ją odkłamać.

Ten wątek zaczarowanej rzeczywistości występuje w wielu różnych kulturach. Jest u Platona, jest w filozofii maij indyjskiej, według której nasza rzeczywistość jest zasłonięta, jest mayą, złudą, a dopiero za tą złudą istnieje świat prawdziwych wartości. Również w filozofii średniowiecznej pojawia się teoria „welonu”, „zasłony” czy „woalu”, który w trakcie naszego życia doczesnego zasłania nam prawdziwą

rzeczywistość. Chodzi zaś o to, żeby zrozumieć, jak usunąć ten „woal”, jak zdjąć z oczu kataraktę, która nam zasłania świat lepszy, świat prawdy, dobra, świętości i Boga. W filozofii Maritaina z kolei pojawia się termin „maski bytu”; cała rzeczywistość według niego przybiera maski, które nas mamią i męczą, i które powinniśmy zdejmować, żeby odkłamać nasz świat. Odsłaniać prawdę bytu. Bruno Schulz w liście do S. I. Witkiewicza pisze: *Rzeczywistość przybiera pewne kształty tylko dla pozoru, dla żartu, dla zabawy. Ktoś jest człowiekiem, a ktoś karakanem, ale ten kształt nie sięga istoty, jest tylko rolą na chwilę przyjętą, tylko naskórkiem. Życie substancji polega na zużywaniu niezmierniej ilości masek. Ta wędrówka form jest istotą życia* („Księga listów”, zebr. przez J. Ficowskiego).

Nie ma chyba książki, która lepiej ilustrowałaby odwieczną tęsknotę człowieka do odkłamywania świata zaczarowanego niż „Don Kichote”. Dwa opasłe tomy przygód błędnego rycerza, który wędrując po świecie odkłamuje rzeczywistość. W prostej dziewczce widzi wspaniałą księżniczkę, w wiatrakach – armię wroga, a w każdym krzaku – pachnący ogród. On widzi rzeczywistość prawdziwą i dlatego jest nazywany szaleńcem i błędnym rycerzem. On odsuwa zasłonę – widzi, że ludzie naprawdę są piękni i dobrzy. Oto fragment z II tomu: *W tej chwili już i Don Kichote ukląkł obok Sancza i nieprzytomnym, obłądnym wzrokiem wpatrując się w tę, którą Sanczo nazwał królową i panią, a widząc przed sobą jeno dziewczkę wiejską, bynajmniej nie urodziwą, pyzatą, o spleśzczonym nosie, osłupiał i zdumiał się nie śmiejąc ust otworzyć. /.../ – A ty! najwyższa wartości, jakiej zapragnąć można, szczyt ludzkiego uroku, jedyny leku tego strapionego serca, które cię uwielbia! Choć mnie złośliwy czarodziej prześladowa i oczy me zakrył chmurą i bielmem i przez to, a nie dla czego innego odmienił twą niezrównaną gładkość i oblicze w twarz lichy chłopki* (tłum. A.L. i Z. Czerni).

Poczucie, że codzienna rzeczywistość naszych kontaktów, często nudnych lub złych, naszej uciążliwej pracy, miernoty obywatelskiego i politycznego zniewolenia to rzeczywistość zakłamana i że trzeba coś zrobić, żeby odsunąć zasłonę, utrzymuje nas w uporze szukania, innymi słowy w uporze sensowności życia. Dopóki trwa odczarowywanie kłamstwa

– tak jak u Don Kichota, który odczarowywał różne mamiące go zasłony – żyjemy w prawdzie i żyjemy jako ludzie. Wiara w tę swoistość rzeczywistości, wiara, że to co marne i pozorne jest kłamstwem, utrzymuje w dziejach ludzkiego bytowania nadzieję.

Manipulacja jako forma kłamstwa społecznego

Trzeci wymiar kłamstwa bardzo istotny w naszym wieku to kłamstwo społeczne albo – używając terminologii pochodnej od Hegłowskiej – kłamstwo ogólne. Kafka w swoich książkach, zwłaszcza w „Zamku” i „Procesie”, a także w „Kolonii karnej”, wprowadził klimat kłamstwa panującego nad rzeczywistością stosunków międzyludzkich. To klimat maszyny urzędu, biura. W „Procesie” pada zdanie: *Kłamstwo stało się zasadą ładu w świecie*. Ten klimat bezlitosny, milczący, rozpaczliwy, beznadziejny klimat kłamstwa u Kafki jest na pewno metaforą egzystencjalną. Ma wyrazić i przekazać ontologiczny status jednostki ludzkiej w świecie. Ale myliłby się ten, kto odmawiałby jego powieściom konotacji społecznych. Najbardziej przejmujące wizje Kafki pozostają w związku z interpretacją funkcjonowania społeczeństwa określonego typu. Kiedy bowiem czytamy wymienione książki, to jawią się one jako wielkie metafory życia w społeczeństwie TOTALITARNYM. Rozpoznajemy w klimacie naszych biur, komitetów, urzędów miejskich i wojewódzkich ten sam klimat, który trwa na stronach Kafkowskich powieści.

Przy poprzednich typach kłamstwa pozostawaliśmy w aurze stworzonej przez Szekspira i Cervantesa, przy kłamstwie społecznym przechodzimy do „Księcia” Machiavellego. Pojawia się słowo „manipulacja”.

Zacznijmy jednak od Platona. Platon w swojej koncepcji wychowania społecznego (paideja), która miała być sposobem kierowania społeczeństwem i organizacji państwa, wprowadza pojęcie kłamstwa uzasadnionego społecznie. Platon mianowicie stwierdza, że kłamstwo może być użyte jako dobro w celu dobrego rządzenia państwem. Władca może okłamać obywatela, o ile ma to wyjść na dobre państwu, o ile dopomoże to w prowadzeniu państwa i społec-

czeństwa. Używając metafory lekarskiej Platon mówi, że kłamstwo jest jak trucizna – zatruewa jednostki, ale przecież odpowiednio stosowanych trucizn używa się też niekiedy w celach leczniczych. Ostateczne konsekwencje tej tezy znajdują się w „Księciu” Machiavellego. „Il Principe” jest do dzisiaj podręcznikiem rządzenia, jest podręcznikiem mocnej władzy. Lenin i Hitler znali to dzieło. Znane są opasłe komentarze do „Księcia”, jakie opublikował pierwszy sekretarz komunistycznej Partii Włoch Togliatti. Sądzę, że inni sekretarze też ten podręcznik czytali, a jeśli nie, to czytali za nich ich doradcy.

Główne tezy „Księcia” zasadzają się na odróżnieniu moralności od polityki. W polityce, twierdzi Machiavelli, liczy się SKUTECZNOŚĆ i należy dążyć do celu pominać wzgląd na dobro i zło moralne, a także religijne. Machiavelli jest szczery. Nie mówi już, że kłamstwa należy używać jak lekarstwa. Mówi (w rozdz. XVIII) wprost, że *istnieją dwa rodzaje walki. Walka na prawa i walka na siły. Pierwszy rodzaj jest właściwy ludziom, drugi właściwy jest zwierzętom. Ponieważ jednak często pierwszy rodzaj walki nie wystarcza, trzeba uciekać się do drugiego*, a kilka stron dalej: *Gmin liczy się tylko z pozorami i tylko z wynikiem przedsięwzięcia. Świat składa się przeważnie z gminu*. Dwa czynniki są stałymi atutami i narzędziami w rękach mocnego władcy: wiara i siła. Wiara (w znaczeniu „przekonanie”) to postulat rządzenia przekonaniami obywateli; i siła, czyli policja i wojsko. Za pomocą tych dwóch czynników Machiavelli radzi działać wszystkim politykom, którzy chcą zdobyć władzę i ją utrzymać.

Według współczesnego słownika socjotechnicznego istnieją środki tzw. soft i hard oddziaływania na społeczeństwo. Soft – to środki słabe, „miękkie”, np. manipulacja, organizacja społeczeństwa, instytucje. Hard – to środki ciężkie: wojsko, policja, więzienia, represje, sankcje, egzekucja prawna. Zgodnie z TEZĄ MACHIAVELLEGO manipulacja jest najbardziej skuteczna wtedy i tylko wtedy, gdy uwzględnia OBA ŚRODKI ZARAZEM. Czyli gdy jest wspomagana przez środki hard, kiedy idzie za nią autorytet pałki. Okazuje się znów ta „dwójka” tak dobrze znana z wszystkich systemów autorytarnych i totalitarnych: PROPAGANDA,

ideologia idzie pod rękę z PRZEMOCĄ. Lunaczarski z Dzierżyńskim, Goebbels z Goeringiem, Żdanow z Berią; w naszych „aksamitnych” czasach pieriestrojki pary takie chodzą ciągle ze sobą pod rękę.

Jan Paweł II w orędziu na XIII Światowy Dzień Pokoju w 1979 r. (to było jego drugie orędzie) mówił o istotnym związku między kłamstwem a przemocą. W Irlandii Płn. zaś w czasie pielgrzymki powiedział: *Przemoc jest kłamstwem... Nie wiercie w przemoc, nie popierajcie przemocy... Uwierzcie w pokój, przebaczenie i miłość, bo one są z Chrystusa*. Ten głos jest chrześcijańską reakcją na tezę Machiavellego, reakcją i wezwaniem szczególnie ważnym dla Polaków końca XX w. oraz dla wielu innych narodów w dzisiejszym świecie.

ISTOTA MANIPULACJI. Etymologicznie nie można powołać się na łacińskie słowo „manipulatio”. Nie ma go bowiem. Istnieje natomiast w łacinie słowo „manipulus”, co znaczy garść, wiązka. W starszej polszczyźnie oddział wojska był zwany manipulem. „Quod manum impleat” znaczy: co wypełnia dłoń, rękę. Intuicja jest tu prosta: co się daje chwycić i trzymać w garści. „Manipulacja” jednak to nowe słowo, będące wytworem XX w., a nawet II poł. XX w. (to bardzo charakterystyczny fakt dla naszych czasów!). Słowem „manipulacja” posługujemy się także w celu oznaczenia prostych zabiegów, działań, czynności (np. zapytani, gdzie jest synek, odpowiadamy: „A coś tam manipuluje przy budziku”). Termin ten jest używany również na określenie pewnych zabiegów w neurochirurgii, genetyce (manipulacja genowa) czy psychiatrii. Ścisła definicja manipulacji odnosi się jednak do dziedziny propagandy.

- Według prof. Ziemińskiego („Wychowanie a manipulacja”, Poznań 1981) MANIPULACJA jest to pewien sposób oddziaływania na zachowanie innych ludzi, taki, którego mechanizm, a niekiedy również cel, jest utajony przed osobami poddawanymi temu oddziaływaniu. Zatem w grę wchodzi tutaj pewne zabiegi, działania, czynności, przy których są ukryte dwa parametry: technika oddziaływania i jego cel. Te dwa ukryte elementy stanowią o istocie manipulacji.

Powstaje wobec tego pytanie, jak odróżnić np. wychowanie w społeczeństwie od manipulacji? Przecież zgodnie z

zasadami wychowania także oddziałuje się (np. przez zabawę) na nasze dzieci, nie ujawniając im całego skomplikowanego zespołu środków, za pomocą których to się czyni. Pewne elementy są ukryte. Píše prof. Ziemiński: oba te pojęcia – a więc wychowanie oraz manipulacja – *dotyczą oddziaływania na innych członków społeczeństwa, oddziaływania zmierzającego do określonej zmiany ich postaw i ich postępowania, odpowiadającej zamierzeniom tego, kto oddziaływania takie podejmuje*. Również cele tych dwóch zabiegów, tj. manipulacji i wychowania, są pozornie bliskie sobie. Celem mianowicie jest prowadzenie kogoś: władza chce prowadzić społeczeństwo, rodzice chcą prowadzić dziecko.

Istotny jednak sens różnicy polega na tym, o czym mówi również definicja manipulacji: na jawności (choćby potencjalnej) w przypadku wychowania i skrytości, zatajeniu w przypadku manipulacji. Czyli na tym samym, na czym zasnada się istota kłamstwa. W tym miejscu – „skrytość”, „niejawność” prawdy – schodzą się kłamstwo i manipulacja. W wychowaniu prowadzony widzi lub może zobaczyć środki i cele drogi, którą idzie. Może iść tą drogą, którą go prowadzi rodzic albo może ją odrzucić. Natomiast w manipulacji skrytość dominuje we wszystkich zabiegach. Przemiłczane są środki i cele. Co więcej, środki zostają tak dobrane, że prowadzony myśli, iż idzie sam i wie, dokąd zmierza. Tymczasem jest oszukiwany. Ogólny cel manipulacji ma na względzie ograniczenie racjonalnego wyboru działania ludzi, czyli sprowadzenie ich do roli narzędzi działania manipulatora. Jego zaś motywem są cele szczegółowe, np.: zdobyć władzę – temu służy manipulacja wyborcza; utrzymać władzę – temu służy manipulacja propagandą w danym okresie; sprzedać drożej lichy towar – manipulacja za pomocą reklamy. Pasma celów jest bardzo szerokie. Zresztą masowy charakter tego kłamstwa sprawia, że cele szczegółowe nakładają się i wzmacniają.

Mówiąc o manipulacji warto wspomnieć o tym charakterze manipulacji językowej, jaką jest nowomowa. Sam termin „nowomowa” (new-speak) wprowadził George Orwell w swej słynnej powieści „Rok 1984”. Polacy jednak też mają w słowniku polszczyzny komunistycznej *elementy antysocjali-*

styczne, dalsze kontynuowania rozwoju czy imperializm zachodnie. Z drugiej zaś strony znajdują się w tym słowniku również czerwoni, komuchy, oraz kolaboranci. Podstawowy cel nowomowy, czyli rodzaju języka stworzonego sztucznie na użytek pewnej grupy, jest zbliżony z celem manipulacji. Chodzi o to, aby dając ludziom gotowe, odpowiednio uformowane sztance znaczeniowe i gramatyczne ograniczyć ich zdolności do racjonalnego, krytycznego myślenia. Andrzej Bogusławski (językoznawca z UW) wskazuje jednak jeszcze jedną ważną, choć jakby metaznaczeniową funkcję nowomowy. Chodzi mianowicie o funkcję SYGNALIZACYJNĄ czy diagnostyczną. Jak wilk obejmując jakiś teren w lesie w swoje wyłączne „posiadanie” obsikuje punkty krańcowe tej domeny, tak dysponenti jakąś dziedziną (polityczną czy naukową) manifestują poprzez nowomowę swoją obecność i prerogatywy. „My tu jesteśmy!” – to sygnał dawany użyciem nowomowy zarówno ewentualnym przeciwnikom jak i – może przede wszystkim – sprzymierzeńcom: towarzyszom i poplecznikom.

ISTOTA MANIPULACJI bez względu na sposoby działania i cele uderza w człowieczeństwo: w racjonalność i celowość ludzkiego działania i myślenia. Film A. Wajdy pt. „Piłat i inni” otwiera metaforyczna scena: stado baranów prowadzonych przez jednego naczelnego barana; stado mówi ludzkimi głosami. Taki jest metaforyczny sens manipulacji – społeczeństwo traktuje się jak stado, masę sprawną umysłowo, ukrywa się przed nią właściwe i istotne cele i narzędzia działania. Jest to szczególnie wyraz pogardy wobec społeczeństwa, pogardy, której moc pozwala dysponentom manipulacji utożsamiać społeczeństwo z masą czy stadem.

AUTOKŁAMSTWO SPOŁECZNE. Kłamstwo społeczne, to jednak nie tylko kłamstwo narzucone. Przecież społeczeństwo samo tworzy świat kłamstwa. Istnieje sztuka radzieckiego autora, Kozincewa, oparta na motywach biblijnych, pt. „Zanim się przerwie srebrny sznur”. W akcie II jedna z postaci dramatu, Andriej, mówi: *Musimy oszukiwać samych siebie, nie mówić prawdy o sobie do końca*. Uśmiecha się. *Wtedy można żyć*. A w pierwszej książce o sierpniu 1980 – powieści Janusza Głowackiego „Moc truchleje” („Krag” 1981, s. 39) pada takie zdanie: *Wszyscy krzyczą teraz*

„prawda“, tyle że człowiek wcale niekoniecznie chce ją znać. Woli czytać kłamstwa i wiedzieć, że to jest kłamstwo. Ale goła prawda... to jest taka rzecz, którą strasznie trudno wytrzymać.

To jest bodaj najgroźniejszy element kłamstwa społecznego. Społeczeństwo samo ze swej istoty zawiera element AUTOKŁAMSTWA. Zaczyna się od pseudogrzeczności. Te wszystkie „ależ oczywiście, postaramy się to załatwić“, w pracy służalcze komplementy dla szefów, w domu: „jemu (jej) tego nie powiem dla jego (jej) dobra“... Z tych – zdawałoby się – drobiazgów buduje się wymiar życia zdeformowanego, zakłamanego. Przejawy społeczne tego wymiaru to obłuda, konformizm i faryzeizm. Całe ogromne przestrzenie społeczne dotknięte są tymi „chorobami wieku“. Skutków nie można już nazwać drobiazgami. Nie dostrzega się faktów najoczywistszych, jak przekupstwo, niesprawiedliwość i serwilizm; nie chce się widzieć, że komuś (nie nam) jest ciężko; że kogoś (nie nas?) krzywdzą.

Godzić się na kłamstwo w społeczeństwie, to znaczy kłamać. Kępiński w swojej bardzo wnikliwej analizie życia społecznego w „Schizofrenii“ (Warszawa 1979, s. 160) pisze: *Kłamstwo jest dość wygodnym, bo wymagającym stosunkowo niedużego wysiłku sposobem dostosowania się do sytuacji lub poprawienia obrazu siebie w otoczeniu. Dzięki kłamstwu można oszukać zwierciadło społeczne. I dalej: Kłamstwo spotyka się z ostrym potępieniem społecznym. Kłamacz jest zdyskwalifikowany, traci kredyt zaufania. Ale tylko WYKRYTE kłamstwo budzi taką reakcję. Potępieni są tylko ci, którzy dają się złapać na kłamstwie.*

Społeczeństwo jest zagrożone przez dwa sprzężone wymiary kłamstwa. Przez manipulację i przemoc z jednej strony i zarazem, z drugiej, przez zgodę społeczną na kłamstwo, tolerowanie w nas samych, w naszych stosunkach z innymi relacji zakłamanych, pozorowanej grzeczności, pozornej zgody.

Istnieje оголошение культуры, które jest оголошением człowieka i jego zubożeniem. Na naszych oczach dokonuje się obcięcie historii o całe połacie wydarzeń. Wykreśla się wartości narodowe. Jak kiedyś okłamywano społeczeństwa, że jest dobrze i że tuż za progiem czeka „świetlana przyszłość“,

tak obecnie okłamuje się narody twierdząc ze wszystkich głośników i na wszystkich szpaltach, że wszystkiemu winien był Stalin, nie system.

Na naszych oczach spełnia się ponure proroctwo Mackiewiczza. Kłamstwo tu nie jest wytworem fantazji, ale jest drogą do ujednolicenia społecznego, do szarości. Prowadzi do nieufności i podejrzliwości. Wytwarza mentalność kolejki i sklepu. Życie narodu staje się sztuczne. Na takim funkcjonowniu sprzężonych reakcji prawdy i niereczywistości opiera się np. życie Austrii w powieściach Kafki czy prowadzące do obłędu jednostki stosunki międzyludzkie w dramatach Witkacego. *Kłamstwo stało się zasadą ładu w świecie* – pisał Kafka w „Procesie”. Inne szczególnie aktualne wizje społeczeństwa zakłamanego opisują Orwell, Köstler czy Solżenicyn. Powieść „Rok 1984” zawiera swoistą wizję doskonałego społeczeństwa kłamstwa. Dalej już się posunąć nie można. Wkroczyliśmy już w rzeczywistość nonsensu, rzeczywistość absurdu. Orwell i inni autorzy antyutopii rysują grubymi krechami, rzec można, OSTATECZNE KONSEKWENCJE ducha zakłamanego. To jest ta rzeczywistość, o której głosi wizja Psalmu 12: *Wszyscy mówią kłamliwie do bliźniego, mówią podstępными wargami i sercem obłudnym.*

Najgłębsze struktury kłamstwa. Obrona

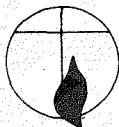
Konkluzje niniejszego artykułu zbiegają się z jego początkiem: „Hypocrite lecteur – mon semblable – mon frère!” Kłamstwo znajduje się w węzle zła. Jest w istocie zła, które wyrządzamy sobie, otoczeniu, które wyrządzamy światu i które dla każdego chrześcijanina jest ostatecznie ciosem w Boga. Kłamstwo uderza bowiem w Prawdę, która oznacza Chrystusa. W Ewangelii św. Jana brzmią słowa Chrystusa: *Teraz usiłujecie mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę usłyszana od Boga /.../ Wy pełnicie czyny ojca waszego /.../ Wy macie diabła za ojca i chcecie spełnić pożądania waszego ojca. Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa (J 8,40–41.44).*

Żyjemy w kłamstwie i kłamstwo jest w nas. Pytanie: Czy TAK BYĆ MUSI? Jest to pytanie zawierające komponentę metafizyczną, teologiczną i etyczną. Odpowiedź jest złożona. Istnieje kłamstwo, musi istnieć w świecie, gdzie istnieje zło, zwłaszcza zło społeczne, istnieje bowiem szatan. Ale nie musi być ono w nas. Tak wyraża się postawa obrony siebie i świata przed kłamstwem, postawa oparta na przesłankach moralnych i chrześcijańskich. Istnieje realne zagrożenie kłamstwem; korupcja, którą niesie, polega na jego szczeblach, na stopniowym pogrążaniu się w kłamstwie. Kłamstwo jest jak zaraza; łatwe na początku, daje zysk i przewagę, w skutkach staje się śmiertelnością chorobą. Jak mówi Rublow w obrazie filmowym A. Tarkowskiego: *Jest taka choroba, że człowiek kłamie, kłamie i nie może się powstrzymać*. Jest to choroba postępująca i zaraźliwa. Dlatego najważniejsze, żeby nie wejść na drogę kłamstwa. Jak mówi Psalm: *Drogę kłamstwa odwracaj ode mnie*. Istnieje jedyna broń przeciwko kłamstwu. Jest nią prawda wypowiedzana przez człowieka – czyli prawdomówność.

Le mensonge corrompt la vérité, l'individu et la société

L'auteur considère l'histoire et l'extension de la notion de mensonge en philosophie pour en passer à l'étude de trois variantes du mensonge, suivant que celui-ci est individuel, métaphorique ou collectif. C'est ce dernier qu'il qualifie de mal du XXe

siècle. Le corps social est menacé par deux dimensions du mensonge, conjuguées l'une avec l'autre: d'une part le mensonge par manipulation ou par contrainte, de l'autre – par l'acceptation collective du mensonge.



Edward Balcerzan

Różnorodność przeciw rozbiciu

O polskiej prozie współczesnej

Różnorodność i rozbicie – słowa te określają jeden z najbardziej dramatycznych węzłów sprzeczności polskiej literatury powojennej. Rozbicie ma sens negatywny, różnorodność jest wartością pożądaną. W rozbiciu tkwi destrukcja, wrogość, brak porozumienia. W różnorodności – turniej inicjatyw, podniecająca konkurencja, bogactwo.

W swym ciążeniu ku różnorodności – naturalnym dla stylów i poetyk doby nowożytnej – nasza literatura musiała pokonywać przeszkody szczególne. Siły wobec niej zewnętrzne (ideologiczne, polityczne, niekiedy też policyjne, a wreszcie i towarzyskie) narzucały obce jej reguły gry, wymuszając sztuczną dwudzielność, przepołowienie, pęknięcie. Dzieje polskiej sztuki słowa po wojnie są dziejami walki o różnorodność przeciw rozbiciu.

W perspektywie tych właśnie zmagających można mówić o trzech okresach (czwarty zaczął się ponad pół roku temu). Okres pierwszy to dziesięciolecie 1945–55, drugi obejmuje 20 lat, od 1956 do 1976 r., zaś trzeci niecałe 15 lat (1976–89).

Najsilniejsze rozbicie przeżywa pierwsze dziesięciolecie (1945–55). Z jednej strony literatura krajowa, z drugiej, za „żelazną kurtyną“, twórczość polskich pisarzy na obczyźnie. Początkowo więcej dzieł ważnych zapowiadało się w kraju; emigracja walczyła o przetrwanie. Wkrótce jednak stało się jasne, iż proporcje ulegają odwróceniu. W kraju objął rządy stalinowski socrealizm – zaprzeczenie idei różnorodności. Socrealizm chciał literatury jednakowej, monotonnej jako nowomowa. Nakazywał pisać tym samym językiem na temat identycznie pojmowanej rzeczywistości i dbał o mniej więcej jednakowy poziom ambicji pisarskich: mierzył nie za wysoko, ale i nie za nisko, tępił zarówno elitarne nowatorstwo jak i beletrystykę rozrywkową. Inaczej na emigracji. Tam rozmaitość poziomów oraz konwencji pisarskich została ocalona. W kraju obowiązywał radosny kolektywizm;

na obczyźnie można było swobodnie (co nie znaczy, że bez starć polemicznych) manifestować postawy skrajnie indywidualistyczne. Nad Wisłą i Odrą śpiewano pieśń masową: *Tysiące rąk, miliony rąk, a serce bije jedno*. Nad Sekwaną w paryskiej „Kulturze” Witold Gombrowicz zaczynał swój „Dziennik” wyzywająco: *Poniedziałek: Ja. Wtorek: Ja. Środa: Ja. Czwartek: Ja*. Pisarze krajowi szukali w tradycji symboli, które nadawałyby się do użytku w retoryce propagandowej. Za granicą tradycja narodowa była nie tylko uświęcana, ale i obnażana w bezlitosnej parodii i drwinie (to także Gombrowicz, jego „Trans-Atlantyk”). Od dzieł krajowych wymagano posłuszeństwa w maskowaniu zbrodni stalinizmu; emigracja demaskowała stalinizm m.in. w takich utworach, jak „Inny świat” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, „Umysł zniewolony” Czesława Miłosza czy „Droga donikąd” Józefa Mackiewicza. Wymienione utwory ukazały się w latach 1951–55. Tak oto czas ponizienia twórczości krajowej miał się okazać czasem rozkwitu literatury polskiej na obczyźnie. Zimnowojenny rozłam wbił się w ciało literatury tak głęboko, że do dnia dzisiejszego nie został całkowicie zaleczony. Dostęp do wielu książek emigracyjnych był w Polsce utrudniony, wiele z nich to dziś nowości wydawnicze „pierwszego obiegu”, m.in. właśnie „Umysł zniewolony” oraz „Inny świat”. Niektóre czekają na reedycje (Mackiewicz). Jak widać, kalendarz literatury rządzi się innymi prawami niż kalendarz planety Ziemia. Emigracyjne lata pięćdziesiąte należą do krajowych lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, uczestniczą w naszej współczesności (i w tym aspekcie chcę je polecić uwadze tłumaczy i wydawców doby pieriestrojki)¹.

W drugim okresie, po upadku stalinizmu, w dwudziestoleciu 1956–76, nadal co prawda kraj i emigracja pozostawały dwoma ładami o odrębnych klimatach literackich, ale ich wzajemne relacje podlegały zmianom korzystniejszym, gdyż zmieniła się sytuacja w kraju. Po 1956 r. państwowa doktryna oraz tzw. polityka kulturalna popularyzowały nową wizję świata, dyktowały nową semiotykę świata. Jeżeli w semiotyce stalinizmu rzeczywistość w każdym swoim fenomenie, nawet krajobrazowym czy cielesnym, musiała być bezwzględnie albo postępową, albo wsteczna, zaś jej ideolo-

giczna neutralność pozostawała maską, którą należało zedrzyć, (by, jak w wierszyku Tuwima, zadenuncjować *apolitycznego, bezpartyjnego faceta* jako ukrytą *starą świnie reakcyjną*), to teraz, po październiku, przyznano glej neutralności niektórym rzeczom i zjawiskom. Uniwersum podzielono na dwie części. Jedną wypełniały tematy NEUTRALNE z punktu widzenia interesów władzy, drugą – zarezerwowano do oświeleń ustalonych przez propagandę, które będę tu nazywał tematami AKTYWNYMI, elementami aktywnej rzeczywistości².

