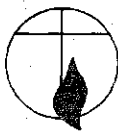


przegląd powszechny

4/848/92

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Henryk Bogacki SJ
Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ
Wacław Oszejca SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

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 24 III 1992 r.

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



*W czym bowiem sam cierpiał będąc doświadczany,
w tym może przyjsć z pomocą tym,
którzy są poddani próbom.*

Hbr 2,18

Aby Chrystus, który przez swą śmierć na krzyżu
wyswobodził nas ku wolności,
pozwolił trwać w niej
darząc nadzieją i wszelkimi łaskami,
życzy swoim Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP“

WIELKANOC 1992

Ogłoszenia

Fundacja „Dar Życia” powstała w Nowym Sączu 19 I 1991 r. i prowadzi działalność statutową na terenie województw tarnowskiego i nowosądeckiego. Jej prezydentem jest biskup tarnowski ks. Józef Życiński.

Cele Fundacji to m.in.: otaczanie opieką kobiet ciężarnych znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej, zapewnienie samotnym matkom warunków do uzyskania stabilizacji psychicznej i materialnej, zapewnienie miejsc pracy dla podopiecznych Fundacji.

Wszystkim, którzy mogą się przyczynić do materialnego lub innego wsparcia Fundacji, podajemy adres i numer konta:

Fundacja „Dar Życia”
Nowy Sącz
ul. Jagiellońska 14
konto nr 324803-6608-132-3
Bank Przemysłowo-Handlowy w Krakowie
Oddział w Nowym Sączu

Trybunał do Sprawy Kanonizacji Sługi Bożej Stanisławy Leszczyńskiej ustanowiony 8 III 1992 r. zwraca się do wiernych z prośbą o przekazywanie pism, wspomnień z jej życia oraz opisów łask uzyskanych za jej wstawiennictwem, niezbędnych do dokładnego zbadania życia i heroiczności cnót Stanisławy Leszczyńskiej.

TRYBUNAŁ DO SPRAWY KANONIZACJI
SŁUGI BOŻEJ STANISŁAWY LESZCZYŃSKIEJ
90-458 ŁÓDŹ
ul. KSIEDZA IGNACEGO SKORUPKI 1

Spis treści

Albert Vanhoye SJ

Krew przymierza w Nowym Testamencie

11

Określenie „krew przymierza” nawiązujące do słów Mojżesza nabiera w Nowym Testamencie nowego i nadzwyczajnego znaczenia. Znak daru i słowa wypowiedziane przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy nadały temu określeniu treść, którą Jezus urzeczywistnił dzięki swej męce i zmartwychwstaniu. Krew przymierza w Starym Testamencie była krwią rytualnie ofiarowanych zwierząt. Nie mogła realnie jednać ludzi z Bogiem, lecz miała jedynie znaczenie symboliczne, podczas gdy krew Chrystusa, człowieka będącego zarazem Synem Bożym, ma wartość egzystencjalną. Jezus uczynił z krwi przelanej krew przymierza dzięki postawie miłości, zmieniając wydarzenie krańcowo negatywne w całkowicie pozytywne.

Stefan Kieniewicz

Rozdroża inteligencji polskiej – wczoraj i dziś

28

Gdy inteligencja polska w XIX w. stała się świadoma swej odrębności, poczuła się powołana do przewodzenia narodowi w drodze do niepodległości. Tej misji nigdy nie zaakceptowały ani klasy posiadające i rządzące, ani masy ludowe, choć w momentach zrywów patriotycznych (1861, 1918, 1944, 1980) mogło się zdawać, że naród staje do walki pod przewodnictwem inteligentnych liderów. Dziś inteligencja stanowi część społeczeństwa niezbędną do jego sprawnego funkcjonowania, nie może jednak aspirować (podobnie jak żadna inna grupa społeczna) do roli najważniejszej i jedynie powołanej do sprawowania rządów.

Ewa Tarka

Emigracyjny casus Zofii Kossak

41

Na tle powojennych pisarskich losów emigracyjnych przypadek Zofii Kossak pozostaje zagadnieniem osobnym, zasługującym na przypomnienie i analizę. Uświadamia on szczególnie rodzaj paradoksu dotyczący twórcy i jego dzieła. Postawa pisarki była bowiem próbą zachowania własnej tożsamości w sądach przy jednoczesnym zaangażowaniu, także w sprawy polityki.

Jean-Yves Calvez SJ

Wobec dziedzictwa komunizmu

60

Ci, którzy twierdzą, że nie z komunizmu nie jest godne zachowania i nie zostanie zachowane, mylą się. Mimo iż okres, w którym doszło do totalnego wymieszania ludzi i środowisk, dobiega kresu, doświadczenie, jakie stanowił, zdołało wywrzeć wpływ na człowieka i przeobrazić go. Co zatem zrobić z faktem, że się zostało naznaczonym przeszłością?

Jerzy Gaul

Cywilizacyjne oblicze komunizmu

71

Komunizm nie był ani antycywilizacją, ani nową formą cywilizacyjną. Ponieważ komuniści byli najbardziej nieprzejednani w kwestiach ustrojowych i światopoglądowych, w tych dziedzinach dostęp do poziomu cywilizacyjnego był najdłużej zablokowany. Natomiast tam, gdzie występowały wzajemne powinowactwa, proces cywilizacyjny, choć nie bez przeszkód, był kontynuowany.

ks. Ireneusz Mroczkowski

Czy świeccy odnowią Kościół w Polsce?

82

Dokument roboczy II Polskiego Synodu Plenarnego dotyczący świeckich zestawia teologiczną analizę powołania świeckich chrześcijan z ich sytuacją w Kościele, co prowadzi do dwóch wniosków: konieczności budzenia kościelnej świadomości świeckich i zmiany mentalności duchownych. Świeccy chrześcijanie w Polsce nie mogą dłużej traktować Kościoła jako instytucji zaspokajającej potrzeby. Muszą podjąć realną odpowiedzialność za wszystkie wymiary życia Kościoła. Jednak nie może się to dokonać bez zmiany struktur w Kościele.

Chrześcijańska demokracja w Rosji

95

Rozmowa Krzysztofa Renika z Aleksandrem Ogorodnikowem, dysydem politycznym w ZSRR, obecnie liderem Chrześcijańsko-Demokratycznego Związku Rosji. Odpowiada on na pytania dotyczące zasięgu, celów i sposobu działania tej organizacji. Mówi także o jej związkach z europejską chrześcijańską demokracją, stosunku swego ugrupowania do Rosyjskiego Ruchu Chrześcijańsko-Demokratycznego i do Patriarchatu Moskiewskiego. Stwierdza, że Rosja – by się odrodzić – winna wejść na drogę skruchy za grzechy związane z okresem totalitaryzmu.

Totalitaryzm i muzyka.

Ze szkicem do trzech portretów w tle:

R. Palestra, W. Lutosławskiego i R. Bergera

Krystyna Tarnowska-Kaczorowska

107

Uciążliwości systemu totalitarnego w odniesieniu do wielu twórczych jednostek wywarły wpływ stymulujący. W Polsce w ciągu ostatnich 40 lat nastąpiła erupcja plejady utalentowanych kompozytorów.

Obrona wartości

Michał Jagiełło

114

Książka „Wokół idei Jana Strzeleckiego” jest poważną refleksją poświęconą myślom i ideom jednostkowego bohatera oraz problemom całego pokolenia. Chodzi o wątek uczestnictwa Polaków wychowanych w Polsce międzywojennej w życiu społecznym i politycznym Polski pojałtańskiej.

Zagajewski – poszukiwanie formy*ks. Jan Sochoń*

121

Ostatnio wydane tomy (poetyckie i eseistyczne) Adama Zagajewskiego pozwalają stwierdzić, że poeta stworzył intelektualną biografię pokolenia, które wzrastało w ogniu komunistycznej wizji świata chcąc za wszelką cenę wydobyć się z tej historycznej zależności.

Proza roku 1991*Mieczysław Orski*

126

Głównym wyzwaniem dla rosnącej liczby autorów staje się przegląd i analiza postaw oraz zachowań Polaków w minionej dobie, sonda zapuszczana w duszę obywatela PRL-u.

Valadon, Utrillo i Wzgórze*Zbigniew Florczak*

132

Życie oraz twórczość matki i syna uosabiają atmosferę, wir, szaleństwo, wzniosłość i nędzę – całą osobliwość tego, co się zawiera w nazwie „Montmartre”.

Tragizm głupoty. Wokół „Króla Leara” (dokończenie)*Jacek Bolewski SJ*

142

Król Lear musiał doświadczyć utraty córki, aby dokonało się w nim otwarcie na miłość, która trwa wiecznie.

Sesje – Sympozja*ks. W. Chrostowski: Filozofia i religia po Kołymie* 153

(Konferencja „Kultura i religia”, Moskwa, 21–23 XI 1991 r.)

Książki*A. Szymańska: Inne spojrzenie* 156

(„Ocalony na Wschodzie”. Z Julianem Strykowskiem rozmawia Piotr Szewc)

A. Pietrzak: Życiorys wierszy 160

(Kazimierz Wierzyński, „Pamiętnik poety”)

M. Kula: Spojrzenie z zewnątrz 162

(Marcello de Carvalho Azevedo SJ, „Leste Europeu. A Inesperada Convulsão”)

J. Jastrzębski: Pod i nad kreską 165

(Zbigniew Mentzel, „Pod kreską. Ostatnie kwartały PRL”)

Teatr*K. Zalewska: Wieczna kobiecość* 168

(Teatr Ateneum w Warszawie, „Zwierzenia służki Zerliny” Hermanna Brocha, reżyseria – Kazimierz Kutz)

Film*A. Pietrzak: Videomania* 170**List do redakcji** (Janusz Czader) 173**Od redakcji** 176

Sommaire

Alfred Vanhoye SJ

Le sang de l'alliance dans le Nouveau Testament

11

Le terme „sang de l'alliance“ renouant avec les paroles de Moïse, revêt dans le Nouveau Testament une signification nouvelle et hors de commun. Le signe du don et les paroles prononcées par Jésus pendant la Cène ont conféré à ce terme une signification que Jésus aura fait passer dans les réalités par le truchement de la Passion et de la Résurrection. Le sang de l'alliance, dans l'Ancien Testament, c'était le sang des animaux offerts rituellement en sacrifice. Il n'avait pas le pouvoir de réconcilier réellement les hommes avec Dieu, sa valeur n'ayant été que symbolique, alors que le sang du Christ, cet homme qui fut en même temps le Fils de Dieu, a une valeur existentielle. De son sang versé, Jésus fit le sang de l'alliance par le fait de son attitude de charité, en changeant un fait à l'extrême du défavorable en un fait éminemment favorable.

Stefan Kieniewicz

L'intelligentsia polonaise au carrefour – le passé et le présent

28

Ayant pris conscience, au XIX^e siècle, de ses propres caractéristiques distinctives, l'intelligentsia polonaise s'est sentie la vocation d'assumer le gouvernement de la nation sur sa voie vers l'indépendance. Or c'est ce que n'ont jamais accepté ni les classes possédantes et dirigeantes ni les masses populaires, même si pendant les élans patriotiques (1861, 1918, 1944, 1980) il pouvait sembler que c'était sous la direction de leaders se recrutant dans l'intelligentsia que la nation prenait fait et cause pour sa liberté. De nos jours, l'intelligentsia constitue une partie du corps social, indispensable à son fonctionnement, elle ne peut toutefois, tout comme aucun autre groupe social, aspirer au rôle dirigeant et à l'exclusivité de l'exercice du pouvoir.

Ewa Tarka

Émigration: le cas de Zofia Kossak

41

Dans le contexte des écrivains ayant vécu ou vivant à l'émigration, le cas de Zofia Kossak (1890-1968, romancière et publiciste, cofondatrice pendant l'occupation nazie d'un Conseil d'Aide aux Juifs, puis déportée à Auschwitz; émigrée en 1945 à Londres, rentrée en Pologne 12 ans plus tard) demeure un cas à part qui mérite rappel et analyse. Il fait prendre conscience du paradoxe spécifique dont relève la romancière et son oeuvre. C'est que l'attitude de Zofia Kossak c'était une tentative de garder son identité de jugement assortie d'un engagement dans des questions politiques.

Jean-Yves Calvez SJ

Devant l'héritage provenant du communisme

60

Se trompent tous ceux qui prétendent que rien n'est à retenir du communisme et que rien n'en sera retenu. Bien que l'époque d'un malaxage total des gens et des milieux sociaux soit révolue, l'expérience vécue qu'elle a constituée est parvenue à influencer l'homme et à le transformer. Que faire donc du fait d'avoir été marqué par le passé?

Jerzy Gaul

Communisme et civilisation

71

Le communisme ne fut ni une anticivilisation ni une forme nouvelle de civilisation. Les communistes ayant été les plus intransigeants dans les questions de système politiques et social et d'idéologie, c'est dans ces domaines-là qu'il bloqua le plus longtemps l'accès aux acquis du processus de civilisation. Là par contre où il y eut des affinités de part et d'autre, le processus de civilisation fut poursuivi, encore que non sans entraves.

abbé Ireneusz Mroczkowski

Les laïcs vont-ils faire oeuvre de rénovation de l'Eglise en Pologne?

82

Le document de travail sur les laïcs élaboré par le II^e Synode plénier met en parallèle l'analyse théologique de la vocation des laïcs avec leur statut dans l'Eglise, démarche qui débouche sur deux conclusions: il est nécessaire d'œuvrer à l'éveil de la conscience ecclésiale des laïcs et à un changement de mentalité chez les ecclésiastiques. Les chrétiens laïcs ne doivent plus considérer l'Eglise comme une institution chargée de satisfaire des besoins. Ils faut qu'ils se sentent responsables de toutes les dimensions de la vie de l'Eglise. Ceci ne peut toutefois pas se faire sans un changement de structures de l'Eglise.

La démocratie chrétienne en Russie

95

Entretien avec Aleksander Ogorodnikov, dissident politique en URSS, à l'heure présente leader de l'Union Démocrate Chrétienne de Russie, animé et recueilli par Krzysztof Renik. Il répond à des questions concernant la portée, les objectifs, les moyens d'action et les activités du mouvement qu'il anime. Il y est question aussi des rapports de l'Union avec la démocratie chrétienne européenne, de son attitude à l'égard du Mouvement Démocrate chrétien Russe et du Patriarcat (orthodoxe) de Moscou. Il affirme que, pour naître, la Russie doit emprunter le chemin de la résipiscence pour les péchés liés à l'époque du totalitarisme.

Le totalitarisme et la musique.

Avec, pour toile de fond, une ébauche de trois portraits de compositeurs: Roman Palester, Witold Lutosławski, Roman Berger

par Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

107

Les inconvénients et contraintes d'un système totalitaire ont exercé sur nombre d'esprits créatifs une influence stimulatrice. En Pologne, dans le courant des 40 dernières années, s'affirma une pléiade de compositeurs de talent.

La défense des valeurs

par Michał Jagiełło

114

Le livre „Autour des idées de Jan Strzelecki” est une réflexion sérieuse sur les pensées et les idées d'un héros individuel et sur les problèmes de toute une génération. Il s'agit du thème de la participation des Polonais éduqués et formés dans la Pologne d'avant 1939 à la vie politique et sociale de la Pologne post-Yalta.

Zagajewski – la recherche d'une forme*par l'abbé Jan Sochoń*

121

Les volumes récents (de poésies et d'essais) d'Adam Zagajewski autorisent à affirmer que le poète a brossé le portrait intellectuel d'une génération qui avait poussé au cœur d'une vision communiste du monde, mais qui avait cherché à tout prix à s'affranchir de cette contrainte historique.

La prose 1991*par Mieczysław Orski*

126

Répertoire et analyser les attitudes et les comportements des Polonais au cours de l'époque révolue, voilà le défi majeur que cherchent à relever à l'heure présente un nombre toujours croissant d'auteurs à force de sonder le tréfonds de l'âme du citoyen de la „République Populaire de Pologne“.

Valadon, Utrillo et la Butte*par Zbigniew Florczak*

132

La vie et l'œuvre d'une mère et d'un fils incarnent le climat, le tourbillon, le sublime et la misère, bref toute la singularité de ce que comporte le nom de Montmartre.

Le tragique de la sottise. Autour de „Roi Lear“ (fin)*par Jacek Bolewski SJ*

142

Il a fallu que le Roi Lear fût mis à l'épreuve de la perte de sa fille pour que s'opère en lui une ouverture sur l'amour qui dure éternellement.

Comptes rendus

153



Albert Vanhoye SJ

Krew przymierza w Nowym Testamencie*

Chociaż „krew przymierza” nie pojawia się w Biblii zbyt często, ma jednak wyjątkowe znaczenie, ponieważ występuje w dwóch ważnych opisach: zawarcia przymierza na Synaju (Wj 24,8) i ustanowienia Eucharystii (Mt 26,28; Mk 14,24). Na Synaju *Mojżesz wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: Oto KREW PRZYMIERZA, które Jahwe zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów* (Wj 24,8). Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus *wziął kielich i, odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy; bo to jest moja KREW PRZYMIERZA, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”* (Mt 26,27–28). Słowa Jezusa są oczywistym nawiązaniem do słów Mojżesza. Nie jest to jednak zwykłe podobieństwo, lecz relacja bardziej złożona, zawierająca zarówno podobieństwa jak i różnice oraz szersze aspekty znaczeniowe. Również inne księgi Nowego Testamentu podejmują ten temat, przyczyniając się do uściślenia różnych elementów¹.

Stosowanie określenia i jego znaczenie

Przed przystąpieniem do bardziej wnikliwej analizy niektórych tekstów należy poczynić pewną uwagę semantyczną.

* *Il sangue dell'alleanza nel Nuovo Testamento*, „La Civiltà Cattolica” nr 3398, 18 I 1992 r. Artykuł publikujemy z niewielkimi skrótami.

¹ Wiele zagadnień omawia F. Vattioni, *Il sangue dell'alleanza* (Es 24,8), w: *Sanque e Antropologia Biblica nella Patristica*, t. II, Roma 1982, s. 497–513; oraz S. Lyonnet, *Il sangue nei testi eucaristici nel NT*, tamże, s. 715–720.

Tłumacząc hebrajskie wyrażenie „dam habb^orit“ i greckie „haima diathêkês“ posługujemy się zwykle określeniem „krew przymierza“. Trzeba jednak zauważyć, że termin „przymierze“ nie jest dosłownym tłumaczeniem ani hebrajskiego „b^orit“, ani greckiego „diathêkê“. Dokładne znaczenie „b^orit“ jest przedmiotem wielu dyskusji². Z tekstów wynika, że to słowo ma ogólny sens „formalnego zobowiązania“ i może być użyte na określenie różnego rodzaju, jednostronnych i dwustronnych, zobowiązań przyjętych z własnej woli lub narzuconych przez inną osobę. Należałoby zatem tłumaczyć je jako „zobowiązanie“ lub „pakt“ – w zależności od konkretnej sytuacji. „Diathêkê“ oznacza natomiast „rozporządzenie“ (od „dia-tithemai“ – „roz-porządzać“); często znaczy w języku greckim „testament“, „ostatnie rozporządzenie“. Dlatego właśnie Wulgata tłumaczy słowa Jezusa wypowiedziane nad kielichem w następujący sposób: *Hic est sanguis meus novi TESTAMENTI* (Mt 26,28; Mk 14,24); *Hic calix novum TESTAMENTUM est in meo sanguine* (1 Kor 11,25; Łk 22,20). Krew Jezusa jest więc określona jako „krew testamentu“ zamiast „krew przymierza“.

Wróćmy do tej sprawy omawiając List do Hebrajczyków. Tymczasem zauważmy tylko, że takie tłumaczenie – choć filologicznie bardziej dokładne – nie jest zadowalające, bowiem nie uwypatnia związku tego określenia z tekstami Starego Testamentu, które nie mówią o testamencie, lecz o zobowiązaniu („b^orit“) i dają do zrozumienia, że Boga i naród wybrany łączy zobowiązanie wzajemnej wierności, które w sposób uzasadniony możemy nazywać przymierzem.

Krew przymierza

To powiedziawszy wracamy do Nowego Testamentu, a ściślej mówiąc do słów wypowiedzianych przez Jezusa nad kielichem w czasie Ostatniej Wieczerzy. Zauważmy najpierw, że przekaz dotyczący ustanowienia

Eucharystii ma – z punktu widzenia jego historyczności – wyjątkową wartość, bowiem znajduje się w dokumencie (w Pierwszym Liście do Koryntian), którego datę powstania da się dokładnie określić. Napisał go apostoł Paweł około 55 r., umieszczając w nim nauki głoszone Koryntianom około 51 r., zgodne z jeszcze wcześniejszym przekazem, jaki Paweł poznał po nawróceniu. Ewangelia Marka i Mateusza przekazują zresztą tę samą tradycję w nieco innej, nie mniej historycznej formie, z podkreśleniem semickiego kolorytu. Brakuje zależności między tymi dwoma przekazami; stanowią one dwie różne wersje tej samej, wcześniejszej tradycji³. Mamy tu zatem do czynienia z *concordia discors*, która stanowi najlepszą gwarancję historyczności tekstu. W Nowym Testamencie jest tylko jeden analogiczny przypadek, który dotyczy przekazu o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (1Kor 15,3–11).

Wiemy zatem, że *Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął najpierw chleb i powiedział: To jest Ciało moje za was wydane*, następnie wziął kielich z winem i podał go uczniom, mówiąc: *To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana*. Nie mamy pewności co do dokładnego brzmienia słów, bowiem tradycje różnią się w szczegółach. Jednak wszystkie teksty przekazują, że Jezus wskazał na swoją krew przelaną jako fundament *diathêkê*, a *diathêkê* oznacza tu przymierze, co można wykazać za pomocą różnych argumentów.

Po pierwsze wszystkie tradycje zaświadczać o związku słów Jezusa ze słowami Mojżesza odnoszącymi się do przymierza na Synaju. Ten związek jest ścisły w sformułowaniach Marka i Mateusza, zaś pośredni w tekstach Łukasza i Pierwszego Listu do Koryntian, które odwołują się do określenia „nowe przymierze” (Jr 31,31) używanego przez proroka w nawiązaniu do przy-

² Zob. P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris 1976; N. Lohfink, *Il concetto di „alleanza” nella teologia biblica*, „Civiltà Cattolica” 1991, t. III, s. 358.

³ Por. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1935.

mierza z Księgi Wyjścia. Jest zatem jasne, że Jezus chciał mówić o Bożym zamiarze – określanym słowem „b^rit” przez Biblię hebrajską i słowem „diathêkê” przez Septuagintę – zawarcia ścisłego związku miłości i wierności, który nazywamy przymierzem.

Po drugie takie znaczenie wynika również z kontekstu całego wydarzenia oraz z kroków podejmowanych przez Jezusa. Wspólny posiłek ma zawsze charakter międzyosobowej wymiany, zakłada wzajemną akceptację, przyjacielskie i braterskie relacje. Razem spożywany posiłek jest zawsze w Starym Testamencie sposobem zawarcia przymierza lub jego potwierdzenia. Przymierze między Izaakiem i Abimelekiem (Rdz 26,30–31) zostaje zawarte właśnie w ten sposób; podobnie przymierze Jakuba z Labanem (Rdz 31,54). Także w związku z zawarciem przymierza na Synaju znajdujemy w Rdz 24,11 wzmiankę o posiłku⁴.

