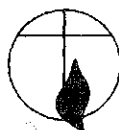


przegląd powszechny

6/838/91

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 1991 44000 zł
za I półrocze 24000 zł
za II półrocze 20000 zł
cena egzemplarza 4000 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

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

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Nakład 3500 egz., ark. druk. 11,25
Papier offset. kl. III, 70 g., format A1
Numer zamknięto 13 V 1991 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Podpolnicy 355

Z ks. Mikołajem Kostiukiem, redemptorystą obrządku wschodniego, proboszczem parafii Kościoła bizantyńsko-ukraińskiego (do niedawna noszącego nazwę grekokatolickiego) w Stryju, rozmawia Krzysztof Renik.

Algimantas Bučys

Tragedia rozdwojenia. O współczesnej literaturze litewskiej 373

Kiedy po II wojnie światowej sporządzono spis członków Związku Pisarzy Litwy na emigracji, okazało się, że literackie siły Litwy podzieliły się na pół: jedna część została w kraju, druga rozproszyła się po świecie stopniowo osiedlając się w Niemczech, USA, Francji, Wielkiej Brytanii.

Adam Rychlik

Polska mniejszość narodowa w Prusach Wschodnich w okresie narodowego socjalizmu 385

Ludności pochodzenia polskiego, której skupiska zajmowały znaczny obszar Prus Wschodnich, naziści przypisali tę rolę, którą w innych częściach Niemiec odgrywała ludność żydowska.

Wojciech Tygielski

Nuncjatura apostolska w Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku 399

Stopniowe ograniczanie roli papieża w XVI w. sprawiło, że znaczenie Rzeczypospolitej w rachubach politycznych Rzymu rosło jako potencjalna rekompensata wpływów traconych na zachodzie.

Aleksandra Putrament

O rasach ludzkich 419

Jedynym gatunkiem, którego podział na rasy stał się przedmiotem nie tylko sporów naukowych, ale także kardynalnych błędów, mitów, nadużyć, intryg politycznych i zbrodni z ludobójstwem włącznie, jest gatunek *Homo sapiens*.

Paul Valadier SJ

Mała apologia sumienia 432

Czy proponowana przez Kościół nauka moralna zostawia miejsce na osobistą decyzję wierzącego, czy należy postępować jedynie według norm podawanych w formie niekwestionowanych instrukcji?

Jacek Bolewski SJ

Arkana jezuickiej dialektyki 449

Swoista dialektyka miłości Boga i świata oraz modlitwy i działania najpełniej określa specyficzny charakter postawy i duchowości jezuickiej wywodzącej się z doświadczenia św. Ignacego.

Więcej niż filozofia. Listy Edyty Stein do Romana Ingardena

(Jakub Gorczyca SJ) 473

O idei niepodległościowej i patriotycznym frazesie

(Waldemar Łazuga) 483

Na progu nowego Cyklu

(Jerzy Gaul) 491

„Bóg kocha piękno“

(Zbigniew Florczak) 497

Książki

A. Szymańska: Horror poeticus 508

(Ewa Lipska, „Strefa ograniczonego postępu“)

S. Orski: Świadełstwo epoki 510

(Kazimierz Orłoś, „Trzecie kłamstwo“)

ks. K. Martwicki: Literacki język wiary 513

(Jean-Pierre Jossua, „Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire“)

M. Jagiełło: Wentyl bezpieczeństwa 517

(Mirosław Stowiński, „Błazen. Dzieje postaci i motywu“)

S. Obirek SJ: Jak wychowywać? 520

(Dorota Żołądź, „Ideały edukacyjne doby staropolskiej. Stanowe modele i potrzeby edukacyjne XVI i XVII w.“)

Teatr

A. Dziurzikowski: Teledysk na scenie 522

(„Metro“, reżyseria – Janusz Józefowicz)

Film

A. Pietrzak: „Pójdź za mną“ 525

(„Jezus z Montrealu“ Denysa Arcanda)

Sommaire

Les „podpolnik“ (clandestins) 355

Entretien avec l'abbé Mikołaj Kostiuk, rédemptoriste de rite oriental, curé à Stryj (URSS) de la paroisse catholique de rite byzantin ukrainien (appelé jusqu'il y a peu gréco-catholique), recueilli par Krzysztof Renik.

Algimantas Bučys

La tragédie du dédoublement. Sur la littérature lituanienne contemporaine 373

Dressée après la seconde guerre mondiale, une liste des membres de l'Union des Ecrivains de Lituanie en émigration a fait apparaître une scission en deux des effectifs littéraires lituaniens, une partie des écrivains étant restée dans la patrie, devenu république soviétique, l'autre s'étant dispersée de par le monde, en s'installant qu'en Allemagne, qu'aux USA, qu'en France, qu'en Grande-Bretagne.

Adam Rychlik

La minorité ethnique polonaise en Prusse Orientale du temps du nazisme 385

La population de souche polonaise en Prusse Orientale, établie sur une large partie de la province, se vit attribuer par les nazis le rôle imparté dans les autres parties de l'Allemagne par la population juive.

Wojciech Tygielski

La nonciature apostolique en Pologne au XVI^e et au XVII^e siècles 399

La limitation graduelle du rôle de la papauté au XVI^e siècle fit croître dans les calculs politiques de Rome le poids de la Pologne comme compensation en puissance de l'érosion de ses influences en Europe de l'Ouest.

Aleksandra Putrament

A propos des races humaines 419

L'homme est la seule espèce dont la division en races est devenue objet non seulement de disputes scientifiques, mais qui a encore offert matière à des erreurs, des abus, des intrigues politiques et des crimes, le génocide inclus.

Paul Valadier SJ

La petite apologie de la conscience 432

L'enseignement moral proposé par l'Eglise laisse-t-il de la place au choix personnel du croyant ou, au contraire, ce dernier est-il tenu de n'aligner son comportement que les règles énoncées sous forme de consignes imprescriptibles?

Jacek Bolewski SJ

Les secrets de la dialectique jésuite 449

La dialectique spécifique de l'amour de Dieu et du monde, de la prière et de l'action, résume le plus pleinement le caractère particulier de l'attitude et de la spiritualité jésuites procédant de l'expérience de saint Ignace.

Essais et comptes rendus 473

Nowości Oficyny Przeglądu Powszechnego

Nakładem Oficyny Przeglądu Powszechnego ukazało się drugie, poszerzone wydanie książki ks. **Waldemara Chrostowskiego** *Papież – pielgrzym. Jan Paweł II na znaczkach pocztowych świata*. Zawiera ona omówienie znaczków związanych z pontyfikatem Jana Pawła II. W obszernej części albumowej przedstawiono reprodukcje znaczków, które ukazały się od 16 X 1978 r. do końca 1990 r. Książka liczy 264 strony (w tym 120 stron barwnych reprodukcji) i kosztuje 90 tys. złotych.

Drugą pozycją wydaną ostatnio przez Oficynę Przeglądu Powszechnego jest książka **Claude Flipo SJ** *Zaproszenie do modlitwy*. Ukazuje się ona w serii „Życie chrześcijańskie” poświęconej problematyce duchowości chrześcijańskiej. Autor przedstawia warunki, jakie należy spełnić, aby modlitwa osobista była prawdziwa i pełna, a także przykłady postaw modlitewnych oraz różnych form modlitwy. Książka liczy 72 strony i kosztuje 8 000 złotych.

Obydwie książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym. Zamówienia można kierować pod adresem administracji „Przeglądu Powszechnego”, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa.

Podpolnicy*

Z ks. Mikołajem Kostiukiem, redemptorystą obrządku wschodniego, proboszczem parafii Kościoła bizantyńsko-ukraińskiego (noszącego do niedawna nazwę grekokatolickiego) w Stryju, rozmawia Krzysztof Renik.

– Cóż ja mogę powiedzieć o sobie? Mogę przede wszystkim powiedzieć, że pochodzę z rodziny nietradycyjnej dla Galicji. Moja matka bowiem wywodzi się ze wschodniej Ukrainy, z obłasti połtawskiej, ojciec natomiast – spod Sokala. I jakoś tak się w tej mojej rodzinie życie ułożyło, że i matka, i ojciec zatrącili swoją tradycję chrześcijańską. Mówiąc otwarcie byli komunistami niewierzącymi. Matka była nauczycielką, ojciec – milicjantem... Mnie także wychowywali w duchu ateistycznym. Ale, trzeba to powiedzieć, nigdy nie starali się o to, bym nienawidził Kościoła, religii i ludzi wierzących. Nie, tego nie próbowali we mnie zaszcześcić, choć pilnowali, abym przypadkiem do cerkwi czy kościoła nie zachodził. A ja już od dzieciństwa czułem jakiś dziwny pociąg do religii. Kiedy widziałem krzyż, to chciałem się przy nim zatrzymać, kiedy przechodziłem koło cerkwi, to chciałem do niej wejść. Kiedy rodzice to zauważyli, przestraszyli się nieco, zaczęli mnie karcić, kłóciliśmy się nawet. Takie to było to moje dzieciństwo...

– *W okolicy były wówczas otwarte cerkwie?*

– Tak, pod Sokalem były otwarte cerkwie, ale były to cerkwie prawosławne. Ludzie mówili, że kiedyś były katolickie, dokładniej grekokatolickie. Ale potem, po 1946 r., zostały przemienione na prawosławne. Wśród ludzi była taka świadomość, że z pochodzenia, z tradycji, to oni są grekokatolikami, a nie prawosławnymi. Że prawosławie – to przymus. Ja wtedy jeszcze tego wszystkiego tak dobrze nie rozumiałem. Dopiero kiedy rodzice kupili radio i zacząłem słuchać radia watykań-

* Fragment książki, która ukaże się w Oficynie Przeglądu Powszechnego pod koniec bieżącego roku.

skiego, to zorientowałem się w tym wszystkim już lepiej. A z tym radiem, to sprawa była ciekawa. Rodzice pozwolili mi słuchać Watykanu, bylebym do cerkwi nie zachodził. Kiedy bowiem tylko wymknąłem się z domu i poszedłem do cerkwi, to zaraz ktoś donosił i rodzice byli po linii partyjnej karani. Bardzo się tego bali i dlatego godzili się na to radio watykańskie – zamiast cerkwi. A ja chociaż w ten sposób zaspokajałem swój głód wiary.

Kiedy byłem w Polsce na spotkaniu z arcybiskupem Mirosławem Marusynem, to dziękowałem mu już za jego watykańskie kazania. Kto wie, czy nie dzięki nim stałem się katolikiem, a później i księdzem grekokatolickim? To była moja pierwsza w życiu katecheza.

– *Były następne?*

– Tak, były. Kiedy w rodzinnej wsi skończyłem osiem klas szkoły podstawowej, poszedłem do Lwowa uczyć się w szkole felczerskiej. Gdy jechałem do Lwowa, to moją pierwszą myślą było, że nareszcie będę mógł chodzić do cerkwi tyle, ile będę tylko chciał, bo nikt już mnie nie będzie kontrolował. I faktycznie, kiedy tylko pierwszego wieczora przyjechałem do Lwowa, to od razu poszedłem do cerkwi. A potem do kościoła. Ale kościół to było dla mnie coś zupełnie obcego, bo ja do tej pory tylko w cerkwiach bywałem i wschodni obrządek tylko znałem. Początkowo wydawało mi się, że kościół to nie jest nawet świątynia chrześcijańska. Takie było moje pierwsze wrażenie... Ale byłem już wtedy przekonany katolikiem, zdawałem sobie sprawę, że i grekokatolicy, i rzymokatolicy – to jedna wiara. Rozumiałem to, ale kulturowo ciężko było mi to przyjąć.

– *Ksiądz był już wówczas ochrzczony?*

– Może byłem, a może i nie byłem. Sam dobrze nie wiem. Bo z moim chrztem to było tak: babka, która mnie na świat przyjmowała, to była osoba bardzo wierząca. I ona wiedziała, że nauczycielka i milicjant dziecka do chrztu nie poniosą. Dlatego, o ile wiem, od razu mnie wodą ochrzciła. Kiedy już byłem we Lwowie i postanowiłem pójść do spowiedzi, do o. Rafała Kiernickiego w katedrze, to on na początek poznał

mnie z siostrą zakonną, żeby zajęła się moją katechezą. W czasie tej nauki doszliśmy do sakramentu chrztu świętego. Opowiedziałem jej, jak to, zdaje się, było z moim chrztem, a ona natychmiast zabrała mnie do o. Rafała, który uznał, że na wszelki wypadek chrzest powtórzyć trzeba. 21 X 1969 r. zostałem ochrzczony przez o. Kiernickiego w lwowskiej katedrze. Jeszcze przed chrztem zapytał mnie, czy chcę być zapisany jako rzymokatolik, czy jako grekokatolik. Ja wtedy nie wiedziałem, że ten Kościół grekokatolicki jeszcze istnieje, że nie został zupełnie zniszczony...

Tak... po dziecinnemu wtedy sobie pomyślałem, że skoro tego Kościoła już nie ma, skoro został wyniszczony, to trzeba, żebym może był choć tym jednym grekokatolikiem na Ukrainie. I poprosiłem, żeby o. Rafał zapisał mnie jako grekokatolika. Miałem wtedy niecałe 16 lat. Po dwóch dniach przyjąłem w katedrze po raz pierwszy w życiu Komunię świętą.

- Jak Ksiądz się dowiedział, że nie jest jednak tym jedynym grekokatolikiem na Ukrainie?

- Chodziłem do katedry bardzo dużo, dużo się modliłem i w katedrze zorientowałem się, że kościół jeden, ale w tym kościele są jednak dwie gromady – rzymokatolicy i grekokatolicy. Modlą się razem, razem utrzymują katedrę, ale jednak grekokatolicy trzymają się jakoś swego wschodniego obrządku. Trzymają się tego obrządku gdzieś poza kościołem. Mają jeszcze jakieś swoje zebrania, spotykają się po prywatnych mieszkaniach. Kiedyś wreszcie dostałem się na takie spotkanie, a tam msza była odprawiana we wschodnim obrządku. Byłem tym zszokowany, ale bardzo mnie to wciągnęło.

- Związał się Ksiądz już wtedy z nurtem grekokatolickim w Kościele?

- Nie, nie tak od razu. Mam i takie wspomnienie. W czasie katechizacji, po jakimś już czasie, s. Daria, bazylianka, zapytała mnie, czy ja bym nie zdecydował się zostać księdzem. Dla mnie to było zaskoczenie, bo nigdy wcześniej o tym nie myślałem, sądziłem raczej, że się ożenię, że będę miał rodzinę; bardzo dużo na temat przyszłej rodziny myślałem... Imponowało mi

życie rodzinne. Może dlatego, że byłem jedynakiem. No, a tu takie pytanie!

Chodziłem, myślałem. Czy się ożenić, czy zostać księdzem? Czy rzymokatolickim, czy grekokatolickim? Czy grekokatolickim żonatym, czy wybrać drogę zakonną? W końcu pomyślałem sobie tak: Jak to – Panu Bogu będę żałował własnego życia, siebie będę Bogu żałował? To byłoby śmieszne. I wtedy się zdecydowałem – będę próbował zostać księdzem rzymokatolickim.

– *Będąc grekokatolikiem?*

– Tak sobie wtedy to tłumaczyłem: będąc Ukraińcem i jednocześnie księdzem łacińskim łatwiej mi będzie trafić z wiarą do innych Ukraińców. A poza tym to i tak będę mógł służyć pomocą duszpasterską grekokatolikom. Uważałem także, że i możliwość legalnej pracy będzie realniejsza, gdy zostanę rzymokatolickim księdzem. Takie to były moje tłumaczenia w owym czasie, ale prawdą jest i to, że byłem wtedy pod dużym wpływem Kościoła rzymokatolickiego. Już mi się i kościoły łacińskie bardzo podobały, i organy polubiłem, a przede wszystkim to księża rzymokatolicy bardzo mi imponowali. Widać było u nich to wychowanie duchowe, głębokie, którego – jak mi się wówczas wydawało – naszym księżom grekokatolickim brakowało. No, co tu dużo mówić – chciałem być takim kapłanem, jak choćby o. Rafał, u którego do mszy jakiś czas służyłem.

Po jakimś czasie jednak okazało się, że nie mam żadnych szans, żeby dostać się do seminarium do Rygi. W tamtych czasach dla mnie, Ukraińca, było to po prostu niemożliwe. Nawet gdybym duszę diabłu zaprzedał, to i tak władze zgody by na to nie dały. Dlatego kiedy ponownie zacząłem się zastanawiać nad swoim powołaniem, zrozumiałem, że jedyną dla mnie drogą będzie zostać księdzem grekokatolickim. I wtedy zaczęły się moje kontakty z bazylianami.

– *Zanim Księdza o nie zapytam, proszę opowiedzieć, jak w tamtych czasach wyglądała katechizacja?*

– W moich czasach było to tak: w katedrze, w zakrystii,

niemal przez cały dzień siedziała s. Daria. Dzieci przychodziły do zakrystii pojedynczo, a ona je uczyła. Po dwoje, troje. Siedziała tak z tymi zmieniającymi się dziećmi od rana do wieczora i szeptała z nimi katechizm. Musiało to wyglądać jak jakieś prywatne rozmowy, bo jasna rzecz, nie można było przed nikim się zdradzić, że to właśnie odbywa się zabroniona przez władze katechizacja. Oczywiście organizatorem tego wszystkiego był o. Rafał Kiernicki. Trzeba tu powiedzieć, że to, co on przez te wszystkie lata zrobił dla Kościoła katolickiego – nie tylko dla rzymokatolików, ale i dla grekokatolików, niezależnie od tego, czy to byli Polacy, czy Ukraińcy – to trudno nawet opisać. To jest jakiś cud, ilu ludzi on do Kościoła przyciągnął.

S. Daria mieszkała później w Zimnej Wodzie koło Lwowa i tam również grupki dzieci stałe do niej na katechizację przychodziły. I to niezależnie od tego, czy chodziły do cerkwi prawosławnej, czy do kościoła katolickiego, czy w ogóle nigdzie nie chodziły...

– *Nie miała kłopotów z władzami?*

– Gdy chodzi o s. Darię, to nie słyszałem o tym, ale wiem o siostrach, które zostały przyłapane przez władze na prowadzeniu katechizacji. Jedna np. prowadziła nauczanie w górach, w Karpatach, w małych wioskach. I władze ją na tym przyłapały. Inna została poddana za prowadzenie katechizacji śledztwu, potem ukrywała się przez kilka lat chodząc po prostu od domu do domu i nocując u obcych ludzi. Musiała się skrywać, bo inaczej posadziliby ją do więzienia. To było wszystko gdzieś w latach pięćdziesiątych.

– *Wróćmy do Księdza drogi do kapłaństwa. Zaczęły się kontakty z bazylianami...*

– Tak, zaczęły się kontakty z bazylianami, ale nie one zaprowadziły mnie do święceń. Przykro o tym wszystkim mówić... No cóż, padło na mnie podejrzenie, że współpracuję z KGB. Nie wiem, jak to się stało... Po pierwszym spotkaniu z jednym z bazylikańskich biskupów, który działał w podziemiu, wydawało się, że będę mógł niebawem rozpocząć naukę

w podziemiu, taką podpolną, naukę. Ale przy drugim spotkaniu dowiedziałem się już, że nie mogę nawet o tym marzyć, że biskup nie może się mną zajmować. Bardzo szorstko mnie wtedy potraktował. Powiedział: W tych warunkach księdzem zostać nie możesz... Ale to nie o warunki chodziło, tylko o to podejrzenie. Powiedziałem wówczas, że warunki się przecież nie zmieniają! Czyż ja nigdy nie zostanę księdzem? Biskup popatrzył na mnie i odrzekł: Jeśli Pan Bóg zechce, żebyś został księdzem, to i warunki zmieni.

Przeżyłem tę rozmowę bardzo. Podenerwowany byłem, mówiłem sobie nawet: A cóż ten starzec plecie! Tak, wtedy zacząłem tracić nadzieję, że zostanę kiedykolwiek księdzem...

– *Stało się jednak inaczej.*

– Rzeczywiście, stało się inaczej. Miałem przyjaciela, który kształcił się na księdza na Łotwie. On nigdy nie utracił wiary, że ja również zostanę kapłanem. Aż wreszcie ten mój przyjaciel poznał mnie z ks. Stefanem Jaworskim, który 19 lat odsiedział w więzieniach, a przedtem był kapelanem ks. bpa Kocyłowskiego, przed wojną grekokatolickiego ordynariusza przemyskiego. On zajął się już mną bardzo poważnie i po 5 latach nauki przedstawił mnie do święceń.

O ks. Jaworskim trzeba tu choć słowo dodać. Po wojnie został osądzony na 25 lat. Ile odsiedział za tym pierwszym razem, to dokładnie nie wiem. Po wyjściu z więzienia nie pozwolili mu zamieszkać w Galicji. No grekokatolik był, to nie chcieli, żeby tu przebywał. Zamieszkał więc koło Winnicy, już za Zbruczem, i tam prowadził duszpasterstwo wśród rzymokatolików. Tam go drugi raz aresztowali. Śledczy o jedno tylko pytał: Papieża uznajesz? – Uznaję – odpowiadał Jaworski. I za to jedno bez sądu 10 lat dostał. Tak, w sumie przesiedział 19 lat...

Kiedy ponownie wyszedł na wolność, też nie pozwolili mu tutaj wrócić. Dopiero na parę lat przed śmiercią trafił jakoś do Galicji. Nie miał własnego kąta, tułał się po ludziach, wynajmował, gdzie się dało, jakiś pokoik. Ostatnie dwa lata spędził w Drohobyczu. Kupił wtedy mały domek, który opuściły siostry bazylianki, i tam zamieszkał. Przez pięć lat przygotowywał mnie podpolnie do kapłaństwa...

– *Jak wyglądały te przygotowania?*

– Zanim zajął się mną ks. Jaworski, sam się przegryzałem przez tę literaturę, do której dotarłem. Czytałem książki, robiłem konspekty tego wszystkiego, co przeczytałem. To były w większości polskie wydania, ponieważ po ukraińsku takiej literatury praktycznie nie było. Mówiliśmy czasami między sobą, że dla nas, Ukraińców, to język polski jest tym, czym dla Polaków łacina. Tak jak Polacy studiowali niegdyś po łacinie, tak my po polsku.

Kiedy już uczyłem się u ks. Jaworskiego, to nasze zajęcia odbywały się 1–2 razy w tygodniu. Dojeżdżałem wtedy do Drohobycza ze Lwowa. We Lwowie pracowałem początkowo jako felczer w fabryce, a potem jako sanitariusz w szpitalu. Dzięki temu nie musiałem chodzić codziennie do pracy. Miałem dyżury, ale w zamian miałem także dni wolne. I wówczas, po pracy, jeździłem do Drohobycza. Tam słuchałem wykładów ks. Jaworskiego, zyskiwałem formację duchową. To było, jak sądzę, dobre wykształcenie duchowe, a w każdym razie dobre, jak na tamte czasy. Lepiej tego nie można było po prostu urządzić... I jak mówiłem – po 5 latach przygotowań ks. Jaworski przedstawił mnie do święceń kapłańskich.

– *Gdzie się odbyły?*

– W Kołomyi, a wyświęcił mnie ks. bp Sufron Dmyterko. To było i wielkie, i straszne zarazem przeżycie...

– *Straszne? Dlaczego?*

– Tak, chcę to Panu opowiedzieć. Otóż kiedy skończyłem naukę u ks. Jaworskiego, napisał on po łacinie specjalny dokument, w którym przedstawiał mnie księdzu biskupowi do święceń. Z tym dokumentem miałem sam dotrzeć do biskupa, miałem przede wszystkim znaleźć biskupa, bo przecież on funkcje biskupie sprawował w ukryciu, potajemnie. Ks. Jaworski nie mógł nigdzie jechać, był już stary, a droga daleka. Gdzie Drohobycz, a gdzie Kołomyja! Zresztą oni rzadko się ze sobą widywali, bo biskupa to władze jakoś bardzo „lubiły“. Jeżeli tylko próbował gdzieś wyjechać z Kołomyi, to zaraz go z

pociągu lub autobusu ściągali i do domu odstawiali. Robili wszystko, żeby on się z ludźmi nie mógł kontaktować...

Z listem od ks. Jaworskiego oraz z poleceniem od mojego spowiednika i przewodnika duchowego, ks. Nowaka, zacząłem we Lwowie szukać kontaktu z biskupem. Dwa tygodnie szukałem i nie mogłem znaleźć. No cóż, nadal się za mną ciągnęło to podejrzenie, że jestem związany z KBG. A ludzie jak sobie coś uroją, to wybić im to z głowy trudno... Wreszcie jedna siostra staruszka, s. Deogena – nie żyje już – zawierzyła mi i skierowała do siostry w Stanisławowie, która miała wiedzieć, gdzie mieszka bp Dmyterko. Pojechałem do Stanisławowa. Tam s. Paula nie potrafiła dać mi dokładnego adresu, ale przynajmniej wytłumaczyła, jak trafić do domu biskupa. Wyruszyłem więc wreszcie do Kołomyi...

Całe popołudnie chodziłem po tej ulicy, ale domu znaleźć nie mogłem. Wieczór już nadchodził, zimno coraz większe, nocować nie mam gdzie i do biskupa trafić nie umiem. Wiem, że pytać nikogo o nic nie wolno, ale wreszcie złamałem się i taką kobietę, która w oknie stała, zapytałem. Przestraszyła się okropnie, bo w tym 1988 r. strasznie nas prześladowali, kościół nasze prawosławnym oddawali i wydało się, że to już koniec z nami. Przestraszyła się więc okropnie i mówi, że żaden biskup nic ją nie obchodzi. A potem dodała, że to z drugiej strony ulicy trzeba zejść...

Wtedy trafiłem bezbłędnie. Zapukałem, sam biskup mi drzwi otworzył. Listy mu pokazałem. No dobrze, żeś tę torbę miał przerzuconą przez ramię – powiedział na wstępie – myślałem, że to listonosz; inaczej bym cię nie wpuścił.

Postanowił, że do święceń przystąpi natychmiast...

W mieszkaniu były jeszcze zakonnice, zaczęliśmy przygotowywać pokój. Trzeba było przede wszystkim zaciemnić okna, potem ustawić ołtarz. Nagle przybiega sąsiadka i szepcze – milicja idzie...

We mnie jakby grzmot uderzył. Twoja Wola, Boże – pomyślałem sobie – ja księdzem być już widać nie mogę! Jeżeli w takim momencie, gdy biskup gotuje się do wyświęcenia mnie, przychodzi milicja, to znaczy, że ja już w Kościele przekreślony będę na zawsze. Bo co to znaczy? Znaczy, że to ja przyprowa-

dziłem ze sobą milicję. Żeby biskupa złapali na gorącym uczynku, na nielegalnym wyświęcaniu kapłana. Nikt mi już do śmierci nie uwierzy, że to nie ja ich sprowadziłem, że nie miałem z tym nic wspólnego. Serce chyba przestało mi wtedy bić, do krzesła przyrosłem. I tylko: Wola Twoja, Boże – myślałem...

Nie dobijali się jednak do drzwi biskupa. Przyszli do sąsiedniego mieszkania. Okazało się, że biskup odprawił tam tego dnia mszę św., przyszło ze 30 osób i ktoś doniósł o tym władzom. Wywiadywali się tam o to, robili zamieszanie, chcieli ludzi zastraszyć, żeby na przyszłość takich mszy już nie było. Nie wiem, jak długo tam byli. Wreszcie poszli, nas zostawili w spokoju.

Wtedy bp Sofron Dmyterko przystąpił do święceń. Jeszcze nie kapłańskich, tylko diakańskich. Była sobota.

Noc spędziłem w domu biskupa. Nie spałem, serce mi się tłukło po tych wszystkich przeżyciach. Bałem się, że znowu milicja przyjdzie i wszystkiemu przeszkodzi. Nie tego się bałem, że mnie zamkną, tylko że wszystko zawalą. Wstaliśmy o świcie. O piątej rano, w obecności jednej zakonnicy, której imienia nawet nie znam, zaczęły się moje święcenia kapłańskie. Był 19 III 1988 r. Miałem wtedy 34 lata...

Może za dokładnie to Panu opowiedziałem? Może za dużo mówię o sobie? Ale sam biskup mi mówił, abym to kiedyś opisał. A więc opisałem tak, jak umiałem...

– *Zaraz po święceniach zaczął Ksiądz pracę duszpasterską?*

– Jeszcze przez pół roku uczyłem się po święceniach u ks. Stefana Jaworskiego w Drohobyczu, a kiedy umarł, przeniósłem się do niedużej wioski Kopycz Wola. Odprawiałem już przedtem msze św. w mieszkaniu dla bliskich znajomych, ale dopiero tam, w Kopycz Woli, odprawiłem swoją pierwszą mszę św. w kościele. Było to w uroczystość Przemienienia Pańskiego, czyli – jak my mówimy – w Spasa.

Ta Kopycz Wola to słynna wioska, kiedyś nawet w Radiu Swoboda o niej mówiono. Bo była to jedna z nielicznych wiosek, gdzie władzom nigdy nie udało się odebrać wiernym naszej cerkwi grekokatolickiej i przekazać jej prawosławny...

– *Często się to zdarzało?*

– Wie Pan, kiedy pozamykano przed laty nasze cerkwie, a potem, po długim okresie nieistnienia jakichkolwiek świątyń, zgodzono się na otwieranie cerkwi prawosławnych, to w wielu miejscowościach ludzie godzili się na to. Cieszyli się nawet, że w ogóle jakaś świątynia będzie otwarta.

W Kopycz Woli było jednak inaczej. Tam, kiedy wchodziła do wsi Armia Czerwona, wojsko podpaliło całą wieś. Zgorzało dużo zabudowań, zgorzała i cerkiew grekokatolicka, miał zgorzeć także kościółek. Ale jedna z kobiet, Polka, która tam mieszkała, cudem niemal jakimś uratowała świątynię. Kiedy Polacy wyjechali po wojnie do Polski, miejscowi Ukraińcy uznali ten kościółek za swój, za grekokatolicki. I przez całe lata modlili się tam bez księdza, procesje z chorągwiami odprawiali, nawet zmarłych tam przynosili, żeby odmówić za nich modlitwy pogrzebowe. Władze kilka razy zamykały im ten kościółek, ale oni wtedy zawsze jakoś przez zakrystię się do niego dostawali...

Wreszcie władze zaczęły bardzo już naciskać, żeby ten kościółek przekazać Cerkwi prawosławnej. Zmusili kilkadziesiąt osób, aby podpisały taką prośbę o przyjęcie popa prawosławnego. Ludzie, którzy dali kiedyś grunt pod świątynię, rodzina pólpolska półukraińska, ogłosiła, że raczej kościół spali, niżli popa doń wpuści. Pójdziemy do więzienia, ale nie będzie pop w kościele nabożeństw swoich odprawiał – tak mówili. To było akurat wtedy, gdy otrzymałem święcenia kapłańskie. Znałem ludzi z tej wioski i oni poprosili mnie, abym do nich przyjechał i jakoś gromadę na duchu podtrzymał. U nich księdza katolickiego od dwóch lat już nie było i ludzie zaczęli ulegać wpływowi prawosławnych.

– *Jak przyjęli Księdza miejscowi wierni?*

– Dobrze mnie przyjęli. Ci, którzy podpisali tę prośbę o przysłanie popa, tłumaczyli się, że zrobili to dlatego, gdyż stracili już nadzieję, że do Kopycz Woli przyjedzie jeszcze kiedykolwiek ksiądz katolicki. Widzieliśmy – mówili – że księża grekokatolicy wymierają, młodych nie ma, a przecież we wsi duchowny być musi. Dlatego zgodzili się na prawosławnego.

Ale kiedy zobaczyli, że jest młody ksiądz grekokatolicki, natychmiast przeciw prawosławnemu zaprotestowali. Z rejonu władze przyjechały, z KGB, władze partyjne się pojawiły, męczyli tych ludzi, przekonywali, grozili, ale oni już nie dali się namówić do prawosławia. A ja od tego czasu zacząłem tę wioskę regularnie obsługiwać.

Z Lwowa dojeżdżałem tam przez kilka miesięcy, spowiadałem tych ludzi, chorych odwiedzałem, a na Boże Narodzenie odważyłem się znowu mszę św. w tym kościółku odprawić. To było wspaniałe Boże Narodzenie...

- Ale przecież nie wszędzie powrót księdza grekokatolickiego do wioski czy osady przebiegał tak spokojnie. Zdarzały się chyba i konflikty?

- Oczywiście, zdarzały się i zdarzają się nadal konflikty. Kiedy bowiem wyszliśmy z podpolia okazało się, że nie mamy własnych świątyń, nie mamy gdzie się modlić. Dlatego właśnie zaczęliśmy zbierać się na ulicach, modlić na cmentarzach, pod kościołami i cerkwiami. Chcieliśmy otrzymać jakieś świątynie, ale władze zupełnie się tym nie interesowały. Do zamkniętych kościołów katolickich, w których były składy, w których władze coś tam pourządzały, wdrzeć się nie mogliśmy, ponieważ groziły za to sankcje karne. Do cerkwi też nie mogliśmy się dostać, bo władze oddały je już prawosławnym. Szczerze mówiąc, to najbardziej chcieliśmy wejść do cerkwi... Przecież to były nasze świątynie, bezprawnie nam zabrane. No, i zaczęło się zajmowanie cerkwi. Ludzie, którzy uważali się już za prawosławnych oburzali się, protestowali. Teraz sytuacja jest rzeczywiście taka, że już na całym świecie mówi się, iż katolicy z prawosławnymi nie mogą się na Ukrainie pogodzić. A nie w tym rzecz. Ten konflikt wywołało państwo, a myślę, że i KGB brało w tym udział. Gdyby bowiem państwo nie namieszało przez całe lata w tutejszych stosunkach wyznaniowych, gdyby uczciwie oddano nam naszą własność - nie byłoby tego konfliktu.

- Jak zatem doszło do przejścia przez grekokatolików, na przykład, cerkwi Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny w Stryju? Brał Ksiądz udział w tych wydarzeniach?

– Mój pierwszy kontakt ze Stryjem miał miejsce w 1989 r., kiedy brałem udział w uroczystościach 1000-lecia Chrztu Rusi, które odbywały się także tutaj. To było w czerwcu, miejscowych księży podpolników uwięziono wtedy, aby przeszkodzić im w prowadzeniu tej uroczystości. I stryjanie po raz pierwszy zwrócili się wówczas do mnie. Gdzieś po dwóch miesiącach, w sierpniu 1989 r., zwrócili się ponownie. Tym razem chodziło już o bardziej systematyczną obsługę duszpasterską. Tak się to jakoś wtedy układało, że już wszędzie w okolicy ujawniały się grupy grekokatolików, a ta stryjska gromada ciągle jeszcze milczała. Były już wtedy wspólnoty grekokatolickie w Samborze, Drohobycz, które zbierały się pod gołym niebem na nabożeństwach odprawianych na cmentarzach, pod cerkiewiami i kościołami... Stryjanie też czuli taką potrzebę.

Od września zacząłem odprawiać msze św. na cmentarzu. Przede mną robił to ksiądz grekokatolicki z Bolechowa. Dostałem już w tym czasie polecenie od biskupa, aby objąć opieką gromadę ze Stryja. Odprawiałem tak msze św. przez wrzesień, październik i listopad. Potem zaczęliśmy modlić się pod samą cerkwią, pod cerkiewnym płotem. A na początku grudnia, dokładnie 3 grudnia, zajęliśmy już cerkiew Zaśnięcia, która dotąd była używana przez prawosławnych.

Dlaczego tak postąpiliśmy? Przede wszystkim nie wiedzieliśmy, gdzie mamy się podziać w zimie. Był co prawda w Stryju jeden nieczynny kościół, ale nikt go nam nie chciał udostępnić. Poza tym tak się sytuacja układała, że z każdą niedzielą więcej było ludzi na cmentarzu, na naszej liturgii grekokatolickiej, a coraz mniej w cerkwi, na liturgii prawosławnej. Na cmentarz zaczęli nawet przychodzić ludzie należący do prawosławnego komitetu cerkiewnego. Złożyliśmy w pewnym momencie propozycję, aby użytkować cerkiew Zaśnięcia wspólnie. To znaczy, żeby przed południem odprawiali w niej prawosławni, a po południu grekokatolicy. Ale władze miejskie nie zgodziły się na to. Tak więc 3 grudnia nasi ludzie weszli do cerkwi i po prawosławnym nabożeństwie nie wyszli, tylko zawołali mnie, abym odprawił liturgię grekokatolicką.

Cieżko o tym mówić, ale w czasie przygotowań do mszy poprawosławny wyzywał mnie, starał się przeszkadzać we wszyst-

kim. Po tej pierwszej mszy użytkowaliśmy cerkiew wspólnie, ale okazało się, że pop chce cerkiew zamknąć przed Bożym Narodzeniem na jakiś długi remont. Baliśmy się tego, bo w innych miejscowościach tak właśnie popi robili. Żeby wyrzucić z cerkwi grekokatolików, zamykali świątynię, niby że remont będą robili... Nasi ludzie postanowili do tego nie dopuścić i przed Bożym Narodzeniem już z cerkwi i na noc nie wychodzili. A księdzu prawosławnemu powiedzieli, że on już tu nie jest gospodarzem. Po Bożym Narodzeniu sami w cerkwi zostaliśmy, a pop pod krzyżem mszę zaczął odprawiać. W cerkwi masa ludzi była, a u niego pod krzyżem – do 30 osób tylko.

– *Skoro większość była za grekokatolicyzmem, dlaczego nie chcieliście zająć cerkwi wcześniej, bez tych kilku miesięcy na cmentarzu?*

– Wie Pan, mogliśmy to zrobić. Jasna rzecz: drzwi wyłamać, zamki wymienić i cerkiew zająć. Ale nie chcieliśmy działać przemocą, ludzie źle na przemoc reagują, łatwo o urazy, które potem są pamiętane latami. Można gromadę i na dziesięciolecia w ten sposób podzielić. Zresztą mamy teraz taką sytuację w jednej z okolicznych wiosek, w Bilczu.

Dobrze by było, żeby Pan tam na niedzielę pojechał. Pozna Pan tę atmosferę, która tu powszechnie jeszcze panowała rok temu...

W tym Bilczu odprawialiśmy już długo na cmentarzu. Teraz ks. Piotr, wikary stryjski, przeniósł się pod płot cerkiewny. Coraz więcej ludzi przychodzi na grekokatolicką liturgię, każdej niedzieli jest ich więcej. Moglibyśmy już cerkiew siłą zająć, ale nie robimy tego, bo nie chcemy prowadzić do kłótni. Z innych wiosek mamy już doświadczenie, że czas, pokora – to wszystko działa na naszą korzyść. Ludzie powoli przechodzą na naszą stronę, zaczynają sobie przypominać swe grekokatolickie korzenie i rodzimą, grekokatolicką tradycję.

– *A nie lepiej wybudować nową świątynię, a tych nielicznych, jak Ksiądz mówi, prawosławnych – zostawić w spokoju?*

– W Bilczu zaproponowałem to wiernym. Obecna cerkiew stara, drewniana, wybudujmy nową. Ludzie odpowiedzieli:

Nie, jeżeli wybudujemy nową cerkiew, to na wieki gromada będzie podzielona. Przecież tych, którzy bronią prawosławia, jest tu już niewiele i są podjudzani przez prawosławnego popa. Gdy wrócimy do starej cerkwi, to jest nadzieja, że ludzie się ze sobą pojedną, pogodzą, a we wsi znowu zapanuje harmonia.

– *Wierzy w to Ksiądz? Ma Ksiądz nadzieję, że po tych wszystkich zatargach nie pozostaną urazy?*

– Tak: wierzę głęboko, że uda się wokół tej starej cerkwi zbudować jedność całej wiejskiej gromady. Przecież ci ludzie wywodzą się wszyscy ze środowisk grekokatolickich. I mam nadzieję, że będą potrafili odkryć to swoje pochodzenie. Dlatego właśnie cierpimy chłód i niewygodę odprawiając nabożeństwa na cmentarzach, pod cerkiewnymi płotami. Znosimy to wszystko, bo nie chcemy dzielić na zawsze wiejskich gromad. Ja myślę, że im więcej wykażemy pokory, im więcej wycierpimy, tym łatwiej zdobędziemy tych ludzi, którzy od nas kiedys, pod przymusem, odeszli.

– *Czy Kościół grekokatolicki jest obecnie wspólnotą jednorodną? Czy wierni i kapłani należący dzisiaj do tego Kościoła reprezentują jakąś w miarę jednolitą formację religijną?*

– Nasza Cerkiew nie jest teraz w pełni jednorodna. Gdy idzie o wiernych, to tworzą ją trzy zasadnicze grupy ludzi. Są to ludzie, którzy przez lata prześladowań tworzyli Kościół podziemny, czyli podpolnicy, są wierni, którzy chodzili przez te lata do kościołów rzymokatolickich, są wreszcie i tacy, którzy będąc niegdyś grekokatolikami przystali, najczęściej pod presją albo ze strachu, do forsowanego tutaj przez władze prawosławia. Podobnie jest w przypadku naszego kleru. Tworzą go kapłani wywodzący się także z tych trzech nurtów.

– *Czym wedle Księdza różni się stan świadomości religijnej, wiedzy religijnej wiernych i duchowieństwa, wywodzących się z tych trzech, odmiennych chyba jednak od siebie, nurtów?*

– Wie Pan, trudno to tak jednoznacznie określić. Nie chciałbym poza tym, aby to, co powiem, zostało uznane za chwalebnie jednych i krytykowanie drugich. Ale oczywiście świadomości

mość religijna w tych trzech grupach jest jednak różna. Wydaje mi się, że i wiedza, i świadomość religijna są najmniejsze w tych kręgach wiernych, które znalazły się pod wpływami Cerkwi prawosławnej. W wioskach, gdzie była cerkiew prawosławna, gdzie był pop, ludzie pod względem religijnym i duchowym ucierpieli chyba najbardziej. Ci, którzy trzymali się przez cały czas Kościoła rzymokatolickiego, uszczerbek ponieśli stosunkowo mały. Gdy idzie o podpolników, to najlepiej zostali uformowani ci, którzy jednocześnie chodzili do kościołów rzymokatolickich i uczestniczyli w podziemnym życiu naszej tajnej Cerkwi. To są z pewnością nasi najbardziej świadomi religijnie wierni. Wśród podpolników, trzeba to w tym miejscu powiedzieć, byli i tacy, którzy w życiu cerkiewnym uczestniczyli tylko z pobudek nacjonalnych. Ich formacja religijna pozostawia wiele do życzenia.

Ci najbardziej świadomi mają już głębokie przekonanie o uniwersalnym charakterze Kościoła katolickiego. Oni utrzymywali przez cały czas kontakt z Bogiem, często się komunikowali i oni dobrze wiedzą, że wiara, pobożność nie musi się łączyć koniecznie z uczuciami nacjonalnymi. W nich jest mniej niedobrego nacjonalizmu, oni rozumieją, że w Kościele mogą być dwa obrządku: wschodni i zachodni, że modlić się można w różnych językach. Ci ludzie naprawdę zasługują na miano prawdziwych katolików. To są najbardziej wymagający wierni spośród naszych parafian.

Szczerze trzeba powiedzieć, że nie zawsze stosunki pomiędzy tymi trzema grupami wiernych układają się najlepiej. Ci, którzy przyszli z prawosławia, czasami trochę źle się czują, mają jakby poczucie winy. Bywają przez to agresywni, mówią tym, którzy chodzili do kościołów, że stali się Polakami, że zdradzili cerkiew. Ci z kolei wypominają im, że zaparli się katolicyzmu. Bywa i tak, że gdy wierni proszą o nabożeństwo, to zaznaczają, że nie chcą, by odprawiał je ksiądz, który przyszedł z prawosławia, tylko koniecznie podpolnik. Nie można tego pochwalać, bo rani to uczucia tych, którzy przychodzą teraz do nas z prawosławia.

– Czy szybko da się zatrzeć te podziały?

- Czy z tych grup da się stworzyć jedną wspólnotę? Wspólnota już jest, ale żeby zatrzeć te podziały, potrzeba jeszcze wiele czasu. Ludzie pamiętają przeszłość, byli nieraz ciężko doświadczani i niełatwo o tym zapominają. Te podziały znikną chyba dopiero wraz z ludźmi, którzy to wszystko przeżyli. Tu musi przyjść nowe pokolenie...

- *Wspomniał Ksiądz o związkach części wiernych Kościoła podziemnego z narodowym ruchem ukraińskim. Czy te związki nie stwarzają niebezpieczeństwa, że Cerkiew grekokatolicka może stać się albo Kościołem typowo narodowym, albo też być wykorzystywana instrumentalnie dla celów ruchu narodowego?*

- Tak, o tej sprawie warto by powiedzieć. Faktem jest, że nasi działacze niepodległościowi postawili niegdyś na Kościół grekokatolicki. Wiedzieli bowiem, że przywiązanie naszych ludzi do grekokatolicyzmu wiąże się z ich narodowym poczuciem ukraińskim. W gruncie rzeczy każdy grekokatolik-Ukrainiec marzył o niepodległej i wolnej Ukrainie. Takich ludzi, którzy by myśleli inaczej, wśród grekokatolików naszych ja nie spotkałem. I dlatego działacze niepodległościowi zaczęli wykorzystywać uroczystości religijne do manifestowania uczuć narodowych. Każde nabożeństwo, każdą mszę pragnęli zakończyć jakimś własnym przemówieniem patriotycznym.

Nam, religijnie przygotowanym podpolnikom nie zawsze to się podobało. Myślni schodzili się przecież potajemnie na te nasze modlitwy, aby przede wszystkim właśnie się modlić. Modliliśmy się długo, a potem rozchodziliśmy się w stanie, nie waham się powiedzieć, upojenia modlitewnego. Wydawało się nam, że kończenie takich modlitw przemówieniami, czy wymachiwaniem naszą niebiesko-żółtą chorągwią przynosi temu modlitwemu skupieniu jakiś uszczerbek. Nie wracało się już wtedy z tych miejsc, jak z sanktuarium, ale jak z jakiegoś mityngu.

Dzisiaj już i nasi biskupi zauważają to, że działacze niepodległościowi starają się wykorzystywać Cerkiew grekokatolicką do celów narodowo-politycznych. Nie zawsze im się to udaje i wtedy stają się tej naszej Cerkwi jakby mniej przychylni. Ja szczerze mówiąc już jakiś czas temu dzieliłem się z naszymi

księżmi taką oto myślą: Kto wie, czy kiedyś, w przyszłości nie będziemy cierpieć tak samo jak od Rosjan, również od naszych współbraci Ukraińców. A to dlatego, że Kościół katolicki jest zawsze od władzy świeckiej niezależny, nie daje się tej władzy podporządkować, nie potrafi być Kościołem służącym władzy.

– *Zauważa już Ksiądz jakieś przejawy mniej życzliwego stosunku demokratycznych władz Ukrainy zachodniej do Cerkwi grekokatolickiej?*

– No, choćby ta decyzja, że my, księża grekokatolicy wykształceni w podziemiu, mamy się teraz rejestrować u pełnomocników do spraw religii. U tych samych pełnomocników, którzy nas przez tyle lat gnębili i tropili... My się na to nigdy nie zgodzimy i tego nigdy nie będzie. To jest oczywiście próba ustawienia nas na takiej samej pozycji, jak duchownych choćby Ukraińskiego Kościoła Autokefálnego. Zresztą właśnie ten Kościół zaczyna być teraz przez władze coraz mocniej popierany. Nie tylko przez władze moskiewskie, ale także przez nasze władze Ukrainy zachodniej. Myślę, że źródeł tego poparcia należy szukać w przekonaniu władz, że Kościół autokefalny łatwiej będzie wykorzystać do celów pozareligijnych, politycznych, aniżeli Cerkiew grekokatolicką.

No, dużo tu Panu o tym opowiadam i sam nie wiem, czy mnie jeszcze w przyszłości bracia Ukraińcy za to nie osądzą...

– *Czy uważa Ksiądz, że duchowieństwo grekokatolickie powinno zdystansować się od narodowych dążeń ukraińskich?*

– Uważam, że Cerkiew grekokatolicka popiera ukraiński ruch narodowy całą swoją siłą. To była zawsze patriotyczna Cerkiew. Kto miał wysoką świadomość religijną, ten miał i wysoką świadomość narodową. Nasza Cerkiew służy narodowi, ale nasza Cerkiew w czystej działalności politycznej udziału brać nie chce. I nie powinna. Chociaż wydaje mi się, że obecne władze tego udziału właśnie oczekują. Ale Cerkiew – to jest Cerkiew. Ona musi mieć charakter powszechny. Widzę, że osobiście ludzie nasi z podpolia dobrze to rozumieją. Oni mieli głęboką duchowość; nie chcą teraz, aby sprawy polityczne i narodowe zagłuszyły tę chrześcijańską duchowość w ich du-

szach albo żeby przeszkadzały rozwojowi tej duchowości. A duchowość katolicka nie rozwija się tylko w ramach jednego narodu, ona potrafi nawet narody wrogie sobie – łączyć.

Ludzie z podpolia doświadczyli tego chodząc do kościołów rzymokatolickich. Doświadczyli tego, że można różnić się kulturowo, można różnić się obrządkiem, można być innej narodowości, ale przez uniwersalność Kościoła katolickiego można także odczuwać poczucie jakiejś wspólnoty szerszej aniżeli tylko narodowa.

Stryj, styczeń 1991 r.



Algimantas Bučys

Tragedia rozdwojenia

O współczesnej literaturze litewskiej

Nader trudno byłoby zrozumieć obecną sytuację literatury litewskiej, jej straty i zdobycze ostatnich lat, jeśliby nie odwołać się do historii.

Decydującym dla litewskiej kultury i sztuki wydarzeniem o nie przewidywalnie zgubnych skutkach stał się przedwojenny układ między Stalinem a Hitlerem z 23 VIII 1939 r. Przy tym miała tu znaczenie nie tyle sama umowa, ile załączone do niej tajne protokoły uzupełniające, gdzie w ściśle poufny sposób rozgraniczono sfery interesów obu stron, zgodnie z którymi, jak głosił cyniczny protokół targający się na niepodległość Polski oraz państw nadbałtyckich, w wypadku *terytorialno-politycznej przebudowy ziem wchodzących w skład państw nadbałtyckich (Finlandii, Estonii, Łotwy, Litwy) północna granica Litwy staje się równocześnie granicą sfer interesów Niemiec i ZSRR*. Na rozwój wydarzeń nie trzeba było długo czekać: ZSRR zawarł z Litwą układ o wzajemnej pomocy i wprowadził na terytorium suwerennego państwa swoje wojska. Odmowa podpisania układu prawdopodobnie oznaczałaby początek wojny, tak jak to się stało 1 XII 1939 r. z Finlandią, która odmówiła podpisania analogicznego dokumentu. Jednak za sprawą zimowej wojny Finlandia (choć z dużymi stratami) ocaliła swą suwerenność, podczas gdy rządy Litwy, Łotwy i Estonii po podpisaniu układów straciły ją. Niedługo potem (pod groźbą ultimatum) na Litwę wprowadzono uzupełniające kontyngenty Armii Czerwonej; z bezpośrednim udziałem W. Dekanozowa (po śmierci Stalina rozstrzelanego wraz z innymi poplecznikami Ł. Berii) w ciągu dwóch dni powołano nowy

rząd Litwy, ten zaś niezwłocznie (po miesiącu) zorganizował wybory do sejmu, który podjął decyzję o przyłączeniu Litwy do ZSRR.

Nie same jednak wydarzenia polityczne wywołały tragiczne rozdwojenie litewskiej sztuki i literatury. Rzecz w tym, że razem z inkorporacją Litwy do ZSRR naród litewski poznał pełne potworności oblicze stalinizmu. Już pierwsze przedwojenne represje: aresztowania, egzekucje, zsyłki (tylko w czerwcu 1941 r. zesłano około 34 tys. osób), wywołały na Litwie masowy szok. Represje wobec „wrogów narodu“ szły w parze z różnymi, niczego dobrego nie wróżącymi, przemianami w życiu kulturalnym: z programów nauczania skreślano klasyków litewskiej literatury (m.in. patriotycznego Vincasa Kudirkę), kazano wrywać z przedwojennych podręczników „nie nadające się“ stronicę, nasiliła się kontrola prasy (liczba przedwojennych gazet i wydawnictw z 66 tytułów z ogólnym nakładem około mln egz. zmniejszyła się do 27 tytułów i 300 tys. nakładu).

Oburzenie, zaskoczenie i szok były tak silne, że gdy w 1944 r. wojska radzieckie ścigając hitlerowską armię znów zbliżyły się do Litwy, ruszyła fala uciekinierów na Zachód. Litwę opuściło około 50 tys. osób, wśród których była duża liczba działaczy kultury i literatów. Kiedy w pierwszych latach powojennych sporządzono na emigracji spis członków Związku Pisarzy Litwy, weszło do niego około 100 osób. A gdy w powojennej Litwie przygotowywano się do walnego zebrania pisarzy litewskich, którzy zostali w kraju, zarejestrowano 97 osób. Jak widać, nawet liczbowo straty były ogromne – literackie siły Litwy podzieliły się prawie na pół: jedna część została na Litwie, druga rozproszyła się po całym świecie, stopniowo osiedlając się w Niemczech, USA, Francji, Wielkiej Brytanii oraz w innych państwach.

