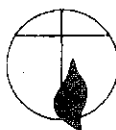


przegląd powszechny

2/846/92

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

ADMINISTRACJA

Andrzej Kiełbowski SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGLĄD POWSZECHNY“

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

PRENUMERATA

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

Wpłaty

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

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego“.

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 20 I 1992 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Spis treści

Pierwsi chrześcijanie

197

Rozmowa z profesorem filozofii Julijem Szrajderem, prezesem moskiewskiego Klubu Katolickiego „Duchowy Dialog”, powstałego w 1989 r. z grupy dominikańskich tercjarzy. Opowiada on o działalności Klubu oraz odpowiada na pytania o to, czemu katolicyzm budzi zainteresowanie rosyjskiej inteligencji, jaki jest stosunek hierarchii prawosławnej do katolicyzmu, jak widzi przyszłość katolicyzmu w Rosji, co tamtejsi katolicy mogą dać Zachodowi.

ks. Henryk Seweryniak

Dziś i jutro Kościoła w Polsce.

Dokument komisji Synodu Plenarnego

209

Podczas IV pielgrzymki do ojczyzny Jan Paweł II dokonał otwarcia (8 VI 1991 r.) II Synodu Plenarnego, którego zakończenie jest przewidywane na 1997 r. Wydany obecnie dokument przygotowany Synodu postuluje: określenie miejsca Kościoła w państwie demokratycznym, pogłębienie „katolicyzmu masowego”, odnowę świadomości etycznej i urzeczywistnianie Kościoła jako wspólnoty.

Andrzej Datko

Świętość „codzienna” i „odświętna” a religijność masowa

217

Całe chrześcijaństwo przeszło przez fazę religijności masowej, czego wyrazem w Polsce stał się do dziś nośny, XVII-wieczny stereotyp „Polak-katolik”. Pojęcie Kościoła ludowego można natomiast odnieść do polskiej formacji katolickiej po 1945 r. Powstaje pytanie o przyszłość tych kategorii w suwerennym państwie i społeczeństwie wolnym ideologicznie.

Grażyna Gzella

„Rok Wicjski” – E. Bojanowskiego pismo dla ludu

232

Twórcami idei „pisma dla ludu” byli inteligenci, księża, szlachta. Za pośrednictwem takich pism starali się oni wpływać na budzącą się po 1848 r. świadomość społeczną i narodową chłopów. „Rok Wicjski” ukazywał się w l. 1860–1862 w Poznańskim. Eksponował dogmaty wiary katolickiej w celu budzenia poczucia odrębności wobec protestanckich Prus, pod których zaborem znajdowało się wówczas Poznańskie.

Dariusz Filar

Od Europejczyka i liberała

246

Omówienie myśli neoliberalnej Ralfa Dahrendorfa (niemieckiego polityka i profesora socjologii) na podstawie jego książki z 1990 r. pt. „Betrachtungen über die Revolution in Europa” (Rozważania o rewolucji w Europie). Jej autor twierdzi m.in., że podstawowym celem społeczeństw postkomunistycznych ma być zbudowanie nie tyle kapitalizmu, ile społeczeństwa otwartego. Wolnościowa konstytucja, solidne prawo gospodarcze i znaczące obszary własności prywatnej tworzą niezbędne ramy na tej drodze.

Wybieganie myślą w przyszłość 262

Rozmowa z Alvinem Tofflerem, amerykańskim socjologiem i futurologiem, autorem m.in. „Szoku przyszłości” i „Trzeciej fali”. Przygotowuje on obecnie książkę nt. przyszłości Europy, ze szczególnym uwzględnieniem przemian dokonujących się w krajach postkomunistycznych. Twierdzi, że Polska skokowo nadrobi zaległości w uprzemysłowieniu jednocześnie przechodząc ku cywilizacji postindustrialnej. Przyszłość świata Toffler określa mianem Cywilizacji Skomputeryzowanych Wieśniaków Uprawiających swe Elektroniczne Ogródki...

Adriana Szymańska

Utwory poetyckie 272

Tożsamość i posłannictwo uczelni katolickich

ks. Waldemar Chrostowski 275

Uczelnie katolickie są szansą dla Kościoła. Znajdują się w sercu dialogu Kościoła ze światem, są miejscem konfrontacji przeszłości z przyszłością, wiary z nauką i kulturą.

Idea narodowa a katolicyzm

Krzysztof Tarka 282

W jaki sposób zespolenie nacjonalizmu z elementami myśli katolickiej przyczyniło się do uformowania „nacjonalizmu chrześcijańskiego” w II Rzeczypospolitej?

Metropolia mohylewska

Zofia Lech 287

Metropolię mohylewską powołano w 1783 r. Rozciągając się na obszarze 300 tys. mil² należała do największych na świecie. Wszyscy jej metropolici byli Polakami.

Egzamin Stalina

Jan Ulatowski 292

Tocqueville przewidywał podział świata między dwie hegemonie, ale nie przewidywał konfliktu między nimi.

Pochwała sztuki nieuczonej

Zbigniew Florczak 295

Co znaczy pojęcie „artysta naiwny”? Od paru dziesięcioleci sztuka naiwna sprzedaje się znakomicie.

Filozofowanie z dziećmi

Jerzy Machnac 304

Filozoficzna rozmowa z dziećmi jest przygodą spotkania z tym, co nas odróżnia od świata – twierdzą autorzy niemieckich książek poświęconych temu zagadnieniu.

Sesje – Sympozja

E. Drogoz: Pedagogika Towarzystwa Jezusowego 310

(Międzynarodowy Kongres Pedagogiki Towarzystwa Jezusowego, Messyna, 14–16 XI 1991 r.)

J. Bolewski SJ: Znaki nieustającej nadziei 313

(Zjazd Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich, Jasna Góra, 18–19 XI 1991 r.)

Książki

A. Szymańska: Wspólnota 316

(b.g. wstajmyśke, „przyszli barbarzyńcy“)

ks. J. Sochoń: Pragnące niemożliwego oczy 319

(Janusz Kotański, „Wiersze“)

M. Orski: Z kronik „wroniej“ zarazy 322

(Stanisław Bieniasz, „Ucieczka“)

M. Bernacki: O krytyce literackiej Mariana Stali 325

(Marian Stala, „Chwile pewności. 20 szkiców o poezji i krytyce“)

E. Tarka: Marek Hłasko – w stronę prawdy o sobie 328

(Zyta Kwiecińska, „Opowiem Wam o Marku“)

S. Obirek SJ: Powrót do początków 333

(„Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556“)

Teatr

K. Zalewska: Temat współczesny 336

(Teatr Ateneum w Warszawie, „Polowanie na karaluchy“ Janusza Głowackiego, reżyseria – Laco Adamik)

A. Dziurzikowski: Czy Rosja będzie zbawiona? 338

(Teatr Grupa Chwilowa z Lublina, „Postój na pustyni“, scenariusz i reżyseria – Krzysztof Borowiec, Jerzy Łużyński)

Film

A. Pietrzak: Śmiech kontrolowany 340

(„Rozmowy kontrolowane“ Sylwestra Chęcińskiego i Stanisława Tyma)

List do redakcji (Wojciech Czarzyński) 342

Książki nadesłane 346

Sommaire

De premiers chrétiens

197

Entretien avec Youli Schreider, professeur de philosophie, président du Club Catholique „Dialogue spirituel“ de Moscou, fondé en 1989, tertiaire dominicain. Il relate l'activité du Club et dit, en réponse aux questions qui lui sont posées, les raisons pour lesquelles le catholicisme suscite de l'intérêt dans l'intelligentsia russe, l'attitude de la hiérarchie orthodoxe vis-à-vis du catholicisme, l'avenir – tel qu'il le voit – du catholicisme en Russie et ce que les catholiques russes peuvent apporter à l'Occident.

abbé Henryk Seweryniak

Le présent et l'avenir de l'Eglise en Pologne. Document de la Commission du Synode plénier

209

Durant le IV^e pèlerinage dans sa patrie, le pape Jean Paul II a procédé à l'ouverture (le 8 juin 1991) du II^e Synode plénier de l'Eglise en Pologne dont la clôture est prévue pour 1997. Publié maintenant, le document préparatoire au Synode comprend toute une série de postulats: définir la place de l'Eglise dans l'Etat démocratique polonais, rendre moins „de surface“ le „catholicisme massif“ des Polonais, promouvoir un renouveau de la conscience éthique, faire assumer à l'Eglise sa vocation de communauté.

Andrzej Datko

Ouverture „quotidienne“ et „dominicale“ au sacré et religiosité massive

217

Toute la chrétienté a passé par la phase d'une religiosité massive qui, en Pologne, s'est exprimée par l'équation „Polonais-catholique“, équation-cliché forgée au XVII^e siècle, mais dont la portée se prolonge jusqu'à nos jours. La notion d'Eglise populaire est, par contre, à rapporter à la formation catholique polonaise postérieure à 1945. La question est de savoir ce que deviendront ces deux formules dans un Etat devenu souverain et dans une société idéologiquement libre.

Grażyna Gzella

„Rok Wiejski“ – d'E. Bojanowski la revue pour le peuple

232

Les „revues pour le peuple“ furent lancées, du moins pour leur idée, par des gens de l'intelligentsia, du clergé, de la noblesse. Par le biais de ces revues, l'on cherchait à former la conscience nationale et sociale, en éveil après 1848, de la paysannerie. „Rok Wicjski“ paraissait de 1860 à 1862 en Posnanie. La revue mettait en valeur les dogmes de la foi catholique afin d'éveiller chez le lecteur le sens d'une identité propre vis-à-vis de la Prusse protestante sous la domination de laquelle se trouvait alors la Posnanie.

Dariusz Filar

Le message d'un Européen et d'un libéral

246

C'est un aperçu de la pensée néo-libérale de Ralf Dahrendorf (homme politique et professeur de sociologie), à partir de son livre paru en 1990, „Betrachtungen über die Revolution in Europa“. Son auteur affirme entre autres que ce à quoi doivent viser les sociétés postcommunistes, c'est moins à instaurer le capitalisme qu'à promouvoir une société ouverte. Cette voie est jalonnée par des réalités telles qu'une constitution démocratique, une loi économiquement solide et une part qui compte de propriété privée dans la vie économique.

Anticiper sur l'avenir

262

Entretien avec Alvin Toffler, sociologue et futurologue américain, auteur, entre autres, de „Le choc de l'avenir“ et de „La troisième vague“. Il prépare maintenant un livre sur l'avenir de l'Europe, compte tenu en particulier des changements qui interviennent dans les pays postcommunistes. Il estime que c'est en procédant par bonds que la Pologne rattrapera ses retards industriels et passera vers l'époque postindustrielle. L'avenir du monde, il l'assimile à une Civilisation des Villageois informatisés Cultivant leurs Jardins électroniques...

Adriana Szymbalska

Poésies

272

L'identité et la mission des hautes écoles catholiques

abbé Waldemar Chrostowski

275

Les universités et les hautes écoles catholiques sont une chance pour l'Eglise. Elles se trouvent au cœur du dialogue de l'Eglise avec le monde, offrent un lieu de confrontation du passé avec l'avenir, de la foi avec la science et avec la culture.

Idée nationaliste et catholicisme

Krzysztof Turka

282

De quelle façon le nationalisme associé à des éléments de la pensée catholique a-t-il contribué à la formation d'un „nationalisme chrétien“ dans la Pologne de l'entre-deux-guerres (1918-1939)?

La métropole de Moghilev

Zofia Lech

287

La province ecclésiastique de Moghilev fut érigée en 1783. S'étendant sur un territoire de 300 mille milles carrés (plus de 2 millions de kilomètres carrés), elle était l'une des plus grandes du monde. Tous ses métropolitains furent des Polonais.

L'épreuve de Staline

Jan Ulatowski

292

Tocqueville avait prévu le partage du monde entre deux hégémonies; ce qu'il avait omis de prévoir c'était un conflit entre elles.

Eloge de l'art naïf*Zbigniew Florczak*

295

Que signifie le concept d'„artiste naïf”? Depuis plusieurs décennies, l'art naïf se vend à merveille.

Philosopher avec les enfants*Jerzy Machnac*

304

Dialoguer avec les enfants sur le sens de la vie et du monde, constitue l'aventure qui nous distingue, en notre qualité d'humains, du reste du monde – affirment les auteurs allemands de livres consacrés à ce sujet.

Comptes rendus

310

Ogłoszenie

BŁĘKITNE DZIECI to dzieci cierpiące na siniczą wadę serca, wrodzoną usterkę powodującą niedotlenienie organizmu i – co za tym idzie – sinicę. Chorobę tę leczy się operacyjnie. Do postawienia diagnozy jest potrzebne urządzenie zwane **ECHOKARDIOGRAFEM DOPPLERSKIM**, pozwalające uzyskać obraz serca bez brutalnej ingerencji do organizmu dziecka i dokładnie określające rodzaj wady.

Wojewódzka Poradnia Kardiologiczna w Toruniu obejmuje opieką 6000 dzieci z wadami serca lecząc je operacyjnie i farmakologicznie. Zatrudnia zespół przeszkolony w obsłudze aparatu diagnostycznego. Nie stać jej jednak na zakup tego aparatu, dostępnego za cenę 40–60 tys. dol., co znacznie wydłuża czas oczekiwania chorych dzieci na leczenie. **POMÓŻMY BŁĘKITNYM DZIECIOM!** Oto numer konta, na które można dokonywać wpłat w złotówkach bądź w dolarach:

**Bank Gdański, I/O Toruń
Wojewódzki Szpital Dziecięcy
i Poradnia Kardiologiczna Toruń
Nr 308601-8107-189-85**

z dopiskiem:
na echokardiograf

Pierwsi chrześcijanie

Z profesorem filozofii Julijem Szrajderem,
prezesem Klubu Katolickiego „Duchowy Dialog”
w Moskwie, rozmawia Krzysztof Renik

— *Jakie były początki Klubu „Duchowy Dialog”?*

— W 1989 r. miały miejsce dwa wydarzenia. Po pierwsze został wyświęcony o. Aleksander Chmielnicki OP, z którym od tamtego czasu należeliśmy do grupy dominikańskich tercjarzy. Ta grupa tercjarska działała w Moskwie długi czas. Pomagali nam Polacy, przede wszystkim o. Aleksander Hauke-Ligowski, który czuwał nad nami już od 1977 r. To właśnie on odszukał tu starych członków wspólnoty tercjarskiej, to on przyjmował do niej nowych. Także mnie.

— *To wszystko działo się bez wiedzy władz radzieckich?*

— Oczywiście, wszystko odbywało się w podziemiu i było rzecz jasna niebezpieczne. Nie uważaliśmy się co prawda za żadnych dysydentów. Chcieliśmy po prostu być katolikami. Może także chcieliśmy przedłużyć tradycję katolików rosyjskich, dominikanów działających w Rosji...

Ale mówiłem o dwóch wydarzeniach. Drugim z nich, po wyświęceniu o. Chmielnickiego, było zezwolenie na prowadzenie działalności religijnej. To było coś zupełnie nieoczekiwanego, ponieważ jeszcze w początkach 1988 r. stosunek władz do religii był bardzo negatywny. Jednak w okresie obchodów 1000-lecia Chrztu Rusi coś się zaczęło zmieniać. Zauważyłem to, gdy Jakowlew, członek Politbiura, pojechał do Kaługi i zamiast zwiedzać muzeum kosmonautów udał się do monasteru w Optyń Pustyni. Pojąłem wtedy, że coś się dzieje. Wie Pan, my po zachowaniu członków Politbiura nauczyliśmy się zauważać zmiany. I wówczas zrozumieliśmy, że można zacząć działać.

— *Dlatego powołaliście do życia Klub?*

— Parafia św. Ludwika była wówczas w bardzo złym położeniu. Nie przyciągała do siebie ludzi. Organizować nowej parafii nie mogliśmy. Dlatego zdecydowaliśmy się zorganizować Klub. Inicjatywa powołania Klubu należała do o. Chmielnickiego, ale uznano, że prezesem powinienem być ja, jako profesor i doktor. U nas, żeby być prezesem, są potrzebne takie tytuły. Mówię to Panu, żeby zaznaczyć, że nie jestem jakimś wielkim działaczem... Klub powstał 1 VIII 1989 r.

— *Jakie cele stawialiście sobie organizując Klub?*

— Początkowo myśleliśmy, że Klub będzie jakąś formą życia parafialnego. W rzeczywistości jednak okazało się, że zaczął wypełniać także inne, sobie tylko właściwe funkcje. Przede wszystkim dlatego, że nie stał się Klubem Katolików, ale Klubem Katolickim.

— *Co to za różnica?*

— Bardzo istotna. Klub nie zwraca się w swej działalności wyłącznie do katolików. Zwracamy się do wszystkich. Przez Klub przychodzą do nas zupełnie nowi ludzie. Zwracamy się do niewierzących, prawosławnych, muzułmanów... W Klubie zbiera się inteligencja, aby dyskutować, rozmawiać. Gdyby szukać jakichś porównań, to można by powiedzieć, że jest to klub typu polskich KIK-ów. Czasami nawet mówimy o sobie — moskiewski KIK. Oczywiście nie pracujemy na takim poziomie jak polskie KIK-i, ale dążymy do tego...

— *Wspomniał Pan o otwartości Klubu, o zwracaniu się w stronę, między innymi, prawosławnych. Jak Pan widzi przyszłość katolicyzmu w Rosji, w kraju tradycyjnie przecież prawosławnym?*

— Przede wszystkim muszę powiedzieć, że katolicyzm w Rosji ma, wbrew popularnemu przekonaniu, swoją interesującą historię. Było przecież w Rosji bardzo wielu Polaków-katolików. Dzisiaj wielu z nich zapomniało już, że byli niegdyś Polakami, ale pamiętają, że wywodzą się z rodzin katolickich. Współcześnie część z nich odkrywa jakby na nowo swe katolickie i jednocześnie polskie korzenie. Ale to tylko jeden feno-

men katolicyzmu w Rosji wyrastający z chęci powrotu do swych nie tylko religijnych, ale i narodowych korzeni. Dlatego też wspólnoty katolickie, z którymi ma do czynienia „Duchowy Dialog“, nie są ściśle związane ze wspólnotami polskimi...

— *Czy to oznacza, że doszło między wami do nieporozumień?*

— Ależ nie! Bardzo się z nimi przyjaźnimy, pomagamy sobie wzajemnie. Sprawa dotyczy zupełnie innej kwestii. Chodzi o to, by wyraźnie pokazać, że katolicyzm to nie jest „polska wiara“, jak to popularnie powiadano w Rosji, ale że jest to wyznanie, Kościół ogólnościowy. Dlatego trzeba pokazywać także cechy typowego rosyjskiego katolicyzmu. Myślę, że jest to bardzo ważne dla Kościoła powszechnego na świecie.

— *A katolicyzm rosyjski ma takie cechy specyficzne?*

— Oczywiście. Przede wszystkim katolicyzm w Rosji nie jest w żadnym przypadku katolicyzmem narodowym. To jest prawdziwie powszechny Kościół. Powiem Panu otwarcie, że ten nasz katolicyzm w Rosji jest znacznie bardziej powszechny, aniżeli np. katolicyzm w Polsce. To nie jest żadna uszczypliwość pod adresem polskiego katolicyzmu, ale najbardziej obiektywny fakt. Ta powszechność Kościoła katolickiego w Rosji jest pochodną historii tutejszych wspólnot katolickich.

Początkowo katolicy w Rosji wywodzili się ze środowisk dworskich, potem dołączyły środowiska kupieckie. Obecnie potencjalne środowiska katolickie w Rosji to elity inteligenckie.

— *Dlaczego właśnie w elicie inteligenckiej widzi Pan środowisko podatne na wpływy katolicyzmu?*

— Z bardzo prostej przyczyny. Kościół katolicki zwraca się do swych wiernych oczekując od nich nie tylko posłuszeństwa, nie tylko uczuciowego zaangażowania w przeżywanie wiary, ale także zaangażowania intelektualnego. W Kościele katolickim inteligent ma co robić.

— *Sądzi Pan, że w prawosławiu nie?*

— Cóż, kiedy ja wybrałem katolicyzm — bo dla mnie był to wybór, w 1970 r. przyjąłem katolicyzm, 7 października, w kościele Św. Św. Piotra i Pawła w Tallinie, w Estonii — otóż, kiedy ja przygotowywałem się do tego wyboru, zrozumiałem, że znajdę w tym Kościele swoje miejsce. Widziałem, jak ludzie tacy jak ja pracują w tym Kościele. Wydają czasopisma, zajmują się przepowiadaniem wiary, a także wieloma innymi sprawami... A w Cerkwi prawosławnej tylko staruszki i tam nie ma dla mnie żadnej możliwości działania. Oczywiście, coś tam można robić. Ale żeby coś robić w Cerkwi, trzeba porzucić świat, stać się duchownym, może stać się podziemnym duchownym. Pozostać wszakże w świecie, pisać naukowe rozprawy i jednocześnie mieć możliwość działania w prawosławnej Cerkwi, to już było niemożliwe.

W katolicyzmie jest inaczej. Kiedy o. Aleksander Hauke-Ligowski przyjmował mnie do trzeciego zakonu, pytałem go, co powinienem robić jako członek zakonu. A on mi wtedy odpowiedział: „Do tej pory pisał pan artykuły naukowe, w których pokazywał pan także religijny pogląd na świat, religijne idee. I proszę to robić dalej...” Część tych artykułów publikowałem na Zachodzie pod pseudonimem, inne tutaj. To była właśnie ta moja praca kościelna, praca zakonna. W Cerkwi prawosławnej nie byłaby nigdy możliwa. Teraz trochę to się zmienia, ale jeszcze w małym zakresie.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego katolicyzm może budzić zainteresowanie rosyjskiej inteligencji. Otóż Kościół jest dla Rosjan pomostem na Zachód, łączy nas z kulturą Zachodu.

— *To zainteresowanie kulturą Zachodu jest dziś bardzo widoczne. Czy było również widoczne w przeszłości?*

— W końcu lat pięćdziesiątych, w początkach sześćdziesiątych pewna część rosyjskiej inteligencji zaczęła się intensywnie uczyć języka polskiego. Dlaczego? Dlatego, że przez Polskę szła do nas kultura europejska. To był kraj naszego socobozu, jeden z baraków tego obozu, ale barak, w którym oddychało się jakby lżej. Czytaliśmy prasę, książki z Polski. I proszę mi wierzyć, dla nas ważne było nawet czytanie „Przekroju”! Ja wiem, że „Przekrój”, to nie szczyty rozwoju intelektualnego

i niektórzy ludzie z Polski odnosili się do tych naszych zainteresowań z pewnym pobłażaniem. No, ale dla nas ten „Przekrój” to był powiew swobody... Także Kościół katolicki to dla wielu Rosjan jakiś powiew Zachodu.

Katolicyzm w Rosji to jakby to drugie płuco, którym chcemy oddychać. Oddychanie tylko jednym płucem, wschodnim, jest dla nas niemożliwe.

— *Ale Zachód i jego kultura, są w tej chwili obecne w Rosji w swym, oględnie mówiąc, nie najlepszym wydaniu...*

— Tak, ja wiem, że w tej chwili bierzemy z Zachodu jakieś odrzuty, bierzemy z Zachodu seks-rewolucję, AIDS, narkotyki... Zresztą wie Pan, komunizm też wzięliśmy z Zachodu, to także zachodni dar... Tylko trzeba jednak zapytać: dlaczego my ciągle mamy brać z Zachodu jakieś... no, gówna, przepraszam Pana. Przecież tam, na Zachodzie, jest bardzo dużo rzeczy dobrych, a to są tylko jakieś subprodukty. My musimy brać te rzeczy dobre również i po to, by uodpornić się na to co złe w kulturze Zachodu. Np. na komunizm nie byliśmy uodpornieni. Przyszedł do nas z Zachodu, ale nie przyszła encyklika „Rerum novarum”... Dlatego teraz musimy przyswoić Rosji społeczną naukę Kościoła. To ogromne zadanie. My musimy tu stworzyć ośrodek naukowy, którego zadaniem będzie spopularyzowanie społecznego nauczania Kościoła.

— *Sądzi Pan, że to jedno z zadań tutejszych katolików?*

— Tak, trzeba to robić, ponieważ ta nauka może trafić do wszystkich rozumnych ludzi. Dlatego wydajemy te encykliki, jak tylko możemy. Ostatnio np. wydrukowaliśmy „Rerum novarum” w zbiorze naukowej fantastyki. I w taki sposób trzeba niekiedy popularyzować te rzeczy...

Generalnie chodzi o to, że Kościół katolicki wie, jak zwracać się do uczuć i rozumu inteligenta. Życie kościelne, życie liturgiczne jest jakoś splecione z życiem intelektualnym. A prawosławie zamyka człowieka jedynie w życiu liturgicznym... Prawda, jest to piękna liturgia i sam bym chętnie jej słuchał, gdyby tutejsze stosunki prawosławno-katolickie były bardziej normalne.

— *A nie są?*

— Oczywiście, że nie są. Przecież prawosławni zabraniają nam przystępowania do sakramentów w swych cerkwiach. Nie ma wspólnoty eucharystycznej, a bez niej trudno chodzić do świątyni...

Myślę, że ten brak porozumienia to jednak nie wina katolików. Myślę, że to wynik strachu prawosławnych, iż inteligencja opuści Cerkiew i przyjdzie do Kościoła. Ta inteligencja rzeczywiście przychodzi do Kościoła katolickiego, ale strach prawosławnych jest, jak sądzę, wyolbrzymiony. Przecież katolicy byli w Rosji zawsze mniejszością i taką mniejszością z pewnością pozostaną. Nie możemy sobie stawiać za cel katolizacji Rosji. Rosja nie będzie państwem katolickim. Pomysł, aby zniszczyć czy złamać w Rosji prawosławie i wprowadzić katolicyzm, byłby niedobry, nieszczęśliwy. Unia także nie jest dobrym sposobem budowania jakiejś jedności.

— *Nie widzi Pan żadnych dróg wiodących do porozumienia?*

— Trzeba odkrywać wspólnotę w pogłębianiu swych wyznań, swych konfesji. Trzeba ją odnajdywać we wspólnych działaniach prowadzonych w zgodzie z duchem Chrystusowym. Takim przykładem wspólnych działań mogą być prace Towarzystwa Biblijnego w Moskwie. W jego zarządzie są protestanci, prawosławni, katolicy. Protestanci działają w tym Towarzystwie bardzo aktywnie i bardzo dobrze. Dzięki tej pracy wszyscy czujemy, że prowadzimy wspólnie jakąś pożyteczną działalność. Tej pracy błogosławił nawet patriarcha Aleksiej II.

— *Jak Pan sądzi, dlaczego zatem ze strony Patriarchatu Moskiewskiego pada tak wiele słów krytycznych pod adresem Kościoła katolickiego?*

— Proszę Pana, ja myślę, że katolikowi nie przystoi zajmować się krytykowaniem Cerkwi prawosławnej. A gdybym chciał odpowiedzieć na Pańskie pytanie, ta odpowiedź nie mogłaby być wolna od ocen krytycznych... Generalnie wydaje mi się, że jest w tych stosunkach jakieś ogromne nieporozumienie. Jeszcze raz powtarzam: katolicy w Rosji będą i w przy-

słości mniejszością i Cerkiew nie powinna obawiać się żadnej konkurencji ze strony katolików.

— *Fakt nominacji biskupów katolickich w Rosji i Kazachstanie został uznany przez hierarchię prawosławną za przejaw takiego właśnie konkurencyjnego stosunku katolików do prawosławia.*

— Rzeczywiście, Patriarchat okazał niezadowolenie z powodu nominacji trzech biskupów katolickich. Myślę wszakże, że Kościół, który ma biskupów, jest lepszym partnerem do wspólnych rozmów aniżeli Kościół pozbawiony hierarchii. Gdyby miały się zdarzyć wśród katolików jakieś antyprawosławne ekscesy, to właśnie rolą biskupów byłoby uświadomienie ludziom, że są one czymś złym, niewłaściwym. Oczywiście można sobie wyobrazić sytuację, w której na terenie Rosji opiekę nad katolikami sprawować będą biskupi prawosławni. Zgodnie z tradycją starożytnego chrześcijaństwa byłoby to naturalne. No, ale na razie rozwiązanie takie jest zupełnie nierealne...

Dlatego też obecnie katolicy muszą mieć swoich biskupów, tak jak np. mają swych biskupów staroobrzędowcy, jak ma swych biskupów Cerkiew podziemna... Nie widzę w fakcie nominacji biskupów katolickich w Rosji żadnej ekspansji. Natomiast jest faktem, że Patriarchat jest bardzo niezadowolony, iż jednym z nowo mianowanych biskupów został jezuita.

— *Skąd ta niechęć akurat do jezuitów?*

— O jezuitach rozprzestrzeniano tu w czasach komunizmu same najgorsze rzeczy. To wszystko były oczywiście naiwne kłamstwa. Pamiętam np. takie zabawne zdarzenie z Wilna. Byłem tam wtedy z o. Hauke-Ligowskim, dominikaninem. Zwiedzaliśmy z wycieczką miasto, podchodzimy do kościoła jezuitów, a przewodnik mówi, że to właśnie jezuita stworzyli inkwizycję i dlatego w ich dawnym kościele jest muzeum inkwizycji. O. Hauke-Ligowski nie wytrzymał i powiada: „Ależ to nie oni, to my!”

W Rosji jest rzeczywiście pewna tradycja oficjalnej niechęci do jezuitów. Trudno powiedzieć, co jest tego powodem. Może

fakt, że jezuici pracowali niegdyś na Białorusi i Ukrainie? Do rewolucji, myślę, stosunek do jezuitów był tu ostrożny, potem był już jak najbardziej negatywny. Co też wypisywali w komunistycznej prasie na temat Collegium Russicum! Że uczą tam skakać na spadochronach i strzelać z automatów.

— *A nie uczą?*

— Pan żartuje! Kiedy byłem w Russicum w ubiegłym roku i zobaczyłem tych sympatycznych staruszków, to z całą pewnością mogę powiedzieć, że skakać na spadochronach oni nie umieją. Natomiast umieją pięknie po rosyjsku śpiewać i pięknie po rosyjsku odprawiać służbę Bożą... No, może jeszcze zjeść lubią dobrze...

— *Niezadowolone prawosławnych jest faktem. Co robić, by było inaczej?*

— Trzeba przede wszystkim wiedzieć, co tak bardzo niepokoi prawosławnych. A niepokoi ich choćby takie postępowanie: grupa katechetów związanych z neokatechumenatem zaczyna nauczać dzieci prawosławne. Prawosławni chcieli co prawda poznać metodę neokatechumenatu, aby w przyszłości prawosławni duchowni mogli ją wprowadzać w życie. Ale to nie oznaczało, że prawosławnych parafian mają uczyć katoliccy księża. Myślę, że prawosławni mieli prawo odnieść się krytycznie do tej sytuacji. Co innego, jeżeli katecheci nauczają w środowisku ludzi niewierzących. A tak prowadzenie przez katolików neokatechumenatu wśród prawosławnych stawia w niewygodnej pozycji Kościół katolicki. Sądzę, że takie postępowanie jest błędem, jest fałszywym krokiem. No cóż, ludzie związani z neokatechumenatem uznali widać, że tylko oni wiedzą, jak zbliżyć ludzi do Boga... Że jest tylko jedna droga...

— *Jak wyglądały i wyglądają kontakty Klubu „Duchowy Dialog” ze znanym i do niedawna jedynym w Moskwie kościołem katolickim Św. Ludwika oraz parafią skupioną wokół tej świętyni?*

— Do kościoła Św. Ludwika chodziliśmy tylko z okazji dużych świąt. Wtedy kiedy było dużo ludzi i można było pójść

do kościoła bezpiecznie. W innych przypadkach staraliśmy się spotykać tylko w małych grupach. Takich choćby jak nasza wspólnota dominikańska. Powstawały także inne grupy. Była np. taka grupa zorganizowana przez duchownego, który przeszedł na katolicyzm z prawosławia. Przed laty wyznaczył go do organizacji tej wspólnoty któryś z biskupów słowackich, słabo zresztą zorientowany w tutejszych stosunkach. Żywot tej grupy był krótki, ponieważ księdza-organizatora dość szybko posadzili do więzienia. Niestety ujawnił całą działalność i ci, którzy brali udział w pracy tej grupy, byli przesłuchiwanymi przez KGB. To było w 1983 r. Naszej wspólnoty dominikańskiej nigdy na szczęście nie rozbili...

— *Czy teraz, po mianowaniu katolickiego arcybiskupa Moskwy, po ożywieniu działalności w parafii Św. Ludwika, taka wspólnota, jak np. wasza wspólnota dominikańska, działająca bardzo samodzielnie, znajduje jeszcze dla siebie miejsce w organizujących się strukturach administracyjnych Kościoła katolickiego w Moskwie?*

— Nasz arcybiskup przychodząc do Moskwy postąpił bardzo mądrze i roztropnie. Sądzę, że on doskonale rozumie, czym jest życie Kościoła. Jest bardzo ostrożny w działaniu, co nie oznacza, że nie podejmuje śmiałych decyzji. Po przybyciu do Moskwy erygował w mieście kilka parafii. Jedna to parafia polska skupiona przy kościele Niepokalanego Poczęcia NMP przy ul. Małej Gruzińskiej. Msze odbywają się jeszcze na dworze, ale mamy nadzieję, że niebawem świątynia zostanie oddana wiernym. Druga parafia to wspólnota skupiona wokół kościoła Św. Ludwika. To jakby kościół katedralny w Moskwie. Kolejna parafia to wspólnota Św. Olgi, którą prowadzi ksiądz z Anglii. Tam się skupia przede wszystkim katolicka inteligencja Moskwy. Jest wreszcie parafia Matki Boskiej Fatimskiej, która powstała właśnie z naszej wspólnoty dominikańskiej.

Modlimy się oczywiście w kościele Św. Ludwika, ponieważ innego po prostu nie ma. Ale te wymienione przeze mnie wspólnoty mają swe cechy charakterystyczne, skupiają wokół siebie różnych ludzi.

— *A czym np. charakteryzuje się wasza wspólnota Matki Boskiej Fatimskiej?*

— Myślę, że w naszej wspólnocie formuje się typowo rosyjska grupa katolików. To oczywiście nie oznacza, że rosyjscy katolicy w Moskwie muszą koniecznie być związani z naszą parafią. Nie pretendujemy do wyłączności. Poza tym nasza wspólnota jest związana z formacją dominikańską. Mamy dwóch ojców dominikanów, o. Aleksandra Chmielnickiego i o. Józefa Klimurczyka. Poza tym jest w naszej parafii dziesięciu dominikańskich tercjarzy.

— *Co oznacza to podkreślenie rosyjskości katolików skupionych w waszej wspólnocie?*

— To oznacza znalezienie i wypowiedzenie w liturgii, w pracy kościelnej elementów wywodzących się z rosyjskiej tradycji narodowej. Choćby przykład kolęd. Polskie kolędy są bardzo piękne, ale bardzo narodowe. Wiele w nich odniesień do polskiej historii, polskiej tradycji. Mają rytm polskich utworów ludowych. To jest wszystko bardzo piękne. Ale dla nas to jest — nie chcę powiedzieć obce, bo to jest złe słowo w tym przypadku — ale to jest... to jest zagraniczne. Trzeba mieć coś własnego. Dlatego chcemy, żeby to własne tworzyło się choćby w tej naszej parafii dominikańskiej. Jeżeli rosyjscy katolicy pokażą jakąś siłę kreatywną, wtedy będzie można powiedzieć, że istnieje rosyjski katolicyzm, który nie jest przeniesieniem polskiego katolicyzmu do Rosji. To zresztą dotyczy nie tylko katolicyzmu. Przecież prawosławie w Rosji jest prawosławiem rosyjskim, a nie greckim.

— *Z ust jednego z „podziemnych” katolików słyszałem kiedyś opinię, iż w tych czasach „podziemnych” było w jakiś sposób łatwiej. Zgodziłby się Pan z takim zdaniem?*

— Oczywiście, zgodziłbym się! Kiedy byliśmy w katakumbach, chodziło w gruncie rzeczy o jedną kwestię zasadniczą: nie dać się zastraszyć i pozostać katolikiem. Kiedy poszedłeś na tajną mszę świętą albo pojechałeś do Pribałtyki, by przyjąć sakramenty, mogłeś już uważać, że wypełniłeś jako katolik swe

obowiązków. Że nie zaparłeś się wiary, że jesteś, wbrew prześladowaniom, katolikiem. Ale teraz trzeba już odpowiadać za cały Kościół, za los tego Kościoła. Przecież los Kościoła zależy także ode mnie. Kiedy postąpiłem źle, niewłaściwie — ktoś wiedział, że jestem katolikiem. Nikt z zewnątrz nie odnosił się do tego poważnie. A teraz jest inaczej. Moje postępowanie jako katolika może wzmocnić Kościół katolicki, ale może też i kompromitować. Ta sytuacja wymaga większego wysiłku.

Zdjęto z nas teraz ograniczenia, zaprzestano ucisku. Wiemy, że możemy coś zrobić, że od nas wiele zależy. Teraz już nie możemy liczyć, że dostaniemy od kogoś wolność. Musimy tę wolność w sobie budować, musimy umieć stać się wolnymi ludźmi.

— *Umieć być wolnym to umieć wybierać. Przed jakimi wyborami stają teraz obywatele byłego Związku?*

— Te wybory musimy podejmować na każdym kroku. Choćby: na kogo głosować? Ludzie nie wiedzą, bo nigdy nie musieli wybierać. Chodzenie na głosowanie było przecież kiedyś fikcją. Niestety ludzie nie są do tych wyborów, do tej swobody przygotowani. Szczerze powiem, że i ja sam nie jestem do tego przygotowany. Nie zawsze mam pewność, jak wykorzystać odzyskaną teraz swobodę. Poza tym kiedyś sytuacja była jaśniejsza: wystarczyło, że byłeś przeciwnikiem komunizmu, walczyłeś z tym komunizmem — już byłeś swój. A teraz to już za mało. Teraz trzeba jeszcze wiedzieć, czego chcesz w zamian, do czego dążysz, jaki jest twój program pozytywny.

— *A wybory duchowe?*

— To jest przede wszystkim wybór, jak odnosić się do religii. Przecież kiedy urzędowo nas nauczali, że Boga nie ma, a wiara to przesąd — wszystko było proste. Ludzie nie odrzucali Boga — ateistów było u nas niewiele; byli karierowicze, a nie ateści. Oczywiście zdarzali się i ateści, którzy umierając krzyczyli, że walka z wiarą jest najważniejszym zadaniem. Pamiętam takiego człowieka. No, ale on był lektorem w planetarium. A planetarium w Związku Radzieckim to był naukowy przyrząd do naukowego wykazywania, że Boga nie ma. Popatrzysz, jak gwiazdy błyszczą i ot, już wiesz, że Boga nie ma...

Ludzie tak naprawdę nie zastanawiali się nad sprawami wiary. Teraz zaczynają...

— *Co katolicy Rosji mogą dać Zachodowi, jakie doświadczenia, jakie przesłanie?*

— To nieoczekiwane dla mnie pytanie. Ale dobre pytanie. Myślę, że przeżyliśmy unikatowe doświadczenie działania w kraju niekatolickim i komunistycznym zarazem. W kraju, w którym katolicy są mniejszością, i to mniejszością niezbyt lubianą. Przecież w Rosji antykatolicyzm i antysemityzm są sobie bardzo bliskie. Myślę, że w Polsce takie zestawienie zostanie odebrane jako zaskakujące... A nasi antykatolicy to zawsze także antysemita i odwrotnie. Sądzę poza tym, że dla Zachodu może być interesujące nasze doświadczenie wynikające ze spotkania z wojującym ateizmem oraz nieprzyjęcie komunizmu przez katolików rosyjskich.

Ale najważniejszy w naszej sytuacji jest fakt, iż znaleźliśmy się tu, w Rosji, w sytuacji pierwszych chrześcijan. Ateista, człowiek niewierzący np. we Francji ciągle jest spadkobiercą, chce czy nie, idei chrześcijańskiej. U nas te idee zostały wyniszczone. Dlatego tu potrzeba nowej ewangelizacji. Nam bowiem grozi przede wszystkim nie katastrofa ekonomiczna czy ekologiczna ale antropologiczna – katastrofa naszego człowieczeństwa. Być może doświadczenie katolików postawionych wobec grozy katastrofy idei człowieczeństwa będzie w przyszłości tą najcenniejszą wartością, którą katolicy Rosji będą mogli dać Zachodowi. Może to doświadczenie okaże się nieudane, nie wiem; ale z pewnością będzie to doświadczenie ważne.

Moskwa, listopad 1991 r.



ks. Henryk Seweryniak

Dziś i jutro Kościoła w Polsce

Dokument komisji Synodu Plenarnego

8 VI 1991 r. Ojciec Święty dokonał otwarcia II Synodu Plenarnego. Zakończenie Synodu jest przewidziane na millenium męczeńskiej śmierci św. Wojciecha w 1997 r. W zamierzeniu Episkopatu Polski lata dzielące nas od obchodów millenijnych mają być okresem wzmożonej modlitwy i refleksji inspirowanej pracami Synodu. Wiadomo, że umysły i działania duszpasterzy w Polsce zaprzatają w tej chwili tzw. sprawy konkretne, np. katechizacja, finansowanie różnych dzieł Kościoła, pomoc we właściwej organizacji bardzo wątplęgo, jak się ciągle przekonujemy, życia demokratycznego w gminach i regionach. Byłoby jednak poważnym niebezpieczeństwem, gdybyśmy zatracili zdolność medytacji i dialogu na temat obecności Chrystusa w naszym polskim życiu, miejsca Słowa Bożego w decyzjach osobistych, rodzinnych i zawodowych, „samorozumienia” Kościoła i form jego świadectwa.

Kiedy Ksiądz Prymas na zakończenie III pielgrzymki Ojca Świętego do ojczyzny inicjował prace przygotowawcze Synodu Plenarnego, w różnych kręgach opinii publicznej, również katolickiej, pojawiały się głosy, że jest to tworzenie okazji do kolejnej pielgrzymki papieża do Polski. Ojciec Święty był w Polsce... i okazało się, że otwarcie Synodu 8 VI 1991 r. stanowiło tylko jedną ze stacji jego pielgrzymowania. Stało się natomiast oczywiste, że stworzenie forum synodalnego może stanowić dobrą sposobność do określenia zadań Kościoła w demokratycznej Polsce i kierunków kształtowania świadomości eklezjalnej. Kierunki te zostały zarysowane w dokumencie przygotowawczym pt. „Nauka o Kościele

i o miejscu Matki Bożej w Kościele¹. Zanim przejdę do ich omówienia, pozwolę sobie poczynić krótką uwagę wstępną. Dotyczy ona adresata prezentowanych postulatów. Ma się czasem wrażenie, że większość publikacji, a czasem i dokumentów oficjalnych, w których mówi się o konieczności zmian w Kościele polskim, jest oskarżeniem skierowanym przeciwko duszpasterzom, zwłaszcza proboszczom. Komisja świadomie kieruje swoje przesłanie do całego ludu Bożego, a w pierwszej kolejności do biskupów jako duszpasterzy i członków Synodu.

Postulaty pierwszego dokumentu Synodu odnoszą się do czterech, jak się wydaje najważniejszych, zadań Kościoła w dobie przejścia do demokratycznego modelu życia społeczno-ekonomicznego: określenia miejsca Kościoła w państwie demokratycznym, pogłębienia „katolicyzmu masowego“, odnowy świadomości etycznej i urzeczywistniania Kościoła jako wspólnoty.

Określenie miejsca Kościoła w demokratycznym państwie

W okresie przechodzenia do systemu demokratycznego Kościołowi zagrażają dwa niebezpieczeństwa: zatory jego funkcji prorockiej i swoistego niezrozumienia. Pierwsze jest związane z niezdarnymi czasem usiłowaniami legitymizacji słabej władzy państwowej za pomocą oparcia się na autorytecie Kościoła, sposobem działania – skądinąd bardzo prawomocnego – niektórych katolików świeckich w sferze społeczno-politycznej na zasadzie swoistego „bracchium saeculare“, chęcią paru duchownych odgrywania bardziej konkretnej roli politycznej. I tutaj katolicy, tak duchowni jak i świeccy, muszą ciągle uświadamiać sobie, że obecności Kościoła w świecie nie można mierzyć w kategoriach sukcesu, a jego istoty nie da się ograniczyć do statystyk dotyczących liczby członków, wpływów czy popularności. Chociaż brzmi to może nieco patetycznie, trzeba ciągle przypominać: obecność Kościoła w świecie jest ewangelizacją przez służbę dobru wspólnemu.

Drugie niebezpieczeństwo polega na łatwym posądzaniu Kościoła o klerykalizm, „mieszanie się” i „rządzenie”, kiedy – uwolnieni od kagańca totalitaryzmu – jego przedstawiciele zabierają głos np. w sprawie modelu wychowawczego, obrony poczętego życia ludzkiego, wyborów, pornografii itp. Tu też trzeba jasno i niedwuznacznie przypominać za J. Valadierem: Kościół w imię swojej wielkiej tradycji światopoglądowej ma prawo brać udział w demokratycznej debacie społecznej jako jej pełnoprawny (w niczym nie uprzywilejowany ani też dyskryminowany) uczestnik.

Zdaniem Synodu w tej dziedzinie na pierwszym miejscu należy podjąć autentyczną refleksję nad formami wdrażania ładu społecznego opartego na prawie Bożym w działalność organizmów politycznych, samorządów, związków zawodowych oraz różnorodnych stowarzyszeń – a to po to, aby uchronić się przed laicyzacją życia społeczno-ekonomicznego, charakterystyczną dla społeczeństw Zachodu. Kościół musi zabierać głos – jak to czyni Jan Paweł II – w sposób solidarny i głęboko etyczny w sprawach dotyczących codziennych losów Polaków, takich jak: sytuacja rodziny, wychowanie, moralne konsekwencje braku mieszkań, bezrobocie, prawda i informacja w środkach społecznego przekazu, stosunek do mniejszości narodowych i religijnych i, owszem, wybory. Głębokim przykładem takiej refleksji było np. opracowanie Konferencji Episkopatu Francji pt. „Nowe sposoby życia” dotyczące chrześcijańskiego modelu życia zawodowego, konkretnych rozwiązań w odniesieniu do kwestii bezrobocia itp.² Podkreśla się, że głos ten powinien być zawsze wypracowany w porozumieniu ze specjalistami, a więc kompetentny. W dziedzinie sprawiedliwości społecznej musi on być jednoznaczny i bez-

¹ Drugi Polski Synod Plenarny, *Teksty robocze*, Poznań – Warszawa 1991, s. 9–41, zwłaszcza 35–41. Komisja składała się wyłącznie z duchownych, a jej przewodniczącym był ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy.

² *Déclaration du Conseil permanent de l'épiscopat sur la conjoncture économique et sociale „Pour de nouveaux modes de vie”*, „Cahiers de l'actualité religieuse et sociale”, dodatek do nru 267 z 1982 r.

kompromisowy – taki, jakim przemawia Jan Paweł II np. w „Centesimus annus” czy podczas ostatniej pielgrzymki do Brazylii.

Trzeba też porządnie określić, stwierdza komisja, co oznacza zasada rozdziału Kościoła od państwa. Nie sposób nie dostrzec jej błogosławionych skutków dla samego Kościoła. Ale należy też pamiętać, że została stworzona w XVIII i XIX w. w kontekście wyraźnic antychrześcijańskim. Stopniowo wypracowywany jest dziś model *współpracy świadomych swej odrębności podmiotów życia społecznego*. W tym kontekście jednoznacznej oceny domaga się sprawa „podszywania się” pod instytucje kościelne ze względu na realizację własnych, często sprzecznych z Ewangelią celów politycznych. Trzeba też protestować przeciwko świadomemu zacieraniu odrębności przez zaliczanie – w różnego rodzaju sondażach społecznych – Kościoła do organizmów państwowych, a prymasa do osobistości życia społeczno-politycznego. Duchowni muszą natomiast pamiętać, że niezdrowa fascynacja polityką również grozi zatarciem odrębności Kościoła i jego „nachylenia” ku Królestwu Bożemu. Konstytucja „Lumen gentium” stwierdza na ten temat: *Kościół wyposażony w dary swego Założyciela i wiernie dochowujący jego przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia królestwa Chrystusowego* (KK 5). Taki jest główny cel istnienia Kościoła i droga realizacji jego posłannictwa.

Pogłębienie „katolicyzmu masowego”

Ani Kościół elitarny, ani Kościół „anonimowych chrześcijan”, ani też Kościół diaspory nie są ideałami Kościoła Chrystusowego. Doświadczenia Kościoła francuskiego czy niemieckiego są w tym względzie aż nadto wyraźne. Ale też te same doświadczenia pokazują, że zachowanie autentycznej katolickości, powszechności eklezjalnej może się dokonać tylko na drodze szybkiego duchowego, etycznego i intelektualnego pogłębienia wia-

ry Polaków przez adaptację i krzewienie nowych form ewangelizacji. Należy przy tym wykorzystać doświadczenia pastoralne Kościołów, które przeszły przez proces sekularyzacji i których perypetie i poszukiwania często spotykają się u nas z niezrozumieniem. Wiele można przejąć np. z modelu „wspólnot bazowych“, francuskiego modelu parafii wielkomiejskiej, sposobów finansowania budownictwa kościelnego w diecezjach francuskich, niemieckiej troski o architekturę czy muzykę sakralną. Synod podkreśla, że w Polsce trzeba dołożyć starań o zachowanie i odnowę tak cennych tradycyjnych form ewangelizacji wspólnot parafialnych, jak np. misje i rekolekcje.

Istotną rolę w dziele pogłębienia katolicyzmu polskiego może odegrać katecheza dorosłych i formacja teologiczna świeckich chrześcijan świadomych swych zadań w dziedzinie społeczno-zawodowej, katechetycznej i charytatywnej. Dramatem Kościoła może się stać za kilka lat liczba świeckich katechetów podejmujących się tego zadania głównie z racji finansowych, odchodzenie od pracy w stowarzyszeniach katolickich tych spośród ich członków, którzy obejmują stanowiska społeczno-polityczne, słabe zaangażowanie duchownych i świeckich, zwłaszcza młodych, w społeczne dzieła Kościoła, takie jak: ruch antyalkoholowy, organizacje charytatywne, duszpasterstwa zawodowe. Istotną i pozytywną rolę może w tym dziele odegrać odważny i kompetentny rozwój prasy, rozgłośni katolickich, stacji telewizyjnych i bibliotek oraz lepsze otwarcie na współczesną myśl teologiczną. Każde doświadczenie w tej dziedzinie, np. w organizacji parafialnych dni kultury, powołaniu do życia wspólnie z towarzystwem regionalnym miejscowej gazety, jest dobre i godne uwagi.