Rozłam literatury polskiej stał się faktem komunikacji krajowej. Z jednej strony rozwijała się twórczość „neutralna“, a z drugiej politycznie aktywna, przy czym po tej drugiej stronie nieraz płacono się wysoką cenę. Kto chciał zająć się historią najnowszą, kto pragnął opisać Polskę jako terytorium konfliktów ideologicznych (czy moralnych – splecionych z ideologią), ten musiał albo kluczyć, *pełzając milczkiem jak wąż łudzić despotę*, albo wyrzec się prawdy i przyjąć propagandową wizję świata. Druga ewentualność oznaczała socrealizm utajony, niekiedy sprytnie zamaskowany – nie przed cenzorem, lecz przed czytelnikiem, imitujący albo neutralność, albo nawet (ostatnimi czasy) dający do zrozumienia, iż jest nurtem heretyckim, półlegalnym. Notabene autorzy dyspozycyjni byli najzarliwiej tłumaczeni i popularyzowani przez naszych sąsiadów z bloku państw socjalistycznych.

Błogosławieństwem dla jednych, ograniczeniem dla drugich stał się po 1956 r. azyl neutralności. Oto przestrzenie tematyczne otwarte dla literatury okazały się przestrzeniami myśli uniwersalnej. Niemal wszystkie – literacko-produktywne – filozoficzne perspektywy widzenia człowieka

¹ Jest to skrócona wersja referatu, który wygłosiłem 20 II 1990 r. w Ambasadzie RP w Moskwie dla tłumaczy i wydawców literatury polskiej; o poezji mówiła Adriana Szymańska, sesję prowadził Michał Jagiełło. Oddając rzecz do druku postanowiłem zachować „obraz audytorium“, który wyłania się niekiedy z bezpośrednich odwołań do wiedzy tłumaczy.

² Próbie uporządkowania doświadczeń prozy podjąłem w szkicu pt. *Żywioły prozy 1956–1986*, który ukazał się w paryskim „Kontakcie“ nr 7–8/1988, w czasie gdy większość egzemplarzy tego czasopisma była rekwirowana na granicy celnej PRL. Tekst niniejszy nawiązuje do tej *Żywiołów prozy*, niektóre myśli i sformułowania powtarza, wprowadza partie i obserwacje nowe, z niektórych rezygnuje, wreszcie pewne ujęcia zmienia.

stały się znów dostępne dla twórców; pozwalało to omijać tabu polityczne bez poczucia zniewolenia. Ten kierunek akceptowali nie tylko pisarze w kraju; w tym samym duchu na emigracji przemawiał Gombrowicz: *Rewolucje, wojny, kataklizmy – coś znaczy ta pianka w porównaniu z fundamentalną grozą istnienia?* Gdy ulegamy polityce, poddajemy się aksjologii chwili, stajemy się częstką żywiołu, falą w instynktach tłumu – gubimy dystans. Autor „Trans-Atlantyku” radził kolegom, by *nie zatracali właściwej proporcji pomiędzy /.../ konwulsjami wzburzonej powierzchni a nieustannym i głębokim życiem, które toczy się pod spodem*³. Rzeczywistość Polski wydawała się niejednemu pisarzowi powierzchnią właśnie, a rzeczywistość „neutralna” – głębią. Poznawane w coraz liczniejszych tłumaczeniach dzieła literatur obcych świadczyły o tym, iż nurt treści uniwersalnych (literatura pytań, jak mówiono) potężnie także w bezcenzuralnych systemach komunikacji międzyludzkiej. Jego polski wariant, to nie ucieczka przed cenzurą, lecz – wierzone – wznowienie kontaktu ze sztuką światową. *Nigdy nie pisałem tak, żeby oszukać cenzurę* – wyznał Zbigniew Herbert w wywiadzie udzielonym Adamowi Michnikowi w 1981 r.⁴ To było możliwe. Było możliwe dla pewnych charakterów, temperamentów, talentów pisarskich. Możliwe dla pewnych poetyk, dla niektórych tekstów.

Dla wielu innych utrzymanie wizji świata w korbach neutralności okazywało się nad wyraz kłopotliwe. Rezygnacja z tematów aktywnych, zastrzeżonych dla prozy dyspozycyjnej, oznaczała skrzywienie prawdy. Twierdzi się, iż w latach 1956–76 (i później) twórcy mogli korzystać z jednej przynajmniej wolności bezapelacyjnej – do eksperymentu artystycznego. Socrealizm rozróżniał poetyki przodujące, komunistyczne i wsteczne, imperialistyczne. Ideologowie z epoki Gomułki, a potem z ekipy Gierka odstąpili od tej koncepcji. Wszystkim formom ekspresji przyznano status ideologicznej neutralności. W istocie wszak tolerowano tylko te swobody warsztatowe, które potrafiły obywać się bez tematów „aktywnych”, lub wchłaniały je wespół z urzędowymi wykładniami. Eksperyment naruszający tabu cenzorskie tracił swe przywileje natychmiast.

Tak dojrzewał przełom 1976 roku.

Nie tylko w życiu literackim, ale w życiu literackim również: powstały niezależne wydawnictwa, tajne kolportaż, słowem – „drugi obieg”. Dominowała tu, rzecz prosta, tematyka „aktywna”, wyzwolona spod nadzoru jednej partii. Ale nadal funkcjonował „obieg pierwszy”, oficjalny, kontrolowany przez cenzurę. Było to nowe rozbiecie, które pozwala mówić o nowym, trzecim okresie w dziejach polskiej literatury współczesnej: 1976–89. Stan rozbiecia nie był ostateczny, miał różne nasilenia czy warianty. Między Sierpniem a Grudniem izolacja wydawała się anachronizmem, potem doszło do tego, iż słowo literackie zaczęło żyć na dwóch wrogich obszarach, które rządziły się dwiema różnymi ekologiami. W miarę krzepnięcia opozycji demokratycznej granice znów zaczęły tracić ostrość. Siłą drugiego obiegu było odzyskanie tematów wykolejonych w propagandzie i zakłamywanych przez pisarzy dyspozycyjnych. Brawura i rozmach literatury podziemnej wpływały na cenzurę, zmuszały ją do liberalizmu. Coraz trudniej było kłamać również w pierwszym obiegu. Lecz drugi obieg to zjawisko młode, powołane do życia przez tych samych autorów, którzy zaczynali w obiegu cenzurowanym. Nic też dziwnego, że doświadczenia literatury „neutralnej” pierwszego obiegu okazały się główną bazą polskiej sztuki narracyjnej w kraju. Tak więc tożsamość podstawowych nurtów artystycznych góruje nad rozłamami obiegów. Różnorodność pokonuje rozbiecie, przeciwdziała atrofii kultury.

Antypowieść, nowa powieść, eksperyment, literatura pytań, mały realizm, nurt wiejski (chłopski), proza kresowa, autotematyzm, rewolucja artystyczna, socparnasizm – te i inne nazwy pojawiały się w krytyce prozy, określały rodzące się i gasnące konwencje, rodzime i importowane. Nie będę korzystał z tych nazw, chcę zaproponować własne, przezroczyste i jednorodne, bez ukrytych sugestii na temat wartości. Oczywiście, wartość interesuje nas przede wszystkim, ale wartość nie należy do konwencji, lecz wynika ze sposobu wykorzystania norm – jest przygodą utworu, nadzieją

³ W. Gombrowicz, *Dzieła*, t. VII, *Dziennik 1953–1956*, red. naukowa tekstu J. Błoński, Kraków 1986, s. 29. Cytat następny, s. 30.

⁴ „Krytyka” nr 8/1981.

twórcy. Otóż sędzę, iż różnorodność stylów i poetyk, odmian gatunkowych i światobrazów prozy, tak w strefie „neutralnej” jak i „aktywnej”, można zredukować do siedmiu najważniejszych orientacji.

ORIENTACJA SOCJOLOGICZNA (SOCJOLINGWISTYCZNA). Najpierw strefa „neutralna”. Tu nie jest możliwa pełna powieściowa rekonstrukcja socjologicznych fenomenów współczesności. „Neutralność” stanowi szansę dla dzieł zainteresowanych bytowaniem małych społeczności, kręgów towarzyskich, środowisk z tzw. marginesu, które – w różnym stopniu – zachowują suwerenność wobec politycznego, oficjalnego rytmu życia. Peryferia na ogół nie pragną zmieniać praw rządzących centrum, choć centrum zawsze pragnie upodobnić je do siebie. Wczesne opowiadania Marka Hłaski, proza Marka Nowakowskiego, a także „Konopielka” Redlińskiego, „Trenta tre” i „Panna Lilianka” Ryszarda Schuberta, „Donosy rzeczywistości” Mirona Białoszewskiego: te i tym podobne dzieła łączy jedno – dyskusja na temat peryferiów jako domeny wolności lub zniewolenia. Odpowiedzi są różne. Jedni sugerują, iż konserwatyzm środowisk zamkniętych jest cenniejszy niż mody czy ideologie – dziś tylko na peryferiach pozostało jeszcze coś stałego, jakiś atawizm honoru i wierności, gdzie indziej nie ma już nic (Nowakowski). W prozie Redlińskiego i Schuberta uwyrażnia się z kolei egzotykę peryferyjną po to, by udowodnić, że jest maską. Człowiek w każdym kodzie obyczajowym pozostaje taki sam. Jeszcze inaczej widzi tę kwestię Białoszewski. Dostrzega tylko prywatność, nie chce zauważyć niczego, co byłoby godne pióra artysty i reprezentowało oficjalność. Dla jego bohaterów świat składa się wyłącznie z rzeczywistości peryferyjnych. Poza ich granicami rozciąga się abstrakcja: niepojęta, skłamana.

Powieściowa socjologia i powieściowa socjolingwistyka to dwa aspekty tego samego zjawiska. Polega ono na realistycznej obserwacji i werystycznej rzetelności. Peryferia obyczajów i peryferia żywej mowy zwykle nakładają się na siebie: Różnica poetyk sprowadza się do stosunku języka narracji do języka postaci. Jedna możliwość (u Nowakowskiego) to narracja przezroczysta, zgodna z normami poprawnościowymi; gwara czy żargon pojawiają się tu na pra-

wach cytatu, „próbki“ mowy. Możliwość druga – narracja rozwija się w polszczyźnie peryferyjnej (Redliński, Schubert), zaś teksty języka ogólnego są cytowane raz po raz – na tle mowy egzotycznej poprawność staje się czystą egzotyką. Trzecią możliwość wyzyskuje powieść Krystyny Sakowicz „Po bólu“, rzecz językowo jednorodna, zbudowana z rozmów potocznych, nie są to ani peryferia mowy, ani jej centrum, raczej: przeciętność, kolokwialna szarość, typowość ulicznej czy biurowej gadaniny, jaka wypełnia od rana do nocy nasze domy i zakłady pracy tak szczelnie, iż wydaje się częścią natury, niemal fizjologiczną przypadłością życia, jak oddychanie, trawienie itd.

Orientacja socjologiczna od początku miała swój wariant „aktywny“, bo od początku literackie poznanie praw kierujących dżunglą społeczną natrafiało na środowiska zniewolone przez ideologię i zantagonizowane przez politykę – do granic tragedii. Obyczajowość lat stalinowskich, a później postalinowskiej spuścizny, budziła lęk i zdumienie. W tym kierunku zmierzał kiedyś nurt obrachunków popaździernikowych, który w momentach odwilży przebiegał się do obiegu oficjalnego („Matka Królów“ Kazimierza Brandysa). Większość tekstów tej orientacji musiała szukać edytorów za granicą (Marek Hłasko: „Cmentarze“, „Piękni dwudziestoletni“).

Gdy orientacja socjologiczna traci neutralność, ginie natychmiast opozycja centrum i obrzeży. W świetle polityki czy ideologii zniewalającej jednostkę lub zbiorowość wszystko jest centralne, nie ma peryferyjności. Szkoła, szpital, dom poprawczy, redakcja prowincjonalnego czasopisma, izba wytrzeźwień czy zakład produkcyjny stają się metaforami Polski, jej wielkimi metonimiami. Tego z reguły chcą czytelnicy, o to upominają się krytycy. Niekiedy autorzy pomagają procesowi metaforyzacji studium socjologicznego – łącząc obserwację życia z wykrzywieniem satyrycznym, aż po groteskę. Dzieje się tak w „Kompleksie polskim“ Tadeusza Konwickiego, w „Cudownej melinie“ Kazimierza Orłosa.

Osobliwą szansą orientacji socjologicznej był stan wojenny, gdy zapisy na poły reporterskie, na poły noweli-styczne, rozpięte między dokumentem a fikcją, reagowały

na niezrozumiałą sytuację kraju – równie szybko jak wiersze czy odezwy zdelegalizowanej „Solidarności”. Jednym z najszybciej reagujących pisarzy był (wspomniany tu już) M. Nowakowski, autor „Raportu o stanie wojennym”.

W wariancie „aktywnym”, tak jak i w „neutralnym”, pojawia się ciekawość żywej mowy. Polszczyzna współczesna to obszar walki frazeologii oficjalnej z frazeologią potoczną, która wykrzywia, nicuje, wykoślawia, karnawalowo ośmiesza retorykę trybun i gazet. Dzieje się tak w prozie Janusza Andermana, pisarza o magnetofonowej pamięci werbalnej. Dzieje się tak również w – wydawanych oficjalnie – książkach Tadeusza Siejaka („Próba”, „Pustynia”), które są antologiami dziwactw żargonu biurokracji partyjnej i jednocześnie wynaturzeń obyczajowości ludzi i nomenklatury.

Proza socjolingwistyczna stanowi artystyczne zadanie dla tłumacza – pod wieloma względami podobne do zadań w przekładzie poezji. Trzeba w nowym języku znaleźć (a może stworzyć) ekwiwalenty wyrażen idiomatycznych, żywych intonacji, słów opalizujących aluzjami, z reguły o charakterze żartobliwym lub złośliwie parodystycznym. Nie jest to łatwe, ale w sztuce nie ma rzeczy łatwych, a prawdziwe tłumaczenie jest sztuką.

ORIENTACJA MITOGRAFICZNA. Podczas gdy u źródeł orientacji socjologicznej znajduje się wiedza o faktach, to źródła orientacji mitograficznej biją poza empirią: w wyobraźni autorów, w folklorze, w baśni. Język zbliża się tu do języka poetyckiego, poetyckiej stylizacji. Tu eksponuje się barwność świata poprzez barwność mowy. Pierwszą doktryną krytyki poetyckiej po 1956 r. była doktryna imaginatywna, postulująca poezję jako *rzecz wyobraźni* (Jerzy Kwiatkowski, Kazimierz Wyka). Orientacja mitograficzna w prozie w „Takim większym weselu” Tadeusza Nowaka, w „Siekierzadzcie” Edwarda Stachury stanowi jakby mutację liryki wyobraźniowej (oba wymienieni tu autorzy są także poetami). Znajduje tu swój wyraz tęsknota do stałości świata. W czasie mitycznym, kolistym, dobro jest dobrem, zło złem, cierpienie ma sens, zaś szczęście nie może być pomyłką. Niekiedy w tej orientacji sytuuje się proza odtwarzająca dziecięce i młodzieńcze arkadie i piękła, proza

mająca w naszej literaturze wspaniałą tradycję (Bruno Schulz). Autorem wiernym żywiołowi mitograficznemu pozostaje T. Konwicky (od „Zwierzoczkoupiora” po „Kronikę wypadków miłosnych” i niedawno wydaną „Bohiń”); w tym kręgu znajdują wyraz nostalgii emigrantów („Dolina Issy” Cz. Miłosza); i choć jest to dziś orientacja mniej prężna niż w latach sześćdziesiątych czy siedemdziesiątych, odnosi i ona swe sukcesy wśród twórców debiutujących.

Świat zatopiony w czasie mitycznym jest oporny wobec literatury aktywnej, interweniującej w teraźniejszość społeczną. Mit stanowi zaprzeczenie myślenia historycznego. Dlatego nurt mitograficzny był w obiegu oficjalnym wspierany – jako najzupełniej nieszkodliwy. Dlatego też twórczość „aktywna” zwraca się przeciw mitowi. Takim prześmiewcą świadomości mitycznej jest od lat Sławomir Mrożek – jego nowsze miniatury prozą czynią mit, baśń, przypowieść obiektem trawestacji komicznej. Lecz to tylko jedna strona medalu. Wiadomo bowiem, iż spotkanie obu żywiołów – socjologicznego i mitograficznego – może dać mieszanekę piorunującą, która bywa głębokim wstrząsem moralnym. Wiedzą o tym czytelnicy poezji Z. Herberta, wiedzą wielbiciel arcydzieła tego gatunku – „Mistrza i Małgorzaty” Bułhakowa. Polska proza nie ma swojego „Mistrza i Małgorzaty”. Ma jednakże próby łączenia obserwacji socjologicznej z baśniowością, przy czym połączenia te dają również rezultaty demaskatorskie; dzieje się tak np. w „Małej apokalipsie” Konwickiego.

ORIENTACJA PSYCHIATRYCZNA. Klasyczne kanony prozy psychologicznej początków XX w. stały się składnikami tyłu rozmaitych struktur narracyjnych, że roztopiły się w niemal całej beletrystyce. Ich wpływ znajdziemy nawet w opowieściach kryminalnych. Wyrazistością odznacza się jedynie nurt, który nazwałbym psychiatrycznym. Wyodrębnienie dramatów PSYCHE osiąga się tu przez obrazy atrofii świadomości, analizę dewiacji, stanów granicznych, w których dochodzi z reguły do rozpadu rzeczywistości – uzależnionej od postrzegającego ją podmiotu. Obiektem obserwacji pisarskiej bywa tu późna starość wraz z charakterystycznymi dla niej zaburzeniami miażdżycowymi („Bardzo sta-

rzy oboje“ Kazimierza Brandysa), przeżycia agonialne („Już prawie nic“ Jerzego Andrzejewskiego), syndromy paranoi czy schizofrenii, wreszcie „wyzwolenia“ mistyczne, które unicestwiają człowieka, przejmując przedstawione w ostatnich, przedśmiertnych dziełach Stachury. Nierzadko, głównie w prozie autorów młodszych, teksty nurtu psychiatrycznego bywają manifestacją buntu (Ryszard Milczewski-Bruno). Nie wywołuje to sprzeciwu cenzury dopóty, dopóki jest to bunt przeciw groźbie istnienia „w ogóle“.

Nurt psychiatryczny odgrywa rolę niesłychanie ważną w tzw. prozie Bereziaków, czyli w utworach podnoszonych do rangi oznak Wielkiej Rewolucji Artystycznej przez Henryka Berezę (to m.in. „Jaśmiornica“ Sakowicz, liczne utwory Jana Drzeżdżona).

Do przeszłości należy w Polsce korzystanie z konwencji psychiatrycznej jako maski w celu poruszenia tematów społecznie „aktywnych“. Warto však o tym pamiętać, iż obłęd mógł być usprawiedliwieniem dla myśli niepokornej, osłoną przed cenzurą. Totalitaryzm od dawna wierzy, iż tylko wariat może zwracać się przeciw niemu. Maskę szaleństwa wykorzystywali m.in. Jerzy Krzysztoń w „Obłędzie“, Andrzej Kijowski w „Oskarżonym“, Nowakowski w „Robakach“ i „Silnej gorączce“, także Andrzejewski w głośnej – ściganej przez cenzorów nawet w masce – „Apelacji“.

ORIENTACJA KULTUROZNAWCZA. Literackie, prowadzone środkami sztuki narracyjnej studia nad fenomenem kultury są tu najczęściej studiami nad więzią kultury polskiej z kulturami obcymi, próbą uchwycenia fenomenu „polskości“ na tle rozmaitych „obcości“ etnicznych (zewnętrznych i wewnętrznych, zasymilowanych i dążących do separacji). Rodzimość i obcość stają się wartościami problematycznymi. Obraz kultury rodzimej zmienia się w zależności od tego, które korzenie, zachodnie czy wschodnie, zostają odsłonięte przede wszystkim. W prozie historycznej, w dziełach Teodora Parnickiego, który jest wielkim i wciąż czekającym na odkrycie w świecie odnowicielem gatunku, Polska uobecnia się jako świat wieloetniczny, poprzecinany biografiami mieszkańców: oni powodują najbardziej twórczy ferment, ale i przeżywają męczące dramaty zagrożonej tożsamości („Tylko Beatrycze“). Wielonarodowościowe obrazy

„tego co polskie“ to także przedmiot artystycznych rekonstrukcji prozy kresowej, wileńskiej (twórczość Mackiewicza, Konwickiego, Miłosza). Nie są to powieści historyczne, gdyż mówią o sprawach pamiętanych przez autorów z lat dzieciństwa lub wczesnej młodości. I nie są to utwory par excellence współczesne, ponieważ opowiadają Polskę, której już nie ma⁵. Wizjom zgody narodów przeciwstawiają się obrazy pożerających się wzajem szowinizmów. To napięcie wyrażania się ze szczególną mocą w dziełach emigrantów (emigracja uwrażliwia na kwestie narodowościowe): z jednej strony piekło waśni narodowych na Litwie w prozie Mackiewicza, z drugiej – arkadia współżycia nacji w opowieściach huculskich Stanisława Vincenza. Tak samo wewnątrz sprzeczny jest obraz kultury rodzimej – jej otwarciu na obcość jako na inspirację odpowiadają obrazy polskości przez obcość zaatakowanej. Polskość – co nie zawsze rozumieją inni – jest w wielu utworach przeżywana boleśnie, bywa przekleństwem, alienacją, nieprzekładalnością na języki doświadczeń innych narodów Europy i świata – lub ironizowanym mitem przekleństwa, alienacji i nieprzekładalności („Dworzec w Monachium“ Stanisława Dygata). Lustrami, w których przegląda się polskość, są w prozie omawianej orientacji głównie żydowskość i niemieckość. W istocie żydowskość – w dziełach Adolfa Rudnickiego, Juliana Strykowskiego czy Henryka Grynberga – sama poszukuje własnej tożsamości, a polskość bywa dla niej takim samym lustrem, jakim i ona bywa dla polskości.

Inaczej przedstawiają się obrazy kultury niemieckiej, niemczyzny. Zaraz po wojnie, począwszy od dzieł takich, jak „Ucieczka z Jasnej Polany“ Rudnickiego, temat niemiecki zrodził w naszej literaturze serię osobliwych apokryfów. Są to próby spojrzenia na Niemców oczami Niemców zmyślonych przez polskich autorów („Ogród pana Nietchke“ Kornela Filipowicza, „Trismus“ Stanisława Grochowiaka, „Eroica“ Kuśniewicza). Polacy piszą o Niemcach tak, jak sądzą, iż Niemcy mogliby lub powinni by byli pisać o sobie samych. Na tym polega „apokryficzność“ owej serii. Odnosi

⁵ Zob. na ten temat E. Wiegandt, *Austria Felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988.

się to zwłaszcza do faszyzmu, okupacji, wojny. Najwartościowsze poznawczo jest spojrzenie na faszyzm jako na stan, w który może popaść każdy naród.

O tym, jak bardzo nośne są problemy narodowościowe – jako materia konfliktów powieściowych – świadczy kariera powieści Andrzeja Szczypiorskiego „Początek”. Szczypiorski wychodzi od stereotypowych wyobrażeń Niemca i Żyda w świadomości polskiej po to, by owe stereotypy podważać, zawieszać ich racje, komplikować w bogatszym od stereotypów repertuarze losów indywidualnych. Obawiam się jednak, iż „Początek” znajduje się zaledwie na początku drogi literackiego oswojenia problematyki narodowościowej, która jest jedną z najtrudniejszych we współczesnym świecie, choć – na szczęście – najgroźniejsze ogniska zapalne żarzą się dziś poza granicami naszego kraju.

Orientacja kulturoznawcza manifestuje się także poprzez twórczość reporterską oraz inne odmiany literatury faktu. Im bliżej faktów, tym większa „aktywność” tekstu, tym dobitniejszy jego sens demaskatorski. W tym kręgu warto odnotować – z rzeczy już prawie klasycznych – reportaże Ryszarda Kapuścińskiego, prozę reporterską Hanny Krall, nowe odmiany reportażu historycznego w twórczości Mariana Brandysa, ostatnio także w dorobku Jarosława Marka Rymkiewicza. Na osobną uwagę zasługuje „Kadencja” Jana Józefa Szczepańskiego, opowieść o Związku Literatów Polskich oraz okolicznościach jego likwidacji. Jest to szczególny aspekt „kulturoznawstwa” – w „Kadencji” chodzi o analizę mechanizmów samozniszczenia kultury, a zarazem o opis form oporu przeciw tym mechanizmom.

Jak się zdaje, w odbiorze literatury faktu wciąż zbyt silnie akcentuje się jej wartość faktograficzną, zaś wciąż za mało mówi się i myśli o literackości (jak gdyby tylko zmyślenie mobilizowało wynalazczość artystyczną, jak gdyby wiedza o faktach nie podlegała tu licznym transformacjom pisarskim, nie stanowiła zadania *par excellence* twórczego). Recenzenci często zapominają, iż iluzja prawdopodobieństwa nie tylko w epoce wielkiego realizmu, ale również dziś jest szczególnym trafem talentu, godną podziwu rzadkością. Odnosi się to także do prozy autobiograficznej, o której będzie tu jeszcze mowa.

W nurcie kulturoznawczym spotykają się teksty wszystkich obiegu, trudno w nim znaleźć granicę wariantu „aktywnego” i „neutralnego”. Tu wszystko jest napromieniowane aktywnością, wszystko jest eksplozywne.

ORIENTACJA KOSMOLOGICZNA. Jest dobrze znana w świecie dzięki popularności Stanisława Lema. Fantazje na temat kosmosu, niekiedy mikrokosmosów materii, mają jeden cel uporczywie ponawiany – uchwycić to co ludzkie przez opozycję wobec tego co pozaludzkie. Partnerem człowieka staje się obca cywilizacja („Eden” S. Lema), niższe organizacje świata materialnego obdarzone świadomością. Kontakt z istotami zamieszkującymi jakiś odległy zakątek wszechświata okazuje się naszym złudzeniem („Głos Pana”), lub jest autokomunikacją człowieka, dialogiem z jego własnymi myślami utajonymi w podświadomości („Solaris”). Podczas gdy w nurcie określonym jako kulturoznawczy dominowała refleksja nad dalszą lub bliższą przeszłością, orientacja kosmologiczna fantazjuje na tematy przyszłych form świata („Powrót z gwiazd” Lema). Tam narodowość stanowiła źródło napięć, tu z kolei pełen triumf święci radosny kosmopolityzm. Bohaterowie science fiction już to nie mają narodowości, już to reprezentują coś, co można by nazwać narodowością uniwersalną. Tu narodowość to zaledwie jedna z wielu cech drugorzędnych, służących charakterystyce postaci – jak broda, odwaga, amnezja, zawód, przy czym zawód jest z reguły ważniejszy. Zapewne rezygnacja z polskich kompleksów sprzyja światowemu rozgłosowi dzieł Lema. Dla nas, obcujących z oryginałami jego tekstów, nie bez znaczenia wszakże pozostaje język polski – wyrazisty, obfitujący w neologizmy, przesycony stylizacjami. Język narodu nie najliczniejszego i nie najmocniejszego w świecie okazuje się nagle mową kosmosu. Jest w tym pewien ładunek energii kompensacyjnej.

A granica między „neutralnością” i aktywnością? Myślę, że w ojczyźnie braci Strugackich nie trzeba nikogo przekonywać, iż science fiction może mieć wariant „aktywny”! Mowa fantastyki naukowej bywała i u nas mową ezopową, np. w „Opowieści Pierwszego Odmroźnika” z tomu „Maska” Lema, groteskowej wizji totalitaryzmu, który nie tylko zniewala, ale i od zniewolonych żąda miłości...

