

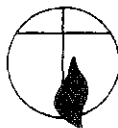
przegląd powszechny

11/843/91

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

ADMINISTRACJA

Andrzej Kielbowski SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

za rok 1992 66000 zł
za I półrocze 36000 zł
za II półrocze 30000 zł
cena egzemplarza 6000 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”.*

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 21 X 1991 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Spis treści

Janusz Gazda

Kolos na pijanych nogach (I) 197

Każde pokolenie bywa świadkiem zdarzenia, o którym można powiedzieć, że wstrząsnęło światem i zdecydowało o dalszym biegu historii. Takim wstrząsem były trzy sierpniowe dni 1991 r. i to, co się wówczas zdarzyło w Moskwie.

Krzysztof Tarka

Ze stosunków polsko-litewskich. Likwidacja Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie 218

28 X 1939 r. do Wilna wkroczyły oddziały litewskie. Nowa władza tolerowała istnienie nieoficjalnej reprezentacji społeczności polskiej w mieście, zezwoliła na druk polskich gazet. Dominowały jednak nastroje wzajemnej wrogości. 15 XII 1939 r. władze litewskie zamknęły Uniwersytet Stefana Batorego.

Jacques S. Trojan

Czeski protestantyzm – między konformizmem a pokutą 238

Czy czeski protestantyzm pozostał wierny swoim własnym tradycjom? Do jakiego stopnia był podatny na mechanizmy ustanowione przez władze komunistyczne? W jakim stopniu zaczął je sam stosować w sferach, gdzie powinny obowiązywać całkowicie odmienne wartości moralne i duchowe?

Stefanka Petrowa

Bułgaria – pieriestrojka bez Chrystusa? 248

Bułgarzy nie są narodem chrześcijańskim, tzn. nie przyswoili sobie chrześcijańskich idei i wartości niezbędnych do funkcjonowania wolnego społeczeństwa, demokracji, parlamentaryzmu.

Julian Humeński SJ

Kościół katolicki w Chinach od 1949 r. 263

Chiny odrzuciły inicjatywę Jana Pawła II w sprawie ożywienia dialogu ze Stolicą Apostolską. Wszczęły nowe prześladowania chrześcijan, zamykając w więzieniach 76 duchownych katolickich i protestanckich oraz ponad 100 katolików świeckich.

Ryszard Otowicz SJ

Etyczna ocena heterologicznych technik prokreacyjnych 279

Czy etyczne restrykcje co do stosowania sztucznych technik prokreacyjnych są znakiem oportunizmu i niechęci wobec tego co nowe, czy przeciwnie – są oznaką wrażliwości człowieka na podstawowe wartości osobowe?

Zbigniew Czarnik

Techniki sztucznej prokreacji i władza rodzicielska. Problemy prawne 292

Ustawodawstwo polskie nie powinno czekać z uregulowaniem kwestii inseminacji heterologicznej. Nie jest normalna sytuacja, w której wobec kontrowersyjności zagadnienia przechodzi się ponad nim, nie wprowadzając sensownej regulacji chroniącej interesy zaangażowanych w nią podmiotów.

Maria Bigoszevska

Wiersze 306

Szaleństwo miłości. Wokół „Romea i Julii” Szekspira (I) (Jacek Bolewski SJ) 308

Simone Weil, młoda skrajna intelektualistka (ks. Jan Sochoń) 320

Linia krzywa leży w kompetencji bogów (Zbigniew Florczak) 329

Nadzieje i rozczarowania. Sprawozdanie z XVI Festiwalu Filmów Polskich w Gdyni (Anna Pietrzak) 340

Misja nie jest agresją (Michał Jagiello) 347

Sesje – Sympozja

ks. W. Chrostowski: Podstawy i mechanizmy demokracji 357
(Symposium nt. „Rola religii w nowych społeczeństwach pluralistycznych”, Budapeszt, 22–26 V 1991)

Książki

A. Szymańska: Poezja naga 360
(Maria Bigoszevska, „Zmowa”)

D. Heck: Katastrofiści i etyka 362
(Stanisław Bereś, „Ostatnia wileńska plejada. Szkice o poezji z kręgu »Żagarów«”)

- M. Orski*: Zło wśród nas samych 365
(Tadeusz Nowakowski, „Obóz Wszystkich Świętych“)
- J. Jastrzębski*: W obronie wartości 368
(George Orwell, „I ślepy by dostrzegł“)
- M. Karpiński*: Słowo stało się ciałem, a Wallenrod nie będzie w Belwederze 372
(Maria Janion, „Życie pośmiertne Konrada Wallenroda“)
- J. Machnac*: Filozofia ducha bez „ducha“ 376
(John R. Searle, „Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes“)
- J. Pleszczyński*: Odnaleziony wymiar 379
(Józef Zyciński, „Medytacje Sokratejskie“)
- K. Tarka*: Polacy, Litwini, Armia Krajowa 381
(Roman Korab-Żebryk, „Biała księga w obronie Armii Krajowej na Wileńszczyźnie“)
- Z. Florczak*: Primum inter pares 384
(„Zbiory Zamku Królewskiego na Wawelu“, wstęp i red. nauk. Jerzy Szablowski“)
- Książki nadesłane 387**

Sommaire

Janusz Gazda

Un colosse sur des jambes qui vacillent (I) 197

Chaque génération est témoin d'un événement dont on peut dire qu'il a bouleversé le monde et était déterminant pour le cours ultérieur de l'histoire. C'est un tel événement que Moscou a vécu lors de trois journées mémorables d'août 1991.

Krzysztof Tarka

Relations polono-lituanienues – une page d'histoire: Liquidation de l'Université Etienne Batory à Vilno 218

Le 28 novembre 1939 vit l'entrée de troupes lituanienues à Vilno (de nos jours: Vilnius). Le nouveau pouvoir tolérail l'existence d'une représentation non officielle de la société polonaise dans la ville et autorisa la parution de journaux polonais. Mais le vent était à l'inimitié. Le 15 décembre 1939, les autorités lituanienues ordonnèrent la fermeture de l'Université Etienne Batory.

Jacques S. Trojan

Le protestantisme tchèque – entre le conformisme et la pénitence

238

Le protestantisme tchèque est-il resté fidèle à ses traditions? Dans quelle mesure s'est-il montré ouvert ou censurant à des mécanismes décrétés par le pouvoir communiste? Dans quelle mesure s'est-il laissé aller dans leur application à des sphères qui, normalement, doivent être le règne des valeurs morales diamétralement opposées?

Stefanka Petrowa

La Bulgarie – une pérestroïka sans le Christ?

248

Les Bulgares ne sont pas une nation chrétienne, faute d'avoir fait leurs idées et les valeurs chrétiennes indispensables au fonctionnement de la société libre, de la démocratie, du parlementarisme.

Julian Humeński SJ

L'Eglise catholique en Chine depuis 1949

263

La Chine a rejeté l'initiative de Jean Paul II d'une reprise du dialogue avec le Saint-Siège; elle a lancé une persécution nouvelle des chrétiens, en jetant dans des prisons 76 ecclésiastiques catholiques et protestants et plus de 100 catholiques laïcs.

Ryszard Otowicz SJ

Evaluation morale des techniques hétérologiques de procréation

279

Les restrictions et les réserves éthiques relatives aux techniques hétérologiques de procréation sont-elles un symptôme d'opportunisme ou, au contraire, un signe de la sensibilité de l'homme aux valeurs fondamentales de la personne humaine?

Zbigniew Czarnik

Techniques de procréation artificielle et autorité parentale. Problèmes juridiques

292

La législation polonaise ne doit pas surseoir au règlement juridique de la question de l'insémination hétérologique. Il n'est pas normal de passer outre à un problème, en invoquant sa nature délicate, prêtant à controverse.

Maria Bigoszevska

Poésies

306

Essais et comptes rendus

308

Rzut oka na Wschód

Janusz Gazda

Kolos na pijanych nogach (I)

Każde pokolenie dwa-trzy razy w życiu bywa świadkiem zdarzenia, o którym można powiedzieć, że wstrząsnęło światem i zadecydowało o dalszym biegu historii. Takim wstrząsem, który pozwalał odczuć i zobaczyć stawanie się Wielkiej Historii, były trzy sierpniowe dni 1991 r. i to, co zdarzyło się wówczas w Moskwie. Być może te trzy dni zamknęły cały historyczny okres, który rozpoczął się w październiku 1917 r. Być może zaczęła się międzyepoka, z której nie wiadomo jednak co się jeszcze wykluje.

Historia podąża nieuchronnie swym torem, ale formy, w jakich się objawia, w jakich się realizuje na co dzień, bywają dziwaczne, zaskakujące, często niewspółmierne do skutków, jakie pociągają za sobą. Sytuacja historyczna w początkach lat dziesiątych naszego wieku zmierzała nieuchronnie do konfliktu światowego. Ale czy ktokolwiek z tych, którzy przewidywali wybuch wojny, przypuszczał, że rozpocznie się ona dlatego, iż w mieście Sarajewo jakiś serbski student zastrzeli austriackiego arcyksięcia? Od połowy lat osiemdziesiątych wielu obserwatorów politycznych przepowiadało zbliżający się rozpad Imperium Sowietckiego. Ale czy ktokolwiek przypuszczał, że nastąpi to nagle, niemal z dnia na dzień, i to nie w rezultacie wybuchu buntu przeciwko Imperium, lecz w wyniku wojskowego zamachu stanu, którego celem miało być tego Imperium zachowanie i umocnienie?

Związek złaczony krwią

Dokonanie zamachu stanu czy też wprowadzenie stanu wyjątkowego było jednym z wariantów możliwego przebiegu zdarzeń. Wzywali do tego, nawet z trybuny parlamentu, twardogłowi pułkownicy. Przestrzegali przed tym demokraci. 20 grudnia jeszcze starego roku 1990 na trybunę superparlamentu ZSRR, czyli Zjazdu Deputowanych Ludowych, wszedł siwowłosy Eduard Szewarnadze, Gruzin, sprawujący od pięciu lat urząd ministra spraw zagranicznych Imperium. Zaczął coś mówić, nie zapamiętałem co, pamiętam tylko, że sprawiał wrażenie człowieka zdenerwowanego, który jednak pragnie panować nad emocjami. Nagle przerwał w pół zdania swój wywód i jakby ni z tego, ni z owego, zaskakując wszystkich, oświadczył podniesionym głosem, nie ukrywając już irytacji, że na znak protestu podaje się do dymisji.

Oświadczenie było szokujące także dlatego, że był to pierwszy w ZSRR przypadek publicznego podania się do dymisji polityka tak wysokiego szczebla. W ZSRR takie sprawy załatwiano się dotąd w zaciszu gabinetów. Zdarzenie to świadczyło, że mamy do czynienia z innym już krajem, innym niż do niedawna stylem uprawiania polityki. Decyzja ministra Szewarnadze była ostrzeżeniem: *Nadchodzi dyktatura – oświadczam to z całą odpowiedzialnością. I nikt nie wie, jaka to będzie dyktatura, kto będzie dyktatorem i jakie zaprowadzi porządk* – mówił z trybuny parlamentu radzieckiego, zaś jego słowa na cały kraj transmitowała telewizja. Jeszcze 5 lat temu nie mogłoby się to zdarzyć.

Przewrót wojskowy mieścił się w granicach prawdopodobieństwa. Ale czy ktokolwiek był w stanie przewidzieć, że zakończy się po trzech dniach, i to nie tylko całkowitą klęską puczystów, ale także rozdrobnieniem scentralizowanego dotąd państwa? Spodziewano się raczej, że jeśli do przewrotu dojdzie, to nastąpi gwałtowne zahamowanie dotychczasowych przemian i na

pewien czas zapanują centralistyczne rządy silnej ręki, spodziewano się nawet krwawego terroru. Ale i bez ewentualności przewrotu moment przepoczwarczenia się Imperium wydawał się mimo wszystko dość odległy. Odnosiło się wrażenie, iż zawarły się ze sobą, niby zapaśnicy w walce, dwie wielkie siły, które robiąc drobne kroczki to do przodu, to do tyłu, chwiejąc się i z trudem zachowując równowagę będą mogły tak trwać w zwarcu jeszcze wiele lat. Nie liczone na gwałtowną przegraną centrum, bo uważano, że ma ono za sobą armię i policję. Zakładano powolną ewolucją poglądów władzy centralnej, także w wyniku stopniowego wymieniania jednych polityków na innych, bardziej liberalnych.

Tymczasem nie było żadnych oznak, by ta wymiana mogła się dość szybko dokonać, a poglądy centrum ustabilizowały się w pewnym, nieprzekraczalnym punkcie. Jeszcze w listopadzie 1990 r. stojący na czele Imperium prezydent Michaił Gorbaczow twierdził, że podział ZSRR jest nie do przyjęcia. *Każdego, kto będzie innego zdania – mówił – nazwę awanturnikiem. (...) Ten Związek został złączony krwią. (...) ZSRR trzeba bronić, jak kiedyś, w 1941 r., pod Moskwą i pod Stalingradem.* W grudniu, na dzień przed ostrzegającym wystąpieniem Szewardnadze, z dużą pewnością siebie prezydent grzmiał na Borysa Jelcyna i jego zwolenników: *Trzeba skończyć z eksploataowaniem pojęcia suwerenności republik. Dość straszenia narodu radzieckiego Kreml. Jest to czystej wody populizm z przegniłymi korzeniami.* A w orędziu noworocznym, witając nadchodzący rok 1991, dodawał: *Nie ma dla nas świętszego zadania niż utrzymanie i odnowa Związku.* Wtórował mu nieco dosadniej marszałek Jazow, minister obrony narodowej, przyszły puczysta: *Naszym obowiązkiem wobec obecnego i przyszłych pokoleń jest ochrona statusu ZSRR jako supermocarstwa i obrona wartości socjalizmu.*

Za słowami tymi kryło się poczucie siły, a demonstracją tej siły było styczniowe sterroryzowanie Litwy

(13 osób zabitych) za pomocą czołgów i wojsk specjalnych.

Amalryk: czy ZSRR przetrwa do roku 1984?

Jeszcze większe poczucie siły musieli mieć przywódcy Imperium wiosną 1969 r. Tymczasem właśnie wtedy młody, 31-letni historyk-dysydent, Andriej Amalryk, patrząc przez okno chałupy w rosyjskiej wsi Akułowo i widząc pasące się kozy, przypomniał sobie, że w V w. w imperialnym Rzymie budowano już 5-piętrowe domy, a dzieciom dawano zabawki napędzane parą wodną, można więc było przewidywać, że wkrótce zacznie się budować domy 20-piętrowe i nastąpi przemysłowe wykorzystanie maszyn parowych. Jednakże już w VI w. wspaniałe do niedawna Forum Romanum zarosło trawą i zamieniło się w pastwisko dla kóz.

Snując takie skojarzenia Andriej Amalryk pisał wówczas o państwie, którego był obywatelem: *Nie mam wątpliwości, że to wielkie wschodniosłowiańskie Imperium, stworzone przez Niemców, Bizantyjczyków i Mongołów, weszło w swoje ostatnie dziesięciolecie istnienia. Jak przyjęcie chrześcijaństwa odroczyło upadek Imperium Rzymskiego, ale nie uratowało go przed nieuchronnym końcem, tak i doktryna marksistowska powstrzymała na jakiś czas rozpad Imperium Rosyjskiego – Trzeciego Rzymu – ale nie mogła zapobiec temu rozpadowi.* Tekst nosił tytuł: *Czy Związek Radziecki przetrwa do roku 1984* i ukazał się drukiem, w 1970 r., na Zachodzie. Świat nie potraktował Amalryka jako proroka, uznał go za szaleńca.

Niemal 10 lat później pewien polski polityk wysokiego szczebla, uchodzący na liberała partyjnego, zapytany na spotkaniu towarzyskim w wąskim gronie sympatyków z kręgu elity umysłowo-artystycznej, dlaczego ciągle jest związany z siłami komunistycznymi, chociaż dzięki swej inteligencji mógłby zrobić karierę także w innym systemie, odpowiedział, że polityk nie może iść

pod prąd historii i dlatego on związał się z siłami, które opowiadają się po stronie imperium wstępującego, mającego przed sobą przyszłość (czyli ZSRR). Polityk ten zdążył jeszcze w ostatniej chwili zostać premierem, nawet pierwszym sekretarzem Komitetu Centralnego Partii (najwyższy szczebel kariery politycznej w PRL), a następnie był zmuszony ze skurczem w gardle wydać polecenie wyprowadzenia sztandaru partyjnego z sali Zjazdu, na którym partia ta rozwiązała się. Przytaczam ten przykład, aby uzmysłwić, jak bardzo odosobniony w swych przewidywaniach był Andriej Amalryk.

Czy jego wizja była bliska późniejszym wydarzeniom rzeczywistym? Piszac swoją broszurę dawał Imperium jeszcze tylko 15 lat życia, przewidując kres na 1984 r. (sam tej daty nie dożył, zmuszony do emigracji, zginął następnie w 1980 r. w tajemniczym wypadku samochodowym, w Hiszpanii). Nie data przewidywanego końca jest jednak najważniejsza, choć 1984 r. to ostatni rok przed „erą gorbaczowizmu“, którą zakończył właśnie pucz. Amalryk nie był prorokiem, lecz naukowcem. Zwracał przy tym uwagę na trzy okoliczności, które będą hamowały rozpad Imperium. Jako pierwszą z nich wymieniał spopularyzowanie się *ideologii reformizmu*, która zakłada jedynie dokonywanie drobnych, kosmetycznych napraw systemu, łatanie dziur, by nie zmienić istoty rzeczy (zamiast wprowadzenia demokracji – obwieszczana co jakiś czas „demokratyzacja“), co musi prowadzić do wzrostu entropii.

Dwie dalsze okoliczności stwarzała psychika społeczeństwa w ZSRR. Aby mogło ono doprowadzić do obalenia reżymu, musiałoby samo wyrobić w sobie potrzebę wolności. Tymczasem, zdaniem Amalryka, w *idei pragmatycznej wolności przeciętny Rosjanin nie dostrzeże szansy pomyślnego urzędzenia się w życiu, lecz niebezpieczeństwo, że jakiś spryciarz urządzi się wygodnie jego kosztem. Samo słowo „wolność“ rozumiane jest przez większość społeczeństwa jako synonim słowa „anarchia“, jako możliwość bezkarnego dokonywania czy-*

nów niebezpiecznych i antyspołecznych. Ruchom demokratycznym trudno będzie także skupić społeczeństwo pod hasłami obrony praw człowieka i szacunku dla jednostki ludzkiej jako takiej. Można mieć szacunek dla siły, władzy, a nawet dla rozumu i wykształcenia – pisał Amalryk – ale pogląd, że jednostka ludzka sama w sobie stanowi wartość, dźwięczy w świadomości społecznej jako coś dziwnego.

Wreszcie okolicznością hamującą przemianę, zdaniem Amalryka, jest popularność *idei sprawiedliwości*. W powszechnym mniemaniu radzieckim *władza, która o wszystkim myśli i wszystko robi za nas, powinna być nie tylko silna, ale także sprawiedliwa, wszyscy powinni żyć według zasad sprawiedliwości, postępować zgodnie z sumieniem. W imię tego można nawet dać się spalić na stosie, ale nie w imię hasła „rób, co chcesz”!* Amalryk ową *ideę sprawiedliwości* uważa za *najbardziej destrukcyjną stronę psychiki rosyjskiej*, ponieważ przeciwstawia się ona wszelkiej inicjatywie i wszelkiemu dynamicznemu sposobowi życia: *W praktyce „sprawiedliwość” przemienia się w pragnienie, „aby nikomu nie było lepiej niż mnie”.*

Biorąc to wszystko pod uwagę Amalryk sądził, że czynnikiem zasadniczym, decydującym o rozpadzie Imperium, będzie wydarzenie nadzwyczajne, zdolne do gwałtownego zakłócenia równowagi, a mianowicie wojna między ZSRR a Chinami (był to okres konfliktów granicznych na rzece Ussuri i wielu obserwatorów uważało, że największe niebezpieczeństwo dla ZSRR stanowią Chiny). Wojna miała pociągnąć za sobą cały łańcuszek zdarzeń.

Pierwsze były bunty narodowe

Czytanie po latach tekstów z dziedziny futurologii politycznej jest ciekawe nie tyle dlatego, że pozwala sprawdzić, czy autor trafnie przewidział przebieg przyszłych zdarzeń, ile dlatego, że uzmysławia nam po-

wszechniejszy sposób ówczesnego rozumowania (najczęściej błędnego) i ówczesny stan wiedzy o jakimś zjawisku. Andriej Amalryk przewidywał, że pierwszym poważnym i praktycznym objawem (czy też rezultatem) rozpadu Imperium będzie zjednoczenie Niemiec, ale wyobrażał sobie, iż stanie się to na skutek konieczności przerzucenia oddziałów Armii Radzieckiej z zachodu na Daleki Wschód. ZSRR nie będzie mógł zapobiec zjednoczeniu (jak i *przyjęciu przez Węgry i Rumunię wyraźnej orientacji proniemieckiej*), ponieważ musiałby w tym celu uruchomić „drugi front” (w Europie), a tego zrobić nie jest w stanie. Widocznie trudno było wówczas, a przecież także później, przewidzieć, że nie będzie potrzebna żadna wojna z Chinami, że gospodarka radziecka dojdzie do takiego rozkładu, iż ZSRR w obawie przed głodem, aby tylko uzyskać pomoc finansową z Zachodu, zgodzi się nawet na zjednoczenie Niemiec.

Zdaniem Amalryka także wyzwalanie się krajów satelickich miało być wynikiem wcześniejszego wycofania z nich wojsk radzieckich. Przewidywał przy tym, że „*zdesowietyzowane kraje wschodnioeuropejskie popędzą jak konie bez cugli, i widząc bezsilność ZSRR w Europie, zgłoszą nieuległe zapomnieniu, choć długo przemilczane, pretensje terytorialne: m.in. Polska o Wilno i Lwów, a Rumunia o Besarabię (Mołdawię)*. Jest to rozumowanie charakterystyczne nie tylko dla Amalryka, ale również dla powszechnej wyobraźni społecznej, także międzynarodowej, w której udało się mocno zakorzenić wizję ZSRR jako państwa jednolitego, jednolicie RADZIECKIEGO. W wyobraźni tej Wilno i Lwów były po prostu miastami radzieckimi, były jedynie częścią państwa o nazwie ZSRR, a nie częścią Litwy czy Ukrainy. W wyobraźni tej nie mieściło się, że to nie Polacy zażądają Wilna, ale że Litwini zechcą odebrać od ZSRR nie tylko Wilno, lecz także całą Litwę, i że to nie Rumunia zechce przyłączyć Mołdawię, ale Mołdawia będzie chciała najpierw usamodzielnić się od ZSRR, a później zapragnie ponownie złączyć się z Rumunią.

W scenariuszu Amalryka zaburzenia na tle narodowościowym (manifestacje woli usamodzielnienia się poszczególnych narodów) stanowią dopiero ostatni etap rozpadania się Imperium. Pierwsze odruchy buntu miały być związane z gwałtownym pogorszeniem sytuacji materialnej ludności w całym ZSRR (w związku z wojną z Chinami). *Ponieważ reżym* – pisał Amalryk w 1969 r. – nie jest na tyle miękki, aby zgodzić się na jakies legalne formy wyrażania niezadowolenia i tym samym jego rozładowanie, a jednocześnie nie jest na tyle twardy, aby wykluczyć samą możliwość protestów, zaczną się sporadyczne wybuchy niezadowolenia społecznego, lokalne bunty, na przykład z powodu braku chleba. Będzie się je tłumić za pomocą wojska, co przyspieszy rozkład armii. (Oczywiście, użyte zostaną tak zwane wojska wewnętrzne, przy tym, o ile to możliwe, innej narodowości niż ludność regionów, gdzie nastąpią zamieszki, co tylko doprowadzi do wzrostu konfliktów narodowościowych). Rzeczywistość okazała się nieco inna. Gdy tylko reżym nieco zelżał w 1985 r., jako pierwsze rozpoczęły się bunty związane z dążeniem do wyzwolenia narodowego. I to przeciwko nim, jako najbardziej niebezpiecznym dla Imperium, użyto wojska (masakra w Tbilisi, Baku i Wilnie), gdy tymczasem strajków górników na Ukrainie i w Rosji, strajków, które wybuchły głównie na tle ekonomicznym, nawet nie próbowano tłumić siłą.

Lekceważenie dążeń narodowych przez obserwatorów radzieckiej sceny politycznej było dość powszechne. Nawet w końcu lat siedemdziesiątych znana politolożka francuska Helene Carrere d'Encausse, szczegółowo opisując w książce „Spękane imperium” konflikty narodowościowe w ZSRR i dążenia tamtejszych narodów do samostanowienia uważała, że mają one *pewne wspólne cechy, mieszczą się w ramach sowieckiego systemu politycznego i pozostają w zgodzie z naczelnymi wartościami panującymi w ZSRR*. Zadawała sobie pytanie, czy konflikty te w *jakiś sposób naruszają cały system?* i odpowiadała: *Wygląda na to, że nie*. Skłonna była uznać wie-

lunarodowościowe społeczeństwo ZSRR za zupełnie nowe społeczeństwo, w którym siły integrujące przeważają nad różnicami i systematycznie działają na rzecz jego jedności.

Bush jako wystannik Gorbaczowa

Nawet Zbigniew Brzeziński w połowie lat osiemdziesiątych („Potęga ZSRR i dylematy Zachodu”, „Aneks”, 1985, nr 39) formułował jeszcze tezę, iż *stopień zaangażowania Rosjan w ustrój imperialny powoduje, że autentyczna ewolucja systemu sowieckiego w kierunku pluralizmu nie jest prawdopodobna w dającej się przewidzieć przyszłości*. Wielu sowietologów amerykańskich jeszcze w początkach 1991 r. wątpiło w możliwość rozpadu Imperium. Ewa M. Thompson, profesor sławistyki na uniwersytecie Rice w Houston (Texas), podaje na łamach „Tygodnika Solidarność” (nr 39, 1991), że Jerry Hough z uniwersytetu Duce jeszcze parę miesięcy temu zapewniał czytelników swego kwartalnika „*Journal of Soviet Nationalities*”, że *bunt narodowościowy w ZSRR jest niemożliwy*, zaś Stephen Cohen (Princeton) twierdził w swojej książce „*Rethinking the Soviet Experience*”, że *reformy w Związku Sowieckim mogą być przeprowadzone tylko przez bardzo specyficzny sojusz betonu partyjnego z umiarkowaną frakcją partyjną*.

Źródłem braku wiary w rozpad Imperium oraz lekceważenia czynnika narodowego mogło być przekonanie o sile centrum. Trudno sobie wyobrazić, by Litwa, nawet w sojuszu z Łotwą i Estonią, czy też Gruzja, nawet w sojuszu z jeszcze mniejszą od niej Armenią, miały szansę cokolwiek osiągnąć w starciu z militarną potęgą armii radzieckiej. Ale źródłem braku wiary w rozpad mogło być także uwielbienie dla Imperium. Przewidywania były wyrazem pragnień. Trzeba bowiem przyznać, że nie tylko lewica intelektualna, lecz także czołowi politycy Zachodu (także centro-prawica) czuli upodobanie w istnieniu tego olbrzymiego tworu pod

nazwą ZSRR i wprawdzie powitaliby chętnie reformy jego systemu, jednak bez rozdrabniania na mniejsze organizmy państwowe. Krył się za tym albo masochizm (czerpanie przyjemności z zagrożenia, jakie stanowi potężne supermocarstwo imperialne), albo niechęć do nabywania wiedzy o różnorodności kultur, tradycji i aspiracji poszczególnych republik, albo – wręcz pogarda dla wolnościowych dążeń podbitych narodów, maskowana hasłami o *groźbie wybuchu nacjonalizmu*.

Prezydent Stanów Zjednoczonych, przebywając jeszcze przed puczem w ZSRR, odwiedził także Ukrainę. Ale spotkał się tam jedynie z oficjalnymi władzami komunistycznymi, pomijając demokratyczną opozycję, nastawioną niepodległościowo. Jakże był to rytuał inny od tego, który w latach 1982–89 towarzyszył wizytom zachodnich przywódców, w tym także ówczesnego wiceprezydenta Georgesa Busha w Polsce, gdzie zawsze znajdowali oni czas i dyplomatyczne wytłumaczenie, aby spotkać się z opozycją, nawet jeśli w tym celu musieli udawać się do Gdańska. Ukraina jednak jest w oczach Zachodu tylko i wyłącznie integralną częścią ZSRR. Bush udał się do Kijowa tylko po to, by namawiać Ukraińców, aby wyrzekli się niepodległości i zrezygnowali z oddzielenia się od Związku Radzieckiego. Iwan Dracz, poeta i zarazem przewodniczący ukraińskiego ugrupowania niepodległościowego RUCH, jednoczącego kilka partii politycznych i organizacji, tak skomentował tę wizytę: *Prezydent Bush nie zrozumiał roli demokratycznego RUCHU w walce z totalitarnym systemem. Przybył na Ukrainę właściwie jako wysłannik Gorbaczowa*.

Później, już po klęsce puczu, gdy Rosja, a za nią inne kraje, jeden za drugim, uznawały niepodległość republik nadbałtyckich, Ameryka przyjęła postawę wyczekującą i dokonała aktu uznania jako jedno z ostatnich państw, upewniwszy się przedtem w rozmowie telefonicznej prezydenta Busha, że prezydent Gorbaczow nie będzie miał nic przeciwko temu.

Pani Margaret Thatcher, lecąc w kilka dni po klęsce puczu do Japonii, nieoczekiwanie zatrzymała się na krótko w Alma Acie, by spotkać się z przywódcą Kazachstanu, Nursułtanem Nazarbajewem. Jeszcze dwa tygodnie wcześniej prawdopodobnie nie wiedziała co to takiego Kazachstan i nie słyszała o żadnym Nazarbajewie, a tu nagle robi przerwę w podróży i udaje się na ważne rozmowy. Czegóż one dotyczą? Być może była pani premier, jako osoba na poły oficjalna, próbuje przetrzeć ścieżki do nawiązania bliższych kontaktów między Londynem a krajem azjatyckim, którego powierzchnia jest niemal równa powierzchni Iraku, Iranu i Afganistanu razem wziętych? Nie. Pani Thatcher namawia prezydenta Nazarbajewa, aby broń Boże nie odłączał się od Związku Radzieckiego, nie tworzył samodzielnego państwa. Wkrótce potem z podobną misją udaje się do Kazachstanu, a także na Ukrainę, szef dyplomacji amerykańskiej James Baker.

Rozmowy te mają dodatkowy podtekst: chodzi o kontrolę nad bronią nuklearną rozmieszczoną na terenie obu republik. Już od dawna kraje zachodnie swoją niechęć do rozpadu ZSRR i usamodzielnienia się poszczególnych republik usprawiedliwiała obawą przed stworzeniem dodatkowych ośrodków dysponowania bronią jądrową. Były to obawy narzucone Zachodowi przez skuteczną propagandę centrum radzieckiego, grającego rolę gwaranta bezpieczeństwa (choć w czasie owych historycznych trzech dni sierpniowych kontrola nad bronią jądrową dostała się w niebezpieczne ręce puczystów). Tymczasem republiki wcale nie aspirowały do atomowej schedy po ZSRR i godziły się, by została ona przejęta całkowicie przez Rosję. Parlamente Ukrainy i Kazachstanu ogłosiły, iż pragną, by terytorium ich krajów stało się strefą bezatomową. Dopiero po wspomnianej wizycie Jamesa Bakera w obu republikach, gdy zorientowano się tam, że Ukraina i Kazachstan są obiektem zainteresowań mocarstw zachodnich jedynie ze względu na kwestię broni atomowej, a poza tym ich

los jest wszystkim obojętny, przewodniczący obu parlamentów, Krawczuk i Nazarbajew, wyrazili swoje zainteresowanie znajdującą się na ich terenie bronią jądrową słusznie rozumując, że może to być silnym argumentem przetargowym na drodze ku niepodległości.

Trzy historyczne dni sierpniowe, dni puczu i oporu przeciwko niemu, wstrząsnęły nie tylko radzieckim Imperium, ale także wyobraźnią polityków zachodnich, zmuszonych do zrewidowania swojej polityki wobec procesów zachodzących na ogromnym terytorium, które dotychczas było określane tylko czterema literkami: ZSRR. Od tego momentu nie wystarczy prowadzenie dialogu wyłącznie z centrum, nie wystarczy nawet prowadzenie nie istniejącego do tej pory dialogu z Rosją, teraz trzeba się liczyć także z innymi podmiotami politycznymi, które starają się przyjąć strukturę i status państw suwerennych. Takie są rezultaty sierpniowego przewrotu i jego klęski.

Dramat czy farsa?

Historia, podążając nieuchronnie swym wytyczonym torem, rzeczywiście często realizuje się na co dzień w formach dziwnych. Przewrót sierpniowy w odróżnieniu od przewrotu październikowego 1917 r., który był tragedią, okazał się farsą. Chociaż z chwilą jego wybuchu powiało grozą. Rozgłośnia radiowa „Swoboda“, rosyjskojęzyczny odpowiednik „Wolnej Europy“, rankiem pierwszego dnia puczu (poniedziałek) nadała na gorąco formułowane komentarze kilku osób cieszących się autorytetem. Ludzie, którzy dopiero co dowiedzieli się o wprowadzeniu stanu wyjątkowego, zobaczyli jadące ulicami Moskwy kolumny czołgów, nie zdążywszy się jeszcze porozumieć z innymi, spontanicznie zwierzali się ze swoich odczuć i przewidywań.

Historyk Jurij Afanasjew przebywał akurat na Zachodzie, mówił więc z monachijskiego studia: *Na naszą ziemię spadło nieszczęście... Można to porównać z ro-*

*kiem 1917 i 1941. Uruchamiał w ten sposób w wyobraźni społecznej apokaliptyczne wizje rewolucji październikowej i ataku Hitlera na Związek Radziecki. Inni mówili ze swoich mieszkań w Moskwie. Jelena Bonner, wdowa po Andrieju Sacharowie, zapowiadała, że to, co się teraz zdarzy, będzie *tragicznym egzaminem rosyjskiego i innych narodów, szczególnie rosyjskiego*. Andriej Strielanij, pisarz zaangażowany w dokonujące się przemiany demokratyczne, uważał, że junta może utrzymać się przy władzy parę lat: *Będzie wojna domowa, ale będzie trwać krótko i mało będzie rozlewu krwi. Junta rzuci wszystkie siły, by stłumić w zarodku wszelką myśl o oporze*.*

Było rzeczywiście groźnie. I lada przypadek mógł sprawić, by połała się krew nie tylko tych trzech chłopców, którzy zginęli w starciu z czołgami w nocy z wtorku na środę. A jednak, mimo wszystko, ten pucz miał przebieg farsowy. Nie jest to ocena dokonywana z dystansu czasu. Od samego początku rzucały się w oczy farsowe elementy puczu. Pamiętam, pierwszego dnia, w poniedziałek, używałem w rozmowach ze znajomymi tego właśnie określenia: farsa.

Bo był to przecież najdziwniejszy pucz na świecie. Wszelkie przewroty próbują obalić dotychczasową władzę, dotychczasowy rząd. Dokonywane są przez jakąś grupę pozarządową, czasem przez mniejszość rządową, a nawet jeśli są zamachem na prezydenta, to wraz z jego obaleniem czy odsunięciem od władzy następuje zmiana rządu. Tymczasem tutaj na czele przewrotu stanął właśnie rząd. W Państwowym Komitecie Stanu Wyjątkowego, któremu przewodniczył wiceprezydent państwa (Gennadij Janajew, lat 54), znalazł się i premier (Walentin Pawłow, lat 53), i minister obrony (Dmitrij Jazow, lat 67), i minister spraw wewnętrznych (Boris Pugo, lat 54), i szef KGB (Władimir Kriuczkow, lat 67). Cały rząd pracował nadal w składzie nie zmienionym.

Emigracyjny historyk Związku Radzieckiego Michaił Heller, autor książki „Siódmy sekretarz czyli blaski i nę-

dze Michaiła Gorbaczowa“, w której przewidział, że Gorbaczow będzie ostatnim sekretarzem generalnym radzieckiej partii komunistycznej, tak skomentował tę sytuację w pierwszym dniu puczu: *Nic się nie zmieniło. Komuniści do tej pory mieli władzę i mają ją nadal. Zmienił się tylko człowiek stojący na czele państwa.*

Ten człowiek także był bohaterem z farsy. Prezydent Gorbaczow tkwił w swojej letniej rezydencji w Foros, nad Morzem Czarnym, odizolowany przez służby bezpieczeństwa i wojsko (jak mówił później, strzegły go z morza nawet okręty wojenne), i jego ludzie nie znaleźli żadnego sposobu, aby przekazać jakkolwiek informację na zewnątrz (puczyści ogłosili, że Gorbaczow jest chory i niezdolny do kierowania krajem). Dawniej z oblężonych twierdz wysyłano z wiadomościami gołębie. Dziś, w dobie niezwykłego rozwoju techniki radiokomunikacyjnej, prezydent największego mocarstwa świata miał rzekomo do swej dyspozycji jedynie łączność telefoniczną (a telefony służby puczystów po prostu odłączyły).

Już pierwszego dnia zaczęto podejrzewać, że być może sam Gorbaczow był współorganizatorem przewrotu, lecz wolał na początku skryć się w cieniu innych i czekać na rozwój wydarzeń. Jest wątpliwe, byśmy w ciągu najbliższego dziesięciolecia poznali wszystkie szczegóły tego puczu, jednakże jego dziwaczność polega także na tym, że takie pogłoski mogły w ogóle krążyć i być brane pod uwagę przez ludzi poważnych (np. Szewardnadze). Nie słyszałem o żadnym innym przewrocie na świecie, o którym od razu mówiono by, że zorganizował go obalony właśnie przez ten przewrót przywódca.

Nic dziwnego. Pod pewnym bowiem względem Gorbaczow rzeczywiście współorganizował ten przewrót, a przynajmniej przygotował go kadrowo. On dobrał ludzi, którzy przewrotem kierowali. Dobierał ich długo i starannie. Nie chciał słuchać rad nie tylko swoich wcześniejszych, bardziej demokratycznych współpracowni-

ków i przyjaciół (Jakowlew, Szewardnadze), ale także parlamentu, w którym „demokraci” byli przecież w mniejszości. Parlament ZSRR w pierwszym głosowaniu odrzucił i kandydaturę Pugo na stanowisko ministra, i Janajewa na stanowisko wiceprezydenta. Dopiero po długich i gorączkowych molestacjach Gorbaczowa i przekonywaniu, że należy mu pozwolić pracować z ludźmi, do których ma pełne zaufanie, zaakceptowano te osoby niewielką przewagą głosów. Ci, którzy dokonali przewrotu, to byli prawdziwi „ludzie prezydenta”. Czy nie wyglądało to na farsę?

Złotozębna gęba Starodubcewa

Inne elementy puczu także były farsowe. Nie wykonano kilku podstawowych czynności, które w takich wypadkach bywają nieodzowne. Nie zamknięto na przykład granic, nie wyłączono telefonów, nie przerwano cywilnej komunikacji lotniczej między dużymi miastami ZSRR. A przede wszystkim nie aresztowano tych osób, które najbardziej zagrażały puczystom: Borysa Jelcyna i jego najbliższych ludzi oraz innych czołowych działaczy ruchu demokratycznego. A robi się takie rzeczy przed nadaniem oficjalnego komunikatu o wprowadzeniu stanu wyjątkowego. Zwierzył się później na łamach „Moskowskich Nowosti” Anatolij Sobczak, demokratyczny mer Sankt Petersburga (jeszcze wówczas Leningradu), że w poniedziałek rano na podmoskiewskiej daczce Jelcyna, ochranianej jedynie przez sześciu czy ośmiu ludzi z automatami, zebrały się (aby zdecydować, co robić dalej) *wszystkie władze Rosji*. „*Wystarczyłaby – dodał Sobczak – jedna grupa specjalna na całe rosyjskie państwo*”. Okazało się zresztą, że taka grupa przyjechała, spóźniła się jednak o 10 minut. Jelcyn i jego ludzie zdążyli już odjechać.

Również telewizja, całkowicie podporządkowana puczystom, nie wywiązała się z nałożonego na nią zadania. W dzienniku wieczornym, odbieranym na całym

terytorium ZSRR, nadano fragmenty materiałów amerykańskiej stacji telewizyjnej CNN pokazując Borysa Jelcyna, jak przed Białym Domem wspina się na czołg, wita z czołgistami, a następnie z czołgu przemawia do ludzi ogłaszając, że ci, którzy dokonali *antykonstytucyjnego przewrotu*, są *przestępcami państwowymi*. Pokazano także krótki reportaż z budowy barykad przed Białym Domem. Jeden z mężczyzn mówił: *Nauczyliśmy się od Litwinów, że przede wszystkim trzeba bronić parlamentu*. Rzeczywiście, scenka przypominała styczniowe obrazy z Wilna, kiedy to Litwini otaczali swoją Radę Najwyższą blokami z żelazobetonu, spychaczami, drutem kolczastym i budowali barykady. Reportaż spełniał rolę apelu wzywającego ludność do gromadzenia się przed parlamentem Rosji. Jak się okazało później, jego nadanie nie było wynikiem świadomej polityki wiernego puczystom szefa Radia i Telewizji, Krawczenki, lecz oznaczało, że w sieci cenzuralnym powstała nieoczekiwana dziura, przez którą ten reportaż się przecisnął.

Tegoż pierwszego dnia puczu, wieczorem, rozmawiałem z wybitnym rusycystą, Zbigniewem Podgórcem. Prześcigaliśmy się w wyliczaniu tych wszystkich farsowych elementów przewrotu, i powiedziałem wówczas, iż nie sądzę, by ich przyczyną był brak odpowiednich umiejętności w sztabie marszałka Jazowa (wszak logistyczna grupa wojskowych radzieckich współpracowników 10 lat temu wprowadzenie stanu wojennego w Polsce). Powiedziałem także, iż pucz sprawia na mnie wrażenie wielkiego spektaklu, i że spektakl ten jest przeznaczony tylko dla jednego widza. Tym widzem miałby być prezydent ZSRR Gorbaczow, a wielka inscenizacja powinna go skłonić do przyłączenia się do puczystów, co mogło zalegalizować wprowadzenie stanu wyjątkowego.

Na to tłumacz i znawca Dostojewskiego wystąpił z własną wersją wydarzeń. Przyjaciele Gorbiego – mówił – sfrustrowani jego nieobecnością zrobili sobie popiawę. A później na dobrym rauszu któremuś z nich

wyrwało się: „A może byśmy zrobili pucz?” I tak się to zaczęło. Potraktowałem słowa mego rozmówcy jako żart. Śmieliśmy się, choć w powietrzu wyczuwało się grozę. Atoli później okazało się, że premier wielkiego mocarstwa, w stanie wyjątkowym współorganizator puczu, na pierwsze posiedzenie rządu przyszedł kompletnie pijany i kontynuował ten swój „dobry humor”, dopóki nie ogłoszono, że jest chory. A wiceprezydent, stojący na czele junty puczystów, gdy po klęsce przybyto po niego, był w takim stanie, że aby go aresztować, musiano go najpierw wytrzeźwić.

W jednym z licznych reportaży telewizyjnych, nadawanych po klęsce puczu, ale filmowanych w jego trakcie, dawny działacz młodzieżowy mówił stojąc w tłumie przed Białym Domem: *Jak tylko do mnie doszło, że na czele komitetu puczystów stoi Genka Janajew, ogarnął mnie pusty śmiech. Od razu wiedziałem, że to się nie uda. Pamiętam Genkę, gdy był jeszcze we władzach Komsomolu. I Pugo też pamiętam. Gdy któryś z nich kierował jakąś akcją, wiadomo było, że akcja ta się przewali. Znani byli z tego, że nic nie potrafią, że do niczego się nie nadają.* Ten Genka i ten Pugo, to Gienadij Janajew i Boris Pugo – wiceprezydent i minister spraw wewnętrznych, dobrani na te stanowiska przez prezydenta Gorbaczowa.

Ludzie, którzy wchodzili w skład komitetu stanu wyjątkowego, ucieleśniali niewydolność systemu sowieckiego. A byli tam jeszcze, poza wymienionymi przeze mnie członkami rządu: pierwszy zastępca przewodniczącego Rady Obrony ZSRR (Oleg Baklanow, lat 59, jednocześnie sekretarz KC KPZR; przewodniczącym Rady Obrony był Gorbaczow), przewodniczący Związku Rolników (co oznacza: kolchoźników i sowchoźników; Wasilij Starodubcew, lat 59, zaciekle zwolennik kolektywnego rolnictwa) oraz przewodniczący Asocjacji Przedsiębiorstw Państwowych i Obiektów Przemysłowych Budownictwa Transportu i Łączności (Aleksander Tizjakow). Razem stanowili reprezentację tzw. kompleksu wojskowo-przemysłowego, najważniejszej podpory Imperium.

Jelena Bonner napisała o nich, w tygodniku „Ogoniok“ (nr 37), że mają *opasłe zadki zamiast twarzy*. Andriej Czerkizow, komentator radia „Echo Moskwy“ (które zmuszone początkowo do milczenia wznowiło we wtorek swoje audycje), charakteryzował ich w eterze bardzo dosadnie: *Pawłow to pośmiewisko całego narodu, Janajew – wielki spec od zadowalania własnej żony, Jazow i Pugo – całkowicie zdyskredytowani ludobójstwem Ormian w Azerbejdżanie*. A o konferencji prasowej, na której zjawiała się część z nich, mówił, że zobaczyliśmy tam: *mordę Janajewa, stuprocentowo debilną, złotozębną gębę Starodubcewa, chamski ryj Bakłanowa*. Nie były to tylko inwektywy wywołane stanem emocjonalnym dziennikarza. Na twarzach tych rzeczywiście było odcisnięte jakieś piętno, które czyniło je odrażającymi i podobnymi jedna do drugiej – było to piętno starego sytemu.

Gdy siedzieli obok siebie na konferencji prasowej, przypominali znajomy widok z przeszłości: znieruchomiałe, bezmyślne, złe, pozbawione ludzkiego wyrazu twarze stojących na trybunie na Placu Czerwonym członków biura politycznego, czyli właścicieli całego ZSRR i jego obywateli. Teraz jednak brakowało im pewności siebie. Janajewowi drżały ręce, gdy mówił, że *Michaił Gorbaczow odpoczywa, lecz się, jest bardzo zmęczony po wszystkich tych trudnych latach*. A zapytany, czy on sam nie jest czasem chory, odpowiedział, że czuje się dobrze, co sala skwitowała śmiechem. Nie był to jedyny otwarty przejaw niechęci do puczystów i jedyny wybuch śmiechu dziennikarzy na tej konferencji. Junta, która pozwala, żeby się z niej publicznie wyśmiewano, jest już tylko juntą z kabaretu.

Papierowe centrum władzy

Podczas spotkania Gorbaczowa z dziennikarzami, na drugi dzień po klęsce puczystów, obcesowe pytanie zadał Jurij Kariakin, publicysta, który jako jeden z pier-

wszych, w drugiej połowie lat osiemdziesiątych zaczął pisać sążniste artykuły przeprowadzające krytyczną analizę systemu oraz jako pierwszy głosił w prasie pochwałę wolnego rynku w gospodarce i konieczność wprowadzenia go w ZSRR, co wówczas było uważane za herezję, a na autora spadały różnego rodzaju anatemy. Otóż teraz Jurij Kariakin, patrząc prosto w oczy prezydentowi ZSRR, zapytał o osobników, którzy utworzyli Komitet Stanu Wyjątkowego: *Tych ośmiu to przecież szubrawcy. Mieli to wypisane na twarzach. Jak pan mógł współpracować z nimi?*

Gorbaczow zaczął się zawile tłumaczyć, rozkładał bezradnie ręce robiąc minę, że się zawiódł, że niby tak się w życiu zdarza, iż człowiek komuś zaufa, a ten ktoś tymczasem... Prezydent mówił, że pozytywnie oceniał ich CHARAKTER (gdyż, jego zdaniem, dawali temu niezliczone dowody w swojej poprzedniej pracy), mówił o MORALNOŚCI, o LOJALNOŚCI. Ale nie mówił o rzeczy najważniejszej: o POGŁADACH tych ludzi. A oni swych poglądów na Imperium (jedyne i niepodzielne, konieczność utrzymania scentralizowanego systemu zarządzania, niebezpieczeństwa demokracji i własności prywatnej) nigdy nie ukrywali. To właśnie dlatego, że mieli takie poglądy, zostali przez Gorbaczowa dobrani na najbliższych współpracowników, bo on po większej części poglądy te podzielał. Oni nie wyrzekli się swych poglądów, wprost przeciwnie, w ich obronie dokonali przewrotu, na którego czele najchętniej widzieliby właśnie Gorbaczowa. Jeśli można mówić o lojalności i zdradzie, to właściwie nie jest takie pewne; kto tu kogo zdradził?

Byli ucieleśnieniem starego systemu. Rozumowali i zachowywali się zgodnie ze starymi nawykami. Być może nie zdawali sobie nawet sprawy, że wokół nich świat się zmienił, że nie żyją w rzeczywistości z czasów, kiedy byli młodzi, kiedy to w 1964 r. ich starsi koledzy-prominenci z taką łatwością obalili Chruszczowa stawiając na jego miejsce najprzeciętniejszego i najbardziej nijakiego spośród siebie, czyli Breżniewa.

Opowiadano, jak pracował Janajew w dniach przewrotu. Siedział w swoim gabinecie i pisał oraz podpisywał zarządzenia i dekrety, wierząc prawdopodobnie, że istnieje jakiś aparat, który natychmiast wprowadzi je w życie. W nocy z niedzieli na poniedziałek junta wezwała do siebie szefa telewizji, Krawczenkę, by przekazać mu komunikaty o wprowadzeniu stanu wyjątkowego, które miały być nadane z samego rana. Ponieważ statut radia i telewizji przewiduje, że wszelkie oficjalne komunikaty i dekrety państwowe, by je nadać na antenie, muszą pochodzić z oficjalnej agencji prasowej, czyli z TASS-u, Krawczenko wziął teksty z gmachu Komitetu Centralnego, gdzie mieściły się też służby prezydenckie i biuro Janajewa, pojechał osobiście do TASS-u, uzyskał tam odpowiednią rejestrację i przywiózł te papiery do telewizji. Gdy dostali je lektorzy, ze zdziwieniem zobaczyli tekst wystukany na maszynie do pisania na zwykłym papierze, a pod tekstem autentyczny „żywy“, odręczny podpis Janajewa. Mieli przed sobą oryginał Dekretu nr 1. Junta nie zostawiła go sobie w archiwum.

Nie tylko w czasach gdy obalano Chruszczowa, ale jeszcze w połowie lat osiemdziesiątych istniał cały olbrzymi biurokratyczny aparat partyjny, przez który spływały po szczebelkach polecenia z góry na dół, a odnogi tego aparatu prowadziły do każdej dużej i najmniejszej, centralnej i terenowej instytucji. Istniało także jedno centrum władzy, którym było Biuro Polityczne. Jego aparatowi były podporządkowane także agendy rządowe i struktury rad narodowych. W 1991 r. sytuacja była zupełnie inna. Biuro miało charakter dekoracyjny, kanały aparatu partyjnego straciły swoją dawną drożność i zdolność do egzekwowania poleceń. Funkcjonowało kilka ośrodków władzy: był rząd ZSRR, była Rada Najwyższa, był prezydent, były wreszcie różne szczeble władzy poza centralną i starały się one zapewnić sobie znaczną samodzielność.

Ale przede wszystkim, i był to czynnik najważniejszy, zaistniał całkiem nowy ośrodek władzy – rząd Rosji,

który do niedawna jeszcze był tylko instytucją ornamentalną bez żadnego znaczenia w sprawach podstawowych, lecz ostatnio coraz wyraźniej starał się zapewnić sobie samodzielne kierowanie życiem na obszarze trzech czwartych Związku Radzieckiego. Istniał także Borys Jelcyn, demokratycznie wybrany w wyborach powszechnych prezydent Rosji, cieszący się niekłamanym autorytetem społecznym. To właśnie zaistnienie władz Rosji, do połowy sierpnia 1991 r. ostentacyjnie lekceważonych przez cały świat, a także zmartwychwstanie Rosyjskiej Idei okazało się największą przeszkodą dla puczystów. W dni puczu byliśmy właściwie świadkami konfliktu dwóch państw: Rosji i Związku Radzieckiego. To drugie państwo sprawiało w tym konflikcie wrażenie abstrakcyjnego tworu, choć dysponowało armią i policją.

Un colosse sur des jambes qui vacillent (I)

L'auteur de cette série de trois articles (à suivre) analyse la situation en Union Soviétique à partir des trois journées de putsch en août dernier et tire les conclusions qui en découlent pour l'avenir de cet Etat. Il affirme notamment que le coup d'Etat et la résistance qu'il a suscitée ont bouleversé non seulement l'Empire soviétique, mais également l'imagination des hommes politiques occidentaux, dès lors contraints à

reconsidérer leur politique face aux processus intervenant sur l'immense étendue de l'ensemble du territoire soviétique. C'est qu'il ne suffit plus de mener un dialogue avec le „centre“ au Kremlin ni même avec la Russie seule, puisqu'il y a lieu de compter avec d'autres sujets politiques qui cherchent à revêtir la structure et se doter des statuts d'un Etat souverain.

Krzysztof Tarka

Ze stosunków polsko-litewskich

Likwidacja Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie

W 1578 r. z inicjatywy króla Polski i wielkiego księcia Litwy, Stefana Batorego, została utworzona Akademia Wileńska. Była to druga (po krakowskiej) wyższa uczelnia w Rzeczypospolitej. Uniwersytet w Wilnie istniał nieprzerwanie aż do 1831 r., kiedy to został zamknięty przez władze carskiej Rosji. Jesienią 1919 r., w momencie odbudowy niepodległego bytu państwa polskiego, ponownie zaczął funkcjonować. Zgodnie z zasługą wielkiego władcy nazwano go imieniem Stefana Batorego. Uniwersytet istniał do 15 XII 1939 r., kiedy to został zamknięty, tym razem przez okupacyjne władze litewskie. Jakże były okoliczności i powody tej decyzji?

W wyniku układów sowiecko-niemieckich i działań wojennych po 17 IX 1939 r. Wileńszczyzna została zajęta przez Armię Czerwoną. Jednak jak co roku 1 października Uniwersytet Stefana Batorego (USB), choć w zmienionej sytuacji, rozpoczął normalnie pracę. *Dzięki taktowi rektora (prof. Stefana – K.T.) Ehrenkreutz uniwersytet przetrwał pomyślnie (pierwszą – K.T.) okupację bolszewicką. Wykłady odbywały się bez przeszkód*¹. 10 X 1939 r. w Moskwie został podpisany układ sowiecko-litewski, na mocy którego ZSRR przekazał Litwie Wilno i przyległy doń obszar. W związku z decyzją przekazania Wileńszczyzny Litwie okupanci pośpiesznie rozpoczęli wywozić z miasta wszystko, co mogło mieć jakąkolwiek wartość użytkową, naukową, historyczną. Rektorowi udało się jednak, mimo zakusów władz okupacyjnych, zażegnać próby wywiezienia

księgozbioru biblioteki uniwersyteckiej liczącego około 500 tys. woluminów. Przybyła w tym celu specjalna delegacja z Mińska została „obdarowana” znaczną liczbą książek, będących jednak duplikatami². 28 X 1939 r. do Wilna wkroczyły oddziały litewskie. Nowa władza tolerowała istnienie Komitetu Polskiego, nieoficjalnej reprezentacji społeczeństwa polskiego w Wilnie. Zezwolono na druk polskich gazet („Kuriera Wileńskiego” i „Gazety Codziennej”) czy przeprowadzenie obchodów 11 listopada. Dominowały jednak nastroje wzajemnej wrogości. Obecny stan ludność polska uważała za krótkotrwały i przejściowy, w przeciwieństwie do strony litewskiej dążącej do litwinizacji i asymilacji regionu z Litwą. *Wśród posunięć władz zmierzających do forsownej litwinizacji przyłączonych obszarów, likwidacja Uniwersytetu Stefana Batorego należała do kroków najważniejszych i najbardziej jaskrawych*³. Jesienią 1939 r. Wilno było jedynym polskim miastem, w którym legalnie i oficjalnie można było obchodzić rocznicę odzyskania niepodległości przez Polskę. Z tej okazji 11 listopada o godz. 10 w kościele akademickim Św. Jana odbyło się nabożeństwo, a o godz. 17 uroczysta akademія w sali Śniadeckich USB⁴. Szczególnie wielkie wrażenie na zebranych wywarła przemowa prof. Konrada Górskiego. Jak jednak informował publicysta „Kuriera Wileńskiego”, społeczeństwo polskie wyczuwało powagę dnia: *Dominował nastrój poważny, smutek starszych, karność młodszych*⁵.

W początkach listopada 1939 r. władze litewskie najprawdopodobniej jeszcze nie rozstrzygnęły ostatecznie, jakie będą dalsze losy uniwersytetu. W udzielonym

² Instytut Polski i Muzeum im. gen. W. Sikorskiego (dalej cyt. IPMS), Prezydium Rady Ministrów (dalej cyt. PRM) – K96, sprawozdanie Jerzego Zdziechowskiego, *Wileńszczyzna i Litwa 17 IX 1939 – 14 XI 1939*, k. 9.

³ Tamże.

⁴ Piotr Łossowski, *Litwa a sprawy polskie 1939–1940*, Warszawa 1985, s. 227.

⁵ „Kurier Wileński” nr 266 z 11 XI 1939, s. 1.

⁶ P. Lem.[ieszy], *Zdany egzamin*, „Kurier Wileński” nr 267, z 13 XI 1939, s. 1.

9 listopada wywiadzie prasowym dr Antanas Juška, pełnomocnik ministerstwa oświaty ds. kulturalno-oświatowych Wilna i okręgu wileńskiego, stwierdził m.in.: *Obok innych szkół bada się też stan uniwersytetu wileńskiego. Jego przekształcenie zasadniczo zahaczy też o sytuację uniwersytetu Witolda Wielkiego. W związku z tym rozstrzygnięcie tej sprawy nieco się przewlecze*⁶. W rozmowie z litewskim ministrem oświaty, Leonasem Bistrasem, przeprowadzonej w Kownie 14 listopada, rektor, prof. Ehrenkreutz, wyraził przekonanie, że uczelnia będzie mogła dalej funkcjonować na dotychczasowych zasadach. Minister nie zakwestionował tego sądu, zwrócił jedynie uwagę na trudności finansowe związane z utrzymaniem dwóch uniwersytetów (w Kownie i Wilnie) na Litwie⁷. O trudnościach finansowych wspominał również w wywiadzie dla prasy rektor Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie prof. S. Szałkauskis. Apelował on jednak o dokładne rozważenie sprawy przed podjęciem jakiejkolwiek decyzji. Wskazywał także: *Według norm szwajcarskich Litwa powinna posiadać 3 uniwersytety. Dlatego też jego zdaniem ze względu na naukową rywalizację i kulturalną decentralizację lepiej jest posiadać 2 mniejsze uniwersytety niż 1 duży, chociaż 1 uniwersytet kosztowałby o wiele taniej*⁸.

Zagadnienie funkcjonowania uniwersytetu wileńskiego pozostawało więc nadal otwarte, ale stan taki nie miał trwać długo. Świadczyła o tym kampania wszczęta w litewskiej prasie przeciwko polskiemu uniwersytetowi. Była ona świadectwem obrania przez władze litewskie nowego i ostrego kursu. W rządowym piśmie „Lietuvos Aidas” 14 listopada twierdzono, że w obecnej sytuacji w Wilnie nie może być żadnej polskiej instytucji o zasięgu ogólnopaństwowym, a taką jest uniwersytet. Według redaktorów pisma może on tylko *stać się ekspozyturą polskiej myśli państwowej*. W organie narodowców „Vairas” 16 listopada wystąpiono nawet z tezą, że w chwili zajęcia Wilna przez Litwinów USB stracił prawne podstawy istnienia. Dlatego też: *Straciw-*

*szy legalność uniwersytet nie może funkcjonować. Jedy-
nym jego działaniem powinno być przekazanie pomiesz-
czeń, mienia i dokumentów w ręce pełnomocnika mini-
sterstwa oświaty⁹. Pełnomocnik taki rzeczywiście nie-
bawem zjawił się w Wilnie. Upoważnionym przez mini-
stra oświaty do przejęcia kierownictwa i zarządu b. Uni-
wersytetu Stefana Batorego został mianowany profesor
wydziału matematyczno-przyrodniczego Uniwersytetu
Witolda Wielkiego Ignas Končius. Przybył on do Wil-
na 20 listopada i w godzinach popołudniowych tegoż
dnia przejął obowiązki rektora od prof. Ehrenkreutz.
Dotychczasowy prawowity rektor został usunięty bez
uprzedzenia i możliwości zasięgnięcia opinii Senatu USB.
Tego samego dnia prof. Končius w piśmie okólnym do
dziekanów, kierowników zakładów i pracowników
USB zwrócił się z prośbą o pełnienie przez nich nadal
swych obowiązków. Równocześnie jednak zawiada-
miał, że nauka na uniwersytecie będzie kontynuowana
jedynie do końca pierwszego trymestru, tj. do 15 XII
1939 r. Po tym terminie sprawa uniwersytetu ma być
uregulowana w drodze uchwały podjętej przez sejm
litewski¹⁰. Ostateczna decyzja już więc zapadła. Nie
pozostawało wątpliwości, iż ta data wyznacza kres ist-
nienia uczelni. W ten sposób władze litewskie decydując
się bezwzględnie na likwidację USB, w jakimś sensie
łagodziły swój krok dając miesięczny niemal termin na
zakończenie spraw. Mimo to zarówno rektor, profeso-
rowie, studenci czy też redaktorzy polskich gazet wy-
dawanych w Wilnie wystąpili w obronie uniwersytetu.
Stoczono nierówną walkę z góry skazaną na przegraną,
która nie była jednak bez znaczenia, chociażby moral-
nego¹¹. W zamieszczonym na pierwszej stronie „Kuriera
Wileńskiego” odredakcyjnym artykule pt. „Uniwersytet*

⁶ Cyt. za: „Kurier Wileński” nr 266, z 11 XI 1939, s. 3.

