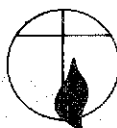


przegląd powszechny

3/847/92

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

ADMINISTRACJA

Andrzej Kielbowski 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 18 II 1992 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów.

Spis treści

Stefan Schreiner

Prawda i tolerancja w dialogu religii

357

Prawda i tolerancja w dialogu różnych religii (judaizmu, chrześcijaństwa, islamu) powinny wychodzić od wzajemnego kontaktu egzystencjalnego między religiami. Chodzi o relację pozwalającą doświadczyć, że taki dialog jest konieczny. Nie ma to nic wspólnego z indyferentyzmem ani zacieraniem linii demarkacyjnych między religiami. Tolerancja wymaga podjęcia próby zrozumienia tego, co jest ważne dla drugiego.

George L. Kline

Pojednanie Kościoła wschodniego i zachodniego.

Plan ekumeniczny Włodzimira Sołowjowa (1881–1896) i współcześni mu krytycy

370

Dokonywane przez Sołowjowa próby znalezienia właściwego miejsca i funkcji w Kościele powszechnym dla katolików, protestantów, żydów, a nawet – w pewnym sensie – dla muzułmanów były uważane przez wielu rosyjskich intelektualistów, świeckich i duchownych, za niemożliwe do zaakceptowania ze względu na faworyzowanie – ich zdaniem – tych grup kosztem Rosji i prawosławia.

Odrzucić uprzedzenia

392

Rozmowa z ks. Iwanem Dacką, kanclerzem lwowskiej Kurii Archidiecezjalnej Kościoła ukraińsko-bizantyjskiego. Odpowiada on na pytania o zasięg oddziaływania tego Kościoła na Ukrainie, możliwości i sposoby prowadzenia działalności społecznej i charytatywnej, stosunki z Cerkwią prawosławną i Kościołem rzymskokatolickim, a także o stosunek do ukraińskich kwestii narodowych.

kard. Joseph Ratzinger

Bioetyka w perspektywie chrześcijańskiej

407

Bioetyka inspirowana wartościami chrześcijańskimi usiłuje zachować głębokie widzenie człowieka otwarte na pełną prawdę o nim. Wobec pokusy pojmowania stosunków międzyludzkich jako zwykłej relacji organizmów żyjących bioetyka ma za zadanie ocalić prawdę o postawie osoby lekarza, naukowca względem osoby znajdującej się w sytuacji zagrożenia. Spojrzenie na poszukiwania bioetyki z takiej perspektywy nie umniejsza ich racjonalnego charakteru ani gotowości do dialogu ze wszystkimi, którzy zajmują się tymi sprawami.

Julian Humeński SJ

Międzynarodowy Rok Tybetu

421

Relacje między Tybetem a Chinami w ciągu wielowiekowej historii były zmienne: każda ze stron bywała bądź agresorem, bądź przedmiotem agresji. Chiny mimo formalnej autonomii przyznanej Tybetowi wciąż zgłaszają swe roszczenia do tych terenów, podlegających im administracyjnie. Ucisk chiński odczuwają także katolicy tybetańscy i tamtejsi wyznawcy innych religii (buddyści, muzulmanie).

Dopiero po wojnie dowiedziałam się, co się stało z Żydami...

429

Rozmowa z Heleną Adler, polską Żydówką z Łodzi, ur. w 1926 r., obecnie pracownikiem naukowym Uniwersytetu Łódzkiego. Podczas wojny przeżyła piekło gett, Oświęcimia, niemieckich obozów pracy. Opowiada o swych losach wojennych oraz powojennym życiu w Polsce (była członkiem PZPR, z której wystąpiła w październiku 1981 r.).

Przyszłość już się rysuje

Jan Ulatowski

445

Pośpiech, z jakim Północ łączy się w całość, jest tylko na pozór nerwowy. W gruncie rzeczy jest to wykonanie planu, który się zarysował wraz z rozkładem ZSRR. Nowy porządek przede wszystkim pozwoli Ameryce i Rosji utrzymać status supermocarstw.

Celnik Rousseau i Nikifor

Zbigniew Florczak

447

Malarz naiwny jest w swym królestwie malarskim – w przestrzeni obrazu – znacznie większym panem niż malarz wykształcony.

Tomska parafia rzymskokatolicka (XVIII–XX w.)

Zofia Lech

458

Historia parafii tomskiej, jednej z najstarszych na Syberii, wiąże się z dziejami Polaków na syberyjskich szlakach.

Tragizm głupoty. Wokół „Króla Leara” (I)

Jacek Bolewski SJ

463

Zaślepienie jako przejaw ludzkiej głupoty nieuchronnie prowadzi do skutków odśladających zło już wcześniej działające w sposób ukryty.

Sesje – Sympozja

T. Hołyńska: Sesja ku czci Mychajły Hruszewskiego

471

(Międzynarodowa konferencja naukowa nt. „Mychajło Hruszewski – postać, spuścizna naukowa, związki z Polską”, Warszawa, 23–25 X 1991 r.).

R. Cieślak: O miejsce dla poety 473

(Międzynarodowa konferencja naukowa nt. „Twórczość Tadeusza Różewicza”, Poznań, 4–6 XI 1991 r.)

Książki**A. Szymańska: W kręgu debiutów 478**

(Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki, „Nenia i inne wiersze”; Jarosław Mikołajewski, „A świadkiem śnieg”; Paweł Wiśniewski, „Rzeczy na ziemi i niebie”; Lesław Nowara, „Zielona miłość”)

ks. W. Chrostowski: Jezus – Brat i Pan 481

(Szałom Asz, „Mąż z Nazaretu”)

K. Żukowska: Co Polska winna i dała Europie 485

(Sante Graciotti, „Od Renesansu do Oświecenia”)

A. Dziurdzikowski: Epitafium dla Romantyzmu 487

(Andrzej Braun, „Wallenrod”)

M. Karpiński: Galante historyjki 490

(Jan Józef Szczepański, „Historyjki”)

K. Tarka: Polska konspiracja wojskowa 492

(Marek Ney-Krwawicz, „Komenda Główna Armii Krajowej 1939–1945”)

Z. Florczak: Kolekcja Porczyńskich w albumie 495

(„Kolekcja malarstwa europejskiego”)

Teatr**K. Zalewska: Turlajgroszek 499**

(Teatr Towarzystwo „Wierszalin” w Białymstoku, „Turlajgroszek” Tadeusza Słobodzianka i Piotra Tomaszuka, reżyseria – Piotr Tomaszuk)

W. Oszałka SJ: Nie ma niewinnych 501

(Teatr Nowy w Poznaniu, „Ghetto” Joshuy Sobola, reżyseria – Eugeniusz Korin)

Film**A. Pietrzak: Pożegnanie z Imperium 503**

(Przegląd Filmów Radzieckich, Warszawa, 15–19 I 1992 r.)

List do redakcji (Henryk Sieniawski) 506**Odpowiedź (Aldona Chojnowska) 511****Od redakcji 514****Książki nadesłane 515**

Sommaire

Stefan Schreiner

Vérité et tolérance dans le dialogue entre religions

357

La vérité et la tolérance dans le dialogue entre différentes religions (le judaïsme, le christianisme, l'islam) doivent avoir pour point de départ le contact existentiel entre elles. Il s'agit d'une relation propre à permettre de faire l'expérience de la nécessité d'un tel dialogue. Ceci n'a rien à voir avec l'indifférentisme ou avec la tentative d'estomper les limites infranchissables entre religions. Quant à la tolérance, elle demande une tentative de comprendre ce qui importe pour autrui.

George L. Kline

Réconciliation entre les Eglises orientale et occidentale.

Projet oecuménique de Vladimir Soloviov (1881-1896) et ses critiques de l'époque

370

Les tentatives de Soloviov de trouver une place et un rôle à jouer dans une Eglise universelle aux catholiques, aux protestants, aux juifs et même, en un sens, aux musulmans, étaient considérées par de nombreux intellectuels russes de l'époque, ecclésiastiques et laïcs, comme inacceptables, dans la mesure où elles favorisaient, selon eux, les communautés susmentionnées au dépens de l'élément russe et de l'orthodoxie.

Rejeter les préjugés défavorables

392

Entretien avec l'abbé Ivan Dacko, chancelier de l'Archevêché de Lvov de l'Eglise catholique de rite ukraino-byzantin (uniate). En réponse aux questions qui lui sont posées, il parle de la portée géographique et humaine de l'influence de cette Eglise en Ukraine, des possibilités d'activités d'animation et de bienfaisance, des rapports avec l'Eglise orthodoxe et avec l'Eglise catholique romaine et également de son attitude face à la question nationale ukrainienne.

cardinal Joseph Ratzinger

La bioéthique dans la perspective chrétienne

407

Inspirée par les valeurs chrétiennes, la bioéthique cherche à garder une vision profonde et en même temps complète de l'homme. Etant donné la tentation de concevoir les relations humaines comme relations entre organismes vivants sans plus, la bioéthique a pour mission de mettre en lumière la vérité de l'attitude d'une personne (un médecin, un scientifique par exemple) qui vole au secours d'une autre, en situation de péril. L'approche à partir d'une telle perspective, des recherches de bioéthique n'amoindrit nullement leur rationalité ni la disposition au dialogue avec ceux qui s'en occupent.

Julian Humeński SJ
Année Internationale du Tibet

421

Les relations entre le Tibet et la Chine tout au long de leur histoire plusieurs fois millénaire étaient variables, chacune des deux parties ayant été soit agresseur soit victime d'agression. La Chine, en dépit de l'autonomie formelle du Tibet, n'a de trêve à avancer des revendications visant des territoires que, de toute façon, elle domine. L'oppression chinoise est vivement ressentie aussi bien par les catholiques tibétains que par les membres d'autres communautés (bouddhistes, musulmans).

**Ce n'est qu'après la guerre que
j'ai appris ce que sont devenus les Juifs...**

429

Entretien avec Helena Adler, une Juive polonaise de Łódź née en 1926, qui a vécu l'enfer de ghettos, d'Auschwitz, de camps de travaux forcés allemands, et qui est à l'heure présente chercheur à l'Université de Łódź. Elle relate ses vicissitudes du temps de la guerre et de la vie d'après-guerre en Pologne. Membre du Parti Ouvrier Unifié Polonais (communiste), elle a rendu sa carte en octobre 1981.

Un avenir qui est en voie de s'ébaucher
Jan Ulatowski

445

La hâte avec laquelle le Nord s'intègre n'est nerveuse qu'en apparence. En fait, il s'agit de l'application d'un plan qui s'est ébauché avec la désagrégation de l'URSS. L'ordre nouveau permettra en premier lieu aux États-Unis et à la Russie de garder leur statut de grandes puissances.

Rousseau dit le Douanier et Nikifor
Zbigniew Florczak

447

Dans son royaume pictural – correspondant à l'espace d'un tableau – un peintre naïf est davantage maître chez soi que ne l'est un peintre savant dans le sien.

La paroisse catholique romaine de Tomsk (XVII^e–XX^e s.)
Zofia Lech

458

L'histoire de la paroisse de Tomsk, l'une des plus anciennes en Sibérie, est étroitement liée à la présence polonaise martyre dans les vastes étendues sibériennes.

Le tragique de la sottise. Autour du „Roi Lear“
Jacek Bolewski SJ

463

L'aveuglement, ce symptôme de sottise, conduit inéluctablement à la mise au grand jour d'un mal jusque-là latent.

Comptes rendus

471

Ogłoszenie

Fundacja im. ks. Stefana Niedzielaka Pomocy Kościołowi i Rodakom na Wschodzie rozporządzając powierzonymi jej funduszami w 1991 r. wspierała Seminarium Duchowne w Grodnie i odbudowę zabytkowego kościoła w Worończy k. Nowogródka, prenumerowała czasopisma religijne dla tamtejszych księży, wysyłała pomoce katechetyczne. Obecnie, wobec realnej groźby głodu na tamtych terenach, chce także organizować wysyłki żywności, kontynuując również pomoc w dotychczasowych formach. Do tych, którym bliskie są jej cele, zwraca się z prośbą o wsparcie finansowe lub rzeczowe składając serdeczne podziękowania dotychczasowym i przyszłym ofiarodawcom.

FUNDACJA IM. KS. STEFANA NIEDZIELAKA

PBK III O W WARSZAWIE

NR 370015-9765578-132-3

KLUB INTELIGENCJI KATOLICKIEJ,

00-336 WARSZAWA, UL. KOPERNIKA 34

FAX 27 29 04, TEL. 27 39 39



Stefan Schreiner

Prawda i tolerancja w dialogu religii*

Tradycja oświeceniowa

Gdy mówimy o prawdzie i tolerancji w dialogu pomiędzy religiami, to najczęściej dogodnego punktu odniesienia do rozważań dostarcza „Mędrzec Natan” G.E. Lessinga, w szczególności zaś często cytowana przypowieść o trzech pierścieniach**. O ile „Mędrzec Natan” może być słusznym i bezsprzecznie przydatnym punktem wyjścia, o tyle nie wolno nam przeoczyć faktu, iż leżące u jego podstaw rozumienie tolerancji jest koncepcją XVIII-wiecznego Oświecenia. My zaś powinniśmy zadać sobie pytanie, czy ta koncepcja odpowiada jeszcze naszej dzisiejszej, z końca XX w. Nie znaczy to, że myśl o tolerancji winna zostać potępiona czy też

* Artykuł stanowi przerobioną wersję odczytu wygłoszonego 18 XI 1989 r. w Akademii Ewangelickiej w Oldenburgu.

** Akcja dramatu „Natan Mędrzec” rozgrywa się w Jerozolimie po III wyprawie krzyżowej. W osobach w nim występujących dochodzi do spotkania trzech religii: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Natan przytacza przypowieść o trzech pierścieniach, które symbolizują poszczególne wiary. Pewien człowiek ze Wschodu miał pierścień o mocy czynienia jego właściciela miłym Bogu i ludziom. Zgodnie z tradycją był on przekazywany z pokolenia na pokolenie temu potomkowi męskiemu, który był tego najbardziej godzien, bez względu na starszeństwo. Ten, który był w posiadaniu pierścienia, miał też władzę w rodzie. Zdarzyło się, iż jeden ojciec miał trzech synów w jego oczach jednakowo zasługujących na ten zaszczyt. Nie mogąc podjąć decyzji, kazał dorobić dwa pierścienie. Dlatego, po jego śmierci, każdy z synów posiadał pierścień. Sędzia, do którego udali się po rozstrzygnięcie, wobec niezwykłego podobieństwa rzeczonych pierścieni i braku wzajemnej miłości u braci, uznał, że prawdziwy pierścień zaginął, i udzielił rady trzem braciom, aby każdy z nich zachowywał się tak, jakby on był w posiadaniu właściwego pierścienia, zabiegając o miłość Boga i ludzi. Kiedyś nadejdzie mądrzejszy sędzia i spór będzie rozstrzygnięty właśnie na podstawie postępowania (przyp. tłum.).

zakwestionowana lub jej prawomocność podana w wątpliwość; jednakże jej uzasadnienie w ramach myślenia oświeceniowego, które – jak mi się wydaje – mamy prawo nazwać naiwnym, nie stanowi już wzoru do naśladowania. Z pewnością nie wystarczy już bowiem powiedzieć: ponieważ nikt nie posiada prawdziwego pierścienia, dlatego jego kopie są w ostatecznym rozrachunku zamienne. Pomijam tu zupełnie, że najpierw należałoby wyjaśnić kwestię, czy rzeczywiście odpowiada prawdzie, iż *prawdziwy pierścień prawdopodobnie zaginął*, czy nie mogłoby być raczej tak, że każdy jest w posiadaniu swojego prawdziwego pierścienia.

Nie tu jednak miejsce, aby omawiać oświeceniową ideę tolerancji, a już na pewno nie, by mówić o interpretacji czy prawidłowym rozumieniu przypowieści Lessinga o pierścieniu i o jej doniosłości. Nie to bowiem ma być przedmiotem niniejszych rozważań¹. Tutaj chodzi raczej o rozważenie podstawowych problemów dialogu pomiędzy religiami. Rozważanie to będzie ograniczone do dialogu trzech monoteistycznych religii odwołujących się do objawienia – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu – i nie będzie brało pod uwagę żadnej innej religii.

Taki dialog międzyreligijny nie może przy tym oczywiście pomijać aktualnej sytuacji uczestniczących w nim reprezentantów wyżej wspomnianych religii. Nie potrafimy jednak ani nie możemy wyczerpać całego problemu zatrzymując się na rozważaniach bieżących spraw, jakkolwiek bez wątpienia i aż zanedbto wyraziście wywierają one wpływ zarówno na formę jak i na treść dialogu między religiami.

Różny stopień zainteresowania dialogiem

Zanim jednakże będzie można przystąpić do właściwego problemu, do pytania o prawdę i tolerancję w dialogu między religiami, wydaje mi się wskazane wtrącić kilka uwag dotyczących odmiennego rozłożenia akcentów w rozmowie trzech religii monoteistycznych. Ze

względu na to, czy taka rozmowa została rozpoczęta i jest kontynuowana przez żyda, chrześcijanina czy muzułmanina, będzie w niej chodziło o różne rzeczy i to nie tylko z powodu aktualnej sytuacji, w jakiej rozmowa została rozpoczęta i (lub) w jakiej jest prowadzona. Jak wygląda to odmienne rozłożenie akcentów i zainteresowań oraz jakie właściwie są w związku z tym pobudki dialogu?

W sprawie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego Michael Wyschogrod napisał kiedyś słusznie, że to *Holocaust* był powodem podjęcia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego po II wojnie światowej. Mimo to nie można przeoczyć czy zapomnieć, iż dialog chrześcijańsko-żydowski nie jest dziełem naszych dni. Rozmowy między chrześcijanami a żydami czy żydami a chrześcijanami zawsze miały miejsce, choć miały zupełnie inną jakość i odmiennie postawiony cel. Odbływały się one we wszystkich stuleciach, odkąd chrześcijanie i żydzi żyli jako odrębne wspólnoty religijne, chociaż oczywiście nie wszystko, co tutaj obejmujemy pojęciem rozmowy, zasługuje rzeczywiście na to miano, ponieważ w minionych stuleciach były to prawie bez wyjątku rozmowy jednostronne, polegające z reguły na jednostronnym wypytywaniu żydów przez chrześcijan, porównywalnym raczej do przesłuchań sądowych, podczas których żydowscy partnerzy rozmów nie byli w ogóle brani poważnie. W najlepszym przypadku mieli oni służyć jako *negatywni świadkowie prawdy* zawartej w doktrynie chrześcijańskiej, gwarantujący swoim „nie” prawdę w sensie słuszności przekazywanej doktryny.

Podobnie, chociaż z drugiej strony zupełnie inaczej, ukazuje się w historycznej perspektywie dialog chrześcijańsko-muzułmański, względnie żydowsko-muzułmański, który również ma swoją historię. Przedstawia się on o tyle podobnie, że dzisiejszy dialog między chrześ-

¹ Zainteresowanych odsyłam do niezwykle bogatego w materiały studium Friedricha Niewöhnera *Veritas sive Varietas – Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern*, Heidelberg–Wolfenbüttel 1988.

cijanami a muzułmanami i między żydami a muzułmanami, lub też między wszystkimi trzema, o ile w ogóle dochodzi do skutku, zaistniał pod naciskiem aktualnych wydarzeń politycznych, chociaż jego „pierwowzory“, tzn. jego korzenie sięgają głęboko w historię i wykazują odpowiednie porównywalne elementy. Dialog ten jest o tyle odmienny, że z punktu widzenia chrześcijan sytuacja wyjściowa i interesy jawią się całkiem inaczej w rozmowie z muzułmanami niż w dialogu z żydami. Nie chodzi tu o przypisanie muzułmanom roli *negatywnych świadków prawdy* doktryny chrześcijańskiej. Ze strony chrześcijan jest bowiem podnoszona kwestia, czy muzułmanie w ogóle mogą być uznani za świadków prawdy.

Pierwszym problemem dialogu międzyreligijnego jest więc przede wszystkim odmienna sytuacja wyjściowa i różnica interesów w zależności od historycznego momentu powstania i od historycznego rozwoju danej religii. Dla żydów oznacza to, iż nie istnieje żadna wewnętrzna konieczność dialogu ani z chrześcijanami, ani z muzułmanami jako konsekwencja religijno-historycznej niesymetryczności. Dlatego jest nazbyt dobrze rozumiała powściągliwość lub wręcz odmowa dialogu: *Wiedz, co masz odpowiedzieć niewierzącym* – wymagał niegdyś R. El'azar (Avot II, 14), ponieważ *tylko ten, kto tak jak Rav Idit umie odpowiadać niewiernym, powinien udzielać im odpowiedzi* – brzmi uzupełniające upomnienie w Talmudzie Babilońskim (bSanh 38b).

W przeciwieństwie do tego dialog z żydami jest dla chrześcijan wewnętrzną, egzystencjalną koniecznością, jest warunkiem koniecznym do zrozumienia samych siebie; to, w co chrześcijanie wierzą jako w tajemnicę, która stanowi o istocie ich wiary, a mianowicie w objawienie się Boga spełnione w Chrystusie Jezusie, jest zarazem, lub raczej przede wszystkim, zdarzeniem w historii Żydów: *Słowo stało się Żydem i zamieszkało między nami* (J 1,14); owo wydarzenie zostało skomentowane w świetle hebrajskiej Biblii, która była i pozo-

stała jedyną instancją odwoławczą dla wszystkich wypowiedzi teologicznych pierwszych chrześcijan jak też dla pierwotnego Kościoła. Natomiast rozmowa z muzułmanami ma raczej czysto apologetyczny charakter i jest skoncentrowana na pytaniu o możliwość i uzasadnienie islamu jako *religii po-chrześcijańskiej z własnym roszczeniem do bycia religią objawioną*.

Muzułmanie w końcu nie widzą żadnej wewnętrznej konieczności dialogu ani z chrześcijanami, ani z żydami. Islam pojmuje wprawdzie samego siebie jako spadkobiercę stojącego w nurcie tradycji judaizmu i chrześcijaństwa, jednak w taki sposób, że uważa siebie za jej wypełnienie w znaczeniu ostatecznego potwierdzenia wszelkich wcześniej pojawiających się objawień jedynego Boga (Koran, Sura 5,44–48). Taki rodzaj wypełnienia pomniejsza każde poprzednie objawienie.

Założenia dialogu międzyreligijnego

Innym problemem dialogu międzyreligijnego jest kwestia założeń. To, że nie jesteśmy w stanie prowadzić sensownie dialogu międzyreligijnego za pomocą środków i argumentacji opartej jedynie na badaniach historyczno-krytycznych, dowodzi wystarczająco doświadczenie „nauki judaizmu”², które potwierdza upomnienie rabiego Jehudy Pobożnego (zm. 1217): *Nie odpowiadaj głupcowi wedle jego głupoty, abyś nie stał się jemu podobny* (Prz 26,4). W takim razie jak?

Żadna rozmowa nie jest bezzałożeniowa. Każda rozmowa, o ile ma być prawdziwa i udana, zakłada u każdego partnera biorącego w niej udział posiadanie własnego zdania oraz przyjęcie postawy nazywanej po-

² Chodzi o Wissenschaft des Judentums (czyli o prąd rozwijający się w Niemczech w ramach Stowarzyszenia na Rzecz Kultury i Nauki Żydów założonego w 1819 r. „Nauka judaizmu” kontynuowała nurt oświeceniowy pobudzający emancypację kulturalną i polityczną żydów i zmierzała do poddania analizie według kanonów nowożytnej nauki, żydowskiej historii, religii, zwyczajów i folkloru. Wybitniejszymi przedstawicielami „nauki judaizmu” byli Leopold Zunz i Abraham Geiger – dop. tłum.)

wszechnie gotowością do dialogu, tzn. postawy, która – nie rezygnując z własnej opinii – zmierza jednak bardziej do tego, aby pozwolić sobie coś powiedzieć, niż chcieć coś przekazać drugiemu. Chodzi o postawę, która – nie porzucając pochopnie własnego zdania – deklaruje jednak fundamentalną gotowość do zakwestionowania siebie. Postawa ta uznaje partnera rozmowy za równouprawnionego, a nie tylko go toleruje, i gotowa jest przyjąć, że na początku rozmowy jej rezultat pozostaje całkowicie otwarty. Jeśli postawa ta zasadniczo zachowuje swą ważność w każdej rozmowie, to oczywiście zachowuje ona swą wagę bez ograniczeń również w dialogu między żydami, chrześcijanami i muzułmanami.

Na temat tej wymaganej postawy Abraham Geiger napisał przed ponad stu laty słowa, które zasługują na powtórzenie: *Zbliżając się do jakiejś religii, której nie podzielamy, nie zapominajmy nigdy, że liczne generacje uznawały ją (i uznają) za świętość, w której poszukiwały one i znajdowały swoją szczęśliwość, że jeszcze dzisiaj miliony ludzi szukają schronienia pod jej dachem i wierzą, że znajdują tam pokój dla swej duszy. Byłoby zuchwałstwem i brakiem godności, gdybyśmy chcieli określić jako godne pogardy przekonania i działania wyznawców danej religii, jeśli nawet nie możemy ich aprobować, i poniżyłoby nas samych głęboko, gdybyśmy kierowali się nienawiścią i wrogością³.*

Abraham Joschua Heschel w liście do wszystkich nauczycieli żydowskich z 1959 r. tak określił bezpośrednie przesłanki dialogu między żydami a chrześcijanami (a odnoszą się one także do dialogu z muzułmanami): *Jakie są założenia rozmowy między żydami a światem chrześcijańskim? Najważniejszą przesłanką do dialogu ludzi o różnych wiarach jest sama wiara. Po drugie otwarcie się na sytuację innego człowieka bez względu na jego religię. Po trzecie naszym obowiązkiem jest uznać wzajemny egzystencjalny związek między judaizmem a chrześcijaństwem⁴.* Jeśli więc dialog pomiędzy ludźmi różnych wyznań ma się udać, to może on mieć

miejsce tylko przy założeniu uznanego wzajemnego kontaktu egzystencjalnego między nimi, osadzonego poza wszelką problematyką historyczną czy religijno-historyczną. Tym samym znajdujemy się ściśle w temacie, przy kwestii prawdy i tolerancji w dialogu międzyreligijnym. To właśnie poprawnie rozumiana tolerancja jest odpowiedzią na postulat uznania tego wspomnianego wzajemnego kontaktu egzystencjalnego.

Tolerancja i prawda

Najpierw podam kilka koniecznych wyjaśnień pojęć³. Tolerancja mianowicie nie jest *cierpliwością, jaką silniejszy okazuje słabszym, różniącym się pod względem religii, światopoglądu, pochodzenia, rasy, historii* – jak ją definiuje jeszcze „Jüdisches Lexikon“ z 1930 r. W religioznawstwie, którego terminologię możemy tutaj sensownie zastosować, rozróżnia się dwie formy tolerancji. Jeden rodzaj to tolerancja formalna. Oznacza ona zasadniczą rezygnację jakiejś wspólnoty religijnej z domagania się lub tylko godzenia na stosowanie państwowych środków przymusu do przeszkadzania w rozwoju innych religii i wyznań. Od tolerancji formalnej należy odróżnić inny jej rodzaj, mianowicie tolerancję materialną, nazywaną również treściową. Oznacza ona przyjęcie i uznanie, że prawda religijna może się również znajdować w innych wspólnotach religijnych. Tak rozumiana tolerancja jest postawą aktywną, która nie ma nic wspólnego z indyferentyzmem czy rezygnacją. Tolerancję tę ogranicza roszczenie wyłączności, które w sposób konieczny wysuwa każda religia. I rzeczywiście, każda z religii musi podnieść roszczenie wyłączności z uwagi na wyznawców i nie może z niego zrezygnować,

³ *Vorlesungen über das Judentum und seine Geschichte*, Berlin 1875, t. III, s. 94.

⁴ Cyt. za: B. Klappert, H. Starck, *Umkehr und Erneuerung*, Neukirchen 1980, s. 2.

⁵ Por. Gustav Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, München-Hamburg 1966.

jeśli nie chce zrezygnować z samej siebie. Powstaje jedynie pytanie, czy owa wyłączność jest rozumiana ekstensywnie, a więc czy rozciąga się ona również na innych ludzi wyrastając z potrzeby zdobywania prozelitów, czy jest rozumiana intensywnie, a więc czy ogranicza swą ważność jedynie do wyznawców danej religii. W moim przekonaniu można się opowiedzieć jedynie za tą ostatnią formą roszczenia wyłączności. Nikt bowiem nie może być jednocześnie wyznawcą dwu religii.

Każde roszczenie jakiejś religii do wyłączności zasadza się na jej przekonaniu o posiadaniu prawdy. Co jednak oznacza prawda w odniesieniu do świata religii? Prawda oznacza tutaj przede wszystkim boską rzeczywistość i w gruncie rzeczy oznacza ona tylko to: *Pieczęcią Świętego, niech będzie pochwalony, jest prawda* (bShabb 51a). Islamscy mistycy zastrzegli arabskie słowo oznaczające prawdę – „al haqq” – wyłącznie dla Boga: jedynie Bóg jest prawdą. Wskazali tym samym, że prawda w sensie ostatecznym jest czymś wymykającym się ludzkiej możliwości dysponowania nią. Tak rozumianej prawdy można tylko doświadczyć i uwiarygodnić ją. Taka prawda może być jednak dopiero wtedy opisana i można o niej dopiero wtedy coś orzec, gdy się ją spotkało, gdy się jej doświadczyło. Już Hiob pytał: *Czy dosięgniesz głębin Boga?* (Hi 11, 7); i sam sobie odpowiadając wyznał: *Bóg jest większy (El saggi) niż my to pojmujemy* (por. Hi 36, 26). To samo implikuje zawołanie i wyznanie muzułmanina: *Allah akbar!* (Bóg jest większy!). Tak rozumiana prawda nie może być poddana ani weryfikacji, ani falsyfikacji; na drodze argumentacji nie daje się ona ani dowieść (pozytywnie), ani obalić (negatywnie). Tak rozumianą prawdę można tylko przyjąć i jako taka domaga się ona tylko uwiarygodnienia, jak to kiedyś wyraził M. Buber.

Od tego pojęcia prawdy trzeba odróżnić inne, które jest przedmiotem słynnego pytania Piłata (J 18,38), a więc prawdę wypowiedzi religijnej. Chodzi tu o wypowiedź człowieka na temat boskiej rzeczywistości po

spotkaniu z nią i przeżyciu jej. A dla tego, kto taką wypowiedź przedkłada, jest ona oczywiście w każdym przypadku prawdziwa, ponieważ zakłada on faktyczną tożsamość treści wypowiedzi z samą boską rzeczywistością. Takie postępowanie staje się jednak problematyczne wtedy, gdy pominię się podmiot takiej religijnej wypowiedzi. Wtedy bowiem z religijnej wypowiedzi powstaje zdanie doktrynalne, któremu przysługiwałaby prawdziwość już nie tylko subiektywnie (a więc nierozdzielnie z wypowiadającym się podmiotem), lecz także obiektywnie (a więc niezależnie od mówiącego podmiotu). Erich Fromm trafnie opisał ten proces jako alienację pojęć: *Gdy pojęcie zostaje wyobcowane, to znaczy, jeśli zostaje oderwane od doświadczenia, do którego się odnosi, traci swoją rzeczywistość i przemienia się w sztuczny produkt ludzkiego ducha. Przez to tworzy się złudzenie polegające na wrażeniu, że każdy, kto używa danego pojęcia, posiada dzięki temu odniesienie do doświadczenia leżącego u jego podstaw. Gdy tak się dzieje (...) to idea wyrażająca doświadczenie przekształca się w IDEOLOGIE zajmującą miejsce rzeczywistości, która w żywym człowieku leży u podłoża idei*⁶. Skutkiem tego jest, że wypowiedź religijna, która stała się doktryną (ideologią), jest zmuszona uznać za herezję każdą inaczej brzmiącą wypowiedź, a więc odmówić jej prawdziwości, ponieważ uważa się za prawdziwą także w sensie obiektywnym. W konsekwencji oznacza to po prostu próbę zamknięcia boskiej rzeczywistości, czyli Boga samego, w wypowiedzi pojęciowej, która jako sztuczny wytwór ludzkiego ducha czyni z Boga coś poddanego dyspozycji człowieka i wręcz dyktuje Mu kiedy, gdzie i jak ma się objawiać człowiekowi. Dzieje się tak zawsze wtedy i tam, gdzie religijne wypowiedzi, jak np. te zawarte w Dz 4,12⁷ lub J 14,6⁸ i im podobne nie są

⁶ E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*, Reinbek b. Hamburg 1980, s. 80 n.

⁷ „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni.”

⁸ „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze mnie.”

już interpretowane w sensie określonej wyżej wypowiedzi religijnej, lecz jako doktryna. Wtedy rzeczywistość nie ma już miejsca dla inaczej brzmiącej wypowiedzi religijnej i nie może być w ogóle mowy o jej prawomocności. Tego rodzaju próba mówienia o Bogu, która określa Mu możliwości objawiania i udzielania się człowiekowi, nie bierze poważnie boskości Boga, tzn. tego, że nie można Nim swobodnie dysponować. Próba taka zawiera w sobie coś z ludzkiej pychy i w żaden sposób nie można jej przyjąć.

O wiele słuszniejsze jest to, że prawda w znaczeniu boskiej rzeczywistości jest tylko jedną prawdą, którą Bóg objawił na różne sposoby, a mianowicie tak, jak jest ona zaświadczona, za każdym razem niepowtarzalnie inaczej, w TaNaKh, tzn. w kanonie hebrajskich pism biblijnych, w Biblii chrześcijan, rozumianej jako Stary i Nowy Testament wraz z metodologią wyjaśniającą i uzasadniającą to połączenie, oraz w Koranie, tzn. w świętym piśmie muzułmanów. To odmienne, za każdym razem inne poświadczenie jednej prawdy, jest wyrazem uczestnictwa w prawdzie⁹ i jedynie ze względu na to uczestnictwo w prawdzie każda religia domaga się uznania swojej absolutności. Prawda jest i pozostaje jedna. Różne natomiast są rodzaje uczestnictwa w niej; różne w zależności od sposobu, w jaki objawiła się boska rzeczywistość i jak została ona poświadczona przez poszczególnych adresatów objawienia.

Jeśli więc rzeczy mają się tak, jak to zostało powiedziane, że mianowicie żadna religijna wypowiedź o prawdzie, w znaczeniu boskiej rzeczywistości, nie podlega ani dowodzeniu, ani obalaniu; jeśli więc rzeczy mają się tak, że prawdziwość danej religii rozumiana jako uczestnictwo w prawdzie nie podlega żadnemu uzasadnianiu za pomocą argumentów racjonalnych, tzn. jeśli uczestnictwo religii w prawdzie nie może być udowodnione, lecz tylko uwiarygodnione – to musimy zadać pytanie o to, jak wygląda lub jak może wyglądać owo uwiarygodnienie. W tym właśnie punkcie cała dzi-

siejsza dyskusja o prawdzie i tolerancji wychodzi daleko poza problematykę oświeceniową, że Oświecenie mogło jeszcze bronić poglądu o pryncypialnej możliwości racjonalnego uzasadnienia, a przez to udowodnienia poszczególnych wypowiedzi religijnych. Czyniło to na podstawie fundamentalnego przekonania, że poznanie rozumowe i objawienie nie są ze sobą sprzeczne, lecz że są identyczne, jak to zwięźle wyraził np. Lessing pisząc w czwartej tezie „Wychowania rodzaju ludzkiego”: *Wychowanie nie przynosi człowiekowi nic, czego by nie mógł on mieć sam z siebie, tylko następuje to szybciej i łatwiej. Tak więc również Objawienie nie daje rodzajowi ludzkiemu nic, do czego by nie doszedł także rozum ludzki pozostawiony samemu sobie; ono tylko dało i daje mu najważniejsze z tych rzeczy wcześniej*⁹.

Uwiarygodnienie uczestnictwa w prawdzie ma na uwadze nie tylko określoną praktykę religijną, a więc życie według wyznawanej religii, lecz również jej intelektualne pogłębienie i teoretyczny opis, a więc to, co zwykło się nazywać teologią w szerszym rozumieniu. Czymże bowiem innym jest teologia, jeśli nie próbą dania przemyślanej relacji, reflektującego zdania sprawy o własnej wierze, o poświadczonym i wyznanym w niej uczestnictwie w prawdzie, które należy uwiarygodnić?! Takie właśnie uwiarygodnienie jest odpowiedzią na postulat materialnej, pełnej treści tolerancji – owej aktywnej postawy, która obejmuje proces uczenia się i refleksji nad przedmiotem uczenia się.

Trzy odpowiedzi na postulat tolerancji

Żydowską odpowiedź na postulat tolerancji materialnej można dostrzec w teologicznej koncepcji „siedmiu przykazań Noego”, która umożliwia *pobożnym spośród ludów świata udział w przyszłym świecie* (bSanh 56a). Koncepcja ta pozwala uznać istnienie zwłaszcza

⁹ Pojęcie to pochodzi od Hansa Joachima Schoepsa.

¹⁰ Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, teza 4.

chrześcijan i muzułmanów jako teologicznie prawomocne i to bynajmniej nie ze względu na wymogi praktycznego współżycia na co dzień.

Coś podobnego zna tradycja muzułmańska, a przynajmniej sunnicka, w swojej koncepcji ahl al-kitab, tzn. narodu księgi. Według tej koncepcji nie wolno stosować *żadnego przymusu w religii* (Sura 2, 256); zgodnie z nią Żydzi i chrześcijanie nie są dla muzułmanów niewiernymi, a jeśli nawet nie są wiernymi w rozumieniu islamu, to przecież są częściowo-wiernymi, dzięki swemu udziałowi w przedislamskiej tradycji jednego Objawienia Jedyne Boga, którego ostatecznym potwierdzeniem jest właśnie islam.

Jak wygląda odpowiedź chrześcijan? Nie może ona polegać po prostu na relatywizacji absolutnego znaczenia dogmatu chrystologicznego, pomimo iż taka relatywizacja była wciąż na nowo postulowana, lecz musi polegać na poważnym traktowaniu własnej teologicznej tradycji, zgodnie z którą chrześcijańska wiara pojęta jako chrześcijańskie uwiarygodnienie uczestnictwa w prawdzie nie może być uczynkiem, którego można by się domagać, lecz zawsze jest tylko darem. Wobec Żydów oznacza to rezygnację z misji w rozumieniu werbunku prozelitów i szczerę wzięcie sobie do serca takich zdań, jak np. J 4,22¹¹ czy Rz 11,16–24.

A wobec muzułmanów? Tutaj musimy zapytać, czy nie należałoby wobec muzułmanów udzielić takiej odpowiedzi, wraz z jej teologicznymi implikacjami, jakiej kiedyś udzielił Gamaliel (Dz 5,38 n.¹²), co umożliwiałoby przetrwanie gminie chrześcijańskiej. Myślę, że tak, i to bez zastrzeżeń.

Prawda i tolerancja w dialogu międzyreligijnym są więc tylko wtedy rzeczywiście szczerze, gdy wychodzą od wzajemnego egzystencjalnego kontaktu między religiami, o czym była mowa na wstępie. Chodzi o taką wzajemną relację, która pozwala doświadczyć, że dialog między religiami jest ważny, a nawet konieczny. Ten rodzaj tolerancji nie ma nic wspólnego z indyferen-

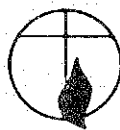
tyzmem, nie jest też zacieraniem linii demarkacyjnych między religiami. Przeciwnie, traktuje te rozdzielające linie bardzo poważnie. Aby móc je jednak wziąć na serio, tolerancja wymaga najpierw podjęcia uprzedniej próby nauczania się i zrozumienia tego, co jest dla drugiego ważne. Tolerancja jest zatem jednocześnie przeciwieństwem pobożnej ignorancji. Jest raczej uczeniem się w dialogu, który jest uczciwy wtedy, gdy każdy z partnerów może na koniec powiedzieć drugiemu: To, co jest ważne dla ciebie w uwiarygodnieniu twojej części prawdy, jest ważne również dla mnie, i to jedynie dlatego, że jest to ważne dla ciebie!

W tym ujęciu tolerancja jest postawą, która wynika z poznania uzyskanego na drodze dialogu, że każda religia może rościć sobie prawo tylko do uczestnictwa w prawdzie, nie zaś do prawdy absolutnej, a już na pewno nie do jej wyłącznego posiadania.

*thum. Anna Kleszcz
Adam Żak SJ*

¹¹ „Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, ponieważ zbawienie hierze początek od Żydów.”

¹² „Odstąpcie od tych ludzi i puśćcie ich. Jeżeli bowiem od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć i może się czasem okazać, że walczycie z Bogiem.”



*George L. Kline**

Pojednanie Kościoła wschodniego i zachodniego

Plan ekumeniczny Władimira Sołowjowa (1881–1896)
i współcześni mu krytycy**

Gdy 13 III (1 III według kalendarza juliańskiego) 1881 r. zabito cara Aleksandra II, zaś jego następcę Aleksander III ogłosił zamiar skazania zabójców ojca na zsyłkę w głąb Syberii zamiast ukarania ich śmiercią, dr Władimir Sołowjow wygłosił wobec przepelnionego audytorium pełen namietności wykład, w którym opowiedział się za tym niezwykłym aktem chrześcijańskiego miłosierdzia. Kiedy zaś w następstwie publicznego oburzenia przed obiecującym 38-letnim filozofem i myślicielem religijnym skutecznie zamknęła się droga do uniwersyteckiej kariery, Sołowjow zwrócił się ku nowemu, a będącemu bardzo na czasie, zagadnieniu: pojednaniu Kościoła wschodniego i zachodniego. W swej wczesnej twórczości mocno podkreślał *pełnię jedności* (wszechjedność) i pozytywne wartości jedności, powszechności, soborowości i jednolitości (zupełności), podając za przykład zupełność wiedzy, harmonię twórczości i jedność społeczeństwa; według niego każde z tych określeń zawiera istotny składnik religijny. Sołowjow zawsze twierdził, że w historii świata nic się nie

* G. L. Kline jest profesorem filozofii w Bryn Mawr College, autorem książki *Religious and Anti-Religious Thought in Russia* (Myśl religijna i antyreligijna w Rosji, 1968), oraz artykułu *Russian Religious Thought* (Rosyjska myśl religijna), w: „Nineteenth Century Religious Thought in the West”, 1985.

** Skrócona wersja tego artykułu została wygłoszona 20 XII 1988 r. na zjeździe AAASS w Honolulu, Hawaje. Tu przekład z: „Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the USA”, New York 1988, t. XXI, faktycznie wyd. w listopadzie 1990 r.

gubi i wszystkie ważne tradycje kulturalne i duchowe mogą i powinny być pogodzone.

Sołowjow jest pierwszym wybitniejszym myślicielem rosyjskim, który się poświęcił podobnym zagadnieniom, a być może jest także najważniejszym od czasów Leibniza (XVII w.) obrońcą wartości ekumenicznych w Europie¹. Pojednanie Kościoła wschodniego i zachodniego stanowiło centrum jego wysiłku intelektualnego i duchowego przez 15 lat. Parafrazując słowa Katona wypowiedziane w rzymskim senacie Sołowjow twierdził, że cokolwiek napisał, sprowadzało się do jednego: *Caeterum censeo instaurandam esse Ecclesiae unitatem* (Ponadto uważam, że jedność Kościoła musi być przywrócona), dodając: *Primum et ante omnia Ecclesiae unitas instauranda...* (Przede wszystkim musi być przywrócona jedność Kościoła...) (P 2: 107, 118).

W § II zanalizuję pewne nie rozstrzygnięte pytania dotyczące społecznej i politycznej historii Rosji oraz rosyjskiej Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego. § III daje spojrzenie na relacje pomiędzy Kościołem wschodnim a zachodnim w czasach współ-

¹ Zob. ks. Jean Rupp, *Message ecclésial de Soloviev: Présage et illustration de Vatican II*; Paris-Brussels 1975, zwłaszcza Pt. 5: *Un Levier pour l'œcuménisme*, s. 415–500. Rupp podaje życzliwe, staranne i dokładnie udokumentowane sprawozdanie z rozwoju projektu ekumenicznego Sołowjowa, szkicując go w pięciu etapach (zob. s. 415–458). Nie wspomina jednakże o ostrej i zmasowanej krytyce tego projektu ze strony części kleru i laikatu, co prezentuje niniejszy esej. W tekście używa się następujących skrótów (w porządku alfabetycznym): BV=„Bogosławski Wiestnik“, D=Danilewski, *Priłożenie* (Załącznik do *Sbornik ... statiej* /Zbiór artykułów/) (red. N. Strachow), 1890: *Władimir Sołowjow o prawosławiu i katolicyzmie* (Władimir Sołowjow o prawosławiu i katolicyzmie) (oryg. w: „Izwestia Słowianskowo Obszczestwa“, marzec 1885); LS=„Władimir Sołowjow, *La Sophia et les autres écrits français* (red. François Rouleau), Lausanne 1978 (zawiera zarówno *L'Idée russe* jak i *La Russie et l'Eglise universelle*); M=Konstantin Moczulskij, *W. Sołowjow, żizn i uczenije*, (W. Sołowjow, Życie i nauka) Paris 1951¹, P 1,2,3 lub 4=Sołowjow, *Pisma* (Listy) 4 tomy, Petersburg 1908–23; R=Jean Rupp, *Message ecclésial de Soloviev* (zob. powyżej); RV=„Ruskij Wiestnik“; S 1–12=Sołowjow, *Sobranije soczinienij*, (Dzieła zebrane, tomy 11–12, Brussels, 1966–70); VR=Wiera i Razum. Odnosiłki do polemiki ks. Guettégo, z Sołowjowem będą podawane jedynie poprzez numery stron: pierwsza strona odnosi się do wyd. franc. w „L'Union chrétienne“, druga po znaku / do tłum. ros. w „Wiera i Razum“.

czesnych Sołowjowowi. § IV poświęcam rzekomemu przejściu Sołowjowa na katolicyzm w 1896 r., a w § V analizuję kilka nie rozstrzygniętych pytań teologicznych. W § VI rozważę podłoże ksenofobii, antykatolicyzmu, antyprotestantyzmu i antysemityzmu występujących w większości krytycznych reakcji na plan Sołowjowa. § VII zawiera kilka przykładów polemicznej ostrości, na którą pozwolili sobie zarówno Sołowjow jak i jego krytycy. § VIII stanowi krótkie podsumowanie.

I. Podczas swych kilkakrotnych podróży do Zagrzebia i Paryża Sołowjow spotykał się z bp. Strossmayerem oraz kilkoma wybitnymi członkami francuskiego laikatu i duchowieństwa. Jego korespondencja z tymi osobami jest obszerna i ważna. Jednym z celów tych podróży zagranicznych był nadzór nad wydaniem trzech prac, w których przedstawił swój plan ekumeniczny i których publikacja w Rosji została zakaza przez cenzurę kościelną. Były to: „Istorija i buducznost' tieokratorii“ (Historia i przyszłość teokracji) (Pt. I) wydana po rosyjsku w Zagrzebiu w 1887 r. oraz wydane w Paryżu „L'Idée russe“ (Rosyjska idea, 1888) i „La Russie et l'Eglise universelle“ (Rosja a Kościół powszechny, 1889)².

Ingerencja cenzury była wywołana zarówno krytycyzmem Sołowjowa wobec wszystkiego co rosyjskie jak i jego zauważalnymi skłonnościami do „papizmu“, których przykładem może być list do Iwana Aksakowa (marzec 1883): *Wydaje mi się, że Pan patrzy TYLKO na papieżstwo, a ja widzę przede wszystkim wielki, święty i wieczny Rzym, podstawową i nieodłączną część Kościoła powszechnego. W ten Rzym wierzę, przed nim chylę czoło, kocham go całym sercem i wszystkimi siłami swojej duszy pragnę jego odbudowy dla jedności i niepodzielności Kościoła światowego, i niechaj będę przeklęty jako ojczobójca, jeśli kiedykolwiek wypowiem słowo potępienia na świętynię Rzymu* (S 11:351=P 4:21).

To, że Sołowjow nie próbował nawiązać kontaktu z katolikami polskimi – katolicką wspólnotą Słowian

większą i bardziej wpływową niż Chorwaci – objaśnia się, jak sądzę, jego bardzo realistycznym rozeznaniem, iż polscy intelektualisci mieli częściowo zrozumiałą skłonność do nienawiści i pogardy wobec wszystkiego co rosyjskie, nie wyłączając rosyjskich intelektualistów (por. S 4:13–15, 17).

We wrześniu 1886 r. w Zagrzebiu Sołowjow przystąpił w języku francuskim zwięzły 6-stronicowy zarys swego planu pt. „*Quelques considérations sur la réunion des Eglises*” (Kilka rozważań na temat zjednoczenia Kościołów; por. LS 309–314). Bp Strossmayer przesłał go Leonowi XIII, podobnie jak później „*L’Idée russe*” (1888). Odpowiedź papieża brzmiała: *Bella idea! ma fuor d'un miracolo è cosa impossibile* (Wspaniała idea! Ale bez cudu to niemożliwe; P 4:118–119)³.

Jednym z aspektów ekumenicznych wysiłków Sołowjowa, uznanym później przez niego samego za przewrotny, było powiązanie problemu pojednania Kościołów z utopijnym planem przyszłej *wolnej teokracji*,

² Pomimo wszystko kilka rozdziałów książki *Istorija i buducznost' tieokracji* (Historia i przyszłość teokracji) ukazała się w „*Prawosławnoje Obozrenije*” w l. 1825–86.

Konstantin Pobiedonoscew, pełnomocnik Świętego Synodu, spowodował przekazanie przez cenzurę państwową niektórych książek Sołowjowa cenzurze kościelnej, aby można je było łatwiej zablokować, por. Robert F. Byrnes, *Pobedonostew: His life and Thought* (Bloomington, Indiana, 1968, s. 254. Skarżąc się na to, iż stanowisko Tołstoja było „całkowicie negatywne, obce nie tylko Cerkwi, ale i narodowi”, Pobiedonoscew dodaje: „Do Tołstoja przylgnął straciwszy całkowicie rozum Sołowjow, kreując się na jakiegoś proroka, a ludzie go słuchają, czytają i klaszczą mu nie bacząc na jawną absurdalność i bezpodstawność wszystkiego, co przepowiadają...” (Pobiedonoscew do Aleksandra III, 1 XI 1891, w: *Pisma Pobiedonoscewa k Aleksandru III*, Moskwa, 1926 t. 2, s. 253). Temu nieuczciwemu utożsamianiu poglądów Sołowjowa i Tołstoja przeciwstawił się F. Dimitriew pisząc do Pobiedonoscewa 2 III 1884: „z L. Tołstojem nie ma on nic wspólnego” (tamże, s. 279).

³ Istnieją pogłoski i dowody pośrednie, że Sołowjow był na tajnej audencji u Leona XIII w Watykanie w maju 1888 r. (por. M 171 i n.: 1). Przeciwno nim przemawia jednak fakt, że brak o tym wzmianki w jakimkolwiek liście Sołowjowa do jego ulubionego brata, Michaiła, jak również w jego szczegółowej biografii intelektualnej i duchowej napisanej przez bratanka. Ale jeśli nawet taka audycja miała miejsce, nie oznacza to nawrócenia się Sołowjowa na katolicyzm; szukał on raczej papieskiego błogosławieństwa dla swego projektu ekumenicznego.

w którym świecką władzę nad wszystkimi narodami chrześcijańskimi powierzał Sołowjow carowi rosyjskiemu, a duchową władzę całego chrześcijaństwa miał objąć papież. Dopiero w początkach lat dziewięćdziesiątych XIX w. Sołowjow zdał sobie sprawę, że przeprowadzona przez Dostojewskiego wnikliwa krytyka roli Wielkiego Inkwizytora⁴, niesprawiedliwie przypisana wyłącznie katolicyzmowi, była sprawiedliwą i słuszną krytyką despotycznych tendencji teokracji jako takiej. Sołowjow zauważył, że zachwalana przez niego *wolna teokracja* jest utopią i że słowa, którymi w 1887 r. zakończył „Istoriu i buducznost' tieokratii” są pustą retoryką: *...wyższe dobro i prawdziwy cel teokracji polega na absolutnej wzajemności wolnego zjednoczenia się Boga z człowiekiem – nie w pełni władzy, a w pełni MIŁOŚCI* (S 4:633, podkr. G. Kline).

Dokonywane przez Sołowjowa próby znalezienia właściwego miejsca i funkcji w Kościele powszechnym dla katolików, protestantów, żydów, a nawet – w pewnym sensie – dla muzułmanów były niestety uważane przez wielu rosyjskich intelektualistów, tak świeckich jak i duchownych, za niemożliwe do zaakceptowania z powodu faworyzowania ich zdaniem tych grup kosztem Rosji i prawosławia.

Sołowjow miał zaledwie kilku publicznych obrońców, ale za to wielu publicznie go atakowało. Spośród prasy świeckiej popierał go głównie „Wiestnik Jewropy”, dziennik „liberalny” i prozachodni; większość ataków skoncentrowała się w „konserwatywnym” i słowiano- lub nieosłowianofilskim „Russkim Wiestniku”. Podobny podział wystąpił wśród prasy teologicznej. Tylko „Prawosławnoje Obozrienije”, wydawane przez Moskiewską Akademię Teologiczną, powstrzymało się od atakowania⁵, chociaż nic mi nie wiadomo o jakiegokolwiek otwartej obronie planu Sołowjowa na jego stronicach. Za to jeden czy dwa artykuły polemiczne ukazały się w będącym od 1892 r. jego następcą „Bogosłowski Wiestniku”. Opozycja teologiczna skon-

centrowała się w wydawanej przez Charkowską Akademię Teologiczną „Wierie i Razumie”. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX w. łamy tego pisma zaszczyliło kilkaset stron niekiedy bardzo ostrego krytycyzmu wobec Sołowjowa. Szczyt polemicznej ostrości osiągnęły prace o. Aimé-François-Władimir-Guettée (1816–92), kapłana rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, konwertyty z katolicyzmu (1861), autora dwóch polemicznych rozpraw naukowych: „La Papauté schismatique” (Schizmatyczne papieństwo, Paryż 1863) i „La Papauté hérétique” (Heretyckie papieństwo, Paryż 1864). Na podstawie tych dwóch tekstów w języku francuskim powstała napisana po angielsku książka „Papacy: Its Historic Origins and Primitive Relations with the Eastern Churches” (Papieństwo: jego historyczne korzenie i pierwotne stosunki z Kościołami wschodnimi, New York 1867). Główne krytyczne prace Guettée skierowane przeciw Sołowjowowi to: (1) „La Russie et son église. Lettre à M.V. Soloviev. A propos de sa brochure intitulée: L’Idée russe” (Rosja i jej Kościół. List do M.W. Sołowjowa. A propos jego broszury „Rosyjska idea”) w paryskim miesięczniku „L’Union chrétienne”, którego Guettée był wydawcą, vol. 29 (wrzesień 1888); rosyjskie tłumaczenie ukazało się w „Wiera i Razum” (1889); (2) „La Russie et l’Eglise universelle”, opublikowane w dziesięciu krótkich odcinkach w „L’Union chrétienne”: vol. 30 (grudzień 1889); vol. 31 (luty–sierpień, październik–listopad 1890). Pierwsze cztery odcinki były przetłumaczone w „Wiera i Razum” nr 1 (1891), następne trzy w nr. 4, a trzy ostatnie w nr. 11 (1891)⁶.