Jezus zgromadził swoich uczniów na wspólny posiłek w wieczerniku. Wszystko, co czynił, wzmacniało jeszcze międzyosobowe relacje charakterystyczne dla takiej sytuacji, bowiem wszystko było ukierunkowane na dawanie. Wziął chleb i dał go uczniom. Wziął kielich i podał im, by z niego pili. Jednocześnie wypowiadał słowa określające sens tych darów, które pozornie mogły się wydawać nader prozaične. Jezusowi nie wystarczyło ofiarowanie darów materialnych; On dawał siebie samego: *To jest moje Ciało; To jest moja Krew*. Ofiarować siebie w formie pokarmu i napoju – trudno wyobrazić sobie inny sposób urzeczywistnienia tak głębokiej wspólnoty i tak ścisłego przymierza. Jezus wyraża całą moc tego przymierza w mowie o chlebie żywym umieszczonej w czwartej Ewangelii: *Kto spożywa moje ciało i krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim* (J 6,56). Zwykłe przymierze polega na tym, że ktoś staje razem z inną osobą; przymierze, które tworzy Eucharystia, to trwanie w drugim. Ona zawiązuje tajemniczą relację wewnętrzną (*on we Mnie, a Ja w nim*), niedoścignioną formę jedności. Nie ma zatem żadnej wątpli-

wości, że termin „diathêkê” użyty na określenie krwi Jezusa we wszystkich przekazach dotyczących ustanowienia Eucharystii wyraża rzeczywiście relację przymierza.

Rzeczywistość przeobrażona

W jaki sposób zostaje zawarte to przymierze? Podobnie jak ofiara przymierza na Synaju, choć w sposób dogłębnie odmienny. Podobnie – bo dzięki przelanej krwi; odmiennie – bo nie chodzi już o krew rytualnie ofiarowanych zwierząt, lecz o krew człowieka niesprawiedliwie skazanego na śmierć. Fundamentem Jezusowego przymierza nie jest rytualna ofiara, lecz tragiczne wydarzenie w realnym świecie. W czasie Ostatniej Wieczery Jezus dokonał nadzwyczajnego przeobrażenia egzystencji, które musi budzić zdumienie.

Mówiąc o Eucharystii kładzie się zwykle nacisk na sakramentalną przemianę zwaną transsubstancjacją. Chleb staje się Ciałem Chrystusa; wino – Jego Krwią. Ten akcent jest uzasadniony czy wręcz konieczny, aby wyrazić i uzasadnić wiarę Kościoła w skuteczność Jezusowych słów, które sprawiają, że jest On realnie obecny. Należałoby jednak równie mocno akcentować inną, nie mniej ważną przemianę, która nie dotyczy substancji, lecz egzystencjalnej wartości wydarzenia, i dlatego wiąże się bezpośrednio i ściśle z zawarciem nowego przymierza.

Aby w pełni docenić inicjatywę Jezusa, trzeba pamiętać o okolicznościach wieczernikowego wydarzenia. Wszystkie przekazy dotyczące Ostatniej Wieczery łączą ustanowienie Eucharystii ze zdradą Judasza. *Pan Jezus TEJ NOCY, KIEDY ZOSTAŁ WYDANY, wziął chleb...* pisze Paweł (1Kor 11,23). Ewangelie uściślają, że Jezus był świadom tej zdrady i że ujawnił ją wszystkim (Mt 26,21–25; Mk 18,21; Łk 22,21–23). Jan mówi, że Jezus był nią wstrząśnięty (dosłownie: *doznał głębokiego wzru-*

⁴ Por. F. Vattioni, dz. cyt., s. 498.

szenia; J 13,21). Jezus wiedział także o mającym nastąpić zaparciu się Piotra (Mt 26,34; Mk 14,30; Łk 22,34; J 13,38) i ucieczce innych uczniów, którzy mieli Go pozostawić tragicznemu losowi (Mt 26,31; Mk 14,27; J 16,32). Nie miał złudzeń, co Go czekało. Ciąg wydarzeń, które miały doprowadzić do aresztowania, wyroku i haniebnej śmierci, już się rozpoczął. Wszystko zostało wprawione w ruch.

On jednak był jeszcze wolny. Za kilka godzin miał zostać pozbawiony wolności, związany jak przestępca i w końcu przybity do krzyża. Jak zachowywał się w ostatnich chwilach pełnej wolności? Nie poddał się smutkowi ani się nie cofnął, lecz w swej ofiarnej postawie posunął się aż do granic możliwości. Przyjął niejako z wyprzedzeniem swoją śmierć, uczynił ją obecną w łamanym chlebie i rozlewającym winie, nadał wydarzeniu całkowicie nowy sens, czyniąc z niego drogę do zawarcia przymierza ofiarowanego wszystkim.

Jesteśmy zbyt obcy z tym opowiadaniem, by zrozumieć jego oszałamiające znaczenie. Nawet nazwa, którą je określamy („ustanowienie Eucharystii“), utrudnia jego rozumienie. Sprowadzamy inicjatywę Jezusa do ustanowienia jakiegoś rytuału. Nie dostrzegamy, że Jezus dokonał wówczas – aktem ofiarnej miłości aż do końca – radykalnego przeobrażenia toczącego się wydarzenia.

Wydarzeniu, które było kompletną katastrofą, Jezus nadał diametralnie inny sens, tzn. wartość doskonałego i ostatecznego przymierza. Przyjął niejako z wyprzedzeniem *krw przełaną*, czyli swoją okrutną śmierć, i uczynił z niej *krw przymierza*, źródło zjednoczenia w miłości. W Starym Testamencie śmierć była jednoznacznie postrzegana jako zerwanie. Było to nie tylko zerwanie relacji osobowych z innymi ludźmi, ale także z Bogiem. Śmierć przerywa wszystko. Ze zmarłym nie można rozmawiać, dzielić codziennych zajęć; nie ma z nim żadnej łączności. Najbardziej przerażające jest jednak zerwanie relacji z Bogiem. W świetle Starego Testamentu nie ma żadnej możliwości pogodzenia skaże-

nia śmiercią, będącego konsekwencją grzechu, ze świętością Boga żywego. Liczne teksty świadczą o powszechności tego przekonania. Gdy ciężko chory król Ezechiasz czuje zbliżającą się śmierć, pierwsza skarga, którą formułuje, brzmi: *Nie ujrzę już Jahwe na ziemi żyjących* (Iz 38,11). Psalmista mówi do Boga: *Nikt po śmierci nie wspomni o Tobie* (Ps 6,6); i – konsekwentnie – o zmarłych jako o tych, *których już nie pamiętasz, którzy wypadli z Twojej ręki* (Ps 88,6); a także: *Nie Szeol Cię sławi ani śmierć wychwala Ciebie; nie ci oglądają się na Twoją wierność, którzy w dół zstępują* (Iz 38,18; por. Ps 88,11–13; 115,17; Syr 17,22; Ba 2,17).

Ten przerażający aspekt zerwania stawał się jeszcze bardziej radykalny w przypadku skazania na śmierć, a taki był przecież los Jezusa. Zerwanie spowodowane naturalną śmiercią jest w pewnym sensie łagodzone dzięki uczuciu, jakim darzymy zmarłego. Gdy człowiek zostaje skazany na śmierć, następuje całkowity rozłam jako skutek decyzji odrzucenia podjętej przez społeczeństwo. Skazany – jak mówi Biblia – *będzie wykluczony ze swojego ludu* (Wj 31,14). A ponieważ osądzano według Prawa Bożego, wyrok oznaczał jednocześnie zerwanie relacji z Bogiem. Było to widoczne w sposób szczególnie dramatyczny, gdy skazańca umieszczano na miejscu straceń, wydawano na publiczną wzgardę. *Wiszący jest przeklęty przez Boga* – stwierdza Księga Powtórzonego Prawa (21,23). Św. Paweł nie waha się odnieść tego stwierdzenia do ukrzyżowanego Jezusa (Gal 3,13). Jezus stawał więc wobec sytuacji zerwania wszystkich więzów z ludźmi i z samym Bogiem. Stawał wobec sytuacji ogromnie niesprawiedliwej, oburzająco niesprawiedliwej, która – zdawałoby się – powinna wywołać ze strony skazanego gwałtowną reakcję odrzucenia i buntu. Człowiek niesprawiedliwie odrzucony odpowiada zwykle analogicznym odrzuceniem, które dopełnia obustronnego rozłamu.

Tymczasem Jezus przyjął niejako z wyprzedzeniem te przerażająco okrutne i niesprawiedliwe wydarzenia i na-

dał im zupełnie odmienny sens: nie powodują już rozłamu, lecz służą do zawiązania przymierza. Wydaje się, że nie można wyjaśnić ani pojąć, jak wielka siła ducha i jak ofiarna miłość były niezbędne, by podjąć się tego zadania i je wykonać.

Dwa wymiary przymierza

Zawarte przymierze ma zatem dwa wymiary odpowiadające znaczeniu krzyża: horyzontalny wymiar zjednoczenia z uczniami i wymiar wertykalny – jedności z Bogiem. Zauważyliśmy już, że pierwszy z nich jest łatwiej uchwytny. W czasie wspólnego posiłku Jezus zawiązuje z uczniami niezwykle silne więzy, bowiem daje im swoje Ciało i Krew i oświadcza, że Jego Krew będzie przelana nie tylko za nich, ale *za wielu* (Mt 26,28; Mk 14,24) w akcie miłości nie mającej granic: *Nie ma większej miłości...* (J 15,13).

Gdzie jednak szukać wymiaru wertykalnego? Może się wydawać, że go brakuje, lub że jest zawarty pośrednio w wyrażeniu „krew przymierza“, które przekaz Księgi Wyjścia odnosi do relacji z Bogiem. Wymiar wertykalny jest jednak obecny, a nawet uwzględniony jako pierwszy. Jezus, zanim wypowiedział decydujące słowa nad chlebem i nad kielichem, zwrócił się do Boga w modlitwie dziękczynienia. Była to bardzo znacząca modlitwa. Świadczy o tym fakt, że wyrażenie używane już w I w. na określenie sakramentu ustanowionego wówczas przez Jezusa, zostało zaczerpnięte właśnie z tej modlitwy dziękczynienia: Eucharystia znaczy bowiem dziękczynienie. Jezus wzięwszy chleb dziękował Bogu; podobnie uczynił z kielichem. Za co dziękował? Teksty nie mówią o tym. Jest oczywiste, że dziękczynienie dotyczyło okoliczności tego wydarzenia. Dziękował za to, co Ojciec złożył w Jego ręce: Błogosławiony jesteś, Ojcze, za ten chleb i wino, które mi dajesz i które mogę ofiarować moim braciom! Składając dziękczynienie miał jednak świadomość tego, co zamierzał

wkrótce powiedzieć i uczynić. Chleb i wino nie miały być jedynie zwykłym pokarmem i napojem, ale znakiem jeszcze większego daru: *Chlebem żywym i Krwią Przymierza*. Jezus dziękował zatem przede wszystkim za ofiarowaną Mu przez Ojca możliwość dokonania wielkodusznego daru z siebie samego, który miał stanowić fundament przymierza. Dziękował za to, co Ojciec złożył w Jego sercu, czyli za siłę miłości, która była zdolna do pełnego triumfu nad złem i śmiercią, przemieniając wydarzenie strasznego rozłamu w podstawę doskonałego przymierza. Dziękczynienie Ostatniej Wieczery należy rozumieć w świetle modlitwy wypowiedzianej przez Jezusa nad grobem Łazarza (J 11,41) – dziękczynienia zapowiadającego zwycięstwo nad śmiercią, które jest wspólnym dziełem Ojca i Syna (por. J 5,19–20).

A zatem nie tylko nie brakuje wymiaru wertykalnego w przymierzu zawartym przez Jezusa, lecz jest on elementem fundamentalnym. W Ewangelii Mateusza jest dodatkowo zaakcentowany dzięki określeniu „odpuszczenie grzechów“, które znajduje się wśród słów wypowiedzianych nad kielichem. Podczas gdy według Mk 14,24 Jezus ogranicza się do stwierdzenia, że Jego krew przymierza będzie wylana za wielu, według Mt 26,28 precyzuje, że *będzie wylana za wielu NA ODPUSZCZENIE GRZECHÓW*. Staje się więc jasne, że krew Jezusa tworzy nie tylko silny związek między Jezusem a uczniami, lecz także usuwa przeszkodę, która uniemożliwiała kontakt z Bogiem, czyli grzech. Nasza wcześniejsza refleksja nad egzystencjalnym aspektem czynu Jezusa pozwalała nam zrozumieć, że *odpuszczenie grzechów* nie dokonuje się dzięki jakiemuś symbolicznemu rytowi zewnętrznemu, jak np. podczas Dnia Przełagania (por. Kpł 16,30), lecz dzięki jak najbardziej rzeczywistemu stawieniu czoła wielkim grzechom człowieczym i dzięki prawdziwemu zwycięstwu miłości. Jezus – przyjmując z wdzięcznością moc miłości, która pochodzi od Ojca – czyni ze swojej przelanej przez grzeszników Krwi sku-

teczny środek przeciw grzechom i źródło przymierza z Bogiem i z ludźmi.

Krew przymierza w Liście do Hebrajczyków

Gdy od przekazów dotyczących Ostatniej Wieczerzy przechodzimy do Listu do Hebrajczyków, zauważamy przede wszystkim, że jego autor nigdy nie mówi wprost o Ostatniej Wieczerzy. Nie opowiada o życiu Jezusa, lecz ogranicza się do wzmiankowania najważniejszych wydarzeń podkreślając ich znaczenie doktrynalne i wagę w związku z naszym zbawieniem. Odwołuje się przy tym do porównań ze starotestamentowym kultem ofiarniczym.

W tej perspektywie przedstawia ryt krwi, który posłużył Mojżeszowi do przygotowania pierwszego przymierza. Nie przypisuje temu rytowi najwyższej wartości, jaką przyznawała mu starożytna tradycja odwołująca się do sakralnego charakteru krwi (por. Pwt 12,23; Kpł 17,10–14). Ów ryt ma znaczenie wyłącznie figuratywne, symboliczne – obrazuje egzystencjalną konieczność śmierci jako fundamentu przymierza, które jest w pełni ważne. Ponieważ śmierć była konieczna, *także i pierwszy [testament – przymierze] nie bez krwi był zaprowadzony* (Hbr 9,18). Autor Listu do Hebrajczyków przypomina ryt na Synaju (9,19–21) cytując słowa Mojżesza: *To jest krew Przymierza* (Hbr 9,20; Wj 24,8).

Autor wyjaśnia dalej dokładnie, dlaczego symboliczne rytzy zewnętrzne nie miały głębszej wartości (Hbr 9,9–10; 10,1.4.11). Nazywa je *przepisami dotyczącymi się ciała* (dikaiômata sarkos; 9,10) i zwraca uwagę, że ich użyteczność ograniczała się do umownego aspektu *oczyszczenia ciała* (9,13), tzn. czystości rytualnej. Nie przeobrażały człowieka wewnętrznie, w sumieniu (9,9; por. 10,1), a zatem nie umożliwiały autentycznego kontaktu z Bogiem, nie prowadziły do prawdziwego przymierza. Tymczasem krew Chrystusa tworzy przymierze, ponie-

waż powoduje egzystencjalną przemianę natury ludzkiej, przemianę dokonaną *przez cierpienie* (2,10) i *przez śmierć* (2,9.14). Nie oznacza to, że cierpienia i śmierć cieszą się jakąś własną, pozytywną skutecznością, z natury prowadzą bowiem do zagłady. Były jednak nieuniknionym przeznaczeniem ludzi (2,15), ich obowiązkową drogą. Nie wystarczał zatem jakiś dowolny ryt, by zbawić ludzi. Trzeba było, by ktoś przyjął tę drogę zagłady i odmienił jej sens. Na tym polegało dzieło Boże w Chrystusie: *Bóg uczynił doskonałym Chrystusa, przewodnikiem ich zbawienia, przez cierpienie* (2,10). Cierpienia i śmierć doprowadziły Chrystusa do dwójakiej doskonałości: doskonałej jedności z Bogiem dzięki pełnej uległości (*Chrystus nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał*; 5,8), i doskonałego zjednoczenia z nami, ludźmi, w solidarności posuniętej aż do końca (*Chrystus był doświadczony we wszystkim*; 4,15; 17-18).

Wszystko to dokonało się dzięki wewnętrznemu działaniu udzielonego Mu Ducha Świętego, co pozwala autorowi stwierdzić, że *Chrystus przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę* (9,14). Jezus zastąpił stare *przepisy dotyczące się ciała* (9,10) osobistą ofiarą dokonaną w postawie uległości względem Ducha. Jego krew przeniknięta Duchem Świętym oczyszcza dzięki temu nasze sumienia i umożliwia nam wewnętrzną łączność z Bogiem żywym (9,14). Dlatego też *Chrystus jest pośrednikiem Nowego Przymierza* (9,15). Jego krew jest *Krwią Przymierza* (10,29; 13,20) w sposób rzeczywiście skuteczny i ostateczny, podczas gdy krew rytualnych ofiar na Synaju nie zasługiwała na to określenie, stanowiąc jedynie niedoskonałe (6,7) i doraźne (8,13) przygotowanie.

Krew przymierza a wymóg wierności

Nazwanie krwi Chrystusa „krwią przymierza” uwydatnia przede wszystkim wielkość Chrystusowego daru podkreślając, że przeobraził śmierć zadaną Mu na sku-

tek odrażającej niesprawiedliwości w drogę wiodącą ku ogarniającej wszystkich wspólnocie miłości. Zwrócenie uwagi, że to „rozporządzenie” (*diathêkê*) nosi cechy testamentu, bowiem staje się nieodwołalne z chwilą śmierci, podkreśla jeszcze bardziej darmowość daru. Testament jest bowiem ze swej natury rozdzielaniem darów. Już Filon z Aleksandrii interpretował w ten sposób słowo „*diathêkê*” użyte w Septuagincie na określenie hebrajskiego „*b'rit*”. Zwracał uwagę, że *diathêkê* jest symbolem łaski (Mut 51), że jest pełnią łask (Somn II, 222).

Biblijne pojęcie „*b'rit*” ma w wielu tekstach jeszcze inny aspekt znaczeniowy, mianowicie zawiera zobowiązanie do wzajemnej wierności. Ten, kto przyjmuje wielki dar Bożego przymierza, zobowiązuje się tym samym do prowadzenia życia zgodnego z otrzymanym darem. List do Hebrajczyków nie pomija tego aspektu. W płomiennej zachęcie autor przestrzega chrześcijanina przed pokusą złamania przymierza i zbezczeszczenia krwi przymierza, przez którą został uświęcony (10,29). Sugeruje – podobnie jak w analizowanym przez nas uprzednio fragmencie (Hbr 9,20 i kontekst) – porównanie nowego przymierza i przymierza zawartego na Synaju. Tym razem wskazuje jednak na znaczącą różnicę. Charakteryzując pierwsze przymierze autor mówi o *Prawie Mojżeszowym* i podkreśla w ten sposób jego cechę zobowiązania. Cały ten fragment brzmi w następujący sposób: *Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć, bez miłosierdzia, na podstawie zeznania dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezcześcił krew Przymierza, przez którą został uświęcony i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski* (10,28–29). Oczywiście, że autor – wypowiadając się w ten sposób – nie zamierza opisywać żadnego konkretnego rodzaju grzechów, lecz że pragnie uświadomić zło upor, którego wyrazem jest każdy grzech chrześcijanina. Trzeba podkreślić, że we wszystkich wzmianko-

wanych fragmentach autor zwraca uwagę przede wszystkim na więzy przymierza i relacje między osobami. Miarą ciężkości grzechu jest nie jakaś abstrakcyjna norma, ale szkoda, jaką wyrządza on osobowym relacjom łączącym chrześcijanina z Bogiem dzięki *Synowi Bożemu*, *krwi Przymierza* i *Duchowi łaski*. Najważniejszą sprawą jest więc postawa zajęta – wprost lub pośrednio – względem żywego narzędzia przymierza, czyli krwi Chrystusa znoszącej podziały (por. Hbr 10,19) i udzielającej Bożej świętości (Hbr 10,29).

Cytowany wyżej fragment mówi o wielkiej sprzeczności między postawą grzesznika a darem otrzymanym przez niego dzięki krwi przymierza. Dosłownie należałoby tłumaczyć, że *spospolitował* (kainon) krew, *przez którą został uświęcony*. Przymiotnik „pospolity” stanowi tu – podobnie jak w innych tekstach biblijnych – przeciwieństwo określenia „święty”. Często znaczy „nieczysty” lub „świecki” (por. Mk 7,1–5, 14–23; Dz 10,14–15.28; Rz 14,14). W Starym Testamencie krew, także krew zwierząt, była czymś świętym, ponieważ było w niej życie, które pochodziło od Boga i do Niego zawsze należało (por. Kpł 17,3–14; Pwt 12,23–27). Tym bardziej święta była krew przymierza, krew zwierząt złożonych w ofierze, a więc mająca rytualny kontakt z Bogiem (por. Ez 24,6). Krew nowego przymierza jest święta w zupełnie inny, nieskończenie doskonalszy sposób, bowiem – jak czytamy – nie jest to już *krew cielców i kozłów*, ale *krew Chrystusa* uświęcona doskonałą ofiarą z siebie samego, dokonaną pod natchnieniem Ducha Świętego (Hbr 9,14). Chrześcijanin jest człowiekiem uświęconym dzięki krwi Chrystusa⁵, który mocą tejże krwi otrzymał kapłański przywilej wejścia do Bożego sanktuarium (Hbr 10,19).

⁵ Autor Listu do Hebrajczyków nie określa momentu czy momentów, w których człowiek wierzący zostaje uświęcony przez krew Chrystusa. Porównanie z innymi fragmentami Listu (10,22; 12,24) wskazywałoby na chrzest jako moment wejścia w nowe przymierze. Analogiczne wnioski nasuwa 1P 1,2.

Uwidacznia to wewnętrzną sprzeczność w postawie grzesznika, który najpierw osobiście doświadczył uświęcającej mocy krwi przymierza, a teraz zaprzecza sakralnej wartości tej krwi. Postępuje tak, jakby przymierze nie zostało zawarte, jakby śmierć Chrystusa i jego cierpienia nie zasługiwały na minimum wdzięczności i czci. Taka postawa jest w sposób oczywisty w większym stopniu naznaczona winą – a zatem zasługuje na większą karę – niż wykroczenia przeciwko staremu przymierzemu zawartemu jedynie dzięki krwi zwierząt.

Krew przymierza a zmartwychwstanie

W uroczystym zakończeniu Listu do Hebrajczyków znajdujemy całkiem nowe stwierdzenie dotyczące krwi przymierza. Autor krótko streszcza swoje nauczanie (13,20), a następnie formułuje pod adresem odbiorców Listu życzenia łaski. Streszczenie nauczania zawiera określenie „krew przymierza wiecznego“, którego poza tym fragmentem nie ma nigdzie w Biblii. Całe zdanie ma charakter bardzo oryginalny. Autor mówi o Bogu: *Bóg pokoju, który na mocy krwi przymierza wiecznego wywiódł spośród zmarłych Wielkiego Pasterza owiec, Pana naszego Jezusa...* (13,20), a następnie wyraża życzenie: *...niech was uzdolni do wszelkiego dobra, byście czynili Jego wolę* (13,21). Całkiem nowym elementem jest tu sugerowany związek między krwią przymierza a zmartwychwstaniem Jezusa. Nie ma w Biblii żadnego miejsca paralelnego. Rzecz jest tak nowa, że wielu egzegetów nie chce jej przyjąć. Np. C. Spię⁶, który powołuje się również na innych autorów, neguje istnienie związku między stwierdzeniem: *wywiódł spośród zmarłych*, a dopełnieniem: *na mocy krwi przymierza*. Sugeruje on relację jedynie między *krwią* a *pasterzem*: Chrystus jest Wielkim Pasterzem dzięki swojej krwi przelanej po to, by zawrzeć przymierze. W rzeczywistości nie da się jednak uzasadnić zanegowania związku ze zmartwychwstaniem. Ów związek pozostaje nawet

w interpretacji przedstawionej przez C. Spicq, bowiem Chrystusowe bycie Pasterzem otwiera ludziom drogę do Boga dzięki pokonaniu przeszkody, którą stanowiła śmierć. W Hbr 9,12 czytamy wyraźnie, że Chrystus sam wszedł do niebieskiego sanktuarium *przez własną krew*, przeszedłszy jako pierwszy drogę, która będzie służyć wielu (10,19-20).