⁷ Cyt. za: P. Łossowski, dz. cyt., s. 219.

⁸ Cyt. za: „Kurier Wileński” nr 161, z 5 XI 1939, s. 2.

⁹ Cyt. za: P. Łossowski, tamże.

¹⁰ „Kurier Wileński” nr 174, z 21 XI 1939, s. 1.

¹¹ P. Łossowski, dz. cyt., s. 220.

Wileński“ podkreślono historyczną przeszłość uczelni, jej znaczącą rolę dla kultury polskiej, ale także dla Litwinów i Białorusinów, oraz znaczący dorobek naukowy. *Dzięki swej pracy uniwersytet nasz stał się centralnym punktem Wilna, owym pionem, dominującym nad życiem naszym (...) Wierzimy gorąco, że naród litewski uszanuje największy skarb Wilna i nie zgasi jasnego Znicza kultury, w ożywczych promieniach którego powstały największe dzieła geniuszów, których ziemia nasza wydała*¹². W tym samym numerze gazety informowano o 11-punktowym memoriale przedstawicieli młodzieży akademickiej skierowanym do nowo mianowanego kuratora, prof. Končiusa. W odpowiedzi stwierdził on m.in., że: *Uniwersytet zostanie zlikwidowany, względnie, jeżeli kto woli tego rodzaju określenie, połączony z Uniwersytetem Witolda Wielkiego w Kownie w taki sposób, że część wydziałów USB pozostanie na miejscu jako wydziały Uniwersytetu Kowieńskiego, inne zostaną natomiast zlikwidowane względnie przeniesione do Kowna i połączone z istniejącymi już tam wydziałami. Jednocześnie kurator zapewniał młodzież, że nie będzie ona miała utrudnień w ukończeniu studiów z powodu nieznamości języka polskiego przez profesorów*¹³. W obronie uniwersytetu wystąpił też niezwłocznie dotychczasowy rektor wspomagany przez pracowników uczelni. 24 listopada wyjechała do Kowna delegacja USB w celu przedstawienia swych postulatów rządowi litewskiemu w związku z zapowiadaną reorganizacją uczelni. Przedstawiciele uniwersytetu zostali przyjęci przez nowego ministra oświaty, Kazysa Jokantasa, a następnie przez premiera rządu, Antanasa Merkysa. Na zapytanie, jakie ostatecznie będzie stanowisko rządu litewskiego wobec USB, premier odpowiedział, że uważać należy, iż dotychczas sprawa nie została przesądzona i że w najbliższym czasie będzie zwołana Rada Ministrów, na której będzie przedyskutowana kwestia dalszego losu Uniwersytetu. W czasie rozmów delegaci wręczyli premierowi i ministrowi oświaty memoriał władz uni-

wersyteckich podpisany przez przedstawicieli wszystkich rad wydziałowych USB. Powyższy memoriał został złożony również prezydentowi Republiki Litewskiej, Antanasowi Smetonie¹⁴.

W stopniu, w jakim pozwalała na to cenzura litewska, miejscowa prasa polska starała się podjąć polemikę z szowinistycznymi tezami wyrażanymi w sprawie uniwersytetu w czasopismach litewskich. Organ wileńskich „krajowców“, „Gazeta Codzienna“, której redaktorem i współwydawcą był wtedy Józef Mackiewicz, już w swym drugim numerze zaakcentował wyraźnie odmienne stanowisko od nacjonalistów litewskich. W odpowiedzi redakcji „Vilniaus Balsas“, która postulowała zamknięcie USB, *bo jest nie tylko polski, ale i polityczny*, pisano, iż *Uniwersytet Stefana Batorego jest drogi sercu każdego Wilnianina, jest drogi wszystkim, którzy Wilno i jego przeszłość kochają (...) Natomiast szkoda, że argumenty wysunięte przez „Vilniaus Balsas“ ujrzały światło dzienne*¹⁵. W kolejnych numerach „Gazety Codziennej“ polemicznie wobec tego pisma „XX Amžius“ w sprawie losów Uniwersytetu wystąpił J. Mackiewicz¹⁶, a następnie T. Bujnicki. Ten ostatni stwierdził: *Z uczuciem najwyższego niesmaku oglądamy w sobotnim numerze kowieńskiego „XX Amžius“ niedowcipną karykaturę, godzącą boleśnie w uczucia Wilnian. Nosi ona tytuł „żebrak wileński“ i wyobraża proszącego o jałmużnę jegomościa z rysami Stefana Batorego, kręcącego korbą pociętego gramofonu z napisem Uniwersytet Batorego; z instrumentu ulatują dźwięki hymnu polskiego; komentarz tłumaczy, że profesorowie, którzy otrzymali trzymiesięczną gażę, za dodatkowe pół pensji gotowi są „podnosić kulturę litewską“ (...) żart kowieńskiego pisma nie jest*

¹² Uniwersytet Wileński, „Kurier Wileński“ nr 176, z 23 XI 1939, s. 1.

¹³ *Co będzie z Uniwersytetem Stefana Batorego?* „Kurier Wileński“ nr 176, z 23 XI 1939, s. 2.

¹⁴ *Memoriał USB*, „Kurier Wileński“ nr 282, z 29 XI 1939, s. 1.

¹⁵ *Sprawa Uniwersytetu Wileńskiego*, „Gazeta Codzienna“ nr 2, z 26 XI 1939, s. 4.

¹⁶ J.[ózef] M.[ackiewicz], *Notatki polemiczne. Losy Uniwersytetu*, „Gazeta Codzienna“ nr 6, z 30 XI 1939, s. 2.

*dobry (...) Chcielibyśmy zwrócić uwagę redakcji „XX Amžius“, iż Stefan Batory to wspólna własność świetnej historycznej przeszłości zarówno Polski jak i Litwy i doprawdy nie wiem, czy wspomniana karykatura jest z tego powodu stosowna, że w nieprzyzwoity sposób pomiała drogim nam wszystkim symbolem*¹⁷. Redakcja gazety przedstawiła również (za kowieńskim „Dziennikiem Polskim“) postulaty studentów litewskich z uniwersytetu w Kownie. Sprowadzały się one nie tylko do wprowadzenia jako obowiązującego w uniwersytecie wileńskim języka litewskiego, ale także pełnej litwinizacji (w sensie skrajnie nacjonalistycznym) treści nauczania. Studenci litewscy ponadto twierdzili, że *nie może być polskiego uniwersytetu, gdyż również inne mniejszości narodowe nie mają swych uniwersytetów; uniwersytet polski byłby niebezpiecznym dla Litwy ogniskiem*¹⁸.

Mimo pozbawienia prof. Ehrenkreutza funkcji rektora uniwersytet nadal działał. Wywoływało to nie tajone oburzenie nacjonalistycznych sfer litewskich. Domagając się natychmiastowego zamknięcia uczelni nie wahano się – jak to już widzieliśmy – używać kłamliwych i obraźliwych dla profesorów, studentów, a wreszcie i Polaków „argumentów“. Jednym z najbardziej aktywnych litewskich pism na tym polu był „XX Amžius“. W jednym z jego numerów pisano np.: *Uniwersytet działa dalej. Działa nielegalnie. Namówiono byłych żołnierzy, by udawali studentów, by zwiększyć liczbę tych ostatnich*. Jakby nie dość tego, twierdzono, że *uniw. chce kontynuować wyznaczoną sobie misję polonizowania kraju. W tym celu nie tylko profesorzy, ale i studenci byli przywożeni do Wilna z Polski*¹⁹. Bezceremonialne postępowanie władz litewskich wywoływało oburzenie w społeczeństwie polskim, w szczególności w środowisku pracowników naukowych i wśród studentów. Według prof. K. Górskiego: *Wysunięto wszelkie argumenty, czy to mające na względzie interes pracy naukowej, czy ludzki stosunek wobec studentów, czy wreszcie praktykę międzynarodową (...) Oczywiście wszystko nadaremnie!*

*Niszczycielski szal litewskiego szowinizmu nie liczył się z niczym*²⁰.

Droga kompromisu i porozumienia z władzami litewskimi w celu zapewnienia uniwersytetowi możliwości dalszego funkcjonowania, wywoływała niechęć u części spośród ludności polskiej. Według Z. Dreszera: *Sprawa USB była od razu przez rektora Ehrenkreutza i Senat postawiona fatalnie, jeżdżono do Kowna, obijano przedpokoje ministerialne, a minister nie chciał z delegacjami rozmawiać. W rezultacie zdano Litwinom wszystko*²¹. Odmienne, acz równie krytycznie postępowanie rektora oceniał prof. Z. Jundziłł, czołowy przedstawiciel wileńskich „krajowców”. Trafnie stwierdził: *Dzieje zamknięcia Uniwersytetu w Wilnie są jednym z wielkich przypadków zniszczeń, które (...) zdolna jest dokonać zapamiętałość nacjonalizmu*. Pisząc o okolicznościach likwidacji USB zastanawiał się: *Czy nie było drogi idącej w kierunku rozwiązań polubownych? w kierunku wspólnoty tej uczelni? Rektor i Senat USB postąpili inaczej. Rektor (...) nie miał, niestety, wyczucia skomplikowanych stosunków narodowościowych. Senat był przeważnie endecki (...) Sądzę, że była inna droga, droga samodzielnosci politycznej i naukowej tej wiekowej uczelni. Zamiast zamknąć się w skórze polskiego kierownika instytucji, rektor powinien był stać się reprezentantem niezależności nauki i znaczenia USB dla kraju, powinien był walczyć w tym okresie o dalsze funkcjonowanie USB*

¹⁷ T.[edor] B.[ujnicki], *Notatki polemiczne*, „Gazeta Codzienna” nr 10, z 4 XII 1939, s. 2.

¹⁸ *Czego domagają się studenci Litwini*, „Gazeta Codzienna” nr 11, z 5 XII 1939, s. 2.

¹⁹ Cyt. za: „Kurier Wileński” nr 288, z 5 XII 1939, s. 2.

²⁰ Konrad Górski, *Litwa podczas drugiej wojny światowej*, mps. w posiadaniu autora, s. 13. Jest to ostatni (ósmý) rozdział nie opublikowanej książki *Divide et impera* K. Górskiego opracowanej na przełomie 1943/44 r. na zlecenie BIP Komendy Okręgu Wileńskiego AK. Obszerne fragmenty wydrukowano w „Magazynie Wileńskim” z 1990 r., nr 17, s. 21–26 i 28. Całość, zastrzeżona, znajduje się w materiałach K. Górskiego przechowywanych w dziale rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej (udostępnia się po 5 IV 2006 r.).

²¹ IPMS, PRM-K 94, Zygmunt Dreszer, *Szkic sytuacji w Kownie i Wilnie*, k. 2.

w zespole sił naukowych polskich i litewskich – uznając zwierzchnictwo litewskie²². Rozumowanie powyższe było jednak niezgodne z ówczesnymi odczuciami większości Polaków i Litwinów. Cechuje je również pewna naiwność. Próba „pogodzenia” Polaków i Litwinów, którzy na przełomie lat 1939–40 stanęli naprzeciw siebie, okazała się niemożliwa do zrealizowania. Agresywny nacjonalizm znacznej części społeczeństwa litewskiego musiał wywoływać reakcje obronne wśród Polaków. Jako zdecydowana większość ówczesnych mieszkańców Wilna czuli oni, że są u siebie. Władze litewskie, choćby przez ustawę o obywatelstwie i rozliczne restrykcje, chciały im odmówić prawa do takiego odczucia. O nastawieniu znacznej części społeczeństwa litewskiego najlepiej świadczy zamieszczony w „Kurierze Wileńskim” przedruk z litewskiego pisma „Vairas” pt. „O b. rektorze Ehrenkreutz”. Oświadczenie rektora dla prasy litewskiej: *Wydaje mi się, że niezależnie od tego, co w przyszłości by nastąpiło, nawiązanie ściślejszych stosunków między społecznymi elementami, zamieszkalymi na tych ziemiach, zwłaszcza między społec. polskim i litewskim, bliższe poznanie (...) i wzajemny szacunek, podobnie jak współpraca nad pomnożeniem wartości kulturalnych – mogą dać w przyszłości wprost nieocenione wyniki* – wzbudziło namiętną reakcję redaktorów pisma. Twierdzili oni: *Były rektor mówi tak, jakby Wilno było jeszcze w granicach obcego państwa i jakby mu było powierzone nawiązanie stosunków kulturalnych z Litwą. Ten fakt, że Wilno stało się stolicą Litwy i że tu naturalnie musi dominować litewski język i kultura, rektor b. uniw. wil. ignoruje. O KULTURALNEJ CZY JAKIEJS INNEJ WSPÓŁPRACY LITWINÓW I POLAKÓW NIE MOŻE TU BYĆ ŻADNEJ MOWY* (podkr. – K.T.)²³.

Dzień 15 XII 1939 r., do kiedy miały trwać zajęcia w USB, przybliżał się, a kwestie prawne związane z działalnością uczelni pozostawały nie uregulowane. Kurator uniwersytetu, prof. Končius, jak i władze litewskie, miał w sprawie USB podejście niekonsekwentne z punk-

tu widzenia prawa. Z chwilą wkroczenia do Wilna nowe władze miasta uważały, że: *Uniwersytet, tak jak i wszystkie inne instytucje polskie, przestał automatycznie funkcjonować, tak jak gdyby dla władz litewskich w ogóle nigdy nie istniał*. Jednocześnie jednak prof. Končius przedłużył działalność „nie istniejącego” uniwersytetu do 15 grudnia, a także przyjmował memoriały i protesty byłych władz uniwersyteckich oraz młodzieży akademickiej²⁴. Jak informowała „Gazeta Codzienna”, w początkach grudnia litewskie *Ministerstwo Oświaty przystąpiło do opracowania specjalnego statutu dla Uniwersytetu Wileńskiego*²⁵. Przyjęty ostatecznie 8 grudnia przez radę ministrów Republiki Litewskiej projekt ustawy o uniwersytetach jest świadectwem swoistej interpretacji prawa. Stwierdzano w nim m.in.: *1. W państwie litewskim są następujące uniwersytety: 1) wznowiony ustawą z 5 grudnia 1918 r. uniwersytet wileński w Wilnie i 2) uniwersytet Witolda Wielkiego w Kownie (...) 6. Uniwersytet wileński czynny jest od 15 grudnia 1939 r.*²⁶ W projekcie ustawy pomijano jako „nie istniejący” cały 20-letni okres działalności USB. Już 11 grudnia projekt ustawy o uniwersytetach wszedł pod obrady sejmu litewskiego. Po dyskusji spowodowanej sprzeciwem posłów wobec wypłacenia pensji profesorom polskim projekt skierowano do komisji, po czym ponownie wrócił on do sejmu i 13 grudnia został przyjęty w nie zmienionej formie²⁷. Tym samym ustawa o litewskim Uniwersytecie Wileńskim została uchwalona.

²² Zygmunt Jundziłł, *Z dziejów polskiej myśli politycznej na ziemiach b. W.X. Litewskiego (Wspomnienia wileńskie)*, w: Alma Mater Vilnienensis. Prace Społeczności Akademickiej Uniwersytetu Stefana Batorego na obczyźnie (dalej cyt. AMV) *Prace zebrane*, Londyn 1958, s. 62–63.

²³ Cyt. za: „Kurier Wileński” nr 194, z 12 XII 1939, s. 2.

²⁴ IPMS, PRM-K 94, *Raport* Adama Zóttowskiego z 30 XII 1939, k. 2–3 zob. też IPMS, Archiwum Ambasady R.P. w Londynie, A. 12. 49/7, *Raport* „Korczaka”, k. 5.

²⁵ *Sprawa Uniwersytetu Wileńskiego*, „Gazeta Codzienna” nr 11, z 5 XII 1939, s. 2.

²⁶ Cyt. za: „Kurier Wileński” nr 29, z 9 XII 1939, s. 1.

²⁷ Zob. „Gazeta Codzienna” nr 20, z 15 XII 1939, s. 2; „Kurier Wileński” nr 297, z 15 XII 1939, s. 3.

Zajęcia na uczelni trwały niemal do ostatniego momentu. W przeddzień likwidacji USB odbywały się końcowe kolokwia i zaliczenia. Ostatnie wykłady poświęcono dziejom Uniwersytetu²⁸. 15 XII 1939 r. na zakończenie działalności USB odbyło się uroczyste nabożeństwo w kościele akademickim Św. Jana. *Śpiewał piękny chór. Kościół był wypełniony doszczętnie młodzieżą akademicką z profesorami na czele i tłumami społeczeństwa. Po nabożeństwie na dziedzińcu przemówił serdecznie przedstawiciel młodzieży akademickiej, dziękując profesorom za ich pracę i szczerzy stosunek do młodzieży*²⁹. Ta raczej smutna uroczystość zakończyła się odśpiewaniem hymnu państwowego na dziedzińcu uniwersyteckim im. Ks. Piotra Skargi³⁰. Tegoż dnia litewski kurator uniwersytetu prof. Končius z dumą oświadczył, że *trymestr jesienny zakończył się zupełnie normalnie*³¹.

W południe 16 grudnia przybyli uprzednio specjaliści pełnomocnicy ministra oświaty (przeważnie pracownicy uniwersytetu kowieńskiego) rozpoczęli przejmowanie mienia uniwersyteckiego. Jak zakładano, akcja przejmowania majątku b. USB miała potrwać dwa tygodnie³². W „Kurierze Wileńskim” przytoczono głosy prasy litewskiej na temat likwidacji USB. W „Vilniaus Balsas” twierdzono m.in.: *Przekształcenie wyższej uczelni w naszym mieście nie jest zburzeniem uniwersytetu wileńskiego, zagaszeniem ogniska nauki, gdyż dzisiaj uniwersytet wileński przestaje być skierowanym przeciwko Litwie i narodowi litewskiemu ośrodkiem (...) staje się on ogniskiem kultury i nauki całego kraju, które będzie dostępne dla wszystkich obywateli Litwy bez różnicy poglądów i narodowości. Współbrzmiała z tym opinia redakcji „Lietuvos Aidas”, dającej wyraz swej radości z powodu likwidacji USB w sposób następujący: *Odprowadzając na wieczny spoczynek tę nielegalnie w ciągu półtora miesiąca istniejącą resztkę polskiej okupacji, wypada kilka słów powiedzieć o (...) nastrojach i stanowisku pewnej części mieszkańców i obcokrajowców, którzy tu na pewien czas pozostali lub przybyłali się*³³. Jak in-*

formowała „Gazeta Codzienna” *nikt z dotychczasowych profesorów czy asystentów nie został jeszcze zaangażowany. Nikomu też nie były w tym kierunku czynione jakiegokolwiek propozycje*³⁴. Nowych wykładowców sprowadzano natomiast do Wilna z uniwersytetu kowieńskiego. W związku z tym niebawem wynikła potrzeba znalezienia dla nich mieszkań. Tuż przed świętami Bożego Narodzenia byli profesorowie USB otrzymali nakaz opuszczenia prywatnych mieszkań znajdujących się w budynkach uniwersyteckich do 1 I 1940 r.³⁵ Po pozabawieniu ich pracy i dochodów była to kolejna represja i to w warunkach niezwykle srożej zimy. Również wszyscy mieszkańcy domu akademickiego i dwóch burs musieli je opuścić. *Władz litewskich nie zastanawia zupełnie ten fakt, że ludzie ci, studenci i studentki, pozbawieni są skutkiem wojny rodzin, środków utrzymania, ciepłej odzieży i możliwości uzyskania obecnie jakiegokolwiek innego mieszkania*³⁶.

Natychmiast po zamknięciu uniwersytetu rektor prof. S. Ehrenkreutz przesłał do premiera rządu polskiego, gen. W. Sikorskiego, pismo (brak na nim daty dziennej) wraz z polskim oryginałem i tłumaczeniem na francuski i angielski „Protestu Senatu USB” skierowanego „Do Profesorów Uniwersytetów całego świata”. W obszernym proteście odwołano się do historii uczelni, podano dorobek naukowy jej profesorów. Przedstawiono też niedawne restrykcyjne posunięcia władz litewskich. W zakończeniu wyrażono przekonanie, że *uczeni całego świata dadzą nam pomoc moralną przez*

²⁸ P. Łossowski, dz. cyt., s. 224.

²⁹ Ł., *Nabożeństwo w kościele św. Jana*, „Gazeta Codzienna” nr 23, z 19 XII 1939, s. 2.

³⁰ IPMS, A. 12. 49/7, *Raport „Korczaka”*, k. 7–8.

³¹ Cyt. za: „Kurier Wileński” nr 299, z 17 XII 1939, s. 1.

³² Tamże.

³³ Cyt. za: „Kurier Wileński” nr 300, z 19 XII 1939, s. 5.

³⁴ *Dnia 15 grudnia na Uniwersytecie Wileńskim*, „Gazeta Codzienna” nr 21, z 16 XII 1939, s. 2.

³⁵ *Byli profesorowie USB zwalniają mieszkania*, „Kurier Wileński” nr 309, z 30 XII 1939, s. 3; zob. też P. Łossowski, dz. cyt., s. 225–226.

³⁶ IPMS, A. 12. 49/7, *Raport „Korczaka”*, k. 6.

publiczne wyrażenie swej opinii o niszczeniu dorobku naszej instytucji i dorobku naukowo-kulturalnego. Protest oprócz rektora i prorektora podpisali dziekani i prodziekani wszystkich wydziałów uniwersytetu (humanistycznego, teologicznego, lekarskiego, matematyczno-przyrodniczego, prawa i nauk społecznych, sztuk pięknych oraz rolniczego). W piśmie do premiera rektor prosił, by po zapoznaniu się z protestem i ewentualnym zaakceptowaniu odbić i przesłać w możliwie największej liczbie do uniwersytetów całego świata³⁷.

18 XII 1939 r. wiceprezes rady ministrów R.P. prof. Stanisław Stroński skierował list do władz Uniwersytetu Polskiego Zagranicą (do prof. Haleckiego) z prośbą *o niezwłoczne omówienie sprawy (konsekwencji zamknięcia USB) w gronie Uniwersytetu Polskiego Zagranicą (...) celem wszczęcia działań obronnych z odpowiednim rozgłosem w świecie. Nazajutrz odbyło się posiedzenie Komitetu Organizacyjnego Uniwersytetu Polskiego Zagranicą w sprawie USB. Obecni byli prof. Glazer, Mokrzycki, Skwarczyński, doc. Rose i w charakterze gościa minister Pułaski. Zebrani postanowili, iż należy wszcząć akcję dyplomatyczną, popagandową i protestacyjną o utrzymanie polskiego charakteru USB, lecz: Gdyby wszystkie powyższe starania zawiodły, to znaczy gdyby nie udało się utrzymać polskiego charakteru USB w całości, wydaje się podpisanym rzeczą wskazaną przyjąć rozwiązanie kompromisowe i dążyć do utrzymania katedr w polskich rękach i z polskim językiem wykładowym, nawet gdyby to miało nastąpić kosztem zmiany obywatelstwa³⁸.*

Rezultatem działań podjętych przez rząd polski było m.in. opublikowanie „Protestu Senatu USB” w szwedzkim piśmie „Dagens Nyheter”. Spowodowało to nadesłanie do redakcji i następnie opublikowanie w numerze z 16 I 1940 r. oficjalnej odpowiedzi litewskiej³⁹. W styczniu 1940 r. pracownicy USB wystosowali do rządu R.P. memoriał w sprawie sytuacji, jaka się wytworzyła po zamknięciu naszego uniwersytetu. Nie był on datowany ani zaopatrzony w podpisy ze wzglę-

du na ówczesną sytuację polityczną. Podobnie jak wspomniany wyżej „Protest Senatu USB” drogą nieoficjalną został on przekazany rządowi polskiemu we Francji. Podkreślano w nim: *Likwidacja USB jest tylko jednym z ogniw (może najważniejszym) pomyślanej na wielką skalę akcji litwinizacyjnej na Wileńszczyźnie*. Poglłoski o zamiarze powołania KILKU profesorów USB na te wydziały uniwersytetu kowieńskiego, które zostaną przeniesione do Wilna spotkały się ze zdecydowaną dezaprobatą autorów memoriału, gdyż przyjęcie katedr na uniwersytecie litewskim nie da się w obecnej chwili pogodzić ani z poczuciem godności narodowej, ani z interesem polskiej racji stanu (...) W postanowieniu absolutnego bojkotu wobec uniwersytetu litewskiego pragnie wytrwać zarówno młodzież nasza, jak i ogół pracowników (...) Wreszcie, gdyby nawet znaleźli się wśród nas ludzie, którzy w sumieniu własnym uznają za możliwe pracować w uniwersytecie litewskim, można być pewnym, że będzie to garstka mała, o co już postarają się sami Litwini. Pozostaje więc ogromna rzesza bezrobotnych pracowników USB, bezrobotnych trwale, ponieważ litewska ustawa o obywatelstwie nie dopuści, aby ci ludzie znaleźli jakiegokolwiek inne zajęcie (...) W obliczu tej sytuacji wysuwa się na czoło tylko sprawa biologicznego przetrwania, aż do chwili, gdy na nowo znajdziemy się w granicach Rzeczypospolitej Polskiej. Zwracamy się więc do Rządu Rzplitej w Angers o udzielenie nam pomocy materialnej w granicach pewnego minimum egzystencji⁴⁰. W celu podtrzymania rodaków na Wileńszczyźnie przybyły niedawno z Wilna do Paryża E. Czapski postulował m.in., iż należy opiekować się szczególnie losem młodzieży uniwersyteckiej i profesorów USB⁴¹. W innym

³⁷ AMV, W dziesiątą rocznicę przerwania normalnej pracy USB. Sprawozdania i dokumenty, Londyn 1949, s. 82–91.

³⁸ Studium Polski Podziemnej (dalej cyt. SPP), Kolekcja nr 11 pkt. dypl. Franciszka Demela,teczka 16 Materiały dotyczące Wileńszczyzny.

³⁹ AMV, W dziesiątą rocznicę... s. 92–93.

⁴⁰ Tamże, s. 94–96.

⁴¹ IPMS, PRM-K 94, Emeryk Czapski, Uwagi o położeniu na Litwie i na Wileńszczyźnie w ostatnim kwartale 1939 roku, zał. nr 1, k. 15.

poufnym memoriale do rządu R.P., dotyczącym internowanych oraz opieki społecznej, Czapski postulował ponownie otoczenie opieką *całego ciała profesorskiego USB*. Zaznaczał również, że *około 3000 studentów nie może zakończyć roku szkolnego i dokąd się udać*⁴².

Sprawa likwidacji USB i konsekwencji tego posunięcia była dyskutowana również na posiedzeniach Komitetu Ministrów dla Spraw Kraju (KMdSK) działającego przy rządzie polskim. Na ósmym posiedzeniu KMdSK 28 XII 1939 r. przewodniczący Komitetu gen. Kazimierz Sosnkowski czytał *memoriał profesorów Uniwersytetu Wileńskiego* (był to zapewne „Protest Senatu USB do Profesorów Uniwersytetów całego świata”). Po dyskusji, w której uczestniczyli ministrowie Ładoś i Seyda oraz wicepremier Stroński i ppłk Rudnicki, na wniosek przewodniczącego zebrani powzięli następującą uchwałę: *Rząd Polski z bólem i oburzeniem przyjął wiadomość o zamachu na Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie i podjął w tej sprawie niezwłocznie akcję dyplomatyczną i protestacyjną na zasadzie konwencji haskiej z 29 lipca 1899 r. (§ 43, 44, 45). Rząd Polski uznając potrzebę wdrożenia stanowczej akcji protestacyjnej ze strony Senatu i młodzieży w Wilnie, wzywa młodzież do zaniechania wszelkich takich aktów, które prowadzą do szkodliwego w skutkach rozlewu krwi. Z zaciśniętymi zębami, z wiarą w zwycięstwo naszej słusznej sprawy, odpowiedzialność za następstwa gwałtu pozostawić trzeba Litwinom*⁴³. Na 10. posiedzeniu KMdSK 18 I 1940 r. gen. Sosnkowski zawiadomił zebranych o nadejściu raportu E. Czapskiego o sytuacji na terenie Litwy i okupacji litewskiej. Przewodniczący Komitetu stwierdził: *Słuszne jest zdanie p. Czapskiego, że teren Wileńszczyzny i Litwy stanowi dziś jedną wielką beczkę prochu (...) Wśród młodzieży w związku z zamknięciem Uniwersytetu panuje wielkie wzburzenie. Zdaniem gen. Sosnkowskiego: Nie leży w naszym interesie dopuszczanie do przelewu krwi między Polakami a Litwinami, jedynym bowiem rezultatem takiej walki byłoby sprowadzenie inter-*

wencji sowieckiej. Minister Stańczyk uznał, iż *rzeczą bardzo wskazaną jest wysłanie do Wilna odpowiedniego ostrzeżenia. Spowodowane ono miało być tym, iż: Wśród naszych studentów rozpowszechnia się wersja, że gdy bolszewicy zajmą Wilno, przywrócą naukę w języku polskim i udzielą młodzieży pomocy materialnej*⁴⁴. Na 17. specjalnym posiedzeniu informacyjnym KMdSK w sprawie Wileńszczyzny 24 IV 1940 r. zebrani wysłuchali raportu przybyłego właśnie z Wilna wysłannika rządu polskiego, prof. Adama Żółtowskiego. Po referacie zebrani (przede wszystkim S. Cat-Mackiewicz) skierowali do profesora liczne pytania. Na pytanie członka KMdSK i znanego przed wojną redaktora wileńskiego „Słowa”, S. Cata-Mackiewicza: *Jak z Uniwersytetem? Czy są profesorowie, którzy są zatrudnieni?* – prof. Żółtowski odpowiedział: *Żadnego nie ma. Uzupełnił go Z. Dreszer przypominając: Była chwila, żeby nie przyjmować żadnego zatrudnienia. Był bojkot młodzieży.* W dalszej części dyskusji Mackiewicz postulował nacisk na rząd polski i Radę Narodową w celu zwiększenia pomocy finansowej dla organizacji i ludności polskiej na Wileńszczyźnie. Nie pominął przy tym sprawy USB. Wskazał: *Profesorowie znajdują się w stanie nędzy, nie mogą pracować, nie mogą wykładać*⁴⁵. Według litewskich danych z końca lutego 1940 r. spośród niemal 3000 studentów USB studia na Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Kownie i na zreorganizowanym litewskim Uniwersytecie Wileńskim kontynuowało zaledwie 141 osób, w tym tylko 17 Polaków⁴⁶. W opinii prof. Górskiego bojkot nowego uniwersytetu w Wilnie unicestwił *chytry plan władz litewskich, gdyż Litwinom zależało na tym, żeby pociągnąć do litewskiego uniwersytetu drobny procent profesorów i studentów polskich do wykazania*

⁴² Tamże, zał. nr 2, k. 4–5.

⁴³ IPMS, PRM-K 79, *Komitet Ministrów dla Spraw Kraju – protokoły*, k. 56–57 (rękopis).

⁴⁴ Tamże, k. 86–87 (rękopis).

⁴⁵ Tamże k. 14, 23 (maszynopis).

⁴⁶ P. Łossowski, dz. cyt., s. 227.

*przed światem, że i oni uwzględniają potrzeby kulturalne Polaków na Litwie w granicach niby to rzeczywistych stosunków narodowościowych*⁴⁷. Pomijając sprawę bojkotu, nauka i praca na nowym uniwersytecie w zasadzie była możliwa tylko dla osób, które uzyskały obywatelstwo litewskie. Znacznym utrudnieniem dla byłych studentów USB musiał być też obowiązujący w uniwersytecie język litewski.

4 I 1940 r. odbyło się pierwsze posiedzenie senatu nowo utworzonego litewskiego Uniwersytetu Wileńskiego. Zainaugurował je pełniący obowiązki rektora, a od 15 XII 1939 r. kierownika uniwersytetu, prof. Končius⁴⁸. 15 I 1940 r. na posiedzeniu Rady Uniwersyteckiej dokonano wyboru rektora. Został nim w drugim głosowaniu prof. Mykolas Biržiška⁴⁹. Wyrzuceni z domu akademickiego i burs, pozbawieni dotychczasowych zajęć byli studenci USB stanowili z punktu widzenia władz litewskich element o dużym zagrożeniu. Stali się też obecnie potencjalnymi członkami działających już od końca 1939 r. organizacji konspiracyjnych. Najlepszym wyjściem dla władz litewskich byłby ich wyjazd z Wilna. Chęć pozbycia się znacznej grupy wzburzonej młodzieży polskiej była chyba zasadniczą przyczyną powstania w sferach litewskich planu wywiezienia jej do miasteczka Żagory w północnej Litwie (przy granicy z Łotwą). Pierwszy transport 600 studentów miał być wysłany 15 stycznia. Informację o wyjeździe tej grupy studentów jako nieprawdziwą zdementowano jednak w „Kurierze Wileńskim”⁵⁰. O obliczu zreorganizowanego uniwersytetu wileńskiego informował czytelników „Gazety Codziennej” nowy rektor. W wywiadzie udzielonym pismu prof. Biržiška powiedział m.in. iż: *Uniwersytet znajduje się in statu nascendi – tworzy się. Te i owe zagadnienia są jeszcze płynne (...) do Wilna przeniesiono na razie wydziały humanistyczny i prawny*. Na pytanie: *Czy zreorganizowany Uniwersytet będzie kontynuował dotychczasowe prace Uniwersytetu Stefana Batorego* – prof. Biržiška odpowiedział: *Nie*

*bardzo rozumiem to pytanie. Sprawę tę należy traktować indywidualnie. Informował również, iż: Zasadniczym językiem wykładów jest język litewski*⁴⁷.

Wiosną 1940 r. zaostrzyły się stosunki sowiecko-litewskie. Wskutek nacisków Związku Radzieckiego 17 VI 1940 r. na czele nowego rządu litewskiego stanął komunista Justus Paleckis. Na Litwę wkroczyły też oddziały Armii Czerwonej. Po „wyborach” do Sejmu Ludowego jego członkowie zwrócili się do Rady Najwyższej ZSRR z prośbą o przyjęcie Litwy w skład ZSRR, co formalnie nastąpiło 3 VIII 1940 r.⁴⁸ Aktem tym Litwa (podobnie jak Łotwa i Estonia) utraciła swą niepodległość. Wileńszczyzna tym samym w połowie 1940 r. ponownie znalazła się pod okupacją sowiecką. Mimo sugestii czynionych pod adresem nowych władz ze strony polskich elementów komunizujących wskrzeszenie uniwersytetu polskiego w Wilnie okazało się niemożliwe⁴⁹. W nowych warunkach polityczno-społecznych w litewskim Uniwersytecie Wileńskim jesienią 1940 r. rozpoczął się nowy rok akademicki. Rektorem pozostał prof. Birżyška. Uniwersytet tworzyły wydziały matematyczno-przyrodniczy, humanistyczny, prawny, ekonomiczny. Na wszystkie wydziały, według informacji rektora udzielonej w wywiadzie dla „Prawdy Wileńskiej”, zapisało się 1500 słuchaczy⁵⁰. Jak donosił komentant Okręgu Wileńskiego ZWZ ppłk Nikodem Sulik („Ładyna”): *Uniwersytet w Wilnie jest czysto litewski*

⁴⁷ K. Górski, dz. cyt., s. 14.

⁴⁸ *Pierwsze posiedzenie senatu Uniw. Wil.*, „Kurier Wileński” nr 5, z 6 I 1940, s. 7.

⁴⁹ *Prof. Birżyška rektorem Uniwersytetu Wileńskiego*, „Kurier Wileński” nr 12, z 16 I 1940, s. 5.

⁵⁰ *B. studenci USB nie wyjechali jeszcze do Żagor*, „Kurier Wileński” nr 19, z 24 I 1940, s. 4; odmiennie P. Lossowski, dz. cyt., s. 226.

⁵¹ F. Hr., *Rozmowa o Uniwersytecie z Rektorem prof. M. Birżyšką*, „Gazeta Codzienna”, nr 20, z 26 I 1940, s. 2.

⁵² Jerzy Ochmański, *Historia Litwy*, Wrocław 1990, s. 326–327.

⁵³ Witold Staniewicz, *Wilno i Wileńszczyzna w latach drugiej wojny światowej*, Ossolineum, dział rękopisów, mps. 87/83, k. 15.

⁵⁴ SPP, Oddział VI Sztabu Naczelnego Wodza, *Meldunki komendanta Okręgu Wilno 1939–1941, Raport z terenu Wilna i Wileńszczyzny z 16 I 1941*, zał. nr 2, k. 5.

*i liczy bardzo nieznaczną ilość młodzieży polskiej, dlatego na tym terenie akcji nie prowadzimy*⁵⁵. Po wybuchu 22 VI 1941 r. wojny niemiecko-sowieckiej Wilno niebawem znalazło się pod okupacją niemiecką. Na stanowisku rektora litewskiego uniwersytetu wileńskiego w dalszym ciągu pozostawał prof. Birżyška. 19 III 1943 r., po wcześniejszych naciskach, niemieckie władze okupacyjne ostatecznie zamknęły litewski uniwersytet w Wilnie⁵⁶.

W latach II wojny światowej większość byłych pracowników USB tworzyła zwartą społeczność usiłując działać w zmienionych warunkach. Profesorowie prowadzili tajne nauczanie, niejawnie zbierał się senat uniwersytecki⁵⁷. Ze względu na warunki zewnętrzne nie przypominało to, bo i nie mogło, prac prowadzonych przez USB przed jego likwidacją 15 XII 1939 r. Po zajęciu Wilna w lipcu 1944 r. przez Armię Czerwoną Wileńszczyzna znalazła się ponownie pod okupacją sowiecką. Po zakończeniu działań wojennych ziemia wileńska wraz z całą Litwą znalazła się w granicach Związku Radzieckiego. W mieście nadal funkcjonował uniwersytet, tyle że jego oblicze było już całkiem odmienne. W czerwcu 1945 r. byli pracownicy naukowci USB zostali przewiezieni specjalnym transportem kolejowym do Torunia⁵⁸, tworząc podstawy kadry naukowej tamtejszego uniwersytetu.

Obecnie restytucja USB w Wilnie w dawnym kształcie wydaje się z różnych względów niemożliwa. Cieszyć natomiast muszą doniesienia o staraniach społeczności polskiej pozostałej na Wileńszczyźnie zmierzające do utworzenia polskiego uniwersytetu. Starania Polaków o odrodzenie szkolnictwa wyższego na Wileńszczyźnie stały się konkretniejsze od jesieni 1990 r. 7 II 1991 r. Stowarzyszenie Naukowców Polaków Litwy, Związek Polaków na Litwie oraz Fundacja Kultury Polskiej na Litwie im. J. Montwiła złożyły wspólny wniosek do władz Republiki Litewskiej o założenie uniwersytetu. Wstępnie otrzymano pozytywną odpowiedź departa-

mentu narodowości. Inicjatorzy starają się o przekazanie dla celów uczelni pałacu Paca przy ul. Świętojańskiej 3 (zgodził się na to wicemer Wilna). By idea założenia polskiego uniwersytetu w Wilnie mogła być zrealizowana, do rozwiązania pozostaje jednak wiele zagadnień, przede wszystkim sprawy finansowania i struktury uczelni oraz doboru kadry dydaktycznej⁵⁹.

⁵⁵ Tamże, *Meldunek komendanta Okręgu Wileńskiego ZWZ z 25 II 1941*, k. 6.

⁵⁶ W. Staniewicz, dz. cyt., k. 26.

⁵⁷ P. Łossowski, dz. cyt., s. 226–227.

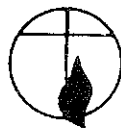
⁵⁸ W. Staniewicz, dz. cyt., k. 36.

⁵⁹ Romuald Brazis, *Uniwersytet polski w Wilnie*, „Znad Wilii” nr 8, z 14–27 IV 1991, s. 6.

Relations polono-lituanienues – une page d'histoire: Liquidation de l'Université Etienne Batory à Vilno

En 1578, Etienne Batory, roi de Pologne et grand duc de Lituanie, promut le collège jésuite de Vilno (de nos jours: Vilnius) au rang d'une université qui prit le nom d'Académie de Vilno. L'établissement fonctionnera jusqu'en 1831, date de sa fermeture par les autorités tsaristes russes. Dès 1919, dans une Pologne

qui venait de renaître à l'indépendance, reprit l'activité de cette haute école qui prit le nom d'Université Etienne Batory. Le 15 décembre 1939, les autorités lituanienues fermèrent l'Université. Dépouillant les documents de l'époque, l'auteur décrit les causes et les circonstances de cette mesure.



Jacques S. Trojan

Czeski protestantyzm – między konformizmem a pokutą*

Ogólny temat obecnej konferencji wymaga, moim zdaniem, kilku wypowiedzi. Przede wszystkim warto się zastanowić nad faktem, że częścią dziedzictwa zimnej wojny jest radykalny podział Europy, który nie odpowiada historycznym tradycjom respektowanym niezmiennie do początku II wojny światowej. Od tego czasu, pomijając późniejsze rozróżnienia, stało się normalne dzielenie Europy na Zachodnią, Środkową i Wschodnią. Taki podział daleko odbiega od zwyczajnego podziału geograficznego. Europa Zachodnia i Środkowa (mówiąc o Europie Środkowej mam na myśli głównie wschodnią część Niemiec, ziemie Czech z zachodnią częścią Słowacji, Węgry, Austrię i część Polski) znalazły się w zasięgu Reformacji i Oświecenia, co miało dalekosiężny wpływ na instytucje społeczne i mentalność ludzi w różnych krajach tej części Europy. Inaczej jest w przypadku krajów położonych dalej na wschód oraz na południe od Karpat – tam wpływy te są albo w ogóle nieobecne, albo wyraźnie mniejsze. Ów wspólny klimat duchowy i tradycje, ukształtowane w naszym regionie przez stulecia, były dość silne, by przez kilka dziesięcioleci stawiać opór skutkom żelaznej kurtyny.

Po drugie chciałbym wnieść poprawkę odnośnie do pojęcia koncepcji religii. Zaliczam siebie do ludzi, dla których jest to bardzo ogólny i niedokładny sposób opisywania chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo nie jest religią. Oczywiście, nie jestem w stanie uzasadnić tutaj

* Tekst prelekcji wygłoszonej na konferencji *Rola religii w nowych społeczeństwach pluralistycznych* (zob. sprawozdanie w niniejszym zeszycie „PP”, s. 357 nn.). Tytuł pochodzi od tłumacza.

tej tezy, bo oznaczałoby to wyjście poza zakres spraw, którymi się zajmujemy. Jednocześnie zdaję sobie sprawę, że zamiarem organizatorów było, rzecz jasna, przedstawienie za pomocą koncepcji religii roli chrześcijan i Kościołów w procesie radykalnych przemian w społeczeństwach pluralistycznych, w których reprezentują oni „religijny” składnik populacji.

Po trzecie, jeśli chodzi o sposób przedstawienia tematu, chciałbym go zaprezentować jako teolog protestancki. Jestem bardzo szczęśliwy z możliwości wyłożenia go ze szczególnym uwzględnieniem czeskiego protestantyzmu, ponieważ wkład katolicyzmu i prawosławia ma być przedstawiany przez kolegów z Polski i Bułgarii¹. Ten, jak można go określić, trójunijny schemat podziału eklezjologicznego jest wyjątkowo mądrym pomysłem ze strony osób przygotowujących tę konferencję, zaś w moim przypadku stanowi ułatwienie zadania.

I. Czeski protestantyzm, który – podobnie jak w innych państwach – był podzielony na wiele Kościołów, miał niełatwe dzieje. Wywodzi on swoje początki od pierwszej tzw. Husyckiej Reformacji na przełomie XIV i XV w. Europa tego okresu została ubogacona niezwykle ważną tradycją, którą później podjęła i usystematyzowała Druga Reformacja, zwana niewłaściwie Reformacją Światową, wyrażona w reformach Lutra i Kalwina. To, o czym mówię, stanowiło duchowe odkrycie, które do czasu pojawienia się mistrza Jana Husa było znane w Europie w sposób bardzo fragmentaryczny i jedynie w formie praktykowanej przez niewielką liczbę nonkonformistycznych ugrupowań, takich jak np. waldensi. Jednak dzięki ujęciu mistrza Jana Husa odkrycie to osiągnęło właściwy poziom intelektualny,

¹ Dwie pozostałe prelekcje to: *Polska – pluralizm po doświadczeniu pustyni* – ks. W. Chrostowski (skrót zamieszczono w „Tygodniku Solidarność”, nr 33 z 16 VIII 1991) oraz *Pierestrojka bez Chrystusa?* Stefanki Petrovej (zob. niniejszy zeszyt „PP”, s. 248 nn.).

akademicki oraz teologiczny i jednocześnie mistrz przyczynił się ogromnie do zaprezentowania go Europie. Nie zawahał się poświęcić swego życia w obronie głoszonych przez siebie zasad. Tu możemy odnaleźć podłoże entuzjazmu, dzięki któremu idea rozszerzyła się na Europę Środkową, Czechy i sąsiednie rejony. Odkrycie, o którym mowa, to przekonanie o wyższości prawdy Pańskiej nad wszelkimi instytucjami ludzkimi, świeckimi, duchowymi i kościelnymi – jak utrzymywał Jan Hus na soborze w Konstancji w 1415 r. Wobec tej prawdy znajdujemy się na pozycji posłusznych wyznawców. To wyzwanie prawdy jest wiążące zarówno dla naszego umysłu jak i sumienia.

Ideał prawdy transcendentnej – transcendentnej w sensie zwierzchnictwa nad pretendującymi do władzy absolutnej roszczeniami sił politycznych lub kościelnych – stał się integralnym składnikiem europejskiej świadomości i jako taki sprzeciwia się regule: *Cuius regio, eius religio*, wyznawanej przez współczesnych Husowi europejskich notabli, a także przez dzierżących władzę w reżimach totalitarnych historii najnowszej. Ma rację Tillich używając terminu „zasada protestancka” do opisanía odwagi bycia nonkonformistą w imię prawdy zwycięskiej, która udaremnia wszelkie próby ferowania definitywnych wyroków i łamie monopol władzy. Uważam tę zasadę za jedną z fundamentalnych dla przyszości naszego kontynentu tradycji myśli europejskiej.

II. Koncepcja prawdy jako normy dla wszystkich instytucji, idei i aspiracji do władzy uniemożliwia stwierdzenie kiedykolwiek, iż osiągnęliśmy granice wiedzy i wpływa na nasze podejście do historii jako zbioru ujawnionych możliwości. Należy je dokładnie wyszukiwać i przestudiować w sposób krytyczny. Właśnie to przyczynia się do zaistnienia atmosfery tolerancji i nadaje priorytet dialogowi. Rodzaj ludzki jako całość: narody, grupy i osoby – wszyscy, jest nieustannie wystawiony

na strumień apeli przynaglających do tworzenia nowych wzajemnych stosunków i nowej postawy wobec stworzenia, opartej na szacunku. W ten sposób potwierdzamy naszą świadomość otwartego charakteru wszystkich stojących przed nami pytań. Wszelkie kategoryczne odpowiedzi wcześniej czy później okażą się w najlepszym przypadku rozwiązaniami tymczasowymi, w najgorszym zaś, nie wytrzymującymi krytyki rozwiązaniami o podłożu ideologicznym.

III. Prawda, tolerancja, dialog. Czy czeski protestantyzm pozostał wierny swoim własnym tradycjom w okresie prześladowania (1948–89), a jeżeli nie, to w jaki sposób się im sprzeniewierzył i w jaki sposób znów mogą być one wykorzystane w walce o rozwinięte społeczeństwo pluralistyczne w przyszłości? Muszę wyznać, że podziw dla chrześcijaństwa w naszych krajach, jaki bywa wyrażany na Zachodzie, nie jest właściwy. Dokładniejsze analizy mogłyby wykazać, że Kościoły protestanckie w duchowej walce z dominacją komunistyczną przyjmowały raczej postawę biernego posłuszeństwa niż oporu. Dopuściwszy do zepchnięcia się na pozycje defensywne, przyswoiły sobie mentalność getta i – prócz kilku okresów większej nadziei, kiedy woła oporu przez krótki czas przeważała (np. w 1961 r.) – ich główną troską było po prostu przetrwanie. Stało się nawet coś jeszcze gorszego: pojedyncze osoby i ugrupowania Kościołów protestanckich zarówno w Czechach, jak i Słowacji – chciałbym wspomnieć szczególnie mój Kościół Ewangelicki Braci Czeskich oraz słowacki Kościół Luteranski – które po inwazji w 1968 r. wybrały drogę nonkonformizmu, a potem przyłączyły się do Karty 77, zostały uznane przez przywódców kościelnych za wichrzycieli przeszkadzających wysiłkom podejmowanym przez Kościoły w celu przetrwania, w rezultacie czego członkowie takich ruchów i ugrupowań zostali wyłączeni z głównego nurtu życia kościelnego. Najgorszą stroną tego wszystkiego nie był fakt,

że komunistyczna administracja państwowa odebrała pastorom przyjmującym postawę krytyki reżimu zezwolenia na prowadzenie działalności duszpasterskiej, lecz to, że ci, którzy w ten sposób cierpieli, nie mając żadnej możliwości obrony siebie ani w zgromadzeniu kościelnym, ani na łamach kościelnej prasy, byli wprost lub pośrednio atakowani przez część tych, którzy zachowali urzędy kościelne. Anonimowa siła dzieląca Kościół na potrafiących przystosować się do ucisku i tych, którzy przeciwstawiali się nowej sytuacji, wykazywała więcej skuteczności niż najgłębsza tradycja, która charakteryzowała w przeszłości czeski protestantyzm. Zamiast wiernego świadczenia o prawdzie, przeżył duch adaptacji do bieżących okoliczności. Nietolerancja i zobojętnienie zajęły miejsce tolerancji, zaś dialog został przerwany.

Rewolucja listopadowa w 1989 r. odkryła wszystkie te słabości i błędy. Protestanci w naszym kraju nadal zmagają się z ponurym dziedzictwem przeszłości. Nie ma jednak żadnych instytucjonalnych lub kanonicznych rozstrzygnięć, które mogłyby być formalnie zastosowane w stosunku do tych, którzy posunęli się za daleko w lojalności wobec reżimu. Konsekwentnie dyskusja o błędach przeszłości, często bardzo bolesna, ciągnie się w Kościele przez długie miesiące, a ostatnio przeniosła się na łamy prasy kościelnej i świeckiej. Ta dyskusja nie polega na wydawaniu niewczesnych sądów. Podstawowe ludzkie ułomności, jak strach, niechęć do podejmowania ryzyka, zazdrość, egoizm itp., są wspólne nam wszystkim. Są tym, co nasi ojcowie słusznie nazywali *grzechem Adama*. Ważne jest co innego. Musimy przeanalizować, kiedy i w jaki sposób te *odwieczne grzechy* uległy modyfikacji jako grzechy natury politycznej, uwarunkowane sytuacją, w jakiej się znaleźliśmy. Musimy zbadać, do jakiego stopnia byliśmy podatni na „Zeitgeist“, na mechanizmy ustanowione przez władze komunistyczne; w jakim stopniu zaczęliśmy sami, w sposób niedostrzegalny, stosować je

w sferach, gdzie powinny obowiązywać całkowicie odmienne wartości moralne i duchowe. W tym względzie nasz bilans nie jest korzystny. Łatwo zrozumieć, że większość Kościoła nie jest nastawiona entuzjastycznie do podejmowania tego rodzaju analizy. Wydaje się, że nastrój triumfalizmu, który przybierał na sile w pierwszych tygodniach po rewolucji 1989 r., jeszcze nie zniknął. Opinia publiczna doceniła rolę Kościoła chrześcijańskiego za to, że stanowił jedyny obszar, w którym dzierżący władzę komuniści mogli interweniować jedynie pośrednio, i za to, że świątynie były przez reżim uważane za twierdze wrogiej „ideologii”. Kościoły, co zrozumiałe, nie chcą utracić tego kredytu i dlatego usiłują stłumić poczucie współwiny za dopuszczenie do rozrośnięcia się reżimu komunistycznego do aż tak straszliwych rozmiarów. W pewnych kręgach kościelnych ostro się nas upomina, abyśmy zajmowali się przede wszystkim zadaniami, jakie stoją przed nami w przyszłości, a nie roztrząsali przeszłości.

IV. To prawda, że nasze przyszłe zadania należy traktować poważnie. Jednak grzechy, które nie zostały przezwyciężone, w nieunikniony sposób będą nas obciążały w przyszłości. Jedynie poprzez przebaczenie możemy w pełni rozprawić się z problemem winy. Ale winę można przezwyciężyć tylko przez jej ujawnienie i uznanie. To prawda, że miłość zmazuje wiele grzechów. Jednakże zmazać można to, co wcześniej zostało ujawnione. Tak więc czeski protestantyzm najpierw musi się pozbyć uciążliwego balastu czterech ostatnich dziesięcioleci. Zasygnalizowałem już kwestie, z którymi – moim zdaniem – trzeba się uporać. Co się tyczy przyszłości, priorytetowe są następujące sprawy

Po pierwsze, aby mieć społeczeństwo pluralistyczne, powstałe na zasadach demokracji, niezwykle istotne jest istnienie świadomej swej odpowiedzialności opinii publicznej. Nie może ona być tworzona jedynie przez zawodowych polityków. Ci wielokrotnie już dowiedli,

że w momentach wielkiego wrzenia i kryzysów w społeczeństwie są bezsilni. Narzędzia, jakimi na co dzień dysponują zawodowi politycy, nie pozwalają im nawet na zrozumienie takich kryzysów, a co dopiero na poradzenie sobie z nimi. Pilnie potrzebujemy odpowiedzialnych obywateli, którzy przedłożyliby troski zbiorowe nad indywidualne. Potrzebujemy głęboko myślących i krytycznych obywateli oddanych prawdzie. Nie wystarczy po prostu stworzenie pluralistycznego społeczeństwa. Nie wystarczy też zaprowadzenie demokracji. Decydujące jest to, według jakich zasad i na jakich moralnych i duchowych podstawach jest budowane pluralistyczne społeczeństwo oraz na ile żywotny i twórczy jest udział tych wszystkich, którzy troszczą się o los społeczeństwa. Kto powinien przede wszystkim pospieszyć z pomocą i wsparciem temu „polis“, na dobre i złe, jeśli nie chrześcijanie i nie Kościół? Aby sprostać temu zadaniu, chrześcijanie powinni ożywić swoją determinację świadczenia prawdy, bez względu na to, z kim mają do czynienia. Muszą zarazem przystać na analizowanie korzeni własnej narodowej tożsamości w sposób godny szacunku, lecz zdecydowany, gdy chodzi o wyznanie win. Wszystko to, podobnie jak fundamentalna reorientacja naszego społeczeństwa w dziedzinie gospodarczej, społecznej i politycznej, powinno – rzecz jasna – być osiąganę na drodze cierpliwego dialogu. Jego warunkiem jest jednak, by nikt z uczestników dyskusji nie korzystał z przywilejów.

Po drugie musimy obecnie sprostać wielu alarmującym sprawom. Mam na myśli przede wszystkim zakrojoną na szeroką skalę próbę radykalnych reform gospodarczych. Jest to coś, z czym narody Europy Zachodniej nigdy nie musiały się zmagać. Przez stulecia ich historyczną egzystencję charakteryzował nieprzerwany, ciągły rozwój społeczno-gospodarczy. Nawet po najtragiczniejszych zniszczeniach obydwu wojen światowych podejmowały one swoje dzieło w miejscu, w którym zostało przerwane. Coś przeciwnego miało

miejsce w Europie Środkowej i w Czecho-Słowacji. Historia naszego państwa jest następstwem nieciągłości. Zaczęły się one już od wydarzeń w XV w., o których była mowa. Od tego czasu wielokrotnie w naszych dziejach nieciągłość wypierała ciągłość, jeśli idzie o wartości moralno-duchowe. Dzisiaj musimy zreformować system gospodarczy, który w istotny sposób odbiega od systemu niezmiennie funkcjonującego w Europie Zachodniej. Jest to wielkie wyzwanie na wszystkich poziomach: moralnym, duchowym, organizacyjnym i politycznym! A jak wielkiego zaangażowania wymaga ono od tych wszystkich, którzy dokonują rehabilitacji tradycji demokratycznych i pluralistycznych! Co więcej, także zwykli ludzie są wezwani tak do lojalności jak i do krytycznego spojrzenia, do rozumienia spraw i do czynnego angażowania się w proces radykalnych przemian w naszym społeczeństwie. Wydaje mi się, że nasze Kościoły mają do spełnienia znacznie większą misję niż Kościoły w społeczeństwach zachodnich. Czy poradzimy sobie w sprostaniu czekającym nas zadaniom?

Trzecim istotnym aspektem przedsięwziąć w trakcie przekształcania systemu gospodarczego w naszych krajach jest jakaś forma ochrony prawnej w sferze społecznej. Moim zdaniem jedyną formą gospodarki rynkowej możliwą do zaakceptowania w Europie Środkowej jest ta, w której oprócz akcji dobroczynnych i pomocy społecznej dla ludzi z marginesu i najuboższych zadziała rozsądna i skuteczna ochrona prawna, obejmująca system subsydiów przyznawanych przez państwo. W tym kierunku każe nam zmierzać nie tylko własna tradycja, tradycja Pierwszej Republiki, która antycypowała wiele rozwiązań w sferze socjalnej rozwiniętych następnie zarówno przez demokracje skandynawskie jak i państwa graniczące z Czecho-Słowacją. Jakże ważne jest silne wczucie się w sytuację najbardziej potrzebujących członków społeczeństwa! To znów jest głęboko zakorzenione w naszej historii, w walce o sprawiedliwość

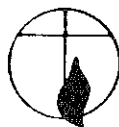
i równość społeczną, czego dowodzi ruch husycki i Reformacja Braci Czeskich. To samo można powiedzieć o roli, jaką robotnicy i prości chłopci odegrali w okresie Baroku oraz w czasach odnowy narodowej w XIX w. Fakt, że naród czeski po objęciu tronu przez Habsburgów został siłą pozbawiony własnej arystokracji – co było karą za zorganizowanie powstania zakończonego klęską pod Białą Górą w 1620 r. – miał wielki wpływ na tożsamość narodową. Czesi są bardzo krytyczni wobec tych, którzy używają przemocy. Wielu władców nie miało w Czechach łatwego życia. Sygnatariusze Karty ani Havel nie stanowią żadnego wyjątku. I znowu, to przede wszystkim chrześcijanie powinni się angażować w systematyczną i ofiarną pracę na rzecz sprawiedliwości społecznej. Podejmując ją powinni czerpać natchnienie nie tyle z własnych doświadczeń, ile ze zrozumienia Ewangelii, która, jak wiadomo, jest Dobrą Nowiną dla biednych i pokrzywdzonych.

Po czwarte chrześcijanie muszą też podjąć skuteczne działania na rzecz ochrony środowiska. Tu również powinni wziąć pod uwagę czynniki, które wykraczają poza czysto użyteczne kryteria gospodarki rynkowej. Systemowi gospodarki rynkowej jako takiemu jest obca troska o naturę, podobnie jak nie wykazuje on należytej wrażliwości na sytuację ludzi nie wyposażonych w dostateczną siłę nabywczą. Chrześcijanie są zobowiązani do szanowania przyrody i środowiska naturalnego ze względu na swoją eschatologiczną nadzieję. Ma to odniesienia w wizji niebiańskiego Jeruzalem, miasta o niezrównanej wspaniałości – nic nieczystego nie przekroczy jego progów! – mogącej w tym kontekście odegrać niezwykle inspirującą rolę. Fakt, że nasz Pan, Zbawiciel świata, który prawdziwą miłość i czystość moralną doprowadził do doskonałości, poniósł śmierć poza murami ziemskiego Jeruzalem, na miejscu hańby, gdzie znoszono i zakopywano odpadki i kości zwierząt ofiarnych (zob. Hbr 13,11-14), powinien nieustannie skłaniać chrześcijan do walki o odnowę dzisiejszego

zdeprawianego świata, o odnowę, której istotnymi składnikami jest zarówno czyste sumienie jak i czyste środowisko.

Wreszcie sprawa nie mniej ważna: chrześcijanie w moim kraju i w krajach Europy Środkowej powinni zmobilizować siebie, a także pozostałych Europejczyków, do przewycięzania grożącej Europie „wspaniałej izolacji”. My, w Czecho-Słowacji oraz chrześcijanie w innych krajach, którzy zdołaliśmy się wyzwolić z totalitarnej przeszłości, mamy obowiązek starania się o ustrzeżenie pozostałych krajów Europy od koncentrowania się wyłącznie na naszych potrzebach i na naszej biedzie, nawet gdyby miało to dla nas oznaczać do pewnego stopnia stratę. W skali globalnej to nie my, mieszkańcy Europy Środkowej i Wschodniej, znajdujemy się w największej potrzebie. Byłoby tragedią, gdyby zarówno pomoc materialna i techniczna jak i wartości duchowe innych narodów Europy miały być w samolubny sposób przeznaczane wyłącznie dla tych, którzy zamieszkują ten sam kontynent. Prawdziwa wielkość Europy, zawdzięczającej przecież tak wiele innym kontynentom, nie objawi się, o ile Europa nie stanie się gotowa służyć wszystkim innym.

tłum. z jęz. ang. ks. Waldemar Chrostowski



Stefanka Petrowa

Bułgaria – pieriestrojka bez Chrystusa?