Odnowa świadomości etycznej

Wiele napisano na temat grzechów Polaków i etycznych skutków komunizmu. Dokumenty Synodu też

często i chyba zbyt wiele rozwodzą się na ten temat. Zwróćmy tu więc tylko uwagę na postulaty dotyczące budzenia świadomości etycznej w nowym ustroju.

Zdaniem komisji należy przede wszystkim podjąć refleksję na temat zadań twórców nowego ładu ekonomicznego i odpowiedzialności przedsiębiorców za etyczne skutki ich działań. W demokratycznych społeczeństwach Zachodu właśnie na tym polu ujawniły się konsekwencje braku refleksji i odejście od zasad Ewangelii (drapieżna konkurencja, bezrobocie, zaniżanie cen surowców, sztuczne ograniczanie produkcji rolnej, konfrontacyjny charakter wzajemnych relacji przedsiębiorców i związków zawodowych, celowe rozbudzanie postaw konsumpcyjnych). W Polsce styl „dorabiania się za wszelką cenę”, emigracja zarobkowa, brak spokojnej polityki rolnej i „penalizacja” pracowników wielu gałęzi sektora państwowego już wywołują negatywne skutki moralne. Jeśli Kościół nie trafi do przedsiębiorców, ekonomistów czy bankierów, spoganienie tych dziedzin życia będzie się pogłębiać. Chodzi o trudną odpowiedź na proste pytania: Co oznacza Ewangelia w przedsiębiorstwie, banku, urzędzie zatrudnienia, na giełdzie, w agencji reklamowej, sklepie, na placu handlowym?

W dobie coraz bardziej pogłębiających się różnic pomiędzy bogatymi, wręcz bardzo bogatymi a ubogimi w Polsce Kościół musi też jeszcze wyraźniej niż w czasach komunistycznych jawić się jako przejrzysty znak takich wartości, jak godność osoby, miłosierdzie społeczne i świętość życia. Z jednej strony trzeba pokazywać, że gospodarność, pracowitość, zaradność i oszczędność są cnotami autentycznego chrześcijanina i nie stoją w sprzeczności z ideałem ubóstwa, z drugiej strony – jednoznacznie oceniać kult konsumpcji i bogacenia się nie razem z innymi, ale kosztem innych.

Kościół polski musi wreszcie pamiętać, że świadectwo ubóstwa, ewangelicznej gospodarności i służby charytatywnej jest niezbywalnym elementem świadectwa o Chrystusie ubogim i posłusznym aż do śmierci. Łączy

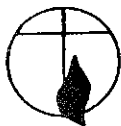
się z tym sprawa administracji środkami materialnymi na poziomie diecezjalnym, wspomagania uboższych wspólnot parafialnych i ich duszpasterzy, solidarności z parafiami podejmującymi inwestycje budowlane, możliwości działania kolegów konsulatorów oraz rad ekonomicznych diecezjalnych i parafialnych, przeznaczenia sal katechetycznych po przeniesieniu katechezy do szkół, budzenia z jednej strony odpowiedzialności za ubogich i dotkniętych nieszczęściem, a z drugiej – świadomości, że wspólnota kościelna o nich wie i pamięta.

Urzeczywistnienie wspólnoty kościelnej

Kościół reflektując na II Soborze Watykańskim nad swoją naturą i istotą podkreślił, że więzi łączących jego członków nie można ograniczać do regulacji prawnych czy ujmować na sposób grupowych więzów ludzi, których łączą wspólne ideały. Kościół jest wspólnotą wspólnot Chrystusowych, ewangelizujących i otwartych na ewangelizację. Takie było najgłębsze doświadczenie pierwotnego chrześcijaństwa, takie też jest doświadczenie chrześcijan współczesnych żyjących w świecie konsumpcji i anonimowości. Z tego chyba płynie postulat pierwszej komisji Synodu, aby promować wizję Kościoła jako komunii wspólnot rodzinnych, parafialnych, formacyjnych, modlitewnych, charytatywnych, duszpasterstw zawodowych itp. Wydaje się, że tylko w ten sposób można np. przeciwdziałać rozwojowi sekt oraz ustrzec życie parafialne od przerostów administracyjnych. Musi z tym iść w parze ożywienie działalności rad duszpasterskich na poziomie diecezjalnym i parafialnym oraz odnowa istniejących grup, ruchów, duszpasterstw młodych i tworzenie katolickich organizacji młodzieży. Inny problem to kontynuacja reformy liturgicznej ze szczególnym uwzględnieniem jej wymiaru wspólnotowego, a także refleksja nad możliwościami dialogu ekumenicznego w demokratycznym państwie. Chodzi

przede wszystkim o lepsze zrozumienie dla wartości reprezentowanych przez inne religie i narody oraz sposoby współpracy z wyznaniami chrześcijańskimi w Polsce tak na płaszczyźnie doświadczeń duszpasterskich oraz badań teologicznych jak i konkretnych działań społecznych i charytatywnych.

Trzeba przyznać, że postulaty komisji dotyczące wymiaru wspólnotowego Kościoła są dość schematyczne i jakby nieśmiałe. Również opisując soborową wizję Kościoła dokument poświęca tej sprawie tylko jeden punkt (nr 21). Lukę tę wypełniają jednak inne dokumenty, zwłaszcza opracowanie poświęcone powołaniu i posłannictwu świeckich oraz dziełu miłosierdzia Kościoła w Polsce.



Andrzej Datko

Świętość „codzienna” i „odświętna” a religijność masowa

Religijność masowa – konwencje i stereotypy

Znamionną cechą pobożności polskiej jest jej personalność, bliski związek ludu z osobami świętymi, pojętymi na wzór ziemski. Brak tu wielkich koncepcji abstrakcyjnych, nie ma tu dociekań abstrakcyjnych nad istotą bóstwa, mało jest opracowania pojęciowego; religia znajduje się przede wszystkim w sferze uczucia i wyobraźni, jest czymś bliskim, rzeczym, prawie że ludzkim¹. Słowa J. Bystronia nadzwyczaj celnie oddają charakter polskiej pobożności. Uderza także ich ponadczasowość – odnoszą się one równie dobrze do zjawisk religijnych XVII czy XIX w. jak i do współczesnych nam nurtów pobożności i form dewocji. Powstaje jednak pytanie, czy nie są one zbyt daleko idącym uogólnieniem. Trzeba powiedzieć, że Bystron miał przede wszystkim na myśli religijność ludową, zwaną również religijnością masową. Jednak specyfika polskiego procesu dziejowego i polskiej formacji religijno-kulturowej sprawiła, że pobożność masowa zdominowała wszelkie inne formy kultu religijnego, stała się wzorem przyjętym i uznawanym przez prawie wszystkie grupy społeczne.

Pojęcie religijności masowej łączy się z socjologicznym pojęciem Kościoła ludowego wypracowanym przez M. Webera i E. Troeltscha. Pojęcie Kościoła ludowego odnosi się zwłaszcza do formacji katolickiej w Polsce po 1945 r.

Na kształtowaną w Polsce w ciągu wieków religijność masową przemożny wpływ wywarły w XVII w. reformy

¹ Jan S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. 1, Warszawa 1968, s. 305.

trydenckie, ideologia sarmacka, przyjęcie roli antemurale christianitatis, a w XIX w. brak państwowości, idee patriotyczne i działania niepodległościowc. Równoczesnym i nie mniej ważnym czynnikiem była postępująca przez cały czas folkloryzacja treści religijnych. Sztandarową i najbardziej do dziś nośną manifestacją religijności masowej był ukuty w XVII w. stereotyp Polak-katolik. Zawierał on i zawiera bogate odniesienia i treści społeczne, kulturowe i polityczne. Treść religijna była niestety uboższa. Stereotyp ten pełnił bowiem rolę swoistego parawanu stwierdzając niezbity dla wyznawców i nie wymagający uzasadnień fakt. Poza nim rozpościerała się sfera religijności tkliwej i sentymentalnej, bogatej w rytuał, paraliturgię, obrzędowość na pograniczu religii i magii. Zwyczaj religijny, legenda hagiograficzna, apokryf, miały o wiele większe znaczenie aniżeli oficjalna nauka Kościoła. Zachowywano z ochotą i skrupulatnie reguły zewnętrzne, „od święta”: posty, pielgrzymki, procesje, jałmużny. Codziennosc wyglądała zgoła inaczej. Pogłębiony kult prywatny, czerpiący z osobistych wewnętrznych przeżyć, nie był nigdy rozpowszechniony ani popularny. Popularna jest natomiast pobożność zbiorowa, religijne manifestacje utożsamiane z istotą i celem wiary. *Jest godne uwagi, że w kraju, gdzie w wieku XVI wodzone się za czuby z powodu trynitaryzmu, przebudzenie się katolicyzmu nie wydało ani jednego teologa godnego tego imienia. Przebudzenie się katolicyzmu stworzyło okazję do pojawienia się całego szeregu polityków, głównie demagogów. Nie pojawił się jednak ani jeden Karol Boromeusz, ani jeden Bellarmin, ani jeden Molina...*² Podobnie było i w następnych stuleciach.

Całe chrześcijaństwo przeszło przez fazę religijności masowej. W swych początkach była ona właściwie niezbędna w procesie chrystianizacji całych społeczeństw, w krystalizowaniu się pojęcia i rzeczywistości ludu Bożego. Religijność masowa, tradycyjna i odporna na zmiany – reformy trydenckie tak naprawdę stały się

udziałem wsi dopiero w XVIII w. – okazała jednak wartość dla Kościoła w trudnym dla niego XIX w. Gdy w znacznym stopniu odsunęły się od niego elity, mógł nadal mocno się opierać na społecznościach chłopskich³. Dalsza ewolucja prowadziła do formacji Kościoła ludowego.

Powstanie religijności masowej i Kościoła ludowego nie byłoby możliwe bez zaistnienia trwałej i znamiennej opozycji cechującej sedno rozumienia i przyswajania wiary, kultu i sakralności. Opozycji pomiędzy świętością „codzienną” a świętością „odświętną”. Terminy te może nie najdoskonalej oznaczają dwa sposoby uczestniczenia w kulcie religijnym, dwa obszary sakralności. Mimo że uzupełniały się one wzajemnie, dla wiernych każdy z nich stanowił „coś innego”. Pełniły też swoje i odrębne role. Religijność „codzienna” to religijność oficjalna, zinstytucjonalizowana, skupiona wokół podstawowego kultu Eucharystii. Religijność „odświętna” to religijność nieoficjalna, spontaniczna, niezwykła i specjalna. Uzewnętrznia się ona przez niecodzienne i niezwykłe praktyki kultowe i formy obrzędowe, które nie mają miejsca w „zwykłej” liturgii podczas roku kościelnego. Religijność „odświętna” najpełniej manifestuje się w sanktuariach, pielgrzymkach, procesjach, w kulcie grobów i relikwii świętych, w kulcie obrazów, Matki Bożej i świętych „ludowych”⁴.

² Stefan Czarnowski, *Reakcja katolicka w Polsce*, w: *Dziela*, t. 2, Warszawa 1956, s. 164–165.

³ Jerzy Kłoczowski, *Chrześcijańska inspiracja rozwoju kultury w perspektywie historycznej*, w: *Colloquium Salutis*, Wrocław 1970, s. 176.

⁴ „W chrześcijaństwie wytworzyły się dwa rodzaje miejsc kultu: a) zwyczajne, powszechne miejsca kultu eucharystycznego, b) miejsca kultu o szczególnej charakterystyce. Są to miejsca, które ze względu na szczególne okoliczności – fakty historyczne, objawienia, relikwie, groby – stały się miejscami kultu, oraz takie, które będąc »zwyczajnymi« miejscami kultu zyskały szczególne cechy – łaski, cuda, rozwój ruchu pielgrzymkowego (...) W miejscach tych koncentruje się kult niejako spontaniczny, niezależny od decyzji organizacyjnych władz kościelnych i posiadający zasięg szerszy, niżby to wynikało z organizacyjnej struktury Kościoła” (Józef Majka, *Społeczne ośrodki kultu religijnego*, w: *Roczniki teologiczno-kanoniczne*, Lublin 1969, s. 65–81).

Święci – sakralizacja przestrzeni

Rozdział pomiędzy dwoma typami sakralności towarzyszy dziełu chrystianizacji Europy i stopniowo pogłębia się. Chrystianizacja w pierwszych wiekach polegała przede wszystkim na sakralizacji terytorium, na tworzeniu granic sakralnych nawracanych społeczności⁵. Określają one jakże niezbędne wówczas pojęcie i zakres „własnego świata” wyodrębniając go z otaczającego barbaricum. Początkowo w procesie tym wyjątkową rolę pełnią groby i relikwie świętych. Można z dużą pewnością twierdzić, że brak tego elementu struktury religijnej znacznie opóźniłby chrystianizację szerokich mas. Groby apostołów, a potem wielkich misjonarzy całych narodów, jak św. św. Remigiusz, Dionizy, Bonifacy, Kutbert, Amand, Wojciech, emanują potężną siłą, ukazując zarazem chrześcijanom wzorzec partycypacji w nieśmiertelności i rzeczywistości soteriologicznej⁶. Wytwarza się typ świętych narodowych, o władczym, autokratycznym charakterze, patronujących i „rządzających” dużymi związkami narodowymi. Wprędce też pojawiają się święci „regionalni”, uświęcający mniejsze jednostki terytorialne i grupy religijności⁷. Sieć ośrodków z grobami i relikwiami świętych była niezbędnym uzupełnieniem rzadkiej jeszcze ówczesnie sieci parafialnej.

W Polsce sieć parafialna była uboższa niż na zachodzie Europy i stan ten trwał do przełomu XV i XVI w. Brakowało również „własnych” świętych, których groby i relikwie sakralizowałyby terytorium państwa i dość świeżą jeszcze tradycję wiary⁸. Święci Wojciech i Stanisław już nie wystarczali potrzebom masowej dewocji. Jak ważny był to problem dla ówczesnych społeczności, dowodzą translacje relikwii celem utworzenia nowych loca sacra. I tak w 1145 r. sprowadzono relikwie św. Wincentego do Wrocławia, w 1166 r. relikwie św. Zygmunta do Płocka, a w 1184 r. relikwie św. Floriana do Krakowa.

Można tu hipotetycznie założyć, iż właśnie niedostatek własnych – narodowych i regionalnych – świętych był jedną z przyczyn bujnego rozkwitu kultu maryjnego. Matka Boska „wypełniła” po prostu względną „pustkę sakralną”, uświęcając swą osobą przestrzeń społeczną i państwową. Kult maryjny zaspokajał potrzeby religijne wszystkich stanów, odpowiadał mentalności zbiorowej, był zrozumiały i „rodzinny”. Matka Boska poprzez coraz liczniejsze cudowne wizerunki i ich kopie była „obecna” w najmniejszych nawet jednostkach struktury społecznej zapewniając opiekę oraz integrację religijną i kulturową w kulcie maryjnym.

Sanktuaria z grobami świętych były ważnym warunkiem rozprzestrzenienia się chrześcijaństwa, jego wejścia w społeczeństwo, rozwoju christianitatis. Właśnie one wiążą się z powstaniem chrześcijaństwa ludowego (masowego), odpowiadającego rosnącym potrzebom masowej dewocji. Model wiary elitarnej, uczonej, już nie wystarczał, nie przystawał bowiem do społecznych oczekiwań i możliwości percepcji szerokich mas. W świadomości wiernych religijność oficjalna nie dostar-

⁵ O granicach sakralnych zob. Stefan Czarnowski, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, w: *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1956.

⁶ Aleksandra Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984, s. 85, 109.

„Mnisi dwóch słynnych benedyktyńskich klasztorów (...) należeli do czcicieli św. Benedykta nie tylko dlatego, że stosowali jego regułę, ale przede wszystkim dlatego, że przechowywali relikwie tego świętego i pozostawiali żywym świadectwem niesłabnącej duchowej siły, która promieniowała z jego sanktuarium. (...) W średniowiecznej Europie groby świętych były nie tyle pomnikami sławnych zmarłych, co symbolizowały bramy wiodące do nadnaturalnego świata” (George Henderson, *Wczesne średniowiecze*, Warszawa 1987, s. 24–26).

⁷ Moc świętych okazywała się w najróżniejszych okolicznościach. Podczas synodu w Reims (1049 r.) w opactwie św. Remigiusza, Leon IX zażądał od biskupów wyznania, czy zapłacili za otrzymanie swego urzędu. Poczuć groźnej obecności apostoła Franków w relikwiach na ołtarzu spowodowała, że przyznali się wszyscy. Zob. Richard W. Southern, *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1970, s. 151–153.

⁸ Tęsknota do posiadania możliwie dużej liczby „własnych” świętych trwała nieustannie. Ciekawszym tego przykładem jest dzieło Floriana Jarszewicza *Matka świętych Polska*, zawierające w dużej części opisy życia i czynów świętych, których w rzeczywistości nie było.

cza pełni przeżyć, natomiast wszelkie loca sacra przez swoją i szczególną koncentrację świętości wyzwalają siłę doświadczenia religijnego, z którą żadne inne miejsce struktury kościelnej nie może się porównać. Toteż gdy dla organizacji kościelnej miejsce święte nie jest elementem koniecznym, dla wiernych stanowi źródło najgłębszych doznań religijnych w ich elementarnym wymiarze⁹. Mentalność masowa potrzebuje bowiem koniecznie bezpośredniego kontaktu z sakralnością w celu zapewnienia właściwego poziomu przeżyć. Chęć „widzenia“, dotknięcia rzeczy świętej jest przemożna. Dlatego powstało wiele rytów „bliskiego kontaktu“. Natarczywe pragnienie „ujrzenia Boga“ wprowadziło też zwyczaj „podniesienia“ hostii po Przeistoczeniu¹⁰.

Dalszy rozwój religijności masowej następuje wraz z pojawieniem się nowego typu świętości – świętych „ludowych“. W Polsce następuje to w XV w. i łączy się z działalnością zakonów nowej formacji związanych z ruchem reformatorskim i obserwanckim.

Należy stwierdzić, iż klasztory i duszpasterstwo zakonne wychodziły naprzeciw i „wspomagały“ religijność odświętną. Liturgia w kościołach parafialnych podporządkowana kultowi Eucharystii nie sprzyjała powstaniu innych form dewocji. Kościoły klasztorne wprowadziły inny model, oparty na okazałej obrzędowości, misteriach, procesjach, propagowaniu paraliturgii. Pobożność zakonna była nastawiona na działalność religijną wspomaganą elementami cudowności i wątków legendarnych. Większa liczba duchownych pozwalała obsługiwać różnorodne kultury oraz specjalizować się w kaznodziejstwie dla ludu. Dlatego miejsca święte powstawały najczęściej w ośrodkach klasztornych, zaś tworzenie tych miejsc i ich obsługa były jednym z mechanizmów pracy religijnej zakonów. Dzięki temu uzyskały one przemożny wpływ na religijność masową – stały się jej współtwórcami.

Typ świętego „ludowego“ i nowa duchowość zjawiają się w Polsce wraz z przybyciem św. Jana Kapistrana

w 1452 r. Erygował on pierwszy klasztor franciszkanów obserwantów zwanych u nas bernardynami. Masowe wstępowanie młodzieży krakowskiej do nowego zakonu stanowiło znak czasu. Bernardyni – to było coś naprawdę nowego. Ich kościoły stały się miejscem pobożności łatwej i pogodnej. Wprowadzili jako pierwsi polskie pieśni religijne, żłóbek, jasełka, straż przy grobie Chrystusa. Kult czynili zrozumiałym dzięki uproszczonej retoryce i symbolom. Duchowość bernardynska wprędce też przyniosła owoce. Nastąpił krakowski „złoty okres świętości”, którego przedstawicielami byli św. Jan Kanty, błogosławieni Jan z Dukli, Szymon z Lipnicy, Władysław z Gielniowa oraz zmarli w opinii świętości, choć nie wyniesieni na ołtarze, Stanisław Kazimierczyk, Izajasz Boner i Michał Giedroyc.

Była to prawdziwie nowa generacja świętych¹¹. Spółność ich życia na ziemi przetransponował się na poczynania nadprzyrodzone. Różnili się też ogromnie od swoich poprzedników – surowych i nieprzystępnych patronów miast i regionów. Święci „ludowi” byli do dyspozycji zawsze i w każdej sprawie. Dystans dzielący od wiernych podlegał zniwelowaniu pozwalając na bezpośredniość kontaktów, zanoszenie prośb, podziękowań, wotyw. Święci rewanżowali się, byli niezastąpionymi orędownikami, uzdrawiali, pojawiali się w snach wróżebnych, wydawali rozkazy i polecenia za pomocą widzeń i znaków. Za życia działali wśród ludu szczerze udzielając pomocy duchowej i materialnej. Po śmierci jako błogosławieni mieszkańcy nieba nadal pełnili swe „obowiązki”, jakiejż jednak mocy nabierało ich wstawiennictwo i ingerencje. Równocześnie nadal po-

⁹ „W świadomości członków grupy istnieje przekonanie, że miejsce to [sanktuarium] zostało przez Boga przyjęte, uznane, może nawet przez niego samego wyznaczone, że jest ono zatem miejscem Jego szczególnej obecności. Dlatego w tym właśnie miejscu nawiązanie kontaktu z Bogiem, oddawanie Mu czci i uproszenie łask jest szczególnie łatwe” (Józef Majka, dz. cyt., s. 66).

¹⁰ Johan Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1967, s. 5–50.

¹¹ Aleksandra Witkowska, dz. cyt., s. 110.

zostawali znani i bliscy zapewniając jak nikt inny poczucie bezpieczeństwa i ciesząc się zaufaniem. Toteż miejsca kultu tych świętych pod względem natężenia czci religijnej znacznie przewyższały kult Eucharystii. Zbawiciel był mimo wszystko kimś dalekim, nie ingerował w codzienne troski, był przede wszystkim Królem i Sędzią. Święty ludowy wysłuchiwał wszystkich prośb, a co najważniejsze – czynił cuda, duże i małe.

Ale i stosunek do Chrystusa zaczął się zmieniać wraz z rozpowszechnieniem franciszkańskiego wzoru religijności. Zbliża się On coraz bardziej do człowieka w postaci łatwo zrozumiałych i poruszających wyobrażeń obrazów Dzieciątka w żłóbku i Cierpiącego na ziemski sposób Człowieka. Sanktuaria Męki Pańskiej, kult Pasji, powszechność rzeźby Chrystusa Frasobliwego, Gorzkie Żale, kolędy i pastorałki ukazują nowe miejsce, jakie Chrystus zajmuje w masowej świadomości religijnej.

Maryjna determinanta

Elementem, który znacznie ukierunkował religijność masową, był kult maryjny. Cześć Matki Bożej narastała spontanicznie od XIV w., a w XVII stała się dominująca. Tendencja ta jest ogólnoeuropejska, ale w Polsce przypada największe jej nasilenie. Matka Boska zaspokaja potrzebę sakralizacji wszystkich dziedzin życia. Świadczy o tym liczba tytułów, jakie stopniowo otrzymuje, kościołów pod Jej wezwaniem, setki sanktuariów i cudownych wizerunków, wielość i różnorodność praktyk religijnych i zewnętrznych oznak kultu¹². Matka Boska zostaje wybrana oficjalnie Królową Polski i rezyduje w swej stolicy na Jasnej Górze. Równocześnie przebywa właściwie wszędzie, ukryta w słynących łaskami obrazach i figurach i w niezliczonych przedstawieniach na bramach i murach miejskich, na ścianach ratuszów i kamienic, w przydrożnych kapliczkach, na ryngrafach i medalikach. Szkaplerz i różaniec towarzyszą mieszkańcom Polski od narodzin do śmierci (pierw-

szym obowiązkiem matki było zawieszenie szkaplerza na szyi nowo narodzonego dziecka; do bractw różańcowych zapisywano nawet zmarłych).

Oficjalny, państwowy kult Matki Boskiej Królowej Polski był tylko jednym z nurtów pobożności maryjnej. W religijności masowej jest czczona przede wszystkim jako Matka Boska „regionalna” i „lokalna”. Jako Pani ze Świętej Lipki, z Gidel, z Piekar, z Ludźmierza i diecezji innych miejsc kultu. I przede wszystkim jako Pocieszycielka, Łaskawa, Wspomożycielka, Ucieczka Grzesznych, Miłosierna, Orędowniczka. Uśmierza zaryzy, ratuje w kataklizmach i w wojnie, uzdrawia i chroni w potrzebie. Jest osobą bliską i współczującą, bo dobrze znaną z „własnych” i regularnie nawiedzanych świątyń sanktuaryjnych. Jest bliska i współczująca, bowiem na wzór boskiego macierzyństwa powierzono Jej funkcję matki ludzi¹². *Monstra te esse matrem! Okaż, żeś matką* – wołał w swym hymnie Bernard z Clairvaux wyrażając pragnienia wszystkich chrześcijan. Jest także *dana do obrony narodu polskiego* – troszczy się zatem i stara o jego byt, zwycięstwa i wolność. A nade wszystko jest osobą świętą, która „wszystko może”, udziela łask i czyni cuda. Jako Królowa wszystkich świętych jest od nich nieskończenie możniejsza, dlatego zestaw oczekiwań wobec Niej obejmuje wszystkie ludzkie sprawy. Mimo to, a raczej właśnie dlatego liturgia oficjalna i teologiczna wykładnia kultu maryjnego znajdują się na drugim planie. Pierwszy zajmuje

¹² Wg schematów z 1914 r. na ziemiach polskich w granicach przedrozbiorowych było 1156 kościołów rzymskokatolickich z tytułem maryjnym i 559 grekokatolickich, na ogólną liczbę 5661 kościołów. Wacław z Sulgostowa podaje, iż w XIX w. istniało na ziemiach polskich 1111 sanktuariów maryjnych.

¹³ „Maria była stolicą mądrości, ale i służebnicą pańską, a wzmógłony udział emocjonalizmu wyposażył ją w cechy ludzkie i sprawił, że przestała być tylko na tronie zasiadającą Królową i Matką Boga, ale stała się dostępną dla wszystkich Matką (...) nie tylko państw, narodów, prowincji, ale Matką każdego człowieka, dla której żywi się i żąda tych samych uczuć co do rodzonej matki” (Mieczysław Gębarowicz, *Mater Misericordiae*, Warszawa 1986, s. 7).

paraliturgia, wiara w „cudowność“, sentymentalizm, synkretyzm, kwietyzm maryjny, elementy magiczne.

Stosunek kultowy do Matki Bożej najpełniej oddaje sakralność „odświętna“, a Ona sama stała się najważniejszym ideogramem religijności masowej, zajmując naczelne miejsce w polskim katolicyzmie. Niektóre przejawy Jej wybującej czci przechodzą nawet w mariolatrię¹⁴. Kult maryjny ostatecznie ukształtował religijność masową, tak iż charakter pobożności maryjnej przyjął rolę wzoru dla całości praktyk i pobożności oficjalnej.

Tradycja, rytuał, praktyka – zachowawczość i wartości

Świętość „odświętna“ jest takim zespołem wierzeń, który dzięki bezpośredniemu doświadczeniu sacrum i niezwykłości towarzyszących obrzędów i rytów zawsze najbardziej odpowiadał pobożności masowej. Społeczeństwo masowe najchętniej przyjmuje te treści wiary, które odpowiadają konkretnym potrzebom. W wyniku tego utrwała się konformizm wobec nauki Kościoła pociągając za sobą rytualizm i postawy magiczne. Szukanie własnej drogi do percepcowania prawd wiary na poziomie odpowiadającym mentalności masowej prowadziło do konfliktów z hierarchią zmuszając Kościół do odpowiednich reform. Od XVI w. zaczyna on dostosowywać duszpasterstwo i propagandę wiary do poziomu masowego¹⁵. Kościół w pewnych warunkach stara się bowiem bardziej o rozszerzanie, nie zaś o pogłębianie wiary. A. Hauser analizując postanowienia Trydentu odnośnie do sztuki religijnej, pisze: *Kuria chciałaby stworzyć dla propagowania wiary katolickiej sztukę ludową, ale ludowość tej sztuki ograniczyć do naiwności idei i form. Przedstawiane postacie świętych mają przemawiać do wiernych dobitnie, ale nie powinny się do nich zniżać (...) Sztukę kościelną określa coraz bardziej kult, a coraz mniej bezpośrednia wiara*¹⁶.

Twierdzenie to można odnieść nie tylko do sztuki religijnej, ale także do wszelkich innych przejawów

pobożności i postaw religijnych. Duszpasterstwo i kaznodziejstwo, zwłaszcza zakonne, współdziała z nurtem masowym. Przybliżając wiarę ludowi propagowano religijność ludową, energiczniej gdy zagrożona była pozycja Kościoła, lub gdy chodziło o zapobieżenie nowinkom religijnym, odszczepieństwu bądź ateizacji. Także groźba utraty tożsamości narodowej mobilizowała struktury kościelne do integrowania w kulcie religijnym mas wiernych na podłożu idei patriotycznych i niepodległościowych. Najlepszym przykładem takich akcji były w czasie zaborów manifestacyjne pielgrzymki w intencji ojczyzny, święcenie rocznic zwycięstw oręża polskiego w sanktuariach maryjnych, koronacje cudownych obrazów Matki Bożej, gromadzące kilkudziesięcio- a nawet kilkuset tysięcy tłumy¹⁷. Podobny wydźwięk i cel miały takie same akty po 1945 r., z peregrynacją Obrazu Częstochowskiego, Wielką Nowenną i wielotysięcznymi zlotami jasnogórskimi na czele.

Religijność masowa była początkowo etapem, przez który przeszły wszystkie społeczności chrześcijańskie, była też wówczas postępem w rozwoju christianitatis.

¹⁴ Jednym z ciekawszych przykładów mariolatrii były przedstawienia tzw. Madonny szafkowej, ukazujących oddanie się Trójcy Świętej w opiekę Matki Boskiej, bądź bardzo naturalistyczne figury Bogurodzicy, w których po otwarciu drzwiczek ukazywała się w Jej łonie Trójca Święta.

¹⁵ Brak akceptacji dla religijności masowej mógł prowadzić w konsekwencji do dechrystianizacji: „We Francji ówczesne elity chrześcijańskie, przeniknięte w dużej mierze rygoryzmem jansenizmu, zajęły bardzo surowe stanowisko wobec religijności i kultury ludowej. Niektórzy z młodszych historyków francuskich skłonni są upatrywać w tym konsekwentnym zwalczaniu ludowości przez tamtejsze elity chrześcijańskie jedną z istotnych przyczyn późniejszej dechrystianizacji Francji“ (ks. Daniel Olszewski, *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź 1988, s. 199–200).

¹⁶ Arnold Hauser, *Společná historia sztuki i literatury*, t. 1, Warszawa 1974, s. 351.

¹⁷ 1864 r., Kalwaria w Pakości – pielgrzymka w intencji powstańców styczniowych, 50 tys. ludzi; 1873, Kalwaria Zebrzydowska – uroczystość w 200. rocznicę zwycięstwa chocimskiego, 100 tys. ludzi; 1882, Jasna Góra – rocznica 500-lecia obecności obrazu w Polsce – 300 tys. ludzi modliło się za ojczyznę; 1883, Kalwaria w Pakości – odsłonięcie tablicy z okazji 200. rocznicy zwycięstwa wiedeńskiego, 80 tys. ludzi; 1906, Jasna Góra – 250-lecie ślubów Jana Kazimierza, 250 tys. ludzi; 1910, Borek – uroczystość w 500-lecie zwycięstwa grunwaldzkiego, ponad 100 tys. ludzi.

Począwszy od XVI–XVII w. typ religijności masowej zaczyna cechować grupy społeczności tradycyjnych, które można także określić jako społeczności zamknięte¹⁸. Są one odporne na idee cywilizacji i postępu (także na rozwój nowych form pobożności i duchowości), kultywują natomiast własną tradycję i tradycję wiary. W tych warunkach uznane normy religijne są nieodzownym i koniecznym czynnikiem zapewniającym tożsamość i integrację tych społeczności. Stanowi to o ich trwałości, odporności na zmiany i zagrożenia.

Cechą wspólną społeczności zamkniętych jest także „myślenie mityczne”, którego *...najcharakterystyczniejszym momentem jest brak podziału na to, co realne i idealne, na byt i myśl (...) panuje utożsamienie nazwy i rzeczy* – pisał E. Cassirer¹⁹. Rezultatem takiego myślenia łączącego symbole i rzeczy w niepodzielną całość jest rytualizacja życia społecznego, a zwłaszcza kultu religijnego oraz zachowawczość i petryfikacja przeszłości. Rytuał, a więc zewnętrzna strona religii, zdecydowanie przeważa. Poznanie intelektualne i wynikające z niego poszukiwanie pogłębionego kontaktu z Bogiem przez dojrzałe przyjęcie i rozumienie prawd wiary zgodne z wykładnią teologiczną istnieje w niewielkim tylko stopniu. Dlatego religijność masowa i Kościół ludowy są w rzeczywistości bierne pod względem poznania religijnego, mimo zaangażowania na wielką skalę w manifestacje kultu „odświętnego”. Aktywne życie religijne pozostaje przywilejem elit. W Polsce podział ten nie tylko się nie zmniejszył, ale nawet utrwalił.

Ewolucja Kościoła ludowego w stronę nowej duchowości, zaadaptowanie np. personalizmu było właściwie niemożliwe. I tak jak postanowienia Trydentu dopiero po trzech wiekach zadomowiły się na dobre w masach wiernych, również plon II Soboru Watykańskiego tylko powierzchownie, jak dotąd, stał się udziałem polskiej religijności masowej. Starania Episkopatu o „oczyszczenie” kultu maryjnego z pobożności „naiwnej” oraz o nadanie mu teologicznej głębi przynoszą jak dotąd

mierne rezultaty. Równocześnie jednak zasługą religijności masowej było utrzymanie katolicyzmu podczas Reformacji, utrzymanie polskości podczas rozbiorów oraz utrzymanie istoty ducha narodowego i wartości chrześcijańskich w erze komunizmu.

Ks. W. Piwowarski charakteryzując Kościół ludowy w Polsce napisał: *Jest on Kościołem otwartym – służy wszystkim Polakom, stanowi organizację religijno-narodową; jest Kościołem masowym, ponieważ prowadzi duszpasterstwo masowe, skierowane na przeciętnego katolika (Polaka) jako członka narodu. Inaczej mówiąc bardziej rozwija duszpasterstwo ogólne i zwyczajne niż inne formy duszpasterstwa, które by uwzględniały bieżące problemy religijno-moralne innych kategorii i grup ludzi; jest Kościołem hierarchiczno-urzędowym na niekrytykę Kościoła wspólnotowego. Znajduje to wyraz z jednej strony w akcentowaniu swoistej hierarchii wartości (jedność, posłuszeństwo oraz pewien uniformizm w myśleniu i działaniu), z drugiej zaś strony w aktywności duchowieństwa oraz znacznej bierności laikatu; jest Kościołem rytuału skierowanym na utrzymanie mas przy religii i patriotyzmie. Wiąże się to z jego tradycyjną obecnością w społeczeństwie przez zbiorowe praktyki religijne (np. koronacje obrazów Matki Boskiej, peregrynacje obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, pielgrzymki) oraz ze swoistym rozumieniem religijności jako formy pobożności maryjnej i rytualistycznej²⁰.*

Myślę, że jest to najlepsze podsumowanie niniejszego artykułu.

Perspektywy

Otwarte pozostaje pytanie o przyszłość religijności masowej i Kościoła ludowego w suwerennym państwie

¹⁸ O społecznościach otwartych i zamkniętych zob. Jerzy Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988, s. 19–76.

¹⁹ Ernst Cassirer, *Esej o człowieku*, Warszawa 1971, s. 137–191.

²⁰ Ks. Władysław Piwowarski, *Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim*, w: „PP” 1-2/1982.

i społeczeństwie wolnym ideologicznie. Można sądzić (a było już tak w przeszłości), iż gwałtowne i głębokie zmiany ustrojowe przynosząc upolitycznienie społeczeństwa oraz nowe systemy wartości powodują odchodzenie od religii i struktur religijno-kulturowych, które Kościół tworzył i firmował. Czy wobec tego religijność masowa i Kościół ludowy staną się ponownie oparciem dla Kościoła w Polsce i źródłem jego siły w tym przejściowym okresie? Jeżeli zaś tak, to zachodzi obawa, czy atrakcyjność religijności masowej wytrzyma konkurencję z politycznymi misteriami i szalejącym konsumpcjonizmem²¹.

Nie wydaje się też obecnie możliwe, aby Kościół i ortodoksyjnie pojęte wyznanie wiary stały się automatycznie jednoznaczną „duchową ojczyzną” dla uczestników religijności masowej, tradycyjnych elit, chrześcijan występujących pod hasłami „bezreligijnego chrześcijaństwa”, „religii bez Kościoła”, „Jezus – tak, Kościół – nie” oraz ruchów typu „new age”. Wzrost znaczenia i liczebności (zwłaszcza wśród młodzieży) tych ostatnich nurtów pozwala domniemywać, iż konfrontacja może przebiegać pomiędzy formacjami Kościoła ludowego i tzw. nowej religijności, subiektywnej i irracjonalnej. Potrzeba wzmożonej chrystianizacji jawi się w tych warunkach jako konieczność.

Jednym z jej zadań winno się stać dowartościowanie religijności masowej, uwzględniające niezmierzone perspektywy współczesnej teologii i antropologii. Kard. J. Ratzinger mówił przecież: *Kościół nie jest sfabrykowanym produktem, lecz żywym nasieniem Bożym, które chce wzrastać i dojrzewać. Potrzebuje tajemnicy maryjnej i sam tajemnicę maryjną stanowi*²². A von Balthasar pisał: *Usiłujemy ciągle Kościół formować i poprawiać według wymagań czasu, krytyk przeciwników i własnego modelu, lecz czy przy tym nie tracimy zbyt wiele z oczu jedyne go pełnego wskaźnika i właściwego wzorca? Czy w naszych reformach nie powinniśmy utkwić wzroku w Maryi – nie dla zwiększenia liczby Jej świąt, nabożeństw*

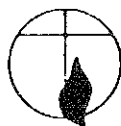
*i definicji, ale po prostu dlatego, ażeby sobie uświadomić, czym istotnie jest Kościół, jego duch i zachowanie*²³.

Zaś w praktyce codzienności jakimś rozwiązaniem mogłaby być próba wyłonienia nowego laikatu, oświeconego i otwartego, spontanicznego i aktywnego, na poziomie parafii i naturalnego życia w wierze, który zastąpiłby model laikatu „z urzędu” – działaczy katolickich ze stowarzyszeń i redakcji. Dowartościowana i przekształcona religijność masowa mogłaby podjąć trud sprostania nadziejom Kościoła i uwarunkowaniom nowej państwowości.

²¹ „Pojawiają się świeckie rytzy związane z decydującymi fazami życia. Udział w imprezach sportowych, ceremoniach rozrywkowych, kongresach, imprezach politycznych oraz zaangażowanie się w propagowanie politycznych lub quasi-politycznych ideologii zastępuje niektórym ludziom dawną religię. (...) Monopol Kościoła na rytuały załamuje się” (ks. Janusz Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 105).

²² Joseph kard. Ratzinger, *Kazanie na konferencji biskupów w Stapelfeld*, w: *Dlaczego właśnie Ona?* Warszawa 1991, s. 114.

²³ Hans Urs von Balthasar, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: *Dlaczego właśnie Ona?* Warszawa 1991, s. 55.



Grażyna Gzella

„Rok Wiejski“ – E. Bojanowskiego pismo dla ludu

Osoba Edmunda Bojanowskiego w dotychczasowych opracowaniach była ukazywana w sferze jego działań religijnych i charytatywnych, obejmujących Wielkie Księstwo Poznańskie, Królestwo Kongresowe, Galicję, Śląsk, a nawet Anglię i Kanadę. Dla wielu Bojanowski to twórca wiejskich ochronek i założyciel Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Bogurodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej. A przecież jego działalność była znacznie szersza, szczególnie ta na rzecz ludu wiejskiego, i zaowocowała licznymi publikacjami oraz wydawnictwami. Jednemu z nich zostaje poświęcony niniejszy artykuł.

Bojanowski urodził się 14 XI 1814 r. w Grabonogu koło Gostynia, w rodzinie ziemiańskiej, jako syn Walentego i Teresy z Umińskich. Studiował literaturę i filozofię we Wrocławiu i Berlinie, jednak zły stan zdrowia nie pozwolił mu na ich ukończenie. W 1839 r. wrócił do Grabonoga, gdzie przez 30 lat pracował na rzecz lokalnej społeczności i organizowanego zgromadzenia służebniczek. Z jego inicjatywy powstawały od 1850 r. ochronki wiejskie oraz szpital i sierociniec dla dzieci w Gostyniu. Prowadził szeroką działalność oświatową, indywidualnie i w licznych organizacjach funkcjonujących w tym czasie w Wielkim Księstwie Poznańskim. Pracował w dziale literackim powstałego w 1835 r. Kasyna Gostyńskiego. Należał w latach 1849–50 do komisji wydawniczej tanich książek dla ludu organizowanej przez Ligę Polską. Był członkiem Towarzystwa Pomocy Naukowej oraz Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. W ramach działalności wydawniczej

z jego inicjatywy w latach 1852–62 ukazywały się pisma „Pokłosie” i „Zbieranka Literacka”, w 1862 r. opublikował „Piosnki wiejskie dla ochronek”. Wreszcie w latach 1860–62 wydawał *pisma dla ludu* „Rok Wiejski”¹.

W dotychczasowych badaniach dotyczących XIX-wiecznego czasopiśmiennictwa pojawiło się wiele błędów związanych z istnieniem „Roku Wiejskiego”, których bez dokładnego zbadania poszczególnych zachowanych zeszytów nie będzie można zweryfikować, aby ustalić rzeczywiste dane wydawnicze tego pisma. Informacje XIX-wieczne w wielu przypadkach zostały już zakwestionowane i nie czas jeszcze raz do nich powracać. Jednak błędy znajdujemy również w opracowaniach i artykułach pochodzących z późniejszych lat. W 1951 r. Witold Jakóbczyk w artykule o Bojanowskim² napisał, że redagował on kalendarz „Rok Wiejski”, a przecież pismo to nie ma żadnych cech tej formy wydawniczej. W 1967 r. Stefan Truchim³ w sprawie „Roku Wiejskiego” popełnił aż kilka pomyłek. Pismo to nie było rocznikiem, zeszyt 1. nie był „Książeczką zielonoświątkową”, nazwisko współredaktora brzmiało Koszutski, a nie Koszucki, i był on tylko współredaktorem pisma. Wreszcie na pytanie postawione przez autora, czy ukazały się kolejne zeszyty, możemy dziś odpowiedzieć pozytywnie, gdyż było ich jeszcze na pewno trzy, a być może cztery. Również Stanisława Chociej szczegółowo opisując w 1967 r. działalność literacką i wydawniczą Bojanowskiego nie uchroniła się od omyłki. Otóż drukarzem zeszytu 4., a prawdopodobnie i 5., o ile ten się ukazał, był T. Hoffmann, a nie wymieniany J. Priebatsch⁴, który był tylko nakładcą pisma.

¹ W. Jakóbczyk, *Bojanowski Edmund (1814–1871)*, w: *Wielkopolski Słownik Biograficzny*, Warszawa 1981, s. 67–68; J. Pachucki, *Bojanowski Edmund Wojciech Stan [isław] (1814–1871)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 236.

² W. Jakóbczyk, *Edmund Bojanowski*, „Caritas” 9/1951, s. 25.

³ S. Truchim, *Historia szkolnictwa i oświaty polskiej w Wielkim Księstwie Poznańskim*, t. 1, Łódź 1967, s. 277.

⁴ S. Chociej, *Twórczość literacka i działalność wydawnicza Edmunda Bojanowskiego*, „Nasza Przeszłość” 1967, s. 210.

Myśl wydawania pisma dla ludu nie została podjęta po raz pierwszy przez Bojanowskiego. Pierwsze tytuły dla tej warstwy społecznej w Wielkim Księstwie Poznańskim pojawiły się wcześniej. Ich wydawcami byli inteligenci, księża i szlachta, którzy starali się w ten sposób wpłynąć na budzącą się, zwłaszcza po wydarzeniach 1848 r., świadomość społeczną i narodową chłopów. Najstarszym pismem dla ludu wydawanym na tych ziemiach była „Szkółka Niedzielną”, redagowana w Lesznie przez ks. Borowicza od 1837 r. Pismo to miało charakter religijno-gospodarczy i nie pretendowało do miana pisma politycznego, ogólnoinformacyjnego, które mogłoby kształtować świadomość chłopską. Kolejne tytuły pojawiły się w latach czterdziestych. W 1845 r. Antoni Wojkowski wydawał „Pismo dla Ludu Polskiego”, w latach 1848–50 ukazywał się „Wielkopolanin” wydawany przez ks. Aleksego Prusinowskiego i Walentego Stefańskiego, zaś w latach 1849–50 Prusinowski redagował „Wiarusa”. W 1849 r. z inicjatywy Antoniego Kosidowskiego ukazywał się „Tygodnik Szamotulski”. Pisma te prezentując zagadnienia religijne, historyczne i oświatowe propagowały solidaryzm klasowy, kształtowały stosunek chłopów do władz zaborczych. Budziły one zainteresowanie wśród mieszkańców wsi, chociaż reprezentowały interesy właścicieli ziemskich i bogatego chłopstwa, kształtując w chłopskich umysłach wyidealizowany obraz dziedzica, księdza i nauczyciela i wskazując jednocześnie, że wszelkie zło, także społeczne, należy wiązać z władzami zaborczymi i ich pruskimi przedstawicielami na wsi. Najdłużej z wymienionych tytułów, bo do 1853 r., przetrwała „Szkółka Niedzielną”. „Pismo dla Ludu Polskiego” i „Tygodnik Szamotulski” zmarły śmiercią naturalną wobec trudności finansowych nękających ich redakcje. Żywot „Wielkopolanina” i „Wiarusa” przerwała ustawa prasowa z 1850 r. nakładająca na redaktorów niemożliwą do zapłacenia kaucję, warunkującą prawo do wydawania pisma.

Z tego też powodu lata pięćdziesiąte w Wielkim Księstwie Poznańskim to okres, w którym brak prasy wiejskiej, okres ukształtowany wzrastającą polityką germanizacyjną rządu pruskiego. Stworzony w końcu lat czterdziestych model pisma dla ludu, przeznaczony wyłącznie dla społeczności wiejskiej, ukierunkowanego na sprawy wsi, kraju i społeczeństwa, należało odtworzyć. Myśl stworzenia takiego pisma nurtowała Bojanowski już w 1853 r. Od tego roku zbierał artykuły i materiały do „Wieczorynek“ planowanych przez niego jako pismo dla dzieci⁵. Jednak pomysł nie został zrealizowany. 2 III 1856 r. Bojanowski otrzymał z Rzymu list od ks. Ignacego Prusinowskiego⁶, w którym tenże załączał korespondencję od Teofila Lenartowicza proponującego osobę Bojanowskiego na redaktora pisma dla ludu, które miało powstać w miejsce „Szkoły Polskiej“ i „Szkółki Niedzielnej“. Lenartowicz wysuwając swą propozycję myślał również o nawiązaniu współpracy z Ewarystem Estkowskim, twórcą „Szkoły Polskiej“, pisma o charakterze pedagogicznym⁷. Wysuwając propozycję stworzenia pisma Lenartowicz obiecywał współpracę w jego redagowaniu, do czego zobowiązali się również Ignacy i Aleksy Prusinowscy (Dz., s. 219–220). Bojanowski uznał projekt za godny rozważenia. Ważną sprawą stało się jednak znalezienie współpracownika, który zwiększyłby popularność pisma na wsi. W zaborze pruskim ważną rolę w kształtowaniu piśmiennictwa dla ludu odegrali księża, którzy cieszyli się zaufaniem społeczeństwa i poważaniem władz zaborczych. Osoba ze stanu duchownego będąca członkiem kolegium redakcyjnego, według Bojanowskiego, miała wzmocnić rolę i znaczenie nowego pisma. Z tego powodu przyszły redaktor „Roku Wiejskiego“

⁵ E. Bojanowski, *Dziennik 1853–1871*, Warszawa 1988, s. 59; dalej cyt. w tekście jako Dz. z podaniem numeru strony.

⁶ Brat Aleksego, twórcy „Wielkopolanina“ i „Wiarusa“.

⁷ B. Erzepki, *Listy T. Lenartowicza do E. Estkowskiego*, Poznań 1922, s. 101.

zwrócił się z prośbą o współpracę do ks. Tomasza Borewicza, dawnego redaktora „Szkółki Niedzielnej“, ten jednak odmówił obiecując jedynie nadesłanie kilku artykułów, z czego po pewnym czasie również się wycofał. Także ks. Antoni Brzeziński nie tylko odmówił współpracy, ale nawet namawiał Bojanowskiego do wycofania się z projektu⁸. Wkrótce znalazło się jednak grono osób wyrażających chęć stałej współpracy w tworzeniu pisma i popierających idee pisma dla ludu. Obok Lenartowicza i braci Prusinowskich byli to Stanisław i Jan Koźmianowie, Gustaw Potworowski, Stanisław Gieburowski i Symforian Tomicki (Dz., s. 220–221, 266, 278–279).

Jak zapisał Bojanowski, koncepcja pisma powstała już 4 III 1856 r. w drodze do kościoła. Świadczy to o natychmiastowym zainteresowaniu przyszłego redaktora, który w dwa dni po propozycji widział już główny rys pisma. W swoim „Dzienniku“ napisał na ten temat: *Sądzę, że byłoby najodpowiedniej wydawać pięć książeczek rocznie, wedle pięciu pór roku kościelnego, w każdej mieszcząc odpowiednie przedmioty z historii naturalnej kraju, z religii i historii oraz z życia i literatury ludu. Byłoby tedy pięć książeczek: I Książeczka adwentowa, II Książeczka kołędowa, III książeczka wielkopostna, IV Książeczka wielkanocna, V Książeczka zielonoświątkowa* (Dz., s. 220). Już 13 marca tegoż roku proponowana przez Bojanowskiego koncepcja pisma znalazła poparcie u A. Prusinowskiego, J. Koźmiana i G. Potworowskiego (Dz., s. 221).