I tak oto literatura litewska, mająca normalne warunki państwowe do swego nieskrępowanego, swobodnego rozwoju, tylko w ciągu dwóch dziesięcioleci

(1918–40) za sprawą historii znów była zmuszona rozdzielić się na dwie części: emigracyjną oraz radziecką. Należy przy tym podkreślić, że dzieliła je nie tylko geografia, ale także osławiona „żelazna kurtyna” stalinowskich i breżniewowskich czasów. Na Litwie wcale nie mówiono o twórczości pisarzy, którzy wyemigrowali, a z kolei emigracja bardzo podejrzliwie patrzyła na twórczość autorów pozostających ze swoim narodem w zaanektowanej Litwie.

I nie ma w tym nic dziwnego. Zarówno emigracyjne jak i radzieckie „skrzydło” litewskiej literatury zderzyło się ze specyficznymi trudnościami, swoistymi kompleksami, nastrojami, odrębnymi zadaniami ideologicznymi i zamysłami twórczymi. Znaleźć wspólny język nie było łatwo, a i warunków do takiej rozmowy do 1985 r., kiedy to Moskwa ogłosiła politykę „nowego myślenia”, pieriestrojki i głośności, praktycznie nie było. Od tej pory właśnie zaczęło się intensywne współdziałanie i wzajemne wzbogacanie się, a dokładniej – łączenie dwóch części litewskiej literatury. Zaczął się triumfalny powrót do ojczyzny wielu wcześniej przemilczanych, oficjalnie zakazanych utworów naszej literatury emigracyjnej oraz nazwisk jej twórców.

W równym stopniu rozpoczął się burzliwy proces nadawania nowego znaczenia temu, co pisarze litewscy opublikowali w ciągu ostatnich 50 lat (1940–90). Po nownej ocenie zaczęto poddawać nie tylko wartości literatury, ale także prywatną oraz artystyczną biografię i losy każdego pisarza. Ich działalność bowiem także była podzielona na dwie części: przedwojenną i powojenną, w kraju i na obczyźnie, w warunkach swobody i pod jarzmem stalinowskiej ideologii, przez niejedno dziesięciolecie ciemną i skuwającą naturalny rozwój kultury i literatury w powojennej Litwie.

O wielu pisarzach, którzy – wydawałoby się – jeszcze wczoraj byli na szczytach sławy, znajdowali się w szkolnych podręcznikach jako żyjący klasycy radzieccy, wyróżniani premiami oraz nagrodami państwowymi, przy-

chodzi dziś wszem i wobec oznajmić: Przecież król jest nagi! Mam przede wszystkim na uwadze obszerne (w swoim czasie przetłumaczone na język polski) powieści A. Gudaitisa-Guzevičiusa, Antanasa Venclovy i innych, którzy zniekształcili historyczny obraz przeszłości Litwy. Wyraźnie przygasa sława wychwalanych wcześniej poetów: Liudasa Giry, Salomeji Neris, Teofilisa Tilvytisa, Vladasa Grybasa, Eduardasa Micželaitisa i innych, w swoim czasie piszących pochwalne wiersze i poematy na cześć Stalina i partii komunistycznej. Dziś wyraziście ujawniają się słabsze strony twórczości Jonasa Avyžiusa, Alfonsasa Bieliauskasa, Mykolasa Sluckisa, Vytautasa Petkevičiusa, Juozasa Baltušisa, którzy we właściwym czasie nie oparli się naciskowi partyjnej koniunktury oraz dogmatom realizmu socjalistycznego, potrzebującego wszelkimi sposobami upiększać ówczesną nędzną rzeczywistość, łagodzić konflikty społeczne czasów breżniewowskiego zastoju. Dziś inni krytycy w ogóle są skłonni rozpatrywać okres 1940–56 jako beznadziejne, czarne pasmo w rozwoju litewskiej literatury. W odniesieniu do literatury tworzonej wtedy na Litwie jest to po części prawda. Jednak dzisiaj, kiedy nie mamy prawa dzielić litewskiej literatury na dwie „nienawidzące się” części: „naszą” oraz emigracyjną, staje się oczywiste, że właśnie w tym, zwłaszcza powojennym, okresie literatura litewska wzbogaciła się o utwory pierwszej wielkości i ogólnonarodowym znaczeniu.

W latach powojennych we Francji żył i pracował jeden z najzdolniejszych prozaików – Jurgis Savickis (1890–1952), który wydał tam w stylu „nowej prozy” zbiór opowiadań „Czerwone trzewiki” (1951) oraz powieść „Święta Litwa” (1952). Przejawia się w nich wyraźnie dawna skłonność autora do ekspresjonizmu, do ironicznego uświadomienia sobie, czym jest ludzki byt i ludzie, którzy z desperacją walczą ze swymi namiętnościami, podświadomymi pragnieniami i którzy najczęściej przegrywają. Po wyemigrowaniu do Szwecji (1940)

aktywnie kontynuował swą działalność artystyczną utalentowany prozaik Ignas Šeinius (1889–1959), który wydał tam pełną wyrazu książkę publicystyczną „Czerwony potop”. Szczerze i z pasją opowiedział w niej o latach 1939–40, rozstrzygających dla Litwy, która znalazła się wówczas pod jarzmem bolszewizmu. W USA w ostatnich latach swego życia owocnie pracował wybitny pisarz litewski Vincas Krėvė (1882–1954). Skierował on wtedy swoje zainteresowania w stronę biblijnych początków chrześcijaństwa i rozpoczął pracę nad nie zakończoną, niestety, książką „Synowie nieba i ziemi” (1949), w której starał się w biblijnych wizerunkach króla Heroda, Judasza, Józefa oraz innych, przedstawić swoje zasadnicze poglądy na temat sprawiedliwości i zdrady, wiary i jej braku, wzajemnego stosunku jednostki i narodu.

Na emigracji wspaniale rozwinęła się litewska poezja reprezentowana przez różne pokolenia poetów. Jeszcze na Litwie zdobył popularność poeta o orientacji katolicko-patriotycznej, Bernardas Brazdžionis (ur. 1907). Na Zachodzie wydał on około 10 tomików poezji, w których najsilniej brzmią niezwykle melodyjne motywy liryczne oraz głęboka wiara w swobodną przyszłość Litwy, która tak wiele wycierpiała. Okresowy przyjazd poety na Litwę (1989) stał się ogólnonarodowym świętem poetyckim. Na dwa nurty historia podzieliła także twórczość utalentowanego liryka i wnikliwego eseisty, Jonasa Aistisa (1904–73), który przed wojną podpisywał się J. Kossu–Aleksandravičius. W jego powojennych książkach poetyckich („Tęsknota za Niemnem”, 1947; „W kryształowej trumnie”, 1957 i in.) przenikliwie pobrzmiewają nuty nostalgii, trwoga o los gwałtownie porzuconej, niegdyś potężnej, ojczyzny i do głębi przepełnione uczuciem ogólnoludzkie motywy nie spełnionej miłości, szybko mijających pragnień, dążeń, nadziei.

Zwrotem w poezji emigracyjnej było pojawienie się zbioru poetyckiego zatytułowanego „Ziemia” (1951), w

którym – wraz z mieszkającym wówczas w Argentynie Juozasem Kėkštasem (w 1959 wyjechał do Polski i zm. w 1981 w Warszawie), a także młodym poetą–egzystencjalistą, V. Mačernisem (1921–44) – pojawiło się nowe pokolenie poetów starających się odnowić tradycyjną lirykę litewską. Nie bacząc na to, że zbiór miał charakter manifestu pokoleniowego, później każdy z poetów poszedł swoją drogą. Triumfalnym powrotem poezji Kazysa Bradūnasa (ur. 1917) stała się wizyta poety na Litwie latem 1990 r. Bradūnas jest z jednej strony konkretny, obrazowy, jakby wrośnięty w ziemię z jej światem rzeczy widzialnych oraz pejzażem litewskim, a z drugiej jawi się jako ktoś zupełnie inny nie realista, nie pejzażysta, gdyż przede wszystkim interesuje go głębszy, sakralny, magiczny sens widzialnego świata. W poezji innego „ziemianina“, Alfonsasa Nyki–Niliūnasa (ur. 1920), także krytyka i tłumacza (Baudelaire, Rimbaud, Claudel, Dante, T.S. Eliot, Szekspir i in.) wyraźnie pobrzmiewa symboliczny motyw „intymnego domu“, w którym żywe są odgłosy minionego dzieciństwa, litewskiej ziemi; ale poszukiwanie „domu“ jest dla poety niezależnym ani od historii, ani od geografii przeżyciem poetyckim, dążeniem do tajemniczego świata podświadomych snów oraz początków istnienia. Ulubiona tematyka trzeciego współautora antologii, krytyka literatury oraz tłumacza (Hölderlin, Rilke, G. Trakl, S. George, P. Celan i in.), a przede wszystkim poety, Henrikasa Nagysa (ur. 1920), we wszystkich jego zbiorach („Słoneczny zegar“, 1952; „Błękitny śnieg“, 1960 i in.) jest wyrażona znakami młodzieńczej apoteozy, samotności, losu rodzinnej ziemi, śmierci, prometeizmu, dążenia do ideału oraz tragicznego przeznaczenia człowieka.

Prawdziwa poezja rzadko mieści się w ramach manifestów czy kierunków literackich. Jak niezależny kolos nie ulegający modzie góruje nad litewską poezją emigracyjną Henrikas Radauskas (1910–70). Na Litwie wydał tylko jedną książkę („Fontanna“, 1935), na

emigracji też nie był zbyt „produktywny” („Strzała w niebie”, 1950; „Zimowa pieśń”, 1955; „Wiersze”, 1965); stworzony przez niego świat to świat poetyckiej bajki, gdzie nieustannie wrze fantazja, kłębią się nieoczekiwane sny i widzenia, gdzie triumfuje magiczne słowo i nie zmaćone ani mistyczną wiarą, ani społecznym buntem, ani stereotypowymi znaczeniami dynamiczne piękno. Jego poezja jest na pozór hermetyczna (wojnę, emigrację z rzadka tylko przywołuje jedną czy drugą aluzją), ale żyje w niej niezwykle niespokojny duch czasów i od wieków dumna dusza samotnego człowieka. Radauskas przetłumaczył niemało utworów poetów francuskich, niemieckich, rosyjskich, polskich, zaś jego wiersze przekładano na angielski, niemiecki, fiński, estoński i inne języki.

W amerykańskiej poezji litewskiej szczególnie wyróżnia się oryginalnością swoich utworów Jonas Makas (ur. 1922), znany na świecie jako przedstawiciel awangardowej kinematografii USA (wydawca „Film Culture”). Jego wiersze są obrazowe, ostentacyjnie malownicze i konkretne. Wynika to z faktu, że poeta – starając się uniknąć subiektywności – precyzyjnie szkicuje obraz, który czytelnik sam musi wypełnić własnym przeżyciem i myślą.

Sztandarowym przedstawicielem nowszych poszukiwań twórczych, a także nowego pokolenia poezji emigracyjnej, został przedwcześnie zmarły w katastrofie samochodowej poeta, krytyk, eseista Algimantas Mackus (1932–64). W swoich książkach poetyckich („Jego ziemia”, 1959; „Pokolenie nie ornamentowanego języka”, 1962; „Chapel B”, 1965) Mackus jawi się jako utalentowany reformator litewskiej tradycji poetyckiej. Próbuje on spojrzeć na świat wzrokiem nie zaciemnionym żadnymi iluzjami, który nie tyle nadaje sens widzialnemu, ile przeczy mu uznając w życiu człowieka i zjawiskach przyrody prawdziwe znaki śmierci. Na swój sposób poeta rozwija także motyw „domu utraconego”, doprowadzając do odrzucenia wszelkiego rodzaju prze-

strzeni określonej przez ludzki rozum, w której znakiem niebytu jest oznaczony nie tylko dom rodzinny, ale i dusza. W poezji Mackusa człowiek nie zwraca się ani w stronę domu, ani do krainy sennych marzeń, ani w kierunku szerokiego świata – spoglądała on w głąb siebie i dlatego jest wolny, nie określony, nie ograniczony żadnymi ścianami, sam na sam z kulturowym doświadczeniem ludzkości wszystkich czasów i kontynentów. „Pokolenie nie ornamentowanego języka“ Mackusa miało i ma ogromny wpływ na twórczość współczesnych autorów (poetka Liunė Sutema) oraz na najmłodsze pokolenie litewskich poetów w USA (D. Sadunaitė, A. Pėiuraitė, Z. Balašytė i in.).

Litewska proza emigracyjna nie jest chyba tak wielobarwna jak poezja, chociaż pojawia się o wiele więcej zbiorów opowiadań oraz powieści niż książek poetyckich. Jednocześnie ze wspomnianymi prozaikami starszego pokolenia (V. Krėvė, L. Dovydėnas, I. Šėinius, J. Savickis) na emigracji pojawiły się jak gdyby dwa ugrupowania pisarzy: jedni pisali i wydawali jeszcze na Litwie (V. Ramonas, J. Jankus, H. Mazalaite, J. Kralikauskas, M. Katiliškis), zaś, drudzy rozpoczęli swą twórczą drogę już na emigracji – w USA, Wielkiej Brytanii, Australii (P. Andriušis, J. Gliuda, A. Ruta, A. Baronas, J. Kaupas, A. Baranauskas, P. Jurkus, K. Almenas, A. Skema, A. Dičpetris i in.).

Mimo wszystko bezspornym ukoronowaniem obydwu kierunków literackich – tradycyjnego oraz nowatorskiego – można nazwać prozę Mariusa Katiliškisa (1914–80) i Antanasa Škėmy (1911–61). Według trafnego określenia Rimvydasa Šilbajorisa (ur. 1926), jednego z wybitniejszych krytyków emigracyjnych, impulsywna opowieść Katiliškisa *utrata rodziny* wyraża nie tylko przez człowieka, jego tragiczną sytuację, ale i przez przyrodę, samodzielnie i wiecznie pulsujący potok życia. W swoich opowiadaniach, w jednej z lepszych powieści litewskich zatytułowanej „Jesień przychodzi lasami“ (1957) Katiliškis tworzy niepowtarzalny świat artysty-

czny, w którym ludzie, przedmioty i przyroda są różnymi aspektami jednego niepodzielnego bytu, nasyczonego wszystkimi barwami litewskiego pojmowania świata.

Osobliwe miejsce w litewskiej (nie tylko emigracyjnej) literaturze zajmuje proza, dramaturgia i eseistyka A. Škėmy, który jeszcze za życia zasłynął jako nieposkromiony nowator i modernista, burzący nie tylko tradycyjne konwencje realizmu, ale również pełne obłudy moralne normy mieszczaństwa oraz konserwatywny patriotyzm. Łącząc w swojej twórczości najlepsze tradycje litewskiej literatury (liryzm, uduchowienie, obraz świata materialnego) i współczesne idee Zachodu (Kierkegaard, Sartre i in.), a także doświadczenia surrealizmu Škėma stworzył w swoich nowelach i powieściach („Słoneczne dni“, 1952, „Białe prześcieradło“, 1958; „Izaak“, 1985), tragiczny obraz ludzkiego istnienia, znaczonego krwawymi rewolucjami, wojnami, wzajemnym wyniszczaniem się i okrucieństwem czasem wręcz nie do zniesienia dla człowieka, który jednak nawet w obliczu śmierci nie poddaje się. Będąc z zawodu aktorem Škėma radykalnie zmodernizował dramaturgię litewską przybliżając ją do powojennych poszukiwań awangardowych teatru francuskiego i amerykańskiego. Warto podkreślić, że litewska dramaturgia emigracyjna wyróżnia się nowatorstwem idei filozoficznych oraz form artystycznych, które są wykorzystywane (na równi ze sztukami Škėmy) w dramatycznej twórczości K. Ostrauskasa (ur. 1926) oraz A. Landsbergisa (ur. 1924). Spuścizna literacka Škėmy (dwutomowe wydanie jego utworów powinno pojawić się na Litwie w 1991) była przyjmowana u nas i na emigracji bardzo różnie niekiedy nawet wrogo. Jednak dziś stało się już oczywiste, że Škėma to jeden z najwybitniejszych i najbardziej oryginalnych twórców litewskiej literatury XX w.

Nietrudno sobie wyobrazić, że triumfalny powrót na Litwę w ciągu ostatnich 3–4 lat wyżej wymienionych pisarzy, których imiona były prawie nie znane nie tylko

polskim przyjaciółom literatury litewskiej, ale i większości czytelników na Litwie, nie tylko radykalnie zmienił ustaloną hierarchię wartości literatury, ale także zaproponował nowe, najwyższe kryteria ideowo-artystyczne oraz zadania dla wszystkich działających teraz na Litwie pisarzy.

Można się tu opierać tylko na bezkompromisowych orędownikach prawdy, takich jak Balys Sruoga (1896–1947), który po powrocie z hitlerowskiego obozu koncentracyjnego w Stuthoffie napisał znakomitą książkę „Las bogów“, ostro skrytykowaną (jeszcze gdy pozostawała w rękopisie) przez ówczesnych krytyków partyjnych i wydaną dopiero w 1960 r. (jest też wydana w języku polskim). Do 1987 r. nie były także drukowane piękne wiersze innego poety-męczennika, tyle tylko że nie hitlerowskich, a stalinowskich obozów. Skazany na 25 lat zesłania poeta Antanas Miškinis (1905–83), jeden z najbardziej popularnych w przedwojennej Litwie neoromantyków (zbiory wierszy „Biały ptak“ 1926; „Wrony przy szosie“, 1935 i in.), napisał w mordwińskim obozie dla skazanych na śmierć „Psalmy“, które stały się jednym ze szczytowych osiągnięć jego liryki. Napisał *między istnieniem a zagładą*, według krytyka, Vytautasa Kubiliusa, jednego z najlepszych znawców i konsekwentnych poetów litewskiej, psalmy uwięzionego poety *to zew bólu i rozpacz: ochroń nasz zdeptany naród. To głos protestu: wstrzymaj bestialstwo oprawców, obal władzę szatana. To akt oskarżenia przeciw człowiekowi stojącemu się bydlęciem oraz całemu imperium obozów koncentracyjnych, z wielkim gniewem wręczony Najwyższemu Sędziemu*.

Wysoki tragiczny ton okrutnej życiowej prawdy wyznaczają w litewskiej poezji także zbiorki zakazanych do tej pory powojennych pieśni narodowych, które były śpiewane przez walczących z bolszewickim okupantem leśnych na Litwie, a później na Syberii, a także w głębi Rosji, dokąd zesłano tysiące Litwinów: mężczyzn, kobiet i dzieci. Wstrząsające swoją szczerością

i tragizmem, licznie teraz wydawane wspomnienia niewinnych ludzi skazanych na stalinowską zsyłkę w pewnym sensie wpływają na tonację współczesnej prozy litewskiej.

Dzisiaj literatura litewska nie może już posługiwać się udoskonalanym w ciągu dziesięcioleci ezopowym językiem, językiem bojaźliwych aluzji politycznych, psychologicznych niuansów stanowiących cel sam w sobie czy symbolicznych metafor, ornamentów formalnych. Jest zrozumiałe, że niezwykle zaostrenie narodowej walki wyzwolenczej w okupowanej do tej pory Litwie utrudnia poszukiwania twórcze pisarzy litewskich – wielu z nich pracę za biurkiem zamieniło na działalność polityczną, a artystyczne słowo – na publicystyczne wystąpienia w prasie. Jak zawsze podczas gwałtownych zmian politycznych i ekonomicznych część pisarzy, a zwłaszcza prozaików, na razie milczy, mało publikuje, stara się zrozumieć i artystycznie ująć zmieniające się jedno po drugim decydujące, a niekiedy – jak styczeń 1991 r. – tragiczne wydarzenia.

A jednak mimo wszystko współcześni pisarze na Litwie i poza jej granicami (wspomnijmy bliskiego przyjaciela Cz. Miłosza, Tomasza Venclovę, który wyemigrował w latach osiemdziesiątych, czy innego emigranta, mieszkającego w Niemczech Sauliusa T. Kondrotasa) moim zdaniem stoją dziś na progu znaczących odkryć literackich. Ukazane historycznie tragiczne rozdwojenie losów narodu litewskiego znalazło już w drugiej połowie XX w. swoje najbardziej znaczące po tej i tamtej stronie Atlantyku, wspomniane wyżej, wcielenie artystyczne. A zachodzące tutaj na szeroką skalę potężne zjednoczenie ogólnolitewskiej kultury, literatury, filozofii pozwala mieć nadzieję, że pisarze litewscy – w szczególności najmłodsze pokolenia – urodzeni właśnie w tragicznych latach wojny i powojennych wstrząsów (1940–53) oraz później, w latach stopniowego rozkładu totalitarnego imperium, w niedalekiej przyszłości zdołają odnaleźć się w politycznym świecie, w życiu na-

rodu, który zbuntował się w imię swej niezależności i – oczywiście – we współczesnej literaturze litewskiej, która każdemu z nich stawia dziś wyjątkowo wysokie – być może najwyższe obywatelskie i artystyczne wymagania.

Litwa oraz jej kultura przeżywają teraz wielkie i okrutne czasy, w których przeciętne, a nawet te na średnim poziomie, opowiadania przez nikogo nie są zauważane – by je ocenić, nie potrzeba dziesięcioleci. W latach heroicznych doświadczeń całego narodu i każdego człowieka sąd czasów jest jasny i wyraźny.

tłum. Małgorzata Kasner

La tragédie du dédoublement.

A propos de la littérature lituanienne contemporaine

Brossant un vaste panorama de la littérature lituanienne s'écrivant en Lituanie et en émigration, l'auteur affirme que la réunification en cours de la culture, de la philosophie et de la littérature lituanienues laisse espérer que, dans un avenir pas trop lointain, les écrivains lituaniens et, en particulier les plus jeunes, se retrouveront dans un monde politique, dans la vie d'un peuple qui s'est révolté au nom de son indépendance,

et dans une littérature qui, de nos jours, pose à chacun d'eux des exigences artistiques et civiques élevées. Le dédoublement tragique des destinées du peuple lituanien a d'ores et déjà trouvé son expression artistique de haut vol dans l'oeuvre de poètes et de prosateurs tels que Bernardas Brazdžionis, Jonas Aistis, Henrikas Radgauskas, Marius Katiliškis, Antanas Škėma et autres.



Adam Rychlik

Polska mniejszość narodowa w Prusach Wschodnich w okresie narodowego socjalizmu*

W okresie wprowadzania nowej władzy, jaką była władza narodowych socjalistów, Prusy Wschodnie, jak całe Niemcy, przechodziły burzliwe przeobrażenia w niemal wszystkich dziedzinach życia. Rewolucja nazistowska nie była tu jednak całkowitym i wiernym odbiciem procesów, które zachodziły w zachodnich częściach Niemiec. Była to rewolucja na prowincji, i to prowincji, której odrębność i specyfikacja w stosunku do otaczających ją krajów kształtowała się kilkaset lat.

Była to kraina biedna, słabo zurbanizowana, prawie bez przemysłu – od połowy XIX w. systematycznie wyludniała się ze względu na swe zapóźnienie cywilizacyjne i związany z tym brak większych perspektyw dla jej mieszkańców. Była jednak obszarem bardzo ciekawym pod względem kulturalnym, o czym decydował jej kresowy charakter. W różnych częściach Prus Wschodnich dominowały odmienne pierwiastki narodowościowe, jednak ich wzajemne przenikanie się sprawiło, że

* Materiał źródłowy, który posłużył do napisania niniejszego artykułu, pochodzi niemalże w całości ze zbiorów archiwalnych przechowywanych w Archiwum Akt Nowych w Warszawie oraz w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Olsztynie. Z AAN pochodzą zespoły akt Ambasady RP w Berlinie oraz Konsulatu RP w Kwidzynie; z WAPO – zespół Magistratu miasta Wartenburg. Najważniejsze publikacje; J. Affeltowicz, *Problem uprzemysłowienia Prus Wschodnich w latach 1871–1939*, Olsztyn 1969; K. Fiedor, *Bund Deutscher Osten w systemie propagandy antypolskiej*, Warszawa 1977; J. Obłąk, *Historia diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1959; *Olsztyńskie studia niemcoznawcze*, Olsztyn 1986; A. Rogalski, *Kościół katolicki na Warmii i Mazurach*, Warszawa 1956; A. Wakar, W. Wrzesiński, „*Gazeta Olsztyńska*” w latach 1886–1939, Olsztyn 1986.

w konsekwencji można było mówić o oryginalnej kulturze, charakterystycznej dla społeczeństwa wschodniopruskiego jako całości.

Narodowy socjalizm miał to wszystko zmienić. Przyświecało mu w tym hasło ujednolicania (Gleichschaltung), które oprócz spraw gospodarczych czy czysto politycznych miało też objąć strukturę społeczeństwa. „Ujednolicanie” społeczeństwa Prus Wschodnich mogło u nazistów oznaczać tylko jedno – wyeliminowanie z *niemieckiego Wschodu* wszystkich innych niż niemieckie pierwiastków.

Spośród wszystkich nacji zamieszkujących obszar Prus Wschodnich ludność pochodzenia polskiego i niemieckiego miała od wieków największy udział w tworzeniu obrazu tamtejszego społeczeństwa. Polska mniejszość narodowa stanęła więc przed próbą, która miała zdecydować o dalszym istnieniu żywiołu polskiego na tych terenach.

Polacy w Prusach

Ludności pochodzenia polskiego, której skupiska zajmowały znaczny obszar prowincji, została przypisana przez nazistów wschodniopruskich ta rola, którą w innych częściach Niemiec odgrywała ludność żydowska. Nie znaczy to, że władze hitlerowskie nie prowadziły tu działalności antysemitowskiej. Od momentu przejęcia władzy naziści prowadzili z większym lub mniejszym natężeniem propagandę antyżydowską. Ich działania, które – jak należy sądzić – były inspirowane przede wszystkim przez władze centralne, nie przynosiły efektów w postaci wywołania powszechnego antysemityzmu w społeczeństwie. Powodem takiego stanu rzeczy był nikły udział Żydów w kształtowaniu obrazu życia gospodarczego i społecznego prowincji. Przeciwnik był po prostu zbyt słaby, aby w odczuciu społecznym mógł na tym terenie stanowić rzeczywistą siłę zagrażającą niemieckim dążeniom narodowym. Dla-

tego w okresie najbardziej nasilonych działań antyżydowskich w społeczeństwie wschodniopruskim powszechnie panowała opinia, że *po Żydach przyjdzie kolej na Polaków*.

Jak pisał w 1932 r. w „Gazecie Olsztyńskiej” jeden z jej redaktorów – ludność polska nigdy nie angażowała się zbytnio w rozgrywki polityczne, które prowadziły między sobą różne partie niemieckie. Ow brak większego zainteresowania sprawami politycznymi sprawiał, że społeczność polska w dużej mierze żyła własnym życiem i była to jedna z ważniejszych przyczyn dużej odporności wobec nacisków germanizacyjnych. W okresie totalitarnej dyktatury hitlerowskiej jakiegokolwiek stanie na uboczu było niemożliwe. Nie od razu jednak działacze ruchu polskiego, a tym bardziej zwykli przedstawiciele mniejszości polskiej, byli w stanie uświadomić to sobie. Przede wszystkim nie umiano dostatecznie precyzyjnie zdefiniować narodowego socjalizmu. Niektórzy nie wątpili, że dyktatura Hitlera była okresem przejściowym przed przywróceniem monarchii w Niemczech, inni znów mieli kłopoty z określeniem granicy pomiędzy narodowym socjalizmem a komunizmem czy innymi ruchami klasowymi. Świadczą o tym artykuły z „Gazety Olsztyńskiej” zarówno sprzed wyborów marcowych 1933 r. jak też z okresu bezpośrednio po tym roku (podobne kłopoty miały też inne dzienniki wschodniopruskie, co może świadczyć generalnie o niskim poziomie upolitycznienia prowincji). Wyniki wyborów marcowych w Niemczech nie przynębiły działaczy ruchu polskiego – przeciwnie – za pośrednictwem „Gazety Olsztyńskiej” starali się oni wywołać atmosferę entuzjazmu wśród ludności polskiej. Powodem tego był fakt, że zwycięstwo partii hitlerowskiej w całych Niemczech zbiegło się tu z sukcesem Polaków w wyborach do Kreistagu, do którego trafiło dwóch przedstawicieli mniejszości polskiej. W atmosferze entuzjazmu dla polskiego sukcesu wyborczego jakby nie dostrzegano lub nie chciano dostrzegać,

prawdziwego przełomu, jaki się dokonywał. Dla działaczy ruchu polskiego nie było przecież tajemnicą, że jeszcze przed przejściem władzy hitlerowcy i ich partia uchodzili za najbardziej bojową siłę antypolską. Nadchodzący okres miał pokazać, że wbrew nadziejom związanym z sukcesem wyborczym ruch polski nie był na tyle silny, aby przetrzymać i tę falę germanizacji.

Germanizacja i jej sprzymierzeńcy

Germanizacja nie była wynalazkiem hitlerowskim. Z mniejszym lub większym natężeniem była prowadzona w różnych okresach niemieckiego panowania na terenach zamieszkałych przez ludność polską. Hitleryzm kontynuował germanizacyjne dzieło w dużej mierze opierając się na wcześniej wypracowanych metodach. Jako system totalitarny miał on jednak dużo większe ambicje i możliwości oddziaływania na różne sfery życia ludności polskiej. Udoskonalenie starych i tworzenie nowych metod germanizacyjnych oraz stosowanie ich w sposób ciągły i na dużą skalę (nawet wtedy, gdy ze względów dyktowanych koniunkturą polityczną oficjalne władze państwowe i partyjne zaprzestawały szyskan w stosunku do Polaków, germanizacyjną pracę kontynuowała, w sposób nieskrępowany, organizacja Bund Deutscher Osten – Związek Niemieckiego Wschodu) dawało szansę całkowitego wyceliminowania polskości z Mazur, Powiśla czy nawet Warmii, gdzie wcześniej miała ona stosunkowo najsilniejszą pozycję. Powodów skuteczności germanizacyjnej należy jednak szukać nie tylko w perfekcji działania hitlerowskiej maszyny, ale także w samym ruchu polskim, gdyż on także w olbrzymiej mierze był odpowiedzialny za stan polskości.

Ludność warmińska czy mazurska stanowiła uboższą część społeczeństwa prowincji i jako taka była podatna na wszelkie bodźce ekonomiczne. Konsul polski w Olsztynie, Bohdan Jałowiecki, z racji pełnienia swej funkcji, miał dużo do czynienia zarówno z ruchem polskim

jak i z ludnością pochodzenia polskiego, która zamieszkiwała w okręgu konsulatu. Oto jak charakteryzuje on tę ludność, w jednym ze swych raportów dyplomatycznych: *Trzeba bowiem stale pamiętać, że polskość na Warmii jest pojmowana utylitarnie: Nie warto dla niej pracować, skoro nic się z tego nie ma – mówi przeciętny Warmiak (...) ludność ta rozumie tylko konkretne argumenty w postaci załatwienia najbardziej żywotnych spraw, jak pomoc dla rodzin wielodzietnych, prawo praktyk rzemieślniczych itp. (...) Często zdarza się, że działacz społeczny po płomiennym przemówieniu jest obcesowo pytany: Panie, a jak tam z przewłaszczeniem na ziemię, z „Kinderbeihilfe“, z umieszczeniem syna na praktyce itd.*

Owo materialistyczne nastawienie ludności polskiej nakładało się na tkwiący głęboko w jej świadomości kompleks wobec administracji niemieckiej, a także wobec rdzennej ludności niemieckiej, która nie doznawała ze strony swej administracji podobnych szykan. Wszystko to czyniło ludność polską coraz bardziej podatną na germanizację. W rezultacie nawet na Warmii, gdzie świadomość polskiego pochodzenia była zawsze najsilniej rozwinięta, nie zawsze przedstawiciele mniejszości polskiej potrafili w sposób jednoznaczny określić swą przynależność narodową. Często pytani o pochodzenie określali siebie jako mówiącego po polsku Warmiaka; paradoksalne, że często odpowiedź tę dawano w języku niemieckim.

Szczególnie podatne na germanizację było młode pokolenie, które po kilku latach istnienia reżimu nazistowskiego, z małymi wyjątkami, nie chciało nawet słyszeć o polskości, zaś słowo „Polak“ odbierało jako obelgę. Mogli się o tym przekonać działacze ruchu polskiego, którzy brali udział w akcji określanej jako „apostolstwo domowe“. Była to podjęta w 1937 r. próba ratowania polskiego szkolnictwa – działacze odwiedzali warmińskie wioski zamieszkałe przez ludność pochodzenia polskiego i chodząc od domu do domu próbowali popularyzować polską literaturę.

Za „stan polskości“ w dużej mierze były odpowiedzialne również instytucje powołane do kierowania ruchem polskim, spośród których największe znaczenie miała IV Dzielnica Związku Polaków w Niemczech.

Ludność polska na terenie Prus Wschodnich prawie nie posiadała własnej inteligencji. Dlatego ruchem polskim kierowali zazwyczaj ludzie przysyłani przez władze centralne Związku Polaków. Niezależnie od intencji, z jakimi przyjeżdżali, często różnili się bardzo od ludzi, z którymi mieli pracować. Nie znając specyfiki tego rolniczego regionu ani mentalności tutejszych ludzi próbowali przenosić formy działania, które stosowali w uprzemysłowionych i zurbanizowanych regionach zachodnich Niemiec; robił to np. jeden ze światlejszych skądinąd umysłów ruchu polskiego, redaktor „Gazety Olsztyńskiej“ Wacław Jankowski.

Działacze często próbowali maskować zły i ciągle pogarszający się stan polskości patetycznymi przemówieniami i artykułami prasowymi. Próbowali tworzyć miejscowy stereotyp Polaka jako człowieka niezłomnego, o twardym charakterze, który poświęca się dla dobra narodu. Próbowano też stwarzać pozory, jakoby świadomość polskiej przynależności narodowej była silna i powszechna wśród całej ludności pochodzenia polskiego, także tej, która znajdowała się poza Związkiem Polaków. Tymczasem w Prusach Wschodnich tylko jedna ósma członków Związku brała aktywny udział w życiu polskim, zaś ci, którzy do Związku nie należeli, byli już niemal całkowicie straceni dla polskiej mniejszości.

Jednym z ważniejszych powodów, dla których ludność polska straciła swą odporność na wpływy germanizacyjne, był bez wątpienia brak silnego elementu jednoczącego. Na pewno w okresie nazistowskim przestała nim być „Gazeta Olsztyńska“. Od początku swego istnienia pismo to było symbolem polskości na tych terenach. W okresie hitlerowskim bardzo zmalała rzeczywista siła jego oddziaływania na polską społeczność.

W warunkach nowego reżimu mogło ono walczyć najwyżej o utrzymanie swego stanu posiadania, co w istocie sprowadzało się do walki o przetrwanie dziennika. Konsul Jałowiecki winą za taki stan rzeczy obarczał przede wszystkim wydawcę gazety, Seweryna Pieniężnego, zarzucając mu brak odpowiednich zdolności i zalet moralnych. Bez względu na to, jak bardzo były słuszne te zarzuty, można sądzić, że nawet osoba bardziej kompetentna do sprawowania tak ważnej funkcji nie potrafiłaby skutecznie opierać się cenzurze i stałej kontroli władz hitlerowskich.

Rola Kościoła katolickiego

Znacznie większe szanse na to, aby stać się elementem jednoczącym dla Polaków, miał Kościół katolicki. Ludność warmińska (choć nie tylko) była bardzo przywiązana do religii katolickiej, zaś duchowieństwo stanowiło dla niej wciąż ogromny autorytet. Już w przeszłości przywiązanie ludności warmińskiej do Kościoła pozwalało jej przetrwać napory germanizacyjne, czego przykładem był okres Kulturkampf. Z tego właśnie czasu, który na tych terenach był walką o przetrwanie katolicyzmu i polskości, pochodzi przecież kult Matki Boskiej z Gietrzwałdu.

Kościół miał siłę, która pozwalała mu skutecznie opierać się reżimowi hitlerowskiemu. Poświęcając nieco więcej uwagi tej kwestii trzeba na wstępie podkreślić, że na prowincji podstawy owej siły były dodatkowo wzmocnione przez sięgające głęboko w przeszłość tradycje.

Warmia, od początku istnienia chrześcijaństwa w tej części Prus, była związana z władzą biskupią zależną bezpośrednio od Rzymu. Pomimo braku prawdziwej samodzielności politycznej aż do czasów pierwszego rozbioru kolejni biskupi starali się akcentować pewną niezależność od władców świeckich. Reliktem tej niezależności był przybierany przez biskupów do czasów

Ignacego Krasickiego tytuł książe. Po rozbiorach Warmia była enklawą katolicyzmu i jako taka przetrwała aż do czasów hitlerowskich. Od okresu Kulturkampf, z którego katolicyzm na tym terenie wyszedł bez większych strat, pierwszym poważnym zagrożeniem dla Kościoła i jego wpływów był narodowy socjalizm, choć nie od razu zdawano sobie z tego sprawę.

Stosunek biskupa warmińskiego, M. Kallera, do nowego ustroju był, jak się wydaje, w pierwszych miesiącach jego istnienia dość lekceważący. W rozmowie z polskim konsulem z Królewca w 1933 r. biskup określił narodowy socjalizm jako ruch, który w większej części jest pozbawiony jakichkolwiek sił duchowych i moralnych. Bez trwogi przewidywał też wystąpienie (mimo lipcowego konkordatu) ostrego konfliktu pomiędzy Watykanem a Rzeszą. Podobnie lekceważący stosunek do Kościoła, wydaje się, miały także władze nazistowskie. W tym przypadku przypisać to należy raczej temu, że hitlerowcy wschodniopruscy początkowo poświęcali uwagę głównie rozwiązywaniu problemów gospodarczych i sprawom związanym ze zmianą aparatu administracyjnego.

Dopiero mniej więcej w połowie 1935 r. rozpoczęły się ostrzejsze represje władz hitlerowskich w stosunku do opozycji katolickiej. One sprawiły, że zarówno biskup jak i pozostali hierarchowie musieli występować na zewnątrz ostrożniej, unikając zadrażnień. W tym okresie pojawiły się też wyraźniejsze oznaki rozkładu moralnego w środowiskach związanych z Kościołem. O ile dotąd angażowanie się w ruch nazistowski było zjawiskiem właściwym raczej dla duchownych ewangelickich, to teraz ogarniało ono także część księży, choć w tym przypadku dość skutecznym ograniczeniem dla jawnego sympatyzowania z ruchem stanowiła organizacja Kościoła katolickiego i związana z nią dyscyplina. W obu środowiskach wzrosła natomiast znacznie liczba denuncjatorów. Straty w tej fazie stosunków Kościół – władze dotyczyły też innych dziedzin.

Jedną z głównych płaszczyzn ścierania się interesów obu stron była kwestia wpływu obu stron na młodzież. Księża byli bezradni wobec przechodzenia młodzieży katolickiej pod wpływy świetnie działających organizacji hitlerowskich. Wabiły one młodzież takimi atrakcjami, jak tanie dwumiesięczne obozy wakacyjne, turystyka młodzieżowa połączona z zamieszkiwaniem w specjalnych gospodach, tzw. Jugendheime, które często były urządzone w ruinach zamków krzyżackich, bramach i murach miejskich oraz w innych równie dziwnych miejscach. Uroczystości kościelne nie sprzyjały tak bardzo zaspokajaniu temperamentu młodzieży jak eksponowanie jej udziału w rozmaitych pochodach, wiecach itp. Minimalizacji oddziaływania Kościoła na społeczeństwo służyło również takie posunięcie władz, jak wydany w 1935 r. zakaz nauczania religii w szkołach przez księży, którzy przewodzili organizacjom katolickim, utrudnianie pracy bibliotekom parafialnym, konfiskaty prasy kościelnej, rozwiązywanie pod różnymi pretekstami organizacji katolickich czy wreszcie stała inwigilacja policyjna środowisk katolickich. Mimo znacznych strat hierarchia kościelna nie zamierzała wycofać się z walki. Już w 1936 r. na jednej z konferencji dla księży, która odbywała się w Olsztynie, bp Kaller nakazał przyjęcie *bojowej postawy* wobec władz. Miało to dotyczyć przede wszystkim odczytywania niezależnie od zakazów, listów pasterskich, które zawierały ostrą krytykę władz i ustroju.

Rok 1937 był okresem największego nasilenia walki pomiędzy nową władzą a Kościołem. Szczególnie dramatyczne okoliczności towarzyszyły w styczniu odczytywaniu listu pasterskiego. Zawierał on niezwykle ostrą krytykę ustroju hitlerowskiego i jego antykościelnej polityki. Najczęściej policja konfiskowała kopie listu w przeddzień odczytania, ale wielu księży skutecznie dostosowało się do polecenia biskupa odczytując np. list z tygodniowym wyprzedzeniem co, rzecz jasna, ściągало na nich represje policji. Bywały też przypadki, że agenci

policii wyrywali kapłanowi list z ręki w momencie odczytywania go. Rok 1937, aczkolwiek burzliwy, był ostatnim okresem represji wobec katolicyzmu. Władze jakby zupełnie przestały się interesować swym przeciwnikiem – nawet list pasterski w następnym roku został odczytany bez przeszkód we wszystkich parafiach, choć zawierał równie wiele krytycznych sformułowań jak poprzedni.

Kościół mimo utraty znaczenia politycznego, jakie miał w okresie republiki, był dla ludzi wciąż żywym autorytem w wielu dziedzinach, co nie było zjawiskiem pożądanym dla partii, mającej ambicje być jedyną siłą przewodnią w państwie. Hitlerowcy, podobnie jak wcześniej Bismarck, przekonali się, że ambona to trudne do opanowania narzędzie Kościoła, za pośrednictwem którego oddziałuje on na wiernych. Z Kościołem trudno było też walczyć środkami ekonomicznymi. Aby zlikwidować niezależność finansową Kościoła (jego majątek podstawowy według danych z 1937 r. wynosił 447 mln marek, do tego dochodziła jeszcze ofiarność wiernych), potrzeba było bardzo radykalnych działań, a na takie nie potrafił się odważyć nawet tak bezwzględny rząd, jak hitlerowski. Te atuty sprawiły, że Kościół mimo strat nie tylko nie stał się ofiarą w walce o byt, lecz stanowił jedyną w Prusach Wschodnich instytucję, która potrafiła się opierać niszczącemu działaniu NSDAP, a nawet rozszerzać swe wpływy na społeczeństwo.

Germanizacyjna postawa hierarchii

Ruchowi polskiemu nie dane jednak było tym razem wykorzystać siły, którą uosabiał Kościół jako instytucja, do wzmocnienia świadomości narodowej ludności pochodzenia polskiego. Między hierarchią kościelną w Prusach Wschodnich a władzami istniała zbieżność poglądów i działań (choć zbieżność ta nigdy nie była

uzgadniana) odnośnie do germanizacji ludności polskiej.

Germanizacyjna postawa biskupa warmińskiego wynikała nie tylko z opartej na rewizjonizmie niechęci do Polski i Polaków. Jako Niemiec przybyły z Zachodu niezbyt dobrze orientował się on w tutejszych stosunkach. Z informacji uzyskanych przez polskiego konsula wynikało, że słabo znał on historyczną rolę, jaką odegrał związek Warmii z Polską. Mało wiedział o kulturalnym wkładzie dla regionu ostatnich biskupów polskich. Oświadczył też, że nie jest germanizatorem, zaś zmniejszenie liczby kazań w języku polskim wynikało z jego przekonania, że coraz mniej polskiej młodzieży posługuje się językiem polskim. Zapewnienia biskupa o życzliwości dla Polaków nie zmieniły faktu, że tolerował on germanizacyjną działalność księży w parafiach, ani tego, że w stosunku do księży, których podejrzewano o sympatie wobec ludności polskiej, stosowano kary w postaci przeniesień do parafii, gdzie byli sami Niemcy. Znamienne było także to, że wspomniany list pasterski z 1937 r., który był napisany w dwóch wersjach: polsko- i niemieckojęzycznej, tylko w tej drugiej zawierał fragmenty dotyczące krytyki władz.

Ludzie zaangażowani w ruch polski zdawali sobie znakomicie sprawę ze znaczenia Kościoła dla tożsamości narodowej mniejszości polskiej. Nieprzypadkowo zjazd Polaków z Prus Wschodnich, który odbył się w 1935 r. w Olsztynie, był zwołany pod hasłem walki o prawa Polaków-katolików. W ten sposób chciano przekonać bpa Kallera, że jego opinia, jakoby ludność katolicka Warmii odcinała się od polskości, jest tak samo błędna jak to, że istnieją podziały między starszym a młodszym pokoleniem na tle stosunku do polskości. Oczywiście to, o czym chciano przekonać biskupa, leżało raczej w sferze postulatów, aniżeli odzwierciedlało rzeczywiste warunki, niemniej świadczyło o znaczeniu, jakie przywiązywali organizatorzy zjazdu do związków pomiędzy polskością a katolicyzmem.

Potwierdzały to również rezolucje zjazdu, w których był zawarty protest przeciwko germanizacyjnym działaniom wielu duchownych. Żądano księży Polaków, przygotowywania dzieci do sakramentów w języku polskim, przywrócenia skasowanych nabożeństw odprawianych po polsku, a także używania języka polskiego podczas chrztów, ślubów i pogrzebów odbywających się w polskich rodzinach. Kościół, wbrew nadziejom pokładanym w nim przez działaczy ruchu polskiego, nie tylko nie stał się na nowo ośrodkiem jednoczącym dla polskości, ale w wielu przypadkach był dla niej wręcz zabójczy. Autorytet, jakim się cieszył wśród miejscowej ludności, sprawiał, że słowa padające z ambony łatwiej trafiały do umysłów wiernych niż propaganda władz. Dawało to duże możliwości antypolsko nastawionej części duchowieństwa w eliminowaniu resztek przywiązania ludności do mowy ojczystej.

Przegrana walka o polskość

Mniejszość polska w Prusach Wschodnich znalazła się więc w wyjątkowo trudnym położeniu. Pozbawiona rodzimej inteligencji nie potrafiła znaleźć siły, aby skutecznie chronić swą tożsamość narodową. Utraciła również tradycyjnego sojusznika, jakim był Kościół katolicki, ze względu na to, że hierarchia duchowna była w zdecydowanej większości niemiecka. Zdezorientowana, pełna wątpliwości i kompleksów, nękana w sposób materialny i moralny przez władze niemieckie nie poczuwała się do odgrywania roli bastionu polskości, tym bardziej że ze strony Polski nie mogła oczekiwać żadnej realnej pomocy, a w każdym razie nie takiej, jaką otrzymywali Niemcy za tworzenie *niemieckiego Wschodu*. Ci, którzy jawnie opowiadali się za polsnością, brali na siebie rolę *wroga narodu niemieckiego* – tę, którą w innych częściach Niemiec odgrywali Żydzi. Polacy nadawali się do tej roli, tym bardziej że dzielnica ta graniczyła bezpośrednio z Polską, zaś wytworzona przez

propagandę niemiecką psychoza zagrożenia ze strony Polski sprzyjała rozwojowi wśród miejscowych Niemców wrogości, również wobec współobywateli należących do mniejszości polskiej.

Członkowie mniejszości polskiej, w tym przede wszystkim działacze, nie zdradzali tendencji separatystycznych w odniesieniu do terenów, które zamieszkiwali. Jeżeli walczyli o swe prawa mniejszościowe, to robili to jako obywatele państwa niemieckiego i dbali o to, aby żadne ich działania nie wykaczały poza ramy legalności. Typ działacza ruchu polskiego daleki był od typu konspiratora. Tymczasem narodowy socjalizm, jako ustrój totalitarny i wrogi mniejszościom, na działalność legalną nie zostawiał wiele miejsca. Działania w ramach „ujednolicania” coraz bardziej zwężały możliwości legalnego istnienia nie tylko ruchu polskiego, ale także swobodnego decydowania o swej przynależności narodowej. Jakże cenna zasada subiektywnego określania przynależności narodowej została zastąpiona obiektywną.

Walka o polskość w okresie rządów hitlerowskich stała się domeną wąskiej grupy zawodowych działaczy i przybrała formy walki o symbole, jakimi były język, szkoła, prasa itp., bo w świadomości większości zwykłych ludzi górę brały sprawy dotyczące życia codziennego. Dwujęzyczna ludność warmińska czy mazurska nadal taka pozostawała (stan taki trwał po zakończeniu II wojny światowej). Ta swoista odrębność językowa przestała jednak, jak się zdaje, być rozumiana jako zobowiązanie do pielęgnowania odrębności narodowej, a zaczęła raczej być odczuwana jako dość uciążliwy relikwyt bliżej nie rozumianej przeszłości. Pozbawiona prawdziwej elity społeczność pochodzenia polskiego przestała być nośnikiem tradycji. Zrzekała się swej odrębności kulturowej na rzecz spraw materialnych i zapewnienia sobie spokoju ze strony władz – i nie jest powiedziane, że robiła to z żalem.

Sprawy Prus Wschodnich w okresie hitlerowskim przestały być ich wewnętrznymi problemami, a stały się częścią żywotnych interesów nazistowskich Niemiec. Całe społeczeństwo prowincji było świadkiem szybkich i daleko idących przemian, których motorem był narodowy socjalizm. Jednak koszty tych realnych i pozornych zmian (dotknęły one niemal wszystkich sfer życia prowincji) były ogromne.

Ciężary materialne ponosiła cała Rzesza, lecz nie tylko do sfery materialnej sprowadzały się koszty przekształcania rzeczywistości wschodniopruskiej przez nowy reżim. Polityka „ujednolicania” dotknęła też wielonarodowościowej kultury, tak charakterystycznej dla Prus Wschodnich. Dla Polaków były to straty dotyczące przede wszystkim ich obecności na tym terenie. Jednak problem ten nie sprowadzał się ani do samej mniejszości polskiej, ani do żadnej innej mniejszości branej z osobna. Prusy Wschodnie jako całość straciły swą oryginalność kulturotwórczą charakterystyczną dla większości obszarów kresowych i – w tym właśnie szerokim rozumieniu – poniesione straty były największe, stały się nie do odtworzenia.

La minorité ethnique polonaise en Prusse Orientale du temps du nazisme

A force d'avoir dépouillé nombre de documents d'archives, l'auteur affirme qu'à l'époque du nazisme, les affaires de la Prusse Orientale ont débordé par leur portée les frontières de cette province, devenant partie intégrante des intérêts vitaux de l'Allemagne nazie. Présidant au nazisme, le mot d'ordre de Gleichschaltung (uniformisation) frappa de plein fouet la culture pluriethnique de la Prusse Orientale. Pour les aborigènes de souche polonaise, les pertes se

sont traduites principalement par une présence réduite en ce territoire-là. Toutefois, le fond du problème n'était réductible ni à la question polonaise ni à toute autre, ethnique. Dans son ensemble, la Prusse Orientale a perdu son originalité génératrice de culture, propre à toute zone de confins, zone intermédiaire d'échange et de brassage; c'est dans ce sens que les pertes subies ont été les grandes, irréversibles.

Wojciech Tygielski

Nuncjatura apostolska w Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku

Polska w katolickiej Europie

Niezwykłe trudno jest precyzyjnie ustalić miejsce Rzeczypospolitej na mapie świata widzianej z rzymskiej perspektywy. Łatwo bowiem popaść w skrajności uznając owo miejsce za całkiem peryferyjne bądź za pierwszoplanowe, nie ustępujące pozycji Francji, Hiszpanii czy cesarstwa. Trudność ta ma swoje uzasadnienia, zaś zjawisko, o którym mowa, z pewnością podlegało ewolucji. Za ogólną miarę można przyjąć intensywność wypowiedania się rzecz jasna na piśmie. Pomijając jednak fizyczną trudność zmierzenia owej intensywności w porównaniu z innymi państwami, sama częstotliwość wypowiedzi, relacji i opisów mogła wynikać przede wszystkim z nieznaności tematu, jego „świeżości”, a zatem egzotyczności.

Wiesław Müller analizując obraz diecezji krakowskiej w nowożytnych relacjach biskupów¹ zwracał uwagę na istniejącą w XVII w. niejasność, jak często biskupi polscy byli zobowiązani składać owe relacje. Wiadomo bowiem, iż co 3 lata byli do tego zobowiązani biskupi Italii, Sycylii, Korsyki, Sardynii i prowincji przyległych oraz Dalmacji i Grecji, co 4 lata – biskupi niemieccy, francuscy, hiszpańscy, belgijscy, czescy, węgierscy, angielscy, szkoccy, irlandzcy oraz wszyscy inni z diecezji w pobliżu Morza Północnego i Bałtyku, a także wysp Morza Śródziemnego; do pięcioletniej częstotliwości byli zobowiązani biskupi z diecezji leżących

¹ W. Müller, *Diecezja krakowska w relacjach biskupów z XVII–XVIII wieku*, w: „Roczniki Humanistyczne” XIII/2, 1965, s. 5–149.

na krańcach Europy, w północnej Afryce oraz na wyspach Oceanu Atlantyckiego, co 10 lat mieli spełniać ten obowiązek biskupi z Azji i innych części świata. Można było co prawda na tej podstawie wysnuć wniosek, iż biskupi z terenów Rzeczypospolitej byli zobowiązani spełniać tę powinność co 4 lata, ale też trzeba podkreślić, że Polska w owej regule *expressis verbis* nie została wymieniona. *Działać tu musiała jakaś przyczyna ogólniejsza, a jest bardzo prawdopodobne, iż było nią niejednakowe poczucie położenia geograficznego Polski i to zarówno wśród biskupów polskich, jak zwłaszcza w Rzymie* – skomentował Müller jak najśluszniej ten interesujący fakt².