Chrześcijaństwo zostało sprowadzone do Bułgarii w trzecim ćwierćwieczu IX w. Decyzja Borysa, ówczesnego władcy Bułgarii, wypływała z jego głębokiego przekonania, że przyszłość Bugarii zależy od przyłączenia jej do rodziny narodów chrześcijańskich. Rozumiał, że jego kraj potrzebuje całkowitej przebudowy z Chrystusem. Władca wierzył, że chrystianizacja odmieni życie ludzi, całą egzystencję narodu. Rzeczywistość okazała się inna. Przez całe wieki chrześcijaństwo w Bułgarii istniało w większości formalnie. Ludzie intuicyjnie czuli to, a reakcją były narodziny „heretyckiej” sekty bogomilów¹. Bogomilizm był wyjątkowo negatywną interpretacją chrześcijaństwa. W okresie wielkiego odrodzenia życia duchowego na Zachodzie Bułgaria od dawna znajdowała się w niewoli Imperium Osmańskiego. Ominęło ją zarówno Odrodzenie jak i Reformacja. Przez pięć stuleci tureckiego jarzma byliśmy skazani na walkę o przetrwanie. Tak więc bułgarskie odrodzenie narodowe (XIX w.) zastało naród jedynie formalnie chrześcijański.

Ten krótki wstęp historyczny został przedstawiony, aby pokazać, jak doszło do tego, że chrześcijańska religia Kościoła prawosławnego ma niewiele wspólnego z prawdziwą religią, chrześcijańskie wartości nie przeniknęły życia Bułgarii w takim stopniu, w jakim się to dokonało w zachodniej części Europy. Należy się zastanowić, dlaczego nie udało się tego osiągnąć mimo odrodzenia narodu bułgarskiego, które przybierało przeważnie formę zakładania Bułgarskiego Kościoła

Narodowego. W XIX w. pojawił się nowy czynnik, mianowicie brytyjska i amerykańska praca misyjna prowadzona od drugiego ćwierćwiecza. Koncentrowała się ona na dostarczaniu Bułgarom Biblii przetłumaczonej na ich własny język. Około 1840 r. był gotowy Nowy Testament, który wydano drukiem. Była to przede wszystkim zasługa Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego i jego przedstawiciela na Bałkanach, Beniamina Barkera. To on znalazł wiarygodnego tłumacza w osobie Neofita Rileskiego oraz tłumacza większej części Starego Testamentu – Konstantina Fotinowa. Tak więc około 1871 r. Biblia, odgrywająca w protestantyzmie naczelną rolę, stała się dostępna dla wszystkich Bułgarów. Okazało się wtedy, że jej popularność jest ogromna. Kilka wydań szybko się wyczerpało, bo każda bułgarska rodzina chciała mieć „Biblię protestancką”. Ale nadzieje misjonarzy na ewangelizację Bułgarii nie spełniły się. Należy podkreślić, że chociaż, co naturalne, misjonarze zabiegali o upowszechnienie własnego wyznania, ich głównym celem była jednak ewangelizacja pojmowana jako chrystianizacja narodu bułgarskiego, zapoznanie go z orędem Chrystusa tak, by stało się ono częścią i składnikiem życia Bułgarów. To jednak nie nastąpiło. Dlaczego?

Przyczyny mogły być różne. Przede wszystkim przyjęto błędne założenie, że Bułgarzy już są narodem chrześcijańskim i że udostępnienie Biblii w rodzimym języku wspomogą ich w ich wierze. Ale Bułgarzy byli chrześcijanami jedynie formalnie. Zadanie nie polegało zatem na odnowie życia religijnego, lecz na nawróceniu ludzi na chrześcijaństwo. Okazało się to o tyle trudniej-

¹ Założycielem sekty, utworzonej między 930 a 970 r., był kapłan o imieniu Bogomil. Podstawową doktrynę stanowił pogląd, że świat materialny został stworzony przez diabła. Ten bliski manicheizmowi dualizm łączono z postawą buntu przeciw autorytetom Kościoła i państwa, negowaniem podstawowych sakramentów oraz niezwykle surową moralnością. Bogomilowie potępiali małżeństwo, spożywanie mięsa i picie wina. Ruch rozprzestrzenił się na cały Półwysep Bałkański, a w następnych stuleciach przyczynił się m.in. do powstania herezji katarów i albigensów w Italii i południowej Francji (przyp. tłum.).

sze, że sami ludzie uważali się już za chrześcijan. Mieli bowiem przecież własny Kościół prawosławny... Należy też uwzględnić fakt, że ewangelizacyjne wysiłki misjonarzy protestanckich przypadły na połowę XIX w., okres, kiedy ugruntowywała się wiara w możliwości nauki i wiedzy o charakterze laickim, kiedy religia liczyła się coraz mniej. Młodzi interesowali się szkołami, nie Kościołem...

Właśnie w takich okolicznościach protestanczy misjonarze ofiarowali Bułgarom fantastyczny dar w postaci wspaniałego przekładu Biblii, który poprawił i nadał mu ostateczny kształt wielki poeta Sławejkow. Cały naród oczekiwał upadku fanariockich² biskupów greckich, ustanowienia Kościoła narodowego i wyzwolenia politycznego. Stosunek młodych ludzi do religii był mniej lub bardziej obojętny, niekiedy nawet wrogi. Przywykli bowiem do utożsamiania religii z Kościołem, zaś Kościoła z prawosławiem, które dotąd było na ogół utożsamiane z fanariotyzmem i „greckością”. Trzeba ponadto stwierdzić, że wykorzystując pozycję Kościoła narodowego, tzn. reprezentanta narodowej tożsamości ludzi, Kościół prawosławny w Bułgarii występował przeciwko działalności misji protestanckich, oskarżając je o dążenie do oderwania Bułgarów od własnego narodu i wiary ojców. Oczywiście – jak się wówczas, w drugiej połowie XIX w. wydawało – było przekonanie, że naród łączy jego prawosławna religia. Przejście na protestantyzm i zarazem pozostanie Bułgarem wydawało się niemożliwe.

Sprawa nie mniej ważna: misjonarzy cechował chyba pewien brak pragmatyzmu w sposobie realizacji wysiłków ewangelizacyjnych. Było coś nierealnego w metodach, jakimi chcieli włączyć chrześcijaństwo w tkankę życia tego nader praktycznie usposobionego narodu, z którym przyszło im się zetknąć. Po zrzuceniu tureckiego jarzma chrześcijaństwo nie potrafiło sprostać próbom odbudowy bułgarskiego życia indywidualnego i społecznego, bułgarskiego społeczeństwa i państwa. Ofi-

cialna instytucja religijna, Kościół prawosławny, traciła coraz bardziej na skuteczności jako czynnik mający wpływ na życie poszczególnych osób i społeczeństwa jako całości. Inne wyznania chrześcijańskie miały jeszcze mniejsze znaczenie. A jednak ile można było osiągnąć, pokazuje przykład początków zakrojonej na szeroką skalę działalności YMCA³ w Bułgarii. Po dwóch dziesięcioleciach istnienia w bardzo wąskich ramach instytucji czysto protestanckiej, w latach 1925–40 YMCA rozwinęła działalność na polu międzywyznaniowym prezentując pragmatyczne podejście chrześcijańskie do życia i jego problemów. Sukces był ogromny: działalność YMCA stała się próbką i modelem tego, co można było osiągnąć, gdyby chrześcijaństwo opuściło kościelne mury i wyszło naprzeciw życiu. Od końca stycznia bieżącego roku dzięki wysiłkom dawnych członków YMCA i pomocy YMCA z Grecji organizacja ta na nowo podjęła działalność w Bułgarii.

Dziś, kiedy Anioł Dziejów znów poruszył wody, a krużganki Betesdy stoją otworem i czekają na narody Europy Wschodniej, aby w nie weszły i zostały uzdrowione, czy my, Bułgarzy, jesteśmy rzeczywiście na to gotowi, gotowi na tak potrzebną całkowitą przebudowę? Nawet więcej, czy jesteśmy świadomi straszliwego braku chrześcijaństwa w naszym życiu, czy odczuwamy ów brak – brak praktycznego chrześcijaństwa?

Jakkolwiek pesymistycznie to zabrzmia, uważam, że odpowiedź jest negatywna. Bo w jaki sposób możemy poznać prawdę, która otwiera drogi prawdziwego od-

² Fanarioci (nazwę urobiono od Fanar, jednej z dzielnic Konstantynopola) byli potomkami arystokratycznych rodów greckich ocalałych po upadku Konstantynopola w 1453 r. Wielu otrzymało wysokie urzędy tureckie i sprawowało władzę w Mołdawii, na Wołoszczyźnie oraz w Bułgarii (przyp. tłum.).

³ Young Men's Christian Association – Chrześcijańskie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, międzynarodowa protestancka organizacja kulturalno-oświatowa, założona w 1844 r. przez George Williamsa. Jej celem było podniesienie religijności wśród młodzieży i wychowywanie w duchu chrześcijańskim (przyp. tłum.).

rodzenia, jeżeli – jak zazwyczaj – grzęźniemy w oszukiwaniu samych siebie? Jesteśmy jednym z najmniej chrześcijańskich narodów Europy, zwłaszcza teraz, po 45 latach, w czasie których krzywdy nałożyły się na rażące zaniedbanie, jakie cechowały postawę wobec chrześcijaństwa jeszcze przed nastaniem rządów komunistycznych. Teraz brakuje Pisma Świętego nie tylko w naszych duszach, lecz i w naszych bibliotekach. W gruncie rzeczy po przewrocie z 9 IX 1945 r. praktycznie zakazano jakiejkolwiek formy rozpowszechniania Pisma Świętego, a nawet sprowadzania go na użytek osobisty. Trzeba powiedzieć, że już sam fakt posiadania Biblii czynił człowieka podejrzanym dla rozmaitych agentów bezpieczeństwa, w których obfitował reżim komunistyczny. A wszystko dlatego – o czym nie można zapomnieć – że prawie wszystkie dostępne w Bułgarii egzemplarze Pisma Świętego były wydane przez Amerykańskie lub Brytyjskie Towarzystwo Biblijne. Tak więc raz jeszcze Biblię zaczęto uważać za rzecz „anglo-amerykańską”, a przynajmniej za dowód „anglo-amerykańskich” powiązań. Dziwne są drogi Pana, ale – tak czy inaczej – została doceniona zasługa Brytyjczyków i Amerykanów w rozpowszechnianiu Biblii, w dostarczeniu jej do rąk (jeżeli nie do serc) Bułgarów.

Oczywiście istniał ponadto synodalny przekład Biblii, opublikowany w 1925 r., tzn. w ponad 50 lat po Biblii Sławejkowa. Ale prócz tego, że w porównaniu z poetyckim przekładem Sławejkowa był mniej udany, „biurokratyczna” Biblia synodalna (nad sfinalizowaniem dzieła trudziło się kilka komitetów, zaś prace trwały przeszło pół wieku) została dawno wyczerpana. Po pierwszej edycji w 1925 r. następna, o ile mi wiadomo, pojawiła się dopiero jakieś 20 lat temu, i to w bardzo ograniczonym nakładzie. Przez wiele dziesięcioleci, praktycznie nigdy po 9 IX 1945 r., na półkach księgarń nie można było znaleźć Pisma Świętego ani żadnej jego części. Taka sytuacja utrzymywała się aż po dzień dzisiejszy mimo wszystkich porozumień helsiń-

skich i wiedeńskich. W ubiegłym roku odwiedził Bułgarię przedstawiciel Towarzystwa Biblijnego w celu przedyskutowania kwestii nowego wydania i ofiarował papier na druk Biblii. Z drugiej strony także Kościół protestancki otrzymał w darze Pismo Święte. Jednak brak Biblii nie jest naszym największym problemem. Niedawno otrzymaliśmy mnóstwo jej egzemplarzy: „angło-amerykańskie” Towarzystwa dosłownie zalały Bułgarię Pismem Świętym Starego i Nowego Testamentu. Ewangelizacja Bułgarii, na rzecz której tak wiele zrobiono, nigdy się nie urzeczywistniła. Być może historia wytłumaczy kiedyś przyczyny tego niepowodzenia, lecz pozostaje faktem, że nie otworzyliśmy naszych Biblii, zaś nasze dusze i umysły pozostają pozbawione tych historycznie wypróbowanych środków rozwoju duchowego i intelektualnego.

Jak wygląda obecna sytuacja kraju?

Przed wszystkim skoro jako naród nigdy nie pozwoliliśmy się przeniknąć duchowi tej uniwersalnej religii, jaką jest chrześcijaństwo, ani jej orędziu, pozbawiliśmy siebie owego wyższego poziomu duchowości, który stał się udziałem prawdziwych kontynuatorów postępu, jaki przyniosło chrześcijańskie Oświecenie. O ile w epokę naszego odrodzenia narodowego weszliśmy z minimalnym kapitałem etycznym, który zawdzięczaliśmy ludziom prostym, posiadającym absolutnie podstawową wiedzę o chrześcijaństwie, ludziom gromadzącym ów kapitał przez ponure pięć wieków jarzma tureckiego, bardziej w sposób intuicyjny aniżeli dzięki nauczaniu Kościoła, to okres około stu lat „wolności” – pod rządami burżuazji, a następnie reżimu komunistycznego – wystarczył, aby całkowicie roztrwonić ów dorobek moralny. Nie, ja nie idealizuję świata zachodniego, nie chcę mu przypisywać cech doskonałego i wspaniałego społeczeństwa chrześcijańskiego. A jednak to właśnie społeczeństwa zachodnie posiadają zasoby wartości chrześcijańskich, uzupełniane w ciągu trwającego całego stulecia rozwoju, zasoby, z których czerpią w czasach

poważnych kryzysów. Największy z tych kryzysów, a zarazem najbardziej dobitne potwierdzenie tego, o czym mówię, mamy obecnie przed oczami: wspaniałe odrodzenie Europy Zachodniej z popiołów II wojny światowej, z ruin moralnych i intelektualnych pozostawionych przez faszyzm i nazizm. Lecz to olśniewające odrodzenie Europy Zachodniej nie zaistniało w próżni – Europa mogła się oprzeć na dziedzictwie wszystkich swoich wartości chrześcijańskich. Jest to coś, co, jak sądzę, jest bardziej widoczne dla nas, pozostających na zewnątrz i pozbawionych tych wszystkich osiągnięć, dla nas, którzy – jeśli można to tak określić – przegapiliśmy „autobus” chrześcijaństwa.

Cała ukryta moc wynikająca z faktu przepełnienia duchem religijnym, wrodzonego szacunku dla osoby, zrozumienia jej wielkości, podstawowego przeświadczenia, że człowiek został stworzony *na obraz Boży*, ujawniła się bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej. Ta siła wspierała wysiłki powojennej odbudowy w duchu jedności, przebaczenia i wzajemnego zrozumienia w tym samym duchu, którego działanie dostrzegamy dzisiaj w tworzeniu Wspólnoty Europejskiej i w jej ustawicznym rozwoju. Wartości chrześcijańskie, które umożliwiają owo budowanie, to prawda, duch życzliwości dla bliźnich, służby społeczeństwu, duch poświęcenia się i służby na rzecz dobra wspólnego. Oto etyczne zaplecze tej niesłychanej i uwieńczonej sukcesem „pieriestrojki” w świecie zachodnim, która zrodziła jego aktualną potęgę. To była „przebudowa z Chrystusem”, chociaż nie używano tej nazwy.

Jakie problemy stają dziś przed Bułgarią?

Po 45 latach rządów komunistycznych w Europie Wschodniej reżim wszędzie się wali. Gorbaczowowskie odkrywanie społeczeństwa sowieckiego, które ukazało rzeczywistość kryjącą się za przysłoniętymi oknami, a w konsekwencji doprowadziło do postępującego rozpadu całej struktury komunistycznej dominacji w ZSRR, nagle, w rezultacie działania zasady domina, znalazło

odbicie w krajach satelickich. Na konkretne efekty należało trochę poczekać, lecz z chwilą obalenia reżimu w Polsce, na Węgrzech i w Czechosłowacji prawdziwa lawina zdarzeń przetoczyła się przez pozostałe kraje (nawet Albanię!), doprowadzając do upadku autokratycznych rządów komunistów i przejścia do demokracji, a wszystko to z oczywistym błogosławieństwem Związku Radzieckiego. Od tej pory rzeczy wydają się proste: nasi dotychczasowi moskiewscy zwierzchnicy pozwalają nam się wyzwolić, nic nie stoi na przeszkodzie, abyśmy stali się demokratycznym narodem. Wszyscy w Europie Wschodniej zwracają się ku demokracji. My więc też powinniśmy. Demokracja jest do wzięcia. Tak się przynajmniej wydaje.

Ale ja myślę, że tak nie jest. Demokracja wymaga współdziałania odpowiedniego czynnika ludzkiego. Tymczasem tego ludzkiego czynnika dzisiaj nam w Bułgarii brakuje. Dlaczego? Z powodów, o których mówiłam: faktu, że bułgarskie społeczeństwo, naród bułgarski nie przyswoił sobie tego minimum wartości ogólnoludzkich, które przygotowałoby go do demokracji. Demokracja to w znacznej mierze „reżim chrześcijański“, opierający się na ludziach o więcej lub mniej chrześcijańskiej mentalności. Bazuje na najwyższym szacunku dla osoby, na idei, że człowiek został obdarzony wielką godnością, że urodził się wolny i że jest przeznaczony do wolności. Wynika z tego, że ma prawo stanowienia o sobie oraz o tym, co w społeczeństwie, w życiu wspólnoty oznacza demokrację: ludzie wybierają tych, przez których chcą być rządzeni, dają im poznać, w jaki sposób chcą być przez nich rządzeni, mogą odsunąć od władzy wybranych przez siebie przedstawicieli i ustanowić innych, jeśli tego zechcą. Ten tak prosty schemat można jednak z powodzeniem stosować tylko na podstawie wartości chrześcijańskich, chrześcijańskiego rozumienia człowieka i chrześcijańskiej etyki. Jak ideę demokracji mogą urzeczywistnić ludzie, którzy zasady: *Jak chciałbyś,*

aby inni tobie czynili, tak i ty im czyn, oraz tego, co z niej wynika, nie uczynili swoją wewnętrzną rzeczywistością? Jeżeli demokracja była tak bardzo słabo rozwinięta w Bułgarii przed przewrotem z 9 IX 1945 r., a to ze względu na znikomy udział wartości i zasad chrześcijańskich w duchowym życiu narodu, jakiego urzeczywistnienia demokracji możemy oczekiwać dzisiaj w Bułgarii? Dzisiaj, po 45 latach stosowania straszliwie niedemokratycznych praktyk, całkowitego odrzucenia chrześcijańskiej edukacji i wychowania?

Zjednoczona opozycja, którą wytypiono po traktacie pokojowym z 1946 r., stanowiła ostatnią twierdzę zasad i woli demokracji. Po jej likwidacji nastął ponury okres komunistycznej perwersji w ludzkich duszach i umysłach. Ci, którzy zdobyli wykształcenie w okresie przed „rewolucją“, zostali poddani procesowi „reedukacji“ w duchu zasad marksizmu-leninizmu, jak określał siebie ten wariant totalitarystycznej autokracji. Na skutek reedukacji i materialnej potęgi reżimu ludzie ci byli w większości spychani na pozycję posłusznych pionków. A kiedy zasłużoną inteligencję przekształcono w duchowych pochlebców reżimu, zajęto się przygotowaniem nowych własnych kadr intelektualistów, o ile osoby uformowane przez reżim komunistyczny można w ogóle nazwać intelektualistami. Byli to przecież *hominés unius libri*... Tak przez cały ten czas ogromne rzesze ludzi ulegały coraz większej degradacji przez dezinformację oraz brak informacji o tym co naprawdę duchowe. Pograżały się w alkoholizmie i brutalnym materializmie.

Przeciwagą w tej sytuacji mogła się stać działalność religijna, ale takiej nie było. Nawet słabnący Kościół prawosławny prześladowano i utrudniano mu jego działalność. Wkrótce przekształcono go w zwyczajne narzędzie w rękach reżimu, bo wszyscy ważniejsi dygnitarze albo zostali zmuszeni do podporządkowania się reżimowi, albo ich stanowiska oddano sprawdzonym agentom partyjnym. Tak uczyniono Kościół narzę-

dziem reżimowej walki z religią! Przez swoją bierność służył celom reżimu, a z powodu godnego pożałowania położenia budził pogardę ludzi, która to postawa w Bułgarii łatwo mogła prowadzić do takiego samego nastawienia wobec religii w ogóle. Również Kościół katolicki był prześladowany i został zmuszony do praktycznie całkowitego zaprzestania działalności. Tę krzywdę naprawiono dopiero kilka miesięcy temu i ponownie może on istnieć jako wolny Kościół. Co do różnych wyznań protestanckich, to niektóre ich świątynie zamknięto lub zniszczono, zaś do tych, które pozostały, wierni wrócili i sami mianowali sobie swoich pastorów! Teraz to się powoli, krok po kroku zmienia.

Oczywiście, pieriestrojka w Bułgarii będzie. Oczywiście, połączymy się ze światem zachodnim. Oczywiście, staniemy się krajem demokratycznym. Ale obawiam się, że zajmie to wiele czasu. Moje obawy potwierdza to, co obecnie obserwujemy w Bułgarii. Reżimowa inteligencja pośpiesznie opuszcza tonący okręt przygotowując się do załapania się po stronie pieriestrojki, demokracji, parlamentaryzmu i wszystkiego, co nastąpi – cokolwiek to będzie – tylko dlatego, że to nastąpi, że zwycięży, zaś reżim chyli się ku upadkowi. Jeszcze do wczoraj ideologowie starego systemu dziś już objaśniają ideologię „nowego porządku”... Są wśród nich nawet tacy zuchwalcy, którzy niby opowiadają się za pieriestrojką, ale jednocześnie zachowują legitymację partyjną: Kto wie, może jednak pieriestrojka się nie powiedzie...

Co należy robić w takiej sytuacji? Czyżby nie było nadziei? A jeśli jest, to gdzie jej szukać?

Kiedy mówi się o sprawach społecznych, nie wypada być pesymistą. Widzieliśmy, jaki obrót przybrały sprawy za czasów reżimu – komuniści ponieśli kompletne fiasko. To też w pewien sposób potwierdza tezę, że tak czy inaczej sprawy się zawsze jakoś ułożą... Dlaczego jednak obecny reżim, tzn. socjalizm, komunizm, marksizm-leninizm, czy jak się go zwie, poniósł klęskę? Myślę, że najgłębszą przyczynę stanowiło przyjęcie za-

łożenia, iż dysponuje on głównym, podstawowym składnikiem potrzebnym do zbudowania społeczeństwa socjalistycznego, komunistycznego itd., tj. ma „człowieka socjalistycznego“, Aragona „l’homme communist“, typ człowieka doskonałego, przepelnionego gotowością do budowania socjalizmu, do oddania własnego życia za sprawę budowy socjalistycznego społeczeństwa, gotowego poświęcić wszystko, by zrealizować ideały socjalizmu. Rzecz jasna, nikim takim nie dysponował, odziedziczył bowiem zwykłą istotę ludzką, a może nawet kogoś gorszego. Bo człowiek, z którym przyszło budować socjalizm, oprócz tego, że był w niemałym stopniu ułomny z powodu wspomnianego braku formacji chrześcijańskiej, był dodatkowo obarczony dziedzictwem kilku dziesięcioleci wojen i upadku społeczeństwa burżuazyjnego. Tak więc gdy komuniści zaczęli budować swoje komunistyczne (czy socjalistyczne) społeczeństwo polegając w tym na wymyślonym „l’homme communist“ (przy okazji zauważmy, że wytwór ich wyobraźni miał wszystkie walory... doskonałego chrześcijanina!), spotkało ich raczej wielkie i nieprzyjemne zaskoczenie: „l’homme communist“ okazał się człowiekiem, którego głównym i jedynym celem było nie dawanie, lecz branie! W całym przekroju społeczeństwa socjalistycznego kradł, rabował, dawał i brał łapówki, zaś dobro wspólne wykorzystywał dla swej wyłącznej korzyści. Współczesny reżim – socjalistyczny, komunistyczny, marksistowsko-leninowski, czy jakkolwiek byśmy go zwali – teraz upadający, wychodził z założenia, że posiada już to, co w gruncie rzeczy powinno być pierwszym i naczelnym zadaniem jego działalności: zbudowanie, stworzenie, wykształcenie człowieka komunistycznego, pałającego pragnieniem budowy komunizmu. Reżim uznał istnienie takiego człowieka za oczywiste. I przegrał. Przegrał nie dlatego, że jego teoria była błędna, lecz dlatego, że błędnie założył, iż istnieje człowiek będący w stanie właściwie wprowadzić tę teorię w życie. Tymczasem nie było „l’homme communist“...

Wracając do naszego problemu, do kwestii przyszłej demokratyzacji Bułgarii, utworzenia prawdziwie wolnego i demokratycznego społeczeństwa oraz przejścia do prawdziwej demokracji parlamentarnej, zastanówmy się, czy mamy takiego prawdziwie wolnego, demokratycznego, parlamentarnego człowieka, jakiego potrzeba nam do urzeczywistnienia wolnego, demokratycznego, parlamentarnego kraju? Czy z kolei my nie zmierzamy do tego samego błędu, jaki popełnili komuniści? Czy nie zakładamy, że mamy już „człowieka demokratycznego“, „chrześcijanina“ ze wszystkimi niezbędnymi cechami, a przynajmniej z ich minimum wymaganym do zaprowadzenia demokracji, wolnego społeczeństwa i reprezentatywnego rządu? W tej sprawie jestem pesymistką. Nie jesteśmy narodem chrześcijańskim, tzn. nie jesteśmy wystarczająco nasyceni tym niezbędnym minimum idei i wartości chrześcijańskich, jakie jest wymagane do funkcjonowania wolnego społeczeństwa, demokracji i parlamentaryzmu. Lecz, jeśli tak jest, czy musi to oznaczać, że zmierzamy do zupełnej klęski? Czy jesteśmy skazani na porażkę w odniesieniu do tej wspaniałej możliwości, jaka się teraz przed nami otwiera, możliwości odbudowy naszego społeczeństwa na fundamentach chrześcijańskich, demokratycznych, „europejskich“? Otóż nie, istnieją szanse na to, że chrześcijańskie postawy i wartości, w większym niż dotąd stopniu zaczną przenikać bułgarskie społeczeństwo. A jest to sposób, powiedzieć można, pośredni, okrężny, „z drugiej ręki“. Olśniewające sukcesy świata zachodniego w dziedzinie gospodarki, kultury, cywilizacji, które w Bułgarii są na ogół utożsamiane z „Europą“, sprawiają, że ludzie, zwłaszcza młodzież, zaczynają z coraz większą uwagą przyglądać się podstawom „społeczeństwa europejskiego“. I z pewnym zaskoczeniem dostrzegają, że społeczeństwa zachodnie, społeczeństwa „europejskie“ są... chrześcijańskie! Jest to niewątpliwie jeden z głównych powodów ponownego zainteresowania wiarą w dzisiejszej Bułgarii, zwłaszcza gdy chodzi o myślącą

młodzież. W tym coś musi być – mówią do siebie młodzi ludzie – bo to się sprawdza... Można zatem powiedzieć, że skoro chrześcijaństwo przyniosło światu zachodniemu demokrację, to w naszym przypadku sprawy mogą się mieć odwrotnie: demokracja może znacznie ubogacić Bułgarów, społeczeństwo bułgarskie, w idee i wartości chrześcijańskie.

Sądzę, że największą, choć w obecnym czasie jedynie potencjalną, wartością dla nadchodzącej pieriestrojki w Bułgarii, wartością, która mogłaby przesądzić o znacznym wzroście wpływów chrześcijańskich, są rozmaite istniejące Kościoły chrześcijańskie. W Kościele prawosławnym istnieją na pewno ludzie prawdziwie religijni, w szczególności tacy, którzy chcą widzieć, iż w życiu publicznym są stosowane zasady chrześcijańskie. Ośmielając się wystąpić z nieortodoksyjną tezą sądzę, że między mniej więcej dziesięcioma rocznikami księży, którzy opuścili seminarium w Sofii, jest spora liczba wyjątkowych duchownych prawosławnych. Myślę o tych, którzy studiowali w latach 1947–57, kiedy zezwolenie Frontu Patriotycznego było wymagane na wszystkie kierunki studiów z wyjątkiem teologii. Ludzie ci wstępowali do seminarium duchownego nie tyle po to, aby zostać kapłanami, lecz by uzyskać wyższe wykształcenie. Podobna procedura miała miejsce w przypadku zwolenników ekstremalnej lewicy (anarchistów). Ta grupa duchownych, obecnie w wieku 50–60 lat, będzie z pewnością miała bardziej „nowoczesną” postawę aniżeli kapłani z gatunku tzw. popów, ukierunkowani na ryty. Można od niej oczekiwać większej uwagi wobec życia publicznego i polityki, aczkolwiek są to tylko przypuszczenia. Pozycja Kościoła prawosławnego w Bułgarii została niesłychanie osłabiona przez przeszło 40 lat uległości partii. Można oczekiwać działań ze strony najniższych warstw duchowieństwa, co zresztą tu i ówdzie widać. Parę miesięcy temu założono Związek Księży, który dąży do zweryfikowania wybranych metropolitów, do zwołania nowego synodu i wolności Kościoła.

Gdyby protestanci, katolicy i prawosławni postanowili wstąpić na scenę życia publicznego – nie z myślą o prozelityzmie, lecz by wyrzucić chrześcijański wpływ na życie polityczne – mogliby zapoczątkować zwiększenie wpływów chrześcijańskich na myślenie i działanie polityczne w Bułgarii, istnieje bowiem na to wielkie zapotrzebowanie. Bułgarzy przez pięć wieków żyli pod okrutnym i ciężkim jarzmem. Aby przeżyć, musieli stać się oportunistami. Ta pięciowiekowa praktyka odżyła ponownie, kiedy przejęli ich inni panowie. Tak więc MASOWO wstępowali do partii komunistycznej i szukali schronienia w kontrolowanym przez komunistów Bułgarskim Ludowym Związku Chłopskim. Ludzie musieli żyć; zmieniali się ich panowie, zmieniali się zatem i oni sami. Jest to praktyka zginania karków, póki burza nie minie. Lecz teraz, gdy burza właśnie cichnie, mogą oni złapać oddech, z pewnością staną się dobrym gruntem dla prawdziwych wpływów chrześcijańskich. Mogą z powodzeniem przyjąć dobre zasady i wartości, o ile dostrzegą ich praktyczną użyteczność, pożytek. Kraj rozpoczyna teraz drogę do prawdziwej demokracji. Jest to więc sposobność do działania także dla chrześcijan. Chrześcijańska postawa wobec życia jest z natury demokratyczna, demokracja jest z natury chrześcijańska, szczególnie jeżeli się uważa, aby unikać mechanicznego stosowania większości zasad, by w ich wypełnianiu kierować się przede wszystkim chrześcijańskim szacunkiem dla człowieka jako takiego oraz chrześcijańską solidarnością.

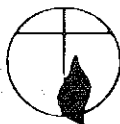
W sytuacji obecnego przełomu potrzeba Bułgarii wielkiego napływu chrześcijaństwa, w szczególności chrześcijaństwa w sferze polityki. Sprawy Boże w coraz większym stopniu zajmują miejsce spraw Cezara. Zachód pokazał już, że aktywne zaangażowanie chrześcijan w życie polityczne może nastąpić i może być bardzo skuteczne. W Bułgarii jest potrzebna demokratyczna działalność chrześcijańska, która podjęłaby zmagania. Mogłaby przyjąć formę regularnej partii politycznej, bez

jakiegokolwiek cienia klerykalizmu. Potrzeba wykorzystania potencjału wartości i idei chrześcijańskich w celu poprawy etycznego poziomu życia politycznego. A wtedy, wedle nieprzeniknionych planów Boga, dzięki wprowadzeniu prawdziwej demokracji, ludzie zaczną pojmować praktyczne znaczenie i wartość chrześcijaństwa.

Pieriestrojka bez chrześcijaństwa? Nie, to się nie uda. Nie można pozwolić na ponowne przyklejanie naszemu społeczeństwu etykiety bez pokrycia. Potrzebujemy prawdziwej demokracji; wspólny Europejski Dom, do którego chcemy się przyłączyć, jest domem wolnych, demokratycznych narodów, o chrześcijańskim – w znacznym stopniu – rodowodzie ideowo-etycznym. Musimy zanurzyć się w to dziedzictwo, jeżeli nie ze względu na nasze umysły i dusze, to w każdym razie dla naszej politycznej, społecznej i – co nie mniej ważne – międzynarodowej przyszłości. Nie ma żadnej innej drogi: musimy się najpierw schryścianizować, aby się przebudować.

Sołżenicyn ma absolutną rację: pieriestrojka potrzebuje Chrystusa albo jej w ogóle nie będzie.

tłum. z jęz. ang. ks. Waldemar Chrostowski



Julian Humeński SJ

Kościół katolicki w Chinach od 1949 r.*

Państwo przeciw Kościołowi

Konfrontacja Kościoła rzymskokatolickiego z nową komunistyczną rzeczywistością w Chinach w 1949 r. nie wypadła optymistycznie. Złożyły się na to po części doświadczenia wyniesione z obszarów opanowanych w czasie II wojny światowej przez wojska czerwone. Ludowe sądy okazały się dla katolickich misjonarzy często bardzo surowe. Katolicy oceniają, że w tym czasie stracono około 100 chińskich i zagranicznych misjonarzy. Doświadczenia te łączyły się z ostrą oceną komunizmu przez Kościół, jako systemu z gruntu ateistycznego, nie dopuszczającego żadnego kompromisu pomiędzy katolikami a komunistami.

Wynikiem tych doświadczeń była decyzja Kościoła w Chinach zachowania swojej tożsamości w powodzi komunizmu. Abp Antonio Riberi, internuncjusz apostolski przy rządzie narodowym w Pekinie, nakazał misjonarzom trwać na swych posterunkach (z wyjątkiem ludzi starych, słabych i schorowanych). Kościół katolicki w Chinach liczył w 1945 r. 5496 misjonarzy. Z początkiem 1950 r. wielu chińskich i zagranicznych kapłanów zostało aresztowanych. Przy końcu wojny koreańskiej (1950-53) wszyscy zagraniczni misjonarze uchodzili w oczach rządu ludowego za podejrzanych i szpiegów. Wskutek tego przy końcu 1951 r., pomimo nakazu Riberiego, bądź dobrowolnie, bądź przymusowo, opuściło kraj 2274 misjonarzy. W styczniu 1952 r.

* Opracowano na podstawie miesięcznika, „China Heute“, nr IV i VIII 1989 oraz nr II, III, IV, VIII 1990.

liczba katolickich misjonarzy spadła do około jednej trzeciej – dokładnie do 1848. Z roku na rok jednak i ta liczba wciąż malała; w końcu 1956 r. było w Chinach zaledwie 27 duchownych (16 kapłanów i 11 siostr zakonnych), przy czym 13 z nich przebywało w więzieniach.

Znamiennym przykładem jest tu bp E. James Walsh (zm. 1981), który opuścił Chiny jako ostatni katolicki misjonarz. Mógł on w względnej wolności poruszać się w pobliżu swego miejsca pobytu w Szanghaju aż do chwili aresztowania w 1958 r. Na podstawie różnorodnych fikcyjnych zarzutów został w 1960 r. skazany na 20 lat pozbawienia wolności. Wyszedł z więzienia w 1970 r., zaś jego dramatyczne zwolnienie odegrało ważną rolę w chińsko-watykańskich rokowaniach we wczesnych latach siedemdziesiątych.

Decyzja katolickich misjonarzy, by trwać na dotychczasowych placówkach mimo rządowych szykan, odzwierciedla formujące się zderzenie pomiędzy katolicyzmem a wojującym komunizmem. O. Jean de Leffe stanowi typowy przykład zdecydowanej postawy niektórych misjonarzy katolickich. Został on aresztowany za odradzanie swoim studentom z Uniwersytetu Aurora w Szanghaju podpisania deklaracji popierania partii komunistycznej. Studentom miał nawet grozić ekskomuniką, gdyby przystąpili do „narodowego” Kościoła katolickiego, który zaczęła popierać partia komunistyczna. Kościół ten znalazł się pod całkowitą kontrolą państwa.

Wspomniane zarządzenie abpa Riberiego niewątpliwie wpłynęło na zdecydowaną postawę Kościoła. Abp Riberi był w 1946 r. przedstawicielem Stolicy Apostolskiej przy rządzie narodowym w Chinach i gdy wszyscy dyplomaci opuścili Nanking na krótko przed jego zajęciem przez komunistów w 1948 r., pozostał w mieście. Miał trzy ewentualności do wyboru: mógł wraz z rządem narodowym udać się na Tajwan, mógł uznać rząd komunistyczny albo po prostu opuścić Chiny. Pozostał

w kraju. Od 1949 do 1951 r. kierował ze swojej placówki całą działalnością Kościoła oraz Centralnym Biurem Katolickim w Szanghaju. Szczególniejszą aktywność wykazał zakładając i czuwając nad działalnością organizacji „Legion Maryi”, przy pomocy której Kościół katolicki stawiał zdecydowany opór reżimowi komunistycznemu. Stał też na pierwszej linii frontu w walce przeciwko ruchowi „Trzech Autonomii” popieranemu przez rząd. Od chwili zerwania przez rząd chiński relacji ze Stolicą Apostolską był już tylko zamieszkałym w Chinach „obywatelem Monako”, kierującym jednak silnym ruchem antykomunistycznym. O. Ludwik Wei, kapłan chiński żyjący dotąd w Europie, komentuje tę jego działalność w ten sposób, że *Pekin znosił świadomie to swoje poniżenie i obrazę z cierpliwością i spokojem, w nadziei że Watykan okaże w końcu jakiś znak dobrej woli podejmując odpowiednie kroki prowadzące do wzajemnego porozumienia*. Nie doczekawszy się ich, w końcu wydalił z kraju abpa Riberiego 8 IX 1951 r. Wygnany arcybiskup udał się na Tajwan.

Z chwilą wyjazdu misjonarzy i internuncjusza apostolskiego zostały też zerwane związki łączące Kościół z jego instytucjami. Jeszcze w 1949 r. Kościół prowadził trzy największe w Chinach chrześcijańskie kolegia i uniwersytety. Posiadał ponadto 2011 szkół podstawowych i średnich oraz 2234 tzw. Szkoły Modlitwy. Nowa komunistyczna władza była zdecydowana całkowicie przejąć kontrolę nad wychowaniem młodzieży i do 1953 r. zagarnęła praktycznie wszystkie szkoły. Kościół prowadził także 216 szpitali i 800 aptek. Pod koniec 1952 r. pod zarządem Kościoła było już tylko 112 szpitali i większość aptek; wkrótce wszystkie przejęło państwo.

Jedną z większych trosk Kościoła stanowiły domy sierot. Po nadejściu władzy komunistycznej zaczęto coraz częściej oskarżać siostry zakonne prowadzące te domy o *mordowanie dzieci i sprzedawanie ich krwi na transfuzję oraz konsumowanie przez nie przeznaczonej*

dla dzieci żywności. Nie było, rzecz jasna, dowodów na te absurdalne zarzuty, oprócz znacznej śmiertelności panującej zresztą we wszystkich chińskich sierocińcach. Owe wypadki śmiertelne powodował fakt, że pozostawiane samym sobie na ulicach dzieci zarażone różnymi chorobami, a przede wszystkim gruźlicą, zanim jeszcze dostały się do sierocińców, znajdowały się często w takim stanie, że nic już nie mogło ich uratować. Jednak zarzuty wysuwane przez władze, głośno przy tym wszędzie rozpowszechniane, służyły rządowi za pretekst do przejęcia wszystkich domów sierot.

Przeciwdziałanie Kościoła

Podczas gdy ubywało katolickich misjonarzy i instytucji, kapłani chińscy i świeccy katolicy przygotowywali współwyznawców do oporu wobec nowego, komunistycznego reżimu. Przodował tu założony w 1948 r. przez abpa Riberiego i składający się z najbardziej oddanych i zaufanych ludzi spośród młodzieży wspomniany już „Legion Maryi”. Miał on na celu pouczanie niechrześcijan oraz mało wyrobionych katolików o podstawowych prawdach wiary, rozpowszechnianie literatury religijnej oraz przedmiotów kultu, wspomaganie osób znajdujących się w ciężkich warunkach życiowych z powodu aresztowań ich najbliższych i niesienie pomocy kapłanom przebywającym w areszcie domowym i w więzieniach. Ludzie ci byli również upoważnieni do udzielania chrztu, jeżeli nie mógł tego uczynić kapłan, oni też często oddawali swoje mieszkania do dyspozycji kapłanów odprawiających potajemnie msze św. Ten walczący związek stanowił kręgosłup walki Kościoła z komunizmem, lecz także zasadniczy cel komunistycznych usiłowań złamania oporu Kościoła.

Kościół pouczał swoich wiernych, jak mają odpowiadać na pytania stawiane im podczas przesłuchań lub na zebraniach politycznych. Uważano za bardzo waż-

ne, by chrześcijanie byli wystarczająco świadomi swej wiary, umieli jej bronić w sposób przekonujący, nie narażając się wskutek braku należytej odpowiedzi na śmiech ze strony przeciwników.

Katolickie doświadczenia z Europy sprawiały, że katolicy mieli gotową odpowiedź na pytania, jakie marksiści zwykli byli stawiać: Jeżeli istnieje Bóg, to gdzie się znajduje? Dlaczego należy się modlić o deszcz lub pogodę? Jak można wierzyć, że Bóg stworzył wszechświat, skoro nauka wykazuje, że stworzenie miało inny przebieg?

Reakcja państwa

We wczesnych latach pięćdziesiątych rząd zaczął wywierać nacisk na owe przygotowywania do walki z komunizmem. Zamknięte podczas kampanii o krajowe reformy w latach 1950-52 wszystkie kościoły na wsiach i liczne w miastach nie zostały z powrotem otwarte. Przywódcy partyjni wywierali nacisk na kapłanów, by prowadzili imienne wykazy wiernych uczęszczających do kościoła i dzieci pobierających naukę w szkołach misyjnych. Kapłani byli w szczególności przynaglani do przyjęcia „Trzech Autonomii” (organizacyjnej, hierarchicznej i gospodarczej), które wchodziły właśnie w życie. Kapłani i katolicy świeccy energicznie przeciwstawiali się tym komunistycznym naciskom wprowadzenia ich do „Frontu Jedności”. Duch i siła katolickiego oporu występują bardzo dobitnie w mowie obronnej o. Jana Donga w Hongkongu z 1952 r.: *Moi panowie, mam tylko jedną duszę, nie mogę jej podzielić; mam też jedno ciało, które można podzielić. Najlepiej jest, tak mi się wydaje, oddać całą duszę Bogu i Jego Świętemu Kościołowi, a ciało memu krajowi. Jeżeli jesteście z tego zadowoleni, nie odmawiam go wam. Prawdziwi materialści, którzy negują istnienie duszy, muszą się zadowolić zaofiarowanym im ciałem.*

Patriotyczne Zrzeszenie Chińskiego Kościoła Katolickiego

Patriotyczne Zrzeszenie Chińskiego Kościoła Katolickiego (PZChKK) było popierane przez reżim Chińskiej Republiki Ludowej najpierw pod nazwą Komisja Reformowanego Ruchu Trzech Autonomii. Ze względu jednak na to, że większość chińskich kapłanów i katolików świeckich nie zaakceptowała tej reformy, ruchowi nadano nazwę Patriotycznego Zrzeszenia... I tym razem jednak przeważająca większość kapłanów i wiernych trzymała się od tego Zrzeszenia z daleka, zaczęto więc posługiwać się nazwą Komisja Administracyjna Chińskiego Katolickiego Kościoła. Jakakolwiek jednak byłaby ta nazwa – Kościół chiński oderwany od Kościoła powszechnego pozostaje zawsze w gestii komunistycznego rządu i jest mu w zupełności podporządkowany.

Jak przedstawia się istota „Trzech Autonomii”? W gruncie rzeczy domaga się ona samodzielnej hierarchii dla Kościoła chińskiego, wykluczającej wszelkie ingerencje ze strony Stolicy Apostolskiej; samodzielnej działalności, zastrzegającej sobie wyłączną odpowiedzialność za ewangelizację chińskiego narodu; samodzielnego stanowienia o sobie, wykluczającego wszelką pomoc z zagranicy.

W myśl wypowiedzi jednego z przedstawicieli Kościoła patriotycznego nie ma on już dzisiaj nic wspólnego z „Trzema Autonomiami”. Jest to jednak złudzenie. Rząd jest w dalszym ciągu zainteresowany tym, by jak najwięcej katolików wstępowało do Kościoła patriotycznego, obojętne czy tylko pozornie, czy z pełnym przekonaniem, bowiem ma on w tym własne cele. Chodzi o całkowite oderwanie Kościoła chińskiego od Rzymu i stworzenie całkowicie podporządkowanego Kościoła narodowego, a w dalszej kolejności o zupełną jego likwidację. Wielu katolikom, a także niektórym biskupom i kapłanom taki sposób schronienia się w Kościele patriotycznym na czas prześladowań wydawał się bardzo rozsądny, nie zdawali sobie bowiem sprawy z

tę, że przez te zewnętrzne tylko – jak sądzili – pozory mieszają w rzeczywistości białe z czarnym, siejąc zamieszanie w sercach i dając zły przykład innym. Uważali, że takim postępowaniem mogą zapobiec całkowitemu zniszczeniu Kościoła mając możliwość drukowania Pisma Świętego, książek religijnych czy rozprowadzania przedmiotów kultu. Unikali otwartych wystąpień przeciwko papieżowi, nie czuli się jednak dość silni, by sprzeciwić się naciskowi władz mając na względzie swój własny spokój i byt.

Powody rozdzielenia

Jednak większość biskupów i kapłanów jest zdecydowanie innego zdania żywiąc przekonanie, że artykuł: *Wierzę w jeden święty, katolicki i apostołski Kościół*, stanowi istotne znamię jego uniwersalności i jeden z dwunastu artykułów Credo. Kościół zatem odłączony od papieża, Kościół niezależny, samowystarczalny i sam się kształtujący nie może nazywać siebie *katolickim* i *apostołskim*. To właśnie stanowi powód, dla którego biskupi i kapłani wierni Rzymowi sprzeciwiają się tego rodzaju podziałowi, nie akceptując postępowania biskupów i kapłanów Kościoła patriotycznego. Uważają, że przyjmując tę lub inną z „Trzech Autonomii”, wspieraliby tym samym projekt całkowitego podporządkowania Kościoła kontroli państwa, przyczyniając się do zrealizowania ostatecznego celu komunizmu, którym jest zniszczenie wszelkiej religii.

Powody, dla których prawowity Kościół nie może zjednoczyć się z Kościołem patriotycznym, są następujące. Zwolennicy PZChKK publicznie negują prymat papieża; dotyczy to przede wszystkim bpów Zang Huaide, przewodniczącego PZChKK, i Jang Gaojian; obaj ogłosili artykuły w prasie, w których w imię niezależności wypowiedzieli się przeciwko prymatowi papieża. Podczas udzielania święceń zarówno biskupi jak i kapłani z ręką na Biblii składają przysięgę, że odłą-

czają się od papieża i godzą się na zwierzchnictwo partii komunistycznej. W podręcznikach przeznaczonych do nauczania, w mszale oraz książkach religijnych wydawanych przez PZChKK imię papieża oraz jego nauka są systematycznie eliminowane. W kościołach wiernym nie wolno modlić się za papieża, zakazane są tam niektóre tradycyjne nabożeństwa. Rok liturgiczny przestrzegany przez PZChKK pochodzi z czasów sprzed II Soboru Watykańskiego. Młodym poniżej 18 lat wstęp do patriotycznych kościołów jest zabroniony, nikomu też nie wolno uczyć ich religii ani żadnych modlitw. Nie istnieje obowiązek celibatu. Bp Wang Xueming nie tylko sam zawarł związek małżeński, lecz ponadto zachęca swoich kapłanów do pójścia w jego ślady. Msze św. są odprawiane wyłącznie w języku chińskim. Seminarzyści dopuszczani do kapłaństwa muszą uzyskać zezwolenie władz. W istniejących seminariach duchownych (wyłącznie patriotycznych) są prowadzone kursy wychowania politycznego, zaś seminarzyści mogą wprawdzie uczęszczać na kursy tańca; nie wolno im jednak wchodzić w żadne kontakty z Kościołem cierpiącym, jego kapłanami i wiernymi. Biskupi i kapłani Kościoła patriotycznego otrzymują pensje od rządu, mogą też na koszt państwa uczestniczyć w zagranicznych spotkaniach, korzystać bezpłatnie z sanatoriów i domów wypoczynkowych, posiadać własne samochody itd. Poniemaj jednak wiele otrzymują od rządu, muszą też oczywiście posłusznie wypełniać jego rozkazy.

Istnieje znaczna liczba kapłanów dystansujących się od władz państwowych, są im tylko pozornie ulegli, nie chcą zrywać z papieżem. Ci uchodzą w oczach wiernych katolików za dobrych kapłanów i wielu wiernych uczestniczy w spotkaniach eucharystycznych pod ich przewodnictwem. Bowiem wielu biskupów i kapłanów Kościoła patriotycznego jasno zdaje sobie już dzisiaj z tego sprawę, że dając publiczny wyraz swej rozłące z papieżem spotkają się ze zdecydowanym sprzeciwem nie zgadzających się z nimi katolików. Dlatego milczą,

nie mając odwagi wypowiedzieć się jasno, czy są za, czy przeciw oddzieleniu. Istnieją jednak tacy, którzy odmawiają posługi kapłańskiej i udzielania sakramentów katolikom nie należącym do Kościoła patriotycznego. Toteż tacy katolicy rezerwują w swoich mieszkaniach miejsca do odprawiania mszy przez wiernych Rzymowi kapłanów, aczkolwiek jest to surowo zabronione przez władze komunistyczne.

W związku z tą sytuacją chińskich katolików dręczą pytania: Czy można metodą PZChKK ratować Kościół Chrystusowy? Czy promienne światło chrześcijańskiej wiary można opierać na ludzkiej sile? Czy środki mogą uświęcać cel? Ogólnie wierni i Kościół podziemny są przekonani, że nie można stosować metody PZChKK, ponieważ jest ona z gruntu zła, jako że rozbija Kościół i występuje przeciw nauce wiary. Nie można wybierać mniejszego zła, nie można się kierować krótkowzrocznymi rachunkami korzyści i strat.

Ożywienie religijne

W ostatnich czasach dochodzą coraz liczniejsze głosy o ożywieniu życia religijnego w Chinach. Po czerwcowej masakrze w Pekinie liczni zdeorientowani intelektualiści zaczęli wykazywać coraz większe zainteresowanie chrześcijaństwem i Kościołem katolickim. Także liczba zainteresowanej chrześcijaństwem chińskiej młodzieży znacznie wzrosła. Tylko w Szanghaju ochrzczono w ciągu ostatnich trzech lat 15 000 ludzi. W Pekinie liczba chrześcijan w porównaniu z latami 1984-86 powiększyła się o 2,7%, a w Czenghu nawet o 6%. Dla porównania w tym samym czasie liczba członków partii komunistycznej w Pekinie zmalała o 45%, w Szanghaju – o 28%, w Hongkongu – o 50%. Przeciętny wiek chrześcijan wynosi 25 lat, przy czym 20% stanowią robotnicy, pozostali to studenci i intelektualiści.

W związku z tym wzrostem państwowy Komitet Religii w Pekinie ocenia liczbę chrześcijan w Chinach na

10 mln, według innych danych, bardziej obiektywnych, liczba ta sięga 30-50 mln. Rządowe czasopisma chińskie biją na alarm ostrzegając przed *gorączką chrześcijańską* i *ożywieniem zabobonów*, nawołując równocześnie rząd do administracyjnej kontroli aktywności religijnej oraz wydania surowszych dekrétów antyrelijnych. To wszystko ma związek z reformami przeprowadzonymi w Europie Wschodniej, w których Kościół odegrał doniosłą rolę. Z drugiej jednak strony na przekór tym antyrelijnym nawoływaniom w całym kraju daje się słyszeć żądanie wolności religii.

Ustanowienie Konferencji Biskupów podziemnego Kościoła w Chinach

W związku z ogólnym ożywieniem religijnym biskupi podziemnego Kościoła ustanowili 21 X 1989 r. Konferencję Episkopatu Chińskiego. Znane są zaledwie nieliczne fakty z jej działalności. Spotkanie w Sanyuan zostało zdaniem jego uczestników zwołane po to, by po raz pierwszy od czasów zawładnięcia krajem przez komunistów dać wyraz łączności między biskupami podziemia oraz widocznej jedności jego kierownictwa. Według dokumentów tego spotkania chciano też nawiązać do synodu w Szanghaju z 1924 r. (jedyne chińskiego synodu) oraz podkreślić prymatną rolę papieża, a także *pełną komunie z całym Kościołem katolickim*. Biskupi przyjęli również podczas tego spotkania nowy Kodeks Prawa Kanonicznego.

Niedługo po ustanowieniu Konferencji Biskupów Kościoła podziemnego nastąpiły liczne aresztowania, zaś przedstawiciel władz oświadczył, że *religia nie może pozostawać pod obcą władzą i że tego rodzaju „solidarność” z Watykanem jest nielegalna*. Według niektórych danych Stolica Apostolska miała mianować co najmniej 25 tajnych biskupów, a ci z kolei wyświęcili ponad 200 kapłanów. Władze państwowe określają katolików podziemia jako *politycznych opozycjonistów*

wywierających destruktywny wpływ na stosunki społeczne w kraju. Wśród aresztowanych i przebywających odtąd w więzieniu uczestników Konferencji Biskupów znajduje się biskup Pekinu Li Side. Wiadomo o nim, że żyje w *skrajnie ciężkich warunkach*, przebywając wraz z 30 innymi więźniami w jednej małej celi. Dwu innych aresztowanych biskupów zostało w marcu br. zwolnionych, nadal jednak pozostają oni w areszcie domowym. Rzym miał stwierdzić, że ustanowienie Konferencji Biskupów Chińskich było przedwczesne, a ponadto każda tego rodzaju Konferencja musi uzyskać zatwierdzenie papieża.

Chińska Republika Ludowa a Watykan

Przedstawiciel Przewodniczącego Rady Państwa Wu Xueqin odmówił Watykanowi wszelkiego prawa mieszanania się w sprawy Kościoła katolickiego w Chinach, ponieważ religia należy do wewnętrznej polityki kraju i nie dopuszcza żadnej ingerencji z zewnątrz. Podkreślił również, iż żadna organizacja religijna ani osoba nie może otrzymywać wsparcia od *zagranicznych sił religijnych*. Niemieszanie się w wewnętrzne sprawy Chin oraz zerwanie stosunków dyplomatycznych z Tajwanem stanowi nieodzowny warunek polepszenia relacji między rządem w Pekinie a Watykanem. Partia i rząd – stwierdził dalej Wu Xueqin – popierają samodzielność i niezależność Kościoła katolickiego w Chinach. Podobne warunki polepszenia stosunków postawił również biskup Szanghaju, A. Jin Luxian. W celu unormowania tych relacji – stwierdził – konieczne są pertraktacje pomiędzy Pekinem a Watykanem, podczas których musiałby być wypracowany pewien kompromis, np. konkordat. *Istniał konkordat pomiędzy Napoleonem i papieżem Piusem VII, z gen. Franco w Hiszpanii, z Portugalią, Włochami i innymi krajami* – oświadczył bp Jin w pewnym wywiadzie. – *Rozporządzam tekstem wszystkich konkordatów, będących jeszcze w mocy, jak np.*

Bazylei, Alzacji i Lotaryngii. Jako temat możliwych (i koniecznych) przyszłych pertraktacji wymienia się w najnowszych wypowiedziach rolę PZChKK oraz nominację biskupów. Odnośnie do tej ostatniej sprawy wypowiedział się bp Jin, że większość biskupów nie powinna mieć żadnych trudności w uznaniu ich przez Watykan¹. Niektórzy z nich mogliby co prawda napotkać tu przeszkody. Chodziłoby o biskupów, którzy zawarli związek małżeński. Spośród 59 biskupów Kościoła patriotycznego około 10 jest żonatych. Tych – myślę – nie można by uznać za katolickich biskupów. Spodziewam się, że relacje z Watykanem możliwie szybko się polepszą. Uczynię wszystko, by znowu zjednoczyć Kościół, ponieważ jesteśmy Kościołem wschodnim, należącym do całego Kościoła. Pragniemy pełnej wspólnoty, także z Rzymem. Wierzimy w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół (...) Życzymy sobie pełnego pojednania, w tym celu jednak trzeba pertraktować, a nie wzajemnie się obrzucać ekskomuniką.

Bp. Jin ocenia sytuację PZChKK bardzo optymistycznie: *Kościół Chiński jest mało znany. Od kilku lat rozwija się on i rozkwita. W całym kraju znowu zostało ostatnio otwartych ponad 3000 kościołów i kaplic. Posiadamy 12 seminariów duchownych, około 1000 seminarzystów i tyluż niemal adeptów życia zakonnego. W Szanghaju istnieje również Katolickie Zrzeszenie Intelktualistów. Wydajemy książki religijne, możemy rozprowadzać katechizmy, a także wszędzie głosić kazania. Dlatego też chrzczymy co roku wiele dzieci i około 40 000 dorosłych, przyznających się do Chrystusa. Spodziewam się, że chiński Kościół katolicki rozwinie jeszcze w przyszłości wiele inicjatyw społecznych, ponieważ jest on Kościołem usługującym (...). Zasada samofinansowania nie wyklucza braterskiej pomocy. Otrzymałem dotąd wiele ofiar od katolickich organizacji w Niemczech, Szwajcarii, Austrii, Stanach Zjednoczonych i innych. To nie narusza zasady „Trzech Autonomii”, ponieważ ta braterska pomoc dokonuje się bez żadnych warunków. Odnośnie natomiast do*

położenia Kościoła podziemnego bp Jin powiedział: *Rzym jest daleko. Nie zna on dobrze chińskich warunków. Rzym wspiera np. podziemny Kościół oraz mianuje potajemnie nowych biskupów w Chinach. To nierozsądne. Ci bowiem biskupi są z jednej strony bezużyteczni, muszą się bowiem ukrywać. Zagranicą nazywają ich „Kościółem milczącym”, ale jest to bardzo głośny Kościół, czyni wiele hałasu. Przed dwoma laty Watykan usiłował mianować takiego utajonego biskupa w pobliżu Xian w prowincji Shaansci, ale się to nie udało. Nie dało się zachować tajemnicy i kandydat znalazł się w więzieniu. Z drugiej strony Kościół ten jest manipulowany przez ludzi wrogo nastawionych do rządu komunistycznego. Uznają dwa pryncypia: lojalność względem papieża – i to jest dobre, i nienawiść do partii komunistycznej – a to nie jest normalne. Bowiem rząd komunistyczny jest bardzo silny. Mniejszość składająca się z 3 mln katolików nie zdoła go obalić. Do tego dochodzi jeszcze i to, że przywódca podziemnego Kościoła, bp Józef Fan Xueyan, powiedział kilkakrotnie, że nie marksizm powinien rządzić w Chinach, lecz Kuomintag partii tajwańskiej, wyjaśniając przy tym, że tylko to stanowisko jest słuszne, i że on sam był członkiem partii narodowej przed opanowaniem kraju przez komunistów (1949 r.).*

W powyższym oświadczeniu bpa Jin jest zawarta cała taktyka PZChKK – pozorne pragnienie łączności z Kościołem powszechnym (dla zmylenia opinii publicznej w kraju i zagranicą), zdecydowane trwanie przy dotychczasowym całkowitym podporządkowaniu komunistycznemu rządowi. Potwierdza to niedwuznacznie wypowiedź biskupa z PZChKK, Zonga Huaide, wygłoszona podczas święceń udzielanych biskupowi tegoż Kościoła, Zang Quanzhang, 7 V 1989 r.: *Pozostajemy w zgodzie ze starożytną nauką Kościoła wierząc, że biskup rzymski jest przywódcą Kościoła katolickiego. Jedyne różnica jest politycznej natury (dotyczy stosunków dy-*

¹ Chodzi o biskupów wyświęconych bez wiedzy i zgody Stolicy Apostolskiej.

plomatycznych). Nawiązanie stosunków dyplomatycznych uważałbym za szczęśliwe zarówno dla kraju jak i dla Kościoła. Gdyby jednak doszło w przyszłości do ich nawiązania, Kościół chiński pozostanie pod kierownictwem chińskiego kleru, będzie trzymał się tego, co jest zgodnie z tradycją wiary. Abstrahując od tego, jak ukształtują się relacje Chiny-Watykan, będziemy stać przy niezależności, autonomii i samorządności Kościoła. Będziemy również obstawać przy samodzielnym wyborze i święceniach biskupów.