ORIENTACJA LITERATUROZNAWCZA. Na zachodzie, a także u nas, tradycyjne struktury powieściowe wydawały się w latach powojennych zużyte artystycznie i epistemologicznie skompromitowane⁶. Tracił autorytet bohater, autorytetem stawał się chwyt, kunszt pisarski. Lecz chwyt pozbawiony autorskiego komentarza, nie zawsze w porę wytłumaczony przez krytykę, z trudem dorównywał tradycyjnemu bohaterowi „z krwi i kości”. Trzeba było ów abstrakcyjny autorytet „uczłowieczyć”, dać mu życiorys, a więc związać z autorem, ukazać stadia wcześniejsze w procesie twórczym. To jedna z motywacji prozy zwanej autotematyczną (Artur Sandauer) czy metodologiczną (Michał Głowiński), przemawiającej językiem zwierzeń pisarskich oraz wykładu teoretycznoliterackiego („Góry nad Czarnym Morzem” Wilhelma Macha).

Eseizacja powieści nie ograniczała się wszak do wtajemniczeń zawodowych, bo i wtajemniczenia zawodowe pisarza nie zawsze dają się oddzielić od jego doświadczeń obywatelskich. Nic też dziwnego, iż przez wiele lat nie mogła przebić się przez kordon cenzorski autotematyczna „Miazga” Andrzeja Jędrzejewskiego; nie przebiła się dotychczas „Literatura” Wiktora Woroszyńskiego. Krytyka nasza ogłosiła zmierzch orientacji literaturoznawczej. Moim zdaniem przedwcześnie. Ostatecznie są tylko dwie możliwości narracji: albo iluzja, czyli utajenie warsztatu, albo deziluzja, czyli zaproszenie czytelnika do zwiedzania warsztatu pisarza. Niedawno w obiegu niezależnym ukazał się „Stan po zapaści” Jacka Bocheńskiego. Koncept narracyjny polega tu na tym, że powieść jest relacją pacjenta przebywającego w szpitalu, pacjent dysponuje zeszytem, który ma mało stron i który trzeba ukrywać przed inwigilacją Służby Bezpieczeństwa: sytuacja pisania staje się sytuacją narracyjną, czytelnik śledzi nie tylko zachowania bohaterów, ale także towarzyszy procesowi twórczemu narratora.

Im głębiej esej literaturoznawczy – wmontowany w powieść – sięga życia osobistego autora, tym częściej nurt literaturoznawczy łączy się z innym, ostatnim już w naszej typologii – z autobiograficznym.

ORIENTACJA AUTOBIOGRAFICZNA. Wartością konstytutywną jest tu prawda losów jednostkowych – wplecionych tak czy inaczej w losy zbiorowości. Atrofie dogmatów ideologi-

cznych, ich szybkie przekształcenie się we własne przeciwieństwo – wszystko to sprawia, iż prawda rzeczywistości przeżytej przez daną, konkretną jednostkę wydaje się prawdą najpewniejszą, najmniej uległą manipulacjom. Zwłaszcza w literaturze, a osobliwie w prozie istnieją warunki wspomagające wysłowienie takiej właśnie prawdy. W planie artystycznym autobiografizm dzisiejszy – i to jest wielką pokusą! – nie stanowi mechanicznej rezygnacji z fikcji na rzecz dokumentu, lecz tworzenie między nimi coraz to nowych napięć. Co więcej – to te napięcia nadają utworowi autobiograficznemu sens szczególnie. Partie zmyślane należą do biografii wyobraźni, są także ilustracjami pisarskich możliwości, pokazem warsztatu. W partiach dokumentalnych, bardzo zresztą w swej wierności wobec faktów zróżnicowanych, pojawia się miejsce dla niezliczonych gatunków paraliterackich, takich jak wykład norm poetyki, list, dziennik, pamiętnik, szkic wspomnieniowy o drugim człowieku, reportaż, esej filozoficzny, pamflet publicystyczny. Raz dominuje formuła powieściowa, jak w „Pamiętniku z powstania warszawskiego” Białoszewskiego (jednej z najlepszych książek czasów powojennych), kiedy indziej przeważa esej, np. w „Zapiskach bez daty” Juliana Przybosa, to znów całość zostaje zdominowana przez notatki wspomnieniowe (jak w „Mieszaninach obyczajowych” Kuśniewicza czy w „Nie boję się bezsennych nocy” Józefa Hena).

Wariant „aktywny” jest w nurcie autobiograficznym szczególnie dobrze widoczny. Zarówno w tekstach emigrantów jak i krajowców. I tu również mamy imponującą różnorodność form, którą nie zawsze potrafi pojąć krytyka. „Mój wiek” Aleksandra Wata – „pamiętnik mówiony”; proza sylwiczna, kolażowa, „Wschody i zachody księżyca” Konwickiego, „Dziennik pisany nocą” Herlinga-Grudzińskiego, „Miesiąc” Kazimierza Brandysa... Jest to, jak zauważył Brandys, *nowy rodzaj wewnętrznego zobowiązania w sto-*

⁶ Najdokładniej zagadnienie to przedstawił M. Głowiński w książce *Gry powieściowe*, Warszawa 1973.

⁷ K. Brandys, *Miesiące 1985–87*, [Niezależna Oficyna Wydawnicza] Warszawa 1989 (4 s. okładki).

*sunku do rzeczywistości*⁷ i jednocześnie nowy kształt artysty.

Autobiografizm zastępuje wielką epikę. Potrafi wchłonąć wszystkie – przedstawione wcześniej – doświadczenia prozy. Dlatego zająłem się nim na końcu.

Każda z wyróżnionych tu orientacji ma swe realizacje „czyste”, kiedy dany utwór całkowicie mieści się w jednej z nich, i ma postaci synkretyczne, kiedy w granicach jednego utworu spotyka się kilka orientacji. Trudno by było znaleźć jedną tylko linię literacką dla „Kamienia na kamieniu” Wiesława Myślińskiego. Jak wynika z podawanych przeze mnie przykładów, pisarz z reguły próbuje sił w różnych konkurencjach (różnorodność to jest oferta także dla twórcy, nie tylko dla literatury). Różnorodność to paleta barw, a nie „szufladki” czy klatki.

Nie wiem, który z tych nurtów najwcześniej wyczerpie swe możliwości. Z całą pewnością natomiast można powiedzieć, iż oddala się w przeszłość podział literatury na „aktywną” i „neutralną”. Ten podział był dziełem cenzury, a właśnie cenzura w Polsce staje się tylko niemiłym wspomnieniem rozbicia.

La diversité contre les cloisonnements

L'auteur, critique littéraire, poète et prosateur, décrit la situation de la littérature polonaise de 1945 à 1989. Il affirme que des forces extérieures aux lettres (idéologiques, politiques, policières) leur imposaient des règles du jeu étrangères à leur objet, en divisant la littérature d'abord en celle qui s'écrivait par des auteurs vivant en Pologne et en une autre, de la plume

d'auteurs ayant choisi l'émigration, et, plus tard, en littérature censurée qui s'éditait officiellement, et en littérature indépendante, s'éditant illégalement. L'auteur fait voir comment la lutte de écrivains polonais pour la diversité propre aux styles et aux poétiques de notre temps, surmontait le cloisonnement, faisant pièce à l'atrophie de la culture.

Pierwszy szczęśliwy moment

Prorocy rozmaici, o czym trochę pisałem w szkicu pt. „Ojczyzna obrazów” („PP” 2/1990), zapewniają nas, że tylko patrzeć końca sztuk przestrzennych, zintegrowanych z materią farb, płótna i innych podłoży albo z kamieniem czy drewnem. Rozmaicie o tym można sądzić, ja mam zdanie odmienne. Niektórzy chcą ułatwić sztuce to zejście ze świata, więc proponują jej przekwalifikowanie się. Zamiast malować – czemu nie oddać się jakimś społecznym zajęciom, jak dokumentacja, jak ekologia? Robert Smithson usypał na Wielkim Słonym Jeziorze tzw. Spiralną groblę, zapraszając do *nowego* (dla sztuki) *typu obcowania z przyrodą*. Nie będę zatrzymywał się tu nad tymi intrygującymi przykładami, których jest cała moc. Wynikają z teorii, że sztuka winna być wszystkim innym, tylko nie sztuką.

Nie wiadomo na pewno, czy przestaniemy rzeźbić i malować, ten finał odsuwa się wciąż, chwala Bogu, w nieokreśloną przyszłość. Za to można z całą pewnością oznaczyć i opisać epokę, kiedy zaczęliśmy rzeźbić i malować. I to się wydaje znacznie ciekawsze od prognozowania.

Alain, filozof, autor m.in. „Systemu sztuk pięknych”, stworzył ten sugestywny zwrot: *pierwszy szczęśliwy moment*. Sztuka przywraca nam pierwszy, więc najświeższy moment odczuwania rzeczy. Można to i tak zrozumieć, że artysta tylko wtedy jest w pełni artystą, gdy spogląda na świat z zupełną naiwnością, jakby ujrzął go po raz pierwszy. A najściślej to się odnosi do patetycznego okresu prahistorii, gdy wszystko się zaczynało dla człowieka ro-zumnego, więc i życie sztuki.

Najwcześniej, najpierwej powstawały tłuki kamienne, narzędzia z kamienia i kości, kłów mamuta oraz naczynia. Obraz kształtu, z trudnością, którą można sobie w przybliżeniu wyobrazić, torował drogę w twardym materiale stawiającym opór. Była to ciężka, dobra szkoła, próba wytrwałości i pomysłowości.

Ręka ludzka ma za sobą nie tylko edukację, zdeterminowaną historycznie praktykę sztuk technicznych, czego nigdy nie zdołamy się wyżyć – ale w swoich czynnościach zależy od materialu, jaki obrabia.

Nie ma dostatecznych dowodów, że najpierw powstawały formy rzeźbione, choć tak byłoby najlogiczniej. Z początku człowiek musiał postawić sobie zadanie odtworzenia bryły, rzeczy w trzech

wymiarach. Już jego narzędzia miały prawie wszystkie cechy rzeźby. Większość z nas wciąż reaguje na dzieło sztuki w sposób malarski, co wynika z przyzwyczajenia – więcej koło siebie mieliśmy obrazów niż rzeźb, które ostatnie wieki jeszcze bardziej odsunęły z pola widzenia, odkąd architektura pozbyła się reliefów i towarzyszących jej tradycyjnie posągów. Inaczej było w wielkich cywilizacjach antyku. U Egipcjan rzeźba grała najważniejszą partię koncertu wyznaczonego sztuce w tej kulturze hermetycznej, jak bryła piramidy. Nie jest zresztą wykluczona pomyłka: może mało-wideł było w tamtych epokach więcej, niż sądzimy – po prostu mogły w znacznej części ulec zniszczeniu. To samo się odnosi do twórczości archaicznych Greków.

Co innego zobaczyć i odtworzyć bryłę przedmiotu w jej trójwymiarowym kształcie – a co innego zobaczyć ją z JEDNEGO PUNKTU WIDZENIA i potem to przenieść, za pomocą linii, na dwuwymiarową płaszczyznę. To już było wyczynem intelektu, wymagało zdolności abstrahowania. Przenikliwy samouk, Balzac, w noweli pt. „Nieznane arcydzieło” zauważył: *Ściśle mówiąc, rysunek nie istnieje. Linia jest środkiem, za pomocą którego człowiek zdaje sobie sprawę z wrażenia światła na przedmiocie, ale nie ma linii w naturze, którą jest pełna*. Byłoby tedy logiczne, powtarzam, gdyby wtedy najpierw zabrano się do rzeźbienia. Podstawowy rodzaj kontaktu z otoczeniem, to nie tylko kontakt wzrokowy, ale także dotykowy, taktylny. Dłonie chwyciły, macały, obejmowały. Rzeźba stawała się bezpośrednią konsekwencją tego świata dotykowego. Jest tu akurat miejsce, by przytoczyć kilka zdań z eseju niezwykłej urody, z „Éloge de la main” („Pochwała ręki”) Henri Focillon.

Człowiek stworzył rękę, ręka stworzyła człowieka. /.../ Wzięcie w posiadanie świata wymaga pewnego rodzaju intuicji dotykowej. Wzrok tylko się ślizga wzdłuż wszechrzeczy. Ręka wie, że w przedmiocie mieszka ciężar, że jest on śliski lub chropawy, że nie jest umocowany do dna nieba albo ziemi, choć zdaje się, że tworzy z nimi jedno ciało. Ruchem ręki definiujemy wgłębienie przestrzeni i wypukłości rzeczy, które ją zajmują. Powierzchnia, bryła, gęstość, waga nie są zjawiskami wzrokowymi. Najpierw je człowiek poznał we wnętrzu dłoni, w palcach. Odległości nie wymierza spojrzeniem, tylko swoją ręką i krokiem. Dotyk wypełnia naturę tajemniczymi siłami. Bez niego przypominałaby delikatne pejzaże w camera obscura, lekkie, płaskie i chimeryczne. /.../ Ale dopiero kreowanie konkretnego świata, różniącego się od natury, stało się królewskim darem rodzaju ludzkiego. Zwierzę, bez rąk, nawet w szczytowych osiągnięciach swojej ewolucji wytwarza co najwyżej nieurozmaicone budowle i zatrzymuje się na progu sztuki. /.../ Najbardziej zdumiewające historie bobrów, mrówek, pszczoł dowodzą, gdzie są granice kultur

mających na usługi łapy, czułki i żuchwy. Człowiek bierze w rękę byle odpadek świata i potrafi uczynić z tego inny świat, w całości należący do niego (tłum. moje – Z.F.; „La Vie des Formes“, zawierające także „L'Éloge de la main“ H. Focillona, nie było dotąd tłumaczone).

W miarę zwiększania się puli doświadczeń wzrokowych i dotykowych rośnie nacisk intelektu dążącego do porządkowania, więc do uproszczania. Natura przygniata nadmiarem zjawisk, obfitością kształtów – nie do naśladowania! Oszalała swoją fugą, swoim nieustannym ruchem. Trzeba to za wszelką cenę zmieścić w niezbyt jeszcze pojemnym umyśle, to znaczy ustawić, zorganizować po ludzku. Człowiek zawsze będzie skazany na uprawianie redukcjonizmu w swojej percepcji i analizie natury. Zaczęło się to oczywiście w tamtym początkowym momencie, od pierwszego formowania przedmiotów i rytów. Zadziwiająco trafnie, jak zwykle, pisze René Huyghe, historyk i filozof sztuki: *Sztuka to przede wszystkim wzięcie w posiadanie. Ukazuje się nam ona jako uprzywilejowany sposób, właściwy człowiekowi, wcielania się w świat zewnętrzny, złagodzenia obcości oddzielającej go od niego natury i strachu, jakim go ten świat napawał. /.../ Stąd ten wysiłek w kierunku posiadania – czy to drogą odbicia swego piętna, czy drogą owdładnienia naturą za pomocą obrazu, czyli duplikatu, podatnego odtąd i uległego człowiekowi* (tłum. moje – Z.F.).

Naturalistyczna intensywność pierwszych obrazów – pełniących rolę owego duplikatu – czy to były trójwymiarowe formy rzeźbione, czy smugi na kamieniach i ryty w różnym materiale, jak kość, kły mamucie, kamień i naturalne drewno, które do naszych dni nie przetrwało – zrodziła się z instynktem dyktowanej woli identyfikowania się z niepojętym wszechświatem. To dopiero ustanowiło kategorię czysto ludzką – wyróżniającą człowieka w świecie zwierzęcym. Zwierzę, nie mające woli ani środków wyprowadzenia siebie poza naturę, było skazane na anonimowość i przedmiotowość. Człowiek wybił się na niepodległość. Świadomość otoczenia, mimo ustawicznego strachu i ciężkiej kondycji między życiem a śmiercią, pozwalała mu wziąć dystans do otoczenia naturalnego. Separował się od niego równocześnie czyniąc wszystko, by dotrzeć doń czynem i myślą. Człowiek stał się, rzecz jasna nie od razu, czynnikiem osobnej energii, arbitrem. Wkroczył w powszechną grę korzystnych i niekorzystnych dlań potęg naturalnych. Stworzył własny system równowagi. Sztuka była jednym z podstawowych składników systemu.

Louis-René Rougier proponuje pewien obrazowy sposób zorientowania się w przestrzeni czasu przeszłego, skąd wyłonił się człowiek ze swoimi pracami kumulując je i rozświetlając umysł.

Weźmy sznurek, powiada, przyjmując konwencję, że jeden metr sznurka odpowiada jednemu stuleciu. Najstarsze ciosane kamienie, roboty zinjantropa z Kenii, znalazłyby się w tej skali na przeszło dwudziestym metrze. Słynna Venus z rogiem w prawej dłoni, paleolityczne znalezisko z Laussel w Dordogne, byłaby oddalona tylko o 30 cm od ręki trzymającej sznurek. Galeria mamutów w grocie Rouffignac (odkrytej dopiero w 1956 r.) – o 14 cm; bizony z Niaux – o 10 cm, zaś odkrycia malowideł w Marignan o 5 cm. 4 cm wystarczają, aby uzmysłowić całe dzieje epoki metalu, po dziś dzień! Dowodzi to, że sztuka jako ludzkie zajęcie pojawiła się bardzo późno. Co prawda nowe odkrycia wciąż przesuwają wstecz początki historii technologicznej człowieka. 20 cm, które obrazuje, w skali Rougiera, całe dzieje malarstwa w grotach, to ledwie jedna tysięczna ewolucji od hominidy do kosmonauty.

Kiedy, właściwie, wyrób pierwotnej ręki można uznać za dzieło sztuki? Sprawa delikatna. Szczęśliwy pierwszy moment nastąpił może jeszcze przed aktem wykonania rzeźby czy rytu, może był nim **AKT WYBORU**. Oto australopitek czy pithecantrop, który pochyla się nad odłamekami skały i wybiera spośród nich jeden kamień przypominający kształtem to narzędzie, o którym zamyslał, które sobie już przedtem wyobraził, zdadne do jego prac. Ten akt wyboru, możliwy tylko u człowieka, był pierwszym krokiem postawionym na drodze ku estetyce, pierwszym dokonaniem pre-artystycznym. Każde dzieło, od dwustronnego tłuku pięściowego z grubsza ociosanego (jednak z nadaniem mu celowego kształtu spiczastego), które można oglądać w muzeum w Saint-Germain-en-Laye, do narzędzia o 650 tys. lat późniejszego, o eleganckim kształcie migdałowym, zwanym także kroplą wody, było owocem nieprzeliczonych prób i doświadczeń. Zaczęły się one znacznie przed człowiekiem paleolitu, 50 tys. lat przed Chr., wraz z neandertalczykiem, autorem pięknych narzędzi i nieokreślonych prób wizerunku. Znalezione batony ochry z tego czasu wskazują, że malowano już – ledwie plamy, smugi, kreski – na nietrwałym podłożu, które musiało zniszczyć. Może praktykowano malowanie ciała. Neandertalczyk znał pochówek, zabezpieczał groby ciężkimi kamieniami–płytami, jak w Chapelle-aux-Saints, sypał stożkowe kurhany. Wolno się domyślać pogrzebnych ceremoniałów. Jednak dopiero człowiek z Cro-magnon, w paleolicie, zdobył się na wizerunek, który wprawia w zdumienie swoją śmiałością i realizmem. Były to obrazy zwierzęcia łownego i mniej liczne człowieka, choć malutkie figurynki nagich, przesadnie ukształtowanych kobiet, są znajdowane na wielkim obszarze od Pirenejów po Ukrainę, we Włoszech, na Morawach i w Rumunii, w ogromnej liczbie. Niektóre są karykaturalnie ekspresyjne, inne, jak zadziwiająca Venus

z Lespugue, stylizowane z wyrafinowaniem. Wenus z Lespugue to błyskotliwa kompozycja czy raczej dekompozycja kobiecego ciała, same owale, elipsy i półkule, z ledwie zaznaczonymi nogami i małą główką bez rysów, na wydłużonej szyi. Wykonano ją w kle mamuta, liczy niecałe 15 cm wysokości i znajduje się dziś w Muzeum Człowieka w Paryżu.

Zagadką dla prahistoryków jest ogromna masa znaków zwanych umownie abstrakcyjnymi, które towarzyszą wizerunkom, tak rytom, reliefom jak i wielkiemu malarstwu animalistycznemu w grotach, albo widnieją osobno czy też krzyżują się z wielką liczbą znaków i schematycznych wizerunków seksuologicznych. Te ostatnie odnaleziono nie tylko we Francji, będącej najbogatszym terenem zabytków paleolitu, ale także w Niemczech, w wyższym biegu Dunaju, w belgijskim Namur i Spy, w Austrii, Rumunii, na Ukrainie – jest więc to repartycja podobna do rozłożenia statuetek kobiecych typu Wenus. Znaki „abstrakcyjne” stanowią istną pajęczynę zarysów i kresek, prawdziwych krzyżówek i kratownic, rombów, szewronów, znaków w kształcie X. Niektóre są jakby uszeregowane albo skupione wokół jakiegoś punktu centralnego. Czy trzeba je uważać, jak sugerują niektórzy, m.in. cytowany Rougier, za prapoczątek abstrakcji, która rozwinie się w XX w. – tak, jak o wielkiej sztuce malarskiej i rytowniczej w grotach można powiedzieć, że zapowiadała europejski realizm?

Otóż nie, to ryzykowne przypuszczenie. Najwybitniejsi badacze sztuki prahistorycznej, André Leroi-Gourhan i Annette Laming, a także inni dowiedli, że był to rodzaj szyfru czy symbolicznego pisma w służbie ówczesnych systemów religijnych i mitologicznych. A także – rodzaj kronikarskiego zapisu wydarzeń. Z tą tezę wystąpił Amerykanin Alexander Marshack w książce pt. „The Roots of Civilization” z początków lat siedemdziesiątych. Przedstawiłem tę teorię obszernie w swojej książce „Sztuka łamie milczenie” (Wydawnictwo Literackie 1974). Krótko mówiąc Marshack wykazał, że najwcześniejsze notacje, np., karby na kości i wiele typów znaków kompleksowych, wiążą się z obserwacją faz księżyca, mają charakter sezonowego kalendarza. Były to, inaczej mówiąc, jakby „rebusowe” wyobrażenia rachunku czasu, którego świadomość nie opuszczała umysłu kromanińczyka, powiązane z sezonowymi zajęciami czy wydarzeniami, jak np. połowy łosia. Przedstawienia te, wedle Amerykanina, trzeba odczytywać wedle ich znaczeń indywidualnych i konkretnych, na danym obszarze, w ramach określonej miejscowej kultury. Przeciwwstawił się on traktowaniu ludzi sprzed 25–30 tys. lat jako gromad kierujących się tylko instynktem, zdolnych zaledwie do stworzenia kilkunastu schematycznych symbolów; wysoko ocenił ich inteligencję i stan

świadomości – i potrafił, trzeba przyznać, błyskotliwie to udowodnić na ogromnym zebranych materiale archeologicznym, który w jego książce został doskonale uporządkowany i odfotografowany. Zatrzymałem się dłużej nad teorią Marshacka ze względu na sympatię do jego kampanii i dlatego, że był on wolontariuszem na zastrzeżonym terenie wiedzy prahistorycznej.

Wiadomo już od pewnego czasu, że najpierwotniejsze znaki i wizerunki powstawały mniej więcej równocześnie w wielu oddalonych od siebie miejscach globu ziemskiego. Rewelacją w świecie naukowym stały się malowidła odkryte bardzo niedawno w Brazylii. Obszar Homo sapiens nie ograniczał się ani do Afryki, ani do Europy, to jasne. Czy rejon Europy był najbogatszy w dzieła plastyczne? Być może, czekają nas jeszcze ogromne korekty ustalonych dotąd mniemań. Trudno zaiste przypuścić, że jeden rejon świata byłby pod tym względem tak uprzywilejowany. Człowiek rozumny żył wtedy, w przybliżeniu, we wszystkich tych miejscach, gdzie żyje teraz. Tak sądzi Teilhard de Chardin: *Czarni, Biali, Żółci (a co najmniej proto-Czarni, proto-Biali, proto-Żółci) byli już zakwaterowani, w grupach, biorąc z grubsza, od południa do północy, od zachodu po wschód, w swoich dzisiejszych strefach geograficznych: oto jaki nam się rysuje obraz Dawnego Świata, pod koniec ostatniego zlodowacenia.*

Niecałe 20 lat temu dowiedziano się o malarstwie naskalnym i wewnątrz grot w północno-zachodniej części Brazylii, równie starożytnym jak malarstwo w Dordogne! Aż trudno w to uwierzyć, w 110 lat po zidentyfikowaniu człowieka z Cro-magnon we Francji; w ćwierć wieku po odkryciach Leakeya, w Serengeti w Afryce, który znalazł tam szczątki człowiecze sprzed 1 mln 750 tys. lat. Na kontynent amerykański ludzie wędrowali z Azji, przez cieśninę Beringa, docierając do dzisiejszej Ameryki Łacińskiej. W Stanach zabytki prahistorycznej twórczości są skromne w porównaniu z obecnymi odkryciami w Brazylii.

Chodzi o rejon południowy stanu Piaui, na obrzeżu smutnej sławy „poligonu wiecznej suszy“, pokrytego piaszczystymi płaskowzgórzami, z labiryntem jarów, parowów, zapadlin i schowków. Tam prawie nie ma deszczów, upały ogromne. W tym pępek krajobrazie człowiek amerykańskiego paleolitu zostawił znaki i smugi farby sprzed 30 tys. lat, co już trzeba uważać za sztukę, w technicznym znaczeniu słowa. Intrigujące malarstwo, niepodobne do innych tego rodzaju zjawisk, jest oczywiście późniejsze. W 1963 r. do uniwersytetu w Sao Paulo zgłosił się Raimondo Nonato, mer miasteczka Sao, i pokazał fotosy ściennych malowideł z okolic Piaui. Taki był początek wielkiej akcji archeologów, wielu ekspedycji organizowanych przez archeologa

brazylijskiego, panią Niède Guidon, mieszkającą zresztą w Francji. Tym się tłumaczy decydujący udział archeologów francuskich w tej kampanii, która zaczęła się dopiero w 1970 r. i trwa do dziś bez szans na szybkie zakończenie robót, a to ze względu na bogactwo archeologiczne kraju, a także z powodu nietypowych trudności technicznych. Nie ma tu na ogół dróg, czasem do wody pitnej jest kilkadziesiąt kilometrów, co każe improwizować nowe techniki badań z dużym udziałem magnetofonu i filmu. Głośna nazwa najbogatszej stacji prehistorycznej brzmi w całości: Toca de Boqueirao do Sitio da Pedra Furada. Ostatni człon nazwy wszedł w codzienne użycie i rozszedł się szeroko w światowych mass-mediumach.

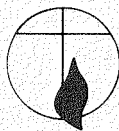
Pedra Furada przedstawia historię co najmniej 27 tys. lat. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności w odsłoniętych tam ogniskach domowych jest masa popiołu i węgla drzewnego, innymi słowy całe złoża tzw. węgla 14, najważniejszego w pracy archeologa instrumentu datowania! Jest to metoda niezawodna i bardzo precyzyjna, dzięki niej oznaczono w 1984 r. wiek jeszcze starszych znalezisk w tej okolicy, sięgających 32 160 lat przed Chr. Ale jak się przedstawia główny skarb odkryć w Brazylii, malarstwo ściennie?

Najogólniej mówiąc przeważają w tych scenach postaci antropomorficzne, są bez porównania liczniejsze niż w Europie, gdzie postać ludzka występuje zaledwie w kilkunastu przypadkach, a całe plafony, jak w Altamirze, lub ściany korytarzy, jak w Lascaux i innych licznych jaskiniach Dordogne, wypełniają tłumy byków, krów, koni, koziorożców, mamutów, jeleni, by wymienić najliczniej przedstawiane wtedy gatunki zwierząt. W Pedra Furada bohaterem jest człowiek i to zawsze w ruchu, często otaczający jakieś niezidentyfikowane zwierzę, znacznie go przewyższające rozmiarami. Te raczej sylwetkowe, dynamiczne postaci przypominają – jeśli pominiemy głębszą analizę – równie ruchliwe, choć lepiej oddane postaci malarstwa naskalnego w Hiszpanii, znacznie młodszego od obrazów zwierząt w Dordogne. W przedstawieniach brazylijskich uderza bardzo częsty schematyczny obraz słońca – mniej więcej regularny krąg z promieniami. Tych słońc jest pełno: zrozumiała, chciałoby się rzec, obsesja w kraju spalonym na popiół, o przeciętnej temperaturze 27° powyżej zera. Ale to nie był naturalistyczny zapis słońca, tylko jakiś, na pewno, znak w mitologii owych proto-Brazylijczyków. Są tam także dość czytelne formy drzew.