⁴ Por. F.M. Dostojewski, *Bracia Karamazów*, t. 5, rozdz. 5.

⁵ W dziale *Wiadomości i notatki* „Prawosławnoje Obozrienije” zamieściło dość ostry atak na bp. Strossmayera (z gazety „Moskowskije Wiedomości”); ale Sołowjow w tej notatce nie był wspomniany (por. 1888: 610–611).

⁶ Strony odpowiadające sobie w różnych wydaniach dwóch pism to: w „L’Union...”: t. 30, grudzień 1889: 361–64; t. 31, luty 1890: 33–38; marzec: 65–73; kwiecień: 97–107; maj: 129–38; czerwiec: 161–69; lipiec: 193–203; sierpień: 228–33; październik: 299–302; listopad 326–332. W „Wiera i Ra-

II. Świeccy krytycy Sołowjowa, w szczególności Nikołaj Danilewski (1822–85) i Nikołaj Strachow (1828–96), jako punkt wyjścia w swej polemice przyjmują jego wizję Rosji, oskarżając go o przyłączenie się do obozu zachodniego (Strachow w RV, grudzień 1889:189, 190). Inni dodają też oskarżenie o kosmopolityzm, a nawet kosmopolityczne brednie, piętnując występującą u Sołowjowa krytykę rosyjskiej kultury jako jeremiadę (RV, październik 1888:337, 335).

Danilewski twierdzi, że spekulatywne dążenie Sołowjowa do schematycznych symetrii *może oczarować, skusić i ująć umysły* i stara się stworzyć wrażenie, że to właśnie zaszło w przypadku samego Sołowjowa (D274, 275, 280, 281). W ostrych słowach jeden z anonimowych krytyków pisze: *Samozwańczy prorok sam demaskuje się swoimi oszczerstwami wobec przeszłości i teraźniejszości Rosji, swoim wysługiwaniem się zasadzie „bardziej papieski niż sam papież” oraz dążeniem do pozbawienia narodowej tożsamości w religijnym i socjalnym kosmopolityzmie pod nadzorem nieomylnego najwyższego kapłana z jego międzynarodowym duchowieństwem* (RV, październik 1888:338–39). Oskarżenie o bycie bardziej papieskim niż sam papież było rzucone nieco wcześniej przez Guettéego w „L’Union Chrétienne” (vol. 29, wrzesień 1888, 287). Strachow oskarża Sołowjowa o niechęć i brak miłości wobec wszystkiego co rosyjskie, dodając, że w dawanej przez niego krytycznej ocenie rosyjskiej historii i kultury *historia myśli ludzkiej (...) jest spaczona w sposób najbardziej grubiański* (RV, czerwiec 1888:202, 231). Wyraża też nadzieję, być może szczerą, że Sołowjowowi *obce były złośliwa satysfakcja i nienawiść niezależnie od faktu, że jego poglądy (...) będą bliskie wielu złośliwcom i wrogom* (RV, czerwiec 1888: 254).

Należy zaznaczyć, że – w pewnym stopniu reagując na nadmierne wysławianie wszystkiego co rosyjskie tak przez Danilewskiego w „Rossija i Jewropa”; (Rosja i Europa, 4 wydania w 1869–89), jak i Strachowa „Bor’ba s zapadom w russkoj literaturie”; (Walka z Zachodem

w literaturze rosyjskiej, 3 wydania w l. 1882–98) – Sołowjow w swej krytyce Rosji i sławieniu wszystkiego co zachodnie posuwał się czasami zbyt daleko.

W związku z omawianym problemem świecki krytyk Sołowjowa K. Jarosz twierdzi, że wprowadzone przez niego rozróżnienie pomiędzy pozytywnym określeniem „narodowość” czy „ludowość” a pejoratywnym nacjonalizmem wydaje się niezrozumiałe. W rzeczywistości, jak sądzę, oznacza to, że Jarosz nie akceptuje krytycznego stosunku Sołowjowa do nacjonalizmu czy też egoizmu narodowego. Bowiem samo rozróżnienie jest wystarczająco jasne: według Sołowjowa *chrześcijańska prawda uznaje (...) prawa NARODOWOŚCI potępiając jednakże NACJONALIZM, który dla narodu jest tym, czym egoizm dla jednostki* (LS90; por.S4:8–9; podkr. Sołowjowa). nacjonalizm jest postawą wyłączności, egoizmu, współzawodnictwa, a więc postawą destrukcyjną (por. S4:8–9;LS90).

Wśród krytyków kościelnych A.D. Bielajew za szczególnie niestosowne *w obecnym czasie uważa plucie* na wszystko co ojczyście, tak jak to robi Sołowjow (VR,1889:275), dodając, że jest to działanie na korzyść tych cudzoziemców, którzy czy to z ignoracji, czy też z powodu złych zamiarów usiłują obniżyć wartość wszystkiego co rosyjskie (VR, 1889:17). Wtórując mu Jarosz narzeka, że surowy krytycyzm, który – jak ten w przypadku Sołowjowa – pochodzi z łona rodziny, jest szczególnie karalny: *Kiedy widzimy człowieka bliskiego nam ze względu na wspólną przynależność do jednego kraju, oddychającego tym samym co my powietrzem, posiadającego wspólną z nami przeszłość i teraźniejszość, związa-*

zum”: nr 1, 50–62; nr 4, 240–68; nr 11, 666–680 (wszystkie z 1891 r.). Tak więc oznaczenie „129/240” odnosi się do maja 1890 oryg. franc. i tłum. na ros. w „Wiera i Razum” nr 4, 1891. Ponieważ zabroniono w Rosji publikacji *La Russie...*, długie wyjątki dostarczone po rosyjsku przez Guettégo a właściwie przez jego anonimowego tłumacza) były cenne dla czytelników rosyjskich. Chciałbym wyróżnić, jako szczególnie ważne, fragmenty przytaczane w 199/264, 199–200/265–266 i 200–201/266, teksty pochodzą z LS 219ff.

nego z nami wspólnymi więzami politycznymi i społecznymi; kiedy widzimy takiego człowieka próbującego uczernić złowieszczymi oszczerstwami drogę nam zadania, zerwać sztandary, którymi przywykliśmy się szczyścić, zdeptać godła, które przywykliśmy kochać – wtedy do naszej duszy przenika przygniatające odczucie jakby sprzeniewierzenia i zdrady (RV, styczeń 1889:107).

Jako część próby zrównoważenia jednostronnych zapisów historycznych Sołowjow podniósł kontrowersyjny problem *inkwizytorskich* epizodów i instytucji w rosyjskiej Cerkwi prawosławnej w XVII w. Odwołuje się w związku z tym do następującego wyjątku z „Historii” (Historii) napisanej przez swego ojca: *Zgodnie z projektem cara Fiodora moskiewska akademii – to twierdza, którą, wobec nieuniknionego swojego starcia z innowierczym zachodem (tzn. katolicyzmem, luteranizmem i kalwinizmem), chciała zbudować dla siebie Cerkiew prawosławna, to nie tylko uczelnia, to straszny trybunał inkwizycyjny, w którym gdy stróże z nauczycielami wypowiedzą słowa „jest winien niezgodności z prawosławiem”, zapala się stos dla przestępcy*⁷. W sposób emocjonalny odpowiedział na tę próbę Bielajew, który zarzucił Sołowjowowi tendencyjność i nielojalność w porównywaniu wyrazów fanatyzmu religijnego w rosyjskim prawosławiu i rzymskim katolicyzmie. Przyznając, że istniało prześladowanie religijne w Kościele wschodnim, Bielajew, odwołując się wyraźnie do Nocy Św. Bartłomieja (Francja 1572), odrzuca tezę, iż dorównało ono kiedykolwiek okrucieństwu *religijnego fanatyzmu, który skrwawił stronicę kościelnej i państwowej historii Zachodu*. Utrzymuje, że liczba ludzi zabitych z powodów religijnych w Rosji jest bardzo mała, nieznacząca w porównaniu z *dziesiątkami, a możliwe że i setkami tysięcy heretyków*, którzy stracili życie w czasach hiszpańskiej inkwizycji (BV, 1892:44,45; por. podobne uwagi u Guettéego, 103/71–72).

Wzorując się na historycznej obronie wysuwanej przez prof. M.I. Gorczakowa („Juridyczeskaja Lieto-

pis“) i prof. N.I. Barsowa („Istoriczeskij Wiestnik“, luty 1892), Bielajew twierdzi, że nikt w Rosji nie zginął jako ofiara działania *trybunału inkwizytorskiego*. Karani byli – i to zaledwie zesłaniem na Syberię – jedynie ci, którzy przeszli na prawosławie, aby uzyskać posadę państwową, a potem stali się odstępcami od wiary (BV, 1892:49,50).

III. Podobnie jak Piotr Czadajew na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XIX w. Sołowjow miał skłonność do obwiniania Kościoła wschodniego za rozdział Rzymu i Konstantynopola w XI w. Ale, też podobnie jak Czadajew, czyniąc ten zarzut kierował się miłością do Rosji, a nie nienawiścią, raczej wolą reformowania niż pełnym gniewu odrzuceniem. I też podobnie jak Czadajew był powszechnie uważany za sprzedawczyka, a nawet zdrajcę. Ten surowy sąd narzucił Guettée, najbardziej zawzięty, a być może najinteligentniejszy i najbardziej spostrzegawczy spośród krytyków Sołowjowa.

Sympatyzujący, co przecież nie oznacza bezkrytycznego, stosunek Sołowjowa do Rzymu wzbudzał tylko pogardę u Guettée, dla którego Kościół katolicki jego czasów był tylko *ożywionym nieboszczykiem* a papież nie więcej niż *heretyckim i schizmatyckim biskupem Rzymu* (73/65, 133/244). Guettée uważa Sołowjowa za papistę w jego zasadniczych przekonaniach i stawia retoryczne pytanie, dlaczego brakuje mu odwagi czy otwartości, aby się takim zadeklarować (202–203/268). Gdy Sołowjow mówi „zjednoczenie“, to rozumie (w odniesieniu do działań wobec katolicyzmu, na które namawiał prawosławie) *samounicestwienie i poddanie się najokrutniejszemu despotyzmowi i najbardziej antychrześcijańskiemu zniewoleniu* (68/60). Na próżno Sołowjow będzie się upierał, że nic takiego nie twierdził!

⁷ Siergiej M. Sołowjow, *Istorijskij Russii* (Historia Rosji), Moskwa 1863, t. 13, s. 330.

Inni krytycy kościelni są raczej mniej radykalni niż Guettée. Niektórzy z nich okazują sporą sympatię dla samego projektu, choć nie dla sposobów, jakimi Sołowjow go rozwija i broni. Według T. Stojanowa (który najprawdopodobniej jest Serbem, a przynajmniej czyta biegle po serbo-chorwacku) obraz prawosławia u Sołowjowa jest niesprawiedliwy i zbyt ponury (VR, 1886:749), co najmniej jedno z jego twierdzeń *wydaje się nam tak bezpodstawne, że aż naiwne* (VR, 1886:730; por. także BV, 1892:446), a to, co Sołowjow mówi o greckim Kościele prawosławnym, jest ostre i dość krzywdzące (VR, 1886:744)⁸. Niespodziewanie jednak ostateczny osąd tego krytyka jest stosunkowo łagodny: *Cel jego był piękny; miał na względzie związek rozdzielonych Kościołów i ogólnosłowiańskie dobro: to nie ulega wątpliwości; ale szedł do tego wspaniałego celu drogą nie królewską, nie prawosławną, a drogą tych, którzy mówią: „cel uświęca środki”* (VR, 1886:750). Odwołanie się do tych, dla których *cel uświęca środki*, jest przejrzystą aluzją do jezuitów, oddającą ważną tradycję kulturalną Rosji.

Stojanow zgadza się z Sołowjowem (por. S 4:282), że znaczący jest fakt, iż pewni ludzie Kościoła rosyjskiego, tacy jak metropolita kijowski Platon, uważają Kościół wschodni i zachodni za braci czasowo skłóconych w wyniku historycznego nieporozumienia⁹. Ale stawia pytanie, dlaczego Sołowjow, mając tak wiele do powiedzenia o „nienormalnych” warunkach w Kościele wschodnim, nie mówi nic o „nienormalnej” sytuacji papiesstwa w tym okresie (VR, 1886:742,743).

Jeden z najbardziej radykalnych krytyków świeckich, Jarosz, pyta retorycznie, dlaczego Sołowjow nie wspomina sprzedaży odpustów i innych praktyk katolickich, które profanują religię (RV styczeń 1889:111). A Daniłewski dostrzega niebezpieczeństwo w sformułowanym przez Sołowjowa wezwaniu do zapewnienia swobody duchowej łączności i wzajemnego oddziaływania pomiędzy Kościołem wschodnim a zachodnim: *Ale pod pełną swobodą wzajemnego duchowego oddziaływania można prze-*

cież rozumieć także swobodę, ogólnie biorąc katolickiej, a w szczególności jezuickiej, propagandy w narodzie. Z wielką otwartością Danilewski wyraża swoje oczekiwania co do prowadzonej polemiki: Oczekuję i życzę sobie, aby nasza polemika nie wyglądała nieporozumień – bowiem byłoby to tylko łataniem i zamazywaniem naszych różnic – a przeciwnie, aby z wielką wyrazistością, siłą i żywiością wyjaśniała i szerzyła w naszej świadomości prawdę prawosławia i fałsz katolicyzmu (D 306).

Guettée zaś traktuje Sołowjowa jakby był de facto, jeśli jeszcze nie de jure katolikiem, którego sposoby działania są *godne najbardziej nieustraszonych ultramontanów* (38/37), Rosja i Kościół powszechny są w najwyższym stopniu ultramontańskie (362/50; por. także 161/250, 163/251, 164/253, 229/667, 231/669), a sam Sołowjow jest *mocno zakotwiczony w jezuickiej partii* (68/81). Do poglądów Guettée wrócimy jeszcze w § VII.

Sołowjow zadał sobie duży trud, aby dokonać pewnego rozróżnienia terminologicznego, choć nie zwróciło ono uwagi innych. Chodzi o rozróżnienie między dwiema formami rosyjskimi greckiego słowa „katholikos“, a mianowicie „kafoliczeskij“ (pisane w starej ortografii z greckim „theta“, a z greckim „phi“ w nowej) i „katoliczeskij“. Dla Sołowjowa „kafoliczeskij“ jest synonimem „wsjelenskij“ (powszechny)¹⁰ i stosuje go do Kościoła powszechnego, który przekracza granice wyznaniowe; „katoliczeskij“ natomiast stosuje wyłącznie w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego (zob. P 2; 105;

⁸ Rupp narzeka, że Sołowjow „[m]algré sa sévérité, parfois pénible, pour la Moyen Age catholique... oublie... les fautes impardonnables commises par la chrétienté latine contre la grecque. A peine fait-il une allusion critique aux crimes de la quatrième croisade“. Rupp konkluduje, że nie litera, ale duch ekumenicznego projektu Sołowjowa „doit nous pousser aux actes de repentir“ wobec greckiej Cerkwi prawosławnej (R 488).

⁹ Wyjątek z *Istorijs i buducznost' tieokratii* (S 4:282) Rupp cyt. w tłum. na franc.

¹⁰ Pisząc po francusku Sołowjow używał słowa „universelle“ zamiast rosyjskiego „wsjelenskij“ (powszechny). Tylko raz, w odniesieniu do kleru zjednoczonych Kościołów, użył określenia „oecuménique“; „un seul corps oecuménique“ (LS 98).

S 4:73; R 418). Wyrażenie „prawosławno-kafoliceskij“, którego Sołowjow używał w celu określenia swojego własnego wyznania (zob. § IV), w dokumentach rosyjskiej Cerkwi prawosławnej przynajmniej już w 1838 r., a prawdopodobnie dużo wcześniej, wskazywało na Kościół prawosławny. Problem pojawił się wówczas, gdy Sołowjow zaczął publikować po francusku, ponieważ istnieje tylko jedno słowo francuskie – „catholique“ – dla wyrażenia dość różnych znaczeń słów „kafoliceskij“ i „katoliceskij“.

Wydaje się, że to rozróżnienie zyskało przynajmniej milczące i niechętnie uznanie ze strony takich krytyków, jak Danilewski (por. D 281, 283) czy anonimowy rosyjski tłumacz ks. Guettégo (67/58). Ale nie miało to większego znaczenia i w wielu przypadkach rozróżnienie to jest zaciemniane użyciem „katoliceskij“ w sensie „powszechny“ (RV, październik 1888:337) lub też „kafoliceskij“ w odniesieniu do rzymskiego katolicyzmu.

IV. Przez wiele lat podawano w wątpliwość rzeczywiste znaczenie aktu dokonanego przez Sołowjowa 18 II 1896 r. Tego dnia przyjął on Komunię św. z rąk o. Mikołaja Tołstoja (nie miał on związku z Lwem Tołstojem), księdza rzymskokatolickiego obrządku wschodniego. (Uwaga: Tołstoj był ROSJANINEM – konwertytą z prawosławia – KATOLIKIEM, i to obrządku WSCHODNIEGO; jest więc to najdoskonalsze ucieleśnienie ekumenicznych zasad Sołowjowa, jakie był on w stanie znaleźć w Rosji.) I choć tacy skądinąd spostrzegawczy i rozsądni komentatorzy katoliccy, jak kard. Hans Urs von Balthasar¹¹ i o. Heinrich Falk¹² twierdzili, że pociągnęło to za sobą nawrócenie Sołowjowa na katolicyzm, na podstawie licznych świadectw jest jasne, że Sołowjow nie porzucił „wiary swych ojców“, nie przeniósł się z Kościoła wschodniego do zachodniego. Świadczy o tym następujące zdanie z listu do Wasyla Rozanowa (28 XI 1892): *Uwzględniając królującą u nas, po części fałszywą, po części głupią, a w każdym razie*

niechrześcijańską fobię papieską, uważałem i nadal uważam za konieczne wskazywanie pozytywnego znaczenia kamienia węgielnego Cerkwi, położonego przez samego Chrystusa, ale nigdy nie traktowałem go jako samej Cerkwi – nie przyjmowałem fundamentu jako całej budowli. Jestem tak samo daleki od ograniczoności łacińskiej jak i bizantyjskiej, augsburskiej czy genewskiej. Wyznawana przeze mnie religia Ducha Świętego jest szersza, a równocześnie bogatsza wewnętrznie od wszystkich poszczególnych religii... (S 11:416; por. R 455–56). „Łacińska” oznacza tu rzymskokatolicką, „bizantyjska” prawosławną, „augsburska” luterańską, a „genewska” kalwińską.

A może Sołowjow zmienił zdanie pomiędzy rokiem 1892 a 1896? Dowód, że tak nie było, stanowią dwa zdania, oba lat 1896–97. W liście do cara Mikołaja II deklarował: *Duchową istotą Rosji jest prawosławie, tj. najczystsza i najbogatsza wewnętrznie postać chrześcijaństwa* (S 11:453). A pisząc do nawróconej na katolicyzm księżnej Elżbiety Wołkońskiej Sołowjow relacjonuje, że wypełniając formularz urzędowy spisu ludności, określił swoją przynależność religijną jako *prawosławno-katolickieskuju* (S 11:448).

Jest absolutnie pewne, że Sołowjow nigdy nie wyznał się prawosławia, czego wymagano od konwertytów na katolicyzm i co zrobił zarówno o. Mikołaj Tołstoj jak i księżna Wołkońska. Od 18 II 1896 r. do śmierci 31 VIII 1900 r. nie przyjął on również Komunii św. – ani od księdza katolickiego, ani prawosławnego – a ostatnią jego spowiedź przyjął ksiądz prawosławny¹³.

¹¹ Von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik*, Einsiedeln 1962) t. 2, pt. 2, s. 649 n.

¹² Falk, *Władimir Solowjows Stellung zur katholischen Kirche*, „*Stimmen der Zeit*”, t. 144 (1948–1949), szczególnie s. 428–435.

¹³ Por. S.M. Sołowjow, *Życie i twórcza ewolucja Władimira Sołowjowa* (Życie i ewolucja twórczości Władimira Sołowjowa), Bruksela 1977, s. 346–347. Ta pouczająca książka, napisana przez Siergieja M. Sołowjowa, bratanka W. Sołowjowa, księdza katolickiego obrządku wschodniego, została ukończona w 1923 r. w ZSRR, ale czekała na opublikowanie ponad pół wieku.

Przyłączenie się Sołowjowa do jeszcze nie istniejącego Kościoła powszechnego było dość spójne zarówno z jego programem ekumenicznym jak i z długoletnim zaangażowaniem – filozoficznym, teologicznym i również „mistycznym” – w doktrynę i ideał *pozytywnej jedności ogólnej*.

Ale w pewnym sensie było też aktem zewnętrznym wobec Kościoła i pozadogmatycznym. I gdy Sołowjow zdał sobie sprawę, że nie można się przyłączyć do Kościoła powszechnego przed historycznym zjednoczeniem Kościołów Wschodu i Zachodu, żałował niekanoniczności swojego działania (por. M 218, 220; P 3:215–217; list o. N. Kołosowa datowany 25 X 1910 do wydawcy „Moskowskich Wiedomości”).

Najbardziej wielkoduszny, wrażliwy i rzetelny spośród katolickich komentatorów tego problemu J. Rupp ujął to rozsądnie: *W pełni okresu nazywanego katolickim [Sołowjow] uważa się za prawosławnego... Nigdy nie był on katolikiem w takim znaczeniu, że wykluczałoby to przynależność do prawosławia* (R 437). I powołuje się na przykład brata Rogera, który w 1973 r. chciał być uznawany zarówno za katolika jak i protestanta, aby antycypować dalszy rozwój ekumenizmu. *Sołowjow jako prawosławny przyjął Komunię z rąk katolika, stał się też wyznawcą zreformowanych tezy, by jednak umrzeć spokojnie na łonie własnego, tak czcigodnego i umiłowanego Kościoła!*

V. Dyskusje dotyczące problemów teologii dogmatycznej koncentrowały się wokół prowadzonej przez Sołowjowa ostrożnej obrony „nowych” dogmatów katolickich: dogmatu o niepokalanym Poczęciu NMP, ogłoszonego przez Piusa IX w 1854 r. oraz o nieomyślności papieskiej (tzn. nieomyślności wypowiedzi papieża *ex cathedra* w sprawach wiary i moralności), ogłoszonej przez I Sobór Watykański w 1870 r.

Kładąc szczególny nacisk na rozwój historyczny i kosmiczny Sołowjow przyjął wprowadzenie tych dog-

matów, jako pewnego rodzaju postęp teologiczny (por. Stojanow: VR, 1886:715). W swoim memorandum przeznaczonym dla Leona XIII (28 IX 1886) Sołowjow napisał do bp. Strossmayera, że wierni prawosławni tacy jak on sam mogą uważać nowe dogmaty katolickie za *uzasadniony rozwój doktryny prawosławnej nadal pozostając w doskonałej łączności z Kościołem wschodnim* (LS 312n.2).

Sołowjow ostrożnie broni także formuły teologicznej filioque – o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i *od Syna – która była głównym celem polemicznych ataków starszych zwolenników słowianofilizmu i jest ostro atakowana przez Guettéego jako fałszywy dogmat i herezja* (71/73; por. też D 283, 288).

*Rzekomy dgm*at o niepokalanym poczęciu jest, według słów Guettéego nie tylko jedną z *papistowskich nowinek*, ale i *heretycką doktryną jezuicką*, faktycznie zaś *wynalazkiem hiszpańskich jezuitów* (69–70/62, 70/63). Z punktu widzenia Guettéego dogmat ten stoi w jaskrawej sprzeczności z doktryną grzechu pierworodnego, próbując uczynić z Dziewicy prawie bosko „niepokalaną”, tj. wolną od grzechu i w ten sposób współgra z ruchem „Mariolatry”.

Danilewski, jeden z krytyków świeckich, uważa specjalną dyskusję nad dogmatem o niepokalanym poczęciu za niepotrzebną, ponieważ jeśli odrzucony został *heretycki* dogmat o nieomyślności papieża, pozostałe dogmaty upadają razem z nim (D 290). Ponadto pyta, jak „dar” nieomyślności może być przenoszony z Kościoła na papieża, jeśli tak wiele przypadkowych czynników wpływa na wybór każdorazowego piastuna urzędu papieskiego i twierdzi, że prawosławna koncepcja nieomyślności soborów Kościoła jest całkowicie różna od rzymskokatolickiej koncepcji nieomyślności papieskiej (D 292, 299). Tak więc według Danilewskiego Pius IX mówi: „Kościół to ja” (D 291).

Nędzna uległość nieomylnemu papieżowi, którą głosi Sołowjow, jest dla Guettéego zniewagą Świętego Syno-

du Rosyjskiego (37/56, 135/246, 331/680). A Stojanow uważa dość *niewiarygodny* dogmat o nieomyślności papieskiej za całkowicie przeciwny prawosławnemu ideałowi wierności wobec świętej tradycji, gdyż dopuszcza on wolność indywidualnego osądu we wszystkich sprawach nie rozstrzygniętych *explicite* w doktrynie tradycyjnej (VR, 1886:714,741).

VI. Do wczesnych lat osiemdziesiątych XIX w. stanowisko Sołowjowa można scharakteryzować jako łagodny słowianofilizm. Pod koniec tej dekady pozostało z niego tylko żądanie specjalnej misji dla Rosji w pojednaniu Wschodu z Zachodem w ogóle, a prawosławia z katolicyzmem w szczególności. Stał się on wówczas bardzo krytyczny wobec takich obrońców wyższości kulturalnej i duchowej Słowian, jak Danilewski i Strachow, surowo piętnując ich *nacjonalistyczny partykularyzm* i oświadczając, że *Rosja jest jedynym krajem chrześcijańskim, w którym narodowe państwo ogłasza bez zastrzeżeń swój wyłączny absolutyzm czyniąc z Kościoła atrybut narodowości i uległe narzędzie w ręku świeckiej władzy* (LS 101).

W odpowiedzi na nalegania Danilewskiego w końcu lat sześćdziesiątych i Dostojewskiego w końcu lat siedemdziesiątych XIX w., aby Rosja „odbiła” Konstantynopol, Sołowjow zakrzyknął niecierpliwie: *Cóż innego moglibyśmy im dać oprócz pogańskiej koncepcji państwa absolutnego i cezaro-papistowskich zasad odziedziczonych po Grekach?*...

W 1890 r. w wierszu „Ex oriente Lux” Sołowjow kieruje pod adresem „Świętej Rusi” kolące pytanie:

*O Rusi! w wizji górnołotnej
Tyś myślą dumną jest zajęta;
Jakim chcesz ty być Wschodem:
Wschodem Kserksesa czy Chrystusa?*

(tłum. filologiczne)

Sołowjow chciał nie tylko sprzeciwić się wykluczaniu, ale także ułatwić łączenie na poziomie historycznym,

kulturalnym i duchowym. Był bardzo heglowski w twierdzeniu, że wszystkie tradycje, choćby pozornie wykluczające się i wzajemnie przeciwstawne, mogą i powinny być pogódkzone. Był jednym z pierwszych myślicieli rosyjskich, którzy rozszerzyli pojęcie ekumenizmu tak, aby włączyć zarówno protestantów jak i Żydów. Widział protestancką zasadę wolności, duchowość i indywidualne sumienie protestantów jako konieczne dla Kościoła powszechnego. Atakując ogólną ksenofobię i specyficzny antysemityzm późnych słowianofilów, deklaruje z oburzeniem: *Nie można bezkarnie wypisać na sztandarze wolność ludów słowiańskich i innych pozbawiając wolności narodowej Polaków, wolności religijnej unitów i rosyjskich dysydentów (tj. starowierców), praw obywatelskich Żydów* (LS 97).

Chociaż najbardziej antysemitcy autorzy piszący na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX w. w rosyjskiej prasie nie wspominają o Sołowjowie, z całą pewnością myślał o nim Konstantin Słuczewski wyrażając swoje oburzenie, że pomiędzy żydoofilami są Rosjanie (RV, kwiecień 1890:227). Sołowjow jest też jawnie identyfikowany jako polonofil przez tych, którzy jak Bielajew i Jarosz, wyróżniają Polaków-katolików razem z Żydami, jako narody najmniej podatne do asymilacji spośród wielu narodów rosyjskiego imperium – znacznie mniej niż choćby luteranie, Ormianie, Tatarzy czy Turcy (Jarosz, RV, styczeń 1889:112–113). Zwróćmy tu uwagę na bezkrytyczne wymieszanie tożsamości narodowych, kulturalnych i religijnych – coś, co luźno obejmuje nieprecyzyjne wyrażenie Bielajewa *innowiercze i obcoplemienne narodowości* (VR, 1889:263).

VII. Jak już sugerowałem powyżej, różnice pomiędzy świeckimi a kościelnymi krytykami ekumenicznego projektu Sołowjowa nie są tak wielkie, jak między krytykami skrajnymi i umiarkowanymi. Ekstremiści są zarówno pomiędzy świeckimi jak i duchownymi: Jarosz

i Słuczewski należą do tych pierwszych, Bielajew, a zwłaszcza Guettée, do drugich. Umiarkowany krytycyzm reprezentują świeccy Danilewski i Strachow oraz duchowny Stojanow. Różnica pomiędzy nimi zaznacza się w zauważalnym kontraście tonu polemiki, w stopniu cierpkości czy ostrości. Trzeba przyznać, że i sam Sołowjow był polemistą pełnym wigoru, który w gwałtownych słowach protestował przeciwko *reżimowi przemocy i obskurantyzmu* (LS 95), oskarżając swych przeciwników o wsteczność i krytykując ich jako fałszywych obrońców (S 6:326). Na pisarzy zgrupowanych wokół pisma „Russkij Wiestnik” wskazuje jako na *naszych walczących patriotów* (LS 159) i w podobny sposób karci *wyłącznie nacjonalistyczny punkt widzenia, który u nas [w Rosji] dziś dominuje i łączy cichą zgodą Kajfaszy i herodów naszej biurokracji z zalotami walczącego panslawizmu* (LS 87). Atakował *naszych rzekomych patriotów*, którzy działali w Rosji *opętani ślepym nacjonalizmem i rozprężonym obskurantyzmem* (LS 88). Odrzucał *epidemię nacjonalistycznej głupoty i zgubną politykę egoistyczną* (LS 95, 89). Oskarżał oficjalną Cerkiew rosyjską o oszustwo i przemoc i mówił o rusyfikacji Polaków jako tyrańskiej, kryminalnej i wrogiej (LS 96).

Dziwny język, doprawdy! Jednak należy zauważyć dwie sprawy. Po pierwsze Sołowjow rzadko zniżał się do zjadliwych ataków ad hominem, jakie jego przeciwnicy miotali na niego; po drugie kilka lat później wyraził on łagodny żal za wszystkie polemiczne nadużycia tego okresu (por. P 4:6).

Równocześnie nic nie słyszano o tym, aby Guettée, najbardziej cierpki krytyk Sołowjowa, który z gorliwością i polemiczną ostrością konwertyty zasypywał obelgami tak samego Sołowjowa jak i Kościół rzymskokatolicki, wyraził choćby najmniejszy żal z powodu swoich nadużyć w tym względzie.

Przed wszystkim Guettée regularnie bagatelizował 400-stronicową książkę Sołowjowa „La Russie et l'Église universelle”, określając ją jako *brozurę* (230,

231/669, 299/672, 300/673, 301/673, 331/679), *żałosną broszurę* (329/675)¹⁴, *książczyznę* (138/250), czy też *małą książczyznę* (229/667). Jego atak na Sołowjowa koncentrował się z jednej strony na pomyłkach intelektualnych tego ostatniego, z drugiej zaś na jego brakach duchowych i religijnych.

Według Guettéeego książka Sołowjowa jest fałszem (36/55), jego idee są fałszywe, ale również *śmieszne* (35/55, 36/55, 72/64, 98/66, 228, 229/667), po prostu *zupełnie fałszywe* (100/69). Stanowisko Sołowjowa jest *bezsensowne* (165/253); jego teorie są *bzdurne* (98/67), *śmieszne i heterodoksyjne* (330/678). Jego książka jest naznaczona przez *niespójne gadulstwo* (97/66). Jego *wiadomości są bardzo powierzchowne*; prezentuje *pustą i mętną ideę* wiary chrześcijańskiej (129/240). Tropiąc pustkę i zafalszowanie Guettée ostro krytykuje Sołowjowa jako ignoranta, którego *pompacyjne zdania są równie puste jak ich głowy* (36/55). Przy tym nasz *biedny Sołowjow* cierpi na *filozoficzną głupotę* (36/55)!

W książce Sołowjowa Guettée znalazł jedynie *bezwartościowe rozważania podane w pretensjonalnym i niezrozumiałym stylu* (300/673) oraz *czyste i śmieszne fantazje* (332/680). Sołowjow jest nie tylko ignorantem w dziedzinie teologii i historii Kościoła; jest winny *groteskowej pedanterii* (166/254, 36/55). Używając wyrażenia, które uważam za w równej mierze wprawiające w zakłopotanie jak i wstrętne, Guettée charakteryzuje stanowisko Sołowjowa jako *epileptyczną teologię* (165/254).

Na granicy między pomyłkami intelektualnymi a brakami duchowymi i religijnymi, znajdują się *sofizmaty* Sołowjowa, które, jak twierdzi Guettée, są wystarczające do ustalenia, w co Sołowjow każe wierzyć swoim czytelnikom. Jeden z kościelnych krytyków Sołowjowa,

¹⁴ W jednym miejscu Guettée używa wyrażenia „żałosna broszura” – w sposób bardziej odpowiedni, o ile chodzi o słowo „broszura” – odnosząc się do *L'Idée russe*, która w pierwszym wydaniu miała tylko 46 stron (por. 36/56).

A. Szostin nie powołując się na sofistykę postawił analogiczny zarzut, a mianowicie, że twierdzenia Sołowjowa są naznaczone *dzikością i bezpodstawnością*, a w niektórych sprawach *popęlnił on poważny błąd* (VR, 1886:462, 451).

Duchowe i religijne braki prac Sołowjowa są, według Guettéego liczne i niewybaczalne. Sołowjowa charakteryzuje *zła wiara* (w Rosji interpretowana jako obłądka) (36/55, 69/91, 70/62, 134/246); pewną doktrynę interpretuje on w *sposób zdeformowany* (70/62) i przedstawia *zatrutą karykaturę* innej (229/668). Oferuje nam kłamstwa i falsyfikaty (36/55, 101/70, 134/246) – co nie dziwi, skoro jest on *falsyfikatorem* (37/57, 134/246). Stanowisko Sołowjowa jest naznaczone hipokryzją i bezczelnością (68/60, 36/55); jego książka jest *nieroztropnym dziełem* (36/55).

Ponadto, w oczach Guettéego Sołowjow jest *zasłепiony fanatyzmem* i działa jako *fanatyk papizmu* (71/64, 131/243). Zbliżając się znacznie do prac *najbardziej fanatycznych ultranontanów*, popełnia zarówno bluźnierstwo jak i herezję (137/249, 164, 165/253, 363/52). Jego książka zawiera *więcej herezji niż stron* (300/673) – co daje zastraszającą liczbę ponad 400 herezji! Sołowjow jest *apostatą i jezuitą* (133/245). Zwracając się bezpośrednio do swego adwersarza, Guettée stwierdza: *U samych jezuitów byłby pan ultra-jezuitą*, dodając, że Sołowjow jest nie tylko odstępca od wiary, lecz również zdrajcą (38/57).

Negatywną ocenę książki Sołowjowa Guettée podsumowuje w następujących słowach: *Znajdujemy w niej charczące zdania, ekscentryczne myśli, śmieszne skojarzenia rzeczy nie mających ze sobą nic wspólnego; na żadnej stronie nie znajdzie się pozytywnego dowodu czy zdrowego rozumowania* (168–169/257).

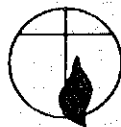
W końcu Guettée stawia retoryczne pytanie: Jak ktośkolwiek może pozostawać członkiem – tak jak to stwierdza o sobie Sołowjow – *Kościola obrzucanego odpadkami, pogardzanego, przeciwko któremu kieruje się*

*potwarze zaczerpnięte z arsenału jego najbardziej zacie-
trzewionych nieprzyjaciół? (37/56).*

VIII. Po blisko 10 latach znoszenia takich zniewag Sołowjow – co nie jest dziwne – zdecydował się skoncentrować swoje możliwości intelektualne na studiach historycznych i teoretycznych w dziedzinie filozofii spekulatywnej i teorii literatury. Sądzę, że wpłynęła na to nie tylko sprawa obrzucania obraźliwymi słowami, ale także brak zainteresowania i sympatii w stosunku do swego projektu, z którymi się spotkał wśród modernizujących intelektualistów katolickich we Francji. Jak to smutnie określił sam Sołowjow, jego książka „La Russie et L'Eglise universelle” nie została dobrze przyjęta przez żadną ze stron: była zbyt liberalna dla duchownych i zbyt klerykalna dla liberałów (P 1:179).

Jednakże było to tylko odłożenie, a nie zaniechanie projektu. Obecnie, w sto lat po publikacji „L’Idée russe”, możemy się zgodzić z Ruppem, który o ruchu ekumenicznym pisał po II Soborze Watykańskim, że *Sołowjow dostarcza temu najwidoczniej nieodwracal-
nemu ruchowi podpory swoją filozofią, wiedzą i duszą*. Odwołując się do prac Pasternaka i Sołżenicyna Rupp kończy: *Powodzenie, jakim cieszą się na Zachodzie rosyjskie pisma, z których płynie wzmacniające zdrowie, nie może nie oznaczać duchowego przebudzenia; powinno ono stworzyć warunki, by zaczął Sołowjowa zaczął działać w chrześcijaństwie (R 500).*

tłum. Ewa Okuljar



Odrzucić uprzedzenia

Z ks. Iwanem Dacką,
kanclerzem lwowskiej Kurii Archidiecezjalnej
Kościoła ukraińsko-bizantyjskiego,
wikariuszem lwowskiego
ukraińsko-bizantyjskiego metropolity większego,
rozmawia Krzysztof Renik

— *Przed wszystkim proszę o krótką charakterystykę zasięgu oddziaływania Kościoła ukraińsko-bizantyjskiego na Ukrainie.*

— Dokładnych statystyk niestety wciąż jeszcze nie mamy. Charakteryzując nasz Kościół mogę w tej chwili powiedzieć, że wraz z Jego Eminencją ks. kard. Mirosławem Iwanem Lubaczewskim mamy 11 biskupów grekokatolickich. Jest w naszym Kościele 1000–1100 księży. W tej liczbie są też duchowni należący do zgromadzeń zakonnych: bażylianie, redemptoryści i studyci. Ponadto w naszym Kościele jest 750–800 zakonnic. Liczbę naszych wiernych oceniamy w tej chwili na 4,5–5 mln wiernych w całej Republice Ukrainiejskiej. Czasami podaje się daleko większą liczbę wiernych, ale my na razie ciągle jeszcze trzymamy się tej starej statystyki.

Nasz Kościół dysponuje obecnie na obszarze całej Ukrainy ponad 2000 cerkwi. Największe skupiska grekokatolików znajdują się oczywiście na Lwowszczyźnie, w okręgu Iwano-Frankowskim, na Tarnopolszczyźnie i w rejonach zakarpackich. Mamy też swoje parafie na Bukowinie, mamy swoje gromady na Krymie w oblasti mikołajewskiej i w okolicach Hersonia. Nasze parafie są ponadto także na Kijowszczyźnie, w tym również w samym Kijowie oraz w Połtawie, Doniecku i w Sumach. Można więc powiedzieć, że – choć w rozproszeniu – grekokatolickie gromady są obecne także we wschodniej i środkowej Ukrainie.

— *Jaki jest współczesny podział administracyjny Kościoła ukraińsko-bizantyjskiego na Ukrainie?*

— Ściśle rzecz ujmując na terytorium Ukrainy istnieją w tej chwili tylko 3 diecezje. Jest to archidiecezja lwowska, diecezja iwano-frankowska i diecezja mukaczowska, inaczej zwana mukaczowsko-użhorodzką. Do naszego Kościoła należy także diecezja przemyska, ale ona znajduje się już w granicach współczesnej Polski. Myślę jednak, że niedługo dojdzie do powołania nowych diecezji na obszarze Ukrainy. Choćby w oblasti tarnopolskiej. Poza tym z pewnością powstanie diecezja w tej części obecnej diecezji przemyskiej, która weszła w skład terytorium Ukrainy. Są bowiem wyraźne potrzeby duszpasterskie przemawiające za powołaniem takiej diecezji. Poza tym trzeba myśleć o powołaniu takich historycznych diecezji, jak choćby kijowska, łucka, czy włodzimierska. To oczywiście pozostaje w kompetencjach synodu, ale myślę, że o tych wszystkich sprawach trzeba będzie mówić już w niedalekiej przyszłości. Pozostaje jeszcze sprawa granic poszczególnych diecezji. Obecne granice nie zawsze są zgodne ze współczesnymi podziałami administracyjnymi Ukrainy. W tej kwestii zdania są podzielone: Czy granice te powinny być zgodne, czy mogą się różnić? To także pytanie, na które kompetentnie może odpowiedzieć synod naszego Kościoła.

— *Czy wspomniana przez Księdza potrzeba powołania choćby diecezji kijowskiej oznacza, że Kościół ukraińsko-bizantyjski pragnie rozszerzać swe wpływy także na wschodnią i środkową Ukrainę? W ostatnich dziesięcioleciach jego działalność ograniczała się do zachodniej Ukrainy.*

— Myślę, że mamy w tej chwili bardzo dobrą sposobność rozwinięcia nie tylko szerokiej działalności religijnej, ale także społecznej, charytatywnej na ziemiach centralnej oraz wschodniej Ukrainy. Przede wszystkim dlatego, że ludzie tam przez lata całe wyrastali bez Boga. Prawda, tam istniała rosyjska, teraz przemianowana na ukraińską, prawosławna Cerkiew. Ale teraz na Ukrainie nie wystarcza, by duchowieństwo tylko się modliło, dobrze odprawiało obrządki liturgiczne, czy jedynie przepowiadało Ewangelię. Teraz, aby ludzie przyszli do Kościoła, aby poszli za duchowieństwem, trzeba to, co się przepowiada, przekuć na bezpośrednią działalność. Ludzie oczekują

od Kościoła szeroko zakrojonej akcji społecznej, charytatywnej. Społeczne nauczanie Kościoła jest tu dla nas teraz szczególnie aktualne i ważne. W roku bieżącym przypada 100. rocznica ogłoszenia przez papieża Lewa XIII encykliki „Rerum novarum”. Papież Iwan Pawło II wydał znakomitą encyklikę „Centesimus annus” i często myślę o tym, jak te obie encykliki wykorzystać w działalności kościelnej nie tylko na obszarze całej Ukrainy, ale i dawnego Związku Radzieckiego.

Oczywiście będzie to trudne. Przede wszystkim dlatego, że nie ma tu jeszcze zrozumienia dla pokojowego współżycia różnych Kościołów i różnych wyznań. Tutaj raczej odczuwa się atmosferę rywalizacji pomiędzy poszczególnymi Kościołami czy wyznaniem. Istnieje wielkie zniecierpliwienie i brak tolerancji, które są efektem działalności tego dawnego reżimu, systemu, którego podstawą był bezbożny ateizm. Ludzie nie mogą zrozumieć, że można współżyć ze sobą w zgodzie będąc innego wyznania, innej wiary. Aby się to zmieniło, musimy tu jeszcze wiele pracować i dużo się o to modlić.

— *W tym, co Ksiądz mówi, odczuwam obawę o to, jaki będzie stosunek Cerkwi prawosławnej do Kościoła ukraińsko-bizantyjskiego na ziemiach centralnej i wschodniej Ukrainy. Sądzi Ksiądz, że będzie on, a może już jest, negatywny?*

— Jeżeli ludzie — obojętnie, czy będą to katolicy, czy prawosławni — podejść do spraw wiary i Kościoła po Bożemu, to do konfliktów nie dojdzie. Niestety ludzie podchodzą do różnic konfesyjnych nazbyt emocjonalnie, nazbyt uczuciowo. Bardzo często o ich stosunku do innych wyznań decydują doświadczenia przeszłości, niekiedy jakieś przesady mające swe korzenie w historii. Bardzo często o stosunku do innego wyznania decydują wpływy propagandy, niegdyś komunistycznej czy tej uprawianej przez Patriarchat Moskiewski. Bardzo często wreszcie stosunki między wyznaniem są wynikiem myślenia czysto politycznego.

Moim ideałem byłoby — i nie ja sobie to wymyśliłem, ale mówił już o tym przed laty sługa Boży metropolita Andriej Szeptycki, potem pisał i mówił o tym kard. Josif Ślipyj — abyśmy umieli powrócić do tego dawnego, kijowskiego chrześ-

cijaństwa. Do tego chrześcijaństwa św. Włodymira Wielkiego, kiedy Kościół powszechny był jeszcze jeden, nie podzielony, i kiedy Kościół kijowski był w pełnej jedności z Kościołem powszechnym, a przez to i ze wszystkimi Kościołami tworzącymi wówczas wspólnotę chrześcijańską. Ze wszystkimi Kościołami chrześcijańskiego Wschodu. Papież Iwan Pawło II powiedział kiedyś, że ten Kościół był prawosławny w wierze i katolicki w miłości. Przecież terminy „katolicki” i „prawosławny” sobie nie zaprzeczają. Te terminy raczej się wzajemnie uzupełniają. Podział przyszedł później...

Myślę, że powrót na Ukrainie do tego kijowskiego chrześcijaństwa, bez tych wszystkich uprzedzeń, bez propagandy i antagonizmów, bez oskarżeń, które płyną i ze strony prawosławnych, i niestety także ze strony grekokatolików, powinien być naszym celem. Abyśmy stali się takimi, jakimi byliśmy w tej dalekiej przeszłości.

— *Sądzi Ksiądz, że po latach waśni, wzajemnych oskarżeń, także prześladowań, jest to w ogóle możliwe?*

— Myślę, że wymaga to dużej dojrzałości. Trzeba do tego wszystkiego podchodzić bardzo spokojnie. Trzeba się wyzbyć wszelkich uprzedzeń i kompleksów. Sądzę, że jak katolicka strona, tak również strona prawosławna zrobiła dużo dobrego dla narodu ukraińskiego. Ale jak w każdej działalności ludzkiej, także w ich działalności było wiele pomyłek. Mimo to uważam, że daleko więcej nas łączy aniżeli dzieli. I trzeba znaleźć przede wszystkim te wspólne elementy. A możliwe to będzie tylko wtedy, gdy zaczniemy rozmawiać odrzuciwszy najpierw wszelkie emocje.

— *A nie uważa Ksiądz, że droga to tego jest jeszcze bardzo daleka?*

— Myślę, że rzeczywiście droga przed nami trudna. Ale chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt tego zagadnienia. Jest bowiem i drugi ideał, do którego powinniśmy dążyć. Okres po zawarciu Unii Brzeskiej w latach 1595-96 był bardzo podobny do czasów obecnych. Było wówczas wiele sporów, trwały zażarte polemiki. Była polska literatura, była

literatura rosyjska, była propaganda z jednej i z drugiej strony. Ale cała ta wojna między wyznaniem, która wówczas miała miejsce, nie była na wskroś negatywna. Ona wyorala z tej ziemi wielką ideę. Tak wielką, że i prawosławny metropolita kijowski Petro Mohyla, i katolicki metropolita Josif Welemin Ruckij zawołali wspólnie: Dosyć już tej wojny, siądźmy razem, niechaj pojedna się Ruś z Rusią. Wtedy właśnie najbardziej rozwinęła się idea tego jednego, kijowsko-halicckiego patriarchatu dla całej Rusi. Patriarchatu, który pozostawałby w pełnej jedności z Kościołem powszechnym, uznawałby prymat biskupa Rzymu, ale zachowywałby swoją autonomię. Myślę, że taką właśnie ideę trzeba nam tu teraz szerzyć. Chodzi o to, by pokazać, że tu, na Ukrainie, szukamy jedności z Kościołem powszechnym, nie tracąc jednocześnie niczego z naszej wschodniej i ukraińskiej tradycji religijnej.

— *Na razie jednak chrześcijanie na Ukrainie dzielą się raczej aniżeli łączą. Rozbieżności pomiędzy Kościołem ukraińsko-bizantyjskim a Kościołami prawosławnymi na Ukrainie raczej się powiększają. Tak przynajmniej jest to odbierane przez obserwatora z zewnątrz.*

— To jest rzeczywiście nasz obecny problem. Bardzo często ze strony prawosławnej pojawia się zarzut, że jesteśmy uzależnieni od Rzymu. Z drugiej strony o prawosławnych powiedzieć można, iż są oni uzależnieni od Moskwy. Ukraińska Autokefaliczna Cerkiew Prawosławna głosi swoją niezależność i od Rzymu, i od Moskwy, ale jej problemem jest to, iż nie jest uznawana przez żaden inny Kościół prawosławny. Szczerze mówiąc jedyny Kościół, który ją uznaje, to jest nasza Cerkiew grekokatolicka. Uznajemy ich choćby siłą tego faktu, że oni faktycznie istnieją. Zresztą Cerkiew Autokefaliczna jest w pewien sposób, ze względu na jej dążenia, zamiary, najbliższa nam spośród Kościołów prawosławnych. Myślę, że cały problem polega na tym, aby znaleźć ludzi, którzy będą ze sobą rozmawiali. Tak rozmawiali, jak teraz ja rozmawiam z Panem...

Nadal brakuje nam jakichś wspólnych działań. Przecież w gruncie rzeczy mamy jedną liturgię. Dlaczego nie stworzyć wspólnej komisji liturgicznej? Choćby tylko po to, by wszyscy Ukraińcy mówili to samo „Ojcze nasz“. A teraz mamy wersję

katolicką, prawosławną, autokefaliczną. A przecież modlitwa jest jedna — „Ojcze nasz“! Uważam, że to jest możliwe do zrobienia, ale trzeba się kierować duchem Bożym przede wszystkim, podchodzić do tych wszystkich spraw po Bożemu. Jeszcze raz powtórzę — odrzucić wszystkie uprzedzenia, które funkcjonowały tu i funkcjonują przez całe lata.

— *W katalogu tych uprzedzeń można odnaleźć i takie, które mówią, że Kościół katolicki dążył, a może i dąży do oderwania Kościoła ukraińsko-bizantyjskiego od narodowej tradycji ukraińskiej. Czy zarzut taki jest obecnie formułowany pod adresem waszej Cerkwi przez Kościoły prawosławne na Ukrainie?*

— Myślę, że dziś katolicy muszą rzeczywiście pokazać, iż będą szanowali autonomię Kościoła grekokatolickiego. Muszą także pokazać, że unia — my zresztą nie chcemy dziś używać słowa „unia“, to jest już termin przestarzały, używajmy raczej słowa „kościelna jedność“, „wspólnota“, „communio Ecclesiarum“ — otóż, że ta jedność nie oznacza poddaństwa, podporządkowania. W tej kwestii potrzebujemy wielkiego zrozumienia ze strony Stolicy Apostolskiej. Zdarzało się bowiem często, i to nam słusznie zarzucali prawosławni, że ta jedność oznaczała submissio, podporządkowanie. Nad tymi wszystkimi sprawami trzeba dziś pracować. Idea jednego, kijowsko-halickiego patriarchatu byłaby w tym kontekście nadzwyczaj ważna. Sługa Boży metropolita Andriej Szepczycki już w latach czterdziestych pisał, że on nie pretenduje do tronu patriarszego, niech będzie ktoś z prawosławnych, ale niech zaakceptuje ideę wejścia w jedność z Kościołem powszechnym.

— *Czy na Ukrainie jest dziś również podnoszony zarzut, iż Cerkiew ukraińsko-bizantyjska stara się polonizować swoich wiernych? Zarzut taki był formułowany w przeszłości dość często.*

— Rzeczywiście jest to właściwie jedyny konkretny zarzut, jaki stawiają nam obojętnie czy to Rosjanie, czy prawosławni. Zresztą studiując na uniwersytetach niemieckich bardzo wyraźnie odczuwałem takie nie wypowiedane głośno przekonanie, że prędzej czy później Kościoły wschodnie ulegną latynizacji, a

w przypadku naszego Kościoła właśnie polonizacji. Historycznie trzeba jasno powiedzieć, że to rzeczywiście odpowiada prawdzie. Bo wielu dawnych polskich polityków uważało Unię jedynie za pomost do polonizacji i latynizacji. Wielka szkoda, że na Ukrainie, kiedy się mówi o rzymskich katolikach, myśli się automatycznie o Polakach. Kiedy mieszkaliśmy na Zachodzie, naszymi wielkimi sprzymierzeńcami byli właśnie rzymscy katolicy: Włosi, Niemcy, Francuzi, Anglicy. Pomagali nam moralnie i materialnie. Tutaj, na Ukrainie, rzymski katolicyzm identyfikuje się prawie wyłącznie z wpływami kościelnymi, politycznymi, społecznymi, kulturalnymi i artystycznymi Polski.

Polskie duchowieństwo rzymskokatolickie jest w tej kwestii naprawdę agresywne. To jest fakt. Zresztą zjawisko to nie ogranicza się wyłącznie do Ukrainy. Tak dzieje się również na Białorusi, w Rosji, a nawet w Kazachstanie. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że strona rzymskokatolicka musi pokazać, iż ma rzeczywiste zrozumienie dla powszechnego charakteru Kościoła, chrześcijaństwa. Tu chodzi o pokazanie, że aby być pełnowartościowym katolikiem, nie trzeba być koniecznie rzymskim katolikiem związanym z tradycją polską.

— *Gdy jednak w kościołach rzymskokatolickich duchowni zaczynają sprawować nabożeństwa po ukraińsku, pojawia się zarzut, że odciągają w ten sposób Ukraińców od ich tradycyjnej wspólnoty kościelnej, to jest od waszej Cerkwi. Że próbują rozszerzać wpływy rzymskokatolickie.*

— Uważam, że ten zarzut jest dziś formułowany znacznie rzadziej aniżeli jeszcze kilka lat temu. Myślę, że dzisiaj, czy nam się to podoba, czy nie, musimy się pogodzić z faktem, że na Ukrainie będzie istniał Kościół katolicki obrządku rzymskiego i obrządku wschodniego. Przecież na Kijowszczyźnie, na Żytomierszczyźnie są całe gromady wiernych rzymskokatolickich, prawdopodobnie polskiego pochodzenia, które w jakiś sposób się zukrainizowały, ale które chcą nadal pozostawać przy obrządku łacińskim; chociaż na co dzień rozmawiają po ukraińsku czy w niektórych przypadkach po rosyjsku. Musimy bardzo wyraźnie podkreślać, że Kościół katolicki jest powszechny. Mamy z tym wielkie problemy. Nie możemy się

godzić z poglądem, że skoro jestem grekokatolikiem, to automatycznie jestem Ukraińcem, czy skoro jestem rzymskim katolikiem, to automatycznie jestem Polakiem.