Jan Paweł II z kolei podczas swej azjatyckiej podróży na Światowy Kongres Eucharystyczny w Seulu 8 X 1989 r. wyraził pragnienie odwiedzenia katolików w Chinach. Papież uczcił *heroiczne dowody wierności Chrystusowi i Jego Kościołowi* zachęcając chińskich katolików do *wewnętrznego pojednania wspólnoty kościelnej we wspólnocie wiary z Następcą św. Piotra*. Rząd chiński niezwłocznie zareagował na to życzenie papieża stawiając jednak w związku z przyjazdem papieża do Chin znane już warunki. Musiałoby najpierw nastąpić polepszenie stosunków między Chinami a Stolicą Apostolską – obecnie nie istnieją żadne – a ponadto papież musiałby zrezygnować z wszelkiej ingerencji w wewnętrzne sprawy kraju. Jakby w odpowiedzi na to przedstawiciel Watykańskiego Sekretariatu Stanu, abp Ernesto Gallina, wystąpił za oddzieleniem Kościoła od państwa i przeciwko *mieszaniu się państwa w wewnętrzne sprawy Kościoła*. Stwierdził mianowicie, że *wszystkie totalitarne reżimy w imię sprawiedliwości pozbawiają ludzi ich godności i wolności. Do tych wolności należy prawo do swobodnego kształtowania opinii, wolność zgromadzeń i prawo swobodnego spełniania praktyk religijnych*. Nie wymieniając szczegółowo Chin abp Gallina skrytykował panujące w niektórych państwach totalitarnych prawo ograniczania władzy papieża w mianowaniu biskupów. Natomiast w styczniu 1990 r. kard. Casaroli nazwał Chiny i Albanię dwoma kolcami Stolicy Apostolskiej; oba powodują wiele bólów, aczkol-

wiek jeden jest wielki, drugi mały. *Zagwarantowanie jednak prawa Kościoła katolickiego i wolności religijnej w ogóle leży w interesie narodu chińskiego* – stwierdził ówczesny sekretarz stanu w przemówieniu do włoskich przemysłowców.

Do Albanii udali się już w czerwcu br. pierwsi po 50 latach przedstawiciele Stolicy Apostolskiej, miejmy nadzieję, że nastąpi to również w Chinach. Sytuacja Kościoła w Chinach jest na pewno bardziej skomplikowana. Problemy teologiczne i kanoniczne to tylko część tych trudności. Ich korzenie tkwią głębiej, po większej części w kulturowych i regionalnych zróżnicowaniach narodu chińskiego, ale dalekowzroczna, wytrwała i niesłuchanie cierpliwa dyplomacja Stolicy Apostolskiej w końcu na pewno znajdzie pozytywny oddźwięk także w Chinach. Dziś jeszcze wydaje się to niemożliwe.

Tam wciąż ponuro...

W pierwszych dniach czerwca 1991 r. Kościół katolicki w Chinach – założony w pobliżu Pekinu w 1294 r. przez pierwszego misjonarza w tym kraju, franciszkanina Giovanni da Montecorvino – poniósł nowe, dotkliwe straty. Ponowne prześladowania wiernych Rzymowi katolików rozpoczęły się 10 czerwca br., kiedy to aresztowano 73-letniego utajonego biskupa Józefa Pan Zhongliang, a z nim 13 innych katolickich biskupów, z których każdy liczy ponad 70 lat. Rząd chiński i „patriotyczni katolicy” zaprotestowali tymczasem przeciwko ogłoszeniu kardynałem (przez Jana Pawła II podczas ostatniego Konsystorza) żyjącego na wygnaniu w Stanach Zjednoczonych abpa chińskiego Song Pinmai mającego już 89 lat.

Od chwili zgniecenia ruchu demokratycznego w Chinach 4 VI 1989 r. wtrącono do więzień co najmniej 76 przedstawicieli podziemnego Kościoła. Międzynarodowa Christian Solidarity zwróciła się w tej sprawie do prezydenta Busha, domagając się od niego zastosowa-

nia wobec Chin sankcji gospodarczych w celu zmuszenia chińskiego rządu do przestrzegania praw człowieka.

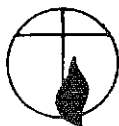
W ostatnim czasie wydano w Chin włoskiego misjonarza, o. Ciro Biondiego. Władze komunistyczne zarzuciły mu, że pomagał aresztowanemu przed czterema miesiącami bpowi Fan Zhongling, nazywając tę pomoc *utrzymywaniem kontaktów z władzami zagranicznymi*. Chiny odrzuciły też inicjatywę Ojca Świętego w sprawie ożywienia dialogu między Stolicą Apostolską a tym państwem. Jako warunek takiego dialogu postawiono dawne żądanie zerwania stosunków dyplomatycznych Watykanu z Tajwanem oraz uznanie rządu ChRL za jedyne prawowite, zaś Tajwanu za część terytorium chińskiego. Jakby w odpowiedzi na inicjatywę Stolicy Apostolskiej wszczęto nowe prześladowania duchownych i świeckich katolików zamykając ostatnio w więzieniach lub osadzając w areszcie domowym 76 duchownych katolickich i protestanckich i ponad 100 katolików świeckich.

Zachodzące w świecie i w Związku Radzieckim zmiany nie wywołują, jak się zdaje, żadnego echa w chińskim bastionie komunizmu. Tam wciąż jeszcze ponuro.

L'Eglise catholique en Chine depuis 1949

Dépouillant le mensuel „China Heute“, l'auteur brosse un historique et décrit la situation religieuse en Chine, en soulignant notamment la persistance de la division en Eglise

dite „patriotique“ et en Eglise clandestine (du silence) et de la persécution des catholiques, l'élimination de la religion étant un des objectifs du pouvoir communiste en Chine.



Ryszard Otowicz SJ

Etyczna ocena heterologicznych technik prokreacyjnych

Techniczne ingerencje typu homologicznego w proces przekazywania ludzkiego życia były tematem oddzielnego opracowania, zamieszczonego na łamach „Przeglądu Powszechnego” w listopadzie 1990 r.¹ Obecnie skupimy naszą uwagę na moralnych aspektach stosowania heterologicznych metod ludzkiej prokreacji, jakimi są inseminacja heterologiczna i FIVET heterologiczny. Pomimo braku zasadniczych różnic między technikami homologicznymi a heterologicznymi co do sposobu ich przeprowadzania, z etycznego i prawnego punktu widzenia stanowią one oddzielne problemy. Każda z nich bowiem zakłada nieco odmienny kontekst aksjologiczny, ukształtowany przez egzystencjalną sytuację zaangażowanych w nie osób.

Analogicznie przedstawia się sprawa sztucznej inseminacji heterologicznej i FIVET-u, heterologicznego. Chociaż oba eksperymenty ze względu na ich cel klasyfikuje się w grupie technik prokreacyjnych, to jednak każda z nich sama w sobie ma inną, obiektywną strukturę jako czyn ludzki, podlegający moralnej i prawnej ocenie.

Z historii rozwoju technik prokreacyjnych

Zarówno sztuczna inseminacja jak i FIVET mają długą historię. Jeżeli chodzi o sztuczną inseminację, pierwsze próby w tym zakresie sięgają drugiej połowy XVIII w. W 1776 r. Spallanzani prowadził doświadcze-

¹ Zob. R. Otowicz SJ, *Etyczne aspekty technicznej ingerencji człowieka w proces przekazywania życia ludzkiego*, „PP” 11/1990, s. 224–238.

nia nad zamrażaniem spermatozoidów, a w 1799 r. Hunter przeprowadził sztuczną inseminację homologiczną. Dokładnie sto lat później, w 1899 r. w USA, Dickinson zainicjował praktykę sztucznej inseminacji heterologicznej. Właśnie Stany Zjednoczone należy uważać za kraj, który w największym stopniu przyczynił się do wypracowania i upowszechnienia tej techniki prokreacyjnej. W 1953 r. odnotowano fakt przeprowadzenia pierwszej sztucznej inseminacji za pomocą zamrożonego nasienia. Również idea tzw. banków nasienia nie jest nowa; w 1886 r. Montegazza proponował utworzenie takich banków z zamrożonym nasieniem, w celu wykorzystania go do sztucznych inseminacji².

Badania i doświadczenia nad zapłodnieniem *in vitro* w dzisiejszym jego kształcie rozpoczęto w 1950 r., a jego bezpośrednie zastosowanie praktyczne miało miejsce w 1969 r. Pierwsze dziecko „z probówki”, Louise J. Brown, narodziło się 25 VII 1978 r. w Anglii, w szpitalu w Oldham. Powodzenie tego eksperymentu było dziełem lekarza, P. Steptoe, i biologa, R. Edwards. Dążenia lekarzy i naukowców poszły jeszcze dalej. W marcu 1984 r. w Australii przyszło na świat dziecko, którego embrión był uprzednio przez pewien czas zamrożony. Wiązało się to bezpośrednio z badaniami nad możliwością zamrożenia i ewentualnego przechowywania w bankach embriónów ludzkich, które w odpowiednim momencie można by, przy zastosowaniu techniki FIVET-u, pobudzić do dalszego rozwoju i doprowadzić do narodzenia się dziecka³.

Istota heterologicznych technik prokreacyjnych

Techniki prokreacyjne mają zastosowanie nie tylko w przypadku małżonków, którzy wykluczając obecność osoby trzeciej jako dawcy komórek rozrodczych uciekają się do pomocy innych w celu poczęcia nowego życia ludzkiego, które z różnych racji nie jest możliwe do osiągnięcia w naturalny sposób. W tej sytuacji zro-

dzzone potomstwo ma jako swoich rodziców biologicznych osoby związane węzłem małżeńskim. Możliwe są jednak takie sytuacje, kiedy w proces przekazywania życia zaangażowana jest osoba spoza małżeństwa, względnie kiedy poczęcie dziecka ma nastąpić całkowicie poza kontekstem małżeńskim. Mamy wtedy do czynienia z prokreacyjnymi technikami heterologicznymi.

Należy wyraźnie odróżnić inseminację heterologiczną i sztuczne zapłodnienie heterologiczne. Można w tym celu odwołać się do rozróżnień zawartych w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary „Donum vitae”². Według tejże instrukcji inseminacja heterologiczna jest *techniką podjętą dla uzyskania poczęcia ludzkiego przez przeniesienie w narządy rodne kobiety spermy wcześniej pobranej od dawcy różnego niż małżonek*, natomiast sztuczne zapłodnienie heterologiczne (FIVET) jest *techniką podjętą dla uzyskania poczęcia ludzkiego poprzez połączenie w próbówce gamet pobranych przynajmniej od jednego dawcy różnego od małżonków związanych węzłem małżeńskim* (DV II, przypis*).

W zależności od okoliczności mogą występować różne kombinacje dawców i biorców komórek rozrodczych oraz łączenia sztucznej inseminacji heterologicznej z techniką FIVET-u. Cechą wspólną obu interwencji technicznych w proces przekazywania życia ludzkiego jest wyjście poza kontekst małżeństwa i pominięcie właściwego aktu małżeńskiego.

Argumenty zwolenników stosowania metod heterologicznych

Coraz bardziej powszechne i skuteczne zastosowanie techniki medycznej w proces przekazywania życia ludz-

² Por. artykuł redakcyjny, *Aspectos científico-técnicos de la inseminación artificial y de la fecundación „in vitro”*, „Moralia” 9/1987, nr 35-36, s. 225-226.

³ Por. tamże, s. 226.

⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, Watykan 1987.

kiego znajduje żywy oddźwięk w szerokich kręgach społecznych, wywołując liczne, kontrowersyjne nieraz opinie i stanowiska. Generalnie rzecz biorąc istnieje tendencja do pozytywnej oceny społecznej tych technik biomedycznych jako kolejnej szansy przezwyciężenia podstawowych, życiowych problemów człowieka. Możliwość spełnienia pragnienia posiadania potomstwa jest argumentem, który w subiektywnej ocenie wielu ludzi, zwłaszcza tych, dla których była ona dotąd nieosiągalna, rekompensuje wszystkie trudności i niedogodności związane z samą techniką prokreacyjną. Postawa taka charakteryzuje przede wszystkim małżeństwa niepłodne, dla których zrodzenie dziecka jest szczególnym wyrazem sensu istnienia małżeństwa i rodziny. Nie trudno też dostrzec, że postawa taka opiera się na bardzo subiektywnych i emocjonalnych podstawach w myśl zasady osiągnięcia celu za wszelką cenę. Podkreśla to też ks. T. Slipko stwierdzając, że często mamy tu do czynienia z utylitarystyczną zasadą, zgodnie z którą moralna kwalifikacja zapłodnienia pozaustrojowego wynika z globalnego bilansu korzyści i niebezpieczeństw związanych z tymi zabiegami przy jednoczesnym uwzględnieniu emocjonalnych nastawień i odczuć zainteresowanych nimi osób⁵.

Ale jak już powiedzieliśmy, heterologiczne techniki ludzkiej prokreacji to nie tylko sprawa konkretnego małżeństwa. Rzecz jest także bardzo złożona w aspekcie społecznym. Techniki te umożliwiają bowiem poczęcie i zrodzenie dziecka poza kontekstem osobowego pożycia płciowego, i to nie tylko małżeńskiego. Fakt ten jest szczególnie silnie akcentowany w kręgach feministycznych i środowiskach zdominowanych przez ideologię feministyczne, które głoszą hasła wyzwolenia kobiet spod tyranii i dominacji męczyzny, jakoby przenikających współczesną kulturę i cywilizację. Wyraźnie pobrzmiewa także w takiej argumentacji nuta kontestacji instytucji małżeństwa i rodziny.

Zwolennicy dopuszczalności technik heterologicznych odwołują się też do tezy, że możliwość ich stosowania

wania jest wyrazem poszanowania podmiotowych praw człowieka. Ograniczenia w tym zakresie miałyby być jednocześnie ograniczeniami podstawowych praw człowieka, takich samych jak np. prawo do wolnego wyboru stanu życia czy założenia rodziny. Innymi słowy prawo do poczęcia dziecka przy zastosowaniu technik heterologicznych czerpałoby rację swego istnienia, tak jak inne fundamentalne prawa człowieka, z prawa naturalnego, a dokładniej rzecz ujmując – byłoby ono uszczegółowieniem prawa osoby ludzkiej do wolności.

Argumentacja ta jest obarczona poważnymi błędami wynikającymi z przyjęcia uproszczonej antropologii i faktycznie liberalistycznej koncepcji praw człowieka. Nie liczy się ona bowiem z prawami człowieka, które przysługują także embrionowi ludzkiemu tak jak osobie. Tymczasem *istota ludzka winna być szanowana – jako osoba – od pierwszej chwili swego istnienia* (DV I, 1).

Nietrudno zauważyć, że argumenty zwolenników zapłodnienia pozaustrojowego jak i sztucznej inseminacji heterologicznej są rozwijane w kontekście nieskrępowanej fascynacji możliwościami techniki i rozumu ludzkiego. Sprowadza się to do przekonania, że większość znaczących cywilizacyjnie osiągnięć ludzkości dokonała się w atmosferze przewyższania tradycyjnych norm etycznych, które broniły istniejącego status quo, nie biorąc pod uwagę dobrą ludzkości, oferowanego przez wynalazki techniki i nauki. Czas dopiero pokazywał – twierdzą oni – gdzie leżały słuszne racje i prawda.

Zwolennicy FIVET-u argumentują, że jest on często jedynym sposobem leczenia ludzkiej niepłodności. Moralną dopuszczalność tych technik opierają na analogii do metod i zabiegów korygujących np. wady wzroku czy słuchu. Czy jednak FIVET jest metodą leczniczą, a sama niepłodność chorobą? Niepłodność jest skutkiem choroby określonego narządu człowieka, a FIVET nie leczy tej choroby, lecz w jednym określonym przypadku pozwala niejako ominąć jej trwały skutek. Od-

⁵ Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 162.

woływanie się do argumentacji, że FIVET jest sposobem leczenia niepłodności, wydaje się nieuzasadnione.

Antropologiczna płaszczyzna dyskusji

W związku z tym powstaje pytanie o naturę i zakres zastrzeżeń skierowanych pod adresem wyżej wymienionych technik. Czy rzeczywiście etyczne restrykcje co do ich stosowania są znakiem oportunistu i niechęci wobec tego co nowe, czy wręcz przeciwnie, są oznaką wrażliwości człowieka na podstawowe wartości osobowe? Również odpowiedź na to pytanie wymaga pogłębionej refleksji nad samym człowiekiem, nad jego istotą. Dotykamy tutaj bowiem tajemnicy życia ludzkiego, „sakralnego” wymiaru człowieczeństwa – zarówno w jego biologicznym jak i nadprzyrodonym aspekcie. Pełny obraz człowieka osiągamy dopiero w perspektywie tego, co Bóg powiedział o człowieku, a zwłaszcza o sensie jego życia i godności osobowej jako obrazu Bożego. To są podstawowe kryteria postępowania moralnego człowieka, w tym także dotyczącego jego życia fizycznego.

W „Deklaracji o przerywaniu ciąży” Kongregacja Nauki Wiary podkreśla wielką wartość biologicznego życia ludzkiego. Życie fizyczne, dzięki któremu bierze początek istota ludzka w świecie, stanowi fundamentalną – choć nie najwyższą – wartość, ponieważ na niej opierają się i mogą się rozwijać wszystkie inne wartości osoby⁶. Z kolei papież Paweł VI w encyklice „*Humanae vitae*” wyraźnie podkreśla, że kryterium sądu moralnego wyznacza przede wszystkim przyjęta koncepcja człowieka jako osoby. Naucza on, że *natura ludzka powinna być określona jako rozumny porządek, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania i dysponowania swoim ciałem*⁷.

Stwierdzenie papieskie łączy w sobie komplementarne dwa typy argumentacji: filozoficzną i teologiczną.

Natura ludzka jako *rozumny porządek* jest na pierwszym miejscu właściwym przedmiotem refleksji filozoficznej i w najogólniejszym znaczeniu – antropologicznej. Jest tu też miejsce na to wszystko, co o człowieku, jego naturze, mówią nam nauki przyrodnicze i medycyna. Filozofia wskazuje przy tym, że człowiek to nie tylko materia, określona struktura somatyczna, ale też istota duchowa, transcendentna w stosunku do przyrody. Ten wymiar duchowy jest także elementem, i to istotnym, owego *rozumnego porządku*.

W tym kontekście należy postawić w sposób zasadniczy problem ontycznego statusu embrionu ludzkiego⁸. Należy dodać, że przy jego określeniu podstawową rolę odgrywają kryteria wewnętrznej treści wartości życia zygoty jako osoby, od pierwszego momentu jej zaistnienia. Nie wystarczą tylko kryteria zewnętrzne, które dotyczą przede wszystkim technicznej niedoskonałości FIVET-u, niosącego duży stopień ryzyka śmierci zygoty. Przyjęcie kryteriów wewnętrznych, czyli absolutnej wartości moralnej zygoty ludzkiej jako osoby, całkowicie wyklucza godziwość stosowania FIVET-u w jakiegokolwiek postaci, w tym także heterologicznej.

Powyżej wzmiankowane kryteria wewnętrzne określające wartość zygoty ludzkiej mają swoje pełniejsze teologiczne podstawy w stwierdzeniu, że *życie ludzkie jest święte, ponieważ od samego początku domaga się stwórczego działania Boga*⁹. Sformułowanie to, z filozoficznego punktu widzenia, wydaje się trudne do zinterpretowania, zwłaszcza jeżeli postawi się pytanie o dokładny moment animacji, to jest ożywienia ciała ludzkiego duszą nieśmiertelną (do około 14 dni od chwili zapłodnienia z jednej zygoty może powstać kilka osobników). Ale też i Magisterium Kościoła świadomie rezygnuje z udzielania autorytatywnych odpo-

⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży*, AAS 66/1974, 736–737.

⁷ Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, AAS 60/1968, s. 487–488.

⁸ Por. R. Otowicz SJ, dz. cyt., s. 228–230.

⁹ Por. Jan XXIII, *Mater et Magistra*, AAS 53/1961, s. 447.

wiedzi czy rozstrzygnąć w tej sprawie, traktując ją jako kwestię filozoficzną, otwartą. Można natomiast bez cienia wątpliwości powiedzieć, że moment zapłodnienia jest momentem powstania nowego życia, odrębnego od życia rodziców, i że zygota od pierwszej chwili swego istnienia jest jakościowo czymś różnym niż komórki rozrodcze przed swoim połączeniem się. Wynika to wprost z badań empirycznych przeprowadzanych na terenie nauk biologicznych.

Tyle może powiedzieć biologia. Zygota jest odrębnym, chociaż bardzo uzależnionym od środowiska biologicznego, życiem. W swej jakości nie jest ona niczym innym jak życiem ludzkim. Można oczywiście próbować wyjaśnić fakt życia ludzkiego syntetyzując dane biologiczne z przesłankami natury filozoficznej. Etapy rozwoju embrionalnego są podporządkowane i prowadzą do uformowania się człowieka. Przez swoje celowościowe ukierunkowanie na powstanie człowieka partycypują one w istotowej wartości człowieka jako osoby. Niezależnie zatem od tego, kiedy dokonuje się animacja, zygotę trzeba traktować jako rozwijającą się istotę ludzką¹⁰.

Z powyższego rozumowania możemy wnioskować, że interwencja biomedyczna dotyczy nie tylko poziomu somatycznego istoty ludzkiej, lecz angażuje całą osobę, a co za tym idzie pociąga za sobą odpowiedzialność moralną za każde takie działanie. W ten sposób dobro osoby wyznacza granice etycznej dopuszczalności wszelkich interwencji technicznych mających odniesienie do fizycznego życia ludzkiego.

Instytucjonalno-społeczny kontekst ludzkiej prokreacji

Charakter udzielonej tu odpowiedzi i przyjęte w tej materii praktyczne rozstrzygnięcia mają głębokie konsekwencje społeczne, co przykładowo jest widoczne chociażby w dyskusji wokół ujęcia tego zagadnienia przez prawo pozytywne. Oczywiście należy pamiętać,

że to nie prawo pozytywne w tym przypadku wyznacza normę etyczną postępowania ludzkiego, ale prawo sprawiedliwe musi się opierać na obiektywnej hierarchii wartości i fundamentalnej normie prawa naturalnego.

Obraz całej rzeczywistości staje się jeszcze bardziej złożony, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że prokreacyjne techniki heterologiczne rozrywają spójną więź małżeńską w aspekcie podmiotowych praw i obowiązków osób zaangażowanych w proces przekazywania życia. Niektórzy autorzy mówią też o niebezpieczeństwie rozerwania więzi psychicznej między małżonkami, spowodowanym obecnością osoby trzeciej w zrodzeniu potomstwa. Chociaż tego typu argument musiałby być poświadczony przez specjalne badania empiryczne¹¹, to jednak możliwości zaistnienia tego niebezpieczeństwa nie można lekceważyć. Zwrócono na to uwagę w trakcie dyskusji, która miała miejsce podczas konferencji zorganizowanej w 1988 r. w uniwersytecie w Louvain, nt. „Etyka i klinika zapłodnienia pozaustrojowego”. Wyrażono zaniepokojenie, że FIVET heterologiczny może pociągać za sobą poważne konsekwencje natury psychologiczno-społecznej, i to zarówno po stronie rodziców jak i po stronie dziecka, spowodowane obecnością w procesie poczęcia czy zrodzenia potomstwa *trzeciego rodziciela*¹².

Instytucjonalny kontekst rozważań nad heterologicznymi technikami prokreacyjnymi jest wyznaczony przez małżeństwo i rodzinę widzianymi w ich wielorakich aspektach: społecznym, prawnym, etycznym, kulturowym czy religijnym. Zwraca się przede wszystkim uwagę na sprzeczność tych prokreacyjnych manipulacji

¹⁰ Por. DV I, 1; także; E. Kowalski, *Ocena moralna interwencji biomedycznych dotyczących procesu przekazywania i początków życia ludzkiego*, „Colleganea Theologica” 59/1989 fasc. IV, s. 48–49.

¹¹ Por. na ten temat uwagi ks. T. Ślipko zawarte w jego książce *Granice życia*, dz. cyt., s. 163–166.

¹² Por. M. Dąbńska, *Zasady deontologii w zakresie stosunku do życia ludzkiego i godności osoby ludzkiej*, w: *Refleksje nad etyką lekarską*, pod red. K. Osińskiej, Warszawa 1990, s. 34–46.

z prawem naturalnym, a zwłaszcza z ich sprzeciwianiem się godności małżonków i dobru dziecka, którego zrodzenie jest wyłącznym przywilejem małżeństwa.

Heterologiczne techniki prokreacyjne godzą także w radykalny sposób w osobowe dobro małżonków, jakim jest wierność. *Wierność małżonków w jedności małżeńskiej pociąga za sobą wzajemny szacunek dla ich prawa do stania się ojcem i matką wyłącznie dzięki sobie* (DV II A, 1). Tak np. ks. S. Olejnik odrzuca jako moralnie niedopuszczalną wszelką heterogeniczną formę zapłodnienia z tej racji, że *godzi ona w dobro małżeństwa, a w jego ramach – obojga małżonków, a zwłaszcza męża, w dalszym zaś rzucie w dobro rodziny i poczętego na tej drodze dziecka*¹³.

W ten sposób uzasadniał swoją negatywną ocenę sztucznego zapłodnienia także Pius XII. Papież w zdecydowany sposób potępia sztuczne zapłodnienie heterologiczne zarówno w kontekście małżeńskim jak i poza nim. Chociaż wypowiedź Piusa XII miała miejsce długo przed pojawieniem się współczesnych technik prokreacyjnych, to jednak można ją zrozumieć i interpretować w duchu zachowania koniecznej ostrożności wobec możliwości ich stosowania w przyszłości.

W nauczaniu II Soboru Watykańskiego znajdujemy tezę, że ludzka prokreacja jest rzeczywistością ludzką i humanizującą, co zakłada uwzględnienie adekwatnych kryteriów i warunków, w jakich winna się ona dokonywać. Sprowadzają się one do tzw. zasady odpowiedzialnego rodzicielstwa: odpowiedzialnego ojcostwa i odpowiedzialnego macierzyństwa¹⁴. Odpowiedzialne rodzicielstwo, które w pełni uwzględnia dobro dziecka, może mieć miejsce tylko w małżeństwie i tylko wtedy, gdy rodzice prawni dziecka są jego rodzicami naturalnymi.

Nie oznacza to, że przyjmując tę zasadę abstrahuje się od wymogu miłości, którą dziecko winno być otoczone od chwili poczęcia. Wymóg ten oprócz swego naturalnego uzasadnienia ma jeszcze uzasadnienie nadprzyrodzone – człowiek jako obraz Boży został stwo-

rzony do miłości. Fizyczne ukształtowanie zygoty jest owocem fizycznego zjednoczenia osób w miłości małżeńskiej. W porządku ustanowionym przez Boga kontekst miłości małżeńskiej jest nieodzownym środowiskiem formacji i wychowania duchowego człowieka. Jak zauważa A. Di Marino, zjednoczenie cielesne rodziców znajduje się u początków kształtowania się ciała dziecka, a wzajemna miłość rodziców leży u źródeł wychowania duchowego człowieka. Jak nie można oddzielić duszy od ciała w człowieku, tak nie można oddzielać zrodzenia fizycznego od miłości małżeńskiej i miłości rodzicielskiej. Z przyjęcia takich założeń wynika, że poczęcie dziecka poza małżeństwem, względnie na skutek pożycia małżeńskiego, które nie wyraża miłości małżeńskiej, nie odpowiada godności osobowej dziecka, które Bóg powołuje do miłości, do wspólnoty ze sobą, na swój obraz i podobieństwo¹⁵.

Chodzi więc także o dobro dziecka, którym jest, jak to określa ks. T. Ślipko, *podstawowa obiektywna wartość moralna, na której opiera się społeczno-moralny status małżeństwa*¹⁶. W dalszym wywodzie ks. Ślipko stwierdza, że *racją moralnego bytu małżeństwa jest jego związek z osobową godnością dziecka, ku któremu małżeństwo jest niejako „od wewnątrz” ukierunkowane jako instytucja potencjalnie „rodząca” i „wychowująca”*¹⁷. Do tego są konieczne optymalne warunki, instytucjonalnie zagwarantowane, które może stworzyć małżeństwo i rodzina. Chociaż praktycznie rzecz biorąc małżeństwo i rodzina nie gwarantują automatycznie takich warunków życia i rozwoju, do jakich dziecko ma prawo, to jednak nie istnieje inny typ relacji między-

¹⁵ S. Olejnik, *Ingerowanie medycyny w powstanie życia ludzkiego*, w: *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 266.

¹⁶ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 50, 2.

¹⁷ Por. A. Di Marino, *L'amore all'origine della vita umana*, „Rivista di Teologia Morale” 18/1986, nr 71, s. 112.

¹⁶ T. Ślipko, dz. cyt., s. 166.

¹⁷ Tamże, s. 166-167.

osobowych niż te instytucje, które takie relacje mogłyby stworzyć¹⁸. Powołanie do życia nowego człowieka nie jest więc wyłącznie procesem biologicznym, ale ludzkim i humanizującym. W procesie przekazywania życia biorą udział nie tylko siły biologiczne, ale w równym stopniu to wszystko, co tworzy świat duchowy i osobowy człowieka. Nie można więc twierdzić, że każdy człowiek w każdym stanie życia (celibat, stan wolny, wdowieństwo) ma prawo do prokreacji.

Heterologiczne techniki prokreacyjne radykalnie deprecjonują i rozrywają ten związek świata wartości duchowych i osobowych z instytucją małżeństwa, będącą ich źródłem i fundamentem. W tym też tkwi przyczyna ich zła moralnego.

FIVET i zapłodnienie heterologiczne godzą więc zarówno w dobro osobowe poszczególnych jednostek jak i w dobro całego społeczeństwa. Powstaje zamieszanie w prawnym rozumieniu relacji międzyosobowych w rodzinie i w większych grupach społecznych. Dotyczy to zarówno sytuacji, gdy w grę wchodzi anonimowy ojciec jak i tzw. matka zastępcza, czyli kobieta, która nie jest matką biologiczną, a jedynie „udostępnia” swoje łono jako „inkubator”. Tego typu sytuacje rodzą poważne problemy w określeniu prawnych relacji rodzinnych, społecznych a także relacji psychologicznych między rodzicami a dzieckiem. Instrukcja „Donum vitae” zajmuje w tym względzie zdecydowane stanowisko. Przypomina nam wszystkim, że *na mocy powołania i społecznej odpowiedzialności osoby, dobro dzieci i rodziców przyczynia się także do dobra społeczeństwa. Żywotność i równowaga społeczeństwa domagają się, aby dzieci przychodziły na świat w rodzinie, a ta z kolei, aby opierała się na małżeństwie* (DV II A, 1).

¹⁸ Por. Odpowiedź Episkopatu Wielkiej Brytanii na Raport Warnocka opublikowana w „La Documentation Catholique” 82/1985, s. 397.

Evaluation morale des techniques hétérologiques de procréation

Considérant le sujet énoncé dans le titre, sous ses aspects éthique, théologique et philosophique, l'auteur affirme que l'intervention biomédicale vise non seulement le niveau somatique de l'être humain, mais en engage la personne dans sa totalité;

c'est dire qu'elle entraîne une responsabilité morale. Ainsi, est-ce le bien de la personne humaine qui circonscrit les limites de la plausibilité de toute intervention technique ayant un rapport à la vie physique de l'homme.



Zbigniew Czarnik

Techniki sztucznej prokreacji i władza rodzicielska

Problemy prawne

Prawne aspekty sztucznej inseminacji heterologicznej¹

Przez inseminację heterologiczną (Artificial Insemination by Danor – AID) rozumie się zabieg medyczny, w którym do zapłodnienia kobiety zostaje użyte nasienie nie pochodzące od jej męża. Jest to zabieg kontrowersyjny, zwłaszcza gdy rozpatruje się go na płaszczyźnie moralnej. Następstwa tego zabiegu nie pozostają obojętne także dla sfery stosunków prawnych. Wynika to z faktu, że konsekwencje prawne AID muszą być oceniane w ramach obowiązującego systemu prawa, który nie jest przystosowany do tego, aby pojawiające się wątpliwości rozstrzygać w sposób zadowalający.

Jedni opowiadają się za dopuszczalnością zabiegów AID z pewnymi ograniczeniami (np. co do kobiet niezamężnych czy zabiegów dokonywanych bez zgody męża)². Inni opowiadają się zdecydowanie przeciw inseminacji heterologicznej³. Uznają oni, że zabieg ten kłóci się z względami natury społecznej i moralno-obyczajowej, niesie zagrożenie, niezależnie od tego, czy dokonano go za zgodą, czy bez zgody męża. Konsekwencją takiego poglądu jest stwierdzenie, że ojciec dziecka poczętego za pomocą AID zawsze ma prawo do zaprzeczenia swego ojcostwa, zaś to, czy wyraził zgodę na zabieg, czy nie, pozostaje bez znaczenia. Obowiązujące prawo rodzinne nie daje odpowiedzi, która jednoznacznie rozstrzygałaby wszelkie wątpliwości pojawiające się w związku z zabiegiem. De lege

lata pozostaje szukać rozstrzygnięć na drodze wykładni obowiązujących przepisów przy zagwarantowaniu ochrony praw wszystkich podmiotów. De lege ferenda należy postulować wprowadzenie do ustawodawstwa konkretnych przepisów, które rozstrzygałyby powstające problemy w sposób jednoznaczny. Podstawowe kwestie omawianego problemu to: określenie prawnej dopuszczalności zabiegu; oznaczenie statusu prawnego dziecka; rozstrzygnięcie, czy mężowi matki dziecka przysługuje powództwo o zaprzeczenie ojcostwa oraz czy przeciwko dawcy nasienia można wytaczać powództwo o ustalenie jego ojcostwa; wreszcie określenie, który z mężczyzn – dawca nasienia czy mąż matki – jest zobowiązany do alimentowania dziecka.

Zakaz dokonywania zabiegu AID wprowadzono jedynie do szwajcarskiego kodeksu rodzinnego oraz do prawa izraelskiego⁴. Ogólnie tendencje są raczej odmienne i zmierzają do niezakazywania sztucznej inseminacji heterologicznej. Ocena prawna dopuszczalności AID zależy od tego, jak potraktuje się niepłodność małżeństwa. Jeżeli zostanie ona uznana za chorobę, to AID będzie tylko niekonwencjonalnym sposobem leczenia; gdy zaś traktować ją jako ułomność funkcjonalną, wówczas można wieść spór o to, czy powinna ona być eliminowana, czy nie. Wyrażanie poglądów dopuszczających AID przez analogię do eliminowania takich ułomności, jak krótkowzroczność czy wada wymowy może budzić zastrzeżenia choćby dlatego, że

¹ Por. mój artykuł, *Problemy prawne sztucznego poczęcia dziecka*, „PP” 11/1990, s. 213-223, szczególnie rozdział *Ojcostwo dziecka poczętego w wyniku inseminacji homologicznej*.

² Zob. np. Z. Radwański, *Stanowisko prawne dziecka poczętego w następstwie sztucznego unasiennienia matki*, „Studia Juridica Silesiana”, t. 5/1979, s. 176; K. Krzekotowska, *Sytuacja prawna dziecka poczętego w następstwie inseminacji matki*, „Nowe Prawo” 5-6/1982; M. Nesterowicz, *Problemy prawne nowych technik poczęcia dziecka*, „Państwo i Prawo” 2/1985, s. 40 nn.

³ Zob. B. Walaszek, *Inseminatio artificialis a przepisy kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, „Palestra” 5/1960, s. 66; J. Gwiazdomorski, *Sztuczna inseminacja problemem społecznym*, „Prawo i Życie” 22/1962.

⁴ W. Granvill, *Świętość życia a prawo karne*, PZWL, Warszawa 1960, s. 124.

zabiegi te mają zupełnie inny ciężar gatunkowy niż poczęcie człowieka.

Z prawnego punktu widzenia zagadnienie dopuszczalności AID jest kłopotliwe. Trudność wynika z tego, że prawo rodzinne nie dopuszcza możliwości wyrażenia przez męża zgody na poczęcie przez żonę dziecka z innym mężczyzną. Potwierdzeniem tego jest powództwo o zaprzeczenie ojcostwa. Już sama nazwa powództwa wskazuje, że mężczyzna ma prawo do wykazywania, iż nie jest ojcem dziecka, nie zaś faktu, że żona współżyła z innym mężczyzną. Ten drugi fakt tylko pośrednio wynika z pierwszego, o ile mamy do czynienia z poczęciem dziecka drogą naturalnych aktów pomiędzy mężczyzną i kobietą. Wydaje się, że zdrada jako niedochowanie przez żonę wierności i lojalności wobec męża ma swój negatywny aspekt w fakcie, iż mąż musi wychowywać dziecko, dla którego nie jest biologicznym ojcem. Zatem mąż nie może się zgodzić na wychowywanie dziecka poczętego przez żonę z innym mężczyzną za jego pozwoleniem, ale może się zgodzić na wychowywanie dziecka, dla którego nie jest ojcem, o ile zostało poczęte drogą inseminacji heterologicznej. A więc AID jako zabieg, w którym zostaje użyte nasienie obcego dawcy, wprowadza rozdźwięk pomiędzy ojcostwem biologicznym a ojcostwem prawnym. Dla prawa nie jest to sytuacja nowa. Wszak k.r.o. reguluje instytucję przysposobienia. Jednak tę sytuację traktuje się jako wyjątkową, zaś w nauce postuluje się, ażeby stosunek ojcostwa był oparty na więzi biologicznej⁵. Jak słusznie podniesiono, powzięcie wiadomości przez organ, przed którym dochodzi do uznania dziecka, że uznający je mężczyzna nie może być ojcem, stanowi przeszkodę do skutecznego uznania. Jeżeli takie uznanie nastąpiło, zachodzi nieważność uznania⁶. Kolejną instytucją mającą na celu zapewnienie, aby prawnym ojcem dziecka był jego ojciec biologiczny, jest przewidziana przez art. 63 k.r.o. możliwość zaprzeczenia ojcostwa przez męża matki dziecka. Należy zatem

uznać, że zasadę prawa rodzinnego stanowi, iż ojcem dziecka ma być ojciec biologiczny. Wszelkie odstępstwa od tej zasady są tylko wyjątkami. Przy czym o ile w przypadku przysposobienia akceptowanie rozdziwku pomiędzy ojcostwem prawnym a biologicznym jest następstwem konieczności stworzenia dziecku więzi nadsładowujących rodzinę, o tyle w przypadku inseminacji heterologicznej dopuszczamy do sytuacji zakładającej, że więzi rodzinne nie będą oparte na elemencie biologicznym.

Charakter więzi pomiędzy dzieckiem poczętym drogą AID a mężem jego matki przedstawia się różnie, w zależności od tego czy mężczyzna wyraził zgodę na zabieg inseminacyjny, czy nie. Wytoczenie powództwa o zaprzeczenie ojcostwa nie budzi wątpliwości, gdy żona dokonała zabiegu AID bez zgody męża. Brak takiej zgody ma ten skutek, że w stosunku do męża, który wytacza powództwo o zaprzeczenie ojcostwa, nie można zastosować art. 5 k.c. (tj. o nadużyciu prawa podmiotowego) i powództwo zostanie uwzględnione przez sąd. Gdy żona poddaje się zabiegowi AID bez zgody męża, jej postępowanie musi być uznane za naruszenie obowiązków wynikających z art. 23 zd. 2 k.r.o., a także art. 24 k.r.o. W odniesieniu do pierwszego z cytowanych przepisów chodzi o obowiązek wierności małżeńskiej. Nauka daje wyraz szerszemu ujęciu obowiązku wierności słusznie uznając, że *zapłodnienie kobiety poza stosunkiem płciowym, jeżeli nastąpiło bez zgody męża, może zostać poczytane za naruszenie obowiązku wierności*⁵. Działanie kobiety poddającej się zabiegowi AID bez zgody męża można uznać za sprzeczne z art. 24 k.r.o. Wprawdzie pojęcie *istotne sprawy rodziny* jest niedookreślone, jednak nie ma wątpliwości co do tego, że chodzi o sprawy mające podstawowe znaczenie dla rodziny, przy czym ich charakter

⁵ A. Putrament, *Dzieci z probówki – szczęście czy nowe zagrożenie?* „PP” 11/1988, s. 209 nn.

⁶ J. Winiarz, *Prawo rodzinne*, Warszawa 1987, s. 191.

⁷ Tenże, dz. cyt., s. 89.

może być majątkowy bądź osobisty⁸. Poddanie się zabiegowi inseminacji heterologicznej, a w przyszłości urodzenie dziecka, jest istotną sprawą rodziny, wymagającą zgody obydwojga małżonków, tym bardziej że – jak się zdaje – przemawia za tym specyfika zabiegu.

Sytuacja komplikuje się nieporównanie bardziej, gdy zabiegu dokonano za zgodą męża. Wynika to z faktu, że kodeks rodzinny nie zawiera przepisów regulujących powyższą kwestię. Dlatego wydaje się, że w tym przypadku mąż może zaprzeczyć ojcostwu. W takim kierunku podążało orzecznictwo sądów, bowiem wystarczało wykazać w toczącym się procesie, że nastąpiła inseminacja pozwanej, w wyniku czego urodziło się dziecko, by można było wnieść powództwo o zaprzeczenie ojcostwa⁹.

Reasumując sprawę ojcostwa dziecka poczętego w drodze AID należy stwierdzić, że obecny brak jakiegokolwiek przepisu rozstrzygającego tę kwestię jest sytuacją niewłaściwą.

Niezależnie od tego, jak będzie rozstrzygana kwestia ojcostwa i możliwości jego zaprzeczenia, w praktyce mogą powstać trudności, gdy zabiegowi podda się kobieta niezamężna lub mężatka, ale bez zgody męża. Powstaje wówczas pytanie, czy dawcę nasienia można traktować jako ojca i obciążać go obowiązkami ojcowskimi. Generalnie wydaje się, że nie¹⁰. Nie można bowiem przeprowadzić w stosunku do niego sądowego ustalenia ojcostwa, jako że podstawa takiego ustalenia – art. 85 k.r.o., – wymaga, aby pozwany obcował z matką dziecka, i to w odpowiednim czasie.

Systemy prawne dopuszczające inseminację heterologiczną opowiadają się za anonimowością dawcy nasienia. Przyjęcie takiej zasady nie rozwiązuje jednak problemu, gdy zostaje dopuszczona możliwość dokonania zabiegu u kobiety niezamężnej. Jeśli chce się zachować konsekwencję w odniesieniu do zasady anonimowości dawcy, dziecko poczęte w ten sposób pozbawia się ojca i skazuje na półsieroctwo, przy czym

nigdy nie będzie ono miało możliwości poszukiwania swego ojca.

Z zagadnieniem anonimowości dawcy nasienia nierozzerwalnie wiąże się prawo dziecka do poznania swego genetycznego pochodzenia. W omawianych tu kwestiach w ustawodawstwach poszczególnych państw występują różne tendencje. Pierwotnie – gdy zabieg AID stanowił swego rodzaju nowinkę medyczną – postulowano potrzebę zachowania całkowitej anonimowości dawców¹¹. Obecnie sytuacja nie jest już tak klarowna. Ustawodawstwa niektórych państw na równi z ochroną praw dawcy nasienia potraktowały prawo dziecka do poznania swego genetycznego pochodzenia¹². Nie wdając się w szczegółową analizę argumentów podnoszonych w tych kwestiach, należy stwierdzić, że rozwiązanie problemu może nastąpić tylko na drodze pewnego kompromisu w ramach systemu prawa.

Trzeba jednakże mieć na uwadze fakt, że inseminacja heterologiczna to nie tylko kwestia przyjęcia odpowiednich konstrukcji prawnych zapewniających dziecku ochronę jego praw. To także – a może przede wszystkim – problem wykraczający poza granice określone prawem. Dlatego wydaje się, że rację mają ci, którzy domagają się anonimowości dawcy nasienia mając na względzie ochronę mężczyzny, którego z matką dziecka i jej mężem nie łączą żadne więzy rodzinne, wobec czego powinien on na zawsze pozostać kimś nieznanym. Trudno również nie uznać tych poglądów, które domagają się przyznania dziecku prawa do po-

⁸ Pojęcie „istotne sprawy rodziny” zob.: J. Winiarz, dz. cyt., s. 88; J. Ignatowicz, *Prawo rodzinne*, Warszawa 1987.

⁹ Rozwiązanie problemu dopuszczalności powództwa o zaprzeczenie ojcostwa męża matki dziecka poczętego drogą AID przebiega dwukierunkowo, zob.: B. Walaszek, dz. cyt., s. 69; Z. Radwański, dz. cyt., s. 176 nn.; zob. też: *Uchwała SN z 27 X 1983 r.*, III CZP 35/85, a także *OSN 1984*, poz. 86; por.: M. Nesterowicz, glosa do orzeczenia, „*Nowe Prawo*” 2/1985; J.S. Piątkowski, w: „*Orzecznictwo Sądów Polskich i Komisji Arbitrażowych*” 21/1985, poz. 1.

¹⁰ J. Gwiazdomorski, *Sądowe ustalenie ojcostwa*, Warszawa 1977, s. 90.

¹¹ Z. Radwański, dz. cyt., s. 177.

¹² Szeroko omawia ten problem L. Stecki, *Prawo dziecka do poznania swego pochodzenia genetycznego*, „*Państwo i Prawo*” 10/1990, s. 64 nn.

znania jego pochodzenia¹³. Problem jest o tyle ciekawy z punktu widzenia prawnego, że w ramach obowiązujących instytucji prawa rodzinnego nie istnieje możliwość ustalenia w każdej sytuacji genetycznego ojcostwa dziecka. W ramach domniemania pochodzenia dziecka od męża matki (art. 62 k.r.o.) nie zawsze pochodzenie dzieci w znaczeniu prawnym jest odzwierciedleniem ich pochodzenia genetycznego. Nadto prawo zna instytucje, które z założenia nie czynią zadość temu wymogowi. Tak jest w przypadku przysposobienia całkowitego nieodwołalnego. Ustawodawca wyszedł z założenia, że dziecko nie ma żadnego interesu w tym, by dochodzić swego pochodzenia genetycznego¹⁴. Wątpliwy wydaje się pogląd, że poznanie przez dziecko „genetycznych korzeni” sprzyja prawidłowemu rozwojowi osobowości¹⁵, jako że stosunki pomiędzy dziećmi a rodzicami kształtują się także w codziennym współżyciu.

Patrząc na problem z punktu widzenia prawa dziecka do poznania swego genetycznego pochodzenia należałoby stwierdzić, że jest ono przyjęciem daleko posuniętego indywidualizmu w ramach systemu prawa, a także założenia a priori, że w przypadku konfliktu pomiędzy aspektem społecznym a jednostkowym pierwszeństwo zawsze należy dawać temu drugiemu. Musimy bowiem zważyć, czy człowiek – jako istota społeczna – zawsze musi mieć prawo, którego treść kolidowałaby ze społecznym wymiarem jego natury, w tym także, czy każdy człowiek ma prawo do poznawania swego genetycznego pochodzenia. Uregulowanie tych kwestii w systemach poszczególnych państw jest różne¹⁶.

Konkludując należy stwierdzić, że polskie ustawodawstwo nie powinno czekać z uregulowaniem kwestii inseminacji heterologicznej. Nie można uznać za normalną sytuację, gdy wobec kontrowersyjności zagadnienia przechodzi się obok niego zostawiając je poza zakresem sensownej regulacji, która chroniłaby interesy zaangażowanych w nią podmiotów.

Autorzy podejmujący próby analizy problemów związanych z AID zajmują przeciwne stanowiska. Mamy bowiem do czynienia z burzeniem dotychczasowych pojęć i instytucji w prawie rodzinnym. Pierwszym i podstawowym problemem jest rozstrzyganie ojcostwa dziecka ze względu na rozbieżność między ojcostwem prawnym a biologicznym. Dla większości opowiadających się za zabiegiem nie jest to duży problem, bowiem uważają oni, że zaspokojeniu powinny podlegać przede wszystkim macierzyńskie potrzeby kobiety. Jest to co najmniej wątpliwe, gdyż mąż matki dziecka zostaje pozbawiony uprawnień do zaprzeczenia ojcostwa, co zawsze przysługuje mężczyźnie pozostającemu w związku małżeńskim, któremu żona rodzi dziecko spółdzone z innym mężczyzną. Przeciwno inseminacji heterologicznej należy podnieść zarzut, że stoi ona w sprzeczności z postulowaną przez polskie prawo zasadą prawdy materialnej. Wprawdzie w nauce mówi się, że nie można tej zasady absolutyzować¹⁷, wydaje się jednak, że powinna ona mieć odniesienie do sytuacji, które powołuje do życia ustawodawca. Dokonywanie wyłomu w regule może być potwierdzone tylko przez odwołanie się do zasad współżycia społecznego, a w nich z kolei nie można upatrywać środka mającego naprawiać wszelkie niedostatki prawa pozytywnego¹⁸. Kolejnym punktem spornym jest możliwość zaprzeczenia ojcostwa przez męża matki dziecka, jeśli wyraził on zgodę na dokonanie zabiegu AID. Obecnie stosuje się tutaj

¹³ Tamże, s. 66, 67.

¹⁴ Patrz: J. Winiarz, J. Gajda, *Prawo dziecka do poznania swego pochodzenia genetycznego (dwugłos)*, „Państwo i Prawo” 10/1990, s. 76.

¹⁵ Szerszą argumentację przedstawia A. Dyoniak, *Pozycja prawna dziecka urodzonego w następstwie implantacji embrionu*, „Nowe Prawo” 1/1989; także: M. Safjan, *Prawo wobec ingerencji w naturę ludzkiej prokreacji*, Warszawa 1990, s. 71 nn.

¹⁶ Zob. L. Stecki, dz. cyt., s. 70, 71.

¹⁷ Zob.: A. Szpunar, *Stosowanie art. 5 k.c. w sprawach o prawa stanu*, „Państwo i Prawo” 6/1981; K. Pietrzykowski, *Stosowanie konstrukcji nadużycia prawa w sprawach o prawa stanu cywilnego*, „Studia Prawnicze” 3/1988.

¹⁸ Tak: J. Winiarz, *Prawo rodzinne*, dz. cyt., s. 205; A. Stelmachowski, *Wstęp do teorii prawa cywilnego*, Warszawa 1984.

art. 5 k.c. Zgoda męża na zabieg nie jest zrzeczeniem się przez niego prawa do zaprzeczenia ojcostwa, ponieważ polskie prawo nie daje możliwości dysponowania prawami stanu ani roszczeniami o ustalenie lub ukształtowanie stosunków prawnych, z których uprawnień te wynikają¹⁹. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na charakter prawny zgody wyrażonej przez męża matki. Ogólnie można powiedzieć, że zgoda ta jest oświadczeniem woli w rozumieniu prawa cywilnego. Nie jest to jednak adopcja ani uznanie, które to instytucje są znane prawu rodzinnemu. Następnym zagadnieniem wymagającym ustosunkowania się jest sprawa obowiązku alimentacyjnego. Trudności nie występują, gdy mąż matki dziecka nie wnosi powództwa o zaprzeczenie ojcostwa. Gdy jednak zaprzeczy ojcostwu, kwestia sprowadza się do tego, czy można dochodzić alimentów od męża matki. Polskie prawo wprowadza w ograniczonym zakresie obowiązek alimentacyjny między powinowatymi. Dziecko może żądać świadczeń alimentacyjnych od męża matki, który nie jest jego ojcem, jeżeli przemawiają za tym zasady współżycia społecznego, co wynika z faktu, iż często osoba nie będąca ojcem dziecka sprawuje wobec niego obowiązki ojca²⁰. Mając na uwadze postulowaną anonimowość dawcy nasienia należy przyjąć, że obowiązek taki będzie obciążał męża matki nawet w sytuacji orzeczenia rozwodu, bowiem powinowactwo – w myśl art. 26 k.r.o. – wówczas nie ustaje.

Krótkiego omówienia wymaga także możliwość dokonania zabiegu AID u kobiety niezamężnej. Wobec pojawiających się głosów domagających się dozwolenia tego typu zabiegów należy zająć stanowisko zdecydowanie negatywne. Polskie prawo kierując się wynikami badań socjologicznych ujmuje rodzinę jako komórkę społeczną, w skład której wchodzi mężczyzna i kobieta pozostający ze sobą we współżyciu oraz ich małoletnie dzieci. Tylko taką sytuację można uznać za normalną. Świadczą o tym badania wskazujące na nieprawidłowo-

wości rozwoju dzieci wychowywanych w niepełnych rodzinach. Wychowywanie dziecka przez jedno z rodziców jest przejawem patologii życia społecznego, toteż nie można z niego czynić zasady.

Władza rodzicielska a techniki sztucznej prokreacji

Termin „władza rodzicielska“ ściśle się wiąże z funkcją prokreacyjną rodziny. Polskie prawo rodzinne nie definiuje *expressis verbis* pojęcia rodziny pozostawiając to innym dyscyplinom nauki. Ośrodkiem życia rodzinnego jest dziecko, a zwłaszcza jego wychowanie. Pociąga ono za sobą liczne świadczenia ze strony otoczenia, jednak do realizowania tego zadania są zobowiązani rodzice. Na nich społeczeństwo nakłada obowiązek wychowania dziecka na wzór powszechnego ideału społecznego akceptowanego przez rodzinę. Na płaszczyźnie moralnej obowiązek ten jest realizowany przez macierzyństwo i ojcostwo. Jego prawnym wyrazem jest wyposażenie rodziców we władzę rodzicielską, co pozwala także ingerować państwu wówczas, gdy rodzice nie realizują spoczywających na nich obowiązków. Pierwotnie dziecko traktowano jako przedmiot stosunku określonego władzą rodzicielską. Dopiero w ostatnich dziesięcioleciach została ona potraktowana przez ustawodawcę jako prawny gwarant ze strony państwa, że rodzice będą realizować przysługujący im zakres uprawnień względem dziecka w sposób zgodny z jego dobrem. W sytuacji rodzice – dzieci mamy do czynienia z elementami władzy, co się przejawia w tym, że to rodzice wyznaczają zespół wartości, do których dziecko ma zmierzać, i to oni mają oddziaływać na nie, by kierowało się ku wyznaczonym celom. Prawo w Polsce przyznaje władzę rodzicielską rodzicom i nie może ona przejść na żadną osobę trzecią czy zakład społeczny.

¹⁹ W. Siedlecki, *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz*, t. 1, Warszawa 1975, s. 374.

²⁰ Zob. J. Winiarz, *Prawo rodzinne*, dz. cyt., s. 269.

Prawo ogranicza zatem krąg podmiotów władzy rodzicielskiej do rodziców, przy czym przysługuje ona obojgu rodzicom (art. 93 § 1 k.r.o.). Od tej zasady istnieją wyjątki. Mają one jednak charakter faktyczny, tzn. władza rodzicielska nie przysługuje temu z rodziców, które nie posiada np. pełnej zdolności do czynności prawnych.

Rozróżnienie dwóch form sztucznego zapłodnienia (inseminacja homologiczna i heterologiczna) jest bez znaczenia, gdy przedmiotem analizy uczynimy pojęcie władzy rodzicielskiej. Podstawowe pytanie dotyczy tego, na jakiej podstawie prawnej rodzicom przysługują uprawnienia względem dziecka poczętego. Bowiem zgodnie z tradycyjnym poglądem władza rodzicielska powstaje *ex lege* z chwilą urodzenia się dziecka. Pogląd taki ma poważne konsekwencje prawne. Ich następstwem jest trudność w określeniu przedstawiciela ustawowego dla dziecka poczętego, czyli osoby, która będzie występowała w jego imieniu reprezentując jego interesy, zanim dziecko uzyska pełnoletność. Należy uznać, że przedstawicielami *ex lege* dziecka są jego rodzice, bo gdybyśmy chcieli odmiennie ujmować sens art. 182 k.r.o., wówczas trzeba by wyjaśnić, dlaczego rodzic, który z mocy prawa sprawuje władzę rodzicielską nad swoim dzieckiem, nie może strzec przyszłych jego praw, a więc działać jako jego przedstawiciel ustawowy przed jego urodzeniem²¹. Pogląd, że rodzice stają się przedstawicielem ustawowym swojego dziecka dopiero od chwili jego narodzin, nie znajduje normatywnego uzasadnienia. Stanowisko takie ani nie wynika wprost z unormowań, ani nie może być wiarygodnie wyinterpretowane z jakiegokolwiek przepisu prawa²². Słusznie podniesiono w piśmiennictwie, że całościowa analiza unormowań w ramach systemu prawa prowadzi do stwierdzenia, że z chwilą narodzin dziecka władza rodzicielska zostaje znacznie ograniczona (za takim poglądem przemawia także ustawodawstwo aborcyjne)²³.

Problem władzy rodzicielskiej w przypadku poczęcia dziecka poza organizmem matki nabiera innego znaczenia, niż to ma miejsce w przypadku inseminacji w organizmie kobiety. W sytuacji inseminacji mamy do czynienia z problemem, który jednakowo się odnosi tak do sztucznego jak i do naturalnego poczęcia dziecka. W istocie swej ogranicza się on do rozstrzygnięcia, od kiedy dziecko może być reprezentowane przez swoich rodziców jako przedstawicieli ustawowych oraz kiedy powstaje władza rodzicielska. W przypadku zapłodnienia *in vitro* na zagadnienie trzeba spojrzeć z zupełnie innej strony i ponadto pojawiają się nowe kwestie. Istota problemu tkwi w tym, że odnosi się on nie tylko do określenia momentu powstania władzy rodzicielskiej, ale przede wszystkim do rozumienia treści tego pojęcia. Wątpliwości pojawiają się, gdy zestawimy uprawnienia przysługujące rodzicom z tytułu ich władzy rodzicielskiej z uprawnieniami, które próbuje się im przyznawać względem embrionów hodowanych w probówce. Ponadto wciąż aktualne pozostaje pytanie, z jakiej podstawy normatywnej wypływają takie uprawnienia, a więc czy rodzice mają np. prawo do takiego dysponowania embrionami, jak ich sprzedaż na potrzeby przemysłu farmaceutyczno-kosmetycznego, oddawanie ich do celów badawczych czy wyrażanie zgody na zamrożenie zbędnej liczby zapłodnionych komórek jajowych²⁴. W tej mierze padają rozmaite propozycje, np.: ponieważ trudno ustalić, czy zamrażanie może być przyczyną jakiegoś ryzyka wystąpienia wad u płodu, to decyzja użycia zamrożonego embrionu powinna być wyłącznie sprawą danej pary oraz lekarza²⁵. Problem jawi się z jeszcze większą wyrazistością, gdy rodzice

²¹ B. Walaszek, *Zarys prawa rodzinnego i opiekuńczego*, Warszawa 1971, s. 241.

²² J. Mazurkiewicz, *Przedstawiciel ustawowy dziecka poczętego*, „Państwo i Prawo” 1/1988, s. 100 n.

²³ Tamże, s. 102.

²⁴ Zob. J. Skwara, *Geny, klony, himery*, „Prawo i Życie” 2/1987.

²⁵ Zob. *Dzieci z probówek. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Warszawa 1988, s. 114.

genetyczni przekroczyli wiek rozrodczy lub zmarli. Pozostaje wówczas do rozstrzygnięcia, kto ma prawo do decydowania o dalszym losie zamrożonego embrionu. Aby zapobiec takim sytuacjom, próbuje się wprowadzać różne ograniczenia. I tak Rada Brytyjskiego Stowarzyszenia Lekarskiego przyjęła kryterium, że embrionów nie należy przechowywać dłużej niż dwa miesiące. Jednak takie stanowisko nie daje prawa rodzicom do dysponowania w pełni zamrożonymi embrionami.

W omawianej tu kwestii można głosić różne poglądy, ale trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że muszą one znajdować uzasadnienie w ramach funkcjonujących instytucji prawa. Z przedstawionej tu analizy jasno wynika, że takie uprawnienia nie mieszczą się w ramach władzy rodzicielskiej. Nie można także traktować embrionu jako przedmiotu własności małżonków, bowiem przedmiotem własności może być tylko rzecz, zaś pogląd, że embrion jest rzeczą, nie znajduje uznania nawet u tych, którzy w poczętym człowieku dopatrują się jedynie dwóch połączonych komórek rozrodczych²⁶.

Oprócz takich wątpliwości pojawiają się inne. Pierwotnie władza rodzicielska miała szeroki zakres, w tym prawo do porzucenia dziecka, skazania go na śmierć czy sprzedaży. W miarę rozwoju cywilizacyjnego odchodzono od tych drastycznych uprawnień uznając w końcu, że władza rodzicielska może być wykonywana tylko zgodnie z dobrem dziecka. Przyjmując zatem obowiązujące w naszym prawie kryterium dobra dziecka jako wyznacznik i uzasadnienie władzy rodzicielskiej należy stwierdzić, że trudno w jego świetle uzasadnić przyznanie tak daleko idących uprawnień w stosunku do dziecka nie narodzonego. Przewidziane prawem ograniczenia władzy rodzicielskiej są podyktowane względami społecznego wymiaru dziecka, natomiast dziecko przed narodzinami nie jest dobrem społecznym, co wynika z braku zabezpieczenia jego interesów przez system prawa.

MARIA BŁOSZEWSKA

* * *

To jest ostatnie nasze popołudnie. Ziemia
oddycha jeszcze, stopy śpią
pomazane, śmiertelne.
Strzępy tkanki i krwi ocalonej.
Usta, głos. Także ten, który woła
wśród ciemności, z rozpaczliwą nadzieją.

Pamiętasz moje życie? – Opadłe ręce, ziarno
rozproszone, trzewia uległe. Niewyznany
Bóg.

* * *

Nadzieja, uniesienie.
Kruchy pakt z aniołami
pod rozwartym niebem, niespokojne
dotknięcie
dłoni
Androgyne.

* * *

Ciche prośby, westchnienia.
Myśl o Bogu w ciemności,
zbyt późna mądrość, miłość. Tak,
to wszystko powinno jeszcze się wydarzyć.
Ale teraz nadchodzi tylko moja śmierć
i wszystko, co możliwe, staje się nieruchome.
Jak czas. Zastygły pomiędzy obiema datami.

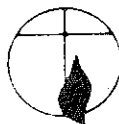
Zamierzeniem autora było pokazanie jednego z wielu aspektów następstw prawnych sztucznej prokreacji człowieka. Zwraca on uwagę na kilka kwestii, które w dyskusji nad technikami prokreacji nie zostały jeszcze dostatecznie poruszone.

²⁶ Zob. W. Lang, *Prawo i moralność*, Warszawa 1988, s. 88 nr...