Pedra Furada nie jest w Ameryce jedyna. Na terenie Meksyku znajduje się co najmniej jedna stacja archeologiczna, której wykopaliska sięgają wieku około 30 tys. lat. Wielka przygoda archeologów francusko-brazylijskich pobudziła aktywność ich kolegów

amerykańskich i kanadyjskich, którzy zaczęli poszukiwania w innych okolicach Brazylii, w stanach Bahia i Pernambuco. Do jakiego typu ludzkiego należeli pierwsi Amerykanie? To jest przecież kwestia zasadnicza w archeologii. W stacji Gongo znaleziono czaszkę z kilkoma włosami pochodzącą z ostatniego tysiąclecia przed naszą erą. Była oddzielona od ciała ułożona jakieś 10 cm wyżej, okryta skorupkami ceramiki. Te wszystkie doniesienia każą się zamyślić. Jakiś świat STAMTĄD raptem się przybliżył. Ukazał niewielką, ale istotną część swego oblicza. W centrum działań aktywny człowiek. Wciąż brak jego rysów. Dał o sobie znać formami plastycznymi. Nie ma logicznego powodu, aby w innych stronach tego zjawiska nigdy nie było. Wszędzie był człowiek. To jest pewność fascynująca.

Zbigniew Florczak



Bojowaniem jest życie człowieka

Kilka lat temu ukazała się trochę kuluarowa książka Karla Rahnera „Wyznania. Spojrzenie na 80 lat”¹. Dlaczego kuluarowa? Po pierwsze dlatego, że po raz pierwszy przedstawia kulisy życia Rahnera, a więc to, co jako teolog przemilczał był w swoim dziele; po drugie – została wydana wcale nie u Herdera ani u Banzingera, jak to dotychczas miało miejsce z jego książkami, tylko w mało zasłużonym, gdy idzie o pozycje z zakresu teologii, wydawnictwie Herold. Cała książka, wydana z okazji 80 urodzin Rahnera, obok wypowiedzi znanego teologa, przedłożonych w formie interesującego wywiadu, zawiera także kilka szkiców-artykulów poświęconych jego osobie i dziełu, a napisanych m.in. przez kard. Hermana Volka, Wolfharta Pannenberg, Wolfganga Feneberga.

80. urodziny okazały się ostatnimi, bowiem 30 III 1984 r. K. Rahner SJ opuścił ten świat. Pozostawił po sobie bibliografię przekraczającą 4000 pozycji (w Zurichu w 1974 r. ukazał się przewodnik po tej literaturze „Rahner-Registers”), 9 razy odbierał tytuł doktora honoris causa, był trzykrotnym doktorem nauk humanistycznych.

Życie Rahnera przypadło na czas soborowego przełomu. Rahner odważył się przepowiadać jak prorok. Rodziło to z jednej strony uznanie, z drugiej zaś rozmaite potępienia. Jeszcze przed Soborem, wskutek skargi dziekana Innsbruckiego Fakultetu Teologicznego, że za mało wyklada łaciny, przyszło doń upomnienie z Rzymu. Później biskup z Münster, Keller, skrytykował go przed prowincjałem – późniejszym kard. Bea. Ponieważ niedostatecznie wychwalał szkoły konfesyjne, naraził się biskupowi z Aachen. Sugerowanie koncelebracji – dzisiaj dla wszystkich oczywistej – przyniosło kolejne „Mund zu”. Najpoważniejszym jednak zatargiem okazała się sprawa dogmatu Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. Oto co na ten temat mówi sam Rahner: ... *bronilem papieża i powiedziałem, że katolicko i biblijnie jest dobrze uzasadnione to, co on zdefiniował. Jednakże we wprowadzeniu napisałem, że nowy dogmat nie każdemu ukształtowanemu katolikowi tak całkiem oczywiście trafia do ducha i serca. Takie psychologiczne spostrzeżenia zostały zakwestionowane*². Rahner przyjmował niepowodzenia z przekonaniem, że *prywatne nieszczęścia to jeszcze nic strasznego*

¹ K. Rahner, *Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre*, Hrsg. von G. Sporschill, Wien-München 1984, ss. 104.

² Tamże, s. 26.

*dla chrześcijanina /.../ Prawda, choć powoli, i tak będzie przebijać się na wierzch*³. Może mając to samo przekonanie kard. Franz König powołał „falszywego proroka” na swojego doradcę na Soborze. Sobór, według Rahnera, dokonał wielkiego przełomu w Kościele i w teologii. Jednakże wciąż pozostaje zadaniem do spełnienia, choćby gdy idzie o *praktykę wyrównania władzy papieskiej z autorytetem całego episkopatu, jak również wpływ ludu Bożego na decyzję urzędu*...⁴

Po Soborze Rahner wrócił do pracy profesorskiej. Wykładał głównie w Innsbrucku, Münster oraz w Monachium, co wcale nie przeszkadzało mu wędrować po całym świecie z cyklami wykładów. W 1970 r. był także w Polsce. W 1971 r. przeszedł na emeryturę, ale dalej pracował jako profesor honorowy w Monachium, a następnie w Innsbrucku. Ciągłe publikował, m.in. „Podstawowy wykład wiary” (1976), zaś w ostatnich latach życia dużo czasu poświęcał młodzieży, zwłaszcza w Wiedniu w jednym z caritasowskich „Jugendhaus”, gdzie mieszkał od czasu do czasu pośród *wytatuowanych obywateli*.

W. Pannenberg, wybitny teolog ewangelicki, mocno zaangażowany w dialog z Kościołem katolickim – w swym artykule charakteryzuje teologię Rahnera w 4 punktach: jest wolna, dostrzega człowieka, nie wstydi się słowa „Bóg”, jest ekumeniczna⁵.

Rahner, jako zaprawiony filozof, uczeń Heideggera, nie obawiał się nigdy swobody w myśleniu, w nauce czy teologii. Tak było choćby w sprawie dogmatów, gdzie dokonał rozróżnienia między rzeczywistą treścią a historycznie uwarunkowaną formą językową. Jakie to miało znaczenie w dialogu z ewangelikami, gdy idzie o transsubstancjację (akcydensy i substancja...), nie trzeba wiele tłumaczyć. Niemniej w 1957 r. taki pogląd miał rewolucyjny wydźwięk wśród teologów orientacji neoscholastycznej.

Udało się także Rahnerowi uchwycić współczesne ukierunkowanie na człowieka i uczynić je owocnym dla katolickiej teologii. Przy czym w swoich poglądach nie odbiegał on od tradycyjnej nauki Kościoła, którą umiejętnie interpretował. Trzeba zaznaczyć, że w szerokim rozeznawaniu się w historii dogmatów oraz w teologii patrystycznej dużą pomoc okazał Rahnerowi jego brat Hugon, także jezuita.

K. Lehman we wstępie do ostatniej książki Rahnera napisał: *Ważnym problemem teologii naszego czasu jest rozdziwien między jej naukowometodycznymi zabiegami a duchowością wiary chrześcijańskiej /.../ Tradycyjna dogmatyka sprawiała wrażenie kośca bez mięśni, literatura duchowo-ascetyczna wydawała się wielu mięśniami bez kośca*⁶. Przewycięzeniu tej dychotomii w przypadku Rahnera służyła troska o wewnętrzną bliskość pobożności i teologii:

*Wszelka bowiem abstrakcyjna teologia kończyłaby się ostatecznie pustką, gdyby sama nie wznosiła się od słów poprzez rzecz ku modlitwie, w której może jednak mogłoby się dokonać to, o czym uprzednio była tylko mowa*⁷. W takim też kierunku poszło rozważanie słowa „Bóg”, podstawowego wyrazu wiary chrześcijańskiej. Jak pisze Pannenberg, w czasie, w którym również teolodzy słowo „Bóg” ocenili jako przestarzałe albo w ogóle mówili o „teologii po śmierci Boga”, Karl Rahner trudził się, by przywrócić świetlistą siłę temu słowu...⁸

Wymiar ekumeniczny to kolejny rys teologii Rahnera. Jedność Kościoła nazywa on *zobowiązującym celem wszystkich chrześcijan /.../ którego nie wolno tak prosto i wygodnie przenosić na sądny dzień*⁹. Przy czym inicjatywa teologów musiałaby przejść na sprawujących urzędy¹⁰, bowiem im w szczególnie sposób została powierzona troska o jedność Kościoła Chrystusowego. Rahner kochał Kościół i w imię tej miłości nie wahał się mówić o nim gorzkich prawd. Szkoda, że w polskim wydaniu „Modlitw życia” pominięto (dlaczego?) modlitwę za Kościół.

Prawie wszyscy, którzy zetknęli się z ojcem Karlem, mówili o jego sile przyciągania. Nie przeszkadzało im prowadzenie myśli na kilku poziomach równocześnie ani zwyczajne trudności z dykcją. Nawet jako 80-letni staruszek Rahner mógł liczyć na słuchaczy wypełniających salę do ostatniego miejsca. Zapewne do tych słuchaczy należeli początkowo jego późniejsi asystenci i współpracownicy. Oto co o niektórych mówi ich profesor: *Tak, Metz był moim doktorantem w Innsbrucku, później w Münster utrzymywaliśmy także dobre stosunki /.../ Vorgrimler był moim współpracownikiem przy wydawaniu LThH, niezastąpionym współpracownikiem. Później stał się moim następcą w Münster. Würzburgski teolog fundamentalny Elmar Klinger był moim asystentem w Münster. Karl Lehmann z ogromną gotowością pomocy asystował mi w Monachium, a także w początkowym okresie w Münster /.../ Później*

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 35.

⁵ W. Pannenberg, *Befreiung zur Unbefangenheit des Denkens*, w: K. Rahner, dz. cyt., s. 67–77.

⁶ K. Rahner, *Modlitwy życia*, Kraków 1986, s. 5.

⁷ Tamże, s. 10.

⁸ W. Pannenberg, dz. cyt., s. 74.

⁹ K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972, s. 111.

¹⁰ Tamże, s. 114.

¹¹ K. Rahner, *Bekenntnisse...*, s. 36–38.

¹² Tamże, s. 54.

¹³ Tamże, s. 58.

został profesorem w Moguncji i we Freiburgu; teraz jest biskupem w Moguncji (po śmierci kard. Höffnera przewodniczący Episkopatu Niemiec – przyp. J.S.). Lehmann był moim najlepszym asystentem. Miał praktyczny rozum, mógł jeździć samochodem (ważne dla mnie!) i równocześnie jest najlepszym teologiem ostatnich czasów. W Münster moim asystentem był także Friedo Mann, wnuczek Thomasa Manna. Teraz pracuje jako psycholog na fakultecie medycznym Uniwersytetu Münster¹¹. Do przytoczonych już nazwisk wypada dołączyć także współbraci zakonnych: Waltera Kerna, Karlheinz Neufelda, Romana Bleisteina, Paula Imhofa – także uczniów i przez długie lata współpracowników Rahnera.

*Patrząc dzisiaj na ludzi, którzy byli związani z Rahnerem, a którzy we współczesnej teologii są autorytetami, odzyskuje się wiarę w pojedynczego człowieka, w wartość jego pracy, która kiedyś zdawała się małym ziarenkiem, a dziś zadziwia jako dorodny kłós. Od Soboru wiele dyskutuje się nad stylem, etosem kapłańskiego życia. To właśnie duchowni mają być szczególnym znakiem całego Kościoła, który dziś mozolnie poszukuje na nowo swej tożsamości we współczesnym świecie. Ojciec Rahner, z jednej strony ubrany w garnitur i krawat (nawet podczas audiencji u papieża), z drugiej oddany modlitwie i medytacji, był wielkim świadkiem owego napięcia Kościoła – świat. *Może o tyle mój styl życia odróżnia się mniej lub bardziej, gdyż miałem niewiele hobby. Dzisiejsi ojcowie w Innsbrucku wspinają się po górach, jeżdżą na nartach, mają wpojoną potrzebę wypoczynku, wakacji, podróży Bóg wie gdzie, sztuki fotograficznej i nie wiem czego – wszystkiego. Nie mam nic przeciwko, ale miałem niewiele hobby. Z muzyką miałem mało do czynienia, ale czytałem względnie dużo literatury współczesnej. Wszystko jednak pozostawało w pewnych granicach i było przyporządkowane pracy i wypełnianiu obowiązków /.../. Zawsze podczas ferii miałem wyrzuty sumienia, że marnuję czas, który można by korzystniej wypełnić¹². Możliwie właśnie dlatego nie nauczył się prowadzenia samochodu. (Gwoli prawdy – próbował tego ukradkiem, ale zakończyło się to rozwaleniem garażu i rozbiciem auta.)**

Czy to jest życie? Rahner odpowiada: Nie wiem, co jest z moim życiem. Żadnego życia nie prowadziłem: ja pracowałem, pisałem, nauczałem, próbowałem spełniać obowiązki i zarobić na chleb; w tej zwykłej banalności próbowałem służyć Bogu, to wszystko¹³.

„Prorok” Rahner czeka na swój „sąd ostateczny”. Jak każdy prorok, tak i on miał przede wszystkim przejść próbę czasu. Jeżeli dziś o nim tyle słyszymy, to dlatego, że już za życia do tej próby przystąpił i nie zaparł się siebie.

Jacek Szklarek

Gilson i Lubac – dzieje przyjaźni, dzieje tomizmu

Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci, Les Éditions du Cerf, Paris 1986, ss. 295

Henri de Lubac uważany jest niemal powszechnie za jednego z najwybitniejszych teologów naszego wieku. Podobnie jak Rahner, Daniélou, Chenu, Congar i inni miał wielki wpływ na odrodzenie teologii ujawnione przede wszystkim w postanowieniach II Soboru Watykańskiego. A Etienne Gilson? Wielki historyk filozofii, szczególnie jej okresu średniowiecznego, mediewista, odnowiciel tradycji scholastycznych, rzecznik powrotu do *prawdziwego Tomasa* z *Akwinu*, starający się w swoich pracach ukazywać, jak chrześcijańskie objawienie umacnia rozum w rozpoznawaniu tajemnic rzeczywistości, i to w momencie gdy Emile Brénier z innymi twierdził, że pojęcie filozofii chrześcijańskiej jest sprzeczne, wreszcie znawca literatury i sztuki (zasiadał od 1946 r. w Akademii Francuskiej). O nim napisał Gerald Smith, że był człowiekiem niezwykłym: tomista nie będący tomistą, nieco tak jak św. Franciszek, który nie był całkowicie franciszkański, ma wiele zdrowego rozsądku, wielce uczony, ponad wszelkimi klikami, doskonale sprawiedliwy i głęboko przeniknięty religijnością. Obaj co prawda już nie żyją, ale ich spokojna mądrość pozostała w dziełach, które stworzyli. Warto zatem przyjrzeć się losom przyjaźni łączącej te dwa niezależne umysły, tym bardziej że zostały opublikowane listy Gilsonga do Lubaca będące ważnym świadectwem do dziejów katolicyzmu we Francji i przede wszystkim do historii samego tomizmu.

O. Lubac odnalazł 19 rozproszonych listów, które otrzymywał od E. Gilsonga. Kilka z nich mogło zapewne zaginąć w czasie wielu przeprowadzek bądź usuwania zbędnych rzeczy z archiwum teologa. I choć większość jest bardzo krótka, żaden nie jest pozbawiony znaczenia, gdyż każdy wskazuje na cechy osobowości autora „Tomizmu”, jego stanowisko doktrynalne, naukowe i – co szczególnie cenne – najróżniejsze konflikty wewnętrzne, które wstrząsały Kościołem tamtych lat. Pierwszy list pochodzi z 8 VII 1956 r., ostatni z 1 VII 1975 r., pisany już cudzą ręką. Znajomość uczonych zaczęła się późno. Pierwsze rozmowy, wspomina o. Lubac, odbywały się w małej księgarni Józefa Vrine'a na pl. Sorbony. Odtąd spotykali się często również w bibliotece Instytutu

Katolickiego. Połączyła ich dyskretna, mądra przyjaźń mimo pojawiających się różnic w rozumieniu pewnych kwestii teologicznych bądź, tak je nazwę, aksjologicznych. Gilson np. nie lubił Blondela, ostro krytykował Teilharda de Chardin, choć cenił ich jako osoby. Nie rzutowało to jednak na wzajemne porozumienie. Spotkania w Rzymie czy w Toronto, przy okazji kongresów naukowych, zawsze obfitowały w niezwykle wydarzenia, mające już dzisiaj wymiar anegdotyczny.

Ojciec Lubac, przypomnę teraz, urodził się 20 II 1896 r. w Combrai, w północnej Francji. Przez całe życie był związany z Lyonem, dokąd przeniosła się jego rodzina. Lata wojenne, długie kształcenie u jezuitów (studia klasyczne i teologiczne odbywał w Anglii, tam bowiem wobec srogich praw skierowanych przeciw zakonowi we Francji jezuici odbywali nowicjat i kształcili się), potem praca na tamtejszym Wydziale Teologicznym aż do 1960 r. – wszystko to oddalało Lubaca od środowisk uniwersyteckich i tomistycznych Paryża. Niemniej ówczesny Lyon nie był miastem prowincjonalnym. Organizowano tam słynne „Tygodnie Jedności“, spotkania ekumeniczne, spotkania kultury europejskiej i azjatyckiej. Lubac poznał Blondela, Teilharda de Chardin. Interesował się możliwościami dialogu z protestantyzmem i prawosławiem. Z wykładów historii religii powstały trzy jego książki – do dziś zachowujące naukową wartość – poświęcone buddyzmowi. Ale największy wpływ na teologiczną myśl Lubaca miały pisma Ojców Kościoła i wielkich teologów średniowiecza. Powrót do tradycji stawał się powoli źródłem odrodzenia teologii, którą – paradoksalnie – nazywano wówczas *nową teologią*. Podkreślał on istotną rolę tradycji będącej swoistym sposobem poznania, umożliwiającym rozpoznanie samego siebie. Włączając się w nurt *żywej tradycji* zachowujemy własną tożsamość wiary wewnątrz Kościoła. Program taki nakreślił Lubac szczegółowo w swojej książce pt. „Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu“ wydanej w 1938 r., napisanej na prośbę Congara do kolekcji „Unam sanctam“. Problematyka tego rodzaju fascynowała również Gilsona. Listy ujawniają troskę, jaką adresaci otaczali Kościół coraz bardziej wychylający się w stronę współczesnego świata, wsłuchujący się w *znaki czasu*, który to termin od czasu encykliki Jana XXIII „*Humanae salutis*“ z 1961 r. stał się popularny i – niekiedy – nadużywany, bo przecież należy wydarzenia interpretować zawsze w świetle objawienia, pamiętając, że nie każdy fakt historyczny pozostaje znakiem, dzięki któremu można odczytać wolę Boga i Jego ingerencje w proces dziejowy.

Troska o Kościół, o stałość doktrynalną, nowoczesnie pojętą ortodoksję, nie dawała spokoju Gilsonowi. Wciąż starał się zapo-

biegać wszystkiemu, co zniekształca Kościół. W kwietniu 1964 r. pisał: *Niestety, moją wielką siłą jest to, że nie jestem kapłanem. Gdybyśmy byli kapłanami, Maritain i ja, nie moglibyśmy napisać ani setnej części tego, cośmy napisali* (list z 1 IV 1964 r., s. 54). Autor „Strapienie mądrości” dostrzegał bolączki trapiące hierarchię kościelną, powstające w związku z doktryną chrześcijańską i jej powiązaniami z rzeczywistością nowoczesnego świata. Był też bardzo wrażliwy na umniejszanie myśli chrześcijańskiej dokonujące się często we Francji tamtych lat. Paweł VI we własnoręcznym liście skierowanym do *czcigodnego profesora, E. Gilsona, naszego syna w Jezusie Chrystusie*, z okazji jego 90-lecia, wyraźnie podkreślał: *Cierpiął Pan i cierpi wraz z Kościołem z powodu tego wszystkiego, co Kościół zniekształca* (s. 171). Tuż po II Soborze Watykańskim sytuacja Kościoła była nader trudna. Nowe idee i interpretacje przyjmowano kontrowersyjnie. Wiare chrześcijańską obejmował kryzys dotycząc spraw najzupełniej podstawowych: wiary w osobowego Boga, w bóstwo Chrystusa historycznego, w rzeczywistość wspólnoty Kościoła itd. Gilson był jednak człowiekiem głębokiej wiary. W „Trudnym ateizmie” pisał: *Czuję się tak pewnie, że rzeczywistość transcendentna wobec świata i wobec mnie samego odpowiada wyrazowi „Bóg”, że perspektywa szukania dowodów tego, czego jestem tak bardzo pewien, wydaje mi się zupełnie nieinteresująca*¹. Cóż, nie znosząc żadnej *apologetyki*, czuł, wedle słów o. Lubaca, na pewien *klerykalizm*, zajmował jednak czynne stanowisko w pracach i nadziejach Kościoła. Bolało go dążenie do zacierania różnicy między duchownymi a świeckimi historii Kościoła. Około 1971 r. zapisał w kolejnym liście bolesne zdanie: *Nie mogę nie podejrzewać, że kapłan, który widocznie ukrywa konsekrację podczas niedzielnego zgromadzenia liturgicznego, nie wierzy już, że ta pamiątka powoduje przeistoczenie* (s. 137). Kiedy Jean Guittoung ogłosił w „Le Figaro” artykuł, w którym publicznie opowiedział się po stronie encykliki Pawła VI „*Humanae vitae*” o stosowaniu środków antykoncepcyjnych, Gilson uczynił podobnie, choć ten papieski akt został źle przyjęty przez wielu i nawet niektórzy teologowie odmawiali mu wartości kanonicznej dowodząc braku ogólnego przyjęcia, *recepty*. Wielkie poczucie katolickości, skromność serca i zaufanie Bożej prawdzie niesionej przez objawienie sprawiły, że Gilson dawał szlachetne świadectwo wierności nauce Kościoła i Chrystusowi: *Sam nasz umiłowany Chrystus nie poprzestał na tym, aby być miłowanym, chciał, ażeby Mu to powiedziano: Piotrze, czy kochasz mnie...* (list z 3 IX 1968 r., s. 127), choć często doświadczał niezrozumienia i przykrości ze strony przedstawicieli hierar-

¹ *L'Athéisme difficile*, Paris 1979, s. 11.

chii. Podczas kongresu rzymskiego w 1950 r. miano zaatakować dzieło filozofa „Byt i istota”, w którym, jak mówiono, znajduje się twierdzenie o zmienności prawd metafizycznych, a to byłaby sugestia bardzo, bardzo niebezpieczna, zauważył P. Garrigou. Podobnie zareagował Bouer na książkę o. Lubaca „Nadprzyrodzoność” oświadczając, że po encyklice „*Humani generis*” Święte Oficjum winno ją wstawić na indeks. Zresztą plotki o potępieniu wciąż rozpowszechniano, dlatego Gilson występował w obronie zarówno tez własnych jak i swoich przyjaciół, o. Lubaca i o. Chenu.

Sprawa tomizmu stała się języczkiem u wagi wpływając w istotny sposób na teologiczną atmosferę wieku. Sam Gilson z trudem przecierał św. Tomaszowi drogę do świadomości europejskiej. W 1913 r. rozpoczął publiczne wykłady o *systemie Tomasza z Akwinu*. Czynił to najpierw z chęci ponownego wprowadzenia do nauczania uniwersyteckiego historii myśli średniowiecznej, potem zaś w głębokim przekonaniu o konieczności powrotu do samego św. Tomasza, ale pomijając Jana od św. Tomasza czy Kajetana, którego słynny komentarz jest *jakimś corruptorium Thomae doskonalnie udanym* (list z 8 VII 1956 r., s. 19). Gilson zerwał z tradycją, jaką uosabiał historyk filozofii Cousin, według którego pomiędzy epoką antyczną a epoką nowożytną nie stało się nic godnego uwagi poza tym, że geniusz grecki zupełnie zgasł w mrokach średniowiecza. Nadal nauczał na Uniwersytecie w Lyonie, mimo iż ani jeden duchowny nie chodził na jego kurs. W końcu udało mu się opublikować w Strasburgu (1919) (po pierwszych próbach w „Przeglądzie kursu i konferencji” Fortunata Strowskiego) swą „wielką” książkę „Tomizm. Wprowadzenie do systemu św. Tomasza z Akwinu”. Początkowo nie był z niej zadowolony: *Książka ta pozostanie pomnikiem wzniesionym przez autora z własnej nieznajomości zagadnień, o których mówił* – notował w 1960 r. Niestrudzenie analizował oryginalne teksty Doktora Anielskiego tworząc ostatecznie wraz z Maritainem nową wersję tomizmu zwanego egzystencjalnym. Niemal wszystko, co pisał, powstawało w polemice zarówno z poglądami tzw. *endemizmu filozoficznego*, który ustalił się w scholastyce od XIII w. (zob. list z 21 VI 1965 r., s. 75), jak i swoich przyjaciół: Y. Congara, H. de Lubaca czy A. Pegisa. Nie zrażał się trudnościami ani – tym bardziej – ogólną nie sprzyjającą realizmowi atmosferą. Zauważał, że gdy przebywał w 1919 r. w Rosji, św. Tomasz tego kraju nosił miano Karola Marksa. Sytuacja tomizmu w Kościele była jednakże nieco inna, ponieważ św. Tomasza winno się uważać przede wszystkim za teologa. Zdarzali się natomiast i tacy, jak o. P. Laberthonnière, którzy powiadali, że św. Tomasz uczynił więcej zła Kościołowi niż Luter. Wspomniani

autor odważył się nawet stwierdzić: *Nienawidzę go, to jest złoczyńca* (zob. list z 21 V 1960 r., s. 31). Opinie takie wymierzano przeciwko realizmowi, uznaniu sfery mądrości przyrodzonej w człowieku. Gilson z całą stanowczością, która nie zjednywała mu przyjaciół, sprzeciwiał się takim ujęciom, zafascynowany możliwością kontaktu z realnym światem. Pomijając fakty wpadamy, chcąc nie chcąc, w sidła gnostycyzmu, poddajemy się presji ideologizacji myśli św. Tomasza. Stąd powrót do źródeł, autentycznego rozważania tekstów wielkiej scholastyki. Stąd też poczucie tajemnicy, której zasadniczo nie jesteśmy w stanie przeniknąć, ale też – równocześnie – *bezgraniczny podziw dla intelektu* (zob. list z 21 VI 1965 r., s. 73). Istnieje możliwość osiągnięcia celu nadprzyrodzonego, religijnie pojętego szczęścia. Za św. Augustynem możemy powiedzieć, że nasz stosunek do Boga jest paradoksem, lecz wzorujący się na metodzie św. Tomasza, który jako teolog (każdy z nas po trosze być nim, tzn. teologiem, powinien) wychodzi od Boga, zauważamy, iż ów paradoks można nieco złagodzić, gdyż jesteśmy naturalnie uzdolnieni do ujęcia siebie jako bytu spełniającego się w unii z osobowym, mocnym Ty. Gilson był przywiązany do takiego rozumowania, krytycznie zaś, nawet bardzo krytycznie, odnosił się do koncepcji głoszonych przez Teilharda de Chardin. Nie rozumiał postulatu, według którego należy oczekiwać na nadejście okresu *metachrześcijaństwa*. Pojęcia „super-Chrystus”, „chrystogeneza” itd. niczego bliżej nie wyjaśniają. Są raczej poetycko ujętymi marzeniami autora „Środowiska Bożego”. Podobnie odnosił się do poglądów Blondela, wbrew opiniom o. Lubaca (zob. list i przypisy z 21 VI 1965 r.). Daje się przy tym zauważyć pewną ostrożność w formułowaniu zarzutów z obu stron. Dyskusja, którą odnajdujemy w listach, pozostaje próbą zrozumienia „przeciwnika”, choć Lubac otwarcie stwierdza, że Gilson dał się wciągnąć w polemikę o wątpliwym charakterze. A ponieważ mało znał pisma Teilharda de Chardin, dlatego natknąwszy się na „teilhardyzm” pośmiertny szeroko propagowany przez podejrzanych wielbicieli nie mógł należycie ocenić doniosłości krytykowanego dzieła (zob. list z 7 IV 1967 r.). Trudno się dziwić Gilsonowi. Był metafizykiem zorientowanym realistycznie. Nie godził się (jak czynił Lubac) na łączenie naturalnego poznania Boga z poznaniem przez wiarę i sądził, że są racjonalne, filozoficzne podstawy do stawiania zagadnień istnienia Boga i poznawania Jego atrybutów. Dlatego św. Tomasz, o czym dostatecznie wymownie świadczą takie listy (w Polsce podobnego zdania jest prof. Stefan Swierżawski), jawi się jako największy umysł metafizyczny świata. Dlaczego? Bowiem nigdy nie odstąpił od zdumiewającego odkrycia – byty są. Gilson wspomina, że będąc młodym profesorem filozofii mówił swoim uczniom, iż najwyż-

szym zagadnieniem filozoficznym było dowiedzieć się: *Dlaczego jest raczej coś niż nic*. Przekonanie o tym tak głęboko zapadło mu w serce, że dopiero później uświadomił sobie, iż pochodziło od Leibniza i – w wersji rozbudowanej – od Heideggera. *Miałem nieskończoną wdzięczność dla nich (dla bytów) za to, że są obecne, zwłaszcza te najskromniejsze, jak gdyby w jakimś skromnym zwycięstwie nad nicością wprowadzały cud istnienia*². Dlatego traktował dzieje filozofii jako historię metafizyki, badając czy jest ona realistyczna.