Szukając innych sposobów wyznaczenia pozycji nowożytnego państwa polsko-litewskiego z punktu widzenia zainteresowania i aktywności dyplomatycznej Stolicy Apostolskiej warto zwrócić uwagę na częstotliwość papieskich brewiów kierowanych do Polski i adresowanych do przedstawicieli jej elity władzy. Sondażowa próba, przeprowadzona dla lat 1606–07, dała tu wyniki zaskakujące. Prawie 20% brewiów wystawionych w tym czasie przez kancelarię Pawła V Borghese zostało skierowanych do Polski. Rezultat ten można by uznać za niezwykle korzystny dla naszego kraju, sugerujący ogromny stopień skoncentrowania Kurii Rzymskiej na polskich sprawach, skoro aż piąta część wszystkich listów papieskich ich właśnie dotyczyła. Przed wysnuciem takiego generalnego wniosku powstrzymuje jednak nie tylko wybitnie sondażowy charakter zaprezentowanej powyżej próby statystycznej, lecz przede wszystkim okres, którego dotyczyła.

Na przełomie lat 1606 i 1607 nastąpiła bowiem zmiana na stanowisku nuncjusza apostolskiego w Polsce. Francesco Simonetta miał już nominację, na jesieni 1606 r. przygotowywał się do podróży, którą odbył w zimie, by w styczniu 1607 r. przybyć do Krakowa i formalnie przejąć obowiązki swego poprzednika, Claudio Rangoniego. Ten zaś, ze względu na skom-

plikowaną sytuację polityczną, pozostawał jeszcze przez krótki czas w Polsce, by dokładniej wprowadzić następcę w miejscowe realia. Istnieje więc powód skierowania do monarchy polskiego i czołowych senatorów brewiów papieskich zawierających rekomendacje osoby nowego nuncjusza wraz z zaleceniem korzystania z jego usług politycznych.

Drugim i z pewnością ważniejszym powodem kierowania do Polski stosunkowo dużej liczby brewiów była zapalna i groźna ze wszech miar sytuacja polityczna kraju. Trwający właśnie rokosz, któremu przewodził wojewoda krakowski, Mikołaj Zebrzydowski, niepokoił Kurie Rzymską w najwyższym stopniu. Grożąc ogólną destabilizacją kraju był w istocie skierowany przeciw Zygmuntovi III, władcy cieszącemu się pełną akceptacją Kurii i papieskim poparciem, ze względu na swą ultrakatolicką politykę. Co prawda na czele rokoszu stał człowiek również zasługujący na pełne zaufanie Kościoła, ale wśród popierających rebelię bez trudu można dopatrzeć się znacznych wpływów protestanckich.

Konsekwencją ewentualnego sukcesu rokoszan musiało być poważne osłabienie władzy króla bądź wręcz jego detronizacja, a temu papieństwo pragnęło się przeciwstawić wszelkimi dotępnymi środkami. Dlatego znaczna część brewiów, o których mowa, nawoływała do zawarcia ugody i deklarując pełne poparcie papieskie dla Zygmunta III starała się przy pomocy tego autorytetu powiększyć szeregi królewskich zwolenników, mając na uwadze fakt, iż do decydującego starcia dojdzie zapewne podczas sejmu, który miał obradować w maju i czerwcu 1607 r. Poza akcentami mediacyjnymi znajdujemy więc w brewiach rutynowe apele o podjęcie działań na rzecz zachowania wpływów religii katolickiej we *wszystkich stronach* Królestwa, obrony integralności i wolności Kościoła, ochrony jezuitów przed ponawianymi przeciw nim atakami, wreszcie o korzy-

² W. Müller, dz. cyt., s. 23.

stanie z rad i usług ministrów apostolskich rezydujących w Polsce.

Mimo powyższych zastrzeżeń i oczywistej konieczności rozszerzenia tego typu badań na inne okresy – wyraźnie mniej obfite w wydarzenia wewnętrzne – należy uznać, iż przeprowadzona przez nas mini sonda skłania raczej do przyznania Rzeczypospolitej – widzianej z perspektywy Rzymu – wysokiej i znaczącej pozycji.

Początki nuncjatury apostolskiej

Znacznie bardziej precyzyjnych wskazówek co do usytuowania Polski w globalnej perspektywie Kurii Rzymskiej dostarcza sama instytucja nuncjatury. Przede wszystkim powstała ona i ustabilizowała się mniej więcej w tym samym czasie co w innych czołowych państwach europejskich, tzn. w dobie Soboru Trydencckiego. Formalnie jednak była ona uznawana za nuncjaturę drugiej rangi, a więc ustępującą pierwszoplanowym: paryskiej, wiedeńskiej i madryckiej, równą brusselskiej, kolońskiej, portugalskiej i szwajcarskiej oraz przewyższającą znaczeniem nuncjatury w państwach włoskich. Owa „tabela rang” znajdowała swe odbicie i zarazem potwierdzenie w pobieranych przez nuncjuszy miesięcznych pensjach³ oraz viaticum – dodatkowym funduszu na drogę, wynoszącym w XVI w. 1000 skudów na podróż zarówno – co warto podkreślić – do Polski jak i do Wiednia⁴.

Rangę nuncjatury polskiej wyznaczała jednak w sposób zasadniczy pozycja polityczna Rzeczypospolitej w ówczesnej Europie, skomplikowana sytuacja religijna państwa polsko-litewskiego oraz realne możliwości ekspansji katolicyzmu na sąsiednie tereny – element o kardynalnym znaczeniu z punktu widzenia globalnych interesów papieżstwa. Czynniki te ewoluowały w czasie.

XVI-wieczna Polska to jedna z pierwszoplanowych potęg europejskich, której znaczenie będzie dramatycznie

cznie maleć w następnych stuleciach. Z drugiej jednak strony także polityczna pozycja papieżstwa ulegnie w tym czasie stopniowemu osłabieniu, zaś za symboliczne odzwierciedlenie tego procesu można uznać fakt minimalnej roli, jaką dyplomacja rzymska odegrała w rokowaniach o pokój westfalski (1648) kończący wojnę trzydziestoletnią i na długo decydujący o obliczu politycznym Europy.

Zapewne owo stopniowe ograniczanie roli papieżstwa sprawiło, iż znaczenie Rzeczypospolitej w rachubach politycznych Rzymu nie malało wraz ze słabnięciem państwa polsko-litewskiego, a być może nawet rośło – jako potencjalna rekompensata traconych wpływów na Zachodzie. Prawdziwość tej hipotezy mogą potwierdzić jedynie przyszłe szersze badania porównawcze.

Powstanie nuncjatur jako stałych przedstawicielstw dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej w poszczególnych krajach nie było aktem jednorazowym, lecz wynikiem długotrwałego procesu, którego początek należy datować na schyłek średniowiecza³. Poprzedników nuncjuszy część badaczy widzi w średniowiecznych kolektorach świętopietrza, jednak dopatrywać się ich należy raczej w osobach tzw. legatów posłanych (legati missi), którzy udawali się do miejsc przeznaczenia niemal „od zawsze”, w konkretnych, jednorazowych sprawach⁴.

W Polsce – jak wykazały ostatnie badania Henryka Damiana Wojtyśki CP – nuncjatura ukształtowała się w pierwszym dwudziestolecu XVI w., zaś pierwszym dyplomatą papieskim spełniającym podstawowe wa-

³ Nuncjusze polscy otrzymywali w XVI w. 230 skudów miesięcznie, paryscy – z górą dwa razy tyle, wiedeńscy – ponad 300; nuncjusze w państwach włoskich – poniżej 200.

⁴ H. D. Wojtyśka, *Papiestwo-Polska 1548–1563. Dyplomacja*, Lublin 1977, s. 214–215; zob. też J. Lestocquoy, *Acta Nunciaturae Gallicae*, t. I, s. XXXI.

⁵ Ostatnim opracowaniem przedstawiającym ewolucję papieskiej dyplomacji pozostaje: Pierre Blet SJ, *Histoire de la Représentation Diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIX^e siècle*, Città del Vaticano 1982.

⁶ Genezę nuncjatury polskiej na tle europejskim opracował H.D. Wojtyśka, dz. cyt., s. 13–53.

runki pozwalające uznać go za nuncjusza⁷ był Zachariasz Ferreri, biskup Guardalfiera, rezydujący na dworze Zygmunta I w latach 1519–21. Nad ustaleniem tym, kwestionującym dotychczasowe poglądy, jakoby funkcjonowanie nuncjatury w Polsce należało datować dopiero od misji Alojzego Lippomano (1555–57), nie sposób przejść do porządku dziennego jako nad uściśleniem jedynie czysto faktograficznym, wymaga ono bowiem refleksji merytorycznej.

Utworzenie nuncjatur łączono bowiem tradycyjnie z czasami Soboru Trydenckiego i potężnym nurtem reformy Kościoła, będącym odpowiedzią na wyzwanie reformacyjne, który to nurt sobór ów symbolizuje. Antydatowanie momentu powstania nuncjatury polskiej świadczyłoby, iż proces kształtowania się nowożytnej dyplomacji papieskiej przebiegał niezależnie od zasadniczych przemian społeczno-religijnych, zaś naturalne skłonności ekspansyjne Kościoła oraz konieczność przeciwstawienia się potędze tureckiej miały dla tego procesu większe znaczenie niż konieczność stawienia czoła zagrożeniu reformacyjnemu.

Jeśli tak było w istocie, to dyplomatyczny charakter nuncjatury należałoby interpretować przede wszystkim w kategoriach państwowych, zaś papieństwo kojarzyć w tym kontekście bardziej z państwem kościelnym niż z duchową zwierzchnością chrześcijaństwa⁸. Proporcje spraw czysto kościelnych oraz innych poruszanych w korespondencji nuncjuszy, jak się zdaje powyższej sugestii nie potwierdzają; w każdym razie nie jest ona prawdziwa we wszystkich okresach. Z drugiej strony kwestie stricte religijne podnoszone w listach nuncjuszy stanowią tylko drobną część treści, które można by zakwalifikować jako kościelne; zasadnicza ich część dotyczy bowiem spraw beneficjalnych i personaliów.

Rzymskie archiwalia źródłem wiedzy o Polsce

Polskie badania nad dziejami kontaktów papieństwa z naszym krajem u progu czasów nowożytnych są w sta-

dium początkowym. Wielce zapóźnione są prace edytorskie nad materiałami zachowanymi w archiwach i bibliotekach włoskich, głównie watykańskich, zaś drobna część udostępniona już badaczom – jak np. znakomicie opracowane edytorsko tzw. nuncjatury batoryńskie – była dotąd wykorzystywana dorywczo i dość przypadkowo. Poszczególnych badaczy cechował bowiem brak konsekwencji w podejściu do studiowanych materiałów, które traktowali albo jako źródło uzupełniające naszą wiedzę o konkretnych, najczęściej politycznych wydarzeniach w dziejach Rzeczypospolitej, albo też jako podstawę do studiowania jej kontaktów dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską.

W tym kontekście postulat prowadzenia na bieżąco – to jest nie czekając na ostateczne efekty prac edytorskich – badań nad archiwaliami rzymskimi wydaje się w pełni uzasadniony z merytorycznego punktu widzenia. Materiały przechowywane w Watykanie stanowią bowiem nie tylko podstawę wiedzy na temat stosunków papieża z Rzeczpospolitą, lecz są też ważnym, niekiedy jedynym, źródłem wiedzy na temat czysto polskich, wewnętrznych spraw; co prawda widzianych oczyma zewnętrznych obserwatorów, których optyka wymaga czujności badawczej i krytycznego podejścia, ale których to obserwatorów z kolei wnikliwość, precyzja, a zwłaszcza dystans i będący jego pochodną obiektywizm wyznaczają niezaprzeczalnie wysoką wartość owych świadectw.

Nuncjatura wytworzyła trzy podstawowe typy źródeł: instrukcje początkowe, pozwalające na odtworze-

⁷ Zasadnicze warunki pozwalające na taką klasyfikację to: otrzymanie instrukcji poselskiej oraz uprawnień jurysdykcyjnych, tzw. *facultates*, fakt akredytowania przy dworze panującego, wreszcie wydłużony pobyt w kraju będącym celem misji wraz z poleceniem załatwiania spraw bieżących, zarówno politycznych jak religijno-kościelnych – zob. podsumowanie dyskusji na ten temat (A. Pieper, P. Richard, R. Graham, P. Prodi, K. Walf) w pracy H.D. Wojtyński, dz. cyt., s. 14–17.

⁸ Interesującą analizę owej dwoistości papieża w czasach nowożytnych zaprezentował ostatnio Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982, zwłaszcza s. 43–79.

nie zasadniczych elementów polityki Kurii Rzymskiej wobec Polski oraz zalecanej papieskim wysłannikom taktyki dyplomatycznej; relacje finalne, w których kolejni nuncjusze przedstawiali syntetyczny obraz Rzeczypospolitej oparty na własnych kilkuletnich doświadczeniach wraz z ewentualnymi sugestiami i radami dotyczącymi postępowania swych następców – podstawowe źródło kształtowania się wyobrażeń na temat naszego kraju w rzymskiej centrali; wreszcie bieżąca korespondencja, składająca się z setek i tysięcy listów, wysyłanych z tygodniową regularnością z Polski w jedną, a z Rzymu w drugą stronę, których treść ilustruje konkretne, podejmowane przez papieskich wysłanników działania i ich zgodność z otrzymywanymi poleceniami, dostarczając niezliczonych, niekiedy bardzo cennych szczegółów faktograficznych. Każda z tych kategorii źródłowych wymaga odrębnej interpretacji oferując różnorodne, niekiedy unikalne możliwości badawcze.

Interpretacja treści instrukcji początkowych (tzw. Hauptinstruktionen), jakie wręczano nuncjuszom wyruszającym w drogę, nastręcza niemało kłopotów i problemów. Do ich ponownego sformułowania i zanalizowania skłoniło specjalistów pojawienie się przed kilkoma laty edycji wszystkich instrukcji z czasów pontyfikatu Klemensa VIII, opracowanej przez Klausa Jaitnera⁹. Podkreślono przy tej okazji znaczne zróżnicowanie instrukcji, odzwierciedlających nie tylko generalny cel polityczny przyświecający konkretnej misji, lecz także będących syntezą doświadczeń poprzednich wysłanników. Wskazywano z jednej strony na możliwość osiągania za pomocą instrukcji efektów propagandowych, co, zdaje się, potwierdza obserwacja stwierdzająca minimalne powiązanie treściowe części instrukcji z następującą po nich korespondencją bieżącą, ale także odnotowywano liczne przykłady treści poufnych i sekretnych, w żadnym razie nie nadających się do szerszego rozpowszechniania. Częste połączenie w jednym tekście

wskazówek szczegółowych i generalistów dodatkowo powiększa trudności interpretacyjne. Postulat studiowania instrukcji na tle porównawczym i w powiązaniu z innymi źródłami wytworzonymi przez nuncjaturę wydaje się oczywistą konsekwencją powyższych wątpliwości.

Z kolei analiza wszystkich relacji o Polsce XVI–XVII w. zachowanych w archiwach i bibliotekach rzymskich, a zwłaszcza proveniencji tych tekstów i w konsekwencji odmienności punktów widzenia, to temat niewątpliwie interesujący i godny podjęcia. Jego opracowanie mogłoby ukazać przede wszystkim, obok zewnętrznych ocen i wyobrażeń na temat Polski, drogi recepcji tych treści, z uwzględnieniem specyfiki środowisk, do których one docierały. Oceny ogólne, których szukamy w relacjach, nawet jeśli nie były stale formułowane na piśmie, musiały powstawać na bieżąco, nakładając się na siebie i wzajemnie uzupełniając, by w efekcie dać podstawę generalnym sądom. Listy nuncjuszy dodatkowo wzbogacają w tym kontekście relacje finalne.

Z tego punktu widzenia interesujący jest list Francesco Simonetty, pisany 21 IV 1607 r. w Krakowie, zaś adresowany rutynowo do kardynała Scipione Borghese. W banalną treść listu – stan zdrowia króla, wyjazd Piotra Tylickiego, biskupa krakowskiego, na sejm do Warszawy, brak nowych listów z Rzymu – został dość niespodziewanie wpleciony akapit wart tu przytoczenia w całości: *Królestwo to znajduje się w opłakanym stanie. Słyszysz się jedynie o zabójstwach i występkach. Wymiar sprawiedliwości nie funkcjonuje. Urzędnicy są pogardzani. A w końcu wszystko ogarnięte jest nieładem.* Ów surowy osąd, ujęty w krótkie – nietypowe dla tej korespondencji – zdania, nuncjusz zamyka sformułowaniem pragnienia, by Bóg swą dobrocią szybko położył kres owym niestosownościom¹⁰.

⁹ *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII für die Nuntien und Legaten an den Europäischen Fürstenhöfen 1592–1605*, t. 1–2, bearbeitet von Klaus Jaitner, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1984.

¹⁰ AV, F. Borghese II, 223–224, f. 185 r.

Informacje nuncjatury

Wielkim i wyjątkowo trudnym do zbadania problemem pozostają źródła informacji, z których korzystali nuncjusze. W tej bowiem sprawie zachowują oni wyjątkową dyskrecję – najczęściej oceniając jedynie stopień wiarygodności otrzymanych informacji, prawie nigdy zaś nie zdradzając ich pochodzenia.

Z drugiej strony wydaje się oczywiste, iż starali się oni maksymalnie rozszerzać grono swych informatorów. Sugestywnej ilustracji dostarcza tu list Simonetty pisany 12 V 1607 r. z Warszawy do kard. Borghese. Tematem są supertajne kontakty Gabriela Batorego z rokoszantami w sprawie przyjęcia ofiarowywanej mu właśnie korony polskiej. Zamiary księcia i jego polskich partnerów miał ilustrować list jego sekretarza *ad una persona, che in Cracovia si trattiene*¹¹. Z osobą tą, jako posiadającą rozległe kontakty i ustosunkowaną, nuncjuszowi udało się zawrzeć przyjaźń, co z satysfakcją podkreśla (*ho contratto stretta amicitia*).

Generalnie można przyjąć, iż gros informacji nuncjusze czerpali z kręgów dworskich: od rezydujących stale przy królu senatorów i ministrów, od królewskich sekretarzy, być może również dworzan, wreszcie – last but not least – mogli je uzyskiwać w kręgach miejscowego kleru.

Wyraziste potwierdzenie owej „stołecznej” optyki nuncjuszy znajdujemy np. w relacji finalnej Onorato Viscontiego, powstałej w 1636 r. Charakteryzując szczegółowo wszystkich znaczniejszych senatorów nuncjusz bardzo niewiele ma do powiedzenia na temat Mikołaja Szyszkowskiego, nowo mianowanego biskupa warmińskiego, jako że ten *na sejmie jeszcze się nie znajdował*¹². Podobne kłopoty ma Visconti z nakreśleniem sylwetki Bogusława Radoszewskiego, nowego biskupa łuckiego, a poprzednio przez dłuższy czas – kijowskiego: *Podczas całego mego pobytu w Polsce mało go znałem, gdyż go zaledwie widziałem, tym mniej z nim rozmawiałem –*

przyznaje z pewnym zakłopotaniem, zamieszczając zamiast autorskiej charakterystyki Radoszewskiego strzępy informacji z *powszechnej o nim pogłoski*¹¹. Jaką drogą owe *pogłoski* docierały do uszu nuncjusza i czy był on w stanie weryfikować ich prawdziwość, to kluczowe w tym kontekście pytania, na które niełatwo znaleźć odpowiedź. Nie wolno w każdym razie zapominać, iż owa w przeważającej części dworsko-kościelna geneza informacji musiała mieć niebagatelne znaczenie dla jej treści.

W tym miejscu należy jednak odnotować starania nuncjuszy o uzupełnienie brakujących danych, przejawy dbałości o możliwie rzetelne wykonanie powierzonych zadań informacyjnych za pomocą wnioskowania pośredniego, przy jednoczesnym uświadamianiu sobie niedoskonałości takiego rozumowania. Lektura kolejnych fragmentów relacji Viscontiego dostarcza tu sporo interesującego materiału.

Brak wiadomości o Remigiuszu Koniecpolskim, poza stwierdzeniem faktu, iż jest on biskupem chełmskim, nuncjusz uzupełnia ważną informacją, że na owego biskupa nigdy nie wpłynęła skarga do trybunału nuncjatury, przedstawiając jednocześnie czytelnikowi pełną gamę możliwości interpretacji tego faktu: albo więc biskup jest dobrym pasterzem i zarządcą diecezji, albo satrapą nie dopuszczającym do formułowania skarg, albo też jest liberałem pozwalającym każdemu z diecezjan żyć wedle własnego uznania. Alternatywą takiego pośredniego, siłą rzeczy nie prowadzącego do jednoznacznych konkluzji, rozumowania była sugestia, by adresat skorzystał z innych źródeł informacji. *Wasza Przewielebność może więcej dowiedzieć się o nim z jego korespondencji, niżeli ja donieść mogę ze świadectwa*

¹¹ „Do pewnej osoby, która przebywa w Krakowie”; AV, F. Borghese II, 223–224 f. 213.

¹² *Relacje nuncjuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*, wyd. E. Rykaczewski, t. 2, Berlin-Poznań 1864, s. 241 (dalej cyt.: Rykaczewski, t. 2).

¹³ Rykaczewski, t. 2, s. 242.

innych – napisał Visconti konstatując swój brak kompetencji do wypowiedzania się na temat Piotra Parczewskiego, biskupa smoleńskiego¹⁴.

Poza biskupami aktywnymi, na których temat można było sobie wyrobić zdanie na podstawie obserwacji ich poczynañ, szczególnie obszernie i kompetentnie mógł się wypowiadać nuncjusz o tych, których nominacja przypadła w czasie jego urzędowania i których procesy informacyjne – niezbędne do zatwierdzenia nominacji w Rzymie – osobiście przeprowadzał. *Robiłem proces jego wyniesienia* – napisał Visconti o biskupie żmudzkiem, Jerzym Tyszkiewicz – *i przekonałem się, że zeznanie świadków nie różniło się w niczym od opinii powszechnej*. Skoro ta konfrontacja wypadła pomyślnie, nuncjusz mógł z pełnym przekonaniem nakreślić charakterystykę pełną superlatywów¹⁵. Do osób, na temat których Visconti wypowiedział się równie pozytywnie na analogicznej podstawie, należał też Jan Lipski, świeżo mianowany na biskupstwo chełmińskie.

Dostęp do bieżących informacji stawał się znacznie utrudniony, gdy król z jakichś powodów opuszczał stolicę pozostawiając na miejscu rodzinę oraz zasadniczą część dworu. Ważne sprawy mogły wtedy dziać się w kilku miejscach jednocześnie, zaś znaczną część informacji na ich temat można było uzyskiwać jedynie drogą korespondencyjną. Pozostawał jeszcze problem wyboru optymalnego miejsca pobytu, co nie zawsze zależało tylko od woli nuncjusza. Gdy w 1609 r. Zygmunt III wyruszył na oblężenie Smoleńska, nuncjusz Simonetta – na wyraźne życzenie monarchy – pozostawał przy dworze królowej, który na czas wyprawy przeniósł się do Wilna. Jak się wydaje, Simonetta nie miał wtedy w obozie polskim własnego zaufanego informatora i musiał zadowalać się informacjami uzyskiwanymi z otoczenia królowej, nie mając żadnej możliwości ich weryfikacji przez konfrontację z innymi¹⁶. Sytuacja taka nie mogła zadowalać papieskiego Sekretariatu Stanu, który – piórem Giovanniego Battisty Confalonieri

– jednoznacznie sugerował, by nuncjusz zapewnił sobie bezpośredni dopływ informacji z kompetentnego źródła¹⁷.

Adresaci raportów nuncjatury – papieski Sekretariat Stanu

Nad analizą treści przekazywanych do Rzymu przez nuncjuszy musi stać się problem kompetencji odbiorcy. Ta niezwykle interesująca i istotna kwestia skłania do zwrócenia uwagi na ówczesną strukturę i zasady funkcjonowania sekretariatu papieskiego. Wzrost znaczenia tej instytucji należy wiązać właśnie z rozbudową i utrwaleniem pozycji nuncjatur, a szerzej – kontrreformacyjną ofensywą dyplomatyczną Kościoła. Konieczność koordynowania i sterowania działalnością papieskich dyplomatów wymagała prowadzenia z nimi niezwykle obfitej korespondencji, co musiało skłaniać do stworzenia w tym celu specjalnej, odpowiednio rozbudowanej instytucji. Ta ostatnia, pod nazwą Sekretariatu Stanu (*Segreteria di Stato*), uformowała się ostatecznie w początkach pontyfikatu Pawła V Borghese (1605–21), zaś jej cechą charakterystyczną na długie lata stało się podporządkowanie papieskim nepotom. Za Pawła V funkcję zwierzchnika sekretariatu, a więc w praktyce kierownika dyplomacji rzymskiej, pełnił np. kard. Scipione Caffarelli-Borghese – papieski siostrzeniec, za Grzegorza XV – także papieski krewniak, kard. Ludovico Ludovisi. Zgodnie z kształtującym się stopniowo protokołem dyplomatycznym wszelkie listy i pisma nuncjatur były adresowane do kardynała sekre-

¹⁴ Rykaczewski, t. 2, s. 247.

¹⁵ Rykaczewski, t. 2, s. 243.

¹⁶ Przykładowo stałym informatorem pozostającego wtedy w analogicznej sytuacji Florentczyka, Alessandro Cilliego, był Giovanni Lama stale przebywający w obozie królewskim pod Smoleńskiem.

¹⁷ „Se V.ra Signoria non seguita il Re, ma se ne resta costi, come ella dice, si presuppone, che habbia stabilita una corrispondenza con persona habile per avvisare i successi dell'esserciti” (SS do Simonetty, Roma 3 X 1609 /min./, AV, Confalonieri 47 f. 18v).

tarza stanu. Przez jego ręce przechodziła też cała korespondencja kierowana do nuncjuszy, którą osobiście podpisywał.

Sekretarzowi stanu bezpośrednio podlegał sekretarz sekretariatu papieskiego (*secretarius domesticus in capite*), który podczas codziennych audiencji u papieża był zobowiązany omawiać bieżącą sytuację polityczną oraz konsultować treść pism kierowanych do nuncjatur. On też otrzymane z rąk zwierzchników pisma miał rozdzielać między swych podwładnych, zlecając im sporządzanie wyciągów, a następnie – po odpowiednich konsultacjach – przygotowanie odpowiedzi w postaci minuty¹⁸, którą osobiście korygował. Sekretarzowi podlegała też wydzielona część sekretariatu zajmująca się korespondencją papieża z władcami i książętami świeckimi, natomiast wyłączony spod jego kompetencji był tzw. sekretariat szyfrów, mający własnego, mianowanego osobiście przez papieża, przełożonego¹⁹.

Jak z powyższego wynika *secretarius domesticus in capite* to osoba kluczowa dla naszych rozważań, tym bardziej że każdorazowa zmiana personalna na tym stanowisku z reguły pociągała za sobą wymianę całego podległego mu personelu urzędniczego, a często także modyfikacje w strukturze i zasadach funkcjonowania sekretariatu.

Pracownicy sekretariatu papieskiego to niewątpliwie pierwsi czytelnicy listów nuncjuszy. Oni przede wszystkim, a nie sam papież czy nawet aktualny sekretarz stanu, byli w stanie śledzić poszczególne wątki poruszane w cotygodniowych doniesieniach oraz ewentualną ewolucję treści raportów, zawartych w nich ocen czy też autorskich komentarzy. Pozostaje jednak problem, w jakim stopniu sekretarze byli w stanie spożytkować nabytą wiedzę, w sytuacji gdy stanowisko to podlegało stosunkowo częstym rotacjom. Czy zapoznanie ewentualnego następcy z niuansami prowadzonych spraw gwarantowało niezbędną ciągłość kompetencyjną? Czy osobiste kontakty urzędników i dostoj-

ników kurialnych mogły taką ciągłość praktycznie zapewnić? Czy wiedza na temat Polski, zawarta w nadchodzących stale listach oraz kolejnych relacjach finalnych kumulowała się w umysłach dostojników i funkcjonariuszy kurialnych, czy też kolejne ekipy kierujące dyplomacją papieską uczyły się wszystkiego od początku, a każdy nuncjusz musiał wyjaśniać sprawy podstawowe?

Relacje na temat Rzeczypospolitej sporządzane w II poł. XVI w., a więc w początkowym okresie działania nuncjatury, wskazują, iż oczekiwano wtedy w Rzymie generalistów, ogólnej charakterystyki zasad funkcjonowania państwa i jego instytucji, systemu władzy, sytuacji religijnej, kultury i obyczaju oraz informacji geograficzno-przyrodniczych i historycznych. Teksty chronologicznie późniejsze w zdecydowanie większym stopniu koncentrowały się na detalach, sprawach bieżących i ewentualnych uzupełnieniach. Były też krótsze. Nawet więc pobieżne zestawienie relacji późniejszych z wcześniejszymi skłania do pozytywnej odpowiedzi na pytanie o kumulowanie się wiedzy na temat Polski w rzymskich kręgach kurialnych oraz o wykorzystywanie wcześniej nagromadzonych informacji w bieżącej działalności dyplomatycznej.

Sugestię tę potwierdza *expressis verbis* formułowane odwoływanie się do ocen i obserwacji poprzedników. Giacomo Fantuzzi, audytor nuncjusza Giovanniego de Torresa, przebywający w Polsce wraz ze swym zwierzchnikiem od 1645 r., opuścił ostatecznie nasz kraj w maju 1652 r., by po powrocie do Rzymu i przyjęciu święceń kapłańskich kontynuować karierę kurialną, zwieńczoną uzyskaniem w 1677 r. biskupstwa Ceseny²⁰.

¹⁸ Pojęcie to oznacza koncept pisma z urzędowym zatwierdzeniem jego redakcji.

¹⁹ Zob. J. Semmler, *Das päpstliche Staatssekretariat in den Pontificaten Pauls V und Gregors XV*, Freiburg im Breisgau 1969, s. 93–95.

²⁰ Więcej szczegółów na temat tej postaci zob. Giacomo Fantuzzi, *Diariusz podróży po Europie (1652)*, wyd. W. Tygielski, IW PAX, Warszawa 1990, s. 5–7.

Jednym z jej etapów była funkcja audytora nuncjatury hiszpańskiej. I właśnie w dalekim Madrycie Fantuzzi miał napisać krótkie dziełko, zatytułowane „Lettera a Francesco Marino Caracciolo, in cui da ragguaglio della forma che si tiene nella elezione del Re di Polonia“.

Tekst ten, będący fachowym i krytycznym opisem sposobu wybierania króla polskiego, sporządzony na podstawie osobistych doświadczeń wyniesionych z obserwacji elekcji Jana Kazimierza, nosi datę 27 XI 1663 r. i został wydrukowany w Rzymie w 6 lat później²¹. Świadczy on nie tylko o kompetencji naszego autora, który polskie niuansy prawno-ustrojowe był w stanie zrozumieć oraz w przystępnej i krótkiej formie wyłożyć, lecz także o istnieniu zapotrzebowania na takie opracowanie oraz umiejętności współczesnych dotarcia do osoby kompetentnej, choć już z tą sferą zagadnień formalnie nie związanej.

Z II poł. lat sześćdziesiątych, spędzonej przez Fantuzziego na pracy kurialnej, pochodzi kolejne, wielce interesujące świadectwo trwałości jego polskich zainteresowań i uznania dla jego kompetencji. Otóż świeżo przybyły do Polski nuncjusz Galeazzo Marescotti prosił jesienią 1668 r. swych rzymskich zwierzchników o instrukcje odnośnie do protokołu dyplomatycznego, jakiego w Warszawie ma przestrzegać i zarazem wymagać, zwłaszcza w kwestii kontaktów z polskimi różnowiedcami, ambasadorami protestanckich książąt, oraz ceremoniału, który podczas sejmiku elekcyjnego winien być przestrzegany. Niezbędne informacje i dokumenty adresat tej prośby, kanonik Marcantonio Marescotti, miał uzyskać, po konsultacji z kard. Rospigliosi, właśnie od naszego bohatera, który specjalnie w tym celu szczegółowo opisał postępowanie swego ówczesnego zwierzchnika, nuncjusza de Torresa, podczas elekcji 1648 r. Pełna dokumentacja, wysłana z Rzymu do Warszawy 22 IX 1668 r., miała pomóc kolejnemu nuncjuszowi w wypełnieniu zleconej misji²².

Polska elita władzy w ocenach nuncjatury

Wiedza na temat Polski, jaka kumulowała się w Kurii na kartach kolejnych relacji i ich niezliczonych kopii, nie zawsze była precyzyjna. Oto np. w interesującej, powstałej po 1661 r., „*Relatione del Reame di Polonia, suoi Magistrati, e del modo, con che si governa di presente*” znajdujemy odwołanie się do walk frakcyjnych toczących się podczas pierwszych bezkrólewí. Do najbardziej niebezpiecznego starcia miało dojść, zdaniem anonimowego autora, pozostającego tu w zgodzie z faktami, podczas trzeciego bezkrólewia, kiedy to doszło do otwartej walki między zwolennikami Zygmunta Wazy, na czele z kanclerzem Zamoyskim, a stronnikami arcyksięcia Maksymiliana, którym przewodził... wojewoda krakowski, Mikołaj Zebrzydowski (!)²¹. Zebrzydowski, jako główny przeciwnik Zygmunta III w czasie rokoszu 1606–08, a stronnik Zamoyskiego w 1587 r., utożsamiał się więc autorowi ze Zborowskimi – zwalczającymi młodego Wazę podczas trzeciej wolnej elekcji. Zostały pomieszane wydarzenia, które dzieliło 20 lat. Dystans dobrych kilkudziesięciu lat dzielący z kolei omawiane wydarzenia od momentu spisania relacji może tu być jakimś usprawiedliwieniem, z drugiej jednak strony powyższy przykład – bynajmniej nie odosobniony – trzeba uznać za przestrożę przed obdarzaniem nadmiernym zaufaniem tekstów powstających w oddaleniu i omawiających ex post zagadnienia tak, jak widać, egzotyczne.

²¹ M. Giustiniani, *Lettere Memorabili*, t. II, Roma 1669, s. 24–38; zob. też ASV, Misc. Arm. I 85, k. 28–34; por. D. Caccamo, *Osservatori italiani della crisi polacca a metà del Seicento. La Relazione di S. Cefali e le Replicazioni di C. Masini*, w: „Archivio Storico Italiano” LXXI (1974), s. 311.

²² Muzeum Narodowe, Kraków, rkps. 112 – *Registro di lettere e cifre importanti, ricevute da Mons. Marescotti in Polonia, con suo Indice*, t. I, k. 79–81: Marcantonio Marescotti do Galeazzo Marescotti, Rzym 22 IX 1668; k. 82: *Relatione dell'Audienza data a Monsignor de Torres, essendo nunzio in Polonia, in publica Dieta d'Elettione*.

²³ AV, Misc. Arm. I 85 k. 8r. (całość k. 6r–27v).

Sformułowaną na wstępie tezę, iż źródła wytworzone przez nuncjaturę oferują liczne, niebanalne możliwości badawcze, pragniemy zilustrować dwoma przykładami związanymi z próbami oddziaływania na podstawowy obiekt politycznego zainteresowania dyplomacji papieskiej – wczesnonowożytną elitę władzy.

Zjawisko kierowania, zwłaszcza przed kolejnymi sejmami, brewiów papieskich do senatorów najbliższych Stolicy Apostolskiej, zachęca do przyjrzenia się bliżej adresatom owych brewiów jako zbiorowości, z której postawą i aktywnością dyplomacja rzymska łączyła największe nadzieje. Analiza tej grupy w latach 1607–13 wskazuje zarówno na dobre rozeznanie papieskiego Sekretariatu Stanu co do postawy poszczególnych senatorów jak też ich aktywności politycznej, przejawiającej się w fizycznej obecności na obradach sejmowych. Zestawienie to dowodzi także, iż dla rzymskiego nadawcy ważniejsze były osobiste cechy i postawa konkretnych polityków niż formalnie sprawowane przez nich urzędy. Owo personalne podejście do uprawiania polityki współgrało tu więc znakomicie z zasadniczymi cechami struktury władzy państwa polsko-litewskiego, zwiększając – jak nam się wydaje – skuteczność oddziaływania papieskich wysłanników.

Ogromne możliwości badawcze stwarzają też, zawarte w listach, a zwłaszcza niektórych relacjach finalnych, charakterystyki poszczególnych przedstawicieli, tak duchownych jak i świeckich, polskiej elity władzy, ocenianych z rzymskiego punktu widzenia. Zanalizowanie pod tym kątem cytowanej już niezwykle obszernej i wnikliwej relacji Onorato Viscontiego z 1636 r. wskazuje na wyraźne różnice w sposobie traktowania biskupów i senatorów świeckich.

W sylwetkach tych pierwszych najważniejsze wydają się cechy osobiste (kwestia wzorców!) oraz realna pozycja polityczna, oparta na koneksjach, kwalifikacjach, majątku i autorytecie, przy marginalnym potraktowaniu spraw stricte religijnych. Wymagania nuncjusza

wobec przedstawicieli tej grupy zdają się znacznie większe niż te formułowane pod adresem senatorów świeckich. W świetle relacji wyższe duchowieństwo polskie generalnie nie prezentuje należytego poziomu wykształcenia, co – zdaniem Viscontiego – jest konsekwencją narodowej cechy, jaką jest brak pracowitości i wytrwałości. Biskupstwa obejmują przy tym ludzie *bardziej zajęci sprawami świeckimi niżeli obowiązkami stanu duchownego*²⁴; powierzona diecezja staje się więc przede wszystkim źródłem okazałych dochodów – z tego wynika stała gotowość do jej zmienienia na bardziej intratną, co siłą rzeczy nie sprzyja długofalowym działaniom duszpasterskim, zaś w kategoriach politycznych zasadniczym i najwyżej cenionym atrybutem biskupa staje się godność senatorska. Poczucie solidarności politycznej i społeczno-stanowej z pozostałymi członkami tej elitarnej grupy skłania niektórych biskupów do umieszczania interesów Kościoła na drugim planie, osłabiając w tym kontekście zwartość i bojowość episkopatu.

Wśród senatorów świeckich natomiast cechy najwyżej oceniane to dyspozycyjność wobec Rzymu oraz wzorowa postawa katolicka; obiektywne wpływy polityczne, a także cechy osobiste poszczególnych postaci, jak się zdaje, miały dla nuncjusza mniejsze znaczenie. Szczególnie irytujące okazują się dla autora postawy określane lakonicznym stwierdzeniem *gorliwy katolik, ale polityk*, co oznacza w praktyce skłonność licznych wpływowych senatorów do stawiania na pierwszym miejscu interesu państwa przed interesami Kościoła, religii czy papieża, a więc ograniczoną podatność na sugestie płynące ze strony rzymskich wysłanników. Koją tu od razu czasy nuncjusza Malaspiny i legacji kard. Caetano z lat 1596–97, która miała doprowadzić do wciągnięcia Rzeczypospolitej do ligi antytureckiej, czemu przeciwstawił się wtedy skutecznie kanclerz Za-

²⁴ Rykaczewski, t. 2, s. 235.

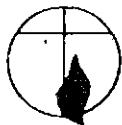
moyski, oceniający ten pomysł jako sprzeczny z polską racją stanu, co zresztą stało się powodem sformułowania przez papieskich dyplomatów wielu cierpkich uwag pod jego adresem.

Rozbudowany krytycyzm, cechujący całą relację Viscontiego, a zwłaszcza jej część poświęconą biskupom, uświadamia czytelnikowi skalę rozmiłowania się oczekiwania z realiami. Choć więc długotrwałe rządy Zygmunta III przyniosły zauważalną poprawę pozycji i zwartości Kościoła katolickiego w Polsce, to istniejąca sytuacja nadal wymagała od nuncjuszy podejmowania na tym polu intensywnych działań, których skuteczność w tak wielkim stopniu zależała przecież od wyciągnięcia poprawnych wniosków z doświadczeń własnych oraz poprzedników.

La nonciature apostolique en Pologne aux XVI^e et XVII^e siècles

L'institution de la nonciature apparut et s'affirma en Pologne à la même époque que dans les autres grands États européens – celle du Concile de Trente. Son rang en Pologne était fonction de la position politique de l'État polonais au sein de l'Europe du temps, de la situation religieuse complexe de l'État polono-lituanien et des chances réelles d'extension du catholicisme aux territoires voisins. Ce dernier élément était

d'une portée essentielle du point de vue des intérêts globaux de la papauté. L'auteur de l'article analyse ces aspects après avoir dépouillé les archives vaticanes; il souligne la valeur particulière de sources telles que les instructions aux diplomates en début de mission et leurs rapports en fin d'ambassade, de même que le courrier courant des agents de la nonciature à l'époque considéré.



Aleksandra Putrament

O rasach ludzkich

Przypuszczam, że większości ludzi termin „rasa” kojarzy się przede wszystkim z psami czy końmi. Rasowe zwierzęta otrzymuje się na drodze sztucznej selekcji: doboru do kojarzenia zwierząt o określonym wyglądzie i cechach produkcyjnych i eliminowaniu osobników nietypowych. W rezultacie otrzymuje się rasy, które można nazwać czystymi. Wszystkie osobniki należące do danej rasy są genetycznie spokrewnione, podobne do siebie morfologicznie i łatwe do odróżnienia od wszystkich osobników innych ras.

Wielu ludziom sam fakt istnienia czystych ras hodowlanych może implikować, że rasa jest czymś bardzo konkretnym. Jednakże w warunkach naturalnych, gdy kojarzenie się zwierząt zachodzi losowo pod względem ich właściwości genetycznych, zaś dobór naturalny eliminuje osobniki mniej sprawne, co nie oznacza ujednolicania populacji, czyste, jednolite genetycznie (w tym również morfologicznie) rasy powstają niezwykle rzadko. Przeważnie następuje różnicowanie się poszczególnych populacji w wyniku izolacji geograficznej, ale trudno jest jednoznacznie określić, czy dwie populacje zwierząt są dostatecznie różne od siebie, by uznać je za odrębne rasy.

Toteż dziesiątkami lat trwają polemiki, ile ras, powiedzmy, turkucia podjadka można wyróżnić na danym terenie. Zaangażowani w spór zoologowie mogą się tym bardzo podniecać, ale inni traktują takie problemy z pobłażliwym uśmiechem. Jedynym gatunkiem, którego podział na rasy stał się przedmiotem nie tylko sporów naukowych, lecz także kardynalnych błędów, mitów, nadużyć, sensacji, intryg politycznych i zbrodni

z ludobójstwem włącznie, jest oczywiście gatunek *Homo sapiens*.

Co dziś oznacza termin „rasa“?

Podstawy nowoczesnej systematyki roślin i zwierząt opracował w połowie XVIII w. K. Linneusz. Kłopot polega na tym, że jakkolwiek zoologowie akceptują poszczególne jednostki systematyczne, trudno jest jednoznacznie je zdefiniować. Gatunek obecnie można by opisać jako populację osobników o podobnym, lecz niejednakowym składzie genetycznym, zdolnych do krzyżowania się i wydawania żywotnego potomstwa. Krzyżowanie się między osobnikami należącymi do różnych gatunków może zachodzić rzadko, a ewentualne mieszańce są z reguły nieżywotne lub bezpłodne. Rasa z kolei – to subpopulacja danego gatunku różniąca się od innych jego subpopulacji częstościami różnych wersji tych samych genów. W uproszczeniu mówi się o różnych częstościach genów. Zwróćmy uwagę, że w wyniku doboru hodowlanego można otrzymać rasę „czystą“, złożoną z osobników mających większość genów dokładnie takich samych, np. geny warunkujące grupy krwi czy barwę futerka. Natomiast w obrębie ras powstałych w wyniku doboru naturalnego może przeważać określona grupa krwi, ale występują też osobniki z innymi jej grupami. Jak się szacuje, cały genom ssaków może się składać ze 100 tys. genów. Każdy gen może w populacji występować w dwóch, trzech lub większej liczbie wersji. Toteż suma różnic genetycznych w obrębie populacji jest olbrzymia, zaś granice między populacjami niejasne. W tej sytuacji coraz częściej systematycy rezygnują z wyróżniania ras, natomiast zmienność osobników w obrębie gatunku przedstawiają w postaci komputerowo opracowywanych map przedstawiających zmienność częstości poszczególnych genów lub cech morfologicznych uwarunkowanych przez zespoły genów.

Trochę antropologii

W XVIII w. znani już byli ludzie zamieszkujący olbrzymią większość lądów na Ziemi. Linneusz zaliczył ich do jednego gatunku, *Homo sapiens*. Jak wiemy, do połowy XIX w. panował pogląd, że każdy gatunek był wynikiem odrębnego aktu stworzenia. Biologowie mieli jednak wątpliwości, czy istoty tak odrębne, jak czarni dzicy ludożercy i kulturalni, szlachetni ludzie biali mogą pochodzić od tej samej pary Adama i Ewy. Czy tubylcy amerykańscy zawędrowali tam ze Starego Świata, czy zostali stworzeni niezależnie? Jedni biologowie byli zwolennikami monogenizmu, tj. jednego aktu stworzenia człowieka; czarni w wyniku przebywania w złym klimacie mieli ulec degeneracji. Inni biologowie, poligeniści, uważali, że biblijny opis raju jest przenośnią. W rzeczywistości biali, żółci i czarni ludzie powstałi w osobnych aktach stworzenia¹.

Przyjęcie Darwinowskiej teorii ewolucji bardzo uprościło sprawę różnic między ludźmi: czarni mieli być ewolucyjnie najbardziej zacofani, biali – najbardziej zaawansowani, zaś żółci i czerwoni (Indianie) mieli zajmować pozycje pośrednie.

U podstaw takiego punktu widzenia leżało nieodróżnianie potencjału biologicznego człowieka od jego kultury. Istnieje pogląd², że właśnie to odróżnianie i „decentralizacja“, tj. dostrzeganie i rzetelna ocena ludzi innych niż biali – to największe osiągnięcie antropologii w ostatnich dwustu latach, gdyż stwarza podstawy obiektywizmu w badaniach antropologicznych. Chodzi m.in. o badania nad koewolucją biologiczno-kulturową – dziedziną antropologii, która ostatnio zaczęła się bardzo szybko rozwijać.

¹ S.J. Gould, *The mismeasure of man*, Norton et Comp., New York – London 1981.

² P.C. Reynolds, *On the evolution of human behavior*, Univ. Calif. Press, Berkeley – Los Angeles – London 1981.

Pierwszym badaczem, który przed ponad 150 laty spróbował wyróżnić rasy ludzkie, był J.F. Blumenbach³. Oparł się on na dwu cechach: barwie skóry i kształcie głowy. Wyróżnił rasy: białą (dziś nazywaną kaukaską), żółtą (mongolską), brązową (malajską), czarną (murzyńską) i czerwoną (Indianie amerykańscy). Podział ten uznano za bardzo duże uproszczenie. Toteż w następnych dziecięcioleciach opracowywano inne klasyfikacje, znacznie bardziej szczegółowe. Np. w 1900 r. J. Deniker wyróżnił 29 ras opierając się na takich wskaźnikach, jak barwa skóry, kształt głowy i nosa, typ włosów oraz wzrost. Stosowano też hierarchiczne typy klasyfikacji. Np. R. Biazutti w 1959 r. wyróżnił 4 główne typy ludzi, każdy z licznymi podtypami, łącznie 53 rasy⁴!

W pierwszej połowie naszego wieku wśród morfologów przeważał pogląd, że na podstawie zespołów cech morfologicznych w społecznościach ludzkich można wyróżnić „czyste” typy rasowe. Np. Studencki⁵ przeanalizował 2000 Polaków mieszkających w Warszawie i okolicach. 105 osób zaklasyfikował do siedmiu typów rasowych. Pozostałych 1895 byłoby więc „nierasowych”. Co więcej, po odrzuceniu tych „nierasowych” autor próbował powiązać typy rasowe z psychofizycznymi. Jak wynikało z cytowanej przezeń literatury, osoby zaliczane do rasy nordycznej miały być najzdolniejsze. Badania Studenckiego jakoś nie potwierdziły tego poglądu.

Tak właśnie wyglądała tzw. typologiczna koncepcja rasy. Ludność od wieków zamieszkująca dany teren dzieliłaby się na nielicznych przedstawicieli różnych „czystych” ras i na „nierasową” większość. Zupełnie inne podejście do koncepcji ras ludzkich opracowali specjaliści z dziedziny genetyki populacji. Od początku lat pięćdziesiątych zaczęli je przyjmować antropolodzy.

W Polsce nową koncepcję ras upowszechnił T. Bielecki⁶. Autor na opracowanym przez siebie materiale pokazał, że powszechnie wówczas opisywana rasa nor-

dyczna jest sztucznie przyjętym zespołem określonych cech morfologicznych: wysocy blondyni, niebieskoocy, długogłowi, z prostym nosem. W nowym ujęciu rasę nordyczną stanowiłaby cała populacja danego kraju. Różniłaby się ona od innych ras częstościami różnych genów m.in. odpowiedzialnych za barwę oczu, skóry i włosów oraz budowę czaszki. Dziś już na ogół przyjmuje się, że populacje nordyczne (Skandynawowie, Niemcy, Brytyjczycy) mają częstości różnych genów bardzo zbliżone do występujących wśród Słowian. Różnica genetyczna między, powiedzmy, Norwegami a Czechami polega na tym, że wśród Norwegów nieco częściej występują jedne geny (m.in. decydujące o jasnej barwie oczu, skóry i włosów), wśród Czechów zaś inne wersje tych genów. Różnice te można wykryć jedynie na dużych, liczących setki czy tysiące osobników próbkach populacji. Pojedynczych Czechów w żaden sposób nie dałoby się odróżnić genetycznie do Norwegów. Gdyby zaś Czesi okazali się średnio tężsi od Norwegów, należałoby to odnieść raczej do knedliczków niż genów.

Poczynając od lat sześćdziesiątych zaczęto na masową skalę identyfikować różne wersje kilkudziesięciu genów w populacjach ludzkich zamieszkujących całą naszą planetę. Otrzymywane wyniki poddawano wyrafinowanym analizom statystycznym. Okazało się, że jeśli całą zmienność genetyczną gatunku *Homo sapiens* określimy jako 100%, to zmienność w obrębie danej populacji, np. Francuzów, stanowiłaby 85% całości, zmienność w obrębie „rasy” np. nordycznej 7–10%, zaś

³ E.J. Clegg, *The study of man*, Hodder and Stroughton, London– Sydney – Auckland – Toronto 1978.

⁴ J. Strzałko, M. Hennenberg, J. Piontek, *Populacje ludzkie jako systemy biologiczne*, PWN, Warszawa 1980.

⁵ S. Studencki, *O typie psycho-fizycznym Polaka*, „Kwartalnik Psychologiczny”, t. II, Poznań 1931.

⁶ T. Bieliński, *Typologiczna i populacyjna koncepcja rasy w antropologii*, w: *Materiały i prace antropologiczne* nr 53, Wrocław 1961.

zmiennosć międzyrasowa zaledwie 5-8%⁷. Innymi słowy każda populacja ludzka jest tak zmienna genetycznie, że najbardziej widoczna zmiennosć (biali, czarni, żółci) jest tylko niedużym jej fragmentem. Z tego wynikały sugestie wysuwane przez wielu antropologów i genetyków, by termin „rasa“ zastąpić takimi, jak „grupa etniczna“ czy „populacja lokalna“.

W ostatnim dziesięcioleciu do badań nad pokrewieństwem genetycznym ludzi zastosowano nowe metody – analizę sekwencji zasad w określonych odcinkach DNA⁸. Opublikowano już dziesiątki prac. Ich wyniki sugerują, że można będzie, opierając się na cechach nie podlegających doborowi naturalnemu, dokładnie określić, jak ludzkość rozpadła się na trzy główne grupy (biali, czarni, żółci). Prawdopodobnie barwa skóry, kształt nosa, budowa ciała podlegały selekcji uwarunkowanej przez klimat; np. wąski nos chroni błony śluzowe przed wysuszeniem, a także ułatwia ogrzanie wdychanego powietrza, jest więc przystosowaniem do klimatu suchego lub zimnego.

Wyjątkowo ciekawe są badania prowadzone przez genetyka L. Cavalli-Sforzę, i licznych współpracujących z nim archeologów i językoznawców. Są to próby odтворzenia migracji populacji ludzkich głównie w Europie i na Bliskim i Środkowym Wschodzie⁹.

Skąd się wzięli Aryjczycy?