Techniques de procréation artificielle et autorité parentale. Problèmes juridiques

Le code familial en vigueur en Pologne ne comporte pas d'articles tranchant d'une manière univoque les problèmes que posent les techniques de procréation artificielle, tels, par exemple, la définition de la plausibilité juridique de l'insémination artificielle, le statut juridique de l'enfant artificiellement conçu, le droit de contestation de la paternité en cas d'insémination artificielle, la question des prestations alimentaires.

Attirant l'attention sur l'aspect moral de ces techniques-là, l'auteur propose, en fait de lege lata, de rechercher des solutions par voie d'interprétation des textes en vigueur (étant entendu une garantie de la protection des droits de tous les sujets en cause) et, pour ce qui est de lege ferenda, par l'introduction dans le code familial, de dispositions concrètes tranchant les problèmes de manière univoque.



* * *

Leżałeś z przeciętym gardłem, porzucony na posadzce,
wśród innych. Znalazłam cię, uderzyłam
głową o mur, a ty
poruszyłeś się, lecz nie mogłeś już wrócić
do świata istot
śmiertelnych.

* * *

Śnieg skrzypi, kobieta
z laską idzie
pomaleńku; nie, jeszcze nic się nie stało.
Skłębione dusze zmarłych
niech zamieniają się
w kamień, wylękle, nieświadome
opasujących je
rąk.

* * *

Marcinkowi

Objął mnie nocą.
Na ciepłej pościeli
byliśmy sami. Małe stopy,
włosy, których dotknięcie powinno pocieszać.
Wilgotne wargi. Przeszłość, teraźniejszość.
A tymczasem zostało wszystko rozstrzygnięte
poza nami, w ciemności. Bez prawa powrotu.
W daremnym bólu przejścia
przez nieznaną bramę.

Szaleństwo miłości

Wokół „Romea i Julii” Szekspira (I)

W tym szaleństwie jest metoda... Słowa, które najpierw miały charakteryzować postawę Hamleta, możemy odnieść także do naszego poprzedniego eseju o „Hamlecie”¹. Próba teologa, aby zmierzyć się z Szekspirowskim bohaterem i jego tajemnicą, mogła się wydać szaleństwem nie tylko wobec mnogości analiz poświęconych tej postaci, ale też wobec faktu, że w samej teologii jest tyle problemów bardziej palących, zatem nimi należałoby się zająć na pierwszym miejscu, zamiast uciekać w „literaturę”. Nie negując słuszności tych za(spo)-strzeżeń, żywimy jednak nadzieję, że nasze następne kroki w zapoczątkowanym kierunku pozwolą wyraźniej dostrzec zamysł, jaki nam w tym „szaleństwie” przyświeca. Przede wszystkim jest to pragnienie, aby skorzystać z okazji ukazywania się nowego, zaiste genialnego tłumaczenia dzieł Szekspira na język polski i na podstawie przemawiającego z nową siłą tekstu jego sztuk zapytać jeszcze raz o ich najgłębsze przesłanie. Towarzyszy nam przy tym pewność, że wielki Anglik mówiąc o sprawach najbardziej ludzkich w sposób tak głęboki i poruszający pozwala zarazem przeczuć teologiczny, czyli odnoszący się do Boga wymiar ludzkiej tajemnicy. Właśnie tym tropem pragniemy uczynić kolejny krok posuwając się w naszym „szaleństwie” jeszcze dalej – do analizy „Romea i Julii”².

Gdybyśmy chcieli ułatwić sobie zadanie, moglibyśmy wyjść od sprostowania innego wielkiego poety angielskiego, W.H. Audena. Jego zdaniem *trudno byłoby wskazać choć jedną sztukę Szekspira, która nie dostarczyłaby niewyczerpanej stawy dla myśli, gdy ktoś zada sobie trud myślenia o niej*. I kontynuuje: *„Romeo i Julia”, na przykład, z całą pewnością nie jest „dramatem uczuć”, słowną operą o romansie dwojga młodych ludzi; jest to także, a nawet w większym stopniu, portret społeczeństwa, dość czarujący pod wieloma względami, ale nieadekwatny moralnie, ponieważ jedynym miernikiem wartości, za pomocą którego członkowie tego społeczeństwa regulują i oceniają swoje zachowanie, jest la bella lub la brutta figura. Niestety, które sportyka młodych kochanków, jest symptomem tego co złe w Weronie, i każdy obywatel, od księcia Escalusa aż po przymierającego głodem aptekarza, dzieli odpowiedzialność za ich śmierć*³.

Nie ulega wątpliwości, że pójście tym tropem jest kuszące. Nasz trud myślenia wokół „Romea i Julii” nie wymagałby dodatkowego usprawiedliwienia, skoro wybitny poeta zapewnia, że czeka nas tu *niewyczerpana strawa*. Wskazany przez niego kierunek zwalniałby nadto od niepewności, gdzie i jakiej strawy należy szukać w Szekspirowskim dziele. A jednak decydujemy się nie ulec pokusie tego rodzaju ułatwienia, aby zbyt łatwy początek nie stał się utrudnieniem w dalszej drodze. Zaczniemy przeto inaczej, bardziej „po swojemu”, nie wykluczając bynajmniej, że na naszej drodze może dojść do spotkania z poetą od jeszcze innej strony.

Miłość w ruinie

Romantyczno-tragiczne dzieje kochanków z Werony nie zostały wymyślone przez Szekspira. Wiadomo, że przejął je z poematu wydanego w Anglii jako tłumaczenie jednej z wcześniejszych wersji włoskich¹. Nie wiadomo jednak, czy pierwsza z tych wersji, spisana w Italii w 1530 r., opiera się na prawdziwych wydarzeniach, które według jej relacji miały mieć miejsce ponad dwa wieki wcześniej. W każdym razie literacki opis wydarzeń osiągnął popularność jeszcze przed podjęciem go przez Szekspira w 1595 r. Odtąd zaś dzieje miłości Romea i Julii utożsały się już na zawsze z kształtem, jaki nadał im wielki poeta – kształtem o takiej prawdziwości, że przestaje być istotne, czy tragiczna miłość „naprawdę” miała miejsce. Prawda jest raczej taka, że los kochanków jawi się jako archetyp, w którym możliwe staje się głębsze pojmowanie faktycznych ludzkich dziejów.

W tym świetle nie dziwi fakt, że postacie Romea i Julii nieustannie powracają w utworach innych autorów. Możemy założyć, że zwłaszcza spojrzenie wielkich poetów najbardziej zbliża się do wizji, która przyświecała samemu Szekspirowi, kiedy swoim magicznym słowem wydobywał z tradycyjnego materiału najgłębszą prawdę. Jeśli zrezygnowaliśmy wcześniej z tego, by pójść tropem wskazanym przez Audena, to możemy teraz dodać: Nie był to kierunek ściśle poetycki, gdyż jego sugestia zawarta była nie w poezji, lecz w refleksji o cha-

¹ Por. *Alternatywa Hamleta*, „PP” 10/90, s. 112–124; 11/90, s. 271–291.

² W. Shakespeare, *Romeo i Julia*, przeł. S. Barańczak, Poznań 1990. Jest to kolejne po „Hamlecie” wydanie w serii, która została zapoczątkowana przez dominikańskie wydawnictwo „W drodze”.

³ W.H. Auden, *Ręka farbiarza i inne eseje*, wybór M. Sprusiński, J. Zieliński, *Wstęp* J. Zieliński, Warszawa 1988, s. 175.

⁴ Por. *Wstęp* do wydania: W. Szekspir, *Romeo i Julia*, przeł. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Tarnawski, Kraków 1924, s. XX.

rakterze literackiego eseju. Zwróćmy się zatem wyraźniej w stronę samej poezji i pozwólmy, aby w naszym zbliżeniu do Szekspirowskiego dzieła utorowały nam drogę intuicje, jakie dają się znaleźć w wierszach największych i najbliższych nam poetów: Norwida i Miłosza.

Wyjdźmy od autora współczesnego. Odwołanie się do Szekspirowskich kochanków znajdujemy w wierszu „Pożegnanie”⁵, napisanym przez Miłosza na wiosnę 1945 r. Realia kończącej się wojny silnie przenikają cały utwór od pierwszych słów: *Mówię do ciebie po latach milczenia, / Mój synu. Nie ma Weroni. / Roztarłem pył ceglany w palcach. Oto co zostaje / Z wielkiej miłości do rodzinnych miast*. Ruina miłości zostaje tu przywołana najpierw jako ruina umiłowanego miasta. Obraz ruiny jest jak najbardziej realny. Chociaż wiersz powstał w ocalonym od zniszczenia Krakowie, to jednak żyje w poecie wspomnienie zrujnowanej Warszawy, wyrażone w innym krakowskim wierszu z tego samego czasu: „W Warszawie”⁶, gdzie poeta stojący w wiosenny dzień *na gruzach katedry* widzi, jak wiatr od Wisły *roz-wiewa / Czerwony pył rumowiska*. Ale ta bardzo realna ruina potraktowana jako obraz zrujnowanej miłości wskazuje nie tyle na miłość do konkretnego miasta⁷, ile na miłość związaną z młodością, którą miasto przywołuje na myśl. Właśnie dlatego miasto otrzymuje imię Weroni – miejsca miłości młodych kochanków Szekspira. Miłość, która zdawała się pogrzebana w ruinach, dochodzi do głosu w dalszych strofach, kiedy pod wpływem *wiosny szalonej* ożywia się coś więcej aniżeli tylko wspomnienie przeszłości: *I znów na usta moje wraca lekki śpiew, / I młody znowu jestem jak dawniej, w Weronie*.

W tym miejscu jednak oba elementy – z jednej strony ruina miłości, z drugiej zaś powracanie miłości POMIMO ruiny – zostają przez poetę radykalnie przeciwstawione. Co więcej, przeciwstawienie uzewnętrznia się ostatecznie w decyzji, którą persona wiersza tak wyraża: *Odrzucić. Odrzucić wszystko. To nie to. / Nie będę wskrzeszać ani wracać wstecz. / Śpijcie, Romeo i Julio, na wezglówiu z potrzaskanych piór, / Nie podniosę z popiołu waszych rąk złaczonych* Poeta aktem swej woli dławi w sobie *lekki śpiew* młodości, gdyż wydaje mu się on ucieczką od ciężkiego doświadczenia ruiny. Nie chce się poddawać odruchom, jakie budzi w nim ożywająca na wiosnę przyroda. Owszem, dostrzega życie budzące się i trwające w naturze, ale pozostawia tę domenę w ruinie, odmawiając jej głębszego znaczenia dla człowieka: *W skwarne, białe południe wśród rumowisk wąż / Niech grzeje się na liściach podbiału i w ciszy / Lśniącym kręgiem owija niepotrzebne złoto*. Taki obraz natury jakby pogodzonej z ruiną jest dla

poety nie do zniesienia. Odwraca się od niego, wręcz odrywa, aby w tym oderwaniu szukać innej drogi: *Nie wrócę. Ja chcę wiedzieć, co zostaje / Po odrzuceniu wiosny i młodości*. Odpowiedź wydaje się już gotowa, gdyż koniec wiersza mówi: *Synu mój, wierzaj mi, nie zostaje nic. / Tylko trud męskiego wieku, / Bruzda losu na dłoni. / Tylko trud, / Nic więcej*.

Ale to oczywiście nie koniec szukania. We wspomnianym już wierszu, który powstał w tym samym czasie, poeta jeszcze raz dopuszcza do głosu inny śpiew, nie dający się tak łatwo zadławić. Teraz wyrażniej ukazuje walkę, która się w nim rozgrywa. Z jednej strony chodzi o świadectwo związane z ruiną – nie tyle murów miast, ile ludzkiego życia: *Słyszę głosy, widzę uśmiechy. Nie mogę / Nic napisać, bo pięćoro rąk / Chwyta mi moje pióro / I każe pisać ich dzieje, / Dzieje ich życia i śmierci*. Poeta usiłuje się bronić. Nie czuje się powołany do tego, aby zostać *placzką żalobną*. To, czego pragnie, dostrzega – z drugiej strony – w innym wymiarze: *Ja chcę opiewać festyny, / Radosne gaje, do których / wyprowadzał mnie Szekspir. Zostawcie / Poetom chwilę radości, / Bo zginie wasz świat*.

Rozdarcie, któremu pod koniec wojny poeta daje wyraz w obu wierszach, jest na tyle głębokie, że przenika całą jego twórczość. Wymiar katastroficzny, obecny u niego już w okresie przedwojennym, wiąże się nie tylko z faktycznymi wydarzeniami, które doprowadziły do wybuchu II wojny światowej; ciemne doświadczenie obejmuje całość europejskiej cywilizacji, porażonej historyczystycznym relatywizmem i nihilizmem⁵. To negatywne tło może być jednak przeżywane jako znak, że istnieje inny świat – ukryty i zaznaczający swoją obecność przynajmniej w postawie tych, którzy nie mogą i nie chcą przyjąć, by prawda o świecie wyczerpywała się w aktualnym doświadczeniu ciemności. W tym sensie w jednej z rozmów po latach poeta może skomentować te wiersze dostrzegając w ich arkadyjskim wątku *poszukiwanie jakiegoś wymiaru, który zaprzecza rzeczywistości, ale przez to wytwarza jakiś dynamizm. Trudno być poetą samej rozpacz, samego smutku. Radosny element, umieszczony gdzieś w fantastycznej przyszłości, jest drugą stroną katastrofizmu*⁹.

⁵ Cz. Miłosz, *Poezje (Dzieła zbiorowe, t. I)*, Paryż 1981, s. 119 n.

⁶ Tamże, s. 122 n.

⁷ Miłosz nie zgadza się, że chodzi tu o Wilno, jak sugeruje jego rozmówczyni w: E. Czarnecka, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, New York 1983, s. 70.

⁸ Por. tamże, s. 42 n. Także przedmowa do: J. Brodski, *82 wiersze i poematy*, wybór i oprac. S. Barańczak, *Przedmowa* Cz. Miłosz, Kraków 1989, s. 10, 13 n.

⁹ E. Czarnecka, dz. cyt., s. 68 n.

W późniejszej twórczości Miłosza staje się wyraźniejsze, że inny świat, który ma stanowić przeciwwagę dla zmierzającego ku ruinie „starego” świata, nie jest oderwaną od rzeczywistości utopią, lecz stanowi ukryty fundament – „bycie” (esse) jako warunek wszelkiego stawania się i przemijania. W metafizyce poety coraz większą rolę odgrywa *moment wieczny*¹⁰, którzy nie absolutyzując ruchu ani też go nie negując jest znakiem pełni i zarazem głębszej jedności elementów przeżywanych wcześniej w rozdarciu. Dlatego możemy przyjąć, że to pogłębione spojrzenie zmieniłoby również sposób, w jaki Miłosz odwołuje się w swoich wczesnych wierszach do świata Szekspira. Bo wskazane wyżej odniesienia do dzieł wielkiego Anglika świadczą o tym, że nasz poeta podkreśla w nich zwłaszcza to, na co – jak się zdaje – brakuje miejsca w obecnej rzeczywistości: czy to młodzieńczą miłość, która nie wytrzymuje próby zewnętrznych okoliczności, czy na radość w *gajach* o baśniowym charakterze, wykluczającym z góry, aby możliwe było umiejscowienie ich w rzeczywistości aktualnego świata. Dodajmy, że takim „gajem” przeciwstawionym okrucieństwu świata zdaje się dla Miłosza sceneria Lasu Ardeńskiego z Szekspirowskiego „Jak wam się podoba”. Właśnie tą sztuką zajmował się intensywnie w czasie ostatniej wojny przygotowując jej przekład. Dlaczego? Ponieważ, jak dodaje poeta w swych wspomnieniach, jej tematem *jest wygnanie do Lasu Ardeńskiego, a wszystko dobrze się kończy*¹¹. A w innym miejscu zauważa: *Ten bukoliczny Szekspir okazał się w niewolniczym pierwszym zabiegem samolecznym*¹².

A jednak ruina miłości w świecie i zarazem powracanie miłości TAKŻE w ruinie jak najgłębszy wymiar „miłości w ruinie” – to wszystko możemy odnaleźć już we wczesnych wierszach, w których poeta odwołuje się do Szekspirowskiego świata. Wprawdzie Miłosz przeciwstawia się tutaj odruchom czy poruszeniom miłości budzącym się pod wpływem natury-przyrody; świat ludzki – przeciwstawiony naturze – prowadzi do zrujnowania miłości. Ale to przeciwstawienie zostaje zakwestionowane nie tylko w kolejnym wierszu wyrażającym pragnienie radości w jedności z przyrodą. Ten sam wiersz, który ma wyrażać odwrócenie się człowieka od *wiosny i młodości*, przynosi obrazy negujące w gruncie rzeczy to odwrócenie. Czyż nie taki jest sens wersetów pokazujących, że w ruinie życie toczy się dalej: czy to w postaci węża (mitycznego symbolu odnawiającego się życia!), czy w postaciach kota i sowy, które właśnie w ruinie znajdują swoje miejsce. Czy obrazy te nie mogą stanowić pierwszego kroku w kierunku, w którym poeta dopiero później postąpi jeszcze wyraźniej, aby dostrzec, że zamiast przeciwstawiać świat ludzkich dziejów światu przyrody można szukać ich głębszej jedności w łączącym je funda-

mencie – w trwałości Bycia świadczącego o najbardziej fundamentalnej Miłości?

W tym miejscu możemy przejść do wiersza starszego poety, którego odwołanie się do „Romea i Julii” pomoże nam w przybliżeniu sensu Szekspirowskiego dzieła. Krótki utwór Norwida „W Weronie”¹³ jest dla nas o tyle ważniejszy, że nawiązuje do tragicznych dziejów miłości wyraźniej i głębiej, aniżeli uczynił to Miłosz w omówionych wyżej wierszach. Również u Norwida dochodzi do głosu silne przeciwstawienie świata ludzi i natury, ale sens tego przeciwstawienia odsłania się w ukazanej z góry perspektywie pojednania. Wyraża to już pierwszy obraz otwierający wiersz: *Nad Kapuletich i Montekich domem, / Splukane deszczem, poruszone gromem, / Łagodne oko błękitu*. Obraz nieba i jego łagodności jest znakiem dokonanego wcześniej uśmierzenia gwałtownej burzy ponad ziemią i zarazem przywodzi na myśl inną burzę na powierzchni ziemi, burzę ludzkich namietności, której śladem są gruzy wspomnianych domów nawiedzone przez poetę. Niebieskie oko nie tylko spogląda na gruzy *nieprzyjaznych grodów*, ale nadto *gwiazdę zrzuca ze szczytu*. Co znaczy ten obraz? Poeta jest świadom kolejnego przeciwstawienia ujawniającego się w interpretacji niebieskiego znaku. Z jednej strony: *Cyprysy mówią, że to dla Juliety, / Że dla Romea, ta tła znad planety / Spada – i groby przecieka;* z drugiej zaś strony słyszymy: *A ludzie mówią, i mówią uczenie, / Że to nie tży są, ale że kamienie, / I – że nikt na nie nie czeka!*

Sens wydaje się jasny – w przeciwstawieniu świata przyrody i ludzi poeta staje po stronie natury. Nie tylko dostrzega w niej zdolność do łagodzenia i jednania gwałtowności tkwiących w jej elementach, ale jest gotów przypisać jej nastawienie do ludzi bardziej ludzkie niż to, jakie oni sami okazują czy to jej, czy sobie nawzajem. Pojednanie, którego obrazem jest najpierw łagodność nieba, jest czymś więcej aniżeli tylko spojrzeniem z wysoka, z dystansu na powikłanie ziemskich losów – jest spojrzeniem w miłości, którą porusza do głębi to co ludzkie. Ale takie spojrzenie, najbardziej zdawałoby się naturalne, nie jest bynajmniej dla ludzi oczywiste. Kiedy w „naukowym” podejściu do świata najwyższą cnotą staje się „obiektywizm”, czyli „przedmiotowe” („rzeczowe”) traktowanie zjawisk, może się okazać, że cierpi

¹⁰ Por. A. Fiut, *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Paryż 1987.

¹¹ *Wstawać rano, pisać, a potem na jagody...* Z Czesławem Miłoszem rozmawia Adam Michnik, „Gazeta Świąteczna”, 8 VI 1991, s. 15.

¹² Cz. Miłosz, *Rodzinną Europą*, Paryż 1980, s. 197.

¹³ C. Norwid, *Vade-mecum*, wydał z autografu, uzupełnił i wstępem poprzedził J.W. Gomułicki, Warszawa 1962, s. 50.

na tym głębsza prawda zarówno o przyrodzie, jak i o człowieku¹⁴. Albowiem pełna prawda czy o świecie przyrody, czy o człowieku jest ostatecznie prawdą PODMIOTOWĄ, tj. prawdą, w której odśłania się Bóg jako najwyższy podmiot wszelkiego działania w świecie, tak że koncentracja na poszczególnych przedmiotach poznania może prowadzić do przeoczenia, że są one ZNAKIEM innej, pozaprzedmiotowej rzeczywistości. Zakończenie Norwidowego wiersza ukazuje wyraźnie, że właśnie „obiektywizm” spojrzenia naukowego nie jest w stanie przyjąć głębszego, podmiotowego sensu zaobserwowanego zjawiska.

Podobnie jednak jak w przypadku wiersza Miłosa sens utworu Norwida staje się wyraźniejszy w kontekście zbioru, w którym został umieszczony. Następujący po nim wiersz „Addio!” przynosi odpowiednie uwypuklenie, że na drodze do pełnej prawdy nie wystarczy „obiektywizm”, który byłby tylko uwolnieniem się od wszelkich *namiętności czasowych*. Bardziej istotne jest wszakże dopowiedzenie zawarte w poprzedzającym nasz utwór wierszu „Harmonia”. O ile sam utwór „W Weronie” mógł sprawiać wrażenie, że wzorem głębszego pojednania w świecie ludzkim jest dla poety pojednanie dokonujące się w przyrodzie, i dlatego właśnie w pełniejszym zwróceniu się ku niej mogłoby nastąpić także pojednanie międzyludzkie, o tyle poprzedzająca „Harmonia” mówi więcej. Zwraca mianowicie uwagę, że pojednanie wymaga walki, której polem jest przede wszystkim ludzkie sumienie. Naturalna jedność, możliwa w rozmaitych przypadkach, jest bowiem czym innym aniżeli pojednanie: *I nerwów gra, i współ-zachwycenie, / I tożsamość humoru – / Łączą ludzi bez sporu: / Lecz BEZ WALKI nie łączy SUMIENIE!* Po dodaniu, że ludzka droga do harmonii wymaga przezwyciężenia tego, co rozrywa człowieka w *przeciwnie dwie strony*, wiersz kończy się nowym przeciwstawieniem: *W gwiazd harmonię poglądać weselej / Przez wiele lat samotnych, / Niż w żrenicach błyskotnych / Wyczytać raz – co? serca rozdzieli!*...

Widzimy wyraźniej, że spojrzenie ku niebu i jego harmonii, otwierające następujący teraz wiersz „W Weronie”, nie jest dla poety ucieczką od trudniejszego spojrzenia na panującą wśród ludzi, w ludzkich sercach niezgodę. Co więcej, pojednanie musi się dokonać najpierw w ludzkim sercu, aby stało się ono zdolne do pojednawczego spojrzenia na wszystko inne – spojrzenia równie spokojnego jak to, które odśłania *łagodne oko błękitu*. Inaczej rozdzielenie będzie dalej trwało oddzielając człowieka od innych ludzi, od przyrody oraz od najgłębszego sensu całej rzeczywistości.

Co to wszystko ma wspólne z Szekspirowskim dziełem? Wiersze naszych wybitnych poetów nawiązujące do „Romea i Julii” wypro-

wadziły nas w określonej problematykę. Sam fakt, że zakres problematyki w dużej mierze pokrywa się u obu poetów, może być znakiem, iż jest to zarazem problematyka Szekspirowskiej tragedii, która w tym właśnie kontekście została każdorazowo przywołana. Zanim przeto wykorzystamy ten trop, aby zbliżyć się do tekstu elżbietańskiego dramaturga, uprzytomnijmy sobie jeszcze raz to, na co zwrócili naszą uwagę polscy poeci.

Powróćmy do obrazu „miłości w ruinie“, zarysowanego już na podstawie „Pożegnania“ Miłosza. Obraz ten łączy dwa elementy, których jedność nie jest z początku wyraźna, ustępując miejsca przeciwstawieniu: z jednej strony miłość międzyludzka, doprowadzona do ruiny przez okoliczności zewnętrzne, z drugiej strony „niełudzki“ świat przyrody, jakby obojętny wobec człowieka, a w gruncie rzeczy dodatkowy znak zrujnowanej w człowieku miłości, dla której również świat przestaje być jej znakiem. Jedność obu elementów można przeczuć już we wczesnym wierszu Miłosza tam, gdzie „mimo wszystko“, tj. mimo dominującego przeciwstawienia, ruina nie jest w stanie zanegować miłości do końca. Droga ku tej głębszej jedności, ku pojednaniu, która pozostaje do przebycia, zostaje nam ukazana w wierszu Norwida. Nie wystarcza na niej miłość „naturalna“, szukająca na pierwszym miejscu jedności z naturą. Potrzebne jest raczej trudniejsze pojednanie; musi się ono dokonać w ludzkim sercu, bo dopiero wtedy staje się możliwe otwarcie na jedność w jej najgłębszym wymiarze – w Jednym, który jest źródłem świata i człowieka – we wszystkim.

W tej perspektywie możemy wreszcie spojrzeć na miłość Romea i Julii tak, jak ukazuje nam ją Szekspir. Uwrażliwieni przez polskich poetów pytamy zwłaszcza o drogę, na której dokonuje się przejście miłości – od miłości „naturalnej“, przez jej ruinę, ku głębszemu pojednaniu. Przede wszystkim jednak próbujemy jak najdokładniej odnaleźć to, co odkrywa przed nami sam Szekspir i co jest na tyle głębokie, że nawet on może nas tylko doprowadzić swoimi słowami, aby dalej, gdzie rozpoczyna się milczenie, mogło być wysłuchane Słowo poza (czy ponad?) wszelkim słowem.

Metodyczny szal

Jaki jest początek miłości, która związała się z imionami Romea i Julii? Pierwsze słowa o miłości pojawiają się w sztuce (poza prolo-

¹⁴ Por. R. Weber, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, tłum. K. Środa, Warszawa 1990.

giem, do którego powrócimy na koniec), kiedy na scenie zjawia się Romeo. Słyszymy już wcześniej, że młody człowiek jest pogrążony w smutku i melancholii, których przyczyna pozostaje na razie nie znana (18)¹⁵. Dopiero w spotkaniu z Benvoliem, swoim przyjacielem, Romeo odsłania powód swojego stanu: to naturalnie miłość, a raczej brak miłości w sercu tej, w której się kocha. Dlatego jego miłość jest pełna przeciwieństw: *Tyle sprzeczności duszę mi rozrywa: / Niechętna miłość i nienawiść tkliwa* (20). Długą litanię sprzecznych określeń, którymi charakteryzuje swoją miłość- niemiłość, kończy słowami: *Miłość jest zaiste / Dławiącą żółcią i zbawczym balsamem, / Jest metodycznym szaleńcem – wciąż tym samym / I wciąż rosnącym*(21).

Szaleństwo miłości, w którym ukryta jest metoda... Jaka? Zauważmy najpierw, że pierwszy ślad wskazuje nam język polskiego tłumaczenia – zarazem pierwszy znak, jak bardzo tłumaczenie Barańczaka uwydatnia również w warstwie językowej to, co Szekspir ukrywa głębiej. Oddając oryginalne sformułowanie mówiące o *najbardziej rozważnym szaleństwie* (a madness most discreet) słowami o *metodycznym szale* tłumacz uwydatnia element metody, aby następnie zwrócić na nią naszą uwagę również w dalszych słowach. Mianowicie określenie metody w polskiej wersji tekstu¹⁶ jest odniesione do rady, jakiej udziela Benvolio, aby uwolnić Romea od jego szalonej miłości. Chodzi o to, aby przestał on myśleć o „przedmiocie” swojej miłości. Czy jednak jest to możliwe, skoro tak trudno mu się od niego, od niej, oderwać? Przyjaciół radzi dalej, aby Romeo dał *oczom więcej swobody: niech czasem / Spoczną na innych wdziękach* (23). Zakochany człowiek dalej sobie nie wyobraża, aby to było możliwe, gdyż: *To najlepsza / Metoda, aby wciąż o niej pamiętać. / (...) Niezbyt praktyczną radzisz mi metodę. Przyjaciół jednak jest pewny: Jej praktyczności w praktyce dowiodę...* (24)

Romeo jeszcze się opiera. Swoją opór manifestuje w obliczu kolejnej rady przyjaciół, aby wspólnie udać się na bal, gdzie będzie mógł zobaczyć swą ukochaną w gronie innych pięknych dziewczyn. I kiedy Benvolio zgodnie ze swoją metodą dodaje: *Radzę ci, idź tam, i bezstronnym okiem / Ujrzyj jej twarz, na takie tło rzuconą: / Ręczę, że tabędź wyda ci się wroną*, Romeo trwa przy swoim. Nie tylko nie dopuszcza zmiany w swoim spojrzeniu, ale z góry kwalifikuje taką zmianę jako godną najwyższego potępienia religijną herezję: *Jeśli religia moich żreń wykorzysta / Tę okazję, by krzewić fałsz, niech łąza się zmieni / W ogień i niechaj oczu herezja przejrzysta / Ginie nie w łez topieli, lecz w morzu płomieni!* (29).

Tak silne wyznanie wiary w niezmiennność miłości wzbudza wszakże niepokój samego Romea, jakby zapowiadane konsekwencje zmia-

ny dotknęły go, zanim jeszcze zmieniła się jego miłość. Przejawem niepokoju jest sen w nocy poprzedzającej bal: *Bo moja dusza przeczuwa, że jakiś / Łańcuch wydarzeń, wśród gwiazd jeszcze skryty, / Będzie miał pierwsze złowrogie ogniwo / W tym dniu, w dzisiejszej beztroskiej zabawie, / I że mojemu nieznośnemu życiu / Położy wkrótce kres przedwczesny zgon* (41). I oto pierwsze ogniwo rzeczywiście się pojawia. Nie dowiadujemy się, czy Romeo dojrzał na zabawie Roza-
linę, do której dotąd kierował swoją miłość. Słyszymy natomiast, że jego spojrzenie, a za nim serce, przyłgnęło do innej piękności, której imienia jeszcze nie zna: *Światłość jej rysów gasi w moim oku / Płomień pochodni! (...) / Kochałem dotąd? Nie, serce się myli: / Miłość poznało dopiero w tej chwili* (45). Nic zrazu nie wskazuje, aby to pierwsze ogniwo nowej miłości było złowrogie. Młodzi przeżywają swoją miłość jako zwycięstwo nad grzechem: pocałunek, który wymieniają, jest dla nich udzielanym wzajemnie rozgrzeszeniem (47 n.). Ale zło rzucające cień na ich miłość uświadamiają sobie w chwili, kiedy z ust trzecich dowiadują się, że ukochana osoba nosi imię wrogiego rodu. Oboje przeczuwają, że miłość stanie się dla nich krzyżem. To, co dzieje się w ich sercach, wyrażają najmocniej słowa Julii: *Więc kocham – wroga! O, słodycz bolesna, / Szczęście zbyt późne, niedola zbyt wczesna! / Ledwie zrodzone, uczucie się wciela / W to monstrum: miłość do nieprzyjaciela* (49n).

Szaleństwo pierwszej miłości Romea, której nie była dana wzajemność, ustąpiło miejsca innemu szaleństwu: nowej miłości, tym razem odwzajemnionej, ale wcielonej w postać *nieprzyjaciela*. Cóż zatem sądzić o metodzie, jaką zastosował przyjaciel Romea, aby go wyleczyć od miłości po ludzku nieszczęśliwej? Owszem, skuteczność metody nie pozostawia wątpliwości, ale czy jej skutek nie podaje w wątpliwość samej metody? Mogłoby się wydawać, że sytuacja Romea bynajmniej się nie zmieniła, jakby nie jego miłość i jej nieszczęśliwy charakter uległy zmianie, ale tylko zmienił się „przedmiot” i powód jego szalonej, nieszczęśliwej miłości. Co więcej, w świetle wcześniejszych zapewnień o nieodwracalności uczucia do Rozaliny, jaka jest wartość nowych zapewnień, że niezmiennie pozostanie teraz uczucie do Julii? Czy nie ma racji zakonnik, który słysząc od Romea o jego nowej miłości, wykrzykuje: *Święty Franciszku! A to ci odmiana! / Więc Rozalina, wczoraj ukochana, / Dziś nic nie znaczy? Więc miłość młodzika / Nie w sercu, ale w oczach się zamyka?* (68)? Czy „religia”

¹⁵ Liczby w nawiasie oznaczają strony tekstu według cytowanego wydania „W drodze”.

¹⁶ Brak tego określenia w tekście oryginału. Por. *The Complete Works of W. Shakespeare*, Edited with a Glossary by W.J. Craig, London 1957, s. 766.

oczu, o której wcześniej mówił Romeo w związku ze swoją miłością do Rozaliny, nie tylko skończyła się „herezją“, ale w samej istocie jest niezdolna do prawdziwej miłości, skoro brak jej TRWAŁEGO zakorzenienia w sercu?

Sami kochankowie zadają sobie pytanie o sens swojej szalonej miłości. Religia oczu ustępuje miejsca odmiennemu spojrzeniu. Kiedy Romeo zastanawia się, na co ma przysiąc, aby przekonać Julię o niezmienności swej miłości, słyszy w odpowiedzi: *Nie przysięgaj wcale; / Albo przysięgnij na samego siebie, / Na boga mojej prywatnej religii – / Wtedy uwierzę* (60 n.). Julia trafia w samo sedno: nic zewnętrznego wobec miłości Romea nie będzie w stanie jej uwiarygodnić – może to uczynić tylko on sam w tej mierze, w jakiej utożsamia się w całości ze swoją miłością. Z kolei również ona – Julia – daje świadectwo takiej właśnie całościowej postawy jako jej osobistej religii, w której miłość Romea stoi na miejscu należnym Bogu. Rodzi się nowe pytanie: Czy taka religia jest bałwochwalstwem, czy jest religią w tym sensie najbardziej osobistą, że miłość, która przejawia się wobec konkretnej osoby, jest zarazem miłością Boga – Jego i do Niego?

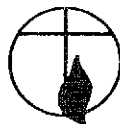
Znowu musimy zauważyć, że polski tłumacz, który zamiast o bałwochwalstwie Julii mówi o jej *prywatnej religii*, oddaje sens Szekspirowskiej sugestii dobitniej, jak się wydaje aniżeli język oryginalnego tekstu¹⁷. Bo jakże mówić w tej miłości o bałwochwalstwie, skoro nie zamyka się ona na samej sobie, lecz szuka głębszego, to jest sakramentalnego wymiaru? Właśnie sakrament ma być dla młodych ostatecznym znakiem trwałości ich miłości. Dlatego Julia nie pragnie w końcu od Romea innych przysięg i zapewnień oprócz jednego: *Jeśli mnie chcesz za żonę – przyślę jutro / Posłańca, a ty przekaż mi przez niego, / Kiedy i gdzie chcesz dopełnić obrzędu; / A wtedy złożę los mój u twych stóp, / Gotowa iść za tobą na kraj świata* (62). W tym sensie możemy dodać, że jeszcze bardziej słuszne byłoby mówić nie o prywatnej, lecz o OSOBISTEJ religii Julii, jako że ten osobisty wymiar nie przeciwstawia się sferze społeczno-sakramentalnej, lecz stanowi jej dopełnienie. Dopiero w jedności, którą wyraża i sprawia sakramentalny znak, młodzi kochankowie spotkają się nie tylko „na osobności“, czy „osobno“, lecz osobowo. Dlatego mogą usłyszeć z ust tego samego zakonnika, który początkowo nie wierzył w miłość Romea do Julii: *Dalejże, chodźcie ze mną – bo was samych / Tu nie zostawię. Niech najpierw w świątyni / Sakrament jedność z was dwojga uczyni* (86).

Na tym jednak nie wyczerpuje się sens *metodycznego szatu*, który odśłania się w miłości Romea i Julii. W szaleństwie ich miłości –

wciąż tym samym i wciąż rosnącym – ważny jest dalszy rozwój, związany przede wszystkim z okolicznościami zewnętrznymi, uzewnętrzniającymi zarazem głębszy wymiar tej miłości, który inaczej pozostałby nie zauważony. Istotny jest zwłaszcza fakt, że chodzi tutaj o *miłość nieprzyjaciół*, choć najpierw bynajmniej nie w sensie ewangelicznym, skoro miłość pojawiła się w momencie, gdy element „nieprzyjacielski” pozostawał jeszcze w ukryciu. Również później, kiedy młodzi kochankowie uświadomią sobie, że miłowana osoba mogłaby uchodzić za nieprzyjaciela ze względu na swą rodową przynależność, nie wpływa to na wewnętrzną jakość ich miłości, lecz tylko komplikuje jej zewnętrzne przejawy. Ich związek musi pozostać w ukryciu, zaś inne działania strony nieprzyjacielskiej prowadzące do wypadków śmiertelnych i w konsekwencji do wygnania Romea z Werony wystawiają miłość kochanków na dodatkową próbę. Narastająca rozpacz sprawia, że także ich własne działania stają się coraz bardziej szalone, nie tyle w sposób metodyczny, ile po prostu rozpaczliwy. Słowa, które ciągle ten sam zakonnik kieruje do Romea, dotyczą w gruncie rzeczy obojga młodych: *Szalony chłopcze, posłuchaj mnie tylko... / (...) / Szal powoduje, jak widzę, głuchotę* (109). A jednak nie, młodzi NIE pozostają głusi na słowa zakonnika. Właśnie ten fakt sprawia, że szaleństwo ich miłości odsłania się jeszcze głębiej.

Jacek Bolewski SJ

¹⁷ W angielskim oryginale Julia określa Romea jako „boga mojego bałwochwalstwa” („the god of my idolatry” – wyd. cyt., s. 767). Por. wypowiedź T. Venclowy, które tłumaczenia swoich wierszy przez S. Barańczaka uważa za lepsze od oryginału (!): „NaGłos” 2/27, Kraków, wrzesień 1990, s. 26.



Simone Weil, młoda skrajna intelektualistka...

Simone Weil, *Wybór pism*, przekład i opracowanie Czesław Miłosz, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1991, ss. 183

Dostrzeżona przez Czesława Miłosza stała się także w polskiej kulturze zjawiskiem intrygującym, zmuszającym do myślenia i korektur własnej pewności, jaka towarzyszy nam często w codziennych postanowieniach. Już bowiem w 1958 r. Instytut Literacki opublikował wybór jej pism, w tłumaczeniu i przedmową autora „Zniewolonego umysłu”. Przypominam o tym nie bez przyczyny. Jakżeż inaczej wyglądałyby nasze współczesne dyskusje, gdybyśmy dysponowali większymi możliwościami wydawniczymi. Ileż myśli, idei, spraw nie poznanych czeka na polskie przyswojenie. To nie tylko problem translatorski, lecz – rzekłbym – światopoglądowy. Myśl ludzka tworzy się i rozwija w przestrzeni sporu, wzajemnego przenikania się, znoszenia. Nawet najbardziej oryginalne, wręcz rewolucyjne tezy wywodzą się z zastanych sposobów myślenia. Dlatego ważna pozostaje łączność ze wszystkim, co się tworzy w głębi europejskiej kultury umacniane wartościami tradycji. Jedność w różnorodnych sposobach rozumienia wydaje się sprawą oczywistą. Życie i twórczość Simone Weil jest ważnym świadectwem takiego sposobu istnienia.

W odpowiednim momencie dziejowym, jeżeli wolno tak górnołotnie powiedzieć, krakowski „Znak” przypomina dzieło autorki „Zakorzenia”. I choć poznajemy tylko maleńką część jej dorobku, przecież wiemy, co może dzisiaj nam ofiarować. Była filozofem pogranicza, przecięcia różnych kultur i wartości, zawsze dokonująca skrajnych wyborów, niemal aż do granic zrozumienia. Poszukiwała we wszystkim, czego doświadczała, lub o czym myślała, jasności i przejrzystości logicznej, albowiem zasadą wszelkiej rzeczywistości jest matematyczna konieczność. Pojęcie oczywistości zostało przez nią całkowicie przekreślone. Wiara, religia stając się istotą życia podlegają zaprzeczeniom. Możliwe są tylko (w myśleniu, pisaniu, działaniu) formy przypuszczające. Dostrzegała zło w sposób bezwzględny. Wciąż otaczała siebie przeciwnymi ideami, opanowując w stopniu niemal doskonałym sztukę paradoksu. Zabierała głos w wielu sprawach, ale wszystkie one – w gruncie rzeczy – dotyczyły zagadnień

religijnych. Nawet jej doktryna społeczna jest pełna uwag mających charakter raczej profetyczny niż analityczny.

Kim w istocie była? Filozofem, społecznikiem, ekumenistką, mistykiem, pisarzem teologicznym? Niełatwo odpowiedzieć, gdy przyjmie się sztywne kategorie, jakimi posługują się historycy filozofii. Próbowала najpierw zrozumieć powody nieszczęścia robotników, przywołując na pomoc doktrynę Marksa. Chciała polepszyć ich dolę przez rozpoznanie polegające na osobistym doświadczeniu. Niemal fizycznie nie znosiła kłamstwa, zdrady. Przekonania owe przenosiła na własne pisanstwo notując w swoich zeszytach dzień po dniu myśli przejmujące czystością nie tylko stylistyczną. Doprowadziła do perfekcji rodzaj wypowiedzi skrótowej, aforystycznej. Miała prekursorów. Przede wszystkim Pascala, którego zresztą nie znosiła twierdząc, że jego metoda zbliżania się do wiary jest jedną z najgorszych, jakie istnieją. W swej bezkompromisowej pasji poszukiwania tylko i wyłącznie prawdy zmagania Weil przypominają (przy oczywistych różnicach) malarstwo Caravaggia, który wydobywał z codzienności ciemne, skryte momenty, pełne bólu, a nawet okrucieństwa. Krótkie życie Weil przenikała jedynie pasja: jak najwierniej zbliżyć się do ideału odczytywanego z historii i kultury greckiej, ale też żydowskiej i ewangelicznej. Rozpoznać ułomność i niedogodność (sama Weil mówiła o dramacie społecznym) środowisk robotniczych po to, aby uświadomić światu istotę ludzkiego nieszczęścia. Dlatego, jeżeli wolno tak rzec, wybrała egzystencję w mroku, bo tylko w ten sposób mogła zaświadczyć o prawdzie chwili dziejowej. Były to lata poprzedzające wojnę światową, pełne zaburzeń społeczno-politycznych, lata kryzysu i strajku powszechnego. Coraz mocniej poczęły dawać o sobie znać doktryny filozoficzne odciągające od wiary, postulujące pogańską wręcz wizję świata charakteryzującą się tym, że ignoruje konieczność odkupienia mieszając pojęcie natury i natury upadłej, niszcząc świadomość grzechu i łaski. Wszystko to wywoływało w niej nastrój smutku i pesymizmu. Ponieważ jednak miała w sobie wolę pokonywania wszelkich trudności, odkryła w końcu Ewangelię i modlitwę, do której przyjęcia i zrozumienia dochodziła bardzo, bardzo powoli. Jednak nigdy nie odważyła się wejść do wspólnoty Kościoła, nie tyle zniechęcona sprawami doktrynalnymi (być może, gdyby żyła dłużej, zdołałaby je zaakceptować), ile raczej obawą, że w ten sposób zniszczy solidarność z tymi wszystkimi, którzy pozostają poza ramami widzialnego Kościoła. Ten dziwny opór przed włączeniem swej wrażliwości w ramy instytucji kościelnych, a także – co nieuchronne – system norm i określonych powinności, jest dziwny

i dlatego, że Weil uważała się za chrześcijankę. W liście do swego przyjaciela, dominikanina, J.M. Perrina, pisała: *Oczywiście bardzo dobrze wiedziałam, że moja koncepcja życia jest chrześcijańska. Dlatego też nigdy nie przyszło mi do głowy, że mogłabym przyjąć chrystianizm. Miałam wrażenie, że urodziłam się już chrześcijanką* (33)¹. Było to jednakże chrześcijaństwo bliskie różnego rodzaju herezjom otaczającym Kościół z wielu stron, nawiązujące do wzorców gnostyckich, ezoterycznych, które w początkach rozwoju doktryny chrześcijańskiej rozdziły się niemal z dnia na dzień.

Cóż, trzeba powiedzieć, że niezgoda na dogmatyczny wymiar nauki Kościoła ma swe źródło w skrajnościach myślenia, a także – paradoksalnie – w dramatycznym poszukiwaniu prawdy, która przekracza jakikolwiek ludzki determinizm. Wielcy heretycy często byli wybitnymi teologami i trudno jest – niekiedy – oddzielić ich sugestie teologiczne od autentycznej nauki Kościoła.

Problemy, które nie pozwalały Weil wejść w obręb Kościoła, nadal tworzą w kulturze sferę nieomówień. Ostatnie przemiany w Polsce i krajach Europy Wschodniej postawiły z niezwykłą ostrością zagadnienie religii, jej roli w życiu społecznym, także sprawy wiążące się z prawem naturalnym i prawem Bożym. Autentyczność doświadczenia religijnego znów poczyną się sprawdzać w działaniu, a nie tylko w zgodności z myślą dogmatycznie uporządkowaną. Kościół nie jest i nie może być ostateczną instancją oceniającą. On jedynie winien umożliwiać człowiekowi zrozumienie samego siebie, podpowiadać drogi rozpoznawania prawdy. Tworzyć – wedle słów Jana Pawła II wypowiedzianych podczas IV pielgrzymki do Ojczyzny – jakby przestrzeń, w której człowiek i naród mogą bronić swoich praw. Człowiek musi znaleźć w Kościele przestrzeń do obrony przed sobą samym.

Właśnie dlatego życiowe doświadczenia Weil są tak bardzo poruszające. Wytworzyła ona otwartą wizję religii, będącą sposobem wyniszczania się, zniknięcia przed Bogiem. Wszelki wysiłek pojęty religijnie polega, jej zdaniem, na zdobywaniu coraz głębszej świadomości, że człowiek swoim istnieniem ogranicza piękno świata, kłać krajobraz. Ma to niewiele wspólnego z pojęciem chrześcijańskiej kenozы. Być może wskazuje na powiązanie z buddyzmem lub teżą Marka Aureliusza o konieczności umiłowania tego co nieuchronne (*amor fati*). Zapiski Weil przypominają w wielu miejscach pisarstwo Heraklita, nacechowane poetycko, a zatem mogące prowadzić nawet do znaczących nieporozumień interpretacyjnych. Pisała je w niemającym uniesieniu wierząc, że dzięki ich sile i twórczej perswazji zdoła poruszyć współczesną świadomość, nie tylko ludzi wierzących.

Artykuły i aforyzmy Weil bardzo chętnie były i są przyjmowane przez osoby uważające się za ateistów. Przekonują bowiem do twierdzenia, że istnienie Boga nasuwa więcej trudności, niż przynosi wyjaśnień, zaś Kościół – instytucja przeszkadza w nawiązywaniu religijnych więzi z Bogiem. W sprawach wiary należy jednakże ostrożnie przyjmować nowe sugestie. Doktryna kościelna mieści przecież w sobie dwa poziomy: interpretacyjny i dogmatyczny. Ten drugi jest stały i niezmienny, zaś poziom interpretacyjny podlega przemianom, dokonuje się w nim precyzacja tego, czym Kościół w istocie jest. Interpretacja prawd wiary nie musi (choć może) prowadzić do ateizmu, natomiast negacja dogmatycznego wymiaru doktryny religijnej bezpośrednio pociąga za sobą jakąś formę ateizmu. Jest ona wynikiem niemocy polegającej na tym, iż człowiek nie jest w stanie zbudować w sobie idei Boga. Dlatego natychmiast pojawia się konkluzja: Bóg nie istnieje. Pospieszność wniosku jest oczywista, jednak wciąż nie podlega przekreśleniu. Fałszywe wyobrażenie Boga, założenie, iż powinien On ujawniać się w widzialnych znakach świata – prowadzą niekiedy do ateizmu praktycznego.

W rozważaniach Weil nie odnajduję takiego stanowiska, choć metaforyka jej stwierdzeń może prowadzić do podobnych konkluzji: *Nieobecność Boga jest najcudowniejszym świadectwem miłości i dlatego czysta konieczność, konieczność wyraźnie różna od dobra, jest tak piękna* (68). Należy tu jednak wyraźnie stwierdzić: Aby Bóg rzeczywiście był z nami obecny, nie wystarczy wiara oraz dobra wola wspólnoty, ale to co zasadnicze i od początku wolne od wszelkiej subiektywności – a to właśnie daje Kościół urzędowy. Chrystus udzielił np. władzy rozwiązywania oraz odpuszczania grzechów apostołom. Im zatem oraz ich następcom, jak wskazują teologowie, chociażby Hans Urs von Balthasar, zostało powierzone to zadanie. Zresztą wcześniej potwierdził to Sobór Trydencki na swej XIV sesji. Unikajmy więc subiektywnej charyzmatyki...

Weil, jak pisałem wcześniej, z zastrzeżeniami odnosiła się do Kościoła, choć wierzyła w bóstwo Chrystusa. Jego rzeczywistą obecność w opłatku konsekrowanym na ołtarzu, podkreślała też zbawczą moc sakramentów świętych. Jednakże nie potrafiła zgodzić się na to, że określona grupa ludzi uważa siebie za spadkobierców Chrystusowej nauki, utożsamiając się z Królestwem zapowiadzanym przez Chrystusa. Łatwo zrozumieć, dlaczego tego rodzaju poglądy zdobywają tak znaczny posłuch. Obecnie wielu ludzi ogranicza swą postawę reli-

¹ Liczba w nawiasie odsyła do odpowiedniej strony Miłoszowego tłumaczenia pism Simone Weil.

gijną do wewnętrznego przekonania o Bożej obecności w świecie i życiu. Świątynia, obrzędy, kapłani są – jak im się wydaje – przeszkodą w bezpośrednim (w sensie duchowego odniesienia) kontakcie ze Zbawicielem. Tworzą totalitarną przesłonę oddzielającą ludzi od autentycznego spotkania z Bogiem w wierze. Tak jak każda organizacja społeczna Kościół nosi w sobie możliwość zniewolenia, ma siłę zdolną narzucać swą autokratyczną wizję rzeczywistości. Wystarczy, zdaniem Weil, przywołać działania Inkwizycji czy zasadę *anathema sit*, by przekonać się o słuszności wyżej postawionych zarzutów. Użytek robiony ze słów *anathema sit* nadal pozostaje i nigdy nie został zmyty przez Kościół.

Rzeczywiście, gdyby przyjąć, że każda systemowo uporządkowana wizja świata pociąga za sobą możliwość totalizmu, wtedy stanowisko prezentowane przez Weil nie wymagałoby sprostowania. Wszelka władza traktująca siebie jako cel wyższy od ludzkiej wolności powinna zostać odrzucona. Gdy popatrzymy na polską rzeczywistość, dostrzegamy, że głównym zajęciem Polaków jest polityka oparta na różnych ideologiach, często pomalowanych na zewnątrz kolorem chrześcijańskiej demokracji. Dostrzegamy zelotów ufających, że z bronią w ręku przepędzą komunizujących myślicieli. Są esencjzycy – czyści i szlachetni, odgradzeni od narodu wyniosłością religijnej doskonałości; są też *saduceusze*, w zasadzie będący kolaborantami, i uczeni w Piśmie, strzegący dobra kościelnej instytucji. Spotykamy również ludzi wolnych, jeszcze nie zdecydowanych na działanie publiczne, ale oni czekają na odpowiedni moment, bo zależy im na wartościach narodowych. Nie lubią oni nikogo w Polsce poza Polakami.

Lecz Chrystus nie każe organizować zbrojnych oddziałów. Istotniejsze pozostaje wewnętrzne odkrycie miłości, która zawsze kieruje w stronę zapowiedzianego przez Chrystusa Królestwa. Owo Królestwo nie jest i nie może być utożsamiane z Kościołem. Jest jednakże w nim zakorzenione, bo w Kościele – dzięki Duchowi Świętemu – Chrystus żyje i nadal działa. Powołaniem Kościoła nie jest jakaś działalność zaborcza, lecz służba człowiekowi, kierowanie uwagi na wartości ewangeliczne budujące religijną wrażliwość i umacniające w walce ze złem. Nie oznacza to, że Kościół jest w stanie pokonać wszystkie problemy-trudności życia. On także (wciąż od nowa) rozpoznaje znaki woli Bożej, gdyż dopóki istnieje niekonieczna, przegodna rzeczywistość, proces urzeczywistniania Bożych wartości nie zakończy się. Wspólnotę Kościoła tworzą ludzie grzeszni. Dlatego nie powinno nam zależeć w szczególności na tym, aby bronić wszystkiego w Kościele. Błędów nie usuwa się przez upiększenie, ale – jak

ktos pięknie zauważył – przez nawrócenie i wyznanie. To zaś zakłada prawdomówność i szczerość. Tym bardziej że istnienie Kościoła jako sakramentu uzasadniają ziemskie potrzeby. Kiedy cele Kościoła zostaną osiągnięte – ludzka rzeczywistość zespoli się z Bogiem (J 24, 23) i przejdzie do świata istniejącego po stronie zmartwychwstania – wtedy sama instytucja nie będzie potrzebna. Pozostanie już tylko Kościół–wspólnota wierzących, w której Bóg będzie wszystkim we wszystkich.

Z niektórymi tezami Weil trudno się zgodzić, gdyż przedstawiają statyczną wizję Kościoła ogarniającego rzeczywistość za pomocą zasady: Jeżeli nie wierzysz – odejść! Aczkolwiek niezgoda na ten wymiar zjawiska religii wcale nie oznacza jej odrzucenia. Sakramentalny porządek życia religijnego Weil przyjmowała z głębokim przekonaniem, a nawet z żarliwością: *Zawsze byłam na tym właśnie miejscu, na progu Kościoła, bez pośpiechu, nieruchoma, en hypomene (o ileż piękniejsze jest to słowo niż PATIENTIA!), jedynie moje serce należy teraz, mam nadzieję, na zawsze, do Najświętszego Sakramentu wystawionego na ołtarzu* (41). Wierzyła Bogu, którego odkrywała nie tylko w porządku dobra samego, ale też w zadziwieniu przyrodą oraz doświadczeniu konieczności, w której Bóg działa przez łaskę. Nie umiała złączyć w jedno Kościoła pielgrzymującego z wartościami tworzonymi przez historyczny kontekst, który Kościół współtworzy. Wrażliwa na wszelkie formy nadużywania władzy z trudnością przyjmowała wartości starotestamentalne (poza Księgą Hioba i kilkoma innymi księgami). Uwielbiała natomiast Platona uważając go przede wszystkim za filozofa-mistyka docierającego do zasadniczej prawdy religijnej, to znaczy do czystego dobra. Z tego powstał jej sprzeciw wobec całej tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, odpowiedzialnej – w jej rozumieniu – za wszystkie niepokoje i totalitaryzmy powodowane naporem systemu, bo system znaczy totalizm. Być może dlatego większość zapisków Weil uzyskała formę krótkich maksym, będących jakby zasadami wtajemniczenia religijnego. Jest więc uzasadnione przekonanie o gnostyckim i manichejskim rodowodzie tej myśli religijnej.

Człowiek – wobec powyższego – musi się bronić przed złem, którego powodem jest systemowa zbiorowość. Jednostka w każdym wypadku pozostaje niewinna. Bywa jednakże poddawana złu wynikającemu ze słabości wspólnoty. Dlatego odwołuje się do zasad skrajnego ascetyzmu i skrajnego libertynizmu. Ta ostatnia postawa zmusza do traktowania Kościoła jako instytucji utworzonej po to, by zniewolić umysły, a może i ciała, pod pretekstem ratowania dusz.

Wolność myślenia przeciwko Bogu – pisał już w latach trzydziestych Etienne Gilson – *zawsze będzie się ukrywać za rzekomo świeckim myśleniem przeciwko Kościołowi i trzeba przyznać, że strategia tej walki jest dobrze wybrana*².

Oczywiście, Weil nie tworzyła specjalnych narzędzi intelektualnych służących do zwalczania Kościoła, natomiast ujawniając bardzo osobisty pogląd na wiele spraw dotyczących religii nie mogła przeciwstawić się konsekwencjom swych poglądów. One to właśnie stały się powodem najczęstszych nieporozumień. Zresztą trudno jest dyskutować z myślami ujętymi w metafory, przeciwko którym nie wypada protestować. Wydaje mi się jednak, że głównym powodem rozbieżności pomiędzy czytelnikami pism Weil jest pojęcie dobra, jakim się posługiwała rozumiejąc je bardzo ogólnie, na sposób platoński. Dążenie do osiągnięcia tak rozumianego dobra uzasadnia sposoby jego poszukiwania. Nawet ateizm – negacja istnienia Bożego – nabiera sensów pozytywnych, gdyż umożliwia oczyszczenie siebie z naleciałości tych wszystkich sposobów teologicznego myślenia, które w historii filozofii (teologii) zwiemy *via negativa*. Prawdziwy Bóg-Dobro równocześnie milczy i ujawnia się. Działa w skrytości, jak komentuje Miłosz, przez „perswazję”, przez kontakt osobisty z tymi, którzy proszą i oczekują, stukają do drzwi. Im będzie otworzone³. *Żadna ludzka istota nie uniknie konieczności przyjęcia jakiegoś dobra poza sobą, ku któremu myśl kieruje się w porywie pragnienia, błagania i nadziei. Toteż wybór jest tylko pomiędzy adoracją prawdziwego Boga i bałwochwalstwem. Każdy ateista jest bałwochwalcą – chyba że adoruje prawdziwego Boga w jego aspekcie nieosobowym. Większość ludzi pobożnych to bałwochwalcy* (64).

Jaki jest sens tak sformułowanego zapisu? Rzecz cała ogniskuje się na zagadnieniu sprzeczności. Zdaniem Weil jest ona narzędziem ludzkiego myślenia i podstawą wszelkiego rozumowania. Afirmacja sprzeczności (typowo heglowskie nastawienie) powoduje sytuację, w której kontemplując rzeczywistość (zawsze duchową) można się przenieść w wymiar wyższy, czyli logiczny, poddany konieczności nieskończenie odległej od dobra. Weil zdeterminowana logiką systemu Heglowskiego mimo usilnych starań nie zdołała wyzwolić się spod jego nacisku, choć trud nie poszedł na marne. Praktyka życiowa okazała się mocniejsza. Mimo uwikłań i „heglowskiego ukąszenia” Weil potwierdziła swą życiową działalnością, że świętość (jakkolwiek by rozumieć to określenie) jest możliwa do osiągnięcia. I choć często mieszała porządek metafizyczny z porządkiem mistycznym, negowała zasadę niesprzeczności, starała się racjonalnie (po heglowsku właśnie)

przedstawić to, co w formie obrazów i alegorii dogmatycznych, jeżeli wolno tak powiedzieć, jest zawarte w chrześcijaństwie, mimo to nie zamknęła szansy porozumienia z przeciwnikami swej wizji. Dzięki „stylowi życia“, graniczącemu z szaleństwem zaangażowaniu, przebiła się przez siatkę monizmu i wróciła na drogę prowadzącą do Boga.

Gdyby jednak konsekwentnie przyjąć wszystkie zawołania i prognozy pojawiające się w jej zapisach, należałoby mówić o tworzeniu się jakiegoś „nowego fatalizmu“, powodującego zachwianie się klasycznej koncepcji człowieka oraz zamazanie wzorcowego ideału kultury zachodniej, a nawet – jak Maritain – sugerować *tragedię Boga*. Z ocenami trzeba jednak – co proponował w przedmowie do „Zakończenia“ Andrzej Wielowieyski – zatrzymać się tam, gdzie zaczynają się sprawy trudne do wyrażenia ludzkimi słowami. Nawet żarłoci polemiki Simone Weil nie wstępują na wykreowane przez nią zbyt zawrotne wysokości. Niektórzy z nich (np. E. Piccard) powiadają, że koncepcja chrześcijańskiego życia była Weil wrodzona. Nigdy nie dzieliła swego życia na oderwane od siebie fragmenty wciąż poszukując prawdy i sprawiedliwości, czystego dobra i absolutu. Torturowała też swoje ciało, aby w ten sposób udoskonalać duszę⁴.

Należy zatem patrzeć na nią jako na kogoś całkowicie opanowanego pasją współczującego działania, bo jakże inaczej wyrazić los epoki, jak nie przez własny w niej udział, co wymaga nadludzkiej niemal odwagi i poświęcenia. Przekraczanie konwencji, tropienie fałszywych dróg istnienia stało się sposobem życia tej młodej intelektualistki. Prowadziła swych, nielicznych za jej życia, czytelników ku wyborom ostatecznym. Nie znosiła połowiczności i zakłamania. Celem ludzkiej egzystencji jest dążenie do osiągnięcia dobra, które – jak sugerował św. Augustyn – przybliży zbawienie. Lecz bieda i ludzkie słabości przekreślają tę szansę. Dlatego należy ratować człowieka nie tylko zaspokajając jego podstawowe potrzeby, ale też ukazując piękno rzeczywistości i piękno rzeczy stworzonych przez zmysł artystyczny. Bywa ono środkiem porozumienia, a nawet uzyskania wewnętrznego porządku i harmonii: *Tak piękność świata dowodzi istnienia Boga, który jest zarazem osobowym i nieosobowym, i ani jednym, ani drugim* (111).

Pierwsza część powyższego zdania wydaje się na tyle zrozumiała, że prowadzi do stwierdzenia o konieczności podejmowania wysiłku

² E. Gilson, *Laïcisme libre-pensée*, w: „Sept“, 7 XII 1934, s. 3.

³ *Wyznania tłumacza*, w: Simone Weil, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 22.