— *A gdyby mieszkający na Ukrainie Polak zechciał przyjść do ukraińsko-bizantyjskiej gromady, czy zostałby do niej przyjęty?*

— Myślę, że zabrakłoby nam dzisiaj tej dojrzałości. Ale proszę zważyć, że jeszcze przed I wojną światową były gromady polskie obrządku grekokatolickiego. Sługa Boży metropolita Andriej Szeptycki pisał bodaj 2 lub 3 listy biskupie w języku polskim skierowane do grekokatolików-Polaków, którzy żyli na terenie jego archidiecezji. A wracając do pytania. Taka sytuacja wymagałaby wielkiej dojrzałości kościelnej i parafialnej. Mniej emocji, a więcej myślenia o powszechnym charakterze Kościoła, chrześcijaństwa. Tęgo brakuje niestety bardzo i na współczesnej Ukrainie, a także we współczesnej Rosji.

Musimy poza tym pozbyć się jeszcze jednego sposobu myślenia. Otóż nie może istnieć takie przekonanie, że np. Ukraina ma być cała grekokatolicka, Rosja prawosławna, Polska rzymskokatolicka, a Niemcy protestanckie itd. Jeżeli mówimy o państwie, w którym ma być swoboda religijna, to może w takim państwie żyć i katolik, i prawosławny, i żyd, i muzułmanin, i protestant, i krisznaita...

— *Kościół ukraińsko-bizantyjski był przez całe lata mocno zaangażowany w obronę narodowego ducha ukraińskiego, w obronę ukraińskiej tradycji. Czy teraz, kiedy już państwowość ukraińska staje się faktem, nie grozi Kościołowi ukraińskiemu przyjęcie na siebie roli Kościoła narodowego?*

— Jest faktem, że w państwie ukraińskim Kościół nasz cieszy się wielkim szacunkiem i ogromnym autorytetem moralnym. Przede wszystkim dlatego, że w minionych latach nasza Cerkiew nigdy nie szła na żadne kompromisy z dawnym reżimem i była zawsze z narodem. To jest nasza ogromna siła. My nigdy nie byliśmy Kościołem państwowym, ale byliśmy Kościołem naszego narodu. Kiedy prawosławni mówią dziś o agresywności Kościoła katolickiego czy grekokatolickiego, to boją

się, że w przyszłości ich Cerkiew prawosławna nie będzie już podtrzymywana przez władze państwowe, że na Ukrainie straci pod nogami wszelki grunt. Będąc Kościołem narodu nasz Kościół mocno bronił tożsamości narodowej ukraińskiej. Dlatego naród darzy go tak wielkim szacunkiem.

Czy to oznacza, że chcemy się zamykać w obrębie jakiegoś ukraińskiego Kościoła narodowego? Że chcemy pozostawać w jakimś np. halickim zaścianku? Nie, my nie możemy w ten sposób wychowywać ani naszych wiernych, ani naszego duchowieństwa. Musimy dziś dołożyć wszelkich sił, aby nie stać się gettem. Jesteśmy częścią Kościoła powszechnego, jako naród jesteśmy częścią Europy, Europy bez granic, gdzie są i Rosjanie, i Polacy, i Niemcy, ale są i Ukraińcy. Europy, gdzie każdy naród ma swoje mieszkanie we wspólnym domu, gdzie jest swoboda religijna i poczucie powszechnej misji Kościoła katolickiego. To jest oczywiście łatwo powiedzieć, wiem o tym doskonale, ale zrobić będzie znacznie trudniej.

— *A zatem nie obawia się Ksiądz sojuszu tronu i ołtarza na współczesnej Ukrainie?*

— Jako Cerkiew grekokatolicka mocno podkreślamy zasadę rozdziału Kościoła od państwa. Wiem także, że państwo nasze nie chce mieć jakiegoś Kościoła państwowego. I dobrze, że tak właśnie jest. Nie trzeba, aby tu, na Ukrainie, istniał jakiś Kościół państwowy. Będziemy oczywiście, jak już mówiłem, Kościołem naszego narodu ukraińskiego, ale nie będziemy się identyfikowali z żadnym nurtem politycznym czy organizacją polityczną...

— *Ale współpraca waszej Cerkwi z ukraińskim „Ruchem” jest faktem.*

— Co to znaczy współpraca? My po prostu reprezentujemy wspólne ideały, takie jak dążenie do niezależności, wolności, nieskrępowanego rozwoju naszego życia kulturalnego, a w odniesieniu do życia religijnego do pełnej swobody wyznaniowej. To są podstawowe prawa ludzkie. Siłą faktu, że nasza Cerkiew jest tak bardzo związana z narodem, „Ruch” znalazł w nas sojusznika. Ale powiem otwarcie — to „Ruch” bardziej

potrzebuje Kościoła aniżeli nasza Cerkiew „Ruchu”. Myślę, że właśnie tak trzeba przedstawić tę sprawę. My w żadnym wypadku nie pretendujemy do tego, by być Kościołem państwowym. Myślę zresztą, że żadne z wyznań nie powinno do tego dążyć, ponieważ w dzisiejszych czasach jest to już anachronizm.

— *Jak do tej pory używamy na określenie waszego Kościoła dwóch nazw. Nazwa „Kościół ukraińsko-bizantyjski” jest nowa. Określenie „grekokatolicki” ma dłuższą historię. Czy w zmianie nazwy kryje się chęć podkreślenia, że oddziaływanie waszego Kościoła będzie ograniczone tylko do obszaru Ukrainy?*

— Problem nazewnictwa naszego Kościoła jest wielce nie-szczęśliwy. My właściwie ciągle jeszcze nie znaleźliśmy dla siebie dobrej nazwy. Myślę, że naszym celem będzie, ale nie w znaczeniu politycznym, tylko duchowym, próba odnowienia działalności metropolii kijowskiej. W takiej formie, w jakiej metropolia ta działała w czasach św. Włodymira lub w okresach jej historycznego trwania. A przecież ta kijowska metropolia sięgała aż pod Wilno. Św. Jozefat wychowywał się w Wilnie, początki Unii są związane z takimi miastami, jak Brześć, Połock, Witebsk, czyli z miastami, które leżą w granicach współczesnej Białorusi. Myślę, że w tej sprawie potrzebujemy wielkiego zrozumienia i pomocy ze strony rzymskich katolików. Chodzi o to, aby oni swą postawą potrafili dać do zrozumienia nie katolikom, przede wszystkim prawosławnym, że bycie katolikiem nie oznacza od razu bycia wyłącznie rzymskim katolikiem.

Między katolikami powinniśmy wyzbyć się rywalizacji — zarówno kościelnej, jak i narodowościowej. Przecież chodzi o to, by szerzyć słowo Boże.

Oczywiście problem jest w tym, że wszystkie Kościoły prawosławne są nastawione negatywnie, z uprzedzeniami do tradycji wschodniego katolicyzmu. One uważają to za zdradę wschodniej tradycji kościelnej, a także narodowej. Naszym zadaniem jest pokazanie, że będąc katolikami wschodniej tradycji realizujemy wieloobrzędowość Kościoła powszechnego i zachowujemy w tym wieloobrzędowym Kościele swoją narodową, ukraińską czy białoruską tożsamość.

A wracając do pytania o nazwę. Za czasów Austrii nazywano nas tutaj grekokatolikami. Ale to nie jest fortunne określenie. Gdy wyjechaliśmy na emigrację, zaczęliśmy być nazywani ukraińską katolicką Cerkwią, bo kto myślał o Ukraińcach katolikach, to myślał właśnie o grekokatolikach. Teraz, po legalizacji, znowu wróciła nazwa „grekokatolicy“. Ostatnio wyłoniła się nazwa „Kościół ukraiński obrządku bizantyjskiego“. Tyle tylko, że na Ukrainie wielu ludzi nawet nie rozumie, co ta nazwa właściwie oznacza. Ja bym w gruncie rzeczy nie przywiązywał zbyt wielkiego znaczenia do samej nazwy i nie wyciągał z takiego czy innego jej brzmienia zbyt daleko idących wniosków.

— *Gdy wyjechaliśmy na emigrację... Kiedy Ksiądz powrócił na Ukrainę?*

— Ja nie wyjechałem na emigrację, ja się urodziłem na emigracji. Moich rodziców Niemcy zabrali na przymusowe roboty podczas II wojny światowej. Urodziłem się po zakończeniu wojny w angielskiej strefie okupacyjnej, koło Essen. Ponieważ żyliśmy w strefie angielskiej wyemigrowaliśmy w latach późniejszych do Anglii. Wyrastałem w Anglii, a potem rodzice wysłali mnie na studia do małego seminarium ukraińskiego w Rzymie. Później odbyłem wyższe studia w Rzymie, a następnie kard. Josif Ślipyj wysłał mnie na dalsze studia do Innsbrucku. Studiowałem także w Niemczech, moja rodzina natomiast przeniosła się do Kanady. Wreszcie kard. Ślipyj wezwał mnie do Rzymu. Tak więc wyrastałem na Zachodzie. Ale przez cały czas myśmy — ale nie, będę mówił tylko o sobie — otóż ja przez cały czas żyłem Ukrainą. Idealizowałem tę naszą Ukrainę. Może nie wierzyłem, ale marzyłem o tym dniu wolności i swobody. Może marzyłem o tym wszystkim zbyt romantycznie, może wydawało mi się to wszystko zbyt różowe... A odpowiadając na Pana pytanie — pierwszy raz przyjechałem na Ukrainę 6 IV 1990 r. Dojeżdżałem wówczas na Ukrainę, przygotowywałem powrót do Lwowa kard. Lubaczińskiego. Od 30 IV 1991 r. jestem już we Lwowie na stałe.

— *Czy tacy ludzie waszego Kościoła, jak Ksiądz, ludzie ukształ-*

towani, wychowani na Zachodzie, w zupełnie innych warunkach aniżeli tutejsze, są w stanie nawiązać kontakt, współpracować z ludźmi Kościoła ukraińsko-bizantyjskiego, którzy całe swe życie spędzili na Ukrainie? Którzy doświadczyli tego wszystkiego, co było codziennością totalitarnego reżimu? Którzy tworzyli tu, nieraz w sposób heroiczny, podziemną Cerkiew katolicką? Ich doświadczenia są przecież zupełnie różne od waszych, ich mentalność odmienna od mentalności ludzi z Zachodu.

— W mojej konkretnie sytuacji, ale myślę, że mogę mówić także w imieniu moich innych kolegów i rówieśników, sytuacja, do której teraz doszło, prowadzi do wzbogacenia naszego Kościoła i naszego społeczeństwa. Pamiętam, że kiedy zaczynałem swe studia w Innsbrucku, rektor uczelni powiedział nam, tym wszystkim, którzyśmy żyli Ukrainą, studiowali język, literaturę ukraińską, że to nasze przywiązanie do tradycji ukraińskiej musi zostać wzbogacone o mentalność zachodnią, o zachodnią technologię, o zachodnią efektywność działania. Musi zostać wzbogacone, ponieważ nadejdzie kiedyś dzień — że będziemy to wszystko mogli wykorzystać. I rzeczywiście — to, co się stało jakąś syntezą między Wschodem a Zachodem, jest w tej chwili Ukrainie bardzo potrzebne.

— Jest potrzebne... Ale czy ta potrzeba jest już na Ukrainie rozumiana i akceptowana?

— No cóż, jesteśmy na Ukrainie przyjmowani bardzo dobrze. Ale w naszej działalności musimy być bardzo delikatni. Nie wolno nam doprowadzić do jakiegokolwiek konfliktu. Myślę zresztą, że takiego konfliktu nie było i nie będzie. Oczywiście są problemy i one z pewnością będą także w przyszłości. Podstawą naszego działania musi być postawa pokory i chęć służenia. Tam, gdzie widzimy, że możemy być pomocni, powinniśmy wyciągać pomocną rękę. Ale kiedy w przyszłości wyrosną tutejsze kadry, powinniśmy znaleźć w sobie siłę, aby ustąpić miejsca tym właśnie ludziom. Oczywiście zdarzają się i takie wypowiedzi: O, przyjechali z Zachodu i myślą, że mają większą wiedzę, więcej pieniędzy i techniki... Są i takie przypadki, ale większość przyjmuje nas pozytywnie i sędzę, że we

współpracy z tutejszymi ludźmi możemy wiele problemów rozwiązywać lepiej i skuteczniej.

O tej sprawie rozmawiałem wielokrotnie z naszymi politykami i we Lwowie, i w Kijowie. Zawsze zgadzaliśmy się co do jednego. Jeżeli na Ukrainie nie będzie odpowiednich specjalistów w różnych dziedzinach, ale będą oni w diasporze ukraińskiej, to trzeba ich zapraszać na Ukrainę, by mogli uczestniczyć w życiu naszego państwa. Myślę, że jest to bardzo dojrzała i sensowna postawa. Wracając do spraw kościelnych, po 6-miesięcznych już doświadczeniach mogę powiedzieć jedno: inaczej żyła Cerkiew w podziemiu, inaczej teraz, po legalizacji, w normalnym życiu.

— *Czy ludzie, którzy tworzyli Cerkiew podziemną, są w stanie zaakceptować tę zmianę?*

— To jest pewien problem. Ci ludzie, którzy w podziemiu wykazywali wielką odwagę, którzy tak bardzo zasłużyli się naszemu Kościołowi, czasami, w normalnych już warunkach, w normalnym życiu z trudem godzą się z formalnymi i administracyjnymi strukturami kościelnymi i państwowymi. Dlatego myślę, że nasza pomocna ręka, ale powtarzam – wyciągana rzeczywiście z pokorą, może tym ludziom pomóc. Nie godzą się z tym tylko ci, którzy kierują się emocjami i sercem. Ale oni są w absolutnej mniejszości.

— *Jest Ksiądz pewien, że taki sam pogląd rzeczywiście podzielają ludzie, którzy wyszli z podziemia?*

— Większość z pewnością tak. Ale jest jeszcze inny problem, który mogę Panu podpowiedzieć. Istnieje problem współpracy duchowieństwa, które wyszło z podziemia, i duchowieństwa, które przyszło z prawosławia. Ludzie z podziemia charakteryzowali się wielkim sercem, wielkim zaangażowaniem w sprawy kościelne, ale niestety nie mieli wystarczającej wiedzy. Ci, którzy służyli w Cerkwi prawosławnej zwykle mieli już pełną formację kapłańską. Na tym tle też się rodzą problemy, jakieś nieporozumienia, ponieważ ci, którzy przyszli z prawosławia, rozumieją, jak funkcjonuje kościelna administracja, jaka jest rola hierarchii, natomiast ci, którzy wyszli z podziemia,

często nie bardzo potrafią zaakceptować tę nową dla nich sytuację. Oczywiście można w tym miejscu zadać pytanie, dlaczego duchowni prawosławni przyszedli teraz do grekokatolicyzmu: czy z rzeczywistego przekonania, czy może z oportunistu, dla własnej wygody, dla korzyści materialnych. To także trzeba brać pod uwagę, choć nie sądzę, aby było naszym zadaniem osądzanie ich decyzji. Z tym że np. w naszej archidiecezji lwowskiej nieporozumień na tym tle jest naprawdę tylko kilka. A parafii mamy 1100–1200.

— *Czy władze kościelne robią coś, aby tę różnicę w formacji kleru jakoś zmniejszyć czy nawet zlikwidować?*

— Tak, oczywiście, chcemy tę przepaść jakoś zasypać. M.in. przez wspólne rekolekcje, spotkania duchownych, organizowanie misji i kursów. Chodzi głównie o to, aby ci ludzie jakoś się ze sobą poznali.

— *Duży procent duchowieństwa ukraińsko-bizantyjskiego stanowią zakonnicy. Jak by Ksiądz scharakteryzował obecne zadania klasztorów w pracy kościelnej na Ukrainie?*

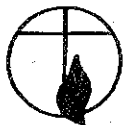
— Rola i zadania naszych zgromadzeń zakonnych są w tej chwili ogromne. Osobiście sądzę, i mówię to wszystkim naszym archimandrytom i prowincjałom, że zakonnicy powinni w mniejszym stopniu zajmować się pracą duszpasterską w ścisłym tego słowa znaczeniu. Rolą zakonów jest raczej działalność misyjna, kaznodziejska, wychowawcza, edukacyjna, charytatywna. Każdy z naszych trzech zakonów ma swoje klasztorne cerkwie. Tam mogą się odbywać uroczystości, np. odpustowe, ale zadania czysto duszpasterskie powinni wykonywać duchowni diecezjalni. Przecież zakony muszą być przede wszystkim katalizatorami naszej ukraińskiej duchowości. Kiedy na Ukrainie były silne klasztory, wtedy również silna była nasza Cerkiew. Natomiast zakony żeńskie powinny się zajmować głównie katechizacją oraz wejść w życie społeczne, czyli pracować w sierocińcach, szpitalach, szkołach. Tak właśnie widzę rolę zakonów w życiu naszego Kościoła. Ale jeszcze raz powtórzę: klasztory mają być przede wszystkim oazą modlitwy, duchowości i głębokiego życia religijnego.

— *Jak Cerkiew ukraińsko-bizantyjska na Ukrainie ocenia położenie wiernych należących do waszego Kościoła a żyjących w Polsce?*

— Mamy oczywiście bardzo bliskie i silne stosunki z grekokatolicką diecezją w Przemyślu. Jesteśmy cały czas w kontakcie. Wszystkie sprawy dotyczące stosunków grekokatolików i rzymskich katolików na Ukrainie, które tu już pokrótce naświetliłem, mają swoje odbicie także we wzajemnych stosunkach naszych wiernych także w Polsce. Mimo że w ostatnim okresie sytuacja grekokatolików w Polsce znacznie się zmieniła, to czują się oni przygnieci ciążarem minionych dziesięcioleci, kiedy przyszło im żyć pod władzą komunistycznego reżimu i kiedy byli dyskryminowani. Ten ciężar dyskryminacji odczuwają w takich choćby sytuacjach, jak w przypadku wiosennych wydarzeń w Przemyślu. Ostatnio władze na terenie oblasti lwowskiej stały się dość ostre w stosunku do rzymskich katolików. Jest to efekt tego, co działo się w Polsce. Władze tutejsze podchodzą bowiem do tych spraw na zasadzie parytetu. Mówią wprost: Myśmy oddali rzymskim katolikom w oblasti lwowskiej 64 kościoły, a władze w Przemyślu przekazały grekokatolikom tylko 5 świątyń... Jest w tym podejściu oczywiście zwykła kalkulacja, także polityczna.

Sądzę wszakże, że nasze wzajemne stosunki będą zmierzać ku lepszemu. Myślę, że wraz z dojściem do głosu młodsze duchowieństwo i młodszej hierarchii wszystkie te przesady i uprzedzenia znikną, a nasze współzycie ułoży się dobrze, może nawet bardzo dobrze.

Lwów, październik 1991 r.



kard. Joseph Ratzinger

Bioetyka w perspektywie chrześcijańskiej*

Problemy, które bioetyka stawia przed Kościołem

Wielkie osiągnięcia biologii i technologii medycznej, otwierając ogromne możliwości działania, stawiają jednocześnie nowe niepokojące pytania. Biolog i lekarz nie chcą być pozostawieni samym sobie wobec konieczności podejmowania decyzji, którą niosą wspomniane pytania, lecz oczekują wyjaśnień i pomocy ze strony tych, których społeczeństwo uważa za kompetentnych w dziedzinie humanizmu. W jakim zakresie można przyjąć dopuszczalność ingerencji lekarza w dziedzinie prokreacji zmierzających do zaradzenia bezdzietności jakiegoś małżeństwa? Jakie granice etyczne należy zakreślić genetyce człowieka, która szuka nie tylko sposobów „radykalnego” leczenia niektórych chorób, ale może również ulepszać, a przynajmniej zmieniać, indywidualny charakter człowieka? Jakimi kryteriami należy oceniać stosowanie nadzwyczajnych środków wobec pacjentów znajdujących się w stanie krytycznym bądź w agonii? Jak reagować w takich sytuacjach na ból? Jaką postawę zająć wobec możliwości prenatalnego diagnozowania anomalii, których leczenia jeszcze nie jest się w stanie podjąć? Do jakich kryteriów trzeba się odwołać w przypadku przeszczepów organów i tkanek, zwłaszcza w kwestii respektowania woli dawcy?

* Jest to tekst konferencji wygłoszonej przez Kardynała Prefekta Kongregacji Doktryny Wiary podczas inauguracji działalności Zespołu ds. Bioetyki w rzymskim Instytucie Chorób Skórnych im. Niepokalanej 25 VI 1991 r. Artykuł został opublikowany w „La Civiltà Cattolica”, nr 3390, 21 IX 1991 r., ss. 465–474.

Naukowców, lekarzy i personel medyczny interesują precyzyjne odpowiedzi na pytanie: Co z etycznego punktu widzenia można, a czego nie wolno robić? Nadużycia będące naruszeniem samej istoty medycyny i szacunku należnego ludzkiej godności, jakich niektórzy dopuszczają się pod pretekstem postępu czy spełnienia dramatycznych próśb naznaczonych cierpieniem, nie mogą podważyć godnego podziwu wysiłku naukowców i lekarzy przyczyniającego się do rozwoju wiedzy medycznej, ich – często całkowicie bezinteresownego – poświęcenia i wielkiej wrażliwości ludzkiej. Świadectwem szlachetności i wielkoduszności, z jakimi większość lekarzy realizuje swoje powołanie, jest również zainteresowanie etycznymi wskazaniem i gotowość ich przyjęcia. W sytuacji kryzysu uzasadnień etycznych Kościół jawi się jako świadek wielkiej tradycji moralnej, zdolny nie tylko do przypominania wartości, ale także do proponowania modeli myślowych umożliwiających w trudnych przypadkach znajdowanie właściwych i jasnych rozwiązań. Zatem co Kościół może zaproponować jako specyficzny wkład wiary katolickiej do rozwiązania najbardziej palących zagadnień bioetyki, które pojawiają się w związku z aktualnym rozwojem medycyny?

Gdzie rodzi się trudność zrozumienia?

Odpowiedzi, których udziela nauka katolicka w dziedzinie moralności napotykają jednak często trudność zrozumienia – odbiera się je jako nieludzko surowe. Sytuacja wygląda zatem paradoksalnie. To, czego oczekuje się od katolickiego moralisty czy nawet od Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w materii bioetyki, jest dokładnie tym samym, co mu się zarzuca we wszystkich innych dziedzinach ludzkiej aktywności, a nawet – paradoksalnie – w zakresie samej bioetyki: określone reguły, granice, których nigdy nie można przekraczać, rygorystyczne przepisy. Z czego więc wynika ta trudność

zrozumienia przy tak wielkim oczekiwaniu na pomoc w poznaniu? Nauczanie Kościoła wywodzi się, rzeczywiście, z pewnej globalnej perspektywy określającej sens życia i dlatego nie można ostatecznie zrozumieć szczegółowych wypowiedzi Kościoła, jeśli nie jest się gotowym do zaakceptowania logiki wspomnianej perspektywy. Zarzuca się moralności chrześcijańskiej, że usuwa odpowiedzialność człowieka ustalając absolutne normy postępowania. Ten zarzut wynika jednak z fundamentalnej odmowy przyjęcia odpowiedzialności za ostateczny wymiar życia – na który zwraca uwagę chrześcijańskie nauczanie moralne – i z braku gotowości wysłuchania zawartych w tym nauczaniu radykalnych odpowiedzi stanowiących punkt odniesienia dla kwestii szczegółowych. To właśnie zagadnienie ostatecznego wymiaru życia stawia przed człowiekiem – w chrześcijańskiej koncepcji moralności – podstawowy wymóg odpowiedzialności. Innymi słowy, jeżeli odpowiedzi, które w szczegółowych kwestiach etycznych przynosi katolickie nauczanie, zostaną oddzielone od całościowej wizji, jaką daje wiara, i pozbawione swego fundamentu, który stanowi zintegrowany z nią obraz człowieka, stają się niezrozumiałe i – w konsekwencji – są rozumiane opacznie. Dlatego też trzeba dostrzegać wewnętrzny związek łączący ETYKĘ stosowaną (rozumianą jako poszukiwanie szczegółowych odpowiedzi na konkretne pytania w tej dziedzinie) z MORALNOŚCIĄ (wiedzą o ludzkim działaniu jako wypełnieniu ostatecznego sensu wolności) i z WIARĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ, która przyjmuje światło, jakim Objawienie rozświetla tajemnicę człowieka, jego powołania i odpowiedzialności.

Krańcowe doświadczenie i pokusa zapomnienia

Zagadnienia, którymi zajmuje się bioetyka, mają odniesienie do doświadczenia krańcowości nie tylko w tym znaczeniu, że dotyczą początku i końca życia ludzkiego, ale także i przede wszystkim dlatego, że są to

zawsze doświadczenia człowieka (naukowca lub lekarza) stojącego obok innego człowieka, którego osobowość, bycie osobą, zdolność do rozwijania się jako osoba, zdają się nie zrealizowane lub gasnące. W takiej sytuacji naukowiec czy lekarz spotyka się z cierpieniem ludzkim, które nie ujawniło jeszcze możliwości swego osobowego bytu, lub które – zamiast dążyć do osobowej samorealizacji – jest zagrożone redukcją wyłącznie do stanu istoty żywej, żywego organizmu, materii biologicznej podatnej na manipulację.

Można także powiedzieć, że bioetyka dotyczy zawsze człowieka (naukowca, lekarza), który jest kuszony, by stojącego obok niego człowieka nie uznawać – z powodu nieraz nawet wzniosłych racji, jak np. dobro innych osób – i nie traktować jako osoby. To właśnie tu dotykamy podstawowego zagadnienia moralnego, które wiara chrześcijańska stara się rozjaśnić swoim nieporównywalnym z niczym światłem.

Ogromny postęp naukowy w dziedzinie biologii został osiągnięty dzięki opcji metodologicznej, która charakteryzuje współczesną wiedzę od jej początków. Bierze ona pod uwagę jedynie to co wymierne, wykazane na drodze eksperymentalnej, i stara się opisać rodzaje zależności na wzór praw matematycznych. Wspomniana metodologia jest sama w sobie całkowicie uzasadniona, lecz zakłada redukcję drugiego człowieka w jego wymiarze fizycznym do przedmiotu mojej obserwacji, a nawet do przedmiotu stwarzanego w pewien sposób przez redukcję metodologiczną uwzględniającą jedynie niektóre aspekty jego rzeczywistości. Kolejnym elementem, który należy sobie uświadomić, jest praktyczne zastosowanie tego typu wiedzy naukowej do rozwiązywania konkretnych problemów. Najbardziej wymownym i przekonującym współczesnego człowieka uzasadnieniem tego powiązania jest ogromna sprawność technologiczna uzyskiwana dzięki współczesnej wiedzy. Tymczasem właśnie pojawianie się niepokojących pytań dotyczących możliwości przekształcenia się

odkryć biologicznych w straszne zagrożenie dla ludzkości i nowy sposób panowania nad człowiekiem uświadamia konieczność włączenia naukowej wiedzy biologicznej do pełnej wiedzy o człowieku. Ta ostatnia winna dyktować reguły korzystania z pierwszej, by działało się to z rzeczywistą korzyścią dla człowieka.

Rozdwojenie między myśleniem technicznym, poszerzającym nieustannie swój zakres i odnoszącym olśniewające sukcesy, a ciałem zredukowanym do roli przedmiotu wspomnianego działania, niesie ze sobą nieuchronnie pokusę zapomnienia. Człowiek, który pozyskał techniczną władzę nad początkiem i końcem swego życia, nad istotnymi elementami swego fizycznego organizmu, może zapomnieć o tajemnicy istnienia. Metafizyczne doświadczenie narodzin i śmierci, bólu i własnych ograniczeń, które odwołuje się do fundamentalnego zagadnienia sensu życia, bywa wówczas łatwo wykreślane i przenoszone z porządku bytu do porządku działania. Człowiek usiłuje zapewnić sobie całkowitą władzę nad tymi kluczowymi wydarzeniami życia, może właśnie uciekając przed niepokojącymi go pytaniami i łudząc się, że dzięki absolutnej wolności zostanie panem swego losu. W ten sposób mógłby wreszcie urzeczywistnić odwieczne marzenie o samotworzeniu, wykluczając całkowicie niepewność, przypadek i tajemnicę.

Normy moralne widziane w takiej perspektywie mogą się wydawać jedynie niezrozumiałymi ograniczeniami narzucanymi przez irracjonalną obawę, podczas gdy rozum ludzki otwiera przed wolnością wspaniałe możliwości. Zapoznawanie istnienia i własnych fundamentalnych doświadczeń jako skutek koncentracji na działaniach technicznych okazuje się jednak iluzją prowadzącą do zniszczenia. Życie nie jest bowiem jedynie i przede wszystkim fenomenem, którym z powodzeniem zajmują się nauki biologiczne; określa je nade wszystko doświadczenie osoby, pełne pytań i obietnic. Wolność marnieje, znika też ludzka podmiotowość, jeśli wspom-

niany wymiar odpowiedzialności nie zostanie uznany i przyjęty ze świadomością jego dramatycznych konsekwencji. Wówczas takie dobrodziejstwa, jakie miała zapewnić technika, stają się bezsensowne i złudne. W ten sposób pytanie dotyczące moralności staje się na powrót pytaniem podstawowym i rozstrzygającym właśnie w zakresie praktyki biomedycznej.

Wiara a zagadnienie ostatecznego sensu

Nie można zatem zlekceważyć podstawowego zagadnienia, które stawiają zgłaszane pytania bioetyczne; konsekwencją byłaby bowiem utrata zdolności zrozumienia nawet samych odpowiedzi, jakich udziela etyka. Tym zagadnieniem jest pytanie o sens życia, a zatem o cel ostateczny, który objawia się w świetle wiary.

Dzięki wierze człowiek odkrywa nieskończoną wartość swego osobowego bytu – Bóg pragnie zjednoczyć się z człowiekiem. Jednocześnie odkrywa nadprzyrodzony cel, dla którego został stworzony, jedyny cel ostateczny, dla którego istnieje – zjednoczyć się z Bogiem. Życie moralne jest właściwie dynamizmem, dzięki któremu człowiek – dążąc do tego zjednoczenia – staje się coraz bardziej otwarty na nie.

Wszystkie drugorzędne cele człowieka – łącznie z celem, który w świetle rozumu ludzkiego jawi się jako wynikający z natury, tzn. szczęśliwym życiem na ziemi – muszą zatem zostać zintegrowane z dynamizmem celu ostatecznego, któremu są podporządkowane. Objawienie chrześcijańskie zakłada naturalne pragnienie szczęścia. Potwierdza to św. Augustyn na początku swojego pierwszego traktatu o moralności chrześcijańskiej („De moribus Ecclesiae catholicae“): *Jaki będzie zatem nasz punkt wyjścia? (...) Staramy się określić rozumowo, w jaki sposób człowiek powinien żyć. Pewnie, że wszyscy chcemy żyć szczęśliwie i że w całym rodzaju ludzkim nie ma nikogo, kto nie godziłby się z tym stwierdzeniem, jeszcze zanim zostanie ono wypowiedziane. Wia-*

ra objawiając człowiekowi cel ostateczny jego powołania do wspólnoty z Bogiem poucza go jednocześnie, że szczęście jest w swej istocie czymś, co się otrzymuje, a nie zdobywa. Wskazuje, że nigdy nie można być szczęśliwym samemu, tzn. że jedyne, co człowiek może zrobić, by być szczęśliwym, to tworzenie warunków szczęścia dla innych, czyli ofiarowanie im siebie w sposób bezinteresowny, by oni mogli z kolei ofiarować siebie w sposób wolny. Jak stwierdza II Sobór Watykański i jak lubi powtarzać Ojciec Święty, *człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego* (GS 24; RH 13; MD 7).

Szczęście – także na ziemi – polega na wzajemnym i bezinteresownym darze. Wymaga ono, by każdy szukał nie własnego dobra, lecz dobra drugiej osoby i to ze względu na nią samą. Zakłada, że – szukając prawdziwego dobra drugiego człowieka – traktuje się go stosownie do jego godności wolnej osoby.

Realizacja drugorzędnych celów człowieka, a także jego celu naturalnego, stanowi domenę rozumu. Cel naturalny jest jednak wpisany w cel nadprzyrodzony. Celem naturalnym jest bycie szczęśliwym, co można osiągnąć jedynie dzięki uczestnictwu w zjednoczonej społeczności ludzkiej, społeczności, która staje się wspólnotą. Bóg także nie pragnie jednaczyć ze sobą każdego człowieka oddzielnie, lecz całą ludzkość jako braterską wspólnotę. Jeśli naturalny cel człowieka stanowi pełne wzajemności zjednoczenie z innymi, zostaje on włączony w dynamikę celu nadprzyrodzonego.

Rozum, aby skutecznie wypełnić swoje zadanie w zakresie moralności, powinien przyjąć światło wiary, która wie więcej. Wiara zna bowiem kontekst, w który wpisuje się określona dziedzina, sama z siebie dostępna także poznaniu rozumowemu. Skoro jednak dopiero kontekst odkrywa pełny sens każdej sprawy, poznanie wiary ma decydujące znaczenie.

Chrześcijańskie normy moralne, które – oddzielone od właściwego im kontekstu – zdają się nieludzkie, w rzeczywistości określają warunki ludzkiego szczęścia, warunki realizacji naturalnego celu człowieka pojmowanego w świetle celu ostatecznego. Normy te są niezrozumiałe i bywają odrzucane przez tego, kto nie wnika w dynamikę nadprzyrodzonego celu ostatecznego, a w związku z tym opacznie rozumie także cel naturalny i cele bezpośrednie. Chrześcijańskie normy moralne pozostaną niezrozumiałe dla tego, kto nie podejmuje szczerze odpowiedzialności za innych, tzn. nie przyjmuje logiki bezinteresownego daru z siebie dla autentycznego dobra innej osoby, daru z siebie – by inny miał życie.

Z drugiej strony ów dar z siebie nie jest możliwy, jeśli człowiek nie odkryje, że sam, we własnej osobie, jest owocem radykalnego daru uprzedzającego w absolutny sposób jakąkolwiek naszą odpowiedź. Bowiem ostatecznie nie mogę ofiarować siebie innej osobie, jeśli nie odkryję, że Bóg jako pierwszy ofiarował mi siebie samego. Mogę przyjąć w pełni ryzyko bliźniego, ryzyko zaakceptowania go takim, jaki jest – z jego nieskończoną wartością, ale i z brakami i kłopotami, które mi ewentualnie sprawia – mogę przyjąć ryzyko bezinteresownego ofiarowania mu siebie, jedynie jeśli odkryję, że Bóg jako pierwszy przyjął ryzyko swojej osoby. Bóg stanowi ostateczną gwarancję mojego daru, która zapewnia jego bezinteresowność. Bezinteresowność jest bowiem możliwa jedynie dzięki zaufaniu pokładanemu w Bogu.

Tajemnica odkupienia i przebaczenia staje się w ten sposób kluczem do zrozumienia moralności chrześcijańskiej. W jej świetle nawet cierpienie i śmierć nie są już nierozwiązywalną zagadką. Pozostają próbą dla tego, kto ich osobiście doświadcza, dla kochających go osób, dla lekarza. Ujawniają bowiem ludzką słabość i w nagły oraz dramatyczny sposób stawiają pytanie o to, dla czego warto żyć i umierać. Są apelem o taką

obecność drugiego człowieka, która potrafi zrozumieć i w pełni podjąć to pytanie. W każdym pytaniu dotyczącym zdrowia i możliwości wyleczenia jest także zawarte bardziej radykalne pytanie, które ostatecznie dotyczy zbawienia, czyli definitywnego losu człowieka. Jeśli to pytanie zostanie podjęte i odczytane w świetle wiary, wówczas cierpienie i śmierć mogą być przyjęte, a nawet przeżyte jako sposobność do złożenia daru z siebie. W ten sposób może zostać przezwyciężona pokusa odrzucenia cierpienia i śmierci, niemówienia o nich, a nawet natrudniejsze kuszenie do pozbycia się – razem z niepokojąco otwartym pytaniem – formułującego je podmiotu. Sprzeciw etyki chrześcijańskiej wobec eutanazji znajduje swoje najgłębsze usprawiedliwienie w świetle, jakie tajemnica krzyża i zmartwychwstania Pana rzuca na całe nasze życie – odtąd nic nie jest bezużyteczne, nawet cierpienie.

Pełny wymiar moralności chrześcijańskiej

Jeżeli moralność jawi się jako refleksyjne odbicie życiowego dynamizmu i wyboru, etykę można rozumieć jako określenie zasad, które wpływają ze wspomnianego wyboru i dynamizmu.

Nie można tworzyć moralności wychodząc od etyki, tzn. rozpoczynając od szukania rozwiązań szczegółowych bez odniesienia do wyboru fundamentalnego, w którym znajdują one swoje źródło i uzasadnienie. Czy sta konwencjonalność, która pozwala na osiągnięcie porozumienia w szczegółowych kwestiach etycznych, nie jest w stanie zagwarantować całościowej postawy moralnej szacunku dla człowieka. W sytuacjach krańcowych może natomiast przekształcić się w hipokryzję. Moralność chrześcijańska jest z tego punktu widzenia przeciwieństwem legalizmu. Normy moralne w ujęciu legalistycznym są bowiem jedynie wyrazem woli prawodawcy, który je ustanawia. Chrześcijanin widzi w nich natomiast prawdę o dobru osoby; mają one byto-

we zakorzenie, a ich fundament stanowi stwórca mądrość Boga i łaska odkupienia.

Nie można również twierdzić, że chrześcijańska moralność stanowi zbiór zasad wynikających z wartościowej antropologii, tak jakby chodziło o mechaniczne odniesienie abstrakcyjnej wiedzy do różnorodnych, dramatycznych sytuacji życiowych. Moralność rodzi się raczej z poznania wartości osoby. Tę wartość objawia stosunek Boga do człowieka, Jego bezgraniczne ofiarowanie się w Jezusie Chrystusie. Moralność buduje na tym, co Bóg uczynił i czyni dla każdego człowieka. Z tego wnioskuje o wartości człowieka oraz określa właściwy stosunek do niego.

Podstawowa zasada bioetyki

Bioetyka inspirowana perspektywą chrześcijańską usiłuje zachować głębokie widzenie człowieka otwarte na pełną prawdę o nim. Można powiedzieć, że – wobec pokusy pojmowania stosunków międzyludzkich jako zwykłej relacji organizmów żyjących – bioetyka ma za zadanie ocalić prawdę o postawie osoby (naukowca, lekarza) względem innej osoby, która znajduje się w sytuacji zagrożenia i szuka pomocy w realizacji swoich osobowych możliwości.

Fundamentalna zasada bioetyki nie różni się w istocie od „złotej reguły”, zawsze obecnej w mądrości narodów, a ostatecznie i w formie pozytywnej określonej przez Jezusa: *Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie* (Mt 7,12). Kant, tłumacząc ją, mówił: Działaj zawsze tak, byś traktował swoje i innych człowieczeństwo jako cel, a nigdy jako środek.

Fundamentalna zasada bioetyki jest podstawową regułą każdej etyki: traktuj zawsze człowieka jako cel. W ten sposób wracamy do wcześniej podjętej myśli – określić kogoś jako cel oznacza zawsze w pewien sposób ofiarować mu bezinteresownie siebie. W pewnej

mierze można to przyjąć także w ramach systemu moralnego tworzonego jedynie dzięki światłu rozumu. Uważna refleksja potwierdza bowiem, że społeczeństwo może rzeczywiście funkcjonować tylko na takich podstawach. Jednakże bezinteresowny dar jako odpowiedź człowieka jest możliwy jedynie dzięki darmowemu, odkupieńczemu darowi Boga. Bez tego daru, bez gwarancji ofiarowanej przez Boga w darze swojej osoby, bez Bożego zaangażowania dla człowieka, które usprawiedliwia bezgraniczne zaufanie, człowiek jest zawsze wystawiony na pokusę utylitaryzmu. Sam z siebie nie potrafi być bezinteresowny aż do końca. Jeżeli musi sam się troszczyć o swój byt i o swoją przyszłość, nie umie być całkowicie bezinteresowny. Bliźni zawsze będzie postrzegany przez niego jako w pewnej mierze środek do osiągnięcia własnego szczęścia, środek, którym się posługuje, by zabezpieczyć własne istnienie.

Etyka oddzielona od fundamentu moralności zmierza jedynie do określenia granic nieuniknionego uprzedmiotowienia innego człowieka (np. zabraniając przerywania życia, gdy już się narodził, albo gdy jeszcze nie stracił świadomości), by życie w społeczności było w ogóle możliwe. Wydaje się to paradoksalne, ale ma swoją logikę. Logika interesowności zmierza bowiem do odsunięcia możliwie najdalej stref, w których dominuje logika bezinteresowności. Wszystkie zagadnienia bioetyczne można rozważać właśnie w tym świetle i w tej perspektywie szukać podstawy oceny stosownie do międzyosobowej realacji, która zasadniczo stanowi o ich wartości moralnej. Sztuczne zapłodnienie – na skutek oderwania początku nowego życia od aktu małżeńskiego – prowadzi do traktowania dziecka wyłącznie jako sposobu zaspokojenia pragnień rodziców. Eutanazja oznacza odmowę pomocy cierpiącemu człowiekowi, by – w cierpieniu – pozostał osobą. Interwencja genetyczna jest dopuszczalna, jeżeli zmierza do uleczenia organizmu i rozwoju jego osobowego istnienia, i tak dalej.

Tożsamość medycyny

W świetle powyższych rozważań można dostrzec znaczenie zespołu do spraw bioetyki w szpitalu katolickim. Do jego zadań będzie należeć wyjaśnianie szczegółowych kwestii medycznych związanych z dostępnością najbardziej rozmaitych technologii. Nie powinien on jednak ograniczać się tylko do wypracowywania sposobów rozwiązywania konkretnych przypadków dzięki określeniu zasad oceny zgodnych z deontologią medyczną odwołującą się do przesłanek moralności katolickiej. Powinien traktować jako swoje ożywcze źródło głęboką perspektywę sensu wynikającą z chrześcijańskiej moralności i wiary.

Właśnie w ten sposób – otwarcie odwołując się do chrześcijańskiego rozumienia życia i śmierci, cierpienia, płciowości i prokreacji – przyczyni się do ochrony tożsamości zawodu lekarza. Wyzwanie zostało bowiem dzisiaj rzucone także w tej dziedzinie. Lekarz musi strzec pierwotnego, Hipokratesowego charakteru swojego zawodu, tzn. odpowiedzialności za zdrowie człowieka. Jest to ściśle związane z etycznym wymiarem szacunku dla innego człowieka i troski o jego osobę. Lekarz nie może uważać siebie za wolnego profesjonalistę, który na życzenie użytkownika (już nie pacjenta) służy swoimi naukowymi kompetencjami, za kogoś wolnego od odpowiedzialności etycznej, która spada jedynie na proszącego o konkretną interwencję i na społeczeństwo.

Spojrzenie na poszukiwania bioetyki z perspektywy chrześcijańskiej nie umniejsza ich racjonalnego charakteru ani gotowości do dialogu ze wszystkimi, którzy zajmują się tymi sprawami. Poszerza natomiast horyzonty i koncentruje refleksję na zagadnieniach naprawdę decydujących, które powinny się stać przedmiotem dyskusji.

Chciałbym zakończyć przywołując słowa Klemensa Aleksandryjskiego, jednego z wielkich pionierów teolo-

gii katolickiej (zm. ok. 215 r.), który napisał: *Najbardziej boskim dziełem Boga, dziełem najbardziej godnym króla wszechświata jest uzdrowienie ludzkości* (Paed. I 12). Chrystus jest traktowany w tym tekście jako prawdziwy Asklepios, boski lekarz, wzór i miara każdego lekarza. Główny tytuł „Chrystus-Soter“, zbawca, jest rozumiany w następujący sposób: współcierpienie Boga z nami, którego znakiem jest męka Chrystusa, oznacza nasze uzdrowienie, nie tylko duszy, ale człowieka w jego niepodzielnej całości. Antyczny świat wyraził w swoim czasie w figurze Asklepiosa przekonanie zarówno o sakralnym jak i racjonalnym charakterze medycyny. W niej także upatrywał etycznego i technicznego (w pierwotnym sensie słowa „technika“, czyli sztuka) centrum medycyny. W podobny sposób religia chrześcijańska odnajduje wszystkie te elementy zebrane w figurze Chrystusa.

Życie ludzkie ma charakter sakralny. Kto dotyka ludzkiego życia, wchodzi w dziedzinę zarezerwowaną dla Boga i dlatego zawód lekarza nie jest jakimkolwiek zawodem, lecz zawodem świętym w głębokim znaczeniu tego słowa. Sakralny charakter zakłada zobowiązanie etyczne, tzn. wyklucza uprzedmiotowienie osoby, która nie stanie się nigdy rzeczą służącą innym celom poza nią samą – jest zawsze święta. Sakralny charakter pociąga także zobowiązanie do profesjonalnego poziomu, poziomu sztuki, i sprzeciwia się wszelkiej szarlatanerii. Nieprzypadkowo pierwsze szkoły medyczne rozwijały się przy świątyniach Asklepiosa. Wyspa Tybertyńska w Rzymie, od 293 r. przed Chr. świątynia Asklepiosa i centrum sztuki medycznej, jest tego przykładem.

Im bardziej przybliżamy się dzisiaj do najgłębszych źródeł ludzkiego życia, tym pilniejsza i nieodzowniejsza staje się świadomość sakralnego charakteru sztuki medycznej. Działanie czysto techniczne, utylitarystyczne doprowadziłoby w końcu do zniszczenia ludzkiej godności. Gdy natomiast coraz lepiej opanowana sztuka

staje się wyrazem i narzędziem szacunku dla boskiej godności ludzkiego życia, działający lekarz ma udział w godności zbawczego dzieła boskiego lekarza, zgodnie ze słowami: *Największym i najbardziej godnym Boga dziełem jest uzdrowienie ludzkości.*

tłum. Grzegorz Schmidt SJ



Julian Humeński SJ

Międzynarodowy Rok Tybetu

W ubiegłym roku obchodzono ogłoszony przez Narody Zjednoczone Międzynarodowy Rok Tybetu. Obchody te zbiegły się z 40. rocznicą „pokojowego wyzwolenia Tybetu” w maju 1951 r. przez komunistyczną armię chińską, której to rocznicy Pekin nadał wielki propagandowy rozgłos. Tybetański przywódca duchowy i polityczny, dalajlama, pozostający od 1957 r. na przymusowej emigracji, wykorzystał ten czas na liczne spotkania w krajach europejskich i w USA pragnąc pozyskać przychylność ich przywódców dla swej zniewolonej ojczyzny. Po przyjęciu przez premiera W. Brytanii, Johna Majora, na początku grudnia 1991 r. stwierdził na konferencji prasowej, że za kilka lat Tybet będzie miał rząd demokratyczny. Ostrzegł jednak swych rodaków przed wszelkimi manifestacjami niepodległościowymi, by nie doprowadzić do zadrażnień z Pekinem. Na czym opierał to swoje oświadczenie – nie wiadomo. Być może liczy na zewnętrzny rozkład Chin, podobny do tego, jaki nastąpił w Rosji. Na razie jednak w komunistycznych Chinach na to się nie zanosi.

Trochę liczb*

Z dwóch względów trudno dzisiaj ustalić dokładną liczbę mieszkańców Tybetu. Po pierwsze nie jest zupełnie jasne, czy statystyką tą należy objąć geograficzny obszar Tybetu, czy tylko terytorium autonomicznego regionu. Po drugie liczby są różne w zależności od tego, która strona je podaje: chińska czy środowiska zwią-

* Dane statystyczne zaczerpnięto z czasopisma „China Heute”, nr 2, 3, i 5/1991.

zane z dalajlamą. Jeżeli weźmie się pod uwagę dane tego ostatniego oraz emigrantów tybetańskich, to przy wkroczeniu chińskiej armii wyzwolenczej w 1950 r. Tybet liczył około 7–8 mln mieszkańców. Po nieudanym powstaniu Tybetańczyków przeciwko okupacyjnej zwierzchności w marcu 1959 r. dalajlama uciekł do Indii, a z nim uszło z kraju 60 tys. jego ziomków. Stronnicy dalajlamy podają ponadto, że w ciągu 40 lat okupacji chińskiej zostało zgładzonych lub zginęło w obozach ponad 1200 tys. Tybetańczyków. Przy coraz większym napływie chińskich osadników do Tybetu byłoby 6 mln Tybetańczyków wobec 7,5 mln cywilnych Chińczyków. Ci ostatni osiedlali się i osiedlają przeważnie w autonomicznym regionie pozbawiając pracy ludność tubylczą i wypierając ją w coraz wyżej położone regiony kraju.

Historia chińsko-tybetańska

Język tybetański należy do birmańsko-chińsko-tybetańskiej grupy językowej. Naród tybetański powstał z różnych plemion za czasów pierwszego ich króla, Sangtsen Gampo (608–650). Za jego panowania powstał też tybetański alfabet opierający się na używanym wówczas w zachodnich Indiach dewangari. Król Sangtsen w 641 r. pojął za żonę chińską księżniczkę Wen Czang. Ona i jego druga żona, pochodząca z Nepału, wniosły do Tybetu buddyzm.

Relacje między Tybetem a Chinami w ciągu tysiąca lat można określić jako zmienne; każda ze stron była już to agresorem, już to przedmiotem agresji. W każdym razie w ostatnich stuleciach karty historii układały się raczej na niekorzyść Tybetańczyków, którzy popadli w końcu w pewną zależność od Chin, z której nie mogli się już otrząsnąć. Gdy zawiodła dotychczasowa polityka chińska, polegająca na mariażach chińskich księżniczek z tybetańskimi notablami, dynastia chińska Qiung osiadła w Tybecie na dobre, pozostawiając mu jednak zna-

czną autonomię. Od 1751 r. Chiny nie pozwoliły już (nawet Anglikom) odebrać sobie kontroli nad Tybetem.

Na początku obecnego stulecia Pekin ogłosił program reformy teokracji w Tybecie posyłając tam w 1910 r. swoją armię. Dalajlama uszedł do Indii, powrócił jednak do swego kraju z chwilą obalenia w Chinach dynastii Qiung, co nastąpiło w 1911 r., i w dwa lata później ogłosił niepodległość Tybetu. Rokowania między Anglią a Chinami zakończyły się w 1914 r. dyplomatycznym rozwiązaniem, w myśl którego Tybet otrzymał samorząd. Anglia uznała niepodległość Tybetu, a Chiny mogły zachować swój protektorat nad nim. Tybet zaś uzyskał relatywną zewnętrzną autonomię.

Po II wojnie światowej i po obwołaniu 1 X 1949 r. Chińskiej Republiki Ludowej ta ostatnia – twierdząc, że Tybet od 1911 r. należał formalnie do Chin – ponowiła swe roszczenia w 1951 r. Od tego czasu nie ma spokoju w Tybecie. W 1959 r. podczas powstania tybetańskiego zginęło ok. 87 tys. tubylców. Także podczas antychińskich rozruchów w okresie od września 1987 do marca 1989 r. miało stracić życie ponad 600 tys. Tybetańczyków. W wyniku rozruchów Pekin w marcu 1989 r. ogłosił w całym Tybecie stan wojenny, który odwołał dopiero 1 V 1990 r.

Tybet nie ma dzisiaj statusu prowincji, lecz jest autonomicznym regionem stanowiąc największy, ale też najbardziej niebezpieczny obszar administracyjny Chin. Gdyby Tybetowi udało się wydostać się spod ucisku Chin, co nie wydaje się możliwe w najbliższej przyszłości, dążenia do samostanowienia i niepodległości ogarnęłyby wiele innych narodów żyjących na pograniczu byłego ZSRR i Chin.

Jednak ucisk Pekinu nie ustaje. Odczuwają to również katolicy i pozostałe, uznane przez reżim, wspólnoty religijne (buddyzm, islam, protestantyzm). Bo wiem dla Pekinu polityka narodowa i religia stanowią dwie strony jednego medalu. Autonomia udzielona Ty-

betowi przez Chiny nie stanowi prawa, lecz jest reglamentowana według potrzeb reżimu. Dotyczy to w równej mierze Tybetańczyków jak i katolików oraz innych mniejszości.

Religia w Tybecie

Religia i kultura Tybetu są nacechowane lamaizmem, szczególną formą buddyzmu, która ukształtowała się tam w VIII w. W lamaizmie dokonało się swoiste pomieszczenie buddyzmu, hinduizmu oraz starotybetańskiej religii animistycznej. Buddyzm dotarł do centralnych i północnych Chin w I i II w. po Chr. przez Pakistan, Afganistan i wschodni Iran. Dopiero w VII i VIII w. dostał się do Tybetu z Chin razem z chińskimi księżniczkami wchodzącymi w związki małżeńskie z dostojnikami tybetańskimi oraz za pośrednictwem chińskich pielgrzymów, którzy od połowy VII w. zmierzali krótszą drogą przez Lhasę i Nepal do świętych miejsc buddyzmu w Indiach. Gdy w XIII w. Tybet wcielono do cesarstwa chińskiego, lamaistyczna społeczność religijna otrzymała (1260) swoje przedstawicielstwo na dworze chińskim. Od tego momentu lamaizm rozszerzył się bardzo także na mongolskich obszarach stepowych i w innych regionach centralnej Azji. Za ironię losu mógłby Tybet uważać ten przywilej sprzed 700 lat, gdy Pekin, tym razem w imię „pokoju komunistycznego wyzwolenia“, niemal całkowicie wytępił lamaizm i tybetańską kulturę. W jakim stopniu jest dzisiaj uzależniony religijnie i politycznie od Pekinu, okazało się, gdy po śmierci panchenlamy w 28 I 1989 r. przystępowano do wyboru jego następcy. Władze komunistyczne oświadczyły wówczas, że rezerwują sobie ostatnie słowo przy nominacji nowego przywódcy duchowego i nie mogą – zgodnie z tybetańską tradycją – pozostawić decyzji o reinkarnacji dalajlamie.

Od XVIII w. panchenlamowie byli opatami klasztoru Taskilhumpo w Xigazie. Ich doczesne szczątki

przechowywano i czczono w tym klasztorze. Podczas rewolucji kulturalnej czerwona gwardia wtargnęła do tego klasztoru plądrując go i niszcząc. Uszkodzeniu uległy wówczas także szczątki pięciu kolejnych panchenlamów (1663–1737). Urzędujący współcześnie panchenlama (1988–89) nakazał zebrać rozrzucone szczątki swych poprzedników i jako relikwie umieścić w nowo wybudowanym sanktuarium, którego poświęcenia dokonał na początku 1989 r. Przy końcu tych ceremonii zmarł nieoczekiwanie na atak serca. Obecnie istnieje w Tybecie 1400 otwartych klasztorów i religijnych instytucji z 34 tys. mnichów.