Należało jeszcze ustalić tytuł. Pierwotny, zaproponowany przez Lenartowicza, „Ochrona“, po pewnym czasie został odrzucony przez samego Bojanowskiego. Również kolejny tytuł, „Macierz“, uznano za zbyt ambitny. W końcu zwyciężyła propozycja Bojanowskiego – „Rok Wiejski“ (Dz., s. 245, 279). Tak więc pismo miało już tytuł, lecz piętrzyły się inne trudności. W liście z Paryża, datowanym 9 VII 1857 r., a skierowanym przez Lenartowicza do Bojanowskiego, pomysłodawca i go-

racę propagator myśli zmierzającej do stworzenia pisma dla ludu odmówił napisania jego prospektu. Uznał bowiem, że nie wszystkie szczegóły dotyczące koncepcji pisma zaproponowane przez Bojanowskiego są mu znane i może nie sprostać zadaniu (Dz., s. 245). Decyzja ta spowodowała opóźnienie realizacji pomysłu.

Przyszły redaktor w maju 1859 r. prowadził rozmowy z Janem Żupańskim, poznańskim księgarzem i drukarzem, którego zainteresowała myśl wydawania pisma dla ludu i wstępnie zaofiarował się z *wzięciem pisma w nakład* (Dz., s. 274).

Zanim ukazał się pierwszy zeszyt „Roku Wiejskiego“, Bojanowski prowadził rozmowy z Tomickim, który zgadzał się na współpracę w redagowaniu pisma. Prosił jednak o szybkie działania organizacyjne, gdyż zebrany przez niego materiał, w razie niepowodzenia w realizacji tytułu Bojanowskiego, zamierzał po porozumieniu się z drukarzami Güntherem w Lesznie lub Langem w Gnieźnie wykorzystać do wznowienia „Szkółki Niedzielnej“ (Dz., s. 278). Rzeczywiście, po 7-letniej przerwie, w 1860 r. zaczęła się ukrywać redagowana przez Tomickiego „Szkółka Niedzielną“, co pozwala przypuszczać, tylko na podstawie lat wydawania pisma, że do bezpośredniej współpracy redakcyjnej Bojanowskiego i Tomickiego, pomimo wcześniejszych ustaleń, nie doszło. Współredaktorem „Roku Wiejskiego“ został nie angażujący się wcześniej w sprawy organizacyjne pisma ks. Hilary Koszutski.

Od września 1849 r. był on proboszczem w Mielżyńcu, jednocześnie działał w Lidze Polskiej, organizował ochronki dla dzieci i biblioteki dla mieszkańców wsi⁸. Koszutski współpracował z Bojanowskim w działalności charytatywnej na wsi i obu działaczy łączyła dłużej przyjaźń.

⁸ S. Chociej, dz. cyt., s. 207–208.

⁹ B. Wysocka, *Koszutski Hilary (1822–1896)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 14, Wrocław 1968–1969, s. 381–382.

Tymczasem Lenartowicz, który wcześniej zgłosił swój akces do grona współpracowników, po odmowie napisania prospektu, w kwietniu 1860 r. nadesłał wierszowany wstęp do „Roku Wiejskiego”. Bojanowski jednak w obawie przed cenzurą postanowił wstęp Lenartowicza odłożyć na później uznając, że potrzebny jest czas na uzgodnienie poprawek z autorem (Dz., s. 282).

Pierwszy zeszyt „Roku Wiejskiego” wyszedł w 1860 r. z tytułem „Wielkanocny”. Trudno dziś ustalić dokładny termin jego ukazania się. Jeszcze w kwietniu brano pod uwagę wiersz Lenartowicza jako wstęp do tego zeszytu. W maju „Gazeta Codzienna” precyzowała termin ukazania się zeszytu 1. pisząc: *Wychodzić będzie w Gnieźnie u Langego pismo Rok Wiejski pod redakcją ks. Koszutskiego z Mielżyna i pana Edmunda Bojanowskiego z Grabonoga pod Gostyniem. Przeznaczone dla ludu wiejskiego, wychodzić będzie w każde uroczyste święto. I tak, pierwszy zeszyt ukaże się w święto Wniebowstąpienia Pańskiego. Treścią pisma będą artykuły katechetyczne, żywoty świętych polskich, opowiadania z historii, opisy okolic krajowych, przysłowia, poezje stosowne itp.*¹⁰ Również w maju ukazało się ogłoszenie w „Nadwiślaninie”: *W dzień Wniebowzięcia Pańskiego wyjdzie z druku w Gnieźnie u J.B. Langego pierwszy numer pisma: Rok Wiejski. Pismo to przeznaczone dla ludu, ukazywać się będzie w poszytach sześćcioarkuszowych in 8-vo w każde znaczniejsze święto. Zawierać ma artykuły treści religijnej, obyczajowej i historycznej, i mianowicie nauki katechetyczne, wykład nabożeństwa kościelnego, żywoty świętych polskich, opowiadania z historii polskiej, opisy okolic całego kraju polskiego, powieści, przysłowia, wiersze itd. Wydawnictwem kieruje ks. Hilary Koszutski i pan Edmund Bojanowski. Każdy poszyt kosztuje 2 i 1/2 srg. Zapisywać się można po wszystkich księgarniach*¹¹. Z tych ogłoszeń można sądzić, że pierwszy zeszyt „Roku Wiejskiego” ukazał się około 17 maja.

Wstępne rozmowy z Żupańskim co do druku pisma w jego drukarni nie zostały zrealizowane. Być może

redaktorzy otrzymali lepsze warunki w innej firmie wydawniczej. Zeszyty 1–3 ukazały się w 1860 r. nakładem i drukiem J.B. Langego w Gnieźnie, zeszyt 4. i 5. o ile się ukazał – w 1862 r. nakładem J. Priebatscha i drukiem T. Hoffmanna w Ostrowie. Zeszyty wydawano ze znacznym opóźnieniem. Zeszyt 2. wyszedł 8 IX 1860 r., o czym zawiadamiał w „Nadwiślaninie” czytelników pisma Lange: *W dzień Narodzenia N.P. Maryi wyjdzie w Gnieźnie moim nakładem zeszyt drugi czyli „Książeczka Zielonoświątkowa” „Roku Wiejskiego” w tej samej cenie, jak zeszyt pierwszy. Dobrodziejów, którzy tak szczerze rozpowszechnianiem tej ludowej książeczki zająć się raczyli, upraszam zarazem o dalsze względy dla pisma tego*¹². Zeszyt 3., jak ustaliła S. Chociej, ukazał się z końcem 1860 lub na początku 1861 r., chociaż na karcie tytułowej widnieje data 1860; zeszyt 4. planowany na wrzesień 1861 ukazał się dopiero w styczniu 1862 r. Również zeszyt 5. planowany na marzec 1862, o czym piszą redaktorzy w zeszycie 4., ukazał się prawdopodobnie z opóźnieniem, gdyż w tym terminie materiały zostały złożone dopiero do drukarza¹³. Jest to jedyny ślad zeszytu 5., na podstawie którego można snuć przypuszczenia, że zlecenie druku zostało zrealizowane i „Książeczka kolędowa” istniała i dotarła do czytelników.

Poszczególne zeszyty otrzymały następujące tytuły: z. 1. – „Wielkanocny”, z. 2. to „Książeczka zielonoświątkowa”, z. 3. – „Książeczka Matki Boskiej Zielnej”, z. 4. – „Książeczka siewna”, z. 5 – „Książeczka kolędowa”¹⁴. Jak widać, nie było to zupełnie zgodne z pierwotną kon-

¹⁰ Cyt. za A. Szelęgiewicz, *Edmund Bojanowski i jego dzieło*, Poznań 1966, s. 33.

¹¹ „Nadwiślanin” nr 37 z 11 V 1860, nr 38 z 15 V 1860.

¹² „Nadwiślanin” nr 71 z 11 IX 1860.

¹³ S. Chociej, dz. cyt., s. 209–211.

¹⁴ Nie zachował się do czasów dzisiejszych zeszyt 5.: „Książeczka kolędowa”. Jednak w „Dzienniku” Bojanowskiego znajdujemy ślad realizacji tego zamierzenia. Jest to cytowany przez autora i redaktora spis artykułów odesłanych do drukarni; zob. S. Chociej, dz. cyt., s. 211.

cepcją Bojanowskiego. Być może realizacja zaplanowanych wcześniej książeczek adwentowej i wielkopostnej miała nastąpić w terminie późniejszym.

Poszczególne zeszyty miały liczyć po 6 arkuszy druku i kosztować 15 gr. pol. (2 i 1/2 sgr.). W rzeczywistości z 1. liczył 96, z. 2.–95, z. 3.–103 i z. 4.–94 strony. Pismo ukazywało się w formacie 8°, czyli 17×11 cm.

Sprawą kolportażu miały się zajmować księgarnie. W zeszycie 2. redaktorzy zwracali się do księży z prośbą o pomoc w rozpowszechnianiu pisma oraz o ułatwienie kontaktów pomiędzy redakcją a czytelnikami. Z radością witał nowe pismo „Przegląd Poznański“, który widział potrzebę prasy przeznaczonej dla mieszkańców wsi: *Z nie mniejszą pociechą witamy pismo dla ludu Rok Wiejski. Pisma takiego oczekiwali od dawna wszyscy ci, co wiedzą, czego potrzeba włościanom naszym, i znają, jak należy do nich przemawiać*¹⁵.

Uzasadnienie tytułu pisma znajdujemy w artykule wstępnym zeszytu 1.: *Książeczki nasze wychodzą pod nazwą Rok Wiejski, boć mają się ukazywać w kolei świąt kościoła, a te święta stanowią dla was podział czasu gospodarskiego. Wy wasze prace około roli rozkładacie wedle uroczystości kościelnych. (...) Otóż powiedzieliśmy sobie jeden drugiemu, co pisać w tych książeczkach mamy, że zastosujemy się do tego rozkładu czasu waszego i zajęć waszych i że każda książeczka pojedyncza będzie w głównej części przynajmniej swojej części odnosić się do jakiegoś pojedynczego święta i razem do pory roku, a nawet do zatrudnień gospodarskich przeważających w tym właśnie czasie („Niech będzie pochwalony“, 1/1860, s. 10–11).*

Pismo w koncepcjach redaktorów miało uczyć i oświecać. Bojanowski i Koszutski z gronem współpracowników zamierzali zamieszczać w nim: wykłady niektórych prawd wiary, tłumaczenie obrzędów kościelnych, żywoty świętych polskich (Cyryla i Metodego Wojciecha, Stanisława, Wincentego Kadłubka, Jacka i Czesława, Bronisławy, Jadwigi, Kunegundy, Salomei

i Jolanty), żywoty patronów innych narodowości, historię kraju ojczystego, obyczaje panujące w poszczególnych regionach, fragmenty z życia bohaterów narodowych, wiersze i przysłowia (1/1860, s. 3–36). Szeroki program zakreślony w zeszycie 1. nie został w całości zrealizowany, przede wszystkim nie pozwoliła na to ograniczona liczba wydanych numerów.

W 1861 r. „Rok Wiejski” nie ukazał się. Być może powodem tej przerwy były trudności finansowe redaktorów, skoro w pierwszym po przerwie zeszycie 4. ze stycznia 1862 r. znajdujemy stwierdzenie: (...) *przecież nadzwyczaj tanią cenę „Roku Wiejskiego” wtenczas tylko zatrzymać możemy, jeśli najmniej 6000 exempl. się prze- da – ponieważ prawie tyle potrzeba do pokrycia kosztów – przeto prosimy o coraz dalsze rozprzestrzenianie dzieł- ka* (okładka).

Ukazujące się w „Roku Wiejskim” artykuły i powiastki były drukowane bez podania autora, co wobec licznego grona osób popierających pismo i zapowiadających swój udział w jego redagowaniu utrudnia ustalenie nazwisk autorów artykułów. Jedynie drukowane w „Roku Wiejskim” wiersze opatrywano nazwiskami ich autorów. I tak w zeszycie 2/1860 ukazał się wiersz Lenartowicza „Na początek” napisany specjalnie dla „Roku Wiejskiego”, zapewne do numeru inauguracyjnego nowe pismo, o czym już wspominałam. W zeszycie 3/1860 znalazł się następny wiersz Lenartowicza „W drogę”, w zeszycie 4/1862 zamieszczono „Pieśń na dobranoc Panu Jezusowi” Jana Matuszewskiego, cieśli z Bronikowa, zaś w zeszycie 5. wiersz Teofila Nowosielskiego zatytułowany „Modlitwa sieroty”¹⁶.

Bojanowski zamierzał prezentować w piśmie przysłowia, co sygnalizował w artykule programowym. Niestety, urzeczywistnione to zostało tylko w części, w jednym numerze. „Starodawne przysłowia o lenistwie i pra-

¹⁵ *Rok Wiejski*, „Przegląd Poznański” 1860, s. 531.

¹⁶ Spis treści z. 5 zob. S. Chociej, dz. cyt., s. 211.

cy“ ukazały się bowiem tylko w zeszytcie 2/1860, w „Książeczce zielonoświątkowej“.

Artykuły, które ukazały się w poszczególnych zeszytach „Roku Wiejskiego“, można podzielić na kilka grup w zależności od ich treści. Największą z nich stanowiły opowiadania-powiastrki, w których autorzy udzielali rad, jak postępować w życiu, wykorzystując do tego celu wydarzenia, które miały miejsce na wsi poznańskiej. Niewątpliwie dwie z takich powiastrtek są autorstwa Bojanowskiego: „Jagódka“ zamieszczona w zeszytcie 1., którą Bojanowski napisał już w sierpniu 1853 r. z myślą o planowanych przez siebie „Wieczorynkach“ (Dz., s. 83) oraz „Źródło“, z zeszytu 2., oparte na pieśni ludowej. Inne powiastrtki opowiadały o stosunkach między rodzicami a dziećmi, o miłości do rodziców, o godności, o przestrzeganiu praw boskich. Takie powiastrtki były rozpowszechnioną w pismach dla ludu formą docierania do czytelnika wiejskiego. Opowiadając o cudzych losach i przeżyciach, starano się przemycić nauki dla czytelników, które kazały żyć zgodnie z przykazaniami i nauką Kościoła.

Zgodnie z zapowiedzią Bojanowskiego zamieszczoną w artykule wstępnym w poszczególnych numerach „Roku Wiejskiego“ miały się znajdować artykuły poświęcone polskiemu świętemu. Ten cykl tematyczny rozpoczął artykuł „Święty Cyryl i Święty Metody“ (1/1860). Autor pisze, że chce przedstawić *patronów narodu polskiego (...) którzy wiarę katolicką przodkom naszym poznać dali, a częstokroć przelali krew swoją za tę wiarę świętą*. Cyryl i Metody, według autora, zaszczerpili wiarę katolicką na naszych ziemiach, dlatego też oni jako pierwsi zostali zaprezentowani w omawianym cyklu. W kolejnych zeszytach zajęto się św. Wojciechem (z. 2 i dokończenie w z. 3 z 1860 r.), św. Romualdem (z. 4/1862), „Święci Męczennicy w lasach Kazimierskich“ oraz św. Janem Kantym (z. 5)¹⁷. Część druga artykułu o św. Wojciechu została uzupełniona tekstem „Bogurodzicy“, pieśni, którą opatrzone naukowym komentarzem

rzem, zupełnie nieprzydatnym dla czytelnika wiejskiego.

W zeszytach 1, 2 i 5 znajdowały się opisy świąt kościelnych: Wielkiejnocy, Bożego Ciała i Bożego Narodzenia, ten ostatni autorstwa ks. Tomickiego, o czym Bojanowski pisał w swoim „Dzienniku”¹⁷. W artykułach tych autorzy starali się pogłębić wśród mieszkańców wsi wiarę w Boga oraz zasady głoszone przez Kościół. Uzupełnieniem tego typu artykułów były modlitwy, również zamieszczane w zeszytach „Roku Wiejskiego”. Cały cykl artykułów poświęconych religii, życiu religijnemu i wychowaniu religijnemu zamyka opis obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej (4/1862) oraz obrazki z życia wyznawców Chrystusa w pogańskim Rzymie („Zgoda miłsza niż ofiara”, 3/1860).

Obietnica ukazywania na łamach „Roku Wiejskiego” bohaterów narodowych wobec niewielkiej liczby numerów, które się ukazały, nie mogła być w pełni zrealizowana. W pięciu zeszytach znajdujemy trzy artykuły przedstawiające sylwetki: biskupa Jana Dąbrowskiego, sufragana poznańskiego, zmarłego 4 IV 1853 r., (2/1860), Piotra Włostowica, palatyna śląskiego z czasów Bolesława Krzywoustego (3/1860) oraz Judyty, określanej mianem *królowej Polski* (4/1862). Przedstawieni bohaterowie byli raczej dobroczyńcami Kościoła niż postaciami narodowymi, o których planował pisać redaktor.

Pisma dla ludu ukazujące się w I poł. XIX w. starały się prezentować swym czytelnikom wybrane tytuły książek ukazujących się współcześnie na rynku księgarskim, odpowiednie dla mieszkańców wsi. Łamy tych pism wykorzystywali również drukarze i wydawcy, aby reklamować wydawane przez nich tytuły. Na łamach „Roku Wiejskiego” znajdujemy tylko jedno ogłoszenie wydawnicze – Lange, drukarz gnieźnieński, zapowiadał

¹⁷ S. Chociej, dz. cyt., s. 211.

¹⁸ Wielkanoc, „Rok Wiejski” 1860 z. 1, s. 88–96; Boże Ciało, „Rok Wiejski” 1860 z. 2, s. 6–19; „Boże Narodzenie”, zob. spis treści z. 5, w: S. Chociej, dz. cyt., s. 211.

szybkie ukazanie się trzeciego wydania „Książki do nabożeństwa dla wszystkich katolików“, tzw. Duniówki (3/1860).

„Rok Wiejski“ redagowany przez Bojanowskiego przy współudziale Kosztuskiego cieszył się, mimo krótkotrwałego żywota, popularnością wśród mieszkańców wsi wielkopolskiej. Tytuł ten znalazł się wśród specjalnie zalecanych przez Komisję Rady Wyższej Towarzystwa św. Wincentego à Paulo dla organizowanych bibliotek parafialnych, z których korzystali mieszkańcy wsi¹⁹.

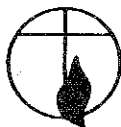
Nieznane są powody przerwania wydawania „Roku Wiejskiego“ po pięciu zeszytach. Być może złożyły się na to trudności finansowe Bojanowskiego, kłopoty zdrowotne i duże zaangażowanie w opiekę nad ochronkami i zgromadzeniem słuźebniczek. Jednak redaktor nie zarzucił całkowicie myśli wydawania pisma dla ludu. W latach 1867–68 Bojanowski podejmował działania w celu stworzenia nowego pisma. Kompletował artykuły, prowadził korespondencję w sprawie zaangażowania nowych współpracowników, szukał porozumienia z drukarzem. Wszystkie te próby zakończyły się jednak niepowodzeniem. Zbyt wiele trudności nie pozwoliło Bojanowskiemu zrealizować planu i zamierzeń, główną stała się postępująca choroba. Wieś nie doczekała się nowego pisma dla ludu redagowanego przez Bojanowskiego²⁰.

„Rok Wiejski“ redagowany przez Bojanowskiego w latach 1860–62 był pismem przeznaczonym dla mieszkańców wsi. Redaktorzy i współpracownicy eksponowali w nim dogmaty wiary katolickiej. Odwoływali się do najdawniejszych dziejów Polski i uczyli, jak żyć. Ten rodzaj pism dla ludu spotykaliśmy również w latach poprzednich. Eksponowanie zagadnień religijnych miało na celu zachowanie wiary katolickiej w społeczeństwie polskim, budzenie poczucia odrębności wobec protestanckich Prus, a jednocześnie popularyzowanie zasad chrześcijańskich w celu zneutralizowania konfli-

któw społecznych nurtujących wieś. Nie było to pismo z założenia religijne, ale taki jego charakter warunkowała sytuacja, która nie pozwalała na podnoszenie kwestii narodowych, patriotycznych. Kwestie wyznaniowe utożsamiające katolika z Polakiem były jedyną metodą dotarcia do polskiego społeczeństwa wiejskiego. Dzięki temu „Rok Wiejski” zappełnił lukę powstałą w dziejach pism dla ludu Wielkiego Księstwa Poznańskiego po zamknięciu „Szkółki Niedzielnej”.

¹⁹ B. Wysocka, dz. cyt., s. 382.

²⁰ S. Chociej, dz. cyt., s. 214–215.



Dariusz Filar

Od Europejczyka i liberała

W 1729 r. urodził się Edmund Burke, brytyjski mąż stanu i myśliciel polityczny; w 200 lat później, w 1929 r., przyszedł na świat Ralf Dahrendorf, niemiecki polityk i profesor socjologii na wielu europejskich uniwersytetach. W 1789 r. opinią publiczną Europy wstrząsnął krwawy przebieg rewolucji francuskiej; w 200 lat później, w 1989 r., zdumiona Europa przyglądała się bezkrwawym rewolucjom, które na jej wschodnich obszarach kładły kres dziesięcioleciom władzy komunistów. W 1790 r. 61-letni E. Burke opublikował książkę zatytułowaną „*Reflections on the Revolution in France*” („Refleksje na temat rewolucji we Francji”; tytuł przekładu niemieckiego: „*Betrachtungen über die Französische Revolution*”), w której jednoznacznie potępił egalitarystyczne hasła i destrukcyjne działania jakobinów; w 200 lat później, w 1990 r., nakładem Deutsche Verlags-Anstalt ze Stuttgartu ukazała się praca 61-letniego R. Dahrendorfa pt. „*Betrachtungen über die Revolution in Europa*” („Rozważania o rewolucji w Europie”), w której złożony został hołd autorom przeobrażeń dokonanych w Warszawie, Pradze, Budapeszcie i Berlinie.

Dokładnie dwustuletnia pauza, jaka rozdziela fakty składające się na pierwsze dwie pary zdarzeń, jest oczywiście dziełem przypadku. Inaczej ma się sprawa z parą trzecią – Dahrendorfowi najwyraźniej zależało na tym, by jego utwór ukazał się w 200. rocznicę utworu Burke’a, by w ten sposób jego intelektualna biografia spłótła się z losami wybitnego poprzednika i z tradycjami dwu jednakowo wielkich, chociaż zupełnie odmiennych w charakterze zrywów wolnościowych. Dahrendorf pragnie być Burke’em starszej o 200 lat Europy, chce

rozważać wolność dzisiejszych Polaków czy Węgrów tak, jak tamten libérté XVIII-wiecznych Francuzów.

„Rozważania o rewolucji w Europie” są obejmującym 150 stron druku listem Dahrendorfa do mieszkającego w Warszawie *Wielce Szanownego Pana J.*, którego epistolograf miał okazję odwiedzić w *pewien słoneczny marcowy poranek 1990 r.*, a który zasypał przybysza z Zachodu *pytaniami dotyczącymi wielkich zagadek Polski i Europy po rewolucji 1989 r.* Sama rozmowa nie pozwoliła na sformułowanie wyczerpujących odpowiedzi i dlatego właśnie powstał uzupełniający ją list. O adresacie, panu J. z Warszawy, wiemy niewiele; tylko między wierszami można odnaleźć sugestie jego związków z niegdysiejszą antykomunistyczną opozycją, a najpewniej z jej lewym skrzydłem, bo pan J. lęka się rynkowej przyszłości, która *nielicznych uczyni bogatymi, a zuboży wielu*, z przynębieniem przyjmuje do wiadomości fakt, że kres wschodniego socjalizmu zbiegł się w czasie ze zmierzchem zachodniej socjaldemokracji, a docelowy ideał ustrojowy, jaki chciałby zaproponować Polsce, sprowadza do pojęcia *jakaś Szwecja*. O nadawcy listu, R. Dahrendorfie, można zgromadzić o wiele więcej danych, a nie od rzeczy wydaje się poprzedzić prezentację dzieła ukazaniem sylwetki twórcy.

Z Hamburga do Oxfordu

Wspomniałem już wyżej, że R. Dahrendorf urodził się w 1929 r. Dniem jego urodzin był 1 maja, a zrządzenie losu, które o tym przesądziło, musiało być tematem niejednego rodzinnego i sąsiedzkiego komentarza, bo ojciec Ralfa, Gustav Dahrendorf, w późnych latach dwudziestych i na początku trzydziestych bez reszty angażował się w działalność socjaldemokracji. Miejscem narodzin był Hamburg, bo właśnie tutaj ojciec redagował socjaldemokratyczne „Hamburger Echo” i w szeregach frakcji SPD uprawiał politykę na forum Rady Obywatelskiej (Hamburger Bürgerschaft).

Aż do 1944 r. życie Dahrendorfa nie różniło się od tego, które było udziałem większości jego rówieśników; znosił wraz z innymi grozę nalotów i niedostatki wojennego zaopatrzenia, ale jednocześnie uczęszczał do szkoły – najpierw w Hamburgu, a później w Berlinie – i przynosił do domu dobre świadectwa. Latem 1944 r. został aresztowany i osadzony w więzieniu w Brandenburgu Gustav Dahrendorf, któremu gestapo zarzuciło kontaktowanie się z niektórymi spośród uczestników spisku z 20 lipca. W kilkanaście tygodni później 15-letni Ralf podzielił los ojca; została zdekonspirowana tajna organizacja uczniowska, do której należał, a jej członków uwięziono w obozie koncentracyjnym Schwetzig nad Odrą. Wczesną wiosną 1945 r. zbliżający się front przyniósł nieletnim więźniom decyzję o zwolnieniu, ale R. Dahrendorf w obawie przed ponownym aresztowaniem aż do samego końca wojny ukrywał się w berlińskich piwnicach.

W pierwszych latach powojennych na życie R. Dahrendorfa przemożny wpływ wciąż wywierała tradycja rodzinna. Jako osiemnastolatek, jesienią 1947 r., wstępuje do odbudowywanej przez Kurta Schumachera Socjaldemokratycznej Partii Niemiec (SPD). Podejmuje w Hamburgu studia filozoficzne, których ukończeniem jest doktorat uzyskany w 1952 r. na podstawie pracy zatytułowanej „Pojęcie sprawiedliwości w myśli Karola Marksa”. Tuż po obronie doktoratu następuje wyjazd do Anglii i 3-letnie studia podyplomowe w London School of Economics. Tym razem głównym przedmiotem zainteresowań Dahrendorfa jest socjologia, której dochowa wierności w ciągu całej późniejszej kariery naukowej. Drugi, angielski, tytuł doktorski, otrzymuje w 1954 r. przedłożywszy rozprawę o robotnikach niewykwalifikowanych zatrudnionych w przemyśle brytyjskim. Po powrocie do Niemiec obejmuje stanowisko wykładowcy na uniwersytecie w Saarbrücken, tutaj habilituje się w 1957 r., a wkrótce potem obejmuje profesurę w hamburskiej Akademii Gospo-

darki Publicznej. 1957 r. przynosi również pierwszy ważny sukces wydawniczy 28-letniego socjologa; opublikowana w Niemczech praca „Soziale Klassen und Klassenkonflikt“ („Klasy społeczne i konflikt klas“) w krótkim czasie ukazuje się w przekładach na język angielski, hiszpański, włoski i japoński. Od tego momentu Dahrendorf staje się członkiem elitarnego towarzystwa latających scholarów, którzy z początkiem każdego roku akademickiego czy nawet semestru wstępują na katedry wciąż nowych, znakomitych uniwersytetów. Wykłada socjologię w Columbia University w Nowym Jorku, w Tybindze i Konstancji, w Cambridge i Oxfordzie.

Związki z SPD, które Dahrendorf zadzierzgnął w 1947 r., znacznie rozluźniły się podczas jego pobytu w Anglii w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych i już nigdy nie odzyskały pierwotnej siły. Przez długie lata Dahrendorf pisał o napięciach powstających w nowoczesnym społeczeństwie, ale od prób praktycznego zapanowania nad nimi, na których polega polityka, raczej trzymał się z dala. Zasadniczą zmianę w jego postawie przyniosła druga połowa lat sześćdziesiątych. 27 X 1967 r. wstąpił do Wolnej Partii Demokratycznej (FDP), w styczniu 1968 r. zasiadał już w jej Zarządzie Federalnym i w tych samych dniach bronił barw niemieckich liberałów w słynnej publicznej dyskusji z Rudim Dutschkem. Ten ostatni, przywódca kontestatorów w nadciągającej młodzieżowej rewolcie, agresywnie zaatakował parlamentaryzm jako przejaw klasowego ucisku i zaprezentował strategię przeobrażeń społecznych dokonywanych przez opozycję pozaparlamentarną. Dahrendorf przeciwstawił wywodom Dutschkego spokojną obronę parlamentarnej reprezentacji społeczeństwa i zdecydowanie odrzucił pogląd, iż uniemożliwia ona rzeczywiste odzwierciedlenie różnorodnych interesów społecznych.

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w politycznej karierze Dahrendorfa następuje spekta-

kularne przyspieszenie. W wyborach przypadających w 1969 r. miejsce na liście krajowej FDP zapewnia mu wejście do Bundestagu. Wkrótce później z inicjatywy Waltera Scheela – przewodniczącego FDP, a zarazem nowo powołanego ministra spraw zagranicznych w utworzonym przez koalicję socjaldemokratów i liberałów rządzie kanclerza Brandta – obejmuje stanowisko sekretarza stanu w bońskim MSZ. Spędza tam tylko kilka miesięcy i już w maju 1970 r. wyjeżdża do Brukseli jako jeden z dwu niemieckich przedstawicieli w Komisji Europejskiej. W jej ramach staje się odpowiedzialny za całość handlowych i politycznych stosunków Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej z krajami leżącymi poza jej obszarem. Rok później na łamach hamburskiego „Die Zeit” ukazują się dwa artykuły podpisane pseudonimem Wieland Europa, a zawierające druzgocącą krytykę brukselskiego świata „zawodowych Europejczyków”. Z czasem okazało się, że autorem obu tekstów był sam komisarz zagraniczny Wspólnoty.

Publikacja w „Die Zeit” może dowodzić, że w roli polityka i dyplomaty Dahrendorf nie czuł się najlepiej. Po upływie 4 lat, jesienią 1974 r., powrócił w sfery akademickie; Londyńska Szkoła Ekonomiczna, której studentem i doktorantem był przed 20 laty, na całe dziesięciolecie – aż po połowę lat osiemdziesiątych – powierzyła mu obowiązki swojego rektora. Już na nowym stanowisku Dahrendorf publikuje kolejne ważne książki: w 1975 r. „Die neue Freiheit – Überleben und Gerechtigkeit in einer veränderten Welt” („Nowa wolność – przetrwanie i sprawiedliwość w zmieniającym się świecie”), w 1979 r. „Lebenschancen – Anläufe zur sozialen und politischen Theorie” („Szanse życiowe – przyczynki do teorii społecznej i politycznej”), a w 1983 r. „Die Chancen der Krise” („Szanse, które dają kryzys”).

W 1984 r. Dahrendorf powraca do Niemiec, gdzie po raz drugi obejmuje profesurę na uniwersytecie w Konstancji. Raz jeszcze włącza się też w działalność liberałów; w błyskotliwych wystąpieniach postuluje odnowę

FDP, zwraca uwagę na przemiany dokonujące się w więziach społecznych nowoczesnej cywilizacji – na wzrost znaczenia obywatelskiej samopomocy i solidarności. Te poglądy z jednej strony zyskują mu popularność i przydomek *wizjonera liberalów*, ale z drugiej napotykają opory w kierownictwie partyjnym, na którego czele stoi Martin Bangemann. Ostatecznie niespełna 4-letni pobyt w Niemczech okazuje się tylko epizodem, a nie początkiem nowego rozdziału w życiu. W styczniu 1988 r. Dahrendorf podejmuje się rektorowania w St. Anthony's College w Oxfordzie. Niewiele później, w kwietniu, po raz trzeci w życiu zmienia barwy partyjne, chociaż – jak sam mówi – *zachowuje miejsce w liberalnej rodzinie*; opuszcza szeregi FDP i przyłącza się do brytyjskich socjalliberalów, którym przewodzi David Steel. Związki z przybraną angielską ojczyzną okazują się silne – oxfordzki adres figuruje na wizytówkach Dahrendorfa po dzień dzisiejszy.

Szanse życiowe – w splocie opcji i więzi

Uwagi, które R. Dahrendorf zawarł w wysłanym do Warszawy liście, mają źródło w całości jego przemyśleń na temat sił działających we współczesnych społeczeństwach. Na kartach „Rozważań” można odnaleźć mocniejsze i słabsze echa artykułów i książek opublikowanych w ciągu minionego 30-lecia. Teorie konfliktu i ładu społecznego, koncepcja szans życiowych, rozważania o zmięczeniu socjaldemokracji i nowym liberalizmie – wszystko to są ważne składniki Dahrendorffowskiego „Weltanschauung” i zapoznanie się z nimi rzuca dodatkowe światło na niejedno zdanie skierowane do *Wielce Szanownego Pana J.*

Na przedprożu lat sześćdziesiątych, w pracy „Out of Utopia” (w wolnym przekładzie mogłoby to brzmieć: „Wydostać się z Utopii”) niespełna 30-letni Dahrendorf pisał: *Potrzebny jest dzisiaj galileuszowski przewrót myślowy, który uświadomi nam, że wszystkie elementy orga-*

nizacji społecznej znajdują się w stanie nieustannej zmiany tak długo, jak długo jakaś siła tej zmiany nie zatrzymuje. (...) Społeczeństwo ma dwa równie rzeczywiste oblicza: oblicze stabilności, harmonii i zgody, oraz oblicze zmiany, konfliktu i przymusu. Społeczeństwo, któremu siła nie założy się krępującego ewolucję gorsetu, w naturalny sposób podlega ciągłym transformacjom we wszystkich wymiarach swojej egzystencji – politycznym, gospodarczym, prawnym – nieustannie stara się przybierać nowe kształty.

W 20 lat później, w „Szansach życiowych“, pojawia się refleksja nad tym, co mogłoby stanowić probierz prawdziwości kierunku owych nieprzerwanie następujących zmian albo w czym miałyby się wyrażać postęp społeczny. Odrzuciwszy kryterium szczęścia (badania wykazują, że procentowe udziały obywateli, którzy czują się szczęśliwi, i tych, którzy uważają się za nieszczęśliwych, są w przybliżeniu takie same i stałe we wszystkich społeczeństwach) i kryterium dobrobytu materialnego (przyrosty stanu posiadania i konsumpcji można mierzyć, ale nie sposób obiektywnie stwierdzić, jaki stan posiadania i jaka konsumpcja są właściwe i pożądane), Dahrendorf formułuje własne kryterium określone mianem szans życiowych (niem.: *Lebenschancen* ang.: *life chances*). Píše: *Szanse życiowe są możliwościami indywidualnego rozwoju, realizacji talentów, pragnień i nadziei, a możliwości te są tworzone przez warunki społeczne. Szanse życiowe są funkcją dwóch elementów – OPCJI I WIĘZI. Mogą się one zmieniać niezależnie od siebie, a występująca w danym czasie specyficzna ich kombinacja jest tym, co stwarza szanse określające życie ludzi w społeczeństwie. Maksimum opcji samo w sobie nie stanowi maksimum szans ani też minimum opcji nie jest równoznaczne jedynie z minimum szans. Więzi bez opcji są uciskiem, ale opcje bez więzi nie mają znaczenia. Świat, w którym wybór ma wartość 0, a więź 1, jest światem zwierzęcym o zachowaniach czysto instynktowych, podczas gdy świat, w którym wybór ma wartość 1,*

a więź O, jest światem Robinsona, w którym nic się nie liczy. Dahrendorfowskie kryterium pozwala więc mówić o postępie w odniesieniu do tych tylko społeczeństw, które pomnażając opcje potrafią jednocześnie chronić najcenniejsze spośród starych i kształtować nowe więzi. Jako zbiorowość zdążamy we właściwą stronę wtedy, gdy przed każdym z nas indywidualnie otwiera się wciąż więcej możliwych do wybrania dróg, ale równocześnie sam wybór bierze swój początek w posiadaniu przez każdego z nas wyraźnie określonego, stabilnego miejsca wśród innych. Właśnie wtedy mamy prawo twierdzić, że nasze szanse życiowe rosną.

Zagadnienie zmienności społeczeństwa i wzrostu szans życiowych jako kryterium społecznego postępu pojawia się po upływie kolejnego dziesięciolecia (w grudniu 1987 r.) w głośnym eseju Dahrendorfa zatytułowanym „Nędza socjaldemokracji“ („Das Elend der Sozialdemokratie“), a opublikowanym na łamach miesięcznika „Merkur“. W tekście tym padają słowa obwieszczające zmierzch zachodniej socjaldemokracji i objaśniające jego przyczyny. Socjaldemokracja, postawa polityczna z zasady chwalebna, bo mieszcząca w sobie zdecydowane wsparcie państwa praworządnego i demokracji w połączeniu z wyraźnym wczuwaniem się w położenie słabych i pokrzywdzonych, odchodzi w przeszłość, bo stworzony przez nią system bezpieczeństwa socjalnego – subwencji, osłon i świadczeń – obrósł przygniatającym ciężarem państwowej biurokracji (trzonem dzisiejszego socjaldemokratycznego elektoratu na Zachodzie nie są ubodzy proletariusze, lecz zamożni urzędnicy), utracił elastyczność i zdolność proponowania rzeczy nowych. Socjaldemokracja stała się po prostu nieruchawa i nudna. Tymczasem lata osiemdziesiąte przyniosły kolorową mieszaninę możliwości, która okazuje się prawdziwym wyzwaniem dla socjaldemokratycznego consensusu lat sześćdziesiątych. Dahrendorf: *Dla społeczeństw minęły czasy administratorów, natomiast nadchodzą czasy inicjatorów, przedsiębiorców, wy-*

nalazców. (...) Lata osiemdziesiąte są dziesięcioleciem podaży szans ludzkiego życia. Podaż szans życiowych dotyczy tych wszystkich zasługujących na zabiegi spraw, które otwierają człowiekowi szansę wyboru, a więc wielość materialnych i niematerialnych dóbr na półkach życia. W takich warunkach bez porównania więcej mają do zaoferowania liberałowie, którzy tak ściśle, jak to tylko możliwe, starają się łączyć praktyczną potrzebę władzy z największymi szansami żywotnymi dla największej liczby ludzi, a wiarę w siłę i prawa jednostki miarkują wątpliwościami co do człowieczeństwa doskonałości.

Bez „trzeciej drogi“, ku „społeczeństwu otwartemu“

R. Dahrendorf – Niemiec, który na swój dom obrał Anglię, Europejczyk do kwadratu, bo obok zakorzenienia w dwu ojczyznach mający za sobą rozległą praktykę w sferach brukselskiej „eurokracji“, wybitny socjolog, niegdysiejszy antyfaszysta i były socjaldemokrata, myśliciel polityczny, który odcisnął swoje osobiste wyraźne piętno w programach neoliberalizmu, kawaler Orderu Imperium Brytyjskiego i Wielkiego Federalnego Krzyża Zasługi z Gwiazdą i Wstęgą, posiadacz kilkunastu doktoratów honorowych... Jakiego rady człowiek tego formatu i tych doświadczeń pragnie przekazać *Wielce Szanownemu Panu J. z Warszawy*, a za jego pośrednictwem wszystkim politykom i ogółowi obywateli otządzającej się z totalizmu Europy Środkowo-Wschodniej?

Jeśli E. Burke jest patronem listu-książki Dahrendorfa, to jej roboczy punkt wyjścia stanowi intelektualne napięcie istniejące między poglądami dwóch wybitnych Austriaków, którzy byli związani z London School of Economics bezpośrednio po II wojnie światowej: Friedricha von Hayeka i Karla Poppera. Obaj napisali swoje najsłynniejsze dzieła w pierwszej połowie lat czterdziestych (Hayek „Drogę do poddaństwa“, a Popper „Społeczeństwo otwarte i jego wrogów“), pozostawali w bezpośrednich kontaktach (to Hayek sprawił,

że rękopis „Społeczeństwa otwartego“ stał się podstawą powołania Poppera na stanowisko wykładowcy w londyńskiej uczelni) i żywili jednakowo szczerą niechęć do wszelkich form socjalizmu (od czerwonego po brązny), a przecież jednocześnie dzieliła ich głęboka światopoglądowa różnica. Hayek przeciwstawiał SYSTEMOM socjalistycznym inny SYSTEM – kapitalizm nieskrępowanego rynku, który w jego ujęciu doczekał się prawdziwej gloryfikacji. Popper nie tworzył wizji i nie wychwalał żadnego SYSTEMU – postulował jedynie stworzenie warunków, w których społeczeństwu będzie dana szansa swobodnego przeobrażenia się, szukania nowych kształtów odpowiadających potrzebom, unikania sytuacji nadających jakiemukolwiek elementowi społecznej rzeczywistości rangę tworu skończonego, doskonałego i pozostającego poza wszelką kwestią. Dahrendorf pisze: *Hayek ma fatalną skłonność, aby socjalizmowi przeciwstawiać inny system. W przeciwieństwie do niego Popper jest radykalnym obrońcą wolności, zmiany bez rozlewu krwi, próby i błędu, ale także aktywnego marszu w nieznaną i ludzi, którzy swój los biorą we własne ręce. Ta epistola powstała na chwałę Poppera, a nie Hayeka. (...) Droga do wolności nie jest drogą od jednego systemu do drugiego, ale prowadzi na otwarte przestrzenie nieskończonej liczby możliwych przyszłości, które wciąż konkurują między sobą. To ich konkurencja tworzy historię. Walka systemów jest nieliberalną aberracją. Aby nadać tej tezie najwyższą ostrość: jeżeli kapitalizm jest systemem, to musimy go zwalczać równie twarde, jak zwalczałyśmy komunizm. Wszystkie systemy oznaczają poddaństwo, łącznie z „naturalnym“ systemem totalnego „porządku rynkowego“, w którym nikomu nie pozostaje do roboty nic poza przestrzeganiem reguł gry, jakie wynalazła tajemnicza sekta doradców gospodarczych.*

Dahrendorf wzywa więc pana J. i ogół obywateli Europy Środkowo-Wschodniej, by za podstawowy cel postawili sobie zbudowanie SPOŁECZEŃSTWA OTWARTEGO, a nie KAPITALIZMU. Ten drugi cel nieuchronnie

gрозilby dostaniem się pod doktrynalny przymus i to wywiedziony z abstrakcji, a nie z empirii, bo jakiegoś jednego KAPITALIZMU po prostu nie ma! Rzeczywistości społeczno-gospodarcze Stanów Zjednoczonych, Japonii czy Niemiec różnią się istotnie między sobą, a różnią się dlatego, że zostały stworzone przez SPOŁECZEŃSTWA OTWARTE! Tragedią społeczeństw pozostających w zasięgu „realnego socjalizmu“ było to, że uległy niemal całkowitemu zamknięciu; ich liczne i różnorakie części składowe – proletariatus, monopartia, orientacja geopolityczna, własność państwowa, przemysł ciężki, etc. – uzyskały status niepodważalnych ostateczności, po Heglowsku pojętych zwieńczeń ewolucji. Fakt ten rodził straszliwą martwość tych społeczeństw i dzisiaj trzeba im przede wszystkim przywrócić życie, czyli zdolność i gotowość do wielkich zmian.

Zdaniem Dahrendorfa równie niekorzystna jak po doktrynersku pojęty kapitalizm byłaby dla krajów postkomunistycznych *fatamorgana trzeciej drogi*. Wcielanie w życie modelu społeczno-gospodarczego, który zachowywałby pewną część instytucji stworzonych przez komunistów i przyłączał do nich wybrane elementy z praktyki Zachodu, musi prowadzić do powstania sytuacji od samego zarania chorej i zmierzającej już tylko ku coraz głębszym patologiom. Zawierająca w swej istocie ruch i zmianę rzeczywistość SPOŁECZEŃSTW OTWARTYCH nie przystaje do stagnacyjnej i skostniałej rzeczywistości SPOŁECZEŃSTW ZAMKNIĘTYCH; tych dwóch światów zszyć się nie da. Jakże są zresztą rzekome osiągnięcia „realnego socjalizmu“, które miałyby zasługiwać na zachowanie? Nawet najbardziej rozreklamowane spośród nich – polityka pełnego zatrudnienia, powszechna oświata, bezpieczeństwo socjalne – przy bliższym oglądzie okazują się mniej warte od papieru, na którym o nich pisano; w parze z pełnym zatrudnieniem szedł zupełny upadek etosu pracy i nader nędzne zarobki; odsetek młodzieży osiągającej poziom wykształcenia wyższego był średnio trzykrotnie

niższy niż w rozwiniętych gospodarkach rynkowych; zdobycie mieszkania czy miejsca w szpitalu było dla wschodniego robotnika bez porównania trudniejsze niż dla jego zachodniego kolegi... Dahrendorf pisze: *Logika reżimu komunistycznego czyni wyzysk i ucisk równie nieuniknionymi jak niedostatek i marnotrawstwo. (...) Mówi się jeszcze o „socjalizmie z ludzką twarzą”, ale te wzruszające wysiłki daleko nie zaprowadzą. Kjell-Olof Feldt, socjaldemokrata i były minister finansów Szwecji, sformułował to zwięźle i jasno: „Jeśli czemuś tak trudno jest nadać ludzką twarz, to wolę nie mieć z tym nic wspólnego”.*

Nie istnieje więc i nawet nie powinien istnieć gotowy do skopiowania wzór kapitalizmu oraz nie jest możliwe znalezienie miejsca w połowie drogi między Wschodem a Zachodem. Nie oznacza to jednak wcale, że przejście społeczeństw postkomunistycznych do SPOŁECZEŃSTWA OTWARTEGO ma się dokonać bez zwracania uwagi na jakiegokolwiek punkty stałe i bez patrzenia na żadne drogowskazy. Dahrendorf stwierdza dobitnie, że powstanie i przyszłe funkcjonowanie takiego społeczeństwa wymaga uprzedniego wypracowania odpowiednich dla niego warunków. Z jednej strony należy do nich konstytucja gwarantująca pełnię praw obywatelskich, a z drugiej porządek gospodarczy obejmujący jasne i sprawnie egzekwowane prawo odnośnie do zawierania i dotrzymywania umów, prawne gwarancje zakazu tworzenia monopolu, wreszcie własność prywatną. Wynika z tego zestawienia, iż konieczne i zarazem brakujące u nas warunki istnienia SPOŁECZEŃSTWA OTWARTEGO należą przede wszystkim do sfery prawa, a zaraz na drugim miejscu jest odbudowa i utrwalanie własności prywatnej. Lub ujmując rzecz jeszcze inaczej: wolnościowa konstytucja, solidne prawo gospodarcze i znaczące obszary własności prywatnej tworzą najniezbędniejsze ramy, w których społeczeństwo postkomunistyczne może zacząć liczyć na pomnażanie szans życiowych swoich członków.

Trójkąt Dahrendorfa

Dahrendorf nie pozwala Panu J. na żadne złudzenia co do charakteru zadań stojących przed postkomunistycznym społeczeństwem. Przeciwnie! Twardo stwierdza, że są one niezwykle trudne i nieszybko dadzą efekty. W połowie listu pojawiają się następujące zdania: *Wasza droga nieuchronnie prowadzi przez Dolinę Łez. Zanim nastąpi poprawa, sprawy z całą pewnością ulegną pogorszeniu. Kiedy tylko konsekwentna polityka zapełni sklepy towarami i stworzy posiadający prawdziwą wartość, uwolniony od czarnorynkowego kursu pieniądza, z początku wielu będzie takich, którzy zbyt mało zarobią, by pozwolić sobie na towary, o ile w ogóle uda im się jeszcze znaleźć zatrudnienie. Trudno powiedzieć, jak długo będzie trwało wędrowanie Doliną Łez, ale pewne jest, że dłużej niż jedną kadencję nowego Sejmu i że najprawdopodobniej przyniesie ze sobą dużą dozę rozczarowania, które może zagrozić nowym ramom konstytucyjnym i reformom gospodarczym, co wiele obiecują, ale nie od razu mogą to dać.* Próbując wyraźniej wskazać datę, wokół której powinny pojawić się w Polsce zdecydowane oznaki ekonomicznej poprawy, Dahrendorf wspomina o 1995 r. (inspiracją tej prognozy jest 6-lecie 1948–54, którego potrzebował na osiągnięcie pierwszych sukcesów Ludwig Erhard w RFN). Prognoza zostaje jednak natychmiast uzupełniona o zastrzeżenie, że jej prawdopodobieństwo ściśle się wiąże ze sprawowaniem pieczy nad polską gospodarką przez Leszka Balcerowicza lub kogoś równie jak on konsekwentnego.

Zdaniem Dahrendorfa ogromne napięcia polityczne i socjalne, jakie będą towarzyszyć budowaniu fundamentów SPOŁECZEŃSTWA OTWARTEGO, można złagodzić przez odpowiednią kompozycję struktur i zakresów obowiązków władzy wykonawczej. I w tym przypadku inspiracja płynie z przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych w RFN: powstało tam wówczas coś, czemu

zostaje nadane miano *konstelacji trójkąta*. Jego wierzchołek stanowiła osoba Konrada Adenauera, którego ogromny autorytet polityczny i moralny był dla większości społeczeństwa rękojmią słuszności obranej drogi, zaś dla realizatorów programu przemian zasadniczym oparciem i parasolem ochronnym. Podstawa trójkąta została podzielona między dwie siły. Z jednej strony znajdowali się Ludwig Erhard (odpowiedzialny za reformę walutową) i Alfred Müller-Armack (twórca założeń niemieckiego modelu gospodarki rynkowej). Po przeciwnej stronie skupili się ci, którym przypadło zadanie obrony interesów obywateli ekonomicznie najsłabszych: Theodor Blank (pierwszy minister pracy i spraw socjalnych), Hans Katzer (odpowiedzialny za kwestie socjalne we władzach CDU) i Hans Böckler (przywódca DGB – Deutscher Gewerkschaftsbund – największej niemieckiej centrali związkowej). Obie strony były dla siebie przeciwwagami i pozostawały w dynamicznej równowadze. Żelaznej konsekwencji w naprawie pieniądza i restrukturyzacji przemysłu towarzyszyły przemysłancie działania na rzecz tych, którzy za powrót do normalności w gospodarce musieli płacić spadkiem dochodów czy utratą pracy. Powstanie analogicznej *konstelacji trójkąta* Dahrendorf uważa za najpomyślniejsze wydarzenie, jakie na progu lat dziewięćdziesiątych mogłoby spotkać Polskę. Píše: *Aby spełnił się cud, potrzeba więcej niż jednego politycznego przywódcy. Jeden musi zapewnić ochronny parasol władzy politycznej, drugi musi mieć praktyczną śmiałość uwolnienia gospodarki od centralnego planowania i wyprowadzenia jej na otwarte przestrzenie rynku, a trzeci musi się upierać przy określonych środkach społeczno-politycznych, które uczynią znośnymi najbardziej bolesne skutki uboczne nowo odkrytego rynku. Może Mazowiecki, Balcerowicz i Jacek Kuron? Nie wiem*.*

* Wypada w tym miejscu przypomnieć, że Dahrendorf pisał swój list do pana J. wiosną 1990 r.