Różnorodność funkcji, które może pełnić przyimek „en” (semityzm), nie pozwala na dokładne określenie jego znaczenia (czy wyraża okoliczność, środek, czy też przyczynę?). Inne fragmenty Listu do Hebrajczyków sugerują znaczenie instrumentalne: *Bóg wywiódł spośród zmarłych Jezusa PRZESZ KREW przymierza wiecznego*. W takim sformułowaniu odkrywamy głęboką teologię zmartwychwstania, nawiązującą do innych ważnych fragmentów analizowanego Listu: 5,7-10; 9,12; 9,14; 10,19-20. Bywa, że zmartwychwstanie jest rozumiane jako wydarzenie, które następuje po śmierci Jezusa bez jakiegokolwiek z nią związku. Mielibyśmy tu zatem do czynienia jedynie z relacją przeciwieństwa: ludzie skazali Jezusa na śmierć, Bóg przywrócił Mu życie. Elementem aktywnym jest Duch, który przywraca życie (Ez 37,9-10; Ap 11,11); Bóg wskrzesza Chrystusa mocą Ducha (por. Rz 1,4; 8,11; 1 P 3,18). W takim ujęciu działanie Ducha przywracającego życie zaczynałoby się po śmierci Jezusa. Inne teksty, np. List do Hebrajczyków, pogłębiają jednak tę perspektywę. Dynamika zmartwychwstania jest wcześniejsza od śmierci Jezusa. Działanie Boga prowadzące do zmartwychwstania jest widoczne w całym wydarzeniu męki Jezusa i sprawia, że śmierć Jezusa zmienia się w zwycięstwo nad śmiercią, a więc w zmartwychwstanie. Jezus w żarliwej modlitwie prosił Boga o pomoc i został wysłuchany (Hbr 5,7) w czasie męki, nie zaś dopiero po męce. Bóg nie czekał, aż Jezus umrze, by udzielić Mu Ducha

⁶ C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, t. II, Paris 1953, s. 435. Doskonały komentarz H.W. Attridge'a, *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia 1989, nawet nie wspomina o tym problemie.

przezwyćającego rozłam, jaki powoduje śmierć, i przywracającego do wspólnoty życia. Duch działał w czasie całej męki. Właśnie dzięki działaniu *Ducha wiecznego* Jezus uczynił ze swojej śmierci doskonałą ofiarę, która stanowi fundament wspólnoty nowego przymierza (Hbr 9,14–15). Całkowita uległość Jezusa względem Ducha sprawiła, że Jego krew stała się *krwią przymierza*, a tym samym ta krew, przeniknięta obecnością Ducha, stała się środkiem, dzięki któremu Bóg dokonał zmartwychwstania. Przez krew przymierza Bóg wyprowadził z martwych Jezusa jako pasterza swego ludu. Duch Święty uczynił z krwi Jezusa narzędzie przymierza między Bogiem a ludźmi i przemienił ją w źródło nowego życia.

Zakończenie

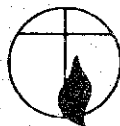
Ostatnie uwagi uzupełniają i potwierdzają wnioski wypływające z wcześniejszych rozważań. Określenie „krew przymierza” nabiera w Nowym Testamencie nowego i nadzwyczajnego znaczenia. Znak daru i słowa wypowiedziane przez Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy nadały temu określeniu niezwykłą treść, którą Jezus urzeczywistnił następnie dzięki swojej męce i zmartwychwstaniu. Krew przymierza była w Starym Testamencie krwią rytualnie ofiarowanych zwierząt. Nie mogła realnie jednać ludzi z Bogiem, lecz miała jedynie znaczenie symboliczne. Krew Chrystusa ma ogromną wartość egzystencjalną, bowiem jest krwią człowieka, który jednocześnie jest Synem Bożym.

Jego krew stała się krwią przymierza w rzeczywistości, tragicznym wydarzeniu dzięki postawie miłości, która zdołała nadać temu wydarzeniu nowy sens. Jezus uczynił z krwi przelanej krew przymierza; wydarzenie krańcowo negatywne przemienił w całkowicie pozytywne. *Krew przelana*, czyli bolesna śmierć zadana niewinnemu na skutek okrutnej niesprawiedliwości, stała się źródłem przebaczenia i nowego życia. Całkowity

rozłam spowodowany ludzką nienawiścią (por. J 15,25) stał się źródłem zjednoczenia w miłości. Wszystko to dzięki miłości, która pochodziła od Ojca, i za którą Jezus składał dziękczynienie (por. Mt 26,27 i miejsca paralelne), albo – jak mówi List do Hebrajczyków – dzięki działaniu Ducha (9,14).

Z Chrystusem łączą nas zatem więzy krwi tak silne, że płynąca z nich moc jedności jest zdolna przewyciężyć najbardziej nie sprzyjające okoliczności. Dzięki miłości synowskiej krew przymierza umożliwia doskonałą jedność z Bogiem i szczere zjednoczenie ze wszystkimi ludźmi w miłości braterskiej. Ten dar wymaga odpowiedzi w postaci osobistego zaangażowania; chodzi przecież o przymierze krwi, któremu należy dochować wierności (por. Hbr 10,29; 1Kor 11,27-29). Choć więc nie można zapominać o wiążącej się z tym odpowiedzialności, fundamentalnym aspektem przymierza pozostaje fakt, że jest ono niezwykle łaską, która rodzi Eucharystię, czyli nieustanne dziękczynienie.

tłum. Grzegorz Schmidt SJ



Stefan Kieniewicz

Rozdroża inteligencji polskiej – wczoraj i dziś

W środowisku pracowników umysłowych nie od dziś utrzymuje się przekonanie o wyjątkowej i zaszczytnej roli, jaką grała w dziejach narodu inteligencja polska, zwłaszcza w czasach niewoli XIX w. Przyjmuje się, że w okresie, gdy klasy posiadające ociagały się z wzięciem udziału w ruchach niepodległościowych i gdy masy ludowe jeszcze nie uświadomiły sobie swej polskości, właśnie inteligencja, nowa warstwa społeczna rosnąca w liczbę od schyłku XVIII w., objęła patronat nad sprawą narodową. Ona to, bezpośrednio dotknięta w swych możliwościach kariery pod zaborczymi rządami, a nieskrępowana w zapędach przez dobra materialne, czuła się powołana do głoszenia uciśnionemu narodowi jedynie zbawczych haseł: zrównania stanów, demokracji, uwłaszczenia i wojny ludowej. Do niej zdawał się zwracać „Testament mój” Juliusza Słowackiego w swoim podwójnym zaklęciu: by przed narodem niosła *oświaty kaganiec* – i, *kiedy trzeba*, nie uległa się także ofiary, *kamieni na szaniec*. Ideałom tym w istocie dochowało wierności kilka pokoleń polskich „niepokornych” w ciągu półtora stulecia. Odwołując się do tej tradycji środowiska pracowników umysłowych, mianowicie inteligencji twórczej, uważają się po dziś dzień za sól ziemi, za najbardziej wartościową część narodu – tę, której przynależy sterowanie jego losami.

Przekonania tego nie dzielają wszakże inne warstwy społeczne.

Nowsza historiografia zbadała już źródłowo początki polskiej *klasy umysłowej*, jej proveniencję, liczebność, strukturę i postawy polityczne. Potwierdziła, to jasne,

inteligencki charakter przywódczej kadry polskiego nurtu niepodległościowego, zwłaszcza jego lewicowego skrzydła. Ale też przekonała się, że owa inteligencja nie była jednorodna pod względem postaw i przekonań; co zaś się tyczy jej zasług wobec ojczyzny, statystycznie liczyła ona więcej *zjadaczy chleba*, niż *aniołów*, by wrócić do frazeologii Słowackiego.

„Testament mój” powstał w 1840 r., niedługo więc po wileńskiej egzekucji Szymona Konarskiego. Oto był idealny prawzór świętego męczennika sprawy narodowej, stojącego samotnie do walki z trzema zaborcami, nieugiętego w śledztwie i ginącego mężnie. Takim uczciła go emigracyjna lewica, w jego ślady chcieli wstępować konspiratorzy i emisariusze lat czterdziestych. Znamy ich tragiczny los przypieczętowany katastrofą 1846 r. Emisariusz miał bowiem przeciwko sobie polskie klasy posiadające. Kresowa tradycja ziemiańska po dziś dzień potępia Szymona Konarskiego, że sprowadził klęskę na polskie dwory w *zabranych* guberniach, że naraził na więzienie i Sybir setki najlepszych patriotów. W Poznańskim, w Galicji, w Królestwie spiskowiec i emisariusz musiał się liczyć z tym, że go zadenuncjuje zaborczej policji szanowany skądinąd – ba, utytułowany – obywatel ziemski. (Liczyć mógł demokratą, owszem, na sympatię garści „entuzjastek“.) A tymczasem lud, do którego emisariusz chciał iść z dobrą nowiną, odnosił się doń obojętnie, nieufnie, a nierazkroć wrogo. Sprawy to dobrze zbadane i objaśnione, mogą się tutaj obejść bez usprawiedliwiającego komentarza. Wystarczy przypomnieć, że nazajutrz po galicyjskiej rabacji konserwatywna opinia winiła jako sprawców klęski „wersalczyków” z Towarzystwa Demokratycznego niemal na równi z agentami Metternicha.

W kilkanaście lat później nastąpiła taka chwila, gdy zdawało się, że marzenie polskich demokratów się urzeczywistnia. Przypomnijmy warszawski pogrzeb pięciu poległych, 2 III 1861 r. Za trumnami ofiar rosyjskiej salwy

zgodnie kroczyli przedstawiciele wszystkich warstw i wyznań, zjednoczeni w wierze i nadziei wymodlenia wolnej ojczyzny. Porządek w czasie pogrzebu utrzymywali słuchacze Akademii Medycznej. Ton nadawali, odezwy redagowali, prasę tajną montowali ex-sybiracy. „Białych” reprezentujących polskie klasy posiadające rychło zdystansowali „czerwoni” wywodzący się z inteligentkich kółek. Komitet Centralny Narodowy, działając w ukryciu, zdobył sobie posłuch całej prawie ludności miejskiej, większości kleru, dużych grup właścicieli ziemskich i nawet chłopów zmusił do posłuchu. W powstaniu styczniowym ogół społeczeństwa podporządkował się (bardziej lub mniej skwapliwie, to rzecz inna) tajnej władzy o składzie niemalże w 100% inteligentkim. Na przekór oczywistości naród przez chwilę uwierzył w szansę wybicia się na niepodległość z bronią w rękę. Poniósł klęskę.

Sprawa istotna: lata popowstaniowe wraz z szybkim rozwojem gospodarki kapitalistycznej przynoszą dalszy wzrost liczebny warstwy inteligentkiej, a także wzrost jej autorytetu moralnego. Odsunięta od urzędniczych karier w zaborach rosyjskim i pruskim wypełniła liczne posady w rządowych i krajowych biurach autonomicznej Galicji. Władza w tej prowincji znalazła się w ręku ziemianstwa; opozycyjni działacze inteligenci objęli kierownictwo stronnictwa demokratycznego, bazującego tu na mieszczaństwie narodowości polskiej.

W zaborze pruskim inteligencja, stosunkowo mniej liczebna, włączała się do prac organicznych pod ziemiańskim patronatem, z wydatnym udziałem księży. Mieszczańsko-inteligentcka opozycja poznańskich ludowców przeciw konserwatystom ziemiańskim nigdy nie nabrała rozmachu.

Do roli przewodników narodu aspirowało inteligentkie środowisko warszawskie w dobie pozytywizmu. Aleksander Świętochowski wytyczał społeczeństwu drogi postępowania w zakresie polityki, gospodarki, etyki i światopoglądu. Bolesław Prus – *ridendo castigans* –

uczył rodaków gospodarności, solidarności, tolerancji, wiary w lepszą przyszłość. Byli wychowankowie Szkoły Głównej podtrzymywali naukę i kulturę polską w zastępstwie państwowego mecenatu. Emancypantki warszawskie montowały imponującą sieć tajnego, patriotycznego wykształcenia dziewcząt. Wielcy społecznicy (Osuchowski, Markiewicz) organizowali oddolnie samopomoc społeczną. Historiografia nasza po dziś dzień uwypukla te niewątpliwe zasługi pozytywizmu. Skądinąd jednak *wskazania polityczne* Świętochowskiego okazywały się mało realne pod rządami Hurki i Apuchtina, a moralizatorstwo Prusa bywało nazbyt często „grochem o ścianę”. Zwłaszcza zaś było jeszcze daleko do tego, by inne warstwy społeczne akceptowały ów prymat moralny, do którego rościła sobie prawo inteligencja jako warstwa społeczna.

W oczach przeciętnego właściciela ziemskiego w XIX, a nawet i XX w., człowiek pióra, członek wolnych zawodów, tym bardziej urzędnik, należał do niższej, z lekka pogardzanej sfery – jak się to mówiło – pismaków, konowałów, kauzyperdów i gryzipiórków. Wyjątek czyniono dla księży, nota bene, jeśli byli „herbowi”. Owszem, chylono głowy przed polskim inteligentem, który zdobył sławę światową – lecz taki gwiazdor wydostawał się z inteligenckiej sfery. Aktorka Modrzejewska poślubiła ziemianina Chłapowskiego, śpiewaczka Reszke – bankiera Kronenberga, Sienkiewicza obdarowano Oblęgorkiem, Paderewski z własnych zarobków wystawił w Warszawie hotel Bristol.

Inteligent polski w bezpośrednim kontakcie z ziemiaństwem – zwłaszcza więc oficjalista i nauczyciel domowy – źle znosił ten ton wyższości, z jakim się do niego zwracał wielki pan, tym bardziej „szlagon”, mniej przecie czytany od opłacanego przezeń domownika. Rodziły się na tym tle w oficynach pałaców i dworów nieuleczalne urazy i kompleksy, których najbardziej znaną ilustracją są dzienniki i powieści Żeromskiego. W Zachodniej Europie czołowi prawnicy, lekarze i ludzie

pióra wrastali w środowisko burżuazji. W Polsce burżuazja obcego pochodzenia, nie w pełni zasymilowana, nie stała się równoważnikiem dla posiadającej szlachty ani oparciem dla wzbogaconego odłamu inteligencji. Powieściowy bohater Prusa Wokulski z inteligenta staje się kapitalistą, ale przegrywa, nie doceniony przez „Lalkę” z towarzystwa. Autentyczny dorobkiewicz, rzecz można rówieśnik Wokulskiego, Stanisław Szczepanowski, z zawodu inżynier, pionier przemysłu naftowego w Galicji, aspirował ponadto do roli duchowego przywódcy i nauczyciela narodu. Skończył bankructwem, a nawet trafił na ławę sądową.

Dominowała wtedy wśród inteligencji orientacja postępową. Najofiarniejsi z tego środowiska szli pracować dla ludu, wzorem Judyma i Siłaczki. Schyłek XIX w. otwierał przed inteligencją rozległe pola działania wśród krystalizujących się nowych ruchów politycznych: ludowego, robotniczego, narodowego. Zdawało się oczywiste, że w tych właśnie masowych ruchach inteligentom przypadnie z natury rzeczy rola ideologów, przywódców, mentorów. W jakiejś mierze tak się też działo. Ks. Stojałowski i Bolesław Wyslouch stali jako organizatorzy u kolebki ruchu ludowego w Galicji. Analogiczne zasługi położył Limanowski dla socjalizmu polskiego. Ideolodzy polskiego nacjonalizmu: Popławski, Dmowski, Balicki – byli, rzecz jasna, inteligentami. A jednak nie stało się tak, aby te ruchy polityczne pozostały pod inteligenckim kierownictwem. Ruch ludowy już przed 1914 r. znalazł sobie chłopskich przywódców. Narodowa Demokracja w tymże czasie poszukała oparcia w kręgach burżuazyjno-ziemiańskich. Inteligencka w większości pozostała przywódcza kadra PPS jak również SDKPiL. Właśnie jednak polityczny rozłam aktywu klasy robotniczej stawiał pod znakiem zapytania wartość inteligenckiego patronatu nad tym nowym ruchem klasowym.

Jest dosyć charakterystyczne, że demokraci tzw. bezprzymiotnikowi, najbardziej inteligencka, gdy idzie o li-

derów, partia galicyjska, po 40 latach nie pozbawionej zasług działalności traciła klientelę i grunt pod nogami, zdystansowana przez narodowców, ludowców i socjalistów.

I jeszcze jedno należy podkreślić – ówczesne niedociągnięcie inteligencji polskiej – jej stosunek do rodzących się i potężniejących nacjonalizmów: polskiego, ukraińskiego, litewskiego, żydowskiego, do mnożących się i nasilających objawów wzajemnej nietolerancji międzyetnicznej. Temu nowemu wyzwaniu inteligencja (oczywiście nie tylko polska) sprostać nie umiała. Nieliczni tylko działacze z tej sfery – raz jeszcze wspomnijmy tu Limanowskiego – usiłowali dochować wierności demokratycznym tradycjom Wielkiej Emigracji.

Na przełomie stuleci „Wesele” Wyspiańskiego wzbudziło zachwyt całego społeczeństwa, które dojrzało się w nim sportretowane, jak gdyby w zwierciadle. Autor, owszem, ulokował w piekle targowickiego Hetmana, zaś parobka chłopskiego zdyskwalifikował, bo on to przecie posiał „złoty róg” w rozstrzygającej chwili. Ale i na inteligencji polskiej Wyspiański nie pozostawił w „Weselu” suchej nitki.

Wielkie zwycięstwo na progu XX w. odniosła inteligentka młodzież, wychowywana od dłuższego czasu w tajnych kółkach samokształceniowych. Strajk szkolny 1905 r., podjęty i przeforsowany przez młodzież wbrew starszemu społeczeństwu, wywalczył w Kongresówce prywatną szkołę polską. Zwycięstwo okazało się niepełne, przegrana rewolucja pogłębiła w społeczeństwie wszystkie możliwe rozłamy. Coś przecież pozytywnego wyłoniło się z tej przegranej. W następstwie rewolucyjnych doświadczeń nastąpiły ważne przemieszczenia (secesje) w łonie głównych obozów politycznych. Z „umiarkowanego” skrzydła Polskiej Partii Socjalistycznej oraz z „postępowego” skrzydła Ligi Narodowej miał się wyłonić obóz niepodległościowy.

Rozpatrując ówczesne obozy polityczne z punktu widzenia ich składu społecznego wolno nam stwierdzić,

że właśnie obóz niepodległościowy był na progu XX w. najczystszej inteligencji. Wybuch wojny światowej 1914 r. stworzył dla niego wielką szansę historyczną. „Pierwsza kadrowa” wkraczając do Królestwa powoływała naród do wielkich przeznaczeń pod własnym kierownictwem ideowym. Wiadomo, jakie spotkało ją rozczarowanie. Prowincja Kongresówki, od chłopów po właścicieli ziemskich, odniosła się do legionistów nieufnie lub niechętnie. Legiony odpowiedziały prowokacyjnym okrzykiem: „Nie chcemy już od was uznania!” Znalazły charyzmatycznego wodza, któremu zawierzyły – jak miało się okazać – trafnie. Po czterech latach bezprzykładnych zmagañ runęły, jedno po drugim, trzy imperia rozbiorowe. W wyzwolonej od Niemców Warszawie w listopadzie 1918 r. brygadier Piłsudski obejmował urząd naczelnika państwa. Piłsudczykom mogło się здаwać, że to oni wywalczyli niepodległość, że oni są też moralnie uprawnieni do pokierowania narodem. Pierwsze wybory parlamentarne przyniosły im kolejny zawód. W Sejmie Ustawodawczym, rozbitym na liczne frakcje mieszczańskie i chłopskie, radykalna inteligencja została zepchnięta na pozycje marginesowe. Nie zmienił tej sytuacji i zamach majowy. Sanacyjny establishment niedwuznacznie odchodził od lewicowych ideałów XIX w., a Bezpartyjny Blok Współpracy z Rządem werbował świeżą klientelę wśród klas posiadających.

Rzecz oczywista: w niepodległym państwie otwarły się dla polskiej inteligencji rozległe możliwości służby i kariery. Znaczące osiągnięcia dwudziestolecia w zakresie gospodarki, oświaty, nauki i kultury – to był w lwiej części owoc pracy inteligencji polskiej, tej wykształconej jeszcze pod zaborami. Nie zmienia to faktu, że warunki bytowe szeregowego inteligenta, mianowicie drobnego urzędnika, pozostawały skromne w ubogim polskim kraju. Przeciętny inteligent owych lat – to „pan Bidulski” z codziennych felietonów „Kuriera Warszawskiego” – urzędniczyna obciążony rodziną, któremu ledwie starcza pensji na parę dni w miesiącu. A przecież

trzeba pamiętać, że ów niedożywiony i skłopotany, zadłużony po uszy „pan Bidulski” miał jednak ETAT, brał pensję na pierwszego. Stawał się przedmiotem zazdrości, jeśli nie zawiści, dla robotnika zagrożonego bezrobociem, dla sklepikarza o groszowych interesach, dla małopolskiego chłopu przygniecionego „nożycami cen” w latach kryzysu. Mało kto dziś pamięta, jak ongi przyjazd „pana z teczką” do dworu budził popłoch w ziemiańskiej rodzinie: zapowiadał domiar podatku, sekwestr dobytku lub jakieś nowe, kłopotliwe i nieżyłciowe zarządzenie administracyjne.

W owych latach ekonomicznej depresji zarówno wielki jak i mały producent z trudem tylko utrzymywali się na powierzchni. Inteligent – zwłaszcza urzędnik – był postrzegany w ich oczach jako pasożyt.

Dorobek dwudziestolecia, kontrowersje dwudziestolecia – wszystko to runęło w przepaść we wrześniu 1939 r. I oto znów: kilka następnych lat heroicznej walki z obu okupantami raz jeszcze wywyższyło na pierwszy plan najbardziej wartościowe elementy inteligencji polskiej: od zawodowych oficerów z Komendy Głównej AK, po nastolatków płci obojga z „Szarych Szeregów”. Nieprzypadkowo najbardziej popularna publikacja konspiracyjna owych lat nosiła tytuł „Kamienie na szaniec”. Znów aktualny stał się apel Słowackiego – o bezgraniczne poświęcenie się elit celem uratowania narodu. Kulminację postawa ta osiągnęła w powstaniu warszawskim. I znów marginesowa refleksja – niejednako-wo przeżyła to powstanie ludność stolicy: inaczej dowództwo wojskowe; inaczej szeregowi spod znaku „Baszty”, „Zośki”, „Parasola”; inaczej ogół zapędzony do schronów, głodujący i rażony bombami. Istnieje na ten temat wystarczająco obszerna literatura.