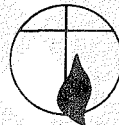
Problemem pozostaje tylko, jak dzisiejszemu człowiekowi, uwikłanemu w najróżniejsze gnozy i ideologie, przekazać tę wieść o realizmie. Sytuacja bywa dwuznaczna. Sądzę, że w środowiskach polskich mamy do czynienia z wydarzeniami, z jakimi mieliśmy już sposobność zapoznać się śledząc kulturę zachodnią. Oto dotyka nas zwielokrotniona niechęć do tomizmu. Dwa główne ośrodki myśli filozoficznej, lubelski i krakowski, dzieli granica trudna do przekroczenia. Mówi się np., że to nie świat realny jest obiektywnym, a jedynie bądź dopiero SENS. Metafora sensu będąca dalszym ciągiem metafory świata umożliwia dotarcie do tego co obiektywne. Ks. Tischner wręcz powie, że nie spotkał w życiu większych subiektywistów niż tomiści. Po co uzgadniać sposoby i punkty widzenia... Wobec takich deklaracji znika uzupełniająca funkcja historii filozofii.

Dzieło E. Gilsona i o. Lubaca pokazuje, że mimo odmiennych poglądów pozostaje jedność oparta na wierności *nieznanemu Bogu*. Łączyło ich przy tym rozumienie tradycji i konieczność dostrzeżenia wspólnotowej natury chrześcijaństwa, pokora wobec faktów domagających się wyjaśnienia. Gilson umarł w Cravant (okolice Auxerre) 20 IX 1978 r. Paweł VI skierował do niego własnoręczny list na znak uznania całego Kościoła, choć we Francji nie wywołał on żadnego echa. „Rodzinę scholastyczną“, którą współtworzył Gilson, jednoczyło pragnienie mądrości augustyńskiej i ducha ewangelicznego, z którego zrodziły się zakony św. Dominika i św. Franciszka. Rozumiano, że postęp teologiczny zmierzający do coraz ściślejszego rozpoznawania treści objawienia jest możliwy wtedy, gdy wychodzi się od źródła, pozostawiając możliwość dalszej dyskusji. Każda wielka teologia uwydatnia jakiś ważny „moment prawdy“, od św. Augustyna, przez Grzegorza z Nyssy i innych. Wszystkie one zbiegają się w jednym punkcie – na terenie rzeczywistości teologicznej. Gilson jako historyk filozofii i jako filozof nieustannie przekonywał. Aby zostać filozofem z prawdziwego zdarzenia, trzeba być, nade wszystko, **TEOLOGEM** (zob. Aneks VI. s. 187). To przewodni motyw jego życia formułujący kontekst, w obrębie którego kształtował swój światopogląd. Poza trudną do przecenienia historyczną wartością faktów omawiane

listy pokazują jedyną prawdę życia widzianego od wewnątrz, a pod tym względem nie ma niczego, co mogłoby ją zastąpić czy z nią rywalizować. Chcąc zrozumieć przemiany, jakim podlegała doktryna św. Tomasza w kontakcie z nowożytnością, zagadnienia wiążące się z dyskusją o tzw. filozofii chrześcijańskiej, modernizmem, autonomią teologii i filozofii itd., należy zapoznać się z twórczością Gilsona i jego przyjaciół. Listy do o. Lubaca są szczególnie interesującym zaproszeniem do tego.

ks. Jan Sochoń

² *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983, s. 146.



Ignacjańskie rozumienie człowieka

Moim zamierzeniem jest zaprezentowanie doświadczenia wolności w „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego Loyoli. Dlaczego więc taki, a nie inny tytuł tego artykułu? Chyba dlatego, że do jego napisania zainspirował mnie artykuł Adama Żaka SJ „Człowiek w «Ćwiczeniach duchownych» św. Ignacego” („PP” 3/1989). Była to interesująca próba wydobycia Ignacjańskiej wizji człowieka, ale po jej lekturze pozostał we mnie pewien niedosyt, powodowany być może przekonaniem, iż brakło przysłowiowej kropki nad „i”. Podejmę się więc próby uzupełnienia, dopowiedzenia tego, co z pewnych racji zostało nie dopowiedziane czy jest rozumiane inaczej. Drugim źródłem inspiracji jest niewątpliwie zbliżający się rok Ignacjański, zachęcający nas, jezuitów, do refleksji i głębszego przemyślenia dzieła założyciela Towarzystwa Jezusowego i to nie tylko w jego wymiarze religijno-duchowym. Św. Ignacy pozostawił nam nie tylko dar „Ćwiczeń”, niezmiernie bogatą i interesującą duchowość, ale także, jak zaznaczył A. Żak, interesującą wizję człowieka oraz moim zdaniem – filozofię wolności. Dlaczego więc nie zatytułowałem mej pracy np. „Wizja wolności w «Ćwiczeniach duchownych» św. Ignacego”? Nie zrobiłem tego, gdyż uważam, że tych dwóch tematów nie da się od siebie oddzielić wyraźną cezurą, zaś mówienie o człowieku w perspektywie „Ćwiczeń” jest zawsze mówieniem o jego doświadczeniu wolności i wyzwolenia. Prezentacja ta pozwoli, być może, skonfrontować doświadczenie i rozumienie wolności Ignacego z jej doświadczeniem w czasach nowożytnych.

Bez wielkiej przesady można stwierdzić, iż kategoria wolności charakteryzuje czasy nowożytne. Jej „odkrycie” dokonane przez Kartezjusza na długi okres wyznaczyło główny kierunek analiz. Wiele miejsca poświęcili temu wszyscy „wielcy”: Kartezjusz, Spinoza, Hegel, Kierkegaard, Rosenzweig, Heidegger, Sartre, Levinas. Doświadczenie wolności dane w „Ćwiczeniach” może być tym bardziej ciekawe, że zostało spisane i przekazane na długo przed Kartezjuszem.

„Ćwiczenia” wyrosłe z osobistego doświadczenia Ignacego miały służyć przede wszystkim jednemu – pomocy człowiekowi w odnalezieniu woli Bożej. Miały prowadzić odprawiającego rekolekcje do okrycia zamysłu Boga względem niego, rozeznania i podjęcia praktycznej realizacji woli Bożej. Dlatego mają służyć i służyć działaniu.

W jaki sposób dokonywało się to rozeznanie? Istotny jest zwłaszcza pierwszy tydzień ćwiczeń, w którym rekolektantowi jest

podawany „Fundament“. W „Fundamencie“ o. Ignacy ustawia człowieka wśród stworzeń tego świata, człowieka transcendującego świat, zmierzającego ku Bogu, symbolicznego homo viator na drodze ku wieczności. Ignacy ujmując to w prostej formule: *Człowiek jest po to stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją*. W pierwszym tygodniu zostaje więc przywrócona właściwa perspektywa ludzkiego bycia-w-świecie i jego jednoczesnego transcendowania płynącego z samej ludzkiej istoty. To otwarcie na transcendencję, określające istotnie człowieka, może zostać zapoznane, zagubione i przesłonięte horyzontem świata i jego bytów. Człowiek doświadcza siebie jako nie-wolnego, pojawia się więc, co zaznacza o. Żak, potrzeba ratunku rozumianego w kategoriach teologicznych jako zbawienie. Sytuacja bytu człowieka otwiera możliwość i wręcz domaga się zbawienia, wyzwolenia przychodzącego spoza tego świata, zbawienia, którego realizacja znajduje jednak swój początek w tym świecie. Przychodzą tu na myśl słowa, którymi E. Levinas rozpoczyna „Totalité et l'infini“: *Prawdziwe życie jest nieobecne. Ale my jesteśmy na tym świecie...* Jako bycie-w-świecie jesteśmy otwarci na przychodzące-spoza-swiata. Mówiąc językiem Ignacego – jesteśmy w sytuacji dusz uwięzionych, oczekujących wolności, której jeszcze nie ma.

O. Żak poprzestał na stwierdzeniu, iż *człowiek jest wolnością realizującą się w świecie*. Stwierdzenie to jednak domaga się wyjaśnienia i doprecyzowania. Określenie, iż człowiek jest wolnością, znajdujemy także np. u Sartre'a, niemniej antropologie Ignacego i Sartre'a, co jest oczywiste, nie przystają do siebie w żaden sposób. W tym momencie o. Żak kończy swoje rozważania nad Ignacjańską wizją człowieka, a wydaje się, że właśnie tutaj otwiera się niezmiernie interesująca perspektywa. Bo na czym ma polegać owo *realizowanie wolności w świecie*? Na projektowaniu określonego sposobu bycia, na dokonywaniu takich, a nie innych wyborów? Wyborów na miarę poznania siebie i Boga, rozumienia świata? Czy ta realizacja byłaby zależna tylko od woli człowieka? Czy jednak w „Ćwiczeniach“ nie jawi się nam ciekawsza wizja wyzwalań się człowieka, która nie polegałaby tylko na **REALIZACJI WOLNOŚCI**, ale na **WCHODZENIU-W-WOLNOŚĆ-PRZYCHODZĄCĄ-SPOZA-SWIATA**?

Ignacy chciał doprowadzić rekolektanta do odkrycia woli Bożej i dokonania wyboru. Ale czym jest ta wola? Czymś, co jest narzucone człowiekowi bez liczenia się z nim samym, z jego możliwościami? Na pewno nie. Wola Boga, jej odkrycie i realizacja są nierozzerwalnie związane z doświadczeniem wyzwolenia człowieka, Doświadczeniem jak najbardziej wewnętrznym. Wola Boża jest wyzwoleniem dla człowieka. Oto jej kryterium! Człowiek poznając

siebie, bytując w świecie niejako na miarę ontologii, odkrywa metafizyczną podstawę swego istnienia. Ignacy odsłania przed człowiekiem horyzont transcendencji, odsłania człowieka dla niego samego, każe doświadczyć grzeszności, niemocy – każe człowiekowi poznać samego siebie, aby w tym wszystkim odkrył wolę Boga jako doświadczenie wyzwolenia dokonywane w określonym, wybranym po uprzednim rozeznaniu sposobie bycia. Czym jest więc ludzkie życie, jeśli nie odsłanianiem i wchodzeniem w strukturę wolności wyzwalającej człowieka? Czyż nie jest to wcześniejsze od Kartezjańskiego pojmowanie Absolutu jako wolności? Przypomnijmy jeszcze raz – wola Boża jest wyzwoleniem dla człowieka. Człowiek może doświadczyć wyzwolenia odsłaniając w sobie samym strukturę absolutnej wolności. Odsłaniając i egzystując na miarę tej właśnie struktury.

Rodzi się więc pytanie, czy człowiek zbawia się sam, sam się wyzwala, czy też wolność przychodzi ku niemu? Sięgnijmy jeszcze raz do „Ćwiczeń”. Ignacy zaleca, aby w ich trakcie pozostawić rekolektanta sam na sam z Bogiem. Dający rekolekcje ma tylko dyskretnie towarzyszyć obserwując i ewentualnie korygując poruszenia wewnętrzne rekolektanta. To co najistotniejsze dokona się między Bogiem a człowiekiem. Tworzy się przedziwna sytuacja, rekolektant nie jest w niej stroną jedynie aktywną. Sytuacja przypomina jakieś wzajemne sprzężenie. Wchodzę w odsłanianą strukturę wolności, ale jednocześnie jestem w nią wciągany, jakoś zapraszany. Poznając i oczyszczając siebie, odsłaniając swą metafizyczną podstawę otwieram się jednocześnie na przychodzącą ku mnie wolność. Brzmi to trochę poetycko, ale taka jest w moim przekonaniu logika „Ćwiczeń” i takie ich doświadczenie. Ratunek przychodzi w ten świat spoza tego świata. Jaka jest struktura wyzwalającej wolności? Czy Ignacy daje nam odpowiedź co do jej istotnego charakteru? Wydaje się, iż taka odpowiedź jest zawarta w kontemplacji zamykającej „Ćwiczenia” – w kontemplacji o uzyskanie miłości. Wolność jest istotnie charakteryzowana przez miłość, nabiera tym samym charakteru wolności etnicznej – to swoiście Platonskie echo w myśli św. Ignacego.

Stwierdziłem, iż o. Żak nie postawił przysłowiowej kropki nad „i”. Spróbuję to uczynić. Ignacy rozpatrywał człowieka dynamicznie, jako wolność realizującą się w świecie. To niepodważalny fakt, i to stwierdził o. Żak bez głębszego precyzowania owej dynamiki. W moim przekonaniu przejawia się ona właśnie w owym wchodzeniu człowieka w strukturę wolności. Dynamika ta, co próbowałem zasygnalizować, zasadza się na swoich sprzężeniu: wchodzeniu i byciu wciąganim, wyzwalanu się i byciu wyzwalanym. Stwierdzenie więc, iż *człowiek jest wolnością*

realizującą się w świecie, wydaje się mało precyzyjne. Chyba że ta realizacja polega na wchodzeniu w wolność. Ignacy kreśli wizję człowieka wchodzącego w strukturę wolności, zmierzającego z bycia-na-miarę-ontologii ku byciu-na-miarę-metafizyki, byciu na miarę wolności. Dynamika ludzkiego istnienia przejawia się więc we wchodzeniu w strukturę wolności etycznej realizującym się na drodze etycznego wyboru, w którym człowiek wybiera absolutną wolność (charakteryzowaną przez miłość) i zostaje przez nią wybrany. Wolność nie jest więc niczym nie ograniczoną samowolą. Jej struktura została już uprzednio określona. Człowiek nie jest więc Sartre'owską *swoją wolnością*, nie określa go tylko formuła dla-siebie. Wolność to nie dowolne projektowanie czy tworzenie siebie. Dynamika wyzwalań przejawia się w odstawianiu uprzedniej wobec człowieka struktury wolności etycznej i wchodzeniu w nią. Niewchodzenie w ową uprzednią strukturę nie może być pojmowane jako wolność. Wolność jako taka musi implikować wyzwolenie, a właśnie owa uprzednia struktura wolności etycznej jest warunkiem sine qua non wyzwolenia. Egzystencja ludzka staje się więc zmierzaniem ku wolności, której spełnienie znajduje się poza tym światem.

W tym momencie nie mogę się oprzeć pewnej refleksji. Ignacy kreśli wizję człowieka zmierzającego ku swej wolności. Takie rozumienie spotykamy u dwóch przeciwstawnych sobie filozofów, Hegla i Kierkegaarda. Ten pierwszy rozpatruje dzieje świata jako powrót Ducha do siebie, do swej wolności, ten drugi określa człowieka jako ducha zmierzającego ku swej własnej wolności. Dwa spojrzenia z odmiennych perspektyw: dziejów świata i egzystencji jednostki. Dlatego wydaje się, iż cenna byłaby analiza porównawcza doświadczenia wolności Ignacego z tymże doświadczeniem u Hegla czy Kierkegaarda. Zanim przejdę do dalszej części, jeszcze jedna impresja odnośnie do „Ćwiczeń”. Wydają się one praktycznym przypisem do Chrystusowych słów: *Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli*. Człowiek poznaje siebie, odstawia się dla samego siebie, ale wolności sięgnąć nie może. Robi tylko dla niej miejsce, ona przyjdzie ku niemu sama. Człowiek nie ratuje się sam, rzeczywiście musi zostać zbawiony etyczną wolnością, miłością, której wcieleniem i objawieniem stał się Jezus Chrystus.

Chciałbym obecnie doprecyzować ową dynamikę wyzwalań zawartą w „Ćwiczeniach”. Myślę, iż najlepiej jest ona dana w „Regułach o rozeznawaniu duchów”. Stanowią one integralną, bardzo ważną część „Ćwiczeń”. Właśnie w nich odbija się szczególnie osobiste doświadczenie Manresy, która dla byłego baskijskiego rycerza stała się miejscem, gdzie po wielomiesięcznych zmaganiach i doświadczeniach wewnętrznych otrzymał *nowe światło*

oczu i spojrzenie serca – jak pisze James Brodrick SJ w swej książce („Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego“, Kraków 1969). Manresa stała się symbolem wielkiej wewnętrznej przemiany człowieka, dokonanej mocą i łaską Niewidzialnego, przemiany niepowątpiewalnej tak co do swego zakresu jak i jej źródła.

Spróbujmy więc w Ignacjańskich regułach dostrzec to, co założyciel Towarzystwa Jezusowego mówi o człowieku i jego wolności. Mówi nie wprost – spoza krótkich, bardzo zwięzłych, przypominających wojskowe polecenia reguł przebija swoista logika ludzkiego istnienia. Św. Ignacy nie stworzył wprawdzie żadnej antropologii filozoficznej, ale mówi o człowieku bardzo wiele. I wcale nie banalnie! Mówi nie tylko swoim życiem, ale i duchowością, „Ćwiczeniami“, „Regułami o rozeznawaniu duchów“. Te ostatnie składają się z dwóch serii podawanych w dwóch pierwszych tygodniach rekolekcji. Ujmując rzecz bardzo ogólnie są one praktycznymi radami, jak należy się zachowywać w szczególnych momentach doświadczonych wewnętrznych ujmowanych w dwóch zasadniczych typach: pocieszeń i strapiień. Reguły jako takie, jak pisze sam Ignacy, są regułami *służącymi do odczucia i rozeznania w pewnej mierze różnych poruszeń, które dzieją się w duszy: dobrych, aby je przyjmować, złych zaś, aby je odrzucać*.

Człowiek jest więc widziany w swoistej wewnętrznej dynamice pocieszeń i strapiień. W regułach Ignacy podaje uzasadnienia dla takich właśnie poruszeń, określa działanie duchów dobrych i złych. Dla przykładu przytoczę piątą regułę pierwszego tygodnia. W niej dostrzegamy ich sens praktyczny: *W czasie strapienia nigdy nie robić żadnej zmiany, ale mocno i wytrwale stać przy postanowieniach i przy decyzji, w jakiej się trwało w dniu poprzedzającym strapienie, albo przy decyzji, którą się miało podczas poprzedniego pocieszenia. Bo jak w pocieszeniu prowadzi nas i doradza nam duch dobry, tak w strapieniu – duch zły, a przy jego radach nie możemy wejść na drogę dobrze wiodącą do celu*.

W regułach rozeznawania duchów kluczową rolę odgrywają dwa typy poruszeń wewnętrznych: strapienie i pocieszenie. Określają one tym samym dynamikę, w jakiej Ignacy widzi człowieka. Gdy w „Fundamencie“ dostrzegamy perspektywę ludzkiego bycia-w-świecie, tak teraz widzimy człowieka nie tyle wobec-świata, ile wobec-siebie-samego. Człowiek nie tylko jest-w-świecie, wobec-innych, ale także wobec-samego-siebie. Ta ostatnia relacja ujawnia się szczególnie mocno w owej wewnętrznej dynamice, relacja, która jest wcześniejsza niż wszelkie świadome odniesienie się do samego siebie.

Człowiek jest więc nie tylko rzucony-w-świat, ale i w swe własne dzianie się. Myślę, że jest to szczególnie istotny moment Ignacjań-

skiego rozumienia człowieka. Wyjątkowo silnie jest tu zaznaczony czasowy charakter bytu ludzkiego. Człowieka nie da się pojąć statycznie, nie może on być odarty z istnienia czy zredukowany tylko do poziomu świata, czyli ontologii. Dynamika pocieszeń i strapiień stawia człowieka na innym niż tylko ontologiczny poziomie. Czasowość tego bycia jest wyznaczona nie tylko koniecznością zaspokajania potrzeb zapewniających przeżycie, zatroskania o własne bycie; pojawia się ona w owej wewnętrznej dynamice, będącej ostatecznie dynamiką wchodzenia w wolność-przychodzącą-spoza-swiata. Pocieszenia i strapienia wyznaczają historię PROCESU wyzwalań. W zderzeniu z sobą samym człowiek doświadcza, iż nie pełni tylko roli konstruktora swej egzystencji. W swym istnieniu człowiek nie jest stroną jedynie aktywną, kiedy projektuje czy dokonuje określonych wyborów, ale jest także poddany sobie na poziomie głębszym niż ontologia. Sytuacja ta odsłania jakby dwie strony egzystencji: aktywną, w której jednostka może dokonywać wyborów, projektów swego bycia, ale i bierną, kiedy jest poddana ogarniającemu ją procesowi, którego natury często nie rozumie. Będąc zatroskana o swe bycie napotyka coś, co ją ogarnia, niekiedy przygniata. W logice „Ćwiczeń” to jeden z momentów owego wyzwalań. Ale człowiek może o tym nie wiedzieć, przyjąć to jako nieprzezwykłe, np. psychologiczne uwarunkowanie i zdeteminowanie. Ignacy stawia sprawę jasno – człowiek jest odpowiedzialny ZA SIEBIE i ów PROCES. Tej odpowiedzialności, jej możliwości nie przekreśla fakt, że człowiek niekiedy jest ogarnięty procesem dziejącym się w nim samym, nad którym nie może – wydaje się – zapanować i przezwyciężyć go. Cytowana reguła piąta, którą można by określić mianem TRWANIA WBREW, jest podbudowana regułą szóstą, która domaga się podjęcia aktywnej pracy nad sobą samym: *Chociaż w strapieniu nie powinniśmy zmieniać poprzednich postanowień, to jednak jest rzeczą wielce pomocną usilnie zmieniać samego siebie [nastawiając się] przeciw temu strapieniu, np. więcej oddając się modlitwie, rozmyślaniu, rzetelniejszemu badaniu sumienia i do pewnego stopnia pomnażać nasze praktyki pokutne*. Wniosek, jaki się nasuwa, można ująć w zdaniu: Człowiek jako wolność zmierzająca ku Wolności nie jest w żadnym momencie podważony. Jest w nim absolutnie niezajmowalny teren, którego nic nie jest w stanie zagarnąć, jeśli on sam go nie opuści. Punkt, z którego w sposób w pełni roztropny i kontrolowany można się odnosić do samego siebie.

Ignacy zaleca, aby w momentach strapienia nie robić żadnych zmian, ale cierpliwie czekać pracując nad sobą. W jego duchowości jest to bardzo ważne. Człowiek wchodzi w strukturę etycznej wolności. Strapienia wydają się ważnymi momentami owego procesu

wyzwalania polegającego na otwieraniu się na wolność-przychodzącą-spoza-świata. Są bólami rodzenia, które bardzo łatwo można przerwać jedną niewłaściwą decyzją. Tutaj ponownie ujawnia się realizm Ignacego. Nie zapomina on o człowieku w świecie, w którym trzeba zrealizować swe życie zmierzając ostatecznie ku Bogu. Ta realizacja winna być naznaczona głębokim poznaniem siebie i podjęciem sensownej, konkretnej decyzji, projektu swego bycia. Z tej drogi, po uprzednim rozeznaniu i wybraniu, nie należy się cofać. Na niej dokona się owo wyzwolenie. Ignacy jedna niejako ze sobą dwa wymiary ludzkiego istnienia: bycia w świecie, jego projektów i potrzeb, tego, co określa i wyznacza jego ontologię, z procesem wyzwalań dokonującym się na poziomie metafizycznym. Ignacjańską cierpliwość można by ująć w innej formie: **POZWOLIĆ SOBIE SAMEMU BYĆ WYZWALANYM.** Z tego wynika postulat niezmienniania decyzji. Owo wyzwolenie musi nabrać konkretnych kształtów, przejawiać się w egzystencji. A o to nie jest łatwo. Momenty takie mają to do siebie, iż niejako przesłaniają doświadczenie wolności. Jak nigdy człowiek czuje się spętany. Jedną właściwą decyzją może przerwać proces, w którym poza strapieniem czeka na człowieka doświadczenie kolejnego wyzwolenia. I tak człowiek od strapienia przez pocieszenie zmierza ku Wolności.

„Reguły o rozeznawaniu duchów” głoszą nie tylko potrzebę cierpliwości, czekania, nabierającego niekiedy wymiaru heroicznego (np. dzieje św. Teresy), ale są także wyrazem wielkiej ufności wobec Stwórcy, świata i człowieka. Są afirmacją ludzkiego istnienia, będącego istnieniem ku Wolności zapoczątkowanym w tym świecie, a dopełnianym w pełni poza światem.

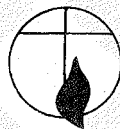
Na zakończenie krótkie podsumowanie i kilka refleksji. Zdaje sobie sprawę, iż zaprezentowałem tylko krótkie myśli. Być może refleksja innych, zwłaszcza jezuitów, różni się od tutaj przedstawionej. To, co zostało tutaj napisane, na pewno wymaga głębszego, jaśniejszego dopowiedzenia. Rok Ignacjański coraz bliżej, zaś jezuici mogą przybliżyć postać założyciela Towarzystwa, postać, na której ciąży wiele rozmaitych, często sprzecznych opinii: od zachwyty do bardziej czy mniej skrywanej niechęci, a nawet wrogości. Duchowość Ignacjańska wywołuje podobne reakcje. Tym bardziej trzeba przybliżyć jej zasady i ogólniejsze wnioski, jakie z niej wynikają.

O człowieku wchodzącym w strukturę etycznej wolności była mowa w pierwszej części artykułu. Co mówią reguły? Najistotniejsze wydaje się dane w nich doświadczenie czasu. Jest to szczególna cecha charakterystyczna dla współczesnej filozofii. Po Heideggerze nie sposób tego nie dostrzegać. Myślę, że reguły jak i całe „Ćwiczenia” rozpatrują człowieka w horyzoncie świata i czasu.

Ten pierwszy jest dany bardzo wyraźnie w „Fundamencie“, drugi przejawia się w regułach. Jak można określić charakter tej czasowości? Człowiek w rozumieniu „Ćwiczeń“ jest procesem, dzieje się wobec świata i wobec samego siebie. Jest to proces polegający istotnie na wyzwaniu się i byciu wyzwalanym. To chyba ciekawa wizja ludzkiej wolności. Jej także nie da się oderwać od czasu. Miarą tej wolności jest ODPOWIEDZIALNOŚĆ, czyli ODPOWIEDŹ na Boże wezwanie, na wezwanie wolności etycznej, ostatecznie miłości. Taka wolność, jaka odpowiedź! Ale i ta odpowiedź nie jest jednorazowym aktem – jest trwającym ODPOWIADANIEM. Odpowiadaniem w chwilach pokoju serca oraz w momentach trudniejszych. W Ignacjańskiej logice spoza nich wyłania się wolność, coraz pełniej wyzwala ją człowieka.

Reguły wyrosły z osobistych doświadczeń i obserwacji Ignacego. W Manresie dokonało się coś niezmiernie istotnego nie tylko dla niego. Z tego doświadczenia Kościół czerpał swą duchową odnowę. W tym doświadczeniu jest również dane, interesujące także filozoficznie, spojrzenie na człowieka, jego relację do Boga, świata i siebie samego. Istotnie czasowy charakter człowieka to jeden z ważniejszych wniosków płynących z owych reguł. W ich logice, jak i w całych „Ćwiczeniach“, doświadczenie czasu nie wyczerpuje się na byciu-w-stronę-śmierci, ale na byciu-ku-wolności, ostatecznie na byciu-ku-miłości. Kontemplacja o uzyskanie miłości zamyka całe „Ćwiczenia“. Owo bycie-ku-miłości jest procesem określonym dynamiką pocieszeń i strapiień, dojrzewania do wolności. Gdybym jednym zdaniem miał określić przestanie duchowości Ignacego, powiedziałbym: Pozwól samemu sobie rosnąć ku Wolności, pozwól Jej, aby cię wyzwalała.