Jeszcze w XVIII w. zatrudniony w Indiach sędzia angielski W. Jones zaczął badać sanskryt i doszedł do zaskakujących wniosków. Okazało się, że: sanskryt jest spokrewniony z łaciną i greką, a więc i z większością współczesnych języków europejskich; sanskryt jest bardziej wyrafinowany od łaciny i greki, m.in. zawiera wiele pojęć nieprzetłumaczalnych na języki europejskie. Można więc było przypuszczać, że współcześni mieszkańcy Europy i Indii pochodzą od wspólnych przodków mówiących językiem protoindoeuropejskim. Według po-

dań hinduskich plemię nazywające siebie Aryjczykami (ārya – sanskr. szlachetny) w czasach przedhistorycznych podbiło Indie. Nie wiem, kiedy grupę języków indoeuropejskich, czyli aryjskich, zaczęto utożsamiać z „rasą aryjską”. W literaturze anglojęzycznej mogło się to przydarzyć zupełnie przypadkowo gdyż, jak podaje „Encyclopaedia Britannica”, w języku angielskim wyraz „rasa” („race”) jest używany zarówno jako ściśle naukowy termin biologiczny jak też potocznie, do określenia grup językowych, narodów, mniejszości narodowych, a nawet żartobliwie – mieszkańców danej wsi. W każdym razie jeszcze w XIX w. powstała koncepcja, że to Europejczycy są rasą aryjską, która dokonała podboju Indii w czasach przedhistorycznych. J.A. Gobineau oraz H.S. Chamberlain są uważani za twórców poglądu, że właśnie „rasa aryjska” jest tą najlepszą; to ludzie mówiący językami indoeuropejskimi są twórcami całego postępu ludzkości, a więc są lepsi od przedstawicieli innych ras, np. Semitów, Mongołów, Murzynów czy Indian. Na początku XX w. część badaczy uważała, że kolebką Aryjczyków jest Europa północna. Z tego wywodzi się hitlerowski mit, że najstarsi i najlepsi Aryjczycy to nordyczne narody germańskie, Semici – to powód wszelkiego zła, zaś Słowianie są przydatni tylko do pracy manualnej. Tu już pojęcia narodu, grupy językowej i rasy biologicznej zostały całkowicie przemieszane i doprowadzone wytworami chorej wyobraźni. I nie dziwota, chodziło przecież o słogany, a nie ścisłość naukową.

Ale w okresie międzywojennym był też inny nurt w badaniach nad pochodzeniem Aryjczyków. W 1926 r. V. Gordon Childe głównie na podstawie analizy języków indoeuropejskich wypracował koncepcję, że przed

⁷ M. Blanc, „La Recherche” nr 135/1982, s. 930–941.

⁸ J.S. Wainscoat i inni, „Naturc” nr 319/1986, s. 491–493.

⁹ L.L. Cavalli-Sforza i inni, „Proc. Natl. Acad. Sci. USA” nr 85/1988, s. 6002–6006; P. Menazzi i inni, „Science” nr 201/1978, s. 786–792; A. Piazza i inni, „Proc. Natl. Acad. Sci. USA” nr 78/1981, s. 2638–2642.

kilku tysiącami lat Aryjczycy zamieszkiwali stepy ukraińskie i byli twórcami tzw. kultury kurhanów (składanie zwłok wozów wraz z częścią ich majątku do grobu, przykrywanie go dużym kopcem – kurhanem). Oswoili oni konie i mieli pojazdy. Mogli więc odbywać dalekie wyprawy stopniowo opanowując Europę, a także Indie i tereny obecnego Iranu.

Jak pisze C. Renfrew¹⁰ przez wiele lat po wojnie badacze woleli nie poruszać problemu Aryjczyków. Ale ten właśnie autor opracował zupełnie nową koncepcję ich pochodzenia. W swoim rozumowaniu oparł się na danych archeologicznych i językowych, ale także na danych genetycznych dotyczących rozkładu częstości genów w populacjach ludzkich Europy, Azji południowo-zachodniej i Afryki północnej – materiałach pochodzących głównie z badań L. Cavalli-Sforzy i jego współpracowników. W telegraficznym skrócie koncepcja Renfrewa jest następująca. Przed 10 000 lat w Anatolii, Lewancie i okolicach Zagros (Iran) zostało zapoczątkowane rolnictwo: uprawa pszenicy i jęczmienia oraz udomowienie owiec i kóz. Te trzy pierwotne ośrodki rolnicze są położone blisko siebie, a więc zamieszkująca je ludność mogła być ściśle spokrewniona genetycznie. Przy przejściu od zbieractwa i myślistwa do rolnictwa następuje około 50-krotny wzrost gęstości zaludnienia: szacunkowo z 1 mieszkańca na 10 km² do 5 na 1 km². Populacje rolników szybko się zwiększały, toteż zajmowali oni nowe tereny. Mieszkańcy Lewantu, mówiący prawdopodobnie językami semickimi, wędrowali głównie na zachód wzdłuż północnych wybrzeży Afryki. Rolnicy z Zagros i Anatolii mówiliby językami protoindoeuropejskimi. Ci z Zagros posuwali się głównie na wschód docierając aż na Półwysep Indyjski. Ci z Anatolii stopniowo opanowali Europę. Migracja na teren Europy polegałaby na zakładaniu nowych osad przez młode pokolenia rolników i wynosiłaby około 1 km rocznie. Cały więc proces trwałby parę tysięcy lat. Poprzedni mieszkańcy tych terenów mogli być wchło-

nięci przez przybyszów, niekoniecznie wymordowani, zaś ich języki zagięły. Grupki narodów mówiących językami nieindoeuropejskimi (np. Baskowie, Etruskwie) mogą być potomkami tych pierwotnych mieszkańców Europy. Mogli oni nauczyć się rolnictwa od przybyszów, ale zachowali własny język.

Renfrew nie uważa, że jego teoria wyjaśnia wszystko i kończy debaty na temat pochodzenia i wędrówek ludów nazywających siebie Aryjczykami. Ale jest oparta na wszystkich dostępnych obecnie faktach i jest niezwykle spójna logicznie.

A co z rasą semicką?

Czytelnik już się chyba domyśla, że podobnie jak „rasa aryjska” „rasa semicka” powstała w wyniku pomylenia pojęć: grupy języków z rasą biologiczną. W celu sprawdzenia, jak antropolodzy traktują „rasy” „semicką” i „aryjską”, przejrzałam 9 proponowanych przez różnych autorów klasyfikacji na rasy¹¹. Deniker w swej klasyfikacji z 1900 r. odróżnia Arabów i Berberów, Europejczyków atlanto-nadśródziemnomorskich, Iberyjczyków oraz Europejczyków zachodnich. We wszystkich pozostałych klasyfikacjach powstałych w latach 1947–75 są wymieniane rasy czy typy rasowe: nordycka, ale nie aryjska, oraz śródziemnomorska. Do tej ostatniej zalicza się, jak sama nazwa wskazuje, te ludy, które od wieków mieszkają na wybrzeżach Morza Śródziemnego: Greków, Włochów, Hiszpanów, Arabów, Egipcjan i Żydów¹². Oznacza to, że wymienione narody są nieodróżnialne genetycznie, m.in. wykazują duże podobieństwo morfologiczne. W obrębie każdego z nich występuje oczywiście duża zmienność. Np. wśród Włochów przeważają bruneci, ale są też blondyni i sza-

¹⁰ C. Renfrew, „Sci. Amer.” nr 261/1989, s. 106–114.

¹¹ Zob. pozycje wskazane w przyp. 3, 6, 10 i 12 oraz: A. Barnett, *Gatunek Homo sapiens*, PWN, Warszawa 1967.

¹² *Compton's Encyclopedia*.

tyni. To samo dotyczy Żydów. Ale lekko licząc połowa Polaków to szatyni lub bruneci. A więc morfologicznie te trzy populacje – Włochów, Żydów i Polaków – zachodzą na siebie i nie da się ani na oko, ani sprawdzając dziesiątki genów determinujących grupy krwi czy inne wskaźniki biochemiczne jednoznacznie rozdzielić tych populacji. Właśnie z takich powodów coraz liczniejsi genetycy i antropolodzy rezygnują w ogóle z dzielenia ludzi na rasy.

Skąd więc pochodzi dość rozpowszechniona w Polsce opinia, że Żyda można zawsze rozpoznać, wystarczy dokładnie się przyjrzeć? Jak sądzę, mogą tu wchodzić w grę dwie grupy czynników. Po pierwsze jeszcze przed kilku dziesiątkami lat wielu Żydów w Polsce ubierało się tradycyjnie i na tej podstawie można było ich rozpoznać. Żydzi, którzy choćby w dzieciństwie mówili w języku jidysz, mogli mówić po polsku z charakterystycznym akcentem. A więc tradycyjnie rozpoznawano Żydów nie na podstawie ich cech biologicznych, tylko kulturowych. Po drugie człowiek ma skłonność do tworzenia mitów i myślenia za pomocą stereotypów. Gdy ktoś jest przekonany, że bezbłędnie potrafi odróżnić Żydów od Polaków, to oczywiście nie zastanawia się nad prawdziwością swoich twierdzeń. Specjalizowanie się w wykrywaniu Żydów łączy się zazwyczaj z przypisywaniem im cech charakterologicznych uważanych za negatywne. Tego typu myślenie za pomocą stereotypów można znaleźć w beletrystyce, nie tylko polskiej. Np. długi, wąski nos z garbkiem może być „przebiegłym nosem semickim“, „szlachetnym nosem arystokratycznym“ lub „dumnym, okrutnym indiańskim“. Pozbawioną wyrazu twarz Chińczyka Anglosasi lubią opisywać jako tajemniczą i niezgłębioną, ale pozbawioną wyrazu twarz Amerykanina nazywa się twarzą pokerową lub wręcz dead-pan, co dosłownie znaczy „martwa patelnia“. Człowiek ma zwyczaj to samo zjawisko widzieć bardzo różnie zależnie od swego nastawienia do niego.

Geny i środowisko a psychika ludzka

Od dziesiątków lat toczy się popierana wynikami różnych badań debata nad tym, w jakim stopniu człowiek jest kształtowany przez własne geny, a w jakim – przez środowisko. Problem oczywiście polega na tym, że każdy człowiek (poza bliźniakami jednojajowymi) ma swój unikalny skład genetyczny i każdy rozpoczyna życie w unikalnym kręgu rodzinnym. Na to nakłada się wpływ środowiska lokalnego, tradycji narodowej, kultury ponadnarodowej. Jest więc chyba w ogóle nie do rozwikłania problem, w jakim stopniu psychika pojedynczego człowieka jest wynikiem jego unikalnego składu genetycznego, a w jakim – warunków życia. Próbowano dociekać, czy ewentualnie i jak są dziedziczone takie właściwości ludzi, jak wybitne zdolności, skłonność do przestępczości czy ogólna inteligencja.

W starych podręcznikach genetyki człowieka wymienia się rodziny Bachów i Straussów jako wskazówki, że talent kompozytorski może być dziedziczony. Nie znaleziono jednak żadnych innych przykładów tego typu. Warto tu podkreślić, że jakiegokolwiek wybitne uzdolnienia czy inne właściwości umysłowe mogą mieć podłoże genetyczne, a jednak nie przenosić się na potomstwo. Jeżeli np. geniusz matematyczny jest uwarunkowany przez współdziałanie kilku określonych wersji różnych genów, to prawdopodobieństwo, że dokładnie te wszystkie geny w nie zmienionym układzie odziedziczą dzieci genialnego matematyka, jest znikomą małą.

Niejasne są wyniki badań nad dziedziczeniem skłonności do przestępstw. Dzieci przestępców wychowywane przez przybranych rodziców popełniają przestępstwa nieco częściej niż dzieci rodziców uczciwych. Ale z drugiej strony pokaźny procent białych mieszkańców Australii to potomkowie przestępców zsyłanych tam z Wysp Brytyjskich. A przecież obecnie przestępczość w Australii jest większa niż w Wielkiej Brytanii.

Przed 20 laty w USA i Wielkiej Brytanii toczyły się bardzo burzliwe debaty na temat wyników badań nad ilorazem inteligencji (II) młodzieży należącej do różnych grup społecznych. Średnio młodzież ze środowisk biednych miała II niższy niż młodzież ze środowisk zamożnych. W USA młodzież murzyńska miała średnio II niższy niż młodzież biała. Dało to materiał do twierdzenia, że Murzyni są genetycznie gorsi niż biali. Przeciwnicy tego poglądu argumentowali, że Murzyni średnio żyją w gorszych warunkach, mają więc mniejsze szanse rozwoju umysłowego. Zaczęto też kwestionować samą istotę testów II. Sprawa nie została rozstrzygnięta. Zwyciężył niezwykle rozsądny pogląd, że w demokracji i tak ocenia się ludzi indywidualnie, a nie według ich pochodzenia narodowego czy rasowego i odpowiednich średnich wartości II.

Nie ma więc aktualnie żadnych danych wskazujących, że nasze predyspozycje psychiczne są dziedziczone w sposób prosty. Nie da się jednoznacznie wykryć dziedziczenia cech psychicznych nawet w obrębie rodzin. Jak podkreślałam, zróżnicowanie genetyczne w populacjach-narodach jest olbrzymie, bez porównania większe niż średnio między narodami. Z drugiej strony każdy naród czy grupa etniczna ma pewne cechy wspólne dla całej populacji, bez względu na indywidualną zmienność genetyczną. Od dziecka jesteśmy wychowywani w określonej tradycji, przyjmujemy zwyczaje i wartości naszej społeczności, stajemy się jej częścią. Można zaryzykować twierdzenie, że kultura może niwelować jedne predyspozycje ludzi uwarunkowane przez ich indywidualny skład genetyczny, zaś eksponować inne.

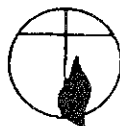
Ale zasadnicza różnica między genami a kulturą jest taka, że geny – to biologia, a więc coś obiektywnego, natomiast kultura – to nasza psychika, a więc coś bardzo subiektywnego. Gdyby były jakiekolwiek podstawy do poglądu, że są wyraźne genetyczne różnice międzyrasowe kształtujące psychikę ludzką, należałoby ocze-

kiwać, że przedstawiciele jednego narodu nawet od dziecka wychowywani w kulturze innego narodu pozostaliby w nim obcy. Ale na pewno tak nie jest. Dowodem są mieszkańcy USA. Jedni z imigrantów mają niejako podwójną narodowość, są amerykańskimi Polakami, amerykańskimi Żydami, amerykańskimi Chińczykami. Inni stali się po prostu Amerykanami. Nie przejęli nic z kultury swoich przodków, natomiast w całości – kulturę kraju zamieszkania. I nikt poza daną osobą nie wie i nie ma prawa twierdzić, że dana osoba jest – powiedzmy – Polakiem, gdyż jej rodzice byli Polakami. Tylko każdy człowiek sam wie o swojej przynależności narodowej. A społeczność, która daną osobę odręca ze względu na jej obce pochodzenie narodowe, świadomie czy nie, przejmuje hitlerowską ideologię „obcej rasy”. Obawiam się, że w Polsce problem ten obecnie jest żenująco aktualny.

A propos des races humaines

Retraçant l'histoire des recherches en la matière, l'auteur rappelle que c'est depuis des décennies entières que se poursuit le débat sur la question de savoir dans quelle mesure l'homme est modelé par les gènes, et dans quelle autre – par l'influence de son milieu humain et économique. A l'heure actuelle, fait défaut tout indice de la nature héréditaire simple et directe des prédis-

positions psychiques de l'homme. S'il eût été fondé de croire en intervention de différence raciales nettes, supposées déterminantes pour la psychique humaine, il eût été tout aussi fondé de s'attendre à ce que les natifs d'une nation, élevés dès le bas âge dans l'environnement culturel d'une autre lui soient à jamais étrangers. Or c'est ce qui n'est pas le cas, les preuves en étant multiples.



Paul Valadier SJ

Mała apologia sumienia*

Czy należy zaprzestać odwoływania się do głosu sumienia, aby prowadzić prawdziwie etyczne życie? Dużo osób zadaje sobie to pytanie mając na uwadze wiele ostrych wypowiedzi Kościoła w tym względzie. Czy proponowana przez Kościół nauka moralna zostawia jeszcze miejsce na osobistą decyzję zobowiązującą człowieka wierzącego (podejmowaną w sumieniu), czy też należy postępować według norm podawanych w formie nie kwestionowanych instrukcji? Oczywiście upraszczanie wypowiedzi moralnych Kościoła przez środki społecznego przekazu wpływa w istotny sposób na ich negatywny odbiór i dlatego opinia publiczna nie zawsze dostrzega subtelności (czy też sprzeczności) kościelnego przekazu zniuansowanego bardziej, niżby się to mogło z pozoru wydawać. Jednak duży procent podobnych reakcji musi skłaniać do postawienia pytania o zasadność pojawiającej się tendencji do minimalizowania wagi wezwania do osobistej odpowiedzialności człowieka za jego czyny. Czy taki ton nauczania sprzyja postawie dojrzałości moralnej, a może – powodowany aktualnym w tej dziedzinie nieładem – służy raczej pomnażaniu tego nieładu?

Oskarżone sumienie

Nacisk położony na obiektywizm moralny jest tak jednoznaczny, że należy przyjrzeć się jego racjom. W podlegających nieustannym przemianom społeczeństwach zmieniają się relacje społeczne w dziedzinie pracy, rodziny, życia codziennego, a obraz i różnorodne środ-

* *Petite apologie de la conscience*, „Etudes”, marzec 1989, ss. 371–382.

ki przekazu utwierdzają przekonanie, że wszystko jest względne. W takim kontekście zanikają nie tylko tradycyjne punkty odniesienia. Zanikają lub są stawiane pod znakiem zapytania również powszechnie przyjęte wzory postępowania. Co znaczy dzisiaj być wzorowym urzędnikiem, przykładowym ojcem rodziny, porządnym obywatelem, dobrze ułożonym młodym człowiekiem? Dostrzegana w konkretnym działaniu wielość odpowiedzi na te pytania, udzielanych przez człowieka, ich krytyka i kontestacja potwierdzają jeszcze bardziej odczucie panującego relatywizmu. Nic więc dziwnego, że w zdominowanym przez relatywizm świecie relacji między ludźmi poszukuje się pewników, niezmiennych prawd, nie kwestionowanych i niekwestionowalnych trwałych fundamentów¹ oraz że Urząd Nauczycielski Kościoła poczuwa się do tego obowiązku.

Trzeba jednak dobrze zdawać sobie sprawę z faktu, że ów upragniony obiektywizm jest w gruncie rzeczy ukrytą stroną powszechnie panującego subiektywizmu, schroniskiem dla zagubionych osób, które odczuwają potrzebę struktur pewnych, „obiektywnych“ i zewnętrznych. Poszukiwanie takich struktur świadczy bowiem o braku wewnętrznej spójności i osobistej pewności. Dlatego w pełni uzasadnione jest pytanie o wartość rozwiązań formułowanych natychmiastowo w odpowiedzi na dyskusyjne zapotrzebowanie. Czy można istotnie pomóc zagubionym jednostkom proponując im obiektywizm, którego szukają, a który może okazać się mirażem? Co więcej, połączenie obiektywizmu moralnego z wizją wiary rozumianej jako świat pewników może prowadzić do ze wszech miar dyskusyjnej koncepcji wiary. Czy jest ona zbiorem ustalonych raz na zawsze propozycji oraz gotowych i niepodważalnych twierdzeń, wykorzystywanych do udzielania odpowiedzi na pytania stawiane przez niepewną rzeczywistość?

¹ Zob. Joseph Moingt, *Seductions fondamentalistes*, „Etudes”, grudzień 1988, s. 667–679.

A może raczej osobistą postawą, drogą, wytrwałym poszukiwaniem naznaczonym ryzykiem osobistej i nieustannie ponawianej na fundamencie kruchości daru Słowa relacji?

Pewnie że można mieć uzasadnione wątpliwości co do zdolności sumienia bycia pewnym przewodnikiem przy podejmowaniu konkretnych decyzji. Któż ośmieliłby się twierdzić, że może ono być nieomylnym sędzią, skoro podlega tysiącom uwarunkowań, jest targane pytaniami, często niepewne słuszności swoich wyborów, zniewolone tak wielką złożonością i aspektami technicznymi problemów? Oprzeć się na głosie sumienia w epoce, w której żadna decyzja nie może być podjęta bez ścisłej analizy, najdokładniejszego badania, rozważenia wszystkich za i przeciw – czy nie jest to równoznaczne z opowiedzeniem się za kaprysem, wybrykiem, subiektywizmem? Co więcej, zbyt wielki kredyt zaufania udzielany poddającemu się zmiennym nastrojom sumieniu pociąga za sobą ryzyko niestabilnych postaw, podających w wątpliwość i często niszczących odpowiedzialną wierność oraz trwałe zaangażowanie. Budowanie życia moralnego na takim fundamencie wydaje się w rzeczywistości budowaniem na piasku.

W tym kontekście mniej dziwi brak zaufania do owej – miotanej wiatrem zachcianek i okresowymi stylami życia – trzciny. Dlatego proponowana moralność obiektywistyczna posuwa się aż do przybrania kształtu moralności konkretnych aktów. Do twierdzenia o istnieniu ściśle określonych norm dołącza się ocenę moralną poszczególnych zachowań, dozwolonych lub zakazanych (zabójstwo, sztuczne zapobieganie ciąży, onanizm, zapłodnienie homologiczne „in vitro” itd.). Nie należy jednak zbyt wiele oczekiwać, że na fundamencie tak jednoznacznie zdefiniowanych norm sumienie będzie w stanie bez ryzyka błędu opowiedzieć się za takim, a nie innym konkretnym wyborem. Przecież nie jest pewne, że w samym procesie dedukcji sumienie nie

pobłądźli poddane presji otoczenia lub własnych wewnętrznych determinacji. A jeśli tak, to pozostaje tylko posunąć się aż do sprecyzowania wszystkich możliwych zachowań, do których zobowiązuje opowiedzenie się po stronie norm pozytywnych. Świadectwem takiego sposobu postępowania (na zasadzie pytań i odpowiedzi) jest „Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania” (luty 1987), poświęcona kwestii moralnej kwalifikacji poszczególnych aktów. Podanie takiej specyfikacji jest oczywiście o wiele prostsze w dziedzinie etyki seksualnej niż np. polityki międzynarodowej czy ekonomii. Pozwala to wnioskować, iż moralność oparta na racjonalnej ścisłości pozostaje pomimo wszystko – w zależności od dziedzin, których dotyczy – kruchą geometrią.

Cokolwiek by powiedzieć na temat powyższych trudności, warto zwrócić uwagę na fakt, że wraz z akcentem położonym na obiektywizm moralny i dążenie do określenia aktów moralnie najbardziej pewnych² obserwuje się tendencję zmierzającą w kierunku umocnienia w łonie Kościoła pozycji szkoły tutiorystycznej. Są powszechnie znane przeprowadzane w teologii moralnej u początków czasów nowożytnych dysputy wokół problematyki probabilizmu. Któż nie pamięta jansenistycznych filipik Pascala kierowanych pod adresem jezuickiego probabilizmu? Wszystkie te dyskusje były bez wątpienia nacechowane akademickością. A jednak zachowują one wartość, bo dotyczą złożonego problemu

² Charakterystycznym przykładem dowartościowywania moralności poszczególnych aktów może być książka Servais Pinckaersa OP zatytułowana *Co jest absolutnie zakazane. Problematyka aktów wewnętrznie złych. Historia i aktualny stan zagadnienia*, Ed. Universitaires de Fribourg, Cerf 1986. Jednak autor nie podaje konkretnej listy określonych w ten sposób aktów ograniczając się do twierdzenia, że takie akty istnieją. W jaki sposób sumienie je rozpoznaje, poddaje się im i ponosi za nie odpowiedzialność? Wiele tego rodzaju pytań znajduje się poza sferą zainteresowań obiektywistycznego moralisty, będącego bardziej nominalistą niż tomistą. M.in. oznacza to zapomnianie o historycznym wymiarze ludzkiej kondycji. Na ten temat zob. Josef Fuchs SJ, *Geschichtlichkeit und sittliche Norm*, w: „*Stimmen der Zeit*” 1/1989, s. 15–31.

wzajemnej relacji wolności i podmiotowości współczesnego człowieka w ramach konkretnego systemu moralnego typu obiektywistycznego. Warto chyba przywołać na pamięć wagę i zasięg owych debat jak i długoletnie wahania papieży co do ostatecznego opowiedzenia się po jednej lub drugiej stronie³. Niełatwo bowiem było osiągnąć pewność, czy zawsze i w każdej sytuacji sumienie powinno zamilknąć w obliczu „najbardziej pewnej” normy lub wcześniej ustalonego sposobu postępowania (tutoryzm), czy może przed Bogiem jest nawet zobowiązane rozważać wszystkie za i przeciw, a czasami nawet wybierać na podstawie nie całkiem pewnych danych. Jak się wydaje, dzisiaj tutoryzm (tzn. wybieranie zawsze najpewniejszej z „niezmiennych” norm), będący godną czi szkołą teologiczną – co nie wyklucza innych przyjętych przez Kościół systemów teologicznych – powraca z całą mocą oraz narzuca swą doktrynę jako jedynie słuszną i wewnętrznie spójną⁴. Można postawić pytanie, czy w ten sposób krytykowane i spychane na margines moralności sumienie nie powinno pomimo wszystko – i to pod groźbą wynaturzenia samej moralności – odzyskać właściwej sobie pozycji.

A jednak sumienie

Nawet jeśli sumienie współczesnego człowieka wydaje się kruche i niepewne, trudno zgodzić się na jego marginalizację. Bo w jaki sposób wykład norm lub proponowana hierarchia wartości, zakładając nawet, że jest się w stanie zdefiniować ją z całkowitą pewnością, może odmówić przyznania mu autentycznej wartości? Nie ma innej drogi, jak racjonalna i w pełni świadoma droga ludzkiej podmiotowości. Tym bardziej gdy chodzi o moralność o podłożu religijnym pochodzącą od pełnego miłosierdzia Boga, Ojca i Stworzyciela. Bez takiej zgody posłuszeństwo prawu moralnemu okaże się najpospolitszą alienującą rzeczywistością, zaś prawda przybierze kształt nieuchronnego faktu lub niezro-

zumiałej konieczności. Nie uniknie się jeszcze większego zamknięcia się w sobie i wątpliwości sumienia powodowanych brakiem odpowiednich środków umożliwiających jego otwarcie na konkretnie pożądaną prawdę moralną. Moralność zawsze zakładała wzięcie pod uwagę głosu sumienia rozumianego jako wewnętrzne zobowiązanie. Tym samym rozum praktyczny jest zmuszony poddać się wymaganiu, którego wartość i zasadność sam uznaje. Bez takiego widzenia problematyki każdy spełniony bez udziału zasadnej i rozumnej zgody akt zakrawałby na niezgodny z prawdziwą etyką konformizm. Tak więc niejasne pozostaje hipotetyczne nawet pytanie o możliwość wyeliminowania w praktyce życia odniesienia do świadomej wolności człowieka biorącej na siebie pełną odpowiedzialność za swe poczynania. Chodzi przecież o odpowiedzialną wolność ściśle powiązaną z praktycznym rozumem.

Obiektywizm moralny jest tak bardzo naznaczony lękiem przed subiektywizmem, że zapomina nawet o jego podstawowym założeniu: Trzeba, by przedmiot wyboru był poznany i uznany przez sumienie za dobry i pożądaný. Odbieranie tego problemu w terminach prostej i nieredukowalnej opozycji prowadzi obiektywizm do wyjąłowania: albo okazuje się on niepraktyczny, nieludzki, więc niemoralny, albo stoi w takim dystansie do konkretnej decyzji sumienia, że przedkłada ono relatywizm nad niezrozumiałe zarządzenia. Usprawiedliwione odrzucenie roli sumienia może powodować zaakcentowanie roli rygoryzmu moralnego, gdyż jego zwolennicy przejawiają tendencję do nacisku, zdwojenia postawy stanowczości, stawiania oskarżeń, podno-

³ Na temat owych dysput zob. artykuł *Probabilizm* P.Th. Demana OP, w: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, s. 417-619, opowiadającego się po stronie tutoryzmu i wykazującego pomimo godnych podziwu i rzetelnych wysiłków niezdolność w rozumieniu probabilistycznych tez...

⁴ Na temat historii teologii moralnej zob. bardzo dobrze napisane dzieło Johna Mahoneya, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987. Rozdz. IV traktuje o tutoryzmie i probabilizmie.

szenia tonu, zaangażowania wszystkich istniejących danych tradycji lub transcendencji w obronie dyskusyjnych twierdzeń. Jednak im bardziej owa presja staje się odczuwalna, tym bardziej okazuje się nietrafna i umacnia niepewność oraz niezdecydowanie sumień. Nadto, całkowicie paradoksalnie, wzrasta przekonanie, że agresywne wypowiedzi o charakterze moralnym, niezależnie od lansującego je autorytetu, nie mogą być prawdziwe.

Również wobec coraz częstszych dzisiaj jednostronności trzeba z mocą podkreślić, że nauka moralna Kościoła nie eliminuje odwołania się do głosu sumienia. I nawet jeśli w dzisiejszych czasach ta tradycja jest rzadko cytowana, należy ją przypomnieć. Odnośnie do tej kwestii nie można puścić w niepamięć jednoznacznych deklaracji II Soboru Watykańskiego – a można by się cofnąć głębiej w przeszłość – który bez powoływania się na swój dogmatyczny autorytet, co wykorzystują zresztą w karykaturalny sposób jego przeciwnicy, pozostaje fundamentalną wykładnią Magisterium Kościoła. W „Konstytucji dogmatycznej o Kościele” (nr 36), w rozdziale poświęconym laikatowi, znajduje się tekst mówiący o tym, że ludzie świeccy mają posiąść sztukę rozróżniania *praw i obowiązków, jakie spoczywają na nich jako na członkach Kościoła, od tych, które przysługują im jako członkom społeczności ludzkiej*, co oznacza zgodę na pełną odpowiedzialność osobistą człowieka za jego decyzje. Sobór dodaje zaraz: *Mają starać się harmonijnie godzić jedne z drugimi, pamiętając o tym, że w każdej sprawie doczesnej kierować się winni sumieniem chrześcijańskim, bo żadna ludzka działalność, nawet w sprawach doczesnych, nie może być wyjęta spod władzy Boga*. Powyższą wypowiedzią Sobór nie tylko przypomina niepodważalną rolę sumienia w podejmowaniu każdej decyzji, ale również formułuje na nowo tradycyjną naukę Kościoła, według której sumienie jest głosem Boga, autorytatywnym przejawem Jego woli, a więc czymś, co w sposób ostateczny zobowiązuje człowieka w jego decyzjach.

Stanowisko „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” jest jeszcze bardziej jednoznaczne (nr 16): *W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny (...) Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony (por. Rz 2,14–16). Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa.* W tekście konstytucji mówi się również, że wierność głosowi sumienia zobowiązuje do POSZUKIWANIA prawdy, co oznacza, że nie jest ona dostępna w postaci łatwej i często zdradliwej oczywistości. Konstytucja soborowa tak daleko posuwa się w podkreśleniu szacunku dla sumienia, że dodaje: *Często jednak zdarza się, że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ALE NIE TRACI PRZEZ TO SWEJ GODNOŚCI* (podkr. autora). Zagadnienie godności należy nawet nieodwracalnie wypaczonemu sumieniu jest zresztą klasycznym tematem teologii moralnej⁵, przy czym jasno akcentuje się, że sumienie powinno wszystkimi dostępnymi mu środkami poszukiwać prawdy i dążyć do uwolnienia się z zaślepiającej je sytuacji grzechu.

Szacunek należy sanktuarium sumienia skłania ten sam Sobór do sformułowania w „Deklaracji o wolności religijnej” zakazu wszelkiej presji społecznej i *JAKIEJKOLWIEK WŁADZY LUDZKIEJ* (podkr. autora) w *sprawach religijnych*. (...) *Tak aby [w tej dziedzinie] nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi* (nr 2). Żadna władza ludzka nie ma więc prawa wymuszania zgody sumienia. Aby było możliwe narzucenie takich praw lub wytycznych, musi ona

⁵ Np. św. Tomasz w swej *Summie teologicznej* (Ia IIa, kwestia 19, art. 5). Por. K. Rahner, *Vom irrenden Gewissen. Über Freiheit und Würde menschlicher Entscheidung*, w: „Orientierung” nr 22, 30 XI 1983, s. 246–250.

wziąć pod uwagę to, co św. Tomasz z Akwinu nazwał dictamenem rozumu, tzn. poddaniem jej stanowiska pod osąd rozumnej i wolnej zgody człowieka.

Zbyt często chyba zapomina się, że encyklika „*Humanae vitae*” (1968) wprowadziła pojęcie ODPOWIEDZIALNEGO RODZICIELSTWA, oraz – wprost przeciwnie do pojawiających się redukcjonistycznych interpretacji – nie zobowiązywała do zajęcia stanowiska wobec jakiegos naturalistycznego pseudoobiektywizmu, natomiast wzywała do odpowiedzialności. Tym samym encyklika oparła się na nauczaniu Soboru, który zobowiązuje małżonków, w ramach należnego im obowiązku *przekazywania życia i wychowywania, do wypełniania swego zadania w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności*⁶. [Małżonkowie] *wyrobią sobie słuszny pogląd w tej sprawie (...) Pogląd ten winni małżonkowie ustalać OSTATECZNIE* (podkr. autora) *wobec Boga, w następstwie czego zawsze kierować się mają sumieniem dostosowanym do prawa Bożego.*

Odpowiedzialne sumienie

Lektura powyższych tekstów dobitnie wykazuje, iż nie chodzi o odwoływanie się do sumienia rozumianego jako zawsze i wszędzie nieomylna, ostateczna i godna wiary rzeczywistość. Trzeba również, by sumienie było formowane i kształtowane według prawa Bożego, woli Bożej lub nauki moralnej Kościoła. Warto jednak jeszcze raz podkreślić, że w katolickiej doktrynie sumienie zajmuje ostatecznie istotne miejsce.

Pragnienie bycia moralnym – prawo

Tak więc sumienie. Jak jednak należy je rozumieć? Nie jako wrodzoną zdolność ani bliżej nie określoną intuicję. Sumienie kształtuje się w procesie wychowania, uzyskiwania informacji o tym co dobre, w relacji do drugiej osoby. W ostatecznym rozrachunku może

być utożsamione z dobrze uformowanym zdrowym rozsądkiem; w konsekwencji zakłada odpowiedzialność za czyn i zaangażowanie. Jeśli kładzie się nacisk na stronę formacyjną sumienia, to dlatego, że osoba ma SIĘ STAWAĆ moralna i że to stawanie się zakłada, iż w jej wnętrzu zostanie odkryte i uszanowane pragnienie bycia moralnym. Bo nie ma możliwości dotarcia do autentycznej moralności, jeżeli człowiek nie wzbudzi w sobie pragnienia przyjęcia prawdy o swej kondycji pragnienia budowania postawy moralnej w sobie i w drugim człowieku, stawania na poziomie ideału człowieczeństwa (lub Bożego synostwa), będącego docelowym horyzontem, nigdy do końca nie zrealizowanym. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że to pragnienie wypracowuje się w sytuacji konkretnych wyborów, z którymi każdy człowiek jest nieustannie konfrontowany: wybór najprostszy, weryfikujący, czy w obliczu danej mikro-sytuacji decydujemy się szanować najwyższą wartość, czy też przekreślamy takie pragnienie; kluczowe wybory życiowe, dzięki którym uświadamiamy sobie w sposób egzystencjalny nasze zaangażowanie po stronie wierności i sprawiedliwości, czyli tych wartości, które wcześniej mogły być odczytywane jako niedookreślone, natomiast w danej sytuacji wolności okazują swą imperatywną moc (swój obiektywizm).

W konsekwencji uświadamiamy sobie, że analizowane pragnienie przybiera realny kształt na drodze konkretnych wskazań co do działania, sugerowanych przez otaczającą nas rzeczywistość oraz przyjęte normy społeczne, czyli że konkretyzacja następuje w kontakcie – również tym naznaczonym krytyką – z normami sprzecznymi (społeczeństwo rzadko jest jednomyślne), dyskusyjnymi (dlatego wybrać raczej to rozwiązanie, a nie inne?), niejasnymi (czy naprawdę muszę poddać się danemu zobowiązaniu, a może wystarczy postępować tak jak inni?). Strukturyzacja prawa dokonuje się

⁶ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 50.

w konfrontacji ze słowem drugiej osoby, które proponuje, pobudza do refleksji, zakazuje i nakazuje, grozi. W takim znaczeniu rzetelna analiza procesu dochodzenia do samoświadomości sumienia ukazuje, jak bardzo subiektywizm, czyli idea sumienia niezależnego, samowystarczalnego i wolnego od jakiegokolwiek wpływu, jest bardziej swoistą patologią aniżeli wyrazem autentycznej moralności.

W tej perspektywie należy zaznaczyć, że w momencie gdy w człowieku dochodzi do głosu pragnienie wzięcia odpowiedzialności za kształt swego człowieczeństwa i wszystkich decyzji, również tych podejmowanych przez drugiego człowieka, sumienie może dokonać konkretnych wyborów określających jego wartość w ramach JEDYNEGO OBIEKTYWNEGO PRAWA: unikać zła i czynić dobro, szanować swoje i cudze człowieczeństwo (synostwo Boże). Podkreśla to wyraźnie, powołując się na słowa św. Pawła, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym“ (nr 16): *Głos wzywający go [człowieka] zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyn to, tamtego unikaj. Przez sumienie, dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego*⁷. Tym samym sumienie odkrywa prawo moralne jako wewnętrzną strukturę, która sprawia, że staje się ono moralne i ludzkie oraz w tak rozumianym prawie odkrywa oblicze Absolutu.

Sumienie a Kościół

Należałoby obawiać się moralności budowanej na obiektywizmie norm i wartości, który często pomija drogi, jakimi sumienie dociera do wiążącego je prawa (obiektywnego), gdyż w ten sposób podważa zasadność wszelkiej moralności i zniekształca samo sumienie, powodując jego zamknięcie się w sobie zamiast otwarcia na wartości moralne otaczającego je świata. I odwrot-

nie, sumienie będące w trakcie samorealizacji, wzrostu w człowieczeństwie, dobrze uświadamia sobie potrzebę drugiej osoby, rolę rozumu, akceptacji uczuciowej, zdrowej krytyki. Tym samym sumienie godzi się na sytuację intersubiektywności jako właściwego mu środowiska. Ludzkie staje się tylko wówczas, gdy człowiek uświadamia sobie, że był kochany i upragniony (np. pragnienie ojcostwa i macierzyństwa płynące z doświadczenia miłości rodziców). Czyż można zaprzeczyć temu, że chrześcijańska formacja religijna, dokonująca się we wspólnocie (Kościół) tych, których miłość Boga łączy w przymierzu, jest środowiskiem szczególnie predysponowanym do rozbudzenia takiego właśnie pragnienia? O ile ograniczenie się do przypominania „zewnątrznych” norm prowadzi do zatarcia głosu sumienia, o tyle zapowiedź przymierza, czyli intymnego pragnienia Boga, by każdy człowiek mógł być Jego podobieństwem, może stanowić sprzyjający kontekst służący narodzinom w pełni moralnej postawy i umocnieniu dojrzałych sumień.

Oto zadanie właściwe misji Kościoła (obok innych instytucji wychowawczych): środowisko, w którym z głębi Bożego jestestwa rozbrzmiewa wezwanie do usynowienia, w ramach którego realizuje się powołanie człowieka do stawania się bytem opatrnościowym dla siebie i bliźniego na wzór samego Boga będącego Opatrznością⁸. To również w łonie Kościoła jest możliwe kształtowanie chrześcijańskiego sumienia przez przybliżenie sposobów postępowania, które w ciągu wieków,

⁷ Sobór powołuje się na Mt 22,37-40 i Gał 5,14.

⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, Ia IIae, kwestia 91, art. 2 ad corpus... „Spośród wszystkich innych, stworzenie rozumne jest w szczególności poddane Opatrzności Bożej, będąc opatrnością dla samej siebie i dla innych. Uczestniczy więc w wiecznym rozumie posiadając naturalne nastawienie ku końcowi i właściwemu jej aktowi. To uczestnictwo w wiecznym prawie rozumnego stworzenia nazywamy prawem naturalnym”. Widać dobrze, jak bardzo Akwinata pragnie uniknąć obiektywizacji prawa naturalnego, któremu rozum nakazuje być prawem opatrnościowym w stosunku do siebie i drugiego człowieka.

odpowiadając na zobowiązujące wezwanie przymierza, wspólnota wierzących uznała za swoje. W Kościele głos wierzących pobudza sumienie do wiary; tu także może ono usłyszeć nauczanie pasterzy Kościoła.

Hierarchia nie jest oczywiście źródłem moralności ani tym bardziej administratorem moralności wierzących⁹. Jej rola jest o wiele bardziej podstawowa niż kreowanie się na nauczycielkę moralności – jest nią przypominanie z mocą, w ramach ciągle aktualizującej się pamiętki przymierza (Chrystus), o potrzebie ewangelicznego czuwania w obliczu rozmaitych zagrożeń nieustannie obecnych w życiu człowieka. Zwrócona bardziej w kierunku Tego, który przychodzi, niż ustalonego raz na zawsze obiektywizmu, hierarchia ma zadanie nawoływania chrześcijańskich sumień do postawy odpowiedzialności, czyli przybliżania wypływających z Ewangelii wymagań. Ona również jest wezwana do własnego nawrócenia i zachowania postawy czujności wobec rutynizacji zachowań podszywającej się pod płaszczyk wierności tradycji. Postępując za głosem jej nauki człowiek wierzący jest niejako pobudzany do czujnej postawy, natomiast angażując się w pełni po stronie wiary jest w stanie – w sytuacji gdy załęczniony autorytet powieli skostniałą naukę moralną bez wsłuchiwania się w wyzwania znaków czasu – antycypować ewangeliczne wymagania (tak jak to było w okresie władzy obozu z Vichy czy podczas wojny w Algierii wobec niektórych przemilczeń). W każdym razie pomimo wywoływanej przez skostniałe nauczanie irytacji człowiek wierzący zmierzając do zajęcia konkretnego stanowiska jest zawsze i w każdej sytuacji zobowiązany do osobistego odczytania wezwania płynącego z faktu jego nadprzyrodzonego powołania. Tak rozumiana postawa gotowości nie prowadzi do konformizmu, natomiast przyczynia się do rozbudzenia w pełni świadomej wolności.

Kształtące doświadczenie

W codziennym życiu nie podejmuje się decyzji odwołując się do rozpoznanych uprzednio jako obiektywne kryteriów etycznych. Decyzje wynikają z konieczności dania odpowiedzi tu i teraz na jawiące się pytania, podjęcia ciężaru osobistej odpowiedzialności, rozwiązania konfliktu, póki nie przemieni się on w otwartą walkę. Doświadczenie płynące z codzienności jest miejscem par excellence życia moralnego. Nikt nie podejmuje decyzji dla samej idei dobra lub sprawiedliwości, ale dlatego, że podjęte zobowiązanie odkrywa przed sumieniem konieczność czynu, oparcia się złu, oddalenia sytuacji niesprawiedliwości. Nie można wskazać, co należy czynić, gdyż trzeba najpierw zapoznać się z konkretnymi okolicznościami po to, by ukazała się w całej pełni oczywistość dobra lub zła. Ale nawet wówczas, gdy dysponuje się taką pewnością, moralna czujność wymaga, aby zastosować krytyczny osąd: Czy to, co wydaje się absolutnym dobrem, jest nim rzeczywiście? A może sytuacja jest bardziej złożona, niż to się wydaje? Możliwe jest więcej możliwych rozwiązań? Które z nich jest najwłaściwsze, tzn. w imię czego wybrać tak, a nie inaczej?

Wszystkie te pytania ukazują wielkość wysiłku dokonywanego przez sumienie celem wyboru dobra i prawdy. Nauczanie moralne nie zwalnia sumienia z obowiązku kierowania się odpowiedzialnym rozumem, przeciwnie, wymaga od niego rozważnej decyzji, czyli takiej, która następuje po rozeznaniu wszystkich możliwych rozwiązań jak i wiążącego się z nimi ryzyka. Dokonuje się to oczywiście w granicach czasowych wyznaczanych przez daną sytuację. W trakcie rozezna-

⁹ Odnośnie do tego szerokiego zagadnienia, poruszonego w artykule jedynie w bardzo ograniczonym zakresie, zob. Xavier Thevenot, *Magistère et discernement moral*, w: „Etudes”, luty 1985, s. 231-244, oraz Franz Bockle, *Le Magistère de l'Eglise en matière morale*, w: „Revue Theologique de Louvain”, 19/1988, s. 3-16.

wania odsłaniają się (obiektywne) nakazy działania, dostrzega się właściwe rozwiązanie, odkrywa te drogi, na których jest możliwe osiągnięcie większej sprawiedliwości i prawdy, zapoznaje się z odpowiadającą konkretniej sytuacji hierarchią wartości. Dlatego można śmiało powiedzieć, że formacja sumienia dokonuje się w ramach doświadczenia życiowego, bo to ono w sposób jak najbardziej egzystencjalny kształtuje sumienie i rozbudza je do podejmowania autentycznych nakazów moralnych.

Normatywna koncepcja moralności utwierdza iluzoryczne przekonanie, że prawdziwie etyczne życie polega na postępowaniu według wcześniej ustalonych norm, odpowiadaniu na wyzwanie konkretnej sytuacji na zasadzie drogowej sygnalizacji świetlnej zakładając, że owe normy nie podlegają wyjątkom. Tak jakby nie było sytuacji, w których sumienie jest bezradne i zagubione w obliczu wyboru spośród wielu możliwych norm! Tak jakby za ślepym kierowaniem się normatywnym obowiązkiem nie kryła się możliwość katastrofalnych konsekwencji! Za niezdrową i wręcz moralnie szkodliwą można uważać prowadzoną w niektórych środkach społecznego przekazu kampanię na rzecz używania prezerwatyw i można w pełni się zgadzać, że zakaz ich stosowania jest niepodważalną normą moralną. Jak jednak należy postąpić, gdy w przypadku epidemii AIDS, grożącej nieobliczalnymi skutkami, nieprzejezdane posłuszeństwo tej właśnie normie prowadzi do rozprzestrzeniania się śmierci drogą nie kontrolowanych praktyk seksualnych? Czy perspektywa uniknięcia śmierci tysięcy istnień ludzkich nie jest również zobowiązującą w sumieniu normą? Deklaracje Rady Głównej Episkopatu Francji (styczeń 1989) potwierdziły, jak bardzo uzasadnione są te pytania. W łonie samej Rady istnieją zresztą bardzo zróżnicowane oceny¹⁰.

Powyższy przykład ukazuje, że hierarchia wartości jest wypracowywana w konkretnie doświadczenia mo-

ralnego oraz w tyglu ważących się decyzji. Trzeba też dodać, że po podjęciu decyzji sumienie jest postawione w sytuacji odpowiedzialności. Do niego należy wybór i odpowiedzialność za jego konsekwencje. Osoba zarażona wirusem HIV ma prawo nie zgodzić się na używanie prezerwatywy. Ale jeśli jest przekonana, że nierozprzestrzenianie śmierci stanowi wartość nadrzędną, co jest zupełnie oczywiste, jest tym samym zobowiązana do wyciągnięcia odpowiednich konsekwencji co do swych praktyk seksualnych i – bardziej ogólnie – odnośnie do kształtu relacji partnerskich. Ostatecznie jednak sam chory ponosi ciężar decyzji, przy czym nie powinien zapominać, że jego wybór dotyczy również partnera. Także w tym przypadku prawo odniesienia się w ostateczności do głosu sumienia nie może być w żadnej mierze podważone. Odpowiedzialność przed Bogiem ponoszą partnerzy związku, nikt inny. Oczywiście, że ich sumienia są zobowiązane uwzględnić naukę Kościoła w tej materii, rozważyć wpływające z niej konsekwencje, zanalizować daną sytuację, rozeznaczyć wszystkie wartości. Jednak ostateczna decyzja należy do odpowiedzialnie uformowanego sumienia. Podstawową racją takiego stanowiska jest to, że w końcowym rozrachunku odpowiedzialność za konsekwencje takich, a nie innych wyborów, dobrych lub złych, spoczywa tylko i wyłącznie na samym sumieniu. Nikt nie ma prawa negować tego właściwego wolności aspektu życia, jego tragizmu i wielkości. Nikt nie może przyjmować na siebie odpowiedzialności za decyzje podejmowane przez człowieka w sumieniu i przed Bogiem.

* * *

Wiele współczesnych sumień jest kruchych, nieodpornych wobec zmieniających się modeli życia. Nie mające żadnego związku z ich oczekiwaniami i często

¹⁰ Tekst z 9 I 1989 ukazał się na łamach „La Croix – Evenement”, 11 I 1989, s. 9–10. Jest również zamieszczony w „La Documentation Catholique” z 5 II 1989, nr 3, s. 126.

stojące w sprzeczności z wartościami wymagania moralne bardziej paraliżują sumienia, niż je wyzwalają. Co więcej, obiektywizm tutiorystycznych i rygorystycznych koncepcji moralności wpływa na ich zamknięcie się w sobie. Dlatego rygoryzm może być uważany za współnika relatywizmu. Nie trzeba więc się dziwić, że dochodzi on ponownie do głosu w połączeniu z dostrzeganym dzisiaj w dziedzinie moralności zamętem, którego jest jedną z form. W takim kontekście istnieje znaczne niebezpieczeństwo utożsamienia przesłania Ewangelii ze śmiercionośnym lub po prostu nie do przyjęcia rygoryzmem. Dlatego należy przypominać, że współczesne poszukiwania w dziedzinie etyki, będąc czymś więcej niż tylko powielaniem nieprzejeđnanych norm, winny polegać na rozbudzaniu wolnych, dynamicznych i otwartych na natchnienia Ducha Świętego sumień. Występując ostatnimi czasy przed Radą Europy¹¹ Jan Paweł II z mocą PRZYPOMNIAŁ KATOLICKIE NAUCZANIE W TEJ DZIEDZINIE: *Kościół potwierdza, że istnieje w człowieku sumienie zdolne rozpoznać swą własną godność i otworzyć się na Absolut, sumienie, które jest źródłem fundamentalnych wyborów ukierunkowanych na poszukiwanie dobra drugiego człowieka i własnego, sumienie będące OŚRODKIEM ODPOWIEDZIALNEJ WOLNOŚCI.*

thm. Witold Sokołowski SJ

¹¹ „La Documentation Catholique“ z 6 XI 1988, nr 1971, s. 1001.



Jacek Bolewski SJ

Arkana jezuickiej dialektyki

Jezuici intrygują... W jakim sensie? Dawniej stwierdzenie to pojmowano niewątpliwie w taki sposób, że im samym – zakonnikom okrytym nimbem tajemniczości – przypisywano najrozmaitsze intrygi. Dlatego zwolennicy spiskowej teorii dziejów zwykli wymieniać jednym tchem: Żydów, masonów, jezuitów... I ciągle jeszcze, jak świadczą o tym słowniki nie tylko języka polskiego, pojęcie „jezuity” kojarzy się z intrygantem¹. Skoro jednak nie zamierzamy schodzić do poziomu czy języka związanego z wyobrażeniami tego rodzaju, to stwierdzając, że duchowi synowie Ignacego Loyoli nadal intrygują, musimy raczej przyjąć, iż przynajmniej dawna opinia o nich czyni ich również w naszych czasach interesującymi, budzącymi zaciekawienie, jednym słowem – intrygującymi.

Trwający aktualnie Rok Ignacjański stanowi szczególną okazję, aby zająć się tą problematyką. Jeżeli jest istotnie coś tajemnicznego, nie dającego się jednoznacznie określić w postawie samego Ignacego oraz w duchowości jezuickiej, to korzeni tajemnicy należy szukać nie w zewnętrznych przejawach konkretnych działań czy zachowań, lecz w postawie wewnętrznej, wiążącej się ze specyficznym doświadczeniem Boga i świata. Dlatego punktem wyjścia naszych rozważań, w których pragniemy zwrócić uwagę na swoistą dialektykę Ignacjańskiej wizji świata w Bogu, musi być duchowe źródło tej wizji – doświadczenie Jezusa Chrystusa.

¹ Por. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, t. I, s. 842, gdzie pod hasłem „jezuity” czytamy m.in.: „człowiek chytry, obłudny, przebiegły; intrygant”.

Centralna tajemnica Jezusa

Osoba i tajemnica Jezusa Chrystusa towarzyszą Ignacemu od początku jego nawrócenia, kiedy to powracając do zdrowia po doznanych ranach zwrócił ku Niemu swoją uwagę pod wpływem podsuniętych mu lektur „Życie Chrystusa” i „Żywotów świętych”². Wiedziony dalej pragnieniem pielgrzymki do Ziemi Świętej dał pierwszy zewnętrzny wyraz swemu przeobrażeniu: porzucił dotychczasowy ubiór szlachcica i rycerza, by przyoblec strój pielgrzymi, który miał oznaczać *szaty i znamiona Chrystusa* (OP, 17). W Manresie, gdzie został na dłużej zatrzymany, osoba Jezusa stanęła jeszcze wyraźniej w centrum jego praktyk: uczestnicząc codziennie we mszy św. czytał zazwyczaj *Mękę Pańską* (OP, 20); inną zaś lekturą, w której znajdował szczególnie upodobanie, było odkryte przezeń właśnie w Manresie „O naśladowaniu Chrystusa”³. I znamienne jest, że już na początku relacji o pobycie w tym miejscu Ignacy wspomina o swym spotkaniu z pewną uduchowioną niewiastą, która *rozmawiając raz z tym nowym żołnierzem Chrystusa tak się do niego odezwiała: Oby się spodobalo Panu mojemu, Jezusowi Chrystusowi, żeby ci się zechciał pewnego dnia objawić* (OP, 21).