Idźmy dalej. Rok 1945 przyniósł zasadniczą zmianę: zlikwidował ekonomiczną bazę polskich klas posiadających, a więc tych warstw, które z mocy tradycji, prestiżu i materialnej przewagi dominowały dotąd w życiu kraju. Mogło się здаwać, że przewodnictwo w narodzie

obejmie teraz (nareszcie!) inteligencja. Nastąpił w tychże latach ogromny jej wzrost liczebny, napłynęła do niej wielka liczba synów chłopskich i robotniczych. Mogło się zdawać, (komuniści na to liczyli), że owa inteligencja „w pierwszym pokoleniu“ łatwo zaakceptuje nową rzeczywistość. Ówczesne rozprawienie się Józefa Chałasińskiego ze szlacheckim rodowodem inteligencji przedwojennej taki właśnie stawiało sobie cel polityczny. Dawna inteligencja, obciążona antyludowymi tradycjami, winna była zejść z pola; miejsce jej zajmą winna inteligencja świeża, wywodząca się z ludu i temu ludowi służąca.

Ta rachuba partyjnych sfer zawiodła. Znaczna część społeczeństwa nie chciała się pogodzić z politycznym uzależnieniem odtworzonego na jałtańskich warunkach państwa. Warunki ekonomiczne w Polsce pozostawały ciężkie; terror stalinowski budził odrazę; chłopci bronili się przed kolektywizacją; Kościół stawiał opór laicyzacji. Ten spłot czynników doprowadził w PRL do sytuacji bezprecedensowej. Nie ukształtował się u nas po wojnie jeden jedyny, polityczny aktyw inteligencki, ale dwa przeciwstawione sobie. Po jednej stronie „Nomenklatura“, po drugiej „Konspira“.

Mówimy o politycznym aktywie, nie o inteligenckiej rzeszy. Przeciętny inteligent w PRL był (należy to stwierdzić) z ukrytych przekonań malkontentem, z oportunistycznej postawy zaś kolaborantem. Najbardziej wartościowi z owych kolaborantów położyli bezsprzeczne zasługi około powojennej odbudowy, materialnej i duchowej, kraju. Inni tylko starali się przeżyć albo też zabiegali skutecznie o własne interesy i karierę.

Powojenna historia Polski (pisana przez inteligentów!) kładzie nacisk na ważną cezurę marcową 1968 r. Wówczas to „władza ludowa“, w okolicznościach nie w pełni wyjaśnionych, których tu nie musimy roztrząsać, brutalnie uderzyła w dwa inteligenckie środowiska: w młodzież akademicką oraz w intelektualistów polskich żydowskiego pochodzenia. Było nieuniknione, że wśród

inteligencji spotęgowały się od tej pory opozycyjne nastroje. Zbiorowe listy otwarte, nagłościane w „Wolnej Europie“, dotąd były sporadycznym zjawiskiem – teraz zaczęły się mnożyć. Wczorajsi członkowie partii, dzisiaj prześladowani, nawiązywali kontakt z robotnikami Urusa i Radomia. I znajdowali także oparcie w Kościele.

Kler katolicki w Polsce należy uważać za składową część inteligencji – wszakże część specyficzną, jako że zobowiązaną do ścisłej obojętności wobec hierarchii, ta zaś w XIX w. stanowiła w Europie podporę ustrojów konserwatywnych. Dlatego polscy księża w dobie rozbiorowej angażujący się w ruchach niepodległościowych (wolnościowych) czynili to nieraz wbrew przełożonym kościelnym. Sytuacja zmieniała się wtedy, gdy schizmatyczny lub ewangelicki rząd zaborczy podejmował walkę z Kościołem, np. w dobie pruskiego Kulturkampf lub prześladowania Unii za caratu. W Poznańskim księża, jak już wspomniano, przewodniczyli polskiemu pracom organicznym. Również w momentach powstań: listopadowego i styczniowego, w zaborze rosyjskim ogromna większość kleru angażowała się w ruch narodowy. Z dystansem odnosiła się zwierzchność kościelna do tajnych robót w dobie powojennej, a to ze względu na ich otoczkę wolnomyślicielską i radykalną. Bogdan Cywiński ładnie opowiedział o „niepokornych“ katolikach owych lat, ale trzeba stwierdzić, że stanowili oni zaszczepny, lecz szczupły margines.

W Polsce niepodległej Kościół katolicki zdobył sobie stanowisko uprzywilejowane i (abstrahując od marginesowych zatargów) solidaryzował się z interesami państwa. Księża w większości wspierali Narodową Demokrację, prymas Hlond po zamachu majowym starał się o modus vivendi z Belwederem. W sumie da się powiedzieć, że księża w dwudziestolecie, jeśli traktować ich jako składową część inteligencji, stanowili jej prawe, konserwatywne skrzydło. Nieliczne ośrodki otwarte na nowe prądy nurtujące katolicyzm Zachodniej Europy („Odrodzenie“, „Verbum“) stanowiły i teraz wyjątek.

Wszystko to odmieniła II wojna. Pod obu okupacjami Kościół poniósł bolesne straty, był prześladowany i cierpiał wraz z narodem, włączał się jednomyślnie do ruchu oporu. Po wojnie nowa władza uznała w religii niebezpiecznego, ideologicznego wroga. Nie udało się komunistom podporządkować sobie Kościoła, usiłowali go złamać. Wojna władzy z Kościołem ze zmiennym natężeniem ciągnęła się przez cały okres PRL-u. W tej wojnie Kościół odnosił moralne sukcesy dzięki rosnącemu autorytetowi prymasa Wyszyńskiego; pod opiekę Kościoła nawykli się uciekać najróżniejsi przeciwnicy reżimu; stopniowo w tym kierunku zaczęła ewoluować tzw. lewica laicka. Sprzyjało tej ewolucji aggiornamento soborowe, a zwrot decydujący przyniosła elekcja Jana Pawła II.

Ten ekskurs o Kościele był potrzebny do nakreślenia obrazu inteligentkiej opozycji przeciw reżimowi po 1968 r. Jeśli przeciwstawiliśmy wyżej dwa obozy, „Nomenklatury” i „Konspiry”, zauważamy obecnie zjawisko przyspieszonej erozji obozu władzy, na korzyść opozycji. Inteligencja „od zawsze” katolicka; inteligencja religijnie obojętna i dotąd politycznie bierna, inteligencja „do wczoraj” partyjna, ale gruntownie już rozczerowana do marksizmu – łączą się teraz w akcji opozycyjnej skwapliwie korzystając z kościelnej osłony. „Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej” to tylko jedna z wielu form owej współpracy, której szczegółowa historia jeszcze się nie doczekała naukowego opracowania.

Nie odważę się oczywiście twierdzić, że to opozycja inteligentka (laicka, czy nielaicka) obaliła w Polsce komunę. Ale pierwsze widoczne zachwianie się komun, latem 1980 r., to był moment wielkiego triumfu moralnego owej inteligencji. Mam na myśli ów dzień sierpniowy, gdy grupa „rzeczoznawców” zgłosiła się do Stoczni Gdańskiej i ofiarowała swe usługi przywódy strajku, Lechowi Wałęsie. Nazwiska owych pierwszych doradców-wolontariuszy może się kiedyś znaleźć w uniwersyteckich podręcznikach historii Polski... Wyobra-

żam sobie, że czuli się oni wtedy bohaterami prawdziwie historycznej chwili. Oto walcząca inteligencja polska podawała pomocną dłoń walczącej przeciw komunie klasie robotniczej!

Ten osobliwy w naszych dziejach alians przetrwał nawet dłużej aniżeli 16-miesięczny okres pierwszej „Solidarności”. Nie złamał go stan wojenny; inteligency i robotniczy opozycjoniści trafili równocześnie do interny (nie zawsze do tych samych obozów). Ręka w rękę w podziemiu odtwarzali struktury „S”. Współpracowali ze sobą w toku rokowań z reżimem Jaruzelskiego, które doprowadziły do „okrągłego stołu”; razem uczestniczyli w Komitecie Obywatelskim przy Lechu Wałęsie. Oszalamiający sukces wyborów czerwcowych 1989 r. mógł być poczytywany za triumf wspólnie wywalczony przez czołówkę klasy robotniczej i przez elitę inteligencji polskiej.

Niedługo potem zaczęły się secesje, rozłamy i rozczarowania. Ich najświeższej historii nie muszę przypominać. Rozważania niniejsze, sięgające wstecz do XIX stulecia, miały na celu uświadomienie faktu, że frustracje dziś przeżywane przez niedawnych liderów „S” nie są niczym zaskakującym ani nieoczekiwanym. Raczej dostrzegałbym w nich prawidłowość historyczną.

Z chwilą gdy inteligencja polska, półtora wieku temu, poczuła się świadoma własnej odrębności, najaktywniejsi spośród jej działaczy poczuli się powołani do przewodzenia całemu narodowi, do wytyczania mu właściwej drogi „wybicia się na niepodległość”. Tej misji, tego inteligenckiego przewodnictwa nigdy nie akceptowały ani klasy posiadające i sprawujące władzę, ani uciśnione masy ludowe. W rzadkich momentach patriotycznego zrywu (1861, 1918, 1944, 1980) mogło się zdawać, że solidarny (prawie że solidarny) naród staje do walki w imię haseł wypracowanych w inteligenckim środowisku, pod przewodem inteligenckich liderów. Ta koniunktura nigdy nie trwała długo; gdyż albo następowała rychła katastrofa polityczna, albo też parla-

mentarna większość odsuwała inteligenckich liderów na stronę.

Czy zawsze tak się dziać musi i zawsze tak będzie się działo? Najchętniej dziś u nas widziany, futurologiczny scenariusz przewiduje zapanowanie w Polsce ustroju kapitalistycznego. W ustroju takim wyższe służby publiczne, wolne zawody, wyższe piętra sektora usług wstają w środowisko warstw średnich, czyli burżuazji. Problem odrębnej warstwy inteligencji przy tym wariacie mieliśmyby „z głowy”. Garstka intelektualnych pięknoduchów może pełnić w ustabilizowanym społeczeństwie kapitalistycznym funkcję sumienia narodu. Nie będzie się jej marzyło polityczne przewodnictwo.

Od tego „zachodniego” modelu społeczeństwa dzieli nas (dobrze to wiemy) długa i ciernista droga. Jakaż więc szansa realna pozostaje inteligencji polskiej na progu „III Rzeczypospolitej”?

Mogłaby jej ułatwić egzystencję tudzież psychologizną równowagę akceptacja kilku prawd chyba dość oczywistych:

- że inteligencja, owszem, stanowi część składową społeczeństwa, niezbędną do jego sprawnego funkcjonowania, dzisiaj i w tej części Europy;

- że z tego tytułu inteligencja nie powinna się wszakże uważać za składową część najważniejszą i jedynie powołaną do władania – podobnie zresztą, jak nie powinna takich uroszczeń wysuwać żadna inna grupa społeczna;

- że o randze przynależnej danej grupie społecznej lub poszczególnym jej przedstawicielom w danej chwili dziejowej powinna by rozstrzygać ich umiejętność i czynami zaświadczone wola służenia ogółowi społeczeństwa.

Post scriptum: Wszyscy aktorzy politycznej sceny deklarują dziś chęć i wolę służenia społeczeństwu. Obyż nie były to wyłącznie deklaracje.

Ewa Tarka

Emigracyjny casus Zofii Kossak

Była połowa 1945 r., 21 czerwca ogłoszono w Moskwie wyrok w „procesie szesnastu”. Tego samego dnia opublikowano komunikat o porozumieniu moskiewskim w sprawie Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej. Takie rozstrzygnięcie sprawy polskiej określało dalsze losy kraju – jak się okazało – na wiele lat. Już wcześniej padły słynne słowa Gomułki skierowane do niezależnych działaczy z kraju i zagranicą: *Możecie stać się współgospodarzami Polski, jeśli zrozumiecie wasze błędy (...) Porozumienia chcemy z całego serca. Lecz nie myślcie, że jest to warunek naszego istnienia. Władzy raz zdobytej nie oddamy nigdy*. 2 sierpnia zakończyła się konferencja poczdamska, a wkrótce po ogłoszeniu „amnestii” wzmożyły się aresztowania AK-owców i działaczy podziemia politycznego¹. F. Goetel tak oceniał ówczesną sytuację: *Deziluzja polityczna wytrąca broń z ręki. Nie tylko jednak ona. Teraz gdy ścichły już działania wojenne i powraca porwana łączność pomiędzy częściami Polski, a także i światem, ujawnia się z wolna bezmiar nieszczerstwa, jakie dotknęło Polskę podczas wojny (...). Wybór jest doprawdy nieduży. Albo wznosić nad głową nadkruszony dach i milczeć, albo opuszczać kraj i z daleka dochodzić jego praw do wolności*². Logika i czytelność tej alternatywy nie podlegają dyskusji. Dla Goetla zawierała ona również decyzję.

W „Tygodniku Powszechnym” ukazała się w 1945 r. krótkka wzmianka następującej treści: *Autorka „Bez oręża” Zofia Kossak odleciała w dniu 15 sierpnia przez Sztokholm do Londynu i do Stanów Zjednoczonych (...).*

¹ A. Albert (W. Roszkowski), *Najnowsza historia Polski 1918–1980*, Londyn 1989, t. 3, s. 485–506.

² F. Goetel, *Czasy wojny*, Gdańsk 1989, s. 144.

*Celem podróży pani Kossak jest sprawa nowych wydań jej książek (...) oraz sprawa tłumaczenia dzieł pani Kossak na język angielski (...) Pobyt zagranicą ma trwać około 2-3 miesiące, po czym autorka ma wrócić do kraju i osiedleć na stałe w Warszawie³. Treść tej „rzeczowej” prasowej informacji – jakby wyciętej z innego czasu historycznego – kontrastuje z powojennymi realiami. Nietrudno się domyślić, iż okoliczności wyjazdu nie były tak jednoznaczne. Ostatecznie okazał się on – wbrew początkowym planom i zamiarom pisarki – decyzją o emigracji. Dlatego powrotowi, który nastąpił po 12-letniej nieobecności, towarzyszył klimat zgola inny niż ten, którego można się było spodziewać po wojażu w sprawach edytorskich. Oczekiwano go i zapowiedziano społeczeństwu nadając mu spory rozgłos. Drukowano oświadczenie złożone przez pisarkę bezpośrednio przed przyjazdem przedstawicielowi PAP w Paryżu, w którym stwierdzała: *Przez cały ubiegły okres czasu byliśmy (wraz z mężem – E.T.) sercem i duszą z krajem. Miejsce pisarza jest zawsze tam, gdzie jego naród⁴*. W krótkich artykułach umieszczanych na łamach licznych czasopism przypomniano dotychczasowe osiągnięcia twórcze pisarki. Wznawiano jej książki. Celebrowano atmosferę patriotycznego wydarzenia. Był luty 1957 r., Z. Kossak entuzjastycznie witana przez czytelników wracała do kraju odrzucając definitywnie status emigranta, z którym właściwie nigdy nie chciała się pogodzić. Nie obyło się też bez zakrojonej na szeroką skalę akcji odczytowej i objazdów po kraju, czego początkowo bardzo chciała uniknąć. W liście do córki z kwietnia 1957 r. pisała: *My jak dotychczas żyjemy wciąż w niecodziennym wymiarze, jak gdybyśmy dopiero wczoraj przyjechali. Niezmiernie wzruszające jest to powszechne i serdeczne zainteresowanie moją osobą, owacje, hołdy itp., kwiaty, autografy, ale wzdycham do chwili, w której przyjedzie z zagranicy ktoś inny znaczny i skupi na sobie uwagę społeczeństwa, a ja stanę się zwykłą osobą bez uroku nowości. Wtedy dopiero**

*będzie można zacząć pracować porządnie. Co prawda i to, co teraz robię, niezliczone odczyty, pogadanki, wywiady itp. są też pracą, a raczej służbą, pożyteczną służbą...*⁵

Krótko po przyjeździe, przyjmując w siedzibie Stowarzyszenia Pax nagrodę imienia W. Pietrzaka, oświadczyła: *Żyjąc na zapadłej wsi, utrzymując się z pracy fizycznej, boleśnie przeżywałam fakt, że moja praca nie służyła Polsce (...) Bolesna była dla mnie myśl, że jestem zapomniana, że po przemianach, jakie zaszły, moja twórczość jest jedynie reliktem minionej epoki*⁶. Nieprzypadkowo zarówno w prywatnym liście do córki jak i w oficjalnym przemówieniu mowa o służbie. W pewnym sensie obie wypowiedzi, choć dotyczą różnych sytuacji pisarskich, stanowią dla siebie kontekst weryfikujący. Dlatego wydaje się, iż to patetyczne słowo – częstokroć wypowiedane przez autorkę „Dziedzictwa” przy różnych okazjach – nie jest w jej ustach sloganem, ale stanowi rodzaj słowa–klucza do jej pisarstwa i biografii. Jest wyrazem swoistej obsesji życiowej i twórczej, rodzajem indywidualnego przekleństwa lub raczej błogosławieństwa pojmowanego jako zadanie i nakaz, posłannictwo, które może się realizować jedynie wśród swoich. Stwierdzenie to stawia decyzję o emigracji w zupełnie innym świetle. Ostatnia cytowana wypowiedź to także rodzaj retrospektywnej autorefleksji sygnalizującej problemy związane z emigracyjnym bytowaniem pisarki i jednocześnie potwierdzenie tezy o złożoności każdego pozornie prostego wyboru.

W. Wyskiel snując rozważania na temat sytuacji pisarza na obczyźnie zauważył, że przy odtwarzaniu uprawianych strategii twórczych ogromne znaczenie ma rozstrzygnięcie kwestii celowości wyboru uchodź-

³ *Wyjazd Zofii Kossak*, „TP”, 25/1945, s. 8.

⁴ Cyt. za „Trybuna Robotnicza”, 42/1957, s. 1.

⁵ List Z. Kossak do córki A. Rosset z 16 IV 1957 r.

⁶ Z. Kossak, *Przybyłam, aby służyć miłości* (przemówienie), „Kierunki”, 11/1957, s. 2.

ctwa, tzn. ustalenie, czy jest to sytuacja zamierzona świadomie ze względu na istotne dla pisarza korzyści, czy też narzucona, będąca rodzajem utrudnienia, wbrew któremu realizuje on swe twórcze zadania⁷. Podobne ustalenie tak istotne w procesie interpretacji dorobku literackiego stanowi również oczywisty fundament w badaniach nad biografią pisarską.

Córka pisarki, Anna Bugnon-Rosset, towarzysząca matce podczas podróży w sierpniu 1945 r. twierdzi wprost, iż Z. Kossak nigdy nie miała zamiaru emigrować, a wszelkie decyzje podejmowane w sprawie wyjazdu rozpatrywała wyłącznie pod kątem ich pożyteczności dla kraju, nie zaś dla własnego bezpieczeństwa, dodając: *Matki natura była tak prostolinijna i przejrzysta, że pod wieloma względami zachowała ona pewną naiwność oraz instynktowne zaufanie do ludzi. Dlatego WÓWZAS wydawało się matce, że można będzie wyjechać na trzy miesiące (tak twierdziła), zrobić coś pożytecznego i wrócić, aby podjąć nowy okres działalności w kraju. Czy rzeczywiście w to wierzyła, czy też tak się tylko pocieszała, nie wiem. W każdym razie tak mnie pocieszała*⁸. Również sama pisarka w wypowiedziach z czasów emigracji i drukowanych już po powrocie do kraju konsekwentnie utrzymywała, iż nie opuściła kraju, nie wybrała świadomie losu wygnańca. W 1955 r. tocząc polemikę z krajowymi publicystami argumentowała: *Nie rzuciły mnie na obczyznę ani wypadki wojenne, ani chęć zapewnienia sobie bezpieczeństwa, ani nadzieja skuteczniejszej walki o niepodległość poza granicami Polski. Nie uciekłam potajemnie, urażona widokiem rzeczywistości innej niż oczekiwana. Wyjechałam z Warszawy otwarcie, wierząc iż niebawem powrócę. Nie ponoszę winy za to, że moja nieobecność zamierzona na krótko zamieniła się w wieloletnią, może dożywotnią*⁹. Jakie więc były bliższe okoliczności wyjazdu i kiedy zapadła decyzja o pozostaniu w W. Brytanii?

W czerwcu 1945 r. do Z. Kossak ukrywającej się pod fałszywym nazwiskiem i już pochłoniętej na nowo pra-

cą konspiracyjną dotarła wiadomość od Mariana Kistera, dyrektora wydawnictwa „Rój”, któremu udało się ujść do USA w momencie wybuchu wojny, o niesłychanym powodzeniu jej książek na Zachodzie wraz z propozycją wygłoszenia tam cyklu odczytów o Polsce. W miesiąc później propozycja została ponowiona, zaś nadawca dołączył do listu platynowy pierścioneł z brylantem mający po sprzedaniu pokryć koszty podróży. Oferta ta nie została jednak z całą pewnością wzięta pod uwagę. Niemal w tym samym czasie miało miejsce wydarzenie decydujące o wyjeździe – spotkanie z Jakubem Bermanem. Spłacając dług wdzięczności za uratowanie dzieci brata z getta zaproponował on autorce „Krzyżowców” możliwość swobodnego opuszczenia kraju wraz z córką⁷. Pisarka była zupełnie zaskoczona takim obrotem rzeczy. Jednak przedstawiciele konspiracyjnej Delegatury Rządu, z którymi pozostawała w kontakcie, jak i prymas Hlond radzili wykorzystać sytuację. Wkrótce w rezultacie „obchodu” po ambasadach uzyskała wizę szwedzką. Stamtąd podróż miała być kontynuowana do Londynu, a może i do USA. Powodzenie pisarskie stworzyło podstawę legalności wyjazdu. Trzeba również dodać, że Z. Kossak twierdziła, iż wyjechała z kraju z misją Czerwonego Krzyża, misją zyskania pomocy dla Polski zwanej już wtedy na Zachodzie „Polską czerwoną”, a będącą wtenczas przede wszystkim *Polską skrwawioną i głodną*¹¹. Z misją tą miano wysłać pisarkę wyzyskując wspomnianą popularność w związku z ukazaniem się książki „Bez oręża”. Jednak faktycznie delegatką PCK stała się dopiero później, w Londynie: W kraju otrzymała natomiast

⁷ W. Wyskiel, *Wprowadzenie do tematu: literatura i emigracja*, w: *Pisarz na obczyźnie*, pod red. T. Bujnickiego i W. Wyskiela, Wrocław 1985, s. 10–11.

⁸ List A. Rosset do autorki z 7 X 1991 r.

⁹ Z. Kossak, *Dłaczego łopata, nie pióro*, „Życie” (Londyn), 40/1955, s. 3.

¹⁰ A. Rosset, *Z białych plam w życiorysie Zofii Kossak. Wspomnienia córki*, „Tygodnik Powszechny”, 14–15/1988, s. 7; list A. Rosset do autorki z 7 X 1991 r. Oba źródła stanowiły podstawę informacji dotyczących wyjazdu i pobytu Z. Kossak na emigracji, inne oznaczono przypisami.