⁴ E. Piccard, *Simone Weil. Essai biographique et critique suivi d'une anthologie raisonnée des oeuvres de Simone Weil*, Paris 1960, s. 42.

graniczającego ze świętością, aby pomnażać dobro, stać przed Bogiem w modlitewnym milczeniu. Bo modlitwa pozostaje ważnym kryterium autentyczności religijnego zawierzenia, a także codziennego działania. Bóg przychodzi jako dar i zadanie równocześnie. Nie od razu ujawnia swoje zamiary. Można tylko się domyślać tej największej Obecności, która pojawia się i znika. O tej tajemnicy świadczą chociażby zmagania św. Pawła, św. Augustyna, Pascala, Norwida, którzy w paradoksach języka, sprzecznościach kultury i symbolizmie świętych tekstów dostrzegali nadzieję. Trzeba przyłączyć do tych „sceptyków wierzących” także Simone Weil, wprowadzić ją w przestrzeń sporu, który toczy się pomiędzy niebem a ziemią. I pamiętać, że wiara dzieje się pomiędzy łaską a odpowiedzialnym zawierzeniem...

ks. Jan Sochoń



Sztuka – procent od kontemplacji

Linia krzywa leży w kompetencji bogów

W dalszym ciągu tematem rozważań będzie różnica gatunkowa, *differentia specifica*, ale tym razem na Dalekim Wschodzie. W tym samym mniej więcej czasie, gdy faraon Totmes I ruszył w kierunku Eufratu i postawił tam słupy graniczne, pierwszy cesarz chiński dynastii Szang-yn posunął wojska ku rzece Żółtej, by chronić królestwo przed naporem z zachodu i północy. Ale o starodawności chińskiej świat zachodni dowie się dopiero po 1921 r., kiedy geolog szwedzki Gunnar Andersson otworzył łono tej ziemi na północny-zachód od Pekinu, w Czeu-k'eu-tien. Formy ludzkie w sztuce tego kraju zaczynają się pojawiać wcześniej, w gęszczu przedstawień animalistycznych. Rychło zostaje osiągnięta znamienna, piękna równowaga między żywiołową wręcz dekoracyjnością a realizmem form, z ich bardzo istotnym powiązaniem z obserwacją życia. Nigdzie chyba nie będzie się pielęgnować tej harmonii z takim upodobaniem przez dziesiątki wieków.

W sztuce chińskiej, jak i we wszystkich innych, wielką rolę odegrał rodzaj surowca. Jej zachwycające pozory, szczególnie blask i barwność wiążą się przede wszystkim z oryginalnym tamtejszym materiałem, jadeitem; ten twardy minerał mieni się kilkoma odcieniami, bywa szary, zielony, zielononiebieski, rzadziej białawy, zawsze połyskliwy; jest ceniony w Chinach dla dźwięczności tonów i ich ciepła, ale także z powodu własności dotykowych. Subtelny sensualizm zawsze miał duży udział w filozofii tego narodu i przejawiał się w twórcach kultury, przede wszystkim w sztuce. W świecie ludzi białych nigdy nie było tak wielostronnego wyczuwania materii, nie tylko za pomocą wzroku i dotyku, ale także termicznego, zapachowego, do czego trzeba dodać intuicję i władze duchowe obejmujące świat organiczny i nieorganiczny. W Europie dopiero w trzy i pół tysiąca lat później, w oryginalnym zakładzie dydaktycznym Bauhausu w Weimarze, podjęto ściślejsze badania właściwości różnych materiałów.

Wielka epoka dynastii Han wznosi chińską twórczość na pisany jej poziom. Są to cztery wieki równo przedzielone granicą narodzin

Chrystusa. Literatura i sztuki plastyczne Han, bardzo ludzkie, pełne codziennych spraw, ale i fantastyki, stanowiły o sile państwa w nie mniejszym stopniu niż zbrojne oddziały i doskonała administracja. W jednej z mniejszych galerii waszyngtońskich znajduje się świetny okaz tej twórczości, posążek „Tresera niedźwiedzi“, twór naiwny a zachwycający prawdziwością, artystycznie doskonały, który cieszy oko i bawi. To ważne: sztuka chińska nigdy nie będzie nudzić, choć tyle w niej zamyślenia; nie ciąży nad nią nadmierna solenność i nie fałszuje jej przesadny gest. Równocześnie daleko tej twórczości do tzw. lustrzanego odbijania natury (koncepcja charakterystyczna dla estetyki naszej rasy), w każdym swoim twórcze była ona światem własnym, kreowanym od początku.

Portret w Chinach może nie aż tak pasjonował artystów jak u nas już od grecko-rzymskich czasów. Był jednak świetny. Potoczny termin na określenie wizerunku konkretnego człowieka to „hsieh-shen“, co znaczy „pisać prawdę“, ale używano także zwrotu „ch’uan-shen“, „dla przekazania ducha“. Pierwszy termin odnosił się do zwykłego obrazu jednostki, drugi – do wyobrażeń mędrców i świętych. Za najpiękniejszy styl portretowy uchodził ten, który nazywano „napisana twarz“: wykonywano taki portret kilkoma pociągnięciami pędzla. Starożytni Chińczycy mawiali, że taka twarz może nie mieć oczu, a patrzy, nie mieć uszu, a słyszy. Dwie były maniery wkonania: zuchwała i delikatna. Dotknięcia pędzla na papierze miały całą gamę i każde miało swoją nazwę, np. „główka ćwieka“, „liść wierzyby“, „druz“, „liść orchidei“ czy „drzewo do palenia“.

Zresztą, poza portretem, człowiek nie jest istotnym ośrodkiem kompozycji, jak to zawsze bywało w Europie. W sztuce zachodniej wszechświat organizuje się wokół i w stosunku do człowieka, jest jego funkcją. Biały człowiek przypisuje sobie suwerenne prawa nad stworzeniem i rzeczami. W pojęciu chińskim człowiek nie jest ważniejszy niż zwierzę czy roślina i tak jak one należy do Wielkiej Całości.

Co się dzieje na szerokim świecie w epoce dojrzewania plastyki chińskiej? Antyk śródziemnomorski ma już za sobą okres równowagi, rozwija się w stronę nadmiernej ekspresji i jednocześnie, dzięki uniwersalnemu imperium rzymskiemu, dysponuje ogromną siłą nośności i rozprzestrzeniania się. Zmierza także ku Dalekiemu Wschodowi, czemu się nie sprzeciwia otwarta na handel i kontakty cywilizacja chińska. Wzajemne przyciąganie stworzyło jedyny w świecie szlak transkontynentalny, słynną drogę jedwabną. Było to jakby

pasmo geograficzno-cywilizacyjne, bajeczny trakt, przy którym wyrosły i zaowocowały liczne kultury, zwłaszcza w kręgu islamu, powstały miasta. Droga jedwabna zdecyduje o strukturze ogromnej części ówczesnego świata, trzech komunikujących się jego składowych: afrykańskiej, europejskiej i azjatyckiej. Drugie obok Chin kolosalne zjawisko formuje się w odległej części Azji – to Indie. Już wtedy zarysowały się dwie strefy wpływów i dwie różne strefy cywilizacyjne, rezultat promieniowania Chin i promieniowania Indii.

Pewne podstawowe pojęcia matematyki i geometrii przenikają z kręgu śródziemnomorskiego do Chin, co tu zostaje skonfrontowane z rodzimą wiedzą i zasymilowane. Wynalazczość pragmatyczna Chińczyków czasów feudalnych znacznie przewyższała to, co osiągnięto w Europie, ale tutaj chodzi mi o źródło świadomości. Powstaje oryginalna idea kosmosu, system pięciu żywiołów: wody, ognia, metalu, drzewa i ziemi; system pięciu stron świata: północy, południa, wschodu zachodu i środka; czterech pór roku, pięciu nut gamy muzycznej i pięciu kolorów. Precyzują się stare koncepcje, niezmierzenie bogate w znaczenia, o dwóch pierwiastkach In i Jang, obejmujące całą gamę przeciwieństw: męskiego i żeńskiego, światła i cienia, wilgoci i suszy, których harmonijne następstwo składa się na Tao-rytm wszechświata.

We wszechstronnie twórczej epoce Han ustalają się modele kultury wiążącej starożytność chińską ze współczesnością, czego wybitnym przykładem jest sztuka, by się powołać choćby na obyczaj, rodzaj instytucji, ciągłego kopiowania mistrzów.

Główny kierunek wpływów chińskich to wschód: Korea i wyspy japońskie, gdzie – dzięki chińskiemu impulsowi – dokonuje się skok z neolitu w epokę brązu i żelaza. W VI w. po Chr. inwazja kultury chińskiej staje się masowa. Wszystko w Japonii dzieje się przez długi czas drogą adaptacji chińszczyzny. Dopiero od XII w., jak wykazał historyk Akiyama, można mówić o formach japońskich, choć narodowe tendencje ujawniały się wcześniej: przede wszystkim skłonność Japończyków do podkreślania ekspresyjności twarzy i postaci ludzkiej; w ogóle w tej części świata wyróżnia Japończyków zmysł karykatury i wspaniałe poczucie dekoracyjności. Maski Gigaku, ze skarbcza Shosoin, w Nara (VIII w.) ma wiszący mięsisty nochał, spiralnie podwinięte uszy, złośliwe oczka i takież uśmiech. Maski w plastyce japońskiej grają samodzielną rolę, nie taką oczywiście, jak na obszarze Oceanii, w Afryce, u Indian czy Eskimosów. Słynne potem narratywne rulony „Yamato-e“, graficzne opowieści o hulastycznym trybie życia dworaków i inne sceny codzienne, łączą satyrę z wyraźnymi akcentami współczucia

dla ludzkiej doli. Starcy i staruchy – skurczone, zwinięte we dwoje postaci wsparte na kosturach – straszą ostrym rysunkiem, ale i wzbudzają litość. Powstanie także sardoniczna galeria niepożądanych cudzoziemców. Jednak dopiero na terenie Korei dojdzie do spotkania Chin z „barbarzyńskimi“, tzn. zachodnimi przejawami kultury.

Między VII a X w., szeroko licząc, ekspansja chińskiej sztuki kierowała się ku Tybetowi i Indochinom, jednak Korea była najważniejszym odbiorcą. Tu utworzy się nowy, w pewnym stopniu, język plastyczny, co może wiąże się z bliskością Japonii. W 1945 r., po klęsce militarnej, Japończycy wstrzymali bardzo zaawansowane prace archeologiczne na terenie Korei. Choć cywilizacja koreańska, religia i kultura wywodzą się z Chin, niektóre rysy dzieł plastycznych, zwłaszcza w ceramice, odróżniają je od chińskich. Koreańskie portrety, czerpiące z ducha i technik chińskich, mają jednak więcej wigoru i wyrazu. Także Tybet, Kambodża, Laos i Wietnam to formacje kulturowo zależne od Chin, ale również, czym się różnią od Korei, związane z cywilizacją Indii.

A jakie były artystyczne owoce cywilizacyjnego sąsiedztwa i przenikania się tych dwóch kolosów, Chin i Indii? Podobieństwa form, analogii stylistycznych między nimi nie ma. Ale razem wzięte stanowią najpotężniejsze zjawisko dalekiej Azji, zasadniczo różne od twórczości europejskiej. Biały człowiek dość niewolniczo trzyma się wizji świata fizycznego, co wciąż ma silny żywot odnawiający się sporadycznie – a w tamtych odległych epokach dominujący – pod słynną nazwą REALIZMU. Sztuka azjatycka we wszystkich krajach zawsze miała przesłanki i cele duchowe. Tylko w tym sensie posługiwała się naturalnymi pozorami rzeczy i istot żywych, zresztą poddając to z reguły gruntownemu przeobrażeniu formalnemu. Estetyki Chin i Indii zachowując tę podstawę, różnią się między sobą, co jest bardzo interesujące. U podstaw leżą podobne przesłanki. Artysta chiński tak samo jak indyjski jest zobowiązany do prawdziwej znajomości natury i do pokornego jej przedstawiania, co nie znaczy naśladowania. Ma to być wizja refleksyjna, innymi słowy artysta przenosi doświadczenie oczu na płaszczyznę filozoficzną i symboliczną. W tych warunkach jest nie do pomyślenia, jak w naszej kulturze, zafascynowanie malarza czy rzeźbiarza czysto anatomicznym pięknem modelu. I Chińczycy, i Hindusi od bardzo dawna zajmowali się układaniem pedantycznych traktatów estetycznych. Następnie, w ciągu długich wieków, komentowali je. Narastające na pierwotny korpus glosarium ma ogromne rozmiary, zwłaszcza w Chinach. Porównajmy oba systemy.

„Shadangga“ to sześć reguł indyjskich powstałych anonimowo już w III w. ery chrześcijańskiej. Zawiera: naukę o formach, (rupa-bheda), objaśnienie wzajemnych stosunków, czyli rzecz o dokładnym mierzeniu (pramani), wiadomości o wpływie uczucia na formę (bhava), naukę o znaczeniu wdzięku (lavanya-yoganam), naukę o porównaniach (sadricyam), naukę o barwach (varnikabhanga).

Chiński portrecista z V w. Sie Ho też spisał sześć zasad: rewolucja umysłu powoduje ruch życia (k'i-yun cheng-tong), formy budowane przez pędzel muszą mieć „kościć“, kształty trzeba rysować na podobieństwo rzeczy i stworzeń, barwy dobierać stosownie do właściwości przedmiotów, linie układać i przydzielać im miejsce według hierarchii, rozpowszechniać je (przekazywać tradycję) przedstawiając je za pomocą rysunku (robiąc kopie). Postulat (wręcz przykazanie) sporządzania kopii jest ściśle chiński, przestrzegano go tradycyjnie, nigdy kopiowanie starych mistrzów nie było zajęciem drugorzędym.

Głosy do obu tych kodeksów wciąż się mnożą. Nie tak dawno Abanindranath Tagore, malarz i eseista (bratanek Rabindranatha Tagore, Nobel 1913, który zresztą także zajmował się malarstwem), dopisał komentarze do „Shadangga“. Notabene, Indie pierwsze wszczęły dyskusję: Sztuka obiektywna czy sztuka subiektywna? Forma, czyli „rupa“, dla artysty indyjskiego nie sprowadza się do tzw. naturalnego wyglądu przedmiotu. To, co artysta przedstawia, nie jest wynikiem ujrzenia, tylko wiedzy (podobnie było w starym Egipcie). Nie czyni kopii natury, tylko przykładu do niej swój wzorzec intelektualny. Następuje to drogą syntezy i selekcji wielu przedmiotów tego samego rodzaju. Odwołajmy się do A. Tagore (szkoda, że w Posłce nie pomyślano o wydaniu jego esejów): *Sam wzrok nie odkryje ducha zawartego w materii (...) Zależać jedynie od oczu zaniedbując umysł, znaczy ograniczać się do widzenia i malowania wyłącznie pozorów kształtów. Aby zdobyć prawdziwą wiedzę o kształcie, trzeba każdą rzecz iluminować promieniem swej duszy i być gotowym na przyjęcie światła wysylanego przez rzeczy widzialne i rzeczy niewidzialne.* Cytat ten objaśnia aurę indyjskiej plastyki może lepiej niż opisy dzieł.

Coś wzruszająco analogicznego wyłania się z traktatu Sie Ho. Termin „k'i-yun“ dla zachodniego umysłu nie jest zbyt jasny. Oznacza, z grubsza, rytm myślowy tworzący ruch życia. Artysta ma wrodzone wycucie tego rytmu i posiadłszy niezbędne wiadomości techniczne będzie postępował bezbłędnie. Formy nie wyrażające ducha są pozbawione wartości. Artysta jest zobligowany (jakby w znaczeniu rytualnym) do wyposażenia obrazu w życie. Chodzi o operację syntetyczną polegającą na zgrupowaniu i zharmonizowaniu form ide-

alnych świata widzialnego, z wyłączeniem wszystkiego co przypadkowe. Francuska specjalistka, Jeannine Auboyer, ujmując to w słowach: *To akt rekonstrukcji i re-kreacji, pozwalający zatryumfować temu co wieczne, utrwalający je w ostateczny sposób, przy czym każdy rys otrzymuje własne znaczenie, uświęcone ustanowioną regułą.*

Malowanie portretu przebiega w kilku fazach. Nie jest możliwe, twierdzą Chińczycy, poświęcić swoją uwagę całej twarzy równocześnie, toteż malowanie prawego oka musi poprzedzać malowanie oka lewego, zgodnie z nawykiem czytania od prawej ku lewej. Potem przychodzi kolej na usta, które w pewnym stopniu modyfikują wyraz oczu... Jednak kwintesencjonalnym rodzajem malarskim był w Chinach pejzaż. Tu malarz rozpyływał się, zgodnie ze swoimi uczuciami, w panoramie świata. Czyta się te rulony jakby przechodząc z miejsca na miejsce, jak podróżnik odbywający swą drogę. Nie bez przyczyny pasuje tu słowo „czytać”. Między pismem a malarstwem w Chinach nie było zasadniczego dystansu, uzupełniały się wzajem – poezja wchodziła do kompozycji obrazu za pomocą liter, tak w swym grafizmie wyszukanych, że zaliczają się do sztuki. Ten sam w zasadzie pędzel był instrumentem malarza i skryby. Wszystkie przedstawienia są tu jakby skatalogowane wedle alfabetu symboli. W pewnym przybliżeniu można by to zestawzić tylko z jednym okresem europejskim – z naiwną, narracyjną symboliką wczesnego średniowiecza, posługującego się głównie alegorią. Jednak tamten repertuar symboliczny był niezmiernie skąpy w porównaniu z chińskim. Oto scena z dwoma pasterzami: jeden z trudem ciągnie na postronku opornego wołu, zaś drugi, grając na flecie, przyjemnie podróżuje na grzbiecie łagodnego byka. Byłoby błędem zatrzymać się na warstwie anegdotycznej czy ściśle malarskiej obrazu. Tkwi w nim aluzja do ludzkiej duszy dążącej do mądrości poznania. W tym celu człowiek powinien zawładnąć fizyczną stroną swej natury, namiętnościami. Gdy zamieszkujące go „zwierzę” zostanie już zdominowane, osiągnie doskonały spokój uniwersalnej harmonii.

Najlepszy kiedyś znawca przedmiotu, Ernst Grosse, odczytał niektóre symbole. Lew oznacza zwycięską mądrość i doskonałość samego Buddy. Żuraw, przyjaciel samotności, symbolizuje filozofa, który wystarcza sam sobie. Karp płynący pod prąd zachęca do pokonywania przeciwności. Było tam jeszcze wyrafinowane malarstwo ptaków, kwiatów i bambusów, wreszcie malarstwo koni, tak świetne, że zaparłoby dech naszym Orłowskim, Michałowskim i Kossakom. Kawalerzyści z ludu nomadów, który za dynastii T'ang panował w Chinach, wprowadzili to upodobanie do wizerunku rumaka, może nawet

bez symbolicznych podtekstów. Za najslawniejszego portrecistę koni uchodzi Han Kan.

Indyjska sztuka zawsze miała pewne zbieżności – bardzo dalekie – z europejską, np. w traktowaniu malarskiej perspektywy. Malarz wypełniał całą powierzchnię kompozycji zamykając horyzont pejzażem czy innymi elementami. Odwrotnie Chińczycy, którzy cenili wymowę miejsc nie wypełnionych, nadając im ważne funkcje. Za ich pomocą horyzont otwiera się ku nieskończoności. Chiny, zwrócone ku Wschodowi, były znacznie bardziej izolowane niż Indie. Zresztą, czy możliwa jest szczelna izolacja kulturowa? Nasuwa takie przypuszczenie tylko jedna na świecie cywilizacja – ludów prekolumbijskich. Ale może i tamto odosobnienie działało tylko w stosunku do świata ludzi białych? Sztuka zawsze i wszędzie rozwijała się za pośrednictwem licznych rozległych połączeń. Procesy te, mniej czy więcej równoległe, zaczęły się w kilku ogniskach sztuki paleolitycznej, w grotach i naskalnej. Potem już funkcjonowało ogólne wzajemne zasilanie, wszystkie lokalne sztuki czerpały nie tylko z własnego gruntu, ale i z zewnątrz. Odrębność tzw. sztuk narodowych ujawnia się nie przez odżegnywanie się od obcych wpływów, tylko odwrotnie – przez asymilowanie tych ingerencji zewnętrznych, przez ich transformację w nową i oryginalną całość. Egipt czerpał z ogromnego podłoża paleolitycznego i neolitycznego Afryki i Mezopotamii. Kreta – z Bliskiego Wschodu i z Egiptu. Ludy oceaniczne brały z dalekiej Azji i Oceanii. Ameryka prekolumbijska jest podejrzewana o zamierzczłą łączność z akwatorycznymi społeczeństwami Azji i Oceanii. Europa – to arcymieszanka! wytwór zanurzonej w Azji Hellady (czerpiącej także z Afryki) i świeżo awansujących kultur barbarzyńskich. Tego rodzaju kręgi wciąż zachodzą na siebie bez widocznego końca.

Tak samo było z formowaniem się cywilizacji Indii. Najpierw bardzo starożytne naloty od strony Mezopotamii na wczesną kulturę Indusu; tuż przed naszą erą na sztukę Indii wpływał zhellenizowany Orient, a następnie sztuka śródziemnomorska za pośrednictwem form greko-buddyjskich. W końcu muzułmański Iran zawładnął północnymi Indiami oryginalnie się tam asymilując i odmieniając szerepowe tradycje indyjskie. Otóż mimo tego przemieszania (bardzo pobieżnie tu scharakteryzowanego) indyjska sztuka pozostaje jedną z najoryginalniejszych i najbardziej twórczych. Chiny, mimo słynnego muru, też nie wymknęły się prawu naczyń połączonych. Ale nie pod-

boje i wojny były „roznośnikami“ kultury, lecz handel, żyłka wędrowania i zyskownego wymieniania towarów. Szkoda tylko, że ten temat znajdował mniej uznania w oczach artystów niż wojna. Obrazów batalistycznych nigdy w żadnej epoce i żadnej cywilizacji nie brakowało. Upton Sinclair szczególną wojowniczość białych przypisywał rycerskim tradycjom Greków i ich piewcy, Homerowi. Jednak Homer nie był odosobniony. Okrucieństwa wojen opiewały kroniki Jozuego w Biblii i Bhagawadgita z indyjskiego poematu „Mahabharata“, sumeryjski „Gilgamesz“, sagi i pieśni na całym świecie.

Wobec niezmierności, chciałoby się paradoksalnie rzec: wobec gigantycznego aformizmu sztuki Indii (mam na myśli dynamizm, mnogość tych form rzeźbiarsko-architektonicznych, ich pozorny nieporządek) jesteśmy tu, w Europie, bezradni, co powiększają całkowicie inne założenia estetyki naszej i tamtejszej. Zresztą satysfakcja typu czysto estetycznego – właściwa nam począwszy od zdumiewającej laicyzacji sztuki zachodniej w czasach nowożytnych – w Indiach jest nie tylko absurdałna, ale groźna. Sztuka została wynaleziona tylko w jednym celu – aby Prawda ujawniła swoją formę w oczach tych, którzy nie są zdolni odkryć jej w jej nagości. Indyjska sztuka nie potrafiłaby się przystosować do tej swobody, którą od końca średniowiecza uważamy za przywilej artysty. Artysta nie tyle powinien tworzyć, ile wykonywać. Jeśli tworzy formy zależne wyłącznie od własnej wrażliwości, to popełnia grzech, który niepokoił pewnych uczonych katolickich, a nawet popełnia świętokradztwo zdefiniowane przez Tomasza z Akwinu: *Si quis appeteret creare caelum et terram, quod est proprium Dei, quod in appetitu esset peccatum*. Więc artysta ma być obraźnikiem. Sztuka – rzemiosłem. To, co u nas nosi nazwę piękna, nie ma żadnego odpowiednika w słowniku Indii. Piękno uzyskuje się respektując określone miary (pramana). Każde dzieło jest posłuszne zasadom normatywnym, kanonom prowadzącym kątownicę architekta i dłuto rzeźbiarza ku temu geniuszowi kodyfikacji, klasyfikacji, który charakteryzuje Indie. Sztuka tu jest daleka od abstrakcyjności. Potężnie wyobraża to co niewyobrażalne, bowiem jej modele, sami bogowie, są tylko czasowym przejawem Jedności. I tak symboliczna forma świątyni wchłania swoje własne symbole: pokryta nadmiarem posągów wyzuwa się z nich w miarę wznoszenia się ku górze, aż do kulminacyjnego obnażenia pinaklu, który stanowi analogię do początkowej kropki, pierwotnego nasienia, z którego powstał wszechświat. Tego rodzaju sztuka, od początku do końca poddana symbolice, jest narażona na repetycję, ze stanu klasycznego ześlizguje się ku przesadzie i formalizmowi, bo takie są nie-

uniknione konsekwencje twórczości rytualnej. Wizja przede wszystkim mentalna zawsze prowadzi do zniszczenia wrażliwej i żywej formy. Ale jakie to wciąż niezmierne czyni wrażenie!

Między Indiami a Chinami powstawały kultury Kambodży, Czampa i Jawy. Tu przodują elementy indyjskie, pokojowe dzieło hinduizacji. Francuski historyk sztuki, Philippe Stern, powiada, że aby uprzytomnić sobie mieszanie kultur tych krajów, najlepiej je porównać z Ameryką Południową i Środkową. Tam języki są iberyjskie, religia katolicka, życie najczęściej zeuropeizowane, a mimo to wszędzie są widoczne, nawet w drobiazgach codzienności, reminiscencje prekolumbijskie. Coś bardzo podobnego charakteryzowało w okresie od VI do XVI w. królestwa na szlaku morskim między Indiami a Chinami. Tamtejsze ludy zachowują własne języki, ale jako mowę literatury i obrzędu religijnego przyjęły sanskryt pełen wymysłnej retoryki. Hinduizm i buddyzm dostarczyły mitów, symboli i filozofii.

Sztuka zapożyczała od indyjskich technik, a przede wszystkim przejęła ducha twórczości Indii. Mniejsze wpływy szły od strony Chin, trzeba wreszcie pamiętać o wzajemnym oddziaływaniu tego wielonarodowego obszaru. Nie ma tu miejsca na scharakteryzowanie wszystkiego; weźmy przykład Kambodży. O sztuce Khmerów myśli się na ogół za pośrednictwem rozpowszechnionego przez media wstrząsającego obrazu zespołu świątyn w Angkor Wat. Gigantyczna ruina, widmowe królestwo rozpadu i korozji – wciąż czaruje. Jest to oszałamiający bogactwem tłumnych, narastających na siebie form najdoskonalszy przykład indyjskich technik i koncepcji budowlanych. Kompleks ten, jak podmorski krzak-drapieżnik, rozwija się poziomo. Galerie-pasaże, galerie otaczające i liczne skrzyżowania, osobno wyrastające kaplice, portyki wejściowe, narożne pawilony. Równocześnie to wszystko pnie się wzwyż swoimi potężnymi u podstaw wieżami. Istotna jest rzeźba powierzchni: niespokojna i nieustanna jak ruchy morza, wezbrana – całkowite przeciwieństwo najbardziej nawet ekspresyjnej architektury europejskiej, łącznie z rokokiem czy późniejszą secesją. W Europie zawsze był widoczny sens funkcjonalny i linie struktur, zawsze gdzieś się wylaniał jakiś płat gładkiego pionu czy poziomej belki. Jest tylko jeden przypadek analogii. Hiszpański architekt-fantasta, Antonio Gaudí, tworzył dzieła będące wyraźnym echem tej architektury indyjskiego obszaru. Miał przemyślaną do końca koncepcję tzw. architektury organicznej, wpatrywał się

w Daleki Wschód. Przed śmiercią wypowiedział niezwykle uwagę: *Lnia prosta jest właściwością człowieka, za to krzywa pozostaje w kompetencji bogów*. To najbardziej lapidarne wyrażenie różnicy między sztuką Zachodu i Wschodu.

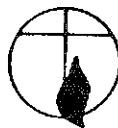
Angkor Vat jest kulminacją architektury Khmerów wieku XII. Przedtem skromniejszy był zakres wtopionej w budowlę rzeźby i jej ekspresja nie tak wybuchowa, nie tak deliryczna. Mniej było wszelkich aneksów. Wychodziła ta architektura od idei piramidalnej budowli ze stopniami. To w indyjskiej kulturze ważny czynnik i symbol – kosmiczna boska góra, środek świata bogów. Architektura piramidalna powtarza się w dziejach wielokrotnie, w Egipcie, Mezopotamii, w Ameryce prekolumbijskiej. Jest w istocie najmniej skomplikowanym wyobrażeniem pięcia się ku niebu. Wspaniała była rzeźba Khmerów. Posągi mają śliczny modelunek ciała, wyraz wstrzemięźliwości i spokoju. Później, w XII i XIII w., pojawia się charakterystyczny wyraz nerwowego wdzięku. Wydaje się nam, że to oznaki dekadencji, nieuchronnej fazy każdej długotrwałej twórczości. Ów słynny „uśmiech z Angkor” niesie coś mistycznego i żałośnie zasklepionego w sobie. Co najmniej jedna cecha odróżnia sztukę Khmerów od innych tego obszaru oświeconego inspiracją Indii. Jest ona pozbawiona indyjskiego erotyzmu, absolutnego, włączonego w ducha i koncepcje religijne. Postaci indyjskiej rzeźby kołyszają się i splatają, charakteryzuje je tzw. potrójne wygięcie, co im nadaje jedyne w świecie wyraz maksymalnej zmysłowości. U Khmerów posągi stoją w prostej pozie, mają lekki niewymuszony ruch. Statyka i porządek panują także w ornamentacji roślinnej, ten sam ład – w płaskorzeźbach wielopostaciowych, w scenach bitewnych, gdzie rządzą wielkie linie poziome. Tylko całość, może wskutek ruiny, uderza jakimś szaleństwem.

Tak to wszystko mniej więcej się przedstawia – z lotu ptaka. Straszna jest bezradność opisu, gdy trzeba przekazać osobliwości odległej kultury. Jesteśmy skazani na te i inne podobne ograniczenia, uprawiamy styl turystycznego oglądania świata, byle prędzej, samolotem czy autokarem. Co dziś zaliczyłeś? – pytają znajomi wieczorem. Ten sposób poznawania innych krajów Miłosz nazwał *falszem* tzw. *zarysów*, mając na myśli foldery i różne tego rodzaju bryki krajoznawcze. *Zarys jest w wielkich liniach prawdziwy, a równocześnie zupełnie fałszywy (...)* Stary Brueghel jechał konno z Flandrii do Italii, zanurzał się w kształty, barwy, obyczaje, spojrzenia, gesty, szczegóły strojów, na-

rzędzi, architektury. Przelecieć ten sam dystans samolotem, co się zobaczy?

Niektórzy swoją żądzę autentycznego poznania posuwają bardzo daleko. André Malraux wyprawił się z żoną, Klarą, do Syjamu i Kambodży i z pewnej świątyni w Górnym Laosie wykradł płasko-rzeźby starożytne typu „absara“ (styl indo-irański, pod wpływem sztuki T'ang, około X w. po Chr.). Został zatrzymany i osadzony, proces był bardzo głośny, co było młodemu Malraux na rękę.

Zbigniew Florczak



Nadzieje i rozczarowania

Sprawozdanie z XVI Festiwalu Filmów Polskich w Gdyni

Coroczne festiwale filmów polskich od kilku lat odbywające się w Gdyni (wcześniej – w Gdańsku) są swoistym świętem polskiego kina. Tu może ono zaistnieć, przedstawić dokonania filmowców z ostatniego roku, przeżyć wzloty i upadki w kontakcie z publicznością. Paradoks bowiem polega na tym, że na co dzień polskiego filmu nie ma w polskim kinie. Nikomu nie opłaca się go wyświetlać. Młodym reżyserom zależy zwłaszcza na sukcesach za granicą, dla dystrybutorów liczy się zysk (a wiadomo, że zarobić można przede wszystkim na filmach amerykańskich), kierownicy kin myślą o zapelnieniu sali – nikt zatem nie troszczy się o polski film dla polskiego widza. Tegoroczny FFP Maciej Karpiński otworzył słowami: *Uważam, że festiwal w Gdyni powinien być promocją dla polskich filmów*. Niebawem jednak okazało się, że festiwal jest raczej zabawą dla wybranych – pomimo równoczesnych pokazów filmów konkursowych w kinach Trójmiasta zainteresowanie nimi było dosyć mizerne. Twórcami odświętny nastrój zakłócało poczucie niejasnych perspektyw na przyszłość. Wprawdzie Waldemar Dąbrowski, przewodniczący Komitetu Kinematografii, obiecywał podpisanie atrakcyjnych umów koprodukcyjnych, jednakże nie potrafił rozwiązać wszystkich wątpliwości. Ze swymi niepokojami ludzie filmu mieli okazję zwrócić się do premiera Jana Krzysztofa Bieleckiego podczas krótkiego, półgodzinnego spotkania. Lęk o jutro zmaterializował się w postaci pytań o dotacje i wsparcie z państwowej kasy. Przed polskim kinem stoi wiele zagrożeń. Jednakże obawy o zupełną upadłość wydają się wyolbrzymione. Dowiódł tego przegląd konkursowy.

Zaprezentowano w nim 21 filmów, wśród których spora część to debiuty nowej generacji reżyserów. O ile można w ogóle wysnuwać jakieś sugestie po ich pierwszych utworach, to w kinie polskim lat dziewięćdziesiątych rysują się dwie tendencje. Pierwsza to usiłowanie zaspokojenia potrzeby atrakcyjności wizualnej widza – a więc filmy oparte na skondensowanej, zwartej akcji, osnutej na kanwie: ucieczki (dezercja z wojska – „Kroll”), porwania i podróży (dziecka z sierocińca – „Dziecko szczęścia”), pojedynku (polskiego rewolucjonisty i agenta carskiej Ochrazy – „Kanalía”). Druga to postawienie na zainteresowanie widza samym tematem: stosunków polsko-żydowskich („Jeszcze tylko ten las”, „W środku Europy”) lub polsko-cygańskich

(„Diabły, diabły”), specyfiki prowincji („Nad rzeką, której nie ma”, „Śmierć dzieciorka”) czy wreszcie polskiego losu, opisywanego przez doświadczenia kobiet („Panny i wdowy”, „Kuchnia polska”). Obie te tendencje czasem się krzyżują pozostawiając na uboczu klasyczne gatunki, takie jak: film sensacyjny („Trzy dni bez wyroku”, „VIP” – oba nie najwyższych lotów) czy film erotyczny („Femina”, „In flagranti” – oba odradzam, nawet tym, którzy mają dużo czasu do stracenia).

Zanim jury (a trzeba wiedzieć, że składało się ono z dwóch ciał: jury nominującego do Złotych Lwów Gdańskich, które obradowało w czerwcu, i jury nagradzającego, które oglądało filmy wspólnie z widzami i na koniec festiwalu ogłosiło swój niepodważalny werdykt) przedstawi zwycięzców, widownia zwykle „głosuje nogami”, a więc albo szturmując pałac festiwalowy (co nie miało w tym roku miejsca), albo go masowo opuszcza (dziennikarze parający się uprawianiem poletka krytyka są dość wytrzymali, ale zwykła publiczność ma mniej cierpliwości i z pewnością niektórym projekcjom będzie towarzyszył trzask opróżnianych foteli). Tym bardziej że ogólny poziom festiwalu był zdecydowanie niższy od ubiegłorocznego, i kinowych „przebojów” na miarę „Ucieczki z kina Wolność”, „Przesłuchania” czy „300 mil do nieba” nie zanotowano. To zjawisko znalazło swe odbicie w salomonowej decyzji jury, które postanowiło nie przyznawać Grand Prix dla najlepszego filmu, ponieważ żaden z przedstawionych utworów nie spełniał warunków harmonijnego połączenia treści i formy wymaganego od wybitnego dzieła sztuki. Wszakże jury zechciało szczególnie uhonorować twórców filmu „Kroll” i „Śmierć dzieciorka” przyznając im nagrody specjalne – *ex aequo*. Ponadto ich reżyserzy otrzymali: Władysław Pasikowski nagrodę za debiut, Wojciech Nowak – za reżyserię. W. Pasikowski miał jeszcze jeden powód do satysfakcji – seans „Krolla” zakończył się owacją widzów.

Dla mnie osobiście był to najsprawniej zrealizowany film festiwalu. Opowieść o Marcinie Krollu, chłopaku, który jako nowicjusz w wojsku (tzw. kot) nie jest w stanie znieść sposobów traktowania, jakim są poddawani młodzi żołnierze, jest nie tylko wiarygodna psychologicznie, ale obala podtrzymywany dotąd socjalistyczny stereotyp streszczający się w formule: *Służba wojskowa jest zaszczytnym obowiązkiem obywatela*. Otóż, jak wskazuje przykład Krolla (ale, niestety i wielu innych), bywa ona pasmem udręki, które dla szczególnie wrażliwych może się skończyć tragicznie. Tropem uciekiniera wyruszają porucznik Arek (nagroda indywidualna dla Bogusława Lindy) wraz ze swym pomocnikiem (nagroda za rolę drugoplanową dla

Cezarego Pazury), których zadaniem jest sprowadzenie dezertera z powrotem do jednostki przed rozpoczęciem śledztwa przez Prokuraturę Wojskową. Ten pościg (jakkolwiek emocjonujący) wykracza już poza ramy wojska i ujawnia „ciemną stronę życia prywatnego” bohatera. Ucieczka z koszmaru w koszmar kończy się... Zaskakująca pointa jest próbą wyrównania rachunków, wymierzenia sprawiedliwości. Film zebrał zasłużone brawa, sama klaskałam zapamiętałe.

Drugi triumfator, film „Śmierć dzieciaroba”, to przejście od kina akcji do kina nastroju. Tym razem w scenerii prowincjonalnego miasteczka, rządzącego się mafijnymi układami, rozgrywa się „krwawa baśń”, ballada o Januszku, uwodzicielu, który do końca będzie broził swą wolność. Porażająca jest w tym filmie nie tyle sugestia, że można żyć poza prawem (w końcowej sekwencji wszyscy winni nieuczciwości zostają ukarani), lecz raczej emanujące z ekranu przekonanie, że materiału do podobnych ballad mogłoby dostarczyć niejedno miasteczko.

„Śmierć dzieciaroba” przygnębia. Ale wydaje się bardziej autentyczna w rysowaniu pejzażu prowincji niż przesłodzony, sentymentalny film Andrzeja Barańskiego o dojrzewaniu i pierwszej miłości, zatytułowany „Nad rzeką, której nie ma”. O tym, że młodość przemija pozostawiając żal i nie spełnione marzenia, opowiadał już Radosław Piwowarski w „Yesterday” i „Marcowych migdałach”, opowiadano wielokrotnie w literaturze, film. A. Barańskiego nie wnosi do tego wątku nic nowego. Może więc sam styl opowiadania o rozpadzie paczki przyjaciół, z nostalgią, z nutką zadumy nad nieuchronnością rozstania z dziecięcymi zabawami tak zuroczył jurorów, że obdarowali A. Barańskiego nagrodą za scenariusz.

Niekwestionowaną pierwszą damą polskiego kina została w tym roku Ryszarda Hanin – Kulgawcowa, praczka wyprowadzająca z getta małą Żydówkę z filmu „Jeszcze tylko ten las” Jana Łomnickiego 7–8/1991). Za krację męską nagrodę otrzymał Adam Ferency – Jegorow z filmu „Kanalalia” Tomasza Wiszniewskiego. Jeden z jurorów, Andrzej Werner, pisał jeszcze przed festiwalem: *Film Tomasz Wiszniewskiego nosił w trakcie realizacji tytuł „Łódź 1911”. Czas budzi od razu bogate skojarzenia: pięć lat po rewolucji, ucichły brutalnie stłumione ostatnie rozpaczliwe gesty oporu, nastał czas klęski. (...) „Łódź 1911” zmieniła nazwę na efektowną „Kanalie” (...), roztopił się czas, rozmydliło miejsce. Zastąpiła je konwencja. Konwencja, która rozgrywać się może i często rozgrywa na ekranie w bardzo różnych miejscach i różnym czasie. Wiszniewski przedstawia widzom sensacyjną opowieść o „powrocie rewolwerowca”, który opuszczony przez dawnych*

współtowarzyszy toczy samotny już bój z demonicznym i godnym siebie przeciwnikiem. (...) Carski policjant, który zastawia pułapkę na dzielnego i doświadczonego terrorystę, chciałby go osobiście zwyciężyć, dokonać zemsty i zarazem okazać się lepszym w skomplikowanej grze psychologicznej. Docenia przy tym i w swoisty sposób szanuje przeciwnika. Gdy zostaje odsunięty od gry, a na scenę wkracza tępa, chamska siła, wtedy skrycie, a wkrótce już całkiem otwarcie sympatyzuje ze znieprawdzonym, ale własnym, należącym do własnego świata wrogiem. A. Ferency w roli owego carskiego policjanta pokazuje wszystkie odcienie tej relacji: od butnego poczucia przewagi do uznania dla samotnego, zdanego na siebie Werta (kontr-partnera Jegorowa – Werta – kreuje Piotr Siwkiewicz).

Nagrody za role drugoplanowe otrzymali: Danuta Szaflarska za udział w filmie „Diabły, diabły” Doroty Kędzierzawskiej i Cezary Pazura (jak wspominałam wcześniej) za „Krolla”. O „Diabłach...” sporo się mówiło od początku festiwalu, D. Kędzierzawską uhonorowano nagrodą indywidualną. Jej film, bardzo osobisty i kameratealny, odznaczał się niepowtarzalnym klimatem. Okazało się, że żeby nakręcić film, nie trzeba szukać wielkich problemów, wystarczy opowiedzieć o duszy małej wiejskiej dziewczynki, która głęboko przeżyła spotkanie z cygańskim taborom. Zachwycona wędrownym życiem, tęsknymi pieśniami i tańcami pełnymi żaru, chciałaby pojechać z „tymi obcymi”. Ona jedna zrozumiała i polubiła Cyganów. Wioska przyjęła ich z niechęcią, a nawet z agresją. Proboszcz wraz z mieszkańcami i strażakami usiłował wygnać przybyszy polewając ich wozy wodą z sikawek. Diabły, diabły – wołano za nimi. (Ta nieuzasadniona nienawiść wobec „innych” przetrwała w ludziach do dzisiejszego dnia – wskazują na to wypadki, jakie miały miejsce w tym roku w Mławie.) Tabor po kilku dniach i nocach na obrzeżach wioski przeniósł się gdzieś dalej. Tylko w pamięci małej dziewczynki przetrwały wzruszenia i obrazy pięknych śpiewów, które tak ją urzekły. Film D. Kędzierzawskiej można by porównać do pracy nad mozaiką – ci, którzy ją układają, dobierają tylko takie kamyki, które pasują do reszty, każdy „inny” jest odrzucany, nikt nie myśli o tym, że ów „inny kamyk” mógłby wzbogacić wzór.

Aby opisać pokłosie festiwalu, trzeba by przeanalizować większą liczbę filmów. Ja mogę jedynie podzielić się skromną refleksją – filmy z przełomu 1990/91 oglądane w masie rozczarowują. Ambitne zamierzenia scenariuszowe okazują się zbyt trudne do przeniesienia na ekran (czasem i scenariusze są słabe). Wchodzącym w świat filmu absolwentom łódzkiej szkoły brakuje umiejętności warsztatowych,

przede wszystkim dokonywania skrótów. Obróbka na etapie montażu jest równie ważna, jak okres kręcenia zdjęć. Chwilami w kinie wydaje się, że młodzi reżyserzy o tym zapominają. Oczywiście jak zawsze są wyjątki, tu – raz jeszcze pochwała „Krolla”. Jedno, co może budzić nadzieję na nowe oblicze polskiego kina za 2–5 lat, to odejście od ściśle polskich tematów. Nareszcie zrezygnowano z bohatera uciemnionego przez machinę dziejów, bezsilnego i zaszczutego w walce z przeciwnikami politycznymi z przeciwnej strony barykady (takie były polskie filmy o stanie wojennym). Poczucie więzi z Europą wyraża się przez uniwersalność tematyki, bliższej każdemu, ogólnoludzkiej.

Osobnego potraktowania wymagają filmy zgrupowane w ramach tzw. pokazów specjalnych, zrealizowane przez reżyserów polskich zagranicą. W pierwszy festiwalowy wieczór pokazano „Podwójne życie Weroniki” Krzysztofa Kieślowskiego, film obsypany nagrodami (nagrody FIPRESCI, Jury Ekumenicznego, i dla Irène Jacob za główną rolę kobiecą na MFF w Cannes '91). Oryginalny pomysł (scenariusz powstał, jak przy „Dekalogu”, przy współudziale Krzysztofa Piesiewicza): dwie rówieśniczki i bliźniaczko do siebie podobne dziewczyny, Polka i Francuzka, Weronika i Veronique, żyją z dala od siebie i tylko przeczuwają obecność kogoś bliskiego. Jedyne ich spotkanie na rynku krakowskim podczas demonstracji ulicznej i przypadkowo zrobione zdjęcie z okna autokaru jest dla obu zaskoczeniem. Obie są utalentowane muzycznie, ale każda idzie własną drogą, jedna zmierza ku odnalezieniu samej siebie w sztuce (umiera na serce podczas koncertu), druga upatruje sensu życia w miłości. Jak stwierdzili podczas zaimprovizowanej konferencji prasowej autorzy filmu, *nie został on nakręcony dla opowiedzenia samej prościutkiej anegdoty. Chcieliśmy zrobić film optymistyczny o miłości i o śmierci. Trzeba było znaleźć jakiś sposób na to, aby te trzy czynniki połączyć. Szukanie miłości, a zwłaszcza znalezienie jej, jest znacznie ważniejsze w życiu niż odnalezienie swego miejsca w sztuce (stąd przewaga drugiej Weroniki nad pierwszą)*. Jednakże te wyjaśnienia nie wyczerpują filmu, owianego mgiełką tajemniczości i subtelnej poetyki (niemala w tym zasługa wspaniałej muzyki Zbigniewa Preisnera i znakomitych zdjęć Sławomira Idziaka). Reżyser zadaje widzom intrygujące pytania, stawia platoński problem sobowtóra (od wieków znany w literaturze) i przenikania się istnień, reinkarnacji. Odnawia sąsiedztwo Eros i Thanatos – sceny śmierci sąsiadują ze scenami miłości, czy dlatego, że w takich chwilach można doświadczyć „pozaziemskich doznań”? A może jest ktoś, kto projektuje, stwarza nasz

los, tak jak jest ktoś, kto stwarza „życie“ marionetek? (Bogata symbolika marionetek została tu użyta dzięki udziałowi Bruno Schwarza, Amerykanina, lalkarza z zamiłowania.) Człowiek idzie po śladach, z mniejszym lub większym trudem potrafi odnaleźć nić w labiryncie... (Veronique potrafiła – odnalazła człowieka, który na nią czekał!) Ostatni film K. Kieślowskiego wymyka się „szkiełku i oku“ recenzenta, za to z sercem pełnym wzruszenia przyjmuje go widzownia (a o to przecież chodzi!).

Zupełnie innego typu przeżyć dostarczyła festiwalowej publiczności Agnieszka Holland filmem „Europa, Europa“. Jej film jest to wprost niewiarygodna, ale prawdziwa historia żydowskiego chłopca z Łodzi, który raz w skórze Rosjanina (przygarniętego do sierocińca w Grodnie), raz Niemca (przez zbieg okoliczności wysłanego do elitarnej szkoły Hitlerjugend) przeżywa wojnę, odnajduje w wyzwolonym obozie koncentracyjnym brata i jako jeden z niewielu ocalonych osiedla się w Izraelu. Autentyzm tej historii potwierdzają pamiątki Sally Perela, na podstawie których powstał scenariusz, i on sam – bohater przygód, których wystarczyłoby na więcej niż jedno życie – nucący w ostatniej scenie filmu hebrajską piosenkę. Pozostał Żydem (zdecydowało o tym obrzezanie, bo przez nie nigdy nie mógł wyprzeć się swej tożsamości) i wychował na Żydów swoich synów. Film utrzymany w typie powiastki filozoficznej przedstawia eksterminację inaczej. Bohaterem jest nie jak dotychczas bywało Żyd-ofiara, lecz Żyd-kolaborant, któremu udaje się przechrzcić los. Film został ciepło przyjęty przez samych Żydów (tak w USA jak i we Francji oraz Izraelu) i ma również szanse na sympatię w Polsce (wszak Sally ma w sobie coś ze szlachetki-zawadiaki, który stawia wszystko na jedną kartę, ryzykuje i wygrywa!). Szczerze polecam ten film, pod barwną warstwą przygód i sytuacji na poły komediowych kryją się znacznie poważniejsze pytania o zachowanie własnej tożsamości. Sally Perel w wywiadzie dla tygodnika „Telerama“ powiedział, że wciąż do dzisiaj żyje w nim ów Jupp Peters, za którego uchodził w nazistowskiej szkole. *Kiedy widzę typowo żydowskie nazwisko w czołowie amerykańskiego filmu – przyznaje autentyczny bohater „Euro-py, Europy“ – ów Jupp odpowiada mi: „Popatrz, Żydzi zatruwają kulturę zachodnią.“ Wtedy pojawia się natychmiast Sally i boi się sam siebie.*

Bywalcom późnowieczornych seansów pokazano również: „Błękitną nutę“ Andrzeja Żuławskiego (film opisujący ostatnie dni Chopina, w roli Fryderyka wystąpił gościnnie Janusz Olejniczak), „Clear-cut“ Ryszarda Bugajskiego (zrealizowany już w Kanadzie i dotyczący

przetrwania Indian) i „Ferdydurke“ Jerzego Skolimowskiego (zmagania z Gombrowiczem noszą tytuł „30 Door Key“).

Festiwal w Gdyni zakończyła uroczysta gala transmitowana w TV. Na ekranach telewizorów pojawiał się obrazek fotela widza obracającego się od morza w kierunku kinowego ekranu. Obróćmy tym fotelem raz jeszcze, w przeciwną stronę... W niedzielny, przejrzysty ranek goście festiwalu pakowali walizki. Nad sopockim moło unosiły się wielkie, błękitne latawce. Gdańska Starówka tętniła gwarem niemieckich turystów, słońce przeglądało się w szybach sklepików z bursztynem. W Gdyni nad wymarłym bulwarem krążyły mewy. Znad wejścia do centrum festiwalowego zdejmowano ostatnie plakaty i transparenty. Przybysze żegnali się z morzem pośpiesznie – na plaży nie było już nikogo.

Anna Pietrzak



Misja nie jest agresją

Dominik Morawski, *Pomost na Wschód. Obserwacje i refleksje watykanisty*, Odnowa – Norbertinum, Londyn – Lublin 1991, ss. 244, ilustr.

Książkę otwiera cytat z „Wieczorów nad Lemanem” ks. Mariana Morawskiego TJ, założyciela „Przeglądu Powszechnego” i prekursora ekumenizmu. Autor „Pomostu na Wschód” wyraża w ten sposób nie tylko sympatie rodzinne (jest krewnym wybitnego jezuitę), ale mówi nam także sporo o swoim rozumieniu słowa „pomost”. Materia, którą opisuje, jest tak delikatna, że nie zaszkodzi wiedzieć – jeszcze przed lekturą – coś więcej o zapatrywaniach autora; dobór motta pozwala mieć nadzieję, że czytelnik ma przed sobą książkę służącą zbliżeniu z naszymi wschodnimi sąsiadami.

Punkt widzenia

Tytuł omawianej książki jest tak pojemny, że mógłby pomieścić nawet katolicki tryumfalizm i polską megalomanię – niemal wszystko zależy od autora, od tego, jaki jest jego punkt widzenia polityki wschodniej Watykanu. Dlatego nie od rzeczy będzie, na samym początku tego tekstu, powiedzieć parę zdań o autorze.

D. Morawski pochodzi z wielkopolskiej rodziny ziemiańskiej. Z wykształcenia prawnik, z zawodu i pasji dziennikarz i publicysta. W młodości blisko związany ze Stronnictwem Pracy Karola Popiela, nieco później współzałożyciel Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie. Od 1962 r. poza krajem; początkowo jako uchodźca polityczny, a po jakimś czasie jako obywatel Włoch. Współpracownik paryskiej „Kultury” (w latach 1973–87) i watykański korespondent polskiej sekcji BBC (od 1982 r.). Autor książek wydawanych w języku włoskim; głównie o polskim katolicyzmie w okresie rządów komunistycznych. Z noty zamieszczonej na okładce wiadomo, że sympatyzuje ze Zjednoczeniem Chrześcijańsko-Narodowym. Od 1988 r. publikuje w prasie krajowej („Ład”, „Młoda Polska”, „Konfrontacje”).

Ta sucha i pobieżna prezentacja musi być uzupełniona stwierdzeniem, że sam autor określa siebie tak: *Christianus europeus et civis*

romanus natione polonus sum. A zatem mamy prawo sądzić, że jego obserwacje i refleksje powstały w procesie destylacji tego co polskie i tego co uniwersalne – w katolickim rozumieniu słowa – i że na ową destylację znaczny wpływ wywarł włoski klimat. Nie ma wątpliwości, że włoski styl działania w polityce odpowiada autorowi, jest bowiem *pozbawiony egzaltacji i tak odmienny od naszego przywiązania do mitów i czarno-białych schematów...* Na kartach jego książki są rozsiane trzeźwe uwagi o rodakach. Oto przykład: *Razi Włochów i przedstawicieli innych nacji w Kurii Rzymskiej, a także licznych korespondentów watykańskich, nieustający stan euforii wokół osoby papieża, prowincjonalna megalomania oraz sposób patrzenia i reagowania na obecny pontyfikat, tak jakby sprawa polska znajdowała się w centrum zainteresowania świata.*

Aby napisać takie zdanie, trzeba być do tego przygotowanym; czy to przez wychowanie w rodzinie, czy to dzięki własnej świadomej pracy nad sobą. U D. Morawskiego wychowanie zbieгло się z wpływem profesorów podczas studiów w Krakowie (S. Kutrzeba, A. Krzyżanowski, W. Wolter) i z dobrze odrobioną lekcją włoską. Tylko dzięki temu Morawski potrafi być zarazem i zanurzony w polskości i patrzeć na Polaków – a więc i na siebie! – z współczującym krytycyzmem. Stać go i na sądy ostre. Wspominając doświadczenie września 1939 r. na ziemiach wschodnich pisze np. o krótkowzrocznej polityce rządu polskiego: *Zamiast budować pomosty, tworzono bariery etniczne i wyznaniowe. Prawosławni Białorusini padali ofiarą, jeśli nie prześladowań, to szykan i dyskryminacji.*

Niezbyt często zdarza się czytać u nas takie zdania, jeszcze rzadziej ich autorami są ludzie przypisywani przez opinię publiczną do nurtu chrześcijańsko-narodowego. Fakt, iż zdania te wyszły spod pióra D. Morawskiego i że jego książka została poprzedzona „Słowem wstępnym” kard. Henryka Gulbinowicza – jest dla mnie pocieszający. Sądzę, że taki właśnie punkt widzenia jest nam dziś szczególnie potrzebny. Nie stanie się nic złego, jeśli przyznamy za autorem, że II Rzeczpospolita nie potrafiła *zaspokoić białoruskich aspiracji narodowych i społecznych, zwłaszcza w dziedzinie szkolnictwa oraz autonomii terytorialnej. Również Kościół katolicki zaniedbał na tych ziemiach wszelkie poczynania zmierzające ku otwarciu wobec prawosławia. Kościół nie zdobył się na dostrzeżenie w Białorusinach czy Ukraińcach, w większości wyznawców prawosławia, partnerów dialogu; ciągle był to polski i katolicki zarazem monolog.* A potem było zaskoczenie, że wielu Białorusinów i Ukraińców witało Armię Czerwoną z radością i nadzieją. Nastroje antypolskie były tam dość powszechne. *Skrajnie*

nacjonalistyczna, antypolska postawa licznych pobratymców Białorusinów, Litwinów i Ukraińców, ujawniona w chwili naszej klęski, stanowiła niewątpliwie efekt praktyk kolonizacyjnych, zwłaszcza polonizacji kulturowej, a nie tylko zadawnionych urazów i antagonizmu.

Do dawnych urazów doszły nowe będące efektem zaangażowania się sporej części naszych wschodnich sąsiadów – a także Słowaków – po stronie niemieckiej, co dodatkowo zawikłało nasze z nimi stosunki. Trzeba jednak usilnie szukać dróg porozumienia. Most na Bugu dzielił. Czy będzie kiedyś łączył? – pyta autor. Warto przytoczyć w tym kontekście wypowiedź jednego z rozmówców Morawskiego, dobrze zorientowanego w problematyce polsko-ukraińskiej. *Wiele papieru zapisano na temat fali ukraińskiego nacjonalizmu, ale zapomina się lub rozgrzesza polski nacjonalizm; ze strony polskiej nie brakło prowokacji, fatalnych czy wręcz tragicznych pomyłek. Należy mówić zresztą nie tylko o tym, co nas dzieliło. Nie brakło w czasie wojny solidarności w oporze wobec najeźdźców ze wschodu. Kiedy władze sowieckie rozpoczęły aresztowania i zsyłkę naszej ludności, to właśnie ukraińscy przyjaciele, świeccy i zakonnicy, przechowywali zagrożonych, pomagali.*

D. Morawski prezentuje się nam zatem jako krytyczny obserwator i komentator polskiej historii i polskiej współczesności – jest to postawa godna szacunku. Autor nie zawiesza swych uprawnień do krytycznego osądu nawet wtedy, kiedy przychodzi mu pisać o pontyfikacie Jana Pawła II. Jest to zgodne z jego przekonaniem, że *krytyka tych czy innych zjawisk pontyfikatu niekoniecznie musi oznaczać „atak na papieża”*. Co więcej, Morawski uważa, iż zawodowy dystans do opisywanych zjawisk chroni przed popadnięciem w przesadę wyprzedzającą z uprzedzeń lub – to już druga strona medalu – nadgorliwość. Wypowiedzi krytyczne – pozostające w zgodzie z sensus catholicus czy choćby tylko z regułami rzetelnego dziennikarstwa – *przewyższają niewątpliwie jakością i talentem bezkrytyczne peany pochwalne na łamach prasy prawicowej i ortodoksyjnie katolickiej, a tym samym są bardziej skuteczne i przynoszą większą korzyść pontyfikatowi.*

Autor wprowadza te zasady do swej publicystycznej praktyki. Piszac np. o „Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia” stwierdza, że słuszna sprawa została osłabiona *niedociągnięciami organizacyjnymi i formalnymi*, zaś braki w zakresie konsultacji zewnętrznej tego ważnego dokumentu wywołały *niepotrzebne kwasy wśród zainteresowanych episkopatów i kleru*. Piszac o pielgrzymkach papieża dodaje znamieny komentarz: *Ci, którzy znają z autopsji przebieg*

dotychczasowych podróży, a nie są uprzedzeni, twierdzą, że organizacja ich powinna ulec zmianie (...) tak, by dopuścić do częstszych spotkań z reprezentatywnymi przedstawicielami lokalnych wspólnot. Rzymski punkt obserwacyjny pozwala autorowi, piszącemu przeciw z pozycji polskich i katolickich, zachować umiar we wszystkim, co porusza w „Pomostie na Wschód”. Z jednej więc strony odtwarza np. myślenie części naszych hierarchów o mniejszościach narodowych żyjących w Polsce przywołując gładkie zdania o samoczynnym i nieodwracalnym procesie polonizacji i o tym, że w dziele ekumenicznego zbliżenia rzymskich katolików z prawosławnymi, a poniekąd i z unitami, przeszkody stawia głównie komunistyczna władza (stan z 1973 r.) – z drugiej zaś pisze: Nie zamierzam niczego upiększać, bo nie wszystko szło gładko. Były przypadki – jeśli chodzi o oddawanie cerkwi – gdzie nie wykazano należytej wrażliwości. Dzięki jednak postawie i presji biskupów ograniczono różne wyskoki. Były ponadto przypadki, że niektórzy proboszcze we wschodnich rejonach pogranicznych zajęli stanowisko ultranacjonalistyczne.