W rzeczy samej dalszy pobyt w Manresie obfitował w doświadczenia, które dokonały w Ignacym ostatecznego przeobrażenia. Już wcześniej – mówi on o sobie jako pielgrzymie – *otrzymał od Boga zdecydowaną wolę służenia Mu* (OP, 27). Świadectwem tej zdecydowanej woli były wszystkie jego dotychczasowe poczynania: zerwanie z przeszłością, praktyki pokutne, pielgrzymka... Ale silna wola neofity nie znalazła jeszcze oparcia i dopełnienia w dostatecznej jasności umysłu. Wspominając ten okres Ignacy dodaje, że *umysł jego był jeszcze zbyt prosty i niewyroblony*. Przejawiało się to nie tylko w skrajności narzucanych sobie umartwień, ale nadto w skrupułach związanych z brakiem należytego rozeznania własnej sytuacji. Niejakim oparciem było posłuszeń-

stwo wobec spowiednika. Jednak decydujące było doświadczenie, że sam Bóg go prowadzi obchodząc się z nim *podobnie jak nauczyciel w szkole z dzieckiem*. I właśnie temu bezpośredniemu prowadzeniu przez Boga Ignacy przypisuje największą łaskę swego życia – przeżycie nad rzeką Cardoner, o którym mówi, że gdy tam *siedział, zaczęły się otwierać oczy jego umysłu. Nie znał to, że oglądał jakąś wizję, ale że zrozumiał i poznał wiele rzeczy tak duchownych, jak i odnoszących się do wiary i wiedzy. (...) Stało się to w ten sposób, że w umyśle jego pozostała taka jasność, iż mu się zdawało, że stał się innym człowiekiem, i że posiada inny umysł niż ten, który miał przedtem* (OP, 30).

Tak głęboka i wewnętrzna przemiana wymagała już „tylko” czasu, aby stopniowo uzewnętrznić się w całym życiu Ignacego. Doświadczenie Boga – tak bardzo bezpośrednie, że nie zostawiało miejsca na pośrednictwo niczego co stworzone – obejmowało wszystko w tym jednym, ponadczasowym „momencie” uniesienia; powrót do czasu był zatem ponownym zwróceniem się do stworzenia – już na zawsze z Bogiem – w dalszym, ciągle postępującym odnajdywaniu i wyrażaniu Jego rzeczywistości nie w oderwaniu, ale w łączności ze stworzeniem. Już w Manresie obserwujemy u Ignacego pierwsze przejawy decydującej przemiany. Odchodząc od skrajności swej wcześniejszej postawy zaczął znowu

² Szczegóły o nawróceniu oraz o dalszej drodze Ignacego można znaleźć w jego autobiograficznej *Opowieści Pielgrzyma* spisanej na podstawie ustnej relacji Świętego pod koniec jego życia. Polski przekład znajduje się w: św. Ignacy Loyola, *Pisma Wybrane. Komentarze*, oprac. M. Bednarz SJ przy współpracy S. Filipowicza SJ i R. Skórki SJ, t. I, Kraków 1968, s. 172–232. Cytując dalej „Opowieść” używamy skrótu OP, zaś liczba za literami skrótu oznacza numer kolejnego fragmentu według powyższego wydania.

³ Por. świadectwo o. da Câmara z jego *Memoriale*: „Opowiadał też (Ignacy), że w Manresie po raz pierwszy wziął do ręki «Naśladowanie Chrystusa» i od tamtej pory nie chciał czytać żadnej innej książki duchownej. Wszystkim też ją zalecał. Co dzień czytał z niej jeden rozdział za porządkiem. Po posiłku zaś i w innych porach dnia otwierał tę książkę na chybił trafił i zawsze natrafiał na miejsce, które mu coś mówiło” (św. Ignacy Loyola, dz. cyt., s. 241).

obcinać paznokcie, strzyc włosy, jeść mięso... Później tak to skomentuje: *Zanim człowiek nie odda się całkowicie Bogu, lubi cierpieć i wytrzymywać dolegliwości ciała. Kiedy jednak oddał się już Bogu, traktuje swoje ciało lepiej – już nie jako rzecz, która do niego należy, ale jako własność Boga*⁴.

Fundamentalne doświadczenie, które przemieniło Ignacego, nie było związane – zgodnie z jego słowami – z określoną wizją, lecz z „bezpiermiotowym” jakby spojrzeniem na całość: poszczególne prawdy wiary odśloniły się nie tyle jako odrębne „przedmioty” poznania, ile jako tajemnicza jedność Bożego udzielania się człowiekowi. Trudno się dziwić, że Święty nie próbował nawet sformułować treści tego doświadczenia. Jak bowiem wyrazić całość rzeczywistości jako „przedmiot” poznającego człowieka? Ale w świetle tego całościowego spojrzenia stały się dla niego jaśniejsze również poszczególne prawdy wiary, do tego stopnia, że mógł powiedzieć o sobie: *Choćby nie było Pisma Świętego, które nas poucza o tych rzeczach wiary, on byłby zdecydowany umrzeć za nie tylko dlatego, że je widział* (OP, 29)⁵. I właśnie w tym kontekście mówi o jeszcze innych widzeniach, których treść wiąże się już wyraźniej z chrześcijańską prawdą o Jezusie Chrystusie.

Co zatem widział Ignacy w Manresie? Opisuując w „Opowieści Pielgrzyma” dane mu wizje przedstawia je w określonej kolejności: wychodzi od prawdy o Bogu, by przejść następnie do prawdy o Jego relacji do świata. Na pierwszym miejscu mówi zatem o widzeniu związanym z podstawową chrześcijańską prawdą o Bogu w Trójcy Przenajświętszej – z taką intensywnością, że *już na całe życie pozostało mu to wrażenie, tak iż doznawał wielkiej pobożności, ilekroć modlił się do Trójcy Świętej* (OP, 28)⁶. Dodajmy, że wymownym świadectwem trynitarnej pobożności Świętego są zarówno jego „Ćwiczenia duchowne”⁷ jak i doświadczenia, których zapis znajdujemy w jego „Dzienniku duchownym”⁸.

Na tle widzenia trynitarnego Ignacy opisuje z kolei wizje, w których tajemnica Boga odsłania się w Jego relacji do świata. Najpierw mówi o doświadczeniu stworzenia, w którym *przedstawił się jego umysłowi sposób, w jaki Bóg stworzył świat; a towarzyszyła temu wielka radość duchowa. Zdawało mu się, że widzi jakąś rzecz białą, z której wytryskiwało kilka promieni, i że Bóg uczynił z tego światło* (OP, 29)⁴. Dalej Pielgrzym opisuje w swej „Opowieści” doświadczenie związane z tajemnicą Eucharystii, kiedy podczas mszy św. *w chwili podniesienia Ciała Pańskiego widział oczyma wewnętrznymi jakby promienie białe idące z góry. I dodaje, że chociaż po tak długim czasie nie mógłby tego dobrze wytłumaczyć, to jednak widział jasno umysłem swoim, jak Pan nasz Jezus Chrystus jest obecny w tym Najświętszym Sakramencie* (tamże). A wreszcie przechodzi do opisu doświadczenia, w którym *widział podczas modlitwy oczami wewnętrznymi człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, zaznaczając, że dokonywało się to w owym czasie wiele razy i powtarzało się później w Jerozolimie, a jeszcze innym razem, kiedy był w drodze w pobliżu Padwy* (OP, 29).

⁴ Por. H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, s. 228 n.

⁵ Por. medytacyjno-poetyki komentarz do tych słów w godnej polecenia książce A. de Mello SJ, *Śpiew ptaka*, Warszawa 1989, s. 206.

⁶ Zauważmy, że samo widzenie Trójcy Świętej Ignacy tutaj opisuje „jakby pod postacią trzech klawiszy”, a zatem w formie obrazu, którego ubóstwo jest szczególnie uderzające... W nawiązaniu do tego obrazu J. Brodrick (*Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, t. I, Kraków 1969, s. 19) dodaje: „Dar wymowy nigdy nie był mocną stroną Ignacego. (...) Postawiony obok takich mistyków, jak św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Avili lub Maria od Wcielenia na pierwszy rzut oka wygląda jak wróbel między słowikami, lecz po głębszym badaniu dochodzimy do przekonania, że należy on bezwzględnie do ich towarzystwa”.

⁷ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, w: tenże, *Pisma Wybrane. Komentarze*, dz. cyt., s. 97–181. Oba tomy *Pism Wybranych* cytujemy dalej w przypisach używając skrótów: PW I i PW II z dodaniem numeru strony.

⁸ Polski tekst w: PW I, s. 322–372.

⁹ Odchodzimy w tym miejscu od polskiego tłumaczenia (PW I, s. 192), opierając się na dokładniejszym przekładzie P. Knauera (Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*, Leipzig 1978, s. 216).

W opisie tego ostatniego widzenia Ignacy poświęca więcej uwagi okolicznościom, w jakich zwykło się ono powtarzać. Znamienne jest, że w obu wyżej wspomnianych przypadkach chodziło o sytuację ciężkiej opresji, w której właśnie człowieczeństwo Syna Bożego było dla Ignacego źródłem umocnienia i pociechy¹⁰. Samo widzenie zostało opisane w sposób nie mniej prosty, jak pozostałe: *Kształt, który mu się objawiał, był jako ciało białe, ani bardzo wielkie, ani też bardzo małe, i nie rozróżniał w nim członków* (OP, 29). Innym razem opisuje to jako *widzenie Chrystusa jakby pod postacią słońca* (OP, 99)¹¹.

Trudno sobie wyobrazić bardziej skąpe czy ubogie w słowa opisy tajemnic wiary. A jednak właśnie ich prostota pozwala dostrzec wzajemne powiązania, tak istotne dla uchwycenia misternej całości – całego misterium w jego jedności i jedyności. W powyższym zestawieniu uderza bowiem przede wszystkim przenikający całość jeden motyw czegoś białego i promienistego, co wówczas, gdy pojawia się w postaci najczystszej, odsłania się jako tajemnica człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. A zatem – możemy w tym świetle dodać – tajemnica Jezusowego człowieczeństwa jawi się jako centrum, z którego otwiera się głębsze zrozumienie innych tajemnic wiary dotyczących relacji Boga do świata – tajemnicy stworzenia i Eucharystii. Tym samym potwierdza się, że Ignacy znajduje w swoim mistycznym doświadczeniu bezpośredni dostęp do prawd, o których świadczy również Pismo Święte, kiedy mówi w świetle wcielenia o początku całego stworzenia w Chrystusie¹², dostrzegając dalej w Eucharystii jako Ciele Chrystusa przedłużenie i dopełnienie tajemnicy wcielenia¹³.

Tak oto już krótkie świadectwo „Opowieści Pielgrzyma” o przeżyciach w Manresie pozwala przeczuć nie tylko głębię Ignacjańskiego doświadczenia, ale i jedność tajemnic wiary, której światło było dla Świętego największą łaską. Możemy wyraźniej pojąć w tym świetle centralne miejsce i znaczenie tajemnicy Jezusa

w jego teologicznej wizji. Z jednej strony tajemnica ta otwiera dostęp do tajemnicy Boga Trójjedynego, jako że Jezus jako Syn objawia Ojca oraz łączącego Go z Ojcem Ducha. Z drugiej strony tenże Syn dzięki swemu wcieleniu objawia zarazem najgłębszą prawdę o relacji Boga do świata i człowieka – prawdę o stworzeniu w Chrystusie, w którym rzeczywistość stworzona staje się w pełni czasu Ciałem samego Boga. Mówiąc inaczej centralne miejsce Jezusa Chrystusa w dziejach stworzenia i zbawienia odsłania zarazem Jego centralną tajemnicę – odwiecznego Syna Bożego, który stoi u początku wszelkiego stworzenia, aby je dopełnić stając się w pełni człowiekiem.

Dodatkowym, a zarazem decydującym potwierdzeniem powyższych doświadczeń i związanych z nimi intuicji było widzenie dane Ignacemu w drodze do Rzymu, w La Storta. Krótką wzmiankę o tym znajdujemy również w „Opowieści Pielgrzyma“, gdzie wspominając o swojej modlitwie do Matki Najświętszej, *aby go chciała przyłączyć do swego Syna*, Ignacy dodaje: *Pewnego dnia, gdy był w pewnym kościele o kilka mil do Rzymu i modlił się, poczuł taką zmianę w duszy i ujrzał z tak wielką jasnością, iż Bóg Ojciec przyłączył go do*

¹⁰ W pobliżu Padwy, przed odpłynięciem do Ziemi Świętej z Wenecji, Ignacy został porzucony przez swych przygodnych towarzyszy: „Z nastaniem nocy zostawili go samego w wielkim pustkowiu. Kiedy tam się znajdował, ukazał mu się Chrystus w ten sam sposób, w jaki mu się zwykł ukazywać i jak wyżej opowiedzieliśmy, i bardzo go pokrzepił na duchu“ (OP, s. 41). Natomiast w Jerozolimie, gdy już się tam znalazł, pragnąc raz jeszcze obejrzeć dokładnie ślady stóp Chrystusa na Górze Oliwnej został pochwyciony przez obcego człowieka, który „groził mu wielkim kijem, jakby go chciał obić“. Pielgrzym dał się prowadzić, nie stawiając oporu, a wtedy „otrzymał od Pana naszego wielką pociechę, bo mu się zdawało, że widzi wciąż Chrystusa nad sobą“ (OP, s. 48).

¹¹ Sam Ignacy łączy to ostatnie widzenie z wcześniejszymi widzeniami Chrystusa, dodając o sobie w ostatnich latach życia: „To mu się zdarzało często, gdy mówił o rzeczach wielkiej wagi i uważał to za potwierdzenie [ze strony Boga]“ (OP, s. 99).

¹² Por. np. Ef 1,1–6; Kol 1,15–17; J 1,1–18.

¹³ Por. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek. Teologiczne drogi chrześcijańskiej odnowy*, Warszawa 1976.

*swego Syna Jezusa Chrystusa, iż nie odważyłby się nigdy wątpić o tym, że Bóg Ojciec przyłączył go do swego Syna (OP, 96). Z innych świadectw wynika, że to doświadczenie przyłączenia do Jezusa zdecydowało o wyborze dla nowego zgromadzenia zakonnego nazwy Towarzystwa Jezusowego¹⁴. A zarazem również imię samego Ignacego wiąże się z jego nabożeństwem do imienia Jezus, które ożywiało go po doświadczeniu w La Storta. Wtedy bowiem zdecydował się ostatecznie na zmianę otrzymanego na chrzcie imienia Iñigo na nowe imię, Ignacy, któremu patronował antiocheński biskup i męczennik z II w. przedstawiany w legendzie i w ikonografii chrześcijańskiej z literami IHS wyrytymi w sercu na znak jego wielkiego nabożeństwa do imienia Jezus¹⁵. W tym sensie jeden ze współczesnych Loyoli tak o nim pisał: *W swym sercu nosił on wielki płomień miłości do Najświętszego Imienia Jezusa, tak wielki jak ten, który według tradycji płonął w piersi owego biskupa i chwalebnego męczennika, Ignacego, którego nasz ojciec zamierzał naśladować bardziej jeszcze przez czyny aniżeli tylko przez imię*¹⁶.*

Brak nam tutaj miejsca i czasu, aby wskazać inne jeszcze świadectwa, jak bardzo tajemnica Jezusa Chrystusa przenika całe życie i duchowość Ignacego Loyoli. W szczególności należałoby zwrócić uwagę na wizję zawartą w „Ćwiczeniach duchownych”, gdzie osoba Jezusa stoi w centrum większości rozważań opartych na ewangelicznych treściach, ale zarazem brakuje wyraźnych wzmianek o Nim w umieszczonym na początku „Fundamencie” oraz w kończącej „Ćwiczenia” „Kontemplacji dla uzyskania miłości”. I można by pokazać, że również te na pozór nie mówiące o Jezusie fragmenty „Ćwiczeń” są w gruncie rzeczy podobnie związane z chrystologicznym motywem wcielenia, jak wizja stworzenia opisana w „Opowieści Pielgrzyma”. Zresztą ten ukryty sens chrystologiczny stanie się wyraźniejszy, skoro zwrócimy uwagę na swoistą dialektykę, która najpełniej charakteryzuje specyficzny charakter posta-

wy i duchowości jezuickiej wywodzącej się z doświadczenia św. Ignacego.

Dialektyka miłości Boga i świata

Wydźmy od sformułowania, które można znaleźć w napisanych przez Ignacego „Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego”. Zachęta skierowana do jezuitów, aby *we wszystkim szukali Boga*, jest tutaj poparta wezwaniem do wyzbycia się miłości wszelkiego stworzenia i miłowania wszystkich rzeczy w Bogu¹⁴. Nie dziwi nas, że mówi się tutaj o miłości do świata, gdyż jako pochodzący od Boga musi on nosić Jego ślady i pozwalać Go odnaleźć. Uderza jednak sposób, w jaki Ignacy pojmuje relację miłości Boga i świata. Mogłoby się wydawać, że skoro miłość okazywana wobec stworzenia jest początkową wyjściową sytuacją zanurzonego w świecie człowieka, to wystarczy przenieść tę miłość na Stwórcę, aby otworzyć się na Jego obecność w świecie przejawiającą się właśnie w miłości. Tymczasem droga wskazana przez Ignacego jest inna. Zakłada on najwyraźniej, że wyjściowa miłość stworzenia może być nie tylko drogą, ale i przeszkodą na drodze do miłości Stwórcy. Dlatego widzi potrzebę oczyszczenia tej początkowej miłości przez radykalne oderwanie się od wszelkiego stworzenia. Jest to droga, która pozwala uniknąć zmieszania Stwórcy z Jego stworzeniem w formie ubóstwienia świata, czy to w postaci panteistycznej, czy w bał-

¹⁴ Por.: PW I, s. 261.

¹⁵ Zauważmy, że litery IHS są skrótem imienia Jezus w greckiej transkrypcji, w której „H” odpowiada łacińskiemu „E”, tak że w transkrypcji konsekwentnie łacińskiej skrót ten winien mieć formę: IES; por.: H. Rahner, dz. cyt., s. 39.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego* III,1,26; H. Rahner, dz. cyt., s. 149, 218. Por. polskie tłumaczenie M. Oleksego SJ (Kraków 1982): „Należy ich też często zachęcać, aby we wszystkim szukali Boga, wyzuwając się w miarę możliwości z miłości wszelkich stworzeń (dla nich samych), aby całą miłość przenieść na ich Stwórcę, Jego miłując we wszystkich stworzeniach, a wszystkie stworzenia w Nim według najświętszej i Boskiej Jego woli”.

wochwalczym odniesieniu do niektórych stworzeń; dystans wobec takiej miłości do stworzenia otwiera zatem na spotkanie ze Stwórcą w Jego odmienności – w Jego sięgającej ponad wszystko boskości. Zarazem jest to droga, na której odsłania się tajemnicza jedność Stwórcy ze stworzeniem – nierozzerwalna jedność objawiona we wcieleniu z „przejściem” przez tajemnicę krzyża. I właśnie ze względu na wzajemne powiązanie obu elementów tej jednej drogi – oderwania się od stworzenia i złączenia się z Jezusem w Jego krzyżu – staje się jasne, że wskazany przez Ignacego sposób oczyszczania relacji do stworzenia nie jest tylko ludzką próbą wzniesienia się do Boga, lecz raczej jest odpowiedzią na zstąpienie samego Stwórcy do stworzenia, które się dopełniło w tajemnicy krzyża.

Miłość człowieka do stworzenia jako przejaw i realizacja miłości okazanej mu przez Boga jest w świetle powyższych uwag miłością ukrzyżowaną. Sam Ignacy wyraża to w słowach, które – wraz z własnym imieniem i z nabożeństwem do imienia Jezus – przejął od św. Ignacego Antiocheńskiego. Znamienne jest przy tym, że o ile starożytny patron mówił o swojej miłości do świata: *Moja miłość jest ukrzyżowana*, o tyle Ignacy Loyola nadaje tym słowom dodatkowy sens odnosząc je do Jezusa jako swojej miłości: *Jezus jest moją ukrzyżowaną miłością*¹⁸. Innymi słowy miłość do świata jest dopiero wtedy autentyczna, to znaczy jest Bożą miłością, jeśli przeszła przez doświadczenie krzyża, w którym – w bolesnym jak śmierć oderwaniu od świata – objawia się sam Stwórca jednoczący się ze światem jako jego Zbawiciel.

W tym świetle możemy pojąć słowa modlitwy z „Ćwiczeń duchownych”, w której Ignacy każe pytać w obliczu krzyża, jak Chrystus *będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem, a od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy*¹⁹. Śmiałe słowa łączące miłość Stwórcy z objawioną na krzyżu miłością Jezusa nie są u Ignacego

bynajmniej odosobnione; częściej jeszcze określa on Jezusa jako *Stwórcę i Pana*²⁰, mówiąc nadto o *Stwórcy i Panu ukrzyżowanym* czy o Stwórcy, który umarł za swoje stworzenie²¹. Trzeba przy tym zauważyć, że nie chodzi w tych wyrażeniach jedynie o sformułowaną już w Piśmie prawdę o Boskiej Osobie Jezusa, utożsamionej z Logosem, przez którego i w którym dokonało się wszelkie stworzenie (por. J 1,1–18). Ignacy posuwa się o krok dalej w zgłębianiu tej prawdy łącząc tajemnicę stworzenia w Chrystusie z tajemnicą Jego krzyża tak dalece, jakby dopiero ukrzyżowana miłość do stworzenia odślaniała pełną prawdę o stworzeniu i o Stwórcy. Bo skoro przyjęte wraz z krzyżem oderwanie się od stworzenia jako śmierć nie oznacza unicestwienia, ale przejście do nowego stworzenia w zmartwychwstałym Chrystusie, to otwiera się jednocześnie nowe spojrzenie na stworzenie – właśnie w Chrystusie, w którym się okazuje, że nic – żadna stworzona moc – nie jest nas w stanie oderwać od objawionej w Nim miłości Boga (por. Rz 8,31–39).

Tajemnica ukrzyżowanej miłości objawionej w Jezusie Chrystusie jest zatem paradoksem miłości, która dopiero w oderwaniu się od stworzenia jest w stanie całkowicie otworzyć się na nie w miłości Stwórcy.

¹⁸ Wyrażenie Loyoli brzmi po łacinie: „Jesus, amor meus, crucifixus est”. Tłumacząc dosłownie: „Jezus, moja miłość, jest ukrzyżowany” (por. PW I, s. 242, 387), zatarlibyśmy pokrewieństwo tej formuły ze słowami Ignacego Antiocheńskiego, który w swym Liście do Rzymian (7,2) mówi: „Mój eros jest ukrzyżowany” (por. H. Rahner, w: PW I, s. 679 – tekst przyp. 103). Zauważmy: biskupowi z Antiochii chodzi wyrażnie o jego miłość do świata przybitą wraz z Chrystusem do krzyża; podobnie mówi o sobie apostoł Paweł: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża” (Ga 2,19). Ignacy Loyola rozszerza sformułowanie swego patrona najpierw przez to, że pojmuje „eros” jako „amor” odnosząc następnie to określenie do miłości Chrystusa.

¹⁹ *Ćwiczenia duchowne*, nr 53. Cytaty z *Ćwiczeń* będziemy oznaczać dalej używając skrótu CD z dodaniem numeru odpowiedniego fragmentu według podanego wyżej wydania (por. przyp. 7).

²⁰ Por. w cyt. wyd. *Konstytucji Towarzystwa Jezusowego: Egzamin z deklaracjami* III,14; IV,44; *Konstytucje z deklaracjami* VI,5.

²¹ Tamże (*Egzamin z deklaracjami*), IV,11; por.: H. Rahner, dz. cyt., s. 224.

Ignacjańskie „Ćwiczenia“ pokazują wyraźnie, że drogą do takiej miłości jest sam Jezus; dlatego wkroczenie na Jego drogę dokonuje się w złączeniu z Nim, w jedności ludzkiego wznoszenia się ku Bogu jako odpowiedzi na Boskie zstępowanie ku człowiekowi, tak że ludzkie odrywanie się od stworzenia nie jest oddalaniem się od niego, lecz zbliżaniem w świetle bliskości Stwórcy. Jest to jedyna droga pozwalająca w sposób prawdziwy, wolny od złudzeń i sentymentalnych uniesień odnajdować Boga we wszystkim.

Postawa miłości do stworzenia, którą człowiek na tej drodze może osiągnąć, została przez Ignacego scharakteryzowana znowu w dwojaki sposób – stosownie do obu wskazanych elementów drogi. Z jednej strony określa on ją jako postawę *obojętności*, która jest wyrazem wolności w obliczu stworzenia – uwolnienia się od przywiązania do jakiegokolwiek stworzonej rzeczy czy osoby. Z drugiej strony charakteryzuje on tę postawę jako otwartość na działanie miłości pochodzącej od samego Boga. Jedność obu aspektów jako istotny rys drogi nakreślonej w „Ćwiczeniach duchownych“ dochodzi do głosu w najbardziej kluczowych momentach: na początku, w centrum i na końcu „Ćwiczeń“. Tak więc obojętność, o której jest mowa już w „Fundamencie“ (CD, 23), powraca w decydującym momencie centralnego wyboru jako jego warunek – po to, aby sam wybór mógł się dokonać nie pod działaniem nieuporządkowanych przywiązań człowieka, ale jako działanie ożywiane przez samego Boga: *Miłość, która mię porusza i skłania do wyboru takiej rzeczy, ma zstępować z góry, z miłości Bożej. Przeto ten, co dokonuje wyboru, ma najpierw odczuć w sobie, że ta miłość, którą odczuwa w większym lub mniejszym stopniu do rzeczy będącej przedmiotem wyboru, jest wyłącznie miłością dla swego Stwórcy i Pana* (CD, 184). A wreszcie na końcu „Ćwiczeń“, w „Kontemplacji dla uzyskania miłości“, Ignacy przedstawia takie spojrzenie na rzeczywistość, w którym postawa obojętności jako znak autentycznej wolności

w obliczu stworzenia pozwala dostrzec najgłębszą prawdę o stworzeniu – jest to prawda o miłości Stwórcy, który *działa i pracuje dla mnie we wszystkich rzeczach stworzonych na obliczu ziemi* w taki sposób, że *wszystkie dobra i dary zstępują z góry, podobnie jak od słońca wychodzą promienie, jak ze źródła – wody itd.* (CD, 236 n.).

Zwróciliśmy już uwagę, że chociaż wszystkie te wypowiedzi o miłości stworzenia w Bogu opierają się na fundamencie prawdy o Jezusie Chrystusie, to jednak sam wymiar chrystologiczny pozostaje tutaj ukryty – przede wszystkim w dialektycznej jedności łączącej i zarazem rozróżniającej stworzenie i Stwórcę. Znamienne jest, że w podobny sposób zostały wyrażone paradoksalne formuły, które są uznawane za najbardziej charakterystyczny przejaw ducha Ignacego Loyoli oraz związanej z nim duchowości jezuickiej.

Pierwsza formuła podsumowuje poniekąd dotychczasowe rozważania o ukrzyżowanej miłości do świata, prowadzącej ku niemu w „oderwaniu się” od niego. Formuła ta została rozpowszechniona przez wielkiego i tragicznego poetę, Fryderyka Hölderlina, który umieścił ją jako motto na początku swego dzieła „Hyperion”: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* (Nie być objętym przez to co największe, a jednak dać się objąć temu co najmniejsze, to boskie)²². Sam Hölderlin dodał w pierwszym wydaniu swego dzieła, że słowa te pochodzą z *napisu nagrobnego Loyoli*. Późniejsze badania wykazały, że sentencja, której nie ma bynajmniej na grobie Ignacego, stanowi raczej fragment hymnu pod takim właśnie tytułem („Elogium sepulchrale Sti Ignatii”), ułożonego przez anonimowego jezuity na jubileusz setnej rocznicy założenia zakonu w 1640 r.²³ Chociaż zatem sentencja nie pochodzi bezpo-

²² Por. PW II, s. 564 nn. Tłumaczenie motta w polskim wydaniu „Hyperiona” (F. Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*, Przeł. i oprac. A. Miłska i W. Markowska, Warszawa 1976) brzmi opacznie: „Nie powściągać się w rzeczach wielkich, trzymać się na wodzy w małych, jest rzeczą boską” (s. 440).

²³ Por. PW II, s. 563 nn.

średnio od Ignacego, to jednak Hugo Rahner, który wyjaśnił zagadkę jej pochodzenia, zauważa: *Nigdy nie scharakteryzowano Ignacego celniej aniżeli tymi słowami*²⁴. Dlaczego?

Formuła wyraża najpełniej owo dialektyczne napięcie, które znamionuje Ignacjańską miłość do świata – w Bogu. Nie jest to miłość uwiedziona pięknem świata – czy to do ubóstwiania go, czy też wiedzona dalej do postrzegania w tym pięknie działania Stwórcy w ten sposób, że albo nie dostrzega zarazem otchłani walki, wyniszczania i wymierania w świecie przyrody, albo też wyjaśnia to wszystko nie jako zamysł Stwórcy, lecz jako działanie „grzechu początku” (złych duchów czy człowieka). Nie, spojrzenie Ignacego nie przenosi wyjściowej miłości do stworzenia na miłość do Stwórcy, lecz dokonuje przejścia, w którym miłość oczyszcza się przez radykalne oderwanie się od wszelkiego stworzenia, by otworzyć się na Stwórcę w Jego wielkości wykraczającej poza wszystko co stworzone. To jedna strona Ignacjańskiej drogi – ta strona, na której dominuje nieustanne szukanie *większej chwały Bożej* w ciągłym wychodzeniu poza to co już osiągnięte, w przekonaniu, że nawet to co największe, nie obejmuje Stwórcy i Pana, którego boskość znaczy właśnie: *Non coerceri maximo*.

Ale do tej boskości należy również, i to nieodłącznie: ... *containeri tamen a minimo*. Jest to druga strona Ignacjańskiej drogi – ta strona, gdzie w świetle prawdy o Jezusie Chrystusie konkretyzuje się, że wielkość Boga objawia się w tym, co w świecie wydaje się najmniejsze i po ludzku patrząc najmniej zdolne do wyrażenia prawdy o Stwórcy. To dopełniające spojrzenie na stworzenie w relacji do Stwórcy można odnaleźć już w Piśmie Starego Testamentu, a zatem jeszcze niezależnie od tajemnicy wcielenia. Chodzi bowiem najpierw o intuicję, że transcendencja Boga jako Stwórcy w relacji do stworzenia nie może być pojmowana przestrzennie, jako wyraz odległości Boskiego nieba od ziemi, lecz oznacza

zarazem nie mniej radykalną bliskość, czyli immanencję wobec stworzenia; najwyraźniejszym przejawem tej prawdy są w Starym Testamencie wypowiedzi o Mądrości, która jako boska zasada stworzenia nie tylko poza nie wykracza i je wyprzedza, ale zarazem najgłębiej wszystko przenika²⁵. I jeśli nowotestamentowa tajemnica wcielenia wnosi do tej intuicji coś nowego, to trzeba dostrzec tę nowość przede wszystkim w szczególnym wyróżnieniu przez Boga tego, co w oczach ludzkich raczej przeczyło Jego stwórczej mocy: cierpienia, słabości, grzechu, które w Jezusie Chrystusie sam Bóg przyjmuje i znosi... Tak właśnie Ignacy pojmował, jak widzieliśmy, tajemnicę Chrystusa jako tajemnicę Stwórcy uniżającego się w stworzeniu aż po śmierć na krzyżu, aby odtąd można było odnaleźć Boga naprawdę we wszystkim. Dlatego nie ma innej drogi do odkrycia ostatecznej prawdy, jak ta, którą obrał sam Bóg – droga ukrzyżowanej miłości świata i jego Stwórcy – w Jezusie.

Dialektyka modlitwy i działania

Dodatkowe sformułowanie dialektycznej jedności w miłości świata i Boga przynosi inna jezuicka formuła, której paradoksalny charakter jest jeszcze bardziej uderzający: *Niech to będzie pierwszą regułą działania: Tak ufaj Bogu, jakby powodzenie spraw zależało całkowicie od ciebie, nie od Boga; jednak w ich zatańczeniu dokładaj wszelkich starań tak, jakby wszystko było do wykonania nie przez ciebie, ale przez Boga*²⁶. Niezwykła treść tej formuły wiąże się z niezwykłością jej dziejów, które są

²⁴ H. Rahner, dz. cyt., s. 229.

²⁵ Por. nasze uwagi zawarte w: *Wokół maryjnych intuicji Adama Mickiewicza i Czesława Miłosza*, „PP” 5/1989, s. 256.

²⁶ Oryginalne sformułowanie łacińskie brzmi: „Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet. Ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus” (por.: H. Rahner, dz. cyt., s. 230 n.). W dalszych rozważaniach uwzględniamy nadto: K.-H. Crumbach, *Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Flauben*, w: *Geist*

nie mniej intrygujące niż w przypadku sentencji upowszechnionej przez Hölderlina. Po raz pierwszy pojawiła się ona w dziele „Scientillae Ignatianae” (Wiedeń, 1705 r.), w którym węgierski jezuita Gabriel Heveneszi zebrał rozmaite maksymy duchowe przypisywane św. Ignacemu. Powyższa formuła spotkała się od razu ze sprzeciwem; nie tylko dlatego, że nie można było jej znaleźć w pismach samego Ignacego albo jego towarzyszy, ale również dlatego, że zarzucano jej zbytnią śmiałość, sztuczność, nadmiar komplikacji czy barokowej przesady. Z tego względu sam Heveneszi w kolejnym wydaniu swego dzieła w 1714 r. nadał kontrowersyjnej formule inną, uproszczoną postać: *Tak ufaj Bogu, jakby powodzenie spraw zależało całkowicie od Boga, nie od ciebie; jednak w ich załatwianiu dokładaj wszelkich starań tak, jakby wszystko było do wykonania nie przez Boga, ale przez ciebie*. I odtąd nie ustawał wśród jezuitów spór, która z tych formuł bardziej odpowiada zasadom św. Ignacego, gdyż wydawało się, że na jedno i na drugie sformułowanie można znaleźć argumenty w źródłowych pismach związanych z osobą Świętego²⁷.

Dzisiaj nie ulega jednak wątpliwości, że należy się opowiedzieć za pierwotną wersją formuły; przemawia za nią zarówno większość źródłowych tekstów Ignacjańskich jak i po prostu fakt, że bardziej odpowiada ona głębokiemu spojrzeniu Ignacego na tajemnicę jedności Boskich i ludzkich elementów rzeczywistości. W „uproszczonej” wersji sentencji ludzkie działanie stanowi w relacji do Boga i Jego działania dziedzinę jakby autonomiczną: ufność towarzysząca działaniu jest tylko zewnętrznym dodatkiem, który wprawdzie jest obecny, ale tak, że samo działanie można sobie wyobrazić, i to bez uszczerbku dla jego powodzenia, również bez dodanej do niego ufności. Mamy zatem do czynienia ze spojrzeniem, w którym dziedzina ludzkiego działania i dziedzina ufności (wiary) otwierającej na działanie Boga są jakby zewnętrznie nałożone na siebie. Takie spojrzenie kryje niebezpieczeństwo dwojakiej skraj-

ności, kiedy obie dziedziny połączone nazbyt zewnętrznie faktycznie się oddzielają, prowadząc albo do fałszywej autonomii ludzkiego działania (autonomii pojmowanej ateistycznie czy w duchu pelagiańskim), albo do zaniechania działania w kwietystycznej postawie *czystej ufności*.

Jakże inne i przeciwstawne wobec tej nazbyt zewnętrznej wizji jest spojrzenie Ignacego. Już w świetle naszych wcześniejszych uwag o jego dialektycznym pojmowaniu miłości do świata w Bogu możemy zauważyć: skoro autentyczna miłość do stworzenia jest możliwa jedynie jako odpowiedź na miłość Boga przejawiającą się w sposób skrajny w obliczu Jezusa na krzyżu, to również wszelkie ludzkie działanie musi być otwarte na tę tajemnicę. Z jednej strony oznacza to gotowość do ostatecznego zaangażowania w działanie – z tą ostatecznością, która nie cofa się przed niczym, a więc (nawet? także? zwłaszcza?) przed własną śmiercią. Z drugiej strony działanie takie, licząc się ze śmiercią, żyje nadzieją, że jego powodzenie zależy ostatecznie od Boga, którego działanie w ludzkim życiu w momencie śmierci się nie kończy, lecz dopełnia – objawiając się dopiero teraz w sposób ostateczny jako jego własne działanie (czy to w zmartwychwstaniu Jezusa, czy to w *chwale* świętych). A zatem w takim spojrzeniu na ludzkie działanie w duchu wiary mamy do czynienia nie z nałożeniem się, lecz z przenikaniem obu wymiarów – w jedności, która nie daje się rozbić na dwie oddzielne dziedziny.

Ale to znowu nie wszystko. Ignacjańska formuła pozwala nam uczynić kolejny krok w pojmowaniu jedności, która odsłania się w ludzkim działaniu płynącym z wiary. Jej dialektyczne sformułowanie oznacza najpierw, że ludzkie działanie jest tu scharakteryzowane przede wszystkim w odniesieniu do Boga, tak że mówi

und Leben 42 (1969), s. 321–328. Por. także naszą poprzednią, skrótową wzmiankę o tej Ignacjańskiej maksymie, w: „PP” 1/1990, s. 130. Patrz również: PW I, s. 588.

²⁷ Por. H. Rahner, dz. cyt., s. 151 n, 231 n.

się na pierwszym miejscu o tym, jakiego rodzaju winna być ufność wobec Niego: Tak ufaj Bogu, że nie zapomnisz przy tym nigdy o współdziałaniu, którego właśnie ta ufność wymaga. Tak można sformułować pierwszą część reguły – jako charakterystykę ufności, z której działanie winno wypływać. Natomiast druga część określa jeszcze wyraźniej dalsze działanie w połączeniu z ufnością: przy całkowitym zaangażowaniu człowieka w działanie trzeba zachować wolność (*obojętność* w sensie Ignacjańskim) wobec jego efektu – w poczuciu, że jako dzieło samego Boga nie leży on w ludzkiej mocy i nie daje się dokładnie przewidzieć.

To rozróżnienie między początkiem działania płynącym z ufności a dalszym działaniem, w którym ufność przejawiała się zarówno w całkowitym zaangażowaniu sił jak i w całkowitej wolności wobec rezultatu, znajduje potwierdzenie w świadectwach o Ignacym, które pozostawili znający go dobrze współbracia. Jeden z nich – ten sam, który spisał „Opowieść Pielgrzyma” – zauważył: *Wydaje się często, jakby nasz Ojciec w przedsięwzięciach, które realizował, nie miał żadnego względu na ludzką roztropność, lecz zdawał się budować wszystko jedynie na ufności do Boga. Jak jednak na początku przedsięwzięcia zdawał się wychodzić poza wszelką ludzką roztropność, tak przy dalszej realizacji przedsięwzięcia w poszukiwaniu środków prowadzących do celu stosował wszelką roztropność Boską i ludzką. Zaś inny bliski towarzysz Świętego dodał: W swych przedsięwzięciach zdawał się Ignacy nie posługiwać nigdy ludzką roztropnością, ale budował zawsze na Boskiej Opatrzności. Ale przy wykonywaniu i dopełnianiu swych dzieł usiłował na wszelkich drogach doprowadzić do końca to, co rozpoczął; zawsze jednak tak powściągliwie, że całą swą nadzieję na powodzenie pokładał nie w ludzkich środkach, które usiłował stosować jako skuteczne narzędzie, ale w Bogu – Źródle wszelkiego dobra. I dlatego jakkolwiek byłby obrót sprawy, on sam pozostawał zawsze pełen wewnętrznego pokoju duszy²⁸.*

W ten sposób dochodzimy do jeszcze jednej formuły, ostatniej, na którą musimy zwrócić uwagę w związku z dialektyką Ignacjańskiej i jezuickiej postawy. Ludzkie działanie, które zarówno w swym początku jak i w jego kontynuacji winno się opierać na ufności w Bogu, jest przejawem postawy określanej jako *kontemplacja w działaniu*. Znowu mamy tu do czynienia z formułą, która nie pochodzi od samego Ignacego, lecz tym niemniej jest uważana za nader celne sformułowanie jego intencji oraz intuicji. Formuła naświetla w dodatkowy sposób tajemnicę jedności, w której miłość Boga i miłość świata wyrażają się zarówno w całkowitej ufności wobec Boga jak i w całkowitości „świeckiego” działania. Nie musimy zatem dodawać, że kontemplacja, o którą chodzi w Ignacjańskiej formule, nie oznacza oderwania się od świata. Wprawdzie oderwanie może być konieczne na początku, aby miłość do świata mogła się oczyścić w „krzyżowym ogniu” Bożej miłości objawionej w Jezusie Chrystusie. Celem jest jednak powrót do świata, czy raczej takie w nim przebywanie, żeby nie przesłaniało ono miłości Boga, ale z niej wypływało i ją wyrażało. Chodzi zatem o kontemplację nie w sensie zapominającego o świecie zachwycenia czy pochwycenia przez Boga, lecz o pełną przytomność, czyli obecność w świecie – w świetle obecności samego Boga. Wobec tego nic dziwnego – a zarazem godne najwyższego podziwu – że działanie płynące z takiej postawy jest działaniem Boga w człowieku, który wraz z apostołem może o sobie powiedzieć: *Żyję (i działam) już nie ja, ale Chrystus we mnie* (zob. Ga 2,20).

Pozostaje jeszcze wskazać świadectwa tej postawy w życiu Ignacego i zastanowić się nad jej możliwością i aktualnością również dzisiaj. Znamienne jest, że świadectwo o. Nadala, któremu zawdzięczamy formułę o *kontemplacji w działaniu*, mówi o darze udzielonym Ignacemu jako udzielającym się również innym. Opisu-

²⁸ Por. H. Rahner, dz. cyt., s. 151 n.

jąc obecność Boga w życiu i działaniu Świętego Nadal dodaje: *widział tę obecność i w ten sposób był contemplativus in actione; zwykł on to wyrażać słowami: „Powinniśmy odnajdywać Boga we wszystkich rzeczach”. I widzieliśmy z głębokim podziwem i słodkim pocieszeniem serca, jak ta łaska, to światło w jego duszy, rozlana była poświatą na jego twarzy, przejawiała się w mądrości i pewności wszystkich jego działań, owszem czuliśmy, jak dana mu łaska udzielała się i nam w tajemniczy sposób²⁹.*

„Widzenie” Bożej obecności, które towarzyszy działaniu Ignacego, nie oznacza jakiegoś dodatkowego obrazu nałożonego na to, co jest bezpośrednim przedmiotem jego działania. Chodzi raczej o wspomniane już w związku z wyborem otwarcie na miłość Boga *płynącą z góry* jako postawę, która wiąże się z „oderwaną” od świata „obojętnością” – ukrzyżowaną miłością Boga do świata. O tej postawie, w której nic nie jest w stanie oddzielić człowieka od Boga, mówi sam Ignacy, że oznacza ona znajdowanie Go we wszystkim, i dodaje o sobie pod koniec życia, że *zawsze wzrastał w pobożności, to jest w łatwości znajdowania Boga, a teraz więcej niż kiedykolwiek w swoim życiu. Za każdym razem i o każdej porze, kiedy tylko chce Boga znaleźć, znajduje Go* (OP, 99). Te śmiałe słowa, które jakby pomniejszają Boga przez oddanie Go do całkowitej dyspozycji człowieka, już nie powinny nas gorszyć; są bowiem świadectwem Jezusa, a zarazem tego, kto w ślad za Nim sam oddał się do całkowitej dyspozycji Boga na tyle większego ponad wszystko, że nic nie jest dla Niego zbyt małe, by doń przeniknąć. I znowu ta sama postawa, do której doszedł prowadzony przez Boga Ignacy, jest w jego własnych oczach łaską przeznaczoną dla wszystkich zmierzających wskazaną przez niego drogą. Dlatego nie chciał, by członkowie Towarzystwa *znajdowali Boga tylko w modlitwie, lecz we wszystkich pracach, gdyż również zajęcie jest modlitwą*. Kreśląc zaś w „Konstytucjach” obraz przełożnego generalnego zakonu, oczekuje, że będzie to człowiek *jak najbardziej złączony*

*i zżyty (familiaris) z Bogiem i naszym Panem, tak w modlitwie, jak we wszystkich swych działaniach*³⁰.

Aktualność Ignacego

W niniejszych rozważaniach dominowała problematyka teologiczna, gdyż chcieliśmy przede wszystkim pokazać, w jakim sensie element „jezuicki” postawy ukazanej przez Ignacego jest odzwierciedleniem fundamentu, którym był dla niego Jezus. Wszystko zatem, co można znaleźć w swoistej dialektyce Ignacjańskiej postawy, jest ostatecznie odbiciem dialektyki teologicznej, kryjącej się w tajemnicy Jezusa jako Boga-Słowa i zarazem Człowieka. Dlatego pytając na koniec o aktualność Ignacego moglibyśmy wskazać w odpowiedzi – w nawiązaniu do dotychczasowych rozważań – przede wszystkim na wartość jego teologicznej wizji, która ciągle jeszcze czeka na zgłębienie w formie spekulatywnej refleksji.

Niewątpliwie najgłębszą próbą w tym kierunku była w naszych czasach systematyczna refleksja Karla Rahnera, który niejednokrotnie podkreślał, że właśnie duchowość św. Ignacego była głównym źródłem jego teologicznej inspiracji. Rahner podjął w swych rozważaniach przede wszystkim dwie intuicje Ignacego, zresztą jak najściślej ze sobą związane: z jednej strony poczucie jedności wszystkich prawd wiary chrześcijańskiej, z drugiej strony przekonanie o bezpośrednim działaniu Boga w głębi ludzkiego serca – w doświadczeniu transcendencji „bezprzedmiotowej”, warunkującej i przenikającej wszelkie „zwyczajne” doświadczenia związane z różnymi przedmiotami ludzkiego działania. Możemy zatem powiedzieć, że w swej refleksji teologicznej Rahner próbował przedstawić w sposób systematyczny to, co u Ignacego przejawia się przede wszystkim w postaci

²⁹ H. Rahner, dz. cyt., s. 82.

³⁰ *Konstytucje* IX,2,1; por. H. Rahner, dz. cyt., s. 153,477.

żywego doświadczenia czy w praktyce „Ćwiczeń duchownych“.

Trudno oczywiście pokusić się w tym miejscu o krótką choćby ocenę podjętej przez Rahnera próby, która bądź co bądź nie tylko w rodzimych Niemczech wyjednała mu markę najwybitniejszego teologa katolickiego (nie tylko jezuickiego) naszego wieku. Krytyczne głosy pod adresem jego systemu – jeśli nie liczyć powierzchownych zarzutów o zaciemnienie prawdy chrześcijańskiej czy sprowadzenie teologii do antropologii – dotyczyły przede wszystkim sposobu wyrażenia jedności między transcendentnym doświadczeniem Boga a jego konkretnymi przejawami w dziejach ludzkości jako dziejach zbawienia. W związku z tym zauważmy, że sam Rahner zdawał sobie oczywiście sprawę, iż kluczem do wyrażenia poszukiwanej jedności jest tajemnica Jezusa. Dlatego refleksja chrystologiczna zajmuje w jego pracach nie tylko wiele miejsca, ale jest źródłem kategorii teologicznych, które służą do głębszego wyrażenia również innych prawd wiary. Wydaje się jednak, że Rahnerowskie ujęcie wymaga pogłębienia w kierunku jeszcze konsekwentniejszego wyjścia od tajemnicy Jezusa, i to przede wszystkim w świetle decydującego orzeczenia soboru chalcedońskiego (451 r.), na którym złączenie bóstwa i człowieczeństwa w Bogu-Człowieku zostało określone jako jedność *bez zmieszania i bez rozłączania*³¹. Dopiero na tej drodze można oczekiwać jeszcze pełniejszego wyrażenia zarówno jedności Boga w tajemnicy Trójcy Świętej, tajemnicy stworzenia i zbawienia, jak i wewnętrznej jedności, która wszystkie te prawdy przenika.

Skoro zatem musimy się ograniczyć do tych kilku uwag, zakończmy nasze rozważania teologiczne akcentem mniej teoretycznym, wskazując na aktualność jezuickiego spojrzenia w praktycznym wymiarze życia chrześcijańskiego. Chodzi o swoistą świeckość duchowości Ignacego jako przejaw jego *znajdowania Boga we wszystkich rzeczach*. Widzieliśmy już, że nie jest to

postawa naiwnej fascynacji światem, którego piękno niejako zmuszałoby do postrzegania jego Stwórcy. Ignacjańska droga miłości do świata prowadzi raczej przez krzyż, a więc najpierw przez doświadczenie, że wiele jest w świecie elementów, które, zdawałoby się, przeczą Bożej miłości. To wyjściowe doświadczenie jakby nieobecności Boga w świecie stało się niewątpliwie krzyżem dla wielu ludzi czasów nowożytnych, niezdolnych do tej „oczywistości“ wiary w Boga, która – jak się wydaje – dominowała wcześniej. I właśnie w obliczu tego doświadczenia droga św. Ignacego przynosi świadectwo pozwalające dostrzec sens trudności i znaleźć wyjście.

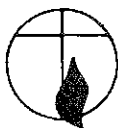
Przeżywana odległość Boga i zauważana w jej cieniu świeckość świata to doświadczenie, w którym należy dokonać rozróżnienia. Doświadczenie to może najpierw oznaczać, że sam człowiek oddalił się od Boga i dlatego również świat przestaje być dla niego znakiem Boga – stworzeniem. W tym sensie konieczne jest oczyszczenie, uporządkowanie ludzkiego życia i spojrzenia – przejście przez krzyż, aby stało się możliwe nowe doświadczenie właśnie dlatego, że dokonuje się przez „ukrzyżowanie“ człowieka i jego grzesznych wyobrażeń zarówno o Bogu jak i o świecie, jest wolne od naiwnego pojmowania miłości i bliskości Boga wobec świata. Boża bliskość pozostaje tajemnicą ponad wszelkie pojęcie i wyobrażenie, zaś świat pozostaje światem, nie Boskim – raczej świeckim. Gdyż Bóg nie występuje w świecie tak, jak można w nim spotkać ludzi czy rzeczy. I dopiero otwarcie się na to inne, wykraczające poza wszelkie stworzenie „występowanie“ Boga, którego „inność“ wyraża się w sposób skrajny w obliczu Jezusa ukrzyżowanego, otwiera zarazem na spotkanie Go rzeczywiście we wszystkim.

³¹ Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1988, VI,8.

Les secrets de la dialectique jésuite

Insistant sur l'absurdité de l'habitude invétérée d'aligner jésuites, Juifs et francs-maçons pour l'interprétation par complot de l'Histoire et d'imputer aux jésuites l'hypocrisie, la ruse et le goût de l'intrigue, l'auteur affirme que s'il y a en eux une part de mystère, les racines en sont à rechercher dans l'attitude intérieure

dont ils héritent de saint Ignace de Loyola, et qui se rattache à l'expérience ignatienne de Dieu et du monde. Il s'agit du mystère de la charité crucifiée, révélée en Jésus Christ, et d'une sécularité spécifique à la spiritualité ignatienne qui se manifeste dans „la découverte de Dieu en toute chose“.



Więcej niż filozofia

Listy Edyty Stein do Romana Ingardena

Edith Stein, *Briefe an Roman Ingarden, 1917–1938*,
Freiburg – Basel – Wien 1991

Myślę czasami, że muszę się Panu wydawać osobą dosyć dziwną i kapryśną. I nie jest to niesłuszne. Dla złagodzenia wrażenia mogę tylko dodać, iż jest Pan jedyną ofiarą tego nierozsądku, który tkwi we mnie, i że poza tym wobec wszystkich innych zachowuję się okropnie rozsądnie. Tak rozsądnie, że moje listy mogłyby być uznane za falsyfikaty, jeśli wpadłoby Panu kiedyś do głowy, aby je opublikować. Niech się Pan zatem strzeże, by kiedykolwiek to uczynić. Tak pisała z Fryburga, w odległym 1918 r. Edyta Stein do Romana Ingardena, który po doktoracie u E. Husserla przebywał już wtedy na ziemiach polskich. Nieliczne fragmenty listów, jakie ukazały się drukiem jeszcze za życia adresata i które później zostały udostępnione w polskim przekładzie¹, nie przeczą duchowi żartobliwej prośby koleżanki ze studenckich czasów. Wyłaniający się z nich obraz autorki, spójny z powszechnie znanymi rysami jej osobowości, nie rodzi przecież u czytelnika najmniejszych podejrzeń co do autentyczności korespondencji. Czy znaczy to, że pozostałe listy mogłyby ukazać inne oblicze błog. Teresy Benedykty od Krzyża?