¹¹ Z. Kossak, *Dłaczego łopata, nie pióro*, dz. cyt.

podwójną misję od Delegatury Rządu: przekazać i doprowadzić do wymiany, a potem do dostarczenia z powrotem do kraju pewnej liczby dolarów nadpalonych w czasie powstania oraz przekazać rządowi polskiemu w Londynie raport o sytuacji w Polsce autorstwa członków Delegatury. Poza krajem pozostawali wówczas mąż i syn pisarki, obaj w II Korpusie gen. Andersa, co nie było zapewne bez znaczenia przy podejmowaniu decyzji o wyjeździe zagranicę. Wydaje się również prawdopodobne, że wiązała być może pewne nadzieje w związku z możliwością kontaktów z kręgiem znajomych mężowi osób, nawet z gen. Andersem. Sądziła, iż jej obecność w jakiś sposób zainspiruje do pewnych posunięć politycznych, a w efekcie przyczyni się do zmiany zaistniałej sytuacji. Podstawę do snucia takich przypuszczeń daje korespondencja pisarki. Możliwe jednak, iż plany zorganizowania tajnego politycznego ośrodka dyspozycyjnego – *sumienia i myśli narodu* – skupionego wokół jednostki *symbolicznie kierowniczej*, mającego umożliwić współdziałanie emigracji i kraju, zrodziły się dopiero w Anglii, już pod wpływem doświadczeń emigracyjnych¹².

Jednak po przybyciu do Londynu autorka „Pożogi” spotkała się nieoczekiwanie ze zdecydowanie wrogim przyjęciem. Wpłynęła na to m.in. sprawa oszczerczej notatki odredakcyjnej, która krótko przed jej przyjazdem ukazała się w „Dzienniku Polskim”. Informowano w niej, iż miała jakoby ostatnio pracować w Warszawie jako osobista sekretarka Bieruta. W wyniku tego Koszak-Szczucka stała się ofiarą niesłychanych intryg, napięć i wzajemnych pretensji, które charakteryzowały wówczas środowisko załamanych, zdezorientowanych i rozgoryczonych polskich przymusowych emigrantów¹³. Namawiana przez córkę, aby wystosować odpowiedź w tej sprawie, miała odpowiedzieć: *To przecież tak jakby napisali, że zabiłam własne dziecko. Na to się nie odpowiada*¹⁴. Atmosfera nieufności i niezrozumienia wokół osoby pisarki utrzymywała się właściwie aż do chwili

powrotu do kraju. W 1957 r. wyznała: *W Anglii żyłam właściwie w zupełnym osamotnieniu*¹⁵. Powierzoną misję trudno było w takich warunkach wypełnić. Nikt nie chciał odebrać przywiezionych z Polski listów do PCK w Londynie dotyczących poszukiwań zaginionych członków rodzin. A. Rosset wspomina: *Wysypałam je z mojego plecaka na stół w biurze PCK i odeszliśmy w milczeniu*¹⁶. Podobnie rzecz się miała z raportem Delegatury o sytuacji w kraju. Dwa pierwsze miesiące Z. Kossak wraz z córką spędziła w domu żony prof. Stanisława Kota, po czym zapadła decyzja kupna własnego lokum w Londynie. Domek na Ealingu nabyty w nadziei na powrót męża i syna miał również stanowić schronienie dla przyjaciół „rozbitków” wojennych przywiezionych z obozów i szukających chwilowej gościny zanim się sami zorganizują¹⁷.

W lutym 1946 r. przez Paryż i Marsylię pisarka wraz z córką odbyła podróż do Włoch, by w San Remo spotkać się z mężem, a potem z synem. Po powrocie do Londynu we wrześniu 1946 r. została zaproszona przez duńskiego wydawcę, Westermana, do wygłoszenia cyklu odczytów. Jesienią tegoż roku po demobilizacji II Korpusu Zygmunt Szatkowski wraz z synem Witoldem przybyli do Londynu. Zima mijała w szczególnie trudnej atmosferze. Poczucie osamotnienia i braku zrozumienia potęgowało przeświadczenie o bezsensie emigracyjnej egzystencji z dala od kraju, z dala od możliwości działania. Dlatego z biegiem czasu w świadomości Z. Kossak ugruntowuje się coraz to bardziej wyraźne przeświadczenie o tym, iż pobyt w W. Brytanii stanowił rodzaj swoistej emigracji wewnętrznej, wygna-

¹² List Z. Kossak do płk. Piątkowskiego z 1946 r. (b. daty), Archiwum Muzeum im. Zofii Kossak w Górkach Wielkich.

¹³ A. Rosset, *Z białych plam...*, dz. cyt.

¹⁴ List A. Rosset do autorki z 7 X 1991 r.

¹⁵ *Polska jest Polską, mówi Z. Kossak-Szatkowska*, „Nasza Ojczyzna”, 5/1957, s. 4.

¹⁶ List A. Rosset do autorki z 7 X 1991 r.

¹⁷ Tamże.

nia na wygnaniu. Tym bardziej że przecież wyjeżdżając z Polski w sierpniu 1945 r. pragnęła wrócić po kilku miesiącach. Wyjazd był formalnie legalny, a jedyną przyczyną, która według niej uniemożliwiała powrót, była tzw. sprawa doktora Dehringa. Był on lekarzem oświęcimskiego obozu oskarżonym po wojnie przez nowe władze polskie o zbrodniczą współpracę z Niemcami. Wśród wielu świadków zasięgano również opinii pisarki jako byłej więźniarki Oświęcimia. Autorka „Z otchłani” konstatuje: *Moje zeznania wypadły korzystnie dla oskarżonego i ambasada polska w Londynie usiłowała nakłonić mnie do ich zmiany. Nie mogłam zadośćuczynić żądaniu wkraczającemu w sprawy sumienia, a skutki odmowy nie dały na siebie czekać (...)* Wprędce dowiedziałam się, że ogłoszono mnie w kraju za „cywilnie umarłą”, a moje książki zostały wycofane z obiegu. Tym samym zamknięto mi drogę powrotu¹⁸. Sytuacja była więc szczególnie trudna: nieufność z jednej, totalna nieobecność wśród odbiorców w kraju z drugiej strony powodowały świadomość swoistej próżni. *A było nieco takich, co się nie zgadzali z (...) uproszczonym świadopoglądem. Wracać do kraju, dokąd ich serce ciągnęło, nie mogli z przyczyn różnych (...). Orientacji emigracyjnej nie podzielali. Wisieli w próżni jak Twardowski na księżycu*¹⁹. Anglia stała się „przymusową poczekalnią”, w której trzeba było dotrwać do lepszych czasów. A. Rosset określiła sytuację matki następująco: *Emigracja zamknęła drzwi przed Zofią, a władze polskie w 1945 r. zamknęły drzwi za nią. Trzeba było całej siły ducha i wiary, żeby utrzymać się na powierzchni, nie poddać się zwątpieniu i tęsknocie, zachować pełną sprawność umysłową i duchową na nowy, a nieznany okres działalności, w którego możliwość matka nigdy nie wątpiła*²⁰. Działalność tę komplikował, paradoksalnie, stosunek pisarki do kraju, owo niepodzielanie orientacji emigracyjnej. Wbrew ogólnym poglądom twierdziła, iż mur wyrastający począwszy od 1945 r. między narodem a oderwaną od niego „gałęzią emigracyjną” jest mimo

wszystko zaprzepaszczeniem jedynej rozsądnej drogi pomocy i współdziałania. Sama współpracowała początkowo z polskimi delegatami PCK w Londynie. Ponadto jej stosunek do uchwalonego przez Związek Pisarzy Polskich na Obczyźnie zakazu publikowania książek pisarzy emigracyjnych w kraju był zdecydowanie negatywny. Namawiała też rodaków do powrotu, utrzymywała stały kontakt korespondencyjny m.in. z Janem Dobraczyńskim i Janiną Kolendo. Władysław Bartoszewski wspominając pisarkę z okresu okupacji zauważył: *Powściągliwy stosunek Zofii Kossak do jakiegokolwiek działalności o charakterze czysto politycznym, związanej z określonymi stronnictwami czy grupami, był bardzo charakterystyczny dla jej postawy wobec życia i wobec ludzi. Była gotowa do współpracy absolutnie z każdym człowiekiem dobrej woli, bez względu na to, skąd się politycznie wywodzi i z kim był politycznie związany. Nie omijała też żadnego potrzebującego, który pojawił się na jej drodze, obdarzała zaufaniem właściwie każdego, kto zrobił na niej wrażenie i gorąco broniła poglądu, że ryzyko błędu w ocenie ludzi jest mniejsze niż zło niestusznej nieufności czy podejrzliwości. Nie mówiła nigdy i o nikim źle: gdy nie miała o kimś do powiedzenia nic dobrego – konsekwentnie milczała...*²¹ Wydaje się, iż jest to najprawdziwszy opis natury i charakteru Z. Kossak. Działania wypływające z takiej postawy, biorące swe źródło z wiary, mogły być odczytywane w określonej sytuacji politycznej nawet jako zdrada. Dla jednych mogła to być niebezpieczna próba realizacji utopijnych idei, dla innych – podobnie jak dla Z. Kossak – proste wypełnianie treścią życiowego credo. W liście do płk. Piątkowskiego podsumowując projekty dotyczące ogólnonarodowego współdziałania Polaków w kraju i emi-

¹⁸ Z. Kossak, *Farma w Kornwalii (Trossel Cottage)*, mps powieści złożony w Instytucie Wydawniczym Pax (ksero w posiadaniu autorki).

¹⁹ Tamże.

²⁰ List A. Rosset do autorki z 7 X 1991 r.

²¹ W. Bartoszewski, *Na drodze do niepodległości*, Paryż 1987, s. 116.

gracji pisała: *Stworzywszy program wysuwa się konieczność znalezienia człowieka sztandarowego, posiadającego zaufanie całego narodu, którego nazwisko byłoby w oczach wszystkich rękojmią czystości intencji. Charakter danego człowieka musi być dość mocny, umysł dość szeroki, by uznawał WSZYSTKICH Polaków za równie swoich. I dalej: Ośrodek przekreśla bezwarunkowo dotychczasowe różnice i nomenklatury polityczne dzielące społeczeństwo. Dźwigamy Polskę od nowa z czysto zamiecionej gruntu nie dziedzicząc nic z przywar wczorajszych. Przy doborze pracowników nie może występować klucz partyjny. Decyduje tylko UCZCIWOŚĆ i kwalifikacje umysłowe kandydata (...) Każdy Polak jest cenny i każdy jest bratem. Te nadzieje i projekty rozstrzygnięcia dziejowe pozostawiły nie zrealizowane²².*

Po dwóch latach spędzonych w Londynie Szatkowscy kupili farmę hodowlano-mleczną w Kornwalii. Powodów było kilka: pogarszający się stan zdrowotny i psychiczny Z. Szatkowskiego po powrocie z obozu jenieckiego, emigracyjna atmosfera londyńska trudna do zniesienia dla obojga, wreszcie finanse – konieczność zapewnienia sobie stałego źródła utrzymania oraz spokoju niezbędnego przecież do pracy twórczej. Nade wszystko był to jednak moment, w którym oboje zrozumieli, podobnie jak i inni polscy emigranci, że *należy walizki rozpakować, wojny oczekiwanej nie będzie i że Historia przeszła mimo nich. Długi czas sądzili, że są zanurzeni w jej nurcie, że na polskim odcinku odegrają rolę zasadniczą, a oto zostali zapędzeni w ślepą łachę²³.* Niektórzy wyjeżdżali, wielu wydzierżawiało farmy. Ruch ten kierował się głównie na wybrzeże południowo-zachodnie, gdzie gospodarowano dość prymitywnie. Tam też m.in. z powodu braku elektryczności oraz znacznego oddalenia od kolei urodzajna ziemia była znacznie tańsza. Kornwalia – *kraj osobliwy. Romantyczny, staroświecki i wspaniały* – stała się na wiele lat przestrzenią codziennej egzystencji samotnej pary, lecz przecież: *Jako „gniewnym” ludziom, nie posiadającym*

wspólnego języka z polskimi uchodźcami, odpowiadała im ta samotność we dwoje²⁴. Rozpoczęły się dla pisarki dni wypełnione ciężką pracą fizyczną, musiała też znajdować czas na pracę twórczą. Również problemy finansowe nie przestały być aktualne. W 1950 r. w liście do nowojorskiego wydawcy uskarżając się na cykl wydawniczy „Przymierza” pisała: ... *rola żebraka kołaczącego do wydawców, którzy nie raczą mu nawet na listy odpowiedzieć, jest więcej niż przykra, a co najgorsza CZAS, bezcenny czas ucieka. Jestem wprawdzie obecnie w dobrej przedwojennej formie pisarskiej, ale za kilka tygodni kończę 60 lat! Mogę liczyć maksymalnie na jakieś dziesięć lat pracy twórczej (...) a zamiarów literackich i konkretnych projektów mam na 20 lat. Dlatego żal mi niezmiernie każdego miesiąca, który mija, a w ciągu którego nic nie napisałam. A na to, by pisać, potrzebuję pieniędzy. Błędne koło*²⁵.

Na tle powojennych pisarskich losów emigracyjnych casus Z. Kossak pozostaje zagadnieniem osobnym, zasługującym na przypomnienie i analizę. Wydaje się, iż uświadamia on szczególny rodzaj paradoksu dotyczącego osoby twórcy i jego dzieła. *Bywają autorzy, umiemy wyodrębnić siebie od swoich dzieł, względnie zmieniawszy poglądy wyrzekają się dotychczasowej twórczości, by zacząć pracę od nowa, na odmiennych założeniach. Ja tego nie potrafię. MOJE KSIĄŻKI I JA TO JEDNO. Cokolwiek kiedy pisałam, udolnie czy nieudolnie, było wyrazem mego przekonania i nie mogłabym cofnąć żadnej z dawnych wypowiedzi. Sens życia i cel życia – hierarchia uczuć i obowiązków względem Boga i człowieka, utrwalone są we mnie dogonnie*²⁶ – wyznała w 1955 r. Słowa te mogą brzmieć nieco ironicznie, gdy się weźmie pod uwagę odbiór, z jakim ich autorka spotkała się w os-

²² List Z. Kossak do płk. Piątkowskiego z 1946 r., dz. cyt.

²³ Z. Kossak, *Farma w Kornwalii*, dz. cyt.

²⁴ Tamże.

²⁵ List Z. Kossak do M. Kistera z 27 V 1950 r., Archiwum im. Z. Kossak w Górkach Wielkich.

²⁶ Z. Kossak, *Dlaczego łopata, nie pióro*, dz. cyt.

tatnim okresie swojego życia w polskim środowisku emigracyjnym, a także krótko przed śmiercią w kraju. Jedyne żywa materia jej książek zawsze znajdowała popyt i zrozumienie wśród czytelników. W obu przypadkach (na emigracji i w kraju) nie tracąc kontaktu z najistotniejszymi aktualnymi problemami usuwała się poza fizyczne centrum wydarzeń politycznych i kulturalnych wybierając „prowincję”. Jej postawa daleka jednak od wywołanego frustracją pasywizmu nie była formą ucieczki w stronę niezmałconego troską sielskiego bytowania, lecz raczej próbą zachowania własnej tożsamości sądów przy jednoczesnym zaangażowaniu. Pozwalało to uzyskać pewien dystans, prowincja zapewniała też względny spokój twórczy i co najważniejsze w przypadku Kornwalii – podstawę egzystencji. Farma Trossel pochłaniała jednak czas i absorbowwała umysł. Poczucie oddalenia od spraw istotnych, polskich, sprawiało, iż w świadomości pisarki mogła dominować gorycz niewielkiego wpływu i niepełnego uczestnictwa, a także poczucie niemożności pełnej realizacji planów twórczych. Jednak, pomimo iż w przypadku Z. Kossak nie nastąpiła całkowita asymilacja ze środowiskiem emigracyjnym – jej egzystencja z różnych względów sytuowała się jakby na obrzeżu trwania polskiej diaspory – nie można też mówić o postawie intensywnej alienacji zmierzającej ku całkowitemu zerwaniu więzów i rezygnacji z udziału w życiu uchodźstwa polskiego w W. Brytanii. Znana przede wszystkim jako pisarka historyczna może zaskakiwać swym osobowym zaangażowaniem, o którym świadczą zarówno teksty publicystyczne jak i korespondencja. Wypowiedzi te stawiają całą jej emigracyjną twórczość w nowym świetle.

W połowie 1955 r. doszło do raczej bezprecedensowej dyskusji prasowej toczonej poprzez „żelazną kurtynę” przez polskich publicystów emigracyjnych i krajowych (każdy na swoich łamach). Dotyczyła ona problemu polskiej emigracji w ogóle, a także statusu polskiego pisarza emigracyjnego. Należy ją odbierać nie tylko

jako swoiste *signum temporis*, choć w sąsiedztwie zbliżających się wydarzeń 1956 r. jest dziś także rodzajem symbolu, zróżnicowania struktur myślowych i nieuniknioności historii. Owa wymiana zdań zasługuje również na uwagę ze względu na miejsce, jakie zajęła w niej kwestia pisarstwa, ściślejsz dorobku emigracyjnego autorki „Złotej wolności”, a także ze względu na to, iż uczestniczyła w niej sama pisarka. Była to dla niej m.in. możliwość przypomnienia i zaakcentowania swego stanowiska w kwestiach bardziej i mniej osobistych – literatury, a także – *nolens volens* – dotyczących polityki²⁷. Zofia Kossak wydała w ciągu dziesięciu lat emigracyjnego życia jedną jedyną książkę – „Przymierze”²⁸, napisał wtedy J. Dobraczyński wywołując przysłowiowego wilka z lasu, a tym samym rozpoczynając serię wypowiedzi prasowych na ten temat. W „obronie” autorki odezwał się emigracyjny krytyk Jan Bielatowicz replikując: *Zofia Kossak napisała i wydała „Z otchłani”, nową wersję „Błogosławionej winy”, „Przymierze”, „Kielich krwi”, „Rok polski”. Niemal wszystkie tomy obszerne, kilkusetstronicowe. Na warsztacie ma nową powieść o tematyce biblijnej*²⁹. Następnie zabrała głos sama zainteresowana kwitując własną twórczość w sposób następujący: *Jan Dobraczyński jest znacznie bliższy prawdy niż Jan Bielatowicz. „Z otchłani” napisane było w kraju zimą 1944–1945 r., „Błogosławiona wino” jest przeróbką dawnej rzeczy. „Rok polski” to zbiór pogadanek, powstały dzięki temu, że zamówiło je Radio Free Europe w Monachium, „Kielich krwi” stanowi małą broszurkę, której treść zmieściła się w ramach jednej audycji tegoż radia monachijskiego. Na warsztacie nie mam powieści biblijnej. Miałam ją, lecz już przed kilku laty zarzuciłam wobec materialnych trudności tej pracy. Jedną tylko*

²⁷ Zob. także: Z. Kossak, *List otwarty do moich dawnych przyjaciół z tygodnika „Dziś i Jutro”*, „Życie”, 44/1953, s. 1; Z. Kossak, *Do redakcji tygodnika „Dziś i Jutro” w Warszawie*, „Życie i Kraj” (dod. mies. do „Życia”), luty 1954, s. 1.

²⁸ J. Dobraczyński, *Emigranci*, „Tygodnik Powszechny”, 17/1955, s. 1.

²⁹ J. Bielatowicz, *Dobraczyński*, „Życie”, 22/1955.

pozycję przeoczyli obaj imiennicy. Jest nią „Oblicze matki”. (...) bilans dziesięcioletni wygląda bardzo ubogo (...). List otwarty, z którego pochodzą powyższe słowa, ukazał się najpierw w londyńskim „Życiu”, następnie zaś został przedrukowany w Pax-owskim „Tygodniku Powszechnym”³⁰ wraz z artykułem ówczesnego redaktora naczelnego, Włodzimierza Wnuka, który utyskiwał na emigrację i tamtejsze warunki twórcze, a kończył konkluzją–wezwaniami do powrotu do kraju, w którym *życie jest jeszcze pod niejednym względem trudne, ale w którym ludzie mają świadomość, że swoim ofiarnym wysiłkiem tworzą rzeczy wielkie*³¹. Na tej samej stronie pisma zamieszczono również „Wezwanie do Polaków za granicą” podpisane przez szereg wybitnych działaczy życia kulturalnego, społecznego i politycznego, wzywające pierwszych do powrotu do kraju. Niedługo potem w „Życiu Warszawy” ukazał się artykuł J. Szeląga noszący znamienity tytuł „Pióro i łopata”, w którym autor podważał sens emigracji w dobie istnienia wolnej Polski, w tym także bezsensie upatrując przyczynę upadku emigracyjnej literatury. Wskazywał na Z. Kossak jako exemplum ważkie i znamienne³². Wkrótce raz jeszcze zabrała głos pisarka publikując w londyńskim „Życiu” wypowiedź będącą już nie tylko osobistą oceną własnej twórczości, ale i swego rodzaju credo pisarki emigracyjnej, w którym ostatecznie wyjaśniała swój stosunek do emigracji jako takiej broniąc jej logiki i niepodważalnej zasadności wbrew oportunizmowi i propagandzie³³.

Z polemicznego tygła przypominanej „dyskusji” zroszła się w całej pełni jedynie przy uwzględnieniu wszystkich kontekstów krajobrazu ówczesnej rzeczywistości wyłaniają się dwie kwestie kluczowe, organicznie niemal ze sobą powiązane: sprawa osobistego stosunku autorki „Oblicza matki” do własnego dorobku literackiego lat spędzonych na emigracji, a także do emigracji jako takiej i do sytuacji w kraju. Jest to problem dosyć złożony. W pierwszej kwestii stanowisko Z. Kossak jest

realistyczne. Hołubiąc ideały jest świadoma istnienia także mniej widowiskowej strony swych wyborów, której nie ukrywa. Pisząc o swej twórczości: ... *bilans dziesięcioletni wygląda bardzo ubogo*, dodawała resztę prawdy o sytuacji wydawniczej na emigracji i wynikającej z niej kondycji pisarza: *Niepotrzebnie p. Bielatowicz unosi się honorem i broni nakładów emigracyjnych. Przecież każdemu wiadomo, że są małe i nie mogą być większe. A honoraria? Lepiej o nich zamilczeć. Nie zamierzam tu winić wydawców, którzy „robią bokami” podobnie jak autorzy. Winne są warunki, towarzyszące nieodłącznie każdej politycznej emigracji. One sprawiają, że autor traktujący poważnie siebie i swą pracę, nie może wyżyć z literatury. Jeżeli nie wyciąga dłoni do swoich lub obcych po wsparcie, musi pracować fizycznie, by się tego wstydił. Ja się w każdym razie nie wstydzę*³⁴. Nawet jeżeli w tych słowach dźwięczy odrobina kokieterii „zapomnianej pisarki” i rozżalenie, to jest to kokieteria dosyć cierpka, mocno przyprawiona gorzkim obiektywizmem. Interesującym dopełnieniem tej podwójnej riposty – broniącemu „honoru” warunków emigracyjnych Bielatowiczowi, a także reżymowi krajowemu – są słowa wyjaśniające cenę wyboru emigracji w sposób jednoznaczny: *A któż powiedział, że rezygnacja z „wielkiej roli” pisarza przyszła łatwo? Może każdy z tych co dokonał wyboru – istotnie przeraźliwie smutnego – ważył długo w jednej dłoni tęsknotę, w drugiej pragnienie zachowania godności wolnego człowieka*³⁵. Idea i sens emigracji były dla pisarki nienaruszalne. Nie potrafiła się jednak pogodzić z tym wszystkim, co w jej mniemaniu nie dorównywało wyobrażeniom i nie spełniało właściwych sobie funkcji. Wyznanie to nie brzmi pusto, jeśli

³⁰ Z. Kossak, *List do redakcji „Życia”*, „Życie”, 26/1955, s. 4.

³¹ W. Wnuk, *W odpowiedzi Zofii Kossak*, „Tygodnik Powszechny”, nr 33/1953, s. 2 i 4.

³² J. Szela, *Pióro i łopata*, „Życie Warszawy”, 195/1955, s. 4.

³³ Z. Kossak, *Dlaczego łopata, nie pióro*, dz. cyt.