Kościół katolicki w Tybecie

Chrześcijaństwo dotarło do Tybetu jedynie na krótko. Franciszkanin Odorico da Pordemone jako pierwszy Europejczyk dotknął skraju tybetańskiej ziemi wracając z Chin w 1338 r. Pierwszym europejskim podróżnikiem w zachodnim Tybecie był portugalski kupiec Diego de Almeida (ok. 1600 r.). Do centralnego Tybetu dotarli jako pierwsi Europejczycy jezuici misjonarze Capela i Cabral w 1628 r. W 1624 r. przybył jako pierwszy do Tsaparang, stolicy zachodniotybetańskiego królestwa Guge, także jezuicki misjonarz Antonio de Andrade z Indii. Jednakże po jego śmierci w 1635 r. założona przez niego stacja misyjna uległa zniszczeniu. W tym samym czasie inni jezuici dotarli do południowego Tybetu z Nepału i osiedlili się w Xigaze, jednak ze względów zdrowotnych musieli stamtąd wyjechać. W 1661 r. przybyło z Chin do Lhasy dwu innych jezuitów, Jan Gruber i Albert Dorwille, mogli tu jednak pozostać tylko przez miesiąc.

Dawna Kongregacja Rozkrzewienia Wiary powierzyła w 1703 r. misję w Tybecie kapucynom. Marco di Ancona, Giuseppe d'Ascoli i Francesco di Tours opuścili Rzym w 1704 r., i dotarli do Lhasy 17 VII 1707 r. Dołączyło do nich w 1712 r. jeszcze dwu współbraci.

Wspomogli ich 18 III 1716 r. jezuici Ippolito Desideri i Manuel Freyre. O. Freyre rychło powrócił do Indii, zaś o. Desideri pozostał do 1721 r. ucząc się języka i miejscowych obyczajów. On też pozostawił bardzo cenne dzieło o Tybecie. Pod koniec 1717 r. przybyło do Lhasy 12 kapucynów, którzy założyli największą z dotychczasowych misję w Tybecie. Jednak 20 IV 1745 r. musieli opuścić kraj. Spowodowała to nienawiść lamy, który zdołał wpłynąć na zmianę zapatrywań życzliwego im dotąd króla. W Tybecie było wtedy około 60 katolików. W 1844 r. przybyli do Lhasy dwaj lazaryści, o. Hue i o. Gabet, mogli tam jednak pozostać zaledwie przez 6 tygodni. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wysyłała jednak wciąż nowych misjonarzy. W 1846 r. przybyli misjonarze z Missions Etrangères de Paris (MEP). Do 1865 r. usiłowali oni zadomowić się w Tybecie. Jednak za namową lamy zniszczono 3 misje tybetańskie.

W 1887 r. doszło do ustanowienia w Lhasie wikariatu apostołskiego.

Dekretem z 23 VII 1897 r. Kongregacja ustanowiła stałą hierarchię kościelną w Chinach dzieląc cały kraj na 5 odrębnych prowincji. Czwarta prowincja, na południowowschodnich obszarach, obejmowała Sichnan, Yunnan, Guizhan i Tybet. Pierwszy regionalny synod tej prowincji odbył się w dniach 20 IX – 3 X 1880 r. Wziął w nim udział o. Feliks Biet (MEP) jako wikariusz apostołski Tybetu. Jego następca Pierre Girardeau wziął również udział w chińskim synodzie w Szanghaju w 1924 r., aczkolwiek Tybet już w 1913 r. ogłosił swoją niepodległość.

Aż do chwili zagarnięcia władzy przez komunistów w 1949 r. Tybet należał do diecezji Kangding (Ta Tsien Lu). Obszar tej diecezji obejmował wówczas prowincje Xikang (dzisiaj część Szanghaju) i Xizang (Tybet) oraz tybetański region Weixi na północy prowincji Yunnan. Diecezją zarządzał bp F. Valentin (MEP). Ostatnie dane liczbowe zamieszczone w kościelnej statystyce

z 1948 r. wykazują we wszystkich diecezjach 5301 katolików, z których wielką część stanowili Tybetańczycy, 29 kapłanów (6 tubylców, 23 obcokrajowców) i 35 siostr zakonnych (20 tubylczych, 15 zagranicznych). Tybetańska część diecezji pozostawała pod opieką szwajcarskich kanoników regularnych.

Gdy pracy tych misjonarzy stawiał ustawiczne przeszkody lama, i to do tego stopnia, że misji w Yerkolo groziła zagłada, kierownik misji, Szwajcar o. Maurice Tornay zwrócił się do chińskiego rządu narodowego, rezydującego podówczas w Nankingu, z prośbą o obrońcę chrześcijan. Po zamordowaniu w 1940 r. proboszcza misji w Yerkolo, o. Burdina, ten sam los spotkał w 1949 o. Tornay, który zdołał jeszcze przed śmiercią podać światu wiadomość, że po wszystkich misyjnych wysiłkach i trudach w Tybecie w ostatnim wieku pozostała jedynie mała wspólnota w Yerkolo z 350 katolikami.

Wraz z uwięzieniem i wydaleniem wyznaczonego dla Tybetu biskupa Valentina 17 XI 1952 r. opuścił ten kraj ostatni europejski misjonarz. Pozostało jeszcze sześciu chińskich kapłanów, którzy jednak przebywali w więzieniu, oraz dwu innych, którym zezwolono jedynie na bardzo ograniczoną działalność.

Dziś wiadomo tylko, że we wschodnim autonomicznym regionie Tybetu istnieje katolicka społeczność w miejscowości Yanjuing (d. Yerkolo) licząca około 600 katolików. Opiekuje się nią mówiący po tybetańsku kapłan Shi Guangrang, który 15 VIII 1987 r. został wyświęcony na kapłana w wieku 65 lat i wysłany do prowincji Yunnan, skąd dojeżdża regularnie do Yerkolo. Poza autonomicznym regionem Tybetu w prowincji Yunnan żyje około 400 tybetańskich katolików, ponadto mają być pojedynczy katolicy tybetańscy w Sichuanie i Szanghaju. W samej Lhasie również podobno żyje mała grupka katolików. Wiadomości te przekazał ustnie 11 V 1991 r. biskup z Szanghaju.

Co dalej?

Cała kwestia dotycząca Tybetu obraca się wokół pytania, jak ocenić obecny status tego kraju i praw jego ludności wobec włączenia go do chińskiego związku państwowego. Niejednolite dane liczbowe oraz trudne do oceny zagadnienia historyczno-prawne nie mogą wpływać na próby udzielenia odpowiedzi na zasadnicze pytania: Czy Tybetańczycy jako naród mają być pozbawieni wolności? Czy ich obecny los odpowiada międzynarodowym normom praw człowieka? Czy istniejący stan rzeczy odpowiada normom prawa międzynarodowego? Prawno-międzynarodowy aspekt tego zagadnienia jest również z chińskiego punktu widzenia w najlepszym razie niezmiernie dyskusyjny, chodzi bowiem o prawo człowieka do wolności i samostanowienia. Dziś byłoby anachronizmem mierzyć Tybet lub Chiny miarą lat 1950–51. Można żywić uzasadnioną nadzieję, że z chwilą odzyskania przez Tybet całkowitej niezależności zostanie również zagwarantowane poszanowanie praw człowieka we współczesnym znaczeniu tego słowa, a więc i pełna swoboda katolików do wyznawania swej wiary.



Dopiero po wojnie dowiedziałam się, co się stało z Żydami...

Z Heleną Adler rozmawia Barbara Engelking

– *Jakie są Pani najwcześniejsze wspomnienia z dzieciństwa?*

– Urodziłam się w 1926 r. Od czwartego roku życia byłam w domu sierot. Moja matka zmarła, ojciec widocznie nie mógł zająć się mną i młodszym bratem. Była jakaś dalsza rodzina, ale to byli bardzo biedni ludzie. Pamiętam, jak ciocia przyprowadziła mnie do tego domu; po prostu przyprowadziła i zostawiła mnie tam. Pamiętam dobrze, jak poszła – doznałam wtedy szoku – strasznie płakałam. Pamiętam nawet, w którym to było miejscu.

– *Jaki to był dom sierot?*

– To był dom filantropijny dla żydowskich sierot i półsierot, dziewczynek. Mówiło się po polsku, ale przestrzegano pewnych tradycji żydowskich, np. świąt. Życie było tam bardzo trudne, reżim niemal koszarowy lub gorzej. Jeżeli nie było jakichś drastycznych zdarzeń i przeżyć, to już było dobrze.

– *Czy utrzymywała Pani jakieś kontakty z rodziną?*

– Tak, ale typowe dla domu sierot. Jeśli nie ma codziennej więzi emocjonalnej, to kontakty stają się powierzchowne, formalne. Przychodziła do mnie babcia (mama mamy), ale nie przynosiło mi to radości. Poza fizycznym widzeniem nie było nic więcej.

– W domu sierot miałam w pewnym sensie uprzywilejowaną sytuację, bo babcia mogła do mnie przyjść poza regulaminem, według którego widzenia były tylko w soboty: albo rodzice przychodzili, albo dzieci szły do domów. Tam były przeważnie półsieroty, tylko że z biednych rodzin. A moja babcia z powodów religijnych w soboty nie wychodziła z domu. Uzyskała

więc specjalne zezwolenie i mogła przychodzić w inne dni. Było miło, ale nie zawsze mogłyśmy się porozumieć – ona nie mogła mnie stamtąd zabrać, mogła tylko przyjść, porozmawiać. Nie można było się wyzalić, powiedzieć, że jest się nieszczęśliwym... Kontakt był chłodny.

– *Czy miała Pani jakieś informacje o swoim ojcu?*

– Ojciec chyba żył, ja nie pytałam. Była we mnie jakaś niewypowiedziana pretensja do rodziny; coś musiało pęknąć, gdy mnie tam zostawili. Ojciec chyba zginął w getcie, nie wiem – o nim się nie mówiło. Babcia zmarła zaraz na początku wojny.

– *A czy chodziła Pani do babci do domu?*

– Tak, czasem. Były tam jakieś ciotki, ale ja nawet nie rozumiałam, o czym mówią – oni rozmawiali w jidysz, którego ja nie znałam.

– *Ale z Panią babcia rozmawiała po polsku?*

– Tak, choć czuło się, że to nie jest jej język, co stwarzało dodatkowe bariery w kontakcie między nami.

– *Czy miała Pani jakieś kontakty z bratem?*

– On był w koedukacyjnym domu sierot. Babcia czasem brała mnie i odwiedzałyśmy go, ale ja nie czułam specjalnej więzi z nim. Później, w getcie, przez jakiś czas byliśmy nawet razem (gdy w getcie istniał jeden dom sierot), ale on wraz ze wszystkimi dziećmi do lat 14 został wywieziony w czasie szpery.¹

– *Czy przed wojną zetknęła się Pani z antysemityzmem?*

– Tak. Odczuwałyśmy go bardzo silnie. Przyznam, że wtedy nie zastanawiałam się wcale nad przyczynami tego zjawiska. Była to dla mnie zastana rzeczywistość, którą będąc dzieckiem uważałam za naturalną. Pozwolę sobie w tym miejscu na pewną dygresję. Opowiadała mi to młoda dziewczyna, warszawianka, urodzona w 1950 r., której rodzice, również byli więźniowie getta łódzkiego i obozów koncentracyjnych, stracili w czasie wojny wszystkich najbliższych. Otóż owa dziewczynka

do pewnego czasu sądziła, iż fakt, że dzieci żydowskie nie mają babci i dziadka, jest przyrodzonym prawem tych dzieci. Natomiast pewną tego rekompensatą była obfita liczba cioć i wujków, bowiem takowymi byli wszyscy przyjaciele rodziców z czasów wojny. Mniej więcej tak samo przyjmowałam w dzieciństwie wrogość do mnie jako do Żydówki. Rzecz normalna, jak oddychanie powietrzem.

Piętnowana zaś byłam niemal co dnia. Było to tak: chodziliśmy z domu sierot do szkoły; to było jakieś 10 minut drogi. Mijałyśmy polskich chłopców, którzy szli do szkoły powszechnej, znajdującej się naprzeciwko naszego domu sierot. Oni nas zaczepiali, obrzucali kamieniami, przezywali. Gwoli prawdzie – były też wyzwiska i zaczepki na zasadzie chłopcy – dziewczynki. Spokój miałyśmy tylko w sobotę, kiedy myśmy nie szły do szkoły, i w niedzielę – kiedy nie szli oni.

W 1938 r. zaczęły się bardzo antysemickie zaczepki. Myśmy się tego bały, więc drodze do szkoły towarzyszyło zawsze wielkie napięcie. Ale rosłam w przeświadczeniu, że antysemityzm jest czymś absolutnie normalnym.

– *Czy po wybuchu wojny była Pani nadal w domu sierot?*

– Tak. W 1940 r. nasz dom został przeniesiony do getta. To była zamiana – na terenie getta był klasztor franciszkański, który się przeniósł poza getto, a nas przenieśli do budynku tego klasztoru. W Łodzi było kilka domów sierot i one zostały w getcie połączone. Wtedy właśnie przez krótki czas byłam razem z bratem.

Kiedy zaczął się okres systematycznych wysiedleń, dzieci do 14 lat zostały umieszczone w domkach na Marysinie, a od lat 14 – w bursie dla młodzieży pracującej. Ja właśnie skończyłam 14 lat, więc byłam zmuszona pracować. Ten okres pamiętam jako koszmar, jako jeden z przełomowych momentów w moim życiu. Pracowałam 10–12 godzin, wracałam do bursy i zwaląłam się na łóżko. W bursie byliśmy zdane same na siebie – zostałyśmy zupełnie bez opieki. A przecież byliśmy zupełnie

¹ „Szpera“, od niemieckiego „Gehsperre“, okres 5–12 IX 1942 r., kiedy w łódzkim getcie trwała akcja wysiedlania do obozów zagłady 20 tys. mieszkańców getta – dzieci i ludzi w starszym wieku.

nie przygotowane do życia – ja nawet nie wiedziałam, jak się wodę gotuje.

W 1942 r. była szpera i te wszystkie małe dzieci, m.in. mojego brata, wywieziono. A nas, całą bursę, zostawili...

– *Gdzie Pani pracowała?*

– W resorcie gorseciarskim. Cała moja praca polegała na obcinaniu nitek. W tym resorcie była bardzo dobra atmosfera, stosunek do nas, młodocianych, był bardzo wyrozumiały.

Po tej szperze, gdy wywieźli wszystkie dzieci z domu sierot na Marysinie, zjawił się u nas Rumkowski. Pamiętałam go jeszcze sprzed wojny, bo jego zmarła przed wojną żona należała do zarządu domu sierot, w którym przebywałam. Rumkowski przyszedł i powiedział, pamiętam dobrze jego słowa: Dzieci, nie bójcie się, was to już ja nie oddam. I wystosował apel do administracji, do tych lepiej sytuowanych, żeby nas adoptowali. Gwarantował, że dzieci te będą traktowane jako członkowie rodziny, a więc również uprzywilejowane.

Nie było żadnego przymusu, ale ludzie przychodzili i brali te dzieci. Ja zostałam adoptowana przez rodzinę Adlerów. To byli polscy Żydzi, którzy w 1934 r. wyjechali do Niemiec, a potem zostali stamtąd wyrzuceni. Ojciec początkowo, przez krótki czas, by referentem w więziennictwie, potem pracował w wydziale opieki społecznej. Mieli córkę – Ruth – jedynaczkę w moim wieku. To była wspaniała rodzina, o dużej kulturze, traktowali mnie jak własne dziecko.

Dzięki Ruth weszłam w realny świat. Ja miałam skończone 6 klas szkoły powszechnej, ona chodziła do I gimnazjalnej, oczywiście dopóki były w getcie szkoły. Poza tym należała do Organizacji² – tej, do której i moja obecna mama należała – i dzięki niej zetknęłam się z tym środowiskiem.

– *Jak się Pani czuła w tej przybranej rodzinie?*

– Bardzo dobrze. Nie miałam nigdy żadnej pretensji, byłam traktowana całkowicie na równi. Nie pamiętam już dzisiaj, jak do nich mówiłam, bo chyba nie „mamo” i „tato”. Ale też nie „pan” i „pani”; pewnie przez cały czas jakoś bezosobowo. Pan Adler, który świetnie znał niemiecki i pracował jakiś czas

w więzieniu, był chyba absolutnie wszystkiego świadom. Była u nas w domu taka szuflada, do której nie pozwalał zaglądać. Ale gdy nie było go w domu, Ruth zaglądała tam i pokazywała mi – były w niej zdjęcia egzekucji dokonywanych przez Niemców na terenie więzienia. Skąd je miał? Pozostało to dla nas tajemnicą. Niestety, wszystko zabrał ze sobą do Oświęcimia...

Gdy zaczął się okres ostatecznej likwidacji getta, poszczególne resorty miały wystawiać listy osób przeznaczonych do wysiedlenia. Oczywiście mówiono, że to do pracy, nie na wysiedlenie. Każdy resort miał wyznaczony kontyngent, a ponadto wyszło zarządzenie, że jeśli się zgłosiło za mało ochotników, to należy umieszczać na listach ludzi samotnych. I ja – chociaż byłam adoptowana – dostałam wezwanie.

Pech chciał, że kiedy ono przyszło, ojciec był uwięziony w Kripo. Niemcy poszukiwali akurat jakiegoś Adlera – więc, jak to oni – aresztowali wszystkich Adlerów, żeby znaleźć tego jednego. Musiałyśmy – trzy kobiety – same podjąć decyzję. Gdy ktoś otrzymywał takie wezwanie i nie stawiał się, oznaczało to, że się ukrywa. Będąc nielegalnym, nie można już było bez ryzyka chodzić do pracy, zaś nie będąc zatrudnionym traciło się kartki żywnościowe. Był więc dylemat – stawić się czy nie. Pamiętam, jak Ruth z mamą przekonywały mnie, że jeśli się nie stawie, pozabawię ojca możliwości (o ile zdąży opuścić Kripo) starań, by zwolnić mnie legalnie. To mnie przekonało i stawiałam się. Była to moja własna decyzja.

Teraz, post factum, mogę stwierdzić, że to były transporty dość prężnej ludności z małych miasteczek, która zgłaszała się na ochotnika. Łódź była dla nich tylko przejściowym obozem; wierzyli, że jadą na roboty do Niemiec. Z tych transportów nikt nie przeżył.

W budynku więzienia, gdzie byli zgromadzeni ludzie przeznaczeni do wysiedlenia, spędziłam dwie doby. Cały czas siedziałam na koi i płakałam. Nie dlatego, że byłam świadoma, co mnie czeka, bo tak naprawdę to wtedy więcej bałam się życia niż śmierci. Moje zachowanie działało deprymująco na innych

² Mowa o „Organizacji Antyfaszystowskiej – Lewicy Związkowej”, która, założona przez przedwojennych komunistów, działała w getcie łódzkim.

ludzi, mieli do mnie pretensje: Czy mi tak dobrze w getcie było, po co płaczę?

Drugiego dnia o 11 wieczorem wywołano mnie. Cała rodzina Adlerów czekała na mnie przed więzienną bramą i z triumfem zabrała mnie do domu. Adler, gdy wrócił z Kripo i dowiedział się co się stało, natychmiast interweniował u samego Rumkowskiego. A o 2 w nocy tamtych ludzi wywieźli.

Wśród tych wywiezionych były moje dwie bliskie koleżanki z domu sierot; zauważyłam je dopiero wychodząc. To były dwie siostry (notabene z mieszanego małżeństwa – ich nieżyjąca matka była Niemką, nazywały się Waltraud i Henrietta) – młodsza była adoptowana przez jakąś rodzinę, starsza jako samotna dostała wezwanie na wysiedlenie, więc wzięła siostrę ze sobą. Sądzę, że gdybym je wcześniej zauważyła, to pewnie zamiast płakać, byłabym z nimi razem pojechała. Ale spostrzegłam je dopiero, gdy wyprowadzano mnie z bloku w asyście policjanta...

– W czerwcu 1944 r. zaczęła się ostateczna likwidacja getta łódzkiego...

– Tak, zaczęło się robić coraz niebezpieczniej. Nie wywozili już na podstawie list resortowych, lecz przeczesując kolejne ulice. To trwało do końca sierpnia 1944 r. Ojciec doskonale zdawał sobie sprawę z tego, co się dzieje dookoła, i szukał jakiegoś wyjścia. Ukrywanie się w domu było bardzo ryzykowne, nie można było przewidzieć, z której ulicy będą wysiedlać. Więc ukrywaliśmy się. Do pracy już się wtedy nie chodziło, to już był koniec getta.

Wtedy Ruth na sugestię ojca odbyła ze mną rozmowę, w której proponowała, bym wróciła do bursy, ponieważ ojciec nie może mi dłużej zagwarantować bezpieczeństwa. Z wielkim naciskiem podkreśliła, że decyzja należy do mnie i jeżeli nie przyjmę tej propozycji, prosi, żeby uznać, że tej rozmowy nie było. Tę sondażową propozycję odrzuciłam bez wahania. Zostałam z Adlerami.

Korzystając ze znajomości ojciec zwrócił się do administracji więziennej, żeby pozwolili nam zamieszkać na terenie więzienia. Była to już połowa sierpnia; dzień w dzień odchodziły transporty...

– *Czy nie było żadnej możliwości zostania w Łodzi?*

– Ojciec nie chciał opuszczać getta, liczył, że zostanie wśród tych 800 osób, które Niemcy zamierzali zostawić do prac porządkowych w byłym getcie. Ruth, związana z Organizacją, była podporządkowana jej decyzji. Organizacja początkowo zalecała, by się ukrywać, a potem, nie widząc w tych warunkach szans przeżycia, zdecydowała się na opuszczenie getta. Ojciec był w rozterce, wiedział, co to oznacza. Dylemat – czy dać przyzwolenie na wyjazd rodziny, a samemu zostać, czy jechać razem ze wszystkimi – był trudny do rozstrzygnięcia. Miał możliwość ukrywania się razem z córką i jej pozostawił podjęcie decyzji (mnie i matki nie mógłby ukrywać). Ruth zdecydowała, że jedzie z Organizacją, to przesądziło sprawę – ojciec pojechał z rodziną.

Opuściliśmy getto ostatnim transportem: 31 VIII 1944 r. znaleźliśmy się w Oświęcimiu. Tam zaczęło się od selekcji. Mama była schorowana, ja nie wiem, ile ona miała lat, chyba około 50, ale była bardzo zniszczona. Ona oczywiście odpadła przy tej selekcji, a ja z Ruth przeszłyśmy na tzw. stronę życia. Ojciec też przeszedł, ale po jakimś czasie dostał zawału i zmarł. Dowiedziałam się o tym po wojnie, od kogoś, kto był razem z nim w obozie. Podobno cały czas opowiadał o swojej córce i o mnie. Czy żałował swojej decyzji? Może...

– *Czy Pani była razem z Ruth?*

– Tylko jedną noc. O świcie była kolejna selekcja, w czasie której wszystkich – z wyjątkiem nielicznych – przetransportowano do obozu w Stuthoffie. Ruth tam zginęła.

Zostało nas 5 znających się z Łodzi, instynktownie trzymałyśmy się razem. Po dwóch dniach doszłusowała do nas Celina (moja oświęcimska mama), z którą razem przeszłyśmy całe piekło obozowe.

– *Ta „obozowa wspólnota” chyba pomogła wam przeżyć...*

– To, że przeżyłyśmy, było serią absolutnych przypadków, chociaż i od nas samych, od naszej postawy, niemało zależało. Gdy któraś z nas była chora, otaczałyśmy ją szczególną troską.

Ponadto miałyśmy szczęście do blokowych – widocznie miały szacunek dla takiej trzymającej się z godnością, solidarnej, zwartej grupy. Czasem nas ostrzegały; one mniej więcej wiedziały, jaki jest cel każdego transportu.

Pewna blokowa, Słowaczka, na trzy tygodnie przed ewakuacją Oświęcimia powiedziała nam, że mamy starać się zabrać najbliższym transportem (był to transport do Bergen-Belsen). Przy kolejnej selekcji dowodziła Niemcowi, że jesteśmy wszystkie młode, zdrowe dziewczyny i żeby nas wziął do tego transportu.

W Bergen-Belsen (były to miesiące wrzesień – listopad) ulokowano nas w namiotach, na gołej ziemi. W listopadzie huragan zmiotł je całkowicie z powierzchni; przeniesiono nas wtedy do innej części obozu, do drewnianych bloków. Tam było jeszcze gorzej – grasowały olbrzymie szczury. Prycze były zagęszczone, leżałyśmy jak śledzie w beczce, żadnej higieny, nie pamiętam, czy nam dostarczano jakąkolwiek strawę. Tam właśnie zginęła wtedy Anna Frank.

Chciałyśmy stamtąd jak najszybciej się wydostać. Znowu dzięki blokowej znalazłyśmy się – razem! – w transporcie do Magdeburga. W Magdeburgu (znalazłyśmy się tam w grudniu 1944 r.) zatrudniono nas w zakładach zbrojeniowych „Polte” razem z niemieckimi robotnikami. W tym miejscu warto zaznaczyć, że każdorazowe przetransportowanie z obozu do obozu wiązało się z selekcją; jednych Niemcy kierowali na stronę życia, innych – śmierci.

Chociaż byłam bardzo zamknięta w sobie, dobrze czułam się w zbiorowości. Z domu sierot wyniosłam to, że bezpieczniejsze było w grupie – wiedziałam, co mam robić. Zasady koleżeństwa były dla mnie oczywiste. Warunki były nieludzkie, ale życie w zbiorowości podlegało regułom i normom współżycia, które znałam, które były dla mnie kodeksem na co dzień.

– *Czy zdawała sobie Pani sprawę z tego, jakie są zamiary Hitlera wobec Żydów?*

– Nie, dopiero po wojnie dowiedziałam się, co się stało z Żydami. Pamiętam jednak o pewnym zdarzeniu. W resorcie była razem ze mną 10-letnia Halinka wysiedlona do getta łódzkiego z jakiegoś małego miasteczka, nie pamiętam z ja-

kiego. Była w getcie z matką i z malutką siostrzyczką. Jej ojciec został ponoć na robotach w tym miasteczku. Pamiętam taką scenę: stała ze mną przy stole roboczym i nieustannie ciekły jej łzy; płakała i mówiła, że wywożą Żydów samochodami i w tych pojazdach gazują; pamiętam to słowo – „gazują”. Powiedziałam jej, że to mi się wydaje absolutnie niemożliwe; z mojej strony to nie było żadne takie pocieszanie, dla mnie było to po prostu niewyobrażalne. Ale musiało mnie to zaszokować, skoro nic więcej o tej Halince nie pamiętam, tylko ten jeden obrazek mam przed oczyma – pamiętam dokładnie, w którym miejscu stała. Nie wiem, co się z nią stało.

O zagładzie Żydów dowiedziałam się po wojnie. W Oświęcimiu widziałam dymiące kominy. Ale dlaczego dymiły? Nie dałabym wiary, że palą ludzi. Ci, którzy byli po stronie życia, byli po stronie życia. Gdybym się o tym tam dowiedziała, to bym dzisiaj Pani nie opowiadała tego wszystkiego. W Oświęcimiu widziało się te kominy, mówiono, ale jeszcze trzeba było w to wierzyć... A przecież w Oświęcimiu dwa razy prowadzili nas do kąpieli...

Wszystkie dziewczyny z mojej grupy miały rodziny. Dotarły do Oświęcimia z rodzicami, z rodzeństwem. Wszystkie miały nadzieję, że wrócą do tych rodzin. Ja też miałam nadzieję, że odnajdę swoją, tę przybraną.

– *Na czym polegała ta praca w fabryce zbrojeniowej w Magdeburgu?*

– Pracowałyśmy przy wyrobie gilz. Ja wyglądałam wtedy bardzo dziecinnie, niektórzy się nade mną litowali, także niemieccy robotnicy. Nie mogłam w ogóle pracować w nocy, spałam na stojąco. Wyjmowałam z wózka te gilzy i podawałam Niemcowi przy maszynie. Gdy były przerwy, np. w dostawie prądu czy surowców, to inny Niemiec mnie wołał i prowadził do innej części hali, żebym sobie podrzemała, i wołał mnie, gdy zbliżał się patrol kontrolny.

Pewnego razu zawołała mnie aufsejka – ja po prostu struchlałam. Ona zaś powiedziała, że jak przyniosą zupę, to mam się zgłosić po drugą porcję. Celina stała przy mnie i mi przetłumaczyła, bo ja nie znałam niemieckiego.

– *Kiedy Pani wróciła z obozów do Łodzi?*

– Wróciłyśmy pieszo z okolic Magdeburga do Łodzi, 21 V 1945 r. Żadna z nas nie znalazła nikogo ze swojej rodziny. Basia, jako była działaczka KPP, została niemal natychmiast zatrudniona w „Głosie Robotniczym” i otrzymała przydział na dwa pokoje we wspólnym mieszkaniu. Miałśmy już po 18–19 lat, musiałyśmy więc zdecydować o swoim losie. Tylko jedna z nas, najmłodsza, wiedziała, czego chce – pragnęła zostać pielęgniarką. I została. Reszta chciała się uczyć. Ale trzeba było z czegoś żyć. Była wtedy powszechna agitacja, pamiętam takie hasła na murach: Niech na szanicach naszej Łodzi staną też do pracy młodzi!

Postanowiliśmy iść do fabryk. Początkowo nigdzie nie chcieli nas przyjąć, dlatego że byłyśmy Żydówkami. Ale nie zrezygnowałyśmy. Byłyśmy bojowo nastawione; chciałyśmy dopiąć swego na przekór antysemityzmowi; tłumaczyłyśmy sobie, że to jest dziedzictwo poprzedniej epoki i kiedyś to się skończy, choć nie od razu. Mama (czyli Celina) interweniowała i przyjęli nas do Zakładów L. Gayera, dzięki byłemu członkowi KPP – Spółkowi, który zajmował tam jakieś stanowisko. Robotnice przychodziły nas oglądać, nie wierząc własnym oczom. Żydówki przyszły! – wołały, a my czułyśmy się jak zwierzaki w ZOO.

U Gayera przepracowałam półtora roku jako tkaczka. Tkaczka-partaczka, można powiedzieć, bo przy krośnię często usypiałam ze zmęczenia. W tym miejscu mała dygresja. Zdarzało mi się czytać pewne opracowania pseudohistoryczne, w których stwierdzano kategorycznie, że wszyscy polscy Żydzi powracający do kraju ze Wschodu czy Zachodu byli zatrudniani w aparacie państwowym i korzystali z różnych przywilejów. Jest to teza nieprawdziwa. Nasza grupa wróciła do Łodzi 21 V 1945 r. z hitlerowskich obozów koncentracyjnych. Pierwsza pomoc, jaką otrzymałyśmy, to było skierowanie nas przez Żydowskie Towarzystwo Pomocy Społecznej do opustoszałego mieszkania w zrujnowanym domu bez okien, drzwi i wody. Spałyśmy na podłodze. Otrzymałyśmy chyba jakieś grosze na zakup żywności. Dopiero po czterech tygodniach weszłyśmy do normalnego mieszkania. Była to już druga połowa czerwca.

W tym czasie zaczęłyśmy kołatać do bram zakładów przemysłowych; na początku lipca dostałyśmy zatrudnienie u Gayera. We wrześniu zaczęłam uczęszczać do gimnazjum o systemie semestralnym (dla młodzieży opóźnionej w nauce z powodu wojny – przerabiano się dwie klasy w ciągu jednego roku), mogłam więc pracować tylko na I zmianie. Praca na I zmianie trwała od 5.30 do 13.30, a nauka w szkole rozpoczynała się o 15.00. Wstawaliśmy więc o piątej rano; jako młodociane pracowałyśmy 6 godzin, na trzecią szliśmy do szkoły. A ponieważ miałyśmy bardzo daleko, często nie zdążyłyśmy nawet zjeść obiadu w stołówce.

W szkole bardzo boleśnie zetknęłam się z antysemityzmem. Początkowo dziewczęta były dla mnie bardzo miłe, ale kiedy zauważyły, że nie odmawiam modlitwy (obowiązkowej po zakończeniu lekcji), nastąpiła radykalna zmiana. Zaczęły się szykany, wyzwiska, na tablicy pisano: Nie chcemy Żydów w klasie! Była to klasa koedukacyjna, ale wrzaskliwe były tylko dziewczęta. Lekcje religii przebiegały bezkonfliktowo – czuwał nad tym ksiądz. Kadra nauczycielska, z wyjątkiem historyczki, zachowywała się jak należy.

Na szczęście do tej szkoły uczęszczałam tylko pół roku. Potem przeniosłam się do świeckiej szkoły RTPD³, gdzie otrzymałam maturę. W tej szkole nie było religii, nie zetknęłam się też z antysemityzmem – to był najlepszy dowód, że drogą zmiany świadomości można rozwiązać ten problem.

– *Co Pani robiła po maturze?*

– Byłam studentką chemii na Uniwersytecie Łódzkim, ale po roku, to jest w 1949, wyjechałam na studia do Leningradu. Nie doświadczyłam zatem polskiego stalinizmu. Ominął mnie ten okres. W Leningradzie żyłam w enklawie studentów-obcokrajowców, stosunkowo mało interesowałam się polityką. Wróciłam po studiach do Polski, pracuję w Instytucie.

– *Czy u Pani w pracy nie było nigdy konfliktów na tle antysemityzmu?*

³ RTPD – Robotnicze Towarzystwo Przyjaciół Dzieci.

– Największe konflikty były w 1968 r. Byłam w partii. Jeszcze w obozie byłam urabiana na lewicową modłę, przecież jeżeli chodzi o poglądy polityczne, to ja byłam całkowita tabula rasa. U Gayera zapisałam się do ZWM⁴ podążając za swoimi koleżankami obozowymi. Potem znalazłam się w PPR – rekrutowali z ZWM przed zjednoczeniem. Miałam opory, nie pasjonowałam się polityką. Najbardziej deprymowało mnie to, że partia mówiła o sobie, że jest awangardą i zrzesza najlepszych ludzi – ja się do tego nie poczuwałam, dla mnie pachniało to pychą i samochwalstwem. Przekonywali mnie, ale mnie irytowało, że uważali się za elitę, że są ponad, lepsi od innych. Nie sprawdzało się to w praktyce – w partii spotkałam bardzo różnych ludzi, od niektórych wręcz mnie odstręczało.

Nigdy nie byłam propagandystką, nikogo nie wprowadziłam do partii. Ale będąc w niej starałam się wypowiadać swoje zdanie; nie można mnie było wciągnąć w akcje wymierzone przeciwko konkretnym osobom; byłam szczególnie wrażliwa na nagonki.

W 1968 r. nie wyrzucono mnie z partii, chociaż głosowałam przeciwko wyrzucaniu innych. Marzec, kampanię antysemicką przeprowadzały u nas osoby nasłane spoza Instytutu. Zwalniano ludzi z autorytetem, dobrych fachowców. Atmosfera była trudna do zniesienia; nagonki, szczucia, wielogodzinne zebrania, naciski, jakieś bezsensowne rozmowy indywidualne... Ja zostałam, chociaż wstrzymywano mi awanse, robiono trudności, rzucano kłody pod nogi. Całe to traktowanie uzasadniano dość osobliwą tezą, że w partii są osoby kryteryjne i niekryteryjne... Co to miało znaczyć, wiedzieli tylko ubeccy autorzy tej tezy.

Nie wystąpiłam z partii, wtedy nie można było dobrowolnie wystąpić, ponieważ natychmiast egzekutywa występowała z wnioskiem o wyrzucenie. Ja zaś nie chciałam dawać im tej satysfakcji. Z partii wystąpiłam dobrowolnie w październiku 1981 r., na dwa miesiące przed wprowadzeniem stanu wojennego.

– *Czy nie myślała Pani nigdy, żeby pisać swoje wspomnienia?*

– Nie, ja się bronię przed wspomnieniami, ponieważ potem nawiedzają mnie koszmarnie sny. Ponadto nie chce się o tym

mówić z obawy przed niezrozumieniem słuchaczy czy czytelników. Zresztą nie można przekazać tego doświadczenia... Ludzie młodszego pokolenia nie mogą uwierzyć, że takie ofiary jak ja nie były świadome tego, co Niemcy robią a Żydami. A przecież w getcie nie było żadnej łączności ze światem. To był wielki sukces Niemców, że udało im się wprowadzić w błąd zarówno ofiary jak i opinię publiczną. Gdybyśmy mieli świadomość, że jesteśmy skazani na zagładę, to zryw oporu byłby nieuchronny.

– *Jak Pani myśli, dlaczego Niemcy postanowili zniszczyć właśnie Żydów?*

– Na to pytanie nie da się odpowiedzieć jednym zdaniem. Myślę, że to była nośna ideologia Hitlera trafiająca na podatny grunt nie tylko w Niemczech. Atawistyczna wrogość do Żydów, kultywowana również, niestety, przez Kościół katolicki w każdym niemal kraju, była chyba najbardziej efektywnym gruntem dla obłąkańczych planów hitlerowskiego podboju świata. Rozproszenie Żydów po świecie ułatwiało Hitlerowi zadanie. A realizował je sięjąc strach. Jest to podstawowy instrument totalitaryzmu. W atmosferze strachu można wszystko przeprowadzić. W getcie w jakimś sensie był pod tym względem komfort...

– ???

– No tak, można było być sobą. Nie stał przecież nad każdym Niemiec z karabinem. Wokół byli sami Żydzi, była żydowska administracja. Nie było tego wewnętrznego strachu przed potencjalnym donosicielem. Ci, którzy się ukrywali, byli bardziej narażeni na denuncjację. Oni mają w inny sposób niż Żydzi z gett skażoną psychikę.

– *Czy można zapomnieć o Holocauście?*

– Nie, zapomnieć nie należy. Dawać świadectwo mogą ci, którzy przeżyli. Ale nie wiem, czy akurat ja mogłabym dbać o to, żeby utrwalić pamięć o tych czasach. Sama wiedza jednak nie wystarczy, żeby więcej mogło się to nie powtórzyć. Trzeba

⁴ Związek Walki Młodych – konspiracyjna organizacja młodzieżowa utworzona w 1943 r. z inicjatywy PPR, w 1948 r. weszła w skład ZMP.

tworzyć takie społeczeństwo, w którym prawo i wszyscy obywatele są wobec tego prawa naprawdę równi. Jednak sama demokracja też chyba nie wystarcza; wie Pani, co działo się we Francji... Dużą rolę ma do odegrania edukacja – przełamanie wszelkich przesądów, przede wszystkim rasowych. Widzę też duże pole dla Kościoła. Z wartości etycznych cenię wielce odwagę cywilną. Ale czy można zahamować jakieś procesy, jeśli cała machina jest puszczona w ruch? Na pewno nie. Żaden ład, żaden program nie może być budowany na strachu jakiegś grupy obywateli. To jest najgroźniejsze.

– Czy doświadczenie wojny i Holocaustu zmieniło, a może powinno zmienić, stosunek Żydów do Boga?

– W wielu przypadkach tak. Ale to jest różnie. Jeżeli ktoś jest głęboko wierzący, to często przyjmuje postawę Hioba – choćby nie wiadomo ile nieszczęść na niego spadało, nie podważa to jego wiary. Jeżeli nie jest to wiara fanatyczna, to okrutne doświadczenia losowe, na które człowiek nie ma wpływu, każą mu się zastanowić, dlaczego jego to spotkało, i wtedy może stracić wiarę. Jeszcze inni poprzez takie właśnie doświadczenia widzą w wierze jedyną deskę – nie ratunku, ale nadziei, bez której nie potrafią żyć. Są to bardzo indywidualne wybory i odczucia...

– Co, Pani zdaniem, decyduje obecnie o tym, że ktoś jest Żydem?

– Rozumiem, że pyta Pani o obecnych Żydów polskich? Są tacy, którzy uważają, że decyduje kryterium religijne. Ja sądzę, że to nie wystarcza, bo można być ateistą i czuć się Żydem. Osobiście nie potrafiłabym się tego zaprzeczyć, ale nie widzę też potrzeby odwoływania się do swojego pochodzenia czy akcentowania go. Nigdy nie myślałam o wyjeździe z Polski. Dokąd? Nie znałam żydowskiego, od dziecka byłam wykorzystana. Już przed wojną wiedziałam, że jestem Żydówką, odczuwałam antysemityzm, ale wszystkie dzieci były takie same, wszystkie mówiły po polsku. Sprawa pochodzenia nie odgrywa roli, jeśli czujesz się równą wśród innych. Czasem jednak wartościuje się według kryterium pochodzenia.

Dla mnie wojna była bardzo ważnym doświadczeniem: ja cierpiałam, przeżyłam dramatyczne lata dlatego tylko, że byłam Żydówką – nie mogę się od tego odciąć. To jest sprawa wierności wobec samej siebie i tych ludzi, którzy za to ginęli. Po prostu bez własnej zasługi czy winy urodziłam się Żydówką. Nie mogę powiedzieć, że czuję się Żydówką, bo nie mam przywiązania do tradycji, do religii. Najsilniejszy element, który wiąże mnie z żydostwem, to okupacyjne doświadczenie jak również głęboka więź uczuciowa z ludźmi o podobnych do moich losach. To jest moja zastępcza rodzina po dzień dzisiejszy.

Ponadto cechuje mnie pewna wrażliwość wynikająca z żydostwa. Dla przykładu, w swoim czasie Rada Państwa PRL ustanowiła odznakę dla byłych oświęcimiaków – Krzyż Oświęcimski (o takim też kształcie). Miałam i ja do niego prawo. Ale pierwszy mój odruch był taki: dlaczego krzyż? Czyż pod takim znakiem pohańbienia więziono mnie w obozach? Nie, dla mnie takim znakiem była żółta opaska i gwiazda Dawida, a nie barwy biało-czerwone. Wie Pani, nie przyjęłam tego Krzyża, ponieważ czułam, że byłoby to zafałszowanie własnej biografii. Twórcy tej odznaki w ogóle nie zastanawiali się nad problemem, że dla Żydów-oświęcimiaków taki symbol może być bolesny.

Doświadczenie wojny uwrażliwia na problemy etyczne i moralne, a jednocześnie człowiek staje się bardziej tolerancyjny. Ja nie założyłam rodziny; mieszkam z obozową mamą – Celiną. Czasem myślę, że ci, którzy tak bardzo chcieli żyć pełnym życiem – właśnie oni zginęli, los był wobec nich bardzo niesprawiedliwy. Może ktoś inny, kto by przeżył zamiast mnie, lepiej by skorzystał z życia, potrafiłby je lepiej wypełniać...

Nie można uciec od przeszłości, ona chodzi za człowiekiem. Po wojnie nie odwiedziłam żadnego miejsca martyrologii, uciekam od tej tematyki na tyle, na ile to możliwe. Ale nie można się od tego całkowicie odciąć, wyrzucić z siebie tego, co jest przecież najbardziej bolesną częścią biografii. Ja nie odwiedzam cmentarzy, zresztą nie mam nikogo bliskiego na cmentarzu... Ludzie z mojego pokolenia, gdy przyjeżdżają do Polski, też nie odwiedzają obozów zagłady, tylko groby swoich bli-

skich, jeśli są takowe – prawdziwe, nie symboliczne. Ja nie mam takich grobów.

Polska, która była dla wielu cmentarzem, stanowiła motyw ich wyjazdu z kraju zaraz po wojnie. Potem były inne motywacje. Wielu nie wróciło do Polski po wyzwoleniu z obozów; inni opuszczali Polskę po pogromach, które miały miejsce w 1946 r.

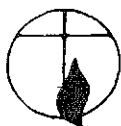
Mówiłam mamie, że opuszczę Polskę, gdy mnie wyrzucą z pracy z powodu mojego pochodzenia. Ale ja byłam pionkiem, nie zajmowałam żadnego stanowiska, na które by ktoś czyhał. Osobiście nie byłam prześladowana, gdyby było inaczej, chyba bym tej presji nie wytrzymała... Ktoś powiedział, że do Izraela przyjeżdża się z rozpacz. Pojechali ci gorzko doświadczeni przez historię, którzy chcieli uchronić swoje powojenne potomstwo przed antysemityzmem i jego nieobliczalnymi skutkami. Ja z rozpacz też bym pojechała, a już na pewno mając dzieci.

– *Czy uważała Pani, że po wojnie coś się Pani od życia należy?*

– Nie, odwrotnie. To i tak był cudowny przypadek, że przeżyłam. Miałam szczęście, że spotkałam taką wspaniałą grupę ludzi. Nigdzie nie zakotwiczona, byłam bardzo podatna na wpływy. Gdybym spotkała syjonistki, moje życie potoczyłoby się zupełnie inaczej...

– *Bardzo dziękuję Pani za rozmowę.*

Warszawa, kwiecień 1991 r.



Przyszłość już się rysuje

Utworzenie Północnoatlantyckiej Rady Współpracy, zwanej Wspólnotą od Vancouver do Władywostoku, jest wydarzeniem ważniejszym niż włączenie do Wspólnoty Europejskiej byłych satelitów sowieckich, po prostu dlatego, że Rada tę Wspólnotę obejmuje. Równocześnie zgłoszenie przez Rosję swej kandydatury na członka NATO pozwala komentatorom przedstawiać Radę jako rozszerzone NATO, co tylko jeszcze bardziej podkreśla nagłość ujawnienia kondominium, ukrywanego do niedawna pod płaszczem zimnej wojny.

Istotną cechą Rady Północnoatlantyckiej jest ostateczne potwierdzenie podziału świata już nie między komunistów i nie-komunistów, ale między bogatych i biednych. Co prawda jeden z bogatych jest w tej chwili w ruinie, wszyscy byli jego wrogowie zapewniają nas jednak, że się z tej ruiny podźwignie. Zachód (czy Północ?) bardziej dba właśnie o to niż o przyszłość Trzeciego Świata, który – w analogii do Rady jako „Północy” – zaczyna się otwarcie nazywać „Południem”, co jest logiczne już choćby dlatego, że w trzech światach zabrakło drugiego.

Pośpiech, z jakim Północ łączy się w całość, jest tylko na pozór nerwowy, w gruncie rzeczy jest to wykonanie planu, który zarysował się z rozkładem Sowietów. Amerykanom bowiem nie dogadza wyświęcenie Stanów Zjednoczonych na „jedyne supermocarstwo”. Wiedzą oni od dawna, że hegemonia światowa jednego mocarstwa jest zbyt krucha, by się mogła utrzymać. Zapowiadali to nie tylko teoretycy amerykańskiego imperializmu, potwierdziło to także doświadczenie ostatniego półwiecza. Kondominium zapewniło światu względny pokój i jaki taki ład międzynarodowy. Trzecia wojna światowa nie wybuchła i wolno mieć nadzieję, że żadnej wojny światowej więcej nie będzie. Biją się ze sobą już tylko narody Trzeciego Świata, tego, który organizacja Północy ma zostawić samemu sobie. Wietnam, Falklandy i Afganistan były epizodami przeszłości, zaś Azja jest przygotowywana do swojej roli w nowym porządku międzynarodowym.

Ten nowy porządek pozwoli przede wszystkim Ameryce i Rosji utrzymać status supermocarstw. Trudno dziwić się Bushom i Jelcy-nom, że nie chcą go tracić. Jedynym możliwym – teoretycznie – sojuszem antykondominialnym mogłaby być zmartwychwstała oś Berlin–

-Tokio, ale tej nie przewidują ani w Berlinie, ani w Tokio. Czy tylko dlatego, że się poparzyli, gdy już raz próbowali narzucić światu SVOJE kondominium? Zapewne nie tylko, bo w nowym świecie Busha i Jelcyna czeka ich ważna misja motorów gospodarczych. Niemcy już nie mają wyboru, Japonia natomiast musi się zdecydować, czy zechce należeć do Północy, czy do Południa. To zresztą nie tylko od niej zależy.

Straszy się nas katastrofą światową, jaką może wywołać odrodzenie nacjonalizmów. Ten straszak ma zapewne jakiś cel taktyczny, bo wystarczy się przyjrzeć układowi sił, by stwierdzić, że współczesne nacjonalizmy grają rolę regionalizmów, a na regionalizmach właśnie musi się oprzeć wspólnota północnoatlantycka.

Ważniejsze od pytania, czy powyższa analiza sytuacji międzynarodowej jest trafna, wydaje się pytanie, czym będzie przyszłość, która wyrośnie z tych intencji. Zapewnią one ład i pokój, gdy dogodzą większości państw na globie, tj. gdy supermocarstwa okażą się kompetentne, by zrealizować taką wizję. Ustalony przez nie przed pół wiekiem porządek zimnej wojny nie okazał się *wieczystym pokojem* Kanta, a tym miał być. Z fiaszka zimnej wojny wyciągnięto jak dotąd tylko jeden wniosek, mianowicie że wielość ideologii, choćby tylko dwóch, nie odpowiada logice uprzemysłowienia świata, trzeba więc wszystkie – do chwili ustalenia, kto ma być wrogiem Północy w nowej zimnej wojnie – nazwać jedną ideologią, tj. demokracją.

Ostatnie lata dowiodły, jak trudno – niektórzy mówią: jak beznaście – przekonać wszystkie narody i wszystkich ludzi do tej koncepcji. Odzywają się nostalgia różnego rodzaju. Wielu, którym się zdawało, że przyszłość do nich należy, niechętnie pogodzi się z dalszą – choćby uszminkowaną na demokrację – przewagą supermocarstw. One właśnie będą musiały wynaleźć rozwiązanie palących problemów, nie tylko swoich.

Roosevelt i Stalin postanowili nie popełniać „błędów” Wilsona. Przed Bushem i Jelcynem – oraz ich następcami – stoi pytanie, jak nie popełniać błędów Roosevelta i Stalina.

Jan Ulatowski



Sztuka – procent od kontemplacji

Celnik Rousseau i Nikifor

Ogólnie znana jest fotograficzna podobizna Celnika Rousseau, gdy miał 56 lat, a więc z 1900 r., wykonana w jego pracowni przy ul. Perrel, w XV dzielnicy Paryża. Z obfitym wąsem, typowo po mieszcuchowsku ubrany, siedzi w wystudiowanej pozie, z paletą i pędzłami, obok stoją skrzypce. Wydaje się, że zaraz je weźmie do rąk, żeby wykonać romans własnej kompozycji dedykowany żonie Clemence. Spod powiek przeblyskują ogniki sprytu.

Pochodził z Laval (300 km od Paryża), rodzina prowadziła sklep żelazny, brat został sędzią pokoju, a Henri Rousseau – przezwany niesłusznie Celnikiem – był urzędnikiem akcyzy. Dorabiał lekcjami rysunku, dykcji, solfeżu i gry na skrzypcach. Wykonywał spore formatem olejne płótna alegoryczne, fantazyjne pejzaże i portrety na zamówienie. Sława przyszła późno. Dopiero gdy go już nie było na świecie (1910), wielka retrospektywa ustaliła rangę Rousseau jako arcymistrza tzw. malarstwa naiwnego; kolekcjonerzy i największe muzea będą rozrywać między sobą jego kompozycje. Jedno z płócien, którego za żadną cenę nie chciało kupić muzeum w rodzinnym Laval, zawiśnie w najstojniejszych zbiorach sztuki nowoczesnej, w Museum of Modern Art w Nowym Jorku. Za życia rozgłos wokół postaci Celnika niewiele miał wspólnego z oceną jego prac, opierał się na legendzie o jego ekscentryczności i śmieszności.

Oprócz ostatnich ośmiu czy dziewięciu lat było to pospolite i bardzo skromne życie. Wiadomo, że w 1863 r. ochotniczo zaciągnął się do wojska, że były jakieś sprawy sądowe za malwersacje, że się ożenił z Clemence Boilard, z którą miał kilkoro dzieci (większość pomarła), że w 1884 r. uzyskał w Luwrze pozwolenie na pracę kopisty i że w 1893 r. poszedł na emeryturę poświęcając teraz cały czas na malowanie. To przeciętne życie nabiera dynamizmu po Salonie Jesiennym 1905 r., gdy 60-letni artysta zawiera imponujące znajomości i przyjaźnie: z Apollinaire'em, Uhde'em, Salmonem, Jarrym, Picassem i innymi gwiazdoram awangardy. Zaczyna się trans legendy Rousseau dziwaka nad dziwakami i przedmiotu nie całkiem przyjaznych kawałów. Jarry wymyśla mu przezwisko Celnik-Rousseau, choć był akcyznikiem. Nazywa go także *cudownym Rousseau*, tak jak Salmon *anio-*

tem uciechy, tak jak Apollinaire – *naszym pocziwym Rousseau*. Jest też uznany za *prymitywa wieku XX*, a nawet, przez niektórych, za jednego z *malarzy wyklętych*, co już zupełnie mija się z rzeczywistością, bo Rousseau nie żył w nędzy i nie zapijał się absyntem. Ale Celnik, ofiara tych pomysłowych przezwisk (i niezliczonych żartów), zachował nadzwyczajny spokój, a wiele wskazuje na to, że umiał przybrać postawę obronną ukrytą pod pozorami zupełnej niezaradności. Głównym promotorem i fabrykantem legendy Rousseau był Apollinaire, któremu ochoczo asystowali Alfred Jarry, Paul Gauguin i inni. Wydawało się, że Celnik z upodobaniem akceptuje opiekę tych osobistości i wszelkie formy mistyfikacji. Później zadawano sobie pytanie, czy on sam w tym mistyfikowaniu nie brał udziału. W każdym razie jest upojony późną sławą, zaleca się do pewnej młodej damy, której ojciec nie zgadza się na ślub; na próżno Rousseau uzyskuje pisemne, opatrzone znaczkami stemplowymi zaświadczenie Vollarda, Apollinaire'a i Picassa stwierdzające jego wyjątkowe talenta i nienaganne prowadzenie. Jest to praktycznie jedyne niepowodzenie w paśmie tryumfów, któremu odpowiedni rozgłos nadają jego przyjaciele i sponsorzy, choć bardzo wątpliwe, czy już wtedy zdawali sobie sprawę z oryginalności jego prac malarskich.

Po śmierci Henri Rousseau, we wrześniu 1910 r. w szpitalu Necquera, ogłoszono urbi et orbi to, co dla większości jego otoczenia było dotąd obojętne: że miał talent, nadzwyczajny talent. Teraz dopiero poczęto się rozwodzić nad zaletami i osobliwościami jego obrazów. Okazało się rychło, że to nowe stanowisko dawnych prześmiewców, jest doskonałym interesem. Dla przykładu: płótno pt. „Las dziewiczy“, którego Celnik nie mógł za życia sprzedać w 3 lata po jego śmierci poszło za 10 tys. franków w złocie! Krytycy zaczęli dobrze zarabiać na artykułach i książkach. Otworzyły się upusty entuzjazmu, wylała rzeka panegirycznych komentarzy. Raptem uświadomiono sobie rzecz zdumiewającą: że ten wystawiany do wiatru Rousseau już za pierwszym razem, w 1886 r., został przyjęty do Salonu, gdy tylu innych – między nimi Cézanne! – czekało pod drzwiami całe lata.