Andrzej Rekiel SJ



W niewoli europeizmu*

Andrzej Werner, *Polskie, arcy-polskie...*, „Polonia“, Londyn 1988 (wyd. krajowe NOWA, Warszawa 1987)

Wydać mi się niekiedy, że istnieje wyraźne i bardzo znaczące, choć na ogół pomijane milczeniem, podobieństwo między wydarzeniami, które symbolizują w naszej pamięci dwie daty: 17 września 1939 i 13 grudnia 1981. Przed 7 laty opinia taka nie byłaby podawana w wątpliwość, ale też nie zwróciłaby niczyjej uwagi: byłaby wówczas jeszcze jedną figurą retoryczną, będącą czymś pośrednim między epitafium, bezsilnym oskarżeniem a wyzwaniem. Dziś sprawa przedstawia się nieco inaczej; upłynęło już dość czasu, aby podobny sąd mógł wydać się przejawem zrozumiałego skądinąd, ale zawsze niestosownego martyrologizmu, dziwactwem albo nadużyciem. Wszystko jednakże zależy od tego, w jakiej perspektywie zechcemy umieścić wydarzenia 17 września i 13 grudnia. Oto istota analogii: w naszej historii nie brak klęsk, lecz niewiele jest klęsk równie dotkliwych jak te dwie, w których przegrana militarna zbiega się z porażką moralną. Dzień 17 września wpisany był w porządek historii od chwili powstania II Rzeczypospolitej i Związku Sowieckiego, gdyż prędzej czy później musiał nadejść moment, w którym niebył, antymateria, aktywne nic wykonawszy pierwszy ruch zetknie się z materią, z Polską, z wolnym światem. Dzień ten nadszedł i materia cofnęła się; właściwie bez walki. W nieopisanym chaosie, jaki zapanował na Kresach, tylko nieliczni stawiali opór. Podobnie – od chwili powstania „Solidarności“ w porządek wydarzeń wpisany był dzień 13 grudnia. Było oczywistością, że reżim prędzej czy później przyspuści atak. Atak nastąpił. I tym razem materia cofnęła się; właściwie bez walki. Wszystko, włącznie z honorem, zostało stracone. Rozpoczęła się ponura epoka, której kresu nikt nie umie przewidzieć, bo też nic go nie zapowiada. Popadliśmy w nędzę wedle europejskich kryteriów skrajną, zmienił się wygląd naszych miast, tysiące ludzi na zawsze opuściły kraj, co z punktu widzenia Polski oznacza straty demograficzne na pewno nie mniejsze od tych, które pociągnęłaby za sobą bezpośrednia interwencja sowiecka.

Większość tych myśli powróciła do mnie, gdy czytałem książkę Andrzeja Wernera pt. „Polskie, arcy-polskie...“ Jest to rozprawa krytyczna omawiająca wybrane dzieła literatury i filmu, niektóre

* Redakcja nie w pełni utożsamia się z ocenami zawartymi w niniejszym artykule. Tekst traktujemy jako zaproszenie do dyskusji.

idee, postawy artystyczne i programy pojawiające się w kraju po przełomie październikowym, a nadające ton ówczesnemu życiu duchowemu. Przez *epokę popaździernikową* Werner rozumie okres od 1956 r. po lata siedemdziesiąte. W jego ujęciu epoka ta jest kontynuacją lat 1945–48, dalszym ciągiem zapoczątkowanych wówczas procesów; *stalinizm właściwy* zaś to niejako moment nieciągłości, ważny o tyle, że jego wspomnienie towarzyszyło w późniejszych latach moralnym, politycznym i artystycznym sądom, stając się układem odniesienia i w ten sposób składając do lekceważenia „normalnych”, czyli absolutnych, kryteriów. Autor wyznaje otwarcie, że główną jego ambicją było ukazanie funkcji socjotechnicznych, jakie pełniły powstałe po październiku utwory literackie i filmy. Mówiąc nieco inaczej: Werner starał się pokazać, w jaki sposób krajowi autorzy, uchodzący za śmiałych, wolnych duchem artystów, mimo woli – gdyż z założenia przyznaje się im tutaj dobre intencje, a przynajmniej brak intencji złych – przyczyniali się do demoralizacji społeczeństwa i zafałszowania obrazu rzeczywistości, przez co utwierdzali panowanie partii ideologicznej. Powstało w ten sposób dość interesujące, choć napisane ciężkim stylem, studium duchowego zniewolenia; studium na tyle sugestywne, że czytając je co i raz chce się wykrzyknąć: Jakże misterną sieć utkali nasi pisarze uwierzywszy, że nareszcie są wolni! Osobiście jednak uważam, że Werner popełnił kilka błędów, pewnie niebezpieczeństwa przecenił, inne zaś zlekceważył, sama zaś jego praca jest nie tylko opisem, ale i – do pewnego stopnia – dokumentem zniewolenia. Sądzę ponadto, że prócz polemiki domaga się ona epilogu. Możliwe bowiem, że ów *duch kultury popaździernikowej* zemścił się najokrutniej dopiero wtedy, gdy literatura właściwie uwolniła się od jego złudzeń, a społeczeństwo podniosło bunt przeciwko władzy, której złudzenia te – zdaniem Wernera – oddały wcześniej niejedną przysługę.

Główny wywód omawianej pracy streścić można pokrótce w sposób następujący. Po tzw. przełomie październikowym i „desakralizacji” Stalina przyjęto powszechnie tezę o normalizacji stosunków w Polsce. Oznaczało to, że istniejącego w kraju porządku nie uważa się od tej pory za obcy ani też za przeciwny naturze i kulturze. Wartościowanie takie było skutkiem niedomówień zawnionych przez intelektualistów rozliczających się ze stalinizmem. Jak wiadomo, dystansowali się oni od stalinizmu, lecz nie od razu zdobyli się na definitywne odrzucenie ideologii. Zamiast ogłosić niewykonalność utopii marksistowskiej jako takiej, przyjęli więc bezkrytycznie tezę o *błędach i wypaczeniach*. Zewnętrznym, czysto literackim przejawem tej postawy było w obrachunkowych wspomnieniach, spowiedziach i polemikach (Werner powołuje się tu na

ówczesne wypowiedzi Wiktora Woroszyńskiego) idealizowanie lat 1945–48 – epoki romantycznego prawego rewolucjonizmu – i przeciwstawianie ich latom późniejszym – epoce rewolucji zinstytucjonalizowanej i zdeprawowanej. Względą popaździernikową wolność uznano za wolność autentyczną, a całe zło przyzwycajono się lokować w przeszłości. Dwa zjawiska literacko-kulturalne zaczęły od tej pory nadawać ton życiu duchowemu nad Wisłą: pasja demitologizacyjna i „europeizm”. Pisarze z prawdziwym impetem zaatakowali tradycję romantyczno-sarmacką, jej etyczne i mentalne dziedzictwo. Pojawiły się liczne utwory demaskatorskie, teksty literackie i filmy, których autorzy zgodnie zajmowali się piętnowaniem odwiecznych wad polskiego charakteru, ukazywaniem historycznej przeszłości bez upiększeń, demistyfikowaniem legendy heroicznej oraz wyszydzaniem romantycznego dziedzictwa. W swoim czasie uprawiali ten proceder Mrożek, Wajda, Munk i Andrzejewski, nieco później nieodgadniony, proteuszowo zmienny Ernest Bryll. Niechęć do wszelkiego rodzaju mitologii wiązała się w jakiś sposób z urazem stalinowskim. Zdarzało się nawet (przypadek Mrożka), że stawiano znak równości między mitem romantycznym a mitem stalinowskim rozumując wedle schematu: kult Stalina był mitem i okazał się zbrodniczy w skutkach; brak przesłanek, aby przewidywać, że inne mity (w tym polski mit romantyczny) w ostatecznym rozrachunku okażą się mniej szkodliwe, zwłaszcza że – z założenia – każdy mit jest kłamstwem; należy zatem czym prędzej rozprawić się z nimi, to jest ukazać ich „zakorzenienie” w kłamstwie i przestrzec publicznie przed niebezpieczeństwami, jakie ze sobą niosą. Dodajmy, że tendencje demitologizacyjne i antyromantyczne przejawiały się już w literaturze dwudziestolecia. Można było teraz nawiązać do nich zyskując dobre samopoczucie (wszak Gombrowicz był autorem bardzo niechętnie tolerowanym, rychło zresztą z powrotem popadł w zupełną niełaskę) i całkowicie ignorując fakt, że sytuacja polityczna, społeczna i duchowa Polski zdążyła zmienić się na tyle, by w 1958 r. mitoburcze idee miały inny sens i inną wymowę niż 20 lat wcześniej, w dniu wydania „Ferdydurke”.

Podobne nieporozumienie dało początek ówczesnemu „europeizmowi” literackiemu. Przez „europeizm” rozumiemy tu naśladownictwo literatur zachodnich, sprowadzające się do imitowania podejmowanej przez nie problematyki filozoficzno-moralnej oraz kopiowania wypróbowanych chwytów literackich, w swoim czasie będących autentyczną nowością. Brzmi to dziś niewiarygodnie, ale warunkiem tak pojętego „europeizmu” było uznanie Polski za kraj w gruncie rzeczy zachodni, za pełnoprawnego członka tej cywilizacji, która naprawdę zaczynała się dopiero za Łabą. Prowadziło to

do zabawnych skądinąd nieporozumień, ot takich jak krytyka konsumpcjonizmu w państwie, gdzie posiadanie auta marki Syrena świadczyło o zamożności. Europeistów mieliśmy bez liku. Kogóż więc wymienić dla przykładu? Europejskie, arcyeuropejskie były dramaty Różewicza, „Idzie skacząc po górach”, a także (*eksperyment formalny*) „Bramy raju” Andrzejewskiego, powieści Kuśniewicza, Kazimierza Brandysa i wielu innych.

Dlaczego jednak pasja mitoburcza i literacki „europeizm” były tak niebezpieczne z punktu widzenia społeczeństwa i zarazem tak użyteczne z punktu widzenia socjotechnicznych potrzeb władzy? Otóż – zdaniem Wernera – atak przypuszczony na narodową mitologię rozbrajał społeczeństwo niszcząc jedyny system wartości, jaki mogło ono zmobilizować stawiając opór sowietyzacji – ową „ideę polską”, która stanowiła ostatni szaniec przeciwko nowemu porządkowi. Z kolei „europeizm”, biorący początek z fałszywej diagnozy rzeczywistości, stawiał fikcyjne problemy i proponował siłą rzeczy fikcyjne rozwiązania; coraz dalej brnąc w fałsz skutecznie odwracał uwagę od rzeczywistych zagadnień, ba, tragedii życia polskiego. Werner doprowadza swe rozważania aż do lat osiemdziesiątych. Przedstawiając kolejne analizy, nieraz przenikliwe i uwzględniające ważne rozróżnienia, ukazuje przemianę *modelu literatury* – proces, który doprowadził do zerwania z koncepcjami estetycznymi i programami obowiązującymi jeszcze w początkach lat siedemdziesiątych i spowodował odejście od ówczesnych opinii na temat powołania literatury i jej stosunku do rzeczywistości. Wątki te mniej nas będą interesowały. W naszym streszczeniu dotarliśmy już wcześniej do punktu, który zdaje się budzić najwięcej wątpliwości.

Zwróćmy uwagę, że teza o społecznej szkodliwości kampanii mitoburczej, proklamowanej przez popaździernikową literaturę, staje się możliwa dopiero po założeniu, że społeczeństwo w swej masie nie uległo demoralizacji lub uległo jej tylko w niewielkim stopniu. Wtedy, przyznając, głoszenie przez pisarzy pewnych idei lub powstrzymanie się od ich głoszenia mogłoby mieć znaczenie i mogłoby pociągać za sobą istotne zmiany w nastrojach. Ale jak było naprawdę? Czy 11 lat komunistycznych rządów nie wpłynęło na morale narodu? Czy nie zagraziło podstawom „idei polskiej”? Nie wiemy. Nikt chyba nie dysponuje w tej chwili danymi, które pozwalałyby udzielić ostatecznej odpowiedzi na to pytanie. Ja sam wierzę, że było dobrze. Niestety, wiarę taką trzeba odrzucić, gdyż jest ona równoznaczna z optymistycznym przeświadczeniem, że 10 lat beznadziejnej niewoli nie musi prowadzić do demoralizacji, co z kolei każe widzieć w zniewoleniu zło raczej materialne niż duchowe. Prawdą jest, że zaraz po wojnie naród był zmobilizowany

przeciwko nowej władzy i stał murem za PSL. Czy jednak następne lata niczego nie zmieniły w tym obrazie? Czy trzeba wymienić wszystkie czynniki sprzyjające demoralizacji, czynniki, których działanie bynajmniej nie ustało po październiku: strach, ubóstwo, brak oświaty, odcięcie od Europy i wreszcie – najważniejszy może ze wszystkich – uruchomiony przez komunistów mechanizm awansu społecznego, powodujący dekompozycję dawnych wspólnot, rozbicie struktur społecznych, migracje. Wobec tych presji cóż znaczyły głosy iluś tam literatów i reżyserów filmowych i jaki mógł być realny lub potencjalny zasięg ich oddziaływania? Ich utwory interesowały intelektualistów i część inteligencji humanistycznej. Pamiętajmy jednak, że w latach sześćdziesiątych co najmniej połowę wykształconych Polaków stanowili inżynierowie wszelkich odmian, stworzenia jakby wyjęte z powieści Zamiatina „My“, potrafiące czytać jedynie cyfry i niektóre symbole algebraiczne.

Zdaję sobie sprawę z kruchości przywołanych tu argumentacji. Cały czas obracamy się w kręgu hipotez, być może było zupełnie inaczej...

Jeżeli, dla odmiany, uznamy założenia, które przed chwilą staraliśmy się podważyć, natychmiast wyłonią się kolejne trudności. Nie ulega wątpliwości, że „idea polska“ jakkolwiek w okresie dwudziestolecia i wcześniej niejednokrotnie padała łupem kultury masowej, jest zakorzeniona w wielkich dziełach literackich, z nich wyrasta i przez nie jest przechowywana. I nawet powołanie się w tym miejscu na przykład Sienkiewicza, na pewno bardziej poczytnego niż wielcy romantycy, niewiele zmienia, gdyż artyzm Sienkiewicza nie jest zjawiskiem prostym ani jednoznacznym. Nie bez powodu mówi się w jego przypadku o magii... Tylko arcydzieło może być odpowiedzią na arcydzieło. Jeżeli źródłem mitu jest doskonały utwór literacki, tylko doskonały utwór literacki może być nań repliką i w jakiś sposób mu zagrozić. Wpływ utworów przeciętnych nie utrzymuje się długo, są one krótkowzroczne, mają krótki oddech i krótki żywot. Co się zaś tyczy dzieł sztuki filmowej i ich ewentualnego znaczenia – cała rzecz polega chyba na nieporozumieniu. Jeżeli nawet film fabularny jest dziełem sztuki – w co oświadczyć bardzo wątpię – to i tak nie może on stanowić odpowiedzi na utwór literacki (np. dzieło poetyckie), gdyż mamy tu do czynienia z formami wypowiedzi artystycznej zupełnie nieporównywalnymi: środki sztuki poetyckiej doskonalono i wypróbowywano przez tysiąclecia, cała zaś historia filmu liczy sobie sto lat. Tak więc jedynym autorem naprawdę liczącym się w tej rozgrywce byłby Gombrowicz. Naturalnie, jego oddziaływanie było silne, ale był to wpływ przede wszystkim pośredni. Sam Gombrowicz ze względów cenzuralnych nie mógł być przez lata pisarzem dobrze znanym.

Werner zdaje sobie chyba sprawę z istnienia tych prawidłowości, bo już we wstępie zastrzega, że omawiane utwory są dziełami wybitnymi. Niestety, stwierdzenie to jest niezgodne z prawdą. Utwory te (mam na myśli teksty literackie) są w najlepszym razie – a myślę, że i to nie – bardzo przeciętne.

Sam problem wartościowania krajowej produkcji literackiej jest zresztą nadzwyczaj doniosły i pragnę powiedzieć na ten temat kilka słów. Podsumowując swe rozważania A. Werner przewiduje, że mogą być one uznane za wytwór myśli zniewolonej. Uprzedza nawet – zgadzając się z nią awansem – możliwą argumentację: ponieważ w książce tej proponuję literaturę mającą za przedmiot zniewolenie – powiada – można mi zarzucić, i słusznie, że tym samym domagam się literatury zniewolonej. Przenikliwy krytyk bardzo ułatwia tu sobie obronę, uprzedza bowiem właśnie ten argument, który najłatwiej odeprzeć. Literatura o zniewoleniu nie musi być literaturą zniewoloną, podobnie jak literatura o złu nie musi być literaturą złą. Cechy opisywanego przedmiotu nie stają się same przez się cechami opisu. Wywody Wernera rzeczywiście świadczą o pewnym zniewoleniu myśli, ale to z innych względów. W gruncie rzeczy nie rewiduje on przyjętych w latach sześćdziesiątych sądów estetycznych. I Brandys, i Andrzejewski, i Mrożek, i Różewicz są niewiarygodnie miernymi pisarzami. Werner zastrzega wprowadzić, bodaj jeden jedyny raz, że ich utwory uważa tylko za *względnie wybitne*, ale nie precyzuje, do czego należy je odnieść, aby względność ta wyszła na jaw. Czy są to utwory wybitne na tle ówczesnej literatury krajowej, czy utwory wybitne na tle ówczesnej literatury polskiej? Błąd Wernera polega na przyznaniu tym dziełom pewnych autentycznych wartości literackich (podczas gdy w rzeczywistości są z nich one niemal doszczętnie wyprane), następnie zaś na uznaniu ich co najmniej za najwybitniejsze osiągnięcia ówczesnej literatury krajowej. Tymczasem, nawet gdyby to pierwsze miało być prawdą, to i tak natychmiast powinno się dodać, że i w tamtych latach powstawały w kraju dzieła rzeczywiście wartościowe, znacznie przewyższające szczytowe osiągnięcia Różewiczów i Mrożków – że wymienię zbiory opowiadań i pierwszą „ukraińską” powieść Włodzimierza Odojewskiego, powiastki filozoficzne Leszka Kołakowskiego, „Złego” Tyrmanda (cokolwiek powiemy o tej powieści, ma ona, jak „Trylogia”, swoją magię, a to znamionuje artystę). Werner nie wspomina o tych autorach ani słowem. Dlaczego? Dlatego, że z różnych powodów nie mieli oni dobrej prasy, nakładów, wznowień. Powtórzmy: w przypadku Wernera zniewolenie polega nie na postulowaniu literatury o zniewoleniu, ale na przyjęciu, z niewielkimi w istocie korektami, sądów

estetycznych dawno temu narzuconych przez oficjalną krytykę i tzw. politykę kulturalną.

Ma to swoje konsekwencje. Uzasadnia to mianowicie – i niejako osadza w naszej rzeczywistości – zamykające całość rozważania o pięknie i dobru jako wartościach, które nie muszą współwystępować w dziele sztuki, lecz przeciwnie, często popadają w konflikt i wykluczają się wzajem, tak że to co piękne może okazywać się szkodliwe czy nawet zbrodnicze. (Jak łatwo przewidzieć, rozważaniom tym towarzyszą odwołania do Mannowskiego „Doktora Faustusa”, cień Adriana Leverkühna zjawia się dość często.) Ale wywody Wernera, bardzo zresztą upraszczające niezmiernie skomplikowaną problematykę, pozostają zawieszane w próżni, gdyż w naszej tradycji nie ma na razie dzieł wartościowych artystycznie, które służyłyby złu (nad czym niektórzy boją się). Warto również pamiętać, iż zło, z którym mamy do czynienia, objawia się w szczególnej postaci. Jestem jak najdalej od przyjęcia modnej w II połowie XX w. nauki o bylejakości zła. Na pewno potrafi być ono urzekające. Ale konkretne zło, w obliczu którego stoimy, urzekające nie jest. Piękno, wszelkie piękno, jest dlań zabójcze.

Powróćmy do głównego wątku naszych rozważań. Powiedziałbym, że po „przełomie październikowym” intelektualiści, coraz bardziej odizolowani pod resztą narodu, przede wszystkim demoralizowali samych siebie, przy czym „europeizm” stanowił zagrożenie nieporównanie poważniejsze niż kolejne kampanie mitoburcze. To „europeizm” utrudniał dostrzeżenie prawdziwego oblicza systemu władzy, skutecznie konserwował atmosferę przyzwolenia, kompromisu, gotowości do zacierania granicy między społeczeństwem a partią ideologiczną – a przecież była to zawsze granica między skrzywdzonymi i poniżonymi a nadzorcami. Z jaką łatwością wymawiano wtedy słowo „socjalizm”. Ileż zachowań, od których powstrzymanie się nikomu niczym już nie groziło, a które były wówczas równie złe jak dzisiaj, uchodziło za dozwolone: wolno było należeć do ZSP, iść na pochód, zostać posłem, napisać, że Iwaszkiewicz to geniusz...

Blżej połowy lat siedemdziesiątych *sytuacja* zaczęła się zmieniać, ale *atmosfera* zmieniała się znacznie wolniej. Jest to jakieś prawo historii, że zmiany atmosfery nie nadążają za zmianami sytuacji. Między innymi dlatego, że jedną z przyczyn wyzwających te pierwsze jest rozpoznanie nowej sytuacji, na co zawsze potrzeba czasu. Dodajmy też, że podobnie jak Gomułka uwodził stwarzając złudzenie wolności, tak Gierek uwodził stwarzając złudzenie dobrobytu. Jedno i drugie skłaniało do przekonania, że komunizm jest systemem żywym, rozwijającym się, obdarzonym wewnętrzną dynamiką. Prawdę powiedziawszy, nie ma nic dziw-

nego w tym, że trudno jest z dnia na dzień zerwać z myśleniem, do którego, popełniwszy kiedyś błąd fałszywej diagnozy, przywykało się latami.

Z chwilą powstania „Solidarności” intelektualści wyrosli w atmosferze, którą próbujemy tu opisać, pamiętający co najmniej lata sześćdziesiąte, czytelnicy Mrożka i Różewicza, nieomal z dnia na dzień stali się grupą o sporych wpływach politycznych. W społeczeństwach zniewolonych, które z oczywistych względów nie zdołały wykształcić klasy wykwalifikowanych polityków, w obliczu kryzysu władzy intelektualści prawie zawsze zyskują niejaki autorytet polityczny. Tak się składa, że współcześni tyrani co do jednego byli i są pozbawionymi oglądy i wykształcenia samozwańcami. Ustaliło się więc przekonanie, że istnieje naturalny związek pomiędzy głupotą rządzących a autorytarną formą rządów. Toteż gdy ucisk słabnie, pojawia się skłonność do wysłuchiwania rad politycznych tych, którym przypisuje się zalety umysłu i rozległą wiedzę, a oni sami, nie widząc innego wyjścia, nierzadko zresztą dzieląc te złudzenia, przyjmują na siebie nowe obowiązki.

Tak było i u nas. Intelektualiści wyszli z izolacji. Nareszcie chciano ich słuchać. Więcej, ich głos był jednym z niewielu dających się słyszeć. Wymienione wcześniej „czynniki demoralizujące” straciły na znaczeniu. Skuteczność oficjalnej propagandy nigdy nie była tak nikła jak w tamtych miesiącach. Zupełnie inaczej niż dzisiaj: brakowało jej inwencji i względnie świeżych, chwytliwych haseł.

Wiadomo też, że – jak wyraził się Alain Besançon – *„natarcie ideologiczne” „Solidarności” od początku było bardzo słabe*. Dążąc do ugody z władzą, do wypracowania stanu pewnej równowagi politycznej wewnątrz kraju, przyjęto, że należy raczej pominąć milczeniem część prawdy niż zrezygnować z ugody. W efekcie nie osiągając ugody zrezygnowano z prawdy (nie ogłoszono, że istniejący w kraju porządek jako taki jest przeciwny naturze i kulturze). Tylko intelektualiści mogli wzmocnić *natarcie ideologiczne* „Solidarności”. Nikt inny nie mógł zorganizować go ani poprowadzić. Intelektualiści tymczasem nie tylko powstrzymali się od tego, ale, jak się zdaje, w wielu przypadkach odradzali podobne działania. Nie zapominajmy, że również ważny jak programy polityczne, apele czy analizy nieustannie zmieniającej się sytuacji, był sam styl myślenia, właśnie jego duch, coś trudno uchwytne. Po latach przyzwolenia trudno było z dnia na dzień dojrzeć śmiertelne niebezpieczeństwo w sile, której istnienia przez tyle czasu właściwie się nie zauważało. Nie zauważało się go zaś w tym sensie, że pytanie, jak odnieść się do tej siły, nie było stale obecne w świadomości polskich humanistów, nie było ich *przeklętym problemem*. W decy-

dującym momencie społeczeństwo nie miało jasnego obrazu sytuacji i być może w ogóle nie zdawało sobie sprawy z rozmiarów zagrożenia. Dlatego zachowało się biernie.

Oczywiście, łatwo tu oponować twierdząc, że rozpoznanie sytuacji było właściwe, a tylko ze względów taktycznych powstrzymywano się od ogłoszenia całej prawdy; że, innymi słowy, popaździernikowe iluzje były już martwe, ale rachuby polityczne nakazywały zachowywać się tak, jakby nie zerwano do reszty z dawnym sposobem myślenia. Lecz czy rachuby takie byłyby możliwe, gdyby w 1980 i 1981 r. tamto dziedzictwo nie wywierało jeszcze jakiegoś wpływu na umysły? Rachuby takie – a nie wykluczam, że w niektórych środowiskach rzeczywiście się nimi kierowano – zakładałyby przecież, że władza doceni ten gest dobrej woli i odwdzięczy się podobną powściągliwością. Zakładałyby więc, że po stronie władzy znajdują się istoty, z którymi można się w ten sposób układać, których zachowanie można tłumaczyć i przewidywać odwołując się do powszechnie uznanych kategorii ludzkiej psychologii, oraz że zniewolenie nie było przez poprzednie lata na tyle dotkliwe, by zachodziła potrzeba wypowiedzenia natychmiast całej prawdy, bez względu na konsekwencje.

Powiem na koniec chcąc być właściwie zrozumiany: nie twierdę, że *duch epoki popaździernikowej* zadecydował o postawach znacznej części polskich intelektualistów w latach 1980–81. Twierdę jedynie, że nie wcześniej niż wtedy mógł on stanowić zagrożenie dla społeczeństwa, wywierać wpływ na jego postawę i w sposób znaczący przyczyniać się do zdezorientowania opinii ogółu.

Sławomir Mazurek



książki

Galicjada, odsłona druga

Ryszard Sadaj

Kraina niedźwiedzia

„Glob“, Szczecin 1989, ss. 300

Galicyskich powieści R. Sadaja nie dopisywałam do tego nurtu, który kontynuują książki m.in. Andrzeja Kuśniewicza, Włodzimierza Odojewskiego, Włodzimierza Paźniewskiego – nurtu stojącego pod znakiem już nie sentymentu i szacunku dla tradycji, ale wręcz fascynacji nią, zainteresowania Galicją jako swoistym fenomenem administracyjno-społecznym, etnicznym i wracania do niej myślą z punktu widzenia kalekiej teraźniejszości. Obie ostatnie powieści Sadaja, „Galicjada“ (Kraków 1986) i „Kraina niedźwiedzia“ zostały napisane jakby na przekór takim fascynacjom – choć zapewne nigdzie indziej, na terenie żadnego z dwóch pozostałych zaborów, autor nie natrafiłby na taką kopalnię pomysłów i natchnień, na takie bogactwo materiału anegdotycznego. Pisałam to już przy okazji „Galicjady“ i teraz godzi mi się powtórzyć, że przekora i satyryczna tendencja autorska skupiają się nie na samym wątku galicyjskim – książki występują, jak można sądzić, przeciwko zapisom, stereotypom, a zwłaszcza legendom i przekłamaniom naszej polskiej historiografii w ogóle,

z intencją rewizji utrwalonego w polskiej pamięci zbiorowej dość natchnionego, idealizowanego krajobrazu przeszłości. Wydaje się, że Sadaj nakłania do zerwania ze wzniosłością i supremacją patriotyczno-martyrologicznej historii w widzeniu przeszłych losów Polaków, próbuje odciąć się od mitów, natrętnych posłań i zaklęć osłaniających, a czasem maskujących nagą prawdę minionych wydarzeń, wyzwolić się z narodowego cierpiętnictwa...