I. W styczniu bieżącego roku wydawnictwo Herdera opublikowało, jako XIV tom dzieł E. Stein, zbiór 161 listów i kartek pocztowych, które wysłała ona do R. Ingardena w ciągu ponad 21 lat. Pierwszy list nosi datę 5 I 1917 r., zaś ostatni 6 V 1938 r. Wiemy, jak głęboka przemiana dokonała się w życiu E. Stein w tym czasie. Cytowany powyżej fragment pochodzi z okresu, który redaktorzy książki, L. Gelber i M. Linssen OCD, nazwali „Drogi i bezdroża” (obejmuje on lata 1917–21). Świetnie zapowiadającej się karierze naukowej towarzyszyły już wtedy rozczarowania z powodu nie najlepiej układającej się współpracy z Husserlem i daremnych starań o przeprowadzenie habilitacji, która z powodu dyskryminującego kobiety prawodawstwa (a później antyżydowskich zarządzeń nazistów) nie miała nigdy dojść do skutku. Lata te były również okresem rozterek związanych z poszukiwaniem własnego kształtu duchowego i miejsca w życiu. E. Stein

¹ Por. E. Stein, *Pisma*, t. II, Kraków 1982.

nazwała później ten kryzysowy czas – opisany zresztą szeroko w autobiografii – *linią zygzakowatą*. Niepewnościom intelektualnym, szukaniu światła prawdy o Bogu (po wcześniejszym porzuceniu praktyk religijnych judaizmu i popadnięciu w ateizm), towarzyszyły kłopoty rodzinne, śmierć kilku bliskich osób, niepokoje i wstrząsy związane z ogólną sytuacją polityczną. Stwoiste rozchwianie uczuciowe, jakie przeżywała wtedy E. Stein, usprawiedliwia owo krytyczne nazywanie siebie *dziwną i kapryśną*, ale, oprócz wyżej wymienionych, miało też ono jeden szczególny powód.

Skoro już poprzez publikację tej korespondencji zostaliśmy dopuszczeni do bliskości prywatnego życia Edyty – można prawie powiedzieć: do „świętego świętych” – to nie będzie chyba nietaktem stwierdzenie, iż R. Ingarden był nie tylko *ofiarą* tego uroczego *nierozsądku*, ale też jednym z jego źródeł. Nie wnikajmy w szczegóły, ale też nie pozostawiamy miejsca na niestosowne domysły. Posłuchajmy lepiej wyznania samej E. Stein. *Mimo wielkiego oddania się pracy, żywiłam w sercu nadzieję, że zaznam wielkiej miłości i szczęścia w małżeństwie. Nie znając zupełnie zasad wiary i moralności katolickiej, byłam jednak zupełnie przeniknięta katolickim ideałem małżeństwa. Spośród młodych ludzi, z którymi się spotykałam, zwłaszcza jeden bardzo mi się podobał i chętnie wyszłabym za niego za mąż. Lecz nikt o tym nie wiedział i ludzie uważali mnie przeważnie za osobę chłodną i niedostępną². Chodziło w tym wspomnieniu o Ingardena? Może. Jedno jest pewne, nie wyczuwamy w listach do niego z tamtych lat – zwłaszcza w jednym z nich, z 24 XII 1917 r., w którym jedyny raz odważy się przejść „na ty”, i to od razu w wysokiej tonacji – prawie nic z atmosfery chłodu; wręcz przeciwnie, odnajdujemy tęsknotę, pragnienie dzielenia się własnymi przeżyciami i czuć troskę o wszelkie dobro dla przyjaciela. A jeśli chodzi o niedostępność, to przebija ona raczej z listów adresata, który uskarżając się na brak czasu odpisuje nieadekwatnie w stosunku do oczekiwani Edyty, jakby z *obowiązk*u (s. 75)³ i zawsze zbyt mało mówiąc o sobie (s. 73). Nie znamy głosu Ingardena w tym zacinającym się nierzadko dialogu; dolatuje on nas jedynie echem z kolejnych odpowiedzi Edyty, która kilkakrotnie powątpiewa nawet w sensowność prowadzenia tego rodzaju korespondencji (s. 34, 65, 71), lecz ostatecznie nie myśli nigdy o całkowitym jej zaprzestaniu (s. 76). Zawsze odnajdowała w sobie dosyć energii i dobrej woli, aby rozpraszając pojawiające się różne nieporozumienia i oczyszczać pole cennej przyjaźni (s. 75, 168, 176), także wtedy, gdy R. Ingarden był już ojcem trzech synów, zaś w niej samej dojrzewała myśl o wstąpieniu do zakonu.*

II. Wątek osobisty, wyraźny zwłaszcza w pierwszych latach korespondencji, przeplata się z wieloma innymi, pośród których dominuje fenomenologia. Trudno by było inaczej. Przecież początki tej przyjaźni sięgają złotego okresu szkoły fenomenologicznej, kiedy to do Getyngi ściągali – zafascynowani programem E. Husserla – młodzi ludzie również spoza Europy. Dla wnikliwych badaczy tego nurtu filozoficznego listy E. Stein do R. Ingardena stanowią obfite źródło informacji. Dowiadujemy się z nich spraw zarówno błahych (np. brzmienia przydomka kogoś, kto dzisiaj trafił na stronie szacownych encyklopedii), jak też ważkich z punktu widzenia filozofii. Jesteśmy świadkami powstawania kolejnych tomów należącego już dziś do klasyki „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung”, rodzenia się i kształtowania (albo umierania) rozmaitych planów badawczych i wydawniczych; jest nam dane poznać rolę E. Stein w redagowaniu tekstów samego Husserla, trud włożony przez nią w korekty prac Ingardena czy wreszcie okoliczności powstawania jej własnych studiów oraz źródła ich inspiracji.

Odnosząc do ostatniego zagadnienia czytamy: *Moje prace są zawsze jedynie wyrazem tego, co zajmowało mnie w życiu, albowiem tak już jestem uczyniona, że muszę prowadzić refleksję* (s. 142). Z tej konieczności refleksji nad danymi doświadczenia zrodziła się tak praca doktorska o zagadnieniu uczucia, jak i obszerne studia dotyczące struktury wspólnoty i państwa. Przychodzą tu na myśl słowa B. Pascala: *Człowiek nie pokazuje swej wielkości przez to, iż pozostaje na jednym krańcu, ale przez to, że dotyka dwóch naraz i wypełnia przestrzeń między nimi*. E. Stein angażowała się całym sercem i umysłem zarówno w sferę przyjaźni jak też w sprawy publiczne państwa; jeśli chodzi o to ostatnie, to przykładowo można tu wymienić jej ochotniczą służbę w charakterze sanitariuszki podczas I wojny światowej, czynną walkę o prawa wyborcze dla kobiet, przystąpienie do Niemieckiej Partii Demokratycznej już w pierwszych tygodniach jej istnienia. R. Ingarden zaś powie po latach: *Ją najbardziej bolało zagadnienie, jak wyjaśnić możliwości porozumienia między ludźmi, możliwości stworzenia jakiejś wspólnoty ludzkiej, która nie tylko teoretycznie, ale i życiowo była jej jakoś bardzo potrzebna*⁴. Zwornikiem różnych kierunków zaangażowania i analiz filozoficznych była proble-

² E. Stein, *Pisma*, dz. cyt., t. I, s. 216.

³ Umieszczone w nawiasach numery stron odnoszą się do omawianego tutaj wydania korespondencji.

⁴ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein, *O zagadnieniu uczucia*, przeł. D. Gierulanka i J.F. Gierula, Kraków 1988, s. 172.

matyka osoby, która powróci jeszcze szerokim nurtem w metafizycznym dziele „Endliches und ewiges Sein” (O bycie doczesnym i wiecznym), wydanym już pośmiertnie.

Umiejętność wnikania w duchowy świat innych osób nie tylko predysponowała E. Stein do swego rodzaju „duszpasterskiej” pomocy, której tyle śladów odnajdujemy w jej bogatym epistolarium, ale także służyła jej w pracach nad cudzymi tekstami. Niezwykle dokładna i wnikliwa, dysponująca przednim warsztatem filozoficznym, a przy tym świetnie obeznana z arkanami języka niemieckiego (oraz paru innych) okazała się znakomitą tłumaczką J.H. Newmana i św. Tomasza z Akwinu. Obcując z filozoficznymi tekstami innych nigdy się ich niewolniczo nie trzymała. Zaraz w pierwszym liście do Ingardena spotykamy śmiałą sugestię, ażeby ostatnią część pracy doktorskiej zechciał zatytułować do druku z większym polotem, np. „Zasadnicza sprzeczność metody Bergsona” (s. 27). Kilkanaście lat później będzie się długo upierała, lecz równie bezskutecznie, by w tytule swej oryginalnej pracy o budowie dzieła literackiego polski filozof nie umieszczał słowa „Kunstwerk”, lecz po prostu „Werk” (s. 208)⁵. Pomoc E. Stein w przygotowywaniu tekstów filozoficznych do druku nie miała jednak nic wspólnego z terminologiczną kosmetyką. Każda propozycja innego wyrazu była przez nią precyzyjnie, rzeczowo uzasadniona, nierzadko ogniskując w sobie ogólniejszy problem filozoficzny. Bardzo wysoko ceniąc talent przyjaciela i przewidując jego wspaniałą filozoficzną przyszłość (s. 201) swymi krytycznymi uwagami, czasem nieco cierpkimi, pragnęła udoskonalić formę i treść jego pism. Natomiast jeśli chodzi o pracę nad tekstami „Mistrza” (bo tak najczęściej nazywano w gronie fenomenologów Husserla), to oddajmy głos R. Ingardenowi. (...) *Edith Stein została asystentką Husserla z całkiem określonym zadaniem opracowania manuskryptów stanowiących podłoże tzw. drugiej i trzeciej części „Idee” Husserlowskich. W tym stanowisku pozostawała mniej więcej dwa lata. Muszę zauważyć, że była to praca nie tylko merytoryczna, że trzeba było tekst miejscami odgadywać; wiemy, jak Husserl pisał. Te stosy najrozmaitszych manuskryptów trzeba było zredagować, ale przede wszystkim przeczytać z tekstu stenograficznego, przy specjalnej metodzie stenografii Husserlowskiej z lat siedemdziesiątych, i następnie przepisać (...). Edith Stein zredagowała drugą i trzecią część „Idee”, to jest w ówczesnej redakcji około 1000 stron maszynopisu, no i chciała, żeby Husserl to przeczytał i przedyskutował z nią, czy ma rację, gdyż w pewien sposób interpretowała tekst (...). Tak że jeśli mamy dziś drugą część „Idee”, to jest to zasługa Edith Stein⁶. Poprzez listy do Ingardena docierają ku nam odbłaski tej iście benedyktyńskiej pracy.*

III. W korespondencji do R. Ingardena przewija się również wielowarstwowy wątek religijny. Już w lutym 1917 r. E. Stein stwierdzała, iż bez wniknięcia w zagadnienie Boga niemożliwe jest doprowadzenie do końca nauki o osobie oraz zrozumienie tego, czym jest historia (s. 43). Nie trzeba dodawać, jak bardzo przez swoje wcześniejsze zainteresowanie historią i studia uniwersyteckie, a także przez bolesnie przeczywaną nawałnicę wojenną, E. Stein była uwrażliwiona na poszukiwanie jakiegoś głębszego znaczenia tego wszystkiego, co dzieje się w świecie, zwłaszcza zaś sensu wydarzeń tragicznych. Zdaniem R. Ingardena, potwierdzonym zresztą przez relacje samej Edyty, właśnie w związku ze śmiercią na froncie (w listopadzie 1917 r.) zaledwie 34-letniego wówczas A. Reinacha, wspaniałego człowieka i filozofa, prawej ręki Husserla, zaczęły dokonywać się w Edycie przemiany, które później miały ją poprowadzić ku zupełnie nowym horyzontom. Refleksji nad chrześcijaństwem, którego bogactwo udostępniła Edycie już wcześniej myśl Maxa Schelera, towarzyszyło żywe świadectwo osób, z którymi często się spotykała (chodzi tu przede wszystkim o wdowę po Reinachu, Annę, która z prawdziwie chrześcijańską wiarą przyjęła ciężki cios)⁷. Decydujący dla przejścia do Kościoła okazał się – jak wyznaje Edyta – kontakt z tym obrazem autentycznego chrześcijaństwa, jaki przekazywało jej świadectwo życia św. Augustyna, św. Franciszka czy św. Teresy z Avila (s. 188). Nie bez znaczenia było też zapewne zagłębienie się w „Ćwiczenia Duchowne” św. Ignacego⁸. Znane są skądinąd szczegółowe okoliczności wypowiedzenia z całym przekonaniem: *To jest prawda!* Pomijając tutaj całkowicie to, czego w słowa uchwycić nie sposób, albowiem należy do sfery życia Bożego, i co sama E. Stein okrywa wymownym *secretum meum mihi* (moją jest tajemnica), dodać można jeszcze tylko kilka spośród wielu znaczących w tym kontekście szczegółów, które pojawiają się w listach do przyjaciela.

⁵ Dzieło R. Ingardena *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft* ukazało się w pierwszym wydaniu niemieckim w 1931 r., a nie – jak dwukrotnie błędnie podano w przypisach (s. 217 i 232) – w 1930 r. W j. polskim zostało ono opublikowane (w tłum. M. Turowicz) dopiero w 1960 r. (PWN). Błędna jest również informacja odnośnie do publikacji pracy doktorskiej polskiego filozofa. Ukazała się ona nie w IV (jak podano na s. 27), lecz w V tomie *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Halle 1922.

⁶ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych...*, dz. cyt., s. 158–159.

⁷ Anna i Adolf Reinachowie, pochodzenia żydowskiego, przyjęli chrzest w Kościele ewangelickim. W późniejszych latach, po śmierci męża, Anna przeszła na katolicyzm. Podobną drogę, przez Kościół ewangelicki, przebyła również siostra Adolfa, Paulina. Zmarła ona jako benedyktynka w 1974 r.

⁸ Por. E. Przywara SJ, *Edyta Stein, przejrzyłość i milczenie*, „Znak-Idee”, nr 1, s. 15.

Wiadomo było, że w A. Reinachu dokonała się na froncie głęboka przemiana duchowa, która – według zamierzeń – miała przynieść studia o religii. Gdy w lutym 1918 r. kilka stron szkiców do planowanych studiów trafiło do rąk Edyty, wywarły one na niej głębokie wrażenie (s. 67)⁹. Niemalże dokładnie rok wcześniej dzieliła się ona przecież z Ingardenem swym zamiarem studiowania filozoficznych zagadnień związanych z Bogiem podkreślając, że właśnie te sprawy szczególnie ją interesują. Proponowała też wówczas wspólną lekturę św. Augustyna (s. 43). Później napisze, że od jakiegoś czasu coraz bardziej przedziera się ku chrześcijaństwu (s. 103), a pod datą 30 VIII 1921 r. czytamy, że ma już rozpoczętą rozprawę z dziedziny filozofii religii (s. 139); w październiku tegoż roku Edyta donosi o swym zamiarze przejścia do Kościoła katolickiego (s. 142). Realizacja przyszła niebawem. Chrzest i komunię św. przyjęła 1 I 1922 r. w Bergzabern. Korespondencja z Ingardenem urwała się wtedy na ponad pół roku, później był tylko jeszcze jeden list, a w 1923 r. zapadło całkowite milczenie.

Pisząc ponownie w lutym 1924 r. – w dniu urodzin R. Ingardena – ze Spiry, gdzie podjęła pracę pedagogiczną, E. Stein donosi, iż zasadnicza jest dla niej obecnie sprawa religijnych podstaw całego życia. Jeszcze parę tygodni przed przyjęciem chrztu wyrażała ona pogląd, iż każdy wielki filozof posiada jakąś metafizykę i że jest ona ściśle, a zarazem w sposób uprawniony, związana z wiarą (s. 145). Z latami pogląd ten bardziej się sprecyzuje. Wiara zawiera w sobie ryzyko decyzji względem Boga i poprzedza rozumienie. *Droga wiedzie od wierzenia do oglądu, a nie na odwrót* (s. 190). Wszelka metafizyka, która czerpiąc z ducha danego filozofa wznosi się autonomicznie jako *system*, w znacznej mierze staje się tworem jego wyobraźni i jest doprawdy łutem szczęścia, jeśli zawiera też w sobie ziarno prawdy (s. 175). Wartościowa metafizyka jest możliwa jako refleksja wsparta na krytycznej filozofii i doktrynie czerpanej z Objawienia (s. 175). Dodajmy, że właśnie tego rodzaju metafizykę tworzy E. Stein we wspomnianym już wyżej dziele „*Endliches und ewiges Sein*”.

Oddalanie się Edyty od „naocznych danych” fenomenologii i przylgnięcie do dogmatów katolickich nie było chyba łatwe dla przyjacieli szukającej rozumienia. Cóż, sam tylko dźwięk słowa „dogmat” nie zawsze budzi najlepsze skojarzenia, i to nawet wśród katolików. Podobnie było chyba w przypadku R. Ingardena. Dlatego też – w imię starej przyjaźni – pojawia się reprimenda: *Ile czasu poświęcił Pan już (łącznie z lekcjami religii w szkole) na studium dogmatu katolickiego, jego teologicznego uzasadnienia i historycznego rozwoju?* (s. 155).

Polemika, a właściwie apologia, ciągnie się dalej. Edyta przebywa teraz w świecie, który z pozoru jest całkiem obcy dla jej przyjaciela (s. 167)¹⁰. Mówi otwarcie, że centrum jej życia stanowi Chrystus, zaś ojczyzną stał się Kościół (s. 168), którego liturgią oddycha na co dzień. Doświadcza głębokiej radości i pokoju serca. Poznaje myśl św. Tomasza z Akwinu, pragnie gruntownie przestudiować klasyczne dzieła scholastyki (s. 157), ażeby włączyć się do realizacji kulturowo-pilnego zadania, jakim jest konfrontacja tradycyjnej filozofii katolickiej z filozofią współczesną (s. 159).

Coraz bardziej intensywne życie Edyty we wspólnocie Kościoła, to nie tylko wznosząca się droga jej osobistej świętości oraz poszerzanie horyzontu intelektualnego o tradycję chrześcijańską; są to również coraz liczniejsze zaangażowania i czekające ją prace. Teraz to ona skarży się wielokrotnie na brak czasu (s. 203, 216, 217), zaś o dłuższy list prosi Ingarden (s. 203). On również proponuje, ażeby zwracała się do niego „ty”. Był grudzień 1929 r. Edyta żyła wówczas – według jej własnych słów – jakby otoczona *niewidzialnymi murami celi*, do której nie pasuje już ani rodzinne ciepło, ani forma „ty”, będąca jego wyrazem. Dlatego delikatnie odmówiła prośbie przyjaciela (s. 203). Po wstąpieniu do Karmelu w Kolonii (14 X 1933 r.; w przeddzień wysłała Ingardenowi kartkę z wiadomością o realizacji tego dawnego planu), będzie nawet prosiła, aby pisał do niej używając imienia zakonnego, albowiem w *Fräulein Stein* z trudnością może siebie rozpoznać (s. 239). I jakaż teraz odległość pomiędzy niegdysiejszym końcowym: *Tvoja Edyta*, a podpisami: *Pańska Siostra, Teresa Benedykta od Krzyża OCD!* Ale jaka też nowa bliskość przyjaźni, jakże dojrzałe spojrzenie na najważniejsze sprawy życia i śmierci. *Nie da się wyrazić słowami tego, co to znaczy być przyjętym przez Boga na wieczność* – czytamy w ostatnim, przenikniętym pokojem głębi liście (s. 240). Słowa te, pisane zaledwie kilkanaście dni po złożeniu ślubów

⁹ Obecnie są one zawarte w: A. Reinach, *Sämtliche Werke* (wyd. K. Schumann i B. Smith), München 1989. E. Stein współpracowała nad przygotowaniem do druku tego zbioru pism Reinacha, który ukazał się jako *Gesammelte Schriften*, Halle 1921 r. Pisma te miało poprzedzać wprowadzenie pióra D. von Hildebranda. Nie jest ściśła podana w nocie (na s. 93) informacja, że Hildebrand nie napisał tego wprowadzenia. Wprawdzie w tomie umieszczono wprowadzenie, którego autorką jest H. Conrad-Martius, ale Hildebrand tekst napisał. Został on udostępniony na łamach wydawanego przez The International Academy of Philosophy czasopisma „Aletheia”, vol. III, 1983, s. XV–XX.

¹⁰ Parę lat później, w listopadzie 1927 r., Edyta powróci w liście do niedawnego spotkania z R. Ingardenem, które pozwoliło jej odnaleźć więcej punktów stycznych pod względem religijnym, aniżeli mogła się była tego spodziewać po korespondencji (s. 187).

wieczystych, odnoszą się przede wszystkim, jak wynika z kontekstu, do niej samej. Ale możemy je odnieść równie dobrze do śmierci ich wspólnego umiłowanego „Mistrza“, E. Husserla. Zmarł on 6 dni po ślubach Edyty; relacjonuje ona w tymże liście, iż było to *blagostawione umieranie: W ostatnich tygodniach odłączył się zupełnie od tego, co ziemskie, również od swojej pracy, a przepełniała go jeszcze tylko tęsknota za wieczną ojczyzną* (s. 239). Był doczesny i wieczny, zdaje się, przenikają się nawzajem w tym ostatnim ulotnym świadectwie długoletniej przyjaźni.

IV. Dotknęliśmy zaledwie paru aspektów korespondencji E. Stein. Pozostało całe bogactwo realiów, w których ta przyjaźń żyła. Przez listy przewijają się setki spraw i wydarzeń, dziesiątki osób, krewnych i znajomych, mężów stanu i przyjaciół, profesorów i studentów, księży, filozofów, gospodyń domowych. Pojawiają się tytuły rozpraw i książek, także tych, które Edyta zamawia dla Ingardena, i tych, które on jej przesyła. Pierwsze lata korespondencji to okres intensywnego zainteresowania Edyty sprawami polskimi; językiem, literaturą, sztuką, historią i przyszłością polityczną. Dowiadujemy się o rozpoczęciu przez nią nauki polskiego, o lekturze „Ziemi obiecanej“ i „Chłopów“ W. Reymonta (w przekładach na niemiecki), o chęci wglądnięcia w serce narodu polskiego i zapoznania się z pismami T. Kościuszki, J.H. Dąbrowskiego, A. Czartoryskiego oraz propozycji (przedłożonej Ingardenowi) przetłumaczenia tychże. Edyta projektowała również zakładanie instytutów wymiany kulturowej pomiędzy różnymi krajami, oczywiście z uwzględnieniem kultury polskiej. Listy przynoszą nam wiadomości o czytaniu „Lorda Jima“, „Braci Karamazow“, o otrzymaniu „Nocy listopadowej“ Wyspiańskiego i pragnieniu poznania „Pana Tadeusza“.

Jezuici znajdują w tych listach wzmianki o swych współbraciach niemieckich, których wola Boża postawiła na drodze E. Stein i pośród których szczególną rolę miał odegrać o. E. Przywara. Ze wzruszeniem możemy przeczytać, pomagając sobie redakcyjnym przypisem, o 8-dniowym pobycie Edyty w domu rekolekcyjnym w Zobten, rozpoznając w tej miejscowości Sobótkę koło Wrocławia¹¹.

W tym miejscu nasuwa się kilka uwag o stronie edytorskiej listów. Sam dom wydawniczy Herdera jest już gwarancją najwyższej jakości. Redaktorzy książki powierzyli napisanie wprowadzenia Hannie-Barbarze Gerl, natomiast przypisy zredagowała niestrudzona w badaniu wszystkiego, co dotyczy E. Stein, s. Maria Amata Neyer OCD. Są one, pomimo paru nieścisłości, prawdziwą kopalnią wiadomości. Ich

autorka z pietyzmem informuje nas np. nie tylko o różnych drobnych szczegółach z życia swej współsiostry zakonnej, jak choćby o datach jej kolejnych podróży, dniach zameldowania czy godzinach wygłaszanych odczytów, ale także o kontaktach z różnymi osobami, o kolejach życia uczniów Husserla, o politycznym tle poszczególnych wydarzeń czy wreszcie o stanie dotąd nie opublikowanej spuścizny filozoficznej E. Stein i o zamierzeniach wydawniczych. Prawie wszystkie występujące w tekście postacie posiadają krótkie biogramy w odnośnikach¹². Być może warto byłoby podać też polskie nazwy miejscowości znajdujących się obecnie w granicach Rzeczypospolitej, natomiast darować sobie np. objaśnianie, kim byli Platon, Arystoteles czy św. Augustyn. Ale to drobiazgi.

V. Zamykamy tom tej korespondencji ze świadomością, iż dzięki świadectwu Edyty, oprócz wielu innych spraw, zostało nam odsłonięte coś z tajemnicy działania Ducha Świętego na drogach jej pielgrzymowania do wiary w Jezusa jako Mesjasza Bożego. W listach do R. Ingardena odnajdziemy też kilka śladów stosunku Edyty do narodu żydowskiego. Będą to np. smutne doniesienia o narastającej w Niemczech fali antysemityzmu czy o szykanowaniu profesorów pochodzenia żydowskiego. Natrafimy również na bolesne, retoryczne oczywiście, pytanie o możliwość jakiegoś usprawiedliwienia dla tego mordu, którego dokonano na Żydach podczas walk ulicznych we Lwowie w 1918 r. (s. 112). Skądinąd wiemy, jak bardzo E. Stein cierpiała z powodu prześladowania tego narodu, w którym czuła się głęboko zakorzeniona, o którego ocalenie próbowała walczyć i którego losy pragnęła dzielić do końca swego życia¹³.

Pisząc już jako siostra Teresa Benedykta od Krzyża o śmierci swojej matki, która do ostatnich dni pozostała ortodoksyjną Żydówką,

¹² Dom ten po II wojnie światowej został powierzony pieczy Towarzystwa Jezusowego w Polsce, lecz w 1952 r. tzw. władza ludowa zdecydowała, że powinien on mieć inne przeznaczenie i jezuiti zostali zmuszeni do opuszczenia go.

¹³ Tutaj jedno drobne uzupełnienie. Przy nazwisku prof. Stepy, które pojawia się pod piórem Edyty przy okazji wzmianki o ewentualnym omówieniu dokonanego właśnie przez nią tłumaczenia św. Tomasza, odnajdujemy w przypisie informację, iż osoba ta nie została zidentyfikowana. Otóż chodzi o ks. Jana Stepę (1892–1959), późniejszego biskupa tarnowskiego, który wówczas był profesorem filozofii na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Recenzję dzieła *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate)*, Breslau 1931, istotnie napisał, a ukazała się ona w „Przeglądzie Filozoficznym” 36/1933, s. 296–297.

¹³ Por. np. J.H. Nota SJ, *Edyta Stein a projekt encykliki przeciwko rasizmowi i antysemityzmowi*, „Znak-Idee”, nr 1, s. 65–79.

Edyta pragnęła wyraźnie powiedzieć przyjacielowi, że umarła ona w święto Podwyższenia Krzyża (w 1937 r.), akurat o tej porze, gdy w Karmelu odnawiano śluby zakonne (s. 239). E. Stein uważała zawsze za fakt dla siebie bardzo znaczący, iż przyszła na świat w pokutnym Dniu Pojednania (Jom Kippur). Również jej matka przywiązywała dużą wagę do tej zbieżności wielkiego żydowskiego święta i urodzenia ostatniego z jedenaściorga dzieci; później długo i głęboko bolała z powodu przyjęcia przez córkę chrztu św., widząc w tym akcie odejście Edyty od czystości wiary w Najwyższego. Żadna z kobiet nie wybrała sobie chwili narodzin ani godziny śmierci. Bóg, który Ukrzyżowanego uczynił Pojednaniem i dał w nim szczególny udział błogosławionej Edycie, przyjął je do swej chwały, kiedy sam zechciał; aby raz jeszcze się okazało, że *jak niebiosa górują nad ziemią, tak Jego drogi nad naszymi drogami, a Jego myśli nad myślami naszymi* (Iz 55,9).

Jakub Gorczyca SJ

O idei niepodległościowej i patriotycznym frazesie

*Polsko ty moja! gdy już nieprzytomni
Będziemy – wspomnij ty o nas, o, wspomnij
Wszak myśmy z twego zrobili nazwiska
Pacierz, co płacze i piorun, co błyska.*

Pacierz, co płacze i piorun, co błyska... Tak o Polsce pozbawionej niepodległego bytu myślał, tak Polskę rozumiał i odczuwał Juliusz Słowacki; Polskę – historyczną ojczyznę naszych przodków i Polskę – idealną ojczyznę najszczytniejszych uczuć i myśli. Pacierz i piorun...¹

Cyprian Kamil Norwid był o przeszło 10 lat młodszy od Słowackiego i zmarł dokładnie w roku śmierci surowego krytyka tak rozumianej tradycji, Józefa Szujskiego (1883). Norwidowskie doświadczenia polskości były już innej próby; nadzieje związane z Wiosną Ludów zawiodły insurekcja styczniowa skończyła się ciężką klęską. Wrażliwość twórcza Słowackiego do końca życia czerpała ze wspomnień insurekcji listopadowej; Norwid przeżył styczniową, potem poinsurekcyjną aurę, kiedy to – używając słów Słowackiego – piorun przestał błyskać, za to łatwo było o płaczące pacierze. Słowacki o Polsce rozprawiał głównie w języku romantycznej poezji; Norwid, głęboki myśliciel, pisał, że *Człowiek w Polaku karzeł*, mówił o *wspaniałym narodzie i żadnym społeczeństwie* i prorokował, że *gdzie energia jest 100, a inteligencja jest 3 – i to jeszcze w zupełnym lokajskim poniżeniu – tam będzie co kilkanaście lat wyskok (...)* i matematycznie *inaczej być nie może*². Inaczej być nie może... Przez ten piorun i przez te pacierze.

Przytoczone wyżej zdanie pochodzi z listu Norwida do Mariana Sokołowskiego. W tym samym liście Norwid objawia niechęć do rewolucjonistów, wyznaje, że jest *retrogradystą* i *złamanym człowiekiem*.

Złamanych ludzi było po 1863 r. w Polsce wielu. Złamanych tak, że sama myśl o nowym powstaniu napawała ich odrazą i wywoływała alergię, lub takich, którzy myśl tę odsuwali w daleką i raczej mało

¹ J. Krzyżanowski, *Duch – wieczny rewolucjonista* (wstęp), w: J. Słowacki, *Dzieła wybrane*, pod. red. J. Krzyżanowskiego, Ossolineum 1983, t. I, s. VII–LVI.

² List C.K. Norwida do M. Sokołowskiego ze stycznia 1865, w: C.K. Norwid, *Pisma wybrane*, t. V – *Listy*, Warszawa 1980, s. 547.

sprecyzowaną przyszłość – insurgentów z powołania, ale już nie zawsze z przekonania, ludzi zrozpaczonych, poturbowanych, obołałych.

Psychologicznie była to sytuacja zrozumiała. Naród przeżył szok i wydobyć się z niego – nawet po wielu latach – wcale nie było łatwo. Ale też – z drugiej strony – wskutek szoku właśnie dla postaw konserwatywnych powstała nagle wyjątkowo sprzyjająca aura; postaw konserwatywnych – dodajmy – przynajmniej w podwójnym sensie: bo oto insurekcję prowadzą do narodowej hekatombi, a więc należy powstań zaniechać i poszukać innych sposobów czy dróg narodowego przetrwania, ale także – i był to motyw jakby lepiej osadzony – po hekatombie należy ratować to, co jest jeszcze do uratowania, czyli konserwować mowę, wiarę, narodową przeszłość i obyczaj. Byłyby to zarazem najogólniejsze psychiczne i intelektualne przesłanki polskiego konserwatyizmu – zarówno tego, który zrodził subtelną idologię stańczykowską, jak i tego – słabiej poznanego – który rządził wielu powszednimi, indywidualnymi wyborami. W rezultacie niemała część społeczeństwa zaczęła oglądać się za siebie. Nacisk przeszłości na teraźniejszość był ogromny.

W jednostkowych przypadkach wyglądało to zapewne różnie, ale zdaje się, że nie doceniamy skali rezygnacji, ucieczki w to co małe, liche, byle własne, i rozmiarów tego swoistego depresyjnego popowstaniowego eskapizmu. Wolimy dostrzegać małe, ale za to ruchliwe grupki ludzi usiłujących wyrwać się z tego stanu, za argument bierzemy rozmaite pamiątnikarskie wyznania, że o Polsce nigdy nie zwątpiono i już dzieci składały insurekcyjne przysięgi i nie dopuszczamy myśli, że słowa mogły tu bardzo rozchodzić się z faktyczną gotowością i wiarą, co więcej, że właśnie słowa były często tym bandażem, którym owijano dawno zasklepione rany. *Patriotyzm* – pisał S. Tarnowski – *stał się paszportem i nikt już na jakość nie patrzy*³.

Nie patrzono istotnie, a jeśli nawet patrzono, to niezbyt dokładnie. Im bardziej zresztą słabła niepodległościowa nadzieja, tym głośniejsze rozbrzmiewał patriotyczny frazes i tym goręcej broniono polskości, sadowiąc się już jakby w nowej rzeczywistości. Toteż od patriotycznego frazesu nie stronili najwięksi lojaliści i antyniepodległościowcy, rozmaici „odbrązowiacze” i krytycy narodowych klęsk i przywar – niekiedy wprost, a niekiedy przez negację. Nie stronili Wielopolski, Kalinka i Szujski, Świętochowski i Bobrzyński – ci przeważnie w sprawach dużych; nie stronił również Boy-Żeleński, pisząc o historii Zielonego Balonika: *Czy najistotniejszym motorem naszych balonikowych zabaw nie było instynktowne antycypowanie wolności*²⁴.

Chyba jednak nie było i niezły to dowód, jak demitologizując jedno można mitologizować drugie.

Historię z terażniejszością przeplatał tu nieprzypadkowo. Frazes patriotyczny pojawia się bowiem na początku każdego naszego powstania i każdego społecznego niezadowolenia (dni naszych nie wyłączając). Można odnieść wrażenie, że nic bez niego nie może zaistnieć i nic się nie może udać. Pokrywa on bowiem wiarę i niewiarę, optymizm i pesymizm, nadzieję i jej brak – zależnie od okoliczności: w niepodległość, w terażniejszość lub w przyszłość. Kto więc sztuki frazesu nie posiadał, ten ma mniejsze szanse na sukces. Bez frazesu bowiem o wiarygodność trudniej, z frazesem natomiast – i niekoniecznie już z koncepcją – o nią łatwiej, a więc łatwiej również o polityczne zwycięstwo. I dlatego – pisał przed laty Norwid – *nic więc nie spodziewam się odważnie naprzód ujętego, bo gdyby nawet poruszyła się inteligencja polska, to nie wezmą tam Augusta Cieszkowskiego, ale doświadczonego jakiego i przysięgłego konspiratora*⁵. Gdyż – dodajmy – głos za Cieszkowskim byłby równocześnie głosem przeciwko frazesowi. Ten osobliwy związek historia potwierdziła wielokrotnie.

Mówiąc tak należałoby pamiętać, że dla niepodległościowców frazes był nieraz równoznaczny z koncepcją (albo ją przejściowo zastępował), konserwatyści zaś mogli go zwalczać, ale właśnie w imię realizmu nie mogli go lekceważyć. I z tego wynikała nerwowość, z jaką szkoła krakowska pesymizm w ocenie tradycji przerabiała na optymizm, ekspiacyjne wypowiedzi Daszyńskiego czy Witosa, ale także osobisty dramat Bilińskiego, którego ekspiacji nie przyjęto do wiadomości. Tarnowski jednak trochę upraszczał: to nie patriotyzm był tym koniecznym paszportem. Koniecznym paszportem był patriotyczny frazes.

A co było poza nim? Nierzadko postępująca afirmacja obcego państwa. Ponieważ brzmi to nieprzyjemnie, dodajmy, że nie oznaczało to na ogół wyrzeczenia się polskości. Przykład K. Krzywickiego, ideowo związanego z Wielopolskim, nie powinien mylić: Krzywicki wolał – jak mówił – *być człowiekiem niż Polakiem*, ale deklarując nabożny stosunek do cywilizacji kosmopolitycznej nikogo za sobą nie porwał⁶. Jak jednak to niewyrzekanie się polskości miało się do myśli

³ S. Tarnowski, „Przegląd Polski” 1868, XI, s. 151.

⁴ T. Boy, *Znaszli ten kraj? i inne wspomnienia*, Kraków 1962, s. 15; zob. też: T. Weiss, *Legenda i prawda Zielonego Balonika*, Kraków 1987.

⁵ List C.K. Norwida do M. Sokołowskiego z lutego 1864, w: *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 532.

⁶ Cyt. za A. Jaszczuk, *Spór pozytywistów z konserwatystami o przyszłość Polski 1870–1903*, Warszawa 1986, s. 78.

o niepodległości? Przede wszystkim to pierwsze nie zawsze pociągało drugie. Można było pozostać przy polskości – i nawet gorąco to manifestować – ale w niepodległość nie wierzyć; nie wierzyć, to znaczy nie liczyć na jej odzyskanie w realnej perspektywie, to wrastać w struktury obcego państwa, traktując je jako względnie stałe. Jak w znanym zdaniu Świętochowskiego o *niepodległości jako urzędzie, który można postradać bez postradania właściwych cech swojej istoty*, sprowadzając myśl o niepodległości do mniej lub bardziej udanego frazesu⁷.

Zostawmy na razie Galicję. Przegląd rzadziej raczej cytowanych wypowiedzi rozpocznijmy od Poznańskiego i ks. (od 1891 r. arcybiskupa) Floriana Stablewskiego: *Czujemy się pruskimi poddanymi* – pisał ten duchowny przed niemal stu laty – *istniejący stan prawnopaństwowy uznaliśmy bez zastrzeżeń. Co będzie za jakichś 200–300 lat, tego nie wiemy (...) ten obraz przyszłości nie będzie nam przeszkadzał w radosnym i pełnym spełnieniu naszych obowiązków wobec państwa*⁸.

Za 200–300 lat to znaczy nigdy!

Z drugiego końca dawnej Rzeczypospolitej, z Litwy mamy głos podobny; Hipolit Korwin-Milewski z ugodowego „Kuriera Litewskiego” dowodził na kilka lat przed wybuchem wojny, że *nie tylko najprostszy zdrowy rozsądek, ale też dwukrotne krwawe doświadczenie 31 i 63 roku dostatecznie dowodzą, iż na Litwie rola szlachty (...) powinna pod karą śmierci, to jest zagłady, być tradycyjną rolą każdej arystokracji w każdym państwowym ustroju monarchicznym – to jest, że powinna cała szlachta stać bezwzględnie przy osobie tego monarchy, którego losy historyczne i Boża wola jej nadeły*⁹.

Z Galicją sprawa była nieco bardziej złożona. W liberalnej c.k. monarchii Polacy pogodzeni z dynastią odgrywali rzeczywiście wybitną rolę. Po 1871 r. w każdym gabinecie mieli już swego ministra, cieszyli się autonomią, w parlamencie działało wpływowe Koło polskie i niemal w każdej kombinacji gabinetową był zamieszany jakiś Polak. Za Badeniego, pod koniec wieku mówiono o *polskiej preponderancji* i powtarzano nad Dunajem bon-mot, że *die Erde bewegt sich zwischen zwei Polen, Franz Joseph bewegt sich zwischen vier* (Badeni, Biliński, Gołuchowski, Rittner – gra słów: ziemia obraca się między dwoma biegunami, Franciszek Józef obraca się między czterema Polakami – WŁ)¹⁰. Dla idei niepodległości miało to doniosłe skutki – pozytywne, gdyż tylko w Galicji robota niepodległościowa na większą skalę była możliwa, negatywne natomiast, gdyż w miarę upływu czasu – i korzystania z wolności – niepodległość schodziła na plan dalszy – jako cel wciąż wprawdzie obecna, ale jakby słabiej uświa-

Ciekawa pod tym względem była ewolucja myśli politycznej krakowskich konserwatystów – od ogólnej i górnej historiozofii Szujskiego, że *nim Polska powstanie, będzie wiele podziałów*, po precyzyjne wskazania Władysława Leopolda Jaworskiego, co i jak należy robić, aby aspiracje niepodległościowe Polaków skupić wokół tronu Habsburgów. To ostatnie nikogo specjalnie w Galicji nie dziwiło. Jeśli bowiem Galicjanin urodził się około 1870 r., całe jego dorosłe życie upływało między czarno-żółtym i biało-czerwonym sztandarem; w szkole historii Polski uczył się na przemian z historią austriacką, na uroczystościach państwowych oglądał kontusze w sąsiedztwie urzędniczych uniformów, a gdy poszedł do kościoła, jedni intonowali tam „Boże coś Polskę”, inni – „Z dymem pożarów”, ale nam malcom – wspominał Żeleński-Boy – wszyscy kazali śpiewać: *Przycesarz mile włada cesarzowa pełna łask*¹¹. W rezultacie powstawała jakaś polsko-austriacka mieszanina patriotyzmu, hołdu dla dynastii uosabianej przez sympatycznego cesarza i polskiego, zaściankowego konserwatyzmu – melanz przedziwny i dziwne rodzący owoce. *Albośmy to jacy tacy chłopcy Austriacy* – słyszało się pod Krakowem i już tylko parodią podobnych zjawisk był nowy katechizm polskiego dziecka:

Kto ty jesteś
– *Austriak mały*
Twa ojczyzna
– *Kronland cały*.

Tymczasem w Krakowie jeździło się *przez imaginacje na wszystkie koronacje*, celebrowało rozmaite rocznice, urządzało wspaniałe pogrzeby i organizowało wystawy. Podwawelski gród miał swoich mistrzów ceremonii patriotycznej (do których nota bene zaliczano stańczyka, Stanisława Tarnowskiego) i naturalną scenerię starych murów; był Kraków – pisał Boy – *miastem lunatycznym*, gdzie mało żyło się realnie, a dużo wyobraźnią, gdzie wszystko mogło być symbolem polskości, miejscem narodowych pielgrzymek, świątynią dumania.

⁷ Cyt. za W. Feldman, *Dzieje polskiej myśli politycznej*, Warszawa 1933, t. II, s. 153; zob. ciekawe uwagi na ten temat: J. Pajewski, *Odbudowa państwa polskiego 1914–1918*, Warszawa 1978, s. 15–18.

⁸ Cyt. za I. Daszyński, *Pamiętniki*, Kraków 1925, t. 1, s. 18–19.

⁹ H. Korwin-Milewski, *Głos szlachcica o wyborach posła do Rady Państwa*, Warszawa 1911, s. 4.

¹⁰ Zob. W. Łazuga, *Niemiecka opinia publiczna wobec „rządów polskich” Kazimierza hr. Badeniego w Austrii (1895–1897)*, w: *Studia z najnowszej historii Niemiec i stosunków polsko-niemieckich*, pod red. S. Sierpowskiego, tom dedykowany prof. Antoniemu Czubińskiemu, Poznań 1986, s. 95–110.

¹¹ Cyt. za S. Grodziski, *W Królestwie Galicji i Lodomerii*, Kraków 1976, s. 244.

Pora teraz oddać głos Witkiewiczowi, który tak na ten temat pisał: *W Galicji jest zupełna swoboda, wolno grać i śpiewać Jeszcze Polska nie zginęła, wolno mówić o jej odbudowaniu, chodzić w kontuszach i z karabelami u boku. Swoboda ta wynika stąd, że nikt nie wierzy, że ona nie zginęła, nikt nie dąży do jej odbudowania, a kontusze i karabele stały się etnograficznym znakiem, po którym poznaje się Polaków wśród thumu lojalnych poddanych*¹².

Adam Grzymała-Siedlecki – o niechętny stosunek do Galicji nie podejrzany – tę wypowiedź Witkiewicza nieźle uzupełnia: ... *ale mniej odważyć się przyznać* – pisał w „Nie pożegnanych” – *na progu XX stulecia niewiele już było takich, którzy by realnie wierzyli, że bez cudu można odzyskać własną państwowość. Od takiej świadomości krok tylko od pogodzenia się z niewolą. No i w gruncie rzeczy życie decydujących warstw naszego społeczeństwa zagospodarowało się w ramach niewoli – zagospodarowało się ekonomicznie i – co gorzej – duchowo*¹³.

Jaki był tego rezultat, odpowiedział w swym genialnym dziele Wyspiański: małość celów, minimalizm potrzeb, poprzestawanie na tym co małe, mizerne, ale własne, ogólna zaściankowość i parafian-szczyzna – *lalki, szopka, podłe maski, farbowany fałsz, obrazki*¹⁴. W finałowej scenie „Wesela” nie odezwie się złoty róg dany Jaśkowi przez Wernyhorę, nie zabrzmi wezwanie do czynu, do Niepodległości. Jasiak zgubi złoty róg. Powodem będzie ozdobiona pawimi piórami czapka.

Nie inaczej było poza Galicją – dowodem może być twórczość związanego z „Chimerą” Jana Lemańskiego, na polu zaś polityki reakcja ludności na wkroczenie do Królestwa oddziałów Piłsudskiego. Tylko bowiem z pozoru są to sprawy odległe: Lemański pisał o życiu *w snu beztrosce*, pozbawionym ideałów i aspiracji; Piłsudski natomiast i jego strzelcy zostali zaskoczeni pasywną, a niekiedy wręcz wrogą postawą napotykaną ludności.

A jednak w początkach naszego stulecia wiele się zmieniło. Mniej bezwolni, aniżeli się to intelektualistom i artystom wydawało, okazali się ludowcy, na scenę zdecydowanej wkroczyli wszechpolacy, a robotę niepodległościową nasilili skupieni wokół Piłsudskiego socjaliści. Do wielkich tematów narodowych powróciła też nasza literatura: w trzy lata po „Weselu” Wyspiańskiego z wielkim freskiem historycznym wystąpił Żeromski, a w rok później w tym samym nurcie znalazł się ze swoim „Księciem Józefem” Askenazy, broniąc – pisał Kukiel – *idei zbrojnego czynu przywracającego imię polskie i wskrzeszającego państwo*¹⁵. W ten sposób podjęto próbę rehabilitacji

potępionego przez stańczyków liberum conspiro, w bój rzucono niepodległościowy frazes.

Na ofensywę frazesu niepodległościowego konserwatyści odpowiedzieli *żądzą niepopularności* (wyrażenie W.L. Jaworskiego); nadal pracowali koncepcyjnie, ale widać było, że stopniowo tracą ideowy impet. Na kilka lat przed wojną c.k. namiestnik Galicji Michał Bobrzyński osłaniał wobec Wiednia robotę niepodległościową Piłsudskiego i wierzył, że zdoła zatrzymać inicjatywę w ręku¹⁶. Piłsudski miał być „dla ludu”, który kocha patriotyczną tromtadrację, ale o polityce mieli stanowić oni, konserwatyści. Dla nich bowiem Piłsudski nie miał programu, zaś to, co mówił, składano się z samych niepodległościowych frazesów. Toteż mądrzy stańczycy lubili określać Piłsudskiego mianem fantasty.

Czy mieli rację? I tak, i nie. Generalnie bowiem ci, co o Polsce w przededniu wojny myśleli, dzielili się na tych, którzy myślenie to zaczynali od strategii, i na tych, którzy zaczynali je od taktyki (by często na niej skończyć). Pierwsi starali się przewidzieć, jaka będzie sytuacja po wojnie, i podług tego układali plany, drudzy zaś albo programów nie mieli, albo zastępowali je mniej lub bardziej rozbudowanym frazesem. Pierwszych nazywano realistami, drugich miano za fantastów.

Jak wiadomo po wojnie proroków było wielu: taki, a nie inny rozwój wypadków (z niepodległością na końcu i upadkiem potęg) mieli przewidzieć niezależnie od siebie Piłsudski, Dmowski i jeszcze z tuzin innych pomniejszych uczestników wydarzeń. Tymczasem Jan Bobrzyński (syn autora „Dziejów”) wyznawał, że jeszcze w 1913 r. w niepodległość nie wierzył¹⁷. Czy więc był on mniej wyrobiony niż inni, czy też bardziej szczery? Czy inni Niepodległą przewidzieli naprawdę? Sądzę, że wiele z tych spełnionych proroctw można włożyć między bajki. Niepodległa – jak każde zwycięstwo – miała wielu ojców. Z czym jednak wkraczano w wojnę, gdy jej wynik był nieznan? Sądzę, że z nadziejami na zmianę, a mówiąc ściślej – na korzystną zmianę. Co do tego chyba wszyscy byli zgodni; gorzej bowiem być nie może, może

¹² Cyt. za M. Bobrzyński, *Z moich pamiętników*, wstępem opatrzył A. Galos, Wrocław 1958, s. VI.

¹³ A. Grzymała-Siedlecki, *Nie pożegnani*, Kraków 1972, s. 185.

¹⁴ S. Wyspiański, *Wesele*, Wrocław 1984, akt II, sc. 30, s. 18.

¹⁵ Zob. W. Łazuga, *Trzej historycy: Sobieski, Askenazy, Bobrzyński*, w: „Wiadomości historyczne”, 172/1987, s. 393–396.

¹⁶ W. Łazuga, *Michał Bobrzyński. Myśl historyczna a działalność polityczna*, Warszawa 1982.

¹⁷ Informację tę zawdzięczał prof. Januszowi Pajewskiemu.

więc być tylko lepiej. Ale – i tu zaczynał się właściwy problem – jakie są granice tego „lepiej”? Czy lepiej ma być tylko trochę, czy dużo lepiej? O jakie strefy możliwości i o jaką stawkę tu chodzi? Piłsudski niewątpliwie grał o niepodległość (choć nie precyzując, o jaką), zauważyliśmy jednak, że i on grał bardzo ostrożnie i wcale nie widać, żeby od razu chciał rozbić cały bank i zgarnąć wszystkie aktywa. Widać natomiast, że w połowie wojny Piłsudski był bardziej niepodległościowy niż na początku, a przy jej końcu o wiele bardziej niż w środku. I to właśnie różni go zasadniczo od konserwatystów, którzy jak zaczynali wojnę, tak ją skończyli. Co było tu realizmem? co fantazją? co ideą, a co frazesem? Bobrzyński jeszcze we „Wskrzeszeniu państwa polskiego” opowiadał się za rozwiązaniem austriackim i do końca wojny przemyślał nad rozmaitymi szczegółami konfederacji naddunajskiej. (...) *instynkt mi mówi* – pisał już po traktacie w Brześciu Jaworski – *że nie oddzielając się od społeczeństwa nie powinniśmy przecież opuszczać Habsburgów. Tak jeszcze mogą się zmienić stosunki, że trzeba będzie, aby się ktoś ostał w społeczeństwie, kto by z nimi mógł mówić*¹⁸.

Słowa te wyszły spod pióra jednego z najinteligentniejszych ludzi tamtych czasów, doświadczonego praktyka politycznego i wybitnego profesora. Piłsudski – choć nie intelektualista – miał wówczas o wiele więcej politycznego rozumu: siedział w Magdeburgu i otwierał sobie możliwość gry politycznej na wszystkie strony. Toteż listopad 1918 r. jemu przyniósł zwycięstwo, zaś konserwatystom zgotował klęskę.

Frazes zamienił się w ideę, idea we frazes. Realisci okazali się fantastami, fantaści realistami.

Waldemar Łazuga

¹⁸ W.Ł. Jaworski, *Diariusz z lat 1914–1921*, Archiwum PAN, Warszawa, t. 4, s. 1008.

Na progu nowego Cyklu

Echa wydarzeń na Wschodzie budziły nadzieję jeszcze parę miesięcy temu. Spodziewano się dalszych przemian demokratycznych, rozpadu imperium, powstania suwerennych republik. Scenariusz pesymistyczny – anarchia, wojna domowa, powrót dyktatury – wydawał się mało prawdopodobny. Nastroje zmieniły się radykalnie pod wpływem wydarzeń w republikach bałtyckich. Powszechnie mówi się o końcu pieriestrojki, stanie wyjątkowym i dyktaturze. Jak wytłumaczyć raptowny zwrot do polityki siły? Czy jest to makiaweliczna gra Gorbaczową, czy raczej wyraz prawidłowości historycznych? Odpowiedzi na to pytanie trzeba szukać w analizie mechanizmów przekształceń systemu komunistycznego. Jego transformację kształtują dwa zasadnicze czynniki: imperialna forma i komunistyczna treść. Implikacje wpisania dziejów ZSRR w model imperialny – po części dziedzictwo carskiej przeszłości, po części wyraz ideologii marksistowskiej – są wielorakie. Logika imperialna znajduje wyraz z jednej strony w wewnętrznej agresji, gdy na obszarze panowania imperium dochodzi do prób wyłamania się spod jego wpływów (np. wydarzenia w krajach bałtyckich, wcześniej w Azerbejdżanie, Armenii, Gruzji, Azji centralnej). Z drugiej strony, jak zauważa Z. Brzeziński, ZSRR z racji swojej spuścizny imperialnej jest wpisany w nieubłagany cykl historyczny: zewnętrznej ekspansji terytorialnej. Mechanizm cyklu wygląda następująco: brak bezpieczeństwa popycha do ekspansji, ta zaś wzmacnia poczucie braku bezpieczeństwa, co z kolei powoduje dalszą ekspansję. Pomimo że Jałta usankcjonowała powojenne zdobycze terytorialne, cykl trwał nadal (Afganistan). Zahamował go dopiero ostry kryzys wewnętrzny, który zaowocował drastyczną utratą wpływów w imperium zewnętrznym począwszy od 1989 r. O tym, czy oznacza to trwałe wyzwanie się Europy Środkowej z imperialnego cyklu, zadecydują m.in. dalsze losy komunizmu w ZSRR, którego rozwój również podlega prawom cyklu.