³⁴ Z. Kossak, *List otwarty*, dz. cyt.

³⁵ Z. Kossak, *Dlaczego łopata, nie pióro*, dz. cyt.

się weźmie pod uwagę silne poczucie wyobcowania w emigracyjnym środowisku, aż do niemożności druku: *Odmienne zapatrywania muszą siłą rzeczy pozostawać „prywatnymi” zapatrywaniami danej jednostki. Od dwu lat blisko żaden mój artykuł publicystyczny nie jest przez tutejszą prasę katolicką przyjmowany, ani jako dyskusyjny, ani mimo zgody na opatrzenie go dyskryminującym wstępem redakcji*³⁶.

Dając wyraz swej wzbierającej niechęci do sfer emigracyjnych w 1956 r. stwierdzała: *Pisze Pan, że w Kraju w pracy katolickiej więcej rzeczy smutnych niż radosnych. To zrozumiałe, inaczej być nie może. GORZEJ, ŻE TUTAJ, GDZIE SĄ WARUNKI ZEWNĘTRZNE DANE NA TO, BY SZŁO JAK NAJLEPIEJ, GDZIE MOGLĄBY I POWINNA POWSTAĆ DUCHOWA EKSPOZYTURA KRAJU, NIEOFICJALNE KATOLICKIE PRZEDSTAWICIELSTWO UJADAJĄCE SIĘ O KRAJ, JEST WRĘCZ ODWROTNIE. Zapanowała dziwaczna psychoza niechęci (a w każdym razie nieufności) do każdego katolika w kraju, który nie siedzi w kryminale, albo nie stara się uciec na Zachód, a pragnienie zniszczenia i pogwałcenia katolików reżimowych uchodzi za najpiękniejsze zadanie (...) Ludzi trzeźwo myślących jest więcej, niestety – równie jak ja nie mają żadnej możliwości wypowiedzi. Emigracyjna prasa katolicka dzieli w całości poglądy „obowiązujące”; dyskusje na ten temat nie istnieją*³⁷. Zadania emigracji i kraju pojmowała w sposób następujący: *Tam nad Wisłą TRWANIE PRZY KOŚCIELE KATOLICKIM I TRADYCJI NARODÓWEJ, OSZCZĘDZANIE BEZCENNEJ KRWI POLSKIEJ, PRZETRZYMANIE I ODBUDOWA. Tu, na obczyźnie, wygnańcy winni być czujnym i wiernym głosem Kraju, skrepowanego Niemowcy (...). Jedni zaś i drudzy zachować mają najczulsze braterstwo, miłość wzajemną, co nie gani lecz przestrzega, nie potępia lecz usiłuje zrozumieć*³⁸. Owo idealne przekonanie miało wkrótce zostać zweryfikowane i uświadomić jego autorce, iż to zrozumienie poprzez dzielące kilometry, nieporównywalną sytuację, odmienność krajobrazów politycznych itp. było obiektywnie trudno wykonalne, jeśli nie niemożliwe.

Podobnie generalna tendencja deprecjacyjna wobec własnej twórczości, wprost proporcjonalna do świadomości własnej kondycji pisarskiej, była raczej wektorem tejże niż autentycznie odczuwaną samooceną. Kiedy w 1956 r. pisarka powracała do kraju, miała w swoim dorobku oprócz wymienionych wcześniej tomów jeszcze pierwszą część „Dziedzictwa”. „Przymierze”, często uważane za najdoskonalsze osiągnięcie Z. Kossak, miało być według pierwotnych zamierzeń początkiem całego cyklu biblijnego, *logicznym wynikiem całej (...) linii pisarskiej (...) ciągle wstecz, aż do pierwszego przymierza zawartego przez Boga z człowiekiem*³⁶. „Dziedzictwo”, rozpoczęte na ziemi angielskiej, kontynuowane w kraju, miało spełniać analogiczną funkcję, w stosunku do historii prywatnej, dziejów rodu. Nawet pominiawszy pomniejsze pozycje pisarskiego dorobku, niezależnie od subiektywnych ocen pisarki, już tylko „Dziedzictwo” i „Przymierze” należą do bezspornie największych i najważniejszych. Literacki bilans emigracyjny byłby niepełny i nieprawdziwy, gdyby pominąć drukowane na łamach czasopism opowiadania (głównie o charakterze religijno-hagiograficznym), recenzje (dotyczące utworów literatury krajowej, emigracyjnej i obcej), a także teksty publicystyczne. Na uwagę i szersze omówienie zasługują zwłaszcza te ostatnie, czasem lokujące się na pograniczu eseju religijnego i artystyczno-kulturalnego, innym zaś razem pozostające wypowiedziami interwencyjnymi, pisanymi na potrzeby chwili. Tematykę i zakres powyższych tekstów cechuje spora rozpiętość: od zagadnień rozrachunku z okupacją (np. polemika z J. Giertychem pt. „Krzywdząca ocena”), przez ocenę sytuacji i zadań emigracji (np. „Sprawa doniosła”, „Słudzy nieużyteczni jesteśmy”) czy teksty poruszające tzw.

³⁶ List z Kossak do J. Dobraczyńskiego z 14 III 1956 r.

³⁷ Tamże.

³⁸ Z. Kossak, *Życzenia wigilijne*, „Sodalis Marianus” (Londyn), 1/1956, s. 6.

³⁹ Rozmowa o „Przymierzu” (z Z. Kossak rozmawiał J. Bielatowicz), „Życie”, 22/1952, s. 3.

tematy istotne współczesnego katolicyzmu (np. „Światła wśród mgły“, „Stosowna chwila“) lub mające charakter okolicznościowych rozważań religijnych („Święto zmarłych“, „Święto apostołów“), aż po wypowiedzi o charakterze kulturowo-literackim (np. „Pegaz i muzy“) czy lokujące się w okolicach teorii literatury (np. głos w dyskusji dotyczącej postulatów powieści katolickiej pt. „Zachęta do dyskusji“). Publikacje te ukazywały się głównie na łamach prasy katolickiej, w tygodniku „Życie“ czy w „Gazecie Niedzielnej“. Jest to interesujący materiał, z którego nawet przy pobieżnej analizie wyłaniają się zasadnicze rysy publicystycznego zaangażowania autorki: postawa bacznej obserwarki partycypującej w nurcie życia, moralizatorki interweniującej wszędzie tam, gdzie jest to możliwe i konieczne.

Wśród niektórych emigracyjnych krytyków literackich zarówno twórczość jak i postawa Z. Kossak spotkała się z oceną negatywną. Mimo że była uważana za *najpłodniejszą i najwięcej tłumaczoną pisarkę polską*⁴⁰, to jej twórczość kwitowano stwierdzeniami od mających cechy obiektywizmu w rodzaju: *data uczciwą miarę swego talentu i nie przewyższyła licznych jego ograniczeń*⁴¹, po zaniżające wartości jej pisarstwa, gdzie mówi się o niej, jako o jedynej przedstawicielce pokolenia piszącego już przed wojną, która *przed powrotem do Kraju tworzyła na emigracji stosunkowo dużo, ale jej ostatnie dzieła zdradzają raczej powolne obniżanie poziomu*⁴². Jej postawa osobowa została włączona do imaginacyjnych (nie uważała się za emigrantkę), a nawet niechlubnych: *Przywiązanie do tradycji, przeradzające się niekiedy w prymitywny sarmatyzm widoczny w wieku XIX u pisarzy emigracyjnych, a w wyższym jeszcze stopniu krajowych nasuwa analogię postaw u pisarzy łączących wylewny patriotyzm z daleko idącą aprobatą narzuconej przez obcych sytuacji politycznej. Casus Henryka Rzewuskiego powtórzył się w kilku wariantach: exemplum Z. Kossak, St. Cat-Mackiewicz i M. Wańkowicz*⁴³.

Szerokim echem wśród emigracji odbiła się wiadomość o planowanym wyjeździe Szatkowskich do kraju wzbudzając zainteresowanie i ogromną niechęć. Jak pisała w liście z 16 IX 1956 r. do J. Dobraczyńskiego, *wzburzenie było tak duże, że dlatego nadmieniałam o potrzebie odwagi, by wydać książkę autora „trędowatego”. Mały przykład: „Polska Wierna” opatrzyła (z racji wyjazdu) moje nazwisko wulgarnymi wymysłami, tak wulgarnymi, że napisałam do redakcji z prośbą o wstrzymanie przysyłania mi swego tygodnika. Odpowiedź brzmiała: Domyślamy się, że obecni chlebobdawcy pani zabraniają jej czytania prasy niepodległościowej*⁴⁰. Pokonując trudności materialne (sprawy związane ze spłatą długu hipotecznego), pozostawiając z dala emigracyjne sympatie i niechęci w lutym 1957 r. autorka „Dziełnictwa” przybyła wraz z mężem do kraju rozpoczynając ostatni już etap swej biografii.

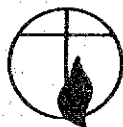
⁴⁰ Z. Kozarynowa, *W literaturach zachodnich*, w: *Literatura polska na obczyźnie 1940–1960*, pod red. T. Terleckiego, Londyn 1964, s. 509.

⁴¹ M. Sambor, *Uwagi o prozie beletrystycznej*, w: tamże, s. 180.

⁴² Z. Markiewicz, *Proza beletrystyczna*, w: tamże, s. 153.

⁴³ M. Danilewiczowa, *Pogląd ogólny na literaturę emigracyjną*, w: tamże, s. 621.

⁴⁴ List Z. Kossak do J. Dobraczyńskiego z 16 IX 1956 r.



Jean-Yves Calvez SJ

Wobec dziedzictwa komunizmu*

W historii nie ma powrotu do sytuacji „sprzed”. Po każdym wielkim wstrząsie dziejowym, gdy „rewolucje” dobiegały końca, a nastroje pomału ulegały wyciszeniu, sądzono, że wszystko może powrócić do normy, tj. do sytuacji „sprzed”. Tak było po rewolucji angielskiej XVII w., po rewolucji francuskiej, po I oraz II wojnie światowej. Myłono się, a wszelkie inicjatywy podejmowane w tym kierunku historia odrzuciła. Moje twierdzenie wywoła zapewne burzliwą dyskusję, albowiem dotykam tu spraw związanych z doświadczeniami niedalekiej przeszłości. Ci jednak, którzy twierdzą, iż w komunizmie nic nie jest godne zachowania i nic nie zostanie zachowane, mylą się równie mocno jak ci, którzy sądzili, że z chwilą zakończenia rewolucji francuskiej wszelki ślad po niej zostanie starannie zatarty. Mimo iż okres, w którym doszło do totalnego wymieszania ludzi i środowisk, dobiega kresu, doświadczenie, jakie stanowił, zdołało wywrzeć swój wpływ na człowieka i przeobrazić go.

Pragnę podkreślić, że jeśli chodzi o zakończenie epoki komunizmu, uwaga ta dotyczy zarówno ludzi Wschodu jak i Zachodu. Ludzie Zachodu zostali naznaczeni komunizmem inaczej lecz równie głęboko, choćby przez stałą opozycję wobec komunizmu i wynikające z tego szczególne konsekwencje psychologiczne. Mniej lub bardziej fałszywe wyobrażenia świata komunistycznego ukształtowały w niemałym stopniu współczesny

* Tekst wygłoszony podczas sympozjum nt. *Kościół wobec przemian społeczno-politycznych i ekonomiczno-kulturowych w Europie Środkowo-Wschodniej* zorganizowanego przez Katolicki Ośrodek Informacji i Inicjatyw Europejskich i Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego, Warszawa, 23–25 I 1992 r.

Zachód. Ja pragnąłbym jednak skupić się przede wszystkim na problemach, wobec których stanęły społeczeństwa Europy Wschodniej.

Zacznę od uwagi o charakterze ogólnym. W sferze świadomości przeważa intencja do wyeliminowania wszystkiego, co nosi jakiegokolwiek ślady dziedzictwa komunizmu. System, który runął poniósłszy całkowitą porażkę, staje się systemem haniebnym. Należy zatem wyeliminować wszystkie jego pozostałości, by się z niego oczyścić – oczyścić ze zła. Wyeliminować toksyny zatruwające organizm. Zachód natomiast, znajdujący się w sytuacji względnego spokoju, jest za tym, by przeprowadzić umiejętną selekcję i zawierając kompromis z przeszłością nie przyspieszać zανάto biegu wydarzeń. Większość ludzi Wschodu widzi te sprawy zupełnie inaczej i z trudem dostrzega jakiegokolwiek zalety wynikające z doświadczeń minionego okresu (prócz oporu wobec wszystkiego, co chce się im narzucić). Jednak – co podkreślam raz jeszcze – ludzie Wschodu zostali naznaczeni zarówno przez indoktrynację jak i przez opór, jaki jej stawiali (przy czym procent stawiających opór jest zazwyczaj dość ograniczony).

Co zatem robić z faktem, że zostało się naznaczonym przeszłością? Starając się odpowiedzieć na to pytanie posłużę się kilkoma przykładami.

Nasze wyobrażenie państwa

Obraz państwa zajmującego poczesne miejsce w naszym życiu i wywierającego wpływ na wszystkie sprawy związane z codzienną rzeczywistością tak silnie wrył się w naszą świadomość, co stanowi zjawisko o charakterze powszechnym, że naturalną reakcją jest występujące obecnie – równie powszechne – zjawisko awersji do „państwa”. Państwo to w naszej świadomości dwa przeciwstawne pojęcia, co sprawia, że stajemy wobec szalenie dwuznacznej sytuacji. Z jednej bowiem strony państwo kojarzy nam się z przemocą, przymusem, kłam-

stwem, z drugiej zaś z instytucją opiekuńczą zapewniającą materialne zabezpieczenie (mieszkanie, pracę itp). Toteż dzisiaj z jednej strony wydaje się oczywiste, że należy się przede wszystkim wyzwolić spod władzy państwa (zarówno w życiu jak i w świadomości) i spod jego wpływu, co się wiąże bezpośrednio z ingerencją z góry, jaką zakładał marksizm (niekiedy również na Zachodzie): pojęcie państwa było ściśle związane z marksizmem (komunizm, anonimowy kolektywizm zwalniający z poczucia odpowiedzialności).

Rola państwa była wyolbrzymiona, niezależnie od jego związku z marksizmem. Toteż jest niezmiernie istotne, by ludzie od nowa zaczęli sobie uświadamiać, że muszą przejąć odpowiedzialność za samych siebie: swoją sytuację bytową, sposób zachowania się w środowisku, jednoczenie się z innymi w dobrych i użytecznych celach, podejmowanie inicjatyw ekonomicznych, znalezienie zatrudnienia, a także przewidywanie ewentualnych trudności... Z drugiej strony jest oczywiste, że należy w sposób wyważony i pozbawiony przymusu starać się odnaleźć właściwe znaczenie politycznej wspólnoty i jej zasadniczego organu, jakim jest państwo. Bez właściwie ukonstytuowanej wspólnoty politycznej istnieje ryzyko występowania rozmaitych aktów przemocy, będących wynikiem naszych urazów. „Spółka cywilna“, zawdzięczająca swą popularność w ostatnich latach zasadzie przeciwieństwa, nie jest formą wystarczającą. Trudno bowiem liczyć na powszechną dobrą wolę, a przede wszystkim na niejako automatyczną zgodność interesów, potrzeb indywidualnych i społecznych, warunkującą istnienie „spółki cywilnej“.

Po marksizmie odziedziczyliśmy nieufność do narodów stojących w opozycji do marksistowskiego uniwersalizmu rozumianego jako internacjonalizm proletariacki (*Proletariusze wszystkich krajów...*). W tym miejscu można by rzec, że dziedzictwo owo zostało w szybkim tempie roztrwonione, wyrażając się gwałtownym wyodrębnieniem się narodów i narodowości na terenie całej

Europy, środkowej, południowej i wschodniej. Jednocześnie rodzi się uczucie, że owo oderwanie się może być zgubne w skutkach. Że sytuacja jest zła. I wtedy przychodzi na myśl ów uniwersalizm, o tyle kontrowersyjny, o ile kojarzy się z komunizmem.

Uniwersalizm a naród

Sądzę, że ignorowanie dziedzictwa przodków – a słowo „naród“ (franc. „nation“) pochodzi od słowa „urodzenie“ (łac. „natus“) i mieści w sobie wieki tradycji i kultury – jest brakiem szacunku dla człowieka. Stosowanie jakichkolwiek przymusów czy ograniczeń w tym względzie byłoby po prostu krzywdzące. Z drugiej zaś strony, nie byłoby źle, gdyby uniwersalizm zaszczerpiony niegdyś przez marksizm mógł pozostać tym kołcem, który nieustannie przypominałby człowiekowi, iż jest uzależniony od innych: innych ludzi i innych grup społecznych (niekiedy również innej narodowości), od współżycia z nimi w obrębie wspólnoty (właśnie politycznej) narzucającej wspólne więzi, rozmaite wzajemne relacje, współpracę podyktowaną nową sytuacją. Nie wolno, powołując się na postawę antymarksistowską, przyjąć zasady, że wspólnoty polityczne winny się zamykać jedynie w obrębie danego narodu czy narodowości. Ład moralny (co wytłumaczył Jan XXIII w „Pacem in terris“) wymaga, byśmy się organizowali podług łączących nas problemów: my, jako pojedynczy ludzie, my jako grupy społeczne, my jako narodowości. (Nie wyklucza to, rzecz jasna, wspólnot politycznych o władzy zdecentralizowanej zgodnie z zasadami prawidłowości, wspólnot związkowych szanujących wzajemnie swoją odrębność.) Krótko mówiąc, uniwersalizm zgodny z duchem chrześcijaństwa nie ma sztywnej formy uniwersalizmu w stylu marksistowskim, co nie znaczy, że nie stawia konkretnych wymogów i zgadza się z przejawami nacjonalizmu wybuchającego coraz gwałtowniej na terenie całej Europy.

Gospodarka „scentralizowana“

Naturalnym zjawiskiem z innej dziedziny organizacji życia społecznego jest wyniesiony z marksistowskich doświadczeń schemat gospodarki scentralizowanej. „Gospodarka scentralizowana“ jest to termin, za pomocą którego międzynarodowe organizacje, pragnące odbiec od wszelkiej ideologii, starały się określić w miarę dokładnie system ekonomiczny krajów komunistycznej Europy. Po przeciwnej stronie stawiano system gospodarki zdecentralizowanej oraz gospodarki rynkowej. Tymczasem tama dzieląca przeciwstawne systemy gospodarcze puściła pociągając za sobą gwałtowne i radykalne zmiany w sferze gospodarki, wprowadzając wolny rynek, prywatyzację itd., natrafiające na coraz więcej przeszkód i ograniczeń. Okres przejściowy od jednej gospodarki do drugiej jest niezwykle trudny. Łatwo też daje się zauważyć, że schemat gospodarki „scentralizowanej“ nie oddalił się tak bardzo, jak byśmy tego pragnęli. Kierując się bowiem zasadą prostego przeciwstawienia gospodarki rynkowej gospodarce scentralizowanej nie dość uświadamiamy sobie, że nie wystarczy zlikwidować gospodarkę scentralizowaną, lecz ponadto trzeba więcej swobody w podejmowaniu inicjatyw, decentralizacji osiąganey przez stałe umowy, rozmaite spółki i stowarzyszenia o charakterze profesjonalnym oraz interprofesjonalnym. Potrzeba całej skomplikowanej struktury wybiegającej daleko poza sprawy zwykłego rynku. Postawa „każdy dla siebie“ prowadzi do anarchii.

Z drugiej zaś strony istnieje tendencja, by w obliczu jakichkolwiek trudności natychmiast odwoływać się do „państwa“. Okazuje się, że nadal jesteśmy skłonni twierdzić, iż gospodarka to w gruncie rzeczy sprawa państwa nie ograniczonego żadnym wewnętrznym limitem. Jakimi kryteriami się posługujemy i czy w ogóle stosujemy jakiekolwiek kryterium, gdy stawiamy państwu żądania lub gwałtownie protestujemy przeciwko takiemu czy innemu posunięciu?

Krótko mówiąc wyzwolenie się z komunistycznego pojmowania gospodarki, z WEWNĘTRZNEGO „upaństwowienia” tkwiącego głęboko w naszej świadomości, jest procesem ogromnie trudnym. Pozostaje nam jeszcze oswojenie się na nowo ze zjawiskiem słusznego ingerowania państwa w sprawy gospodarki, które ma na celu nasze wspólne dobro (stymulowanie ogólnej koniunktury) oraz ochronę najuboższych. Toteż do tego rodzaju ingerencji należy się odnieść bez uprzedzeń i bez poczucia, że ulega się wpływom nienawidzonego socjalizmu (marksistowskiego).

Świadomość równości społecznej

Tak zwany lud pracujący wyniósł z systemu komunistycznego szczególnie rozwiniętą świadomość równości społecznej. Nie ulega przy tym wątpliwości, iż zdaje sobie sprawę z tego, jak bardzo komunizm odbiegł od zasady równości, wprowadzając system nomenklatury państwowej. Mimo to i właśnie dlatego „lud pracujący” przeniósł z poprzedniego systemu ugruntowaną świadomość równości, nie mającą swego odpowiednika w żadnym z zachodnich społeczeństw (tamtejsze społeczeństwa nigdy nie uwierzyłyby w całkowitą równość). Ludziom z byłych krajów komunistycznych zachodnie społeczeństwa, przede wszystkim ekonomiczne (państwowość nie odgrywa tu roli), wydają się silnie zhierarchizowane... W krajach wschodnich daje się dziś zauważyć pewną obawę przed utratą – na skutek swobodnej walki konkurencyjnej – owego poczucia społecznej równości.

Według mnie istnieje potrzeba uświadomienia, że marksizm nie jest jedyną ideologią sprzyjającą dążeniom do (relatywnej) równości oraz zniwelowaniu nadmiernych różnic, szczególnie zaś zwalczaniu arogancji człowieka wobec człowieka, jednej klasy społecznej wobec drugiej. Do tego bowiem zmierza na świecie zarówno socjalizm nie mający nic wspólnego z marksiz-

mem, jak i niektóre demokracje, którym nie sposób przykleić socjalistycznej etykiety. Jest to również zgodne z doktryną społeczną Kościoła. Nie ma więc potrzeby popierania na siłę idei egalitaryzmu, ale również nie należy lekceważyć poczucia ludzkiej godności wyrażającego się w wielorakich dążeniach do równości oraz w walce ze szczególnie agresywnymi, aroganckimi i upokarzającymi przejawami nierówności społecznej.

Musimy być krytyczni: świadomi np. tego, że komunizm umniejszając znaczenie osobistej odpowiedzialności wytworzył w ludziach odruchy zazdrości. W społeczeństwie ludzi ubezwłasnowolnionych i nieodpowiedzialnych równy podział dóbr staje się sprawą nadrzędną, a zazdrość stylem życia... Tego rodzaju równości popierać – rzecz jasna – nie należy.

Odniesienie do historii (do „biegu historii“)

W wyniesionym dziedzictwie natykamy się na poczucie wagi historycznych odniesień. Marksizm był „materializmem historycznym“, mającym pretensje do znajomości biegu historii. Powoływał się na bieg historii jak na ostateczną wyrocznię w każdej dziedzinie ludzkiej działalności. Nic nie mogło przecież działać się niezgodnie z biegiem historii. Wszystko zaś, co usiłowało kroczyć na przekór biegowi historii, było skazane na unicestwienie. To już przeszłość: „praszłoje“ – jak twierdził w pamiętnych czasach pewien komunista spod Zagorska! Było, minęło.