Biografowie podzeli roztrząsać jego przeszłość. Wiódł egzystencję cichą i pracowitą. Jednak został członkiem loży masonskiej, choć do masonerii byle kogo nie przyjmowano. To jeszcze jedna z tajemnic Celnika. Stał się przedmiotem kawałów, gdy wszedł w tzw. środowisko. Ale – druga tajemnica – do dziś nie jest pewne, KTO naprawdę był ofiarą nie zawsze wybrednych żartów: Rousseau, czy jego prześladowcy uchodzący za przyjaciół? Kiedyś go powiadomiono, że został odznaczony Legią Honorową i dokonano ceremonii dekoracji:

poeta, krytyk i komisarz policji w jednej osobie, Ernest Raynaud, udający przedstawiciela prezydenta, zawiesił krzyż na szyi Rousseau przy hucznych aplauzach obecnych. Malarz odpowiedział najnaturalniej w świecie: *Pragnę wyrazić swoją wdzięczność panu prezydentowi Republiki, to prawdziwy znawca i wiem, że ceni sobie moje dzieła. Ponieważ wszędzie obnosił się ze swoją Legią, zaniepokojeni kpiarze wmawiają mu, że promocja miała charakter wyjątkowy i krzyż ma prawo nosić tylko u siebie w pracowni.* Rousseau posłusznie zastosuje się do zalecenia. Innym razem Gauguin, wtedy jego sąsiad, zjawia się z zaproszeniem do Pałacu Elizejskiego. Zachwycony Rousseau pędzi, a wróciwszy po paru godzinach wyjaśnia: *Pan prezydent był bardzo uprzejmy. Cekał na mnie w drzwiach. Ale powiedział: Szkoda, że jesteś w zwykłym ubraniu. Widzisz, tutaj wszyscy przychodzą we frakach, nie mogę cię przyjąć. Ale przyjdź innym razem, zrobisz mi wielką przyjemność.*

Sto razy robiono z niego balona, jak się pospolicie mówi; zawsze to przyjmował z miną serio i w pewnym sensie wychodził z tego zwycięsko. Nie protestował, nie skarżył się. Wszystko, w każdych okolicznościach, traktował jako rzecz naturalną. Tak samo było, gdy pojawił się u niego rzekomy Sekretarz Stanu ds. Sztuki, pan Dujardin-Beaumetz (w rzeczywistości przebrany malarzyna), o czym Rousseau będzie następnie rozpowiadać na wszystkie strony. Krytycy go szarpia, żądają zamknięcia w domu wariatów i nie przestają obrażać – Celnik zachowuje charakterystyczny dlań stan błogości. Ktoś mu przedstawia rzekomego Puvis de Chavanne, ściska mu dłoń wołając: *Z dawna już na ciebie czekałem!* Spotkawszy Degasa (prawdziwego), pyta uprzejmie: *No i jak tam, panie Degas, idzie panu z malowaniem?* Marszand Vollard, zaprawny w żartobliwych szelmostwach, zanotował: *Nie raz zadawałem sobie pytanie, czy ta prostoduszność, dystrakcja, jakie się obserwowało u papy Rousseau, nie były u niego maską, pod którą się ukrywał – i czy, w głębi, nie był on przebiegłym frantem?* To samo pytanie stawiał sobie główny aranżer kawałów i twórca legendy Celnika, Apollinaire. Dla Jarry'ego był Rousseau idealną ofiarą facecji; zachwycał się jego stoicyzmem. Czegoś takiego nie mógł sobie po prostu wyobrazić. Malarz proponował Jarry'emu, że wykona jego portret: w ciągu nie kończących się posiedzeń brał z modelu wszelkie możliwe miary, co następnie – drogą skomplikowanych obliczeń – przenosił na płótno. Zbliżał kolejno do twarzy poety różne tuby z farbami, by dobrać najlepiej odpowiadający odcień jego skóry. Twórca „Ubu króla” znalazł swego mistrza, trafiła kosa na kamień.

Z drugiej strony sam Rousseau przez całe życie zmyślał i koloryzował, tak skutecznie zacierając ślady prawdy, że jego biografowie przeprowadzali potem formalne śledztwo, by to rozwikłać. Od początku do końca zmyślił historię swego udziału w ekspedycji wojsk francuskich do Meksyku. Każdemu, kto chciał słuchać, bąjał, że w czasie Komuny kula naderwała mu ucho (zranił się wcześniej w jakimś wypadku), twierdził, że obcuje ze zjawami i „słyszy głosy”. Swoją żonę Clemence prezentował jako Polkę imieniem Jadwiga (namalował jej akt na kanapie ustawionej w podzwrotnikowym lesie, jest to słynny obraz pt. „Sen”). Wszystkim wmawiał, że był nauczycielem sławnych mistrzów. Na widok płócien Cézanne’a, podczas jego retrospektywy na Salonie Jesiennym 1907 r. Zakrzyknął: *Wiedzie, że ja te wszystkie obrazy mógłbym wykończyć!* W trakcie swego procesu w 1909 r. w listach do sędziego śledczego wypisywał nieprawdopodobne wiadomości. Opowiada o tym szczegółowo Maurice Garçon w swojej relacji pt. „Celnik Rousseau oskarżony o naiwność”. Artysta maczał palce w szalibierstwie, którego ofiarą był Bank Francji. Stał przed ławą przysięgłych. We wspomnianych listach do sędziego, pisanych we własnej obronie, przytaczał fakty świadczące o nieźrównoważonym umyśle. Sędzia zaniedbał sprawdzenia wiarygodności informacji. Na sali sądowej Celnik przechodził samego siebie, jego butady i błazeństwa połączone z niezachwianą szczerością doprowadziły do wyroku z zawieszeniem. Został uznany za prostaczka wyzyskanego przez spryciarzy. Rzekomo nie miał pojęcia, co się wokół niego działo. Czy zdawał sobie chociaż sprawę z tego, co się działo w sądzie? Ze spokojem przyjął fakt, że obrońca, mec. Guilhermet, jako dowód rzeczowy zademonstrował sądowi jego własne obrazy, co zdecydowało o uznaniu podsądnego za niepo czytelnego. Słowem, przekonał trybunał o swoim niedorozwoju umysłowym za pomocą własnych obrazów, które uważał za arcydzieła! *Przecież to prymitywy!* – grzmiał adwokat. – *Tępaków się nie karze!* W sentencji wyroku na wyraźne żądanie adwokata umieszczono formułę: *idiota nieuleczalny*. Potem mec. Guilhermet zwierzył się jednemu z kityków, Charlesowi Chassé, że Rousseau zawsze stanowił dla niego zagadkę. *Czy istotnie wspólnicy wywiedli go w pole, czy też sam był wspaniałym mistyfikatorem? Prosiłem go raz w swoim gabinecie o zatelefonowanie w pewnej sprawie. Wziąwszy do ręki słuchawkę zaczął straszliwie krzyczeć. Gdy spytałem, dlaczego tak podnosi głos, odpowiedział: „No bo ci ludzie, do których mówię, znajdują się tak daleko!”* Gdyby trybunał zajrzał do papierów oskarżonego, przekonałby się, że staje on przed sądem nie po raz pierwszy: już w 1864 r. był za jakieś matactwa skazany

w rodzinnym Laval, a później jeszcze raz – z powodu nie spłaconych weksli.

* * *

Ale co sądzić o jego malarstwie?

Krytyk periodyku „Coemedia” pisał w 1909 r.: *Gdyby Rousseau miał to, czego mu kompletnie brakuje, to znaczy wykształcenie, i gdyby jednocześnie zachował swoją świeżość koncepcji obrazu, byłby z niego Paolo Ucello swojego wieku.* W liście do krytyka André Duponta Celnik tak tę sprawę komentuje: *Tylko dlatego zachowałem swoją naiwność, że pan Gérôme, będący wówczas profesorem w Szkole Sztuk Pięknych, a także pan Clément, dyrektor malarstwa w szkole w Lyonie, stale mnie napominali, żebym tę cechę w sobie pielęgnował... Powiedziano mi także, że jestem z innej epoki. Nie mógłbym teraz zmienić swego sposobu malowania, który sobie wyrobiłem uporczywą pracą.*

Tylko informacja o uporczywej pracy jest zgodna z prawdą. Jednak Celnik wiedział o swojej naiwności! Poza tym – kto tu z kogo się śmieje? Były lepsze rzeczy. Od 1884 r. Rousseau miał kartę wstępu do Luwru jako kopista. 20 lat później towarzyszy mu w Luwrze Salmon, głośny eseista, pierwszy biograf Modiglianego, i stara się dowiedzieć, jakie dzieła Celnik szczególnie podziwia. Rousseau odpowiada: *Sam rozumiesz, tyle tego jest!* Komuś innemu mówi z niewzruszoną pewnością siebie: *To wszystko całkiem niezłe, zupełnie niezłe!* Wszyscy obcy artyści byli dla niego *Amerykanami*. O Picassie i Gauguinie wyraził się, że uprawiają malarstwo w *duchu egipskim*, podczas gdy on, Rousseau, praktykuje *nowoczesność*.

Pracował skrupulatnie, starannie i żmudnie – LOGICZNIE. Ten śmieszny życiowy fajtlapa jako malarz okazał się niezwykle rozsądny. Gdy Apollinaire chwalił jakieś płótna, Rousseau zauważył, że to zaledwie studia: *Posłużę się nimi malując właściwe obrazy.* Każdą robotę drobiazgowo planował i realizował do końca. Nie był za to zdolny do rozróżnienia rzeczy dobrych od złych (taka jest przynajmniej opinia znanego krytyka, Pierre’a Cabanne’a). Kierował się intuicją, nie analizował siebie, nie pocieszał i nie osądzał. Apollinaire opowiadał, że *gdy było ciepło, szedł do lasu, zbierał liście i wiernie je kopiował.* Przedstawiając drzewo malował liść po liściu, nie dlatego, że tak je widział, ale dlatego, że drzewo takie jest NAPRAWDĘ. Zbliża się w tym Rousseau do malarzy XIV i XV w., nawiązuje do tradycji rozumowego realizmu i rehabilituje jego zalety. W połowie drogi między zależnym od wzrokowych wrażeń impresjonizmem a kubitami poddającymi dzieło koncepcji umysłu Rousseau się wizji prze-

ciwstawia konceptowi obrazu. Interesowało to malarzy z grupy Nabis, Serusiera, Bonnard i Vuillarda, bo i oni, po swojemu, czynili coś podobnego. Picasso, Delaunay i kubiści widzieli w pracach Celnika rodzaj Studni Młodości, w którą Jupiter zamienił jedną z nimf. Nawet stary Renoir, o bezbłędnym zmyśle malarskim, chwalił jakość tych obrazów. Najciekawsze i najbardziej żałosne jest to, że nie na wartości malarstwa Rousseau opiera się jego anegdotycznie rozbudowana legenda, tylko na jego cechach osobistych, prostoduszności i zabawnym ograniczeniu. Igraszki rzekomych przyjaciół miały okrutny charakter. W 1908 r. odbył się słynny bal, wydany przez Picassa w Bateau-Lavoir (rudera bez wygód na zboczu Montmartre, w pierwszym dziesięcioleciu istny ul malarzy i literatów z czołówki awangardy). Bal był wydany na cześć Rousseau, ale jubilat został wtedy ośmieszony i wykpiony, wrzeszcząca banda zostawiła go w pół ogłupiałego, ze skrzypcami na kolanach.

* * *

Sztuka jego jest statyczna. Nigdy nie rozwijała się i nie postępowała w jakimś kierunku. Gdy na wielkiej retrospektywie w Galerie Charpentier zebrano większość jego płócien, to nie było sposobu zorientować się w ich chronologii. „Wyspa św. Ludwika” z 1888 r. techniką i stylem nie różni się od „Notre Dame” z 1909 r. Zabawne pomysły („Wolność spraszająca artystów na XX Salon Niezależnych” czy pyszne, mimo niezręczności, „Wesele” albo „Kariolka papy Juinet”), wspaniałe lasy podzwrotnikowe, polerowane i sztywne, w duchu jakby dzieciennego surrealizmu – zaskakują poezją nie dających się określić skojarzeń. To jakby chłopięca bajkowość ożeniona z ludową wyobraźnią, coś z opowieści awanturnych – czerpanych zresztą z rozmaitych źródeł: wśród ubogich rzeczy pozostałych po Rousseau znaleziono „Dziennik podróży” i „Album dzikich bestii”. Ilustracje te bez zmian kopiował w swoich kompozycjach. Ale widać też w tym malarstwie jakiś ślad Paolo Ucella, coś z jego czerni i bieli, które (czego dowiódł André Salmon) fascynowały Celnika. Również coś z Delacroix (dowodem „Polowanie na tygrysa”) i nawet pewne reminiscencje z Goyi. Najgłośniejsze bodaj płótno Rousseau, „Uśpiona Cyganka” (Metropolitan Museum w Nowym Jorku), powstało – jak się wydaje – przy „koleżeńskej” pomocy Picassa i Braque’a: chyba zabawili się kosztem Celnika. Nazywano potem dzieło Rousseau *sublimacją bzdury*, ale jest w nim blask niezwykłości, bez tego oparta na dziwactwach legenda miałaby krótki żywot. Delaunay twierdził, że Rousseau w pewien sposób uzupełnia Cézanne’a. Dzięki

swej refleksyjnej obrazowości interesująco rozszerza doświadczenia grupy fowistów (egzaltujących czysty kolor), jak i przeintelektualizowane malarstwo kubistów – przypominając im zasady skromnego i cierpliwego realizmu. Tkwi również w tym dziele jakiś zaczyn niezwykłości, podchwycony i odpowiednio rozwinięty przez surrealistów – przecież nie wahał się kanapy z kobietą postacią ustawić w środku egzotycznej dżungli!

Pogląd na sztukę i osobowość Henri Rousseau zmienia się w zależności od tego, kto o nim mówi. Oglądałem kilka jego dzieł, nie wspominając o reprodukcjach i lekturach. Ten składankowy portret Celnika nie byłby dopełniony, jeśli się nie podkreśli zalet jego serca. Był dobry, uprzejmy, skłonny do poświęceń, bezpośredni, przyjacielski wobec prostych ludzi: woźniców, robotników, odźwiernych; jednocześnie dumny i pewien swego nadzwyczajnego talentu. Postać Celnika, jeżeli się przymknie oko na jego kręactwa, jest sympatyczna. Umarł samotnie w sali biedaków, dopiero w kilka lat po śmierci sławni jego promotorzy postawili mu nagrobny kamień, a Apollinaire ułożył epitafium. Zrobili to raczej dla siebie niż dla zmarłego.

* * *

Na tym tle figura naszego Nikifora jest o wiele bardziej jednoznaczna. Nie było żadnych mistyfikacji w żywocie analfabety i głuchoniemego z Krynicy, co nie zmniejsza czaru jego obrazów. Urodził się w połowie lat dziewięćdziesiątych XIX w. już około 1920 r. sprzedawał swoje obrazki. Znamienne jest, że niczego innego nie chciał robić, w gorszych czasach pomagając sobie żebranią. Szczęśliwie zajęli się nim ludzie wrażliwi i mądrzy. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych zainteresował się Nikiforem Jerzy Wolff – jeszcze w paryskim okresie słynnej grupy uczniów Pankiewicza, tzw. kapistów. Zaintrygowani zmysłem kolorystycznym Nikifora kapiści próbowali zrobić mu wystawę w Paryżu, ale się nie udało. Krynicki malarz zdobył laury w tym mieście już w naszej, powojennej epoce. J. Wolff (niebawem duchowny) opublikował wtedy szkic (w warszawskich „Arkadach”) omawiający niezwykle zjawisko. Sam malarz dużej rangi, o delikatnym wyczuciu koloru (i świetny eseista) od razu się zorientował w absolutnej muzykalności kolorystycznej Nikifora. Ten najdziwniejszy z ludzi, nieborak, samotnik i samouk, pracował najchętniej przy łagodnej temperaturze, na murku, od białego dnia do zapadających ciemności. W swoim wczesnym okresie malował na odwrocie austriackich druków (dzięki czemu można określić epokę tych prac) i na okładkach zeszytów szkoły im. Urszuli Kochanowskiej w Krynicy. W tamtych czasach zawsze mu brakło papieru.

Matką jego była kobieta niespełna rozumu, nosiwoda w największym ówczesnym pensjonacie krynickim „Trzy Róże”. Miał nieszczęście urodzić się Łemkiem, co w czasach PRL-u i wiadomej polityki wobec mniejszości etnicznych okazało się przestępstwem – parokrotnie wysiedlano go na Ziemię Zachodnie. Jednak bezbronny kaleka mobilizował cały swój instynkt i animalistyczny upór – i wracał aż spod Szczecina do swojego miejsca urodzenia i pracy. Dzięki wstawianictwu Eli i Andrzeja Banachów z Krakowa miejscowe władze zgodziły się dać mu spokój. Ciekaw jestem, jakich argumentów użył dr Banach wobec tych przedstawicieli administracji, bo przecież powoływanie się na samorodny talent malarski Nikifora nie mogło w tych okolicznościach wystarczyć. A. Banach wielokrotnie pisał o Nikiforze, ale tej sprawy dyskretnie (i pewnie ze względów cenzuralnych) nie wyjaśnił. Znajomość z obojgiem Banachów (która zaraz się przemieniła w opiekuńczą, kreacyjną przyjaźń) była w całym tego słowa znaczeniu błogosławieństwem dla krynickiego artysty. Artykuł Wolffa poszedł w zapomnienie i pewnie nic byśmy nie wiedzieli o skali tego zjawiska, gdyby nie powojenne rewelacje Banachów. W 1956 r. Jan Łomnicki zrobił pierwszy film o Nikiforze, na podstawie scenariusza Banacha. W 1959 r. pisarz wykołatał w Paryżu pierwszą sensacyjną (jak się okazało) wystawę naszego naiwnego, a to dzięki instynktowi Diny Vierny, właścicielki galerii. Był to wielki i prawdziwy sukces. Wkrótce się posypały wystawy w Belgii, Holandii, Londynie, wreszcie w Izraelu. Obrazy Nikifora znalazły się na międzynarodowej giełdzie sztuki, nazwisko weszło do encyklopedii i słowników biograficznych. Kilka lat przed jego śmiercią stwierdzono, że ma odłożone w PKO 200 tys. zł, co w latach sześćdziesiątych było majątkiem. Bogactwo nie wpłynęło w najmniejszy sposób na włóczęgowski tryb życia Nikifora i jego konsekwentną abnegację. Miał za to czym i na czym malować, mógł jeść do syta i nie cierpiał zimna.

Jego POWOŁANIEM było malowanie, nigdy bodaj to utarte słowo nie miało tak właściwego zastosowania. Podpisywał się, o ile można było te litery odczytać, KRYNICKI MATEJKO. Coś musiał słyszeć o mistrzu krakowskim, który stał się dlań symbolem zawodu malarzskiego. Dużo przebywał w szpitalach, bo zdrowie już nie wytrzymało długotrwałej nędzy. Umarł w 1968 r. Dzieje i charakter ulicznego malarza działają na wyobraźnię, więc z trudem oddzielamy fizyczną część jego biografii od artystycznej, a przecież istotna jest ta druga. Bardzo polecam przeczytanie ostatniej albumowej książki o Nikiforze pióra jego wiernego biografy i mecenasa, A. Banacha pt. „Nikifor” („Arkady” 1983).

Najważniejszą sprawą tych małych kompozycji jest ich cudowna harmonia kolorystyczna, ale byłoby sztuczne i fałszywe oddzielanie barwy od rysunku, choć ten jest niezdarly. Uderza wspaniała WYTRAWNOŚĆ tych poważnie zestrojonych tonów, bardzo często w gamie płowo-brązowo-czarnej albo w gamie szafirowo-granatowej, głuchej i matowej, bez blichtru, a zawsze dźwięcznej (by pożyczyć terminu z sąsiedniej domeny) i tak zachwycającej, że nie mamy żadnych wątpliwości co do mistrzostwa oka i ręki, które to stworzyły. „Mistrzostwo” w zastosowaniu do człowieka ułomnego i niepiśmiennego: czy to nie jest jakaś szarża pod piórem krytyka? Otóż nie. Termin ten nie jest błędny w stosunku do pewnych twórców naiwnych, którzy żadnej szkoły nie kończyli. Analogii trzeba szukać w muzyce. Można nie umieć się wyrazić i nie znać alfabetu mając jednocześnie absolutny słuch muzyczny. To samo się dzieje w domenie czucia tonów barwnych i ich wzajemnych związków. Innego wyjaśnienia nie widzę. Długa praktyka operowania akwarelą i kredką (malował po kilkanaście obrazków dziennie) umożliwiła unaocznienie tej muzykalności, jej ekspresję. Nikifor doskonale organizował zjawiska barwne na całym polu swoich operacji, jakim były zeszytowe kartoniki czy okładki pudełek albo stare druki austriackie. Nigdy nie zdarzał mu się kolorystyczny kiks, jakiś wyskok w stronę jaskrawości czy choćby w stronę dekoracyjności; tak samo nigdy mu się nie zdarzał kiks kompozycyjny; był doskonałym architektem swoich obrazów (również zamiłowanym, pełnym fantazji wedutystą), rozmieszczał struktury i kolory w bezbłędym porządku. Inaczej ma się sprawa z rysunkiem, gdyby go potraktować w oderwaniu. Jest to niezdarly rysunek zdolnego 8-letniego dziecka. Zastrzegamy się, że termin „nie-zdarly” we współczesnej estetyce lepiej ujmować w cudzysłów: bo co zrobić z analogiczną niezdarnością rysunkową u Van Gogha czy wielkiego Cézanne’a (pisałem o nim w nr. styczniowym „PP” tego roku)? Jak powiedzieliśmy, dziecinny rysunek Nikifora nie wolno traktować w oderwaniu od harmonii kolorystycznej i całej architektury obrazów. Konwencjonalna „niezdarność” rysunku nie tylko nie psuła ekspresyjności tych konturów wypełnionych cudownym kolorem, ale w jakiś sposób ją potęgowała. Uznajmy to za tajemnicę sztuki, poza logiką normatywną. Znowu można spróbować rozumowania per analogiam: podobny efekt (wzmoczenie ekspresyjności) mają na celu plastycy wykształceni w swoim fachu, którzy stosują tzw. deformację. Ale co jest warte tego rodzaju porównywanie, jeżeli oczywistym i najistotniejszym faktem jest nieuczność Nikifora, jego samouctwo, związana z tym prawda i autentyczność jego środ-

ków wyrazu! Gdyby z Nikiforem można było dyskutować, to zapewniłby uroczyscie, że marzy o doskonałym „Matejkowskim” rysunku. Coś podobnego było z Van Goghkiem, tym czarodziejem formy malarskiej. W pierwszych latach narzekał, że nie może się nauczyć dobrze rysować. Za bezcen sprzedawał marszandom swoje prace – wykupywane potem przez snobów, którym najbardziej imponowała właśnie niezręczność rysunkowa szalonego malarza. Rzecz jasna (nie ma tu miejsca na rozszerzenie tematu) żadna moda nie może dotyczyć artystów prawdziwie utalentowanych, a deformacja, zabieg prawie notoryczny w sztuce nowoczesnej, to nie moda, tylko pewien sposób budowania formy NA NOWO.

* * *

Wracajmy czym prędzej do Nikifora. Jest jakaś przyjemność w pisaniu o Nikiforze – właśnie ze względu na jego czystość, na jego artystyczną prawość. Jest to malarstwo bezgrzeszne, bez żadnych podstępów. Mówi się często „obrazki Nikifora”, bo były małe i malowane na byle obrazie, zżarte czasem przez pleśń w jego osobistym kufrze. Ale to są obrazy, w pełnym znaczeniu wyrazu, *rozstrzygnięte* (zwrotu tego używali Jan Cybis, Czapski i inni kapiści) w swej kunsztownej budowie. Ten łachmaniarz, o coraz gorszym stanie zdrowia, odrzucający minimum cywilizowanego trybu życia, stawał się mistrzem, gdy mazał kredką czy szkolną akwarelę rozpuszczaną czasem (żeby uzyskać gęstość tempery) we własnej ślinie. Pewnie oglądał jakieś reprodukcje w pismach ilustrowanych, w tamtej epoce bardzo kiepskie, przypatrywał się malowanym chorągwiom w łemkowskich cerkwiach, ikonostasom i feretronom. To były główne i jedyne źródła inspiracji – pozostawało naturalne otoczenie, pejzaż i architektura cerkwi czy kościołów, ulica z zabudowaniami: architekturę, którą z takim zapałem malował, przeobrażał spontanicznie w marzenia o świątyniach i pałacach. Malował dużo dworców kolejowych i szyn, te dworce nadbudowywał i rozbudowywał wedle swej nienasyconej fantazji. Zainteresowanie stacjami kolejowymi nie było przypadkowe, tak jak nie było przypadkowe zainteresowanie cerkwiemi. Nikifor, ten zdawałoby się nieudolny Nikifor, pasjami lubił podróżować, i to daleko: do Krakowa, ale i do Warszawy, a trasę Szczecin–Krynica przebywał, jak wspomniano, kilkakrotnie. Obrazy opatrywał napisami z jakby drukowanych liter, które czasami układały się w zrozumiałe wyraz, ale przeważnie nikomu nic nie mówiły – wyjąwszy ich autora, który tymi napisami stał jakiś komunikat. Nie umiając ich odczytać doceniamy za to rolę komponenty, jaką te wersety grają

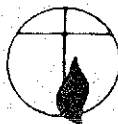
w całości obrazu, świetnie harmonizując z rysunkiem i w ogóle z linią, konturem; czasami linia Nikifora zmienia się w sieć skrzyżowanych kresek stanowiących armaturę dla koloru. O ile zdołałem zauważyć, nikt nigdzie nie napisał, że ten artysta bytujący na krawędzi cywilizacji miał swoje oryginalne poczucie śmieszności, choć zdawałoby się, że jego egzystencja nie mogła go skłaniać do śmiechu czy nawet półśmiechu. Ale to wrażenie powierzchowne: prawdziwy artysta jest w swej domenie rodzajem suwerena, patrzy na wszystko z pewnego dystansu wewnętrznego, więc i śmieszność osób, rzeczy i sytuacji nie uchodzi jego uwagi.

A. Banach zwał dzieło Nikifora *twórczością magiczną: Ma on świadomość, że przez malowanie przywołuje kogoś albo coś i że później już tak zostanie. Wychowany w drewnianej Krynicy, wśród delikatnych will z ażuru deskowego, jest czuły na kształt domu, ale wymalować chce jeszcze ładniejsze. W każdej willi można coś poprawić. Najlepiej jednak namalować miasta dotąd nie istniejące. Puste domy-obrazy formy z męczącego snu, w których z każdego komina wydobywa się bez przerwy dym. Wśród nich, na pustym miejscu, na szczycie ogromnej kolumny na krynickim placu Vendôme, stoi jeden jedyń, odwrócony od nas człowiek. To jest Nikifor, którego nikt stamtąd nie usunie.*

* * *

Celnik-Rousseau robił coś podobnego, choć całkiem innymi środkami, chępiąc się zażyłością z takimi sławami, jak Apollinaire i Picasso. Można by tu sformułować ideę, nie tak znowu ryzykowną, że w swoim królestwie malarskim, w przestrzeni obrazu malarz naiwny jest znacznie większym panem niż malarz wykształcony.

Zbigniew Florczak



Z dziejów Kościoła katolickiego w Rosji

Tomska parafia rzymskokatolicka (XVII-XX w.)

Parafia tomska, jedna z najstarszych na Syberii, należała do arcybiskupstwa mohylewskiego. Jej historia wiąże się ściśle z dziejami Polaków na syberyjskich szlakach. Wiare chrześcijańską na bagnach, stepach i w górach syberyjskich krzewili najpierw jezuici, którzy również w Tomsku w 1806 r. założyli misję katolicką. Obejmowała ona kościółek, domy modlitwy, skromną szkołkę dla dzieci więźniów kryminalnych i politycznych, izbę chorych oraz przytulisko dla starców.

Od czasu rozbiorów Polski na Syberię byli pędzeni Polacy: uczestnicy powstań narodowych i członkowie tajnych organizacji patriotycznych. Wśród nich znajdowali się również księża i zakonnicy zabrani z pól bitewnych, gorliwi głosiciele manifestów powstańczych, orędownicy niepodległości Polski. Księża – szczególnie okrutnie traktowani przez żandarmerię i administrację rosyjską – wraz z innymi zesańcami budowali miasta, stacje kolejowe i rzeczne, drogi, tunele, mosty i kanały. Osuszali bagna, nawadniali step.

Z czasem Syberia stała się wielkim więzieniem, zwłaszcza dla Polaków, Litwinów, Białorusinów... Oprócz zesańców podążali na Syberię emigranci zarobkowi – różnej narodowości – nęceni tamtejszymi bogactwami. Były zatem na tej ziemi tysiące katolików czekających na kapłanów, kościoły, kaplice i domy modlitwy.

Arcybiskupstwo mohylewskie nie było w stanie dostarczyć odpowiedniej liczby duchownych. Syberia nigdy nie miała stosownej do potrzeb liczby kapłanów. Bywały takie obszary w parafii tomskiej czy irkuckiej, gdzie katolicy nie widzieli kapłana 20 i więcej lat. Z powodu braku duchownych syberyjscy gubernatorzy często dopuszczali do pracy duszpasterskiej księży-zesańców politycznych, wyrokami sądów wojennych albo wojenno-wojskowych pozbawionych praw duszpasterskich¹. Najczęściej właśnie oni stawiali się oparciem moralnym, narodowym i materialnym dla tysięcy skazańców. Fundatorami kościołów, kaplic byli emigranci zarobkowi, którzy często dorabiali się znacznych majątków. Kościół na Syberii

był nie tylko świątynią Boga, ale również ojczyzną, rodziną i przyjacielem. Do kościoła na obcej ziemi garnęli się nie tylko zesańcy, emigranci zarobkowi, ale i Polacy-żołnierze – siłą wcielani (od 1832 r.) do wojska rosyjskiego, a służący w licznych garnizonach syberyjskich.

W parafii tomskiej 90% wiernych stanowili Polacy. Przez Tomsk wiodł szlak syberyjski. Znajdował się tam główny punkt „rozsyłki” więźniów do guberni tobołskiej, jenißejskiej, irkuckiej, jakuckiej, do Kraju Nadamurskiego (od 1858), Kraju Ussuryjskiego (od 1858) i do Azji Środkowej. Zesańcy, najwięcej Polaków, przybywali do Tomska pieszo, telegami (szlachta), statkami parowymi (od połowy XIX w.) i wreszcie koleją. Partie zesańców pojawiały się w Tomsku dwa razy w tygodniu i liczyły od 100–200 nieszczęśników. Tylko w 1864 r. przeszło przez Tomsk 13 tys. skazańców. Z czasem Tomsk stał się siedliskiem Polaków-zesańców i emigrantów zarobkowych. Inteligencja polska stanowiła w tym mieście główną siłę ekonomiczną i kulturalną. Polacy przybywali do Tomska od XVIII w. Tu był więźniem Kajetan Sołtyk – biskup kijowski, a następnie krakowski. Po nim rokrocznie przybywali nowi zesańcy i osadnicy².

Misja katolicka założona przez jezuitów w 1806 r. przetrwała pod opieką założycieli do 1820 r. W Tomsku ceniona była praca proboszcza, o. Marcelego Kamińskiego, oraz wikariusza, o. Teodora Waluzynicza. Przed wypędzeniem jezuitów z Rosji i Syberii (1820) parafia tomska obejmowała ogromny teren. Wchodziły w jej skład gubernie: tomska, tobołska, jenißejska i stepy kirgiskie. Z czasem zasięg terytorialny parafii tomskiej zmniejszał się w związku z powstawaniem nowych parafii w poszczególnych guberniach.

Na miejsce jezuitów przybyli do Tomska bernardyni, znanymi proboszczami byli o. Jakub Jurewicz i o. Remigiusz Apanasewicz. Dotychczasowy kościółek jezuicki był już za mały na potrzeby wiernych. Bernardyni wybudowali w latach 1831–32 nowy kościół. Kroniki kościelne donosiły, że o. Apanasewicz zbierał składki, kwestował i po dwóch latach ciężkiej pracy miał sumę 1880 rs i 16 kop. Wówczas wyjednał u cara pozwolenie na budowę kościoła i otrzymał odpowiedni plac w środku Tomska. Kościół budowali zesańcy z powstania listopadowego, którym o. Remigiusz zapewnił wyżywienie i mieszkanie. On sam nie gardził żadną pracą; mieszał glinę, wypalał

¹ P. Kubicki, *Bojownicy kaptani... 1861–1915*, „Dziennik Praw”, 1822, t. VII, s. 1–10; Z. Lech, *Polacy w „Syberyjskiej Kalifornii”*, „Historia i Życie” 1980, nr 23 (77), s. 1 (dodatek do „Życia Warszawy”).

² A. Stanisławski, *Osadnictwo na Syberii*, „Kraj”, nr 41–45/1891 i 42/1892.

cegłę, nosił wapno i... dostarczał rubli. Kościół stanął na stromym brzegu Góry Woskresieńskiej, skąd roztaczał się piękny widok na miasto, rzekę i las. Był dumą Polaków, Żmudzinów, Białorusinów. W samym Tomsku żyło wówczas 4,5 tys. katolików, a w całej parafii około 25 tys.³ Kościółek tomski miał 3 ołtarze. Ołtarz główny został wyposażony w kopię obrazu „Przemienienia Pańskiego” Rafaela, wykonaną przez malarza Biedrońskiego. W dwóch bocznych ołtarzach były obrazy: „Św. Jan” – według Ary Scheffera, kopia Buchbindera, i obraz „Matka Boska Różańcowa” – kopia obrazu Murilla. Kościół został poświęcony 1 X 1832 r. pw. NP Marii Różańcowej⁴.

Z daru monarszego o. Apanasewicz otrzymał 600 *dziesięcin gruntu*, na którym urządził wzorowe gospodarstwo rolne. Była tam również pasieka i hodowla bydła. O. Apanasewicz bez względu na pogodę objeżdżał swoich parafian, kilka razy w tych objazdach *pod śniegiem przepędzić musiał kilka godzin i już ducha w ręce Pańskie polecał* – napisał ks. Józef z Zacharyszek⁵. Obrotny zakonnik przystąpił nawet do budowy plebanii, ale tej pracy nie ukończył, jako że bernardyni zostali odwołani w 1836 r. z Tomska do klasztoru w Mohylewie.

Na ich miejsce przybyli na krótko dominikanie. W 1853 r. o. Zenon Waszkiewicz został *kuratorem w Tomsku*. Proboszczem do 1862 r. był o. Hrynczel, a po nim ks. kanonik Engelhardt, który został w 1867 r. przeniesiony w charakterze kapelana do kazańskiego garnizonu. W latach 1867–83 proboszczem w Tomsku był ks. Justyn Zacharewicz, późniejszy proboszcz parafii NP Wniebowziętej w Petersburgu.

Po ks. J. Zacharewicu wikariuszem, a następnie (1882) proboszczem w Tomsku został ks. Walerian Gromadzki. Jego wikariuszem był ks. Michał Olechnowicz ze Zgromadzenia Kanoników Regularnych Wileńskich. Ks. Gromadzki należał do najwybitniejszych kapłanów w Tomsku. Pochodził z Żytomierza, był wyświęcony w Horochowie na Wołyniu. W 1861 r. został skazany na Sybir. Przez pewien czas przebywał w Omsku, gdzie zatrzymał go ówczesny gubernator, katolik, Francuz Duhamel. On powierzył ks. Gromadzkiemu parafię w Omsku. Ks. Gromadzki wybudował tam w 1869 r. kościół. Proboszczem Tomska został mianowany przez metropolitę Gintowta⁶. Gubernatorem był wówczas Polak, katolik, Despot-Zenowicz, który był znany z sympatii do rodaków. Zenowicz nie szczędził pieniędzy na parafię tomską. Ks. Gromadzki dążył do wybudowania nowego kościoła, ciągła emigracja zarobkowa zwiększała liczbę katolików w tej parafii i dotychczasowy kościół nie mógł pomieścić wiernych. Proboszcz zaczął zatem kwestować na rzecz rozbudowy kościoła, *krztałt*

się, jeździł, orędownał, zbierał składki, urządzał koncerty i zbierał potrzebne pieniądze. Uporządkował cmentarz tomski, najstarszy cmentarz polski na Syberii. Urządził przytułek dla dzieci, których rodzice byli więzieni w Tomsku. Wzywał Polaków do opieki nad niešťczęśliwymi polskimi dziećmi zrodzonymi w więzieniach syberyjskich. Ostrzegał przed ich wynaradawianiem w przytułkach rosyjskich. Finansowo starania ks. Gromadzkiego wspierała kolonia polska w Tomsku, czyli rodziny Potockich, Zaleskich, Matkiewiczów, Jaczewskich, Rodziewiczów, Orzeszków...

Proboszcz jeździł po olbrzymiej parafii bez względu na pogodę. Często śniegi były tak wielkie, że *konie zapadły się z uszami w zaspach na dwa arszyny i więcej*. Podróżując po bezdrożach stepowych wśród głuchej nocy, śnieżnej zamieci i zgłodniałych wilków modlił się o przetrwanie. Bawił w drodze przez pół roku i w tym czasie przejeździł 10 tys. wiorst. Przyjaźnił się z dr. Orzeszko, osobą najbardziej szanowaną i popularną wśród społeczności Tomska. To z nim składał duszpasterskie wizyty w więzieniu tomskim. Dr Orzeszko często towarzyszył ks. Gromadzkiemu w dalekich podróżach pomagając w zwalczaniu licznych zakorzenionych zabobonów. Ks. Gromadzki bywał w Wiernym (Alma-Ata), Omsku, Semipałatyńsku, Bijsku, Bułuchcie, w Górach Altaju, w rządowej kopalni złota w „Żyrynowskim Rūdniku“, wśród mieszkańców Ujmonu i Białej Bierei... Chrzcił, błogosławił małżeństwa, słuchał ostatnich spowiedzi, święcił mogiły tych, którzy nie doczekali się księdza.

W 1895 r. powstało w Tomsku Towarzystwo Dobroczynności. Wspomagało ono materialnie najbiedniejsze rodziny polskie i zajmowało się wychowaniem dzieci. Jego prezesem był inż. Żbikowski, zaś członkami zarządu Bystrzycki i Wojciechowski, a kontrolerami Bartnikowski i Stanisławski. Towarzystwo cementowało Polaków niemal w całej parafii. W dorobku miało m.in. zorganizowanie ochronki dla dzieci⁷.

Ks. W. Gromadzki utrzymywał bliskie stosunki z proboszczem irkuckim, ks. Krzysztofem Szewernickim (zm. 1894). W 1895 r. ks. Gromadzki cieszył się dobrym zdrowiem i szczylił się tym, że w Tom-

³ Ks. J. z Zacharyszek, *Kościół rzymsko-katolicki w Tomsku*, „Pamiętnik Religijno-Moralny“, 1853, t. 25, s. 69-73.

⁴ M., *Z życia syberyjskiego proboszcza*, „Przegląd Powszechny“, 1892, t. 36, z. 11 i 12, s. 161, 162.

⁵ Dz. cyt., s. 72.

⁶ Dz. cyt., s. 165.

⁷ *Z Tomska – korespondencja*, „Przegląd Katolicki“ 1895, s. 571.

sku mieszka już 27 lat. Udało mu się odnowić i powiększyć kościół tomski. Podczas restauracji kościoła nabożeństwa odbywały się w cmentarnej kaplicy. W 1895 r. poszukiwał dobrego organisty, który *sprosta wymaganiom wiernych*. Narzekał, że nie ma księży do pracy duszpasterskiej na ogromnym terenie, np. w Kraju Turuchańskim, gdzie w kopalniach pracowali Polacy, księdza nie widziano latami. W 1899 r. przesłał na ręce arcybiskupa warszawskiego – *Ukochanego Arcypasterza* – Wincentego Teofila Chościak-Popiela, życzenia zdrowia z okazji 50-lecia i to jest ostatnie doniesienie o jego działalności. W 1900 r., na skutek różnych oskarżeń, opuścił parafię tomską i wszelkie obowiązki związane z parafią spoczyły na barkach kapłanów-wygnańców: K. Skibniewskiego i Olechnowicza.

W 1901 r. parafię przejął ks. J.B. Demikis. W Tomsku i powiecie tomskim było wtedy 10 tys. wiernych; w marjińskim – 4 tys., kaimskim – 5 tys.; barnaulskim, kuźnieckim, bijskim i zwiniogórskim razem było 2 tys. katolików. Wszyscy mieszkali na terenie guberni tomskiej, *długiej na 1500 wiorst i szerokiej na 987 wiorst*. W 1901 r. parafia tomska była podzielona na 3 mniejsze: barokowską (pow. marjiński), spaską (pow. kaimski) i tomską (z resztą powiatów i Krajem Narymaskim)⁸. W 1909 r. powstały na Syberii dekanaty, dekanat tomski obejmował gubernię tomską. W 1912 r. w dekanacie tomskim mieszkało 35 700 katolików, był to najliczniejszy dekanat syberyjski. W tym czasie dekanat omski liczył 34 308 katolików, irkucki – 29 925. Razem w tych dekanatach było 26 parafii i 25 kaplic⁹. Parafia tomska w dobrej kondycji przetrwała do rewolucji październikowej¹⁰.

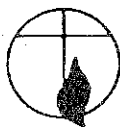
Wojna i rewolucja zniszczyły dorobek Kościoła rzymskokatolickiego na Syberii, Kościoła, który był przez wieki obecny w upowszechnianiu i cywilizacji na Syberii.

Zofia Lech

⁸ Z Tomsku – korespondencja, „Kraj”, nr 50/1901, s. 17 i 8/1902, s. 13.

⁹ Encyklopedia Kościelna, 1913, t. XXXVII-XXXVIII, s. 269.

¹⁰ Z. Lech, *Wędrowki syberyjskie*, „Historia i Życie”, 1988, nr 10(16), s. 3 (dodatek do „Życia Warszawy”).



Tragizm głupoty

Wokół „Króla Leara“ (I)

Może gra słów na początku „Króla Leara“¹ jest głupia albo niewyszukana... Ale jeśli zaczął od niej Szekspir, wolno i nam od niej rozpocząć, owszem, poszukać w niej głębszego sensu. Zapytany czy stojący przy nim młodzieniec jest jego synem, Gloucester odpowiada w taki sposób, że jego rozmówca Kent zauważa: *Tak to bywa z dziećmi – nieraz człowiek nie wie, co począć. I słyszy w odpowiedzi: Za to matka tego młodziana wiedziała, JAK począć. Zaraz też pogrubiała w pasie* (s. 9). Komentarz wydaje się zbędny. Ale w kontekście całości sztuki musimy zauważyć, że taki początek wskazuje zarazem jej problem, który na koniec odstoni się jeszcze wyraźniej jako to, co było obecne już od początku. Jedną z postaci problemu jest bowiem właśnie poczęty poza małżeństwem syn Gloucestera, Edmund, którego dalsze poczynania noszą wyraźne piętno zła dotykając w końcu samego ojca ślepotą. Kara spotyka także syna. Kiedy pokonany Edmund musi przyznać, że *koło losu zatoczyło / Pełny krąg*, słyszy zarazem o losie ojca: *Mrok łoża, w którym występnie cię spłodził, / Wrócił po latach – jako mrok ślepoty* (s. 180).

Łącząc początek sztuki z jej końcem dokonaliśmy oczywiście skrótu, i w tej skróconej perspektywie prawda ukazana na przykładzie dwóch postaci wydaje się prosta: grzech rodzi grzech, zło popełnione przez ojca wydaje zgubne owoce w dalszym życiu jego i dzieci. Prostoty tego prawa nie neguje również Szekspir. Nie ogranicza się on jednak do powyższych konstatacji. Kiedy Gloucester wspomina o pozamałżeńskim spłodzeniu Edmunda, mówi wprawdzie o *grzechach młodości*, ale w jego słowach nie wyczuwamy żalu: *matkę miał urodziwą i majstrowanie go dało mi sporo uciechy, więc nie było rady, musiałem bękartą uznać* (s. 10). A zatem grzech trwa nadal, i to nie tyle w synu jako jego owocu, ile w ojcu, który nie przestaje o nim myśleć z uznaniem. W tym właśnie głębszym sensie powyższe słowa początku znajdują dopełnienie w ostatnich słowach komentarza o końcu ojca i syna: *Sprawiedliwi / Bogowie z grzesznych naszych uciech czynią / Narzędzia kary* (s. 180). Choć związek między grzechem

¹ Opieramy się na wydaniu: W. Szekspir, *Król Lear*, przeł. S. Barańczak, Poznań 1991. Cytaty zaznaczamy przez podanie numeru strony.

a karą wydaje się po prostu dziełem bogów, Szekspir pragnie nas najwyraźniej przestrzec przed zbyt skrótowym pojmowaniem go. Cała akcja sztuki ukazuje bowiem, że uznanie, jakim ojciec darzy dziecko swej grzesznej młodości, jest TRWANIEM w tej samej grzesznej postaci. Ulegając naiwnie knowaniom syna ojciec jakby poddaje się tej samej ślepej miłości, która towarzyszyła jego poczęciu; ślepotą na grzech jest stałym elementem działań Glouceстера, a jej (ich) „teatralnym” efektem jest fizyczne oślepienie starca. Efekt doprawdy piorunujący. Dopiero teraz, tracąc wzrok, zrozpaczony ojciec jest w stanie przejrzeć ślepotę swojej miłości do Edmunda, gdy dowiaduje się, że to właśnie on umożliwił złoczyńcom dokonanie ich dzieła. Dopiero ślepnąc dostrzega prawdę o swoim wcześniejszym zaślepieniu: *Moja głupota!*... (s. 120).

Zaślepienie i związana z nim głupota to nie tylko sedno dramatycznych losów Glouceстера w relacji do jego syna Edmunda. Mistrzostwo kompozycyjne, z jakim Szekspir już na początku zdołał zarysować całość problemu, przejawia się w „Królu Learze” również w misternym powiązaniu wątku początkowego z tematem zasadniczym – losem tytułowego bohatera. Prawda, którą mają ilustrować jego dzieje, może się wydawać głębsza i bogatsza, gdyż zajmuje większość scenicznej akcji i obejmuje dodatkowe elementy. Jednak w poszukiwaniu prawdy o królu Learze dobrze będzie nie tracić z oczu tej prostej konstatacji, którą od początku nasuwa paralelny wątek Glouceстера: zaślepienie jako przejaw ludzkiej głupoty nieuchronnie prowadzi do skutków, które są odsłonięciem zła już wcześniej działającego w sposób ukryty – właśnie w zaślepieniu i związanej z nim głupocie.

Głupota i szaleństwo Leara

Postać Szekspirowskiego bohatera jeszcze raz wymyka się wszelkim próbom jednoznacznej oceny. Pozostając pod wrażeniem przedstawionego w sztuce cierpienia Leara moglibyśmy oceniać jego losy tak, jak mówią o tym ostatnie słowa dzieła: *Gdy ten dzień smutny poraża nas bólem, / Płaczymy nad starym i nieszczęsnym Królem. / Nikt z nas nie będzie w drodze ku mogile / Ani żyć tyle, ani cierpieć tyle* (s. 190). Ale wzruszenie, jakie budzi tragiczny los króla, nie musi prowadzić do tego, by koniec całkowicie przesłaniał początek. Kto mianowicie pamięta, w jaki sposób doszło do tragedii, ten może poddać los Leara bardziej trzeźwej ocenie. Jej skrajnym przykładem mogą być słowa wiersza D.H. Lawrenca jakby rozdrażnionego, że kunszt dramaturga każe odczuwać wzruszenie wobec postaci zasługu-

jących na zgoła inne uczucia: *Szekspir, kiedy go czytam, podziw we mnie budzi, / że dumania i gniew tak pospolitych ludzi / mogą dźwięczeć tak cudownym językiem. / Lear, ten stary bęwał, denerwujący dureń! / Człek się wprost dziwi łagodności jego córek, / że go ostrzej nie potraktowały*². A zatem: postać tragiczna czy kawał głupca? A może jedno wiąże się z drugim tak ściśle, jak tragiczny koniec Leara jest konsekwencją głupiego początku?

Powracając do początku sztuki musimy stwierdzić, że jest on bardziej zagadkowy, aniżeli mogło nam się dotąd wydawać. Najpierw można zauważyć, że wspomniana gra słów jest w angielskim oryginalnie jeszcze głębsza. To, co tłumacz oddał przez dwojakie użycie słówka „począć”, opiera się w języku angielskim na dwojakim znaczeniu słowa „conceive”: „począć” i „pojąć”. Bliższe oryginału byłoby zatem tłumaczenie, w którym reakcja Kenta na skomplikowaną wypowiedź Glouceстера o synu brzmiałaby: Nie mogę cię pojąć³. Wówczas jednak odpowiedź ojca należałoby przetłumaczyć: Ale matka tego młodego człowieka pojęła mnie, wskutek czego łono jej się zaokrągliło. Gra słów byłaby zachowana, choć prowadziłaby w nieco innym kierunku. Trudno jest opowiedzieć się jednoznacznie za jedną ze stron alternatywy narzuconej przez język polski, skoro sam Szekspir w swoim języku chciał i mógł zachować OBIE strony, aby zwrócić uwagę, że „począć” i „pojąć” – choć tak sobie bliskie językowo – są zarazem w ludzkim życiu skrajnie odległe: ojcowie nie pojmują dzieci, które poczęli, okazując jakby, że było to „poczęcie bez pojęcia”... Można by dalej pokazać, że ta początkowa gra słów zawiera całą istotę konfliktu między Learem a jego córkami.

Zwróćmy raczej uwagę na pominięte dotąd kwestie. W pierwszych słowach sztuki zamienianych przez Kenta i Glouceстера słyszymy o podziale królestwa dokonany przez Leara. Obaj wyrażają zdziwienie, że chociaż król przedtem raczej sprzyjał mężowi jednej ze swych córek, jednak dokonał podziału tak sprawiedliwie, iż trudno byłoby odnaleźć w tym jakikolwiek znak stronnictwa. Nie dziwimy się zatem, gdy w następnej scenie słyszymy o decyzji króla, którą jego doradcy najwyraźniej znali wcześniej. Zdziwienie budzi jednak nowy element w słowach Leara, stojący w sprzeczności z zapowiedzią równego podziału. Wydaje się teraz, że król uzależnia wielkość każdej

² Cyt. za: W.H. Auden, *Ręka farbiarza i inne eseje*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1988, s. 171.

³ W tym kierunku idzie klasyczne tłumaczenie (J. Paszkowskiego), gdzie Kent mówi: „Panie, nie mogę pojąć, o czym mówisz”; por. W. Szekspir, *Dzieła dramatyczne*, t. V, Warszawa 1980, s. 193.

z trzech części od wielkości uczucia swych córek, a raczej od sposobu, w jaki wyrażą swe uczucie do niego. Dwie starsze – Goneryla i Regana – czynią zadość oczekiwaniom ojca i otrzymują swój dział; ich części są dokładnie równe. Można by zatem spodziewać się, że również najmłodsza córka, Kordelia, otrzyma przeznaczony dla niej dział, który sam Lear, zdradzając w tym przypadku swoją stronniczość, ocenia wyżej niż pozostałe części. W tym momencie stronniczość Leara, znak jego szczególnego uczucia do Kordelii, doznaje zawodu. Oczekując zapewnień o uczuciu przewyższającym miłość starszych córek spotyka się z odmową udziału w takiej licytacji: *Kocham cię, ojcze mój, tak jak powinnam...* (s. 13). Lear czuje się dotknięty i uniesiony niepohamowanym gniewem odmawia Kordelii przeznaczonego dla niej działu.

Na czym polega istota jego szaleństwa i w czym najbardziej objawia się jego głupota? Wprawdzie pierwsze objawy nie dają pełnego obrazu, jednak pozwalają na dokładniejsze określenie różnych elementów postawy króla. Sama decyzja zrzeczenia się władzy i równego podziału królestwa zasługuje na miano rozumnej, zwłaszcza że uzasadnia ją posunięty wiek władcy (s. 11). Pierwszą oznaką nierozumności jest uzależnienie realizacji słusznej decyzji od deklaracji miłości córek. W postawie króla można się domyślać pomieszanego próżności władcy przyzwyczajonego do słuchania pochlebstw oraz swoistej słabości ojca, który najbardziej miłując najmłodszą córkę i przeznaczając dla niej najlepszą część swego królestwa oczekuje od niej również najpiękniejszych słów o miłości. Dostrzegamy, że oba elementy łączą się; wspólna jest im pewna nierozumność, choć jedynie w pierwszym przypadku byłibyśmy skłonni ocenić ją ostrzej jako przejaw głupoty, podczas gdy w relacji do umiłowanej córki wolelibyśmy raczej mówić o górowaniu uczucia nad rozumem.

Król sam siebie doprowadza do szaleństwa – sam w swojej głupocie. Sam? A co znaczy Błazen, który mu towarzyszy?

Błazenstwo Leara

Osoba Błazna jest obrazem drogi, którą tytułowy bohater przemierza w splocie głupoty i szaleństwa. Zauważmy, że błazen przybiera w sztukach Szekspira różne wcielenia i rozmaicie jest określany, co w polskich tłumaczeniach ulega zatarciu⁴. Imię, pod którym występuje w „Królu Learze”, znaczy po prostu „głupi” i tak należałoby je właściwie tłumaczyć. Jeśli zatem jego funkcją jest zobrazowanie głupoty samego Leara, to możemy oczekiwać, że postać Błazna pozwala

wyraźniej dostrzec elementy splecione w postawie nieszczęsnego króla. Musimy jednak strzec się przed upraszczaniem postaci Błazna⁵, gdyż tylko pod tym warunkiem otrzymamy bardziej zróżnicowany obraz głupoty i tragizmu Leara. Dlatego wskażmy najpierw to, co u królewskiego Błazna najbardziej zdumiewa – nie to, co mówi, lecz to, co o nim jest mówione.

Zanim Błazen pojawi się na scenie, dowiadujemy się wraz z Learem, którego dziwi fakt, że nie widzi go od dwóch dni, co jest powodem tej nieobecności: *Odkąd najmłodsza królowna wyjechała do Francji, błazen usycha z tęsknoty* (s. 36). Lear nie chce o tym słyszeć: *Dość o tym. Sam to zauważyłem*. Mimo to nadal chce go widzieć. Towarzyszy on odtąd królowi komentując nieustannie jego postępowanie. Przestajemy go widzieć i słyszeć, kiedy Lear już wyraźnie popada w szaleństwo. Dopiero na końcu król jeszcze raz wspomina Błazna, choć w sposób tak zaskakujący, że nawet tłumacz nie przyjął tego do wiadomości! Jak do tego doszło? Krótko przed końcem Lear odzyskał zmysły (czy raczej umysł) wraz z odzyskaniem najmłodszej Kordelii; kiedy jednak na jego oczach została powieszona, traci ostatecznie również przytomność umysłu. W tym stanie wypowiada słowa: *A mój biedny głuptas jest powieszony...*⁶ Oczywiście, wzmianka o powieszeniu każe tu myśleć najpierw o Kordelii. Nie zmienia to jednak faktu, że mowa jest zarazem o głupcu-błaznie⁷, i nawet jeśli te słowa są przejawem szaleństwa króla, to także TEN przejaw jest równie znaczący jak inne, o których powiemy dalej. Szukając przeto sensu tych słów, zgodnie z wcześniejszą uwagą pod adresem oszalałego: *Mieszka się tutaj sens z niedorzecznością* (s. 150), musimy przyjąć, że król mieszka tu swoją najmłodszą córkę z błaznem. A to z kolei może oznaczać: jak na początku błazen był w swej tęsknocie obrazem Kordelii

⁴ Tam, gdzie w polskich tłumaczeniach mowa jest o błaznie, znajdujemy u Szekspira 3 różne określenia angielskie: „clown” (w *Otelli* i *Wieczorze Trzech Króli*, gdzie klaun ma imię własne Feste), „jester” (tak określany jest Yorick w *Hamlecie*; S. Barańczak tłumaczy: „błazen”) i wreszcie „fool”. To ostatnie określenie występuje tylko w *Królu Learze* i w *Tymonie Ateńczyku* (akt II, sc. 2; por. niżej).