Od 1917 r. dzieje Rosji kształtuje nie tylko dziedzictwo i praktyka imperialna, ale także ideologia komunistyczna. Państwo monopartyjne, które uczyniło marksizm bez mała oficjalną religią, funkcjonowało w gorsecie totalitaryzmu. Pomimo to system podlegał przez ponad pół wieku wyraźnym zmianom, zwłaszcza zadziwiającej skłonności do nawrotów ortodoksji i odwilży. Cykliczny rozwój komunizmu nie jest przypadkowy, skoro wystąpił również w innych kra-

jach Europy Środkowej. W Polsce zapisał się sławnymi miesiącami: Październikiem, Grudniem, Sierpniem. W różny sposób usiłowano interpretować ten aspekt komunizmu. Na gruncie modelu totalitarnego traktowano wszelkie odchylenia w kategoriach kryzysu strukturalnego. Pojawiają się jednak trudności z wyjaśnieniem np. rządów Chruszczowa, ewidentnego okresu prosperity. Ci, którzy dopuszczają możliwość ewolucji totalitaryzmu w kierunku autorytaryzmu, np. A. Walicki, wyróżniają okres totalitarny i detotalizacji. To ujęcie grzeszy z kolei zbytnią jednokierunkowością, gdyż nie uwzględnia faktu, że po stalinizmie nastąpiła nie tylko popaździernikowa odwilż, ale także stan wojenny. Ogólny model komunizmu musi uwzględniać nie tylko fakt wewnętrznych przemian, ale także ich różny kierunek i charakter.

Zawirowania w historii komunizmu mają swoją obiektywną przyczynę. Komunizmu, wbrew buńczucznym zapowiedziom, nie jest wcale postępowy. Został zaprojektowany na podstawie archaicznych zasad ustrojowych tzw. komunizmu pierwotnego, które wbrew zdaniu Marksa i Engelsa okazały się w większości utopijne, i powołany do życia mocą kontrrewolucji podjętej przeciw legalnie wybranej Konstytucji. Okoliczności te zadecydowały o inwolucyjnym charakterze pierwszej fazy komunizmu – ucieczki od rzeczywistości i próby realizacji marksistowskich ideałów. Budowa utopii jest zadaniem beznadziejnym i prowadzi społeczeństwa na skraj przepaści. Przed ostateczną katastrofą może uchronić system tylko adaptacja do aktualnych warunków, zaś to oznacza zwrot i wejście na ścieżkę ewolucji. Istnieje zresztą granica społecznej wytrzymałości, jakkolwiek w systemie totalitarnym jest z reguły należycie zabezpieczona. Dlatego też do przejścia od fazy inwolucji do ewolucji dochodziło najczęściej z inicjatywy partyjnych reformatorów (por. rolę Lenina w zainicjowaniu polityki NEP-u czy Chruszczowa w procesie destalinizacji). Jedyne w Polsce czynnik oddolnej presji miał większe znaczenie.

Czas w fazie ewolucji nie płynie w tym samym rytmie. Nad różnicami między odwilżą Chruszczowa a pieriestrojką Gorbaczowa, polskim Październikiem a rządami Gierka góruje jednak wspólne hasło realizmu i odnowy. Rozmach niektórych reformatorów sprawia wrażenie, że mamy do czynienia z rewolucją odgórną. Czy w komunizmie jest możliwa tak radykalna zmiana? Czy była nią, jak twierdzą niektórzy, pieriestrojka Gorbaczowa? Jeśli przez rewolucję odgórną rozumiemy zmianę zasad ustrojowych przy jednoczesnym utrzymaniu się przy władzy przynajmniej części dawnej elity (na wzór pruskiej drogi do kapitalizmu czy rewolucji Meiji w Japonii), odpowiedź na pierwsze pytanie – w świetle Jesieni Ludów – może być pozy-

tywna, pod jednym wszakże warunkiem. Z wydarzeń 1989 r. wynika, że rewolucja odgórna w systemie komunistycznym kończy się sukcesem, gdy jest wspomagana przez siły opozycji demokratycznej, a część komunistów przechodzi na pozycje socjaldemokratyczne. Natomiast pieriestrojka Gorbaczowa była próbą reform odgórnych. Trudno bowiem mówić, np. o rewolucji w gospodarce, jeśli nie obalono systemu nakazowo-rozdzielczego, nie wprowadzono zasad gospodarki rynkowej, nie mówiąc o przywróceniu własności prywatnej. Warto również przypomnieć, że sam Gorbaczow mówił od początku tylko o odnowie socjalizmu, za wzór przyjmując okres NEP-u. W rozreklamowanej książce „Przebudowa i nowe myślenie” pisze: *Wszelkie zmiany przeprowadzamy zgodnie z socjalistyczną opcją, odpowiadzi na pytania, które stawia życie, poszukujemy w ramach socjalizmu, a nie poza jego granicami. Swoje sukcesy i błędy mierzymy socjalistyczną miarą. Tych, którzy liczą na to, że zboczymy z drogi socjalizmu, czeka gorzkie rozczarowanie.*

Wbrew wszelkim deklaracjom prawowierności nawet umiarkowana modernizacja oddala system komunistyczny od klasycznego modelu, naraża na „deformację”, i – co gorsza – nie gwarantuje w dłuższym czasie sprostania wyzwaniom współczesności. Możliwości rozwoju w fazie ewolucji są ograniczone, ponieważ jedyny sensowny sposób przezwyciężenia kryzysu – przejście do demokracji i gospodarki rynkowej – jest niemożliwe z przyczyn ideologicznych (antykapitalistyczny charakter marksizmu). Komunistom, którzy w takiej sytuacji twierdzą, że teoria jest dobra i zawodzi praktyka, pozostaje tylko jedno wyjście – powrót do klasycznych zasad marksizmu. W ten sposób koło się zamyka i rozpoczyna następny cykl. Jest paradoksem historii, że klasycy marksizmu, którzy poświęcili wiele uwagi, aby wykazać cykliczność w rozwoju gospodarczym kapitalizmu, nie uchronili przed nią zaprojektowanego „naukowo” ustroju. Przyjęcie utopijnych założeń skazało system na kryzysy, miotanie się między ortodoksją a realizmem, inwolucją a ewolucją.

Kolejny cykl komunistyczny rozpoczyna faza inwolucji, która może przebiegać pod hasłem powrotu do sprawdzonych w przeszłości rozwiązań (np. powrót do władzy Rakosiego na Węgrzech w latach 1955–56, usztywnienie kursu Gomułki w latach sześćdziesiątych, czasy zastoju za panowania Breżniewa). Możliwe są również zmiany głębsze, o charakterze ustrojowym, podyktowane własną wizją społeczeństwa komunistycznego, np. w okresie stalinizmu przeprowadzono kolektywizację, ale zarazem stworzono system pracy niewolniczej w GUŁ-agu itp.

Inwolucja nadaje charakter całemu cyklowi, ponieważ wyznacza długość do pokonania w fazie ewolucyjnej. Z tego wynika znaczenie inwolucji ustrojowych, gdyż głębokie zmiany, z których trudno się wydostać, wydłużają cały cykl. Mogłaby je zrównoważyć tylko ewolucja ustrojowa, czyli rewolucja odgórna. Zadanie to, jak wspominaliśmy, jest jednak bardzo trudne do wykonania, nawet na gruzach systemu totalitarnego. W historii ZSRR wystąpiły dwie inwolucje ustrojowe: pierwsza – komunizm wojenny (utracony dystans próbował nadrobić NEP), druga – stalinizm. Ponieważ nie doczekaliśmy się dotychczas rewolucji odgórnej, kraj ten tkwi nadal w cyklu stalinowskim. I tylko w tym sensie można mówić o adekwatności modelu totalitarnego. Na totalitaryzm stalinowski trzeba jednak patrzeć w sposób dynamiczny, gdyż z jednej strony był modyfikowany w fazach ewolucji (odwilż Chruszczowa, reformy Gorbaczowa), z drugiej częściowo przywrócony do życia kontrreformami przez Breżniewa. Ten ostatni wprowadził ZSRR w cykl pośredni, którego modernizacyjnym dopełnieniem była picierstrojka Gorbaczowa.

Wszystkich obserwatorów wydarzeń w Europie Wschodniej nurtuje pytanie: Co dalej w ZSRR? Trudno określić stopień prawdopodobieństwa wydarzeń. Kraj znajduje się w głębokim kryzysie. W stanach dalekich od równowagi podlegają „zawieszeniu” procesy długiego trwania i o kierunku dalszych zmian często decyduje przypadek, tzw. efekt skrzydeł motyla, który Czesław Miłosz ujął w metaforę kamienia zmieniającego bieg lawiny. Na losie ZSRR może więc zawżyć czyjaś nadgorliwość, niedopatrzanie czy wręcz głupota. Teoretycznie niewykluczone jest zwycięstwo sił demokratycznych i wyrwanie się Rosji i innych republik z błędnego koła komunizmu. W praktyce jednak szanse na optymistyczny scenariusz są niewielkie. Komuniści nie ustąpią bez walki. Utrzymują nadal kontrolę nad armią, KGB, środkami społecznego przekazu. Jest wódz – prezydent wyposażony w nadzwyczajne pełnomocnictwa, następuje zmiana drużyny (ustąpił E. Szewardnadze i kilku reformatorskich członków Rady Prezydenckiej), trwa kontrofensywa w republikach nadbałtyckich przeciw zwolennikom *przywrócenia ustroju burżuazyjnego i systemu sprzecznego z interesami ludu*, powstają Komitety Ocalenia Narodowego, patrole wojska i milicji wychodzą na ulice. Są to niewątpliwie oznaki przygotowań do wprowadzenia rządów silnej ręki. Z cyklicznego modelu komunizmu można wyprowadzić wniosek, że po wyczerpaniu możliwości rozwojowych fazy ewolucyjnej dalsze przetrwanie systemu, trapionego kryzysem, jest uzależnione od stabilizacji na niższym (inwolucyjnym) poziomie. Czołowi politycy ZSRR,

z Gorbaczowem na czele, mówią wprost o niemożliwości reformowania państwa i gospodarki w atmosferze anarchii i o konieczności wprowadzenia okresu przejściowego. Jeśli komuniści zachowają władzę, a na to się zanosi, ZSRR zatoczy kolejne koło, przy czym możliwe są dwa scenariusze.

Pierwszy scenariusz – kontrreformatorski, oznaczałby wstrzymanie przebudowy i usztywnienie kursu. Argumentem na rzecz takiego rozwoju wypadków jest konieczność odzyskania równowagi, za wszelką cenę, choćby leninowskich dwóch kroków wstecz. W związku z tym są możliwe dwa warianty. Powrót do rozwiązań stalinowskich – dyktatura jednostki, lub breżniewowskich – dyktatura oligarchii partyjnej. Do pierwszego wariantu zbliża się – jak się zdaje – idea rządów prezydenckich, do drugiego – jakaś forma kierownictwa kolektywnego. W obu przypadkach ZSRR wkroczy w kolejny cykl pośredni, nadal w ramach długofalowego cyklu stalinowskiego.

Drugi scenariusz – kontrrewolucyjny, polegałby na zmianach ustrojowych i osiągnięciu starych, imperialnych i komunistycznych celów nowymi metodami. W ramach tego scenariusza również rysują się dwa warianty. Pierwszy byłby wyrazem wskrzeszonego mitu o możliwości urzeczywistnienia komunistycznej utopii za życia współczesnych pokoleń, w co święcie wierzył np. Chruszczow. Drugi – mógłby przybrać formę dyktatury wojskowej, na wzór stanu wojennego wprowadzonego w Polsce przez Jaruzelskiego, lecz zaakceptowanego przez radzieckich marszałków. Realizacja scenariusza kontrrewolucyjnego oznaczałaby rozpoczęcie nowego, długofalowego cyklu.

Większość scenariuszy na najbliższą przyszłość jest zdecydowanie pesymistyczna. Pocięszające jest tylko to, że wcześniej czy później, na skutek kolejnego kryzysu strukturalnego, system komunistyczny będzie musiał rozpocząć modernizację – po inwolucji przyjdzie ewolucja. Reformy, jakkolwiek wzmacniają system totalitarny, równocześnie go osłabiają, dostarczając sposobności do jego obalenia, zwłaszcza gdy nie ma już ideologicznego wsparcia – krach ideologii marksistowskiej jest nieodwracalnym faktem – i do dyspozycji pozostaje wyłącznie naga siła. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że odwołanie się do przemocy i poszukiwanie wrogów zewnętrznych i wewnętrznych (określanych przeżywającym renesans terminem „faszysta”) pobudzi cykl imperialny, przynajmniej w ramach imperium wewnętrznego. Plany tzw. centrystów z Komitetu Ocalenia Narodowego, pozostających w żałyłych stosunkach z KGB, mówią wprost o zachowaniu państwa w obecnych granicach uważając dążenia do suwerenności za przestępstwo.

Chociaż rojenia o modernizacji imperium na dużą skalę, jak za Piotra Wielkiego, legły w gruzach i trzeba walczyć na razie o przetrwanie systemu, Gorbaczow i inni w głębi duszy nadal marzą o uтворowaniu drogi do nowego wspaniałego świata. Można się tylko pocieszać, że tym razem projektanci ziemskich rajów będą mieli kłopoty ze znalezieniem gorliwych budowniczych.

Jerzy Gaul

Sztuka – procent od kontemplacji

„Bóg kocha piękno“

Na początku VII w. dotychczasową równowagę w świecie naruszyła nowa siła – islam. Metodą podboju, w ciągu półwiecza, rozciągnie swoje panowanie od Morza Chińskiego do oceanu Atlantyckiego.

Urodzony około 570 r. poganiec wielbłądów na szlakach między Mekką a Morzem Śródziemnym, więc w środowisku Żydów i chrześcijan, Mohammed, mąż bogatej Chadidzi, mając mniej więcej 40 lat doznał objawienia: Bóg kazał mu głosić prawdę, jak kiedyś Abrahamowi, Mojżeszowi i Jezusowi. Pod dyktando Boga ogłosił (a potem spisał w Koranie), że Arabowie oddający cześć bożkom są potępieni i stwierdził absolutną jedność Boga oraz całkowite poddanie się (islam) Jego woli. Nowa wiara spoczywa na pięciu filarach: wyznanie wiary (*Nie masz innego Boga niż Bóg, a Mahomet prorokiem Jego*), modlitwa, post, wyrzeczenie się części swych bogactw, pielgrzymka do świętego kamienia Ka'ba w Mekce. Za życia proroka islam ogarnie cały Półwysep Arabski, potem rozszerzy się na Mezopotamię, Palestynę, Syrię i Egipt, zmiecie Sasanidów i imperium bizantyjskie. Rozbicie duchowe, podziały na sekty wśród chrześcijan ułatwiały ten nagły podbój: islam okazał się atrakcyjny, jako religia prosta i prężna. Zniewolone ludy Persji i Bizancjum witały w muzułmanach wyzwolicieli, ale także uosobienie handlowej i miejskiej cywilizacji, która u nich przeżywała upadek. Również w Hiszpanii (dokąd islam dotarł przez północną Afrykę i Sycylię) przyjmowano muzułmanów z nadzieją uwolnienia od nieznośnego ucisku tyranicznych feudałów i bogatego kleru. Trzecim kierunkiem ekspansji to Samarkanda i Fergana, zaś na południu – Indus. Na tym niezmierzonym obszarze zapanała odtań dinar arabski. Ogromną rolę w całej kolosalnej przygodzie islamu odegrało Morze Śródziemne. Handlarze wędrowali między Bałtykiem a Saharą, Atlantykiem a Oceanem Spokojnym docierając nawet do Chin.

Miał rację eseista Essad Bey pisząc, że *islam to pustynia*, choć to raczej zespół pustyń, uplasowany między dwoma szlakami nawigacyjnymi: Morzem Śródziemnym a Oceanem Indyjskim; z drugiej strony – mieści się między trzema gęstymi masami ludności: Dalekim Wschodem, Europą i Czarną Afryką. Jest więc jakby przejściowym kontynentem łączącym tamte wielkie obszary. Nowa cywilizacja

w całym okresie początkowym i dłużej nawet cierpiała na brak ludzi, co miało istotne skutki, również w kulturze: islam musiał dbać o pozyskanie miejscowej ludności, z tego m.in. wyrosła jego tolerancja. Był jednak cywilizacją całkowicie opartą na systemie niewolnictwa. I żeby jeszcze jedną jego ważną cechą sprecyzować: jak mówi wielki historyk francuski, Fernand Braudel, była to cywilizacja przestrzeni i ruchu, jej zasadniczym bogactwem okazały się drogi. One zapewnią islamowi główną pozycję w świecie, bo aż do odkrycia Ameryki Arabowie dominowali w Starym Świecie. Decydowały o tym statki, karawany i kupcy. Zasłynęli bajeczni w swych odkryciach arabscy podróżnicy; niektórzy docierali, jak wiadomo, do kraju naszych przaszczurów nad Bałtykiem. Owa przestrzenna i ruchoma cywilizacja byłaby nie do pomyślenia bez wielkiej liczby potężnych miast. Wielkie znaczenie miast w islamie nie powinno nikogo dziwić: wynika z samej istoty tej cywilizacji. Miasta, drogi, statki, karawany, pielgrzymi – stanowią zwartą całość, jakby sprzężenie ogólnego ruchu, *linie siły*, jak to zwie arabista Louis Massignon.

Nie mniej potężny, równoczesny, był impet intelektualny nowej wspólnoty. Zasympiłowała ona wszystko, co było najlepszego w innych cywilizacjach: kulturę Persji sasanidzkiej, grecką kulturę w Bizancjum i naukę hinduską. Czerpała niezmierną siłę z wiary i uduchowienia całego życia. Specyficzna, afigurarna sztuka, cudowna architektura, nauka wielu rodzajów i technika – w znacznej mierze skorzystały ze szczerzego rozmachu uniwersalizmu islamskiego, którego podłoże stanowiła mistyczna jedność Boga. Zwłaszcza w końcu VIII w. i w następnych islam – na tle oczywistego zwątpienia kultury europejskiej – osiągnie szczyty w domenie umysłu i wyobraźni.

* * *

Na ogół europejskie oko nie potrafi dostrzec piękna kaligrafii i arabskiej muzułmańskiej. Kiedyś, w meczecie konstantynopolańskim (nie jestem pewien czy była to czarująca brązami Święta Zofia) skalkowałem umieszczony wysoko napis, którego sens mi przetłumaczono: *Bóg jest piękny. Kocha piękno*. Nim szczegółowiej rozejrzymy się w tych sprawach, przytoczę pewien ustęp z pięknej i inteligentnej książki Jacoba Bronowsky'ego „Potęga wyobraźni”. Bronowsky, który zmarł kilka lat temu, był wybitnym popularyzatorem (również telewizyjnym) wiedzy ujmowanej syntetycznie, a w sposób wysoce atrakcyjny. Píše o arabskich w Alhambrze. *W cywilizacji arabskiej artysta stał się matematykiem, a matematyk – artystą. Mówię to w sensie zupełnie dosłownym. Wzory te statowią szczytowe naówczas*

osiągnięcie arabskich dociekań nad subtelными właściwościami i symetriami przestrzeni – płaskiej dwuwymiarowej przestrzeni opisanej po raz pierwszy przez Pitagorasa, a zwanej dziś euklidesową. Wybieram wzór najprostszy. Powstaje z powtórzenia dwulistnego motywu – złożonych poziomo listków ciemnych i pionowo jasnych. Z miejsca dostrzegalne symetrie to translacje, czyli równoległe przesunięcia wzoru, oraz – bądź poziome, bądź pionowe – odbicia. Zwróćmy jednak uwagę na kwestię bardzo subtelny. Arabowie lubowali się we wzorach, których ciemne i jasne elementy mają identyczny kształt. Toteż jeśli na chwilę zapomnimy o barwach, dostrzeczemy, że ciemny liść obrócony o 90° zajmie dokładnie miejsce jasnego. Obracając go dalej wokół tego samego punktu styku, przejść możemy do kolejnego położenia, by po czwartym obrocie wrócić do pozycji wyjściowej. Obrót nie zniekształca wzoru: każdy liść, bez względu na to jak daleko leży od środka obrotu, trafia dokładnie na miejsce sąsiedniego. Zarówno odbicia poziome, jak pionowe ukazują podwójną symetrię barwnego wzoru. Jeśli jednak abstrahuje od barwy, dostrzegamy symetrię poczwórną. Zapewnia ją powtarzana czterokrotnie operacja obrotu o kąt prosty, za której pośrednictwem dowiodłem uprzednio twierdzenia Pitagorasa. Toteż barwny wzór odznacza się tą samą symetrią, co pitagorejski kwadrat.

Wywód Bronowsky'ego miał własne cele, opisane w tym rozdziale jego książki. Ale przytoczyłem go, bo zachęca do podziwu dla arabskiego, specyficznego wytworu kultury i umysłowości arabskiej. Czy fakt, że islam co najmniej niechętnie odnosił się do obrazu figuralnego, nie wpłynął na szczególny rozwój tej abstrakcyjnej formy jego sztuki? Na pewno w jakimś stopniu tak było.

* * *

Do wybuchu tej kultury znakomicie przyczynił się odrodzony Iran. Prawie 100 lat przed francuskimi „Chansons de geste”, około 1000 r., powstała tu „Księga Królów” sygnalizująca poszukiwanie związku z Persją przedislamską i Zaratustrą. Po dziś dzień irańscy wajdeloci śpiewają na ulicy teksty „Księgi”. 200 lat później mędrzec Sohravardi odbuduje orientálną, z dawnej tradycji wysnutą filozofię. Ale także spadek grecko-bizantyjski okazał się jednym z impulsów składających się na kulturę islamu. To wszystko owocowało osobliwą sztuką plastyczną. To co greckie w cywilizacji bizantyjskiej nie ma nic z antropomorfizmu helleńskiego. Sztuka wykluczyła tu bryłę, modelunek, cienie – wszystko, co sugeruje materialność i ziemski ciężar. Kolory nie naśladują przyrody: złoto i lazury, przepych emalii mają na celu wywołanie złudy świata niebiańskiego. Z analogicznych

założeń wyjdzie malarstwo islamskie, wsparte dodatkowo wymogami religijnymi. Ściśle mówiąc Koran nie zabrania tworzenia obrazów, zakazuje natomiast bałwochwalstwa. Lecz komentarze do Koranu i miejscowa tradycja – inna w prawie każdym kraju – robią swoje. Np. *hadith* (tradycja) potępi obrazy, *które niosą cień*, tzn. posągi. Istotnie, rzeźby figuralnej prawie nie będzie w krajach muzułmańskich. Imitacja człowieka, poczytywana za gwałcenie prerogatyw Boga, jest czymś podejrzanym. Zresztą nigdy nie ustały polemiki co do interpretacji tych zakazów. Warto poświęcić temu parę słów, bo na ogół tę sprawę się wulgaryzuje.

Koran milczy na temat obrazów, kategorycznie za to zabrania składania ofiar bożkom, co było oczywiście rozporządzeniem praktycznym, wymierzonym przeciw arabskiemu paganizmowi tej epoki. Potem w gabinetach uczonych narośnie gruba warstwa spekulacji, mistyczna, nierzadko obsesyjna. Wśród doktorów islamu byli i tacy, którzy nie ograniczając się do zakazu obrazów, zapalali wstrętem również do złożonych plafonów, haftowanych poduszek. Sprzeciwiali się nawet kopiowaniu ksiąg w skryptoriach i skandowaniu muzycznych strof. W okresach niepowodzeń wojennych i gospodarczych górę brała asceza – i odwrotnie: głosy tego rodzaju milkły w lepszych czasach. Poeta Motanabbi wysławia sceny figuralne zdobiące namioty Saif-ad-Daula, które wyobrażały moment hołdu władcy bizantyjskiego przed obliczem księcia hamdanidzkiego, bohatera wojen z niewiernymi. Ludzie pióra rzadko byli przeciwni sztukom przedstawiającym. Jeden z nich w XI w. zredagował „Słownik wielkich malarzy”. Wielki pisarz, Ibn Chaldun zwraca uwagę, że niechęć do obrazów jest tylko kwestią środowiska: *Muzułmanie andaluzyjscy upodabniają się do chrześcijan Galicji w strojach i ozdobach, przyjęli większość ich obyczajów, aż do zdobienia ścian domów i pałaców obrazami.*

W zamku el-Hair, w Palmyrze, freski z epoki Omajjadów wyobrażają muzykantów oraz myśliwych siedzących na koniach i trzymających napięte łuki; teraz są one przechowywane w muzeum w Damaszku. Kairskie muzeum posiada talerz z dekoracyjnym wyobrażeniem młodzieńca trzymającego mandolinę, pochodzący z XI–XII w., więc z epoki egipskich Fatymidów. W Berlinie można obejrzeć ceramiczne figurynki perskie z czasów Abbasydów (XIII w.) m.in. posążek kobiety karmiącej niemowlę. Różne schematy historyczne, upowszechniane w powieściach, przesłaniają na ogół fakt, że istotą tej cywilizacji opartej na podboju była jednak tolerancja, obok rozsądnej tendencji do przyswajania form miejscowych w krajach zagarniętych.

Islam, jako doktryna religijna rozciągnięta na wiele odrębnych krajów, nie miał z początku własnej rdzennej sztuki. W tych warunkach musiał się posłużyć cierpliwie stosowaną kompilacją. Braudel zwie islam cywilizacją *pochodną, drugiego stopnia*. W religii wywodzi się z judaizmu i chrystianizmu, ze Starego Testamentu, Jerozolima jest dla niego miastem świętym, a Jezus pierwszym prorokiem przed Mahometem, który nad Nim góruje. Również w praktyce życia islam musiał szukać wzorów. Sławne łaźnie tureckie, (hammam), to dawne rzymskie termy. Tradycyjne szaty muzułmańskie, jak twierdzi znawca tych rzeczy, E.F. Gautier, wywodzą się ze stroju Babilończyków, opisanego przed 24 wiekami przez Herodota.

Muzułmanie nie niszczyli lokalnych tradycji i urządzeń. Języki miejscowe zachowały swoje prawa. Z egipskich papirusów wiadomo, że w ciągu pierwszych 100 lat panowania islamu nad Nilem urzędnikami pozostali egipcjanie chrześcijanie. Podobnie działo się w sztukach plastycznych. Przenikliwość nowych władców kazała im zostawić rzeczy ich biegowi, sztuce zezwolić na snucie naturalnego ciągu. Artystów bizantyjskich i perskich zachęcano do czerpania z rodzimych wzorów. Jednak stare formy dyskretnie, lecz stanowczo przenikał nowy duch. Daniel Schlumberg zauważa: *Łaźnie Omajjadów robią wrażenie takiego tworu cywilizacji, w którym technika jest jeszcze antyczna, ale nie jest już antyczny sposób jego życia*. A Georges Marçais notuje, że *sztuka zabytków anghlabydzkich w Tunezji wydaje się w sporej mierze przedłużeniem sztuki chrześcijańskiej*. *Pierwsze dzieło arabskie na Zachodzie, wielki meczet w Kairuan, zalicza się do najpiękniejszych kreacji islamu. Zdumiewa nas, ale nie zbija z tropu, bo wyczuwamy tu stopień nasycenia tradycjami, w którym duża część to nasze własne tradycje. Meczet, jakby jeszcze trochę rzymski, albo jeśli kto woli romański, wydaje się nam znacznie bliższy niż późniejsze budowle islamu*.

Tryumfowała więc zasada adaptacji. przyswojono sobie kolumnę i mozaikę, łuk i kopułę, które idąc ze źródeł rzymskich wędrowały potem przez starożytny Bliski Wschód. Wiele składników uległo tego rodzaju przetopieniu w doskonałą całość. Od Sassanidów muzułmanie przejęli zmysł proporcji i szlachetny smak. Z Bizancjum wzięli gęszcz niepowściągliwego ornamentu i bogactwo materiałów. Arabowie zawsze mieli skłonność do adoracji drzew i kamieni pod różnymi postaciami: skał, stel i obelisków. Z tego wynika u nich ta powszechność dekoracji roślinnej i zdobnej inskrypcji. Alfabet został włączony do kompozycji jako składnik dekoracyjny, co na początku miało sens merytoryczny, było wolą ofiarowania Bogu wszelkiego

piękna. Pismo idzie w zawody z plecionkami i gałęziankami motywów roślinnych, które tworzą melodyjną całość. Widać w tym oczywisty rodowód ze sztuki dekoracyjnej starożytnych ludów stepowych, koczowniczych Scytów i Sarmatów. W antygeometrycznym rysunku tych liter wyczuwa się intymność ludzkiej myśli i jakiś nieokreślony optymizm. Kaligrafowie arabscy potrafili w tym rozkołysaniu smukłych linii niejednakowej talii znaleźć szlachetną równowagę. Nie wszyscy to zdanie podzielają. Przypominam sobie pewną dyskusję którą zorganizowałem w redakcji jednego z tygodników, a dotyczącą pięknej czcionki. Wzięli w niej udział doskonali specjaliści, m.in. Henryk Tomaszewski. Gdy padło słowo o piśmie arabskim, Tomaszewski wykrzyknął ze szczerym wstrętem: *Ach, to pismo jak dżdżownice wylazące ze słoika, litery bez kręgosłupa!* Stał się zdecydowanie po stronie pewnej kultury, racjonalnej kultury rzymskiej, a przeciw kulturze islamu.

Islam zachował w swej morfologii wyraźny ślad fascynacji światem roślinności. Z drugiej strony na kształtowanie się tej kultury bogatego ornamentu, tego systemu skłębionego, ale zdyscyplinowanego zygzaku, musiało wpłynąć przymusowe ograniczenie, a nawet wyrzeczenie się zasady obrazowania i figuracji. Muzułmańskie obrazoburstwo (jeżeli można użyć terminu odnoszącego się do innej kultury) miało już precedensy azjatyckie, mianowicie w Syrii. Węć na tym terenie, który następnie zajął islam, istniało jakby wrodzone uprzedzenie do obrazu. Ujął to zwięźle francuski historyk sztuki, M. Contenau: *Czy rzeczywiście była to tylko kwestia religii? Tak się na ogół twierdzi. jednak z powodu religii nigdy nie ogłaszano podobnych restrykcji w takim np. kraju jak Grecja, zakochanym w formie! A w Asyrii, w Palestynie, w krainach islamskich silnie zsemityzowanych, teren był do tego po prostu przygotowany. Tym się też tłumaczy, że już w Persji, o kulturze indo-irańskiej, zakaz okazał się bezsilny.*

Tam głównie rozkwitła, w swych nieopisanych, delikatnych formach i barwach nadzwyczajna miniatura muzułmańska. Drugim centrum była Turcja. O islamskiej miniaturze, m.in. portretowej w Indiach, pisałem uprzednio, w szkicu „Requiem dla portretu“ („PP“ 3/1991).

W starożytności Środkowy Wschód pielęgnował swoje związki z Zachodem. Teraz wchodził w orbitę coraz bardziej ekskluzywnego świata islamskiego. Twórcze ośrodki tej kultury przesuwały się ku wschodowi. Islam wchłaniał i przekazywał dalej światło idące z Iranu, który przeżywał drugą świetność. Innym, nie przewidywanym impulsem kulturalnym stało się uderzenie Mongołów w XIII w. Na-

jazd rujnował i niszczył – równocześnie niosąc ze sobą wpływy sztuki chińskiej, z czym się łączy rozkwit malarstwa w Persji i – wspomnieniem – w Indiach. Na czym to polega? Istotną zasługą Chińczyków było podpowiedzenie tutejszym artystom baczniejszego stosunku do przyrody i jej tajemniczego piękna. Dotychczasową rutynę form konwencjonalnych zastąpił żywy, oparty na obserwacji rysunek. Surowe i ograniczone w skali barwy ustąpiły miejsca znacznie bardziej urozmaiconemu kolorytowi. Te wpływy szkoły chińskiej widać zwłaszcza w ilustracjach XIV-wiecznej „Historii świata”: postaci rysowane sangwiną, z kaligraficznym wdziękiem i cieniowane szczerbą srebrną mają wyraziste gesty i zindywidualizowane twarze. Najwyższym osiągnięciem będzie manuskrypt „Szahname”, czyli „Księga Królów” (potem te miniatury, w liczbie około 80, zostały rozproszone po rozmaitych kolekcjach). Ilustracje „Księgi” cechuje zwarta i głęboka kompozycja zamknięta naturalnym horyzontem. Marginesy, jak pasma kadru, przecinają obraz; konie, postaci, drzewa wysuwają się poza tę linię – co sugeruje szerszą przestrzeń, w sposób odświeżający schemat kompozycji.

Jednak tendencje te nie trwały długo. Jakaś wrodzona irańskim artystom skłonność do czystej dekoracyjności kazała im zawrócić ku dawnym ideałom błyszczącego nieba, absolutnej zieleni i drogich kamieni. Filozoficzny stosunek do formy, jaki wnieśli wpływy chińskie, nie ostał się; znowu zwyciężył gust do emalii, srebra i lapis lazuli. To już pozostanie jako *differentia specifica*. Odtąd żadnych już aluzji do nieskończoności! Dużo za to kaligrafii i ruchu, któremu są podporządkowane nie tylko postaci, ale i gwiazdy na niebie wraz z księżycem przypatrujące się jakby opowiadanym tu przygodom erotycznym i heroicznym. Świat drzew, roślin, stworzeń i zwawych ludzi był istotną treścią tej bardzo pogodnej epiki malarskiej. Intensywność wyrazu zawdzięczają te miniatury głębszemu wyczuwaniu przyrody, która jest *zwierciadłem Boga*, ale także symbolicznemu językowi. Wino np. jest nie tylko odurzającym napojem – w tym systemie wyobraża wiedzę, za pomocą której kochankowie poszukują ostatecznego objawienia. Przykład mistyki posługującej się nową odmianą hedonizmu. Zapomnieliśmy o klasycznej sztuce perskiej, o tamtejszej dekoracyjnej przepysznej tkaninie, która symbolizowała staropolskie kontakty z Orientem. Persja utożsamia się z wyobrażeniem słynnych dywanów. W londyńskim Victoria and Albert Museum oglądałem ogromnej urody dywan z cyprysami, przetykany złotem. Przedstawia 4 osoby w raj. Kompozycję cechuje jakby baletowy rytm i niezwykle delikatne zdobienie motywami roślinnymi. Najlep-

szym okresem dla sztuki tapiserii w Persji był początek XVII w., za panowania szacha Abbasa. Potem zbliża się schyłek, ale jeszcze wcześniej wędnie kunszt miniatury, świeżość i intensywność tych obrazków zdobiących księgi.

Księga „Hadi” zawiera groźne ostrzeżenie: *Ten, kto robi obraz, w dniu Zmartwychwstania będzie wezwany, aby tchnięto weń duszę, jednak wykonanie tego okaże się niemożliwe... Niestety temu, kto namaluje żywą istotę! Malujcie tylko drzewa, kwiaty i istoty nieożywione.* Szczęście zakaz ten nie był zbyt często przestrzegany.

* * *

Zupełnie inną, odwrotną zasadą kierowano się w kulturze budyzmu. Owocowało to w Turcji, której ludy przed ogarnięciem przez islam orientowały się z początku ku buddyzmowi, po czym oficjalną religią stał się manicheizm, wysoko ceniący malarstwo. W rosnącej potęgze tureckiej już za dynastii seldżuckiej pojawiły się coraz wyraźniejsze ambicje wyodrębnienia się z całości muzułmańskiego świata, co zostało zrealizowane w Turcji Osmańskiej, zwłaszcza po podboju Bizancjum. W Topkapi Saray, w Istambule, oglądałem wiele dzieł malarskich w postaci ilustracji do ksiąg i nie zapomnę tych wrażeń. To są urzekające rzeczy, tak odmienne od stylistyki naszej kultury plastycznej. A przecież właśnie Turcy zbliżyli się najbardziej i świadomie do Zachodu. Tam rozwinął się nawet portret na modłę włoską!

Wciąż jeszcze malarstwo osmańskie, które wraz z rosnącym bogactwem dworu było otaczane szczególną opieką (w pałacu cesarskim jedno skrzydło mieściło liczne pracownie malarskie, ale także w mieście było ich bardzo dużo) nie jest dokładnie znane. Aż do przewrotu Atatürka zachodni badacze nie mieli dostępu do skarbów w głębi pałaców. Znany jest np. „Album zdobywców” przechowywany w Topkapi Saray. Malunki te wyobrażają monstra i duchy oraz zwierzęta, głównie konie i osły, przy czym nie ma tam żadnego otoczenia architektonicznego ani pejzażu. Tonacja ich jest ciemna: szara i brązowa. To właśnie zapamiętuje się z Topkapi Saray przede wszystkim: aurę kolorytu, tak zdecydowanie odmienną od kryształowych i radośnych emalii, zieleni, błękitu miniatur perskich. Miniatury tureckie są na ogół anonimowe, ale nie zawsze. Na wielu figuruje podpis: Usta Muhammad Siyah Kalam. Potężne i krępe postaci, ciężkie stroje, gwałtowne sceny, koczowniczy styl życia wskazują na środowisko pierwotne, być może ludów Turkiestanu. Nie ma na całym Bliskim Wschodzie malarstwa o takiej stylistyce i takim nastroju. Urzeka ono mroczną tajemniczością.

Mimo pewnych wpływów perskich malarstwo epoki ottomańskiej pogłębiało swoją osobliwość. Pejzaż i postaci są potraktowane w innym stylu, nie znanym miniaturzystom perskim, których spora liczba znalazła się w Turcji po wyprawie Selima I. Inaczej łączono kolory, zaś ich gama jest wyraźnie zmniejszona, co nadaje tym dziełom ciemniejszą a jednolitą tonację. Nie wyklucza to zresztą śmiałych kontrastów. Czerwień cynobrowa, szkarłat i purpura nie miałyby swoich odpowiedników w delikatnej tonacji perskich miniatur. Całkiem inny jest także wybór tematów. Zamiast legendarnych herosów i romantycznych przygód wypełniających dzieła perskie Turcy woleli kronikę codziennych wypadków, z zaakcentowaniem aktualności politycznej i wojennej. Osmański artysta nie interesował się liryką, tylko dokumentacją, co pociągało za sobą odmienny charakter malarstwa, w którym przeważał realizm i zmysł malowniczości, sceny z wypraw obok publicznych miejsc zatłoczonych krzątającym się ludem czy zbiorowych świąt z całym ówczesnym folklorem.

Turcy osmańscy śmiało nawiązywali kontakty z Europą. W 1479 r. Mehmed Zdobywca zaprosił do siebie wielkiego weneccjanina, Gentile Belliniego, który wykonał jego portret, znajdujący się dziś w National Gallery w Londynie. Uczeń Dürera, Melchior Lorichs de Flensburg, przyjął w 1555 r. zaproszenie Sulejmana Wspaniałego i spędził w Trucji całe 3 lata. Studiowali na Zachodzie Turcy, jak głośny Sinan Bey w końcu XV w. co otworzyło malarstwo ottomańskie na niektóre pojęcia i zdobycze renesansu. Najbardziej reprezentatywne dla tej epoki są mauskrypty ilustrowane przez wybitnego artystę z poł. XV w. nazwiskiem Matraki, jak „Księga etapów“ znajdująca się w istambulskiej bibliotece uniwersyteckiej. Matraki był nie tylko malarzem, ale również historykiem i geografem, towarzyszył Sulejmanowi Wspaniałemu w czasie wyprawy do Persji i spisał jej dziennik ilustrując go 117 miniaturami. Dziennik zawiera opisy topograficzne dróg, miast i wiosek, gdzie sułtan obozował. Miniatury mają charakter dokumentalny, jednak z wyraźną przymieszką zdobniczej fantazji. Matraki wypracował własną dowolną perspektywę, której był wierny we wszystkich kompozycjach. Jest to wymyślony wysoki punkt obserwacji, skąd rozciąga się widok na całość skomplikowanej sceny, przy czym malarz używa naiwnych znaków konwencjonalnych do wyobrażenia budowli, biegu rzek i ogrodów. Postaci ludzkich tam nie ma, ale od czasu do czasu widać lwa, królika, kaczkę, rybę pod wodą, co te pejzaże, czasem pełne kwiatów, ożywia. Jest to czarujące malarstwo o silnych, choć na ogół ciemnych tonacjach i mające zalety dokumentu – daje dobre pojęcie o wyglądzie

XVI-wiecznych miast w tej części świata.

Ilustracje do „Księgi rycerskich czynów” i do „Księgi Królów”, również z XVI w., mają już inny charakter. Malował je Turek z Azerbejdżanu, nie znany z nazwiska. Obie księgi opowiadają o życiu i dziełach wielkich sułtanów, zwłaszcza Sulejmana Wspaniałego. Najlepsze ilustracje sławią kampanie wojenne, nie brak w nich rozmachu i wyobraźni. Ich uzupełnieniem byłyby ilustracje do „Księgi festynów”, dzieła z początków XVIII w., którego autorem był niejaki Levni. Tematem są tu uroczystości publiczne organizowane z rozkazu sułtana, a mające na celu pocieszenie ludu po klęskach żywiołowych, szczególnie po straszliwym trzęsieniu ziemi, które zniszczyło część Istanbuhu. Levni miał zmysł humoru, przedstawił poszczególne cechy i ich członków w zabawny sposób, z odpowiednimi insygniami i narzędziami – to jakby ciąg korowodów, tanów, parad o bardzo dekoracyjnym charakterze, barwnych i pełnych ruchu.

Należy wyodrębnić sztukę portretu w Turcji. Jest on może najbardziej oryginalnym wątkiem malarstwa w tym kraju i ma szczególne miejsce w twórczości islamskiej. Powstała wówczas cała galeria portretów władców i ich rodzin, wykonanych przez różnych artystów tureckich, na czele z Sinan Beyem, najzdolniejszym, szkolonym również za granicą. W Topkapı Sarayı można obejrzeć świetny portret z natury sułtana Mehmeda Zdobywcy pędzla tego malarza. Przechwytał on niektóre rzeczy z malarstwa weneckiego, starał się o wydobywanie reliefu tworząc strefy cienia w fałdach szat i na obliczu swego dostojnego modela. Ale zachował specyficzne cechy tureckie: sułtan siedzi na skrzyżowanych nogach, typowo orientальnym ruchem wacha różę trzymaną w ręku. Barwy są świeże i proste, błękit, brąz, czerwień. Nota bene, Mehmed Zdobywca był pierwszym sułtanem, który zgodził się pozować do portretu. Do najlepszych późniejszych dzieł portretowych zalicza się wizerunek Selima II pędzla Reis Hadara, zwanego Nigari, który był także pisarzem. Władca został przedstawiony z napiętym łukiem w rękach: po raz pierwszy sportretowano kogoś w akcji; godny uwagi jest przepych stroju. Wymieniony już Levni malował w innym stylu Ahmeda III. Ostatni wielki artysta nadworny w Turcji dał upust swojej skłonności do nadmiaru, do mnogości szczegółów dekoracyjnych i barw – jest to znowu rodzaj baletu dywanów, tronu, ścian potraktowanych z radością i jakby na równi z postacią sułtana.

* * *

Nie wspomniałem dotąd o wybitnym w tym kraju kunszcie kaligrafii, która osiągnęła tu najpiękniejsze wcielenie. kaligrafia turecka nie

jest identyczna z kaligrafią arabską. Arabowie łączą ściśle składniki kaligraficzne z innymi motywami dekoracyjnymi. Turcy wyodrębnili dla formy kaligraficznej osobne miejsce, aby zachować jej nietknięty charakter. Najwyrazistszym tego przykładem jest tzw. tugra, oficjalny rysunek w formie monogramu. Za to popularnym rodzajem rysunku kaligraficznego były napisy wyobrażające figury zoomorficzne, bociany, orły, lwy – cieszące się u kolekcjonerów wielkim powodzeniem. Odnosi się niekiedy wrażenie że w kaligrafii skryzalizowała się esencja estetyki islamu. Podobno sam Mahomet miał pouczać, że dla wiernych *piękna kaligrafia jest obowiązkiem, jednym z kluczy do chleba powszedniego*.

W zbiorach polskich: broni, namiotów, insygniów, uprzęży i przedmiotów artystycznych islamu, są także przepiękne tuhy sułtańskie reprodukowane w niedawnym dziele Zdzisława Żygulskiego jun. pt. „Sztuka Islamu w zbiorach polskich”. Ten bogato ilustrowany album, wydany przez WAiF, unaocznia piękno, którego za pomocą opisu w żaden sposób nie da się przedstawić, tym bardziej że na ogół nie temat w tej estetyce był najważniejszy, tylko linia, skręt linii, jej zachwycająca elegancja. Groźne perypetie trofeów wojennych spod Wiednia i Parkanów, tych kunsztownych namiotów, kobierców, buńczuków, siodeł i broni, przypominają o niewymiernej wartości tych naszych skarbów, które MIMO WSZYSTKO pozostały w polskim posiadaniu. Historia w wydaniu polskim miała zwyczaj naśladować australijski huragan, który druzgocze, targa i rozrzuca na wszystkie strony. Wziąwszy to pod uwagę, nie można się nadziwić, że i tak trochę tego jeszcze jest, a nawet w krakowskim muzeum Czartoryskich chodzimy oszołomieni względny bogactwem jego orientalnych zbiorów.

Zbigniew Florczak

książki

HORROR POETICUS

Ewa Lipska
*Strefa
ograniczonego postoj*

„Czytelnik“
Warszawa 1990, ss. 40

Kilka zbiorów wierszy wydanych do tej pory przez Ewę Lipską łączy jedna wspólna idea – zacieranie śladów indywidualnego podmiotu na rzecz podmiotu anonimowego, zbiorowego. Od „Pierwszego zbioru wierszy“, przez kolejne „numerowane“ zbiory, aż po ostatnie książki poetyckie dbałość o to, by podmiot liryczny miał jak najmniej wspólnego z wyznawczym „ja“ poetki, budzi szacunek żelazną konsekwencją. Po trosze uczennica Szymborskiej, po trosze spowinowacona artystycznie z krakowską Nową Falą, pozostała Lipska samoswoja, czyli zdystansowana i do samej siebie, i do wzorów literackich niepowtarzalną anegdotą, ironią i szyderstwem, odcinając się od wszelkich pokus sentymentalizmu i lirycznego ekshibicjonizmu. A przecież jej poetycka kreacja jest wstrząsającym dokumentem epoki, która wie o sobie tak dużo, że już sama ta wiedza wystarcza za akt unicestwienia świata. Podstawową formą wypowiedzi poezji Lipskiej jest tryb orzekający. Poetka orzeka o stanie świata, jak orzeka się w sądzie o

pełnionej zbrodni. Jej samoświadomość obywateli świata, jej poczucie nieuchronności i nieodwracalności procesów degeneracyjnych w nim zachodzących jest tak dogłębna, że diagnozy przez nią stawiane zdają się ostateczne. Poci często oskarżają siebie albo rzeczywistość o wadliwą konstrukcję, o ułomność percepcji czy okrucieństwo mechanizmów warunkujących ludzkie życie, dla niektórych z kolei sam akt wyobraźni stanowi antidotum na udrękę istnienia. E. Lipska nie ma żadnych złudzeń. Jakby już urodziła się z wszczepionym jej sceptyzmem i zdolnością odczuwania za całe pokolenie. Nawet za kilka pokoleń. Podmiotem lirycznym jej wierszy jest bowiem powszechne Universum. W jej wierszach wypowiadają się przedstawiciele obydwu płci, młodzi i starzy, żywi i umarli.

W najnowszym zbiorze wierszy owo Universum wkroczyło w stadium agonii. To już nie świat – to konserwa świata. *Zaczęto wróżyć z anten satelitarnych, mówi poetka w wierszu „Fatum“.* Prognozy jej poezji mają wymiar poetyckiego horroru. Wróżba dla świata brzmi: koniec jest nieodwracalny, a koniec to właśnie to, czego jesteście świadkami: *Historia netto. Historia brutto. // Świat wymienia nazwiska. Adresy. / Domy pogrzebowe notesów. // Wolnoćlowa strefa / ograniczonego postoj; Dookoła paruje rzeczywistość. / Na łakach rosną trumny. / Zamiast lasu peruka lasu. / Zamiast powietrza orchidee dymu; Ulica zatrzymuje się. / Pojawiają się sprzedawcy lodów. / Gorących kiełbasek. Coca-coli. / Przezroczyste chorągiewski. Ulotki. Wstażki. / Konserwowe gołąbki poko-*

ju. / Hodowcy zacierają ręce. / Coraz więcej białych gołąbków. (...) Tajfuny białych gołąbków. / Huraganowe oklaski. / Tysiące zabitych i rannych. / Opustoszałe miasta. Zrujnowane domy. / Podarta makatka nieba; Oceany w puszkach po piwie. / Zorza polarna na stole. Siatki kartograficzne oplatające / ludzi zwierzęta rośliny. / Szaliki dzikiego wina. / Cmentarze pokryte rdzą. / Pajęczyna czasu z kwarcową kukulką. Tak właśnie wygląda nasze życie. Horror świata w poezji E. Lipskiej ma swoje bezpośrednie źródło w horrorze dzienników prasowych i telewizyjnych, gdzie wszystko się miesza: spotkanie polityków ze zbrodnią wojny, prognoza pogody z wypadkami na drodze, strajk głodowy ze śmiecią z głodu. Konserwa świata albo świat w konserwie. Horror współczesności pokazany przez Lipską ma kilka wymiarów, nie tylko te już ujawnione: ekologiczny, konsumpcyjny, powszedni. W poszczególnych wierszach jak głosy w zbiorowym chórze pojawiają się przestrogi egzystencjalne, psychologiczno-społeczne, ontologiczne i wreszcie metafizyczne z takim np. przewrotnie pozytywnym obrazem:

*Mamy nadzór nad wszystkim
jak państwo widzieć.
Wezwaliśmy nawet ródźdżkarza
do naszego kościoła
aby upewnił się czy Bóg
nie stoi przypadkiem
na wodzie podskórnej.
No cóż
nawet wiara potrzebuje strażników.
(„Nadzór“)*

Ta orwellowska wręcz wizja koszmaru w posegregowanym i kontro-

lowanym świecie ma też swoją antytezę. Wydaje się, że jedyna postawa, jaką można przyjąć wobec opisanego świata, to bezsilność. Ale bezsilność tej poezji jest pozorna. Postawa poetki jest czynna, nawet agresywna. Ona, przedstawiając *Universum Horroru*, konserwę świata, rozpad wszelkich wartości, krzyczy, protestuje, przestrzega. Jej „ja“ pozornie ukryte za światem przedstawionym jest współczujące, wrażliwe, aktywne. Głos poety, choćby najstaranniej ukryty, choćby najprecyzyjniej zakamuflowany w samym akcie kreacji, nie daje się skasować. W każdym, nawet najdoskonalszym monolicie artystycznym można znaleźć szczelinę, przez którą osobowość twórcy prześwieca naga, nie osłonięta maską konceptu. W „Strefie ograniczonego postępu“ co najmniej kilka wierszy wyraża wprost żywe emocje i filozoficzny temperament autorki. „Życiorys“ kończy się następującą pointą: *Zapewne kiedyś / zostanę terrorystą. // Porwę kraj / który podarował mi język. // Od tej myśli / nie uchroni mnie nawet / piorunochron*. Porwanie jest zwykle aktem szantażu, próbą wymuszenia określonej zapłaty. Patriotyzm poetki zna swoją cenę. Czy jest nią wolność, sprawiedliwość społeczna, demokracja? Zapewne tak, mimo że Lipska drwi w innym miejscu z zachodnich właścicieli wolności. Być może dla świętej miłości kochanej ojezycznej, do której wzdychał Ignacy Krasicki, prześmiewca z całkiem innej epoki, warto stać się na chwilę utopistą...

Lipska opowiada się w każdym razie po stronie życia, mimo całej swojej gorzkiej wiedzy o jego para-

doksach i pułapkach. Skoro bowiem także wiedza jest względna i nieprzydatna w życiowych peregrinacjach, cóż nam pozostaje innego ponad ten filozoficzny dystans zgody na samych siebie, na absurd istnienia:

*Przeżyłem 75 lat
a zapamiętałem tylko jedną godzinę
w miasteczku Vejer de la Frontera
podczas której nie działa się nic
[prócz życia.*

(...)
*Coraz częściej zamyślam się nad
[niczym.
(„Oko jastrzębia“)*

Nic oprócz życia, zamyślenie nad niczym – to odwieczne problemy filozofów, mistyków, poetów. Horror poeticus ma za wzór horror metaphysicus. Niechże więc filozof dopowie przesłanie do tej poezji, której źródłem jest przecież nie co innego, tylko głęboki niepokój o sens i cel ludzkiego istnienia. Leszek Kołakowski tak komentuje percepcję świata tych, którzy *przyjęli specjalną duchową postawę w postrzeganiu jego istoty, otwarli się na głos sensownego Ducha: I czyż nie narzuca się podejrzenie, że gdyby „być” nie było „do czegoś”, a świat pozbawiony sensu, to nie tylko nigdy nie zdołalibyśmy wyobrazić sobie, że jest inaczej, lecz nawet pomyśleć nie byłibyśmy w stanie tego właśnie, że „być” nie jest w istocie „do czegoś”, a świat pozbawiony sensu?* („Horror metaphysicus”, Res Publica, Warszawa 1990).