Niemcy, Polska, Europa...

Gdy R. Dahrendorf przystępuje do rozważań o przyszłym kształcie Europy, o roli, jaką odegrają na kontynencie zjednoczone Niemcy, i o miejscu, które zajmą kraje oswobodzone z komunistycznej opresji, jego ton jest daleki od euforii, która dźwięczała w tak wielu równoczesnych wypowiedziach intelektualistów i polityków. Przyczyny tego zdają się głębsze niż tylko sceptycyzm i powściągliwość, jakie są właściwe liberałom. Przywołując wątek osobisty i swoją decyzję osiedlenia się w Anglii Dahrendorf nie ukrywa, iż miało to związek z nieprostymi uczuciami, jakie żywi wobec Niemiec. W kraju Locke'a, Burke'a i Milla czuje się, iż tutaj SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE wyłoniło się z najgłębszych, naturalnych i historycznie dojrzałych potrzeb ludzkich; Niemcom (i to tylko w zachodniej części kraju) instytucje liberalnej demokracji zostały w późnych latach czterdziestych PODAROWANE i czyż nie jest tak, że Niemcy się do tych instytucji jedynie PRYZYWCZAILI? Na domiar złego zjednoczenie Niemiec włącza w ich strukturę oczywisty potencjał faszystowski, jaki nagromadził się na terenie byłej NRD. A wreszcie na czoło samych mechanizmów zjednoczeniowych wysunęły się UCZUCIA NARODOWE oraz CZYNNIKI EKONOMICZNE, podczas gdy wspaniałej zachodnioniemieckiej konstytucji przypadła rola trzecioplanowa. Czy nie znaczy to, że już została zaprzepaszczonej jakaś część niemieckiej szansy?

Ale kraje postkomunistyczne, które zdobyły się na swój wspaniały zryw w 1989 r., także są już dla Dahrendorfa źródłem niepokoju. Czy nie podniesie się w nich fala gwałtownych nacjonalizmów? Czy w jakimś momencie nie dojdą do władzy prawicowi populiści, którzy otwarcie zwrócą się przeciwko zintegrowanej Europie? Czy połowa kontynentu nie ulegnie „bałkanizacji“?

Wreszcie „dwunastka“ – ta część Europy, która już zdążyła scalić się w „europejską wioskę“, o jakiej mówi

Jacques Delors – także stoi w obliczu problemów wielkich jak Alpy. Część z nich ma charakter wewnętrzny: wcielenie w życie do końca 1992 r. 279 przepisów i dyrektyw, które w związku z osiągnięciem wyższego stadium wspólnego rynku opracowała brukselska Komisja Europejska; pokonanie wątpliwości i napięć towarzyszących pracom nad przyszłą europejską unią walutową; przezwyciężenie opóźnień rozwojowych wciąż występujących na całych obszarach Włoch, Portugalii czy Grecji... Nie brak przecież i takich problemów, których źródła leżą poza Wspólnotą Europejską, ale następstwa są na jej terytorium w pełni odczuwalne: skażone środowisko naturalne, kolejne fale terroryzmu, zachwianie globalnej równowagi militarnej... Czy „dwunastka“ nie jest więc ukrytym pod kloszem zakątkiem dobrobytu i względnego spokoju, podczas gdy świat wokół niej pogrąża się w nędzy i krwawym chaosie? I czy w związku z tym ochronny klosz nie jest niezwykle kruchy?

W końcowych akapitach listu Dahrendorfa rozróżnienie między współczesnym stanem świata a ideą społeczeństwa otwartego zostaje przedstawiony jako wielkie wyzwanie, od pojęcia którego nie wolno się uchylać nikomu i nigdzie. Społeczeństwo otwarte to wspaniała możliwość, której spełnienie wciąż wymaga dobrej woli i twórczego wysiłku w skali całego globu: i w Polsce, i w Niemczech, i w Republice Południowej Afryki, i nawet w Wielkiej Brytanii... Budowanie takiego społeczeństwa nigdy przecież się nie kończy, a każdy z osiągniętych etapów ukazuje nowe horyzonty. W ostatnich liniijkach listu – tuż przed serdecznym pozdrowieniem pana J. – Dahrendorf daje wyraz nadziei, że Polaków nie opuszczą: energia, wola osiągnięcia celów i szczęście. Gdybyż jeszcze chcieli podzielać tę nadzieję sami Polacy!

Wybieganie myślą w przyszłość

Z Alvinem Tofflerem rozmawia Roman Warszawski

Alvin Toffler ur. w 1928 r. w Chicago należy do czołowych socjologów amerykańskich średniego pokolenia. Jego prace dotyczą styku politologii, socjologii i futurologii. Właśnie ta ostatnia dziedzina przysporzyła mu największej sławy i rozgłosu, Toffler jest dziś przede wszystkim znany jako autor takich książek futurologicznych, jak „Szok przyszłości”, „Ekospazm” i „Trzecia fala”. Każda z tych pozycji była swego czasu światowym bestsellerem i jest wznawiana w wielu językach do dziś. W szczególności ostatnia z nich – „Trzecia fala” – prezentująca wyjątkowo spójną i logiczną wizję historii ludzkości, była wielokrotnie recenzowana i omawiana, poczynawszy od popołudniówek, a skończywszy na opracowaniach naukowych.

Siła wizji, ich rozległość oraz wszechstronność czynią z Tofflera jednego z największych wizjonerów współczesności. Prostota i barwność języka, którym zwykł się on posługiwać, w niczym nie umniejszają naukowej ścisłości i metodologicznej poprawności jego prac. Toffler jest dziś doktorem honoris causa 28 uniwersytetów w 19 krajach oraz najlepiej płatnym prelegentem świata (stawka 30 000 dol. za godzinę). Jego tłumaczone na blisko 30 języków książki ukazały się w łącznym nakładzie 50 mln egz.

R.W.

– Futurologdy spełniają dziś rolę dawnych wróżbitów. W starożytnych Chinach, w przypadku gdy przepowiednie się nie spełniły, wróżbitę karano śmiercią obcinając mu głowę. Czy dziś przepowiadanie przyszłości jest równie ryzykowne?

– Na pewno nie. Nie jest ryzykowne, choć niezwykle trudne i skomplikowane. Jest dziś bardzo dużo różnych prognoz, scenariuszy, nie ma dnia, by na rynku amerykańskim nie ukazała się jakaś nowa książka na temat bliższej lub dalszej przyszłości.

Lecz ta mnogość kryje jednocześnie część sekretu: jest zapotrzebowanie na wciąż nowe prognozy, bo... STARE PROGNOZY PO PROSTU SIĘ NIE SPEŁNIAJĄ! Nikt jednak za to nie kara śmiercią (może niekiedy by należało???). W pewnym sensie racją bytu futurologów są ich złe prognozy – kreują one zapotrzebowanie na wciąż nowe wybieganie myślą w przyszłość...

– Jest chyba też pewnego rodzaju moda na rozważania o przyszłości. Do dobrego tonu należy, by każdy szanujący się uniwersytet miał swe własne centrum prognostyczne. Prognozowanie to, prawdopodobnie, dziś odpowiednik dawnego patrzenia w szklaną kulę czy wrózenia z trzawi, z fusów...

– Większość futurologów odżegnuje się od takich porównań, ja jednak uważam, iż analogia ta ma swe dobre uzasadnienie. Ma je m.in. w tym sensie, że różne czynności magiczne były forpocztą nauki, a futurologowie spełniają dziś podobną funkcję, jak niegdyś nadworni wróżbici i czarnoksiężnicy. Nie ma się czego wstydić.

Rozkwit futurologii wynika też ze znacznego skrócenia dystansu między „wczoraj” a „dziś”. Obecnie wszystko dzieje się i staje dużo szybciej niż jeszcze przed 20–30 laty. „Dziś” trwa krócej, „jutro” zaczyna się na dobrą sprawę już przedwczoraj. To jeszcze jeden przykład relatywizmu czasu, przyspieszenia jego wewnętrznego rytmu – nieco metaforyczny dowód na słuszność teorii względności Einsteina. Skrócenie dystansu między „teraz” a „potem”, przy potęgowaniu się różnorodnych zagrożeń, nasila obawę przed jutrem, budzi chęć – a nawet konieczność! – PRZEWIDZENIA tego, co się zdarzy w przyszłości. Nasuwa mi się tu następująca analogia: im szybciej jedzie samochód, tym sprawniejsze winien mieć hamulce i tym bardziej PRZEWIDUJĄCY powinien być jego kierowca... Współcześnie rolę takiego hamulca i PRZEWIDUJĄCEGO kierowcy stara się spełniać futurologia i futurologi...

– Lecz współcześnie w owym samochodzie jest bardzo często wielu kierowców, każdy z nich szarpie kierownicą w swoją stronę, a ów PRZEWIDUJĄCY kierowca ma zwykle najmniej do gadania...

– Tak, to prawda. My, futurologi, staramy się jednak robić to, co w danych warunkach jest możliwe, zmianę warunków pozostawiając przyszłości. Jestem przekonany, że już przyszła generacja w większym stopniu będzie potrafiła docenić futurologię i jej znaczenie i że liczba wspomnianych kierowców znacznie się zmniejszy...

– *Jeśli się tak stanie, to będzie to po części i Pańska zasługa. Wszak nie tylko tym różni się Pan od innych współczesnych „przepowiadaczy jutra”, iż akceptuje Pan „czarnoksięski” rodowód swej profesji. Również tym, że Pańskie prognozy się sprawdzają, co znacznie poprawia reputację futurologii. krótko mówiąc: Jak to się robi?*

– Nie ma na to recepty; z jednej strony – na szczęście, z drugiej – wielka szkoda. Rzecz jednak – jak mi się wydaje – przede wszystkim w tym, że mnie osobiście nigdy nie interesowały szczegóły i zawsze poprzestawałem na dość ogólnych ramach, zarówno przeszłości jak i przyszłości. Po ustaleniu owych ram dla przeszłości starałem się je sprecyzować dla przyszłości, a często działo się to nie tyle przez ekstrapolację, czyli kontynuowanie istniejących już dawniej trendów czy tendencji rozwojowych, ile raczej... poprzez ich odwracanie. (To ostatnie czyniłem nie tyle z przekory, ile raczej posługując się odpowiednim logicznym uzasadnieniem.) Przykładowo – nigdy nie próbowałem przepowiedzieć, jaki kształt będą miały samochody przyszłości. Zastanawiałem się raczej nad tym, czy w przyszłości w ogóle będziemy posługiwać się samochodami...

– *Dlaczego?*

– Szczerze mówiąc niewiele na to wskazuje. W ogóle będziemy się mniej przemieszczać niż obecnie. Będziemy prowadzić bardziej osiadły tryb życia. Zniknie konieczność ciągłego podróżowania i koczowania. Będą nas w tym wyręczać sieci komputerowe i niezawodne, powszechnie dostępne środki łączności. A pojazdy – jeśli już będą istnieć – będą pojazdami na odnawialne nośniki energii. Nie będą to więc samochody rozumiane tradycyjnie, napędzane czy to ropą, czy benzyną, czy

nawet mieszanką wody i spirytusu. Moimi faworytami są pojazdy solarne.

Patrząc z przyszłości dzisiejszą cywilizację na pewno będzie można określić jako Cywilizację Samochodowych Nomadów. Z kolei patrząc w przyszłość z dzisiejszego punktu widzenia cywilizację przyszłości można by określić jako Cywilizację Skomputeryzowanych Wieśniaków Uprawiających Swe Elektroniczne Ogródki...

- Oto mamy następną cechę różniącą Pańską futurologię od papierowej futurologii akademickiej, która nie tylko się nie sprawdza, lecz której również często nie daje się czytać bez ziewania. Jest nią Pańska niezrównana umiejętność wyszukiwania określeń, które są nader obrazowe, syntetyczne i łatwe do zapamiętania. To właśnie one - takie terminy, jak „globalna wioska”, „technokratyczni kolekcjonerzy informacji” czy „biotyczne kotlety” - zapewniają Pańskim wizjom nośność i popularność. Co jeszcze różni Pana od pozostałych kolegów po fachu, od futurologów, którzy chromo to chromo, lecz jednak próbują wydzierać sekrety tego, co dopiero będzie?

- Sądzę, że jedną z istotniejszych różnic jest m.in. to, że moje zainteresowania koncentrują się przede wszystkim na ogólnie pojętych zjawiskach nieciągłości. Futurologowie do tej pory zwracali uwagę na to, co w dziejach ludzkości tożsame i powtarzalne. Ja natomiast staram się czynić inaczej - dla mnie ważne jest właśnie to, co z historii Homo sapiens czyniło (i czyni) schody, a nie równię pochyłą.

- Czy mógłby Pan to nieco sprecyzować?

- Dla mnie historia to pewne skokowe przedziały, zmiany jakościowe, nie ilościowe. Myślę, że wynika to przede wszystkim z dalszej perspektywy, jaką obieram dla swych rozważań. Gdy na historię spoglądamy z bliska, wydaje się ona czymś w miarę jednolitym i jednostajnie narastającym. Natomiast gdy się ją ogarnia z większego dystansu, w oczy rzuca się nade wszystko jej schodkowa, skokowa natura.

Dalsza perspektywa pozwala postrzegać historię w dłuższych, a nawet w bardzo długich okresach. To jest ważne -

szczególnie w takim kraju, jak USA, gdzie ludzie po prostu nie potrafią myśleć w długich przedziałach czasowych (wynika to m.in. z tego, że społeczeństwo amerykańskie jest najbardziej ahistorycznym zbiorowiskiem ludzi na kuli ziemskiej; że historia tego kraju jest nader krótka i ledwie przekroczyła 200 lat), a tym bardziej nie umieją tymi długimi okresami myślowo żonglować, by dojść do jakichś nowatorskich i odkrywczych konkluzji. Wydłużenie analizowanych okresów pozwala stracić z pola widzenia wiele szczegółów (często takich, że względu na które w innych badaniach próbowano tworzyć odrębne okresy, podokresy lub nawet osobne kategorie) i wewnątrznie ujednolicić dany okres. Potęguje to tylko kontrast z okresem następnym. Jeśli w jednym okresie dominowała tendencja do centralizowania wszelkich zjawisk i procesów, ja już z góry wiem, że w okresie następującym potćm dzieć się będzie na odwrót. Z moich badań wynika, że również w historii dzieła prawo akcji i reakcji oraz prawo odbicia.

– *Mówiąc jeszcze inaczej: Pana interesuje każda istotna zmiana, innych – powolna ewolucja...*

– Tak, ja w futurologii nie jestem darwinistą, ja jestem futurologicznym Cuvierem. Jestem zwolennikiem swoiście pojętej teorii katastrof. Najpierw jest jedno, potem drugie. Inni natomiast główny nacisk kładą na „przerastanie” pierwszego w drugie. Dla mnie ważne jest i jeden, i dwa, dla nich – półtora. Z pozoru różnica jest niewielka, lecz gdy konsekwentnie trzymać się takiego założenia, stopniowo wyłania się całkiem nowe podejście.

– *Tak wielka fascynacja zmianą stała się myślą przewodnią „Szoku przyszłości” – książki, która rozpoczęła Pańską oszałamiającą karierę...*

– Tak. Główną tezę „Szoku” było to, że zmiany będą następować coraz szybciej, a przyspieszenie to będzie wpływać na życie przeciętnego człowieka; że wielu ludzi będzie miało trudności z przystosowaniem się do tych zmian. Myślę, że teza ta okazała się jak najbardziej słuszna. W ciągu ostatnich 15 lat stopień zmian w życiu przeciętnego człowieka wzrósł niepo-

równywalnie. Częściej zmieniamy miejsce zamieszkania, zawód, znajomych itd. Środowisko społeczne stało się dużo mniej stabilne i ludziom rzeczywiście jest trudniej dostosować się do tych przemian.

– Po „Szoku przyszłości” przyszedł „Ekospazm”, książka – moim zdaniem – będąca pewnego rodzaju „intermezzem” w Pańskiej twórczości, którą jednak Lester Brown, dyrektor waszyngtońskiego Worldwatch Institute, uznaje za „jedną z najważniejszych pozycji budzących świadomość ekologiczną”. Dopiero potem powstało Pańskie „opus magnum” – „Trzecia fala” – socjologiczna książka o przyszłości, której popularność można porównać z popularnością pozycji Fredericka Forsythe’a. No i oczywiście z popularnością samego „Szoku przyszłości”...

– „Szok przyszłości” i „Ekospazm” były przygotowaniem gruntu pod „Trzecią falę”. Rzecz jasna było to przygotowywanie nieświadome, ponieważ w trakcie pisania tych dwóch pierwszych książek moje poglądy stopniowo ewoluowały, a z ewolucji tej z wolna wykluwała się wizja Trzech Fal.

– Mimo że „Trzecia fala” jest książką o przyszłości, sporo miejsca poświęca Pan w niej przeszłości, zaś analiza historii ludzkości zawarta w jej pierwszej części – pod względem oryginalności i przenikliwości – nie ma chyba sobie równej.

– Nie można pisać i rozmyślać o tym, co będzie, pomijając to, co już miało miejsce. Jutro jest zapisane we wczoraj – może nie tyle „zapisane”, ile zaszyfrowane. O właśnie – to chyba najodpowiedniejsze słowo. Rzecz tylko w tym, by potrafić odpowiednio złamać ten szyfr, by wiedzieć, jak czytać atrament sympatyczny historii. Dlatego tak ważna jest mnogość faktów, które trzeba znać, by odpowiednio je zestawiać, kojarzyć i kombinować.

Z moich historycznych dociekań – przykładowo – jasno wynikało, że to, co ideolodzy tak zajadłe sobie przeciwstawiali, a więc kapitalizm i socjalizm, w rzeczywistości wcale nie jest sobie przeciwstawne, lecz raczej współbieżne. Zarówno dla kapitalizmu jak i socjalizmu (lub jak Pan woli – komunizmu) wspólny był imperatyw produkcji i przemysłowy sposób wytwarzania dóbr. Jedyna (tak! – akurat w takim ujęciu można

powiedzieć: jedyna) różnica – to odmienny tryb zorganizowania aparatu wytwórczego i wynikająca stąd jego większa lub mniejsza sprawność. Inne kwestie były wspólne dla obu systemów. Nie oznacza to jednak, że próbują deprecjonować kapitalizm czy wybielać komunizm. Chcę tylko powiedzieć, że niekiedy zmiana optyki powoduje, iż jedne różnice tracą na znaczeniu, a w ich miejsce pojawiają się inne – często istotniejsze i wyższego rzędu – o których poprzednio nie mieliśmy zielonego pojęcia.

– *Przypomnijmy główne tezy „Trzeciej fali”.*

– Są one dość proste. Po pierwsze – dotychczasowe dzieje ludzkości dają się zamknąć w trójstopniowy schemat, który ja porównuję do trzech następujących po sobie fal. Każda z tych fal ma dziś swoją egzemplifikację na globie. Fala Pierwsza zanika, jest formacją odchodzącą, schyłkową; Fala Druga – dominuje przybierając różnorakie formy ma we władaniu większą część powierzchni Ziemi; Fala Trzecia – występuje w niewielu wybranych enklawach i to jeszcze w postaci zaczątkowej; to ona – tytułowa bohaterka – jest formacją przyszłości, ku której zmierza świat.

Po drugie. Pierwsza Fala to społeczeństwo agrarne, wiejskie, bukoliczne, bez miast i ożywionej wymiany handlowej, dróg, środków komunikacji, gospodarki pieniężnej, chęci-woli postępu i myślenia o przyszłości. To społeczeństwo zamknięte, składające się z wyizolowanych monad, statyczny twór z trudnością odtwarzający swój stan posiadania, a nie mający większych szans na jego rozszerzenie i pomnożenie.

Po trzecie. Fala Druga to społeczeństwo industrialne, żyjące i pracujące w miastach, produkujące w długich seriach, stwarzające masowego odbiorcę dla swych równie masowych wytworów, posługujące się pieniądzem, kredytem, hipoteką, pracujące w fabrykach, wciąż myślące o przyszłości, jutrze, nie umiejące myśleć zatrzymać się na dzisiaj, na chwili bieżącej, wszystko pojmujące w kategoriach rozwoju, ewolucji, zwiększania i pomnażania.

Po czwarte. Fala Trzecia to to, co powstanie na gruzach industrializmu Fali Drugiej. Życie znów ucieknie z miast, praca po-

rzuci fabryki, by znów zagnieździć się na dobre w domu, bezprowrotnie przepadnie masowy konsument, nastąpi rozwój indywidualizmu, a wszystko to będzie możliwe dzięki ogromnemu obniżeniu kosztów wytwarzania dóbr, co z kolei będzie możliwe dzięki powszechnej komputeryzacji dawnych procesów produkcyjnych, które teraz każdy zza swego biurka będzie mógł współkreować w zależności od swych gustów i potrzeb.

– *Wizja ta dla wielu miała (i nadal ma) ogromną siłę magnetyczną, szczególnie w takim kraju jak mój. Opowiem Panu pewną anegdotę, która wyjaśni część tajemnicy tak świetnej recepcji Pańskich książek w Polsce w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Otóż w związku z tym, że dynamikę rozwoju wywodzi Pan zawsze ze zmian zachodzących w technostrukturze, wielu wykładowców na przeróżnych kierunkach społecznych wprowadzało Pańskie książki na listy lektur obowiązkowych twierdząc do swych „bogobojnych”, wiernych partii przełożonych, iż jest to uderzająca analogia z Marksowską, sprawczą (rzecz jasna!) ewolucją sił wytwórczych! W ten sposób w Polsce w pewnym okresie stał się Pan dla wielu co najmniej półkrwi marksistą!*

Oczywiście nikt spośród tych, którzy Pana czytali i studiowali, nie mógł tego brać poważnie. Chodziło jednak o to, by młodzież bez przeszkód przyswajała Tofflera i by później mogło to wydać swoje owoce. I wydaje.

– Jeśli rzeczywiście wydaje – bardzo mnie to cieszy, choć zaiste to śmieszne, że ktokolwiek mógł uwierzyć w to, że Toffler jest pół- albo choćby ćwierćmarksistą. Wszędzie na świecie jestem brany za zdecydowanego liberała. „Trzecia fala” tylko umocniła ten pogląd.

Mogę się tu Panu zrewanżować inną anegdotą. Otóż w pierwszym polskim, PIW-owskim wydaniu „Trzeciej fali” nie obyło się rzecz jasna bez interwencji cenzury. Ku mojemu zdumieniu okazało się, że cięcia wcale nie dotyczyły tych fragmentów, gdzie krytycznie wypowiadałem się na temat ówczesnej polskiej rzeczywistości, lecz tych części tekstu, gdzie bez większych ogródek pisałem o Związku Radzieckim. Strach decydentów przed Wielkim Bratem sięgał więc aż tak daleko! Poznawczo było to dla mnie bardzo ważne i zarazem przerażające odkrycie.

– *Zna Pan zatem bliżej „polską rzeczywistość”? Czy również z autopsji?*

– Tak. Byłem w Polsce dwa razy. Pierwszy raz w 1986 r., drugi – w końcu 1989 r. Interesuje mnie wszystko, co dotyczy zmian, które zachodzą w tym kraju. Ponadto moi rodzice pochodzili z Polski. Tak jak rodzice Isaaca B. Singera przez kilka lat mieszkali w Radzyminie.

– *Jak Pan ocenia to, co my u siebie w domu nazywamy polskimi przemianami?*

– Choć zabrzmiało to może nieskromnie, uważam, iż to, co dzieje się w Pańskim kraju, pozostaje w całkowitej zgodności z przewidywaniami „Trzeciej fali”. Przypomnijmy: twierdziłem tam przecież, że wszystkie państwa industrialne przejdą przez gwałtowny proces decentralizacji i rozpadu struktur niedemokratycznych. Twierdziłem, że jednostka stopniowo będzie odzyskiwać zatraconą poprzednio wolność i autonomię. Że upadną wzorcowe, zuniformizowane style życia, zaś na ich miejsce pojawią się alternatywne możliwości samorealizacji i rozwoju. Że wielość i różnorodność wyprze monolit i monopol... Czy właśnie tak nie jest? Niegdyś w Polsce była tylko jedna partia. Dziś jest ich tyle, że trudno je wszystkie zliczyć.

– *Wydawało mi się, że dotyczyło to raczej przechodzenia od industrializmu (Druga Fala) do postindustrializmu (tytułowa Fala Trzecia). Polska natomiast nie jest jeszcze przecież państwem industrialnym w pełnym słowa tego znaczeniu...*

– To prawda. Lecz w Polsce, podobnie jak niegdyś we Włoszech, dokona się skokowe nadrobienie zaległości w uprzemysłowieniu przy jednoczesnym zdecydowanym przejściu ku cywilizacji typowo postindustrialnej. Nie znaczy to oczywiście, że wasz Hel od razu stanie się drugim Półwyspem Kalifornijskim, lecz kierunek zmian jest jak najbardziej pozytywny i obiecujący. Właśnie kończę nową książkę na ten temat. Będzie ona traktować o przyszłości Europy ze szczególnym uwzględnieniem przemian dokonujących się w ZSRR i w byłych państwach komunistycznych.

-
- *Czy będziemy mogli przeczytać ją również po polsku?*
 - Mam nadzieję, że tak. I że stanie się to już w miarę niedługo (tym razem już bez ingerencji cenzury!). Najpierw jednak musi ona ukazać się po angielsku.
 - *To zrozumiałe. Czekam zatem na jeden z egzemplarzy autorskich. A tymczasem serdecznie dziękuję za rozmowę!*

Los Angeles, kwiecień 1991 r.



ADRIANA SZYMAŃSKA

Potrójny święty Jerzy

Szczęśliwy święty Jerzy z rycerskiego siodła
patronujący wieszom Zbigniewa Herberta
spraw, żebym nie mówiła od rzeczy.
Przebij bystrą włócznią wzdęty bok metafory
i wypruj z niego złote baranki ironii.

Malowany święty Jerzy z ochrydzkiej ikony
nie patrz na mnie tak oswiale jak na te
zezowate Madonny z oselkami Dzieciątek na podołku.
Rusze się choć raz koło Wielkanocy
i pogoń w piaski pustyni rozpieszczonego smoka mojej
[duszy.

Niechby wziął się za bary z prawdziwym diabłem!

Frasobliwy święty Jerzy z białej kliniki,
w białym kitlu, w białej aureoli,
uzbrojony w czarodziejski młotek neurologii,
co wygrywa na mnie znaną śpiewkę – życie,
nie wypychaj mnie między swoich przez igielne ucho
jak ośłupiałego wielbłąda.

Czy mam na zawsze, nieobliczalna jak Chagall,
przypiąć cię do nieba agraftką słowa?

Potrójny święty Jerzy nie bądźże potworem.
Spójrz bodaj spode łba, ale tak aż zaboli,
na tę starą nieznajomą, która przez cały czas stoi
jedną nogą nad przepaścią i klóci się sama z sobą.
Pozwól jej przycupnąć na tym poddaszu z trójkątem
[okna

skąd widok na rude modrzewie na śniegu
i wołać wielkim głosem: kim jestem, że rozkazuję,
kim jesteś, że rozkazujesz we mnie żywiołom?!

Księżniczka Gertruda i Charlie Chaplin

Mała czarna króliczka, tak pełna intymnego wdzięku, jakby wyskoczyła wprost z wyobraźni Brunona Schulza. Od razu z tym imieniem z niezapomnianej bajki. Kiedy tamtego lata moja dziesięcioletnia córka dostawała ją w prezencie we wsi pachnącej prawdziwą ziemią i soczystą gnojówką, ani ona, ani ja nie wiedziałam, jak głęboko można skaleczyć duszę królika.

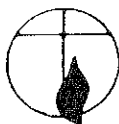
Gertruda bardzo szybko zgodziła się, żeby ją dotykać i rozpoznawać dłonią pulsujący wulkan jej serca. Z jednym uchem klapniętym, drugim wyprężonym jak salutujący przed generałem palec kapitana, wystukiwała na starzej, stojącej w kącie pokoju maszynie do pisania swoje całkiem niekrólicze poczucie humoru. Drogę od nogi stołu do umownej latryny w odległym rogu balkonu (ponad pięćset stóp nad ziemią!), przebiegała w podskokach, gubiąc tu i ówdzie przetrawione w czarne jagody ekskrementów liście mleczu i marchewkę. Była świetną aktorką. Najbardziej lubiła rolę futrzanej mufki albo egipskiego sfinksa. Umarła bez wyraźnej przyczyny, tak stwierdził lekarz zwierząt, w dwa tygodnie po oddaniu jej w dobre ręce, między braci i siostry króliki. Zrozumiałam: to po prostu pękło jej oswojone serce z tęsknoty za braćmi i siostrami ludźmi.

Każdej jesieni, późnym wieczorem, kiedy patrzymy w telewizor, wraca do nas z króliczego raj, żeby jak dawniej, wskoczywszy w tekturowe pudło, które służyło jej za estradę, odtańczyć dziki taniec przodków w rytmie niemego filmu Charliego Chaplina. Tylko nikt z nas nie śmieje się już tak głośno jak wtedy.

Porcjunkula

Nie zobaczyłam tu ani aniołów, ani unoszonej przez nie Marii. Nie dostrzegłam nawet przemykającego w cieniu naw ducha świętego Franciszka. A przecież ta kamienna kapliczka wewnątrz rozległej świątyni jakby przechowywała jeszcze echo jego modlitw. Kiedy uklękałam pośród surowych ścian, zdało mi się, że setki promienistych skrzydeł krzyżują się nade mną, jeszcze chwila a wzniosę się ponad ziemię, ponad dach Porcjunkuli, ponad kopułę bazyliki Matki Bożej Anielskiej i poszybuję prosto ku assyjskiemu wzgórzu. Stałam się oto prawdziwą częstką Wieczności uwolnioną od ciężaru ciała i od tego wczepionego weń od środka kąśliwego owada nazwanego duszą. Byłam, przysięgam, drobiną światła w wielkiej Smudze Blasku przeszywającej wszechświat od krańca do krańca.

Wspinałam się potem ku murom Assyżu zdumiona nadmiarem siebie. Rozmyślałam: jak utrwalić tamtą chwilę-promień na światłonośnej kliszy boskiej pamięci. Żeby kiedyś, kiedy stanę przed Nim dzwigając z rozpaczą swój pielgrzymi tobół usłyszeć to niesłychane: – Witaj w domu! Już raz cię przecież gościłem w nieskończonym niebie.



Tożsamość i posłannictwo uczelni katolickich

Narodzony z serca Kościoła uniwersytet katolicki stanowi część tradycji sięgającej samych początków instytucji uniwersytetu i jawi się niezmienne jako jedyny w swoim rodzaju ośrodek twórczej pracy i promieniowania wiedzy, służący dobru ludzkości – te słowa otwierają konstytucję apostolską Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich wydaną 15 VIII 1990 r. Dokument stał się Magna Charta katolickiego nauczania, dostarczając niezbędnych zaleceń odnośnie do tożsamości, posłannictwa, misji i posługi uczelni katolickiej. Refleksja nad zawartym w „Ex corde Ecclesiae” papieskim przesłaniem dominowała w dyskusjach podczas 17. zgromadzenia Ogólnego Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich (FIUC), które w dniach 2–6 IX br. odbyło się w Tuluzie. Delegaci z całego świata skupili się zwłaszcza na zadaniach pracowników naukowych i personelu administracyjnego. Taki zakres dyskusji ustalono podczas poprzedniej sesji FIUC, która 3 lata temu odbyła się w Dzakarcie, jeszcze przed wydaniem konstytucji o uniwersytetach katolickich. Tegoroczne spotkanie miało miejsce w konwencie jakobinów, w którym są przechowywane relikwie św. Tomasza z Akwinu. Rolę gospodarza pełnił Instytut Katolicki, kontynuator tradycji uniwersytetu założonego w Tuluzie w 1229 r. A oto garść refleksji nasuwających się po tym spotkaniu.

Geografia nauczania katolickiego

Międzynarodowa Federacja Uniwersytetów Katolickich powstała wkrótce po II wojnie światowej. Zatwierdził ją papież Pius XII listem apostolskim z 27 VI 1949 r. i w Rzymie odbył się pierwszy zjazd jej członków. Następne lata przyniosły żywiołowy rozwój organizacji. Realizuje ona swoje zadania na kilku poziomach: duchowo-religijnym, intelektualno-kulturowym i społeczno-międzynarodowym. Członkami Federacji są uniwersytety, instytuty i akademie, które prowadzą pracę dydaktyczną i badawczą kierując się inspiracją chrześcijańską i podejmując w świetle wiary refleksję nad różnymi dziedzinami wiedzy pozostając wiernie orędziu przekazywanemu przez Kościół. Muszą spełniać odpowiednie wymogi prawa kościelnego i cywilnego obo-

wiążującego w danym kraju. Zadaniem FIUC jest nawiązywanie i poszerzanie współpracy między uczelniami, wspólna ocena wypełniania misji uniwersytetu, reprezentowanie uczelni katolickich w międzynarodowych stowarzyszeniach i organizacjach, a także przyczynianie się do rozwoju katolickiego nauczania w tych rejonach świata, w których liczba katolików jest niewielka.

Na początku września FIUC skupiała 172 uczelnie katolickie ze wszystkich – poza Antarktydą – kontynentów. Wiele do myślenia daje ich rozmieszczenie. Najwięcej uczelni znajduje się w Azji (51), przy czym w Indiach 24, na Filipinach 13, poza tym w Japonii 4, Indonezji 3, Izraelu i Libanie po 2 oraz po jednej w Korei, Tajlandii i na Tajwanie. Katolicki potencjał naukowy Dalekiego Wschodu i Półwyspu Indochińskiego jest w Europie mało znany i nie doceniany. Obecni w Tuluzie przedstawiciele tych rejonów przyznawali, że katolickie uczelnie Indii, Japonii czy Korei ustępują poziomem kształcenia podobnym placówkom prowadzonym przez niechrześcijan, ale stanowią ważne i skuteczne ogniwo ewangelizacji oddziałując na lokalne społeczeństwa i dają im możliwość zetknięcia się z chrześcijaństwem. Bezpośrednio po II wojnie sytuacja katolików w tych krajach była bardzo trudna. Ostatnie ćwierćwiecze przyniosło duże zmiany, które bardzo korzystnie wpłynęły na działalność uczelni katolickich. Wiele posiada wydziały nauk humanistycznych, przyrodniczych, technicznych i lekarskich, zaznaczając wyraźnie swój udział w rozwoju poszczególnych państw. Coraz powszechniejsze są kontakty naukowe z innymi placówkami. Inaczej jest na Filipinach, gdzie 85% obywateli stanowią katolicy, zaś uczelnie katolickie należą do czołówek systemu edukacyjnego. Ogromne znaczenie ma też katolicki uniwersytet na Tajwanie, który podjął funkcje niemożliwe do wypełnienia w komunistycznych Chinach. Prężność uczelni azjatyckich wzrasta coraz bardziej dzięki nawiązywaniu ściślejszych więzi wzajemnych. Odbywa się to zarówno na szczeblu wykładowców jak i w zakresie kontaktów studenckich. Stało się zwyczajem, że uczelnie Korei, Japonii, Tajwanu, Filipin, Indii i Indonezji wymieniają profesorów i systematycznie informują się o podejmowanych pracach badawczych.

Ameryka Północna ma 41 uczelni katolickich, przy czym 30 znajduje się w USA, a 11 w Kanadzie. Stany Zjednoczone mają więc największą liczbę placówek, lecz jest to o tyle zrozumiałe, że właśnie USA przypada pierwszeństwo w statystykach prawie wszystkich innych uczelni, zarówno o inspiracji religijnej jak i świeckich. Większość założono w początkach stulecia i przeżyły one dynamiczny rozwój wskutek emigracji uczonych z Europy oraz dzięki polepszają-

cej się kondycji finansowej. W katolickich uczelniach USA kształci się około pół miliona studentów. Z drugiej strony to w Ameryce Północnej najsilniej dochodzi do głosu kwestia tożsamości tych uczelni. Nigdy nie były one katolickie w europejskim znaczeniu tego słowa, bo od początku miały wykładowców i studentów niekatolickich odwzorowując amerykański pluralizm religijny i światopoglądowy. W ostatnich latach w Kanadzie obowiązuje tzw. prawo antydyskryminacyjne, zakazujące zapytywania przyjmowanych do pracy nauczycieli o ich wyznanie, co nie pozostaje bez wpływu na skład personelu dydaktycznego i administracyjnego.

Ameryka Południowa i Środkowa mają tę samą liczbę zrzeszonych w FIUC uniwersytetów – po 39. Co się tyczy Ameryki, na czele znajduje się Brazylia (12), następnie Kolumbia (6) i Meksyk (5), Argentyna i Ekwador (po 3), Chile i Peru (po 2) oraz Dominikana, Nikaragua, Panama, Paragwaj, Urugwaj i Wenezuela (po jednym). Uczelnie katolickie są w tym rejonie świata uznawane za najlepsze. Słyną z wysokiego poziomu nauczania i dobrze przygotowanych kadr profesorskich. Zważywszy że w poszczególnych krajach różnice społeczne są ogromne, zapewniają stypendia i stwarzają szansę awansu społecznego i zawodowego najuboższym studentom. Odkrycie Nowego Świata znaczyło coś zupełnie innego dla przybyszów z Europy aniżeli dla lokalnej ludności. Wnikliwe przemyslenie okoliczności odkrycia i dziejów podboju Ameryki jest ważną powinnością tamtejszych uczelni. Wiele z nich jest głęboko włączonych w program duszpasterski wskazany przez Jana Pawła II podczas jego dziewięciu podróży apostolskich do Ameryki Łacińskiej.

W Europie (mającej łącznie 39 uczelni katolickich) najwięcej znajduje się we Włoszech (11), następnie w Belgii (8), Francji (6), Hiszpanii (5), Polsce (3), Holandii (2) oraz po jednej na Malcie, w Niemczech, Portugalii i w Szwajcarii. Zaskakuje fakt, że do FIUC należy tylko jedna uczelnia niemiecka, nie ma zaś żadnej z takich krajów, jak Austria czy Wielka Brytania, nie mówiąc o Skandynawii, Bałkanach i Europie Wschodniej. Rozmieszczenie uczelni katolickich odzwierciedla w znacznym stopniu zastarzałe europejskie antagonizmy i uwarunkowania polityczne. Uniwersytety mają tu najdłuższą i najbogatszą historię, jakkolwiek zakres i poziom nauczania nie jest równy. Przykładowo: we Francji na uczelniach katolickich pobiera naukę zaledwie około 4% ogółu studentów, jednak są one znane z wysokiego poziomu nauczania. Dla odmiany w sąsiedniej Belgii ponad połowę dyplomów wydają uniwersytety katolickie. Polska jest reprezentowana w FIUC przez ATK, KUL i krakowską PAT.

Afryka i Australia mają po jednej uczelni katolickiej (afrykańska z siedzibą w Zairze). Dwa ostatnie dziesięciolecia zaowocowały w Afryce powstaniem nowych placówek dydaktyczno-badawczych, ale na razie nie spełniają one wszystkich wymogów umożliwiających przynależność do FIUC. Oprócz uczelni posiadających pełne członkostwo Federacja obejmuje kilkanaście placówek stowarzyszonych i współpracujących. O przyjęcie starają się kolejne uczelnie, lecz nie zmienia to obrazu nauczania katolickiego.

Łącznie w uczelniach świata katolickich kształci się około półtora miliona osób, co stanowi ok. 10% wszystkich studentów.

Tożsamość uczelni katolickiej

Historycznie rzecz biorąc dzięki zakładanym przez Kościół uniwersytetom miasta zyskiwały rangę i funkcje metropolii. Dwa ostatnie stulecia, zwłaszcza pojawienie się prądów i doktryn o proweniencji marksistowskiej, przyniosły ogromne zmiany. Dzisiaj uczelnie katolickie działają obok innych, zaś pytanie o ich naturę i posłannictwo nabiera szczególnej wagi. Według obiegowych wyobrażeń nazwa „uczelnia katolicka” oznacza, że są w niej wykładane przedmioty teologiczne lub pozostające w bliskich związkach z religią i teologią oraz że wykładowcami są przede wszystkim osoby duchowne. Taki model istnieje w niektórych krajach, podczas gdy w wielu jest zupełnie inaczej. Uczelnie katolickie mają tam wiele fakultetów, w tym i takie, w których są wykładowcy dyscypliny czysto świeckie, jak ekonomia, medycyna, prawo, filologie. Zdarza się, że połowę personelu nauczającego stanowią katolicy, podczas gdy pozostali wykładowcy to chrześcijanie innych wyznań, niechrześcijanie, a nawet ludzie nie wierzący w Boga. Dotyczy to głównie uczelni w USA i w Kanadzie. Założone przez Kościół uniwersytety przeżywają kryzys i nie ma gotowych rozwiązań wyłaniających się problemów. Wprawdzie nadal uczelnie te dbają o zewnętrzne przejawy katolicyzmu, jak msza św. na rozpoczęcie roku akademickiego, obecność biskupa, liturgiczne obchody świąt kościelnych, ale wszyscy zdają sobie sprawę, że to nie wystarcza do utrzymania tożsamości katolickiej. Znane są też inne środki zaradcze, jak decyzja, że rektorami uczelni mogą być jedynie osoby duchowne, albo powoływanie ciał doradczych złożonych z oficjalnych przedstawicieli Kościoła. Te i podobne rozwiązania mogą być symptomem poprzestawania na *klerykalnym alibi* (wedle słów przewodniczącego FIUC), co na dłuższą metę nie przyniesie pożądanych rezultatów. Na spotkaniu w Tuluzie wielokrotnie podkreślano,

że specyfika uczelni katolickich opiera się przede wszystkim na pielęgnowanej w nich określonej wizji człowieka i jego powołania. Wizja ta powinna się opierać na ideałach Ewangelii i nauce Kościoła, tak iż najbardziej „świeckie” dyscypliny wiedzy nie mogą stronić od stawiania kwestii moralnych.

Istnieje różnica między uczelnią katolicką a uczelnią zarządzaną przez katolików. Nauczyciele–katolicy muszą umiejętnie łączyć kompetencje naukowe z uznaniem władzy i dyspozycyjnością na rzecz Kościoła. W tym względzie mamy do czynienia z trwałym napięciem, które jest wyrazem głębszego problemu, mianowicie stosunku między wiedzą a wiarą. Godzenie obydwu to sprawa trudnego kompromisu, którego natężenie i kierunki dyktuje życie i sumienie uczonego. Zachowując autonomię uczelnia katolicka musi pozostawać w służbie Kościoła i społeczeństwa. Uczestniczy ona w życiu zbiorowym oraz podejmuje prace badawcze i dydaktyczne, włącza się w życie społeczne, aby ukazywać nowe horyzonty. Podkreślanie i pielęgnowanie własnej tożsamości powinno się odbywać bez agresji, lecz i bez zmęczenia. W świecie, w którym wolność bywa przeobrażana w swawolę, uczelnie katolickie muszą się uwolnić od kompleksów. Obowiązuje je absolutny priorytet dla prawdy i człowieka, i na tym polega ich najbardziej fundamentalny wkład do kultury ogólnoludzkiej. Praca intelektualna ma na celu wartości duchowe, chrześcijańskie. Obok kwalifikacji intelektualnych niezbędne są osobiste walory nauczających i wiarygodne świadectwo potwierdzające przekazywaną młodzieży wizję człowieka i świata.

Praca dla przyszłości

Jeśli praca z młodymi jest pracą dla przyszłości, to przyszłościowe ukierunkowanie nauczania akademickiego ma szczególną doniosłość. Wyższe uczelnie to kierujące się swoimi prawami dzieło ludzkiej kultury, zaś ich wewnętrzna dynamika to dynamika ludzkiego umysłu. Na tym tle trzeba umieścić odpowiedzialność personelu nauczającego. Powinna go cechować dyscyplina akademicka i łączność ze studentami. Nie wolno stracić z oczu podstawowej prawdy, że wykładowcy i administracja pełnią swoje funkcje ze względu i dla studentów. Obecnie mocno się eksponuje potrzebę integracji studenta z macierzystą uczelnią. Z doświadczeń amerykańskich wynika, że dla udanego przebiegu i postępu edukacji rozstrzygające są zazwyczaj pierwsze 2–3 miesiące studiów. W tym okresie decyduje się, czy student uzna uczelnię za własną i czy będzie ją traktował jako miejsce

samorealizacji. Wiąże się z tym konieczność starannego doboru personelu nauczającego, który świadomie będzie chciał sprostać aspiracjom człowieka podejmującego studia. Warunkiem powodzenia pracy dydaktycznej jest kształtowanie autentycznej ludzkiej wspólnoty i traktowanie studenta jako osoby. Na tym opiera się teologiczna perspektywa uczelni katolickich, z niej zaś wynika postulat respektowania każdego młodego człowieka w jego jedyności i wolności. Pedagogia uniwersytetu katolickiego to pedagogia wolności. Sugeruje to potrzebę odnowy powiązań między uczelnią katolicką a biskupami. Powinny one wyraźniej niż dotąd przybrać kształt partnerskiej współpracy.

Czy i w jakim stopniu to wszystko przystaje do sytuacji w Europie Środkowo-Wschodniej i w Polsce? Przede wszystkim musimy sobie uświadomić, że nasz region stopniowo przestaje zaprzętać uwagę mieszkańców innych części świata. Ostatnia dekada była bez wątpienia dekadą Europy Wschodniej. Odnosi się jednak wrażenie, że swój czas zaczynają mieć obywatele Ameryki Łacińskiej i Azji. Również tam żyją, według słów prof. Lourdes Quisumbing, *miliony biednych, lecz bogatych w wartości i ubogaconych cierpieniem*.

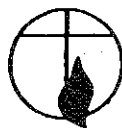
Katolicy w Czecho-Słowacji i na Węgrzech odzyskali możliwość swobodnego działania, ale stanęli wobec dotkliwych trudności ekonomicznych. W jeszcze większym stopniu dotyczy to katolików w (byłym?) ZSRR. Losy wczorajszego imperium są tak burzliwe, że trudno cokolwiek przewidywać. Wiele republik stało się terenem ekspansji rozmaitych odmian protestantyzmu oraz silnej penetracji sekt nie mających nic wspólnego z chrześcijaństwem. Długotrwałe prześladowania i zaniedbania obejmujące kilka pokoleń sprawiły, że ludzie łaknący instytucjonalnych form religii lgną do tego, co się im podsuwa. Rola uczelni katolickich jest tu nie do przecenienia. Sytuacja w Bułgarii i Rumunii nadal jest niejasna, zaś możliwości działania Kościoła w tych państwach pozostają ograniczone.

Myślenie o przyszłości nie jest jej przepowiadaniem, lecz kształtowaniem. Na bieg wydarzeń można i należy wpływać. W Tuluzie kilkakrotnie wyrażano nadzieję, że pomostem w integracji Zachodu ze Wschodem mogłaby się stać Polska. Chociaż o takich aspiracjach chętnie w Polsce się mówi, do prawdziwej współpracy jeszcze daleko. O szeroko reklamowanym u nas Kongresie Teologów Europy Wschodniej, który odbył się w połowie sierpnia, wiedzieli nieliczni reprezentanci uniwersytetów z krajów zachodnich. Jeszcze więcej do myślenia daje fakt, że żaden z uczestników lubelskiego kongresu nie pojawił się w Tuluzie. Sporo do życzenia pozostawia współpraca uczelni katolic-

kich w naszym kraju. Co więcej, nie brakuje przejawów niezrozumiałej rywalizacji, zaciemniającej rzeczywisty stan i możliwości nauczania katolickiego. Dają o sobie znać dążenia do monopolizacji kontaktów akademickich z zagranicą przy paradoksalnym zaniedbywaniu uczestnictwa w międzynarodowym obiegu doświadczeń i osiągnięć. Mankamenty te są coraz częściej dostrzegane na Zachodzie. Tamtejsi uczeni widzą w nich wierzchołek góry poważniejszych problemów, z którymi nie zdołali dotąd uporać się polscy katolicy. Losy nauczania w naszym rejonie świata pozostają w ścisłych związkach z przyszłością lokalnych społeczeństw. Nie wystarczy wspominać czy opisywać przeszłość, lecz trzeba odważniej pytać o znaczenie tego, co się wydarzyło.

Uczelnie katolickie są szansą dla Kościoła. Pielęgnują wierność tradycji, a zarazem dokonują adaptacji tego co nowe. Znajdują się w samym sercu dialogu Kościoła ze światem i są miejscem żywej konfrontacji przeszłości z przyszłością, wiary z nauką i kulturą.

ks. Waldemar Chrostowski



Idea narodowa a katolicyzm

Bogumił Grott, *Nacjonalizm chrześcijański. Myśl społeczno-państwowa formacji narodowo-katolickiej w Drugiej Rzeczypospolitej*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 1991, ss. 330

Obok ludowców, socjalistów, piłsudczyków i w mniejszej skali chadeków czy konserwatystów najprężniejszym polskim ruchem społeczno-politycznym w II Rzeczypospolitej była Narodowa Demokracja, popularnie określana mianem endecji. Jej trzon stanowiło Stronnictwo Narodowe i Obóz Wielkiej Polski. W latach trzydziestych pojawiły się bliskie mu ideowo (choć znacznie mniejsze) ugrupowania secesyjne tworzące Obóz Narodowo Radykalny-ABC czy Ruch Narodowo-Radykalny-Falanga.