⁵ Przykładem takiego pojmowania roli błazna są rozważania, które na polskim terenie zainicjował L. Kołakowski przeciwstawiając tę rolę postaci kapłana. W podobnym kierunku zmierza w swej analizie Leara J. Kott: *Szekspir współczesny*, Warszawa 1965; s. 197 m. Znakomitą polemikę z tym stereotypem można znaleźć w: R. Legutko, *Bez gniewu i uprzedzenia. Szkice o książkach, ludziach i ideach*, Paryż 1989, s. 26–40 (*Podzwonne dla błazna*).

⁶ „And my poor fool is hang'd”, co S. Barańczak tłumaczy: „Biedactwo moje powieszono” (s. 189), sprawiając, że czytelnik i widz może odnieść te słowa wyłącznie do Kordelii.

⁷ Zwraca na to uwagę W.H. Auden, dz. cyt., s. 126 n.

i jej bólu, tak w końcu utożsamienie obojga sięga jeszcze dalej – aż do tego, że oboje stają się jednym znakiem. Czego?

Aby przejść do głębszej odpowiedzi na to pytanie, wyjdźmy od prostszej, prawie oczywistej w świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej. Zarówno błazen jak i najmłodsza córka są znakiem głupoty Leara. Inny jest jednak sposób, w jaki oboje tę głupotę wskazują czy obnażają. O Kordelii wystarczy dodać, że jej sprzeciw wobec nierozumnego kroku ojca jest nie tylko natury etycznej (niezgoda na fałsz), ale płynie z autentycznej miłości do niego trwającej mimo odrzucenia. Całe jej dalsze postępowanie świadczy głównie o tym ostatnim, jakby jej sprzeciw wobec nierozumności ojca miał się ograniczyć tylko do pierwszego znaku odmowy, by później ustąpić miejsca nieustannemu świadectwu o niezmiennej możliwości powrotu do miłości. Natomiast w roli błazna dominuje stały i ostry sprzeciw wobec głupoty króla. Jak długo Lear łudzi się jeszcze co do starszych córek, błazen nie przestaje mu wyrzucać jego zaślepienia, owszem nie szczędzi mu tego samego tytułu błazna-głupca, którym sam jest darzony. I kiedy Lear się dziwi: *Błaznem⁸ mnie nazywasz, chłopaczkę?*, słyszy odpowiedź: *Wszystkie inne tytuły porozdawałeś, z tym natomiast przyszedłeś na świat* (s. 40). To stwierdzenie spotyka się z komentarzem Kenta: *To nie całkiem błazen, panie⁹*.

Tak, błazen nie jest całkiem głupcem, skoro jest krzyczącym, konstruowanym przez autora znakiem głupoty Leara, bezlitośnie obnażającym to, co już wcześniej się kryło w postępowaniu króla. A jednak błazeństwo pozostaje błazeństwem i nawet jeśli jest świadome, daleko mu jeszcze do prawdziwej mądrości. Mówiąc inaczej pomoc błazna w dalszym przebiegu drogi Leara jest ograniczona i mało skuteczna. W pewnej chwili pada stwierdzenie, że przy królu nie pozostał *Nikt prócz błazna, / Który żartami próbuje ukoić / Ból jego serca* (s. 90). Ale czy można mówić o ukojeniu, kiedy w reakcji na słowami wzburzonego Leara: *Serce / Wzbiera mi w piersi – spokój, serce moje!*, błazen odpowiada obrazem szydzącym z królewskiego patosu: *Przemawiasz do serca, wujaszku, jak ta londyńska kucharka do węgorki, kiedy je chciała żywcem zapiec w cieście. Tłukła je po łbach kopyściami i wrzeszczała: „Spokój, urwipolcie, spokój!”* (s. 76)? Albo czy Lear znajduje ulgę, kiedy pod wpływem błazna sam zaczyna błaznować? W tym kontekście najwyraźniej widać zgubne efekty błaznowania dla samego Leara. Z jego ust słyszymy strzępy wypowiedzi – pierwszych, w których pojawia się nuta żalu za to, co uczynił Kordelii. Słowa się urywają: *Skrzywdziłem ją...* (s. 51) Król urywa, bo nie ma nikogo, kto by podtrzymał jego zwrócenie się w nowym kierunku. Właściwa

reakcja na tego rodzaju słowa wykracza poza możliwości błazna. Robi, co może – kontynuuje swoje błazeństwa odrywając Leara od drogi, na której żal za przewinienie mógłby doprowadzić do rozwiązania. Nie, Lear nie jest całkiem sam na drodze do szaleństwa – pomaga mu błazen.

Król to przeczuwa. Błaznowanie towarzysza wyrwa z ust udęczonego okrzyk: *O, nie pozwólcie mi oszaleć, nieba! / Przywróćcie spokój! Ja nie chcę oszaleć!* (s. 52). Ale niebiosa nie są w stanie pomóc, jak długo mądrość Leara ogranicza się do tego, że nie odrzuca on pomocy błazna. W tej perspektywie szaleństwo staje się nieuchronne. Pojawiają się pierwsze oznaki – człowieka, który udaje szalonego, Edgara, prawego syna Glouceстера, Lear uznaje za filozofa-mędrca (s. 103 n). Wprawdzie w tym momencie można by jeszcze pomyśleć, że znowu błaznuje. Ale w kolejnej scenie jego szaleństwo odsłania się wyraźniej, kiedy inscenizuje proces przeciwko swoim córkom. Uważa widocznie, że są przy nim, a mechanizm jego urojeń obnaża błazen, kiedy włączając się do rozmowy Leara z córkami dodaje: *Wybacz, pani, wziąłem cię za stołek* (s. 110). Ta uwaga nie jest już przeznaczona dla Leara, którego umysł zamknął się w urojeniach, ale dla czytelników czy widzów, aby im uprzytomnić szaleństwo Leara. W tym punkcie kulminuje i kończy się rola błazna. Towarzysząc królowi do chwili gdy stwierdza jego szaleństwo, przestaje być odtąd potrzebny. Nie wiemy, co się stało z błazeńskim obrazem króla, kiedy ten oszalał. Słyszymy tylko, że ostatnia kwestia błazna przed jego zniknięciem jest echem szalonych słów Leara. Kiedy ten się żegna oznajmiając: *Wieczera będzie jutro rano*, błazen wtóruje: *A ja pójdę spać w południe* (s. 112). Następnym razem król pojawia się już sam – jest szalony.

Widzieliśmy, że błazen był obrazem głupoty Leara prowadzącej do szaleństwa, dodajmy – obrazem niepełnym, gdyż pozbawionym miłości. Szekspir sugeruje nam jego niepełny charakter nie tylko tam, gdzie pośrednio ukazuje granice błaznowania, ale nadto mówiąc o tym wprost. Raz jeszcze musimy zauważyć i rozważyć paralełę między losem Leara w relacji do córek a losem Glouceстера w relacji do synów. Zaślepiiony wobec syna spoza małżeństwa i za jego sprawą oślepiiony Gloucester znajduje również, jak Lear, towarzysza w swoim nieszczęściu. Jest nim jego drugi syn, Edgar, kryjący się jed-

⁸ Odchodzimy tu od tłumaczenia S. Barańczaka, który w tym miejscu oddaje „fool” przez „pajaca”.

⁹ Podobne słowa w *Tymonie Ateńczyku*: „Nie całkiem ty błazen” (tłum. L. Ulricha), por. W. Szekspir, *Dzieła dramatyczne*, t. IV, dz. cyt., s. 650.

nak pod postacią szaleńca, by zmylić szukających go prześladowców. Właśnie wspomniana paralela sprawia, że tym silniej kontrastuje postawa towarzyszy obu nieszczęsnych mężów. Błazen asystujący Learowi błaznuje aż do szaleństwa. Natomiast syn Glouceстера udający szaleńca okazuje swoją inność. Miłość do ojca sprawia, że Edgar wzdraga się przed błaznowaniem. Spotykając oślepiętego starca spostrzega: *Kiepski to fach – błaznować przed cierpiącym / Z obrazą i dla niego, i dla innych* (s. 125). Jeżeli mimo wszystko decyduje się na dalsze udawanie, nie prowadzi ono starca do szaleństwa, ale ratuje mu życie, a w końcu prowadzi do pogodzonej z losem śmierci. A zatem również błaznowanie może przynieść pomoc, pod warunkiem że płynie z głębszej mądrości, którą może dać tylko miłość do wspomaganej osoby. Szczęściem Glouceстера było zatem, że spotkał w osobie swego syna kogoś błaznującego i zarazem miłującego. Nieszczęściem Leara było natomiast, że dopuścił do rozdzielenia obojga, skoro zatrzymał błazna, a oddalił miłującą go osobę. Czyż nie taki jest sens jego końcowych słów, że dostrzega wreszcie istotę swego nieszczęścia, kiedy w godzinie śmierci odnajduje odrzuconą przedtem jedność w *biednym głuptasie*, swojej umiłowanej Kordelii?

Czy wystarczy to jako odpowiedź na pytanie o sens znaku *biednego głuptasa*? Co znaczy, że w tym znaku błazeńskie obnażanie głupoty jednoczy się z miłością prowadzącą do jej przewyciężenia w mądrości? Moglibyśmy wskazać dodatkowy ślad w sztuce, że faktycznie istotne jest dla Szekspira połączenie wymiaru błazeńskiego z miłością. Słowa odniesione na końcu bezpośrednio do Kordelii padają już wcześniej, tym razem w odniesieniu do towarzysza, którego król sobie pozostawił: *Biedny głuptasie*¹⁰, / *Wciąż jeszcze w jakimś zakamku serca / Czuję współczucie dla ciebie* (s. 94). Znamienne słowa – kolejny znak, że rozczarowany w swych uczuciach do córek ojciec staje wobec dodatkowej możliwości: czy to współczucia, czy żalu. A zarazem nowy dowód, że w towarzystwie błazna rozwinięcie tej możliwości okazuje się nie do zrealizowania, gdyż jego reakcją pozostaje – jak wcześniej wobec oznak żalu u Leara – błazenada (s. 95). Zatem musimy raczej zwrócić się w inną stronę korzystając z dodatkowych wskazówek Szekspira.

Jacek Bolewski SJ

¹⁰ Znowu odchodziny od tłumaczenia Barańczaka, który słowa: „Poor fool and knave”, oddaje przez: „Biedny mój błazenku” (s. 94).

sesje · sympozja

**SESJA KU CZCI
MYCHAŁY HRUSZEWSKIEGO**

***Mychałło Hruszewski –
postać, spuścizna nau-
kowa, związki z Polską***

Warszawa, 23–25 X 1991 r.

Konferencja została zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Ukrainoznawcze i Katedrę Filozofii Ukrainińskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zaplanowany z ogromnym rozmachem program skorygowało samo życie: wielu referentów zagranicznych nie dotarło do Warszawy z różnych – niewątpliwie poważnych – przyczyn. W związku z tym poczyniono pewne przesunięcia w programie i kolejności wystąpień referentów, całość konferencji jednak nie ucierpiła – sylwetkę wielkiego historyka ukazano wszechstronnie i wnikliwie.

Zagaił obrady prezes PAN Aleksander Gieysztor podkreślając wagę tego rodzaju spotkań nie tylko dla celów poznawczych, lecz również jako drogę do przezwyciężenia szkodliwych stereotypów myślenia o sprawach ukraińskich. Na sesję przybyła wiceminister kultury Agnieszka Morawińska. Wygłoszono i poddano dyskusji referaty, m.in.: „Mychałło Hruszewski jako historyk literatury ukraińskiej” (Petro Kononenko), „Hruszewskiego koncepcja intelektual-

nych przesłanek Nowej Ukrainy” (Stefan Kozak), „Ekonomiczne poglądy Hruszewskiego” (Stefan Zabrowarny), „Mychałło Hruszewski i Chełmszczyzna” (Bazyli Nazaruk).

M. Hruszewski był najwybitniejszym historykiem ukraińskim, mężem stanu, animatorem życia naukowego i kulturalnego. Urodził się w 1866 r. w Chełmie, ukończył uniwersytet w Kijowie; tam też rozpoczął pracę jako historyk, a od 1894 był profesorem zwyczajnym i kierownikiem Katedry Historii Europy Wschodniej na Uniwersytecie Lwowskim. Człowiek ogromnie zdolny i nieprawdopodobnie pracowity, jest autorem fundamentalnych prac historycznych: „Historia Ukrainy–Rusi” (w 10 tomach, 1898–1936), „Zarys historii narodu ukraińskiego” (Spb., 1904), 5-tomowej „Historii literatury ukraińskiej” (Kijów–Lwów, 1923–27), ponadto wielu wydań źródłowych, a także monografii o rozwoju myśli religijnej i społeczno-politycznej na Ukrainie oraz o ruchu reformacyjnym oraz odrodzeniowym. Dorobek naukowy Hruszewskiego to ponad 2000 prac.

Zarówno w referatach jak i w dyskusji podkreślano wagę, wszechstronność i międzynarodowe znaczenie prac uczonego oraz iż prace Hruszewskiego czytało na Ukrainie bardzo wąskie grono specjalistów. Nie tylko dlatego, że dzieła wielkiego historyka były zakazane przez reżim komunistyczny i przechowywane w specjalnych, trudno dostępnych zbiorach w bibliotekach, lecz przede wszystkim konsekwentnie, nie przebierając w środkach i epitetach tenże sowiecki reżim latami oczerniał jego postać. W tzw. radzieckich

encyklopediach, różnego rodzaju informatorach i monografiach historycznych przedstawiano Hruszewskiego jako *wroga ludu pracującego, burżuazyjnego nacjonalistę* itp. Nawet w 17-tomowej „Ukraińskiej Encyklopedii Radzieckiej” uderzają pewne fakty, których nie udało się przemilczeć: Hruszewski zmarł przecież w 1934 r. jako członek Akademii Nauk USRR i ZSRR. Przemilczane są natomiast okoliczności śmierci historyka. Jego rodzina i przyjaciele są przekonani, że przy okazji usunięcia niegroźnego guzka na szyi Hruszewskiemu celowo przedawkowano parkozę (nie wyklucza się środków trujących). Był wszak w pełni sił życiowych i twórczych – miał 68 lat.

Sesja na UW wielostronnie oświetliła sylwetkę wielkiego historyka i polityka. Jak podkreślił W. Serczyk, Hruszewski już w wieku młodzieńczym zrozumiał konieczność nie tyle rozbudzenia świadomości narodowej wśród mas, ile stworzenia jej na nowo i narzucenia im w taki sposób, aby uznały ją za swoją własną. Uznał to za obowiązek własny i jemu podobnych młodych inteligentów ukraińskich... Musiał stać się historykiem, by skutecznie oddziaływać na współrodaków, musiał stać się politykiem, by móc nimi kierować.

Zwrócono uwagę na to, jak twórczość Hruszewskiego, badacza i naukowca, spletała się nierozręwalnie z pracą organizatora instytucji naukowych, społecznych, wydawnictw. Utworzył m.in. na wzór lwowskiego Towarzystwa Naukowego im. Szewczenki Ukraińskie Towarzystwo Naukowe w Kijowie, uruchomił i redagował naukowe serie wydawnicze, a także założył gazety dla chło-

pów: „Selo” i „Zasiw”, był współzałożycielem Stworzyszenia Ukraińskich Postępowców. Od 1905 r. był wybitnym działaczem politycznym i społecznym. W 1914 r. aresztowany przez władze rosyjskie, po obaleniu caratu został wybrany na przewodniczącego Centralnej Rady, która pod jego kierownictwem stała się rewolucyjnym parlamentem Ukrainy. Ukoronowaniem politycznej działalności Hruszewskiego był wybór na stanowisko pierwszego prezydenta Republiki Ukraińskiej, został jednak tego stanowiska pozbawiony przez zamach stanu i agresję bolszewicką na Ukrainę.

Przedmiotem zainteresowania referentów był także ten krytyczny moment. Hruszewski znalazł się na emigracji. Pisał prace naukowe, nadal pracował dla dobra swojego narodu, nie mógł się jednak pogodzić z życiem politycznego emigranta. W 1924 r. wrócił na Ukrainę, kierował Katedrą Historii na Uniwersytecie Kijowskim oraz sekcją historyczną w Akademii Nauk. Ale jakże szybko okazało się, że nowemu reżimowi niepotrzebne jest twórcze poszukiwanie, a niezależna prawda może okazać się groźna dla jego istnienia! Niebezpieczne było też pojawienie się na Ukrainie postaci o tak wielkim autorytecie moralnym, nie poddającej się poleceniom oficerów politycznych od nauki. Już po kilku latach musiał się przenieść do Moskwy, byle dalej od ziemi ojczystej... Zdażył jeszcze być świadkiem likwidacji wielu instytucji i czasopism, które powołał do życia, a które okazały się zbędne dla nowych władców Ukrainy.

Dopiero ostatnio zaczęły się ukazywać wznowienia prac Hruszew-

skiego (jak np. t. I „Historii Ukrainy-Rusi”) oraz publikacje jemu poświęcone (m.in. S. Biłokonia i J. Daszkiewicza. Prace wybitnych badaczy emigracyjnych twórczości Hruszewskiego, L. Wynara i O. Ohtobytyna, też nie były znane na Ukrainie). Szczególnie interesujący jest wybór artykułów politycznych z lat 1917–18 pt. „Kim są Ukraińcy i czego chcą” (z komentarzami O. Kopylenki). S. Kozak podkreślił, że artykuły te uderzają swą polityczną i społeczną aktualnością, poruszają interesująco i rzeczowo te problemy, z którymi ukraińska Rada Najwyższa zmagą się jeszcze obecnie.

W tym kontekście wypowiediane podczas obrad słowa nie wydają się już tylko życzeniem: Hruszewski był człowiekiem przekonanym o wielkości swojego narodu i przez całe swoje życie starał się nie tylko tę wielkość pomnożyć, ale i zaszcześcić wiedzę o niej swoim rodakom. Dopiero dzisiaj, po latach, jakie minęły od czasu tamtego siewu, nadszedł czas zbierania. Oby ziarno było równe czyste, jak tamto rzucone w glebę, a plon – wysoki.

25 października odbyły się uroczystości w Chełmie. W cerkwi Ioana Bohosłowa nabożeństwo żałobne – panachydę – odprawił biskup prawosławny diecezji chełmskiej i lubelskiej w asyście kilku duchownych i przy akompaniamencie znakomicie przygotowanego chóru. Bp Abel wygłosił homilię o życiu i twórczości Hruszewskiego, poświęcił również tablicę pamiątkową na domu, w którym urodził się Hruszewski. Do zebranych przedstawicieli środowisk twórczych i naukowych z Polski i Ukrainy przemówili: organizator sesji

i uroczystości jubileuszowych S. Kozak z UW, wiceminister kultury M. Jagiełło, prezydent Chełma M. Pastusiak, wojewoda chełmski L. Burakowski; z Ukrainy: prof. P. Kononenko, wiceprzewodniczący Ukraińskiego Komitetu Pokoju, przewodniczący Wołyńskiej Rady Obwodowej W. Błażenczuk, historyk I. Kiczaj. Wasyl Hej, poeta i dziennikarz z Łucka, wygłosił własny wiersz okolicznościowy. Mówcy podkreślali wartość ogromnego dorobku Hruszewskiego, wagę jego działalności dla stosunków polsko-ukraińskich oraz symboliczne znaczenie tablicy, na której spłoty się wstęgi: biało-czerwona i błękitno-żółta. Na tablicy ufundowanej przez Ministerstwo Kultury umieszczono w obu językach napis: *W tym domu 17 IX 1866 r. urodził się najwybitniejszy ukraiński historyk i pierwszy prezydent Ukraińskiej Republiki Mychajło Hruszewski.*

Tatiana Hołyńska

O MIEJSCE DLA POETY

Twórczość Tadeusza Różewicza

Poznań, 4–6 XI 1991 r.

Ustalenie pozycji Różewicza w panoramie współczesnych zjawisk literackich nie jest zadaniem łatwym. Jak dokonać jednolitego, spójnego opisu twórczości autora „Niepokoju”? Czy jest możliwe w tej chwili ujęcie syntetyzujące, a zarazem wy-

zerpujące i ostateczne? Błędne byłoby przypuszczenie, że istnieje szansa na jakiekolwiek normatywne uogólnienie. Niestosowność takich założeń nie wynika bynajmniej z braku odpowiedniego dystansu do dzieła wciąż nie zakończono. Bierze się raczej z wielości odczytań i bogactwa dróg interpretacji, które może podjąć potencjalny odbiorca.

Stając wobec typowych Różewiczowskich „niemożności” organizatorzy konferencji nie wskazali wyraźnego celu czynności badawczych. Wstępnych założeń dotyczących ograniczenia tematyki wyłącznie do omówień dramaturgii nie udało się dotrzymać. Pierwotny pomysł rozrósł się w sposób niekontrolowany. Mimo to najwięcej miejsca poświęcono właśnie twórczości dramatycznej. Nie sformułowano przy tym też nowych, odkrywczych czy choćby dyskusyjnych.

Znana antynomia formalna: dramat „otwarty” – „zamknięty”, uyskała w ujęciu H. Filipowicz (Wisconsin) szansę współfunkcjonowania w jednym tekście. Utwór dramatyczny, w myśl tej propozycji, może być jednocześnie „zamknięty”, nie tylko ze względu na zmniejszenie tzw. luzu konstrukcyjnego, ale także z powodu ograniczeń edytorskich; jak też „otwarty” – dzięki nieustannemu procesowi wytworzenia znaczeń. Wspomagają ten proces relacje pomiędzy tekstem głównym, podporządkowywanym tekstowi pobocznemu, który z wolna zajmuje miejsce zasadniczych dialogów i scen dramatu. „Literatura z literatury” (np. „Białe małżeństwo”) jest konstruowana ze zderzających się zapożyczeń oraz szeregów cząstek pochodzących

z rozmaitych rejestrów językowych i nie poddających się uporządkowaniu. Przestaje być w tej sytuacji istotne, czy tekst taki dąży do scalenia, czy nie. Spełnia on swoją funkcję lepiej prezentując właśnie taką niekoherentną strukturę.

Kontynuując tezę o nieustannym wytworzeniu znaczeń w dramatach Różewicza J. Kelera (Wrocław) wprowadził pojęcie *przestrzeni poetyckiej*. Dokładnie odróżniona od zbyt pojemnego pojęcia dramatu poetyckiego propozycja ta stanowi próbę wyjaśnienia gatunkowego zbliżenia poezji i dramatu. To wzajemne ciążenie wytwarza obszary promieniowania znaków i znaczeń, które z kolei aktywizują wartości kontekstualne konstytuując „przestrzeń poetycką”. Dość kontrowersyjna propozycja J. Kelery, zdaje się, nie wytrzymuje „prób milczenia”, konfrontacji ze zjawiskiem „między” oraz innymi strukturalnymi napięciami międzytekstowymi, konstrukcyjnie spajającymi różne poziomy dramatów oraz integrującymi związki tekstu z innymi tekstami, w tym także z tekstami kultury.

Precyzyjniejszą propozycję sformułowała A. Krajewska (Poznań) odróżniając Różewiczowski teatr niekonsekwencji od teatru absurdu. Czynnikiem różnicującym jest jej zdaniem przeniesienie miejsca konkretyzowania autorskich prowokacji z płaszczyzny wewnętrznych sprzeczności między postaciami (jak to ma miejsce w teatrze absurdu) na płaszczyznę cywilizacyjnych rozterek estetycznych i etycznych, stanowiących zewnętrzny plan odniesień dla – wywołujących śmiech – kontrastowych zestawień.

Pakiet roztrząsań pozostałej części dorobku Różewicza okazał się obfity w pomysły interpretacyjne. Do rangi najistotniejszego zagadnienia, interesującego poznawczo i w znaczący sposób dopełniającego dotychczasowe rozważania, urosła analiza nie dostrzeganego dotąd w tej twórczości nurtu metafizycznego. Za koronny dowód istnienia w poezji Różewicza *czystego tonu metafizycznego* posłużył ostatni zbiór jego wierszy – „Płaskorzeźba”. Najdalej w próbie opisu stosunku poety do przeżycia religijnego posunęła się E. Nawrocka (Gdańsk). Dowodząc istnienia pierwiastka metafizycznego, mimo explicite sformułowanych w tekście zaprzeczeń, zaliczyła do strefy jego funkcjonowania programowe milczenie, które jest w jej opinii, *poznawaniem i prawdziwą aktywnością poety myślącego*. Nie zajmując się bliżej przeprowadzonymi już przez innych ustaleniemi na temat obecności cytatów z Ewangelii święta badaczka mistycznego Słowackiego stworzyła tym razem wizję postaci *paradoksalnego homo religiosus XX w.*, opierającego podstawy swej religijności na poczuciu nieobecności Boga i swoistym głodzie Absolutu.

Recenzując wciąż tę samą „Płaskorzeźbę” P. Śliwiński (Poznań) i A. Legeżyńska (Poznań) zwrócili dodatkowo uwagę na widoczną zmianę stosunku poety do słowa, jego demobilizację na śmietniku mowy. Istotne okazało się spostrzeżenie kosmogonicznego charakteru retoryki, biblijnej stylizacji, silnego intertekstualizmu oraz zacierającego pożądaną czystość obrazu, utrudniającego opis wpływu kultury niemieckiej.

Raptowną apologię „Płaskorzeźby” – *najwspanialszego zbioru poezji uogólniającej i pełnej transcendencji* – dał w finale swego referatu S. Stabro (Kraków). Zaciemnił tym samym i tak nieczytelny już wywód, złożony z przeciwnych tez i chwiejnych ocen tzw. polityczno-artystycznej postawy poety.

Niezwykle ważny temat, który – brzmiąc nowatorsko i obiecująco – dotyczy, jak się zdaje, zaledwie drobnej części późnego dzieła Różewicza, opracowano dość pobieżnie, wyrzykowo, bez szerszej refleksji i wniosków, które mogłyby w większym wymiarze nadać tej twórczości nowe sensy i znaczenia.

Głód polemiki tłumiony brakiem czasu na bieżące konfrontowanie poglądów zaspokoili wyłącznie nieliczni, starannie (?) dobrani uczestnicy dyskusji panelowej. Wówczas to odkurzono zwietrzały już nieco spór o nadanie Różewiczowi miana moralisty albo nihilisty. Raz jeszcze brak jednoznacznych kryteriów ocen i jasnych definicji ujawnił jałowość starego sporu, który pozostawiono bez zasadniczych rozstrzygnięć. Ukształtował się natomiast dużo ciekawszy dwugłos badaczy, którzy inaczej pojmują funkcję „nurtu metafizycznego”, proponując poszerzenie pola obserwacji o kontekst egzystencjalny. Obok materii języka, tworzywem poezji Różewicza są także, zdaniem Z. Majchrowskiego (Gdańsk), fakty egzystencjalne, komponujące się w konkretne toposy egzystencji (np. ucieczka Tolstoja z Jasnej Polany, Mickiewicz w Lozanie). W toposach tego typu łatwo dostrzeżemy silne nacechowanie kulturowo-literackie uwydatniające zja-

wisko intertekstualności. W perspektywie rozważań egzystencjalnych mieszczą się, podjęte przez R. Nycza (Warszawa), poszukiwania *tajemnicy okaleczonej poezji*. Określenie istoty zjawiska traumatyczności – swoistej siatki obsesji – oraz wyjaśnienie sposobów przenoszenia *zasad urazowej struktury na zasady własnej poetyki*, może stać się pomocne we wskazaniu kolejnych „pęknięć” oraz w opisie sfery sacrum – miejsca kontaktu z okaleczonym w wyobraźni i myśli Absolutem. Zarówno traumatyczny charakter twórczości Różewicza jak też posługiwanie się toposami egzystencji podkreślają pierwiastek podmiotowy dzieła.

Podając analizę problemu podmiotowości i odpowiadając na zawarte w tytule swego referatu pytanie „Kto mówi w utworach Różewicza?” E. Kuźma (Szczecin) zaproponował co najmniej trzy rozwiązania, skłaniając się natychmiast ku ostatniemu z nich. Biorąc za podstawę stwierdzenie o funkcjonowaniu podmiotu niespójnego i sprzecznego wykluczył możliwość mówienia przez samego autora jak też przez zbiorowość tworzącą teksty ustami poety. Faktyczna alienacja produkcji poetyckiej, w której słowo wypowiedziane oderwało się od wypowiadającego, doprowadziła do likwidacji autora dając mu w użytkowanie anonimową rękę zrodzoną przez gest języka. Właśnie ów język tworzy poetę. Poeta nie mówi, nie pisze – jest mówiony i pisany przez język, tworzony przez wiersz. Człowiek przestał być miarą wszechrzeczy. Klasyczny podmiot kartezjański w obliczu postmodernistycznej dekonstrukcji zginął. Pozostał język.

Język jest więc podmiotem. Tak rozumianej dekonstrukcji podmiotu służyć mają liczne przykłady związków intertekstualnych, które widziane w perspektywie psychoanalizy są jedynie ciągłym „wchłanianiem” i „wydalaniem” obcych tekstów. Poparte rozważaniami filozoficznymi oraz bogatym materiałem egzemplifikacyjnym wnioski E. Kuźmy, choć dyskusyjne, wskazują jeden z ciekawszych i produktywniejszych sposobów interpretacji twórczości Różewicza. Wciąż jednak brakuje nam jasnej, jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o cel takiego, zmierzającego do samolikwidacji dzieła literackiego i człowieka–kreatora, kierunku badań.

Istotna wydaje się zaproponowana przez W. Kota (Poznań) metoda analizy technik formalnych, w tym przypadku techniki reportażowej, często wykorzystywanej przez Różewicza. Mimo iż trudno jest się zgodzić na niektóre zbyt jednostronne, jednoznaczne i powierzchowne sformułowania opisowe (np. o bezużytecznych cytatach, ułożonych przypadkowo i bezładnie w „Tarczy z pajęczyny”), to za wartościowe należy uznać poszukiwanie sensów i znaczeń na styku literatury i faktów estetycznych wobec niej zewnętrznych.

W takim właśnie ujęciu problemu widzę szansę formułowania na temat twórczości Różewicza wniosków wyjaśniających wiele „tajemnic”, prostujących liczne nieporozumienia. Niezbędne będzie, na kolejnych etapach postępowania badawczego, wykorzystanie metod porównawczych służących opisowi zjawisk z pogranicza wielu dziedzin sztuki. Wspom-

niała o tym bardzo nieśmiało N. Kiraly (Budapeszt) zauważając konieczność wyjaśnienia stosunku poety do malarstwa. Moim zdaniem dopiero opisanie i interpretacja szczególnego typu profesjonalnie opanowanej przez poetę korespondencji literatury i plastyki umożliwi pełną dyskusję nad takimi zagadnieniami, jak transpozycja technik plastycznych na konstrukcję tekstu językowego (np. technika collage'u), funkcje, dobór i typologia tekstów kultury w strukturze przytoczeń intertekstualnych, wzajemny stosunek etyki i estetyki, jak również rola przeżycia estetycznego jako źródła poznania oraz konstrukcyjnych konsekwencji tego zjawiska dla „wtórnej” integracji podmiotu w twórczości Różewicza.

Tymczasem, zdaniem T. Drewnowskiego (Warszawa), niezbędne jest już w tej chwili krytyczne ustosunkowanie się do takich problemów, jak sposób dochodzenia Różewicza do wiersza postawangardowego, stosunek języka jego poezji do tradycji wiersza polskiego, relacje pomiędzy jego dramatem a twórczością Gombrowicza i Kantora, usytuowanie wobec niemieckiego ekspresjonizmu, wreszcie funkcja kultury i filozofii niemieckiej w dziele byłego partyzanta. Nawet tak szeroko zakrojone prace badawcze nie wyczerpią tematu. Pojawiające się już w trakcie konferencji oceny jej przebiegu wskazywały na paradoks prawdziwości każdego niemal sądu. Możliwość potwierdzenia słuszności wzajemnie sprzecznych zdań wynikała bowiem z różnorodności miejsc i metod oglądu. W każdej metodologii dzieło Różewicza mieściło się zna-

komicie i żadnej z nich zarazem nie pozwalało na wyjaśnienie czegokolwiek do końca.

Jak pojemna była formuła monograficznej konferencji naukowej, pokazały teksty krytyczne M. Napiontkowej (Warszawa) o „Prapremierze »Kartoteki«” oraz M. Hendrykowskiego (Poznań) o „Różewiczu – scenarzyście filmowym”. W otwartej kompozycji poznańskiego spotkania zmieścił się także brat poety, Stanisław Różewicz, z refleksyjną opowieścią o zmaganiach braci z materią filmu.

Twórczość Różewicza, widziana z perspektywy postmodernistycznego dekonstrukcjonizmu, nacechowana intertekstualnie, bogatsza o *czysty ton metafizyczny*, opisana językiem XIX-wiecznego literaturoznawstwa czy też zgola stylem homiletycznym, nadal mówi własnym językiem, nie układa się w całość, nie podporządkowuje się jednej, wąskiej myśli krytycznej. Różewicz wciąż jeszcze czeka na kolejne opracowania, na nowy język opisu, na badania z zakresu korespondencji sztuk, na ponowne odczytanie jego tekstów.

Robert Cieślak

książki

W KRĘGU DEBIUTÓW

Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki

*Nenia i inne wiersze*Związek Literatów Polskich,
Oddział w Lublinie 1990, ss. 56

Jarosław Mikołajewski

*A świadkiem śnieg*Wydawnictwo „Przedświt”,
Warszawa 1991, ss. 40

Paweł Wiśniewski

*Rzeczy na ziemi i niebie*Wydawnictwo „Przedświt”,
Warszawa 1991, ss. 28

Lestaw Nowara

*Zielona miłość*Związek Literatów Polskich,
Oddział w Katowicach 1991, ss. 32

Sytuacja młodej poezji jest u nas trudna, ale nie beznadziejna. Starałam się to wykazać na przykładzie inicjatywy młodych poetów krakowskich, którzy wydali antologię w Oficynie Literackiej dzięki finansowej pomocy Stowarzyszenia Pisarzy Polskich („PP” 2/91). Także oddziały Związku Literatów Polskich wspierają młodych, czego dowodem są dwie z omawianych tu publikacji. Na wyróżnienie zasługuje w tej dziedzi-

nie wydawnictwo „Przedświt” zarówno w wersji pierwotnej, czyli to, które istnieje od 1982 r., z niezmiernym Jarosławem Markiewiczem duchowo mecenasującym młodym poetom, jak i w wersji nowej, mutacji dawnego „Przedświtu”, gdzie młodym patronuje Krzysztof Karasek. J. Markiewicz przygotował do druku m.in. wiersze P. Wiśniewskiego, K. Karasek, wśród wielu innych, wybrał do druku i zredagował debiut J. Mikołajewskiego. Tak więc poeci Nowej Fali dbają o to, aby została zachowana ciągłość gatunku Homo poeticus. Książki poetyckie nie są dziś wydawane tak starannie jak ongiś serie WL, PIW czy „Czytelnika” – to przeważnie chude, blade i małonakładowe broszury, jednak fakt, że poezja nadal się ukazuje, stanowi optymistyczny wariant sytuacji totalnego kryzysu kultury, w którym od pewnego czasu tkwimy. Warto więc temu zjawisku poświęcić trochę krytycznej uwagi.

A poezja młodych poczyną sobie całkiem dzielnie. Poezja dwóch spośród interesujących mnie tu autorów – E. Tkaczyszyna-Dyckiego i J. Mikołajewskiego – zostały wyróżnione w ubiegłym roku Nagrodą im. Kazimierza Iłakowiczówny w Poznaniu. Wiersze Dyckiego zaprezentowane w „Nenii” to rodzaj stylizowanych na poezję barokową elegii z klasycznym podziałem na dwie księgi i z rzymską numeracją poszczególnych utworów. Charakter elegii mają tu nie tylko wiersze bezpośrednio poświęcone zmarłemu, bliskim poety, wszystkie fragmenty poetyckie robią wrażenie płaczu nad ludzkim życiem, które od zarania zmierza ku swemu przeznaczeniu w śmierci. To właśnie

ta ostateczna perspektywa, aż chorobliwa fascynacja śmiercią, buduje świat tej poezji, który jest umarły już za życia. Mottem do całego zbioru mógłby być dwuwiersz z fragmentu XLVI „Księgi Pierwszej”: *więc znowu piszę ten stary wiersz o śmierci / i wciąż jeszcze nie wiem od czego zacząć*. Sytuacja choroby, szczególnie choroby psychicznej, wizyty w szpitalu, odwiedziny cmentarzy to materia egzystencjalna, w której podmiot liryczny odprawia swoje żałobne, metafizyczne misteria. Ludzkie życie, ciało i jego odruchy są tu traktowane jak w poezji barokowej, jak u ks. Baki, który – zdaje się – jest patronem tej poezji, a więc jako substancja gnilna, jako przedmiot potencjalnego rozkładu: *Nie widziałam cię jeszcze / a już widzę twój szkielet* – mówi *Stefania Dycka wzburzona widokiem Baki*. Elegijność poezji Dyckiego wynika z osobistych, rodzinnych doświadczeń poety, ale także z szerszego widzenia sytuacji kresowego Polaka, którego świat – mówi *Stefania Dycka* – *wzbudzona widokiem Baki*. Elegijność poezji Dyckiego wynika z osobistych, rodzinnych doświadczeń poety, ale także z szerszego widzenia sytuacji kresowego Polaka, którego świat – mówi *Stefania Dycka* – *wzbudzona widokiem Baki*.

Jestem jak poganin który nie ma domu pośród swoich zmarłych dzień rozpoczynam od krzyku nieodrodny syn tych co poumierali.

Poetyka krzyku i poetyka milczenia kształtują materię tej poezji, której akcja liryczna rozgrywa się właśnie między krzykiem narodzin a milczeniem śmierci. Życie w takim rozumieniu staje się konwulsyjnym

aktem niemocy wobec determinacji wyższego rzędu przerywanym aktami zdziwienia: *podobno nie jesteśmy martwi*. Zdaje się, że Bóg nie ma w ogóle dostępu do tego pseudomartwego świata obsesji i natręctw świadomości, a przecież czuje się między wierszami Jego aż tkliwą obecność, która prowokuje tu duchowy wymiar istnienia. Świat Dyckiego został więc podzielony według barokowej symboliki na dwa odrębne wymiary – ziemski, cielesny i niebiański, boski – które współistnieją tylko w strzelistym akcie wiary: *w rzeczach czystych niechaj będzie Twój dom / a w rzeczach nieczystych moje umieranie*.

Inna obsesja przenika poezję J. Mikołajewskiego. Jest to nie tylko poczucie dualizmu ludzkiej natury manifestujące się wiarą w doczesny i wieczny stan bytu, jest to świadomość uczestnictwa w upływającym czasie, który każdą chwilą przeistacza życie w ten sposób, że nie da się w nim uchwycić nic trwałego. Taka zintensyfikowana odmiana Heraklitowego *panta rhei*. Człowiek sam dezaktualizuje się w trakcie każdego przeżycia, tak brzmi teza wiersza Mikołajewskiego „3×P”. Inny wiersz, „Przemiany”, zawiera kwintesencję metafizycznego doświadczenia poety. To metaforyczny zapis „wcielenia” wrażliwego ludzkiego stworzenia, które uczestnicząc w procesie życia identyfikuje się z innymi stworzeniami. Obraz symbolicznych przemian odzwierciedla proces asekurowania się wyobraźnią wobec życiowych konieczności, który prowadzi do pojęcia prawdy, że nie ma ucieczki przed własnym przeznaczeniem. Ta wizyjna, religijnie nacechowana poezja stanowi więc jakby

świadełstwo wiary naturalnej, nie wykoncypowanej, nie przywoływanej w aktach rozpacz, buntu czy hereetyckiej pychy poprawiania pana Boga. W wędrówkach po ulubionych miejscach, w wyrażaniu uczuć do najbliższych krystalizuje się u Mikołajewskiego postawa ufności i dziękczynienia za dar zaistnienia: *wszak łaska nie sływa na serce gotowe / lecz swoim zstąpieniem wprowadza je w godność*. Jakaś pogodna pociecha płynie ze strof 30-letniego poety, który nie poddał się nastrojom frustracji i psychicznej dezintegracji naszej chorej epoki, a przecież nie popadł też w naiwne światłobliwą dewocję. Jego wiersz „Wiglia” jest jednym z piękniejszych spośród znanych mi wyznań religijnych. Oto jego fragment: *Że przyjdzie, wiem z głębi*

[najdroższych mi rzeczy:
już każda samotność domaga się

[światła.
Wyglądam gwiazdy i uczyć się

[odpowiadać
prosto, patrząc w oczy.

„Rzeczy na ziemi i niebie” P. Wiśniewskiego znamionują poetę światomego własnych możliwości. Pokrewne w poznawczym sensie postawie Mikołajewskiego charakteryzują się większym napięciem dialektycznym, wyraźnym odczuciem rozdwojenia świata na ludzkie i boskie, w czym z kolei zbliżają się do dwuwymiarowej wizji rzeczywistości Dyciego. W wierszach Wiśniewskiego jest jednak osobna, indywidualna nuta, która każe patrzeć na tę pozycję w szerszym kontekście. Językowy konkret, pragmatyzm egzystencjalny i wrażliwość metafizyczna zderzone ze sobą tworzą tutaj mieszaninę liryczną, która przypomina trochę eks-

perymenty lingwistów sprzed dzieścioleci, zdradzając jednocześnie pokrewieństwo z klasycyzującą poezją wszechczasów. Poprzez doświadczenie pojedyncze wypowiada się bowiem tutaj doświadczenie zbiorowe, liryczny uniwersalizm daje o sobie znać w obrazach-archetypach: *Zobaczyłeś ołtarz i z najdalszego miasta / Wyprowadziłeś siebie na ofiarę. / / Ale Niezhane wyprzedziło cię / I zmieniło ołtarz w zwykłe drewniane krzesło / Z jedną gumową nogą. / / Razem już teraz i krzesło i ty / Dwie figury komiczne / W nieskończonej operze*. Wiśniewski, tak jak robili to niedługo nowofalowcy (np. Barańczak), mówi w imieniu pokolenia; jeśli jednak wtedy poezja kryła głębokie podteksty społeczne, Wiśniewski dzisiaj postuluje raczej antropomorficzno-filozoficzny ogład rzeczywistości. Wiersz rozpoczynający się słowami: *Mam dwadzieścia kilka lat. / Nikt nie prowadził mnie na śmierć* – kończy się następującą konkluzją: *Krew jak dzwon / Wciąż / Ogłasza / Pokutę*. W poezji Wiśniewskiego przenikają się plany kosmiczny z biologicznym, przyrodniczy z duchowym tworząc magiczną czasoprzestrzeń, w której człowiek jest zaledwie ożywionym elementem, jedną z igraszek Wieczności. Odpowiadając na wielogłosowy zew wszechświata poeta zaleca *ledwie BYCIE*, czyli istnienie podporządkowane prawom przenikniętej duchem Bożym przyrody, która jest mądrzejsza od chępiącego się rozumem człowieka.

L. Nowara w „Zielonej miłości” wyznaje wręcz religię natury. Jego poezja nie ma aspiracji intelektualnych, wywodzi się wprost z ludowego źródła wyobraźni i naturalnych

wtajemniczeń w miłość i współobcowanie z przyrodą, która stanowi i kanon, i ideał istnienia. Uczucia religijne są tu też elementarne jak sam żywioł wiary we wszechmocnego Stwórcę. „Zielona miłość” to właściwie poemat na cześć miłości małżeńskiej, macierzyństwa, rodziny. W klimacie i kolorystyce przypomina ludowe malarstwo na szkle, tak żywe są tu kształty i kolory, tak ostre kontury rzeźczy. Momentami monotematyczność poematu nieco nuży, ponieważ pocie zdarza się powielać własne pomysły, brakuje mu też czasami aktywnego akcentu dla lirycznego przesłania. A przecież nie bez estetycznej satysfakcji czyta się taką np. strofkę:

– *Błogosławionaś Ty między*

[*niewiastami*]

żono

i błogosławiony Owoc żywota

[*Twojego*]

który dojrzewa

na białej

soczystej

pieluszce.

Zdarza się, co prawda, w niektórych fragmentach poematu coś ostentacyjnego, jakaś plakatowa nachalność, co upoważnia do wątplenia w autentyczność żarliwości wszystkich inwokacji. A może po prostu ludowy rodowód tej liryki usposabia nas sceptycznie do jej stylistyki? „Zielona miłość” to wszakże dopiero jaskółka tej twórczości, poczekajmy na następne wiersze L. Nowary. Autor informuje w nocy biograficznej, że dwa jego tomiki poetyckie czekają na druk, czego serdecznie młodemu (najmłodszemu z omawianej czwórki) pocie życzę.

Adriana Szymańska

JEZUS – BRAT I PAN

Szałom Asz

Mąż z Nazaretu

przeł. Michał Friedman

**Biblioteka Pisarzy Żydowskich
Wydawnictwo Dolnośląskie,
Wrocław 1990, ss. 800**

Nie znam lepszej powieści o Jezusie i Jego otoczeniu aniżeli ta, napisana tuż przed II wojną światową przez Żyda rodem z Kutna. Chłonie się ją z pasją nie mniejszą od tej, która towarzyszy lekturze Ewangelii. Osobliwa konstrukcja książki sprawia, że stanowi ona nie tyle powieść o Jezusie, ile o tym, jak był On postrzegany przez grono ludzi, którzy się z Nim stykali, lub należeli do jego najbliższych uczniów. Autorowi udało się pokazać różnorodność postaw i zachowań wobec rabiego z Nazaretu. Tylko niektóre sytuacje powtórzył w sposób wiernie naśladowający zwięzłość autorów Ewangelii, większość rozbudował do rozmiarów dużych scen. Rozpoczynając od epizodu rozmowy z panem Wiadomskim Asz odwołuje się do zjawiska metempsychozy: warszawianin Wiadomski, nie ukrywający swoich antysemickich poglądów, to nikt inny jak hegemon Korneliusz, dowódca stacjonującej w twierdzy Antonia kohorty Askalonu, zastępca Poncjusza Piłata, który znał namiestnika Judei z czasów, gdy obaj służyli w kraju Germanów pod rozkazami Germanika.

Na pierwszą część powieści (s. 25–242) składają się wspomnienia hegemonu, prawdziwa wyprawa do

innego świata, wiodąca z Rzymu przez Jerozolimę do Tyberiady – na dwór tetrarchy Heroda Antypasa, a stamtąd do Kafarnaum, na spotkanie z setnikiem Korneliuszem. Mamy tu wspaniałe opisy Miasta Świętego (twierdzy Antonia, domów arcykapłanów Annasza i Kajfasza, świątyni i sprawowanego w niej kultu, zwyczajów i posługi kapłańskiej), a także udaną charakterystykę słynnych postaci judaizmu I w., z Jochananem ben Zakajem na czele. Wiele miejsca zajmuje Magda z Magdali, utożsamiona z Marią, siostrą Marty i Łazarza, i urocze opisy jej „ogrodu wonności” – sławnej w Jerozolimie perfumerii, w której wyrabiano najznakomitsze pachnidła z roślin uprawianych na stoku Góry Oliwnej. Duchową atmosferę Jerozolimy tworzą wieści o tajemniczym proroku nazywanym Jochanan Hamatbil, Jan Chrzciciel. Wiadomski, czyli hegemon Korneliusz, wspomina okoliczności jego śmierci w czasie uczty w twierdzy Macheront w prowincji Perea. Ale to, co najważniejsze dokona się w Kafarnaum. Hegemon spotyka tam rabiego Jezusę, który robi na nim ogromne wrażenie. Rzymianin podziwia jego wygląd i siłę nauczania, wspomina radość słuchających go tłumów, zwłaszcza ludzi ubogich, oraz głębię przypowieści oddziałujących nie tylko przez słowo, lecz i przez subtelne obrazy. Setnik z Kafarnaum, przyjaciel hegemonu, entuzjastycznie nastawiony wobec nowego nauczyciela, widzi w jego orędziu *początek wszystkich prawd*. Również hegemon dostrzega niezwykłość i moc nauki, a nawet omal sam nie przyłącza się do jego uczniów. Odchodzi, bo czuje, że to,

co Jezua głosi, *doprowadzić może do zniszczenia wszelkich wartości, które człowiek osiągnął dzięki swojemu doświadczeniu i stanowi zarzewie przyszłych powstań*, groźniejsze dla Rzymu niż wszystko inne. W orędziu rabiego z Nazaretu widzi żydowski „prezent” dla pogan.

Druga część (s. 243–433) przynosi żydowskie spojrzenie na Jezusa, a jest to spojrzenie osobliwe – Judasza z Kariotu. Tym razem pan Wiadomski udostępnia rozmówcy odkrytą w grobowcu za miastem Seforis ewangelie Judasza, napisaną w samarytańskiej odmianie pisma żydowskiego. Zapis jest przepełniony prawdziwą fascynacją tym, że *słowa rabiego niczym szlachetna oliwa rozlewały się po kraju*. Poznajemy najbliższe otoczenie Mistra, miasteczka, które przemierzał, styl przypowieści i wrażenie, jakie wywoływały one na słuchaczach. Niezapomniane są opisy zdawkowo potraktowanego w Ewangeliach wydarzenia – podróży w okolice Tyru i Sydonu, oraz nadużyć i przestępstw, jakie tam były popełniane. Niepowtarzalnie brzmią autentycznie żydowskie dysputy galilejskiego nauczyciela z rabinami. Najważniejsze, stale powracające pytanie dotyczy tożsamości męża z Nazaretu. *Mój rabi – zwierza się Judasz – to ktoś więcej niż tylko rabi. Jest w nim coś, czego nie jestem w stanie zrozumieć. Nie mam pojęcia, skąd czerpie swoją moc*. Lecz nie brakuje oznak nadchodzącej grozy. Pytanie o tożsamość nauczyciela biednych i uciśnionych przeraża się w otwarty sąd nad nim. Jezua traci wielu słuchaczy. Wśród tych, którzy odchodzą, nie brak ludzi bardzo mu oddanych. Tę część dzieła

kończą słowa rabiego Nikodema: *W bólach wyczarowaliśmy nadejście zbawienia. I teraz, kiedy zbawienie stoi już za drzwiami, miałoby ono nas ominąć? Miałoby nie roztoczyć swoich skrzydeł nad Izraelem? Myśmy za nie zapłacili najwyższą cenę. Nam się ten skarb należy!*

Opowieść Wiadomskiego i rękopis, który dał do przeczytania, tak wciągnęły rozmówcę, że i on doznał metempsychozy. Okazało się, że w I w. był to Jochanan, uczeń rabiego Nikodema, przyjaciel Aleksandra i Rufusa, synów Szymona z Koryntu (Cyrenejczyka). W trzeciej, najdłuższej części książki (s. 435–793) Wiadomski i autor, czyli Korneliusz i Jochanan, wspólnie odtwarzają odległą przeszłość. Korneliusz zaczyna opowieść od okoliczności wskrzeszenia Łazarza. Przewijają się kolejne postacie: Josef Ramati, Bar Aba (Barabasz), Filip z Gedery i inni. Wspaniale zostało oddane napięcie mesjańskie, które panowało w ówczesnej Jerozolimie. Spór o tożsamość rabiego z Nazaretu przybiera na sile. Judasz zdecydował się *pomóc w przybliżeniu końca* przeświadczony, że Jezua poradzi sobie z potęgą znienawidzonego Edomu, czyli Rzymu. Jezua jest coraz bardziej osamotniony. W rozmowie z Judaszem Nikodem streszcza uczucia wielu Żydów: *Twój rabi nie przyszedł do nas i dla nas. Nasz Mesjasz przyjdzie dopiero wówczas, kiedy na to zasłużymy. Twój rabi zstąpił dla gojów, dla pogan*. Korneliusz i Jochanan prześcigają się we wspominaniu tego, jak doszło do aresztowania rabiego, a potem sądu i ukrzyżowania. Jochanan podkreśla zabiegi faryzeuszy o uwolnienie oskarżonego, ale jego los

był przesądzony. Jochanan ben Zakaj, wielki żydowski autorytet rabiniczny, uznaje wyrok sanhedrynu i kapłanów za nieważny. Ta scena ma symboliczną wymowę, wszak Jochanan ben Zakaj to jeden z ojców przebudowy judaizmu podjętej po 70 r., która zaowocowała okrzepnięciem takiej jego formy, jaka istnieje do dzisiaj. Zanim wykonano wyrok, ten sam autorytet stwierdza: *My i nasze dzieci jesteśmy niewinni* (por. Mt 27,25). Wspomnienia rozmówców kończą się pogłoskami, że rabi znikł z grobu i pojawił się żywy.

Zaskakuje subtelna dyskrekcja, z jaką Szalom Asz przedstawił Jezusa i to, co w Jego życiu i orędziu jest kluczowe dla tożsamości chrześcijańskiej. Nie ma opisu narodzin w Betlejem (jedynie odległe wspomnienia Matki) ani opisu ucieczki do Egiptu. Autor, który doskonale znał i wyraził treść kanonicznych Ewangelii, rozumiał, że opisy narodzin i dzieciństwa (Mt 1–2; Łk 1–2) odzwierciedlają rodzaj literacki zwany midraszem, który potrzebuje właściwych sobie reguł interpretacyjnych. W książce nie ma też opisu Ostatniej Wierzy. *Nie poruszam tych spraw, gdyż jako nie należący do Nowego Przymierza nie mam do tego ani prawa, ani należytego upoważnienia*. Rzetelność i dbałość o szczegóły budzi szczerzy podziw. Właściwie w jednym tylko miejscu spojrzenie Asza odbiega od doktryny katolickiej, w tym mianowicie, co dotyczy rodziny Jezusa. W rabim z Nazaretu widzi on pierworodnego, ale nie jedyne go syna Maryi.