Pisarz traktuje dzieje przede wszystkim jako zasobne, niewyczerpalne złożę tematów i osobliwości garnących się pod pióro, jako tworzywo artystyczne; przetwarza historię, dostosowuje ją do swych zamysłów. „Galicjada“ to powieść postępująca jakby tropem znanych, ważnych dat i symboli pamięci narodowej – począwszy od upadku powstania listopadowego po wyzwolenie 1945 r. – lecz sprowadzonych do wymiarów zwyczajnie ludzkich, bez pompy i morału, nasyconych barwnym szczególnie psychologicznym i obyczajowym. W takich wymiarach wzniosłość i patos graniczą ze śmiesznością, bohaterstwo – z nieodpowiedzialnym wybrykiem, działanie świadome – z całkowitym przypadkiem; jest to perspektywa splecionych ze sobą zyciorysów ludzkich widzianych z bardzo dużego dystansu. Narrator jest otwarty przede wszystkim na konkret przeżyć i przejść poszczególnych postaci zaangażowanych do theatrum dziejów; historia w tym ujęciu stanowi to, co zakłóca, komplikuje indywidualne losy. Właściwie trzeba się przeciwstawić jej ciąglemu wyzwaniu. Determinizm historii toczącej się nad gło-

wami ludzi jest w „Galicjadzie” umiejętnie podparty argumentem metafizyki i atutem magicznym (skłaniającym czasem do kojarzenia tej prozy z nurtem tzw. realizmu magicznego, zwłaszcza tego znanego ze „Stu lat samotności” Marqueza).

W „Krainie niedźwiedziej” niestety nie dostaje tych argumentów i atutów. Powieść już od początkowych epizodów wydaje się książką uboższą od „Galicjady” – zubożoną właśnie o owo zaplecze magiczno-rytualne oraz o akcent czy bodaj sztafaż metafizyczny. Wygląda to tak, jakby autor korzystając ze swej weny „szedł za ciosem”, dając się ponieść inwencji i łatwości fabularyzowania udokumentowanym w poprzedniej powieści. Książka przechyla się zdecydowanie i zbyt uległe w stronę groteski (pewne akcenty groteski typu Mrożkowskiego, dostrzegalne już w „Galicjadzie”, zostały tam funkcjonalnie wtopione w strukturę artystyczną), a nawet realizmu satyrycznego. Niektóre epizody tej opowieści o dziejach rodu Zapałów z niewielkiego majątku zbydniowskiego na przełomie XVIII i XIX w. – z dochodzącymi tu echem ważnych wydarzeń historycznych tego czasu – zdradzają zakorzenienie w dość archaicznej satyrze typu Gogolowskiego (choćby wątek trzech pedagogów z metropolii lwowskiej ściągniętych przez Zapałową do wiejskiego dworku w celu podniesienia poziomu kultury, ale i prestiżu mieszkańców zapóźnionej szlacheckiej oazy, jaką jest Zbydniów). Dla innych wątków – wygrywających zestawienie zdobyczy nowoczesnej cywilizacji z głęboko zacofaną mentalnością galicyjskiego chłopstwa, konfrontujących

stereotypy i klisze narodowych mitów, legend patriotycznych itp. ze świadomością zdroworozsądkową – można szukać rodowodu w „Weselu w Atomicach”; w ogóle nazbyt wiele w książce rozpoczyna się od groteski właśnie Mrożkowskiej i niestety na niej się kończy. Jak w scenie z balonem: *W tym czasie balon nabrał kształtu jaja z pogniecioną w wielu miejscach skorupą i zaczął się już unosić o własnych siłach. Na ten widok wszyscy goście powstali, a pułkownik Panczerz krzyknął: – Niech żyje balon! – Niech żyje! – powtórzyli pozostali i ponad głowami ukazały się szklance napełnione winem, wódką i piwem. Chłopi zeszli z rusztowania i chwycili liny /.../ Za balonem wzbiły się od ław radosne okrzyki. Chłopi, Żydzi i mieszkańcy Zbydniowa, na czele z redaktorem „Wiadomości Niedzielnich”, pobiegli całą gromadą za balonem...* Są to opowiadki zabawne, często literacko efektowne (jak np. przyjazd uzbrojonego kasztelana Dzierdziowskiego na uroczystość zaprzysiężenia wierności cesarzowej Marii Teresie: *Był zakuty w husarską zbroję z dwoma rzędami orlich pióropuszy. Nad czołem Amaranty kolebała się kita z orlich piór...* itd.), ale zatrzymujące się zbyt często na poziomie anegdoty ubarwiającej fabułę, jeśli nie wręcz – pozbawionego owej głębi, którą ujmowała „Galicjada” – rozpisanego skeczu. Oczywiście wyróżniająca pióro Sadaja inwencja fabularna i wyobraźnia narratora powodują, że śledzimy przygody jego bohaterów z niesłabnącym zainteresowaniem oraz rozbawieniem, ale równocześnie z odczuciem płytkości tudzież krótkotrwałości satysfakcji

estetycznej. W „Galicjadzie“ znana nam ze szkoły i literatury obiektywna prawda przeszłości została odmieniona pałeczką odwołującej się do magii i tajemnicy wyobraźni, także sięgającej po poetyckie efekty i ożywczy humor; w „Krainie niedźwiedziej“ nad tą prawdą rozlega się głównie śmiech i prześmieszek narratora...

Mieczysław Orski

Współpraca dwóch wolności

Tadeusz Pulcyn

Rozmowy przez kratę

Wrocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 1989, ss 96

T. Pulcyn dał się poznać jako utalentowany publicysta katolicki i autor dobrze przyjętej książki „Powracające pytania“. Absolwent warszawskiej ATK kieruje od lat działem religijnym w „Przeglądzie Katolickim“ i współredaguje miesięcznik „Trzeźwymi bądźcie“. Jego najnowsza książka nie jest zaskoczeniem. W „PK“ ukazywały się od pewnego czasu bardzo ciekawe wywiady z zakonnicami prowadzącymi życie klauzurowe. Zebrane w całość zapisy tych rozmów złożyły się na tomik opatrzony tytułem „Rozmowy przez kratę“.

W Polsce istnieje 11 żeńskich zakonów zamkniętych: wizytki, karmelitanek, benedyktynki, benedyktynki-sakramentki, kamedułka, norbertan-

ki, dominikanki, bernardynki, klaryski, kapucynki oraz klaryski od wieczystej adoracji. Większość tych nazw nawet dla katolika brzmi dość egzotycznie, zaś wiedza o życiu sióstr klauzurowych jest prawie żadna. W 58 klasztorach na terenie kraju mieszka, modli się i pracuje około 1400 zakonnic. Jedną z nich mówi: *W trzydziestośmiomilionowym kraju tysiąc czterysta zakonnic to doprawdy niewiele. W książce znalazły się rozmowy z przedstawicielkami wszystkich zakonów. Rozmówczynie nie ukrywały zdziwienia, że świecki mężczyzna wykazuje zainteresowanie ich życiem i zajęciami. Przepraszam, ale jesteśmy nieco zaskoczone – wyznała ksieni krakowskich klarysek. – Zgadając się na tę rozmowę spodziewaliśmy się osoby duchownej. Na śmierć zapomnieliśmy, że istnieje na świecie laikat. Wątpię, czy ktoś przedtem podjął się takiego zadania jak T. Pulcyn. Zainteresowanie życiem sióstr zrodziło się u niego podczas studiów w ATK, gdy z bliska obserwował zakonnice, które poza pilnością w nauce zdumiewały pokorą i prostolinijnością. Książka nawiązuje do tych życiowych doświadczeń. Jej głównym walorem jest to, że prostuje obiegowe opinie o mniszkach i obala utarte, często krzywdzące stereotypy. Życie za kratą stwarza dystans, a nawet powściągliwą rezerwę, ale nie ma mowy o całkowitej izolacji od świata i jego potrzeb. Nie mają też uzasadnienia poglądy „kanonizujące“ siostry albo upatrujące w ich odosobnieniu wygodne schronienie przed trudnościami stanu świeckiego. Każda tego typu jednostronność wynika z ignorancji, nierzadko i z obojętności*

wobec klauzurowego nurtu życia Kościoła.

Książka ma godny pochwały schemat. Zanim czytelnik pozna zapis rozmowy, otrzymuje garść wiadomości o zakonie, rzut oka na jego dzieje i posługę. Nie brak informacji przypominających barwne opowieści przygodowe. Zakonnice na dnie statku, spiżarnia *wiktuałami wypełniona po brzegi*, sztorm na morzu, korsarze – to etapy podróży wizytek z Francji do Polski. Instalacje innych domów zakonnych nie były poprzedzone tak burzliwymi przygodami, tym niemniej ciekawe są losy poszczególnych zakonów, życiorysy ich założycieli i założycielek, ważne epizody z przeszłości i stan obecny. Takie wiadomości czerpiemy zazwyczaj z podręczników historii Kościoła, gdzie rozmawiają się wśród wielu innych. A przecież musi zastanawiać decyzja, którą podejmuje młoda dziewczyna wybierając ten, a nie inny zakon. Wydaje się, że życie kontemplacyjne jest monotonne i mało zróżnicowane, lecz okoliczności powstawania zakonów i ich historia wskazują na ogromne bogactwo sposobów oddawania czci Bogu. Zakony są składnikiem długich dziejów duchowości chrześcijańskiej. Ewoluuja wraz z przemianami w samoświadomości Kościoła, adaptują się do zmiennych warunków i potrzeb życia.

Duże wrażenie robią zapisy rozmów. Czyta się je jednym tchem, odczuwając zaciśniętą klasztornej rozmownicy. Gdyby pokusić się o szukanie jakiegoś wspólnego mianownika dla różnorodnych zakonów klauzurowych, to byłaby nim na pewno modlitwa i cisza. Jedna z rozmówczyń,

przeorysza klasztoru kamedulek w Złoczowie, opowiada nie bez dumy: *W naszym klasztorze do milczenia przyzwyczały się nawet zwierzęta. Gdy czasem ktoś obcy z konieczności znajdzie się w obrębie klasztoru (na przykład weterynarz), było ryczy w oborze i uciekają z wraskiem kury z kurnika. W rozmowach mówi się o codziennym życiu sióstr i ich zajęciach, sposobie pozdrawiania i ubierania się oraz o ich posiłkach, a także o wielu innych szczegółach przybliżających życie mniszek. Siostry podejmują wiele rozmaitych prac, ale nie chcą być oceniane przez ich przyzmat: ...przejawem nieznamomości rzeczy, pewnej ignoracji, wydają się pytania zadawane często... przez wielu: Co wy robicie? Tylko się modlicie? – No... jeszcze wypiekamy komunikanty. – A, to jednak jesteście pożyteczne. Dowiadujemy się, że klaryski-kapucynki śpią w drewnianych trumnach.*

Znamienne, nie siostry są w tych rozmowach na pierwszym planie. Opowiadają, lecz to, co ich dotyczy, podają mimochodem, jakby z obawą, żeby nie zostały źle zrozumiane, potraktowane z pobłażliwością lub podziwiane. Wolą mówić o ideałach, dla których żyją i o Bogu, z którym związały swoje życie. *Nasze życie w odosobnieniu nie oznacza wcale, że skazane jesteśmy na ponuractwo i że poświęcamy się bardziej od innych. Może tylko precyzyjniej określamy cel naszego poświęcenia. Słuchając wyznań mniszek zgłębialmy tajemnicę zakonnego powołania. Na pytanie, czym ono jest, padła odpowiedź: Jest, jeśli tak można powiedzieć, współpracą dwóch wolności, a więc i dwóch miłości: Boga i człowieka. Obok wzmianek o*

surowości reguły i dobrowolnych wyrzeczeniach czytamy o żartach i rozrywkach dostępnych siostram, radości imienin, rozmowach i przeżyciach.

Ciekawa, wyjątkowa książka! Pozwala otrzeć się o misterium powołania i życia kontemplacyjnego, ukazuje klauzurowe mniszki tak żywo i bezpośrednio, że stają się bliskie, wzmagają szacunek i solidarność. Wartość książki podnoszą zamieszczone na końcu ilustracje. Nakład wynoszący 10 tys. egzemplarzy nie powinien zagrażać miejsca na półkach księgarskich. „Rozmowy przez kratę” pamięta się długo, bo utrwalają świadomość tajemnicy, jaka tkwi za klasztorną furtą.

ks. Waldemar Chrostowski

Jezus w blaskach i cieniach historii

Józef Kulisz SJ

Jezus w świetle historii

Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1989, ss. 68

Sprawa historyczności Jezusa z Nazaretu doczekała się w Polsce bogatej spuścizny teologicznej. Pisali na ten temat: J. Banak, Cz. S. Bartnik, E. Dąbrowski, W. Granat, F. Gryglewicz, W. Hładowski, E. Kopeć, J. Kudasiewicz, W. Kwiatkowski, M. Starowieyski, Cz. Teklak i inni. Spuś-

cizna ta jest bodaj nawet bogatsza niż gdzie indziej. Na Zachodzie już dawno przestano robić ze sprawy oczywistej problem, gdy na Wschodzie długo nie uznawano jej pozytywnych rozwiązań. U nas wolność piarstwa teologicznego była większa, a ponieważ odpowiedzialni za sterowaną laicyzację bądź publikowali dawne brednie (K. Kautsky), bądź wydawali masowo „dzieła” autorów niekompetentnych (Z. Kosidowski), jawiło się wdzięczne poletko dla lepiej przygotowanych i bardziej skrupulatnych teologów. Repliki zwykle nie było – zarządzano urzędowo ciszę i w jej majestacie... „rzucano” na półki następne dziesiątki tysięcy egzemplarzy opowieści Kosidowskiego. Poważniejsi religioznawcy (Z. Poniatowski, J. Keller, W. Tyloch) stopniowo prostowali pozycje. Prześledzenie tego procesu zmian religioznawstwa marksistowskiego w kwestii historyczności Jezusa Chrystusa, jego zależności od przemian politycznych w ZSRR i uwikłań w ideologię „światopoglądu naukowego” byłoby ciekawym przyczynkiem do badań nad meandrami ludzkiego ducha i praca rozpoczęta ongiś przez Cz. Teklaka czeka na kontynuatorów.

Ostatnio do kręgu polskich teologów podejmujących kwestię historyczności Jezusa dołączył ks. Józef Kulisz, jezuita, wykładowca teologii fundamentalnej w Bobolanum, znawca myśli Teilharda de Chardin i aktywny uczestnik niedawnego sporu o sens i kształt religioznawstwa szkolnego. Niewielka książka pt. „Jezus w świetle historii” jest pierwszą pozycją z serii opracowań chrystologii teologiczno-fundamentalnej podjętych

przez warszawskiego teologa. Autor nie zamierza rozwiązywać w niej problemu, bowiem – jak zaznacza we wstępie – problem istnienia historycznego Jezusa dzisiaj już nie istnieje. Ciężar gatunkowy składającego się z dwu rozdziałów opracowania spoczywa na ukazaniu w nowym świetle genezy problemu oraz na oryginalnej, niepodręcznikowej prezentacji tematu historyczności Jezusa.

Kwestię genezy J. Kulisz podejmuje w I rozdziale zatytułowanym „Indywidualne interpretacje Ewangelii jako źródło dziewiętnastowiecznego racjonalizmu”. Tytuł dobrze wskazuje na treść przedkładanego rozwiązania. U korzeni wszelkich nieracjonalnych rozwiązań kwestii historyczności Jezusa stoi czysto racjonalna i indywidualna interpretacja Biblii. Luter i Kalwin, deprecjonując tradycję i Urząd Nauczycielski Kościoła, jako jedyni autorzy wiary ustanowili Biblię. Pojawilo się przeto wkrótce pytanie o to, jak bez tradycji i Magisterium uzasadnić nieomylność i pewność Pisma Świętego. Z jednej strony deizm postawił myślenie „naukowe” ponad rzekomo fantastycznymi i dalekimi od zdrowego rozsądku ideami Biblii. Z drugiej strony przedstawiciele racjonalizmu teologicznego i krytyki biblijnej traktującej Pismo Święte jak każde inne dzieło literackie zaczęli interpretować historię Jezusa i początki chrześcijaństwa w ramach założeń filozofii Hegla i pozytywistycznego ideału prawdy i dziejów. *Tę samą metodę widzimy u współczesnych laickich religioznawców. Ekstrapolują oni dziewiętnastowieczne rozumienie historii i określonej filozofii w przeszłość, do I w. po Chr.,*

by szukać tam świadomości klasowej jako głównej przyczyny rozwoju historii, a w niej powstania i rozwoju chrześcijaństwa (s. 28).

W rozdziale II, „Jezus wydarzeniem społecznym”, opierając się na koncepcji historii H. Lacordaire’a, J. Kulisz spogląda *na historyczność Jezusa Chrystusa nieco inaczej jak przez wyrwane z historycznego kontekstu świadectwa chrześcijańskie i niechrześcijańskie* (s. 30). Omawia więc najpierw samo pojawienie się chrześcijaństwa jako fakt publiczny, wpisujący się w historię powszechną. Porównanie świadectw chrześcijańskich z pismami Józefa Flawiusza, Filona Aleksandryjskiego, Pliniusza Starszego i z odkryciami w Qumran wskazuje, że chrześcijaństwo wyszło z duchowego dziedzictwa Izraela. Zapiśki Tacyty, Swetoniusza i Pliniusza Młodszego poświadczają wpływ religii Chrystusowej na takie wydarzenia z dziejów imperium rzymskiego, jak wygnanie Żydów z Rzymu za czasów Klaudiusza, poszukiwanie winowajców politycznych po pożarze stolicy za Nerona czy osłabienie budżetu militarnego w okresie wojen Trajana z Dakami. Pisma Ojców Apostolskich i apologie zawierały nie tylko przekaz prawd wiary i moralności gmin, ale były także reakcją na akcję represyjną władz i oskarżenia pisarzy pogańskich. Chrześcijaństwo z „głupstwa” stawało się zagrożeniem (s. 44). Wytaczano więc różne, najczęściej wydumane zarzuty przeciwko jego wyznawcom. Nikt nie negował jednak, że *początkiem ich wspólnoty był Jezus Chrystus, skazany na śmierć za Poncjusza Piłata, w czasie panowania cesarza Tyberiusza* (s. 44).

Podobnie jak pojawienie się chrześcijaństwa i jego wyznawców było wydarzeniem publicznym, tak nauka i świadectwo o zbawieniu dokonany i dokonującym się w osobie Jezusa były powszechnie znanymi faktami. Pierwotna kerygma Kościoła, której schematy zawierają Dzieje Apostolskie i Listy Pawłowe, wpisywała narodzenie, życie, przepowiadanie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa w konkretną historię narodu żydowskiego i cesarstwa. O publicznym wyznawaniu wiary w Jezusa, w którym uczniowie dostrzegali Chrystusa – Mesjasza i Pana, świadczą tak teksty pisarzy niechrześcijańskich (Józef Flawiusz, Pliniusz Młodszy) jak i przekazy św. Justyna o zgromadzeniach eucharystycznych oraz istnienie szkół chrześcijańskich w Rzymie i Aleksandrii już w II w. (s. 44–52).

Faktem publicznym były również księgi Nowego Testamentu, stworzone przez społeczność, która od początku przeżywała i głosiła jako historyczne wydarzenia w nich opisane (s. 52). Od zarania chrześcijaństwa były one kopiowane, czytane podczas liturgii i rozprzestrzeniane aż po krańce imperium. Najstarszy znany obecnie odpis, papirus Rylandsa 457 (P⁵²) datuje się na początek II w. Zawiera on kilka wersetów Ewangelii Janowej, która zyskała ostateczny kształt pod koniec I w. Kodeksy całościowe pochodzą z IV–V w. Ogromna liczba tych odpisów, kontrola ich treści podczas lektury w zgromadzeniach modlitewnych i w sporach z „braćmi odłączającymi się”, wielorakie przekazy Ojców Kościoła na temat genezy Ewangelii, liczne cytaty w najwcześniejszych pismach

chrześcijańskich, życie oddane przez męczenników za prawdę w nich zawartą – a zatem ich charakter publiczny i społeczny – stawiają Nowy Testament w nieporównanie lepszej sytuacji od innych pism starożytnych (s. 52–62). W sumie, stwierdza J. Kulisz, *właśnie historia – dokładnie trzy analizowane wyżej elementy – dobitnie świadczy, że chrześcijaństwo nigdy nie było anonimowe, bez oblicza, oderwane od realiów. Ewangelię, którą chrześcijanie wnosili w życie, w historię, wiążano zawsze z postacią Jezusa Chrystusa, z Jego życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem* (s. 64–65).

Oryginalne ujęcie tematu historyczności Jezusa w książce J. Kulisza nie jest wolne od potknięć czy punktów budzących wątpliwości. Już na początku autor gubi się w chronologii deizmu pisząc na s. 7: *Trzy wieki później deizm odrzucił również autorytet Pisma Świętego*. Trzy wieki później w stosunku do H. Grotiusa i B. Spinozy, jak na to wskazuje najbliższy kontekst? Przecież najważniejsze pisma przedstawicieli tego nurtu, sygnalizowanych w przyp. 3 (s. 10) powstawały w XVII w. i na początku XVIII w. (J. Tolans – 1696 r.; S. Clarke – 1713 r.; A. Collins – 1724 r.; H. J. Bolingbroke – 1754 r., pośmiertnie). Wydaje się także, że cytowane na s. 13 tytuły dwu fragmentów skryptu H. S. Reimarus należało przetłumaczyć: „O historii zmartwychwstania” („Über die Auferstehungsgeschichte”) i „O celu Jezusa i jego uczniów” („Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger”). Przy omawianiu poglądów B. Bauera (s. 20–21) wypada pamiętać o roli, jaką przyznawał on Apokalipsie w formowaniu pism i dogmatów

pierwotnego chrześcijaństwa oraz o jego wpływie na poglądy Engelsa, jednego spośród klasyków marksizmu, który tę kwestię traktował szerzej w swoich pracach (por. s. 24).

O ile pomysł rozpatrywania dokumentów historyków rzymskich i świadectw pierwotnego Kościoła na szerokim tle historycznym i społecznym jest godny uwagi, to nie można się zgodzić z romantyczną koncepcją dokumentu historycznego H. Lacordaire'a jako jego podstawą. Zdaniem Lacordaire'a – pisze J. Kulisz – *zapis aby był historyczny, musi być dokumentem publicznym potwierdzonym przez współczesność, w której powstał* (s. 40). Czy wolno jednak odmówić tej wartości np. odkrytym po latach pamiętnikom lub dokumentom z tajnych archiwów? *Następny warunek jest taki: spisane wydarzenia muszą być publiczne, widoczne dla wszystkich, ważne nie tylko dla kraju, w którym się rozgrywają, ale także mają wpływać na dzieje – historię innych narodów* (s. 40). Jakie są kryteria spełnienia tego warunku i czy wolno traktować jako niehistoryczne dokumenty np. małych wspólnot kościelnych, społeczności regionalnych, klasztorów czy cechów? *Wreszcie trzeci warunek – spisane wydarzenia muszą być elementem historii powszechnej. Historia bowiem rozumiana jako proces składa się z wielu elementów wzajemnie warunkowanych* (s. 40). Tutaj również odpowiedź na pytanie o kryterium, zwłaszcza czasowe, pozostaje otwarte, zaś cała koncepcja Lacordaire'a zawisa w próżni. Co zresztą uprawnia nas, by jako dokument historyczny traktować jedynie dokument spisany? Można przyjąć taką optykę, ale trzeba

wyraźnie uświadomić sobie i zdawać sprawę z jej ograniczeń.

Jeśli chodzi o dokumenty pisarzy niechrześcijańskich, wydaje się, że w przypadku notatki swetoniańskiej z „Vita Claudii” warto zachować powściągliwość, którą np. objawia ks. E. Kopeć w znanej „Apologetyce” (Lublin 1974, s. 117). Stwierdzenie, że *powodem decyzji Klaudiusza musiały być kłótnie pomiędzy Żydami, z których też wywodzili się chrześcijanie* oraz zdanie po nim następujące (s. 36) są chyba zbyt daleko posunięte. Na temat genezy słynnego listu Pliniusza Młodszego do cesarza Trajana ks. Kulisz pisze: *Pliniusz Młodszy był w latach 111–113 zarządcą Pontu i Bitynii. Zachowało się z tego okresu dzieł pięć listów Pliniusza, które są cennym źródłem poznania ówczesnego świata, nas interesuje list 96, który powstał około 112 r.* (s. 38). Informacja ta zawiera nieścisłość, 9 ksiąg, w sumie 247 listów, o których wspomina autor, pochodzi z lat 97–109, a zatem sprzed okresu namiestnictwa Pliniusza w Poncie i Bitynii. Natomiast list 96/97 znajduje się w 10. księdze, zawierającej przede wszystkim urzędową korespondencję z cesarzem Trajanem właśnie z okresu zarządzania przez pisarza Pontem i Bitynią. Z kolei przekład „Testimonium Flavianum” w wersji Agapiosa z Hierapolis zawiera oczywisty błąd (s. 48). Powinno być: *Opowiadali, że się im ukazał żywy po swym ukrzyżowaniu*. Praca Ch. Perrota, którą posługuje się ks. Kulisz, jest w tym względzie wtórna w stosunku do odkrycia i publikacji S. Pinesa „An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications” (Jerozolima 1971) i raczej

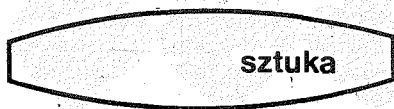
na nią należało się powołać (s. 48–49). Warto też pamiętać, że drugim pod względem starożytności z odkrytych dotychczas papirusów jest papirus Bodm. II = P⁶⁶ i ten właśnie pochodzi z końca II w., a Bodm. XIV–XV = P⁷⁵, o którym wspomina J. Kulisz, datuje się na początek III w. (por. s. 54).

Na koniec kilka uwag mniej istotnych: dzieło R. Bultmanna nosi w oryginale tytuł „Jesus” (por. przyp. 27, s. 23), „Apologetyk” Tertuliana w przekładzie J. Sajdaka ukazał się w 1947 r. (por. przyp. 20, s. 36), zaś wspomniany na s. 44 Hamilton to oczywiście J. Z. Słojewski, który istotnie nierzadko objawiał skłonność do ironizowania z chrześcijańskich cnót i grzechów. Nie wiem, o który tekst chodzi J. Kuliszowi, ale nie warto chyba odpowiadać felietoniście „Kultury” tą samą metodą ironii, twierdząc, iż *zda się nie doczytał Ewangelii do końca lub przeczytał ją powierzchownie, gdyż początek chrześcijaństwa określa nie jakaś księga, lecz wydarzenie – Jezus Chrystus* (s. 44). Wstrząsający tekst pt. „Maleńka złota szubienica” („Kultura” z 29 IX 1963 r.) wskazuje, że Hamilton wiedział o tej zależności księgi od wydarzenia, zwłaszcza od wydarzenia krzyża.