U swej genezy nacjonalizm polski znajdował się pod filozoficznym wpływem idei pozytywistycznych. Konsekwencją tego było m.in. traktowanie narodu jako wartości nadrzędnej. W latach dwudziestych i trzydziestych naszego wieku nastąpiła wyraźna metamorfoza ideowa, która polegała na zespoleniu nacjonalizmu z elementami myśli katolickiej w dość zwartą całość. W sposób istotny wpłynęło to na kształtowanie się oblicza idei narodowej w Polsce, przyczyniając się do uformowania „nacjonalizmu chrześcijańskiego”. Proces tego zespolenia, jego przebieg i konsekwencje obszernie przedstawił B. Grott.

Autor uznał, że obok zagadnień związanych z nacjonalizmem polskim i religijnością społeczeństwa polskiego warto również naszkicować problem funkcji pierwiastka religijnego w obrębie niektórych europejskich nurtów nacjonalistycznych, ze szczególnym uwzględnieniem Niemiec. W kraju tym rozwój ideologii nacjonalistycznej poszedł zupełnie inną drogą niż w Polsce. Jak zasadnie podkreślił Grott *podążał on wręcz w przeciwnym kierunku*, stając się ruchem neopogańskim. Czerpał inspirację nie z chrześcijaństwa, ale z idei germańskich. W Polsce nurt neopogański, reprezentowany przez niewielką grupkę zwolenników Jana Stachniuka skupionych w organizacji Zadruga, nie stanowił zagrożenia dla wpływów formacji narodowo-katolickiej. Istotnym elementem propagowanym przez tę grupę była idea *nadnarodu sławskiego* (słowiańskiego). Autor stwierdził nawet, iż

nacjonalizm, jeżeli w ogóle był istotnym składnikiem doktryny Zadrugi, miał tam charakter raczej „ogólnostłowiński”, nie zaś „polski”. Również system wartości obowiązujący we włoskim faszyzmie nie był zgodny z zasadami chrześcijańskimi (katolickimi). Wśród europejskich ugrupowań nacjonalistycznych, odmiennych od hitleryzmu czy faszyzmu, autor wyróżnił nurt tradycjonalistyczno-katolicki, do którego zaliczył Action Française kierowaną przez Ch. Maurassa, portugalski salazaryzm i hiszpańskich karlistów. Właśnie te ostatnie ruchy budziły wśród tzw. młodych Stronnictwa Narodowego i w Obozie Wielkiej Polski najwięcej sympatii i entuzjazmu.

Omawiając rozwój myśli nacjonalistycznej Grott podkreślił, że w niepodległej Polsce endecja (...) ewoluowała wraz z upływem lat coraz bardziej w kierunku wyznaczonym przez postulaty Kościoła, tak iż w połowie lat dwudziestych naród przestał być uznawany za absolut, a stał się nim w jego miejsce Bóg. Zmiana ta – jak zauważył autor – stała się zasadniczym symptomem spojenia nacjonalizmu endeckiego w jedną całość ideową dokonany na tak istotnym odcinku jego ideologii, jaką jest teoria narodu. Przejawem tego było stwierdzenie głównego ideologa i przywódcy OWP, R. Dmowskiego, iż katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie. Oznaczało to zerwanie z zasadą egoizmu narodowego. Celem OWP stało się Katolickie Państwo Narodu Polskiego, w którym religia katolicka zostałaaby uznana za czynnik życia publicznego, a nie tylko za sprawę prywatną. W konsekwencji – jak sądzi Grott – było [to] przekreśleniem pluralizmu światopoglądowego. Proponowana przez narodowców (określenie to wydaje się trafniejsze niż konsekwentnie używane przez autora sformułowanie „endecy”) monoideowość w teorii miała być, jako dyktatura idei (światopoglądu) przeciwieństwem dyktatury państwa, w przypadku Polski państwa sanacyjnego.

Jednym z podstawowych elementów myśli społeczno-politycznej OWP i „młodych” SN była idea „państwa narodowego”. Zamieszkujący go obywatele nie mieli być traktowani równoprawnie pod każdym względem. Niejednakowa miała być również pozycja różnych narodowości zamieszkujących w „narodowym państwie” polskim. Według opinii autora: W obrębie mniejszości narodowych wyjątkowo upośledzona miała być ludność żydowska, skazana poza tym na stopniową emigrację. Niemców i Litwinów zamierzano traktować analogicznie do mniejszości polskiej w ich państwach. Natomiast Białorusini i Ukraińcy, uznani za ludność autochtoniczną, mieli otrzymać status równoprawnych obywateli i jako jednostki, lecz nie przedstawiciele

swoich narodów, mieli być traktowani na równi z Polakami. W myśli politycznej SN i ugrupowań secesyjnych z ideą „państwa narodowego” było ściśle związane zagadnienie antysemityzmu. Zajmujący się tym problemem ideolodzy obozu narodowego jednoznacznie krytykowali teorie rasistowskie (szczególnie niemiecki nordyzm). Propagowana niewątpliwie niechęć do Żydów nie miała podstaw rasistowskich i „naukowych”, jak w przypadku hitleryzmu, lecz obyczajowe i religijne. Według Grotta: *W świetle takiej konstrukcji myślowej Polacy będący w przeważającej mierze chrześcijanami nie stanowili w stosunku do Żydów grupy lepszej w znaczeniu większych zdolności twórczych (...) lecz bardziej wartościową w sensie walorów etycznych*. Nacjonaliści polscy z kręgu obozu narodowego byli skłonni do negacji Żydów, *ale tylko jako przedstawicieli pewnego typu obyczajowości, a nie rasy rozumianej antropologicznie*. Jeden z publicystów radykalnego odłamu narodowego RNR-Falangi pisał wręcz: *Można być antysemitą nie będąc rasistą. My to właśnie jesteśmy*. Antysemityzm, co również mocno podkreślano, był narzędziem rywalizacji z ludnością żydowską na polu gospodarki. Cechą „państwa narodowego” miał być również antyindywidualizm (choć w późniejszym okresie pojawiają się elementy personalistyczne) i antyliberalizm, szczególnie jeżeli chodzi o wolność myśli. Ideolodzy obozu narodowego propagowali również istotną redukcję państwa. Wiele czynności wykonywanych dotąd przez administrację państwową miałyby przejąć samorządy czy też korporacje lub inne niezależne od państwa stowarzyszenia społeczne. Postulat ograniczenia rządów biurokracji i deatayzacji państwa był związany, jak się wydaje, w znacznej mierze z walką polityczną z rządzącym obozem sanacyjnym (czego jakby nie zauważał autor). Zarówno Dmowski jak i główny ideolog w dziedzinie gospodarczo-społecznej, Doboszyński, byli przeświadczeni o nadciągającym upadku kapitalizmu. Ich przekonanie, zdawało się, potwierdzał bardzo głęboki i ogólnoswiatowy kryzys gospodarczy na początku lat trzydziestych. Powstałe w obrębie obozu narodowego teorie gospodarcze opierały się na koncepcjach antyliberalnych. Ich celem było upowszechnienie własności, unarodowienie życia gospodarczego przez rozdrobnienie wielkiego, zazwyczaj obcego kapitału przy zachowaniu szczególnie drobniejszej własności prywatnej. Ideałem były warsztaty rodzinne. Zdecydowanie natomiast odrzucano wszelkie formy kolektywizmu. Krytyka kapitalizmu i powrót do gospodarki przedliberalnej były jednymi z podstawowych elementów koncepcji gospodarczych Doboszyńskiego. Grott określił go jako bezkompromisowego tradycjonalistę i wroga postępu cywilizacyjne-

go, a w szczególności technicznego. Proponowany przez niego ustrój gospodarczy miał mieć charakter stanowo-zawodowego. O zacofaniu jego ideologii gospodarczej w porównaniu z najwyższymi przemysłowymi krajami świata świadczy fakt, że za najlepszą strukturę zawodową Doboszyński uznawał stan, *gdy trzech rolników patrzy na palce jednemu człowiekowi zajętemu w handlu czy w przemyśle*. Poglądów tych nie podzielał zwolennik liberalizmu w ekonomii zaliczający się do tzw. starych w SN, Rybarski. Większym uznaniem w obozie narodowym w latach trzydziestych cieszył się jednak ten pierwszy. Jego antypostępowy program gospodarczy został krytycznie oceniony przez autora omawianej pracy, który zasadnicie określił go jako *nierealny i ignorancki z punktu widzenia potrzeb Polski*, gdyż: *W dobie olbrzymiego i groźnego przecież dla nas w skutkach wzrostu wydajności produkcyjnej sąsiednich potęg przebiegającego w powiązaniu z koncentracją przemysłu, w niezwykle trudnej sytuacji geopolitycznej Drugiej Rzeczypospolitej proponowana przez „młodych” endecji koncepcja gospodarcza, jak i starająca się legitymizować ją wizja cywilizacji były nie do przyjęcia. Żaden program zredagowany w tym duchu nie mógłby sprostać wyzwaniu epoki, charakteryzującej się szybkim rozwojem oraz zagrożeniem ze strony sąsiadujących z Polską systemów totalitarnych*.

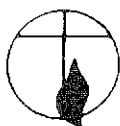
Charakterystyczna dla myśli narodowej była krytyka ideologii oświecenia i wieku XIX oraz pochwała średniowiecza, uznawanego za okres wzorcowy, gdyż – jak pisze Grott – *ówczesna cywilizacja była najpełniej (...) normowana przez wartości religijne*.

Przedstawione przez autora koncepcje ustrojowe i poglądy na rolę i misję państwa tak w polityce zewnętrznej jak i wewnętrznej unaczyniają znaczne różnice między z jednej strony SN, a z drugiej Falangą. Według autora *zakres zróżnicowań powoduje, że ta ostatnia musi już zostać zaliczona do kręgu systemów totalitarnych*. Ideologowie Falangi (głównie B. Piasecki) propagowali wizję społeczeństwa wybitnie zhierarchizowanego. Jego podstawowym elementem miała być przenikająca całe życie społeczno-ustrojowe monopartia ukoronowana instytucją wodza. W koncepcjach Falangi (w przeciwieństwie do SN czy ONR-ABC) postulowano znaczącą rolę i ingerencję w życie społeczne i gospodarcze państwa. Centralizm, hierarchia, planowość były podstawami propagowanego przez to ugrupowanie totalizmu. Grott przedstawił również zarysy programów pozostałych (dziś już często nie znanych) drobnych grup wywodzących się z OWP. Były to: Związek Młodych Narodowców, ugrupowanie skupione wokół pisma „Wielka Polska“, Stronnictwo Wielkiej Polski, Nowy Ruch Narodowy oraz Obóz Wszechpolski. Bardzo interesujący jest rozdział

ukazujący ideologię nurtu neopogańskiego w Polsce, będącego antytezą formacji narodowo-katolickiej i jej swoistą alternatywą pod względem światopoglądowym i programowym. W Polsce był on reprezentowany przez środowisko Zadrugi, które ze względu na bardzo niewielką liczbę zwolenników (około 400 osób) było pozbawione znaczenia politycznego. Podstawowym elementem w koncepcjach gospodarczo-społecznych przywódcy Zadrugi, Stachniuka, był kolektywizm. Analizując koncepcje zawarte w publicystyce ideologów Zadrugi (przede wszystkim Stachniuka) Grott jednoznacznie stwierdził, iż *mamy tu więc do czynienia z wizją pełnego totalizmu*. Autor wspomina również o całkowicie marginalnych ugrupowaniach neopogańskich, jak grupa Demiurga czy Święte Koło Czcieli Światowida.

Grott przedstawił drogę zbliżenia ideowego obozu narodowego do katolicyzmu w latach dwudziestych, a zwłaszcza trzydziestych. Bardzo interesujące byłoby również ukazanie stosunku hierarchii Kościoła katolickiego w Polsce do tego procesu. W jakim stopniu teorie ideologów Narodowej Demokracji były przyjmowane czy wręcz aprobowane przez Kościół katolicki? Jeśli pewna część (jaka? – to pytanie do autora) duchowieństwa czuła się związana z programem narodowym, to była też inna, zbliżona do ugrupowań liberalno-demokratycznych i lewicujących. Wartościowa praca Grotta jest próbą uporządkowania i usystematyzowania wielu kontrowersyjnych bądź spornych elementów w myśli politycznej Narodowej Demokracji i ugrupowań secesyjnych. Sądy i hipotezy autora oparte na bogatym materiale źródłowym są przedstawione w sposób przekonujący, tak iż nie będzie chyba przesady w stwierdzeniu, że stanie się ona jedną z ważniejszych prac w polskiej historiografii dotyczących dziejów i myśli politycznej obozu narodowego w II Rzeczypospolitej.

Krzysztof Tarka



Z dziejów Kościoła katolickiego w Rosji

Metropolia mohylewska

Historia kościoła rzymskokatolickiego w Rosji liczy sobie wiele wieków. Początkowo wiarę w Chrystusa przynosili na te ziemie zakonnicy: jezuici, karmelici, dominikanie. Wielu z nich zginęło śmiercią męczeńską. Jezuici pojawili się w imperium rosyjskim za cesarzowej Zofii (1682–89) i korzystali z przychylności księcia Wasyla Golicyna.

Zgoda na prowadzenie działalności misyjnej przez Kościół katolicki była ściśle związana z polityką zagraniczną Rosji. Ze względu na narastające niebezpieczeństwo ze strony muzułmańskiej Turcji Rosja dążyła do współpracy politycznej, ekonomicznej i kulturalnej z katolickimi państwami europejskimi. W wyniku nowej polityki stała się członkiem koalicji antytureckiej. W XVII w. rosyjskie poselstwa pojawiły się niemal we wszystkich stolicach katolickiej Europy. Setki cudzoziemców przyjeżdżały do Rosji w celach handlowych. Wielu cudzoziemców przyjmowało poddaństwo rosyjskie dostrzegając realne możliwości dostatniego i spokojnego życia. Z każdym rokiem powiększała się zatem w Rosji liczba katolików: nauczycieli, lekarzy, rzemieślników, kupców... Oprócz wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego do Rosji przybywali protestanci i grekokatolicy.

Z czasem katolicy zaczęli się domagać katolickich kapłanów i świętyń. Liczba aktywnej inteligencji katolickiej powiększyła się na przełomie XVII–XVIII w., w okresie formowania się w Moskwie Zakładu Naukowego, a następnie Akademii Słowiańskiej Grecko-Łacińskiej. Przybyło wówczas wielu wybitnych naukowców. Liczba katolików w Rosji bardzo wzrosła także po rozbiorach Polski. Katolicy z roku na rok stawali się więc siłą ekonomiczną i kulturalną, z którą państwo rosyjskie musiało się liczyć. W 1735 r., jeszcze za carycy Anny Iwanowny (1730–40), została ogłoszona *wolność wyznaniowa dla katolików*, ustały „urzędowe” prześladowania misjonarzy. Jezuici gorliwie pracowali nie tylko wśród katolików zdobywając dla wiary Chrystusa Czuwaszów, Maryjczyków, Tubguzów, Buriatów, Tatarów, a nawet Goldów. Z wielkim trudem budowali kaplice, domy modlitwy i skromne kościółki (najczęściej drewniane, w stylu gotyckim).

Ogromną rolę w rozwoju Kościoła rzymskokatolickiego w Rosji odegrało polskie duchowieństwo. Kuria Rzymska, uwzględniając po-

trzeby katolików w Rosji, dążyła do uregulowania spraw Kościoła w drodze konkordatu. Za carycy Katarzyny II doszło do upragnionych porozumień, skutkiem czego była erekcja arcybiskupstwa mohylewskiego (1783).

Metropolia mohylewska, z siedzibą w Mohylewie nad Dnieprem, należała do największych na świecie. Rozciągała się na przestrzeni ponad 300 tys. mil². W jej skład wchodziły diecezje: wileńska, tel-szewska (żmudzka), mińska, łucko-żytomierska, kamieniecka i tyraspolska (saratowska). Diecezje były ogromne, np. do diecezji tyraspolskiej należało 10 guberni: saratowska, samarska, astrachańska, jekaterynosławska, taurydzka, chersońska, erywańska, tyflijska, kutajska, stanropolska, oraz 4 kraje: Besarabia, Kaukaz, Zakaukazie i Dagestan. Diecezje dzieliły się na dekanaty¹. W granicach metropolii znajdowały się miasta bardzo odległe od siebie, jak Helsingfors (Finlandia), Archangielsk nad Morzem Białym, Nikołajewsk w Kraju Nadamurskim, Irkuck, Tobolsk, Orenburg, Omsk, Połtawa, Czernichów, Dynaburg, Ryga, Rewel. Granice metropolii mohylewskiej i jej podział często zmieniały się, co m.in. było związane z rozwojem terytorialnym Rosji². Arcybiskup mohylewski nosił urzędowy tytuł metropolity wszystkich Kościołów katolickich w Cesarstwie Rosyjskim³.

Zarządzanie archidiecezją odbywało się od 1873 r. (oficjalnie) z Petersburga. Kościół katolicki uznawał poddaństwo rosyjskie w sprawach świeckich, zaś w sprawach wiary był instytucją autonomiczną podległą Stolicy Apostolskiej. Obsadzanie stanowisk kościelnych w Rosji musiało być uzgadniane z odpowiednimi władzami rosyjskimi.

W Petersburgu metropolita mohylewski rezydował przy kościele Najświętszej Panny. Inne znane świątynie to kościół Św. Katarzyny i Św. Stanisława (fundacji abpa mohylewskiego, ks. Siostrzeńcewicza). Ponadto w Petersburgu i okolicy istniało kilka kaplic, jedna z nich to tzw. Maltańska, w której zbierali się na nabożeństwach dyplomaci.

Obliczono, że w guberni petersburskiej w latach osiemdziesiątych XIX w. było 30 tys. wiernych. Modlili się w kościołach w Carskim Siole, Kronstademie, Jamburgu. W Wielkim Księstwie Finlandzkim modlono się w kościołach w Helsingforsie i Wyborgu⁴. Świątynie katolickie były na Ukrainie, Białorusi, w Rosji i na Syberii. Katolicy byli dumni z kościołów w Kraju Nadwołżańskim: w Kazaniu, Samarze, Saratowie. Znane były kościoły syberyjskie: w Irkucku, Omsku, Tomsku, Tobolsku, Nerczyńsku, Krasnojarsku. Metropolita, ks. Dmóchowski, za perłę katolicyzmu uważał Łotwę, *gdzie ludność katolicka pobożna i bardzo do swojej wiary przywiązana*.

Na ziemiach rosyjskich (do Urału)⁶ element polski stale rywalizował z Niemcami, zwłaszcza na Powołżu. Niemcy zaczęli się osiedlać

w Rosji po wojnie francusko-pruskiej (1870). Było to związane z planami Bismarckowskich Niemiec przetrzucenia (w przyszłości) granicy Rosji za Wołgę. Tylko w guberniach chersońskiej, jekaterynosławskiej, samarskiej i saratowskiej mieszkało (1900–01) 831 tys. Niemców. Byli właścicielami fabryk, zakładów wydobywczych i zakładów rzemieślniczych. Zajmowali wysokie stanowiska w rosyjskiej administracji i wojsku. Na Powołżu katolicy Niemcy i Polacy wspólnymi siłami wznosili świątynie. Jednak przede wszystkim Niemcy byli biskupami, dziekanami i proboszczami⁵.

W metropolii mohylewskiej na 14 metropolitów wszyscy byli Polakami⁶. Pierwszym metropolitą i arcybiskupem mohylewskim był ks. S. Bohusz Sierstrzeńcewicz (1783–1826). On i jego sufragani, ks. Jan Benisławski, mieszkali w Mohylewie, skąd zarządzali metropolią. Kościołem metropolitalnym był kościół pw. Wniebowzięcia N.M. Panny, należący pierwotnie do karmelitów. Zostali oni wydziedziczni, nie tylko z kościoła, ale i z budynków klasztornych, decyzją Katarzyny II. W klasztorze pokarmelickim zostało utworzone seminarium duchowne. Funkcję łącznika między dworem carskim a Stolicą Apostolską sprawowali kolejni kardynałowie. Pierwszym kardynałem był Jan Andrzej Archetti, arcybiskup chaldeoński. To on za zgodą Katarzyny II i Pawła I zaczął obsadzać „cudzoziemskimi” kapłanami misje katolickie w Petersburgu, Moskwie, Rydze, Rewlu, Dorpacie... pod warunkiem składania przez kapłanów *przysięgi na wierność cesarzowi rosyjskiemu*. Jurysdykcji arcybiskupa mohylewskiego podlegali również Ormianie grekokatolicy. Kapłanów ormiańskich kształciło kolegium ormiańskie we Lwowie. Po metropolicie S.B. Sierstrzeńcewicz następcami byli m.in.: ks. Kacper Kazimierz Kolumna Cieciszewski (1827–31), ks. Ignacy Ludwik Korwin-Pawłowski (1841) i ks. Kazimierz Dmóchowski (1842–51), ks. Ignacy Hołowiński (1851–63)⁷.

Ks. Hołowiński należał niewątpliwie do najwybitniejszych sług Bożych na tym terenie. Urodził się w Owruczu, szkołę powiatową ukończył w Międzyrzeczu Podlaskim, a seminarium duchowne w Łu-

¹ Dr P. Gisztołt, *Mapa kościelna diecezji katolickich w Cesarstwie Rosyjskim*, Petersburg 1857; *Archidiecezja Mohylewska na r. 1864 wraz ze spisem kościołów i duchowieństwa*, „Przegląd Katolicki”, nr 1/1864, s. 93.

² „Przegląd Katolicki”, nr 6/1881, s. 101–102.

³ „Przegląd Katolicki”, nr 7/1881, s. 119.

⁴ „Przegląd Katolicki”, nr 6/1881, s. 102.

⁵ Z. Iech, *Kościół katolicki na Powołżu*, „Słowo Powszechne”, nr 192/1991, s. 4.

⁶ Z. Szuba, *Do nowego ZSRR, ale gdzie?*, „Słowo Powszechne”, nr 209/1991, s. 4–5.

⁷ *List pasterski metropolity I.L. Korwin-Pawłowskiego*, „Pamiętnik Religijno-Moralny”, 20 VII 1842; *List pasterski metropolity Kazimierza Dmóchowskiego*, tamże, 1849, t. XVI, s. 173; *Ks. Ignacy Hołowiński*, tamże 1851, t. XXI, s. 564.

cku. Studia teologiczne kontynuował w Wileńskim Seminarium Głównym. Był kolejno kapłanem w Żytomierskiej Szlacheckiej Szkole, profesorem na Uniwersytecie Kijowskim Św. Włodzimierza, kanonikiem katedry żytomierskiej, rektorem Akademii Duchownej Rzymsko-Katolickiej w Petersburgu. Zajmował się literaturą piękną, tłumaczył z powodzeniem dzieła Szekspira. Jednym z jego wychowanków był ks. Z. Szczęsny Feliński. Jako metropolita mohylewski, czyli najwyższy zwierzchnik Kościoła rzymskokatolickiego w Rosji, gorliwie zajmował się budową nowych świątyń, szkół i sierotniców. Cieszył się wśród wiernych zasłużonym szacunkiem. Zmarł w 1855 r.

Następnym metropolitą był ks. Wacław Żyliński (do 1863 r.), który jako pierwszy zaczął wizytować diecezje, co było zalecone przez Sobór Trydencki.

Kapłani metropolii mohylewskiej kształcili się w seminariach duchownych w Krasławiu, Mohylewie, Białymstoku i Zwinięgródku (gub. kijowska) oraz w Akademii Duchownej w Petersburgu (od 1833), która była kontynuacją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wileńskiego. Pierwszym rektorem Akademii był infułat ołycki Alojzy Osinski (do 1839), po nim prał. Antoni Fijałkowski, od 1857 infułat Szydłowski. W 1842 r. rektorem Akademii został ks. Ignacy Hołowiński, był nim przez 13 lat. Następni rektorzy to: prof. teologii prał. Antoni Jakubielski, bp Wincenty Lipski. Przez cały czas istnienia Akademii Polacy odgrywali w niej pierwszoplanową rolę⁸.

Do znanych arcybiskupów mohylewskich również należeli: ks. Antoni Fijałkowski, ks. Szymon Marcin Kozłowski (zm. 1899), ks. Jerzy hr. Szembek, przez kilka lat biskup płocki, wyniesiony na stolicę metropolii przez papieża Piusa X, oraz ks. Bolesław Kłopotowski (zm. 1903).

Już w 1879 r. według oficjalnych danych istniało w metropolii 168 kościołów parafialnych. Katolików (różnej narodowości) obliczono na 433 542 osoby, pracowało 328 duszpasterzy⁹. W 1895 r. istniało 28 dekanatów. Wierzących katolików (bez podziału na narodowości) było 761 576. Księżę pracujących liczono na 354, kleryków i seminarzystów – 69, kleryków w Akademii Duchownej – 10; kościołów parafialnych i filialnych – 218, z czego 32 znajdowały się na Syberii i dalekim wschodzie. Kościoły na Syberii i dalekim wschodzie nie podlegały jurysdykcji dziekanów. Parafie syberyjskie działały na zasadzie *oddzielnych kuratoriów* – cieszących się dużą autonomią, a w sprawach urzędowych zwracały się wprost do metropolity¹⁰. Według danych kościelnych w 1903 r. w metropolii było 28 dekanatów, 234 kościoły, i 934 885 parafian oraz 347 kapłanów¹¹.

Wiele dla wolności religii w imperium Rosyjskim zrobił car Mikołaj II (1868–1918). Wynikało to niewątpliwie z całościowej próby reformowania zmurszałego ustroju Rosji. W „Manifeście Najwyższym” wydanym przez Mikołaja II, jest następujący fragment: ... *postanawiamy utrwalić stanowcze wykonywanie przez władze, styczne ze sprawami wiary, zasad tolerancji wyznaniowej, wskazanych w podstawowych ustawach Państwa Rosyjskiego, które z głęboką czcią darzą Kościół prawosławny, zostawiają wszystkim poddanym – innowierczym i obcokrajowym wyznań – wolne spełnienie ich wiary i nabożeństw według ich obowiązków*¹².

Współpraca Stolicy Apostolskiej z dworem carskim skończyła się wraz z wybuchem wojny domowej w Rosji. Nastął wówczas czas apokalipsy dla Kościoła rzymskokatolickiego i jego kapłanów.

Dziś na ruinach tamtych kościołów z trudem są budowane nowe.

Zofia Lech

⁸ Akademia Duchowna w Petersburgu, „Pamiętnik Religijno-Moralny”, 1857, t. XXXIII, 340.

⁹ „Przegląd Katolicki”, nr 6/1881, s. 101–102.

¹⁰ „Przegląd Katolicki”, 1895, s. 297.

¹¹ Korespondencja z Mohylewa, „Kraj”, nr 2/1903, s. 21.

¹² Mohylew, „Kraj”, nr 8/1903, s. 21.



Egzamin Stalina

II wojna światowa zakończyła się utworzeniem Kondominium (zob. „PP” 10/1991, s. 56 n.), a więc zwycięstwem Rosji w wyścigu z Niemcami do roli partnera Ameryki w „Pax Americana”. Formułka ta jest ścisłą syntezą wydarzeń lat 1933–45, a przecież wydaje się zagadkowa i wymaga wyjaśnień.

Na początku XX w. Henry Adams, dyplomata, historyk i filozof amerykański zapowiedział, że Ameryka stworzy *a true Roman Pax* (prawdziwą Pax Romana), o tyle jednak różną, że opartą nie na hegemonii, ale na duopolu. Ten duopol pojawił mu się przy poszukiwaniu przyczyn upadku Imperium Romanum. Hasło Adamsa brzmiało: *Każdemu prawu musi odpowiadać prawo przeciwne*. Hasło to urzeczywistniło Kondominium przeciwstawiając ustroj demokratyczny Zachodu ustrojowi totalitarnemu Wschodu.

Zwycięstwa komunizmu w Rosji Adams nie przewidział, w ogóle był sceptyczny wobec Rosji i zastanawiał się, czy jest ona jedynym możliwym kandydatem do roli partnera w „Pax Americana”. Amerykańskiej demokracji przeciwstawić się może ustroj jeszcze bardziej tyrański niż Rosja carska. Tocqueville, który Kondominium przepowiedział, i Adams, który powątpiewał o kandydaturze rosyjskiej, pisali przed wszystkimi rewolucjami rosyjskimi*.

Dojście Hitlera do władzy w Niemczech zarysowało rywalizację rosyjsko-niemiecką o partnerstwo w „Pax Americana”. Gdy wybuchł kryzys światowy, który doprowadził Hitlera do władzy, Roosevelt był gubernatorem Nowego Jorku, gdzie giełda inspirowana przez centralny bank amerykański ruszyła z posad bryłę ekonomiczną świata. Pamiętny nauk swojego mistrza, Henry Adamsa, Roosevelt dostrzegł w tym nowym układzie międzynarodowym możliwość spełnienia procrectwa Tocqueville’a. Nawiązując stosunki Ameryki z Rosją miał zapewne gotowy plan amerykańskiej odpowiedzi na światowe zakusy totalizmów. Jego poczynania w ciągu następnych dwunastu lat świadczą o tym dość wyraźnie.

W ówczesnej Ameryce ludzie światli zastanawiali się, do czego może doprowadzić eliminacja Hiszpanii z Ameryki Południowej i z Fi-

* Przemawiając w 1927 r. do delegacji amerykańskich komunistów Stalin powiedział: „Należy liczyć się z tym, że pewnego dnia świat będzie podzielony między socjalistów i kapitalistów rywalizujących z sobą o rynki zbytu” (zob. *Pamiętniki G.F. Kennana*, autora doktryny „containment”).

lipin, wydarzenia te bowiem sygnalizowały porzucenie izolacjonizmu na rzecz imperializmu. W tym czasie Adams zapowiedział młodemu Rooseveltowi, że pewnego dnia zasiądzie w Białym Domu. Panowała jeszcze „Pax Britannica” i Anglia uchodziła za jedyne supermocarstwo.

„Pax Americana” była założona nie tylko w działalności kuzyna Roosevelta, Teodora, który rzucił hasło imperializmu, ale także w statusie największej potęgi gospodarczej świata oraz w ideologii „Manifest Destiny” propagowanej przez takich bardów, jak Walt Whitman i Robinson Jeffers.

Gdy po czwartym rozbiórce Polski wybuchła wojna angielsko-niemiecka, Roosevelt postanowił czekać z wejściem do wojny, aż przejdzie ona w wojnę niemiecko-rosyjską, co pozwoli mu poddać Stalina egzaminowi. Był to zamysł jeżeli nie fantastyczny, to dalekowzroczny, bo Niemcy i Rosja były w tym czasie sojusznikami i mało kto przewidywał, że ten sojusz zerwą. Dwa pierwsze lata wojny Roosevelt wyzyskał na utrzymanie Anglii w wojnie. Zwłoka wywołała w tym kraju uczucie, że Anglia wyciąga kasztany z ognia dla Ameryki, ale Roosevelt był przyjął angielską doktrynę wyniszczenia obu totalizmów, co otwierało perspektywę uratowania Imperium Brytyjskiego. Wchodząc do wojny Roosevelt odsłonił przyłbicę – totalizm rosyjski będzie utrzymany. Czyż nie jest sojusznikiem? Odtąd strategię angielską i amerykańską będą się rozchodziły, aż Churchill zapłacze, że nie po to został premierem JKMości, by rozbiierać Imperium Brytyjskie. Dwa lata później Roosevelt i Stalin uzgodnią ten rozbiór.

Plan Tocqueville’a przewidywał wprowadzić podział świata między dwie hegemonie, ale nie przewidywał konfliktu między nimi. Opinia amerykańska, raczej pro-niemiecka i zdecydowanie anty-komunistyczna, upierała się przy neutralności Ameryki i nawróciła się dopiero, gdy Japończycy, atakując amerykańską bazę na Pacyfiku, ułatwili Rooseveltowi zwycięstwo nad izolacjonizmem.

W 1943 r. zwycięstwo rosyjskie nad Niemcami przestanie być wątpliwe, a Stalin zda egzamin na drugie supermocarstwo. Godzina uzgodnienia planów powojennych wybiła. Gdy zaniepokojony rozwojem wypadków Pius XII zlecił kard. Spellmanowi wybadanie intencji Roosevelta, kardynał z przerażeniem dowiedział się, że Roosevelt nie zamierza powstrzymać Armii Czerwonej od marszu do Atlantyku. Ani papież, ani kardynał nie domyślili się, że znajdują w Stalinie sojusznika.

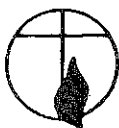
W Teheranie bowiem Stalin odroczył wykonanie Planu Tocqueville’a i radził przyjąć plan Churchilla podziału Niemiec na dwa pań-

stwa. Churchill musiał z mieszanymi uczuciami przyjąć do wiadomości, że będą to państwa sobie nawzajem wrogie. Do końca życia będzie protestował przeciwko *dopuszczeniu bolszewików do serca Europy*.

Gorycz z powodu odroczenia planu Tocqueville'a osłodziło Rooseveltowi zapewnienie Stalina, że podział Niemiec umożliwi pewniejsze wykonanie planu Tocqueville'a niż dyktat supermocarstw, bo nieunikniona konfrontacja pozwoli podzielić świat, a więc spełnić marzenie amerykańskiego prezydenta bez zbytich oporów. Zimna wojna istotnie potwierdziła to przewidywanie, ale Roosevelt tego nie dożył.

Dziś pozostaje już tylko pytanie, czy i w jaki sposób supermocarstwa utrzymają swój status.

Jan Ulatowski



Sztuka – procent od kontemplacji

Pochwała sztuki nieuczonej

Co znaczy pojęcie „artysta naiwny”? Wraz z rozwojem techniki i popularyzacją powierzchownej wiedzy rośnie liczba ludzi podkształconych czy nawet wykształconych. Jest to jednak ten gatunek wykształcenia, który zaniedbuje wątki kulturalne. Ilu ludzi potrafiłoby zdefiniować pojęcie artysty naiwnego?

Od paru dziesięcioleci sztuka naiwnych sprzedaje się znakomicie. Każda moda ma swój początek. Nie redukuję zjawiska naiwnych do mody, to znacznie głębsza i prawdziwsza kwestia – ale że i moda miała swój udział w karierze tego gatunku, to nie ulega wątpliwości. Impuls sztuce naiwnej dali najpierw romantycy odkrywając folklor. Oklepane dziś i skomercjalizowane pojęcie folkloru w latach czterdziestych poprzedniego wieku było istotną rewelacją i źródłem odnowy. Stendhal uznał, że nieuczona, spontaniczna twórczość ludu, muzyczna, baśniowa, plastyczna, to *wzniosłość dnia powszedniego*. Romantycy byli chciwi wszystkiego, co odbiegało od rutyny, a temu kryterium doskonale odpowiadała chłopska klechda czy rzezana figurka świątka. Tak samo zdobione przedmioty użytkowe i narzędzia, ceramika, tkaniny, emblematy stowarzyszeń i obrazki wotywne; utwory z zasady anonimowe. Najprawdopodobniej na Salonie 1848 r. w Paryżu i następnie na tzw. Salonie Odrzuconych w 1863 r. już wystawiali ci domorośli artyści bez nazwisk. Anonimowość kończy się w 1885 r., gdy otwarto słynny Salon Niezależnych – bez jury i nagród – na którym od razu zdobył rozgłos malarz do dziś uznawany za symbol twórczości naiwnej, Henri Rousseau zwany Celnikiem.

Nie od razu znaleziono jednoznaczną nazwę dla tych plastyków spoza kręgu fachowców, „malarzy niedzielných”. Próbowano rozmaicie: „twórcy instynktowni”, „współcześni prymitywi”, „ludowi mistrzowie rzeczywistości”, wreszcie – „naiwni”. Termin został zaakceptowany. Malowali i do dziś malują (czy rzeźbią) tak, jakby nigdy nie miała miejsca burzliwa ewolucja sztuki, jakby nigdy nie było renesansu, impresjonizmu, kubizmu i abstrakcjonizmu. Prawdziwy fenomen niezależności od tego, co ich otacza, w każdym razie do pewnego, daleko posuniętego stopnia.

Jaki jest rodowód tego nadzwyczaj interesującego zjawiska – niby na marginesie zasadniczego nurtu kultury, ale jednocześnie dialekty-

cznego, pozostającego w stanie sprzeciwu, a przynajmniej dyskusji – wobec dominujących form kultury? Skąd się brali i biorą naiwni? I jak to się dzieje, że dopiero stosunkowo od niedawna zaczęto do ich prac przywiązywać taką wagę? Do chwili przełomowej, uznajmy za tę chwilę sukces Henri Rousseau, samorodni twórcy – a tym bardziej twórcy ludowi, zaszyci na prowincji – nie mieli żadnych możliwości przełamania barier mieszczańskiego smaku i związanych z tym przywilejów: akademii, dyplomów, nagród, salonów i pieniędzy. Proszę zważyć, że bynajmniej nie zawsze tak było. W średniowieczu droga do mistrzostwa otwierała się przed każdym młodzieńcem, który wchodził do organizacji cechowej i praktykował w warsztacie uznanego artysty. Najczęściej oddawano tam chłopców już w wieku dziecięcym i bez żadnych różnic statusu społecznego. Giotto był, według Vasariego, pastuchem owiec koło Florencji, gdy odkrył go przejeżdżający Cimabue i zaintrygowany rysunkowymi zdolnościami pastuszka zabrał do swojej „bottega”. Pewne jest jedno – że wszedł do pracowni mistrza mając niecałe 10 lat. Rubens, odwrotnie – oprócz malarstwa zajmował się dyplomacją. Zmieniają się te stosunki zasadniczo, gdy uczniowie będą musieli za naukę płacić, co dało początek utworzeniu szkół i akademii. Odtąd tylko synowie rodzin dysponujących odpowiednimi środkami mogli sobie pozwolić na karierę artystyczną, choć jak zwykle były wyjątki potwierdzające regułę: Claude Gellée, zwany później Lorrain, własnym przemysłem wędrował po Europie, był w Rzymie służącym u malarza Tassiego, nim ten przyjął go za ucznia. Gdy zaginęła tradycja terminatorstwa i o fachowości rozstrzygała nauka w akademii, wielka masa potencjalnych talentów znalazła się poza nawiasem sztuki oficjalnej. Kilkanaście pokoleń wydziedziczonych w ten sposób artystów pracowało w domu, we własnej wiosce czy miasteczku, bez dostępu do wpływowej publiczności, podglądając świat sztuki jakby przez szparę drzwi. Nikt nigdy nie napisze socjologicznej rozprawy o tych artystach pozbawionych szans samorealizacji, bo talenty nie były odnotowywane w gminach czy notarialnych papierach, pozostały na zawsze w sekretnym zakątku życiorysu. I oto w latach osiemdziesiątych XIX w. scena obraca się o 180°, otwiera się świat dla samouków. Interesujące jest, że ci twórcy „drugiego obiegu” dołączą (w 1885 r.) do grupy artystów normalnie wykształconych i par excellence mieszczańskich, którzy jednak – w imię nowych idei estetycznych – nie chcą już mieć nic wspólnego z oficjalnymi salonami i z akademikami. Są to artyści nowocześni. Naiwni włączyli się tym sposobem w nurt awangardy i to jest bardzo istotna cecha całego fenomenu, pikantna, bo sami nie mieli żadnych

aspiracji ani umiejętności eksperymentowania. Rousseau, którego w końcu umieszczono w zbiorach nowej sztuki w pawilonie *Jeu de Paume*, uwielbiał wodza pompierystów, Bouguereau. Ale nie akademicy i pompierzyści interesowali się twórczością naiwnych, tylko główne postaci awangardy – tak się zamyka koło pozornego paradoksu.

Pozornego, bo zainteresowanie sztuką naiwną trzeba wpisać w ten ogromny zakręt idei artystycznych, integralnie połączyć z kryzysem świadomości i środków sztuki, jaki cechował przełom (mówiąc w skrócie) XIX i XX w. Kryzys ten nie pozostawał bez wpływu sztuki ludów uważanych potocznie za prymitywne z jednej strony, a z drugiej – bez związku z zainteresowaniem sztuką dzieci, chorych umysłowo i w końcu folklorem i sztuką autodydaktów. Niniejszy szkic może być w pewnej mierze traktowany jako dalszy ciąg esejów o twórczości prymitywów w różnych stronach świata, publikowanych w poprzednich numerach „PP”. W jednym z tych szkiców pisałem o zapale, jakim przed wojną zapalali kubiści i fowiści do masek afrykańskich przywiezionych przypadkowo do Francji. Ten sam gatunkowo entuzjazm cechował przywódców awangardy paryskiej w stosunku do Celnika Rousseau. Alfred Jarry, autor „Króla Ubu”, Apollinaire, ale także marszandzi, jak Bernheim, Vollard i Paul Guillaume, historyk sztuki Uhde – wszyscy rzucili się do kupowania obrazów Celnika i innych samouków. Zachwycili się nim Picasso, Delaunay, Kandinsky, Brancusi. Oni też pierwsi wskazali zupełnie dotąd nie znane źródło inspiracji, jakimi są rysunki dzieci i umysłowo chorych. W 1927 r. zorganizowano wystawę dużej kolekcji malarstwa naiwnego zgromadzonej przez Georges’a Courteline’a. Publiczność i krytycy już nie mówili, jak kilka lat wcześniej, o *muzeum straszdeł*, teraz znalazło się określenie bardziej nobliwe: *wytwórczość prostaczków*. Do najpopularniejszego określenia „sztuka naiwna” dojdą z czasem dwa inne: „sztuka surowa” (art brut) i „sztuka marginalna”. Pierwsza wielka wystawa tych dzieł odbyła się w 1937 r. naturalnie w Paryżu, pod nazwą „ludowi mistrzowie rzeczywistości”. Prócz Celnika Rousseau zrobili wtedy furorę: dawny urzędnik poczty, Louis Vivin; Camille Bombois, pastuch, parobek, jarmarczny zapaśnik i tragarz w drukarni; André Bauchant, ogrodnik leśny; Maurice Utrillo, alkoholik i człowiek niezrównoważony; Dominique Paul Peyronnet, pracownik litograficzny; Séraphine Louis zwana Séraphine z Senlis, posługaczka domowa; urzędnik akcyjny i mechanik Jean Eve; pocztowiec René Rimbert i Adolphe Dietrich, drwal. W parę lat po ostatniej wojnie, w 1949 r., Jean Dubuffet postarał się o założenie paryskiego Ogniska Sztuki Surowej (Foyer de l’Art Brut).

Wcześniej, jak powiedzieliśmy, weszła w modę przez stulecia pogardzana spontaniczna sztuka ludowa: misternie rzeźbione kurki na dzwonnicy, kozikiem rzezane figurki, malowanki, obrazy wotywne, statki w butelkach, kilimy i niezliczone świątki. Następnie to się połączyło z pewnym trendem nowoczesności w ostatnich dziesięcioleciach, który można nazwać współczesną sztuką instynktowną. Notowania głośnych naiwnych rosną na giełdzie z każdym rokiem. „Graczy w piłkę nożną“ Celnika Rousseau oceniono w latach sześćdziesiątych na 52 mln starych franków francuskich. Nasz Nikifor z Krynicy, niemal siłą zawleczony do Paryża, zebrał majątek, z którym naturalnie nie wiedział, co robić. Ale chciałbym się zatrzymać na fenomenalnej Séraphine z Senlis, malarce kwiatów o nadzwyczajnej sile onirycznej. Rousseau i Nikifor zasługują na odrębne potraktowanie, więc teraz przekażę parę informacji o tej niezwyklej służącej z prowincji.

* * *

W baśniowym świecie naiwnych zajmuje ona jakby miejsce świętej. Nosi rodzaj aureoli. Kimże była ta Séraphine, której Francja urządziła w 1951 r. retrospektywę w São Paulo z okazji odbywającego się tam I Biennale Międzynarodowego? Anatol Jakowski takimi słowami definiuje jedyny i stały temat jej kompozycji: *Zawsze jest to rodzaj krzaka gorejącego, który się zrodził w jej wyobraźni, płonie i rozgałęzia się w nieskończoność, ubarwiony tu i ówdzie przejrzystymi kolorami, do pewnego stopnia przypominającymi niektóre średniowieczne tapiserie, ze względu na powtarzające się motywy i dekoracyjność. Jest to dzieło bez jakichkolwiek korzeni, nie żywi się żadnym rodzajem rzeczywistości.* Odkrywcą Séraphine Louis był Niemiec Wilhelm Uhde, uważany za ojca malarstwa naiwnego, postać wyjątkowo interesująca. Historyk sztuki, wcześniej osiadł w Paryżu i zaprzyjaźnił się w czołowymi artystami awangardy. Był pierwszym monografistą Celnika Rousseau, zebrał znaczną kolekcję prac naiwnych. W czasie I wojny została ona skonfiskowana jako własność obywatela wrogiego państwa i sprzedana na licytacji. Nie zaznał powodzenia i w swojej ojczyźnie. Ponieważ był autorem książki pt. „Od Bismarcka do Picassa“, Hitler odebrał mu obywatelstwo. Uhde napisał jeszcze „Picasso i tradycja francuska“ (1928) oraz „Pięciu mistrzów prymitywnych“, (opublikowane po śmierci, 1949).

W 1912 r. młody historyk sztuki przypadkowo natknął się na Séraphine, co wydaje się zrzędzeniem losu. Zjechał wtedy na odpoczynek do starożytnego Senlis (Oise); w okolicach Senlis polowali

dawniejsi królowie, a Ludwik V zmarł wskutek wypadku w czasie łowów. Znaczenie regionu uzmysławia przepyszna katedra gotycka (częściowo romańska) ze słynną iglicą z XIII w. i piękny gotycki kościół Św. Piotra, z renesansową wieżą. Starsza kobieta, która usługiwała codziennie Uhdemu, naturalnie nie miała nic wspólnego ze wspomnianymi zabytkami. Kiedyś u znajomych w sąsiedztwie zauważył zdumiewającą martwą naturę – ze szczególnym żarem namalowane owoce na stole. Powiedziano mu, że autorką jest jego posługaczka, Séraphine: *Chciała nam to sprzedać, ale chętnie panu odstąpiemy za 8 franków*. Uhde zawiesił obraz w swoim pokoju. Séraphine była zachwycona, uznała, że jej pracodawca ma dobre serce. Przyniosła kilka innych obrazów, wszystkie ożywione tym samym gorączkowym zapalem. Okazało się, że olej do mieszania farb bierze z lampki oliwnej palącej się przed obrazem matki Boskiej. Urodziła się w 1864 r. w Assy, gdzie w dzieciństwie pasala trzodę. Dopiero w Senlis odkryła w sobie powołanie malarskie. Te jej buchające ku górze bukiety składają się z kielichów, płatków i niezwyklego światła, malarka przekazywała w obrazach cały ogień swojego uniesienia religijnego. Wilhelm Uhde dopatrywał się duchowego pokrewieństwa między dawną pasterką z Assy a pasterką z Domremy, Joanną d'Arc. W dziele Séraphine dostrzegał ten sam rodzaj mistycznego powołania co sakra Joanny, a w dramatycznym finale pasterki z Assy zmarłej w obłędzie widział jakiś odpowiednik stosu Joanny w Rouen. Séraphine Louis była ślepa na to, co się działo wokół. Jej malarstwo ma przezroczystość witraży i jak witraże przechwytuje światło. Mieści się w tym niespokojna duchowość Séraphine, która tylko w malowaniu znajdowała rodzaj wyzwolenia. Uhde słał jej z Paryża wszystko co konieczne do pracy. Séraphine wybierała tylko pewne rodzaje farb, odpowiadające jej wewnętrznemu nastrojowi. Przyjechał do Senlis znowu, po 20 latach. Artystka się skarżyła: *Wciąż mnie nachodzą złolliwe kobiety i ubliżają mi, mówią, że to z mojej strony nieprzyzwoiste, że to beczelność brać się do malowania obrazów, gdy jest się zwykłą służącą bez szkół*.

Zresztą nikt nigdy nie widział jej przy malowaniu. Zamykała wtedy drzwi opatrując je wywieszką: *Mlle Séraphine nie przyjmuje*. W każdym razie doczekała się uznania, a potem rozgłosu, co zawdzięcza głównie niemieckiemu znawcy malarstwa naiwnego. „Ważne osoby“ zjeżdżały do Senlis, zjawiała się nawet przełożona zakonnego szpitala. Po 1930 r. zawałdnęła Séraphine demon rozrzutności. Kupowała, co wpadło w oko, zwłaszcza złoczone ramy z rzeźbionymi aniołkami. Wreszcie jej umysł się zmacił. Poczęła chodzić od drzwi do drzwi

zapowiadając koniec świata. Za obowiązek poczytywała sobie powiadomienie o tym sąsiadów. Był to rzeczywiście koniec jej własnego świata, zgasała w przytułku dla umysłowo chorych w Clérmont. Nikt nie zwrócił uwagi na śmierć starej prostej kobiety.

* * *

Tak jak Séraphine swoje natchnienie skupiała na kompozycjach z kwiatami, tak Louis Vivin koncentrował się na wizjach architektonicznych; Camille'a Bombois pociągały bujne kształty kobiece; André Bauchant interesował się scenami mitologicznymi; Nikifor Krynicki najchętniej malował widoki swego miasta; Teofil Ociepka – sceny symboliczne i moralistyczne. Sztuka naiwna jest zjawiskiem międzynarodowym i coraz liczniejszym. Przytoczmy pewne nazwiska. Włosi: Metelli, De Angelis, Ligabue, Allegretti, Hiszpan Vivancos, Belg Delattre, Holenderka Alexandrine, Obun i Benoit z Haiti, Izraelczyk Shalom de Safed. W Europie Środkowej i Wschodniej, prócz naszych Nikifora i Ociepki, zasłynęli Czechosłowacy Zigmunt Hubaček i Antoni Rehak, Rosjanie Niko Pirozmanachwili i Katarzyna Bilacour. Do niedawna aktywnym terenem malarstwa naiwnego była Jugosławia, już na początku lat trzydziestych wystawiała grupa „Zemlja“, a najgłośniejsze nazwiska to Ivan Generalić, Marko Virius, Franjo Mraz i przede wszystkim Hegedusić. Akcenty socjalne (trud prac rolnych) uwydatniała grupa z Hlebina, zbliżona do sztuki folklorystycznej, z tradycyjnym malarstwem na szkło. Dała ona podstawy całej generacji malarzy naiwnych, jak Ivan Lackovic, Ivan Rabuzin, Sava Sekulic, Janko Brasic, Vangel Naumovski i paru innych, prezentujących swe prace jeszcze w 1976 r. na paryskiej wystawie w Grand Palais.