Oprawcami Mistrza z Nazaretu są germańscy żołdacy, którzy trafili do Jerozolimy służąc Piłatowi i Korne-

liuszowi. Autor kilkakrotnie wraca do tego wątku. *Na czas świąt, jak zawsze, ściągaliśmy też dla wzmocnienia garnizonu oddziały germańskiej konnicy. Żydzi bali się jej jak ognia. Od czasów Heroda panowała między germańskimi kawalerzystami a Żydami zaciekła nienawiść (...) Dowódcą germańskiej konnicy był człowiek o złej, jakby z drewna wyciosanej twarzy i zbójeckich oczach. Tenże mąż, zwany Hermanusem, był postrachem Żydów. I właśnie w jego ręce Piłat przekazał Jezusę. A nieco dalej: Każdy krok sprawia mu (Jezusowi) niewymowną trudność. Za nim kroczy Hermanus, postrach Żydów. Jego czerwona, krwią nabiegła twarz płonie żądzą mordy. Poci się, rozdyma go wściekłość. Na mokre czoło opadają włosy. Trzyma w ręku ołowiany kańczug i bije nim Galilejczyka, bije ze wszystkich sił. Raz po raz, nieprzytomnie, zapalczywie. Piana płynie ze zbójeckiej gęby. Obraz Żyda katanego przez Germanów powstawał w latach, gdy naziści drobniawo programowali masowe ludobójstwo objęte potem nazwą Szoah, Zagłada.*

Większość Żydów, z niechęcią przyjęła arcydzieło Szaloma Asza. Pierwsze, angielskie wydanie książki ukazało się w 1939 r., wersja w jidisz pojawiła się 4 lata później. Powieść zupełnie nie pasowała do utartych schematów i zastarzałej wrogości wobec założyciela chrześcijaństwa. Pisz o tym krótko we wstępie Salomon Belis-Legis, jednak losy autora „Męża z Nazaretu” były jeszcze bardziej dramatyczne. Jego wielkość polega na tym, że jak nikt przed nim pokazał Jezusę-Żyda jako Brata, godnego szacunku i podziwu. Prawdą jest więc to, co napisał

o sobie, że artystyczne aspiracje zawiodły go w miejsce, gdzie Żydzi dotychczas nie przebywali. Lecz i ogromna większość chrześcijan nigdy nie sięgnęła po tę książkę traktując ją jako podejrzany produkt żydowskiego pojrzenia na Tego, którego uznają za Pana. Asz dobrze znał mur ignorancji i wrogości oddzielający obie wspólnoty religijne. Wracał do początków malując ze znawstwem obraz narodzin chrześcijaństwa oraz pokrewieństwa Kościoła z Synagogą. Prowadził dialog międzyreligijny na długo przedtem, zanim się on naprawdę zaczął. Wzruszająca jest „rehabilitacja” Judasza. Tuż potem jak Hermanus z nienawiścią i pasją wbijał gwoździe w żywe ciało Jezusa, na pół żywy Judasz podczołgał się do wzgórza i kryjąc się pod ruiną zwałonego krzyża zawołał: – Teraz cię pojąłem, rabi. Teraz cię rozumiem! Rozpostarty na krzyżu rabi usiłował umieścić głowę, aby zobaczyć tego, który wołał „rabi”. Ujrzał skatowanego. I oto z udręczonej twarzy rabiego zniknął grymas bólu, w oczach zabłyśła radość.

Fascynującą lekturę umożliwiła znakomity przekład M. Friedmana. Piękna polszczyzna, wspaniałe obrazy i nastrój czynią z polskiej edycji dzieło wybitne. Bardzo pożyteczny jest zamieszczony na końcu słowniczek trudniejszych słów i zwrotów. Po książkę Asza powinni sięgnąć wszyscy szukający poznania i zrozumienia własnych – żydowskich i chrześcijańskich – korzeni, nade wszystko ludzie włączeni w dialog obydwu wspólnot.

ks. Waldemar Chrostowski

**CO POLSKA WINNA
I CO DAŁA EUROPIE**

Sante Graciotti

***Od Renesansu
do Oświecenia***

PIW, Warszawa 1991
ss. 400 (t. I) + 486 (t. II)

Ileokroć zdarzy mi się czytać szkice poświęcone polskiej literaturze, historii i kulturze: czy to Francuza Langlada, czy Belga Claude Backvisa, czy jak – ostatnio – włoskiego slawisty, profesora i dyrektora Instytutu Filologii Słowiańskiej w Rzymie, Sante Graciottiego – stwierdzam z przyjemnością, że jest to czynność bliska pasjonującej rozrywce. Spojrzenie tych obcych badaczy w większości przypadków jest przenikliwsze, perspektywa szersza i głębsza. W ich oglądzie nie ma jednostkowych zjawisk literackich. Z absolutną swobodą poruszają się w całym słowiańskim świecie wiążąc go z kulturą Europy. Takie już jest zadanie interpretatorów dawnej literatury, z racji swoich zadań porównawczych zwanych brzydko z obca komparatystami. Ale... jak oni to robią, jak „porównują”, ile wykazują przy tym kunsztu i erudycji. Jej ciężaru nie odczuwa się. To zasługa bogatego języka, pełnego polotu stylu: żywego, obrazowego, wymagającego od tłumaczy prawdziwej wirtuozerii. Nie da się wiernie przełożyć idiomów i metafor. „Wierność” w takim przypadku wymaga odejścia od oddawania tekstu słowo w słowo. Tłumacze szkiców Graciottiego próbowali dać sobie radę z trudnościami narzuc-

ny przez pierwowzór. Najlepiej wypadła polszczyzna Sante Graciotti – Tadeusz Ulewicz. U nas uczeni już takim językiem nie piszą. Wstydlivi – by nie posądzono ich o „nienaukowe podejście do przedmiotu” – powoli przechodzą z całym swoim aparatem do kategorii „uczeńców” (termin „uczeniec” wprowadził Tadeusz Żeleński /Boy/ po raz pierwszy chyba w przekładzie „Prób” Montaigne’a, por. Księga Pierwsza, rozdz. XXV „O bakałarstwie”). Graciotti natomiast jest „zakochańcem” – o dwu tomach swoich szkiców mówi: *Są one (...) niemal pełnym świadectwem żywota naukowego, a jednocześnie UMIŁOWANIA* (podkreślenie K.Ż.), *które mu nadało taką właśnie treść* (t. I, s. 7).

Jako uczony Graciotti lubi jasno wytyczyć sobie (i czytelnikowi) drogę wykładu i wskazać, do czego on zmierza – na jądro problemu – a wcale to nie oczywista zaleta współczesnego badacza-erudyty. Jakże często stykamy się z tekstami, w których fakty, falciki, pseudoodkrycia i dygresje tak omotują autora, że sam się gubi w labiryncie przyczynków. Problemem numer jeden, tym, co rzymskiego slawistę zawsze pasjonowało, co nieustannie podkreśla i wydobywa w każdym niemal szkicu, jest *rola, jaką Polska odgrywała i odgrywa w dziejach oraz rzeczywistości Europy* (t. I, s. 7), kultura krajów słowiańskich wprzęgnięta w budowę *jedności duchowej Europy* (t. I, s. 46). Na tym europejskim tle ocena polskiej historiografii renesansowej, polskiej literatury politycznej wypada wyżej niż proponowana przez tradycyjną naukę polską. Podobnie dzieje się z literaturą. Może dlatego,

że Graciotti pomny na mimetyczny charakter ówczesnej kultury mniej jest nastawiony na poszukiwanie oryginalności, w czym gubili się nasi uczeni: *...poza i ponad swoistością typologiczną, tym, co naprawdę rozstrzyga o wartości utworu literackiego, jest jego poziom artystyczny. „Treny” Kochanowskiego albo któryś z „Rymów” Sępa Szarzyńskiego są arcydziełami europejskiej poezji renesansowej niezależnie od tego, czy formuła literacka jest nowa, czy też nie* (t. I, s. 56). A i idea republikańska też nie była niczym nowym, wywodziła się z antyku. W nowożytnej Europie jako obronę swobód obywatelskich w przeciwstawieniu do tyranii spopularyzował ją humanizm, przede wszystkim florencki XV wieku (s. 57). Podobnie jak polska szlachta, walczyła o swoje prawa z władzą monarchiczną szlachta Węgier, Niderlandów, Anglii i in. Fenomenem – podkreśla Graciotti – jest to, co się stało z końcem XVIII wieku (...) mit zrodzony z interesów partykularnych przekształca się w bezinteresowny ideał. Kult „złotej wolności” utworzony oraz ideowo ugruntowany w Polsce okresu Odrodzenia, pozbawiony swych motywacji klasowych i utylitarystycznych na skutek utraty wszelkiej wolności faktycznej, stał się jedną z największych wartości, jakie polski Renesans tak systematycznie wypracowywał dla Polski i Europy aż po nasze czasy (szkic: „Europejskość umysłowości polskiego renesansu”, t. I, s. 57).

Jednym z najciekawszych tematycznych i najciekawiej opracowanych szkiców jest „Polskie przedmurze we Włoszech w XVI i XVII wieku. O barokowej ewolucji pewnego mitu”.

Ogląd problemu eksploatowanego aż nazbyt często w naszej nauce – i w historii, i w historii idei – nadużywanego w polityce, może być pasjonujący, jeśli się go ukaże od strony włoskiej, ściślej – papieskiego Rzymu. Interesy Italii najżywotniej spletały się zresztą w kwestii tureckiej z interesami papieży, ale nie całego chrześcijaństwa. Ideą przewodnią polskiej polityki było zdobycie opinii publicznej świata, przekonanie przede wszystkim Rzymu, że zagrażający Europie najazd barbarzyńców to nie tylko Turcy, ale i Moskwa. Usiłowania te – tłumaczące niemożność walki na dwa fronty – podejmowane od czasów Zygmunta Starego spotykały się z absolutnym brakiem zrozumienia. Nic dziwnego. Moskwa leżała w zbyt bezpiecznej odległości od Rzymu. Kokietowała swoimi zmaganiem z najazdami Tatarów. Kusiła możliwością zawarcia sojuszu antytureckiego. Wreszcie niemal każdego z papieży ludził złoty sen o unii kościelnej z Moskwą. Sprzeczność interesów powodowała, że przez cały XVI w. sprawa Polski zaprzętała uwagę pisarzy politycznych Italii raczej jako trudno pozyskiwanego, potencjalnego sojusznika. Późno, już wobec zwycięstw nad Turkami, pojawia się w literaturze – od Chocimia (1621) – nowe widzenie roli Rzeczypospolitej jako przedmurza przed azjatycką nawałą. Poszerza się wiedza o ekstremalnie różnych modelach ustrojowych Polski i Moskwy. Te wszystkie problemy – sploty i uwikłania polityki i literatury – Graciotti umiał przedstawić w sposób pasjonujący a obiektywnie i nie powodując alergicznych uczuleń. To, co nazywamy szerokim oddechem,

i szczęśliwy brak kompleksów szczególnie daje się odczuć przy obolałych polskich tematach. Rzetelność i jasność wykładu wymaga często wypunktowania rzekomo banalnych, a jakże istotnych, ważnych i dodajmy dydaktycznych stwierdzeń: *...tym, co decyduje o istocie (...) indywidualności narodowej, jest zawsze dobro uniwersalne, jakie dany naród wypracowuje i utrwała własnymi siłami, ale które o tyle jest dobrem, o ile jest właśnie uniwersalne, i które wobec tego oczekuje włączenia się jako przesłanie i jako dar – w dziedzictwo całej ludzkości* (szkic: „Patriotyzm i wartości uniwersalne w literaturze polskiej”, t. I, s. 12). Tenże szkic ma jednak swoje mielizny i potknięcia. Zastanawiamy się np., czy to błąd przekładu, czy rzeczywiście o naszych futurystów (od mopszożelaznych piecyków i butów w butonierce) Graciottemu chodzi, kiedy pisze o *wybitnie świadomej i poważnej postawie polskich patriotów (...), którą można odnaleźć (...)* również w odrzuceniu nacjonalizmu na rzecz zaangażowania się społecznego, właściwego polskim futurystom (s. 22). Błędem przekładu w tym szkicu jest na pewno (i to jest błąd typowy przy określeniu wieku) stwierdzenie: *Aż do XVIII wieku wszyscy mieli ją* (tj. złotą wolność) *ciągle na ustach, najpierw aby ją sławić, potem by ganić* (s. 14). Oczywiście powinno być: *Aż do XIX wieku... bo chodzi przecież o XVIII-wieczne polemiki*. W syntetycznym eseju-recenzji z książki Goleniszczewa–Kutuzowa też napotykałyśmy stwierdzenia tak zaskakujące, że chciałoby się niemal jak w tłumaczeniach klasyków – widzieć na stronie obok tekst oryginalny.

Jak odnieść się do tezy: *... filologia humanistyczna niemalże zawdzięcza bizantyńskiej, ale Grecji niczego nie zawdzięcza włoski światopogląd humanistyczny...* (t. I, s. 27). Jak to możliwe, skoro – trawestując znane powiedzenie – my wszyscy z niej (tj., oczywiście, Grecji), i to za pośrednictwem właśnie humanistycznego światopoglądu? Pomijając inne problematyczne momenty z dziejów kolizji językowych polsko-włoskich spróbujmy szacownemu autorowi zwrócić uwagę na jeden z prekursor-skich w polskiej literaturze utworów barokowych. Chodzi o wydaną anonimowo a przypisywaną Hieronimowi Morsztynowi „Światową Rozkosz z Ochmistrem swoim i ze dwunastami swych służebnych Panien”. Pierwsze wydanie: 1606, posługując się drugim (Poznań 1622). Od karty D³ dwunasta Panna Uciecha wygłasza swoją apoteozę czterech pór roku. Być może poemacik ten m.in. posłużył jako inspiracja Elżbiecie Drużbackiej – por. poszukiwanie koneksji dla „Opisania czterech części roku” w szkicu „Na drodze do Arkadii” (t. II, s. 25).

Kazimiera Żukowska

EPITAFIUM DLA ROMANTYZMU

Andrzej Braun

Wallenrod

PIW, Warszawa 1990, ss. 418

Ile było przypadku w tym, że dwoje pisarzy zainteresowało się tą samą postacią literackiej mitologii i zarazem tą samą postacią historyczną?

Maria Janion w „Pośmiertnym życiu Konrada Wallenroda” (zob. „PP” 11/1991, s. 372 nn. – przyp. red.) opisuje, jak stworzony przez Mickiewicza bohater zawałdął wyobraźnią XIX-wiecznych Polaków. Ukazuje dwoistą naturę literackiego mitu, który bywał pobudką do działania przeciwko zaborcy, równie dobrze jednak mógł stanowić maskę zwyczajnego oportunizmu. Jedną z wallenrodycznych biografii zawartych w tej książce nosi tytuł „Jan Witkiewicz – jedyny prawdziwy Wallenrod”.

Tę samą postać obrał na bohatera swej powieści Andrzej Braun i dał jej tytuł „Wallenrod”.

Zbieżności tej nie da się wytłumaczyć faktem, że w 1983 r. ukazała się książka Władysława Jewsiewickiego „Batyra. O Janie Witkiewiczu 1808–1839”. Sądzę raczej, że to atmosfera lat 80., kiedy obie książki powstawały, spowodowała zainteresowanie Konradem Wallenrodem, wallenrodyzmem i jego wcieleniem w postaci Jana Witkiewicza. Nie było wtedy Wallenrodów, ale sytuacja stwarzała pokusę do przebierania się w taki kostium. Jednym z podtekstów książki M. Janion jest ostrzeżenie przed fałszywymi Wallenrodami, a także przestroga, że zdradzić, nawet dla najszlachetniejszych celów, nie można bez konsekwencji.

A. Braun napisał w słowie odautorskim: *Pisałem tę powieść w latach ciężkich, zdawałoby się, pozbawionych nadziei. (...) Próbowałem więc wyobrazić sobie owych braci z przeszłości, żyjących w analogicznej sytuacji, psychologicznie zbliżonej.*

Jan Witkiewicz jest postacią barwną i zarazem tajemniczą. Jako 16-letni chłopiec został skazany na

śmierć za udział w spisku uczniowskim w gimnazjum w Krożach na Żmudzi. Był to jeden z procesów w akcji podjętej przez Nowosiłcowa przeciwko filomatom. Kara – nieproporcjonalnie okrutna. Ułaskawionego od śmierci Witkiewicza zesłano w żołdacy na linię orenburską. To o nim opowiadał Sobolewski w „Dziadach”; *Biedne chłopcy – najmłodszy, dziesięć lat, nieboże, / Skarżył się, że łańcucha podźwignąć nie może; (...)*. W garnizonach w Orsku, a potem w Orenburgu Witkiewicz nie poddał się rosyjskiemu systemowi zniewolenia. Dzięki niepospolitej odwadze i inteligencji oraz znajomości języków miejscowych ludów był używany do wielu niebezpiecznych misji na pograniczu imperium. Wcielony do wojska bez prawa awansu awansował jednak dzięki swym zasługom. Wreszcie został wysłany z dyplomatyczno-wywiadowczą misją do Persji i Afganistanu, gdzie ścięły się strefy wpływów imperiów rosyjskiego i brytyjskiego. Jego działania niemal doprowadziły do konfliktu Rosji z Wielką Brytanią. Odwołany do Petersburga zginął w nie wyjaśnionych okolicznościach.

W biografii Witkiewicza spotkały się zatem narodowa martyrologia i egzotyka muzułmańskiego Wschodu, egzystencja zesłańca i wielka polityka, wybitna osobowość, odwaga i upór, tajemnica celu działania. Zwieńczyła tę biografię zagadkowa śmierć, a dopełniła legenda, która dzięki zabiegom S. Witkiewicza zyskała narodowy, wallenrodyczny wymiar.

A. Braun oparł się na rzetelnych badaniach źródłowych, na dokumentach dostępnych w archiwach i bib-

lietekach polskich, radzieckich, a nawet amerykańskich. Jego książka nie jest jednak fabularyzowaną biografią, jest raczej powieścią, która w zasadniczym toku akcji korzysta z biografii bohatera. Także z relacji innych zesłańców, odnosząc je do bohatera, szczególnie wtedy, gdy informacje biograficzne są niepełne, lub nie ma ich wcale.

Korzystając więc z niekonwencjonalnej biografii bohatera Braun połączył rozmaite konwencje powieściowe: w mocno osadzoną w realiach powieść historyczną jest wpleciony wątek awanturniczy z elementami powieści szpiegowskiej, rozgrywający się w orientalnej scenerii. Braun dodał także nieobecny w dokumentach (zgrupowanych przez Jewsiwickiego) wątek romansowy, nie szczęśliwie zakończoną miłość do pięknej Rosjanki. Na swego bohatera spogląda oczami wielu różnych ludzi – od prostego krożańskiego urzędnika protokolującego zeznania podczas śledztwa, do Tomasza Zana, który na zesłaniu przebywał w Orenburgu, po części dzieląc los Witkiewicza.

Wszystko to sprawia, że powieść A. Brauna jest atrakcyjna czytelnicy. Nie dajmy się zwieść pozornej błahości tego argumentu; w obecnej sytuacji na rynku książki ma on swoją wagę.

Wydaje się jednak, że te zewnętrzne atrybuty atrakcyjności przyćmiewają nieco uproszczenia w kreacji głównego bohatera. Postać Jana Witkiewicza nie jest bowiem oceniana przez historyków jednoznacznie. Z jednej strony przypisuje się mu wallenrodyczny zamiar doprowadzenia do rosyjsko-brytyjskiego

konfliktu, który mógłby się przerodzić w wojnę. Ta zaś miałaby przynieść wolność Polsce. Z drugiej jednak – mówi się, że uczestniczył w ujarzmianiu azjatyckich ludów przez rosyjskie imperium, był wiernym żołnierzem cara. Badacze radzieccy przypisują mu z kolei wizerunek „internacjonalisty” na podstawie przekazów o szacunku, jakim się cieszył wśród miejscowych ludów.

Na rzecz tezy o wallenrodycznych zamiarach przemawiają przede wszystkim okoliczności odwołania Witkiewicza z Afganistanu, oświadczenie władz rosyjskich o przekroczeniu pełnomocnictw, wreszcie tajemnicza śmierć, jakby ktoś chciał pozbyć się niewygodnego świadka lub też ukarać go bez rozgłosu. Jednak zdecydowany tytuł rozdziału w książce M. Janion dotyczy raczej legendowej kreacji tej postaci. Dla autorki „Pośmiertnego życia Konrada Wallenroda” ważniejsza jest bowiem, co zrozumiałe, literacka i społeczna recepcja bohatera.

A. Braun nie zadaje w swej powieści pytania, czy Witkiewicz był Wallenrodem, nie podaje w wątpliwość legendy. Przeciwnie – dokonuje kolejnego zabiegu legendotwórczego. Taki zabieg jest oczywiście uprawniony, a także zrozumiały, jeśli pamiętamy czas powstawania powieści. Dekada lat 80. sprzyjała poszukiwaniu jednoznaczności, wartości stałych, bohaterów niezłomnych. Nie był to okres życzliwy rewidowaniu tradycji, kwestionowaniu wartości. Taka postawa kojarzyła się zbyt natrętnie z postawami politycznymi w rysunku psychologicznym bohatera, który bez wątpliwości dąży do raz wytyczonego celu.

Trzeba także postawić pytanie o stosunek autora do postawy wallenrodycznej. Myślę, że odpowiedź jest zawarta w losie bohatera powieści. Witkiewicz nie odnosi sukcesu, a jego śmierć to symboliczna kara za walkę niezgodną z rycerskimi regułami. Ale zarazem wallenrodyzm Witkiewicza to nie wolny wybór, lecz konieczność, od której nie można się uchylić.

Wydaje się, że autor „Wallenroda” próbował w tej powieści iść „śladami Conrada”, swego ulubionego pisarza. Świadczy o tym przede wszystkim kreacja bohatera po Conradowsku tragicznego.

Powieść ta jest jeszcze jednym *medium romantycznym* w polskiej literaturze współczesnej (określenie M. Janion z książki „Czas formy otwartej”), jest także wymownym świadectwem świadomości pisarskiej czasu, w którym powstawała. Dlatego też należy do minionej epoki, w której kategorii romantyczne były dość skutecznym narzędziem rozpoznawania rzeczywistości.

Nie znaczy to oczywiście, że nie warto jej czytać.

Andrzej Dziurdzikowski

GALANTE HISTORYJKI

Jan Józef Szczepański

Historyjki

„Czytelnik”, Warszawa 1990

Czym jest literatura? Skąd się bierze, jak się rodzi? Odpowiedzi na te pytania udziela nam J. J. Szczepański

ski we wstępie do swej książki: *Lubię opowiadać. Zdarzały mi się w życiu przygody ciekawe, dramatyczne, a także zabawne. Wiele z nich wykorzystałem w moich książkach i do nich nie będę wracać. Wiele jednak stanowi repertuar wspomnień, po które sięgam głównie w celach towarzyskich, bez szczególnych artystycznych czy dydaktycznych ambicji. Ponieważ okazji do opowiadania nie brakuje, historyjki te (pewnie już nudne dla najbliższych moich znajomych) nabrały cech nie podlegającego zmianom kanonu. Jestem wprawdzie przekonany, że nie zawierają celowych przeinaczeń, zyskały jednak coś na kształt autonomii.*

Więc źródłem literatury jest mowa, gawęda, opowiadanie (mam tu na myśli oczywiście czynność, a nie gatunek epicki). Słowa opowiadania wybijają się na niezawisłość, nie należą już do autora, *zyskują coś na kształt autonomii*. Opowiadanie przestaje być prostą czynnością komunikacyjną, odrywa się od gawędziarza i słuchacza, zaczyna funkcjonować jako byt samorządny, niezależny i niepodległy.

Literatura pochodzi z opowiadania. Gdzie bije źródło opowiadania? Od rzeczywistości nie sposób się oderwać, więc i tam znajdujemy interesujące nas źródło. F. Znaniecki i za nim tzw. polska szkoła socjologiczna zwrócili uwagę, że wiedza o rzeczywistości może być nam dana na dwa sposoby: albo przez osobiste doświadczenie, albo przez przekaz czyjegoś osobistego doświadczenia. Opowiadanie nie stanowi tutaj wyjątku: albo będzie traktować o sprawach przeżytych osobiście, albo o przeczytanych czy zasłyszanych.

Co znaczy tytuł „Historyjki”? To deminutivum, zdrobnienie. Słowo „historia” ma dwa znaczenia. Z jednej strony to dawna nazwa prozaicznych utworów fabularnych. W Polsce żywotna w XVI i XVII w. W angielszczyźnie „story” to tak samo dobrze fabuła, jak powieść czy opowiadanie. Z drugiej strony „historia” oznacza dzieje, los świata, narodu, zbiorowości czy człowieka. Wydaje się, że tytuł zbioru J.J. Szczepańskiego łączy te dwa znaczenia. To małe opowiadania, które odbijają los.

Czy jednak pamięć ludzka przyswaja wszystko, co do niej płynie z zewnątrzności, czy jest w stanie odtworzyć biliony chwil, miliardy obrazów, miliony przeczytanych słów? Nie, przecież pamiętamy selektywnie. (Może zresztą owa selektywność dotyczy nie tyle przechowywania, ile przywoływania z pamięci.) Wydaje się, że pamiętamy coś po coś – gdy mamy coś tłumaczyć, objaśniać.

Kiedy po raz pierwszy czytałem historyjkę „Pałac” (a wydrukował ją kiedyś „Puls”), myślałem sobie: Jakie to wspaniałe opowiadanie symboliczne, jak dobrze uchwycony skrót, jak dobitnie odmalowane nasze losy. Wymarzony materiał na film Munka, czy wczesnego Wajdy. Szczególnie scena wspólnego obiadu w arystokratycznym pałacu Niemca z Landwirtschafitliche-Zentralstelle, oficerów NSZ, biskupa i radzieckiego razdowiedzika-paraszutysty, Jaszy. Teraz – kiedy wiem, że to nie tylko bene trovato, ale i vero – myślę, że dlatego zostało to wybrane, iż tak ostrą kreską rysowało rzeczywistość, i dlatego też zostało zapamiętane.

Każda z historyjek składających się na „Historyjki” coś nam przybliża, coś charakteryzuje: kraj, sytuację, człowieka. Wspaniały jest opis występu pijanego Stanisława Skonecznego w Domu Literatury na Krupniczej. Pokazuje on, że w tamtych, stalinowskich czasach tylko podpiwszy można było być trzeźwym i tylko bełkocząc powiedzieć coś do sensu. Przytoczmy: „*No to doniesiesz – ciągnął spokojnie Skoneczny. – Wyrzucą mnie z partii? No to wyrzucą. Ja mam chałupę na wsi. Trzy morgi pola i kozę. Będę sobie kozę doił. I co? Możesz mnie straszyc, ile ci się podoba*”. *Prezes opadł na krzesło, bezsilny. Razem z nim czuliśmy, że przed poetą Skonecznym nie ma żadnego ratunku. Ten zaś złamał się nagle w pół, złożył głowę na stole i bijąc pięściami w jego blat, zakrzyknął wielkim głosem: „Koledzy ja was błagam, ja was zaklinam: piszcie prawdę!”*

J.J. Szczepański pisze prawdę. I to nie tylko dlatego, że nie zmyśla (kto to zresztą sprawdzi), ale dlatego, że jego pisanie dobrze oddaje sprawiedliwość światu. Arystoteles twierdził, że prawda to zgodność rzeczy i wyobrażeń. Wyobrażenia, które stawia nam przed oczy pisarz, muszą dobrze przylegać do rzeczy.

Przyleganie to nie tylko kwestia sensów, które autor zawarł w swych historyjkach. Przylegać musi też materia. Słowa muszą być właściwie połączone, właściwie dobrane. To kwestia smaku, kwestia stylu. Buffon powiadał: *Styl to człowiek*. Nie podejrzewał nawet, że parę wieków później znajdzie na Podhalu wyznawcę i naśladowcę. Kiedy bohater powieści „Portki Odysa” przeczytał

to dzieło (swoją drogą rzadki to przypadek w dziedzinie teorii literatury, gdy bohater recenzuje autorowi jego dzieło), miał się wyrazić tak oto: *Szkoda, że mi pan nie mówił, że pan takie coś pisze. Opowiedziałbym to panu wszystko całkiem inaczej. Galanciej.*

Marek Karpiński

POLSKA KONSPIRACJA WOJSKOWA

Marek Ney-Krwawicz

Komenda Główna Armii Krajowej 1939–1945

IW Pax, Warszawa 1990, ss. 522

Armia Krajowa była w okresie II wojny światowej największą polską organizacją niepodległościową. To swoiste wojsko w podziemiu liczyło według różnych szacunków 250–350 tys. ludzi. W przeciwieństwie do BCh, NOW-NSZ, GL PPS czy GL-AI PPR była to wojskowa organizacja konspiracyjna o charakterze ponadpartyjnym. Chyba uzasadniona będzie opinia, że była to siła zbrojna całego narodu polskiego. Wywodząca się ze Służby Zwycięstwu Polski, przekształconej następnie w Związek Walki Zbrojnej, AK była częścią składową walczących nieprzerwanie od 1 IX 1939 r. z okupantami Sił Zbrojnych RP. Organizacyjnie podlegała zwierzchnictwu Naczelnego Wodza. Swym obszarem działania obejmowała całe terytorium państwa polskiego w granicach

sprzed II wojny. Ponadto w jej strefie działania znalazły się tereny należące przed wybuchem wojny do Niemiec (zachodnia część Okręgu Śląskiego), Litwy (Podokrąg Kowieński), a także obszary położone na wschód od granicy II Rzeczypospolitej, gdzie akcje dywersyjne przeprowadzały patrole „Wachlarza”. Bardzo rozległe było także pole działania AK: począwszy od najważniejszej walki bieżącej z siłami okupantów, przez działalność wywiadowczą, planowanie, kwatermistrzostwo, łączność, na działalności propagandowo-informacyjnej i finansowej kończąc. Taka różnorodność działania w warunkach okupacji i terroru wymagała, oprócz konsolidacji i karność oraz oparcia w społeczeństwie, także sprawnego i operatywnego dowodzenia. O tym traktuje praca autorstwa M. Ney-Krwawicza „Komenda Główna Armii Krajowej 1939–1945”. Mimo wielu drobnych luk, sygnalizowanych zresztą przez autora, jest to bardzo ważne i wartościowe opracowanie. Autor miał na celu ukazanie rozwoju struktury organizacyjnej i funkcjonowania KG SZP-ZWZ-AK. Wykorzystał istniejącą literaturę przedmiotu wzbogacając ją materiałami archiwalnymi i relacjami uczestników konspiracji. Dotychczas publikowane wspomnienia czy opracowania dotyczyły działalności tylko niektórych pionów AK na szczeblu centralnym. Stosunkowo dobrze opracowane są działy: propagandowo-informacyjny, walki bieżącej, wywiadu, łączności. Omawiana praca jest pierwszą naukową syntezą tematu.

Rozbudowany i sprawnie działający aparat KG AK stanowił (obok

Delegatury Rządu i Rady Jedności Narodowej) istotną część składową polskiego Państwa Podziemnego, jak podkreślił autor, *zjawiska w takiej skali niespotykanego w Europie*. Bliśko 5-letnie trwanie (mimo „wsyp” i aresztowań) i kierowanie działalnością podległych sztabów, obszarów i okręgów świadczy również o znacznych zdolnościach organizacyjnych zespołu tworzącego Komendę Główną. Upływ czasu, konspiracyjny charakter organizacji, luki w znanym materiale źródłowym, brak wielu bezpośrednich świadków (dziś, w momencie publikacji pracy Ney-Krwawicza, nie żyje już żaden z komendantów ani dowódców oddziałów KG AK) sprawił m.in., że obecnie niemożliwe jest odtworzenie kompletnego stanu osobowego Komendy Głównej z okresu 1939–45. Kartoteka osobowa ludzi, którzy w okresie wojny przeszli przez centralny aparat dowodzenia, sporządzona przez autora pracy, zawiera ponad 4800 nazwisk i jest stale uzupełniana. Był to potężny, jak na warunki konspiracji aparat dowodzenia. Według szacunków Ney-Krwawicza w lutym 1944 r., a więc w chwili gdy Komenda Główna była już w pełni ukształtowana, liczył on około 3–4 tys. pracowników.

Pierwszym Dowódcą Głównym SZP, powstałej 27 IX 1939 r., a więc jeszcze wtedy, gdy trwały walki regularnych oddziałów wojska polskiego z armiami niemiecką i sowiecką, był inicjator jej powstania, gen. bryg. Michał Karaszewicz-Tokarzewski („Torwid”). Gdy w okupowanym kraju rozwijała się działalność SZP, 13 XI 1939 r. na mocy decyzji Rządu RP na Uchodźstwie i Naczelnego

Wodza został utworzony Związek Walki Zbrojnej. Łączący funkcję premiera i naczelnego wodza gen. Władysław Sikorski mianował Komendantem Głównym ZWZ gen. bryg. Kazimierza Sosnkowskiego („Godziemba”), który przebywał w Paryżu. Jednak faktycznym dowódcą ZWZ był dotychczasowy zastępca gen. Tokarzewskiego, płk/gen. bryg. Stefan Rowecki („Grot”). Formalnie aż do 30 VI 1940 r. był on jednak tylko Komendantem Okupacji Niemieckiej ZWZ. Tego dnia, w momencie kapitulacji Francji i ewakuacji rządu polskiego do Wielkiej Brytanii, gen. Rowecki stał się już formalnie Komendantem Głównym ZWZ. Funkcję tę sprawował aż do swego aresztowania 30 VI 1943 r. Rozkazem Naczelnego Wodza z 14 II 1942 r. ZWZ został przekształcony w Armię Krajową. W strukturze organizacyjnej Komendy Głównej niczego to nie zmieniło. Jak zasadnie zauważył Ney-Krwawicz, *Komenda Główna ZWZ stała się Komendą Główną Armii Krajowej, a jej Komendant Główny został Dowódcą Armii Krajowej*. Po aresztowaniu gen. Roweckiego zastąpił go na tym stanowisku gen. bryg. Tadeusz Komorowski („Bór”). Przez cały omawiany okres siedzibą KG SZP-ZWZ-AK była Warszawa. Po upadku powstania warszawskiego gen. Komorowski znalazł się w niewoli niemieckiej. Na stanowisku Dowódcy AK zastąpił go gen. bryg. Leopold Okulicki („Niedźwiadek”), formalnie mianowany 21 XII 1944 r. Był to ostatni komendant AK. 19 I 1945 r. wydał on rozkaz o rozwiązaniu szeregów AK. W końcowym okresie działalności komendant wrz

ze swym ścisłym sztabem miał miejsce postój w Częstochowie.

Działająca w latach wojny KG SZP-ZWZ-AK dzieliła się na 7 oddziałów: oddział I – organizacyjny, II – informacyjno-wywiadowczy, III – operacyjny, IV – kwatermistrzowski, V – dowodzenia i łączności, VI – Biuro Informacji i Propagandy i VII – Biuro Finansów i Kontroli. W ramach Komendy Głównej w różnym okresie powstały i działały oprócz tego: Związek Odwetu, „Wachlarz”, Kierownictwo Dywersji (Kedyw), Kierownictwo Walki Konspiracyjnej, Kierownictwo Walki Podziemnej, Wojskowy Szef Komunikacji, Departament Obrony Narodowej, Szefostwo Biur Wojskowych.

Stosunkowo najstabiliej opracowanym działem pracy KG SZP-ZWZ-AK (tak w historiografii jak i przez autora) jest oddział VII Komendy Głównej (Biuro Finansów i Kontroli). Spowodowane jest to przede wszystkim szątkowym stanem archiwaliów, co sugeruje autor, ale chyba także pewną „drażliwością” zagadnienia. Ustalenie, skąd i w jakiej wysokości Komenda Główna czerpała środki finansowe (bez których przecież rzeczywista działalność byłaby niemożliwa) na działalność AK, pozostaje istotnym postulatem badawczym. Nie może zadowolić w pełni odpowiedź, że środki te pochodziły od władz naczelnych na uchodźstwie (zrzuty), z akcji ekspripracyjnych (akcji zbrojnych na instytucje okupantów). Interesujące jest również, jak rozdysponowywano posiadane środki finansowe.

Odtworzenie w miarę szczegółowo obsady personalnej Komendy Głów-

nej, poszczególnych oddziałów, wydziałów, służb, komórek stanowi o dużej wartości opracowania. Zebranie setek nazwisk, pseudonimów, dat sprawia, że struktury centralnego dowództwa AK stają się bardziej czytelne, choć tak duże ich nagromadzenie powoduje, iż książka staje się miejscami nużąca. Jest to jednak swoisty leksykon i przewodnik po centralnych szczeblach dowództwa AK. Ta żmudna praca, jaką wykonał autor, znajdzie z pewnością uznanie, szczególnie wśród historyków zajmujących się działalnością polskiej konspiracji w okresie II wojny.

Drugim podstawowym zagadnieniem (obok struktury organizacyjnej), jakie przedstawił Ney-Krwawicz, jest funkcjonowanie KG SZP-ZWZ-AK. Autor zasadnie podkreślił, że: *Warunki okupacyjne narzuciły specyfikę działania konspiracyjnego, diametralnie różnego od pracy analogicznych organów dowodzenia w okresie pokojowym czy w okresie regularnych działań wojennych*. W poszczególnych rozdziałach autor umiejętnie przedstawił zagadnienia najistotniejsze dla sprawnego działania Komendy Głównej. Problemy szerzej poruszone przez autora dotyczą obiegu poczty, odpraw wewnętrznych i zewnętrznych oraz spotkań służbowych, problemów bezpieczeństwa, lokali i skrytek, kryptonimów, legalizacji, gospodarki pieniężnej i materiałowej, problemów bytowych (uposażeń, opieki), awansów i odznaczeń, urlopów i wypoczynku oraz współpracy międzyoddziałowej.

Kres temu rozbudowanemu i sprawnie funkcjonującemu dowództwu podziemia wojskowego przyniosło

powstanie warszawskie. Jak zauważył autor: *Upadek Powstania Warszawskiego i wymarsz do niewoli razem z warszawskimi oddziałami AK dużej części sztabu Komendy Głównej prawie całkowicie rozbiły dobrze zorganizowany i sprawnie funkcjonujący centralny aparat dowodzenia Sił Zbrojnych w Kraju*. Należy też zaznaczyć, że aż do końca istnienia AK nie zdołano już przywrócić uprzedniej sprawności i rozbudowania struktur. Wpłynęły na to bardzo ciężkie warunki pracy w okresie powojeniowym.

Nieodłącznym elementem codziennego, konspiracyjnego życia przez cały okres wojny były straty w szeregach podziemnej armii. Były one efektem działania okupanta, terroru, „wsyp“, a także przypadkowych aresztowań, zatrzymań w łapankach, egzekucji, wywożenia do obozów koncentracyjnych. Tak jak w przypadku stanów osobowych odtworzenie pełnych danych liczbowych co do strat wydaje się bardzo trudne. Według ustaleń autora łączne straty (w zabitych, aresztowanych, wywiezionych) pracowników KG SZP-ZWZ-AK w okresie od marca 1941 r. do lutego 1944 r. wahają się w granicach około 1500 ludzi, z czego największej strat (około 1000 osób) pociągnęły za sobą aresztowania. Najbardziej spektakularnym i znanym osiągnięciem wroga w tej dziedzinie było aresztowanie (30 VI 1943 r.) Dowódcy Głównego AK, gen. S. Roweckiego.

Autor wzbogacił swe opracowanie zdjęciami (282), zestawieniem kryptonimów używanych w różnych okresach przez poszczególne komórki Komendy Głównej i 144 notami bio-

graficznymi ludzi będących jej pracownikami.

Warto również podkreślić staranne wydanie omawianej pracy (biały papier, twarda obwoluta, bogata bibliografia, indeks nazwisk). Z pewnością praca Ney-Krwawicza (zgodnie z nadzieją autora) będzie kolejnym krokiem na drodze do pełnego przedstawienia dziejów Armii Krajowej i naszego wysiłku niepodległościowego w latach II wojny światowej.

Krzysztof Tarka

KOLEKCJA PORCZYŃSKICH W ALBUMIE

Kolekcja malarstwa europejskiego

zdjęcia Zbigniew Kamykowski,
Danuta Rago, Zbyszko Siemiaszko
Arkady, Warszawa 1991, ss. 210,
ilustr. 151

Do bardzo pięknie wydanego albumu krótki artykuł wstępny napisał „pan na Łazienkach“, doc. dr hab. Marek Kwiatkowski (on też sporządził końcowe „Informacje o artystach i obrazach“). Autorem drugiego artykułu jest Zbigniew Carroll-Porczyński, jeden z dwójga donatorów. Nareszcie mamy w kraju dużą pulę odniesień, które można cytować. Do niedawna mogliśmy się powoływać ledwie na kilka posiadanych obrazów dużej klasy europejskiej, z „Damą z gronostajem“ i „Powrotem syna marnotrawnego“ na czele. Teraz sytuacja się zmieniła, dzięki pp. Porczyńskim mamy rów-

niez Tycjana, Velazqueza, Rubensa, Goyę, Corota, Renoira, van Gogha – choć nie wszystkie obrazy są najwyższej jakości i dostatecznie reprezentatywne. Piszący o sztuce powinni być zawodowoleni z ukazania się tego albumu, nie muszą już bowiem rozglądać się po światowych kolekcjach, w każdym razie nasza skala znacznie się rozszerzyła. Zaleta albumu na tym polega, że pełni on funkcje podręcznego muzeum. Dzięki świetnym zdjęciom można każde dzieło dowolnie w domu analizować, ale pod warunkiem że przedtem solidnie się obejrzało oryginały przy pl. Bankowym. Bowiem kontakt z oryginałem, oglądanie go z rozmaitych dystansów, w różnym świetle, wyczuwanie – czasem również taktylne – jego powierzchni, to zupełnie inny rodzaj i stopień rozpoznania wartości dzieła. Bez porównania bogatszy, a przede wszystkim prawdziwszy niż kontakt z fotograficzną reprodukcją, nawet przy całej jej barwnej świetności. Fotografia spłaszcza, wprowadza w błąd nie zawsze prawdziwymi efektami. Zupełnym kłamstwem jest zdjęcie skadowane, fragmentaryczne, chyba że obok jest fotografia całości.

Artykuł darczyńcy, Z. Porczyńskiego, wprowadza w dzieje kolekcji i koncepcję zakupów. Miały one pewien świadomy kierunek. Zaczęło się od obrazów ilustrujących Biblię, która po przetłumaczeniu jej w XVI w. na języki europejskie stała się częstym i powszechnym tematem malarstwu. Druga linia kompozycyjna to autoportrety mistrzów, najczęściej obok ich dzieł. Trzecia – obrazy mitologiczne i alegoryczne. Wreszcie – portrety wybitnych osobistości, jak

Ludwika Filipa, który po detronizacji znalazł się w Anglii, własny portret pędzla Lamiego podarował premierowi Anglii, a dwa autoportrety, Murilla i Velazqueza, odprzedał. Wszystkie trzy dzieła znalazły się w Kolekcji im. Jana Pawła II. *Cieszy mnie* – pisze donator – *że obalony król Francji razem ze swoimi cennymi obrazami znalazł w końcu dom i schronienie w warszawskim muzeum.* Są tam m.in. portrety Marii Leszczyńskiej i jej córki Wiktorii pędzla Nattiera, jej wnuków, przyszłych królów Francji, pani de Sévigné i pani de Maintenon. Można także oglądać kolekcję wedle szkół narodowych: włoskich, flamandzkiej, holenderskiej, francuskiej, niemieckiej (ze wspaniałym Dürerem i Cranachami na czele), angielskiej i hiszpańskiej. Osobną grupę stanowi martwa natura i pejzaż. Porczyński wyraźnie starali się stworzyć pewne kompedium, którego właśnie w obrobowanym kraju od dawna brakuje.

W tym tłumie ponad 400 płócien (i desek) znajduje się kilkanaście naprawdę dobrych i kilka wspaniałych. To one są magnesem, który będzie nas stale przyciągał na pl. Bankowy. Więc wiekowe obrazy szkoły Marches; jest to kraina między szczytami Apenin i Adriatykiem, tam leży Ankona zdobyta przez armię Andersa, tam w XIV w. wybuchło wielkie włoskie malarstwo. „Maryja z Dzieciątkiem” ma pełny powagi wdzięk i naiwną delikatność cechujące obrazy tego wczesnego okresu, w pół drogi między Średniowieczem a Odrodzeniem. Prawie równie starożytny i uroczy, za to całkiem już świecki, jest obraz da Fabriano „Zuzanna i starcy”. Wspomniałem

o malowidle Dürera. To „Święta Anna samotrzeć“, kompozycja mistrzowska, typowa dla precyzyjnego i twardego malowania Dürera, z gotyckimi załamaniem fałd szaty, o pełnym wyrazie psychologicznym. Malowidło na desce, datowane 1523. Obraz był wystawiany w paru prestiżowych kolekcjach jako zweryfikowany oryginał Dürera. Podobna, dużo mniejsza wersja znajduje się w Metropolitan Museum w Nowym Jorku. Dane te czerpię ze wspomnianego indeksu pt. „Informacje o artystach i obrazach“, umieszczonego na końcu albumu. W tej części mieści się także rozdział zawierający wiadomości o ekspertyzach niektórych dzieł kolekcji, dokonanych przez renomowanych specjalistów.

Pisarz wspomniał, John Steinbeck, wystąpił raz z taką refleksją, bez kwestii trafną: *Kiedy idziecie do Uffizi we Florencji, do Luwru w Paryżu, jesteście tak przytłoczeni ilością, potęgą wielkości, że wychodzicie zgnębieni, z uczuciem podobnym do konstypacji. Ale potem, gdy zostajecie sami i wspominaliście, obejrzone płótna zaczynają się segregować; niektóre eliminuje wasz gust lub wasze ograniczenia, natomiast inne zarysowują się wyraźnie i czysto. Wtedy możecie powrócić, aby popatrzeć na jedną rzecz, nie niepokojeni przez krzyk wielkości. Po pierwszym zameście mogą wejść do Prado w Madrycie i mijając, nie widząc ich, tysiące obrazów, które wołają o moją uwagę, i mogę odwiedzić przyjaciela – niewielkiego El Greca, „Św. Pawła z książką“.*

Steinbeck uwodzi prostotą i mądrością, hojnie, w każdym fragmencie prozy rozkłada swoją inteligencję. Jego uwaga o selektywnym sposobie

zwiedzania muzeów dotyczy także muzeum domowego; jakim jest w danym przypadku album kolekcji Porczyńskich. Oczywiście nie jest to zbiór porównywalny do Uffizi, Luwru czy Prado. Ale też ma swoją kłopotliwą dla widza skalę, więc i tu trzeba wybierać.

El Greca Porczyńscy nie zdołali nabyć. Najwybitniejsze obrazy Hiszpanów w ich kolekcji, to słynna „Nosicielka wody“ Goyi, nieco mniejsza od prawie identycznego obrazu w Budapeszcie; autoportret Velazqueza zakupiony w Londynie w 1985 r. i autoportret Murilla, wreszcie porażający realizmem „Portret filozofa“ Ribery.

Do tego Velazqueza trzeba wrócić, jak radził Steinbeck. Genialność Velazqueza jest pełna rozmachu i blasku, inaczej niż wielkość Goyi: mroczna, konwulsyjna, zwłaszcza pod koniec jego życia, choć właśnie „Nosicielka wody“ jest jednym z najweselejszych obrazów wszystkich czasów. Barwa Velazqueza ma coś tryumfalnego. Wyczółkowski, subtelny znawca rzeczy malarskich, mówił: *Velazquez nigdy nie szuka, bo on ciągle trafia. Tak strzela, że do monety między palcami mógłby strzelać. U niego jest szelmowska płynność, jak u Rafaela.* Autoportret z kolekcji Porczyńskich to dzieło świetne, malowane jakby gniewnie, szerokimi smugami. W notatniku malarza znaleziono uwagę odnoszącą się do autoportretu: *Trzeba wykończyć ubiór.* Ale strój w dolnej części kompozycji nie został wykończony, co ani trochę wyrazowi nie szkodzi, a dla nas stanowi dodatkową atrakcję.

Należy też koniecznie wrócić do Cranachów, ale to w muzeum, bo w al-

bumie jest tylko Cranach Młodszy („Maryja z dzieciątkiem”); Cranacha Starszego z niepojętych przyczyn pominięto w albumie, choć kolekcja zawiera portret Lutra i jego żony, Katarzyny, prawdziwe perły tego zbioru, malowane z charakterystyczną wzruszającą drobiazgowością. W albumie nie mieściły się wszystkie dzieła. Muszę jeszcze wymienić co najmniej trzy inne, do których się wraca. Rembrandta „Portret brodatego mężczyzny”, autoportret Rubensa (pracownia) i Tintoretta „Król Dawid dowiadujący się o śmierci Uriasza”. Ta okazała i wielopostaciowa kompozycja pochodzi z wczesnego okresu dynamicznego wizjonera, który swoim postaciom, ujętym w gwałtownych skrótach, kazał lewitować nad ziemią.

Marcin Czerwiński napisał kiedyś: *Kolekcja stała się wydarzeniem wielkiej wagi. Ale nie wolno pominąć kontrowersji, które obudziła.* Kontrowersje dotyczą wartości artystycznych znacznej części tego ogromnego zbioru. Istotnie, w salach muzeum obok wielu dzieł, zwłaszcza alegorycznych, przechodzi się ze znudzeniem. Czerwiński ujął rzecz z całą delikatnością, ale niedwuznacznie: *Zbiór został rozciągnięty ponad możliwość realizacji, kosztem jakości. Jego rozległość osiągnięto przez wcielenie doń dzieł drugorzędnych, nie reprezentatywnych, bądź wątpliwych pod względem atrybucji (...)* Nie można pominąć bezkompromisowego stanowiska, które wyraziła, w kilku wypowiedziach prasowych, prof. Maria Rzepińska. Kilka miesięcy temu dostałem od niej list prywatny, gdzie krótko wraca do tej sprawy: *Byłoby lepiej, gdyby ofiarodawcy zakupili sto*

dobrych obrazów niż owe czerysta. Czerwiński zwraca jednak uwagę, i słusznie, że zamiarem Porczyńskich było wypełnienie zasadniczych luk w polskich zbiorach europejskiego malarstwa. Chcieli swoją kolekcją objąć jak najwięcej zjawisk. W każdym razie historycy sztuki na ogół wycofali się z dyskusji merytorycznej, skrępowani naturalnym poczuciem wdzięczności wobec ofiarodawców. Królewski podarunek Porczyńskich miał miejsce w połowie lat 80., w ciężkim i przygnębiającym okresie, gdy społeczeństwo miało powody zwątpić o swoim losie. Był znakiem solidarności i otuchy.

Album, o którym piszę przede wszystkim, oczywiście odzwierciedla słabość i monotonię kolekcji w tych partiach, które spotkały się z krytyką. Ale zawsze będzie tam kilka-naście czy nawet więcej pozycji godnych zacytowania. To przecież dużo!

Zbigniew Florczak

 teatr
TURLAJGROSZEK

Teatr Towarzystwo „Wierszalin“
w Białymstoku

Turlajgroszek

***Tadeusza Słobodzianka
i Piotra Tomaszuka***

reżyseria – Piotr Tomaszuk
scenografia – Mikołaj Malesza
muzyka – Krzysztof Dziernia
projekty i wykonanie lalek –
Mirosław Sołowiej

XXI Warszawskie Spotkania Teatralne

Na Warszawskich Spotkaniach Teatralnych „Turlajgroszka“ przyjęto długimi, gorącymi brawami, choć publiczność tej imprezy oklaskiwała przedtem takie wydarzenia, jak „Ślub“ w reżyserii Jerzego Jarockiego i ostatnie przedstawienie Tadeusza Kantora. A jednak spektakl – zdobywca I nagrody na Festiwalu Polskich Sztuk Współczesnych – i tym razem przekonał wybredną publiczność widowie. Skromnością użytych środków i wielką siłą wyrazu.

Zwraca uwagę kameralność przedsięwzięcia rozgrywającego się na tle mocno zużytych drzwi stodół i na drugich, nieco mniejszych, które są tu rodzajem stołu – sceną, dla używanych w spektaklu drewnianych lalek. Ośmiu aktorów odtwarza nie tylko wyznaczone sceniczną intrygą role, ale także role członków gromady, w której żyją bohaterzy; imi-

tuje też otaczające środowisko. Rzeczywistość zgrzebna i uboga okazuje się całym światem, a aktor nawet ptakiem, w zależności od potrzeby. W całym sensie tego słowa jest to przedstawienie zespołowe, wspólne, niosące określone i wyraźne przesłanie.

Tekst „Turlajgroszka“ – spisany przez T. Słobodzianka i reżysera spektaklu P. Tomaszuka – jest bowiem rodzajem baśni, „naiwnej historii“, dlatego na scenie zdarzają się cuda, ale granica między dobrem a złem przebiega wyraźnie: o małego Turlajgroszka toczy się ostra, nawet zażarta walka. Naiwności towarzyszy brutalność, a z wyboru dobra bądź zła wynikają żelazne konsekwencje, tak jak w każdej szanującej się baśni. Ich lektura zalecana dzieciom bywa pożyteczna i dla dorosłych. Fantazja nie służy tam mijaniu się z prawdą, lukrowaniu obrazu świata, ułatwia jedynie bohaterom dokonywanie trudnych i zdecydowanych wyborów, a one, choć w różnej skali, czekają przecież i dzieci, i dorosłych. Podobnie jest z „Turlajgroszkiem“. Co prawda wersja przedstawiona w Warszawie została przygotowana z myślą o dorosłej widowni, ale zachowując umowność kilku celowo wyostrzonych scen „Turlajgroszek“ może być baśnią dla wszystkich. Piękną i pouczającą.

Dla polskiej publiczności niezwykle cenną z jeszcze jednego względu. Przedstawienie, jak to określono w programie Spotkań *wywiezione z kultury białoruskiego pogranicza*, odkrywa ją dla widza w tym co szczególne, specyficzne, odrębne, a co przez lata było celowo zapominane i nie doceniane. Zapewne inaczej

brzmi to w Białymstoku, gdzie Towarzystwo „Wierszalin“ ma swoją siedzibę, inaczej w Warszawie, ale nie wiadomo gdzie bardziej jest potrzebne świadectwo kulturowej odrębności i bogactwa. Zachowując ludowość i specyfikę kultury pogranicza – tyleż polskiej, ile białoruskiej – nie zrobiono na scenie skansenu. Zbyt wiele w spektaklu nurtów wspólnych nawet całej słowiańszczyźnie, nośnych i doskonale zrozumiałych dla każdego, kto się w Polsce wychował, jak choćby przyspiewka: *Nie pij chłopie wódki / nie pij wódki z rana*, czy specyficzna moralność wyznawana przez bogobojną gromadę: *Nie bij chłopie baby / Rękami po głowie / Jak ty ją zabijesz / Pójdiesz do więzienia!* Bohaterzy spektaklu to bez wątpienia ludzie z krwi i kości, przedstawieni przez aktorów z całą ostrością.