Poezja E. Lipskiej nie stawiając pytań pyta o wartość życia, która – czy nie uwidacznia się tu właśnie przez negację? Świat, zanim stał się

konserwą, był Rajem. *Do widzenia ludzie. Za drzwiami czeka na mnie / granitowy wieloryb.* Czy tylko ją słyszę w tym pożegnaniu rozpacz tak zuchwałą, że aż ocalającą?

Adriana Szymańska

ŚWIADECTWO EPOKI

Kazimierz Orłós

Trzecie kłamstwo

„Iskry”, Warszawa 1990, ss. 224

Przypuszczam, że anegdota będąca punktem wyjścia akcji powieściowej „Trzeciego kłamstwa” jest przynajmniej do pewnego stopnia autentyczna; Kazimierz Orłós, zatrudniony niegdyś, w PRL-owskich latach, jako prawnik na głębokiej prowincji z pewnością stykał się z wieloma aferami podobnymi do opisanej w tej powieści. Powieści, która po swej dawnej „premierze” w paryskim Instytucie Literackim znalazła w końcu – jak i inne opublikowane zagranicą bądź w podziemiu tomy prozy Orłósia – wydawcę w Polsce. Operując największym skrótem: jest to opowieść o partyjno-administracyjnej mafii (jednej z tych, które przez długie lata trzęsły polskimi powiatami), czerpiącej korzyści materialne i inne z niedoskonałości tudzież strukturalnych nieracjonalności tak nam znanego z niedawnego czasu systemu; jeśli chodzi o konkrety, odtworzona w książce sprawa polega na stosowaniu przez dysponentów niewłaściwych, tańszych materiałów – w

gruncie rzeczy złożonych w dużym procencie z gliny z piaskiem – do produkcji betonowych umocnień w dużym kombinacie budowlanym, wbrew przestrogom przed grożącą budowli katastrofą i protestom kilku „sprawiedliwych”; tych się albo w wyrafinowany sposób „wychowuje”, albo – kiedy to nie pomaga – bezlitośnie niszczy.

Czytelnicy „Cudownej meliny” Orłósia rozpoznają tu z pewnością dość znajomy schemat. Znowu obserwujemy działania i strukturalne rozgałęzienia prowincjonalnej mafii politycznej, a przy okazji wnikamy w meandry tego systemu, który do niedawna decydował o naszym losie. Znowu śledzimy dzieje kilku pozytywnych bohaterów, usiłujących – z niekorzystnym bądź wręcz tragicznym dla swej przyszłości skutkiem – przeciwstawić się mechanizmom totalnej przemocy, cwaniactwa i głupoty. Znowu prywała, korupcja, niefachowość (czasem i zwykłe złodziejstwo) stają naprzeciw postawie społecznej, fachowości, patriotyzmowi. I wiadomo, kto wygrywa, a kto przegrywa. A raczej, kto przegrał; dziś może bardziej niż kiedyś o tym wiadomo. Warto może przy okazji przypomnieć, że choć K. Orłoś wydał wcześniej, w latach 60., trzy zbiory opowiadań, dość wiernie osadzone w poetyce małego realizmu, jego biografia literacka dla większości czytelników zaczyna się w momencie, kiedy swoją pierwszą „niepokorną” powieścią – wspomnianą „Cudowną meliną” – rzucił wyzwanie władzy i kulturalnemu establishmentowi epoki socjalizmu. Był to 1973 r., noszący jeszcze ślady niedawnej euforii przewrotu grud-

niowego i obfitujący jeszcze w społeczne nadzieje związane z politycznymi zapowiedziami Gierka i jego ekipy; wyzwanie Orłósia w tym czasie było rzeczywiście odważne i dość izolowane. Autor „Cudownej meliny” należał do bardzo nielicznej grupy młodych piszących, którzy rzucili rękawicę panującemu systemowi (kontestowali głównie starsi: Andrzejewski, Slonimski, Kisielewski i in.). Jego zbrodnia polegała, jak pamiętamy, na wydaniu zatrzymanej przez cenzurę krajową książki pod niemal symbolicznym dziś tytułem w paryskim Instytucie Literackim Giedroycia. Pisarz potem „poszedł za ciosem”, w związku z czym stracił pracę w Polskim Radio i znalazł się na „czarnej liście”, należał też do ulubieńców tajnych służb bezpieczeństwa.

Podobnie jak w „Cudownej melinie” historia przedstawiona w „Trzecim kłamstwie” (tytuł ten nawiązuje do słynnej piosenki Bułata Okudźawy o *trzech kłamstwach*) jest, jak można sądzić, oparta na faktach. Tyle że chyba bardziej niż o prawdziwość chodzi w tej powieści o typowość. O to, do jakiego stopnia fabuła powieści daje wymowne świadectwo tamtym czasom, w jakim stopniu jest figurą ówczesnej świadomości zbiorowej.

W tym autorskim dochodzeniu typowości – a także w premiowanych przez Orłósia zabiegach warsztatowych – kompozycyjno-stylistyczny schemat powieści jest, przynajmniej w pewnym zakresie, ODWRÓCONYM szablonem powieści socrealistycznej. Mianowicie krój obyczajowo-środowiskowego tła fabuły, tendencja widoczna w treściach psycho-

logicznych, techniki pisarskie (m.in. wszytkowiedzący narrator, określona dynamika akcji podporządkowana założonej z góry tezie, instrumentalne potraktowanie wątków towarzyszących głównemu) wskazują na dość jawne zakorzenie „Trzeciego kłamstwa” w poetyce prozy socrealizmu; tyle że odwróceniu – i to dokładnie w przeciwną stronę – uległy tu wektory (o ile można tak rzec) „aksjologiczne”. To, co w powieści produkcyjnej lat 50. aspirowało do dobra, tu jest złe. Tam bezwzględne podporządkowanie systemowi znaczyło tyle co realizowanie prawa i sprawiedliwości w niedoskonałym jeszcze świecie, tutaj to samo oznacza oddanie się we władzę bezprawia i zespołowej prywaty. Tam zapowiadało świetlaną przyszłość wszystkich i zbliżający się szybkimi krokami sukces jednostki, tu zwiastuje katastrofę społeczną z odwlekany zapłonem i złudny, doraźny sukces jednostki, rezygnującej ze swych ambicji i planów życiowych, świadomie ograniczającej swą wolność wewnętrzną i naruszającą osobisty regulamin etyczny (często z cyniczną świadomością tych naruszeń). Tam pozytywny bohater jako żywy wzór szedł na czele pochodu doskonałej się gospodarki, tu – walcząc o prawdę i sprawiedliwość – prędzej czy później odpada od tego pochodu i najczęściej ginie.

Prawa schematyzmu, w wyretuszowanym wymiarze, obowiązują więc nadal. Jeśli ktoś wykazuje się dobrą pracą i troską o wspólne dobro w zakładzie, bywa dobry i w życiu – rodzinnym, osobistym, wszelkim. Pozytywny inżynier Socha (najbardziej bezkompromisowo przeciw-

stawiający się mafii i w rezultacie zaszczyty) ma pozytywną przeszłość bojownika AK-owskiego podziemia i powstańca. Wiele życiorysów pozostałych postaci bywa wykładnikiem ich charakterów. Kilku dyrektorów z upodobaniem grywa w pokera i pije. Oczywiście nie należy z tego wyciągać wniosku, że schemat dominuje w powieści Orłosia; nie, książka przecież w rzetelny i wielostronny sposób odmalowuje realia życia codziennego w regionie wokół dużego zakładu produkcyjnego w okresie Gierkowskim. Ale tendencja schematu jest widoczna i strukturalnie istotna dla fabuły.

Sądzę, że zasadniczym walorem „Trzeciego kłamstwa” jest dostarczenie uczciwego świadectwa literackiego opisywanej przez autora epoki: z jej rutyną systemową, wnikliwą detaliczną analizą mechanizmu partyjno-administracyjnego, wskazującą na znajomość problemu wiwisekcją zła, oszustwa wprzęgniętego w struktury państwowe i gospodarcze oraz wypaczającego osobowości. W końcu mało mamy w dorobku powojennym wartościowych powieści o takich właśnie ambicjach. A że autor mógł zrealizować swe cele posługując się bardziej nowoczesnymi środkami artystycznymi, to inna sprawa.

Mieczysław Orski

LITERACKI JĘZYK WIARY

Jean-Pierre Jossua

Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire

Beauchesne Religions
Paris 1985 (t. I), 1990 (t. II)

O czym z misterium wiary i egzystencji chrześcijańskiej literatura może opowiedzieć lepiej aniżeli czysto konceptualna teologia? Co literatura jest w stanie zasugerować tam, gdzie teologiczny sposób obrazowania już nic wystarcza?

Na te i wiele innych, podobnych pytań można znaleźć odpowiedź w dwutomowej pracy Jean-Pierre Jossua „Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire”. Jossua, ur. w 1930 r., konwertyta, dominikanin, uczeń, współpracownik i biograf Y. Congara („Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu”, Paris 1967), długoletni dyrektor Centrum formacji teologicznej Le Saulchoir, od lat jest zaangażowany w nurt teologii literackiej. Jego dotychczasowe prace (m. in. „L'Eco-ute et l'Attente. Journal théologique”, 1976; „Un homme cherche Dieu”, 1979; „La condition du témoin”, 1984; „La beauté et la bonté”, 1987) dotyczą doświadczenia chrześcijańskiego. Doświadczenie to ma także wymiar literacki. Wymiar ten – nie mniej istotny niż praca, miłość, wspólnota – stanowi punkt wyjścia wszelkich rozważań Jossuy

dotyczących konseksji między teologią a literaturą (tegoż, „Note sur l'expérience chrétienne”, w: „Initiation à la pratique de la théologie”, red. B. Lauret, F. Refoulé, Paris 1983, t. V, s. 41). *Jako czytelnik – pisze autor w omawianej tu książce – zwracam uwagę na to, co literatura mówi o ludzkim życiu. Jako krytyk teologiczny zaś usiłuję wychwycić w formach twórczości literackiej wizję transcendencji, określić jej charakter, a przez to wnieść do odnowy ekspresji wiary chrześcijańskiej nowy – literacki model* (t. II, s. 17; por. tegoż „La beauté et la bonté”, Paris 1987, s. 87).

We wstępie oraz w wielu innych miejscach pracy Jossua kreśli ogólnie tło swych teologicznych refleksji nad literaturą, pisze o metodzie swych analiz oraz o bliskich mu, podobnych typach badań. Przywołując „opus vitae” Henri Bremonda (1865–1933) – „Literacką historię uczucia religijnego we Francji”, nie identyfikuje się z jego – jak to określa – *panmistycyzmem*. Dzieło twórcy *poezji czystej* Jossua traktuje jako historyczny przykład badań nad teologią w literaturze. Swej teologii literackiej Jossua nie zestawia także z niemiecką czy amerykańską teologią literacką, zwaną inaczej narracyjną. Określa ją w liście do autora niniejszej recenzji jako *zbyt teoretyczną i trudną do zastosowania na gruncie badań nad literaturą*.

Własne usiłowania teologiczne Jossua łączy z nurtem reprezentowanym przez takie nazwiska, jak Ch. Moeller, P. Duployé, L. Antoine, L. Guissard czy A. Blanchet. Autorów tych nazywa pośrednikami między Bremondem a współczesnymi odpowiedziami na pytanie o rodzaj teolo-

gii w poetycznej i narracyjnej rzeczywistości literatury.

Metodę swej pracy teologicznej autor określa jako zbliżoną do *nowej krytyki* („la nouvelle critique”) S. Dubrowsky’ego i hermeneutyki P. Ricoeura. *Praktykuje ten typ interpretacji – pisze – w której rozumieć nie wyklucza wyjaśniać. Moim zdaniem każdy tekst literacki otwiera cały świat możliwości, przez co jest w stanie zmienić świat rzeczywisty* (t. II, s. 16). „Rozumieć” to według Jossuy spostrzec w dziele literackim jako takim siłę zdolną zmienić życie człowieka i aplikować konkretny tekst w codzienność doświadczenia chrześcijańskiego. „Wyjaśniać” zaś to stosować w interpretacji zespół archetyp–mit–symbol, właściwy fenomenologii religii.

Z teologicznego punktu widzenia autor nie osądza pisarzy w świetle dogmatów chrześcijańskich czy relatywnej bliskości z Kościołem. Oparta na prymacie tekstu metoda Jossuy usiłuje odkryć w nim *to, co nazywamy Bogiem*, a więc treści sacrum, podobnie jak to czynił św. Tomasz w odniesieniu do filozofii starożytnej (t. II, s. 17). Jednakże, zastrzega Jossua, aby badanie literatury pod kątem obecności w niej treści religijnych nie było dopatrywaniem się jakiegos mglistego *loci theologici* tam, gdzie go nie ma, czy też – aby nie stało się sztuczną *produkcją* języka religijnego, wymaga nie mniejszej ostrości i dyscypliny naukowej, aniżeli w innych dziedzinach teologii (t. I, s. 16).

W centrum teologii literackiej Jossuy leży przekonanie o rezydującej w literaturze mocy kreacji nowego języka religijnego. W obecnej sytuacji

– powiada autor – gdy język religijny skostniał w anachronicznych strukturach, gdy te same obrazy są powielane od setek lat tracąc tym samym swą nośność, gdy głoszone w abstrakcyjnym języku orędzie Chrystusa przestaje być rozumiane przez ludzi schyłku XX w., potrzeba nowych, bardziej egzystencjalnych form wyrazu. Jednej z dróg inwencji, wzbogacenia ekspresji języka wiary upatruje autor w ważnym badaniu literatury, a szczególnie poezji naszego stulecia. *Nie jest błędem sądzić – pisze Jossua – iż symboliczny charakter wszelkiego objawienia religijnego lepiej współgra z literackim typem ekspresji, aniżeli z racjonalną spekulacją* (t. II, s. 202).

Paradygmatem wysiłków uwspółcześnienia języka religijnego jest u Jossuy tzw. *słownik graniczny* (le vocabulaire liminaire). Stykamy się z nim po raz pierwszy w rozdziale zatytułowanym „Na progu, w oczekiwaniu. Powinowactwa teologiczne kilku współczesnych tematów literackich” (t. I, s. 101–181). *Słownik graniczny*, jako model interpretacyjny, odwołuje się do dwu podstawowych wymiarów rzeczywistości – czasu i przestrzeni. Jossua wyśledził u pewnej liczby wybitnych poetów i powieściopisarzy współczesnych świadomy i wysublimowany formalnie zabieg umieszczania treści teologicznych w słowach i kontekstach znaczeniowych dotyczących czasu (słowa takie, jak „czekać”, „czuwać”, „mieć nadzieję”, „niepokoić się” i in.) lub przestrzeni („próg”, „droga”, „drzwi”, „iść”, „błądzić” itp.). Obydwie formy „słownika granicznego” – język „progu” i język „oczekiwania” – mogą występować w dziele literac-

kim pojedynczo lub łączyć się i wzajemnie przenikać. Mówimy wtedy, według terminologii Jossuy, iż dany tekst ma pełny *styl* bądź *klimat graniczny*. Słowa zawarte w słowniku granicznym – wyjaśnia autor – *nie odnoszą się do samego Boga, lecz do doświadczenia, które czyni Go widzialnym* (t. II, s. 154). Słownik graniczny jest w opinii Jossuy poetycko nowatorski, pod względem zaś przekazu treści religijnych – bliższy współczesnym niż obrazy kosmiczne czy nawet antropologiczne (t. II, s. 113).

Słownik graniczny znajduje zastosowanie w przedstawieniu *powinowactw teologicznych kilku współczesnych tematów literackich*. Na przykładzie twórczości m.in. Ch. Baudlaire'a, F. Kafki, A. Gide'a, P. Reverdy'ego, S. Becketta, V. Segalena, H. Jamesa Jossua ukazuje, iż duża część wybitnej literatury współczesnej stara się wyłuskać z rzeczywistości to, co niewypowiedziane, co znajduje się zawsze „na zewnątrz” świata – w nieznanej, tajemniczej przyszłości. Pisarze ci nie są w zasadzie chrześcijanami, ale – jak przyznaje autor – chciałoby się ich takimi nazwać. Język ich wiary posługuje się słownikiem granicznym – podobnie jak bohaterowie ich dzieł stoją na progu i oczekują transcendencji nigdy nie zobiektywizowanej, nieuchwytniej, a jednak niezbędnej do życia (t. I, s. 103).

Wśród wielu *powinowactw teologicznych* zaprezentowanych przez Jossuę w rozdziale „Na progu, w oczekiwaniu”, warto tu odnotować kilka najbardziej charakterystycznych.

Oczekiwanie Lucky'ego i Pozzo z „Czekając na Godota” S. Becketta

czy Marchera z „Bestii w dżungli” H. Jamesa nie ma określonego celu. Coś ma się stać, ktoś bliżej nie znany ma nadejść, na prozaicznym horyzoncie życia ma nastąpić budząca nadzieję zmiana. Nic się jednak nie dzieje, nikt nie przychodzi, nieokreślone oczekiwanie przeradza się z czasem w formę życia. Bohaterowie stają się *ludźmi oczekiwania* (t. I, s. 137). Ten nowy jakościowo status – *wielka fala, której cień towarzyszy życiu* (H. James) – każe nam widzieć w nieokreśloności oczekiwania formę zetknięcia się z absolutem. *Niezdeteterminowana forma oczekiwania* – pisze Jossua – *zawiera w sobie odpowiedź na pytanie o komunikację między człowiekiem a tym, co nie daje się wypowiedzieć i co rezyduje w niosącej nadzieję przyszłości* (t. I, s. 141). Czy zatem Lucky, Pozzo i Marcher nie przypominają w jakimś sensie figur XX-wiecznych millenarystów? – pyta Jossua. Czy w Godocie i „bestii”, na którą czeka bohater opowiadania Jamesa, nie można dopatrzeć się metafor niemożliwej do posiadania na stałe, nieustannie zdobywanej transcendencji? Czy w obu przypadkach komunikacja z przedmiotem oczekiwania nie przypomina trudu modlitwy?

Język „oczekiwania” jest obecny także w „Le rivage des Syrtes” J. Gracq'a i „Sur les falaises de marbre” E. Jüngera. Oczekiwanie nosi w obu powieściach charakter eschatologiczny. Pisarze kreślą bowiem obraz totalnej zagłady. Łupem potężnych, dziwnych mocy mają się stać małe, bezbronne krainy – Orsenna u Gracq'a i Marina u Jüngera. Autorzy dają zapis postaw mieszkańców w obliczu nieuchronnej klęski. Pomimo bezna-

dziejności położenia na pierwszy plan wybija się myśl starego Daniela z książki Gracqa, iż *świat oczekuje pewnych istnień i pewnych godzin, by powróciła jego młodość* (Paris 1951, s. 322). Myśl odrodzenia przez destrukcję podkreśla Jossua cytując słowa Wielkiego Leśnika z utworu Jüngera: *Porządek ludzki w tym przypomina kosmos, że aby narodzić się na nowo, musi skapać się w ogniu* (Paris 1942, s. 80). Nietrudno dopatrzeć się w tych zdaniach nawiązań do Apokalipsy. Wszechobecny u Gracqa i Jüngera czasowy aspekt słownika granicznego pozwala wyrazić eschatologiczny charakter oczekiwanego wydarzenia historycznego – zburzenia Orsenny i Mariny. W swoistym, pełnym trwogi i nadziei oczekiwaniu daje się odczuć – pisze Jossua – *figurę końca świata, znak obecności tego co ostateczne, a co stanie się zwycięstwem i radością, nową ziemią i nowym niebem* (t. I, s. 107–108).

Jeszcze innym z *powinowactw teologicznych* wyśledzonych przez Jossuę we współczesnej literaturze jest rodzaj teologii negatywnej. Co oznacza Zamek w dziele F. Kafki noszącym ten sam tytuł? – pyta Jossua. Czy jest wraz z procesem „Procesie” parabolą Sprawiedliwości i Łaski, przez które, według Kabały, boskość ofiaruje się człowiekowi? Czy górujące nad wsią dziwaczne zamczysko to symbol dystansu, przepaści, nieprzenikliwości tego co absolutne? Jossua skłania się ku tej ostatniej możliwości. *Istnieje wiele oznak – pisze – niezwykle wyszukanej procedury ze strony Kafki mającej na celu określenie Zamku w języku „progu i oczekiwania”. Kafka stawia wiele znaków*

sakralnego klimatu Zamku, aby je następnie zniszczyć skazując K., bohatera utworu, na poszukiwanie innego rodzaju transcendencji (t. I, s. 109). Jaka jest więc transcendencja Zamku? Na czym polega teologia negatywna Kafki? Transcendencja Zamku to z całą pewnością nie Bóg w rozumieniu teologii. Inny rodzaj transcendencji to życie K., który – jak twierdzi M. Robert – *zbudował Zamek z oczekiwania na absolutne prawo, które ma przywrócić mu sens życia* („L’Ancien et le nouveau”, Paris 1967, s. 294). Natomiast teologia negatywna Kafki to świat, który odrzuca wiarę, ale nie wyklucza jej poszukiwania, czego dowodem jest życie K. Kafka niszczy symbole sacrum, by poszukiwać wiary przez jej negację. K. skazany jest na poszukiwanie swego absolutnego prawa – wiary, sacrum, Boga w świecie, w którym Kafka zniszczył ich symbole. Transcendencja nie przebywa w Zamku, lecz w poszukiwaniu K.

Jossua oczekuje od granicznej lektury wybitnych dzieł literatury współczesnej, lektury spod znaku *oczekiwania i teologicznej troski*, że stanie się ona przyczynkiem do odnowy języka religijnego. Oto jak autor widzi tę perspektywę: *W literackim poszukiwaniu Boga (...) odnajdujemy bogate żniwo obrazów, składających się na poetycką lub narracyjną gramatykę transcendencji (...)* Czy może być ona uważana za mniej adekwatną od wszelkich konceptualizmów? Przecież już autorzy biblijni w sposób doskonały opanowali „teologię negatywną” i znaleźli odpowiednie obrazy ratujące wolność i inność Tego, którzy pożył im głosu (...). Oczywiście, aby nie doszło do wielu nieporozumień, po-

między literackim a teologicznym poszukiwaniem transcendencji istnieć może jedynie rodzaj analogii proporcjonalności, wykluczającej wszelką aplikację bez transpozycji (t. I, s. 180).

Poza omówionym rozdziałem o języku „progu lub oczekiwania” znajdujemy w pracy J.P. Jossuy m.in. szkice o obrazie Boga i poetyce teologicznej V. Hugo, o religijnym klimacie przemijania w prozie M. Prousta, a także piękny esej zatytułowany „Obraz świętości w kilku powieściach XX wieku” (A. Camus, G. Bernanos, G. Green, A. Gide, E. Wiechert i in.). W tomie drugim zaś, noszącym podtytuł „Poezja współczesna”, przykuwają uwagę rozdziały poświęcone teologii Ch. Péguy, Y. Bonnefoy, P.J. Jouve’a, słownikowi granicznemu P. Handke, R. Laporte’a i J.P. Lemaire’a, interesujące krótkie studia o M. Unamuno i I. Silone, a także nowatorski esej „Dziennik jako forma ekspresji religijnej”. Tom zamyka analiza „Le mariage du ciel et de l’enfer” W. Blake’a. Wszystkie opracowania, konsekwentnie utrzymane w konwencji słownika granicznego, składają się na całość bez wątpienia godnego uwagi teologa dzieła J.P. Jossuy.

Dla czytelnika polskiego pewnym utrudnieniem w recepcji „Pour une histoire religieuse de l’expérience littéraire” jest fakt, iż wielu cytowanych przez autora pisarzy (np. Ph. Jaccottet, J. Grosjean, G. Serreau, J.P. Dadelsen czy P. Leiris) jest mało znanych w Polsce, lub ich dzieła nie zostały jak dotąd przetłumaczone. Trudność w pracy nad książką może także sprawić brak indeksów – rze-

czowego i osobowego na końcu obydwu tomów.

Zawarty w książce J.P. Jossuy bogaty materiał teologiczny, oryginalny – „graniczny” klucz interpretacyjny oraz próba odnowy języka religijnego mogą zaciekać w równym stopniu współczesnego teologa, literaturoznawcę, jak i duszpasterza. Autor przedstawia interesującą propozycję zespolenia dwu autonomicznych dziedzin – teologii i literatury. Czyni to nie po to, by konstruować model bliżej nie określonej „teologii literackiej”, lecz aby znaleźć sposób „nazwania nienazwanego” – nazwania Boga w języku końca XX w.

ks. Krzysztof Martwicki

WENTYL BEZPIECZEŃSTWA

Mirosław Słowiński

Błazen. Dzieje postaci i motywu

Wydawnictwo Poznańskie
Poznań 1990, ss. 342, ilustr.

Autor we „Wstępie” pisze: *Będzie to historia błazna dosłownie, poczynsz od ustaleń archeologii społecznej, historia błazna „na etacie”, a także historia motywów błazeńskich i postawy błazeńskiej w literaturze. Powiedzmy od razu, że ten ambitny zamiar został zrealizowany; otrzymaliśmy książkę przemyślaną, dobrze skonstruowaną, napisaną bogatą pol-*

szczyzną i – w dodatku – ładnie wydaną. Strukturalnie dzieli się ona na dwie części: „Czas króla, czas błazna” oraz „Błazen i mędrzec”. W polu obserwacyjnym autora znalazły się starożytne saturnalia i średniowieczne święta błaznów, historia błaznów dworskich i postać Stańczyka, „Okręt błaznów” Sebastiana Branta i „Pochwała głupoty” Erazma z Rotterdamu – aż po motywy błazeńskie w literaturze dawnej Polski. W „Zamknięciu” znajdziemy nawiązania o motywie błazna w dziełach romantyków i w powieści pozytywistycznej; pojawia się też – co oczywiste – „Wesele” Wyspiańskiego i nazwisko Sławomira Mrożka.

Miroslaw Słowiński solidnie i z talentem przetrzął drogę; doprowadził swą opowieść praktycznie do końca XVII w. słusznie zakładając, że wraz ze zniknięciem historycznej postaci trefnisią motyw błazeński w literaturze polskiej traci znaczenie. Odżyje, w jakże zmienionych formach, w grotesce i w ogóle w literaturze i sztuce programowo deformującej i przedrzeźniającej rzeczywistość. Jest to jednak odrębny tom wspomnień... Jak to powiada autor w ostatnich zdaniach książki: *Odwieczny archetyp błazna obecny jest także w tych dziełach, które dopiero nadejdą, w kulturze przyszłości. Może więc ktoś... kiedyś... zacznie pisać nową historię dziwnej postaci skrytej w kapturze z dzwoneczkami.*

Postać błazna przemyka przez dzieje człowieka; czyżby błazeństwo było nieodłącznym składnikiem człowieczeństwa? Być może błazen jest swoistym wentylem bezpieczeństwa danej społeczności i to właśnie dzięki niemu łatwiej jest znosić grozę i

przeżywać piękno tego najłepszego ze światów. Postawa błazeńska byłaby więc nieustannym komentowaniem świata zjawisk tak w warstwie dokumentalnej jak i duchowej. Błazen ujawniając podszewkę rzeczywistości i komentując ludzkie zachowania jest swego rodzaju psychoanalitykiem w służbie społeczności, do której należy. Prawdopodobnie potrzeba instytucji zwanej tu umownie błaznem powstała dawno, dawno temu, może z chwilą uzmysłowienia sobie przez pierwotnego człowieka różnic między nim a zwierzętami i roślinami. Błazeństwo to, być może, reakcja na szok spowodowany świadomością „rozpołowienia” człowieka na „naturę” i „kulturę”. Kluczem do zrozumienia fenomenu błazna jest pojęcie rozdwojenia – ale pamiętającego o jedności; jak twarz i jej odbicie w zwierciadle, jak głos i echo, jak obie strony medalu, jak powaga i drwina, jak sacrum i profanum. Albowiem błazen to komiczny sobowtór demiurga, jego parodystyczny dubler. Podczas saturnaliów ta zamiana ról była doprowadzana do tragicznego finału; ten, który został wyznaczony na krótkotrwałego króla – płacił najwyższą cenę. I tak parodia przetradzała się w tragedię. Król saturnaliów był faktycznie wybrańcem śmierci. Za udawaną królewskość oddawał swe życie. Insygnia władzy były fałszywe, lecz krew była prawdziwa. Tego wymagał ówczesny rytuał, w którym życie i śmierć odgrywały główne role.

W średniowiecznych świętach błaznów można się dopatrzeć nawiązań do dawnego rytuału, ale już w formie daleko posuniętej teatralizacji, w której krew nie jest głównym rekwizy-

zytem. Wspomniane święta to groteskowa degradacja obrzędów i symboli religijnych. Błazen przedrzeźnia tu kapłana – zresztą początkowo za jego cichym przyzwoleniem. Kościół instytucjonalny wypchnął święta błazeńskie – organizowane często przez kleryków! – poza obręb świątyni, a z czasem i z ulic miast. Rolę wentyla bezpieczeństwa zaczęła spełniać literatura sowizdrzalska, frantowska i rybałtowska. Ma ona odległe pokrewieństwo ze starożytnością, choćby przez boga krytyki i drwiny Momusa, który kpił nawet z Zeusa. Wspomnieć tu trzeba i o Arlekinie, oryginalnym komentatorze otaczającej go rzeczywistości. I w ogóle o oczyszczającej funkcji śmiechu.

Beczki z winem pękają, jeśli się ich od czasu do czasu nie odkrywa: nie wypuszcza do nich powietrza – twierdził pewien uczony mąż. – My wszyscy ludzie jesteśmy źle skleconymi beczkami, które pękają od wina mądrości, jeśli wino to będzie znajdować się w stanie ciągłej fermentacji nabożności i bojaźni Bożej. Trzeba wpuścić do niego powietrze, aby się nie zepsuło. Dlatego pozwalamy sobie w określone dni na błaznowanie (głupotę), by potem z tym większą gorliwością powrócić do służby Pańskiej.

Autor poświęca dużo miejsca intrygującemu związkowi króla z błaznem omawiając specjalny status błazna na królewskim czy wielkopolskim dworze. Wątek ten wymaga szczegółowych oświeśleń socjologicznych i psychologicznych. W postaci błazna dworskiego skupiają się ledwie przeczuwane, niemal archetypiczne doświadczenia przeszłości oraz wymogi współczesności, której modelem był, w pewnym sensie,

dwór. Błazen świadomy – a takimi byli u nas Stańczyk i Winnicki – wykorzystywał tę obecność w dwóch porządkach czasowych, co pozwalało mu być trybikiem w dworskiej maszynie i zarazem spoglądać na nią z oddalenia. Dotyczy to oczywiście tylko nielicznych. Zdecydowana większość trefnisiów była traktowana niczym ludzka menażeria zaspokajająca modne w swoim czasie upodobania swych panów do bawienia się kosztem cudzego kalectwa, jeśli tylko spełniało ono określone warunki. Opisy walki niektórych karłowatych błaznów o prawo do ludzkiego życia i do własnej godności należą do lepszych w omawianej książce. Jeden z nich, Józef Boruwłaski, zanotował w pamiętniku: *Gdybym był zbudowany na kształt innych utrzymywałbym się z własnej pracy, ale mój wzrost wykluczył mnie nieodwołalnie z kręgu społeczeństwa. Zdaje się nawet, iż wielu ludzi nie bierze pod uwagę tego, że jestem człowiekiem, tego, że jestem człowiekiem uczciwym, że jestem człowiekiem wrażliwym.*

Michał Jagiełło

JAK WYCHOWYWAĆ?

Dorota Żołądz

Ideaty edukacyjne doby staropolskiej. Stanowe modele i potrzeby edukacyjne XVI i XVII w.

PWN, Warszawa-Poznań 1990,
ss. 263

Tytuł i podtytuł doskonale oddają zamierzenia i cel książki – opisać w miarę całościowo ideały edukacyjne doby staropolskiej. Chodzi więc Dorocie Żołądz nie tyle o przedstawienie faktycznego stanu kształcenia w ówczesnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, ile raczej o przybliżenie dążeń reprezentatywnych postaci i grup.

Pięć rozdziałów to kolejne kręgi tematyczne z coraz to innej strony pokazujące złożoną problematykę wychowawczą. W zakończeniu autorka tak określa wyniki swoich badań: *Badanie dziejów edukacji okresu staropolskiego, rekonstrukcja występujących ówczesnie ideałów edukacyjnych to nie tylko poznawanie przeszłości, to również pomoc w zrozumieniu niektórych zjawisk i pojęć współczesnego życia. Wiele wykształconych wówczas stereotypów ludzkich zachowań przetrwało do dnia dzisiejszego, chociaż niekiedy w zmienionym znaczeniu* (s. 254). Przyjrzyjmy się, jak wygląda ta rekonstrukcja.

Lektura poszczególnych rozdziałów istotnie przyczynia się do głębszego zrozumienia, a czasem do

odrzućcenia istniejących stereotypów. Z drugiej strony niektóre stwierdzenia autorki potwierdzają głębokie zakorzenienie tychże w świadomości samych badaczy staropolskiej przeszłości.

Praca D. Żołądz jest kontynuacją i pogłębieniem dotychczasowych badań: *Zagadnienie polskich ideałów wychowawczych było już w przeszłości przedmiotem naukowych opracowań. W okresie przed drugą wojną światową powstały dwie znaczące prace omawiające te zagadnienia. Są to: J. Frylichówny „Ideal wychowawczy szlachty polskiej w XVI i w początku XVII wieku” (1938), oraz Ł. Kurdybachy „Staropolski ideał wychowawczy” (1933) (s. 4-5).*

Z początkowych rozważań pewne wątpliwości budzi przyjęty przez autorkę podział na *vita contemplativa* (tu rozumiana jako życie oddane studiom) oraz *vita activa* (działalność polityczna, gospodarcza itp.). Zwykle ten podział był rozumiany jako życie poświęcone Bogu (zakony kontemplacyjne) i szeroko rozumiane zaangażowanie w sprawy doczesne, a więc i studia. Tymczasem życie zakonne jako takie praktycznie nie zostało uwzględnione w rozważaniach autorki.

Rozdz. I, „Rola edukacji w opinii staropolskiej”, to przegląd różnych stanowisk będący interesującym sondażem zasadniczej zbieżności oczekiwań różnych grup wyznaniowych i społecznych (służba Bogu i ojczyźnie to stale powracający motyw). W rozdziale następnym, „Kręgi edukacyjne”, poznajemy uzupełniające się wzajemnie środowiska kształcenia (szkoła, dom rodzinny, dwór, działalność polityczna, po-

droże zagraniczne, samokształcenie). Głównym trzonem pracy D. Żołądź jest rozdz. III, „Treści kształcenia i ich aspekty wychowawcze”. Stanowi on doskonały wygląd w „kuchnię” edukacji staropolskiej; podręczniki, programy, założenia ideowe poszczególnych typów szkół znajdują tu wyczerpujące omówienie. Jest to też rozdział najbardziej rozbudowany (s. 83–177). Jednakże napotykamy tu najwięcej upraszczających sądów domagających się sprostowań. Tak np. mówiąc o edukacji literackiej w szkołach jezuickich autorka powtarza stereotyp o rodzaju wpływu tejże szkoły: *Zdominowane przez zakon jezuitów szkolnictwo wzmacniało przekonanie szlachty, że wszystko co obce jest złe. Nasilała się więc krytyka cudzoziemszczyzny i to nie tylko w jej negatywnych przejawach, ale generalnie krytykowano wszystko co obce. Większość szlachty przejęła taki własnie stosunek do edukacji językowej, wystarczała jej łacina, której znajomość zdobywała w jezuickich kolegiach* (s. 114). Wystarczy zajrzeć do Konstytucji zakonnych, do Ratio studiorum, by się przekonać o trosce ustawodawstwa zakonnego o uwzględnianie w szkolnictwie języka, kraju w którym patres Societatis Jesu mieli pracować. Poza tym, to właśnie z jezuitami łączono inne oskarżenie, zgola przeciwnie – mieli być oni agentami obcych dworów (a przede wszystkim papieża); od wielu lat przypominają o tym historycy zakonu, u nas L. Piechnik i B. Natoński.

Znacznie ciekawiej wypadło omówienie nauczania historii: *Podsumowując rozważania dotyczące nauczania historii w okresie staropolskim, podkreślić trzeba fakt, iż uwzględ-*

niano wiadomości z jej zakresu w programach szkół, niezależnie od ich profilu wyznaniowego, a także w programach zarysowanych przez polityków (s. 142). Warto na marginesie wspomnieć o badaniach prowadzonych na Uniwersytecie Gdańskim, a zwłaszcza w ostatnich latach przez K. Puchowskiego. W omówieniu edukacji religijno-moralnej autorka „Ideałów” uchwyciła istotę staropolskiego wychowania: *Wszystkie szkoły staropolskie były szkołami wyznaniowymi i wychowanie religijno-moralne było istotnym elementem ich edukacji, pogłębiała to rywalizacja różnych wyznań, których zwolennicy wykorzystując edukację szkolną starali się kształtować i zyskiwać sobie stronników. Niezależnie od różnic wyznaniowych wieki szesnasty i siedemnasty to czasy głębokiej religijności społeczeństwa staropolskiego* (s. 172). Właśnie takie stanowisko już od lat 50. jest przyjęte w historiografii zachodniej, gdzie już dawno odstąpiono od wizji typowej dla powojennej polskiej (a może przede wszystkim rosyjskiej) szkoły, przeciwstawiającej postępowe różnowierstwo reakcyjnemu katolicyzmowi.

Dwa ostatnie rozdziały zostały poświęcone modelom kształcenia szlachty i mieszczaństwa. Tu znowu przy zasługującej na uznanie rzetelności badań przykro zaskakuje upraszczający osąd o szkołach jezuickich: *... proponowały szlachcie aprobowany przez nią wówczas powszechnie program kształcenia i wychowania młodzieży, oparty na fanatyzmie religijnym oraz językowo-literackim i gramatyczno-retorycznym kierunku edukacji* (s. 184). Tak samo wypada ocenić końcowe refleksje autorki

poświęcone ideałowi szlacheccia: *Analizując literaturę staropolską można wydzielić wiele dzieł charakteryzujących idealnego szlacheccia w różnych jego odmianach (...). Te zwierciadła (specula), jak je nazywano, były gatunkiem dosyć charakterystycznym dla renesansu, epoki walczącej o nowego człowieka, zwróconej przeciwko feudalno-kościelnej strukturze średniowiecza* (s. 187). Brak tu wyraźnej lektur takich uczonych, jak H. Bremond, Mir Codina, J. B., Herman, L. Febvre, B. Bauer, J. Delumeau, by poprzestać tylko na tych, którzy w sposób szczególny w swoich badaniach uwzględniali problematykę jezuicką.

Tak więc otrzymaliśmy pracę solidną, opartą na źródłach (wprawdzie tylko tych drukowanych, ale reprezentatywnych dla epoki), w wielu punktach korygującą dotychczasowe stereotypy. Jest ona jednak również swoistym dokumentem epoki już powoli odchodzącej w przeszłość. W zakończeniu wypada życzyć D. Żołędź, by w dalszych badaniach nad staropolską przeszłością ostrożniej korzystała z osądów „mistrzów“, a zawierzyła dokumentom przeszłości i własnej intuicji.

Stanisław Obirek SJ

teatr

TELEDYSK NA SCENIE

Metro

adaptacja, choreografia i reżyseria

– Janusz Józefowicz

muzyka – Janusz Stokłosa

tekst i piosenki

– Agata Miklaszewska

spektakle w Teatrze Dramatycznym

w Warszawie

Wokół spektaklu zrealizowanego przez Janusza Józefowicza wytworzyła się już spora otoczka sensacji. Z jednej strony sensacyjne było samo dzieło: polski musical stworzony według amerykańskich recept przez jednego z najlepszych, a może najlepszego w kraju choreografa, zajmującego się tą dziedziną tańca. Z drugiej strony sensację budziły ogromne pieniądze, wyłożone przez biznesmena, o którym nie bardzo wiadomo, czy chce być mecenasem sztuki, czy chce na niej zrobić wielki interes. I w jedną, i w drugą wersję trudno uwierzyć. Wreszcie afeta wokół oferty zakupu Teatru Dramatycznego i Syreny, rozpętana jakby wyłącznie w celach reklamowych.

Premiera odbyła się w obecności premiera Bieleckiego, który wówczas właśnie ledwie objął swój urząd. Na widowni zasiadały licznie znane osobistości. Prasa skwapliwie odnotowała, kto bił brawo. Wszystko odbyło się według najlepszego komercyjnego scenariusza.

Produkt, który otrzymaliśmy, jest również komercyjny. Mamy zatem, chyba po raz pierwszy w Polsce, do czynienia z nowym zjawiskiem w dziedzinie teatru – z artystycznym biznesem. Losy tego przedsięwzięcia będą uważnie obserwowane. Jego powodzenie zachęci innych posiadaczy pieniędzy do inwestowania w sztukę; również niepowodzenie będzie traktowane jako precedens.

Spektakl odwołuje się do wzorów i stereotypów kultury popularnej. Dotyczy to zarówno bohaterów i fabuły, jak też scenicznej formy przedstawienia.

Musical opowiada historię grupy młodych ludzi, którzy zgłosili się na eliminacje do musicalu. Niestety, reżyser i jego pomocnik nie dostrzegają szczególnych talentów wokalnych i tanecznych. Uczestnicy eliminacji spotykają się w metrze z muzykiem, który kiedyś zrezygnował z komercyjnej kariery i zarabia na życie występami na stacjach podziemnej kolejki. Przyłączają się do niego i zaczynają występować w metrze. Wkrótce w prasie pojawiają się entuzjastyczne recenzje. Tymczasem reżyser, który odrzucił zapaleńców, uświadamia sobie błąd i składa im bardzo atrakcyjną finansowo propozycję. Siła pieniędzy sprawia, że wszyscy opuszczają metro.

Ta bałaha historyjka zawiera cały zestaw mitów kultury masowej. Rozpoczyna się od marzeń o porzuceniu dotychczasowego nieciekawego życia na rzecz artystycznej kariery, o wejściu w lepszy, ciekawszy świat. Pojawia się w niej artysta zbuntowany przeciwko kulturze establishmentu, twórczość alternatywna (w formie komercyjnie strawnej), wreszcie moc-

no zaakcentowane przekonanie, że wystarczy być naprawdę dobrym, by zostać docenionym. Na oczach widzów realizuje się kolejna wersja bajki o Kopciuszku, który zostaje królowną. Tyle tylko, że książę zamiast miłości obiecuje pieniądze, zaś Kopciuszek uznaje, że są one ważniejsze niż miłość.

Ponieważ tematem „Metra” jest tworzenie musicalu, może się wydawać, że ów wątek metamusicalowy ma jakieś szczególne znaczenie. Są to jednak tylko nieuzasadnione skojarzenia widza wychowanego na Gombrowiczu i Genecie. W tym przypadku jest to po prostu cytata z obszernej musicalowej biblioteki: wystarczy wspomnieć taki sławny spektakl, jak „A Chorus Line”, czy też wyświetlany w Polsce film Boba Fose’a „Cały ten zgiełk”, których akcja rozgrywa się wokół musicalu.

Muzyka zawiera wiele aluzji i wręcz cytatów z różnych gatunków muzyki rozrywkowej. J. Stokłosa starał się chyba umieścić w swych kompozycjach wszystko co modne i atrakcyjne brzmieniowo. Słychać więc rytm rap i reggae, disco i rock and roll, ale także brzmienia zaczerpnięte z muzyki zespołu Pink Floyd, z gitarowych solówek Gary Morre’a; obok tego zdarza się piosenka z paryskiego kabaretu czy taneczny popis w rytmie kankana lub flamenco. Konwencja wymaga, by dążyć do atrakcyjności za wszelką cenę.

Prawdziwą atrakcją „Metra” jest wszakże jego choreografia i oprawa sceniczna. J. Józefowicz przygotował sobie zespół, który działa jak precyzyjna maszyna i jest w stanie spełnić chyba wszystkie pomysły choreo-

gra. Jego wyobraźnia w tej mierze wydaje się nieograniczona. Tancerze poruszają się nie tylko po deskach sceny, lecz także na wysokich podestach, latają na flugach, a w każdym z tych miejsc wykonują akrobatyczne ewolucje.

Dekorację stanowi prosty ale pomysłowy układ rusztowań i umieszczonych na nich podestów, zainstalowany na obrotowej scenie. Może on być zarówno stacją metra jak też salą, w której odbywają się eliminacje. Jednak zasadniczym elementem kształtowania przestrzeni jest światło. Reżyser otrzymał do dyspozycji najnowocześniejszy w kraju system oświetlenia teatralnego uzupełniony laserami. Za pomocą różnobarwnych i różnokształtnych światła oraz efektów świetlnych uzyskiwanych za pomocą lasera modeluje więc przestrzeń sceny, a także widowni. Światło umożliwia uzyskiwanie efektów specjalnych (np. tancerki w bieli płynące w powietrzu w ultrafioletowym oświetleniu). I co najważniejsze – światło pozwala na błyskawiczny montaż już nie tylko scen, lecz ujęć.

Nieprzypadkowo posłużyłem się w ostatnim zdaniu terminami filmowymi. Janusz Józefowicz uzyskuje bowiem dzięki oświetleniu efekty filmowe na scenie. Precyzyjniej – ten dynamiczny montaż krótkich scen, samych w sobie dynamicznych, bo przecież tanecznych, połączony z obfitością efektów specjalnych do złudzenia przypomina poetykę wideoklipu lub telewizyjnej reklamy. Nie czekać, aż widz się znudzi ujęciem, nie czekać, aż zrozumie, oddziaływać raczej na podświadome skojarzenia – oto zasady tej poetyki.

Wszystko to niewątpliwie trafia w

gusty zwłaszcza młodych odbiorców sztuki, wychowanych na telewizji i żądnych atrakcji za wszelką cenę. Dla nich mało istotne są błędy w kompozycji dramaturgicznej spektaklu (np. umieszczenie piosenki, która znakomicie nadaje się na finał, w połowie spektaklu, przy braku mocnego akcentu finałowego), mało ważne naiwności fabuły i niedostatki w grze aktorskiej większości zespołu.

Kilkakrotnie spotkałem się z opiniami młodych ludzi, że jest to właśnie spektakl o nich, o ich marzeniach i tęsknotach. Tych opinii nie należy lekceważyć. Są one wyraźnym znakiem zmiany preferencji w wyborze wartości. Sądzę bowiem, że 10–15 lat temu młodzi ludzie wybraliby raczej metro, kulturę alternatywną. Dziś bez wahania akceptują wybór dokonany przez bohaterów „Metra”.

Czy zaakceptują także drogę, która prowadzi do wybranego przez nich celu: ciężką pracę nad sobą, dążenie do osiągnięcia perfekcji?

Andrzej Dziurdzikowski

film

PÓJDŹ ZA MNĄ

Denys Arcand

Jezus z Montrealu

„Jezus z Montrealu”. Już sam tytuł filmu brzmi prowokacyjnie, podejrzliwy widz domyśla się po nim kolejnego – po skandalizującym utworze Scorsese’a („Ostatnie kuszenie Chrystusa”) – wyzwania rzuconego publiczności. Jednak tym razem artystyczna wizja wzbudziła znacznie mniej kontrowersji, a nawet została uhonorowana nagrodą jury i specjalnego jury ekumenicznego w 1989 r. w Cannes.

Dzieło mało znanego reżysera kanadyjskiego, Denysa Arcanda, opiera się na błyskotliwym pomysle opowiedzenia historii męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa poprzez misterium pasyjne wplecione w kontekst współczesności.

Rolę Jezusa przyjmuje na siebie artysta, awangardowy reżyser teatralny, który na zlecenie proboszcza parafii św. Józefa zobowiązuje się przygotować niekonwencjonalny spektakl. Poszukuje sprzymierzeńców do realizacji swej idei i znajduje ich wśród aktorskiej braci, goniącej za pieniędzem w marnych reklamówkach czy dubbingu do pornograficznych filmów. Poszukuje źródeł inspiracji – i zmierza się z rzeczową, klarowną Ewangelią św. Marka, przez którą zostały najwierniej przesłane słowa Piotrowego apostoła-

wania. Zderza się z otwartością tekstu przeznaczonego dla Rzymian, który modernizując, siłą słów wzmacniając gestem i działaniem scenicznym. Wreszcie poszukuje miejsca dla swego teatru – i okolice kaplicy z centralnie usytuowaną figurą Chrystusa ukrzyżowanego przeobraża w krajobraz Środkowego Wschodu. Dla kanadyjskiego Oberammergau nadchodzi czas premiery.

Jak twierdzi Hans Urs von Balthasar *teologia współczesna nie może obejść się bez kategorii dramatycznych, jako że cała historia objawienia i zbawienia ma charakter procesu dramatycznego*. Misterium, gatunek wyjęty z tradycji średniowiecza, jest szczególnie pojemną formą, dającą okazję do uczestnictwa w przeżyciach religijnych zarówno na scenie jak i na widowni. W ciągu stuleci łagodzone misteryjną ekspresję i drastyczność środków wyrazu. Jak pisze Józef Smosarski w książce „Oblicza świąt”: *W XIII wieku omiędowano scenę biczowania i znęcania się nad Jezusem, później po dojściu do kościoła Ukrzyżowania krzyż ustawiano na połowym ołtarzu, wykonawcy głównych ról wchodzili do wnętrza i na tym się kończyło widowisko. Scenę ukrzyżowania zastępowano mszą, złożenie do grobu – procesją z Najświętszym Sakramentem do kościoła Grobu Jezusa, gdzie milicja klasztorna trzymała straż. Być może zamiast monstrancji posługiwano się figurą Chrystusa przechowywaną w kaplicy Grobu*.

Autór i bohater filmowego misterium, Daniel Coulombe, nie boi się okrucieństwa pokazywanego widzom z naturalistyczną szczerością. Może dzięki temu odpięra zarzut

tworzenia teatru bez sacrum, a może właśnie to prawdziwe aż do bólu pokazanie męki ma spowodować efekt terapeutyczny u widzów? Za nowatorstwo płaci się cenę: dla władz kościelnych przedstawienie jest zbyt radykalne, dla aktorów jest ono doświadczeniem, które odmieni ich spojrzenie na własną profesję, dla widzów jest – niestety – tylko pretekstem do towarzyskich plotek. Tacy są ludzie, taki jest współczesny świat – jakby konkluduje reżyser. Skoncentrowany na dobrach materialnych, skorumpowany i cyniczny, odpychający każdego, kto stanie w obronie wartości innych niż pieniądze, wygoda czy kariera.

Młody aktor, nawiedzony profetyczną chęcią naprawy zła, szlachetny i nieprzekupny (o czym świadczą sceny w sądzie) przekona się o tym przez własny los. Zbuntowany romantyk, którego zmagania są z góry skazane na niepowodzenie, można byłoby powiedzieć uszczypliwie. Ale jego bunt wobec zastanej rzeczywistości to także próba autentycznego naśladownictwa Chrystusa, który do pierwszych uczniów powiedział: *Pójdź za mną*. Filmowy bohater, aktor, uwierzył, zaufał i – poszedł.

Analogie między osobą Chrystusa a odtwórcą Jego postaci w przedstawieniu są prowadzone z zamierzoną konsekwencją. Daniel Coulombe ginie na skutek przywalenia ramieniem źle ustawionego krzyża. I tak jak śmierć i wieść o zmartwychwstaniu Chrystusa poszerzyła kręgi jego wyznawców, tak śmierć artysty nadała ponadczasowy sens jego dziełu. Jak ciało Chrystusa rozdawane w Komunii św. podtrzymuje życie dUCHO-

we w wierze, tak ciało aktora podzielone po śmierci przez chirurgów przyczyniło się do ratowania życia innych ludzi (pobrane od zmarłego organy: serce i gałka oczna trafiły do chorych czekających na przeszczep). Medyczne zakończenie filmu jest naturalnie spektakularną próbą podkreślenia moralnej racji bohatera (choć, jak wiadomo, niektóre etyczne kwestie transplantologii nie są do końca rozstrzygnięte w samym środowisku lekarskim).

Film „Jezus z Montrealu” to pierwszy znaczący sukces kinematografii kanadyjskiej, dotąd skromnej w porównaniu z potęgą wielkiego sąsiada. Na ten sukces zapracował reżyser i scenarzysta w jednej osobie, wspomniany już D. Arcand, a także aktorzy: drobny, chłopięcy nieomal Lothaire Bluteau, który potrafił obdarzyć swego Jezusa nieugiętą siłą woli, uporem i determinacją, oraz Catherine Wilkening, która u jego boku pokazała, że w życiu aktorki jest miejsce na kobiecą godność. Film razi wszakże zbytnią jednostronnością. Satyrycznie ukazane społeczeństwo składa się z dziennikarzy: oszustów i obłudników, zdeprawowanych ludzi reklamy, a nawet księży, którzy sprzeniewierzyli się swemu powołaniu. Czy w morzu światła, jakimi rozbłyska każdego wieczoru Montreal, jedynym sprawiedliwym jest Daniel Coulombe?

Ten film niełatwo poddaje się interpretacjom, wzajemne przenikanie się wątków ewangelicznego i współczesnego sprzyja mnożeniu egzystencjalnych pytań. W mroku gwiazd po wieczornym seansie stawiam je sama sobie.

Anna Pietrzak