* * *

Ważnym obszarem tej sztuki od dawna była Ameryka. W latach 1967–68 odbyła się wystawa objazdowa w Europie. W XVIII i w pierwszej połowie XIX w. Stany miały autentycznych naiwnych, co się wiązało z prowincjonalnym charakterem tego młodzieńczego a różnonarodowego społeczeństwa, pozbawionego zrazu zawodowych środowisk artystycznych, zwłaszcza w stanach peryferyjnych. Dotyczy to w tej samej albo i większej mierze Kanady. Amerykańscy naiwni stworzyli dzięki tej względnej izolacji własny empiryczny język malarski, pozbawiony odniesień, pełen swoistego wyrazu. Po epoce pionierów nadeszły czasy wielkich i nagłych fortun, z masy emigrantów wyłoniła się arystokracja, prawie w całości farmerska. W 1776 r.

ledwie 3% ludności gromadziło się w miastach, a największe z nich, Filadelfia, liczyło 54 tys. mieszkańców. Nowy Jork – 33 tys. W domorostym malarstwie odbija się ogromny naturalny czar tej krainy, od niedawna dopiero tkniętej cywilizacją. Po wodach żeglowały jeszcze statki pędzone wiatrem albo kołem. Ameryka była w tym okresie zapóźniona w stosunku do Europy o 200 lat. Ówczesne malarstwo amerykańskie jest refleksem związanej z tym specyficznej mentalności o przewadze pragmatyzmu, rzeczowości i purytańskiej powściągliwości wobec świata fantazji. Krajobraz amerykański, od oceanu do oceanu sam w sobie był wystarczająco fantastyczny. Temat decydował o wartości obrazu; sposób malowania, to co się nazywa wartością ściśle piktoralną, długo pozostaną na dalszym planie. Ci malarze byli prawie z reguły samoukami i najczęściej swoich dzieł nie podpisywali. Ukończywszy „widok” prerii czy Gór Skalistych (albo portret) zabierali się własnoręcznie do heblowania i rzeźbienia ramy. Specyficznie amerykańskie motywy, pustynie i góry, puszcze, prerie, stada bawołów i obozowiska indiańskie nadają temu malarstwu własne piętno. Dokładność i konkret były główną troską owych malarzy-rzemieślników, więc przede wszystkim starali się precyzyjnie rysować, po czym przychodziło kolorowanie, tak jak to praktykowali więcej obrażnicy w Europie, jak to wszędzie robią dzieci. Mimo uproszczonych założeń i techniki amerykańskie malarstwo naiwne zawiera niekiedy dużo oryginalnej poezji i uroku. Przekonał się o tym dzięki wspomnianej wystawie objazdowej w Berlinie, Londynie i Brukseli, gdzie pokazano 111 dzieł wybranych z ogromnej kolekcji małżeństwa Barbish. Wystawa nie dotarła do Warszawy, ale z okazji 200-lecia Stanów Zjednoczonych, na atrakcyjnej ekspozycji w Muzeum Narodowym w Warszawie, także Polacy mogli obejrzeć jakąś część tych zbiorów. Dziś jeszcze pewien odłam nowoczesnego malarstwa amerykańskiego odwołuje się do tamtej odległej i tak długo zaniedbywanej tradycji, zwłaszcza do dzieła Pietera Vanderlyn, Winthropa Chandlera, Ralpha Earla, Edwarda Hicksa, Phillipa, A.A. Ellisa, A. Tapy’ego, Lintona Parka. Ale także coraz więcej obrazów anonimów wzbudza rosnące zainteresowanie krytyków i publiczności. Naiwni epoki pionierskiej przeżywają zaślony renesans.

Niestety, coraz tłumniej w międzynarodowym świecie naiwnych, a to po prostu znaczy – coraz mniej tam zjawisk spontanicznych i prawdziwych. Rzekomi naiwni wytworzyli w końcu (już od paru dziesięcioleci) własną sztukę akademicką. Swego czasu można było przeczytać w wysokonakładowej prasie zachodniej informację, że

pierwsza lady Ameryki, pani Jacqueline Kennedy, także ZOSTAŁA malarką naiwną. Mało było prawdopodobne, by ta córka miliardera – mimo wszystkich swoich osobistych uroków – istotnie oddawała się malarstwu naiwnemu. Autentyczni naiwni byli naiwni sami o tym nie wiedząc. Wspominałem, że Celnik Rousseau powoływał się na konseksje artystyczne z samym Bouguereau, arcy mistrzem francuskich pompierystów. Kilkanaście lat temu odbyła się w Warszawie bardzo reklamowana wystawa paru „naiwnych” Włochów, których obrazy o wszystkim świadczyły, tylko nie o naiwności – błyszczały chytrym szalbierstwem. O autorach można było się dowiedzieć z folderu, że mieszkają w ekskluzywnych apartamentach rzymskich, a jeden zbudował sobie nawet ckscentryczną wieżę mieszkalną. Między malarstwem naiwnym a stylizacją na naiwność jest słabo dostrzegalna, ale najistotniejsza różnica – tego nie można udawać, tego nie wolno ROBIĆ. Nie sposób jednak wykluczyć, że wciąż się pojawiają i będą w dalszym ciągu pojawiać artyści naiwni z prawdziwego zdarzenia: naiwność to pewien stan ducha, rodzaj wyobcowania z tłumu – zdarzający się w każdych warunkach cywilizacyjnych, więc również w naszej epoce maszyn rozumnych.

Zanim wytworzyła się popłatna moda w tej domenie, współcześni prymitywi wprowadzali do swoich prac najdziwniejsze materiały, co zresztą się zgadza z ludową traścją. Francuz Dechelette, który malował na desce, przedstawiając umeblowanie zostawiał gołe drewno – przykład pełnej wdzięku troski o „prawdziwość”; nic podobnego nie przyszłoby do głowy artyście wykształconemu, bo nie o materialną prawdziwość w sztuce idzie. Le franc wykonywał swoje skały z piasku, a domy z cementu. Inni używają muszelek, stłuczonych talerzy, obrączek po cygarach.

* * *

W świetle sztuki nowoczesnej można sobie postawić zasadnicze pytanie: czym jest malarstwo naiwne? Jeżeli Rousseau uchodzi za naiwnego, to dlaczego nie zaliczyć do tego gatunku również Vincenta Van Gogha? Obaj wykazywali tę samą niezręczność rysunku, deformacje ich były analogiczne. A Chagall? Jego latające nad dachami krowy, jego przekrzywione miasteczka są przecież nie mniej naiwne niż lwy i zabudowania czy przyroda Celnika. Bezbłędnie dało się rozróżnić malarza naiwnego tylko w epoce, gdy brylowali malarze akademicy, a w dołach społecznych uprawiali swój proceder artyści samorodni. Dziś nie ma tej różnicy, tego kordonu. Paul Klee tak samo jest nasycony ludowością jak Rousseau. Nadzwyczaj świadomy,

kierujący się intelektem malarz i autor wspaniale inteligentnych zapisków, Tadeusz Makowski, wydaje się, czerpie z arsenału folkloru w stopniu nie mniejszym niż głuchoniemy analfabeta Nikifor. Chagall może być uważany za ludowego malarza judośłowiańskiego, bo i był nim w samej rzeczy – mimo regularnych studiów w akademii w Sankt Petersburgu i w szkole malarstwa nowoczesnego u Baksta. Lepiej sobie wyraźnie powiedzieć, że oczywistej granicy, jasnych kategorii w tej kwestii nie ma. Każdy wielki artysta musi w swoim duchowym gospodarstwie dyponować pewną dozą naiwności, a sprawą krytyków jest znaleźć dla niej nazwę: może to być tzw. wiara we własne siły, powołanie, oddanie się bez reszty swojej wizji, albo po prostu – natchnienie. Żadnych przyrządów do zmierzenia tej dozy naiwności nie wynaleziono. Zawodzi kryterium wykształcenia zawodowego, jak w przypadku Chagalla czy Makowskiego. Naiwnych w stanie czystym, jawnym, jak Séraphine z Senlis, Teofil Ociepka (śląski mechanik kopalniany), tak krystalicznie naiwnych jak prostaczek Nikifor – zawsze było bardzo mało. Chyba będzie coraz mniej, ze względu na upowszechnienie niby-wiedzy rozprowadzanej przez środki masowego przekazu i obrazkową telewizję. W takiej epoce trudno być Nikiforem, ale nie jest to wykluczone.

Co do Celnika Rousseau jestem zdania, że niesłusznie jest uważany za symbol malarstwa naiwnego. W szkołach brylował w rysunku (jak i w muzyce), był w tej dziedzinie wyróżniany, potem pracował jako kopista w muzeach. Wbrew temu, co prawili lansujący go krytycy i moderniści, Celnik był imponująco sprawny warsztatowo, zasługiwał na tytuł mistrza. Aż pięćdziesięciu odmian zieleni doszukano się w jego sławnym „Śnie Jadwighi” (Museum of Modern Art w Nowym Jorku)! Legendą była jego rzekomo bardzo skromna paleta jak i inne mity, którymi przebiegle się otaczał: ten chwyt studiował w Luwrze najtrudniejsze obrazy Piera de Cosima i Uccella. Temu ostatniemu zawdzięcza pomysły w zakresie kompozycji i koloru, jak dowiódł tego znakomity autor monografii, Henri Perruchot, w książce z 1957 r. Nie przyznając Celnikowi rangi symbolu, nie wolno go jednak – to byłby dopiero nonsens! – wykluczyć z grona malarzy na poły infantylnych, czarujących pomysłowością wyobraźni. Z tej przyczyny będzie bohaterem następnego eseju, a na jego tle, mam nadzieję, lepiej się wyodrębni zagadkowa, absolutna, by tak rzec, naiwność Nikifora Krynickiego.

Zbigniew Florczak

Filozofowanie z dziećmi

Matthew Lipman, *Harry Stottelmeiers Entdeckung Philosophieren mit Kindern*, ss 92; Matthew Lipman, *Handbuch zu „Harry Stottelmeiers Entdeckung“*, ss. 256; obie pozycje: Bearb. und hersg. von Daniela G. Camhy, Verlag Hälder-Pichler-Tempsky, Wien 1990

Prezentację książek rozpocznę od postawienia dwóch tez. Pierwsza: Filozofowanie jest sprawą nieczmiernie niebezpieczną a) tak dla filozofującego, b) jak i dla jego zwolenników. Ad a): Znany jest los Sokratesa, wiadomo, dlaczego w naszych czasach wielu czołowych myślicieli musiało opuścić strony rodzinne i szukać szczęścia na obczyźnie. Dzieci zadające zbyt wiele pytań, studenci zbyt ciekawi nie są lubiani przez nauczycieli. Ty nie bądź taki filozof! Mądry się znalazł! – obraźliwe zdania skierowane do tych, którzy odważyli się coś pomyśleć. Lepiej, wygodniej, bezpieczniej nie filozofować. Ad b): Wiadomo, co przyniosła próba urzeczywistnienia idei o „równości, braterstwie i sprawiedliwości“, znany jest los narodów, które opowiedziały się za ideą „gwarantującą raj na ziemi“. Lepiej, wygodniej, bezpieczniej nie mieszać się w spory filozoficzne. Jeśli wyżej postawiona teza jest prawdziwa, to powstaje pytanie: Czy w ogóle opłaca się filozofować? Czy można podjąć eksperyment pedagogiczny filozofowania z dziećmi? Nim odpowiem na postawione pytania, stawiam drugą tezę: Filozofowanie w sposób integralny należy do życia człowieka. Nie jest znajomością historii filozofii, lecz stosunkiem człowieka do tego, co jest. Drugą tezę osłabia powszechne przekonanie i stanowisko niektórych filozofów. Filozofia dla „człowieka z ulicy“ jest czymś trudnym, dlatego niezrozumiałym, a przy tym zbędnym, czyli niepotrzebnym. Filozof się znalazł! Nie ma się czym zająć, dlatego filozofuje! (czytaj: szuka dziury w całym!), Zagońmy go do roboty, niech robi coś pożytecznego! – słyszy się zdania o myślicielach. Jeden z największych filozofów XX w. powiedział: *Thum nigdy nie będzie filozofem*. Filozofia jest sprawą elity, wybranych.

Z twierdzeniem Maxa Schelera nie można się zgodzić, tak jak i z myślą, że filozofia jest czymś niepotrzebnym. Dlaczego? Każdy na swój sposób filozofuje, czy tego chce, czy nie, czy sobie to uświadamia, czy nie. Dystansowanie się od filozofii jest też filozofią, i to

chyba najgorszego rodzaju. Bez filozofii nie można się obejść, bo ona należy do życia ludzkiego. Dlatego warto zainteresować się filozofią, próbować zrozumieć podstawy własnego myślenia i myślenia innych. Należy zachęcić dorosłych do prowadzenia filozoficznych rozmów z dziećmi.

Czy filozofia jest czymś trudnym? Czy jest tylko dla wybranych? Znany krakowski filozof powiedział: *Jeśli potrafisz coś wytłumaczyć dzieciom, to znaczy, że sam to też rozumiesz*. Próbuję więc pewne zagadnienia filozoficzne i teologiczne tłumaczyć dzieciom, aby samemu lepiej je rozumieć. Słucham uważnie tego, co mówią dzieci, bo one mają „niewinne” spojrzenie na to, co jest. Ich myśli są tak pełne życia, jak przyroda na wiosnę. Filozoficzna rozmowa z dziećmi sprawia radość, krzepi ducha. To nie wymiana informacji, to nie egzaminacyjne: pytanie i odpowiedź, zmęczone oczy profesora i przerażone studenta. Filozoficzna rozmowa z dziećmi (tak jak teologiczna rozmowa z dziećmi) jest przygodą spotkania z tym, co nas wyróżnia i odróżnia od całego świata, jest przygodą spotkania z myślą ludzką. A świat myśli jest równie piękny i interesujący jak świat fizyczny, który nas otacza. Nie można przechodzić obok nich obojętnie. Trzeba dziecku na jeden i drugi świat zwrócić uwagę, pokazać je. Jak można z dzieckiem iść od wioski do wioski, czy jechać z miasta do miasta, tak można z nim podróżować po świecie myśli. Odślaniają się wtedy wspaniałe perspektywy, pokazują źródła tryskające wodą życia i pustynie zwiastujące śmierć. Opłaca się, warto z dziećmi filozofować.

Po wstępie zwracającym uwagę na niebezpieczeństwo filozofii jak i konieczność filozofii przejdźmy do anonsovanej pozycji. „Harry Stottelmeiers Entdeckung” jest najbardziej rozpowszechnioną książką z tematyki „filozofowanie z dziećmi”. Przeznaczona jest dla dzieci powyżej 10 roku życia. Opowiada ona o chłopcu, 12-letnim Harrym, który na lekcji przyrody zdrzemnął się i nie potrafił odpowiedzieć na postawione pytanie. W ten sposób rozpoczęła się jego przygoda odkrywania świata myśli. W przygodzie tej uczestniczą jego koleżanki i kole-dzy, zostają w nią wciągnięci nauczyciele i rodzice. W ten sposób dzieci z dziećmi oraz dzieci z dorosłymi próbują rozwiązać, rozjaśnić niektóre sytuacje życiowe, przeżycia, myśli, spotkania. Przy tym wszystkim chodzi o własne spojrzenie, o wyrażenie i uzasadnienie własnych myśli, przekonań, uczuć, postaw.

Książka składa się z 17 rozdziałów i jest czymś więcej niż tylko wprowadzeniem do podstawowych zagadnień z logiki formalnej. Porusza problemy z metafizyki (ontologii), antropologii, etyki. Oto

krótki, ilustratywny przegląd tematów, odpowiadający poszczególnym rozdziałom: „Czym jest ludzkie myślenie?” „W którym momencie ja staję się »Ja«, a ty stajesz się »Ty«” „Gdzie i jak »rodzą się« myśli?” „Co jest dla nas interesujące i dlaczego?” „Co znaczy »dobry«?” „Różne myśli o »duchu«, czym jest duch, jak on istnieje?” „Czym jest kultura?” „Czym są wartości?” „Dlaczego niektóre rzeczy mają dla nas znaczenie i wartość?” „Czy dzieci mają prawo do samodzielnego myślenia?” „Czy powoływanie się na autorytety jest dobrym argumentem w dyskusji?” „Czy musimy czynić to, czego grupa, społeczeństwo od nas oczekuje?” „Czym jest obowiązek?” „Czy możemy być czegoś absolutnie pewni?” „Czym jest wstyd? Uczucie a wiedza”; „Czy wszystko ma początek?” „Co znaczy, że coś jest tylko możliwe?” „Przyjaźń. Mieć uczucia i pokazywać uczucia”; „Przyczyna skutek. Opis i wyjaśnienie”; „Czym jest odpowiedzialność?” „Różne sposoby myślenia. Obiektywna rzeczywistość, subiektywne spojrzenie, interpretacja”. Ilustratywny przegląd tematów może budzić obawy, że omawiana książka jest zbyt trudna, nieprzystępna dla dzieci. Obawy te mogą wynikać z języka ilustratywnego przeglądu. Sama książka jest napisana językiem bardzo przystępnym, językiem dzieci. Format A4, duże litery i objętość poszczególnych rozdziałów w granicach od 4 do 6 stron, odpowiadają potrzebom fizycznym i psychicznym dziecka: duży format i duże litery ułatwiają czytanie, mała objętość rozdziałów koncentruje uwagę.

Autor książki i podręcznika do niej, M. Lipman, jest profesorem filozofii i logiki na uniwersytecie Columbia New York, od 1970 r. prowadzi studia dotyczące filozofowania z dziećmi, opracowuje specjalne programy i pisze specjalne książki. „Odkrycie Harry’ego” jest pierwszą pozycją w serii książek do filozofowania z dziećmi. Po raz pierwszy ukazała się ona w języku angielskim, została przetłumaczona na francuski, hiszpański, portugalski, duński, hebrajski, arabski, chiński i niemiecki. O niemieckie wydanie i opracowanie zatroszczyła się Daniela G. Camhy, która przez pewien czas studiowała u Lipmana. W 1985 r. założyła Austriackie Towarzystwo Filozofowania z Dziećmi, zorganizowała w 1987 r. I Międzynarodowy Kongres Filozofowania z Dziećmi, II duży międzynarodowy kongres jest planowany na 1992 r. w Grazu. Od 1991 r. ma być wydawany kwartalnik. (Dla zainteresowanych podaję adres Towarzystwa: Daniela G. Camhy, 1 Schmiedgasse 12, A – 8010 Graz.)

Do książki „Odkrycie Harry’ego” jest dołączony podręcznik zawierający, przy każdym rozdziale, uwagi i informacje dotyczące filozoficznych podstaw poszczególnych myśli i wskazania odnośnie do pytań

i ćwiczeń oraz przewidywanego biegu dyskusji. Podręcznik ten jest pomocą dla nauczyciela, jego zawartość nie musi i nie może być wyczerpana (np. uwagi, wskazania i propozycje podręcznika do rozdz. VIII obejmują 20 stron!). Z tego bogactwa nauczyciel musi wybrać to, co interesuje uczniów. Filozofowanie nie jest przekazywaniem wiedzy, nauczaniem tego, co głosili Arystoteles, Platon, Kartezjusz czy Hegel. Filozofowanie z dziećmi (i nie tylko) jest działalnością, aktywnością zmierzającą do odkrywania i rozwijania zdolności argumentacji, jest twórczym spojrzeniem na filozofujący podmiot, na to, w czym oni uczestniczy i co współtworzy oraz na to, co go otacza.

Filozofowanie pomaga sformułować pytanie o podstawy myślenia, rozpoznawać powiązania między poszczególnymi rzeczami, analizować możliwości i konsekwencje rozwiązań, a wszystko po to, aby każdy, tak dziecko jak i dorosły, był odpowiedzialny i konsekwentny we własnym myśleniu i działaniu: to są moje myśli, ja tak widzę to, co jest!

Dla każdego nauczyciela, wychowawcy i duszpasterza z powołania, dla rodziców prawdziwa rozmowa z dzieckiem jest wyzwaniem. Dorosły, na podstawie zdobytej wiedzy, ma możliwość zainicjowania czy nawiązania i prowadzenia rozmowy z dzieckiem. Obowiązują go przy tym pewne reguły. Dorosły nie może dziecka przynęcać swoją wiedzą, nie może blokować jego samodzielnego myślenia. Problemy i pytania dzieci powinien brać poważnie, również ich rozwiązania, nawet wtedy, a być może zwłaszcza wtedy, kiedy nie pasują one do jego ujęcia.

Przedstawiony przez Lipmana i Camhy sposób filozofowania z dziećmi jest oparty na sokratejskim dialogu: jak Sokrates rozmawiał ze swoimi uczniami, tak też powinien rozmawiać nauczyciel, duszpasterz czy rodzice. W sokratejskim dialogu chodzi przede wszystkim o (1) samodzielne myślenie ucznia. Dorosły nie ma prawa „manipulowania” myśleniem dziecka, nie powinien też wypowiedzianych przez dzieci myśli inaczej formułować, przyoblekać w piękne formy, poprawiać, gdyż często przy takich próbach korekcyjnych zanika znaczenie tego, co dziecko powiedziało. Dlatego w rozmowie z dziećmi jest wskazane w klasie dokładne zapisywanie myśli dzieci na tablicy, w domu zaś zwrócenie uwagi, przez powtórzenie, na to, co dziecko powiedziało. Wybór tematu rozmowy-dyskusji-dialogu należy do dzieci. Sokratejski dialog toczy się na (2) argumenty. Nie jest to prosta wymiana informacji, nie ma w nim racji ten, kto jest starszy, lub głośniejszy. W sokratejskiej rozmowie spotykają się dwa stanowiska, dwa spojrzenia, dwa ujęcia tej samej rzeczywistości. Każdy

z rozmawiających ma swoje racje. Wspólna rozmowa jest badaniem siły, mocy tych racji. Rozmowa powinna rozpoczynać się od (3) konkretnego, życiowego doświadczenia. Dzieci mają ogromną radość w samodzielnym odkrywaniu otaczającego ich świata, o ten konkretny świat będą też pytać i próbować rozwiązać zauważony problem. Nie należy (4) oceniać wypowiedzi dzieci. Niektórym dzieciom „głośne“ i przy tym wspólne myślenie nie sprawia trudności, chętnie dzielą się swoimi spostrzeżeniami. Uczucie strachu wywołuje w nich ocena dana przez nauczyciela czy klasę. Dlatego trzeba umieć szanować odmienne zdanie i uczyć szacunku dla innego ujęcia. W żadnym wypadku nie można się śmiać czy pozwolić na to, aby klasa śmiała się z jakiejś wypowiedzi. Ważne jest, aby (5) zachęcić i wciągnąć do rozmowy wszystkie dzieci. Również te, które – jak się wydaje dorosłym – nic nie mają do powiedzenia, lub nic nie potrafią wymyślić. Bardzo często dzieci nieśmiałe mają interesujące spojrzenie na to, co je otacza, dlatego trzeba im ułatwić podzielenie się z innymi ich światem. Sokratejskiego dialogu (6) nie należy ograniczać do pytania i odpowiedzi, do rozmowy. Być może jest ktoś, kto potrafi problem zagrać na scenie, inny jest w stanie go namalować. „Pokazanie“ myśli (gest, rysunek) jest skuteczniejszym środkiem wyrazu niż mowa (słowo). Dzieci muszą mieć pewność (7), że mogą wszystko powiedzieć i że to, co powiedzą, nie będzie ciążyło na nich, nie zostaną sklasyfikowane. Nauczyciel, a tym bardziej wychowawca (każdy nauczyciel powinien być wychowawcą, gdyż każdy proces nauczania jest również procesem wychowawczym) powinien wzbudzać zaufanie u dzieci, powinny one mieć śmiałość przyjscia do niego ze wszystkimi swoimi, małymi i dużymi, problemami, nawet z tymi, o których nie mogą porozmawiać, z jakichkolwiek względów, z rodzicami.

Rozmowa dorosłych (nauczyciela, rodziców) z dziećmi jest wyzwaniem, stawia przed dorosłymi duże wymagania. Nie tylko powinni oni dysponować odpowiednią wiedzą, znajomością przedmiotu, powinni też mieć dużą zdolność wczucia (empatia) w sytuację dziecka, jak i życzliwego, spolegliwego, to znaczy w sensie przedstawionym przez dziecko, interpretowania problemu. Chodzi o to, aby dziecko miało odwagę bronięcia swoich myśli, wartości (swoich interesów), przekonało się, że zdecydowana postawa zasługuje na uznanie i szacunek, zaś błąd popełniony w myśleniu czy działaniu wcale nie musi od razu stać się tragedią. Trzeba mieć odwagę powiedzenia własnego zdania i odwagę, jeszcze większą, przyznania się do popełnionego błędu.

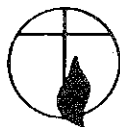
Książka i podręcznik Lipmana dają podczas lektury wiele do myślenia, rozbudzają uczucia czytającego. I to jest coś niezwykłego. Nie

można przejść obok problemów w nich poruszanych obojętnie, trzeba się ustosunkować, zająć własne stanowisko. W związku z tym jest bardzo wiele miejsc do dyskusji, do rzeczowej, spokojnej wymiany argumentów. Ale są to kwestie szczegółowe. Na dwie kwestie, o wymiarze ogólnym, chciałbym zwrócić uwagę na zakończenie.

Lipman przedstawił w omawianej pracy próbę odejścia od wychowania dogmatycznego, ideologicznego, próbę odejścia od uświadomionej lub nieuświadomionej manipulacji myśleniem i postawą dziecka i dorosłego, tak często spotykanej, w życiu codziennym: w szkole, kościele, sklepie, na ulicy. Jest to model wychowania bez indoktrynacji, model antyautorytarny, bardzo modny na Zachodzie w latach sześćdziesiątych. Jak każda moda się zmienia, tak i ten model przechodzi do historii. Wydaje się, że oprócz bardzo wielu cech pozytywnych ma on jedną, ale za to istotną, negatywną: dziecko należy traktować poważnie, ale nie jest ono partnerem dla dorosłego, na równi z dorosłym; dorośli (rodzice, wychowawcy, społeczeństwo) wprowadzają dziecko w świat logicznego myślenia (prawdy), dobra i piękna. Dziecko dla zdrowego rozwoju potrzebuje miłosnej opieki. Miłość jest przekazywaniem określonych wartości, stosunku do świata, a nie pozostawieniem wolnej ręki, wolnego wyboru dziecku. Miłość nie godzi się na wszystko! Wydaje się, że model antyautorytarny w procesie wychowawczym degraduje pozycję dorosłego, na rzecz wywyższenia pozycji dziecka.

Filozofowanie jest przygodą z myśleniem. Problemem o wymiarze ogólnym jest rozbudzenie dzieci do samodzielnego myślenia, zainicjowanie procesu własnego patrzenia na świat i dzielenia się tym spojrzeniem z innymi. W dobie telewizji i komputerów, taśm produkcyjnych i wąskich specjalizacji, w dobie konsumpcji dóbr materialnych i duchowych wydobyć z dziecka (jakże często i z dorosłego) własnej myśli jest sztuką niezwykłą. Zadaniem na czasie jest wychowanie do samodzielnego myślenia. Jeśli wychowanie do myślenia się nie uda, nie powiedzie, wtedy ludzkości grozi świat robotów. Praca Lipmana i Camhy chce ludzkość ustrzec przed tym światem.

Jerzy Machnacz



sesje · sympozja

**PEDAGOGIKA
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO**

***Międzynarodowy
Kongres Pedagogiki
Towarzystwa Jezusowego***

Messyna, 14–16 XI 1991

Z inicjatywą zorganizowania Kongresu wystąpili rektorzy włoskich kolegiów jezuickich z Mediolanu, Turynu, Rzymu, Neapolu, Messyny, Palermo, Bari, Genui. Nawiązując do 500. rocznicy urodzin założyciela jezuitów oraz obchodzonego Roku Ignacjańskiego zaproponowali oni pogłębioną refleksję nad pedagogiką ignacjańską. Celem Kongresu stało się zatem przypomnienie na podstawie analizy niektórych dzieł Ignacego Loyoli oraz pięćwiekowej tradycji szkolnictwa jezuickiego fundamentalnych zasad tej pedagogiki, a szczególnie ukazanie możliwości dostosowania edukacji jezuickiej do różnych kultur, tradycji, warunków społecznych i ekonomicznych.

Wybór Messyny jako miejsca spotkania nie był przypadkowy. W 1548 r. powstało tu pierwsze kolegium jezuickie. Przekształcono je później w Uniwersytet Messyński. Ślady kolegium można odnaleźć na zrekonstruowanej tablicy pamiątkowej znajdującej się na terenie uniwersytetu. Inne znaki materialne zniknęły wraz z całym uniwersytetem w 1908 r. w wyniku tragicznego trzęsienia ziemi.

Niełatwo mówić o pedagogice ignacjańskiej i szkole katolickiej w czasach, gdy pedagogika jako nauka oraz szkoła katolicka przeżywają kryzys, a deklarowana wiara w Boga często nie jest źródłem refleksji etycznej i nie stanowi punktu odniesienia codziennych decyzji. System wartości proponowany przez Kościół stał się dzisiaj jednym z wielu. Szkoły katolickie muszą ponownie odnaleźć swoje miejsce.

Które elementy duchowości ignacjańskiej są dziś w pracy wychowawczej i dydaktycznej szczególnie ważne? Jakie są punkty wspólne dla pedagogiki jako nauki i pedagogiki ignacjańskiej? Jakie doświadczenia z przeszłości są ciągle aktualne? W jaki sposób do wartości tych nawiązywać? Jak współpracować z uczniem i środowiskiem? Na pytania te próbowano odpowiadać w referatach i komunikatach omawiających pedagogikę i działalność edukacyjną jezuitów w świecie. Referaty nawiązywały do duchowości ignacjańskiej, a przede wszystkim do rozeznawania, wyboru i ignacjańskiego „magis”. W wygłoszonych komunikatach mówiono przede wszystkim o osiągnięciach i porażkach szkolnictwa jezuickiego, ukazywano aktualne problemy, przedstawiano plany na przyszłość. Omawiano szkolnictwo jezuickie w Europie (Polska, Irlandia, Francja, Holandia, Włochy, Hiszpania), Ameryce Północnej, Ameryce Południowej (Brazylia), Azji (Liban, Indie, Japonia, Filipiny) oraz Afryce (Zair, Burundi).

Kongres otworzył rektor Uniwersytetu Messyńskiego, prof. Guglielmo Stagno d'Alcontres. W swojej wypowiedzi wielokrotnie nawiązywał

do pierwszego kolegium jezuickiego, które dało początek uniwersytetowi. Podkreślał, iż nie powinno się zapominać o swoich korzeniach. Po referacie wstępnym głos zabrał generał jezuitów, o. Peter Hans Kolvenbach. Przedstawił wykład nt. „Kierunki rozwoju pedagogiki Towarzystwa Jezusowego”. Powiedział, iż zadaniem pedagogiki ignacjańskiej powinno być znalezienie i proponowanie uczniom tych elementów duchowości ignacjańskiej, które pozwolą im się odnaleźć we współczesnym świecie. Edukacja jest naturalnym priorytetem w życiu rodzinnym i społecznym. Dziś rozumiemy, że chociaż edukacja sama w sobie jest wartością, to wyzwania współczesnego świata sprawiają, że szczególnego znaczenia nabiera jej społeczny wymiar. Kształtowanie aktywnej postawy wyrażającej się w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania: kim jestem i dlaczego tu jestem? znalezienie i zrozumienie prawdy stanowi przeciwwagę dla postawy egoistycznej i przygotowanie człowieka do akceptacji zmienności i różnorodności świata. Pedagogika ignacjańska to dostrzeganie odmienności drugiej osoby i uświadamianie sobie, że *różne są dary łaski, różne są też posługiwanie i różne są wreszcie działania*. Nieustanne sięganie do tych prawd pozwala nauczycielom i wychowawcom trafniej dobierać metody działania, ułatwia też poznanie uczniów, ich zdolności i możliwości psychofizycznych.

Szkola jezuicka to szkoła otwarta dla wszystkich uczniów bez względu na ich pochodzenie i status społeczny. W sposób szczególny jest ona otwarta dla dzieci biednych, bo w

świecie, w którym bogaci i biedni są traktowani identycznie, nie można mówić o równości.

W pracy dydaktyczno-wychowawczej jezuiti nie mogą zapomnieć o tym, iż każda działalność prowadzona jest *na większą chwałę Bożą*. Wyzwanie to jest ciągle aktualne.

Refleksje na temat pedagogiki ignacjańskiej przedstawił profesorowie Leone Angello z Uniwersytetu Messyńskiego i Cesare Scurati z Uniwersytetu w Mediolanie. C. Scurati zaproponował ciekawą interpretację pedagogiki ignacjańskiej. Przyjął, iż „Ćwiczenia Duchowne” stanowią oryginalne reguły pedagogiczne i można je uznać za proto-pedagogikę ignacjańską. Podstawą działalności edukacyjnej jezuitów stało się natomiast Ratio Studiorum. Współczesna interpretacja pedagogiki ignacjańskiej, to uznanie jej za doskonałą syntezę działania i kontemplacji. Elementy tej pedagogiki można odnaleźć w psychologii poznawczej J.S. Brunera, a także u współczesnych psychologów klinicznych. L. Angello podkreślił natomiast, iż pedagogika ignacjańska zawsze miała charakter uniwersalny, zaś jej krytyka pojawiła się wówczas, gdy zaczęto szukać radykalnych rozwiązań.

Na pytanie o przyszłość pedagogiki ignacjańskiej próbował odpowiedzieć o. Vincent Duminuco z Sekretariatu Generalnego ds. Edukacji Towarzystwa Jezusowego. Zwrócił uwagę na fakt, iż dzisiejsza edukacja to przede wszystkim kształtowanie i rozpowszechnianie postaw pragmatycznych, przygotowywanie do ciągłej konkurencji oraz popularyzowanie hasła: ja przed innymi. Przy głęboko zakorzenionej niepew-

ności jutra realizacja tych celów nauczania i wychowania nie budzi sprzeciwu. Najbardziej cenioną wartością stało się więc zdobywanie i posiadanie pieniędzy, a w konsekwencji wybór odpowiednich kierunków kształcenia. Zaniedbano kształcenie humanistyczne. Wyzwaniem dla współczesnej pedagogiki ignacjańskiej staje się integralna formacja człowieka. Trzeba ciągle powracać do źródeł i przypominać wartości fundamentalne: doświadczenie – refleksję – działanie. Zadaniem edukacji jezuickiej powinno się stać przygotowanie ludzi kompetentnych, budzących zaufanie, którzy będą wzrastać pełniąc różne role w społeczeństwie.

Innym problemem dla edukacji stają się także masowe emigracje ludności. Otwarte granice państw to nie tylko szansa na naukę języków obcych, zagraniczne studia, dostęp do najnowszych technologii, lepszą pracę zawodową; to także rozbite rodziny, konflikty sumienia, wyobcowanie ze środowiska, konflikty z prawem. Te właśnie problemy coraz częściej pojawiają się w pracy wychowawczej. Edukacja jezuicka to przede wszystkim rozeznawanie i wybór właściwych metod działania, stosownie do warunków i możliwości, w jakich działalność ta ma być realizowana.

Warto przytoczyć kilka liczb charakteryzujących edukacyjną działalność jezuitów w świecie (za: V.J. Duminuco, „Some data concerning the apostolate of Jesuit Education”, 1990). Prowadzą oni 665 różnego rodzaju instytucji edukacyjnych w 65 krajach świata. Do instytucji tych należą: szkoły wyższe (177), w tym

fakultety filozoficzne i teologiczne, 356 średnich szkół ogólnokształcących, 46 średnich szkół zawodowych, 32 szkoły podstawowe oraz 54 inne instytucje edukacyjne. W ciągu ostatnich 6 lat liczba średnich szkół ogólnokształcących zmniejszyła się z 364 do 356, chociaż w Japonii i Indiach nieznacznie wzrosła. Z nauki w szkołach jezuickich korzysta rocznie około 1,5 mln uczniów i studentów. W szkołach wszystkich typów uczy około 70 tys. nauczycieli, w tym 6224 jezuitów. Ponadto Towarzystwo Jezusowe jest odpowiedzialne za 470 innych instytucjonalnych form kształcenia, tzw. *Fey Alegria schools* i różnego rodzaju centra edukacyjne w 10 krajach Ameryki Południowej oraz 22 „*SAFA schools*” w Hiszpanii. Trzeba także wspomnieć o krajach Trzeciego Świata, gdzie jezuici prowadzą także pozainstytucjonalne formy kształcenia. Trudno jednak, ze względu na brak dokładnych danych, podać liczbę tych ośrodków i liczbę korzystających z ich usług uczniów.

W Kongresie wzięło udział około 300 osób z różnych kontynentów. Było to interesujące spotkanie dla wszystkich, którym jest bliska działalność edukacyjna i jej problemy. Szkoda, że zabrakło czasu na pogłębioną dyskusję nad poruszonymi problemami.

Elżbieta Drogosz

ZNAKI NIEUSTAŁAJĄCEJ NADZIEI

Zjazd Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich

Jasna Góra, 18–19 XI 1991 r.

Myślenie „dogmatyczne” stało się dla wielu synonimem nie tylko ciasnego, ale nadto *bezkrytycznego i apodyktycznego* ujmowania rzeczywistości. Tymczasem teologowie, którzy zgłębiają dogmaty katolickiej wiary, szukają innej postawy. Przykładem może być ostatni zjazd Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich. Spotkanie było poświęcone problemowi powszechności zbawienia w związku z wydaną niedawno książką W. Hryniewicza pt. „Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei” (Verbinum, Warszawa 1989).

Nic dziwnego, że pierwszym referentem był sam autor. Ks. prof. Hryniewicz nie zamierzał powtarzać treści książki, dlatego nazwał swój referat „Marginaliami do nadziei zbawienia dla wszystkich”. Sformułował najpierw dwie tezy: 1. Prawda jest tam, gdzie jest więcej nadziei. 2. Chrześcijanie mają prawo i obowiązek nadziei na powszechne zbawienie. Następnie lubelski teolog wyjaśnił sens przedłożonych tez w 7 punktach.

1. „Nadzieja dla wszystkich – moja nadzieja”. Zbawienie realizuje się we wspólnocie, której znakiem (sakramentem) jest Kościół. Dlatego punktem wyjścia jest nie nadzieja na

indywidualne zbawienie, ale nadzieja zbawienia we wspólnocie Kościoła, która nie wyklucza nikogo. Nie chodzi tu o „pewność”, gdyż byłaby ona zaprzeczeniem nadziei. Dotyczy to w szczególności sposób tej „pewności”, która, zdaje się, „wie”, że przeciwieństwo zbawienia, czyli wieczne potępienie już obecnie jest faktem. Tymczasem Kościół o żadnym człowieku, nawet o Judaszu, nie orzeka, że należy do ludzi potępionych. Chociaż pod wpływem Augustyna (z jego nauką o grzechu pierworodnym) zakorzeniła się w tradycji myśl o większym zakresie potępienia aniżeli zbawienia, to jednak wypowiedzi samego Pisma są bardziej zróżnicowane.

2. „Pismo Święte – nadzieja ocalona”. Trzeba zwrócić uwagę na dwa nurty, których nie wolno od siebie izolować, gdyż jedynie w całości dają one pełny obraz. Pierwszy i zasadniczy nurt – to wypowiedzi dotyczące zbawienia; dominują one już w Starym Testamencie, a jeszcze wyraźniej w Dobrej Nowinie Jezusa Chrystusa. Nie sposób jednak nie zauważyć także drugiego nurtu – ostrzeżeń i gróźb, ukazujących możliwość potępienia w przypadku odrzucenia Boskiej oferty zbawienia. Ludzka grzeszność, kulinująca w znaku krzyża jako (nie-) ludzkiego znaku odrzucenia samego Boga, wskazuje, że potępienie jest nie tylko możliwością, ale i rzeczywistością. A jednak właśnie z myślą o krzyżu Jezus powiedział: *...gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie* (J 12,32). W tym sensie trzeba powiedzieć, że z paschalnej perspektywy krzyża i zmartwychwstania także wcześniejsze „przedpaschalne” wypowiedzi Jezusa o możli-

wości potępienia ukazują się w nowym świetle. Dlatego apostoł Paweł mógł scharakteryzować nadzieję jako postawę bez granic, otwartą na *wszystko* (1 Kor 13,7).

3. „Moc wstawiennictwa”. Pismo poświadcza dalej, że ofiara Chrystusa, który oddaje swe życie za *wszystkich*, nie jest postawą odosobnioną, lecz ukazuje i dopełnia wstawiennicze działanie największych postaci wiary: Abrahama wstawiającego się za Sodomitów (Rdz 18,22–33), Mojżesza ofiarującego samego siebie za Izraela (Wj 32,32) czy wreszcie Pawła, który gotów jest wybrać własne potępienie, gdyby nie było innego sposobu zbawienia jego rodaków (Rz 9,3). Wszyscy oni, tak bliscy tajemnicy Boga, nie myślą o sobie; co więcej, nie przychodzi im na myśl, że ich „uporczywe” pragnienie mogłoby nie podobać się Bogu. Są raczej przekonani o mocy swego wstawiennictwa – mocy, która pochodzi nie od nich, skoro najpełniej objawia ją sam Bóg–Człowiek. W tym sensie świadectwo Pisma nie tylko budzi, ale także pozwala zachować nadzieję. A dalej?

4. „Magisterium Kościoła – nadzieja przekreślona”. Późniejsze wypowiedzi Urzędu Nauczania Kościoła – papieży i soborów – sprawiają wrażenie, że mówią na temat wiecznego potępienia więcej oraz inaczej niż samo Pismo. Najpierw dlatego, że zawarte w Piśmie groźby i ostrzeżenia co do możliwości wiecznego potępienia przeobrażają się teraz w wypowiedzi o faktycznej rzeczywistości piekła. Następnie zaś oderwanie tych wypowiedzi od drugiego nurtu Pisma, w którym dominuje nadzieja, jak się zdaje, oznacza,

że wobec „pewności” co do wiecznego potępienia nie jest już możliwa nadzieja zbawienia dla wszystkich.

Dochodzi do tego: 5. „Wstydlivy problem”. Jest nim postawa niektórych teologów średniowiecznych, którzy w swym „usprawiedliwianiu” wiecznego potępienia posuwają się tak daleko, że mogłoby się zdawać, iż wręcz radują się z piekielnych kar dla grzeszników... Zresztą postawę tę daje się zauważyć także w niektórych wypowiedziach Pisma (por. Ps 58,11; Iz 66,24).

Jakże inna jednak od tych wyobrażeń jest postawa świętych. Dlatego można i należy mówić o: 6. „Magisterium świętych”. Ich wstawiennictwo, które nie wyklucza absolutnie nikogo, jest naśladowaniem Ukrzyżowanego – w postawie, ale i w słowach pełnych nadziei. Tego rodzaju „magisterium” nadziei, wyrażające się w postaciach objawiających świętość Kościoła, można spotkać szczególnie często u świętych kobiet (ostatni przykład: błg. Teresa Benedykta od Krzyża – Edyta Stein), jak gdyby właśnie one miały głębszy dostęp do misterium współczującego miłosierdzia Boga.

W tym świetle daje się uzasadnić: 7. „Prawo do nadziei”. Jej wyrazem może być stwierdzenie II Soboru Watykańskiego: *Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy* (KDK 22).

Przedstawione tu poglądy ks. Hry-

niewicza były przedmiotem dyskusji teologów obecnych na jasnogórskim zjeździe. Wspomnijmy najpierw o kolejnych referatach. Najpierw wysłuchano wystąpienia świeckiego teologa, Józefa Majewskiego, który już wcześniej opublikował recenzję z omawianej książki („Więź” 7–8/1991, s. 184–191). W swoim obecnym wystąpieniu „Apokatastaza po polsku” skupił się on na postawach trzech autorów, których poglądy uznał za sprzeciwiające się teologicznym propozycjom Hryniewicza. Omówił najpierw koncepcję L. Kołakowskiego, który w zbawczym optymizmie teologii dostrzega zapoznanie ontologicznego sensu zła. Następnie przypomniał wypowiedzi ks. S. Małkowskiego, który już wcześniej polemizował z prof. Hryniewiczem i zarzucał mu negowanie absolutnego charakteru zła. Powołał się wreszcie na niektóre teksty ks. J. Salija ostrzegające przed bagatelizowaniem problematyki zła.

Dobrze się stało, że autorem następnego referatu był właśnie o. Jacek Salij, który mógł od razu sprostować wrażenie wywołane przez poprzedniego prelegenta, iż należy do przeciwników nadziei zbawienia dla wszystkich. Okazało się bowiem, że zgadza się z Hryniewiczem co do rozróżnienia pomiędzy *doktryną* apokatastazy (przywrócenia na końcu dziejów stanu z początku – sprzed grzechu) a *duchowością* apokatastazy jako postawą nadziei. O ile sam Kościół wyraźnie potępił tę pierwszą „naukę”, widząc w niej przejaw fałszywej i czysto teoretycznej „pewności”, o tyle postawa nadziei powszechnego zbawienia oznacza coś więcej: nie tylko nie jest ona zaka-

zana, ale jest wręcz nakazem chrześcijańskiej wiary w Dobrą Nowinę o zbawieniu. Jednak o. Salij nie ukrywał swego sceptycyzmu wobec książki Hryniewicza. Pytał mianowicie, czy wbrew intencjom autora rozważania jego nie sprzyjają właśnie temu, czego pragnął uniknąć, tj. fałszywej pewności co do powszechności zbawienia. Zdaniem Salija rozpowszechnia się dzisiaj wśród wierzących właśnie „doktryna” apokatastazy, w której dostrzega on paradoksalnie wyraz beznadziei wobec ludzkiej grzeszności jako dającej się przezwyciężyć jedynie przez Boga. Dlatego uważa, że w głoszeniu powszechnej nadziei lepiej jest mocno akcentować możliwość potępienia; należałoby też uniknąć pojęcia *nadziei powszechnego zbawienia*, aby nie stało się ono pustym słowem. Zarzucił wreszcie Hryniewiczowi redukcjonistyczne podejście do tekstów biblijnych o potępieniu; jego zdaniem trzeba je traktować i głosić równie poważnie, jak wypowiedzi o zbawieniu. Oba rodzaje wypowiedzi biblijnych są jak dwie równoległe, które nigdy się nie przecinają... Jako przykład tej równoległości przytoczył scenę z „Dzienniczka” s. Faustyny, znanej rzeczniczki nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Kiedy modliła się ona za zmarłą siostrę, ta ukazała się jej ze słowami: *Nie módl się za mnie, bo jestem w piekle*. Kiedy jednak Faustyna nie zaprzestała swego wstawiennictwa, po jakimś czasie zmarła znowu się jej ukazała, tym razem pełna światła i wdzięczności za to, że wreszcie znalazła się w niebie.

W dyskusji, która się wywiązała po tych wystąpieniach, zwrócono

m.in. uwagę, że nawet przykład podany przez o. Salija jest argumentem nie tyle na rzecz „równoległości” wypowiedzi o zbawieniu w niebie i o wiecznym potępieniu w piekle, ile raczej przemawia on za słusznością nadziei, która także w obliczu domniemanej „pewności” o piekle nie ustaje i właśnie w ten sposób znajduje i dostrzega swoje uzasadnienie. Zresztą nawet w geometrii nie jest prawdą, że dwie równoległe nigdy się nie przecinają, skoro geometria nie-euklidesowa – trudna wszakże do wyobrażenia – mówi coś przeciwnego. To jeszcze jeden znak, by naszych wyobrażeń o niebie i piekle zbyt nie absolutyzować. Postawiono też pytanie, czy rzeczywiście wypowiedzi Pisma o zbawieniu i o potępieniu wolno uważać za „równie poważne”, skoro chrześcijaństwo jest ostatecznie Dobrą Nowiną o zbawieniu, jak o tym świadczą wszystkie najstarsze wyznania wiary, w których nie mówi się o potępieniu. „Przedmiotem”, do którego wiara się kieruje, może być tylko Bóg, nie zaś diabeł czy piekło... Znamienna jest pod tym względem liturgia chrztu św.: wyrzeczenie się diabła jest tutaj podstawowym warunkiem, aby człowiek mógł następnie złożyć wyznanie wiary w Boga Jedynego w Trójcy.

W krótkim omówieniu możemy jedynie wspomnieć, że kolejne referaty przedstawiały poglądy innych teologów, zwłaszcza tych, na których Hryniewicz powoływał się w swojej książce broniąc nadziei zbawienia dla wszystkich: S. Bułgakowa i H. U. von Balthasara. Tym samym stało się wyraźniejsze, że chodzi tu o nurt chrześcijańskiej tradycji, który nigdy nie ustawał, szczególnie na Wschodzie.

Sam Balthasar – najwybitniejszy przedstawiciel tej koncepcji w ostatnim czasie – mógł się powołać przeciwko swoim adwersarzom na to, że znajduje się w *dobrym towarzystwie*, do którego spośród współczesnych zaliczył m.in. R. Guardiniego, H. de Lubaca, J. Ratzingera, W. Kaspera, K. Rahnera. Także w dyskusji, która toczyła się na zjeździe w nawiązaniu do referatów, widać było, że wśród obecnych dogmatyków dominowała zgoda co do konieczności tego rodzaju nadziei, a otwartym problemem było „jedynie” to, JAK ją pogodzić jeszcze wyraźniej z wypowiedziami Pisma i Magisterium. Dlatego uzgodniono, by następne spotkanie w przyszłym roku było kontynuacją tej problematyki, z wyraźniejszym uwzględnieniem hermeneutyki biblijnej oraz interpretacji wypowiedzi o piekle i o diabłach, co do których trzeba odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu mają one charakter dogmatyczny.