Czy bronimy się przed wpływem „historii“ na naszą świadomość? Czy powinniśmy się bronić? Z całą pewnością należy się pozbyć przekonania, że historia może się toczyć wokół jednego ośrodka, jak np. wokół proletariatu i jego rewolucyjnej działalności (a co za tym idzie wokół partii komunistycznej jako awangardy proletariatu obdarzonej prawdziwą świadomością historyczną pozwalającą jej dojrzeć...). Być może jednak nie należy całkowicie wyzbywać się „historycznej świadomości“.

mości". A przynajmniej jej części. Celów, jakie narzuca taki czy inny okres w dziejach ludzkości. Dotyczy to w każdym razie sprawiedliwości społecznej w ostatnim stuleciu. Co prawda wymóg sprawiedliwości społecznej wynikał z przyczyn natury wewnętrznej, lecz nie jest bez znaczenia, że stał się wielkim historycznym celem, co z kolei dowodzi szerokiej akceptacji społecznej, jaką musiał się cieszyć. Wspólne uznanie jakiegoś celu w obrębie konkretnej wspólnoty ludzkiej czy ogólnoludzkiej nie jest bynajmniej sprawą bez znaczenia.

To, co powiedziałem na temat sprawiedliwości społecznej, można równie dobrze odnieść do innych celów podobnej natury. Walka o przywrócenie godności kobiecie także wyznacza zasadniczy kierunek historii współczesnej.

Nie należy jednak, mimo iż termin „bieg historii” stał się terminem wyświechtanym na skutek nadużywania (Jean-Paul Sartre stawiał niegdyś swój fotel w kierunku biegu historii!), odmawiać mu wszelkiego znaczenia. Nie jest bowiem możliwe, by poszukiwanie sprawiedliwości społecznej, wyrażające się w komunizmie, który zdradził co prawda sam siebie, mogło zniknąć bezpowrotnie ze współczesnego świata. Prawdą jest również, że uzasadnienie moralne takich wartości, jak sprawiedliwość czy prawda, znajduje znów swoje odbicie w uzasadnieniu „historycznym”.

Pozostałości mentalności materialistyczno-naukowej

Wprawdzie przestano się podpisywać pod marksizmem-leninizmem, lecz pozostało piętno czy wręcz fascynacja pozytywizmem i scjentyzmem rozpowszechnianymi przez tę ideologię, przede wszystkim za pośrednictwem systemu edukacji. Czy należy reagować? Oczywiście. Problem w tym, że nie wystarczy przypisać tych tendencji marksizmowi-leninizmowi, by się ich pozbyć czy się od nich wyzwolić. To co marksizm spowodował na Wschodzie, inne prądy filozoficzne, nie mówiąc

o zwyczajnym rozwoju nauki, trudnościach w zachowaniu autonomii oraz znaczenia metafizycznej refleksji itd., spowodowały i nadal powodują na Zachodzie. I nie chodzi tu tylko o ideologię, lecz o ludzką umysłowość ukształtowaną przez praktycyzm, gdzie tak bardzo liczy się to co widzialne i materialne.

Kompensuje to, częściowo oczywiście, dostrzegalny rozwój afektywny, stanowiący dziś jedyną niekiedy furtkę pozwalającą wyjść poza czysty pozytywizm czy scjentyzm. Do tego jednak trzeba, aby sposób ukazywania religijnego wymiaru życia i rzeczywistości podążył tą samą drogą. Nie należy zapominać o tym, że jeszcze przez długi czas będziemy mieć do czynienia z mężczyznami i kobietami łatwo poddającymi się wątpliwościom w obliczu tego co ponadzmysłowe.

Kościół zredukowany do zakrystii

W ślad za pozytywizmem, racjonalizmem i wrogością wobec religii system komunistyczny stworzył zwyczaj całkowitego separowania religii od polityki, a co za tym idzie od wszelkiego życia społecznego. Próbował wydzielić Kościołowi niewielki fragment przestrzeni życiowej redukując ją niemalże do zakrystii. Nie dopuszczał, by Kościół odgrywał jakąkolwiek rolę w życiu społecznym czy umysłowym przez swoją naukę społeczną (dopiero w ostatnim okresie podjęto spóźnione próby nadrobienia tej straty) czy w sferze jakiejkolwiek działalności, choćby dobroczynnej. Tymczasem wystarczy przypomnieć słowa sowieckiego ministra do spraw wyznań ubolewającego nad tym, że komuniści nie są w stanie zastąpić chrześcijan w podawaniu chorym basenów w szpitalach!

Z chwilą upadku komunizmu stanęliśmy w obliczu niebezpieczeństwa dwojakiego rodzaju. Możemy uznać zwyczaj stworzony przez poprzedni system i zaakceptować odsunięcie na boczny tor religii i Kościoła, a przynajmniej – siłą przyzwyczajenia – przyjąć ten fakt

do wiadomości. Do tego przecież zostaliśmy przyzwyczajeni. Możemy również zaprotestować z całą mocą przeciwko rozdziałowi Kościoła od państwa. Walczyć o ścisłą współpracę, rodzaj wzajemnej integracji. O „unię”, jak niegdyś określano tego rodzaju współdziałanie.

Dobrze wiemy, dlaczego należy się wystrzegać pierwszej z tych dwóch możliwości. Lecz wobec drugiej także należy być szczególnie ostrożnym. Być może nie wszyscy rozumieją dlaczego. Otóż II Sobór Watykański orzekł, co następuje: *Na własnym terenie wspólnota polityczna i Kościół winny zachować wobec siebie niezależność oraz autonomię przy wzajemnej współpracy* („Gaudium et spes”, 76). Wielu mogłoby zwątpić w tę wzajemną „niezależność”, zwykła im się bowiem kojarzyć nieodłącznie z systemem komunistycznym. Warto, jak sądzę, zwrócić uwagę, że komunizm nie tyle ustanowił wzajemną niezależność Kościoła i państwa, ile podporządkował Kościół państwu. A jeśli już używamy słowa „rozdział”, to trzeba przyznać, że komunizm nadał temu słowu znaczenie bardzo specyficzne. Pozostaje nam tylko wystrzegać się całkowitego uzależnienia od sposobu, w jaki komunizm zwykł był wykorzystywać słowa.

Trzeba zdecydowanie odrzucić ideę Kościoła zredukowanego do zakrystii, jak również wszelkie próby odsunięcia Kościoła od życia społecznego – w którym ma prawo uczestniczyć – i jednocześnie w pełni uszanować niezależność i autonomię sfery politycznej. Wspólnota polityczna nie jest jedynie przypadkową wspólnotą, którą można dowolnie przedstawiać; jest wspólnotą NATURALNĄ, niezależnie od istnienia jakiegokolwiek stowarzyszenia religijnego. Należymy do niej i mamy wobec niej zobowiązania nie podlegające cesji. Zobowiązania ludzi wobec innych ludzi. I nikt nie ma prawa interpretować ich po swojemu czy na własny użytek, nawet z pobudek religijnych.

* * *

Zapewne istnieją również inne problemy zasługujące na to, by poświęcić im tyleż samo uwagi. Dla mnie jednak najważniejsza jest logika komentarzy do rozmaitych poruszonych przeze mnie spraw. Chciałbym przede wszystkim przestrzec przed dwoma niebezpieczeństwami:

– pierwsze to bezmyślne i bezkrytyczne przyjęcie postawy, jaką wykształcił w nas komunizm (co się również odnosi, podkreślam, do ludzi Zachodu);

– drugie niebezpieczeństwo polega na przyjęciu stanowiska będącego w całkowitej opozycji do sytuacji, w jakiej postawił nas system komunistyczny, bez zastanowienia się nad tym, iż być może sytuacja ta nie wynika jedynie z systemu i niekoniecznie wszystko należy odrzucić, bo może nie wszystko da się odrzucić tak łatwo – a dotyczy to sytuacji, z którą spotykamy się również poza komunizmem.

thum. Katarzyna Skawina



Jerzy Gaul

Cywilizacyjne oblicze komunizmu

Polska stoi wobec wielu wyzwań moralnych, gospodarczych i politycznych. Dramatyzm sytuacji polega na tym, że dotyczą one węzłowych problemów ludzkiego bytowania – zasad cywilizacyjnych. Racjonalne wybory wymagają przeprowadzenia rachunku sumienia z cywilizacyjnych dokonań Polski nie tylko w najbliższej, ale i dalszej przeszłości. Zbilansowanie stanu w tej dziedzinie jest niezbędne, jeśli poważnie myślimy o powrocie do Europy. Ponieważ w dalszym ciągu jesteśmy przytłoczeni spadkiem po komunizmie, rozważania nad perspektywami cywilizacyjnymi dla Polski należy rozpocząć od szerszej refleksji nad naturą wzajemnych związków między przodującym do niedawna ustrojem a wyższymi formami kultury.

Mit sukcesów budownictwa socjalistycznego wiele stracił ze swojego blasku. Mówi się raczej o regresie cywilizacyjnym krajów postkomunistycznych, potocznie rozumiejąc pod tym terminem obniżenie materialnych i organizacyjnych standardów życia. Jeśli dodamy do tego upadek norm moralnych i katastrofę ekologiczną, dziedzictwo ostatniego półwiecza ma wiele znamion apokalipsy. Czy zdroworozsądkowe przeświadczenie o negatywnym charakterze związków między komunizmem a cywilizacją można – jak czynią niektórzy – uogólnić i twierdzić, że komunizm miał wyłącznie antycywilizacyjny wymiar? Czy też rację mają ci, którzy dopatrują się w komunizmie załączków zupełnie nowej cywilizacji?

Aby określić relacje między cywilizacją a komunizmem, trzeba przybliżyć sens terminu „cywilizacja”. Na jego rozumieniu zaciążyła w dużym stopniu tradycja językowa. W języku niemieckim występuje dychotomia

„cywilizacji“ i „kultury“. Pojęcie „kultura“ odnosi się do duchowych, artystycznych oraz religijnych wytworów działalności ludzkiej i akcentuje odrębność grup narodowych. Natomiast „cywilizacja“ oznacza coś pożytecznego, ale jednak drugorzędnego, obejmującego jedynie zewnętrzną (materialną i naukowo-techniczną) stronę człowieka. W języku angielskim i francuskim pojęcie „cywilizacja“ odnosi się do różnych faktów: politycznych i ekonomicznych, religijnych i technicznych, moralnych i społecznych, i przede wszystkim kładzie nacisk na elementy wspólne¹.

Tradycja niemiecka zaciążyła na marksistowskim ujęciu tej problematyki. Wedle popularnej definicji cywilizacja to *stan rozwoju społeczeństwa w danym okresie historycznym uwarunkowany stopniem opanowania przyrody przez człowieka, a więc ogół dóbr materialnych, środków i umiejętności produkcyjnych oraz instytucji społecznych*². Wbrew temu twierdzeniu, w którym pobrzmiewają echa oświeceniowych koncepcji, wiążących cywilizację z postępami nauki i techniki w zakresie opanowania przyrody, oraz faz Morgana (dzikość, barbarzyństwo, cywilizacja), cywilizacji nie sposób ograniczyć do materialnego aspektu rzeczywistości. Zastrzeżenie to dotyczy również tych badaczy (np. A. Weber, R. Mac Iver), którzy utożsamiali cywilizację z technologią. Pisze się i mówi, co prawda, o cywilizacji rolniczej, przemysłowej czy nauko-technicznej, lepiej jednak, gdy cechy technologiczne przypisujemy społeczeństwom. W przeciwnym razie wypadałoby traktować łącznie tak różnorodne starożytne cywilizacje rolnicze, jak egipska, babilońska, chińska itp.

Sprawy mają się podobnie, gdy cywilizację ograniczamy wyłącznie do wymiaru duchowego. Jeśli napotykamy sformułowanie „cywilizacja chrześcijańska“, musimy pamiętać, że z definicji przynależą do niej tak różne światy, często będące w konflikcie, jak prawosławny, katolicki i protestancki. Stosując ogólne kryteria można się posunąć jeszcze dalej i wyróżnić cywiliza-

cję światową, ogólnoludzką. Abstrakcyjność tej kategorii narzuca się z całą mocą, zwłaszcza gdy nie wygasła jeszcze groźba konfliktu nuklearnego, który – w razie wybuchu – unicestwiłby wszelkie, nie tylko cywilizowane formy życia na ziemi.

Czym zatem jest cywilizacja? Cywilizacja, jak każda kultura, przypomina A.L. Kroeber, obejmuje kulturę rzeczywistości, a więc materialną, kulturę społeczną i kulturę wartości³. Jest wszakże wyższą formą kultury, bo ogranicza się do społeczeństw miejskich, piśmieniowych (lub znających inne sposoby utrwalania informacji), dysponujących zaawansowaną wiedzą techniczną⁴. F. Braudel, wierny francuskiej tradycji językowej, dostrzegał w cywilizacji wspólnotę kultur, styl myślenia, wierzenia, tysiące powtarzających się postaw⁵. Jedność cywilizacyjna nie przeczy różnorodności, która – jak w przypadku cywilizacji zachodnioeuropejskiej – znajduje wyraz w kulturach narodowych: angielskiej, francuskiej, niemieckiej itd.

Czy może istnieć coś przeciwnego cywilizacji, czyli antycywilizacja? Niektórzy odpowiadają na to pytanie twierdząco, zaś koronnym tego potwierdzeniem ma być komunizm. Został przecież – dowodzą – zbudowany na antywartościach: nietolerancji, dezinformacji, kłamstwie; jest niezdolny do samodzielnej egzystencji i pasożytuje na dorobku innych cywilizacji. Przechwytuje zdobywcze techniczne i wynalazki naukowe, które wtłacza w struktury antycywilizacyjne, zwłaszcza wojskowe i polityczne⁶.

¹ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabudowski, PIW, Warszawa 1980, s. 7 n.

² *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1963, t. 2, s. 678.

³ A.L. Kroeber, *Istota kultury*, przeł. P. Sztompka, PWN, Warszawa 1989, s. 374 n.

⁴ Ph. Bagby, *Kultura i historia*, przeł. J. Jedlicki, PIW, Warszawa 1975, s. 226–232.

⁵ F. Braudel, F. Coarelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Wyd. Morskie, Gdańsk 1982, s. 101–102.

⁶ J. Węgiełek, *Cywilizacja i antycywilizacja*, „Tygodnik Literacki”, nr 10, 25 XI 1990.

Kategoria antycywilizacji, z pewnością efektowna, należy jednak do sfery *licentia poetica*, ponieważ pozostaje w sprzeczności z doświadczeniem historycznym. Negatywnie oceniane cechy komunizmu, np. niszczyicielstwo czy pasożytnictwo, występowały w wielu cywilizacjach. Wrogość do innych cywilizacji, w tym przypadku zachodniej, nie jest niczym nadzwyczajnym. Wielkie cywilizacje zawsze walczyły ze sobą. Przypomnijmy metaforę Braudela, który w cywilizacjach dostrzegał ukryte bestie, pełne nienawiści, gotowe do ciągłej agresji. Niszczycielskość komunizmu i jego antyzachodniość objawiały się szczególnie we wrogim stosunku do chrześcijaństwa. Nie oznacza to jednak wcale, że komunizm całkowicie wyzbył się sakralnego wymiaru. Wręcz przeciwnie, jak przypomina L. Kołakowski, komunizm narodził się jako ruch quasi-religijny, jako ideologiczny wyraz potrzeby ostatecznego zbawienia. I chociaż przybrał postać religii świeckiej, a doktrynalna forma była karykaturalną imitacją religii, co w końcu doprowadziło do jego bankructwa, jednak był to element, który w jakiś sposób przyczynił się do nadania komunizmowi pewnego, choć krótkotrwałego autentyzmu⁷. W tym zresztą tkwi jedna z różnic pomiędzy czerwonym a brunatnym totalitaryzmem – faszyzmem, który będąc jednoznacznie antyreligijny okazał się nie tylko niszczycielski, ale także bezpłodny kulturowo.

Pasożytniczy charakter komunizmu pozostaje poza wszelką dyskusją. Powszechnie znane jest pasożytnictwo technologiczne w gospodarce i wojskowości. Dzięki agentom KGB i wywiadu wojskowego uzyskiwano dostęp do najnowszej myśli technicznej. Zakup licencji i gotowych wyrobów, głównie konsumpcyjnych, również odgrywał, zwłaszcza ostatnio, doniosłą rolę. Komuniści zawłaszczali nie tylko dobra materialne, ale także duchowe. Socjaliści do dzisiaj nie mogą darować kradzieży słowa „socjalizm”. Takich przykładów było oczywiście więcej. Komuniści od początku żerowali na nabrzmiałych sprawach społecznych. W przewrotny jed-

nak sposób przekuwali ludzkie pragnienia w ich przeciwnieństwa. Obiecywali pokój, a obdarzyli wojną i prześladowaniami; kusili chłopów ziemią, by ich następnie wyzuć z wszelkiej własności; mamili władzą rad, a wznieśli totalitarne państwo.

Pasożytnictwo i niszczyicielstwo nie oznaczało jednak, że system komunistyczny *ex definitione* musiał się stoczyć na pozycje antycywilizacyjne. Wśród cywilizacji występują twory bardziej i mniej rozwinięte. F. Konieczny pisał o cywilizacjach defektywnych, tzn. takich, które rozwinęły się słabo albo w ogóle nie rozwinęły się w pewnych dziedzinach⁸. Z kolei Ph. Bagby wyróżnił, obok naczelných, cywilizacje peryferyjne: *Są to mianowicie takie kultury (zawierające miasta), które od jakiejś pobliskiej cywilizacji naczelnej zapożyczyły te lub inne jej elementy, zwłaszcza style sztuki oraz technologie, ale nie przejęły całego zestawu podstawowych instytucji i dlatego nie mogą być uznane za jej część składową. Wiele ich elementów ma charakter rodzimy, a niektóre mogą nawet zostać zapożyczone przez ową sąsiadującą cywilizację nadrzędną*⁹.

Odrzucenie tezy o antycywilizacyjnym charakterze komunizmu nie oznacza automatycznego przyjęcia antytezy o odrębnej cywilizacji komunizmu. Ustaliliśmy już poprzednio, że negatywne cechy komunizmu (pasożytnictwo, niszczyielskość, ale także despotyzm) nie mają charakteru antywartości i mieszczą się w granicach norm cywilizacyjnych. Komunizm nie podważał również innych generalnych wyznaczników cywilizacyjnych: znajomości pisma, wiedzy technicznej, kultury miejskiej, chociaż niekiedy ją deprecjonował, np. gloryfikując komuny wiejskie w Chinach i reedukując w nich mieszkańców miast. Podnosiliśmy także quasi-sakralny wątek komunizmu. Są to wszystko warunki dostate-

⁷ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, „Res Publica”, Warszawa 1990, s. 318.

⁸ Z. Pucek, *Feliks Korteczy: teoria pluralizmu cywilizacyjnego*, w: *Szkice z historii socjologii polskiej*, IW Pax, Warszawa 1983, s. 173.

⁹ Ph. Bagby, dz. cyt., s. 240.

czne, ale niewystarczające do powstania nowej cywilizacji. Czy istnieją zatem przesłanki dla wyodrębnienia *totalitarnej cywilizacji sowyetyzmu*, jak ją nazywa L. Kołakowski? W eseju „Komunizm jako formacja kulturowa” stwierdza: *Jest bezsporne, że w pewnych okolicznościach historycznych komunizm zarówno wytworzył dość silne pole grawitacyjne dla środowisk kulturalnie aktywnych, jak też okazał się inspiracją dla dzieł, które ostały się jako składniki intelektualnego i artystycznego życia w naszym stuleciu, że więc istniał nie tylko jako odrębna forma cywilizacyjna, która pustoszyła i nadal usiłuje niszczyć ciągłość historyczną Europy i uśmierca, w swoim zasięgu władzy, ekspresję duchową, ale także jako zasobnik energii, która tę ekspresję pobudzała*¹⁰. Jeśli komunizm potrafił uwodzić wybitne umysły i pobudzać twórczość, która i dzisiaj przejawia pewną wartość, to znaczy, zakłada Kołakowski, że musiał bazować na wartościach, aczkolwiek wykorzystywał odwieczne ludzkie marzenia o sprawiedliwości, równości i wolności.

Kulturotwórczość nie oznacza jednak automatycznego osiągnięcia poziomu cywilizacyjnego. Tym bardziej, gdy programowo zrywa się z tradycją. Przeszkodą w wykorzystaniu europejskiego potencjału cywilizacyjnego był mit nowego czasu, nowego człowieka, znajdujący wyraz w przeświadczeniu o konieczności zniszczenia feudalnej i burżuazyjnej kultury i rozpoczęciu wszystkiego od początku. Aby komunizm zaistniał jako *odrębna forma cywilizacyjna*, musiałby wznieść fundamenty wyższej kultury praktycznie od zera. Jest to zamysł utopijny, albowiem procesu cywilizacyjnego, który jest spontaniczny, nie można wykreować. Próby sztucznego wytworzenia nowej cywilizacji są skazane na niepowodzenie, ponieważ cywilizacje, jak zauważył F. Konieczny, to *naturalne zrzeszenia najwyższej miary*. Budowa nowego świata na gruzach starego odpowiada archetypicznej sytuacji barbarzyńcy dokonującego podboju wyżej rozwiniętych ośrodków kultury i cywilizacji.

Starożytny barbarzyńca kreował nową rzeczywistość nie gardząc elementami dorobku ludów podbitych, co często owocowało rozkwitem nowej jakości kulturowej, a nawet cywilizacyjnej. Komunistyczny barbarzyńca był w znacznie trudniejszej sytuacji. Projekt komunistyczny zakładał likwidację instytucji będących filarami Zachodu: własności prywatnej, rynku, rządów prawa itp., i wprowadzenie na ich miejsce ustroju opartego na ideach tzw. komunizmu pierwotnego, który jakoby miał występować w społeczeństwach pierwotnych. Precywilizacyjne zamiary komunistów przybrały w rzeczywistości trywialną postać: zamiast własności kolektywnej – państwowa, zamiast obumarcia państwa – system skrajnie scentralizowany, zamiast rządów ludu – despotyczna dyktatura partyjnej mniejszości. Oba porządki – teoretyczny i praktyczny – były głęboko sprzeczne z tradycją zachodnioeuropejską, w której przejście do scentralizowanego państwa nastąpiło poprzez instytucje samorządowe i stanowe, równoważące i ograniczające jego hegemonię.

Aby stworzyć nową cywilizację, komunizm musiałby być wreszcie *metodą ustroju życia zbiorowego* (wedle definicji F. Koniecznego). Pozornie tak właśnie było, ponieważ komunizm był nie tylko ideologią, ale także propozycją ustrojową. Marks ograniczył się jednak wyłącznie do poziomu formacji, czyli sposobu produkcji, który miał zastąpić kapitalizm. Pomimo więc że gorliwi wyznawcy nadali mu wymiar totalny, ingerujący we wszystkie dziedziny życia, nie mogli zadekretować osiągnięcia ani norm, ani wartości cywilizacyjnych. Cywilizacja to coś więcej niż kwestia ustrojowa i często zdarza się tak, jak przy przejściu od feudalizmu do kapitalizmu, że przemiany ustrojowe odbywają się w ramach tej samej (tj. zachodnioeuropejskiej) cywilizacji. Można by per analogiam twierdzić, że również ustrój komunistyczny mógłby bazować na starych złożach cywilizacyjnych, gdyby istniało wzajemne powinowactwo, choć

¹⁰ L. Kołakowski, dz. cyt., s. 300.

by na mocy podobieństw formacyjnych. O ile było to zgoła niemożliwe w przypadku cywilizacji zachodnio-europejskiej, o tyle w innych kręgach rozwiniętej kultury sytuacja wyglądała inaczej.