Książkę ks. Kulisza kończy długi cytat (s. 66–68) z „Podstawowego wykładu wiary” K. Rahnera. Stanowi on podsumowanie tego, co możemy dzisiaj powiedzieć na temat obiektywnych elementów naszej wiedzy historycznej o Jezusie. W tym samym dziele, kilka stron wcześniej, niemiecki teolog stwierdza, że teologia fundamentalna, stawiając pytanie o podstawy i motywację wiary, nie musi (i

chyba nie może) traktować wszystkich tekstów nowotestamentowych jednakowo pod względem ich wartości historycznej (s. 201). W tym stwierdzeniu powraca ciągle aktualna kwestia w przedmiocie historyczności Jezusa z Nazaretu: Jakimi kryteriami dysponujemy – w dobie pomieszanego języków i nurtów biblistyki – by wyróżnić: *ipsissima verba, facta et intentiones Jesu*? Co można stwierdzić z wystarczającą pewnością w świetle prawdziwie sumiennych poszukiwań, o wydarzeniach, które były wyrazem „Chrystusowego” roszczenia Jezusa i stanowią fundament wiary chrześcijańskiej? Dlatego z tym większą satysfakcją należy przyjąć publikację drugiej części opracowania ks. Kulisza poświęconej tym właśnie kwestiom („Bóg w Jezusie”, ATK, Warszawa 1989, ss. 74). Ze względu na wagę poruszanych spraw omówimy ją oddzielnie.

ks. Henryk Seweryniak



Barok z Witkacym w tle

Muzeum Narodowe w Warszawie:
„Stanisław Ignacy Witkiewicz –
Dzieło malarskie“, grudzień 1989
 – luty 1990; **„Barokowe malarstwo**
 europejskie“ luty – maj 1990 r.

Przez krótki okres, w końcu lutego, można było w warszawskim Muzeum Narodowym oglądać jednocześnie dwie bardzo interesujące wystawy: dzieło malarskie S.I. Witkiewicza i barokowe malarstwo europejskie. Jednocześnie kilku wystaw w muzeum nie jest czymś osobliwym, w tym jednak przypadku zderzenie dwóch artystycznych „światów“ wydało mi się wyjątkowo intrygujące.

Może warto przy tej okazji zauważyć, że muzea w Europie od dawna uruchamiają swą architektoniczną przestrzeń – układ sal i pięter – w taki sposób, aby przez zestawienie różnych epok, a nawet skonstruowanie zjawisk artystycznych poruszyć lub wręcz podrażnić naszą wyobraźnię. Historyczne przemiany sztuki są tam świadomie „modelowane“ w muzealnej przestrzeni. Przekonałem się wielokrotnie, że tym, co najlepiej pobudza do myślenia, jest wprowadzenie do tradycyjnego ciągu stylów artystycznych sztuki XX-wiecznej i najnow-

szej. Okazuje się, że sztuka nowoczesna jest jak najbardziej „muzealna“. Może ona być przedmiotem naukowego opracowania, którego rezultat daje widzowi bardzo wiele.

Niestety, Muzeum Narodowe w Warszawie stało się miejscem tak intrygującego, „przestrzennego“ wykładu o kulturze artystycznej różnych epok tylko na skutek przypadkowego nałożenia się terminów dwóch wielkich wystaw. Bardziej wyrafinowana strategia operowania przestrzenią napotyka tam przede wszystkim trudności lokalowe – muzeum rzeczywiście jest za małe w stosunku do posiadanych przez nie zbiorów. Obawiam się jednak, że są jeszcze inne przeszkody w tworzeniu – przez zestawienia wystaw – śmiałych artystyczno-kulturowych syntez. Oto ostatnia dyskusja na temat przeznaczenia Zamku Ujazdowskiego ujawniła przedziwną pogardę warszawskich muzealników dla sztuki współczesnej. W ich batalii o Zamek Ujazdowski jako miejsce dla zalegających magazyny zbiorów sztuki użytkowej sztuka najnowsza jest traktowana jako mało ważna fanaberia jakichś tam plastyków. Wydaje się to tym dziwniejsze, że Centrum Sztuki powstałe w Zamku Ujazdowskim jest placówką, której Warszawie od dawna brakowało, bez niej trudno będzie naszej stolicy aspirować do miana miasta europejskiego. Zakusy Muzeum Narodowego są niepokojące również dlatego, że zaistniała od niedawna nadzieja, iż w nowym kształcie organizacyjnym Centrum zacznie nareszcie spełniać swoją rolę. Dążenia muzealników, jeśli posłużymy się porównaniem medycznym, byłyby

podobne do zabiegów lekarzy z oddziału geriatrycznego mających za cel likwidację położnictwa i oddziału noworodków. Na dodatek wygląda to tak, jakby poza interesami lokalowymi chodziło o przeforsowanie dość chyba krótkowzrocznej tezy, że to geriatrya stanowi sedno służby zdrowia, zaś inne etapy życia człowieka nie muszą być brane pod uwagę (a może nie istnieją).

Na szczęście porównanie to przejawia stan rzeczy, bowiem sztuka XX w. uzyskuje powoli swoje miejsce w warszawskim Muzeum Narodowym, chociażby w postaci galerii sztuki dwudziestolecia międzywojennego oraz cyklu prezentacji sztuki współczesnej. Jak tak dalej pójdzie, to może za kilka lat osiągnie ono ten poziom integralnie prezentacji kultury artystycznej, jaki od dawna można obserwować w innych muzeach na świecie. Wtedy też, być może, doczekamy się, że będzie ono walczyć raczej o przestrzeń dla swojej kolekcji sztuki współczesnej, której, podobnie jak zbiorów sztuki użytkowej, od dawna nie ma gdzie pokazać.

Wróćmy jednak do owego inspirującego, choć przypadkowego, zbiegu dwóch bardzo starannie i fachowo przygotowanych wystaw. Przez pewien czas mogliśmy przemieszczać się nie tylko od obrazu do obrazu, lecz robiąc tylko kilka kroków zmienić utrwalone w sztuce „porządku świata”.

W przestrzeni wystawy Witkacego poruszaliśmy się w gęstym, spletanym, nerwowym świecie ludzkiej psychy. Labirynt kresek i barwnych plam układających się w kształty ludzkich twarzy odsyłał nas ku ludzkiemu

„wnętrzu”. Metafizyka obrazów Witkacego to „uniwersum” uobecnione w intensywnym istnieniu „indywiduum”. Portret jest wobec tego najkorzystniejszą formą ujawniania napięcia między uniwersalnym a indywidualnym, powszechnym a poszczególnym. Umożliwia on dobywanie plastycznymi środkami wewnętrznego świata portretowanego, pozwala również zogniskować w tym procesie wielkie psychiczne napięcie artysty. Dążenie do uzyskania pierwiastka absolutnego jest bowiem mozolne, czasem nawet skłania artystę do zażywania środków dopingujących...

Po zmianie hallu muzealnego na salę galerii malarstwa obcego i po wejściu w przestrzeń wystawy malarstwa barokowego okazuje się, że uniwersum nie musi się wiązać ze stanem szczególnego napięcia *istnienia poszczególnego*. Tajemnica nie musi przejawiać się w ścisłym związku z ludzką psychą, może się pojawiać jako bardziej „realna”, stabilna i nieprzerwanie obecna. W każdym nieomal barokowym obrazie na wystawie mogliśmy dostrzec owo charakterystyczne rozdwojenie – mają one swoją powierzchnię i jeszcze coś „poza”. Obrazy odsyłają nasz wzrok raz w dół – ku ziemi, ludziom, przyrodzie, i natychmiast ku górze – w strefę rozjaśniającego się aż do tajemniczej dematerializacji nieba. Obraz może nas również odsyłać w głąb, świetliście „przebijając” płótno gdzieś w odległej perspektywie. Każdy nieomal obraz ma swoją strefę tajemnicy i jest to najczęściej moment zetknięcia się nieba z ziemią w pejzażu, a jeśli jest to jakies wnętrze, odległa, niebieska dal pojawi się na drugim planie. Obraz musi nas

odeśłać ku czemuś, co istnieje niejako pod powierzchnią. A więc „niebo“ odnajdziemy na „Targu“ Joachima Bueckelaera, będzie ono także, choć w symbolicznej postaci pogrzebu, na dalekim, drugim planie „Czynów miłosiernych“ Pietera Aerstena lub chociażby tylko jako tajemnicze wnętrze w „Wyprawie na strych“ Francoisa Rojckhalsa. To tajemnicze „poza“ nie było wtedy jeszcze zindywidualizowane i nawet jeśli artysta portretował konkretnego człowieka, to przez wyeksponowaną w obrazie twarz światło duszy płynęło spokojnie, równo, jakby z silnego i stabilnego źródła.

Barok to ten jakże wciąż fascynujący okres w dziejach kultury, gdy wszechświat był metafizyczny w tak widoczny i oczywisty sposób. Kiedy na górze niebo było pełne aniołów i gdy Bóg pokazywał się jeszcze na nim od czasu do czasu, zaś na dole kłębiły się ludzkie namiętności, szczęście i cierpienie. Ta dwoistość sfer jawiła się jeszcze często jako klarowna i równoważna, jak w „Pejzażu z piaszczystą drogą“ Salmona van Ruysdaela, ale w gruncie rzeczy barok napinał już granicę sfery niebieskiej i ziemskiej. Sfera ziemi i nieba została wprawiona w ruch, zaś horyzont stał się falisty, czyniąc trudnym do jednoznacznego odróżnienia to co nieziemskie, mieszając nawet strefy cierpienia i zabawy, jak w obrazie brukselskiego mistrza przedstawiającego „Męczeństwo św. Kryspina i Kryspiniana“. Zdarzało się sztuce barokowej, że nawet w pejzażu sfera ziemską unosiła się przesłaniając niebo i eksponując swoją przyrodniczą postać jako tajemniczą i niezgłębianą, jak w „Wo-

dospadzie“ „Allarta van Evidingena. Niemiecki malarz z XVII w. pozwalał sobie nawet na zestawienie łukowatego profilu wnętrza rozciągniętego na pół zwierzęcia z łukowato obramowanym niebem na drugim planie. Tajemnica zaczyna wyraźnie podlegać „uwewnętrznieniu“ i w sztuce zdarza się, że otrzymujemy jej echo poprzez skręconą postać „Gitarzysty“ Jean Baptiste Greuze’a, lub unosi się ona gdzieś w powietrzu w napięciu towarzyszącym grze „Karciarzy“ Wouteru Crabetha, a nawet ulatnia się całkowicie wraz ze swymi religijnymi odniesieniami, jak w obrazie Cornelisa de Mana „Trzej chemicy (w laboratorium)“.

Wyraźnie określona według zasady: góra – dół, powierzchnia – głębia, architektura wszechświata w sztuce barokowej została wprawiona w nerwowy ruch, od którego wkrótce skruszeje, z jej majestatycznej obecności pozostanie tylko ślad odcisnięty w naszym umyśle i indywidualnej ludzkiej psychice. Zanikająca w sztuce XX w. poważna, wolna od racjonalistycznego wątplenia obecność metafizycznego wymiaru istnienia była przywoływana przez S. I. Witkiewicza przede wszystkim przez intensywność i napięcie własnego życia. Walczyć on też będzie w swej sztuce przeciwko nicości, coraz wyraźniej w naszych czasach wyłaniającej się z opustoszałego nieba i blaknącej głębi.

Jan Stanisław Wojciechowski



Z ziemi flandryjskiej do Polski

Teatr Stara Prochownia w Warszawie, „Chrabąszcze” Mariana Pankowskiego. Reżyseria – Tomasz Wolańczyk. Scenografia – Magdalena Michalska. Premiera 11 II 1990 r.

O przedstawieniu „Chrabąszczy” M. Pankowskiego zbyt wiele powiedzieć się nie da. To właściwie monodram odegrany przez Hannę Stankównę w otoczeniu młodego zespołu. Spektakl, tak samo jak sztuka, niekonsekwentny i nierówny. Poza główną rolę trudno tu mówić o dojrzałym i w pełni świadomym środków i celów aktorstwie. Jeszcze trudniej odpowiedzieć na pytanie o sens i cel pisarskich zamierzeń, które prezentuje Pankowski. Rzecz jednak warta zastanowienia przede wszystkim ze względu na osobę i twórczość autora „Chrabąszczy”, a także z uwagi na temat tej sztuki.

Pankowski należy do pisarzy emigracyjnych, którzy już dawniej publikowali w kraju, ale jednocześnie pozostaje mało znany. Twórczość wielu emigrantów pojawiająca się w małych, podziemnych nakładach albo przywożona potajemnie dopiero teraz zdobywa właściwą pozycję na rynku – w przypadku Pankowskiego istotniejszą rolę odgrywa jednak swoiste odo-

sobnienie. Szkic o jego twórczości, powstały w 1966 r., Zbigniew Bieńkowski zatytułował „Pamiętnik wyobcowania”. I właśnie w wyobcowaniu, w oddaleniu należy szukać zarówno oryginalnych źródeł utworów Pankowskiego jak i ich oderwania od rzeczywistości.

Urodzony w 1919 r., studiował polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim, brał udział w kampanii wrześniowej, a następnie wstąpił do ZWZ. Aresztowany w 1942 r. i wywieziony do obozu koncentracyjnego, po uwolnieniu od razu osiadł w Brukseli, gdzie najpierw studiował orientalistykę i slawistykę na tamtejszym Université Libre, a następnie został lektorem języka polskiego i później profesorem tej uczelni. Obok działalności naukowej i pedagogicznej Pankowski uprawia twórczość literacką i krytyczną. Ma w swoim dorobku kilka tomów wierszy, opowiadań, powieści i kilkanaście dramatów. Pisze po polsku, jedynie prace krytyczne publikował po francusku (m.in. „Leśmian. La révolte d'un poète contre les limites”, 1967). Zajmuje się też twórczością przekładową („Hop Signor!” Michela de Ghelderode’a, „Kultura”, Paryż 1956, nr 11).

We wstępie do tego przekładu Pankowski pisze nie tylko o Ghelderode’em, ale i o sobie... O sobie jako o długoletnim mieszkańcu Flandrii: *Polaka, syna narodu, który warto by poddać gruntownej psychoanalizie, razi tu nieomal wszystko. Bo proszę sobie wyobrazić rzeczy następujące. Ludzie tutejsi, chociaż wierzący i bogobojni, nie uznają autorytetów. Od kilkuset lat, po obezwładnieniu książąt, żyją*

szczęśliwie, nie znając słów hymnu państwowego (istniejącego od lat stu), natomiast doskonale znają słowa „zastępcze”, na tę samą melodię, dzięki którym poznajemy dzieje pewnej dziewczyny...

Kto chociażby raz w życiu był w Bru-gii, ten musiał zauważyć rzecz nie ist-niejącą gdzie indziej: monstrialnie czarne półmetrowe płachty klepsydr pokrywające mury kościołów. Ma się wrażenie, że ludzie umierają tu częściej i ostateczniej. Gruba na trzy palce czerni otaczająca klepsydrę i krzyż odbity nie ołowiem, ale grubym kloc-kiem – są afiszem samej Śmierci i napomnieniem dla żywych, a nie powiadomieniem o czymś konkretnym zgonie. A jednocześnie: Kto choć raz uczestniczył we flamandzkim kierma-szu, widział cech tuczników świętują-cych dzień Patrona, kto – stojąco, jak oni – zagryzał krwawą kiszkę ocieka-jącą kipiącym tłuszczem, kto widział ich procesję, gdzie nabite dziewczuchy, kroczące przed chwilą w przebraniu Matki Boskiej, czy też Archaniola Gabriela, teraz – korzystając z przerwy i niepomne skrzydeł i błękitnych szat – wcinają fryty popijając je piwem – kto widział dzisiejszych Flamandów, temu łatwo przyjdzie pojąć flamandzkie Wczoraj... Proszę sobie wyobrazić – pisze dalej Pankowski – w naszych, polskich warunkach legendy ludowe np. o królu Jagielle, który by zamiast bić Krzyżaków i słuchać słowików spędzał czas z opojami i typami spod ciemnej gwiazdy i którego by matka urodziła w.. wygodce, myśląc, że to zwykłe bóle żołądkowe. Podania ludowe, zamiast zajmować się tzw. czynami bohater-skimi, mówią niemal wyłącznie o życiu zmysłowym i fizjologicznym dobrego

syna ziemi flandryjskiej, cesarza Karola Piątego.

Pankowski nie tylko rozumie i uwielbia Flandrię z malarstwa Breu-ghela i sowizdrzalskiej tradycji wskrze-szonej przez de Cistera. Ceni przede wszystkim żywą obecność obyczaju i sposobu bycia, stosunek do świata przeniesiony we współczesność wprost ze Średniowiecza i Baroku. Co więcej – swoją własną fascynację Flandrią próbuje przenieść do Polski. Poprzez literaturę. „Flandryjskie” cechy moż-na znaleźć we wszystkich, jak dotąd nielicznych, dramatach Pankowskie-go, które ukazały się w kraju. W „jasełkach” zatytułowanych „Biwak pod gołym niebem” („Dialog: 10/1959), w sztukach „Brandon, Fur-bon i spółka” („Dialog” 4/1974) i „Śmierć białej pończochy” („Dialog” 2/1976).

Próba ta (mówię tu tylko o drama-tach) nie wydaje się udana. Pisząc „Śmierć białej pończochy” Pankowski zrealizował, niemal dosłownie, to, co mówił z okazji Ghelderode’a o sto-sunku tradycji narodowej, na przy-kładzie króla Władysława Jagiełły. Wystarczy przypomnieć, że królowna Jadwiga mówi tam po niemiecku i koniecznie chce iść z Niemcą, Jagiełło przypomina Marchołta gru-bego i sprośnego, zaś cała akcja to swego rodzaju „Król Ubu” skrzyżo-wany z opowieścią o Gargantui i Pan-tagruelu. „Śmierć białej pończochy” nie spotkała się po wydrukowaniu z niczym życzliwym przyjęciem. W dodatku ówczesne władze udzieliły redakcji „Dialogu” surowej admonicji za szerzenie poglądów sprzecznych z oficjalną polityką zagraniczną i ofi-cjalnym stosunkiem do tradycji (z

Grunwaldu robiono przecież symbol tryumfu Słowiańszczyzny nad Germanami). Nie odezwali się wówczas, bo i nie bardzo w ogóle mogli się odzywać, Litwini, choć oni naprawdę mogli poczuć się urażeni.

„Chrabąszcze” nie są sztuką sensu stricto historyczną ani też, jak „Śmierć białej pończochy”, fantazją na temat historii. Rzecz dzieje się współcześnie. Żyjącą na emigracji, sławną polską artystkę żydowskiego pochodzenia odwiedza dziennikarz z jej rodzinnego miasta w Polsce. Cała akcja sztuki to retrospekcja, opowieść głównej bohaterki o jej losach podczas wojny i po wojnie. Pankowski stara się załatwić w tej krótkiej sztuce niemal wszystko. I problem stosunku do Żydów podczas okupacji, i polsko-rosyjsko-żydowskie stosunki w Polsce Ludowej, i narodowe kompleksy, urazy i legendy. Niestety jego flamanizacji perszeron cwałuje po naszej najnowszej historii niemal na oślep. Zamiast syntezy mamy tu uproszczenia, zamiast tak często potrzebnej rewizji sądów i poglądów – dodatkowe przegięcia i przeinaczenia.

Właściwie sam Pankowski buduje jakąś własną legendę, jakiś obraz powojennej Polski namalowany w Brukseli, który w warszawskiej Prochowni wydaje się nie tyle oryginalny czy kontrowersyjny, ile anachroniczny i nieadekwatny.

Nie byłoby może warto tą sprawą się zajmować, gdyby nie to, że Pankowski, nie tylko przez „Chrabąszcze”, ale i przez ową nieszczęsną „Pończochę”, zwraca uwagę na dość istotny problem związany z naszą dramaturgią historyczną. Próbuje nie najudatniej odnowić i zmienić ten

gatunek literatury autor „Śmierci białej pończochy” przywołuje na myśl refleksję, że „normalnej” dramaturgii historycznej u nas właściwie jest bardzo mało. Cała niemal nasza największa literatura dramatyczna mająca za temat historyczne wydarzenia jest sposobem mówienia o współczesnej problematyce za pomocą nie tyle nawet postaci z odległych epok, ile ich kostiumów. W „Chrabąszczach” on sam uprawia nie najlepszą publicystykę na temat (jak twierdzi) szerzącego się szowinizmu, który zresztą spośród trapiących nas problemów nie wydaje się najważniejszy.

Najwięcej racji ma Pankowski, kiedy mówi o Polakach jako o narodzie, który *warto by poddać gruntownej psychoanalizie*. Rzeczywiście, w ciągu ostatnich dwustu lat naszej historii nagromadziło się tyle kompleksów, tyle zakazów i zahamowań, że doktor Freud na pewno by sobie z nimi nie poradził.

Kuracja Pankowskiego też nie jest udana, bo lekarstwa z brukselskiej apteki, które nam proponuje, nie są, niestety, dobrze przyrządzone. Nie można ich traktować jako istotnego składnika współczesnej polskiej dramaturgii, nie sądzę też, żeby zrobiły sceniczną karierę. Ale jest w nich jakaś autentyczna zadziorność – bardziej jednak z Polski niż z Flandrii rodem...

Jan Kłossowicz

„Pojednanie?” raz jeszcze

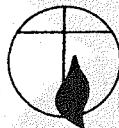
W związku z omówieniem książki ks. F. Scholza „Zwischen Staats – Rason und Evangelium” („PP” 10/1989), zawierającej wiele niesłuszných zarzutów pod adresem ks. kard. Augusta Hlonda, nie od rzeczy będzie przypomnieć, że późniejszy prymas Polski spotykał się z niechęcią, by nie powiedzieć z wrogością, ze strony Niemców już od chwili mianowania go przez Piusa XI administratorem apostolskim w Katowicach. Równocześnie z tworzeniem na terenach przyznanych Polsce po plebiscycie pierwszych zrębów regularnej administracji państwowo-wojewódzkiej powstawała władza kościelna, której tymczasowym przedstawicielem został ks. dziekan Jan Kapica, mianowany delegatem biskupim. Tenże pismem z 26 X 1922 r. zwrócił się do władz państwowych i nuncjusza apostolskiego w Warszawie z prośbą o utworzenie na polskim Śląsku samodzielnej i niezależnej od Wrocławia diecezji. Sprawę tę poruszyły również władze państwowe i kościelne. Już 17 XI 1922 r. Stolica Apostolska mianowała dotychczasowego prowincjała księży salezjanów w Wiedniu, ks. A. Hlonda, administratorem apostolskim polskiego Śląska, nadając mu równocześnie godność biskupa. Ingres ks. Hlonda do Katowic nastąpił 17 XII 1922 r.

Od początku urzędowania rozpoczęły się ataki niemieckich katolików górnośląskich, zrzeszonych w Verband der deutschen Katholiken in Polen, na ks. Hlonda, któremu zarzucano prześladowanie katolików niemieckich. Wszystkie te kłamliwe informacje prostował w wydanej przez Kapitułę Katowicką broszurze pt. „Die Wahrheit über das Martyrium der deutschen Katholiken in Polen” ówczesny redaktor „Gościa Niedzielnego” i kierownik Ligi Katolickiej, późniejszy biskup polowy, ks. Józef Gawlina (por. ks. M. Lewek: „Udział duchowieństwa śląskiego w Akcji Plebiscytowej...”, w: „Sacrum Poloniae Millennium”, t. VIII, s. 605). Równocześnie rząd niemiecki przeszkadzał w utworzeniu niezależnej od Wrocławia diecezji na Górnym Śląsku, usiłując za wszelką cenę podważyć w Rzymie autorytet administratora apostolskiego i jego duchowieństwa. Czynił to m.in. przy pomocy znacznej liczby swoich agentów działających na Śląsku i w Rzymie. Z 1200 tys. śląskich katolików jedynie szóstą część stanowili Niemcy, którzy cieszyli się całkowitą wolnością i równością. Rząd niemiecki chciał mieć tych Niemców pod swoją kontrolą i w związku z tym starał się przekonać Rzym, że Niemcy są w Polsce prześladowani, żądając przy tym, aby cały polski Górny Śląsk pozostał pod jurysdykcją Kurii Wrocławskiej. Nie przebiegał w środkach. Na skutek inspiracji rządu niemieckiego wspomniany Związek Katolików Niemieckich usiłował wcisnąć się do najbliższego otoczenia administratora apostolskiego dążąc do przejęcia kierownictwa nad organizacjami diecezjalnymi i towarzystwami parafialnymi. Gdy to się nie udało, niemieccy postulowie do sejmiku śląskiego, także katolicy, głosowali przeciw przyznaniu dotacji dla Kościoła katolickiego, optując równocześnie za przyznaniem ich protestantom i żydom.

Z okazji wielkiego Zjazdu Katolików w Katowicach (1924) organ prasowy Związku Katolików Niemieckich zamieścił oświadczenie, że niemieccy katolicy na Górnym Śląsku nie podlegają miejscowym polskim władzom kościelnym i równocześnie ogłosił bojkot tego zjazdu. Zjazd wypadł imponująco, ale w „Osservatore Romano” ukazało się zniekształcone sprawozdanie sugerujące, że zorganizowali go Niemcy. Napisał je niejaki Don Bede, płatny agent niemiecki, który zdołał uzyskać zaufanie redaktora „Osservatore” zamieszczając tam raz po raz kłamliwe wiadomości z Polski. On też w czasie pielgrzymki śląskiej do Wiecznego Miasta ogłosił w „Osservatore Romano” wywiad z rzekomo wysoko postawioną w hierarchii watykańskiej osobą, która wypowiedziała się niekorzystnie na temat polskiego kierownictwa pielgrzymki i rzekomo złego traktowania Niemców podczas niej. Sprawa doszła do Piusa XI, w konsekwencji Don Bede musiał w ciągu 48 godzin opuścić Rzym. Byłemu nuncjuszowi w Polsce, Piusowi XI, nie trzeba było dowodzić bezpodstawności tych zarzutów i ataków przeciwko bp. A. Hlondowi i polskiemu duchowieństwu. Odpowiedzią papieża było mianowanie dotychczasowego administratora apostolskiego, ks. A. Hlonda, biskupem katowickim, a wkrótce potem arcybiskupem gnieźnieńsko-poznańskim i kardynałem, zaś jego wikariusza generalnego, równie ciężko przez Niemców obciążanego, ks. Teofila Bromboszcza, prałatem i nieco później biskupem.

Kim był ów „Don Bede”? Jego prawdziwe nazwisko brzmiało Giulia Barash, był Węgrem. Przez krótki czas jako młody kapłan był członkiem węgierskiego parlamentu, potem wyjechał do Paryża, gdzie został niezależnym dziennikarzem. Tu porzucił stan kapłański i został agentem niemieckim. Dostał się do armii francuskiej, otrzymał nominację na kapitana i sędziego trybunału wojkowego. Zdemaskowany i aresztowany ratował się ucieczką, przebywał kolejno w Niemczech i Szwajcarii, gdzie do końca życia działał na szkodę Polski, tym razem pod pseudonimem „Don Giusto”, „Don Veredico” (por. bp J. Gawlina, „Górny Śląsk – Kościół po Plebiscycie”, w: „Rozkaz Wewnętrzny Biskupa Polowego Wojsk Polskich”, 9/46, s. 177 n.)

Julian Humeński SJ



KSIAŻKI NADESLANE

Instytut Wydawniczy „Nasza Księgarnia“

Dariusz Filar, *Zaglądujący przez szpary. Dotyk*, ilustr. Artur Gołębiowski. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 40 000 + 240 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

Andrzej Frycz Modrzewski, *Rozważania o Bogu i człowieku*, wybór i oprac. Alina Czewińska. Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 10 000 + 350 egz.

Juliusz Nowak-Dłużewski, *Stanisław Konarski*, przedmowa Konrada Górskiego. Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 5000 + 350 egz.

Religia i ekonomia, wybór i przekład Jan Grosfeld. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 5000 + 350 egz.

Stowarzyszenie Pax. Ośrodek Spraw Międzynarodowych. Studium Stosunków Polsko-Niemieckich

Problem niemiecki 1989–1990. Warszawa 1990.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Heinz Gstrein, *Żywy pocisk. Misjonarze, którzy tworzyli historię. Jan le Vacher (Tunis, Algier)*, przeł. Janina Borowiczowa. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 8000 egz.

Anthony de Mello SJ, *Śpiew ptaka*, przeł. Henryk Pietras SJ. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 20 000 egz.

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

ks. Ryszard Iwan, *Prawa, obowiązki i zagrożenia narodu według prymasa Stefana Wyszyńskiego*. Lublin 1989, wyd. I, nakł. 1000 + 25 egz.

Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

„Studia Norwidiana“ nr 5–6. Lublin 1987–1988, nakł. 1200 + 25 egz.