Jacek Bolewski SJ

książki

WSPÓLNOTA

przyszli barbarzyńcy

Oficyna Literacka, Kraków 1991,
ss. 88

Opinia o zbędności literatury pięknej a w szczególności poezji w na-

szej rozekonomizowanej rzeczywistości natrafia na sprzeciw przede wszystkim samych poetów. Okazuje się bowiem, że postawieni wobec dylematu „być albo nie być” twórcy z tej ezoterycznej branży ujawniają niespożytą energię i pomysłowość. Najbardziej frapująca zdaje się w tej chwili sytuacja debiutantów, którzy nie mogąc liczyć na żadne oficjalne meceny, meceny takie wszakże znajdują. Przeglądając książki poetyckie z minionego roku doliczyłam się kilkunastu debiutów. To zaledwie te, które do mnie dotarły. Jednym z istotniejszych tegorocznych wydarzeń poetyckich jest antologia najmłodszych poetów krakowskich. Dofinansowana z funduszu Urzędu Miasta Krakowa dzięki pomocy Stowarzyszenia Pisarzy Polskich zawiera wiersze autorów, z których kilku wydało już w tejże Oficynie Literackiej osobne zbiory (m.in. Marzena Broda, Marcin Baran, Krzysztof Koehler). „Przyszli barbarzyńcy” intrygują już tytułem. Cóż on bowiem znaczy: że oto barbarzyńcy nadeszli w osobach czternastu młodych poetów, czy raczej, że oni, młodzi, ukryci pod wspólnym żartobliwym kryptonimem kiedyś barbarzyńcami się staną? „Przyszli barbarzyńcy” to tytuł poniższego wiersza Roberta Tekielego:

w końcu jesteś

my (ja

kimś)

rozwiązaniem

Robert Tekiel buduje wszystkie swoje wiersze na zasadzie semantycznego rozbicia słów. Przypomina to słowne gry Białoszewskiego, z tym że metoda Tekielego jest bardziej racjonalistyczna. Nie onomatopieczna

i skojarzeniowe igraszki, ale osobne sensy wyluskiwane z konkretnych słów stanowią podstawę konstrukcji wiersza. Można by te zabiegi nazwać komputeryzacją słowa, tak jak czynności Białoszewskiego były słowa anarchizacją. Świat słów podzielonych na morfemy upodabnia się do świata rzeczywistego ujawniającego się nam coraz bardziej w postaci informacyjnej sieczki. Słowo rozbite w akcie antykreacji oddala zrozumienie tego, co od zawsze było dla człowieka niepoznawalne, nieprzenikalne, niedostępne instrumentom poznania. Ten słowno-poznawczy paralelizm Tekielego stanowi jakby metafizyczny kościec krakowskiej antologii.

Jej twórcy ujmują czytelnika bezinteresownością. Żeby dowiedzieć się, kto jest autorem określonego wiersza, trzeba zajrzeć do końcowego skorowidza, gdzie zostały rozszyfrowane symbole, pod którymi ukrywają się poszczególni poeci. Czytane anonimowo wiersze układają się w rodzaj dramatycznego donosu na ludzką rzeczywistość, jego odbiorcą może być Bóg, los, przyszły czytelnik, a także bliżej nieokreślony kontrahent istnienia. Przenikają się w tym gigantycznym zwierzeniu plany realistyczny z metafizycznym, wspomnienia z marzeniami, relacje z fantazjami. Wieloautorski słowotok robi wrażenie wyznania szaleńca i kalkulacji racjonalisty na przemian. Podzielone na pięć części wiersze nie poddają się żadnej, moim zdaniem, idei podziału poza potęgowaniem się w nich sprzeczności. Młodym krakowianom udało się stworzyć wyobraźniową, choć nierozszyfrowalną *silva verborum*

jako odpowiednik naturalnej, choć nierozpoznawalnej *silva rerum*. A przecież „przyszli barbarzyńcy” uprawiają swoje barbarzyństwo ze świadomością rozżarzoną do białości.

Antologię otwiera wiersz Marcina Świetlickiego: *Po zdjęciu czarnych okularów / ten świat przerażający jest tym bardziej. / Prawdziwy jest. Konkluzja wiersza dokładnie ujawnia przyczynę lęku: Wszystko co kochałem / uległo rozkładowi. Jestem zdrow i cały. // Niczego o mnie nie ma w Konstytucji. Pozorna niespójność informacji świadczy nie o dezintegracji świadomości podmiotu lirycznego, ale o jego bezsilności filozoficznej wobec dewaluacji wartości. Marcin Baran tak odpowie koledze z głębi antologii: *kochamy pospolitość nie z wyrafinowania, lecz że w zasięgu / ręki*. To replika czy potwierdzenie statusu beznadziejności istnienia? Wojciech Wilczyk włącza się w dyskurs czterowierszem: *Słoneczne popołudnie, które zakryje [niebawem chłodna łapa listopada. Od strony**

ktoś przechodzi przez tory. To [miasta się powtarza. Nie ma po co umierać.

(„kresy”)

Zostaje tu odświeżony frazeologiczny slogan: nie ma po co żyć. A jednocześnie zdaje się definitywnie zatrząskiwac w tym stwierdzeniu perspektywa metafizyczna. Czy rzeczywiście? Przywoływany już M. Świetlicki tak kończy wiersz poświęcony samobójczej parze, poecie i jego ukochanej („państwo von kleist”): *Wszystko należy robić cicho i powoli, / ponieważ miłość jednak jest. Tak. Zagrożoną w jednym miejscu*

perspektywę metafizyczną ratuje więc w innym perspektywa emocjonalna.

Gdyby poprzez uważną lekturę próbować teraz szukać w „przyszłych barbarzyńcach” znaków nadziei i odczytywać je jako znaki sensu, z tego oskarżenia, lamentu, protestu, z tego donosu na nieludzki świat lat 80. wyłoni się powoli światło ocalenia. Metafizyczny kościec zacznie nabierać ciała, które rozpoznane i oswojone jako tajemnica uwiarygodni akt istnienia. To Artur Grabowski chce *Wyłynąć // w krajobrazy całkiem niepoznawalne i tylko / tajemnicę oglądać jak lustro*. Ontologiczne pytania nie milkną mimo łoskotu walącego się w tych wierszach świata. Im uważniej czytujemy się w ich sens, tym głębsze jest nasze przekonanie, że krakowianie doskonale wiedzą, o co toczy się gra. Aprobata Krzysztofa Koehlera zyskuje samo dzieło, sam proces istnienia, upływanie czasu: *Bo tylko to, co skończone, może / Przestać trwać*. W „hymnie do boga, który stworzył mit wiecznego raju” Marzena Broda ubolewa, ponieważ *znikamy wciąż nie gotowi do twojej drogi*. A jednocześnie wyraża pragnienie, *żeby przyszłość musnąć choć słowem*. Potrzeba ingerencji, potrzeba aktywności podszytej buntem charakterystycznym dla postawy młodych łączącej się w antologii ze szczególnie wyrazistą manifestacją samowiedzy. Wiara M. Brody, że *słowa nigdy się nie skończą*, spotyka się ze sprzeciwem Jakuba Ekiera: *dalej / pójdziesz bez słowa / bez tego wiersza bez siebie*.

Z czytelniczną satysfakcją śledzimy te poetyckie zapasy, z których jasno

wynika, że najmłodsza poezja w wydaniu krakowskim to zjawisko niebiałe. Kiedy wyciszają się głosy pokolenia Nowej Fali, kiedy poeci Nowej Prywatności przycupnęli na swoich miedzach, z wierszy młodych przebija nie tylko frustracja, nie tylko egotystyczna czułościowość, ale także ton czystej żarliwej wiary w możliwość ocalenia przed współczesnymi barbarzyńcami humanitarnych treści istnienia, ale także tęsknota za transcendencją, za duchową percepcją świata. R. Tekieli tak sparafrazował Modlitwę Pańską:

*Ojcie nasz któryś jest w nie
święć się imię Twoje
przyjdź
bądź* *To ja*

Nie dostrzegam w tej parafrazie bluźnierstwa, lecz pragnienie odbudowania tych wartości, które ulegają codziennej degradacji. Pragnienie wymazania z ludzkiego życia udręki sieroctwa. Piętno barbarzyństwa dobrowolnie przyjęte przez autorów antologii w jej tytule można traktować jak efektowną figurę stylistyczną albo jak świadomość zagrożenia czy akt ostrzeżenia. Poetyckie rozwiązanie tytułowego barbarzyństwa jest w wierszach krakowian wielowymiarowe i wieloznaczne: od programu samozadowolenia i samodestrukcji do artykulacji protestu i pokory, a także kultu autokreacji. W wierszu „pochwala scholastyki“ K. Koehlera powiada: *Wydobyć ton. Jak / Flet, Boży ład / jest martwy, / Gdy grajek / Przeształe grać*. Należy życzyć grajkowi – Koehlerowi i jego współgrajkom wielu czystych tonów. W pytaniu Koehlera: *Jaką jeszcze pięknoscią doświadczysz mnie, Panie* – słysząc już zapowiedź spełnienia powyższych życzeń.

Podam dla porządku także nie wspomniane tutaj nazwiska z krakowskiej wspólnoty: Marcin Senddecki, Paweł Filas, Manuela Gretkowska, Paweł Górecki, Maciej Małęczuk, Krzysztof Jaworski. Pewnie jeszcze o nich usłyszymy.

Adriana Szymańska

„PRAGNĄCE NIEMOŻLIWEGO OCZY“

Janusz Kotański

Wiersze

Wydawnictwo Przedświt,
Warszawa 1991 ss. 101

Mam nadzieję, że czytelnicy „Przeglądu Powszechnego“ zgodzą się z moim rozpoznaniem: oto pojawił się (co przecież nieczęsto się zdarza) autentyczny, wyraźnie poetycko określony pisarz. Użyłem określenia „pisarz“, aby wzmocnić siłę krytycznych argumentów. Ostatnimi czasy bowiem niewiele miałem okazji, w swej pracy poetyckiego recenzenta, zwracać uwagę czytającej publiczności na poetycką twórczość wyrastającą poza oczekiwania i literackie przyzwyczajenia. Tym bardziej że w życiu literackim naszego kraju co jakiś czas dochodzą do szerszego głosu określone środowiska regionalne. W połowie lat 80. było to np. środowisko gdańskie, zaś dzisiaj publicystycznie wojujący pozostają przede wszystkim poeci zgrupowani wokół, niestety coraz gorszego i eklektycznego, pisma „Brulion“. Nie

zawsze wyniesienie do rangi symbolicznego wzorca przez okres wojennego przynosi szerszą perspektywę istnienia. Nic jestem zwolennikiem sposobu poetyckiej kreacji, który formułują młodzi tego środowiska, choć doceniam znaczenie poezji Świłlickiego, Koehlera, Barana i innych. Zresztą, rzeczywiste talenty nie muszą się podierać wartościami zbiorowej poetyki, co nie oznacza, że jej przyjmowanie musi prowadzić do zguby.

Chciałbym przeciwstawić twórcom krakowskim poetę z Warszawy. Nazywa się Janusz Kotański. Z wykształcenia jest historykiem, absolwentem Uniwersytetu Warszawskiego. Od dłuższego już czasu jego wiersze pojawiały się w prasie wzbudzając niejako zainteresowanie wśród czytelników. Wspomnę chociażby publikacje w „Tygodniku Powszechnym” czy „Arce”. W trudnych – jak się powszechnie sądzi – czasach dla poezji otrzymaliśmy jednak debiutancki tom Kotańskiego pt. „Wiersze”. Ciekawe i charakterystyczne pozostaje również to, że wydaniu tej książki, chyba po raz pierwszy na polskim rynku, towarzyszyła promocja literacka. Na murach warszawskich domów, ulicznych stelażach i witrynach księgarń (co jest dużą odwagą księgarzy) pojawiły się plakaty zachęcające do kupna książki Kotańskiego. Reklama, być może, w tym akurat przypadku nie jest koniecznością, ale ważna pozostaje dla tego, że uświadliwia społeczeństwo na obecność pozaprywatną, jeżeli wolno tak powiedzieć, sztuki poetyckiej. Oczywiście słowo poezji nie rości sobie prawa do istnienia obejmującego całe społeczeństwo, jednak war-

to zauważać jego wartość jako sposobu poznania i rozumienia ludzkiego życia.

Zatem: Co wyróżnia twórcze propozycje Kotańskiego? Nade wszystko najprawdziwsze zaangażowanie i jasność kryteriów moralnych. Ta poezja wyraźnie jest przeciwna wszelkim postaciom relatywizmu i światopoglądowej dowolności. Opowiada się za bardzo określonym systemem wartości. Kotański przypomina (proszę wybaczyć śmiałość porównania) nieco św. Marka, autora najstarszej Ewangelii. Otóż uczynił on coś, co nazwano *podpisem w ciemnym kącie obrazu*. W 14 rozdziale Ewangelii czytamy: *Pewien młodzieniec (młodzieniaszek, jak tłumaczy Miłosz), narzuciwszy lnianą tkaninę na gołe ciało, postępował za Jezusem, i próbowali Go pojmać. On jednak zostawiwszy w ich rękach tkaninę, uciekł nagi*. Cóż ten zagadkowy młodzieniec ma wspólnego z moimi tu rozważaniami? W bohaterze przedstawionej sceny rozpoznajemy samego autora Ewangelii, który niejako podpisał się jak malarz, ujawniając to wydarzenie. I powiedział: Jestem świadkiem życia Chrystusa, świadkiem Jego śmierci. On jest prawdziwie człowiekiem i Bogiem. Kotański również podpisuje się każdym niemal wierszem pod świadectwem Ewangelii:

*Chrystus nie jest zabawką
gorączką czy spokojem
cytatem z ewangelii
wzruszającym do łez
nagi i we krwi cały
leży na polu człowiek
na horyzoncie miasto
dalekie krzyki mew*
(xxx, s. 36)

Chciałby zapewne, abyśmy podpisali obraz swego życia dobrymi uczynkami, szlachetnością pokory, umiejętnością porozumienia się z kimś drugim, kogo zawsze nazywamy bliźnim. Dopiero wtedy życie nabiera właściwego wymiaru, godności wypływającej z faktu stworzenia. Wie jednak, że tego rodzaju sytuację należy raczej umieszczać w kręgu tego co utopijne, ponieważ niewielu ludzi bywa zdolnych do ostatecznych poświęceń. Odwaga i niezłomność, bezradna prawda polityczna, naiwna wiara w sprawiedliwość, umiłowanie romantycznej poezji, zaskakująca zdolność do autokironii, ale najbardziej absolutne niezrozumienie ukochania wartości materialnych – rzadko dosięgają serc współczesnych społeczności. Są raczej postulatem aniżeli konkretnym spełnieniem. Dlatego poeta próbuje związać na siebie i tę funkcję – przewodnika po trudnych sferach współczesnej bezbożności. Tym bardziej że zostało dzisiaj zagubione związanie wrażliwości z wartościami kultury śródziemnomorskiej. Poeta ubolewa nad tym, nie mogąc pogodzić się z faktem, że: *nie ma już Greków / w Jonii / resztki kolumn / wmurowano w zagrody / dla łaciących świń / kupcy / pasterze / właściciele winnic / popijają w tawernach retsinę / zapatrzeni w siność horyzontu / za którym / ich ojczyzna / rozpada się powoli / w marmurowy proch /*

(xxx, s. 8).

Nie sposób przecież wyobrazić sobie egzystencji bez wspomagającej obecności tradycji, która ukształtowała i nadal kształtuje nasz dzisiejszy sposób rozumiejącego istnienia. Podstawowy kodeks prawd nie tylko

naturalnych, ale i Bożych, został ujęty w reguły właśnie języka greckiego. Nadal patrzymy na świat przez pytania i próby odpowiedzi zarysowane przez Sokratesa, Platona i Arystotelesa, wzmocnione mocą Objawienia chrześcijańskiego. Wszystkie one jednak – i na szczęście – nie przyniosły gotowych rozwiązań, ostatecznych definicji wyjaśniających. Dobro, prawda, piękno są do zdobycia jako zadanie. Nigdy nie przedstawiają się jak coś oczywistego, nie wymagającego twórczego wysiłku. Kotański to poeta konkretnych jakości estetycznych, które kierują w stronę chrześcijańskiego sposobu życia. Otwarcie sugeruje, że modne teraz różne techniki medytacyjne, ćwiczenia transcendentne ani – tym bardziej – nauka Buddy nie zmniejszają cierpień, bólu, jaki przenika życie człowieka.

Człowiek nie jest jak *chłodny obłok*, ale istniejąc pomiędzy niebem a ziemią, zjednoczony w jedności ducha i ciała wciąż znajduje się w drodze, w poszukiwaniu dobra będącego przedłużeniem stwórczej obecności Boga pośród nas. Poeta nie poddaje się łatwym namietnościom. Wymaga od siebie i innych. Zdaje się, rozumie, że należy oglądać świat z ludzkiej, ograniczonej *faktem* hycia człowiekiem perspektywy. Marzenia, choć przynależne sztuce poetyckiej, powinny wypływać z konkretnego źródła. Poezja – właśnie dlatego – nie może tworzyć abstrakcyjnych sfer i pojęć. Jest zakorzeniona w materialnej rzeczywistości. Kotański dostrzega Polskę z jej krajobrazem, przede wszystkim duchowym, oplecionym wartościami (ależ są to wartości) komunistycznej propagandy

i stylu życia. Wie, że nie jest łatwo przekroczyć owe polityczno-obyczajowe determinacje. Przedstawia je zatem w nagiej konkretności. Wtedy wiersze przyjmują formę prostego słownego komunikatu, są pozbawione wszelkiej ozdobności. Poeta odważa się zawierzyć tylko sile samej rzeczywistości, ograniczając wypowiedź do najbardziej oszczędnych środków. Przypomina w tym poetów Nowej Fali: *już na lotnisku / wygląda inaczej / mieszkaniec PRL-u / śmierdzi papierosami / mydłem z zakładu pracy / rozgląda się czujnie / czy nic nie zagraża / (choćby zmęczony celnik / dawno dał już spokój) / z niepokojem poprawia / przyproszony łupieżem / kołnierzyk za dużej / nie szytej na miarę / szarej marynarki* / (xxx, s. 61).

Równocześnie jednak nie zapomina, że poezja dzieje się w przestrzeni wewnętrznej, w głębi ludzkiego ducha. Umożliwia przeżycie tego co nieuchwytnie, trudne do bezpośredniego przedstawienia. Poszerza widzenie świata o te aspekty, które wydają się właściwie nieobecne, irracjonalne. W twórczej wyobraźni Kotańskiego pojawiają się anioły, bez których niebo byłoby puste, błękit mniej głęboki, pojawia się smutny kominiarz uzdrowiony w Lourdes. Wszystko bowiem ma znaczenie, kiedy ujawnia prawdę o człowieku, przybliża do tajemnicy. Zresztą poeta zdobył już świadomość, że *szyby wyobraźni niechętnie uchylają żrenice wielkiej tajemnicy* (xxx, s. 85). Dlatego z pokorą wsłuchuje się w perswazyjną moc języka poetyckiego. Nie spieszy się, nie wyprzedza słowa sztuki, lecz stara się iść jego śladem. Poezja jest zjawiskiem nagłym, olśniewającym, da-

rem wyobraźni, pamięci, duchowej wrażliwości na dobro, a więc bywa objęta życzliwością Bożej obecności. Warto o tym nie zapominać chcąc doświadczyć wzruszeń, które przynoszą wiersze Kotańskiego. Być może najważniejsze będzie to, że zechcemy nawiązać z nimi rozmowę, włączyć się w krajobraz nadziei, bo jest możliwa wzajemna akceptująca obecność, umiejętność przebaczenia lecz i stawianie wymagań.

Twórczość autentyczna i duchowo szczerza, nie oddalająca humoru i autoironii, to – zdaniem poety – autentyczny język porozumienia, podstawa kultury. Przynosi jedność w odmienności. Zapraszam więc do spotkania z twórczością Kotańskiego, choć rozciąga się ona na obszarze trudnym do jednorazowego ogarnięcia. Będzie więc wymagała wciąż ponawianych spotkań i interpretacji.

ks. Jan Sochoń

Z KRONIK „WRONIEJ” ZARAZY

Stanisław Bieniasz

Ucieczka

„Czytelnik”, Warszawa 1991, ss. 252

W krótkiej nocie wstępnej do swojej powieści S. Bieniasz pisze, że Zabrze, w którym rozgrywa się jej akcja, pełni w książce rolę podobną do tej, jaką grał Oran w „Dżumie” Camusa; że przedstawione tu realia są *w dużej mierze fikcją literacką*, co

nie oznacza bynajmniej, iż w rzeczywistości Zabrze *było w tych dniach wolne od wszelkiej zarazy*. Pod pojęciem zarazy rozszyfrujmy od razu aluzję do wprowadzonego w okresie objętym akcją stanu wojennego. Polcmizowałbym jednak z tą samooceną autorską, bowiem to, że arcydzieło Camusa dzieje się w Oranie, nie znaczy wcale, że dzieje się ono właśnie w Oranie, gdyż mogłoby toczyć się w każdym chyba zakątku globu, choć zapewne w określonej epoce; natomiast fakt, iż akcja „Ucieczki” jest zlokalizowana w Zabrzu, znaczy jednak niewiele więcej ponad to, że dotyczy ona właśnie Zabrza w czasie trudnego wyzwania, jakim był dla Polaków stan wojenny. Może znaczy o tyle więcej, że mogłaby ona przebiegać w innym podobnym mieście Peerelu minionej dekady, ale już tylko mieście polskim i – jak sądzę – łączącym na Śląsku, który stał się w późnych latach 70. i wczesnych 80. chyba najbardziej spektakularną wizytówką niedowładu systemowego paraliżującego kraj, a także schizofrenicznego stanu świadomości społecznej.

A zatem owa *zaraza*, o której zawiadamia autor, nie jest *wszelka*, tylko nasza, rodzima, peerelowska. Jeśli Zabrze pełni w powieści Bieniasza, na wzór Oranu, rolę symbolu, to symbol ten opina wizję nie uniwersalną, lecz dość skonkretyzowaną, „zaadresowaną” w swych odniesieniach historycznych do społeczeństwa naszego kraju w dobie zarządzanej przez jego ostatnich totalitarnych władców wewnętrznej wojny. Zresztą to, że powieść obejmuje swą fabułą kilka czy kilkanaście miesięcy po 13 XII 1981 r., na dobrą

sprawę też nie znaczy, że opowiada tylko o tym najbardziej dramatycznym, „wronim” epizodzie dziejów Polski powojennej: odmalowany w książce pejzaż społeczno-obyczajowy (środowisk górniczych, pracowników domów kultury, funkcjonariuszy aparatu partyjnego, a także – w drugiej części – dołów lumpowskich) mógłby z powodzeniem odnosić się do końcowego okresu dominium Gierkowskiego. Psychiczna degrengolada Ryszarda, bohatera powieści – ten główny wątek utworu – i jego ostatnia stacja męki, czyli alkoholizm o delirycznym już natężeniu, zapewne znalazłaby nie mniej pobudzające bodźce we wcześniejszych latach, w okresie, kiedy oszustwo ustrojowe omotywało świadomość obywateli z nie gorszym skutkiem. Bez samej „zarazy” stanu wojennego Ryszard staczałby się na dno moralno-obyczajowe z nie mniejszą siłą bezwładu niż teraz – prześladowany w gruncie rzeczy mniej przez milicję (która „tylko” proponuje mu posadę, od jakiej trudno się wykręcić, kiedy się włożyło między „wrony”...) i jeszcze mniej przez zomowców aniżeli przez swoje własne wewnętrzne zmoory tudzież słabości charakteru.

W rezultacie byłbym skłonny odczytywać „Ucieczkę” nie tyle w planie zaproponowanej przez autora, w powyższym wstępie, paraboli, ile w konwencji bardziej skromnej, może po prostu realistycznej. Powieść stanowi moim zdaniem, po pierwsze, dobrze skreślone literacko (choć nadto konserwatywne w zakresie kompozycji i stylu) studium psychologiczne staczącego się z wyżyn ducha na niziny marginesu społecznego bohatera; wrażliwego, utalen-

townego, choć nadto pokornego i posłusznego obywatela; i jest, po drugie, niezłym socjologiczno-obyczajowym zwierciadłem, wizerunkiem kraju w końcowym okresie wynaturzonego już do reszty socjalizmu. Jednym słowem powieść, jakich powinniśmy mieć w dorobku literackim ostatniego dziesięciolecia wiele, ale jakich mamy strasznie mało (dlaczego? to temat na oddzielne rozważania) – może z tego wynika duże powodzenie i wysoka ocena „Ucieczki” w kołach, jak to się do niedawna mawiało, emigracyjnych.

Może warto nadmienić, że nazwisko S. Bieniasza powinno brzmieć nieobco w uszach krajowego czytelnika nie tylko z tytułu związków autora z polską redakcją Deutschlandfunk i Radiem Wolna Europa, gdzie komentuje on m.in. bieżące wydarzenia polityczno-społeczne. Autora „Ucieczki” mają prawo pamiętać miłośnicy literatury ze Śląska, tu bowiem rozpoczął on – przed wyjazdem na Zachód w 1981 r. – swoje „terminowanie” w profesji. Debiutował w 1978 r. monodramem „Hotel pod Konfesjonalem”, potem pisał opowiadania i dramaty, m.in. „Haldy” (1979), „Urlop zdrowotny” (1980), „Redakcja” (1981) oraz „Stary portfel”, która to sztuka została zaprezentowana przez Teatr Telewizji przed dwoma laty. Już podczas pobytu pisarza w Niemczech, w ówczesnej RFN, ukazał się w Londynie jego pierwszy tom opowiadań „Ostry dyżur”, później sporo drobnych utworów pojawiało się na łamach prasy emigracyjnej oraz w krajowym drugim obiegu; zaś słuchowiska Bieniasza emitowały roz-

głośnie Wolnej Europy i Bayerischer Rundfunk.

„Ucieczka” – jedna z dwóch napisanych do tej pory powieści tego autora – dowodzi, że zasadniczym przeżyciem i może najdonioślejszym jego doświadczeniem były spędzone w kraju lata młodości, studiów (na Uniwersytecie Śląskim) i następnie, przed emigracją na Zachód. Jak już nadmieniliśmy, mniej przemawiają do naszej wyobraźni artystyczne „uniwersalia” powieści, natomiast bardziej konkrety i realia – chore elementy różnych struktur byłej pocerłowskiej rzeczywistości. Szczególnie celny i wnikliwy wydaje się opis tudzież socjoanaliza warstwy gorliwych funkcjonariuszy systemu: cynicznej nomenklatury partyjnej, służbistów z ORMO, oficerów milicji. Lecz najmocniejszą stroną książki, czego już można domyślić się na podstawie dotychczasowych rozważań, jest jej wiodący wątek, owo wiarogodne i sugestywne curriculum vitae bohatera, wartościowego, lecz słabego psychicznie młodego człowieka, którego moloch pocerłowski bezlitośnie wykorzystuje, nagina do swego regulaminu, wysysa i w końcu – kiedy ostatecznie nie zdobywa go dla siebie – zwyczajnie (choć niby przypadkiem) unieszkodliwia. Największy bój Ryszard stacza z sobą i w sobie – nie wciągając otoczenia w swe dylematy, ze swoją niezaradnością, nieudacznictwem, nieumiejętnością stawienia czoła upokarzającym flirtom i wyzwaniom totalitarnej rzeczywistości. A także oczywiście ze swoją skłonnością do alkoholu. Kiedy dla łatwego chleba i świętego spokoju ulega on namowom i zapisuje się do partii, nie stać

go na niezbędny w tej formacji ideologicznej i układowej cynizm; nic dziwnego, że przy swojej nadwrażliwości i powiększającym się rozdarciu duchowym Ryszard kończy tragicznie – w finale powieści jakby szukając już na gwałt tego ostatecznego rozwiązania. Wybrednego czytelnika nie ominie podczas lektury wrażenie, że ten koniec jest może nieco sztucznie i „na siłę” dopingowany przez narratora, jak i to, że ta sprawnie, choć w nazbyt tradycyjny sposób zbudowana powieść w ogóle korzysta z usług bardzo zachowawczego, wszechwiedzącego narratora, denerwującego już niekiedy swymi umizgami i mruganiem do czytelnika.

Mieczysław Orski

O KRYTYCE LITERACKIEJ MARIANA STALI

Marian Stala

Chwile pewności

20 szkiców o poezji i krytyce

Znak, Kraków 1991, ss. 279

„Chwile pewności”, są drugą po „Metaforze w liryce Młodej Polski” ostatnio opublikowaną książką M. Stali – najwnikliwszego bodaj „tropiciela” i komentatora najnowszej (choć nie tylko!) poezji polskiej. Pozycja stanowi zbiór 20 szkiców o poezji i krytyce. Dzięki dołączonej nocie bibliograficznej czytelnik może się zorientować, iż pomieszczone

w książce teksty ukazywały się wcześniej w latach 1980–90 na łamach takich czasopism, jak „Teksty”, „Tygodnik Powszechny”, „Arka”, „Znak” czy „Tygodnik Literacki”.

Całość jest podzielona (poza porządkującym „Wstępem”) na 4 części-rozdziały, z których 3 koncentrują się na problematyce poetyckiej, zaś czwarta zawiera szkice omawiające osiągnięcia, metodę i cechy osobowości twórczej dwóch niczyjących już wybitnych krytyków literackich: K. Wyki i J. Kwiatkowskiego. (Po sposobie, w jaki pisze o nich M. Stala, można sądzić, że byli to dla niego mistrzowie duchowi i nauczyciele krytycznoliterackiego rzemiosła.)

Warto pokrótce przypomnieć, jaka poezja stała się przedmiotem krytycznego oglądu. Mówiąc najogólniej: należą do niej teksty dla Stali poetycko ważne... poczynszy od liryków lozańskich Mickiewicza, przez medytację nad *poezją milczącą*, czyli wybranymi wierszami Miłosa, Krynickiego, L.A. Moczulskiego, Polkowskiego – *wierszy powracających, pojawiających się wciąż na nowo na horyzoncie pamięci, domagających się chwili rozmowy*, aż do wnikliwego szkicu-traktatu, który porządkuje ujęta diachronicznie refleksja o metaforze *ciemnego słońca*, sięgająca do źródeł starożytnej, biblijnej poezji, a kończąca się na analizie wierszy A. Wata z tomu „Czarne świedctwo”.

W rozdz. II znalazły się 4 teksty opisujące twórczość poetycką Cz. Miłosa, osadzone w szerokim i „głębokim” kontekście eseistyki autora „Rodzinnej Europy”. Są to chyba jedne z najwnikliwszych, cru-

decyzyjnych, a zarazem bardzo osobistych odczytań Miłosza, rozszerzających w interesujący sposób proces odśladania i odkrywania „nieobjętej” niwy twórczej poety.

Rozdz. III – będący praktycznie rozwinięciem postulowanych teoretycznych tez „Wstępu” – zawiera szkice poświęcone najwybitniejszym poetom polskim ostatnich lat i tomom ich poezji, które ukazywały się w latach 80. Znalazły się tu więc teksty o wierszach Szymborskiej z tomiku „Wielka liczba”, ciekawe odczytanie „Raportu z oblężonego miasta” Z. Herberta, próba uchwycenia ewolucji twórczej R. Krynickiego, autora „Niepodległych nicości”, a także wnikliwe omówienia poezji S. Barańczaka, J. Polkowskiego i B. Maja.

Tyle, bardzo powierzchownie zresztą, o temacie „Chwil”. Warto jednak zastanowić się głębiej nad specyfiką metody i języka opisu zaproponowanymi przez M. Stalę. Bo czymże na dobrą sprawę jest ta książka? Na pewno ciekawą i jedną z nielicznych (a może jedyną rzetelną?) próbą syntezy czy raczej opisu ewolucji i uchwycenia *wewnętrznych napięć i sprzeczności* najnowszej poezji polskiej powstającej w dwóch ostatnich dekadach. Dla tego, kto uważnie śledził rozwój tej poezji, nie ulega chyba wątpliwości, że główna teza Stali, mówiąca o *znikaniu awangardy z centralnego miejsca w poezji*, a co za tym idzie umacnianiu się *linii Miłosza* panującej już niepodzielnie od II poł. lat 70. w miejscu dawnej, opisanej przez Błońskiego, struktury dwubiegunowej (Przyboś versus Miłosz), jest teżą ze wszech miar trafną. Potwierdzi ją zapewne historia litera-

tury, przeprowadzająca swój opis już z koniecznego dystansu...

Interesujące, mimo nieuniknionych uproszczeń, są również porządkujące podziały według nazwisk dokonane przez Stalę w obrębie tzw. linii Miłosza, czyli, jak powiada krytyk, *centralnym nurcie poezji polskiej* (osobiście polemizowałbym np. z umieszczeniem A. Zagajewskiego w tzw. orientacji *metafizyczno-religijnej*).

Także – rozwinięte w poszczególnych szkicach – wyszczególnienie trzech głównych problemów – napięć nurtujących najnowszą poezję polską (czyli: problem słowa poetyckiego niesamodzielnego, istniejącego zawsze w świecie i wobec świata; problem odczuwanego zagrożenia wartości i pragnienie dania im świadectwa w tekście poetyckim; oraz fundujące jeden z głównych dylematów tej poezji napięcie pomiędzy przeżywaniem tego co Rzeczywiste w kontekście czającej się gdzieś obok Nicości) jest niewątpliwie ciekawym punktem wyjścia do rozmowy o najnowszej poezji.

Dla mnie jednak, o wiele bardziej aniżeli próbą syntezy historycznoliterackiej, „Chwile” są zbiorem tekstów–wyznań, bardzo osobistym, momentami niemalże intymnym... credo krytyka. Píše on przecież: *Czytanie poezji to szczególna przystopka duchowa, to poszukiwanie momentu ośnienia, w którym świat byłby dany zupełnie, do końca...* (s. 19).

Taki, a nie inny sposób obcowania z tekstem poetyckim przypomina oczywiście wyłożoną niegdyś przez Błońskiego-Pouleta metodę *roman-su z tekstem*, ale sięga jeszcze dalej,

ku idealistycznej i mistycznej tradycji romantycznego przeżywania świata poprzez literaturę. Chyba nie przypadkiem pojawiają się w książce odniesienia do Hölderlina, jak choćby we fragmencie „Wstępu”: *Czy nie można raz jeszcze przypomnieć, że poezja jest miejscem, w którym dokonuje się ujawnienie tego, co jest?*

Idąc dalej – właśnie to nastawienie, z którym krytyk przystępuje do lektury i opisu tekstu, wyznacza odpowiedni sposób (język) oceny i wartościowania dzieła poetyckiego. W jego centrum znajduje się niewątpliwie uwrażliwienie na konteksty metafizyczne i aksjologiczne, pozostające najważniejszym tłem, na którym i wobec którego rozgrywa się dramat zapisany w słowie, obrazie czy metaforze poetyckiej poszczególnego światoodczucia jednostkowego. Píše Stala: *...wybitni twórcy nowej poezji nie interesują się językiem bez świata ani poezją czystą. Nie znaczy to oczywiście, iż nie interesuje ich konstrukcja frazy, dźwiękowa uroda języka, sposób metaforyzowania etc., rzecz w tym tylko, iż koncepcja języka poetyckiego nie jest w myśleniu tych poetów ujawniana jako sprawa bezwzględnie najistotniejsza, najmocniej ich określająca i wzajemnie różnicująca...* (s. 13).

Co to oznacza w praktyce? Mówiąc najogólniej: takie rozumienie literatury, która jest (powinna być?) bardziej zbiorem słów-znaków odsyłających do tego co Rzeczywiste oraz do przestrzeni obecności wartości absolutnych (prawda, dobro, piękno) aniżeli tekstem-strukturą, zamkniętą, wsobną jakością, fundującą egocentryczne światy poezji czystej, Sztuki Absolutu, nie znajdujące opar-

cia w tym co zewnętrzne, ba, gardzące tym. Dlatego nie bez znaczenia są tak częste w „Chwilach”, odwołania do tradycji Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Sądję, że czytając szkice M. Stali, warto mieć przed oczyma ostatnie dwie wypowiedzi Cz. Miłosza poświęcone podobnej problematyce („Przeciw poezji niezrozumiałej”, „Postscriptum”, w: „Teksty II” 1990/5/6).

I jeszcze jedno spostrzeżenie: oprócz niewątpliwie romantycznych powinowactw oraz metafizyczno-aksjologicznych (a nawet teologicznych) inklinacji krytyka M. Stali jest jednym z najciekawszych, żywych przykładów uprawiania hermeneutyki literackiej. Proszę zwrócić uwagę na godną podziwu, dającą wiele do myślenia „erudycję intertekstualną” autora „Chwil”. Aluzje i cytaty z Biblii, Arystotelesa, Platona, św. Augustyna, św. Tomasza, Wittgensteina, Heideggera i Jaspersa, fragmenty poezji Rilkego, Célana, Wata, odnośniki do esejów Elzenberga, Stróżewskiego, Ricouera i Błońskiego... oto niektóre tylko przykłady na to, jak krytyczny dyskurs przeraźdza się w twórczy dialog z Wielkim Tekstem Tradycji zapisanej w słowie poetyckim, filozoficznym, teologicznym wreszcie; dialog, który sam w sobie jest nieustannie ponawianym w różnych momentach historycznych zgłębianiem prawdy o człowieku i jego świecie.

Na zakończenie kilka uwag „in minus”. Przy całym szacunku dla erudycji i elokwencji autora niepokój budzi nadmiar słownictwa zaczerpniętego z języka filozofii, którym Stala posługuje się w opisie tekstu poetyckiego. Czasami rodzi się pyta-

nie, czy dancj myśli nie dałoby się wyrazić prościej, bez całej tej, nieco manierycznej momentami, otoczki pojęciowej, która w nielicznych przypadkach służy – przepraszam, ale – monumentalizacji banału... (por. np. fragment szkicu o poezji B. Maja, gdy krytyk rozwija koncepcję tzw. sytuacji pragnienia, s. 217).

Osobiście czuję też niedosyt i dziwię się, dlaczego w wyborze tekstów zajmujących się bądź co bądź najważniejszymi zjawiskami we współczesnej poezji polskiej zabrakło szkiców poświęconych twórczości A. Zagajewskiego, L.A. Moczulskiego (poza króciutką wzmianką w I rozdz.), Z. Macheja (lansowanego niedawno przez M. Stałę jako jedno z najciekawszych objawień polskiej poezji lat 80.). Brakuje też, choćby pro forma, tekstu, a przynajmniej wzmianki o krakowskich poetach najmłodszej generacji, którzy przecież wpisali się już jakoś w ów rozpoznany przez Stałę *centralny nurt polskiej poezji* (myślę tu o K. Koehlerze). Dziwi również zdecydowanie negatywny (kilkakrotnie ujawniony) stosunek M. Stali do poezji T. Różewicza, nadal postrzeganej przez pryzmat *nihilistycznego bełkotu*.

I jeszcze jedno. Dużą stratą – w moim odczuciu – było pominięcie w wyborze świetnego tekstu „Dopóki oddycham”, drukowanego wcześniej jeszcze w „podziemnej” „Arce” nr 14/1986, (J. Krzos, ps. MS). Tekst ten wspaniale uzasadniałby jedną z głównych tez Stali o przesileniu tendencji awangardowych i „zmęczeniu” poetyką negatywną, co się dokonało w obrębie Nowej Fali, a zaowocowało u takich poetów, jak Krynicki, Zagajewski, Barańczak czy Maj,

właśnie tonacją metafizyczno-religijną.

Mimo nielicznych zastrzeżeń gorąco polecam książkę M. Stali, nie wątpiąc, że rekomenduję jedną z najważniejszych pozycji krytycznoliterackich ostatnich lat. (Już w trakcie przygotowywania tego tekstu do druku, dotarła do mnie wiadomość, że „Chwile pewności” zostały nagrodzone tegoroczną Nagrodą im. Kościelskich w Genewie. Serdecznie gratuluję!)

Marek Bernacki

MAREK HŁASKO – W STRONĘ PRAWDY O OSOBIE

Zyta Kwiecińska

Opowiem Wam o Marku

Wydawnictwo Dolnośląskie,
Wrocław 1991, ss. 152+fot.

Postacie, miejsca i wydarzenia bardziej niż inne podatne na uleganie mitologizacji, krystalizujące się w legendę żyją w świadomości ludzkiej mocniej i wyraziściej, choć jest to życie specyficznie własne. Cechą ich egzystencji bywa funkcjonowanie porównywalne do życia fał: od fazy wzrostu i wielkości do momentu niemal całkowitego, często chwilowego, zaniku, co stanowi constans przewidywalnych zmian. Jeszcze jedną cechą charakterystyczną legendy jest jej jednostronność – „odzwierciedlanie” rzeczywistości przez wypuklanie każdorazowo jednej cechy lub grupy cech istotnych. Niuanse

i szczegóły pozostawia legenda historii. Na terenie literatury legenda twórcy, amalgamat wiedzy o jego pisarstwie i zmitologizowanej biografii w sposób znaczący staje się polem obustronnych oddziaływań. Zwłaszcza uschematyzowana biografia oddziałuje na odbiór twórczości. W przypadku M. Hłaski ma się do czynienia ze specyficznym układem punktów odniesienia: biografii – legendy – autorstwa – roli – dzieła. Marek Jakub Hłasko „autor życia” i Hłasko „autor dzieła” pozostają w świadomości odbiorców często jednostronnie tożsami. O Hłasce mówiono wśród krytyków dobrze lub źle. Potem nie mówiono wcale. Wreszcie przyszedł czas, iż mówi się w sposób obiektywny. Hłasko *kaskader literatury*, Hłasko z *mitu niewinnego młodzieńca przeciwstawiającego się monolitowi epoki*, Hłasko *komunistyczny James Dean*, Hłasko bohater filmu „Idol”, Marek Hłasko – właściwie kto? Dla czytelników jego biografia i utwory w dalszym ciągu pozostają źródłem tworzącym przede wszystkim legendę...

W lipcu na półkach księgarń można było odnaleźć raczej niepozorną książkę autorstwa Z. Kwiecińskiej, opatrzoną nieco tajemniczym tytułem „Opowieść Wam o Marku” i przykuwającą wzrok umieszczoną na okładce fotografią autora „Pięknych dwudziestoletnich”. Jest to opowieść ciotecznej siostry pisarza, godna uwagi choćby z tego względu, iż jest próbą biografii pragnącą w zamierzeniu przekroczyć „niedobrą” legendę. Książka ta nie rości sobie naukowych pretensji, nie stanowi ścisłego wykładu z zakresu historii literatury czy choćby biografistyki.

Jest, zgodnie z tytułem, zbiorem wspomnień. We wstępie autorka stwierdza: (...) *nie analizuję, nie uwzględniam, nie rozpatruję i nie udawadniam. Ja tylko wspominam Marka, i piszę to, co o Nim wiem na pewno. A więc prawdę i tylko prawdę.* Jest więc relacją bliskiej osoby, opowieścią mającą specyficzny klimat i aurę, choć stawiającą sobie zadanie wyjąłowane z jakiegokolwiek szkodliwie ekliwego sentymentalizmu. (...) *wielokrotnie prostowałam błędy i kręactwa dziennikarzy, co przypominało walkę z wiatrakami. Ile razy jeszcze przyjdzie mi upominać się o Marka – trudno przewidzieć* – konstatuje pesymistycznie autorka.

Książka ma dwie części: na pierwszą składają się wspomnienia, zasadniczo ułożone chronologicznie, drugą stanowi interesujący aneks – nie publikowany dotąd „Pamiętnik Marka Hłasko” z lat 1945–46 pozwalający dostrzec wczesne kształtowanie się literackiej pasji. Ponadto pokaźny album fotograficzny (55 zdjęć). Podobnie jak pamiętnik, także większość zamieszczonych zdjęć jest przedstawiana po raz pierwszy. Książka o charakterze popularyzatorskim, napisana przez nieprofesjonalistkę, należy do kategorii tzw. rzeczy małych, które stanowią interesujący wstęp do szerszego tematu Marek Hłasko. Jej walorem jest wiedza o pozornie nieznaczących, często nieznanych drobiazgach, kolejny krąg wtajemniczenia. Owszem, można go pominąć, nawet trzeba, ale dopiero po uprzednim poznaniu i przekroczeniu. Nie chodzi tu o sprzedawanie intymnych szczegółów, plotkarsko-sensacyjny dreszcz emocji. Celem jest obiektywne odtwo-

zenie prawdy o biografii. Trudny do pogodzenia mariaż barwności opisu i obiektywizmu sądów znajduje na kartach tej opowieści wdzięczną realizację. Spokojnym tokiem płyną wspomnienia o Marku, którego *postawa twardego mężczyzny i czasami cynika była tylko maską, za którą chował swoją prawdziwą twarz, aby nigdy nam jej nie pokazać.*

M. Hłasko, urodzony jako drugi w rodzie, *a kto wie czy nie ostatni kontynuator nazwiska (...), nie miał beztroskiego dzieciństwa i łatwego startu w dorosłe życie.* W 3 lata po urodzeniu Marka matka wraz z synem przenosi się do Wawra. Jest to wstęp do rozwodu, który następuje wkrótce z powodu *niezgodności charakterów małżonków.* Właściwie już w tym momencie zostaje przesądzona sprawa stosunku przyszłego twórcy do rodziców, a właściwie do matki. Kształtujący się obraz mikroświata, domu rodzinnego z całą sferą skomplikowanych, dotyczących go relacji wpływa na sposób widzenia i przeżywania świata, domus mundi. Ojciec, którego Marek nie znał, *nie zapracował na uczucia syna, nie zdążył.* Zmarł we wrześniu 1939 r. w wyniku trwającej dłuższy czas choroby. A jednak śmierć ta została przez syna „zauważona”. W pamiętniku Marka pod datą 7 III 1945 czytamy: *Rok 1939 (...) wyrył głęboko swą datę krwawymi literami w karcie historii (...). Każdy Polak nie zapomni tego roku. (...) Ja też nie zapomnę tego roku. W tym bowiem roku spadły na mnie dwie kłęski. Straciłem wolność i ojca.* To katastroficzno-patetyczne wyznanie 11-letniego chłopca świadczy nie tylko o odczuciu (nauczył się czytać mając 4 lata)

i znajomości lektur o określonej stylistyce, ale i o sposobie przeżywania świata oraz wcześniej dojrzewającej psychice młodocianego pamiętnikarza. Jak twierdzi autorka wspomnień, jest to *pierwszy ślad w twórczości Marka wskazujący na jego poczucie osamotnienia, które narastało i pogłębiało się z biegiem lat, potęgowane patologiczną wprost zazdrością o matkę – jedyną istotę, którą Marek kochał naprawdę i zawsze, do końca.* Od śmierci ojca matka, *kochana matczynka,* całkowicie i niepodzielnie włada autentycznymi uczuciami synowskimi. Jedynie tej miłości późniejszy autor „Pierwszego kroku w chmurach” pozostaje wierny, o czym świadczą zachowane listy, wyrażające stosunek do matki niezmienny w swej istocie mimo mijających dni, krajobrazów i przeżyć. Marek niemal do końca życia ojczyzna (Maria Hłasko wyszła powtórnie za mąż) nie mógł go zaakceptować u boku najdroższej osoby.

Wybuchła wojna. Pani Maria wraca wraz z synem do Warszawy. 6-letni Marek zaczyna sprawiać kłopoty tzw. wychowawcze i... pisać pamiętniki! Oto w jaki sposób opisał łanie, które sprawiono mu paskiem od walizki, kiedy wrócił z podwórka już po godzinie policyjnej: *Serce mojej matki związane jest rzemieńcem. I dalej: ale ręka jej się zatrzęsała, bo przecież chciała mnie mieć i prosiła: Boziu, daj mi synka.* Intensywne lektury i Warszawa – oto zajęcia Marka. Matka zaczyna prowadzić stragan, aby zapewnić sobie i chłopcu utrzymanie, zaś Marek *puszczony samopas* poznaje Warszawę od *jasnych i ciemnych stron.* Jednocześnie

nie powiększa się jego biblioteka, skarb gromadzony dzięki matce, rzadko komu udzielany. Wreszcie nadchodzi powstanie warszawskie. Marek: *Rwał się do walki i biegł z butelkami wypełnionymi naftą, by rzucić je na niemieckie czołgi. Garnął się do każdej możliwej pracy, jaką tylko można było powierzyć takiemu dziecku. On, który tak zawsze trząsł się nad swoimi książkami i nie chciał ich nawet pożyczać, teraz wynosił je z domu i dawał do czytania rannym powstańcom. Nikt, kto nie znał Marka tak dobrze jak ja (w owym czasie), nie zrozumie, jaka to była ofiara ze strony tego chłopca* – wspomina Z. Kwiecińska.

Po upadku powstania pani Maria wraz z synem, po krótkim pobycie w Mszczonowie, wyjeżdża do Częstochowy do swej przyjaciółki, Ireny Kozłowskiej. Tu przyszedł pisarz poznać córkę p. Ireny, Alę, która staje się w tym czasie jego najlepszą przyjaciółką i siostrą z wyboru (dlatego zdarzało się, iż uważano ją za rodzoną siostrę Marka), on sam w pamiętnikach mówi o niej jako o siostrze). Wkrótce następuje wyjazd na Śląsk, do Chorzowa, a potem do Wrocławia. Rozpoczynają się złe dni dla Marka. Jest zazdrosny o matkę, która wychodzi za mąż, źle mu idzie nauka. Następują kilkakrotne zmiany szkół. W sierpniu 1948 r. zostaje zatrudniony jako goniec na Międzynarodowym Kongresie Intelktualistów w Obronie Pokoju odbywającym się we Wrocławiu. Jest szczęśliwy. Poznaje mnóstwo ludzi literatury i nauki (m.in. Ważyka, Iwaszkiewicza, Dąbrowską), zbiera ich autografy. Pracę tę załatwił mu Stefan Łoś, literat, prezes ZLP we

Wrocławiu, *wielki przyjaciel Marka, człowiek który zawsze starał się mu pomagać. On też odkrył go jako pisarza.*

Wobec kilkakrotnych nieudanych prób kontynuowania nauki w szkołach średnich rodzina podejmuje decyzję o rozpoczęciu przez niego pracy. Podobnie jak szkoły również miejsca i rodzaj wykonywanych zajęć młody Hłasko zmieniał bardzo często. Także – miejsca pobytu. Już we wczesnym okresie młodzieńczym ujawniają się cechy właściwe całej jego biografii zarówno krajowej jak i emigracyjnej: ciągła ruchliwość i poszukiwania przy jednoczesnej emocjonalności i intensywności w przeżywaniu świata. Odczuwany dotkliwie w dzieciństwie i wczesnej młodości brak stabilizacji, w połączeniu z łapczywym pragnieniem trwałych wartości stały się permanentnymi cechami jego życia. Ambiwalencja świata: wrażliwość i bunt, brutalizm i sentymenty odnoszą się również do świata przedstawionego w większości utworów Hłaski. *TULACZ* – to określenie samego Hłaski z listów do matki (w ten sposób się podpisywał). Dostowność i metaforyczność tego określenia podwójnie trafiają w sedno: wobec realności faktów jego biografii, a także wobec ogólnej dominanty semantyczno-symbolicznej, organizującej większość jego twórczości.