Polityka wschodnia

„Pomost na Wschód” w autorskim założeniu ma na celu przybliżenie czytelnikowi misji wschodniej Jana Pawła II ukazanej na tle polityki wschodniej jego poprzedników. *Jest to jedynie część obserwacji, wyselekcjonowana z bardzo obfitego materiału, spleciona z wątkiem osobistym. Nie może być inaczej, ta książka jest bowiem w pewnej mierze również rozliczeniem i świadectwem. Przekazuje je wydobyte z pamięci, z notatek oraz z fragmentów publikowanych tekstów – czytamy w „Od autora”. Istotę tej książki oddaje zatem nie tylko jej tytuł, ale także podtytuł; są to rzeczywiście obserwacje i refleksje watykanisty. Ich wadą jest mało przejrzysta konstrukcja poszczególnych rozdziałów, ich zaletą – osobisty ton.*

Książka składa się z pięciu części, których tytuły dobrze oddają myśli przewodnie pomieszczonych tam tekstów. Mamy zatem kolejno: „Kościół w Polsce widziany z Rzymu”, „Pontyfikat Jana Pawła II – znaki czasu”, „Pobratymcy – sąsiedzi i domownicy”, „Misja wschodnia Jana Pawła II” oraz „Powrót do Europy”. Intencje autora są więc widoczne nie tylko w tytule całej książki – „Pomost na Wschód” – ale i w jej wewnętrznym układzie. Ambicją D. Morawskiego było objaśnienie misji wschodniej obecnego papieża z wyrażonym uwzględnieniem roli Polski i polskiego katolicyzmu jako pomostu... Niewątpliwym osiągnięciem autora jest połączenie polskiego

punktu widzenia z watykańskim; ustrzegło go to tak przed popadnięciem w polonocentryzm, jak i przed błędem wydłużonej perspektywy zacierającej kontury obserwowanego świata. To zrozumiałe, że pisząc o tak trudnych zagadnieniach, obciążonych nie zawsze dobrym dziełnictwem i uwikłanych w doraźny kontekst polityczny, nie można zadowolić wszystkich. Nie szukając daleko – jestem przekonany, że niektóre oceny autora, szczególnie dotyczące historycznego bilansu naszych zasług i win wobec najbliższych wschodnich sąsiadów, zostaną źle przyjęte przez czytelników pielęgnujących w sobie określoną wizję naszej obecności na Kresach. Dla nich zdanie: *W bilansie naszych win największą stanowi nieuznanie de facto Białorusinów za podmiot narodowy odmienny od Polaków i Rosjan* – będzie zapewne zdaniem trudnym do przyjęcia. Ucieszą się z niego Białorusini, co nie znaczy, że przyjmą bez zastrzeżeń inne zdanie autora: *Pontyfikat Jana Pawła II wraz z podjętą odbudową struktury kościelnej na Białorusi i rolę pomostu, jaką spełnia tam Kościół, przywraca Polsce funkcję spoiwa w odniesieniu do narodów pobratymczych, których wzajemne stosunki, jak wiemy z historii, były antagonizowane w imię wielkorosyjskich interesów i aspiracji*. Powiem więcej: już sam tytuł książki może odstraszać wielu Białorusinów, Ukraińców, a także Litwinów, nie mówiąc o Rosjanach. Nie zapominajmy, że nasze wyobrażenie „pomostu” czy „misji wschodniej” nie jest dobrze przyjmowane na Wschodzie, ponieważ zbyt silnie kojarzy się z polską dominacją. Sprawa dlatego jest tak delikatna, że polski Kościół rzymskokatolicki jest postrzegany jako zagrożenie nie tylko przez wyznawców prawosławia, ale także przez katolików nie będących Polakami. Białorusini, Ukraińcy i Litwini wyznania rzymskokatolickiego wcale nie lgną do polskości. Można nawet zauważyć inną tendencję; coraz częściej do głosu dochodzą tam katolicy o orientacji antypolskiej. Jest to dla nas przykre doświadczenie, ale musimy to przeżyć. Nie obrażać się, lecz szukać dróg porozumienia z rzymskimi katolikami, z unitami, a także z prawosławnymi; z każdym chcącym rozmawiać i umiejącym słuchać. Pomost powinien być budowany przez wielu ludzi – i z obu stron! To nie Rzeczpospolita Polska i nie Kościół polski są pomostem na Wschód – pomost budują konkretni ludzie. Są wśród nich także przedstawiciele Kościoła polskiego; oby było ich jak najwięcej i oby stale pamiętali, że Kościół jest ich większym domem, a polskość jest domu tego częścią – nie całością. Sytuacja tak się ułożyła, że kierując się na Wschód stajemy się osobami podejrzanymi dla gospodarzy; niezależnie czy są nimi Litwini, Białorusini, Ukraińcy czy Rosjanie. Dla Rosjan i zwolenników moskiewskiej dominacji politycznej

na zachodnich rubieżach imperium nasza aktywność za Bugiem jest równoznaczna z robotą dywersyjną – polską i katolicką zarazem. Dla świadomych narodowo Białorusinów i Ukraińców oraz Litwinów jesteśmy pożądanymi gośćmi, jeśli mówimy o polityce i o metodach wyzwania się z „realnego socjalizmu“, ale i oni stają się podejrzliwi, jeśli zaczynamy mówić o misji, jaką ma u nich do spełnienia polski Kościół. U Litwinów odzywa się wtedy lęk przed jakąś nową formą polonizacji, u Białorusinów i Ukraińców dochodzi jeszcze niechęć do katolicyzmu w ogóle jako do głównego rywala prawosławia. Tak więc Polak i zarazem katolik przekraczający Bug musi zdawać sobie sprawę z bagażu, który ze sobą niesie już przez sam fakt bycia katolikiem z Polski. Niesiemy ze sobą całe dziedzictwo historyczne, a więc jesteśmy także, w pewnym sensie, współodpowiedzialni za dzieło unii. Jedni mają więc do nas pretensje w ogóle za sam pomysł unii interpretowanej jako chytry wybieg Rzymu w jego walce z prawosławiem, drudzy zarzucają naszym przodkom – a więc i nam! – niedotrzymanie warunków unii i traktowanie unitów nie tylko jako młodszych, ale i gorszych braci. To ostatnie jest, niestety, zgodne z prawdą. Uderzmy się w piersi i powiedzmy, że często traktowaliśmy unię jako pierwszy etap polonizacji i nie mogliśmy zrozumieć, że unicy Rusini stają się zalążkiem nowoczesnego narodu ukraińskiego. Zgrzeszyliśmy pychą zakładając, że rusińskie chłopstwo marzy o roztopieniu się w polskości. Byli i tacy, którzy traktowali obrządek wschodni jako zło konieczne na drodze ku pełnemu włączeniu wiernych w obrządek łaciński uważany za najwyższy stopień katolicyzacji.

W tym miejscu trzeba powiedzieć parę słów o polityce wschodniej Watykanu. Wydaje mi się, że na potrzeby tego tekstu wystarczy stwierdzić, iż Polska od wieków była traktowana przez papieństwo jako przedpole Moskwy. O czym Moskwa doskonale wiedziała. Rzym nigdy nie zrezygnował z religijnego podboju Moskwy, Moskwa chciała być Trzecim Rzymem. Moskwa cierpi od dość dawna na kompleks polski nie dlatego, że przez mgnienie Orzeł Biały przysiadł na Kremlu, lecz dlatego, że byliśmy – jesteśmy? – najdalej na wschód wysuniętą placówką Rzymu. Używając określeń „misja wschodnia“ czy „pomost na Wschód“, nie wolno nam nie pamiętać o tym, że byliśmy „przedmurzem chrześcijaństwa“, a faktycznie rzymskiego katolicyzmu. To, co dla nas jest „misją“, przez naszych sąsiadów bywa rozumiane jako próba „dominacji“ czy nawet „agresji“.

W myśleniu Watykanu o Moskwie można wyróżnić dwa poziomy, które roboczo nazywam: pragmatyczny i strategiczny. Na terenach wschodnich znajdujących się pod berłem carów, a później we władzy

komunistów żyło wielu katolików, nic więc dziwnego, że kolejni papieże starali się jakoś ulżyć ich doli. To pragmatyczne myślenie i działanie Watykanu zbliżało się czasem dość niebezpiecznie do gry politycznej, w której ostatnie słowo miewał car. Tak to przynajmniej wyglądało z polskiego punktu widzenia. Czytając „Przegląd Powszechny” z przełomu XIX i XX w. znajduje się ślady różnic między watykańskim a polskim rozumieniem roli papieństwa. Przy całym swym oddaniu dla Leona XIII ojcowie redaktorzy starali się w swym piśmie dyskretnie zaznaczać, że polski punkt obserwacyjny sceny wschodniej powinien być stałym elementem gry, którą Watykan musi toczyć z Moskwą. I nie była to wcale polska megalomania, a raczej dobre rozpoznanie sytuacji i propozycja nieustannego wyważania racji nazywanych tu skrótowo pragmatycznymi i strategicznymi. Chodziło o to, by nie płacić za drobne ustępstwa Moskwy na rzecz katolików zbyt dużej ceny. Watykan nie zawsze dostatecznie przenikliwie analizował postępowanie caratu, czego skrajnym przykładem jest niezrozumienie motywów, które popchnęły Polaków do powstania listopadowego. Oddajmy jednak sprawiedliwość i dopowiedzmy, że Rzym bywał czasem w sytuacjach naprawdę dramatycznych; zdarzało się to wtedy, kiedy katolicy stawali się faktycznie więźniami reżimów (np. carskiego, komunistycznego czy hitlerowskiego) i ich los był w pewnym sensie zależny od postawy papieństwa wobec konkretnej tyranii. Dlatego powinno się zachować daleko idącą ostrożność przy ferowaniu ocen. Wolno jednak zadawać trudne pytania i starać się na nie rzetelnie odpowiadać. Nawet jeśli będą to różne odpowiedzi – w zależności od tego, kto pyta i kto odpowiada – warto na ten temat mówić. W tym przypadku nie musi przecież obowiązywać zasada: *Roma locuta, causa finita*.

Kościół rzymskokatolicki w swej widzialnej strukturze działa głównie przez system parafii, co pociąga za sobą dbałość o kadry i o infrastrukturę. Trudno sobie wyobrazić katolicką parafię bez kapłana i bez świątyni. Zrozumiałe są więc starania Stolicy Apostolskiej mające na celu zapewnienie wiernym podstawowej duchowej opieki; niezależnie gdzie oni się znajdują. A zatem swoista gra, którą toczy od wieków Kościół z władzą świecką, nie świadczy o przemożnej chęci wywierania wpływu na władzę, ale jest po prostu koniecznością – wypływa ona z nakazu apostolskiej dbałości o lud Boży. Kościół jest zatem zmuszony do paktowania nawet z przeciwnikiem katolicyzmu, do zawierania kompromisów z władzą świecką obojętną religijnie, czasem zaś jawnie i agresywnie ateistyczną. Zawsze wtedy pojawia się pytanie o cenę. Mówiąc o cenie myślę przede wszystkim

o złożonych relacjach między pragmatyzmem a strategią, czyli – inaczej mówiąc – między korzyściami uzyskiwanymi przez Kościół widzialny a ewentualnymi stratami ponoszonymi przez Kościół jako twór duchowy o wymiarze mistycznym. Nie rozwijam tego zagadnienia, ponieważ nie jestem przygotowany do jego szczegółowego roztrząsania. Korzystam tylko z uprawnień publicysty starającego się zrozumieć fenomen swego Kościoła i stawiam niepokojące mnie nie od dziś pytanie: Czy to swoiste przeakcentowanie widzialnego aspektu Kościoła nie odbija się niekorzystnie na jego wnętrzu?

Od polityki do misji

Pytanie postawione wyżej łączy się bezpośrednio z zagadnieniem polityki wschodniej Watykanu. Powróćmy zatem do książki D. Morawskiego, a konkretnie do tych jej partii, w których jest omawiana geneza misji wschodniej Jana Pawła II. Autor idzie tu tropem, który wytyczył Hansjakob Stehle w głośnym „Die Ostpolitik des Vaticans – 1917–1975”. Mamy więc tu przypomnienie „programu wschodniego” Piusa XI, którego wykonawcą był francuski jezuita Michel d’Herbigny, prefekt Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich, a później Komisji „Pro Russia”. D’Herbigny oficjalnie zajmował się organizowaniem działalności charytatywnej w Moskwie, nie zaniedbując przecież negocjacji dyplomatycznych. Głównym jednak zadaniem papieskiego wysłannika było budowanie struktur podziemnego katolickiego Kościoła rosyjskiego, co w perspektywie miało doprowadzić do nawrócenia prawosławnych na katolicki obrządek wschodni. Próba przechytrzenia komunistów skończyła się tragicznie. Potajemnie wyświęceni biskupi, a także napływający do ZSRR w największej skrytości misjonarze zostali w większości zdemaskowani i osadzeni w łagrach.

Ciekawe, że ta dyskusyjna – delikatnie mówiąc – polityka wschodnia była krytykowana przez nielicznych; należał do nich np. przełożony generalny jezuitów, Włodzimierz Ledóchowski oraz część kapłanów dobrze znających realia wschodnie i nie poddających się mrzonkom o bezbolesnym „zamienieniu” prawosławia na katolicki obrządek wschodni. Ta rodząca poważne dylematy moralne podwójna gra Watykanu skończyła się pod koniec lat trzydziestych. Stolica Apostolska nie zrezygnowała jednak z myślenia o Wschodzie; zresztą komunistyczny Wschód objął znaczne połacie Europy Środkowej, gdzie doszło do zderzenia już nie prawosławia z komunizmem, ale katolicyzmu z bolszewicką wersją marksizmu. Po początkowym zamknięciu Spizowej Bramy na jakiegokolwiek odgłosy nad-

chodzące od komunistycznej części świata Watykan zaczął szukać pól, na których mogłoby dojść do ograniczonego spotkania z komunistami – dla dobra milionów wiernych, którzy znaleźli się pod władzą Moswy. Jan XXIII i ówczesny prałat, a późniejszy kardynał Agostino Casaroli uznali, że komunizm też podlega zmianom. Rozpoczęli zatem delikatną grę, w której stawką było z jednej strony ulżenie doli wspólnot wiernych, z drugiej zaś ewentualne obniżenie autorytetu moralnego Kościoła. Pojawił się problem ceny, jaką Kościół płacił za politykę wschodnią. Morawski cytuje powiedzenie Casarolego, iż niektórzy z krytyków tej polityki zarzucali Watykanowi, że *dla ideału pokoju poświęcane bywają wymogi sprawiedliwości*. I choć Casaroli twierdził, że *w zasadzie Kościół nie widzi obiektywnego przeciwstawiania dwóch pojęć dylematu: sprawiedliwości i pokoju, które wzajemnie się uzupełniają* – to w konkretnych sytuacjach uprawnione były subiektywne odczucia wiernych, iż w tej dyplomatycznej grze Kościół traci zbyt wiele. Czy tak było rzeczywiście? Faktem jest, że Watykan starając się ratować substancję Kościoła widzialnego szedł czasem na kompromisy, które do pewnego stopnia uwiarygodniały rządy komunistyczne. Watykan tak bardzo chciał *dać nieco tlenu dawionym wspólnotom wiernych* (to znów wyrażenie Casarolego), że godził się częstokroć na milczenie w sprawach do żywego dotyczących społeczeństwa bloku komunistycznego. Nie powinniśmy jednak zapominać, że ten dziwny dialog katolicyzmu z komunizmem wprowadzał nie tylko zamieszanie w głowach wiernych, ale oddziaływał i na drugą stronę; już samo uznanie przez Watykan komunistów za partnerów gry dyplomatycznej było krokiem na drodze ku ich ideologicznemu rozbrojeniu. Ma więc rację Morawski pisząc, że nie było prawdziwej alternatywy dla polityki wschodniej w ujęciu Pawła VI, można natomiast dyskutować dziś nad metodą wprowadzania tej polityki w życie. Ma też rację autor wskazując przykład Polski; polityka wschodnia przyniosła względnie spore zyski tam, gdzie – jak właśnie w Polsce – watykańska walka o zachowanie substancji Kościoła była prowadzona wspólnie z Kościołem lokalnym oraz z uwzględnieniem rzeczywistych dążeń społecznych, a także politycznych, zdecydowanej większości obywateli – niezależnie od ich konfesyjnej przynależności.

Nie będzie zapewne przesadą stwierdzenie, że te polskie doświadczenia przyczyniły się do wypracowania przez Jana Pawła II zmodyfikowanej polityki wschodniej i nadania jej charakteru misji łączącej uniwersalizm Kościoła z poszanowaniem jego lokalnych odrębności oraz dbałość o struktury z upominaniem się o respektowanie praw

człowieka. Zniknęła tendencja [do] nadawania priorytetu instytucjonalnym aspektom stosunków z reżimami komunistycznymi: zamiast często jednostronnych kontaktów dyplomatycznych, z czego zainteresowane społeczeństwa nie odnosiły korzyści, nowy pontyfikat wprowadził mechanizm działania dwustronnego. Charakteryzuje go zasada paralelizmu, tzn. synchronizacja w czasie i koordynowanie współbieżnych rokowań pomiędzy Kościołem lokalnymi i danym państwem oraz kontaktów pomiędzy Stolicą Apostolską i poszczególnymi państwami – dopowiada autor.

Mówiąc o polskich doświadczeniach myślę przede wszystkim o umiejętności wiązania spraw religii ze sprawami narodowymi oraz uzupełniania przesłania wiary prawami człowieka. To przecież u nas Kościół wyzbył się zastarzałych uprzedzeń i przestał traktować owe prawa jako podejrzany spadek po rewolucjonistach i masonach; moim zdaniem jest to niewątpliwy wkład polskiego katolicyzmu do dzieła wyzwalań świata z komunistycznej utopii. Jeśli używam określenia „misja” – to rozumiem przez to zaadaptowanie do warunków Europy Środkowej i Wschodniej początku lat dziewięćdziesiątych przesłania Kazania na Górze. Dzięki swym specyficznym doświadczeniom historycznym i dzięki przetrwaniu fenomenu „Solidarności” – która była zarazem powstaniem narodowyzwolenczym i rewoltą społeczną z silnymi akcentami religijnymi – możemy być pomostem na Wschód. Pod warunkiem że dorośniemy do wielkości przeżywanej chwili. Musimy zatem wyzbyć się polonocentryzmu, starać się wyznawać katolicyzm, a nie polonizm, uznać – wreszcie! – naszych wschodnich sąsiadów za partnerów, starać się zrozumieć ich trudną sytuację wewnętrzną i zewnętrzną.

Tylko wtedy, gdy spełnimy choć te podstawowe warunki wyjściowe, nasza misja nie będzie miała nic wspólnego z ukrytą agresją. Tylko wtedy!

Michał Jagiełło



sesje · sympozja

PODSTAWY
I MECHANIZMY DEMOKRACJI

*Rola religii
w nowych
społeczeństwach
pluralistycznych*

Budapeszt, 22–26 V 1991

Przemiany społeczne i polityczne w Europie Środkowo-Wschodniej, wciąż przyciągają uwagę świata. Ludzie chcą wiedzieć, jak i dlaczego rozsypał się komunizm, co spowodowało tak monstrualną przegraną i co wyłania się na jego gruzach. Równie często stawia się pytanie o rolę religii i Kościołów, i to zarówno w obaleniu komunizmu jak i w kształtowaniu społeczeństw obywatelskich. Podnoszą się bowiem niepokojące głosy, że na gruzach jednego totalitaryzmu są wznoszone totalitaryzmy nowe, w których sporą rolę odgrywa religia. Te i podobne sprawy były przedmiotem międzynarodowej konferencji zorganizowanej przez New Ecumenical Research Association (Nowy Jork) i Eötvös Loránd University w Budapeszcie. Obradom przewodniczyli prof. Paul Mojzes (USA) i prof. Tamas Foidesi (Węgry).

Budapeszteńska konferencja ma rodowód wart przypomnienia. Jej korzenie stanowi seria spotkań chrześcijan i marksistów, zapoczątkowa-

nych w 1986 r. w Szwajcarii, a kontynuowanych następnie w innych krajach (1987 – Austria, 1988 – Węgry i Hiszpania, 1989 – USA). Inicjatywa zrodziła się w sytuacji narastających napięć w ówczesnych państwach tzw. demokracji ludowej, gdzie mało kto wierzył już w możliwość i sensowność dialogu z marksistami, a wielu zwątpiło w istnienie prawdziwych marksistów. To, że spotkania się odbywały, było rezultatem – jak się wydaje – faktu, iż ideologia marksistowska żyła w owym czasie nie tyle na Wschodzie, ile w pewnych środowiskach akademickich na zachodzie Europy i w USA. Nie brakowało tam myślicieli skłonnych wierzyć w możliwość reform systemu komunistycznego. Odzywały się też głosy, że system jest dobry, a jedynie jego realizacja w ZSRR i u sąsiadów była z góry skazana na niepowodzenie z powodu znanych wad mieszkańców tej części świata. W 1990 r. przemiany w krajach postrzeganych jako komunistyczne były jednak tak gwałtowne i poszły tak daleko, że uniemożliwiły zorganizowanie kolejnej konferencji. Rozmówcy z Zachodu byli wprawdzie gotowi, ale zabrakło marksistów z Europy Wschodniej. Stało się jasne, że nowe konfiguracje ideologiczne domagają się dialogu Wschód–Zachód, ale powinien on objąć dziedziny, które przedtem spychano poza margines życia publicznego. Jedną z najważniejszych jest oczywiście religia. Dialog zachodnich intelektualistów – wierzących i niewierzących – zastąpiono więc kontaktami z chrześcijanami, od których w większym stopniu niż kiedykolwiek przedtem zależy kształtowanie no-

wego oblicza społeczeństw na wschód od Łaby.

Budapeszteńska konferencja zgromadziła około 40 uczestników, którzy przybyli z 14 krajów. Jej podstawę stanowiły 3 referaty przedłożone przez teologów z byłych krajów komunistycznych. Teksty wystąpień zostały wcześniej przesłane organizatorom, którzy dali je pod rozwagę uczonym uznawanym za specjalistów w zakresie dialogu i kontaktów światopoglądowych. Tak zrodziły się trzy dwugłosy: na wykład zatytułowany „Rola religii w nowych społeczeństwach pluralistycznych – przypadek Europy Wschodniej“, którego autorem był protestancki teolog z Pragi, dr Jakub Trojan, odpowiadał prof. Battista Mondin, prorektor Papieskiego Uniwersytetu „Urbanianum“ w Rzymie; do rozważań prof. Stefanki Petrowej z Sofii („Pieriestrojka bez Chrystusa?“) ustosunkowała się prof. Vesna Pusic z Zagrzebia; wykład „Polska – pluralizm po doświadczeniu pustyni“ W. Chrostowskiego komentował prof. Finnegar Hiorth z Oslo. Trzy wykłady były pomyślane w taki sposób, aby odzwierciedlać protestancki, prawosławny i katolicki punkt widzenia. Każdy mówca przedstawiał wizję roli własnego Kościoła w przejściu od totalitaryzmu do społeczeństwa pluralistycznego. Chodziło zarówno o refleksję teoretyczną jak i o jej praktyczną egzemplifikację, tak by słuchacze mieli jak najlepszy przegląd problemów, zadań, wyzwań, nadziei i rozczarowań towarzyszących przemianom społecznym i politycznym w poszczególnych krajach. Ponadto głos zabrali wybitni przedstawiciele węgierskiego

życia publicznego, reprezentujący Węgierskie Forum Demokratyczne i opozycyjną Partię Młodych Demokratów. Duży nacisk położono na spontaniczną dyskusję oraz zapoznanie się z informacjami uczestników z ZSRR (z Moskwy i Łotwy).

Prelegenci zaczęli od nakreślenia sytuacji w swoich krajach, co pozwoliło rozpoznać pewne cechy wspólne. W konstytucjach, które obowiązywały w byłych państwach komunistycznych, była mowa o prawach człowieka, ale w żadnym z tych państw nie było wolności politycznej. Co do życia religijnego także istniał wyraźny paradoks: wprowadzenie było wolności religijnej, bo religię oficjalnie ignorowano, zakazywano jej praktykowania, a nawet prześladowano ją, lecz Kościoły istniały, podczas gdy partie polityczne – nie. Religia stawała się więc nośnikiem treści mających zabarwienie pozareligijne, często – polem artykułowania życia politycznego. W dobie obecnych przemian rola Kościołów jest delikatna, bo łatwo o pokusę odwrócenia proporcji i powielania roszczeń podnoszonych niegdyś i forsowanych przez komunistów. Sytuacja w różnych krajach wyglądała odmiennie, ale wszędzie nieustanna konfrontacja komunizmu z religią wyrażała się np. w podwójnym wychowaniu: innym w szkole i w środkach masowego przekazu, innym w rodzinie. Komunistyczna polityka informacji zaprzepaszczała zaufanie społeczne do wszelkiej informacji i szacunek wobec autorytetów. Z tego względu religia pełniła często funkcję „pogotowia ratunkowego“, spiesząc z podawaniem doraźnych ocen moralnych

i wartości opartych na wierze w Boga.

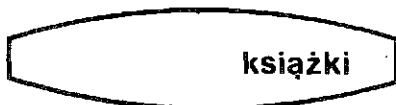
Po ponad 40 latach narzucania komunistycznej ideologii trzeba postawić pytanie, czy komunizm istotnie miał wpływ na ludzi oraz czy nadal istnieje ideologicznie aktywna i skutecznie oddziałująca grupa komunistów zdolna pozyskiwać nowych zwolenników. Aby na to w pełni odpowiedzieć, należałoby przeprowadzić kompleksowe badania socjologiczne, których dotąd jeszcze nie podjęto. Jednak obserwacja życia publicznego pozwala na pewne konkluzje. Otóż skoro postkomuniści zdobywają w poszczególnych krajach stosunkowo mało głosów, np. w wyborach parlamentarnych, to ogólnie rzecz biorąc społeczeństwa Europy Środkowo-Wschodniej nie były podatne na idee komunistyczne. Liczba tych głosów jest nieproporcjonalnie mała wobec siły i rozmiarów, z jaką propagowano komunistyczne ideały. Taka konstatacja nie może być jednak powodem do nadmiernej radości. Nie akceptując ideologii marksistowskiej mieszkańcy Europy Środkowo-Wschodniej z rezerwą odnoszą się wobec wszystkich innych ideologii oraz religii, w tym także religii chrześcijańskiej. Wprawdzie przywódcy religijni tryumfalnie obwieszczają koniec „bezbożnego” komunizmu, mając w tym z pewnością rację, ale nie oznacza to automatycznie zwycięstwa religii. Dylemat, który się teraz wyłania, można sformułować następująco: dotychczasowe pytanie, do jakiego stopnia państwo może ingerować w życie Kościoła, zostało odwrócone i brzmi, do jakiego stopnia Kościoły mogą ingerować w życie państwa. Jest to pytanie o rolę polityczną Kościołów.

Przejsie od totalitaryzmu do demokracji zakłada ciąg niezbędnych zmian politycznych, jak np. wybory parlamentarne. Jakkolwiek zmiana instytucji państwa jest ważna, to przecież istnieją i inne aspekty demokracji, jak np. dłuższy i niewspółmiernie trudniejszy obszar zmian w dziedzinie kultury, budowania mostów porozumienia i współpracy, w czym religia i przywódcy religijni mają zdecydowaną przewagę nad przywódcami świeckimi. Państwo stwarza jedynie pewne warunki, lecz demokracja – aby zaistnieć – musi mieć własne, głębsze podstawy i mechanizmy, a i wtedy może zaistnieć lub nie. Narodom Europy Wschodniej grozi niebezpieczeństwo idealizacji demokracji, wolności itp. Tymczasem zachodzące przemiany stwarzają możliwość wolności, nie zaś jej gwarancję. Kościół ma w tym długie i nieocenione doświadczenie i może wydatnie wspomóc budowanie prawdziwego pluralizmu. Co się tyczy niedawnej przeszłości, to trzeba uczynić z niej lekcję na przyszłość.

Interesujące głosy przedłożyli uczestnicy z ZSRR. Z braku miejsca przytoczę jeden, bodaj najbardziej kontrowersyjny wątek. Jego punkt wyjścia stanowi teza, że istnieje niebezpieczeństwo, iż antykomunizm zmieni się teraz w pseudoreligię, czego dowodem są nacjonalizmy, szczególnie w Rosji. Rodzi się tam rosyjski nacjonalizm antykomunistyczny. Tymczasem komunizm przyszedł z Zachodu, jako produkt cywilizacji chrześcijańskiej, bo w niej należy upatrywać rodowodu marksizmu. Potępiając marksizm trzeba się zastanowić nad jego uwarunkowaniami w cywilizacji zachodniej.

Odpowiedź kolegów prelegenta na te wywody była natychmiastowa: ci sami ludzie, którzy przedstawiają komunizm jako produkt cywilizacji zachodniej i chrześcijaństwa, nie inaczej przedstawiają demokrację i postulat społeczeństwa pluralistycznego. Odwlekają lub nawet uniemożliwiają ich realizację głosząc, że znowu chodzi o produkty z importu. Tak tworzą podwaliny pod apologię pogaństwa. Byłoby fascynujące kontynuować ten wątek dyskusji.

ks. Waldemar Chrostowski



POEZJA NAGA

Maria Bigoszevska

Zmowa

Wydawnictwo Dolnośląskie,
Wrocław 1991, ss. 62

Poezja może być pozą, rymowanym kłamstwem, może być grą znaczeń, grą pozorów, iluminacją. Może być też wyznaniem, spowiedzią, ekspiacją. A także moralitetem i aktem poznawczym. I zawsze odbiorcy poezji będą się dzielić na tych, którzy wolą „Pana Tadeusza” od „Liryków lozańskich”, nastroje Staffa od magii Leśmiana, pojęciowość Miłosa od konkretności Herberta. Stosunek do sztuki jest bardziej kwestią gustu niż kwestią crudycji czy kryteriów wartości. A przecież istnieje

pewien typ poezji, który niezależnie od wrażliwości i upodobań jej miłośników poraża ekspresją wyrazu. Jest to poezja, która ludzki dramat, dramat istnienia i przemijania, wypowiada bez sięgania po środki konwencji i stylistyczne ozdobniki. Mówi wprost o sprawach najintymniejszych i najbardziej bolesnych, wyraża ludzką kondycję obnażoną, bez okolicznościowego stroju i makijażu.

Takie są właśnie wiersze Marii Bigoszevskiej. Nagość tej poezji nie oznacza, że jej autorka nie używa metafor, nie odwołuje się do zaplecza kulturowego wielopokowej cywilizacji. Przeciwnie, z aluzji kulturowych, z przywoływanych miejsc jej wędrówek dowiadujemy się, że poetka podróżowała po świecie w sensie intelektualnym, duchowym i dosłownym, że nie obce jej są ani europejskie mity, ani egzotyczne pejzaże. A przecież nie obrazy Gruzi i nie odniesienia antyczne decydują o sile napięcia, które przenikają wiersze M. Bigoszevskiej. Ich siłą nie jest wiedza poetki, ale jej niewiedza, cała ta dziedzina niepojętości istnienia, z której poetka zdaje sprawę w niemal każdym wierszu. *Stoję / w całym tym lesie chmur / w wiatrach rozległych / górach / takich / że choć w niebo pukać // tutaj? – zapyta człowiek / nie wiem – odpowie Bóg.* Antropomorfizacja Stwórcy wynika nie z ludzkiej psychy poetki, ale z jej pokory wobec cierpienia, tęsknoty, niespełnienia, wobec tych wszystkich wymiarów egzystencji, które tworzą pełnię człowieczeństwa, które składają się na ludzką drogę krzyżową.

Niewiedza, poczucie tragizmu istnienia, nieustający ból jako kwintesencja egzystencjalnego doświadcze-

nia powodują, że poetka ciągle powraca do kręgu pojęć związanych z dzieciństwem, przywołując własne poczucie bycia dzieckiem. W jej samoświadomości dominuje to pierwsze doznanie lęku obcości w świecie dorosłych, kiedy dziecko pozbawione oparcia psychicznego w matce traci na zawsze poczucie bezpieczeństwa: *na pytanie kim jestem / odpowiadam: mama / niczym płaczącą lalką / zawsze zawsze*. Dramatyzm tej postawy polega na tym, że bohaterka liryczna wierszy Bigoszewskiej dzieckiem już nie jest, że poznała głębię upokorzeń i lęków dojrzałości i z tej perspektywy, perspektywy skrzywdzonego, poniżonego istnienia, przemawia słowami-odruchami, za którymi usiłuje skryć się jak za barykadą. Niepokój poznawczy związany z próbą odkrycia prawidłowości rządzących światem ludzi i niemożność dotarcia do logiki tych prawidłowości wiąże się w tej poezji z niepokojem codzienności, z pragnieniem ocalenia pojedynczej sekundy istnienia przed zagładą, przed odejściem w nicość, w ciemność nierozpoznania. Miłość, współobcowanie, gorycz rozłąki, wszystkie funkcje codziennego życia u M. Bigoszewskiej zawsze ocierają się o ostateczność, bo każde doznanie jest jedno, niepowtarzalne, cokolwiek się dzieje, dzieje się raz na zawsze, a nawet to, co się nie stało, jest naznaczone piętnem niezwykłości, nie spełnionego cudu:

*Przyjacielu mój, mistrzu. Bliźni
bracie. Zawołaj. Wiem,
że jesteś.
Ciągle nie nazwany.
Znaki. Kruchłość. Cierpienie.*

*Czas jaki nam dano
może właśnie upływa.
Jakże mnie
ocalisz?*

Pasja, żarliwość, z jaką M. Bigoszewska przeżywa fakty przeszłe i przyszłe powoduje, że jej poezja zdaje się chora z udręczenia, ma gorączkę, dreszcze, konwulsje. Szuka ratunku w samym akcie wyznania, w samospalaniu się, w samodestrukcji. Niektóre wiersze z rwącą się nitką sensu są doprawdy jak majaczenia w malignie, jak wizje osoby dotkniętej obłędem: *Czy na darmo? Dlaczego? / Nie potrafię się / przyzwyczaić. Ani być / tu. O, wieczność. / Dzwonienie, opadanie, / sen z wielką konwią / i więzami. Woda / drgająca, żywa. Żywy flet. / A tam? W co wierzyć? / Każdy z nas się stanie / jak niepojęta, nieznajoma / rzecz*. Obłęd tej poezji jest jednakże pozorny. Poetka z niezwykłą przenikliwością analizuje stany egzystencji, stany świadomości na pograniczu patologii, aby z tym większym przekonaniem podkreślić, że właśnie to: lęk, niepewność, poczucie bezsensu istnienia, jego niepojętej tajemnicy, owe nagie drgnienia zatrwożonej duszy są najbardziej normalne, są najbardziej życiem. W jednym z wierszy mówi wprost: *jestem po stronie zdrajców / jestem z tymi, których opuszcza dusza / jestem po stronie słabych*. Czyż nie przypomina się tutaj owo ewangeliczne: *Błogostawieni ubodzy duchem?* Ta poezja jest jak ewangelia cierpienia, jak pouczenie, że tylko życie bolesne jest prawdziwym życiem. *Żyję / wciąż jeszcze w świecie żywych / w szalonym domu błaznów*. Perspektywa śmierci obec-

na w tych wierszach dodaje im nie tylko tragizmu, dodaje im przede wszystkim powagi. Bo śmierć, ta potencjalna, ta choćby przeczuwana, uwiarygodnia życie i jednocześnie je nobilituje. Bycie, trwanie, każda chwila życia staje się aktem odwagi, aktem heroizmu: *ach, / są na świecie rzeczy / ważniejsze od miłości / na przykład / wstać / nic więcej / tylko wstać.*

Czy więc życie według M. Bigoszewskiej to zмова demonów, kara, przekleństwo, paranoiczny sen? Tak i nie. Wszystko bowiem to, o czym wiadomo i nie wiadomo, ma w tle swoją apokalipsę i swoją transcendencję. *Na hasło chórów pękają niebiosy. Na słowo / Boga drży / ziemia, ogień miesza się z wodą, / topnieją szeregi w brudny szlam, / w rude błoto, w jad cuchnących żył* – to tylko jedna strona naszego widzenia świata. Jest jeszcze ta druga – przeczuwana i upragniona – strona wiary-nadziei-miłości. W imię tych nierealnych a przecież żywych wartości modli się poetka: *Wybaw / Święty mocny. / Uśmierz gniew swych proroków, ratuj / grzesznych – zdążysz / nim nas żywcem pogrzebią skłębione żywioły.* „Wołanie do duszy śmiertelnej” jest w gruncie rzeczy prośbą poetki o wiarę w owej duszy nieśmiertelność.

Jak dobrze, że po wielu latach M. Bigoszevska doczekała się wreszcie swojej drugiej książki poetyckiej (pierwsza, „Prawa i lewa strona świata”, ukazała się nakładem LSW w 1979 r., poetka wydała także zbiór opowiadań kilka lat temu), która, sędzę, zostanie zauważona przez tych, dla których poezja jest nie tylko epatowaniem pięknym słowem.

Adriana Szymańska

KATASTROFIŚCI I ETYKA

Stanisław Beręś

Ostatnia wileńska plejada

Szkice o poezji
z kręgu Żagarów

Wydawnictwo PEN
Warszawa 1990

Najciekawsze jest to: Jak wobec zagłady elementarnych wartości – czyli fizycznego trwania, solidarności ludzkiej, tradycji kultury – można zachować wiarę w sens twórczego działania?

Książka S. Beresia (ur. 1950), która sama doświadczyła 10-letnich perypetii z niemerytorycznymi utrudnieniami w publikacji, wskazuje własnym i swego przedmiotu przykładem, jakie bywają szanse obrony przed nihilizmem.

Beręś, wymagający nauczyciel akademicki Uniwersytetu Wrocławskiego, Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej i Uniwersytetu Charlesa de Gaulle'a w Lille, ogłosił w 1987 r. dwa tomy rozmów z pisarzami-diagnostami schorowanej epoki: Lemem (wyd. niemieckie 1986) i Konwickim (to pod pseudonimem Stefana Nowickiego), wcześniej zaś debiutował jako poeta „Wyborem niezobowiązującym” w Wydawnictwie Literackim (1983). Wiersze Beresia znajdowało się w „Odrze” i pamiętam nawet, jak studenci recytowali jego poemat „Witkacy”. Tekst ten wszedł do drugiej książki poetyckiej, wysoko ocenionej przez Barańczaka, „Już tylko sen” (Wydawnictwo „Aneks”, Lon-

dyn 1990). Andrzej Zawada, recenzując ją, zwrócił uwagę na kwestię wprost uderzającą dla przeciętnego czytelnika: ekstremalny somatyzm składający się na obsesyjną odrażającą wizję relacji między ludźmi; jednakże, zastrzega Zawada, *nad wierszami Beresia nie unosi się bynajmniej duch autora – straszego nihilisty, katastrofisty i cynika. Może nawet przeciwnie: za tym bezlitosnym widzeniem spraw świata ukrywa się delikatna tęsknota do takiej rzeczywistości, która byłaby zaprzeczeniem tej opisywanej. Mam wrażenie, że poezja Beresia jest swoistą prowokacją skierowaną ku życiu w nadziei, że zawstydzi się ono swych potwornych kształtów* („List w sprawie Stanisława Beresia“, „Odra“ 3/1991, s. 98). W zasadzie „na powierzchni poematu“ mamy motywy współczesnej poezji zapatrzonej za ocean, naśladowającej typ wrażliwości i horyzonty intelektualne pokolenia beatników. To jednak skrajnie zubożający sąd. Obrazowanie Beresia, konsekwentnie, jak w pierwszym tomiku, barokowo rozlewne, nie służy identyfikacji z cyganerią artystyczną II połowy ostatniego wieku. Odważa się natomiast wniknąć w realną tragedię spustoszonego moralnie, odzieranego z godności dzisiejszą obyczajowością człowieka: *Ci których mijamy ważą tyle ile dym z cygara / Wspinający się lekko przed twarzą ku lampie / Ci którzy odeszli znaczą niewiele więcej / Niż lepka kropla smoły rozlana po płucach* („Milczenie Oskara Miłosza“). Znamienny okazuje się zwłaszcza „Dyskurs o eschatologii“ lat 80.: *Wszystko jest znośne i na miarę człowieka / (...) Zalane nikotynową smołą płuca / Kraj deptany*

przez umundurowanych bandytów / Oraz miłość z brzuchem wyдутym od trupa.

Istotnie, Bereś przyzwycięża powyższą realność. I pracą, i odkrywczą myślą, i przywołaniem (a więc także odnalezieniem) rozstrzygnięć poprzedników zmagających się z pokusą nihilizmu przed II wojną światową.

Interesująco więc brzmią zdania tego historyka literatury o klasycyzmie wileńskich katastrofistów. Rzecz znana, lecz tak ważna w odbiorze całego dorobku Czesława Miłosza, iż nigdy za wiele na ten temat przemyśleń czy tylko spostrzeżeń. Rozdziały o młodym Miłoszu zamykają „Ostatnią wileńską plejadę“, dzięki czemu im właśnie, rozważaniom o klasycystycznej tarczy przeciw destrukcyjnemu koszarowowi nadaje kompozycja dzieła stosowną rangę.

Mocną, programową wręcz kodę klasycystyczną poprzedzają często nowatorskie analizy twórczości poetyckiej Aleksandra Rymkiewicza, Teodora Bujnickiego, surrealisty Jerzego Zagórskiego, Jerzego Putramenta znanego jako powojenny pisarz polityczny. Początkowe rozdziały – to bogate faktograficzne relacje z życia kulturalnego i literackiego Wilna lat 30. oraz, co podkreślił Jacek Łukasiewicz, z powstawania dynamicznej grupy literackiej, Żagarów. Spojrzenie na grupę literacką wykroczyło tu poza opis, przyniosło nowe impulsy metodologiczne literaturoznawstwu. Od polonistycznego banału daleko oddaliły się ponadto uwagi Beresia o związkach żagarystów z formacją awangardową lat 20. Nie u Peipera każe Bereś szukać zwiastunów estetyki wileńskiej ple-

jady, lecz u Wata i Ważyka, nawet – u Gackiego.

Jak zaznacza wstęp, książka została napisana fragmentami w żargonie polonistów lat 70. nacechowanym strukturalistycznym besserwisserstwem (wszystko, co da się ująć w binarne opozycje internacjonalizmami, nieomylnym jest), nie utrudnia to jednak obcowania z wartościowymi poznawczo ustaleniami. Cenne, że indeks nazwisk ułatwia orientację w kilkusetstronicowej księdze, i tak o przeszło połowę odchudzonej w redakcyjnych zabiegach. Książki: Marka Zaleskiego „Przygoda drugiej awangardy”, Andrzeja Zieniewicza „Idące Wilno”, zbiorowe „Poznawanie Miłosza”, Aleksandra Fiuta „Moment wieczny”, „Czesława Miłosza autoportret przekorny”, „Podróżny świata” Ewy Czarneckiej, liczne pozycje rozproszone nie odebrały racji bytu spójnej i potrzebnej dysertacji Beresia. Wydaje się, że na przyjętej w niej optyce zaważyła rola, jaką ta książka spełniała w dojrzewaniu naukowym autora. Jako rozprawa doktorska była w pewnej mierze porządkowaniem spraw światopoglądowych. „W pewnej mierze” znaczy: o tyle, by nie wyłamać się z reguł intersubiektywnej weryfikowalności oraz z rozwiązań mieszczących się w kanonach estetycznych, a nie jedynie etycznych, co gorsza – moralistycznych. Tu mówi się o poezji jako o poezji, o życiu literackim – jako o warunkach jej rośnięcia. Chęć, żeby czytać „Szkice o poezji z kręgu Żagarów” jak Bildungsroman, byłaby zgubna. „Żagary” jednak, by uciec się do etymologicznego usprawiedliwienia karkołomnego pomysłu interpretacyjnego, to coś na kształt

luczywa. Prometejskie aspiracje młodych poetów sprzed sześciu dziesięcioleci zastanawiają w czasach „neantyzacji”, jak się chętnie wyrażają intelektualści u progu lat 90. Dlatego widzę sens starań, by nie sami poloniści zajrzeli do historycznoliterackiego opracowania. Chciałabym powiedzieć: nie chodzi o Wilno lat 1931–34, o tętniący od inwencji młodzieży Uniwersytet Stefana Batorego, o kopalnię anegdot z przeszłości Antoniego Gołubiewa albo Stefana Jędrzychowskiego, o historię lewicy ani o minione epoki recepcji neoklasycyzmu, symbolizmu bądź romantyzmu na mitycznym Wschodzie Europy. Bereś, autor zacytowanego wyżej „Dyskursu o eschatologii”, jak się zdaje poszukiwał w twórczości poetyckiej swiostego, stricte humanistycznego zbawienia. Dlatego, jakkolwiek odnosilibyśmy się do owej świeckiej soteriologii, do Miłoszowej filozofii, do stylu życia cyganerii artystycznej, z satysfakcją czytamy zakończenie książki, dobrze przygotowane rzetelnymi studiami szczegółowymi: (...) *apel Miłosza skierowany ku swemu Dajmonionowi jest właśnie wołaniem o niezgubienie się wśród krwawych widziadeł realnego świata i fałszywych „obowiązków”; o to (...) by głos Prawdy był głosem tej etyki artystycznej, która prowadzi twórcę – i tych, którzy mu ufają – nie w relatywistyczny i porażający Chaos, lecz w kojący i ocalający Ład. Kiedy zaś Dajmonion przekonany jest, że o pomyłce nie może być mowy, wówczas prowadzi stąpającego spokojnie przez kolejne pierścienie Apokalipsy Poetę, który wie, że w dzień końca głosić musi te same, niezmiennie, dostojne*

prawdy; (...); który wie, że jego słowa mają sens wtedy tylko, gdy skierowane są do żywych i niosą im światło nadziei, a nie zwątpienia. Z niezmqconym zatem spokojem, nie zakłóconym nawet przez śmiertelny krzyk upadających w mroczną czeluść Historii, podejmuje dramatyczną próbę ocalenia tych wartości, które uznaje za naczelne. PRÓBĘ MARZENIA, A ZATEM WOLNOŚCI; PRÓBĘ METAFIZYKI, A ZATEM WARTOŚCI; PRÓBĘ HISTORII, A ZATEM MĄDROŚCI; PRÓBĘ FORMY, A ZATEM ARTYSTYCZNEJ PRAWDY. Próbę zatem restytucji człowieczego uniwersum podjętą w dzień końca świata.

Ileż w takiej deklaracji młodzieńczej retoryki! Zrozumiałej, zwłaszcza że autor datował książkę: „Wrocław 1981 r.” Choćby coraz trudniej było decydować się na zaufanie twórcom, to jednak (a może nawet: tym bardziej) skwapliwie podchwytuje się zdania wyrastające z wiary, że wypada mówić o nierelatywistycznym Ładzie. O tym, że poezja nie musi być jedynie igraszką struktur formalnych. A „ostatnie” może być – wieczne.

Dorota Heck

ZŁO WŚRÓD NAS SAMYCH

Tadeusz Nowakowski

Obóz Wszystkich Świętych

„Czytelnik”, Warszawa 1990, ss. 402

Powieść Tadeusza Nowakowskiego nie należy do najlepiej zbudowa-

nych i wystylizowanych utworów. Uważny, dociekliwy krytyk mógłby wyliczyć sporo jej niedomagań, niekonsekwencji kompozycyjnych – zwłaszcza niedbałe, a może po prostu nie dość staranne prowadzenie wątków, które potrafią nazbyt długo zatrzymywać się nad mniej istotnymi z punktu widzenia całości epizodami i równocześnie nadto pospieszenie kwitować inne, czasem węzłowe, momenty akcji. Np. ważna nie tylko w planie fikcji końcowa scena zerwanego małżeństwa bohatera powieści, porucznika Stefana Grzegorzczaka, z Niemką, Urszulą Heinemann – spointowana „przewrotową” w życiu bohatera decyzją powrotu do obozu dipisów w Papenburgu – pozostawia niedosyt. O ile bowiem narrator gruntownie naświetla i przeświecła całą paletę przesłanek i motywów, które skłoniły Grzegorzczaka do zerwania stosunków z bagienkiem polskiej kadry obozowej i do rzucenia obrazoburczego wyzwania środowisku Polaków w Papenburgu (czytaj też: temu modelowi polskości, jaki uprawia to środowisko), o tyle skrótowo, niemal sprawozdawczo przedstawia on psychiczną drogę powrotu bohatera do „gniazda, które skałał” – więc i całą sekwencję jego załamania duchowego, pokornego podporządkowania się prawom rodzimego ciemnogrodu. Nieproporcjonalności zresztą są widoczne w samym „materiałowym” planie utworu: wielostronicowemu rozpisaniu wstępnych wątków powieści przeciwstawia się szczupłą, bardzo syntetyczną końcówką. Zarzuty skrupulatnego teoretyka gatunku może też budzić rozrywający nrawie na samym początku akcję

„obozową“ treściwy i czasem drobniawczy wątek przedwojennych wspomnień bohatera; oczywiście formalnego pretekstu do tej rozszerzonej retrospekcji dostarcza epizod rozpoznania przez bohatera na ulicze niemieckiego miasta córki byłej kochanki swego ojca (właśnie Urszuli Heinemann, która w przyszłości stanie się jego nieszczęśliwą miłością), lecz i tu proporcje, wydaje się, ulegają zachwianiu: w pewnym momencie odnosimy wrażenie, że czytamy powieść w powieści.

Wszystkie te niedostatki kompozycyjne i niedomagania warsztatowe w pełni wynagradza treść i myśl utworu; co więcej, do pewnego stopnia tuszuje i niweluje je (zwłaszcza w mniej wytrawnym odbiorze czytelniczym) gawędziarski styl narratora. Tylko do pewnego stopnia, gdyż autor nie zdecydował się całkowicie na ten styl – chyba najbardziej mu odpowiadający – i trochę niepotrzebnie nazbyt głęboko sięgnął do sztucznego, koturnowego w dzisiejszym odbiorze arsenału środków tradycyjnej realistycznej powieści z wszechwiedzącym podmiotem.

Ponieważ „Obóz Wszystkich Świętych“, jak i w ogóle cała prozatorska twórczość Nowakowskiego, wyrasta w dużej mierze z osobistych przeżyć i doświadczeń autora, nie od rzeczy będzie krótkie przypomnienie losów byłego komentatora Radia Wolna Europa, a także BBC, który zasłynął ostatnio przede wszystkim jako autor barwnych, nieszablonowych reportaży z podróży papieża po świecie; w charakterze reportera T. Nowakowski towarzyszył zresztą Janowi Pawłowi II od pierwszych jego wędrówek. Pisarz debiutował – o

czym mało kto dziś wie – jeszcze w szkolnych pisemkach przedwojennych i otrzymał przed wojną nagrodę najmłodszych Polskiej Akademii Literatury. Żył wówczas i uczył się w liceum w Bydgoszczy (co znalazło właśnie sowite literackie odzwierciedlenie w owym retrospektywnym wątku „Obozu Wszystkich Świętych“), zdążył jeszcze rozpocząć studia polonistyczne na Uniwersytecie Warszawskim. Wojna przerwała naukę; aresztowany we Włocławku, do końca wojny był więziony w niemieckich obozach koncentracyjnych. Po wyzwoleniu pracował jako nauczyciel języka polskiego w obozie dla dipisów zlokalizowanym przy granicy niemiecko-holenderskiej; na kanwie doświadczeń stamtąd wyniesionych pisarz oparł główny wątek omawianej tu powieści. Od chwili swego debiutu („Szopa pod jaśminami“, Londyn 1948) Nowakowski opublikował wiele książek, współpracował też z londyńskimi „Wiadomościami“ i paryską „Kulturą“. W pokaznej bibliografii autora (przypomnijmy kilka tytułów: „Syn zadumionych“, „Niestworzone rzeczy“, „Happy End“, „Wiza do Hrubieszowa“, „W bagażniku Jego Świątobliwości“) pierwsze miejsce jednak zajmuje – przynajmniej dla piszącego te słowa – „Obóz Wszystkich Świętych“: zwierciadło polskich losów emigracyjnych po wojnie, zwierciadło w dużym stopniu realistyczne, oparte na znanych pisarzowi z autopsji faktach i wydarzeniach, ale jednocześnie zwierciadło symboliczne, syntetyzujące w swych wątkach pewne ogólniejsze refleksje i spostrzeżenia, związane m.in. z kwestiami polsko-niemieckich stosun-

ków, narodowego charakteru Polaków.

Sądzę, że powieść tę można dopisać – jako ujawnione wreszcie w wydaniu krajowym ogniwo (i co tu dużo mówić, z powodu swej wcześniejszej nieobecności TUTAJ jednak nie doceniane) – do tego nurtu ideowo-fabularnego, który w powojennej prozie polskiej wyznacza problematyka „zła wśród nas samych”; czyli do tych wojennych opowiadań Tadeusza Borowskiego, Jana Józefa Szczepańskiego, Tadeusza Różewicza, które w swoim czasie wzbudziły burzę protestów hurra-patriotycznej części społeczeństwa polskiego. Publicystyka i oficjalna krytyka w swej znaczącej większości nie umiały pojąć i przejąć narzuconej przez narratora prozy Borowskiego, a potem podtrzymanej przez innych autorów, perspektywy ideowo-etycznej: posądzała ją o prowokacyjny ekshibicjonizm, skłonności do nihilizmu i inne grzechy. Ukuty na okoliczność tej perspektywy termin Kazimierza Wyki *ZARAŻENI ŚMIERCIĄ* z góry przesądzał kwestię wartości, na jakie można liczyć w kręgu pisarzy tak nastawionych do wspomnień wojennych: wiadomo, że ktoś *zarażony śmiercią* nie będzie umiał zalecać czy nawet analizować godnych społecznej akceptacji wzorców życia... Przypuszczam, że gdyby T. Nowakowski żył w kraju, a jego powieść miałyby szanse ukazać się tu w druku, stałyby się podobnie jak Borowski czy Różewicz (przypomnijmy sobie niedawną awanturę po telewizyjnej emisji „Do piachu”) łatwym łupem ZBOWiD-owskich kombatan-tów i innych obrońców nieskalanego ich zdaniem na wojnie polskiego

honoru. Następujące słowa J.J. Szczepańskiego, tłumaczącego po latach swe intencje wyrażone m.in. w tomie „Buty”, mogłyby przecież służyć i za usprawiedliwienie narratorowi „Obozu Wszystkich Świętych”: *Kiedy przypominam sobie przeżycia tamtych czasów, widzę, że zawsze bardziej przejmowało mnie zło objawiające się wśród nas samych (...) prawdziwe niebezpieczeństwo triumfującej brutalności, cynizmu, tchórzostwa i nihilizmu sięgających po władzę nad światem uświadamiałem sobie wówczas w całej pełni, gdy dostrzegano je w sobie, we współtowarzyszach walki, w sercach ofiar i obrońców.*

Narrator „Obozu...” – może i bardziej niż tłumaczący zło „po naszej stronie” okolicznościami deprawującej wojny i okupacji pomiot prozy J.J. Szczepańskiego – zdaje się, wyraża przekonanie o głęboko zakorzenionej w naturze ludzkiej, nieomal dla niej konstytutywnej skłonności do bezceństwa, bezprawia i fałszu. Wojna jakby tylko wyzwała z ukrycia i obnaża te właściwe naturze ludzkiej cechy; takie przynajmniej myśli towarzyszą nam, kiedy obserwujemy wraz z narratorem powieści wylegające z oswobodzonych baraków koncentracyjnych ludzkie Mondo Cane. SS-mańska struktura i organizacja obozów zmierzała do zezwierzęcenia zniewolonych; powieść Nowakowskiego – w inny sposób niż proza Borowskiego, ale z podobną inspiracją myślową – opowiada o tym, jak to jej się udało, i przekonuje, że jej się to udało. Obraz pierwszych dni wolności – przecież już bez siepaczy i bez nadzorców – jest porażający: wyzbyty jakichkolwiek reguł moralnych, rozbestwiony, spragnio-

ny zemsty i użycia tłum niszczy i pochłania wszystko, co mu staje na drodze. Gwałci i morduje nie tylko Bogu ducha winne rodziny niemieckie, przypadkowych przechodniów, ale i wyrzyna się między sobą; znowu inni, zwłaszcza Żydzi, okazują się winni i okrzyk „Jude“ wzbudza tu podobne instynkty jak w SS-manach. Kiedy jeden z Polaków wraca z łupieskiej wyprawy przyznając się do zabicia jakichś starszków niemieckich, tłum opowiada się po jego stronie, a nie ścigającej go policji: *Nie dostali go, psie krwi! Żywego go nie dostali! – posłyszał po chwili triumfalny syk jakiejś baby. (...) – Nie dostali żywego Polaka w swoje szpony! – rzucił ktoś w ciemnościach radośnie. – Niech się trupem zadowolą, gestapowskie sk...! – Mgli mniał Zara zruci! – zawołała dziewczyna. – Hycie! Hycie, nie ludzie! – wołali inni.* Narrator tendencyjnie zaostrza w swej stylistycznej interpretacji kontury tego piekła zezwierzęcenia: *Setki spoconych, cuchnących, sklejonych ze sobą ciał, spiętrzonych w jeden olbrzymi kłęb (...) Kobiety bez śladu krwi w twarzy, porozwalane po legowiskach jak ubita zwierzyna. Tam szczurze główki dzieci z matpim grymasem dziko zaciśniętych ust. Opadał ciała w kabłąk zgięte, już siniejące, i kilka cieni rozkraczonych, przykucniętych w kałuży smrodu.* Kiedy nowy regulamin obozowy i strach przed jego dysponentami przywracają w Papienburgu porządek w miarę ludzki, wcale to nie oznacza, że dobro ostatecznie zwycięża ze złem. To raczej zło zostaje przytłumione czy wręcz oprawione w cywilizowane formy – i dalej gra zasadniczą rolę w stosunkach międzyludzkich, czego doświad-

cza na własnej skórze próbujący je zwalczać w imię wyższych racji porucznik Grzegorzcyk. Sztuczny, pełen frazesów patriotyzm i moralizm na pokaz okrywają w istocie ubóstwo duchowe, indolencję, a często i korupcję tudzież pijaństwo cechujące nawet obozową kadrę polskich oficerów. To, że Grzegorzcyk ponosi w końcu porażkę i musi przeprosić się z rodakami, stanowi nie tylko jego tragedię; niestety narrator, co już sygnalizowałem, trochę sobie „odpuścił” umotywowanie tej ważnej końcowej konwersji psychicznej swego bohatera.

Mieczysław Orski

W OBRONIE WARTOŚCI

George Orwell

I ślepy by dostrzegł

KAW, Kraków 1990, ss. 225

Dziela George'a Orwella (Erica Arthura Blaire'a) dotarły do polskiego czytelnika późno i po długich perypetiach. Przekłady „Folwarku zwierzęcego” i „Roku 1984” ukazały się najpierw zagranicą i w „drugim obiegu”, a dopiero po 40 z górą latach na oficjalnym rynku wydawniczym. Jeszcze dłużej wypadło nam czekać na kontakt z obfitą publicystyką pisarza, który wprowadził konsekwentnie romansował z lewicą, ale nie kochał Związku Radzieckiego i komunizmu. Mało brakowało, by ten brak miłości przypłacił życiem podczas wojny domowej w Hiszpanii. Oziębłość uczuciowa wobec Wielkiego Brata skazała go też później na

niebyt w krajach „ludowej demokracji“, gdzie stał się legendą i wyklętym prorokiem. Zabijanie proroków jest zwyczajem mocno w tradycji ugruntowanym, na szczęście Orwell wieszczęć w miejscu bezpiecznym, pod osłoną sił reakcyjnych, z dala od ognisk postępu. Konfrontacja zaś legendy z rzeczywistością – zwłaszcza po latach – trochę rozczarowuje. Słowa wietrzeją, obrazy blakną, emocje wygasają, ale jeśli przy tym wszystkim istota rzeczy pozostaje aktualna, to przesłanie zachowało swoją wartość i jest godne pamięci.

W 1947 r., 3 lata przed śmiercią, Orwell pisał, że *niezbędne jest zniszczenie radzieckiego mitu, jeśli pragniemy odrodzenia prawdziwego ruchu socjalistycznego*. Dzisiaj *mit radziecki* rozpada się i wali pod własnym ciężarem, a stosunek do socjalizmu mamy mocno zróżnicowany i ambivalentny. Orwell w roli adwokata tej idei nie musi nam więc odpowiadać, mimo to czytać go warto, bo eseje i felietony, które wybrał i przetłumaczył Bartłomiej Zborski, wykraczają poza ramy ulotnej publicystyki. Nie chodzi przy tym tylko o walory czysto pisarskie, ale również o postawę autora, o jego stałą gotowość obrony ludzi, idei i wartości, które zasługują na szacunek i przetrwanie w czasach, kiedy zatarciu ulegają granice między mądrością a głupstwem, prawdą a kłamstwem, złem a dobrem. Składniki owej postawy to racjonalizm i sceptycyzm, dystans i trzeźwość, ale równocześnie głębokie, autentyczne współczucie dla cierpiących, wrażliwość na ludzką nędzę i poniżenie. Tzw. zaangażowanie nie stanowi dla Orwella wartości samej w sobie,

ważne jest bowiem, w co i jak człowiek się angażuje. Obce mu są więc właściwe niektórym socjalistom ciągoty do fanatyzmu i doktrynerstwa oraz do wszelkich odmian abstrakcyjnych spekulacji. W gąszczu pojęć giną bowiem konkretne sprawy ludzkie, teorie zaś podsuwają łatwe usprawiedliwienia krzywd poszczególnych jednostek. Przy tych założeniach szczególnie nośną i preferowaną formą wypowiedzi staje się tzw. literatura faktu, zwłaszcza reportaż, a także – z drugiej strony – wyznania osobiste, odsyłające do biografii i doświadczeń życiowych autora. Teksty zawarte w tomie „I ślepy by dostrzegł“ niełatwo zresztą zakwalifikować do poszczególnych gatunków literackich czy dziennikarskich; stanowią one pod względem genologicznym formy mieszane. O dyscyplinie wypowiedzi decydują tedy nie kryteria zewnętrzne, formalne, ale ich porządek wewnętrzny oraz intelektualna konsekwencja. Autor doskonale łączy przy tym „żywioł i ład“, „lirykę i logikę“, „rygor i marzenie“. Wychodzi z tego czasem przedziwna mieszanina nieco staroświeckiego sentymentalizmu z trzeźwą socjologiczną analizą. Trudno powiedzieć, czy górę biorą ostatecznie odruchy serca, czy „mędrca szkiełko i oko“; w obu jednak przypadkach należy podziwiać szczególną przenikliwość Orwella, umożliwiającą mu demaskowanie objawów hipokryzji obyczajowej i politycznej obłudy.