Jeszcze jedna właściwość baśni wydaje się tu istotna – jej zawieszenie w czasie. Często wiadomo dokładnie, gdzie się ona dzieje, rzadko można rozpoznać kiedy. Dawno, dawno temu... Zawsze – i kiedyś, i teraz. Trudno byłoby dokładnie określić czas akcji „Turlajgroszka“, wydawać by się mogło, że jest to raczej mityczne kiedyś – gdyby synonimem bogactwa nie był tu mercedes i rolce-royce, gdyby Czort pod krzyżem nie gasił niedopałka tak, jak to robią nałogowi palacze. Współczesne akcenty, poprzez które przedstawienie nawiązuje pełniejszy kontakt z widzom, dają sygnał, że i jego być może rzecz dotyczy. W sąsiedztwie największego targowiska tej części Europy – przedstawienie było grane w Teatrze Studio – decyzja rodziców Turlajgroszka o oddaniu go na jar-

mark, żeby się przyuczył do interesu, zyskuje dodatkowe znaczenia. A i bez tego dobrze czujemy, dlaczego bieda jest dla bohaterów ciężarem, pod którym łamią się charaktery. Problem ten zostaje zasygnalizowany od razu, kiedy w rozpoczynającej spektakl rzewnej piosence o miłości pada twarde pytanie dziewczyny: *Nie masz ty pieniędzy, / Jak będziemy żyli?* Zawieszone powraca w finale, już kiedy wiemy, że to sam Czort robił interesy, kiedy znamy piosenkę o małych złodziejach, których wieszają, i o wielkich, którym się kłaniają.

I najpewniej pozostawiłoby to nas bez nadziei, gdyby nie pogłębiająca ten obraz religijna perspektywa spektaklu. Wtapia się ona w ciężki, mozolny los bohaterów – tam, gdzie zdawałoby się nie ma na nią miejsca i warunków – stając się jego dominantą, niezbywalną i oczywistą. Jest to religijność prawdziwa: trudna, ciężka, więc czasem odrzucana, ale taka, od której nie ma ucieczki. Ci, którzy się jej sprzeciwiają – giną. O tym właśnie – o *wielkiej mądrości Pana Boga* – opowiada przedstawienie przekonując do wyboru losu, który On wyznaczył, a nie egoistycznych realizacji. Na innym planie – do prymatu drugiej osoby, a nie środków do życia: miłości, nie pieniędzy. Właściwemu ludzkiej naturze pragnieniu posiadania podsycanemu biedą i namowami Czorta są przeciwstawione twarde wymagania Boga ofiarowującego inny wymiar życia w tej samej rzeczywistości. Miłość chłopaka do dziewczyny, bogactwo, o jakim marzą bohaterzy, funkcjonuje również w porządku metafizycznym nabierając nowych znaczeń, czasem odmiennych od dotychczasowych.

Religijna perspektywa przedstawienia pozostaje jego największą wartością. Jest to bardzo odważna i zdecydowana obrona godności ludzkiego losu. Godności, którą nadaje Bóg. Bez deklaratywności i łatwych zwycięstw. Sceniczne dzieje Turlaj-groszka mówią wiele o ciemnych stronach ludzkiej natury i trudzie dojrzewania do Boga kończąc się co prawda pojednaniem z Nim, ale rozstaniem z najbliższymi, którzy mimo wszystkich wysiłków *nie pokochali*. Zwycięstwem bohatera, który zyskuje swoje Imię i tożsamość, wraz z dokonany wybór jest więc duchowa dojrzałość. Nie bogactwo czy skądinąd zasłużona miłość rodziców. Trudna to baśń – i dla dzieci, i dla dorosłych – ale za to prawdziwa.

Zyskuje ona wielką siłę wyrazu dzięki zwartości i stylistycznej jednolitości przedstawienia, ale przede wszystkim przez wolną od relatywizmu jednoznaczność. Teatr wraca do źródeł kultury i religii, by tam odnaleźć to, co utracił. Sens? Głębię wyrazu? Argumenty potrzebne do prawdziwego dialogu z widzem. Opowiadać swą baśń odnawia być może przymierze z publicznością...

Kalina Zalewska

NIE MA NIEWINNYCH

Teatr Nowy w Poznaniu

Ghetto

Joshuy Sobola

reżyseria – Eugeniusz Korin
przekład – Bogdan Olewicz
muzyka – Jerzy Satanowski
scenografia – Paweł Dobrzycki
kostiumy – Irena Biegańska
prapremiera polska 12 V 1991 r.

Poznański Teatr Nowy od maja ub.r. wystawia „Ghetto” J. Sobola w reżyserii E. Korina przy pełnej widowni i owacjach, często na stojąco, mimo że recenzenci pisali: „*Ghetto*” Korina okazało się czymś w rodzaju „prowi-zorycznego” *musicalu* połączonego z *teatrem*, w którym aktor jest żywą *marionetką*. W innej zaś recenzji przedstawienie nazwano wprost *kłęską*. Nie przytaczam jednak tych opinii, by z nimi polemizować. Przeciwnie. Naprowadzają one bowiem na pewien trop. Wskazują na istnie dwu „Ghett”, Sobola i Korina.

A zatem „Ghetto” Sobola. Nie ma w nim bohaterów jednoznacznie pozytywnych i negatywnych. Nie wiadomo nawet, kto ofiarą, a kto katem. Dla tak osaczonego człowieka nie ma ratunku. Niebo jest puste, gdyż Bóg nie odpowiada na wołanie swego przeciez narodu. Nic też nie pomoże ucieczka w przeszłość, lepszą przyszłość, gdyż ta po prostu dla uwięzionych w getcie nie istnieje. A nawet gdyby udało się jakoś przetrwać, to i tak nie na wiele się to zda, gdyż w tym nowym, wolnym świecie nadal będzie się pano-szyła niesprawiedliwość. Nie ma się

też co ludzie postępowaniem technicznym, cywilizacyjnym czy kulturowym. Wszystko, co człowiek osiągnął, doskonale się przyczynia do jednego – do unicestwienia właśnie człowieka. Z bezwzględna więc stanowczością Sobol demontuje wszystko, na czym człowiek mógłby się tutaj na ziemi oprzeć, gdzie mógłby znaleźć schronienie. Wszystko zawodzi. Łącznie z religią. I właśnie w tej totalnej demitologizacji, desakralizacji i negacji wszystkiego, zdaje się, tkwi sedno sprawy. *Marność nad marnościami* – powiada Kohelet – *marność nad marnościami* – *wszystko marność*. Sobol dokonuje tego samego, z czym mamy do czynienia w Biblii. Pozbawia nas złudnych nadziei na lepsze czasy, lepsze dlatego, że łatwiejsze. Tym samym uwalnia nas od wiary w jakichkolwiek bożków. Wszystko jedno, jakie ci bożkowie czy bogowie noszą imiona, z imieniem Najwyższego włącznie. Można by rzec: Tylko tyle? Ale właśnie – czy to mało? Skoro ratunkiem dla człowieka nie jest ziemia, cywilizacja, kultura, religia, to co dalej? Pytanie przecież nie może pozostać bez odpowiedzi, zwłaszcza wtedy, gdy wydaje się, że odpowiedź jest niemożliwa, jak niemożliwe było ocalenie z getta.

„Ghetto” Korina. Najpierw o małym szczególe, który – jak to zwykle bywa – budzi największe kontrowersje. Chodzi o fotel oficera SS, Kitla. Marmurowy. Udując marmur, bo przecież z plastyku. Samobieżny, a przecież wiadomo że zdalnie sterowany. Tym samym posłuszny swemu panu, ale i niepewny. Często znika. I w tym miejscu, w pomyśle na ów fotel – wydaje mi się

– spotykają się obydwa teatry, Sobola i Korina. Fotel, symbol wszechwładzy okazuje się śmieszną zabawką. Jeśli tak, to znaczy, iż Korin chce powiedzieć, że zło, ból, cierpienie i śmierć to też marność nad marnościami, jak wszystko inne. To wrażenie podkreśla rozplanowanie miejsca akcji przedstawienia oraz scenografia. W pewnym momencie już nie wiadomo, gdzie się jest, na scenie czy na widowni, gdyż jedna z osób dramatu, Narrator, wciąż się przechadza po widowni, a scena jest jednocześnie sceną Teatru Nowego, Sobolowego teatru z Wilna, rampą kolejową i bramą obozu zagłady. W „Ghetcie” Korina grają też przedmioty, np. mundury, ubrania, książki, lalka. Grają nie dlatego, że posługują się nimi aktorzy, ale dlatego, że współgrają one z aktorami, aż do utożsamienia.

Poza tym przedstawienie jest tak pokierowane, że jego tragiczna przecieć akcja dzieje się w najzwyklejszej codzienności. W szarości i brązach. Chociaż czasami, jak od święta, bo w scenach, gdy gra się teatr, a nawet orgię, przebłyśnie żywszy kolor. Do tego muzyka i śpiew. Słuchając piosenek wileńskiego „Ghetta” naraz wydało mi się, że się modlę przed Murem Zachodnim (Ściana Płaczu) w Jerozolimie. Tam też, jak w muzyce J. Satanowskiego, można się dosłuchać wątków muzycznych z Polski, Rosji, Grecji i zapewne z jeszcze innych stron świata.

E. Korin swoją sztuką nie chce, zapewne jak i J. Sobol, jedynie „wywoływać duchów”, tzn. przedstawiać tamten straszny czas, choć i w takim zamiarze nie byłoby niczego zdrożnego. Teatr Korina gra współ-

czesność, przedstawia teraźniejszość. Stawia przed człowiekiem pytanie, co dalej. Okazuje się bowiem, że nie ma niewinnych. Oświadczam, trzeba dodać – Kołyma, udowadniając jedno: nie ma niewinnych. Wbrew sobie samym musimy stwierdzić, że wszyscy i każdy z osobna jesteśmy winni śmierci innych i swojej. Co więc począć z tą „cywilizacją śmierci”? Na jednym z przedstawień, po pierwszym akcie, nie było braw. Jedynie cisza. Pomyślałem, jak po słowach Jezusy syna Yosepha: Elohim, Elohim, czemu mnie opuściłeś! Możliwe, że właśnie ta Cisza jest odpowiedzią?

Wacław Oszajca SJ



POŻEGNANIE Z IMPERIUM

Przegląd filmów radzieckich

Warszawa, 15-19 I 1992 r.

W połowie stycznia odbył się w Warszawie Przegląd Filmów Radzieckich zorganizowany przy udziale Komitetu Kinematografii, Ośrodka Kultury Radzieckiej, firmy Sovexport-film i Fundacji Sztuki Filmowej. W kinie „Muranów” pokazano 5 najnowszych filmów (z lat 1989-91) nakręconych w burzliwym czasie wstrząsów, które ogarnęły ZSRR.

Koła historii potoczyły się zbyt szybko, aby filmowcy mogli je opisać za pomocą swej sztuki. Jednak w komediach Edgara Riazanowa „Obiecane niebiosa” i Georgija Danelija „Paszport” wyraźnie są widoczne skutki rozpadu imperium, wielkiego oszustwa systemu komunistycznego, a w końcu nawet emigracyjnej ułudy, która dotyka szukających lepszego życia poza granicami.

Na otwarciu imprezy wśród zaproszonych gości był obecny m.in. ambasador Rosji w Polsce – Jurij Kaszlew, grono krytyków i dziennikarzy. Niestety, mimo że pokazy były dostępne dla ogółu widzów, a bilety tańsze niż zwykle (15 tys. zł), publiczność nie dopisała. Zła sława, jaką w przeszłości zdobyły sobie radzieckie przeglądy przygotowywane dla propagandowych celów i brak dostatecznej reklamy przyczyniły się do tego, że warszawiacy wolą obcować z Rosjanami na bazarze niż poznawać ich problemy w kinie.

Na inaugurację Przeglądu wybrano film Andrieja Esznaja „Skrzywdzeni i poniżeni”. Poprawna, akademicka ekranizacja powieści Fiodora Dostojewskiego miała być psychologicznym dramatem czwórki bohaterów: idealistki Nataszy romantycznie zakochanej w młodym Aloszy Wołkowskim (w tej roli Nastasia Kinski), powiernika jej duszy – literata Iwana Pietrowicza, uosobienia zła i egoizmu – księcia Wołkowskiego (ojca Aloszy, w tej roli znakomity Nikita Michalkow) i wreszcie niewinnej Nelli, której los nie miał do zaoferowania nic oprócz cierpienia. Film w typie XIX-wiecznego moralitetu, idący po śladach motywów ludzkiego postępowania,

jest utworem kameralnym, zamkniętym w ciasnej przestrzeni skromnych wnętrz, z pewnością lepiej nadawałby się do pokazania w telewizji niż w kinie.

Za to zdecydowanie do kin (i to dla prawdziwych kinomanów) jest przeznaczony film Riazanowa „Obiecane niebiosy”. Jest to doskonała, na poły „czarna” komedia, groteskowa, ironiczna i gorzka, ale zarazem skrzycząca się dowiecipem (świetne dialogi!), niezwykle realistyczna i aktualna (rok produkcji 1991). Zgodnie z upodobaniami autora przesyciona poetyckim liryzmem, ciepłem w potraktowaniu bohaterów (grupy bezdomnych z podmoskiewskiego rumowiska) i sympatią dla ludzi, którym „system” nie pożarł serc. Wszyscy, których życie upłynęło w komunizmie, są nim skażeni, jednakowo dawni „łagierownicy”, członkowie partii, jak i zwykli obywatele, którzy zatapiali swe smutki w wódce. To film o rozbitkach – ludziach przymierających głodem na ubożuchnych emeryturach, tak samo „obcych” w nowo powstającym świecie (problemem dla władzy jest, jak ich usunąć z miejsca przeznaczonego na budowę hotelu, a nie – jak im pomóc), jak i niepotrzebnych w „starym” (dawna pracownica tzw. aparatu na starość musi się zadowolić pokoikiem we wspólnym mieszkaniu i marną pensją). Ludzie zgrupowani w rozsypujących się barakach, gdzieś przy bocznicach kolejowej, tworzą dziwną wspólnotę: solidarną w chwilach nędzy, uczującą przy szampanie na fikcyjnym weselu w cudzej daczce, żyjącą razem z konieczności i z wyboru. Jedno, czego nie udało się odebrać im siłą i przemocą, to

własna godność i prawo do marzeń. Skoro ziemia jest tak nieludzka, pozostaje nadzieja na *obiecane niebiosy*. I ta obietnica (nie wiadomo przez kogo dana, może przez braci – kosmitów, bo raczej nie przez Boga) spełnia się w jedyny możliwy – baśniowy sposób. Końcowa scena, ziszczająca łacińską maksymę: *Contra spem spero*, wyciska tży wzruszenia. Jak dotąd nie dane jest go przeżyć rodakom reżysera – w Rosji film nie jest pokazywany, nie ukazały się też recenzje. W Polsce był to najlepszy film tego Przeglądu, zdecydowanie przewyższający poziomem artystycznym wszystkie pozostałe.

Za mniej udaną uważam komedię omyłek gruzińskiego reżysera G. Danelija pt. „Paszport”. Bohaterowie filmu – taksówkarz i dyrygent chóru dziecięcego – mają jednego ojca lecz różne matki. Matka dyrygenta jest Żydówką. Jej syn chce wyjechać do krewnych w Izraelu, ale w rezultacie zabawnego nieporozumienia trafia tam jego brat – taksówkarz, będący w ten sposób emigrantem mimo woli. Niestety, perypetie podróżnicze tego przypadkowego przesiedleńcy bez własnych dokumentów i bez bagażu są już raczej mało śmieszne. Oprócz kilku dobrych gagów sytuacyjnych komedii brakuje tempa. Posądzenie o szpiegostwo, nieuczciwi kumple, próba powrotu poprzez nielegalne przekraczanie granic i kolejne odisiadki (cała podróż trwa 3 lata) dowodzą raczej tego, że przybywszy nikt nie przyjmuje z otwartymi rękami. Jest tu sporo niedostatecznie wykorzystanego materiału obyczajowego, który sam w sobie był kopalnią komizmu (choćby potraktowane z przymrużeniem oka sąsied-

kie właśnie Żydów i Arabów). „Paszport” to film, o którym można powiedzieć, że dobry pomysł scenariuszowy zniszczyła kiepska realizacja. A o jakości komedii w znacznym stopniu decyduje ta ostatnia.

Podobny zarzut można postawić następnej komedii, w reżyserii Sergieja Owczarowa, pt. „Ono”. Tytułowe „Ono” to Głupowo, miasto-model nieudolnego zarządzania z utworu Sałtykowa-Szczedrina. Reżyser przez historię fikcyjnego miasta próbuje w zwierciadle satyry pokazać i odkłamać historię ZSRR. Sięga do kronik ze starego archiwum i zapisuje dzieje od czasów bajecznych aż po XX w. i jego znaczące cezurę: stalinizm, kolektywizację wsi, rządy marionetek (tu nasuwają się skojarzenia z epoką późnego Breżniewa, Czernienki i Andropowa), aż po współczesne kontestacyjne ruchy młodzieżowe i przyszlą katastrofę ekologiczno-kosmiczną. I znów ten sam krytyczny argument: ciekawy pomysł, lecz realizacja, pełna dłużyzn i miejsc treściowo zupełnie miąkłych, pozostawia wiele do życzenia.

Przegląd zakończył film science-fiction powstały w koprodukcji radziecko-RFN-francusko-szwajcarskiej pt. „Trudno być Bogiem”. Adaptacja powieści braci Arkadiego i Borysa Strugackich przetworzona twórczo przez scenarzystę Jean-Claude'a Carrière'a i reżysera Petera Fleischmanna z międzynarodową obsadą (w roli głównej Edward Zentara, na dalszym planie także Werner Herzog) jest typowym widowiskiem filmowym. Ziemianie ze stacji kosmicznej obserwują siostrzaną planetę będącą na niższym niż my etapie

rozwoju cywilizacyjnego. Widząc wyjątkowy reżim, papierowego, pozbawionego możliwości działania króla (despotyczna władza spoczywa w ręku szefa policji) i okrucieństwo wobec poddanych postanawiają posłać tam obserwatora, który wtopi się w miejscową ludność i będzie obrońcą uciskanych. Film w zamierzeniu pomyślany jako oskarżenie totalitaryzmu, agresji i tortur, jest przesycony niesłychanymi obrazami brutalności, okrucieństwa i zadawanej w rozmaity sposób śmierci. Atrakcyjny od strony plastyczno-kostiumowej, w sferze ideowego przesłania atakuje wszelkie przejawy absolutyzmu, więc dzisiaj wyważa otwarte drzwi. Chyba powinien być adresowany przede wszystkim do mniej wybrednych miłośników SF, na nich efekty specjalne zrobią odpowiednie wrażenie, wszyscy inni, jak ja, wyjdą z kina zmęczeni.

O omawianym tutaj, styczniowym Przeglądzie Filmów Radzieckich w kinie „Muranów” mówiło się – ostatni. Wiadomo, nie ma już ZSRR, powstała Wspólnota Państw Niewpodległych, w ślad za nią pójdzie wyodrębnianie się narodowych kinematografii. Kino radzieckie odeszło w przeszłość. Pożegnanie z filmowym imperium odbyło się bez żalu, raczej z nadzieją, że już niebawem kino naszych wschodnich sąsiadów (film litewski, białoruski, gruziński...) odzyska swą tożsamość, oblicze zafałszowane przez ponad 70 lat systemu komunistycznego ukaże się w świetle prawdy.

Anna Pietrzak

List do redakcji

Warszawa, 30 grudnia 1991 r.

Szanowny Pan Redaktor „Przeglądu Powszechnego“.

Jestem zmuszony stanowczo zaprotestować wobec artykułu Aldony Chojnowskiej zamieszczonego w „Przeglądzie Powszechnym“ 12/1991 pt. „Przesiedlenie ludności ukraińskiej na Ziemię Odzyskane w 1947 r.“

Autorka przedstawia w artykule tylko jedną stronę problemu, a mianowicie sam fakt przesiedlenia ludności ukraińskiej z części województwa rzeszowskiego i to w końcowej fazie akcji, tj. w 1947 r., a raczej już po jej zakończeniu.

W czasie wojny byłem żołnierzem I Armii, a po wojnie w ramach reorganizacji armii zostałem wraz z całym oddziałem przydzielony do 30. pułku piechoty 9. Dywizji, do dywizjonu artylerii i 25 X 1945 r. przeniesiono nas do garnizonu Pikulice, 5 km za Przemyślem, gdzie stacjonował garnizon. Pułk stacjonujący w Pikulicach liczył 1200 żołnierzy. Następnego dnia w nocy na nasz garnizon w Pikulicach napadli banderowcy i silnym ogniem karabinów maszynowych i moździerzy niespodziewanie zaatakowali cały nasz garnizon i podpálili wieś Pikulice, która spłonęła w połowie. W czasie zawziętej obrony zostało rannych 7 żołnierzy i zabity jeden oficer dowodzący kompanią karabinów maszynowych. W taki oto sposób powitano nas w ziemi rzeszowskiej.

W tamtym czasie sytuacja w Bieszczadach i powiecie Lubaczów przedstawiała się następująco: tereny za Przemyślem w kierunku Bircza aż po Ustrzyki Górne, Cisnę i Baligród oraz cały powiat Lubaczów łącznie z miastem Lubaczów były całkowicie opanowane przez bandy UPA. Na terenach opanowanych przez Ukraińców była wprowadzona administracja ukraińska ze wszystkimi konsekwencjami, głównie podatkowymi, dla miejscowej ludności. Po wyzwoleniu powołana administracja polska w postaci wójtów i sołtysów została wymordowana z chwilą ich ogłoszenia. Na terenach opanowanych przez nacjonalistów ukraińskich działały dwie organizacje ściśle współdziałające ze sobą, tj.: Organizacja Ukraińskich Nacjonalistów (OUN) – zajmująca się administracją terenu, uświadamianiem politycznym, ściąganiem kontygentów od ludności, poborem młodzieży do armii ukraińskiej oraz sprawująca ścisły nadzór nad żołnierzami (striłkami); i druga organizacja wojskowa o nazwie Ukraińska Powstająca Armia (UPA), której obowiązkiem było ściśle wykonywanie

polecen OUN. Naczelnym hasłem obu organizacji było: *Śmierć Łachom (Polakom), Żydom i komunie*, i to hasło było konsekwentnie realizowane. Według uzyskanych informacji od różnego rodzaju komondyrów ukraińskich w czasie prowadzonego przez nas wywiadu, jak również od ujętych jeńców, UPA liczyła około 12 000 żołnierzy (strzałkow i komandirów), a nie jak błędnie podaje autorka artykułu 1800-2400. Stan osobowy UPA w sile 12 000 utrzymywał się w latach 1945-46. W 1947 r., głównie w I półroczu, zaczął się szybko zmniejszać na skutek przewagi naszych wojsk w walkach oraz likwidacji zaopatrzenia, głównie żywnościowego.

Z uwagi na znajomość języka ukraińskiego oraz zblizoną urodę do ludności ukraińskiej razem z drugim żołnierzem o podobnych walarach, po odpowiednim przeszkoleniu i przygotowaniu niemieckich dokumentów, wyznaczono nam zadanie przez tzw. Grupę Operacyjną przy sztabie 9. Dywizji do rozpoznania terenu całkowicie opanowanego przez UPA. Zadaniem naszym było ustalić organizację wojskową i cywilną, zaopatrzenie w broń, amunicję, żywność i lekarstwa, nastroje ludności, stan dróg i obiektów o znaczeniu wojskowym. Odpowiednio ucharakteryzowani wyruszyliśmy 2 IV 1946 r., i przeszliśmy praktycznie cały teren opanowany przez UPA i powróciliśmy pod koniec maja. Ustaliliśmy, że na czele OUN na teren Polski stał profesor uniwersytetu lwowskiego filologii ukraińskiej o pseudonimie „Stiach“, a jego zastępcą ds. wojskowych jest „Dalnycz“. Udało się nam ustalić, że zaopatrzenie w broń i amunicję szło głównie z Austrii przez Czechosłowację, które w Austrii organizował i wysyłał Stefan Bandera. Również lekarstwa i środki opatrunkowe dostarczano z Austrii. Żywność, umundurowanie, obuwie – z kontygentów od miejscowej ludności. Nastroje miejscowej ludności w większości – szacując procentowo – 75% było bezstronnie oddanych dla idei niepodległej Ukrainy (samostijnyj Ukrainy). Inne wywiady potwierdziły uzyskane przez nas informacje.

W maju 1946 r. na terenach zajętych przez wojsko polskie przystąpiono do wysiedlenia ludności narodowości ukraińskiej do USRR. Wysiedlono przymusowo, ale tylko ludność ukraińską. Jest prawdą, że jeżeli małżeństwa były mieszane, tzn. mąż Ukrainiec, a żona Polka, to mąż podlegał przymusowemu wysiedleniu, a żona mogła pozostać; natomiast dzieci, jeżeli były ochrzczone w kościele, mogły pozostać, jeżeli w cerkwi – do wysiedlenia. Ale jeżeli mąż był Polakiem, a żona Ukrainką, wówczas cała rodzina mogła pozostać. W wysiedlanych wioskach było z reguły tylko parę rodzin, co mogły pozostać, a większość (80-90%) ludności czysto ukraińska. Wysied-

lanie odbywało się spokojnie w ciągu dnia i wysiedleńcy mogli zabierać wszystko, co dali radę załadować na wozy. UPA i OUN stosowały zdecydowanie zasadę, że po wysiedleniu wioski doszczętnie ją palili i głosili hasło: *Nam nie budziet i wam nie budziet*. Z tych powodów ludność, która mogła pozostać, opuszczała wioski i sama się przenosiła przeważnie na tereny odzyskane. Władze polskie umożliwiały jej przeniesienie się na tereny odzyskane. O takim dobrowolnym przesiedleniu ludności z tych terenów autorka artykułu nie wspomina.

Od 1 I 1947 r. przymusowe przesiedlenie, które już w zasadzie stanowiło końcową fazę przesiedlenia, wyłącznie na tereny odzyskane, a nie do USSR. Autorka w artykule nie przedstawiła, że tereny opalone przez UPA były bardzo biedne: górzysty teren, niskiej klasy i nieurodzajne grunta, prymitywne zabudowania, chaty wiejskie bez podłóg (tylko klepisko gliniane), kiepskie oświetlenie (malutkie okienka), nierzadko spotykano chaty kurne, natomiast przesiedlając się na tereny odzyskane trafiali do gospodarki o dobrej zabudowie i znacznie lepszych ziemiach do uprawy. Naczelnym hasłem i konsekwentnym działaniem nacjonalistów ukraińskich było totalnie wymordować na opianowanych terenach ludność polską, niezależnie jaką orientację polityczną reprezentuje, wystarczy tylko, że był Lachem (Polakiem). Stosowali równie bezwzględną zasadę w odniesieniu do swoich rodaków, jeżeli okazywali oni niesubordynację. Podam tylko jeden z bardzo wielu przykładów bezwzględności nacjonalistów ukraińskich. W miejscowości Narol w pow. lubaczowskim 2 lipca w miejscowej parafii był odpust. Po wyjściu z kościoła, jak to bywa w zwyczaju na odpustach, ludność zatrzymała się na placu przykościelnym do pogawędzenia. W tym czasie okrążyła ich banda UPA, prawdopodobnie w sile sotni (kompanii), i białą bronią, tzn. bagnietami, szablami, pikami na placu przykościelnym zamordowała 51 osób różnej pici i wieku. Kiedy przyjechalismy my (wojsko) po zawiadomieniu przez gońca, któremu udało się uciec, tylu zabitych w straszliwy sposób naliczyliśmy na placu. 52. ofiarą był miejscowy proboszcz, który leżał rozkrzyżowany na schodach kościoła w pokrwawionej komży i stule, a obok niego pokrwawiony krzyżyk. Ksiądz miał dwie duże rany klute w klatkę piersiową. Miejscowi mieszkańcy, którym udało się uciec i skryć od pogromu, opowiedzieli, że ksiądz, gdy usłyszał krzyki i jęki przed kościołem, wyszedł z krzyżem i na kolanach błagał w języku ukraińskim o zaprzestanie mordu; w tym momencie kilku bandytów zniemacka ugodziło klęczącego księdza bagnietami. Takich scen na tamtych terenach można podać bardzo

dużo. Władze polskie po dokonaniu wszechstronnego rozeznania sytuacji terenu, który był wyjątkowo specyficzny przez swoją konfigurację i silne zalesienie, uznały, że bez zlikwidowania bazy zaopatrzeniowej walka z bandami UPA może się ciągnąć całymi latami. Z tych też względów jedynym rozsądnym rozwiązaniem było przesiedlenie ludności ukraińskiej z dwóch zasadniczych względów: wielkiej przychylności i sympatii do samostijnoj Ukrainy; dostarczenia aprowizacji i rekruta dla UPA.

Zatem nie jest prawdą, jak to usiłuje przedstawić, autorka artykułu, że władze komunistyczne wysiedlały olbrzymią liczbę ludności z tych terenów bez zasadniczego powodu z ich gospodarki i przesiedlały na tereny odzyskane. Jak również nie jest prawdą, że ZSRR nie przyjmował ludności ukraińskiej. Zgodnie z uchwałami w Jałcie, a następnie w Poczdamie ludność polska z dawnych kresów, a nawet z Syberii, a ludność ukraińska i białoruska z terenów Polski do końca 1949 r. mogła swobodnie przemieszczać się zgodnie z jej wolą. Osobiście byłem świadkiem, że ludność ukraińska z rzeszowszczyzny nie chciała słyszeć o ZSRR i zdecydowanie wołała wyjeżdżać na ziemie odzyskane. Również nieprawdą jest, że tak duża armia brała udział w zwalczaniu UPA i wysiedlaniu ludności. W zasadzie brały udział tylko dwie dywizje i to nie w pełnym składzie: z 9. dywizji 28. pułk z Jarosławia i 30. pułk z Pikulic pod Przemyślem oraz 8. dywizja tylko w sile 36. pułku piechoty. Z pozostałych jednostek były tylko kilkuosobowe zespoły do obserwacji i łączności.

W artykule autorki odczytuje się, jak to wczesne władze polskie w sposób nie za bardzo przemyślany, a nawet tendencyjny, w nieludzki sposób obeszły się z ludnością ukraińską, głównie z powodu przesiedlenia jej na tereny odzyskane. Tylko marginesowo coś niecoś wspomina o UPA, jakby miało to posłużyć dla komunistycznej propagandy do zrealizowania swojego przedsięwzięcia w stosunku do Ukraińców. Należy nadmienić że w latach 1945–47 komunistyczna propaganda była jeszcze w powijakach, były jeszcze nie najgorsze stosunki z aliantami i płynęło UNRA. Natomiast autorka nie mówi prawie nic, w jakich warunkach znajdowała się ludność polska na tamtym terenie w zagrożeniu nacjonalistów ukraińskich. Już nie wymieniam okropności w stosunku do wojsk polskich we wrześniu i październiku 1939 r., okresu okupacji niemieckiej, ale po wojnie w 1945 r., 1946, a nawet w I połowie 1947 r. ludność polska uchodziła z terenów objętych przez UPA przed totalną rzezią i z niewielkim dobytkiem chroniła się w większych ośrodkach, gdzie było bezpieczniejsze od band UPA. Takie ośrodki, jak Przemyśl, Jarosław, Rady-

mno, Ustrzyki Dolne były do granic możliwości przepełnione uchodźcami ludności polskiej. Koczowali oni wraz z dobytkiem (krowy, konie, owce, świnie), gdzie się dało: na polach, rynkach, w podwórkach, a nawet podmiejskich błoniach i również stopniowo odjeżdżali w różnych kierunkach w głąb kraju, niekoniecznie na tereny odzyskane. Ta tragedia ludności polskiej jakoś autorkę mało interesowała.

Szanowny Panie Redaktorze, nie jest moim zamiarem prowadzenie polemiki z autorką tego artykułu, który jest wybitnie jednostronny i mocno przesadzony. Moim zmartwieniem jest inny problem, a mianowicie, że w Polsce żyje na pewno dużo ludzi, którzy dobrze znają i pamiętają problemy, jakie przeżywalismy na Rzeszowszczyźnie. I jestem przekonany, że rozumieją i oceniają je tak, jak je przedstawiłem w bardzo dużym skrócie. W tym roku w dodatku „Historia i Życie” do gazety „Życie Warszawy” zamieścił swój artykuł ksiądz, którego nazwiska nie pamiętam, a który w podobny sposób naświetlał problemy akcji „Wisła” i przesiedlenia ludności ukraińskiej. „Przegląd Powszechny” jest wydawany przez tak szanowaną instytucję jak Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego, w którym nie może być cienia wątpliwości do tematyki, która jest podawana czytelnikowi do ręki, a tym bardziej dla młodzieży, która nie zna tamtych przeżyć i znajomość tematu może sobie wyrobić na podstawie podawanych jej publikacji. Artykuł pani A. Chojnowskiej z pewnością wytworzy u młodzieży nieprawdziwy obraz stosunków, jakie miały miejsce w tamtych terenach. Na marginesie tych problemów godzi się wspomnieć, jak w ubiegłym roku w niektórych organizacjach politycznych a nawet kościelnych, piano hymny pochwalne dla Litwinów, a rzeczywistość mamy zgola inną. W sprawach narodowościowych należy zachować daleko wyważoną ostrożność, gdyż zaistniałe błędy o wiele trudniej wyprostować. Zamieszczony artykuł o ludności ukraińskiej w znacznym stopniu podważa wiarygodność „Przeglądu Powszechnego”, a tym samym zacnego zakonu ojców jezuitów, którzy są uważani za organizację absolutnie nieskazitelną i każdą naukę podają w sposób absolutnie prawdziwy w myśl nauk Jezusa Chrystusa.

Proszę wybaczyć mój styl pisania, a nawet błędy, bo jestem już w sile wieku (emeryt) i z racji pobytu na wschodzie mam trochę trudności w pisaniu.

Będę bardzo Panu Redaktorowi zobowiązany, jeśli zechce Pan Redaktor ustosunkować się do mojego listu.

Łączę wyrazy szacunku

Henryk Sieniawski

Odpowiedź

Odpowiedź na polemiczny list p. H. Sieniawskiego pozwolę sobie zacząć od kilku uzupełnień i sprostowań.

1. Zdaniem p. H. Sieniawskiego w latach 1945–46 Ukraińska Powstańcza Armia w „Zakierzońskim Kraju” liczyła około 12000 uzbrojonych ludzi.

Trzeba zauważyć, że do kwietnia 1946 r. UPA działała niemal bezkarnie. Pomimo podejmowanych wysiłków rozeznanie strony polskiej pozostawiało wiele do życzenia. Początkowo nie przypuszczano nawet, iż „bandy” mają wyznaczone rejonny działania i otrzymują ścisłe rozkazy z centrum. Stosowanie partyzanckich metod walki, bardzo dobra znajomość terenu i wykorzystywanie sprawnie funkcjonującej siatki informatorów sprawiały, że niewielkie lecz ruchliwe oddziały mogły odnosić sukcesy w starciach z regularnym wojskiem. Sprzyjało to powstaniu pewnego mitu – powszechnego przekonania o większej niż rzeczywistość sile UPA. Liczba walczących zmieniała się ustawicznie: mniejsze lub większe grupy przekraczały granice, niektórzy opuszczali szeregi, by wyjechać wraz z rodzinami, inni z kolei – z własnej woli bądź pod przymusem – je zasilali. Pracę wywiadu dodatkowo utrudniało utajnienie struktury i często brak orientacji w miejscowych stosunkach. W efekcie sprawozdania i meldunki nadchodzące z terenu przynosiły dane nieprecyzyjne, fragmentaryczne i rozbieżne. Np. w kwietniu 1946 r. w sztabie Grupy Operacyjnej „Rzeszów” oceniano liczebność UPA na maksymalnie 4420 ludzi, podczas gdy w lipcu tego samego roku (po kilku miesiącach zintensyfikowanej akcji militarnej!) wywiad KBW zamknął swe ustalenia liczbą 6320 ludzi. Szacunki te uznano później za zawyżone, ale nawet jeśli powiększymy je o członków tzw. Samoobronnych Kuszczowych Wiśniów, wspomagających doraźnie konkretne przedsięwzięcia, to nie zbliżymy się zbyttnio do wzmiankowanych przez p. H. Sieniawskiego 12000; SKW szacowane na 2400–2800 osób po zakończeniu fali przesiedleń na Ukrainę w sierpniu 1946 r. stopniały do około 1000.

Na przełomie 1946 i 1947 r. położenie UPA znacznie się pogorszyło. GO „Rzeszów” zepchnęła przeciwnika na trudniej dostępne obszary, a choroby, poczucie osaczenia wzmagaly nastroje rezygnacji i zniechęcenia. Coraz częściej zdarzały się przypadki dezercji. Wiosną 1947 r. *ogólna siła działających kureni wraz z personelem obsady terenowej wynosiła około 2400 ludzi*. Cytat ten pochodzi ze „Sprawozdania z działalności GO »Wisła«” (CAW IV.111.511, k.69.) i nie widzę powodu, dla którego autorzy tego dokumentu mieliby zaniżać liczbę

swoich wrogów. Moim zdaniem nie należy natomiast wierzyć do końca zeznaniom pojmanych. Wydaje się wątpliwe, aby wszyscy oni mogli mieć należyte wyobrażenie o liczebności całej UPA. Nie możemy również wykluczyć, że z premiedytacją podawali większe liczby celem wywarcia odpowiedniego wrażenia na Polakach, lub że okazali się podatni na propagandowe wypowiedzi dowództwa dbającego o podtrzymanie moralne.

2. W tekście wymieniałam jednostki polskie biorące udział w akcji „Wisła” (np. CAW IV.111.511 „Skład bojowy jednostek GO »Wisła«, k.17.). A oto wyszczególnienie oddziałów zwalczających UPA i wysiedlających ludność ukraińską w okresie od maja 1945 do marca 1947 r. (również dane CAW):

- 2 DP – 5 pp (14 XI 1945 – 20 VII 1946),
- 3 DP – 7, 8 i 9 pp; 5 pal (5 IX 1945 – 11 III 1946),
- 6 DP – 14 pp (20 III 1946 – 26 V 1946),
18 pp (20 III 1946 – 20 VII 1946),
- 8 DP – 32, 36 pp; 37 pal (19 VII 1945 – III 1947),
- 9 DP – 26, 28 i 30 pp; 40 pal (30 V 1945 – III 1947),
- 17 DP – batalion zbiorowy (5 X 1945 – 9 XII 1945).

Ustalenie dokładnej liczby żołnierzy jest trudne, ponieważ i w tym przypadku stany osobowe ulegały ciągłym zmianom. Według obliczeń A. Szczesiaka i W. Szoty w województwach południowo-wschodnich przebywało wówczas do 11 000 – 12 000 żołnierzy. Grupę Operacyjną „Wisła” istniejącą od 17 IV do 31 VII 1947 r. tworzyło około 17 500 żołnierzy. Jeszcze po rozwiązaniu GO „W” wyodrębniono z 9 DP mniejsze grupy operacyjne, które wraz z jedną brygadą KBW i przy współpracy z MO, UB i ORMO do końca 1948 r. prowadziły – jak to określano – *działania doczyszczające*.

3. Do likwidowania skupisk ludności ukraińskiej w Polsce przystąpiono praktycznie wiosną 1945 r. Podstawę prawną podjętych działań stanowiła umowa zawarta 9 IX 1944 r. między PKWN a rządem USRR. Została ona uzupełniona porozumieniem podpisanym 6 VII 1945 r. przez przedstawicieli rządu ZSRR i Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej. Sprawa nie była natomiast przedmiotem ustaleń podczas konferencji w Jałcie i Poczdamie.

Wzmiankowana przez p. H. Sieniawskiego zasada postępowania wobec rodzin „mieszanych” jest dobrą ilustracją rozwiązań stosowanych wprawdzie w praktyce, ale odbiegających od zaleceń. Rodziny polsko-ukraińskie teoretycznie mogły bowiem zostawać w zamieszkiwanych dotychczas miejscowościach. W istocie, nie sprecyzowano jednak sposobu ustalania narodowości kandydatów do wyjazdu.

Decydowało wyznanie, zapisy w dokumentach wydanych w czasie okupacji czy reguła stworzona na lokalny użytek. Nic nie wskazuje na to, aby dobrowolne przenoszenie się ludności ukraińskiej na Ziemię Odzyskane (niezależnie od stanowiska władz) miało szanse przybrać szerszy charakter. Kto zamierzał się przenieść w inny rejon kraju, zwykle zdążył to już uczynić. Ze względów kulturowych bardziej prawdopodobne wydawało się podejmowanie decyzji o opuszczeniu Polski. Jednak przywiązanie do ojcowizny – tak istotne w społecznościach chłopskich – jak również nadchodzące wiadomości o rzeczywistych warunkach panujących na Ukrainie radzieckiej działały odstraszająco. Faktem jest, że wysiedlani w ramach akcji „Wisła” nierzadko obawiali się, że zostaną wywiezieni do ZSRR: na Syberię lub do łagrow.

4. Próby odpowiedzi na zasadnicze pytanie o celowość akcji przesiedleńczej i jej skutki zawsze wzbudzały kontrowersje. Przez lata oficjalnie przedstawiano akcję „W” jako być może przykrą, ale uzasadnioną i – co najważniejsze – skutecznie rozwiązującą problem konieczność.

To oczywiście, że ludność wspierała oddziały leśne. Nikt jednak tak naprawdę nie ustalał, kto konkretnie, do jakiego stopnia i na ile dobrowolnie udzielał pomocy. Czy ktokolwiek miał prawo ukarać 150 000 osób stosując zasadę odpowiedzialności zbiorowej?

Jest powszechnie wiadome, że południowo-wschodnie obszary Polski zaliczały się do jej najuboższych i najbardziej zaniedbanych stref. Mimo to ludzie starali się za wszelką cenę uniknąć wyjazdu, a później zasypywali urzędy podaniami z prośbami o zezwolenie na powrót. W pierwszych latach pobytu na nowych miejscach ludność borykała się z trudnościami natury ekonomicznej – do połowy 1947 r. pozostało niewiele wolnych i nie zniszczonych gospodarstw. Ci, którzy mieli szczęście i takowe objęli z powodu niedostatku inwentarza i siły pociągowej, odmiennych warunków klimatycznych i glebowych, nie zawsze radzili sobie z ich zagospodarowaniem. Zwykle niezbyt dobrze układały się stosunki nowo przybyłych z pozostałymi osadnikami, co zakłócało proces przystosowywania się do nowego środowiska społecznego. Nie sposób zaprzeczyć, że awans cywilizacyjny rzeczywiście się dokonał, ale ponieważ wynikał z przymusu, przez wielu nigdy nie został doceniony. I trudno się chyba dziwić podobnej postawie.

Rychło również stało się jasne, że wysiedlenie sprzężone z operacją wojskową nie wyeliminowało całkowicie podziemia ukraińskiego – niektóre z oddziałów przeniosły się nawet na Ziemię Zachodnie i Północne, by tam podjąć walkę.

5. Jarosław Staruch (ps. „Stian“, „Stojar“) faktycznie zajmował stanowisko Krajowego Prowidnyka OUN (ukończył studia prawnicze na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie). Petro Fedoriw (ps. „Dalnycz“) kierował Służbą Bezpieczeństwa OUN w Krajowym Prowidzie OUN.

* * *

Pan H. Sieniawski zarzuca mi jednostronność, skłonność do przesady i pominięcie wielu podstawowych zagadnień z zakresu stosunków polsko-ukraińskich. Istotnie – nie piszę o historii OUN, wydarzeniach września 1939 r., tragedii Wołynia, późniejszych zbrodniach UPA, gehennie ludności. Moim zdaniem wymienione problemy – jak i wiele innych – są tak ważne i zarazem skomplikowane, że poruszanie ich w krótkim artykule (poświęconym – przypomnę – losom ukraińskiej ludności cywilnej) byłoby bezcelowe ze względu na nieuniknione wówczas ogromne uproszczenia. A sam autor napisał przecież, iż *w sprawach narodowościowych należy zachować wyważoną ostrożność*. I z tym sądem muszę się zgodzić.

Mój polemista z troską wspomina o młodych czytelnikach, którzy mogliby przypadkiem sięgnąć po numer „Przeglądu Powszechnego“ z nieszczęsnym tekstem i odwołuje się do pamiętających ówczesne wydarzenia spodziewając się – przypuszczam, że nie bez podstaw – poparcia dla swojego widzenia omawianych spraw. Wszyscy mamy skłonność do postrzegania szerszych zjawisk przez pryzmat własnych przeżyć i doświadczeń. Rozumiem, że wydarzenia tak dramatyczne jak opisane w liście muszą poruszyć i odcisnąć się w pamięci tych, którzy byli ich świadkami. Może właśnie dlatego zarzut „nieobecności“, „nieuczestnictwa“ traci na ostrości i właściwie przestaje być zarzutem. Dystans historyczny ułatwia nam przyjrzenie się ludziom i rzeczom sine ira et studio. Rzadko bowiem w historii mamy do czynienia z kontrastowym a oczywistym rozłożeniem racji. Stosunki polsko-ukraińskie nie są wyłączone z tej zasady.

Aldona Chojnowska

Od redakcji

O akcji „Wisła“ pisano u nas mało i to głównie z powodów polityczno-cenzuralnych. Sądźmy zatem, że zarówno młodszy jak i starsi czytelnicy mogą jedynie skorzystać, uzupełniając swą wiedzę z zakresu problematyki polsko-ukraińskiej.

„Przegląd Powszechny“ stara się – rzeczywiście – przyczynić do kształtowania możliwie obiektywnego (= najbliższego prawdy) obrazu omawianych zagadnień. Nie znamy jednak lepszego sposobu realizacji tych zamierzeń jak prezentowanie rezultatów poszukiwań ludzi interesujących się danymi sprawami. Niestety, ani zakon jezuitów nie jest *organizacją absolutnie nieskazitelną*, ani nie ma metody na propagowanie nauk w *sposób absolutnie prawdziwy*, jak to sugeruje p. Sieniański w swoim liście. Nawet w zakresie teologii, a więc nauki o Bogu, jest wiele miejsca na różnorodność opinii, metod, sposobów dociekania Prawdy. Sądzymy zatem, że jeżeli możemy liczyć na zdobywanie wiarygodności, to jedynie przez publikację tekstów usiłujących przybliżyć prawdę na dany temat. O wartości tych materiałów decydują rzeczowe argumenty i uczciwe ich przedstawienie. Tymi cechami odznacza się też – w naszym przekonaniu – artykuł p. Aldony Chojnowskiej.

Książki nadesłane

nakładem własnym

Jan A. Choroszy, *Huculszczyzna w literaturze polskiej*
Wrocław 1991

Stanisław Dąbrowski, *Pętla przez las (wiersze oliwskie)*
Gdynia 1992, wyd. I, nakł. 1700 + 300 egz.

Zbigniew Koźliński, Halina Ludwikowska, *Na drogach swych*
nakł. 5000 + 50 egz.

Biblioteka „Integracji“

Maciej Wrzeszcz, *W kierunku polskiej Chrześcijańskiej Demokracji*

Instytut Jana Pawła II KUL

Michel Schooyans, *Aborcja a polityka*
Lublin 1991

Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza

William Blake, *Poezje wybrane*
wybór, przekład i opracowanie Zygmunt Kubiak
Warszawa 1991

Thomas Stearns Eliot, *Poezje wybrane*
wybór i wstęp Krzysztof Boczkowski
Warszawa 1991

Kolędy polskie
wybór i opracowanie Jerzy Bartmiński, Roch Sulima
Warszawa 1991

Misjonarze Matki Bożej z La Salette

Spotkanie z Maryją w La Salette.
Modlitewnik dla czcicieli Matki Bożej Saletyńskiej
oprac. ks. Józef Pochwat MS
Kraków 1991

Norbertinum

ks. Wojciech Góralski, *Wprowadzenie do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*
Lublin 1991, wyd. I, nakł. 300 egz.

Zbigniew Strzałkowski, *Pory roku*
Lublin 1991, wyd. I, nakł. 1000 egz.

Radomski czerwiec 1976. Cz. I Doniesienie o przestępstwie
do druku przygotował Wiesław M. Mizerski
Lublin 1991, wyd. II poprawione i uzupełnione, nakł. 2500 egz.

Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum

ks. Stanisław Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*
Gniezno 1991

Uniwersytet Jagielloński

Jan Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*
Kraków 1991, wyd. I, nakł. 300 + 16 egz.

Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS

Józef Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*

Wydawnictwo Ferdinand Schöningh

Gabriel Marcel, *Werkauswahl.*
Tom I Hoffnung in einer zerbrochenen Welt?
Tom II Metaphysisches Tagebuch 1915–1943. Tom III Unterwegssein
wybór Peter Grotzer, Segfried Foelz
Paderborn 1992

Wydawnictwo „Kerygma“

R. Kern, *Humor Ojców Pustyni*

tłum. Andrzej Wojnowski

Lublin 1991

Wydawnictwo Maszachaba

Lucy Rooney SND, Robert Faricy SJ, *Jak rozmawiać z Bogiem?*
(*Siedmiotygodniowa szkoła modlitwy osobistej*)

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

ks. Jan Twardowski, *Niecodziennik*

Kraków 1991

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

ks. Józef Belleney, *Uzdrowienia w Lourdes w świetle dokumentów lekarskich*

przeł. br. Konstanty Mieczysław Brodzik OFMonv

Niepokalanów 1991, wyd. II poszerzone, dodruk 20 000 egz.

św. Ludwik Grignion, *Tajemnica Maryi*

przekład i przedmowa s. Maria Józefa od Wcielenia OCD

Niepokalanów 1991, wyd. I, nakł. 10 000 egz.

Ewa Jabłońska Deptuła, *Świadectwo trwania. Błogosławiony Honorat Koźmiński*

Niepokalanów 1990, wyd. I, nakł. 10 000 egz.

św. Maksymilian Maria Kolbe, *Konferencje ascetyczne*

Niepokalanów 1990, przedruk wyd. II, nakł. 10 000 egz.

ks. Daniel Olszewski, *W służbie cierpiącym. Charyzmat Kazimierza Gruszczyńskiego (1848–1927)*

Niepokalanów 1991, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Barbara Zaorska, *W cieniu islamu*

Niepokalanów 1991, wyd. I, nakł. 3000 egz.

Teksty o Matce Bożej. Prawosławie. Część I–II

wybór, opracowanie i wstęp ks. Henryk Paprocki, przedmowa o. Jan

Sergiusz Gajek MIC

Niepokalanów 1991, wyd. I, nakł. 15 000 egz.

Wydawnictwo Prawnicze i Ekonomiczne „Lex“

Wojciech Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony 1095–1107)*

Gdańsk 1991, wyd. I

Wydawnictwo Puls

Wal Hannington, *„Panie Przewodniczący!” czyli jak prowadzić zebrania*

przeł. Magdalena Nagórska

London 1991

Wydawnictwo Salvatoriańskie

ks. Józef Pyrek, *Czas próby dla miłości solidarnej*
Kraków 1991

ks. Józef Pyrek, *Ku Polsce mądrej i sprawiedliwej*
Kraków 1991

Wydawnictwo Znak

Louise Arner Boyd, *Kresy. Fotografie z 1934 roku*
wstęp Susan Gibson Mikoś, przeł. Janina Fenrychowa
Kraków 1991, wyd. I

Norman Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski. Tom II od roku 1795*
przeł. Elżbieta Tabakowska, przekład autoryzowany
Kraków 1991, wyd. I

Michał Heller, *Filozofia świata. Wybrane zagadnienia i kierunki
filozofii przyrody*
Kraków 1992, wyd. I

Czesław Miłosz, *Dalsze okolice*
Kraków 1991, wyd. I

Jan Nowak (Zdzisław Jeziorański), *Wojna w eterze. Wspomnienia.
Tom I 1948–1956*
Kraków 1991, wyd. I

Tadeusz Żychiewicz, *Cnoty i niecnoty*
Kraków 1991, wyd. I

Filozofia dialogu
wybór, opracowanie i przedmowa Bogdan Baran
Kraków 1991, wyd. I

Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej

Jan Malik, *Maryja ziołami uwielbiona*
Kraków 1991

Ogłoszenie

Sekcja św. Andrzeja Boboli „Bobolanum“ Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie proponuje 5-letnie studia magisterskie z teologii ogólnej, 3-letnie studium teologiczno-katechetyczne, 2-letnie studia licencjackie z teologii pastoralnej oraz 5-letnie studia magisterskie z teologii ze specjalizacją w zakresie pedagogiki chrześcijańskiej. Wszystkie studia mają charakter stacjonarny.

1. Pięcioletnie akademickie studia teologiczne

Program studiów obejmuje podstawowe zagadnienia z filozofii oraz pogłębione studium teologii ogólnej i pastoralnej. Po obronie pracy magisterskiej otrzymuje się tytuł magistra teologii.

Warunki przyjęcia:

- a) świadectwo dojrzałości,
- b) pisemne polecenie od księdza proboszcza lub katechety dla osób świeckich, dla siostr i księży – skierowanie od przełożonych,
- c) świadectwo lekarskie,
- d) zdany egzamin pisemny z języka polskiego lub historii oraz egzamin ustny z wiadomości religijnych i języka obcego.

2. Trzyletnie studium teologiczno-katechetyczne dla siostr zakonnych

Program obejmuje wybrane zagadnienia z teologii dogmatycznej i pastoralnej oraz z psychologii, pedagogiki i dydaktyki. Wykłady odbywają się w piątki i soboty.

Warunki przyjęcia:

- a) świadectwo dojrzałości,
- b) pisemne skierowanie od przełożonych zakonnych,
- c) świadectwo lekarskie.

3. Dwuletnie studium licencjackie z teologii pastoralnej dla osób duchownych

Warunki przyjęcia:

- a) dyplom magisterski z wynikiem dobrym,
- b) pisemne skierowanie od przełożonych,
- c) świadectwo lekarskie.

Zgłoszenia na studia teologiczne, studium teologiczno-katechetyczne i studia licencjackie prosimy kierować pod adresem: Sekcja „Bobolanum” Papieskiego Wydziału Teologicznego, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa. Sekretariat Sekcji jest czynny od poniedziałku do soboty (z wyjątkiem czwartku) w godz. 9.00–15.00, tel. 48-91-31 w. 216.

4. W ramach Sekcji „Bobolanum” Papieskiego Wydziału Teologicznego istnieje Salezjański Instytut Wychowania Chrześcijańskiego, który umożliwia specjalizację w zakresie pedagogiki chrześcijańskiej.

Program studiów, w ciągu pierwszych dwóch lat, obejmuje podstawowe zagadnienia z zakresu filozofii, teologii katolickiej i nauk społecznych. Następne trzy lata specjalizacji wprowadzają w szczególności zagadnienia pedagogiki chrześcijańskiej oraz są przeznaczone na przygotowanie pracy dyplomowej umożliwiającej zdobycie magisterium teologii ze specjalizacją pedagogika chrześcijańska.

Warunki przyjęcia:

- a) świadectwo dojrzałości,
- b) pisemne polecenie od księdza proboszcza lub katechety dla osób świeckich, dla sióstr i księży – skierowanie od przełożonych,
- c) świadectwo lekarskie,
- d) zdany egzamin pisemny z języka polskiego, historii lub biologii (jeden przedmiot – do wyboru) oraz egzamin ustny z wiadomości religijnych i języka obcego.

Zgłoszenia na studia pedagogiki chrześcijańskiej prosimy kierować pod adresem: Salezjański Instytut Wychowania Chrześcijańskiego, ul. Kawęczyńska 53, 03-775 Warszawa. Sekretariat Instytutu jest czynny w każdy czwartek w godz. 8.30–17.00, tel. 18-65-51 w. 243.

Sekcja „Bobolanum” nie prowadzi domu studenckiego, stołówki studenckiej ani nie udziela pomocy stypendialnej.