W 1955 r. autor „Bazy Sokołowskiej” jest już u szczytu sławy. Jego opowiadania drukowane w licznych czasopismach zna cały kraj. Pracuje w „Po prostu” jako redaktor działu prozy. Nie całkiem jednak zachłystuje się swą popularnością, nie eliminuje ona w każdym razie niewiary

w siebie, nie przesłania obrazu znanej rzeczywistości. Jako nowy element dają o sobie znać po raz pierwszy efekty trybu życia i świadomości uczestnictwa w określonej tężyznie: napięcie, niepokój i zniechęcenie. Oto fragment z listu do matki z września tego roku: *Nie gniewaj się za listy – nie masz pojęcia, z jakim potwornym wysiłkiem przychodzi mi każde słowo ponadto. To nie żadna przesada, człowiek znajduje się bez przerwy w jakimś napięciu nerwowym. Zrobiłem się drażliwy, kłóliwy do niemożliwości, a raz dałem po pysku jednemu panu. Zdziaczałem, czy co? Natomiast Z. Kwiecińska relacjonuje: „Kłóliwy dzikus” zjawił się któregoś dnia tej jesieni u nas (...) robił wrażenie zmęczonego, napiętego i zdenerwowanego. (...) skarżył się na otaczającą nas rzeczywistość, na niesprawiedliwość, na tyranię (...) Obracając się w środowisku robotniczym znał lepiej ode mnie (...) nastroje społeczne, toteż nie było dla niego zaskoczeniem to, co stało się w Poznaniu w czerwcu 1956 r. Tymczasem w dalszym ciągu trwa dobra passa literacka. Jest ulubieńcem swojego czasu. W 22. roku życia zostaje przyjęty do ZLP i otrzymuje mieszkanie z puli premiera Cyrankiewicza. W 1958 r. za „Pierwszy krok w chmurach” otrzymuje pierwszą po wojnie nagrodę literacką PTWK za 1957 r. W parę tygodni po tym fakcie opuszcza kraj, by udać się do Paryża jako stypendysta, by nie wrócić jednak już nigdy. Jeszcze w tym samym roku nakładem paryskiej „Kultury” ukazują się „Cmentarze” i „Następny do raju”. Podróż po Europie przedłuża się uniemożliwiając ostatecznie powrót do kraju. Po*

trudnym okresie poczucia osamotnienia i trudności finansowych, częstych zmian miejsca pobytu (poza Europą Izrael i USA), 1969 r. zapowiada się dla Hłaski szczególnie pomyślnie. Jednak niespodziewanie 14 czerwca Hłasko umiera nagle w Wiesbaden.

Na temat śmierci, która nastąpiła na skutek przedawkowania środków nasennych, prawdopodobnie nigdy nie dowiemy się prawdy. Wielokrotnie próbowano sugerować, iż było to samobójstwo. Autorka wspomnień przekonująco twierdzi, że ta niespodziewana, nie uzasadniona w żaden sposób śmierć nie mogła być świadomym aktem rozpacz. Już wcześniej bowiem Hłasko dość beztrudno zażywał duże dawki środków nasennych, co zauważyła matka podczas spotkania z synem w 1964 r.: *Wysypuje na rękę pół fiołki i połyka nawet nie licząc*. Z. Kwiecińska podkreśla, iż w sprzeczności z samobójczą decyzją pozostawałaby jego głęboko zakorzeniona, choć swoiście pojmowana wiara w Boga (na pierwszej stronie swego zeszytu szkolnego wpisywał dewizę *W imię Boże*, lub stawiał znak krzyża). Autorka cytuje również list z 1966 r., w którym Marek pociesza matkę załamaną śmiercią małżonki i wypowiada następujące zdanie na temat samobójstwa: *Czy wiesz, że z punktu widzenia Kościoła, jest to jedyny grzech, za który nie ma odpuszczenia?* Powodem śmierci miało być to, iż chcąc wypaść się przed czekającą go podróżą, zażył znów odruchowo zbyt dużo środków nasennych, co w połączeniu z alkoholem dało tragiczny rezultat.

Tzw. sprawa Marka Hłaski, tym razem sprawa jego biografii, została

wzbogacona o kolejny fragment prawdy o jego osobie. Pewne zdania wypowiedziane na kartach opowieści o Marku zapaliły nowe reflektory zabierając zmrokowi legendy kolejną przestrzeń, otwierając jednocześnie nową...

Ewa Tarka

POWRÓT DO POCZĄTKÓW

Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1941–1556

wyd. Andreas Falkner,
Paul Imhof Echter
Würzburg 1990, ss. 448

Z ogromnym pietyzmem wydany i bogato ilustrowany tom studiów poświęconych św. Ignacemu Loyoli i początkom Towarzystwa Jezusowego ukazał się jeszcze w jubileuszowym 1990 r., przypominającym 450. rocznicę powstania zakonu jezuitów. Nic jest to pierwsza publikacja jezuitów niemieckich. „PP” przypominał (nr 9/1990) opasły tom poświęcony charyzmatowi ignacjańskiemu „Ignatianisch. Eigenart und methode der Gesellschaft Jesu”. Pragnienie zasygnalizowania również tej książki jest związane z jej szczególnym charakterem. Wydawcom udało się połączyć w logiczną całość studia poświęcone postaci założyciela i początkom założonego przez niego zakonu z wynikami badań poświęconych początkom jezuitów w Niemczech. W zakończeniu otrzymaliśmy swoiste podsumowanie – refleksje na temat

typowo ignacjańskiego stosunku do różnych wymiarów kultury.

Spróbujmy się przyjrzeć kolejnym rozdziałom. Pierwszy, zatytułowany po prostu „Ignacy Loyola”, przynosi znane już z innych studiów ustalenia biograficzne. Za powszechnie uznaną tezę należy przyjąć przeświadczenie o ciągłości życia Igniga i Ignacego. Nawrócenie w wyniku najnowszych badań okazuje się nie tyle odejściem od ideałów wyznawanych w młodości, ile raczej odczytaniem ich wyższego, teologicznego znaczenia (por. „Oddany tylko marnościami świata? Edukacja w Kastylii /1505–1517/” pióra R. Garcia-Mateo i „Miecz przekuty na lemiesz. Przemiana Ignacego Loyoli” autorstwa H. Jürgensa). Interesująco brzmią też rozważania M. Battlloriego „Między Średniowieczem a Renesansem. Ignacy wpisany w swój czas”. Autor widzi oryginalny wkład Loyoli nie tyle w przejściu zdobyczy humanizmu do szkolnictwa jezuickiego (czynili to już wcześniej pedagodzy Kościołów reformowanych) czy w założeniu nowego zakonu (w gruncie rzeczy „Konstytucje” były dziełem kompilatorskim, łączącym w całość różne elementy zastanych reguł zakonnych oraz odbijały ogólny trend do dostosowania życia zakonnego do nowych wyzwań czasu), lecz w nowym, niedemokratycznym ujęciu władzy zakonnej. Było to ujęcie o tyle zaskakujące, że odbiegało od demokratycznych tradycji zakonów mniszych powstałych w czasach, w których autorytet grał o wiele większą rolę niż w rodzącej się epoce nowożytnej: *To, co w Ignacym nowego i co można uznać za typowe dla niego, to być może przyjęcie pojęcia*

władzy i rządów, które zrodziło się w epoce Renesansu. Nie chodzi tu o rodzaj władzy sprawowanej przez Karola V, która nosiła jeszcze wyraźne znamiona średniowieczne, lecz o władzę jak ją rozumieli uczeni rzymscy. Ignacy czyni ich koncepcje swoimi, gdy generała zakonu obdarza władzą znajdującą swój odpowiednik w hierarchii aniołów i w hierarchii kościelnej (s. 30). Zaskakująco też zapewne zabrzmia dla wielu wyznanie Ignacego, iż chciałby się urodzić Żydem, bo w ten sposób byłby ściślej złączony ze swoim Panem (s. 75), cytowane w artykule znanego biblisty, N. Lohfinka, „Syjon. Ziemia święta i rozpoznanie woli Bożej”.

Rozdz. II przypomina główne etapy powstawania Towarzystwa Jezusowego. Tu zwraca uwagę artykuł K. Schatza „Życie zakonne. Rady ewangeliczne w okresie Reformacji”. Autor zauważa: *Zakon jezuitów został założony, wbrew uparciu utrzymującym się przekonaniom, jako reakcja na Reformację. Nie takim widział go Ignacy Loyola ani nie w takim celu potwierdził go w swojej bulli Paweł III. Nie znajdujemy antyprotestanckich akcentów ani w ślubach na Montmartre w 1534 r., ani w papieskiej bulli potwierdzającej założenie zakonu „Regimini militantis ecclesiae” z 1540 r. A jednak w Europie zaistniał jako zakon katolickiej odnowy* (s. 109). W wielu artykułach poświęconych początkom zakonu pojawia się postać Hieronima Nadala, zaufanego powiernika Ignacego, któremu Ignacy powierzył trudną misję wyjaśniania „Konstytucji” w powstających prowincjach. Chyba słusznie właśnie z Nadalem wielu historyków zakonu łączy specyficznie antyprote-

stancki ton w pracach i w teologii młodego zakonu (tak czyni np. Jos E. Vercruyssc w opublikowanym w vol. XX /1990/ CIS artykule: „Nadal and the Counter-Reformation. An Anti-Protestant Interpretation of the Constitutions?”). Jednak właśnie pisma Nadala dostarczają ciekawego materiału pozwalającego odkryć wspólne pasje umysłów XVI w.: *Jak pokazują pisma Nadala, entuzjazm XVI stulecia do odkrytego na nowo „autentycznego Pawła” nie ograniczał się do protestantyzmu, jak mniema wielu, miał on też miejsce również w katolicyzmie, choć z innymi akcentami* (s. 160).

Wraz ze studiami pomieszczonymi w rozdz. III perspektywa książki zostaje ograniczona do obszaru Niemiec. „Początki Reformacji w Norymbergii” to artykuł jednego z wydawców, P. Imhofa. Okazuje się, że sztuka dialogu to nie odkrycie naszych czasów: *Wyszktałenie humanistyczne otrzymywało się dzięki rozmowom w gronie przyjaciół: uczyć i pozwolić się uczyć w dialogu (...). Wielcy humaniści starali się zachować uznawane wartości poza konfesyjnymi sporami* (s. 211). Gwałtowność wyznaniowych kłótni będzie wprost proporcjonalna do braku wykształcenia.

Jest znamienne, że Piotr Faber jako pierwszy jezuita w Niemczech (to on dzięki „Ćwiczeniom Duchowym” pozyskał dla Towarzystwa Jezusowego Piotra Kanizego) nie odznaczył się w sporach wyznaniowych. Jego stosunek do luteranizmu *jest głównie naznaczony modlitwą i kapłańską troską, zaś spory teologii kontrowersyjnej niezbyt go interesowały*. Właśnie tą postacią zajmuje się

P. Henrici w artykule „Pierwszy jezuita w Niemczech. Piotr Faber (1506–1546)”. Chyba należy zgodzić się z Henricim, że *gdyby Faber mógł wziąć udział w obradach Soboru Trydenckiego, to kto wie, czy jego dekrety nie byłyby naznaczone w większym stopniu troską duszpasterską* (s. 244). Przeszkodziła mu w tym przedwczesna śmierć, ale jego postać ujmująca dla tych, którym dane było go spotkać, pozostała żywym przykładem możliwości rozwiązywania trudności dogmatycznych w przyjacielskiej, pełnej zrozumienia rozmowie. Na oddzielne omówienie zasłużyli również Piotr Kanizy. Holenderski jezuita P. J. Begheyn przypomniał najważniejsze wydarzenia z życia swego ziomka; „Główny filar Kościoła katolickiego. Piotr Kanizy (1521–1597)” to tytuł jego artykułu. Również dla nas jest to postać ważna nie tylko przez wielokrotnie u nas wydawany katechizm jego autorstwa. To on przyjmował w Wiedniu św. Stanisława Kostkę, on też jako jeden z pierwszych sondował możliwości wprowadzenia Towarzystwa Jezusowego do Polski. Warte uwagi są także jego losy pośmiertne: *Już wkrótce po jego śmierci miały miejsca, za jego wstawiennictwem, uzdrowienia i były wysłuchiwane modlitwy. Proces beatyfikacyjny został ogłoszony już w 1626 r. jednak został on zamknięty dopiero w 1897 r. W 1897 r. został on ogłoszony drugim apostołem Niemiec. W 1925 r. został kanonizowany i ogłoszony doktorem Kościoła* (s. 283). Jego polski, nieco młodszy przyjaciel i imiennik, Piotr Skarga, w swoich pośmiertnych dziełach ma mniej szczęścia... choć kto wie, św. Piotr Kanizy też długo czekał.

Rozdz. IV to przykład ogromnej dynamiki szybko powstających kolegiów w kluczowych punktach Prowincji Niemieckiej: Wiedeń, Monachium, Praga itd. Nie sposób w ramach krótkiej recenzji zajmować się tym szczegółowo. Jednak jest to zjawisko pouczające dla naszych czasów, tak przywykłych do oplakiwania stanu wychowania. Podobnie rozdz. V, „Testament Ignacego”, możemy tylko wspomnieć odsyłając zainteresowanych do bogatych w dokumentację artykułów. Na uwagę zasługują refleksje A. Roest Crollius „Muzułmanie. Historyczne aspekty duchowości ignacjańskiej”, odsłaniające ciekawe zbieżności duchowości ignacjańskiej z pobożnością muzułmańską, by wspomnieć choćby takie hasło, jak: *Na większą chwałę Boga*, czy znaczenie posłuszeństwa w duchowym rozwoju człowieka. Ciekawe dla zainteresowanych problematyką judaistyczną mogą się okazać rozważania J.W. Reitesa „Żydzi. Perspektywy ignacjańskiego widzenia świata” przypominające niezbyt chiubne karty z historii arcykatolickich królów, Ferdynanda i Izabelli (chodzi tu o edykt banicyjny z 1492 r., który dotknął ok. 165 tys. Żydów, z których ok. 50 tys. nawróciło się mniej czy bardziej szczerze na katolicyzm). Interesująco wypadłoby też zapewne porównanie dwu dokumentów papieskich: bulli Pawła III z 1542 r. „Cupientes iudacos”, pozwalającej na zatrzymanie majątku nawracającym się na katolicyzm Żydom, i niezwykle ostrej w tonie bulli Pawła IV „Cum niminis absurdum” z 1555 r., powołującej pierwsze getta w miastach papieskich i nakazującej specjalne znaki dla Żydów.

Trzeba sobie życzyć, by książka stała się strawą nie tylko jubileuszową. Powrót do początków to również okazja do rewizji opinii nie zawsze opartych na znajomości faktów.

Stanisław Obirek SJ



TEMAT WSPÓŁCZESNY

Teatr Ateneum
w Warszawie

Polowanie na karaluchy ***Janusza Głowackiego***

reżyseria – Laco Adamik
prapremiera 25 XI 1991

„Polowanie na karaluchy“ powstało w Stanach Zjednoczonych, gdzie Janusz Głowacki pozostał w związku z wprowadzeniem w Polsce stanu wojennego. Utwór wystawiony na wielu amerykańskich scenach zrobił prawdziwą karierę – został tam zaliczony to kilku najlepszych sztuk roku. Jest więc to rzecz na polę polska i amerykańska – poruszająca problem emigracji, rozgrywająca się na styku obu kultur. Tu specyficznie uwarunkowany.

Bohaterami uczynił autor parę artystów, którzy zdobyli w Polsce pozycję zawodową, a nawet popularność, osiągnęli też stabilizację

materialną, a mimo to zdecydowali się na wyjazd zmuszający ich do rozpoczęcia życia na nowo, na obcym gruncie i w obcym języku. Karakołomne zadanie rodzi stresowe sytuacje obnażające wiele wyobrażeń, jakie żywią bohaterzy co do samych siebie i co do Ameryki. Dramaturgiczną przeciw wagą tej nienormalnej sytuacji jest jej specyficzna przyczyna: wprowadzony w Polsce stan wojenny. A więc to emigracja polityczna, tak częsta w latach 80., dlatego dobrze czujemy pojemność tego terminu.

Bohaterzy Głowackiego nie są opozycjonistami, którzy uciekali za granicę przed więzieniem; nie są też ludźmi pozbawionymi perspektyw zawodowych i materialnych wyjeżdżającymi z Polski wskutek braku jakiegokolwiek nadziei na przyszłość (a stan ten był przecież również wynikiem sytuacji politycznej). Znajdują się gdzieś pomiędzy tymi skrajnościami – jak sami mówią o powodach wyjazdu: *Wypchnęli nas i: Mogliśmy się nie dać*. Oba te stwierdzenia dobrze określają panującą wówczas sytuację. Nie zatrzymywano w kraju tych, którym nie podobały się porządki wojskowej władzy, choć zmuszano do wyjazdu tylko szczególnie niebezpiecznych. Nie da się jednak ukryć, że emigracja – szczególnie inteligentów – była przez władzę dobrze widziana.

Sportretowana w sztuce rewizja jest opisem tej sytuacji – karykaturalnym, ale właśnie dlatego dobrze oddającym jej paradoksalność. Nie jest ona przykładem szczególnych represji, jakie spotykają bohaterów, chociaż zostają naruszone ich prawa. Rodzi raczej przypuszczenie, że wy-

jazd mógł być dla nich – jak zapewne dla wielu osób – sprawą smaku. Choć nie w wymiarze, jaki nadał temu określeniu Zbigniew Herbert. Umieszczony w „Arkuszu” wydanym przez „Krag” w 1984 r. wiersz „Potęga smaku” obfituje w stalinowskie realia, a więc w groźne dla niepokornych konsekwencje dokonywanych wyborów i, jeśli stanowił przesłanie, to zapewne – mimo wszystko – dla tych, którzy w latach 80. wybierali najtrudniejsze ścieżki. Ale kierując się smakiem – nawet nie tak szlachetnie wyrafinowanym – można podobnie odmówić udziału w narzuconej sile, nieetycznej grze nie odwołując się do kryteriów moralnych. Tym bardziej że po latach funkcjonowania systemu wybór moralny był dla przytłaczającej większości oczywisty – opór przybierał tylko rozmaite odcienie. Pustka i miałość życia, brak nadziei na zmianę mimo sprzeciwu niemal całego społeczeństwa miałyby wówczas najważniejsze znaczenie dla podjętej przez bohaterów decyzji. Bo przecież najbardziej odstręczające w scenie rewizji jest wspólne picie herbaty i wywiązująca się wówczas rozmowa o twórczości.

Pomijając jednak powody wyjazdu, choć to sprawa frapująca i podstawowa dla zrozumienia przedstawionych losów, istotą „Polowania na karaluchy” pozostaje doskonale uchwycona sytuacja polskich emigrantów. Da się ją łatwo podsumować: w wyniku cywilizacyjnej przepaści między Wschodem a Zachodem Polak w momencie startu może być na gruncie amerykańskim tylko spauperyzowanym intruzem. Każda emigracja w poszukiwaniu wolności staje się dla niego emigracją w poszu-

kiwaniu wolności i chleba. A to rodzi sytuacje dwuznaczne, w wyniku których straszące bohaterów widma z Polski i z Ameryki niebezpiecznie się ze sobą mieszają, aż w finale amerykański agent ma twarz polskiego cenzora. Widma, niczym w „Kartotece” nawiedzające leżącego w łóżku bohatera, pełnią tu podobną funkcję, prowokując do rozmów tym razem pokolenie powojenne, którego nie najszczęśliwsze dzieciństwo przypadło na lata 50. Ale ponieważ punkt ciężkości dramatu znajduje się w Ameryce, nurt rozrachunków z Polską pozostaje raczej w tle.

Zwraca uwagę soczystość języka, jego rozmaite odcienie, znakomicie napisane dialogi, wyraziste role. Wszystko to zachęca do zobaczenia polskiej prapremiery dramatu w Teatrze Ateneum. Na scenie wreszcie obecny temat współczesny – co prawda przybyły z oceanu, ale polski. Na widowni tłok i brak miejsc, aktorzy zdobywają publiczność w ciągu paru minut, sala reaguje żywo i spontanicznie. Nawet jeśli nie ma tu ról wybitnych, a są tylko dobre – wypada wymienić Marię Pakulnis i Piotra Machalicę – możemy wreszcie zobaczyć na scenie własne frustracje.

Kalina Zalewska

CZY ROSJA BĘDZIE ZBAWIONA

Teatr Grupa Chwilowa
z Lublina

Postój na pustyni

scenariusz, reżyseria i inscenizacja –
Krzysztof Borowiec, Jerzy Łużyński
prezentacja – klub „Stodoła”,
Warszawa, grudzień 1991

Grupa Chwilowa to jeden z ważniejszych teatrów nurtu alternatywnego, bardziej chyba znany zagranicą niż w kraju. Założony przez Krzysztofa Borowca, Jana Bryłowskiego i Bolesława Wesołowskiego debiutował w 1975 r. na opolskim „Starcie” spektaklem kabaretowym „Gdzie postawić przecinek”. W Opolu przedstawienie to wzbudziło kontrowersyjne opinie, ale w tym samym roku na FAMIE otrzymało nagrodę za debiut.

W ciągu 10 następnych lat teatr przygotował 6 spektakli. Miałem okazję obejrzeć ostatni z nich, „Cudowną historię” (1984). Jest to wstrząsająca wizja apokalipsy, rodzaj teatralnego obrzędu, w którym biorą udział umarli; spektakl o ogromnej sile wyrazu, gdzie bezpośredniość działających aktorów kontrastuje z monumentalizmem plastycznym finałowego obrazu.

Kolejny spektakl Grupy Chwilowej powstał po przeszło 6 latach. Jest on wynikiem warsztatów, które zespół prowadził w grudniu ub.r. w Moskwie. „Postój na pustyni” jest bowiem spektaklem o Rosji i Rosjanach, a występuje w nim dwoje aktorów Teatru Stanisławskiego: Irina Nabatowa i Aleksiej Zajcew. I tylko oni.

Chyba po raz pierwszy w historii polskiego teatru mamy do czynienia ze spektaklem, w którym grają rosyjscy aktorzy. O wiele ciekawsza jednak wydaje się konfrontacja estetyki teatru alternatywnego z warsztatem aktorskim wywodzącym się ze szkoły Stanisławskiego, a więc z aktorstwem psychologicznym, opartym na przeżywaniu. Czy jednak w istocie jest to konfrontacja? Może raczej powrót do źródeł?

Jeśli bowiem przypomnimy sobie, że praktyka Jerzego Grotowskiego wywodzi się z twórczego przemyślenia i doprowadzenia do ostatecznych konsekwencji teorii i praktyki Konstantego Stanisławskiego; że teatr alternatywny w Polsce czerpał z Grotowskiego nawet wtedy, gdy się od niego odznaczał – może mniej zaskoczy nas to pozornie eksperymentalne przedsięwzięcie. Rzeczywiście rosyjscy aktorzy bez trudu odnajdują się w takim teatrze. Znakomicie radzą sobie z grą w bezpośredniej bliskości widzów, wciągają ich do akcji, czasem balansują na granicy roli i prywatności, nigdy jednak tej granicy nie przekraczając. Niewątpliwie jest to zasługa niemal perfekcyjnego przygotowania warsztatowego, które sprawdza się w teatrze niezależnie od konwencji spektaklu.

„Postój na pustyni” jest spektaklem o Rosji i Rosjanach postrzeganych przez Polaków. Jednakże udział w spektaklu rosyjskich aktorów wprowadza ważny element gry znaczeniami. To także Rosjanie oglądają siebie w lustrze ustawionym przez Polaków. To także my, polscy widzowie tego spektaklu, ustawiamy naprzeciw siebie rosyjskie lustro.

Spektakl rozpoczyna się już w hal-

lu „Stodoły“. Mężczyzna w rubasze i spodniach wpuszczonych w długie buty sprzedaje ruskije suwetry. Kobieta w niezgrabnym płaszczu śpiewa piosenkę wyciągając do widzów wojskową czapkę. Niektórzy wrzucają drobne pieniądze. To wystrzony, ale stereotypowy obraz Rosjan, jaki ostatnio, w epoce handlowych wędrówek ludów, stworzyli sobie Polacy, jakby już zapominając, że jeszcze 2 lata temu sami wyglądali podobnie na targowiskach Berlina czy Wiednia. Po tej scenie bohaterowie spektaklu mówią jednak: tak nas widzicie, ale zobaczcie, jacy jesteśmy naprawdę, jacy jesteśmy u siebie, zapraszamy do nas, do domu.

Gdy wejdziemy do sali, usadzają nas na krzesłach otaczających z trzech stron przestrzeń gry. W głębi wysoki stromy podest, po lewej stronie, tuż pod sufitem – okno. Blisko widzów stoi wieszak, na nim szary szynel. I jeszcze stół z okienkiem, uniwersalny mebel, który pozwala aranżować miejsce gry, wewnątrz i na zewnątrz domu, służy także jako podest. Gdy bohater założy szynel, okaże się, że jest on niezwykle długi, a gdy wejdzie na ów wysoki podest w głębi, szynel jak tren sukni rozciągnie się na całe pole gry, zaś łąty i płamy ułożą się w mapę ZSRR. To metafora nawiązująca do Gogolowskiego „Płaszcz“. Ten kraj jest właśnie starym płaszczem Akadyma Akakijewicza, zniszczonym, poprzeranianym i zapyłonym. Nie opłaca się go naprawiać, trzeba uszyć nowy. Tylko będzie to drogo kosztowało. Warto podkreślić, że scenografia łączy w sobie różne funkcje: aranżuje przestrzeń gry, jest funkcjonalna, lecz nie dosłowna i realistyczna,

wreszcie sama w sobie jest metaforą. To naprawdę rzadkie w polskim teatrze ostatnich lat.

Ale zanim bohaterowie spektaklu odegrają etiudę na motywach „Płaszcz“, będziemy ich poznawać w kolejnych scenach. On jest artystą. Aktorem – to ważne. Jego życie dzieli się na teatr i życie. Na Zachodzie absurd jest w teatrze: Beckett, Ionesco, Mrożek, Pinter – powiada. – U nas całe życie jest absurdem. Ona próbuje jakoś ten absurd zagospodarować codzienną krzątaniem wokół spraw domowych. Ten swoisty podział ról został zresztą wyraźnie określony przez atrybuty obu postaci. Ona w pewnym momencie wchodzi na scenę z miniaturką wspomnianego stołu z oknem, kiedy indziej on przynosi mały domek ze światłem w oknach. Taka sceniczna metafora często bywa używana w teatrze alternatywnym, a mimo to nie została tutaj strywalizowana.

Bohater stłamszony przez rzeczywistość znajduje azyl w sztuce i ucieczkę w alkoholu. Stać go tylko na takie formy buntu przeciw rzeczywistości. Nie przypadkiem w okienku nad stołem umieszcza fotografię Włodzimierza Wysockiego oraz Włodzimierza Jerofiejewa i stawia przed nimi po kieliszku wódki. To mityczne postacie rosyjskiej zbuntowanej sztuki. Ci, którzy nie mogą żyć w Rosji sowieckiej, za Rosję umarli. Taka jest literacka legenda tych postaci, popularna w Polsce.

Czy ten sam los spotka bohatera spektaklu?

Na scenie wygląda to tak. Kobieta mówi: dziś są twoje urodziny, patrz, przyszli goście, przygotowałam poczęstunek. Ubiera mężczyznę w czar-

na marynarkę, wyjmuje butelkę wódki. Widzowie także otrzymują po kieliszku wódki lub wina, kawałek ciasta. Gra muzyka. On tańczy chwilę z dziewczyną, którą poprosił z pierwszego rzędu widowni. Potem kobieta odchodzi przygotować łaźnię. W tym czasie mężczyzna przepija do fotografii. Jest już pogodzony z losem i ze sobą. Wkrótce znika i dobiegają tylko odgłosy łaźni.

To wszystko ma znaczenie symboliczne. Urodzinowa uczta z widzami jest transformacją Ostatniej Wieczerzy, a także komunii św. przyjmowanej w kościele prawosławnym pod dwiema postaciami. Lecz nie ma w tym bluźnierstwa ani szyderstwa. Jest, znana choćby z Dostojewskiego, mistyka odnajdywana nawet w trywialności.

Potem następuje oczyszczenie bohatera. Łaźnia pełni tu również symboliczną funkcję. Bohater ukazuje się tylko w przepasce na biodrach, chłostząc się pękiem różeg. Kiedy zaś rozkłada ramiona, przypomina Ukrzyżowanego.

W oknie zawieszonym u góry pojawia się ikona z twarzą Chrystusa.

Jeszcze nie koniec. Oto finał alternatywny. Coś w rodzaju pytania, jak to naprawdę się skończy. Mężczyzna i kobieta wychodzą ubrani już inaczej. Ona w sukni z pretensjami do elegancji, on w garniturze, ciemnych okularach, z aparatem fotograficznym w ręku. Prowadzą jakąś nieobowiązującą rozmowę, tak po amerykańsku – small talk, robią zdjęcia. Tamten absurd pozostał tylko w pamięci, którą zaciera czas. I nie ma żadnej metafizyki.

Bardzo cenny jest ten koniec. On bowiem mówi, że na pytanie, jaka

jest Rosja i jacy są Rosjanie, nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Że nasze postrzeganie tego kraju i jego mieszkańców jest bardzo zmistyfikowane. Posługujemy się różnego rodzaju kliszami, biorącymi się albo z bardzo powierzchownych lecz coraz częstszych codziennych kontaktów, albo też z literatury i literackiej legendy. Wydaje mi się również bardzo ważne postawienie pytania, czy Rosja będzie zbawiona (tak bowiem generalnie należałoby odczytać ten spektakl), czyli potraktowanie problemu Rosji nie w kategoriach politycznych, lecz metafizycznych.

Na pytania nie ma odpowiedzi. Zwierciadła ustawione naprzeciwko siebie odbijają nieskończoność.

Andrzej Dziurdzikowski



ŚMIECH KONTROLOWANY

Sylwester Chęciński
Stanisław Tym

Rozmowy kontrolowane

W grudniu 1991 r. minęła 10. rocznica wprowadzenia stanu wojennego. Filmy opisujące *dziwną wojnę władzy ze społeczeństwem* pokazywane dotąd w kinach były utworami utrzymanymi w tonie powagi: zapisem narodowej klęski, fiasko inteligenckiego myślenia, prób ucieczki od rzeczywistości (przykładem: „Stan strachu” Janusza Kijowskiego

czy „Ostatni prom“ Waldemara Krzystka). Nakręcone w połowie lat 80. miały być przede wszystkim dziennikiem tych przeżyć, które ze znacznie większym dramatyzmem utrwaliła pocja. W ulotnych wierszach Anki Kowalskiej, Stanisława Barańczaka, Tomasza Jastruna (i in.) odbił się grudniowy lęk, poczucie osaczenia, bezsilności i pogrzebanej nadziei. Film nie potrafił oddać tych doznań tak przekonująco i w rezultacie twórcy rozminęli się z widzami. Dla publiczności martyrologiczno-cierpiętnicza poza filmowców była nie do zaakceptowania. I tak 13 XII 1981 r. niewątpliwie znaczący we współczesnej historii politycznej nie znalazł swojego kronikarza z kamerą.

Sylwester Chęciński i Stanisław Tym podejmując się opowiedzenia o niedawnej przeszłości w nastroju komediowym postąpili inaczej niż wszyscy ich poprzednicy. Wyszli z założenia, że śmiech ma moc oczyszczającą. A przecież z dzisiejszej perspektywy, po upływie dekady od tamtych wydarzeń, ZOMO-wcy grzeczający się przy koksownikach, wyjaśniający przechodniom, że trwa *wojna z ekstremą* byli bardziej śmieszni niż straszni. Różne także bywało oblicze „konspiracy“, często przedwcześnie pasowanej na „rycerzy wolności“. Stwarzanie heroiczných legend leży w naszej narodowej naturze. W przeszłości prawie każdy „zakręt historii“ urastał do rangi mitu. Przed niebezpieczeństwem tego procederu – kreowania chwilowych bohaterów – ostrzegał niemal równocześnie z dziejącymi się wypadkami Andrzej Szczypiorski w refleksjach „Z notatnika stanu wojennego“. Pisał on

porównując tę ponurą zimę z latami okupacji: *Bo znów kiedyś dojdzie do tego, że będziemy na bakier z historyczną rzeczywistością, znów zaczniemy handlować własną martyrologią, niewątpliwie w zbożnym celu (...) – by na koniec zmienić to trudne, ciężkie przeżycie stanu wojennego w jeszcze jedną niemądrą legendę Polaków.*

Autorzy komedii „Rozmowy kontrolowane“ postanowili ukutą jednak legendę „pamiętnej grudniowej nocy“ – odbrązowić! Użyli do tego celu niezawodnych narzędzi: humoru, ironii i doborowej obsady aktorskiej. pierwsze skrzypce zagrał sam Tym, wchodząc w rolę ubeka, który ma sprawować funkcję wtyczki w „Solidarności“. Ogłoszenie stanu wojennego zastaje go gdzieś w Suwalskiem i nie pozostaje mu już nic innego do zrobienia, jak tylko przedziegnąć się w czołowego opozycjonistę ściganego za nielegalną działalność. A zatem typowy komediowy rebus, w którego rozwiązaniu przeszkadza lawina nieprawdopodobnych wypadków. Reżyser, polski mistrz tego gatunku („Sami swoi“, „Nie ma mocnych“, „Kochaj, albo rzucić“), serwuje nam całą gamę wysłużonych gagów i arcyzabawnych scenek z cyklu „z życia wzięte“. Mamy więc: zwycięstwo samotnego faceta nad czołgiem, „tradycyjną“, ubecką Wigilię, przed którą zaproszony gość pyta gospodarza: *A kiedy Pan urzęduje?* i słyszy w odpowiedzi: *Dziś wieczorkiem, nie dostałem karpia, będzie golonka...* W końcu, po serii przebieżanek (Tym = obywatelka szwedzka!), bohater znajduje schronienie u swej ciotki (niezastąpiona Irena Kwiatowska), admiratorki Piłsudskiego. Zawikłane perypetie scena-

riusza (w końcowej części mało spójne) schodzą na dalszy plan, pozostawiając miejsce na wyeksponowanie starego podziału społecznego w kategoriach: my – oni. Ten podział wydaje się nicostry, my – to wrogowie komuny, oni – to nasi wrogowie, ale i „my” i „oni” bywamy chwilami dziwnie blisko siebie, zwłaszcza gdy w filmie Pałac Kultury i Nauki, dar radzieckich towarzyszy, rozsypuje się proroczo, jak domek z kart.

Komedia Chęcińskiego i Tyma, jakkolwiek – jak zauważył Tadeusz

Sobolewski – nie mogąca się równać z takimi perełkami tego gatunku, jak „Eroika” czy „Zezowate szczęście”, nieźle bawi. Dając wnikliwy opis rzeczywistości (samo życie!), bezlitośnie obnaża chętnie wyolbrzymiane narodowe cnoty, drwi z pyszałkowatości ludzi będących przy władzy. Jednak mimo tych walorów nie słyszałam na widowni salw śmiechu. Może film jest spóźniony o te kilka lat, w ciągu których skończył się w Polsce komunizm? A może najtrudniej jest śmiać się z samych siebie?

Anna Pietrzak

List do redakcji

Szanowny P.T. Redaktorze,

Nad wysłaniem tego listu zastanawiałem się długo. Pierwszy jego szkic powstał na początku czerwca, inne usiłowania związane z jego treścią sięgają kilkunastu lat wstecz. Dlaczego wysyłam ten list pod adresem „Przeglądu Powszechnego”? A dlaczego nie? Jest to zresztą jedyny adres, jakim aktualnie dysponuję przebywając czasowo poza krajem. Pan Redaktor może zrobić z tym listem, co zechce, przekazać go komuś, wyrzucić do kosza, a nawet opublikować. Podejmując obowiązki redaktora takiego czasopisma musiał Pan się liczyć z możliwością otrzymywania podobnych elaboratów. Ze swej strony wyczerpałem wszelkie dostępne mi kontakty z ludźmi stanu duchownego. Jedyń, który potraktował mnie poważnie, powiedział: *Postaram się znaleźć kogoś, komu mógłbym przekazać twoje uwagi, ale nie wierzę w powodzenie.*

Przechodząc do rzeczy – czego innego oczekuję od Kościoła, co innego mi Kościół oferuje ignorując moje potrzeby indywidualne. Nie chodzi tu o podawanie w wątpliwość zasadniczych nauk i rygorów – ostatecznie członkiem Kościoła pozostaje się dobrowolnie. Moje pre-

tensje dotyczą spraw może drugorzędnych, ale jednak dość istotnych, mianowicie pewnych form kultu, duszpasterstwa dorosłych, przygotowania duchownych, ich postawy wobec ludzi i spraw świeckich. Być może się mylę, ale sedno sprawy leży właśnie w wykształceniu, doborze (selekcji?) oraz przygotowaniu duchownych. Sam fakt ukończenia seminarium to trochę mało. Wielu marynarzy uzyskuje dyplomy ukończenia szkół morskich, jednak nie wszystkim są powierzane statki.

1. Zacznę od sprawy najbardziej błahej, ale irytującej w sposób ciągły. Chodzi o niedzielną mszę św. W nabożeństwach nie muszę brać udziału, do uczestnictwa we mszy jestem zobowiązany. A jaki jest cel mego udziału we mszy św.? Może się mylę, ale uważam, że z tego rodzaju zgromadzenia winienem wynieść jakieś osobiste korzyści duchowe. Jest to i czas, i miejsce na zastanowienie się nad sobą, swoim stosunkiem do Boga i bliźniego, czas skupienia, czas przystępowania do Stołu Pańskiego. Jednym słowem, czas *wielkiej tajemnicy naszej wiary*. Otoczenie i zachowanie się obecnych winno być do tego dostosowane. Dotyczy to postępowania wszystkich uczestników – również kapłanów i organistów. Uczestnicy mszy nie mogą sobie wzajemnie przeszkadzać. Nie może również przeszkadzać wnętrze świątyni. A więc nie ma miejsca na zezowate obrazy, jarmarczne kicz, ryczące megafony i beczących księży i organistów. Nie można przecież zakładać, że wierni to stado ślepych na formy plastyczne i głuchych debili. Ostatecznie można nie patrzeć. Ale trudno nie słyszeć, jeżeli ma się szczęście nie być inwalidą.

Uzdolnienia muzyczne i plastyczne nie mogą być warunkiem przydatności kandydata do stanu kapłańskiego. Ale brak tych uzdolnień nie może przecież przeszkadzać wiernym. Pozostaje więc jedyne rozwiązanie – unikać takich wątpliwych sytuacji. Jeżeli zaś gipsowe i olejne knoty oraz nabożne pienia są niezbędne dla wielu, bo jest to jedyna treść religijna, jaką znają i inaczej do Boga nie potrafią się zwrócić (jak to twierdzili moi liczni rozmówcy w koloratkach), to dotykamy tu drugiego problemu.

2. Czy obecne formy praktyk religijnych nie są zbyt powierzchowne? Czy nie brakuje im wnikienia w istotę rzeczy? Czy nasze formy kultu religijnego nie przekształciły się w bawochwalstwo? *Pan nie musi otaczać wciąż obrazów świętych* – mówili moi rozmówcy w sutannach. Nie muszą. Ale co oprócz tego jest mi oferowane? Jaki mam mieć stosunek do takiej na przykład sprawy: w mojej parafii, do której jestem administracyjnie przypisany, ogłoszono przy okazji pielgrzymki do Częstochowy, że ci, którzy nie mogą w niej wziąć

udziału, mogą swoje intencje napisać na karteczkach. Te karteczki następnie miały zostać zaniezione przez pielgrzymów na Jasną Górę. Nie zdziwiłbym się, gdybym coś takiego usłyszał w świątyni tybetańskiej. Jest to przecież jaskrawy przykład podtrzymywania magicznego podejścia do praktyk religijnych, nawet jeżeli ktoś usiłuje podłożyć pod to jakieś głębsze treści. Do większości one nie dotrą. Zostaną same działania magiczne. Proszę zaobserwować zachowanie się ludzi w czasie procesji Bożego Ciała w miejscowościach zasiedlonych przez przybyszów z ziem zabranych – to rzucanie się na zielone gałęzie przysrajające ołtarze. Nigdy nie słyszałem z ambony potępienia tego zabobonu. Przykłady tego rodzaju można wyliczać w nieskończoność. W efekcie zamiast pomocy w rozwiązywaniu problemów wiary mam podróż kopii cudownego obrazu i święconą wodę. To wszystko połączone z brakiem rzetelnej, głębokiej wiedzy i świadomości religijnej daje... Co daje, każdy widzi. A przecież sprawy związane z kultem przedmiotów i miejsc, zajmujące tyle czasu i środków w działalności Kościoła, nie powinny być najbardziej widoczną formą jego aktywności. A już ogłaszanie Matki Bożej królową kraju, który ma taki dorobek etyczny (zresztą jakiegokolwiek kraju), świadczy nie tyle o pobożności, ile o megalomanii.

3. Czy obecne formy duszpasterstwa i przygotowania duchownych nie sprzyjają podtrzymaniu tego stanu? Czy kształt formalny nie przesłania istoty rzeczy? Na przykład była religia w szkole, potem jej nie było, teraz znowu jest. No i co z tego wynika? Tak naprawdę bezsporna jest tylko kwestia większego lub mniejszego komfortu katechetów. Wszystkie inne pozorne czy rzeczywiste korzyści są dyskusyjne. Nie należę już do młodzieży, po wojnie jeszcze miałem religię w szkole. Ale o własną wiarę musiałem walczyć sam, bez pomocy. Nie przygotowano mnie zupełnie do dyskusji z innymi światopoglądami, ba, nawet z innowiercami uznającymi to samo Pismo Święte. Szkolne nauki nie dały mi prawie nic. A jako człowieka dorosłego spisano mnie z inwentarza. Być może w szkołach jest teraz lepiej, dorosłemu na pewno nie. Poza tym człowiek dorosły ma inne pytania, inne problemy, inne wątpliwości. I nie chodzi tu o sprawy z zakresu etyki. A kto, gdzie, kiedy, ma na te wątpliwości odpowiedzieć? Spowiednik? Może się taki zdarzyć, jeżeli penitent będzie miał szczęście. Moje osobiste doświadczenia w tym względzie są zdecydowanie ujemne.

W ciągu swego życia spotkałem trzech księży, którzy usiłowali coś robić w sprawie dorosłych i ich problemów natury filozoficznej. Tylko jeden z nich miał pewne sukcesy, zresztą duszpasterz akade-

micki. A co mają robić ludzie z innych środowisk? Robotnicy, ludzie po studiach? Wielu z moich znajomych pozostających poza Kościołem znalazło się tam skutkiem negatywnej oceny duchownych, z którymi mieli do czynienia; to sprawa z dziedziny etyki, ale nie tylko. Takie odejście od Kościoła jako skutek zetknięcia się z nieetycznym postępowaniem duchownych jest bardziej prawdopodobne, gdy cała sfera religijna sprowadza się do obrzędów i etyki, bez fundamentu o charakterze światopoglądowym, filozoficznym. Praktycznie jedyną powszechną formą pracy z dorosłymi są kazania. Z własnego doświadczenia wiem, że nawet bardzo dobre, mądre i potrzebne kazania z reguły nie dawały odpowiedzi na moje aktualne pytania. I na tym mizernym fundamencie mamy budować świadome katolickie społeczeństwo? Nie mówiąc o tym, że liczne listy biskupów i sprawozdania z Konferencji Episkopatu skutecznie ograniczają nawet tę skromną formę oddziaływania.

4. Powyższe problemy są wynikiem działalności duszpasterzy (różnych szczebli) nie przygotowanych do obecnych czasów. Spotkałem się wielokrotnie z argumentem: „ksiądz też człowiek”. Gdyby kapitan statku, który uległ kolizji, tak się tłumaczył przed Izbą Morską, pożegnałby się ze swoim patentem kapitańskim. Z chwilą przyjęcia stanowiska kierownika statku kapitan przyjmuje również całkowitą odpowiedzialność za działalność swoją i podwładnych. Kandydat do stanu duchownego musi być świadomy tej odpowiedzialności związanej z powołaniem, która będzie trwała w dzień i w nocy, zawsze. Odpowiedzialności wynikającej również ze zwykłej etyki zawodowej. Ale seminarium duchowne musi mu dać odpowiednie przygotowanie, a administracja kościelna zapewnić stałą, efektywną pomoc. W reakcjach, często ostrych, moich rozmówców-księży można było wyrażnie wyczuć bezradność, pokrywaną zwykle „braniem przeciwnika na krzyk” lub usiłowaniem obrócenia sprawy w żart. Nigdy nie usłyszałem: Sam nie wiem, ale skontaktuję pana z odpowiednim człowiekiem. Nie posadzam ich o złą wolę, bo kto zresztą ma im pomóc? Proboszcz, który jest przygotowany równie źle, a ma jeszcze na głowie administrację parafii?

5. Wymienione powyżej sprawy to tylko wierzchołek góry lodowej. Tak, jak jest – Kościół w stosunku do mnie nie jest Kościołem nauczającym. Jest Kościołem irytującym. Dlatego chciałbym się doczekać:

a) opracowania form działalności duszpasterskiej, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi dorosłych, z uwzględnieniem zadziwiającego faktu, że zdarzają się dorośli wykształceni poza KIK-ami i „środowi-

skami twórczymi“. Cenne byłoby w tej materii zdanie ludzi świeckich, lecz przede wszystkim prawie niedowiarków, na granicy, bo to oni mają problemy do rozwiązania;

b) rewizji niektórych form kultu i liturgii, sprowadzenia do właściwych proporcji kultu przedmiotów i miejsc, usunięcia praktyk na pograniczu bałwochwalstwa i magii;

c) przygotowania księży do takiej działalności, zwłaszcza w dziedzinie filozofii i psychologii. A i większy nacisk na etykę stanu duchownego i ogólnie zawodową nie byłby od rzeczy;

d) przywrócenia właściwych proporcji między sprawami zasadniczymi a pustym ceremoniałem, stanowiącym obecnie dla wielu istotę życia religijnego.

Z szacunkiem

Wojciech Czarczyński

Baunatal, 13 listopada 1991 r.

Od redakcji

List p. W. Czarczyńskiego dotyka wielu spraw istotnie ważnych dla życia i pracy Kościoła w Polsce. Jesteśmy przekonani, że – choć różne mogą być oceny i diagnozy – nie wolno tych spraw przemilczeć. Zamierzamy im poświęcić więcej miejsca, m.in. w związku z pracami II Synodu Plenarnego.

Książki nadesłane

„Aneks“

Jacek Kuroń, *Gwiazdny czas. „Wiary i winy“ ciąg dalszy*

Londyn 1991

Tajne dokumenty Biura Politycznego. Grudzień 1970

oprac. Paweł Domański

Londyn 1991

Autorska Firma Wydawnicza „Świat“ i DSP

Jerzy Klechta, *Blżej świata czyli o ludziach TV i telewizjach*

Warszawa 1991

Centralne Muzeum Jeńców Wojennych w Łambinowicach–Opolu

Edmund Nowak, *Cień Łambinowic: Próba rekonstrukcji dziejów obozu pracy w Łambinowicach 1945–1946*

Opole 1991, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

Zdzisław Kowalewski, *Spółeczeństwo obywatelskie w doświadczeniu historycznym*

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 1650 + 350 egz.

LNB Wydawnictwo

Jerzy Stempowski, *Listy do Jerzego Giedroycia*
wybór, oprac. i posłowie Andrzej Stanisław Kowalczyk
Warszawa 1991

Polska Oficyna Wydawnicza BGW

Jacek Kuroń, *Moja zupa*

Warszawa 1991, wyd. I

Redakcja Wydawnictw KUL

Biblia w nauczaniu chrześcijańskim

pod red. ks. Józefa Kudasiewicza

Lublin 1991

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Hildegard Waach, *Sahara była jego przeznaczeniem. Misjonarze, którzy tworzyli historię: Charles de Foucauld (1858–1916) (Algieria)*

przeł. Janina Borowiczowa

Warszawa 1991, wyd. I

Jacques Waardenburg, *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*

przeł. i posłowie Andrzej Bronk SVD

Warszawa 1991, wyd. I

Warszawska Oficyna Wydawnicza "Gryf"

Elżbieta Kaczyńska, *Syberia: największe więzienie świata (1815–1914)*

Warszawa 1991, wyd. I

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

św. Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga (Pisma 1). O stopniach pokory i pychy (Pisma 2)*

Kraków 1991, wyd. I, nakł. 6650 + 350 egz.

kard. Joseph Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*

Kraków 1991, wyd. I

św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*

Kraków 1991

Albert Loyola, *Krótką biografii*

Kraków 1991, wyd. I

Hugo Rahner SI, *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*

Kraków 1991, wyd. II, nakł. 9650 + 350 egz.

Wydawnictwo ATEXT

Franz Kafka, *Nowele i miniatury*

wstęp Roman Karst, przeł. R. Karst, Alfred Kowalkowski

Gdynia 1991

William Styron, *Dotyk ciemności. Kronika obłąd*

przeł. Dorota i Tomasz Bogutyn

Gdańsk 1991

Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS

Krzysztof Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*

Tarnów 1991

Wydawnictwo FIS

Zdzisław Kudelski, *Pielgrzym świętokrzyski. Szkice o Herlingu-Grudzińskim*

Lublin 1991

Leo Lipski, *Śmierć i dziewczyna. Opowiadania*

Lublin 1991

Tomasz Venclova, *Sześć wierszy*

Lublin 1991, nakł. 2000 egz.

Wydawnictwo GiG

Roald Dahl, *Cudowne lekarstwo George'a*

przeł. Władysław J. Wojciechowski, ilustr. Franciszek Maśluszczyk

Warszawa 1991

Wydawnictwo Krag

Zbigniew Raszewski, *Teatr w świecie widowisk. Dziewięćdziesiąt jeden listów o naturze teatru*

Warszawa 1991

Wydawnictwo Maszachaba

Alfred Läßle, *Powróćmy do modlitwy*

Kraków 1991

ks. Henryk Pietras SJ, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*

Kraków 1991, wyd. I