Z osobliwą pasją i skoncentrowaną uwagą śledzi i analizuje Orwell zjawiska, które „i ślepy by dostrzegł“, a których obdarzeni dobrym rzekomo wzrokiem zobaczyć

nie chcą, czy nie potrafią. Areszty i więzienia, schroniska dla włóczęgów, szpitale dla ubogich to miejsca, gdzie dobrowolnie lub pod przymusem autor wspomnień i reportaży przechodzi skrócony kurs polityki społecznej oraz współczucia dla skrzywdzonych i poniżonych. Jego socjalizm nie jest kaprysem intelektualisty, ale wynikiem gorzkich doświadczeń i bezlitosnych obserwacji; sprawą sumienia, a nie politycznego rachunku. Z tej właśnie perspektywy jest gotów patrzeć nie tylko na działalność poszczególnych instytucji, ale na twórczość literacką i artystyczną. Sam talent nie jest dla niego ani autonomiczną wartością, ani usprawiedliwieniem – od twórcy wymaga czegoś więcej niż tylko czysto technicznej sprawności i oryginalnych pomysłów. O Salvadorze Dalim potrafi tedy napisać, że jest *równie aspołeczny jak pchła*. Fakt bycia ARTYSTĄ nie czyni z nikogo automatycznie CZŁOWIEKA. *Chyba, że ktoś potrafi przyznać – przynajmniej w duchu – że nic go nie obchodzi, że artysta to także obywatel oraz istota ludzka*. Uprawianie sztuki – twierdzi Orwell – nie stawia nikogo ponad społeczeństwem, nie zwalnia od obowiązków ani odpowiedzialności. Sprawa nie jest oczywiście prosta, a wybory pisarskie nie należą do łatwych. *Nie należy zapominać – pisał Orwell w szkicu o Henrym Millerze – że istnieje co najmniej kilka rodzajów nieodpowiedzialności. Z reguły pisarze, którzy nie pragną identyfikować się z bieżącymi procesami historycznymi, albo je ignorują, albo zwalczają. Jeżeli ignorują, są prawdopodobnie głupcami. Jeżeli jednak rozumieją te procesy na tyle dobrze, by podjąć*

walkę, to prawdopodobnie mają dobre rozeznanie w sytuacji i wiedzą, że przegrają. Można oczywiście próbować ucieczki od wyborów albo po prostu siedzieć na tyłku i milczeć. Czy w naszych czasach można jednak bronić takiej postawy? – pyta Orwell. – Proszę zauważyć, że nie sposób uniknąć takiego pytania. Gdy piszę te słowa, nadal panuje powszechne przekonanie, że książki powinny być zawsze wartościowe, „poważne i budujące”. Kilkanaście lat temu wysłano by podobny pogląd (...) Następnie z punktu wyznaczającego bezsensowną koncepcję, iż sztuka jest jedynie techniką, wahadło rozpoczęło drogę powrotną; przebyło jednak bardzo dużą odległość, aż doszło do punktu wyznaczającego pogląd, iż książka tylko wtedy może być „dobra”, kiedy przedstawia „prawdziwy” obraz rzeczywistości. Oczywiście osoby, które wierzą, że tak jest, przekonane są również o tym, że same posiadły tę prawdę. Spór będzie trwał, dopóki wilczków nie osądzi kuśnierz, czyniąc go nie tylko bezprzedmiotowym, ale i bezpodmiotowym. Prawie na pewno zaczynają się czasy dyktatur totalitarnych – przepowiadał Orwell w 1940 r. – czasy, w których wolność myśli będzie początkowo śmiertelnym grzechem, potem zaś nie znaczącym, abstrakcyjnym pojęciem. Autonomiczna jednostka ulegnie brutalnemu zniszczeniu. Oznacza to jednak, iż literatura w znanej nam dotąd postaci musi zginąć, przynajmniej na pewien czas. Literatura liberalizmu kończy się, ale literatury totalizmu jeszcze nie ma i bardzo trudno ją sobie wyobrazić. Jeśli zaś chodzi o pisarza, to siedzi on na topniejącym lodowcu, jest po prostu anachroniz-

mem, przeżytkiem z epoki burżuazyjnej, skazanym na zagładę tak jak hipopotam.

Póki co, literatura jednak nadal istnieje, a pisarze wciąż od nowa i na własny rachunek muszą rozstrzygać konflikt pomiędzy wiernością sztuce a zaangażowaniem. Krytyka staje się coraz bardziej jawnie tendencyjna, trudno już nawet udawać bezstronność. Nie można jednak wysnuwać z tego wniosku, iż nie istnieje coś, co można nazwać osądem estetycznym, że każde dzieło sztuki jest po prostu i wyłącznie pamfletem politycznym, a zatem należy je rozpatrywać wyłącznie w kategoriach pamfletu. Jeśli tak rozumiemy, zapędzamy się w ślepią uliczkę i w rezultacie pewne jasne i oczywiste fakty stają się niewytłumaczalne (...) Widać z tego, iż poeta jest kimś więcej niż myślicielem i nauczycielem, choć musi być również nimi. Każdy utwór literacki, nawet najdrobniejszy, ma wydźwięk propagandowy, jednak w każdej książce, sztuce czy w wierszu, które mają przetrwać, musi znaleźć się pewna doza czegoś, na co nie ma wpływu moralne oddziaływanie utworu lub jego znaczenie – czegoś, co można nazwać jedynie sztuką. Do pewnych granic zła ideologia i amoralność mogą być dobrą literaturą.

Wątek dotyczący istoty i zobowiązań literatury w prezentowanym tu tomie szkiców Orwella powraca wielokrotnie, ale nie jest bynajmniej najważniejszy. Autor stawia mnóstwo pytań i problemów natury moralnej i politycznej, rozmyślając nad istotą wartości, więzi międzyludzkich, motywów postępowania grup i jednostek, faszyzmu, prawdy, totalizmu, komunizmu, sportu, indy-

widualnej i zbiorowej etyki... W swych komentarzach i polemikach podejmuje też kwestie osobliwie nam bliskie. *Choć roztrząsanie szczegółów współczesnej polityki nie jest moim głównym zajęciem* – pisze w felietonie datowanym 1 IX 1944 r. – *jednak zdarzyło się w tym tygodniu coś, czego wprost nie wolno przemilczeć. Ponieważ, jak widzę, nikt inny tego nie robi, chciałbym zaprotestować przeciw podłej i tchórzliwej postawie przyjętej przez brytyjską prasę w stosunku do trwającego w Warszawie powstania. Równie śmiało i bezkompromisowo protestował Orwell przeciwko stanowisku prasy brytyjskiej wobec procesu szesnastu przywódców polskiego państwa podziemnego w Moskwie. Obecnie wszyscy stosujemy, i to otwarcie, podwójny system moralności (...)* Zapamiętajcie – zwracał się do angielskich dziennikarzy i intelektualistów – *że za nieszczerość i tchórzostwo zawsze trzeba zapłacić. Nie wyobrażajcie sobie, że przez całe lata można uprawiać służalczą propagandę na rzecz radzieckiego lub też jakiegokolwiek innego reżimu, a potem powrócić nagle do intelektualnej przyzwoitości. Raz się skurwisz – kurwą zostaniesz. Prawda i sprawiedliwość to, zdaniem Orwella, wartości absolutne i niekonunktualne. Najstraszliwszą cechą totalizmu – pisał – nie jest popełnianie przezeń okrucieństw, tylko atakowanie przezeń pojęcia obiektywnej prawdy: pragnie on kontrolować zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Totalizm niszczy także język. I ślepy by dostrzegł związek między totalitarnymi nawykami myślowymi i zepsuciem języka. Faszyści i komuniści z premedytacją zacierają również gra-*

nice między dobrem a złem, podważając fundamenty indywidualnej etyki i samą zasadę moralnej odpowiedzialności jednostki za swoje czyny we wszystkich sytuacjach i okolicznościach życiowych. „Prawdziwego postępu” nie umożliwiają jednak podobne „wynałazki”, ale zwykła *przyzwoitość intelektualna (...)* bez której już nawet samo trwanie cywilizowanego świata wcale nie jest pewne. Nic wiadomo, czy świat da się ostatecznie ocalić, lecz warto próbować – mimo kłopotów i ryzyka. *Głównym motywem niezaangażowania – twierdził Orwell – jest pragnienie ucieczki od trudu istnienia, a ponad wszystko od miłości, która jest ciężką pracą.*

Jerzy Jastrzębski

**SŁOWO STAŁO SIĘ CIAŁEM,
A WALLENROD NIE BĘDZIE
W BELWEDERZE**

Maria Janion

***Życie pośmiertne
Konrada Wallenroda***

PIW, Warszawa 1990, ss. 706

Plomień rozgryzie malowane dzieje / Skarby mieczowi spustoszą zło-dzieje, / Pieśń ujdzie cało... Uczono mnie w szkole, że to najważniejszy fragment, najdonioślejsze przesłanie z „Konrada Wallenroda”. Okazuje się, że „pieśń nie uchodzi cało”. Pieśń żyje swym własnym życiem, zmienia sensy, przepoczwarza się. Ludzie czytając te same czarne znaki

na tym samym białym papierze widzą za nimi różne racje, pobierają z nich różne nauki. Temu właśnie poświęciła Maria Janion swą książkę „Życie pośmiertne Konrada Wallenroda”.

Tytuł to dwuznaczny. W pierwszym znaczeniu odnosi nas do dziejów tekstu, który zaczął wieść żywot lektur i przemysłów. W drugim znaczeniu odnosi nas do losów samego bohatera po jego samobójczej śmierci. Jak został osądzony? Czy trafił między sprawiedliwych, czy między potępionych? Jaki był kolor tego bohatera: czerń czy biel? Jakim był wzorem osobowym: nagannym czy godnym naśladowania? To dzieje ludzi, którzy własnym wyborem, życiorysem zaświadczyli swój stosunek do Konrada Wallenroda.

Książka M. Janion ma zatem dwa tropy, dwie części. Ale nie jest to pęknięcie ani też praca w dwu tomach (mimo że książka liczy sobie stron wiele). To raczej warkocz spleciony z ludzkich lektur i losów. Spleciony w jeden sznur, spleciony w jedną opowieść. Prześledźmy, jakie występują w niej wątki.

Pierwsze rozdziały: I „Legenda” i II „Rosja” to przedstawienie dramatis personae, osób dramatu. Z jednej strony pokazanie wallenrodycznej legendy, opowieści o wielkim zdrajcy i wielkim niszczycielu, zwycięzcy i pokonanym. Z drugiej zaś opisanie potęgi, z którą (on w przenośni, w kostiumie, ale jego naśladowcy aż do śmierci realnie) chciał się mierzyć. Potęga to nieludzka, potęga odczłowieczona. Tak pisał znawca tej krainy markiz de Custine: *Pewna rosyjska dama zapytała krajana, który wrócił z Petersburga do Paryża:*

Jak pan znajduje władcę? – Bardzo dobrze. – A człowieka? – Człowieka nie widziałem. Pytanie, czy przeciw zdehumanizowanej potędze można użyć niegodnych metod, jeszcze nie pada.

Dwa kolejne rozdziały: III „Jestestwo sprzysiężenia” i IV „Czy można spalić Konrada Wallenroda” są rzutem oka na problematykę od autorskiej strony. Pierwszy jest opisem duchowego – jeśli się można tak wyrazić – *couleur locale* powstawania dzieła. Na ów koloryt składać się będą tak samo dobrze lektury i płynące z nich przemyślenia, jak i uczestnictwo w sprzysiężeniach z ich folklorem i moralnością, samooceną i miarami do oceniania innych. Oddajmy głos M. Janion: *Spiskowców powinna być cechować gotowość do ofiary nie jedynie z własnego życia, ale również z uświęconych wiekami przykazań moralności. Często bowiem ich zadaniem stawalo się zabijanie osób królewskich, otoczonych sakrą bożych pomazańców; więcej jeszcze mieli to nieraz czynić podstępem. Psychologia podziemia – tak widoczna w postaci Kordiana–Słowackiego – odsłania stałą dręczącą oscylację między moralnym celem wielkich zamiarów a niemoralnością środków do niego prowadzących. To one: lektury i działania, myśli i czyny, budowały Mickiewiczowskie dzieło. Bo chociaż utwór każdy autor wysnuwa ze siebie, to przecie za budulec, za materiał do przetworzenia służy mu to co zewnętrzne.*

Drugi rozdział zaś jest próbą opisu stosunku Mickiewicza do swego dzieła. Można założyć, że autor – przynajmniej w trakcie pisania – akceptował powołanego przez siebie

bohatera. Pod koniec życia, w 1855 r., Walery Wielogłowski zapisał taką oto rozmowę: *Gdy raz pytałem żartobliwie (...) śp. A. Mickiewicza, co by począł, gdyby był bogaty, rzekł mi poważnie:*

– Wykupiłbym wszystkie wydania „Wallenroda” i spaliłbym je na jednym stosie.

Gdy zaś zdziwiony spytałem o powód, powiedział:

– Bo w nim, chwalcąc zdradę, podniosłem tę szkaradną myśl w narodzie moim.

Więc od akceptacji do nienawiści.

Autorka przedstawiła OSOBY DRAMATU, więc nadszedł czas, aby przedstawić OSOBY grające role w tym dramacie. Kolejny, V rozdział, nazywa się „Lektury” i pokazuje, jak ocena i interpretacja tekstu zależy od tego, kto i gdzie czyta. Wymieńmy tytuły podrozdziałów – są wystarczająco mówiące: „Spiskowcy i powstańcy”, „Klasycy”, „Nowosilcow”, „Emigranci”. Wynik lektury – zdaje się pokazywać M. Janion – zależy nie tylko od jej przedmiotu, ale i od podmiotu.

Ale nie samym słowem człowiek żyje. Czasami przychodzi mu jeść, pracować i walczyć. Rozdział VI – „Wallenrodowie powstania styczniowego i Kraszewski”. W części tej przemieszana jest materia historyczna i literacka, biografie i teksty. Biografie – gdyż M. Janion przybliżyła nam sylwetki takich ludzi, jak Hauke-Bossak, Narbutt czy Jarosław Dąbrowski. Literatura – bowiem autorka śledzi przetwarzanie ich życiorysów w literackie wątki. Bo czyż nie byli oni – ci, którzy zerwali z piersi krzyże św. Jerzego, a z ramion wysokie oficerskie szlify i przeszli do

swoich, do lasu, do powstania – kolejnym wcieleniem Mickiewiczowskiego bohatera? Zaś pisma Kraszewskiego – który *dokonał wielkiego dzieła, bez którego niepodobna sobie wyobrazić współczesnej literatury polskiej, a mianowicie – podjął trud przeobrażenia poezji na powieść* – czyż nie były wypełnieniem wallenrodycznego mitu?

I znów przechodzimy w realność druku, w krainę czytających – ich myśli i postanowień. Rozdział nazywa się „Lektury ciąg dalszy“, a I jego część jest zatytułowana „Pozytywiści“. Jaki był stosunek piewcy pracy od i u podstaw do zachowań wallenrodycznych, można przewidzieć. Jednak autorka po głębszej analizie kończy tak oto: *Prus-pozytywista nie mógł się nawet domyślać, jak bardzo to wszystko, co wykluczał z przyszłości, stanie się jej udziałem: niewolnicza praca przymusowa, obozy koncentracyjne, przypinanie Żydom żółtych łat oraz zagłada całego narodu (...)* Przypominamy to wszystko nie po to, żeby szydzić z ideałów Prusa. Chodzi o co innego: o przygotowanie przesłanek dla zrozumienia faktu, że w wieku XX w walce o istnienie narodu pojawić się musiało – wbrew życzeniom i przewidywaniom Prusa – znowu tyłu Konradów Wallenrodów.

II część tego rozdziału nazwana „Autor »Poety zdrady« i jego polemista“ zajmuje się literacką polemiką postaw i ocen między Iwanem Franką a polskim ugodowcem Spasowiczem. Jeszcze raz przekonujemy się, że lektura zależy od tego, kto i z jaką intencją czyta. Autorka zaczyna tak oto: *Złośliwcy utrzymywali, że inne narody wydały Odyseusza, Don*

Kichota, Don Juana itd., a Polacy – Wallenroda, i że coś w tym jest... Zwłaszcza w świadomości tych, którzy – z różnych powodów – byli wrogo ustosunkowani do polskości, Wallenrod rysował się jako figura typowo polska; utożsamiał się po prostu z Polakiem.

Rozdział kolejny i w tej kolejności VIII nosi prosty i krótki tytuł „Biografie“. I istotnie zawiera 4 fascynujące biogramy czy raczej 4 ułamki epickie – rodzaj historycznych nowelesek z mocną naukową stylizacją lub może raczej 4 eseje, które zostały połączone jakąś wspólną tezą. Przytoczmy ich tytuły: „Karol Baykowski – Wallenrod 669 rubli i 50 kopiejek“, „Stanisław Kunicki – Wallenrod cytadeli warszawskiej“, „Zygmunt Sierakowski – Wallenrod powstania na Żmudzi“, „Jan Witkiewicz – jedyny prawdziwy Wallenrod“. Te nazwy mówią same za siebie (za kogo miałyby mówić?). Wskazują, że to nie tylko materia krytyczno-literacka, że autorka dotyka tu rozgrzanej do białości materii życia, ludzkiej biografii i ludzkich wyborów. Streszczanie tych biogramów byłoby podobne do sztuki pisania życiorysów dołączanych zwykle do podań. To tak, jakby poledwice wołową zamiast usmażyć w krwisty befsztyk poddać obróbce gotowania rosółowego. Ekstraktu toto nie wypuści, natomiast powstanie potrawa, która nie dość, że boleśnie w zęby wchodzi, to jeszcze w obie strony jednako smakuje. Wspomnijmy więc tylko o ostatnim cv-story. Nie, nie dlatego, aby cokolwiek streszczać, wygotowywać, przeżuwać i z zębów wydłubywać. Warto tylko zwrócić uwagę na przymiotnik „PRAWDZIWY“

wzmocniony rzadko używanym słowem „JEDYNY”. Czemu zawdzięczać to wyróżnienie? Szymon Askenazy tak pisał: *Założyciel (Braci Czarnych) Jan Witkiewicz, wtedy dziecko, potem postać bardzo niezwykła, w późniejszych dziwnych swych przeprawach, spod tragicznej maski agenta rosyjskiego w Kabulu, zamordowanego w Petersburgu, zdaje się wydzierać duchem wcielonego Wallenroda. Ale właśnie dochodzimy do problemu śmierci Witkiewicza. Wielu przecież poległo: jedni z wyroków sądowych, inni skrytobójczo lub na katordze, jeszcze inni trafieni w pierś na polu walki. Zbyt tania jest przecie prawda, że wszyscy pomrzemy. Wydaje się jednak, że słowa „prawdziwy” i „jedyne” były użyte jako odciski jego samobójczej śmierci. Żołnierza zawsze może kula trafić, spiskowiec zawsze może zostać wydany. Ale to są ryzyka zawodu! Spiskowiec, który sam sobie pali w skroń, to nie reguła – to wyjątek. Witkiewicz dlatego jest jedyny, dlatego jest prawdziwy, że popełnia samobójstwo. Zaprzecza sobie, swemu postępowaniu i wyznawanym wartościom, oddaje się zabójczej frustracji.*

IX i ostatni rozdział książki jest zatytułowany „Samobójca” i został poświęcony najdziwniejszemu z zabójstw, temu doprowadzonemu do ostateczności niepokodzeniu ze sobą, tej najbardziej dramatycznej odmowie współpracy. Janion pisze: *Dziś bohaterem naszej kultury staje się Stanisław Ignacy Witkiewicz, który swoją integralność jednostkową właśnie – o paradoksie! – zachował przez samobójstwo, z niepokodzenia. Tak właśnie niepokodzenie – świat i my w tym świecie – nie daje się pogodzić*

z wyznawanymi wartościami, z wartościami, za które jesteśmy gotowi oddać swoje życie. Nawet gdybyśmy je mieli sami sobie odebrać.

Badaczka pozagrobowego życia Konrada Wallenroda tak kończy swoją książkę: *Mickiewiczowski Konrad Wallenrod pod maską skrywał oblicze tragiczne – i nic nie mogło go ocalić od przyjęcia winy tragicznej. I wtedy w błysku wielkiego rozpoznania okazuje się, że żaden cel nie uświęca środków i że – jak mówi Stanisław Witkiewicz – „politykę naszą (tj. polską) prowadzi sumienie”.*

Powyższe uwagi nie były nawet próbą streszczenia. Były może trochę bardziej rozwiniętym i wzbogaconym w cytaty spisem rozdziałów. Trochę tak jak w XVIII-wiecznej powieści: rozdział taki i taki, w którym autor opowiada nam o dalszych losach tego i owego. Takie zwinstuny-zapowiedzi. I takie miały być. Chodzi o to, aby lekturę polecić, nie zaś by służyć wyręką streszczenia, iść na łatwiznę bryku (readers diquest – jakie to niesmaczne). A jest co polecać. „Życie pośmiertne Konrada Wallenroda” jest książką fascynującą jak tylko fascynująca może być powieść biograficzna, której bohater miał niezmiernie ciekawe życie. To za życia i to po nim.

Pieśń ujdzie cało – tak uczono mnie w szkole, do której chadzałem w 60. latach. Aby odpocząć po szkolnych trudach zasiadaliśmy przed telewizorami i oglądaliśmy „Stawkę większą niż życie”. Nadporucznik Hans Kloss w eleganckim mundurze oficera Abwehry – wallenrodyzm dostał się w gorące medium. Wpływ tego był taki, że dzieci w następujący sposób mówiły o wojnie:

Ja to bym do obozu czy do lasu nie chodził – poszedłbym do Wehrmachtu i został Klossem. Kilka lat później męczył nas przez „Siedemnaście mgnień wiosny” radziecki Wallenrod Obersturmbannführer Stirlitz.

Gdy kto nie chciał oglądać telewizji, mógł po prostu pogwarzyć ze znajomymi. Proponuję taki np. conversation topic: zapisywać się do partii czy nie? Wiadomo było, że rządzi nomenklatura. Tzn. prawie wszystkie stanowiska były w gestii komitetów partyjnych różnego szczebla. Dylemat więc brzmiał: zapisywać się do partii i mieć możliwość działania, czy się nie zapisywać i mieć satysfakcję moralną bez możliwości działania? Nie był to wybór łatwy. W latach 70. PZPR liczyła prawie 3 mln członków, w tym pewnie ponad 2 mln maleńkich wallenrodów. Prawdziwy cios nomenklaturze zadał przełom lat 70. i 80.; trzy największe polskie kariery – dwie przez akademię w Sztokholmie a jedna przez konklawe w Rzymie – odbyły się poza akceptacją, a nawet wbrew władzom partyjnym. Dziś, kiedy wracamy do normalności, może zakończy się życie *pośmiertne Konrada Wallenroda*. Nawet pozagrobowe powinno mieć swój kres. Niech on nas już nie straszy.

Marek Karpiński

FILOZOFIA DUCHA BEZ „DUCHA“

John R. Searle

Intentionalität

Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes

Suhrkamp Verlag
Frankfurt am Main 1991, ss. 353

„Intencjonalność. Rozważania z zakresu filozofii ducha” – czego możemy się spodziewać po pozycji tak zatytułowanej? Zagadnień niezmiernie ważnych i ciekawych, a przy tym trudnych, dlatego też spornych. Na problem intencjonalności zwrócili uwagę już starożytni, stanowiąc on okazję do ożywionych dyskusji w średniowieczu, interesuje współczesnych. Inaczej jest stawiany w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, scholastycznej, inaczej w fenomenologii. Należy wskazać tych, którzy są łącznikiem między obu tradycjami, lub w zdecydowany sposób przyczynili się do lepszego określenia obu pojęć, przede wszystkim F. Brentanę nawiązującego – wbrew filozoficznej tendencji XIX w. – do tradycji arystotelesowskiej i tomistycznej, oraz jego ucznia, K. Twardowskiego, którego praca „O treści i przedmiocie przedstawienia” z 1894 r. w znacznej mierze przyczyniła się do przezwyciężenia przez Husserla powszechnie panującego wówczas psychologizmu.

Przypomnijmy krótko, że *myślenie jest zawsze myśleniem o czymś*, innymi słowy, że akty psychiczne „wskazują”, „odnoszą”, „naprowa-

dzają“ na swój przedmiot: jeśli myślę, to myślę o czymś; jeśli pragnę, to pragnę czegoś, coś sobie przedstawiam. Podobnie jest z przeżywaniem miłości, nadziei, wiary, rozczarowania, złości, oczekiwania itd. Akty psychiczne mają swój przedmiot, w języku filozofii klasycznej należy powiedzieć „przedmiot“ umysłowy będący bytem intencjonalnym.

Brentano uprawiał filozofię arystotelesowsko-scholastyczną we „własnym wydaniu“, tradycję interpretował po swojemu, do własnych celów. Intencjonalność, czyli ukierunkowanie aktu psychicznego na przedmiot, jest – według niego – wspólną cechą wszystkich aktów psychicznych, a tym samym tym, co je odróżnia od zjawisk fizycznych. Potrzebne były dokładne analizy i opisy. Dostarczył ich właśnie Twardowski, pokazał m.in., że czymś innym jest akt, jego treść i jego przedmiot. Do tych fundamentalnych ustaleń nawiązał Husserl w „Badaniach logicznych“, dziele, które po kilku latach oddziaływania ściągnęło do Getyngi, gdzie wykładał w latach 1901–16, studentów z całego świata pragnących filozofować w duchu realistycznym (ruch fenomenologiczny). Akty psychiczne (myślenie, miłowanie, wątplenie itd.) są dla świadomości czymś immanentnym, ale przedmioty tych aktów (to, o czym się myśli, co jest miłowane, w co się wątpi) nie mają charakteru świadomości, nie są zależne w istnieniu od istnienia podmiotu. Każdy akt świadomości „wykracza“, transcenduje świadomość.

Problem intencjonalności jest interesujący dla filozofii klasycznej i fe-

nomenologii. Jest interesujący dla tych, którzy oba sposoby filozofowania, klasyczny (odprzedmiotowy) i nowożytny (odpodmiotowy), próbują – zachowując ich niepodważalne wartości – „pogodzić“ dla dobra filozofii.

Również podtytuł pracy Searle’a, „Rozważania z zakresu filozofii ducha“, wiele obiecuje. Problematyka ontycznej konstytucji bytu duchowego w stosunku do ontycznej konstytucji bytu materialnego nie zajmuje w pracach filozofów zbyt wiele miejsca. Jak jest trudna, tak jest i ważna. Gruntowne ontyczne (metafizyczne) przebadanie duchowej rzeczywistości ukaże w pełnym świetle np. strukturę bytową człowieka, ostatecznie wyjaśni problem ludzkiej wolności, czy *problem zjednoczenia duszy z ciałem*, materii z duchem (Leib-Seele-/Körper-Geist-/Problem).

Z wyżej przedstawionych względów tytuł i podtytuł pracy Searle’a zachęcają do sięgnięcia po książkę. Składa się ona ze wstępu i 10 rozdziałów: „Natura stanów intencjonalnych“, „Intencjonalność spostrzeżenia“, „Zamiar i działanie“, „Intencjonalne przyczyny“, „Drugi plan“, „Myślenie i znaczenie“, „Opisy stanów intencjonalnych a akty mowy“, „Czy znaczenia znajdują się w głowie?“, „Imiona własne a intencjonalność“, epilogu: „Intencjonalność a mózg“ oraz z przypisów, wykazu pojęć i osób.

Bierzemy książkę do ręki i w wykazie pojęć, ku naszemu zaskoczeniu, nie znajdujemy pojęcia „duch“. Filozofia ducha bez bytu duchowego? Jak coś takiego jest możliwe? Z pierwszego zdania wstępu dowiadujemy się, że *głównym*

celem książki jest rozwinięcie teorii intencjonalności (s. 9) W jakimś stopniu tego się spodziewaliśmy. Dalej jednak czytamy: *Książka ta zajmuje się badaniem ducha i języka (...) mój dostęp do problemu języka opiera się na podstawowym przekonaniu, że filozofia języka jest filozofią ducha. Dlaczego? Autor tłumaczy: Możliwość aktów mowy, reprezentacja przedmiotów i treści w świecie, jest poszerzeniem biologicznie fundamentalnej mocy ducha (resp. mózgu), odniesieniem organizmu do świata za pomocą stanów duchowych, jak np. przekonanie i życzenie, a przede wszystkim działanie i spostrzeżenie (s. 9). Powoli zarysowuje się nam stanowisko, z jakiego Searle będzie prowadził badania. Deklaruje on jednym tchem, że odrzuca behaviorizm i funkcjonalizm, a przyjmuje biologizm, dokładnie, biologiczny naturalizm. Świadomość i intencjonalność dokładnie tak samo, jak trawienie i krążenie krwi, należą do biologii człowieka (s. 11). Stany duchowe człowieka są tak samo realne, jak wszystkie biologiczne fenomeny (fotosynteza, trawienie, podział substancji komórkowej jądra czy fakt produkcji mleka przez odpowiednie gruczoły u ssaków celem karmienia potomstwa). Oczywiście, że – w sposób sztuczny, dla ściśle określonych celów – wszystko można sprowadzić do stosunków przyczynowych, widzieć tylko jedną płaszczyznę. Unika się wtedy stanowiska dualistycznego i ogromnie złożonej problematyki „zjednoczenia duszy z ciałem”. Dla stanowiska monistycznego, reprezentowanego przez Searle’a, problem zjednoczenia zostaje rozwiązany w ten sposób, że: chęć, zamiar wyko-*

nania czynności (wymiar duchowy) wywołuje poruszenie ciała (wymiar fizyczny), ale u podstaw „duchowego” działania znajdują się przecież poszczególne wyładowania neuronów systemu nerwowego, które powodują fizjologiczne przemiany prowadzące do napięcia lub zwolnienia mięśnia. Różnica między sferą duchową a materialną jest jedynie odmiennym sposobem opisu tej samej rzeczywistości (s. 334).

Nie będę dyskutował z Searlem jako filozofem języka. Wiele jego analiz zasługuje na uznanie i uwagę, jego teoria intencjonalności (być może?) stanowi bazę dla filozofii języka. Interesuje nie jego stosunek do tradycji, a jeszcze bardziej jego ontologia. Stosunek do tradycji można mieć rozmaity, od akceptacji po jej odrzucenie, można tradycję „modyfikować” na własne potrzeby. Trzeba wtedy powiedzieć, dlaczego odchodzimy od tradycji i co to nam daje. Searle nie mówi na ten temat zbyt wiele.

W przypadku nauki o bycie (metafizyki – w ujęciu tradycyjnym, ontologii – w ujęciu nowoczesnym) trzeba być bardzo ostrożnym. Filozof nie tworzy rzeczywistości. Powołaniem filozofa jest uważne patrzenie na to, co jest, oraz dokładne opisywanie tylko tego, co jest, i tylko tak, jak ono jest. Już starożytni wiedzieli, że mały błąd popełniony na początku prowadzi na końcu do wielkiego błędu. Punkt wyjścia, przyjęte świadomie lub nieświadomie założenia, zawierają w zarodku punkt dojścia. Dlatego trzeba zachować ogromną ostrożność.

Searle przyjmuje teorię intencjonalności (rozumianą bardzo szeroko,

jako teorię odniesienia czy teorię stosunku) i przenosi ją na obszar języka. Stany intencjonalne są według niego – wywołane i realizowane w strukturach mózgu i pozostają w stosunku przyczynowym do stanów neurofizjologicznych (realizują się w neurofizjologii mózgu). Jeśli tak rzeczywiście jest, co można powiedzieć, że w naszej czaszce nie ma nic oprócz mózgu! Problem „zjednoczenia duszy z ciałem” zostaje sprowadzony do problemu *produkcji soków trawiennych przez żołądek*. Ale czy rzeczywiście tak jest? Czy to, co jest, ma tylko jeden wymiar? Inaczej patrzy na rosnące drzewa leśnik, inaczej stolarz, a jeszcze inaczej turysta spragniony odpoczynku. Czym innym jest farba dla producenta, dla tego, kto ją transportuje, i czymś zupełnie innym dla artysty malarza. Stanowisko Searle’a jest jednostronne, ma na celu *jasne i proste wyjaśnienie rzeczywistości*. Z punktu widzenia filozofii klasycznej i fenomenologii Searle kaleczy rzeczywistość, nie pozwala jej być w całej pełni, stawia jej granice. Wszelkiego rodzaju monizm, tak bytowy jak i teoriopoznawczy, nie odpowiada temu, co jest. Fakt, że rzeczywistość jest bardzo bogata, że jej bogactwo stwarza ogromne problemy poznawcze, nikogo nie uprawnia, z jednej strony, do jej zubożania, zaś z drugiej strony nie zwalnia z obowiązku podejmowania prób wyartykułowania ich. Praca Searle’a jest taką próbą. Wszelkie zauważone błędy i uproszczenia powinny mobilizować do dalszego wysiłku poznawania tego, co jest.

Jerzy Machnac

ODNALEZIONY WYMIAR

Józef Życiński

Medytacje Sokratejskie

Lublin 1991, ss. 224

Ten niewielki tomik to trochę nietypowa książka Józefa Życińskiego. Ks. Życiński przyzwyczaił nas do dość wyrafinowanych dociekań filozoficznych, trudnego popularyzatorstwa nauki, ostrej krytyki populistycznych i akademickich nonsensów i naiwności. Tym razem, w „Medytacjach Sokratejskich”, J. Życiński jest życzliwym przewodnikiem-nauczycielem. Nie szydzi, nie narzuca swych opcji, lecz rozumie i dyskutuje. Ideą książki jest wykazanie, że poszukiwanie Prawdy, której istnienie dzisiaj z całkiem racjonalnych przyczyn może się wydawać wątpliwe, jest zajęciem nie tylko godnym lecz i pasjonującym. I że bez tego poszukiwania, które może się stać radosnym i pełnym przeżyć wysiłkiem, niczym wędrówka po górskiej grani, życie nasze jest pozbawione podstawowego, choć często niedocenianego wymiaru głębi.

Dlaczego Sokrates? Bowiem za sokratejski styl uważa się dialog, krytyczne argumenty i przekonanie, że wartości nie są relatywne, zaś wierność zasadom moralnym świadczy o właściwym rozumieniu istoty bytu. Tradycji sokratejskiej obcy jest krzyk, wrażliwość na krótkotrwałe mody intelektualne, styl dyskusji kawiarnianej i jednowymiarowości. By stać się człowiekiem o formacji duchowej Sokratesa, trzeba dostrzec

trudno uchwytne wymiar ludzkiej egzystencji – wymiar głębi. Wymiar ten, tak lekko rugowany ze świadomości w życiu codziennym, jest równie realny jak przestrzenno-czasowe uwarunkowania naszego istnienia.

Dostrzeżenie głębi, czyli uczynienie pierwszego kroku ku rzeczywistości zadowoleniu się w świetle, nie rozwiązując oczywiście naszych duchowych rozterek. I bardzo dobrze: natychmiastowe i łatwe okiełznanie bytu pozbawiłoby nas uroku obcowania z tajemnicą, odarło życie z romantyzmu, twórczego niepokoju, dynamiki. Dostrzeżenie głębi to przejście intelektualnego Rubikonu, za którym rozpościera się kraina o nieskończonej sieci dróg: ślepych, krzyżujących się, prostych i trudnych. Kraina nie kończących się możliwości poznawczych dla człowieka tradycji sokratejskiej.

Świadomi zwolennicy odrzucenia wymiaru głębi, bliscy postawie sceptyków, mogą powiedzieć: Cóż, głębia i poszukiwanie nowego Edenu tęsknota za sensem i harmonią, tylekroć sprowadzały ludzkość na manowce, tylekroć unieszczęśliwiały miliony istot, obiecywały prawdę i sprawiedliwość, a przynosiły złudę i cierpienia. Nie można stworzyć sprawiedliwego świata, doskonałego człowieka, nie ma narodów pozbawionych agresji i dziwacznych fobii. Sens i harmonia to fałsz i złuda, pożywka gorliwych proroków, ideologów, poetów i wariatów. Zbyt dużo jest bezpośrednio obserwowalnych znamion absurdu, by poszukiwanie głębi traktować jako coś więcej niż szlachetną (być może) ale bezużyteczną pasję.

Ta nie pozbawiona logiki argu-

mentacja nosi wyraźne znamiona utylitaryzmu. Jednak i na tym polu można znaleźć sensowną obronę filozofii głębi: o ileż łatwiej – co potwierdzają tysiące przykładów – znieść odosobnienie, wojenny koszmar, szarą codzienność, brak wolności, jeśli umie się wnikać w głębię własnej istoty i otaczającego bytu. W tym miejscu uparty polemista chyttrze odrzuci utylitaryzm i powie: Dobrze, jak jednak ustalić, czy wymiar głębi nie jest tylko fikcją stworzoną właśnie z utylitarnych pobudek? Inaczej mówiąc: Jak głębia ma się do rzeczywistości?

Tu dopiero pojawiają się filozoficzne problemy, będące przedmiotem „Medytacji Sokratejskich”. Problemy ostatecznie nie rozwiązane, bowiem nie dysponujemy środkami wykazującymi, że wymiar głębi postrzegany przez różne podmioty ma wartość niezmienną i absolutną. Nawet przeciwnie. Jakże różny świat głębi jawił się Gombrowiczowi i Simone Weil, Jakubowi Monodowi i Teilhardowi de Chardin, Janowi od Krzyża i Mistrzowi Eckhartowi.

Dostrzeżenie wymiaru głębi jest osobistym wyborem. Może się ograniczyć do przestrzeni i czasu ludzkiej egzystencji. Można tę decyzję uzasadnić racjonalnie. Głębię potraktować jako tajemnicę będącą zakodowanym atawizmem ludzkiej natury, nie mającym nic wspólnego z Prawdą. Konsekwencją takiego wyboru będzie bądź to byt „lekki” (dla umysłów nierefleksyjnych) lub „nieżnośnie lekki” (dla tych, którym egzystencjalne problemy jednak nie są obce). Głębia napawa „nieżnośną lekkością bytu” treścią. Jeśli bowiem potrafimy wyjść z kręgu naiwnej formy

materializmu, dostrzegając w rzeczywistości pierwiastki platońskie, jeśli przyznamy obiektywność kategoriom prawdy, piękna, sensu – jesteśmy w nieporównywalnie ciekawszej pozycji poznawczej niż ci, którzy przyjmują za absolut egzystencji wyłącznie czas i przestrzeń.

J. Życiński od wielu lat propaguje wielopłaszczyznowe, uzupełniające się formy poznania. Rezygnacja z którejkolwiek płaszczyzny jest ograniczeniem się. Tak jak nie ma powodu, by w imię wyłączności poznania naukowego negować wartość poznania religijnego, tak też nie istnieją żadne obiektywne przyczyny, dla których należałoby rugować ze sfery zainteresowań egzystencjalnych aspekt głębi. Wyzwała on poczucie rzeczywistego sensu uwalniając jednocześnie od fobii i tandety życia opartej na informacyjnym szumie, mającym postać efektywnej lecz w swej istocie pustej, kolorowej reklamy.

Jan Pleszczyński

**POLACY, LITWINI,
ARMIA KRAJOWA**

Roman Korab-Żebryk

***Biała księga
w obronie
Armii Krajowej
na Wileńszczyźnie***

Wydawnictwo Lubelskie
Lublin 1991, ss. 170

Począwszy od XVI w. wydarzenia historyczne wiązały ze sobą bardzo blisko społeczność zamieszkujące

Polskę i Litwę. Okres współpracy minął jednak w końcu XIX w. W ostatnich latach stało się możliwe ujawnienie wielu utajonych wcześniej antagonizmów i sprzeczności między Polakami a Litwinami. Wzajemne relacje nie oparły się dzisiaj niestety na tradycji wspólnej świetnej przeszłości. Przedmiotem sporu między Polakami i Litwinami jest również historia. I to poczynając od czasów najdawniejszych, a kończąc na wydarzeniach z niedawnej przeszłości. Historycy czy publicyści litewscy bardzo negatywnie oceniają np. działalność wileńskiej AK. W ukazujących się dziś na Litwie publikacjach na ten temat jest wiele błędnych i naciąganych interpretacji, wiele zażyłości i selektywnego traktowania wydarzeń. Traktowana w ten sposób historia staje się dla współczesnych Litwinów istotnym elementem odrodzenia narodowego i zarazem ich kompleksu wobec polskości. Litwini nie chcą pamiętać i podkreślać tradycji polsko-litewskiej współpracy, lecz starają się zatrzeć wpływy polskości na Wileńszczyźnie i Litwie. Wydaje się to charakterystyczne dla znacznej części społeczeństwa litewskiego. W Polsce brak na ten temat dostatecznej wiedzy, a litewski antypolonizm jest wręcz często niezrozumiały. Przeszkodą ku temu jest również bariera językowa. Historyk i uczestnik wileńskiej konspiracji, R. Korab-Żebryk, w odpowiedzi na rozpętaną na Litwie zaciekłą i nie przebierającą w środkach kampanię przeciwko Armii Krajowej jak i na tendencyjne wypowiedzi litewskie o Armii Krajowej opracował „Białą księgę.

Wydawanie „kolorowych” ksiąg przez państwa będące w konflikcie

ma długoletnią tradycję. Publikacje te zawierają wybory dokumentów, przede wszystkim dyplomatycznych, poprzedzających wybuch konfliktu czy ukazujących jego przebieg. Ich celem jest wyjaśnienie własnej polityki. Publikacja autorstwa Korab-Żebryka z oczywistych względów nie spełnia tych wymogów. Nie jest to oficjalne polskie stanowisko. Zdecydowanie przeważa też odautorski komentarz, a nie cytowane in extenso dokumenty. Błędem, obniżającym wiarygodność opinii przedstawianych przez Korab-Żebryka, jest brak najskromniejszych choćby przypisów i niepodawanie źródeł swych informacji. Jest to szczególnie ważne, gdy się weźmie pod uwagę kontrowersyjność wielu sądów. W niektórych miejscach autor popada w propagandowy i wręcz nachalny styl osłabiający wiarygodność jego wywodów. Tytuł i charakter publikacji zapowiadały bardziej rzetelne i naukowe opracowanie. Niepotrzebnie autor posługuje się wielkimi słowami, które nabierają cech frazesów. Dużo jest tu eufemizmów w rodzaju *czyszczenie terenu i ideały humanizmu i demokracji*. Gdzie indziej autor powołuje się na *wiarygodnych świadków* nie podając ich nazwisk. Dlatego często nie sposób sprawdzić źródeł sądów autora. Wydaje się również, że Korab-Żebryk przesadził pisząc, iż *społeczeństwo litewskie, aspirujące do niepodległości, pozostało w Europie ostatnim nie reedukowanym pogrobowcem Hitlera*. Sformułowanie to przypomina raczej bezdyskusyjne etykiety z niedawnej jeszcze epoki, a nie stwierdzenie roszczące sobie pretensje do obiektywizmu i naukowości.

Pisząc o represjach na ludności polskiej zamieszkującej w latach II wojny światowej teren Wileńszczyzny autor ograniczył się do przykładów kolaboracji litewsko-niemieckiej, pomijając w zasadzie współpracę litewsko-sowiecką. Korab-Żebryk krótko przedstawił działalność litewskiej policji kryminalnej – Saugumy, oddziałów specjalnych Ypatingas Bury (tzw. strzelców ponarskich) złożonego z litewskich ochotników. W ciągu 3 lat niemieckiej okupacji na Wileńszczyźnie członkowie tej formacji dokonywali masowych mordów rozstrzeliwując w podwileńskich Ponarach Żydów, Polaków, jeńców sowieckich. Autor pisze o ponad 100 tys. ofiar. Dziś w ponarskim muzeum *nie ma żadnego akcentu polskiego*. Opisy i informacje są sporządzone tylko w języku rosyjskim i litewskim. Z okupantem hitlerowskim współdziałały również litewskie bataliony policyjne, zwane batalionami ochronnymi (Apsaugos Batalionai).

20 V 1942 r. oddziały policji litewskiej w rejonie Święcian i Łyntup rozstrzelały około 1200 Polaków. Akcja ta została przeprowadzona w odwet za zastrzelenie przez partyzantkę sowiecką na drodze w okolicach Święcian 3 oficerów niemieckich jadących samochodem osobowym. Ofiarą litewskich działań odwetowych (na które zezwolili Niemcy) była niewinna okoliczna ludność polska. Jak pisze autor: *Na początku lat osiemdziesiątych miejscowe władze litewskie nieoczekiwanie wybudowały ogromny pomnik nagrobny pomordowanym i przeniosły tam ekshumowane szczątki. Rodziny pomordowanych z goryczą stwierdziły, że na*

umieszczonych na pomniku tablicach polskie nazwiska ofiar wykuto w brzmieniu litewskim, a sam pomnik jest ozdobiony litewskim napisem, który w tłumaczeniu brzmi: Tutaj są pochowani mieszkańcy Święcian, rozstrzelani przez hitlerowskiego okupanta 20 maja 1942 roku. Podobny charakter miało rozstrzelanie 17 IX 1943 r. 10 zakładników (spośród 140 osób, głównie inteligencji) aresztowanych przez litewską policję w Wilnie w odwecie za zastrzelenie przez wileńską komórkę egzekutywy AK inspektora Saugumy, Mariana Podaby. Wśród rozstrzelanych osób było 2 profesorów Uniwersytetu Stefana Batorego (K. Pelczar i M. Gutkowski) i znany wileński adwokat (M. Engiel). Zarówno ta jak i inne akcje o podobnym charakterze odbywały się z inspiracji i za przyzwoleniem Niemców. Członkowie kolaboracyjnych formacji litewskich wykazywali jednak przy ich wykonywaniu wiele własnej inicjatywy i zaangażowania.

Wzmrożona litwinizacja w okresie II wojny światowej nie ominęła także Kościoła katolickiego na Wileńszczyźnie. Działania w tym kierunku inspirował litewski biskup wileński Reinyš.

W początkach 1944 r. Niemcy zorganizowali i uzbrowili Legion Litewski (Litauische Sonderverbände). Jego dowódcą został litewski generał Povilas Plechavičius. Zadaniem Legionu, którego główne siły zostały skierowane na Wileńszczyznę, było zwalczanie działającej na tym terenie partyzantki polskiej i sowieckiej. Trzon oddziałów litewskich, popularnie wśród wileńskich akowców nazywanych plechavicziusami, został rozbity przez partyzantkę polską

w bitwie z 13 na 14 V 1944 r. pod Murowaną Oszmianką i Tołminowem. Oddziały litewskie nie były w stanie zapewnić wymaganego przez Niemców spokoju na zapleczu frontu, jakim ówczesnie była Wileńszczyzna. Były również stosunkowo łatwym dostarczycielem broni dla oddziałów partyzanckich. To zapewne spowodowało, że po porażce pod Murowaną Oszmianką zostały przez Niemców ostatecznie rozformowane.

20 VI 1944 r. w akcji odwetowej w Glinciszkach (za zlikwidowanie przez 5. Brygadę partyzancką AK „Łupaszkę” 4 policjantów litewskich) policja litewska rozstrzelała 39 Polaków. 23 czerwca z rozkazu rtm. Zygmunta Szendzielarza („Łupaszkę”) w odwecie za Glinciszki rozstrzelano we wsi Dubiniki 27 Litwinów. Akcja ta była przeprowadzona bez porozumienia z Komendą Okręgu Wileńskiego AK. Komendant okręgu ppłk Aleksander Krzyżanowski („Wilk”) rozkazał natomiast dowódcy 2. Zgrupowania AK, mjr. Mieczysławowi Potockiemu („Węgielny”), przeprowadzenie rajdu na tereny położone wzdłuż dawnej granicy polsko-litewskiej. Celem akcji nie była pacyfikacja terenu czy przeprowadzenie działań odwetowych, a tylko zamianowanie obecności sił polskich na tym obszarze.

Odsłonięcie 1 IX 1989 r. w Krawczunach pomnika upamiętniającego miejsce bitwy między oddziałami AK a wojskiem niemieckim spotkało się z dezaprobatą ze strony władz „Sajudisu”. Przy tej organizacji powołano również specjalną komisję, która ma zbierać materiały dokumentujące – jak to określono –

przestępstwa Armii Krajowej przeciwko Litwinom na Wileńszczyźnie podczas II wojny światowej (!). Na marginesie warto tylko zaznaczyć, że oddziały partyzanckie AK tworzące 2. Zgrupowanie (w ich składzie był i Korab-Żebryk) nie wzięły udziału w operacji „Ostra Brama” (uderzenie w lipcu 1944 r. na Wilno), przy czym upiera się autor. Podporządkowały się one taktycznie dowództwu Armii Czerwonej i stoczyły spotkaniowy bój z oddziałami niemieckimi właśnie pod Krawczunami.

Autor porusza również problem granicy polsko-litewskiej i przynależności państwowej Wilna. Miasto na mocy układu sowiecko-litewskiego z 10 X 1939 r. zostało przekazane przez ZSRR Republice Litewskiej (dzisiaj na Litwie jakby zapomniano, że była to bezpośrednia konsekwencja układu Ribbentrop-Mołotow). Korab-Żebryk pisze, że: *Dzisiejsza przynależność Wilna do Litwy jest sprawą faktu, to znaczy układu historycznego*, gdyż mimo niszczenia polskości i upływu lat *poza stanem faktycznym przynależności Wilna do Związku Radzieckiego nie ma żadnego innego uzasadnienia – ani etnicznego, ani kulturowego, ani historycznego*.

Praca Korab-Żebryka mimo sygnalizowanych uproszczeń i wielu braków wnosi pewne informacje nie upowszechnione w polskiej historiografii, choć nazbyt wiele jest w niej doraźności. Ukazuje, że znacząca część społeczeństwa litewskiego współpracowała w latach II wojny z okupantem niemieckim w zwalczaniu polskości na Wileńszczyźnie. Również istotna część (co podkreśla autor) współczesnego społeczeństwa litewskiego walczącego o wolność

i suwerenność jest przesycona antypolskim kompleksem. Zasadne w kontekście omawianych przez autora zagadnień było przypomnienie słów ówczesnego przywódcy „Sajudisu”, Vytautasa Landsbergisa, z wywiadu dla „Tygodnika Powszechnego”. Obecny prezydent Litwy powiedział wtedy m.in.: *Zastanawiamy się, o co wam chodzi z tym „kultem” Litwy, a zwłaszcza Wilna? Co znaczą obrazy Matki Boskiej Ostrobramskiej w polskich domach? Przed czym ostrzegają nas tablice epitafijne wileńskiej AK w warszawskich kościołach? Czy pan zdaje sobie sprawę, że ci, tak przez was czczeni partyzanci, zostawili po sobie złą pamięć wśród Litwinów?*

Krzysztof Tarka

Od red.: O Polakach i Litwinach w czasie II wojny światowej wyczerpująco piszą Longin Tomaszewski i Annas Bubnys w kwartalniku „Lituania” 1(2) z 1991 r.

PRIMUM INTER PARES

Zbiory Zamku Królewskiego na Wawelu

wstęp i red. nauk.

Jerzy Szablowski
zdjęcia Łukasz Schuster
i Adam Wierzbą

„Arkady”, Warszawa 1990

Muzeum wawelskie należy do czołówek muzeów polskich, zaś ze wzglę-

du na swoją symbolikę jest spontanicznie traktowane jako primum inter pares. Tak mniej więcej pisze w albumie, który tu omawiam, Jerzy Szablowski, wieloletni – jeszcze do niedawna – kustosz Wawelu. Zwiedzanie zamku za pomocą świetnego albumu, imaginacyjne, jest naturalnie tylko namiastką prawdziwego zwiedzania.

Ale też i sam Wawel dzisiaj – w stosunku do Wawelu historycznego – jest już tylko namiastką, echem, głównie zadaniem dla wyobraźni. Dzieło „Arkad”, przepyszny zestaw barwnych fotografii opatrzone naukowym artykułem prof. Szablowskiego, wprawia w pewnego rodzaju konsternację: ta rewia zabytków wawelskich naszym odzwyczajonym oczom wydaje się nadzwyczajnie bogata. Więc czy warto pamiętać o tym, co było dawniej, czy nie lepiej cieszyć się z tego, co jest? Osobiście nie mam wątpliwości, że trzeba pamiętać i zachować w wyobraźni skalę oryginalnego Wawelu ostatnich Jagiellonów.

Zostaliśmy z nikłą resztką dawnego stanu posiadania, żarliwie dosztukowaną w miarę niewielkich współczesnych możliwości. Jest to oczywiście bezcenne, w proporcji do nędzy zabytkowego majątku obecnej Polski. Generalnie mówiąc zostaliśmy niemal ze wszystkiego odarci, zgodnie z tragicznym charakterem swojej historii. Przyjaciół Polski, autor „Bożego igrzyska”, Norman Davies, uważa, że *historia narodu jest jego najświętszą własnością*. Tym bardziej – tak bezlitosna historia. W 1792 r. przeprowadzono ostatni urzędowy inwentarz Skarbcza Koronnego na Wawelu. Jeszcze wtedy było tam

5 złotych koron, 4 berła, 5 jabłek i 2 miecze, nie licząc innych starożytnych drogocenności. Z tych regaliów, przetopionych przez króla pruskiego na monety i rozprzedanych, zostały nam miecze: Szczerbiec i tzw. miecz Zygmunowski. Jakby fatum zamierzało podkreślić symbolicznie tylko wojenne wartości tego narodu. Wawel płonął trzykrotnie, dwa razy w XVI w. i jeszcze w 1702 r. Płądrowali go dwukrotnie Szwedzi, żołdacy Wielkiej Wojny Północnej, Prusacy, Austriacy, gubernator Frank, który rozdawał zabytkowe precjoza, a ze stajni królewskich zrobił garaż. Rzeczpospolita była ziemią otwartą dla każdej wojny. Rodzajem poligonu. 140 ocalałych arrasów królewskich stanowi próbiez tego, czym był przepych monumentalnej rezydencji. Rozmaite tego odpryski szczerzą teraz zęby w obcych zbiorach. W British Museum można oglądać modlitewnik Zygmunta Staroego i modlitewnik Bony, oba zdobione iluminacjami Stanisława Samostrzelnika, oraz modlitewnik Władysława Warneńczyka. Również w Londynie znajduje się zegar stołowy, roboty Jakoba Žecha z Pragi, ozdobiony herbami Polski, Litwy i Sforzów. Szwecja też nie odda nam swoich łupów. Ze 194 kasetonowych oryginalnych Główn Wawelskich (pyszne portrety fizjonomiczne!) zostało 30. Prócz dwóch mieczów ze Skarbcza Koronnego ocalały: chorągiew Zygmunta Augusta, jego sandały koronacyjne, miecz Batorego darowany mu przez papieża, miecz krzyżacki, relikwiarzyk ruski... Czacki, który te rzeczy uratował, pisał 13 IV 1798 r.: *Smutne, ale zarazem i drogie ostatki pozostałego Skarbcza*. Sądzę,

że z tego, co w ciągu 400 lat zrabowano, zniszczono, co strawił ogień – można by wyposażać ze cztery takie, jak obecny, Wawele.

A przecież wzruszać i olśniewać nie przestaje! Wawel ostał się na mocy paru kolejnych cudów. Przede wszystkim zachowała się jego oryginalna substancja i bryła, Kaplica Zygmuntowska, Wielki Dzwon, królewskie grobowce. Cud – bo przecież znacznie logiczniej byłoby, gdyby to szczyło. Odzyskanie 140 arrasów Zygmunta Augusta i części Skarbcza to drugi cud. Trzecim cudem jest zapobiegliwość i ofiarność ludzka, wielkie serca długiego szeregu ofiarodawców. Czacki pierwszy, w dobie rozbiorów, domagał się podźwignięcia z ruin królewskiego Wawelu. Michałowski marzył o komnatach hetmańskich, do których szkicował konne portrety. Już w 1907 r. petersburskie Polskie Towarzystwo Dobroczynności ofiarowało Wawelowi 5 wspaniałych pieców kaflowych, zdobionych, które zamówił u rosyjskich majstrów w 1752 r. marszałek wielki koronny Mniszech. Wspaniały przykład dawała po I wojnie arystokracja. Powstała Fundacja Wawelska Leona Pinińskiego: kilkadziesiąt obiektów, w tym obrazy mistrzów włoskich i holenderskich. Mycielski zostawił hojny zapis. Tzw. Fundusz Cegielkowy, czyli darowizny całego społeczeństwa, uwidocznione w cegiełkach zewnętrznego muru wawelskiego, przyniósł do 1939 r. sumę wartości 465 tys. franków szwajcarskich. W naszej epoce XI-wieczny złoty kielich z pateną, fragmenty pastorałów opackich z tegoż okresu i inne przedmioty zabytkowe złożyli w depozycie benedyktyni z Tyńca. Wiel-

ki dawca, Tadeusz Wierzejski, darował przepyszny komplet porcelany saskiej. Państwo zakupiło kolekcję broni po Brunonie Konczakowskim i wschodnie tkaniny ze starej kolekcji prof. W. Kulczyckiego. Emigracja, jak zawsze, niezawodna: Julian Godlewski z Lugano kupił dla Wawelu cenne polonica, m.in. kielich Kazimierza Wielkiego z 1351 r. i „Portret konny królewicza Zygmunta Wazy na tle bitwy chocimskiej” z kręgu Rubensa. Londyńscy spadkobiercy Andrzeja Ciechanowieckiego, Polacy z Wiednia i ze Stanów przekazali rzeczy wielkiej wartości. To są tylko przykłady. J. Szablowski zapowiada bliskie wydanie pełnego rejestru ofiarodawców, pt. „Darczyńcy Wawelu”.

„Zbiory Zamku Królewskiego na Wawelu” dają ogromny i efektowny przegląd dzisiejszego stanu tych bogactw. Niebywała to satysfakcja – znaleźć się dzięki albumowi w czcigodnych komnatkach, w zbrojowni, wśród siodel, buzdycanów i namiotów tureckich. Album na tym poziomie sam w sobie jest przedmiotem sztuki. Znakomita jakość każdej strony, druku, precyzja barwnych zdjęć. Autor artykułu naukowego, prof. J. Szablowski, zna królewską rezydencję jak własne mieszkanie. Artykuł został podzielony przejrzysto: „Dzieje zbiorów i ich charakterystyka”, „Sale i Komnaty Królewskie”, „Skarbiec Koronny”, „Zbrojownia”, „Orientalia” i „Wawel zaginiony” (archeologia Wawelu). Planse – w liczbie 164. Wreszcie „Katalog”, bardzo ważny, finalny składnik albumu, gdzie reprodukowane na planszach zabytki zostały objaśnione obszerniejszym tekstem, obok doskonanych zdjęć miniaturowych każ-

dego obiektu, umieszczonych na marginesach.

Uczuciowy stosunek do Wawelu jest jakby stałą niezmienną i bezdyskusyjną. Nie rewiduje się przesłanek takiego stosunku, nikt takiej potrzeby nie odczuwa. Wawel – nasza przeszłość, duma, autentyczność nasza. Nie ma o czym mówić. Doskonałe. Czy istnieje w ogóle jakaś wyraźna idea funkcji wychowawczej tego rodzaju zabytku? Czy Wawel potrafi promieniować nie tylko swoją obecnością, ale także dydaktycznie? Sekcje naukowe, wycieczki, oględziny, druki (nawet tak imponujący, jak owo album Szablowskiego i „Arkad”) – czy to wystarcza, innymi słowy: czy nie marnuje się jakiś potencjał wychowawczy, intelektualny, zawarty w wyniosłych murach?

Odnoszę w każdym razie wrażenie, że pozostają zupełnie nie wykorzystane obraz i komentarz telewizyjny. Można sobie wyobrazić zestaw lekcji, pierwszorzędnie opracowanych merytorycznie, jak to widzieliśmy np. we francuskiej „La Sept”, w wykonaniu mediewisty, Georges’a Duby, opowiadającego o gotyckich katedrach. Telewizja stwarza bajeczne warunki do głębokiej analizy sztuki w ogóle, także zabytkowej, i wnętrza zamkowych. Nie stawiałbym tych pytań, nie wysuwałbym tego problemu, gdyby w albumie znalazła się informacja o działalności dydaktycznej Wawelu. Nie wolno przecież sądzić, że takiej nie ma w ogóle.

Zbigniew Florczak

Książki nadesłane

Conseil Pontifical „Justice et Paix”

Le droit au développement. Textes Conciliaires et Pontificaux (1960–1990)

rassemblés et présentés par le Dr. Giorgio Filibeck
Cité du Vatican 1991

Edições Loyola

Marcello de Carvalho Azevedo SJ, *Leste Europeen. A inesperada convulsão*

São Paulo 1991

Fundacja Jana Pawła II – Instytut Jana Pawła II KUL

Andrzej Szostek MIC, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*

Rzym 1990, nakł. 3000 + 25 egz.

Karol Kardynał Wojtyła, *Człowiek w połu odpowiedzialności*

Rzym – Lublin 1991, nakł. 3000 egz.

W imieniu dziecka poczętego

Rzym – Lublin 1991, wyd. II poprawione i rozszerzone, nakł. 7000 + 25 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

Roman Dmowski, *Niemcy, Rosja i kwestia polska*

przedmowa i komentarz Tomasz Wituch

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 9650 + 350 egz.

Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 4650 + 350 egz.

Paul Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*

wybór, wstęp i oprac. Stanisław Cichowicz

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 4650 + 350 egz.

Czesław Znamierowski, *Elita i demokracja*

przedmowa Jan Szczepański

Warszawa 1991, wyd. III, nakł. 2650 + 350 egz.

Wydawnictwo Kanwa

Józef Flieger, *Zapiski malarskie*

Poznań 1991, wyd. I, nakł. 2000 + 200 egz.

Wydawnictwo Krag

Albert Camus, *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*

przeł. Joanna Guze

Warszawa 1991, wyd. III poprawione i uzupełnione

Boris Vian, *Pociąg do opowieści. Opowiadania*

przeł. Marek Puszczewicz

Warszawa 1991

Przypominamy, że od stycznia 1992 „Przegląd Powszechny” będzie dostępny jedynie w prenumeracie. Gorąco zachęcamy wszystkich naszych Czytelników do skorzystania z tej formy regularnego otrzymywania czasopisma do domu.

Prenumeratę „PP” można realizować **WYŁĄCZNIE** za pośrednictwem administracji miesięcznika dokonując wpłaty na konto w Banku PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136. Blankiet wpłaty zamieszczamy na ostatniej stronie bieżącego zeszytu. Koszt prenumeraty na rok 1992 wyniesie 66 000 zł (I półrocze – 36 000 zł, II półrocze – 30 000 zł).

Redakcja