Dotykamy w tym miejscu nowego aspektu cywilizacji, o którym dotąd nie mówiliśmy. F. Braudel pisał o wskrzeszeniach historycznych, o „telehistoriach”: *Cywilizacja bowiem stanowi pewną ciągłość, która, zmieniając się – nawet tak głęboko, jak to może wynikać z pojawienia się nowej religii – przyswaja sobie dawne wartości, one zaś żyją w niej dalej i należą do jej substancji. Cokolwiek powiedział na ten temat Valery, cywilizacje nie są śmiertelne. Wychodzą cało z przemian i katastrof. W jakimś momencie dziejów odradzają się z własnych popiołów. Zniszczone lub co najmniej zepsute, odrastają na nowo jak perz¹¹*. Spójrzmy tytułem przykładu na świat cywilizacji greckiej, który nie zakończył się wraz z podbojem Grecji i świata hellenistycznego. Odrodził się w Imperium Wschodniorzymskim, wokół nowego Rzymu, Konstantynopola, nabrał nowego blasku w świecie prawosławia, sięgając aż po Moskwę – trzeci Rzym. Czy to przypadek – pyta dalej Braudel, że zarówno Bliski Wschód jak i dawne królestwa Kartaginy – Afryka Północna i część Hiszpanii – z łatwością zaakceptowały podboje islamu? Świat punicki, którego korzenie znajdowały się w Azji Mniejszej, był przygotowany na przyjęcie islamu przez wspólne dziedzictwo i powinowactwo kulturowe; islam bowiem zasymilował tradycje Bliskiego Wschodu, jego kulturę, ustrój gospodarczy, naukę itp.

Jeśli z perspektywy telehistorii spojrzymy na sukcesy i klęski komunizmu i różnych odmian socjalizmu, nie powinien budzić zdziwienia fakt, że główną ich oazą była Azja, gdzie utrzymują się zresztą do dzisiaj, by wspomnieć Chiny i Wietnam. Wynaturzony wytwór myśli europejskiej, wiary w śmierć Boga i nieograniczoną moc nauki oraz postępu, fascynacji stanem pierwotnym i szlachetnym dzikusem, odniósł tak wielki

sukces w innym kręgu cywilizacyjnym, ponieważ kraje azjatyckie oferowały wyjątkowo dogodne warunki rozwoju mając zakodowany w tradycji model ustroju kolektywnego, biurokratycznego i represyjnego. Wspominaliśmy już o znamiennej transformacji projektu komunistycznego w system „realnego socjalizmu”. Czy przekształcenie to było przypadkowe, czy też stanowiło logiczną konsekwencję przyjętych założeń ustrojowych? Paradoks historii polega na tym, że częściowej odpowiedzi na powyższe pytanie udzielił sam Marks; inna sprawa, że nie wyciągnął z tego właściwych wniosków.

Budując schemat rozwoju społeczeństw ludzkich, od wspólnoty pierwotnej do komunizmu, był zmuszony wyodrębnić tzw. formację azjatycką na podstawie niespotykanych gdzie indziej cech. Marks miał rację, gdy pisząc o gospodarkach azjatyckich podkreślał połączenie relikwów komunizmu pierwotnego z despotycznymi rządami centralnymi. Nad wspólnotami chłopskimi i plemiennymi nadbudowało się scentralizowane państwo, reprezentowane przez dwór królewski lub cesarski (gdziekolwiek także świątynię), do którego należała ziemia. Rozbudowany aparat urzędniczy¹¹ organizował przymusowe prace, zwłaszcza irygacyjne, w niektórych przypadkach zarządzał produkcją rolniczą i rzemieślniczą. Marks mylił się jednak sądząc, że system społeczno-gospodarczy, w którym dojdzie do połączenia kolektywizmu z dyktaturą proletariatu, potoczy się innym torem niż przetarty przez azjatycki sposób produkcji. Starożytne państwa Bliskiego i Dalekiego Wschodu okazały się modelem późnego etapu rozwoju systemu, w którym społeczeństwo zostaje ubezwłasnowolnione przez wszechwładne państwo.

Licznych dowodów powinowactwa ustrojowego dostarczają Chiny. Absurdalność poczynań maoistów polegała na tym, że niszcząc w rewolucyjnym zapamiętaniu stare i powołując do życia nowe struktury w gruncie rzeczy niewiele zmieniali, bo świadomie lub nie-

¹¹ F. Braudel, dz. cyt., s. 99.

świadomie nawiązywali do tradycji. Przykładem idea komun ludowych, która nie była wcale oryginalna, bo jej podstawy teoretyczne sformułował neokonfucjanista Wang Jang-ming żyjący na przełomie XVI i XVII w. Maoizm zawierał szczególnie dużo koncepcji starożytnego legizmu (jednej ze szkół filozoficznych), który chciał autokratycznego władcy. Totalitarne ideały legizmu udało się w dużym stopniu zrealizować za czasów państwa Ts'in (IV–II w. przed Chr.), gdy był on oficjalną ideologią¹². Chiny mogą jeszcze sprawić niejedną niespodziankę, gdyż ich potencjał cywilizacyjny jest na tyle bogaty, że oprócz antecedeńsów rewolucyjnej przebudowy zawiera również tradycję kompromisu. Kto zatem wie, czy nie uda się zmodernizować azjatyckiego sposobu produkcji, wykorzystując na wzór japoński elementy kolektywizmu, i pomysł „socjalizmu rynkowego“, utopijny w warunkach europejskich, nie zostanie zrealizowany na Dalekim Wschodzie?

Nieco inaczej wygląda zaplecze cywilizacyjne w byłym ZSRR. P. Bagby uznaje cywilizację rosyjską za peryferyjną w stosunku do zachodnioeuropejskiej. Trzeba jednak pamiętać o wielkim wpływie Bizancjum i o blisko dwustuletnich rządach Tatarów i Mongołów w Państwie Moskiewskim. Powinowactwo z cywilizacjami kolektywistycznymi i sakralnymi wyjaśnia szybkość, z jaką komuniści przejęli i utrwaliли władzę w Rosji. Z drugiej strony głęboki kryzys komunizmu i oddźwięk na postulaty ruchów demokratycznych – w tym zdecydowane poparcie udzielone Jelcynowi w dniach zamachu – świadczą o niewygasłej do końca tradycji zachodniej, sięgającej czasów kijowsko-nowogrodzkiej Rusi.

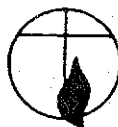
Patrząc na cywilizacyjne oblicze komunizmu można stwierdzić, że nie wyziera z niego ani antycywilizacja, ani nowa forma cywilizacyjna. Podbój krajów Europy Środkowo-Wschodniej zaowocował powszechnym regresem kulturowym i cywilizacyjnym. *Stan dzikości, który zdawał się być odsunięty w zamierzchłą przeszłość, powrócił jako plemienne rytuały państw totalitarnych* –

pisze Czesław Miłosz¹³. Nowa sytuacja zmusiła ludzi do zamknięcia się w obrębie powszedniego świata, w rejonach niskiej kultury, gdzie można było posługiwać się resztkami ocalałymi z pogromu. Sferę wysokiej kultury opanowali zwolennicy kultury proletariackiej, jednak po początkowych eksperymentach, widząc jałowość swoich propozycji, ograniczyli się do hasła: narodowe w formie, socjalistyczne w treści¹⁴. Ponieważ komuniści byli najbardziej nieprzejednani w kwestiach ustrojowych i światopoglądowych, dostęp do poziomu cywilizacyjnego był zablokowany najdłużej. Tam natomiast, gdzie występowało wzajemne powinowactwo, proces cywilizacyjny, jakkolwiek nie bez przeszkód, był kontynuowany. Warunki takie stwarzały kraje rozwijające się na bazie azjatyckiego sposobu produkcji. Nie może być zaskoczeniem ani trwałość komunizmu w Azji, ani nagły upadek w Europie Środkowej. Ta część świata była w tej szczęśliwej sytuacji, że komunizm nie mógł nawiązać do sprzyjającej tradycji i dlatego w naturalny sposób został odrzucony. Nie oznacza to, że nie wywarł swoistego piętna. Komunizm to nie tylko komuniści czy przebrzmiała ideologia. To także mentalność, sposoby zachowań zbiorowych i metody osiągania celów politycznych. Te zaś, zakorzenione w podświadomych pokładach kultury, są o wiele trudniejsze do wykorzenienia, o czym ze smutkiem przekonujemy się ostatnio w Polsce.

¹² M.J. Künstler, *Sprawa Konfucjusza*, „Iskry”, Warszawa 1973, s. 162–168.

¹³ Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji*, „Czytelnik”, Warszawa 1987, s. 52–53.

¹⁴ Literalne potraktowanie ideałów komunistycznych prowadzi nie tylko do regresu cywilizacyjnego, ale wręcz do pustyni kulturowej, jak w przypadku Kambodży Pol Pota.



ks. Ireneusz Mroczkowski

Czy świeccy odnowią Kościół w Polsce?

Takie pytanie rodzi się po przeczytaniu tekstu roboczego II Polskiego Synodu Plenarnego na temat świeckich*. Przedstawiona tu wizja powołania i postannictwa świeckich jest oparta na „Christifideles laici” (ChL) z 1989 r. W adhortacji papież przedstawił zasadniczy wykład teologii i praktyki laikatu chrześcijańskiego z uwzględnieniem nauki II Soboru Watykańskiego i dzisiejszych znaków czasu.

Autorzy tekstu roboczego na II Synod Plenarny zestawili nauczanie papieskie z sytuacją katolików świeckich w Kościele polskim. Otrzymujemy próbę oceny Kościoła z punktu widzenia katolika świeckiego. Ważne jest, że w dokumencie pojawiają się pytania, które rodzi zmieniona sytuacja społeczno-polityczna. Pytań jest dużo, chyba więcej niż odpowiedzi, ale o te ostatnie muszą się postarać wszyscy wierzący w Polsce.

Tekst roboczy jest zaproszeniem do dyskusji, zaproszeniem spokojnym w tonie, wyważonym w doborze argumentów, może nazbyt lakonicznym. Został napisany według starej, przypisywanej św. Tomaszowi zasady: *Multum affirma, pauca nega, frequenter distingue* (wiele przytwierdzaj, mało zaprzeczaj, często rozróżniaj). Tego brakuje zwłaszcza prasowym dyskusjom o Kościele, w których więcej się neguje niż rozróżnia.

Świecki w Kościele

Powołanie i postannictwo wiernych świeckich należą do najważniejszych problemów, nad którymi musi się zastanowić synod. W życiu świeckich widać zarówno

stopień samoświadomości Kościoła jak i konkretne znaki czasu, których nigdy nie można lekceważyć. Istota odnowy Kościoła polega na umiejętności prowadzenia dialogu zbawienia w konkretnych warunkach historycznych. W życiu świeckich widać najlepiej, czy przystosowanie *ad extra*, a więc odpowiedź na znaki czasu, odbywa się zgodnie z przystosowaniem *ad intra*, czyli przybliżaniem do własnej istoty Kościoła.

Jeśli synod oznacza – jak mówi Jan Paweł II – spotkanie, zbieżność dróg, którymi ludzie i ludzkie wspólnoty starają się iść za Chrystusem, to w życiu wiernych świeckich najlepiej widać wielość tych dróg. Dlatego dokument o świeckich łączy się z pozostałymi tekstami, szczególnie zaś z poświęconymi życiu liturgicznemu w Polsce, środkom społecznego przekazu, wychowaniu katolickiemu, emigracji, rodzinie, kulturze, etyce w życiu społeczno-gospodarczym, dziełom miłosierdzia i formacji postaw moralnych w narodzie.

Liczne związki dokumentu o świeckich z pozostałymi opracowaniami nie zacierają jego oryginalności. Wydaje się, że pozytywną cechą tego opracowania jest wyraźne określenie adresata postulatów. O ile w innych tekstach można spotkać wiele życzeń nie wiadomo do kogo adresowanych (*należy zrobić, powinno się uwzględnić*), tutaj wyraźnie określono miejsce świeckiego w Kościele oraz jego prawa i obowiązki.

Istotę powołania świeckich można określić w związku z definicją Kościoła. Kościół nie jest instytucją społeczną, którą można adekwatnie opisać za pomocą kategorii socjologicznych. Kościół rodzi się z wszczepienia poszczególnych ludzi w Jezusa Chrystusa. W takim stopniu stanowimy Kościół, w jakim indywidualna wiara w Chrystusa wyzwala w nas więzi braterskie, podobne do tych, które łączą Tróję Świętą. Ostateczną

* *Powołanie i posłannictwo wiernych świeckich w sytuacji Kościoła w Polsce* (PPW), w: *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań–Warszawa 1991, ss. 185–207.

troską Kościoła jest zbawienie świata. Takie zadanie przerasta wszelką reformę czy odnowę pojętą po ludzku.

Kościół ma określoną strukturę, ale przede wszystkim jest wspólnotą rodzącą się z łaski wiary i życia sakramentalnego. Żywotność Kościoła wyrasta z żywotności wspólnoty, dynamicznej wiarą swoich członków i charyzmatami otrzymywanymi od Ducha Świętego. Dlatego autorzy dokumentu o świeckich słusznie podkreślają podmiotowy charakter ich uczestnictwa w Kościele. Podmiotowość ta wyrasta z godności człowieka obdarzonego rozumem i wolnością oraz zostaje potwierdzona przez chrzest, który przecież nie niszczy właściwego człowiekowi jako osobie sposobu działania. W „Christifideles laici” czytamy: *To, że chrześcijanie są „członkami” Kościoła, w niczym nie umniejsza faktu, że każdy z nich jest istotą „jedyną” i niepowtarzalną”; wręcz przeciwnie, zapewnia i pogłębia sens owej jedyności i niepowtarzalności każdego, jako źródła bogactwa i różnorodności całego Kościoła. Wszak Bóg w Jezusie Chrystusie każdego wzywa jego własnym imieniem* (ChL 28). Chrześcijańska podmiotowość świeckich wiąże się z ich odpowiedzialnością za Kościół. Odpowiedzialność ta rodzi się z żywej wiary i możliwości realnego wpływu na budowanie wspólnoty Kościoła. Nie można zapomnieć, że pierwszym „podmiotem” jest tu Jezus Chrystus. Podmiotowość świeckich nie oznacza „klerykalizacji” świeckich, czyli przejmowania przez nich funkcji duchownych. Oznacza współuczestnictwo w miłości krzyża, który jest miarą świętości każdego z nas, duchownego i świeckiego. We wspólnocie Kościoła większy jest ten, kto się odznacza większą świętością. Prawdziwy autorytet wyrasta ze świętości i dlatego mówiąc o upodmiotowieniu świeckich nie można myśleć przede wszystkim o dzieleniu się władzą w Kościele. Biskupi i kapłani, którzy służą wspólnocie in persona Christi, stanowią nieprzerwane ogniwo sukcesji. Ich posługa pasterska wywodzi się z sakramentu święceń, a kapłaństwo urzędowe pozostaje zasadniczo na usługach

królewskiego kapłaństwa wszystkich wiernych i jemu jest podporządkowane (ChL 22).

Świeccy i duchowni

W świetle tego, co zostało powiedziane o miejscu świeckich w Kościele, specjalnej wagi nabiera problem stosunku duchownych do świeckich. W Kościele jako komunii Duch Święty obdarza wiernych różnymi charyzmatami, zadaniami i ministeriami. Nie ma tu dodatkowych godności, ale specjalne łaski. Świeccy mają łaskę przemieniania świata, ponieważ w nim żyją, a zajmując się sprawami doczesnymi budują Kościół. „Christifideles laici” przypomina, że już Pius XII powiedział, iż „wierni, a ściślej świeccy zajmują miejsce w pierwszych szeregach Kościoła (...) Dlatego to oni i przede wszystkim oni winni uświadomić sobie coraz wyraźniej nie tylko to, że należą do Kościoła, ale że sami są Kościołem” (ChL 9).

„Świeckie budowanie” Kościoła dokonuje się poprzez uczestnictwo w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Uczestnictwo w funkcji kapłańskiej polega na ofiarowaniu siebie samych i wszystkich swoich działań Bogu. W Eucharystii ofiara chrześcijan łączy się z ofiarą Ciała Pańskiego ku chwale Ojca. Uczestnictwo w funkcji prorockiej Chrystusa realizuje się w samym przyjęciu Ewangelii i głoszeniu jej słowem i czynem. Zjednoczeni z Chrystusem wierni świeccy są uczestnikami tego sensu wiary Kościoła, który dzięki słowu Pana jest nieomylny. Świeccy są wezwani do tego, aby głoszenie wiary odbywało się przez ukazywanie jej mocy w życiu rodzinnym, społecznym, gospodarczym i politycznym. Uczestnictwo w funkcji królewskiej polega na służbie Królestwu Boga i na rozszerzaniu go w historii. Świeccy czynią to przez walkę ze złem w sobie oraz – pozytywnie – przez darowanie siebie potrzebującym. Jest to nadawanie takiego sensu życiu, aby owocowało włączeniem odkupionego świata w życie Boga.

Świeccy nie są więc biernymi przedmiotami pracy Kościoła. Nie są „funkcyjnymi” na usługach hierarchii czy instytucji. Godność świeckiego łączy się ze współodpowiedzialnością za misję Jezusa Chrystusa, w której wzajemnie się uzupełniają posługi, stany życia, posłannictwa, charyzmaty i odpowiedzialności. Nie może więc być mowy o paternalistycznym traktowaniu świeckich przez duchownych, bowiem paternalizm nie ma nic wspólnego z ojcowską troską kapłana o dojrzewanie świeckich. Ojcowstwo duchowe sprawowane przez kapłanów czy biskupów zawsze się łączy z poszanowaniem godności świeckich. Dlatego w dokumencie Synodu o świeckich z naciskiem mówi się o współpracy duchownych ze świeckimi, poszanowaniu wolności, uznaniu doświadczenia i kompetencji świeckich oraz powierzaniu im zadań w budowaniu Kościoła.

W tym kontekście należy przypomnieć, że władza w Kościele oznacza służbę. Tylko w perspektywie troski o wspólne zbawienie i przy zachowaniu godności dzieci Bożych można kierować wspólnotą. W Kościele realizuje się owa paradoksalna zasada krzyża: im ktoś więcej z siebie daje, tym bardziej uczestniczy we władzy, która z kolei staje się wezwaniem do służby braciom.

W tym duchu należy rozwiązywać ewentualne konflikty we wspólnotach. Nie jest możliwe całkowite ich uniknięcie, ponieważ wszyscy wymagamy nawrócenia. Przy korygowaniu i upominaniu trzeba zachować świadomość własnej grzeszności, szacunek wobec błędzących, delikatność w upominaniu i wielkoduszność w karaniu. W Kościele wywiera się nacisk na błędzących, ale nie może on być inny niż nacisk Jezusa spoglądającego z wysokości krzyża.

Parafia jako miejsce spotkania braci

Podstawowym miejscem budowy Kościoła jako komunii pozostaje parafia. Nie pomniejszając w niczym jej wymiaru strukturalnego dokument Synodu zwraca

uwagę na to, że jest ona *rodziną Bożą braci ożywionych duchem jedności, domem rodzinnym, braterskim i gościnnym, wspólnotą organiczną, domem otwartym dla wszystkich i gotowym służyć każdemu* (por. ChL 27). W takim – i tylko takim – domu świeccy wraz z duchownymi mogą znaleźć miejsce do współpracy w rozwiązywaniu konkretnych problemów duszpasterskich i społecznych. Tutaj powinny powstawać stowarzyszenia, wspólnoty i grupy świeckich, które czynią z parafii organizm żywy, wzajemnie się uzupełniający i otwarty na znaki czasu. Nie można zapomnieć, że kryteriami, według których ocenia się wszelkie ruchy i stowarzyszenia w Kościele, są: ułatwienie świeckim dążenia do świętości, zaangażowanie w głoszeniu wiary chrześcijańskiej, związek z papieżem i pasterzami Kościoła, uczestnictwo w apostołskich celach parafii, służba społeczna w obronie godności człowieka (por. ChL 30).

W parafii świeccy podejmują funkcje liturgiczne: *Liturgia (...) jest świętym obrzędem sprawowanym nie przez samego kapłana, ale przez całe zgromadzenie wiernych. Jest więc rzeczą naturalną, że świeccy mogą wykonywać czynności nie będące prerogatywą posługi urzędowej* (ChL 23). W ramach posoborowej odnowy liturgii świeccy coraz bardziej zbliżają się do ołtarza. Eucharystia jest centralnym przeżyciem wspólnoty i dlatego liturgiczna służba świeckich powinna się przejawiać przede wszystkim w przygotowaniu czytań mszalnych, komentarzy, modlitwy wiernych. Specjalne zadania duchownych nie będą w niczym naruszone, jeśli świeccy angażują się w organizowanie takich form kultu, które egzystencjalnie wyrastają z potrzeb wspólnoty. Kościół zawsze wносił do liturgii najlepsze wartości kultury i sztuki. Właśnie świeccy są powołani do tego, aby dzisiejsza liturgia i wystrój naszych Kościołów były wierne tamtej tradycji.

Wreszcie w parafii świeccy i duchowni uczą się współdziałania przy podejmowaniu decyzji. Temu zagadnieniu dokument o świeckich poświęca – przynajmniej

w części teologicznej – zbyt mało uwagi. A przecież podmiotowy charakter uczestnictwa świeckich we wspólnocie musi się wyrazić zarówno w zarządzaniu dobrami Kościoła jak i współdecydowaniu w wielu sprawach duszpasterskich. Wiadomo, że dotykamy w tym miejscu konieczności precyzyjnego rozróżniania między strukturą a wspólnotą w Kościele, kapłaństwem urzędowym a powszechnym, idealizmem wielu kazań a arbitralnością niektórych decyzji.

Synod jako czas nawrócenia

Jan Paweł II otwierając II Synod Plenarny przypominał że synod jest także procesem nawrócenia. Wymaga więc rzetelnego rachunku sumienia od wszystkich; rozpoznania zarówno blasków jak i cieni Kościoła w Polsce. Dokument Synodu próbuje opisać sytuację katolików świeckich w Polsce na pięciu stronach. Nie trzeba chyba dodawać, że zadanie przerosło możliwości autorów. Warto zwrócić uwagę, że analiza stanu Kościoła pojawia się w prawie wszystkich dokumentach roboczych. Wiele obiegowych opinii powtarza się kilkanaście razy i wydaje się, że w dalszych pracach Synodu ten błąd nie powinien być powielany. Można przecież znaleźć historyków i socjologów, którzy przedstawiają swoisty raport o Kościele z uwzględnieniem problemów poruszanych w różnych komisjach. Fachowość i rzetelność takiego raportu nie jest sprawą drugorzędną. Obraz Kościoła w Polsce pod koniec tego wieku jest bardziej złożony, niż sugerują to dziennikarze czy publicyści. Nie można pisać o tryumfie czy porażce, ani uogólniać tam, gdzie chodzi o wyjątki. Najbardziej bodaj częstym nieporozumieniem – nawet w poważnych dyskusjach – jest zastępowanie słowem „Kościół” konkretnych grup czy osób odpowiedzialnych za taki, a nie inny stan.

W dokumencie o świeckich więcej się mówi o cieniach Kościoła niż blaskach. Jako zjawiska pozytywne

wymienia się przywiązanie świeckich do wiary, Kościoła i Ojca Świętego, częste przyjmowanie sakramentów i liczny udział w uroczystościach religijno-kościelnych. Po wojnie świeccy budowali nowe kościoły i domy katechetyczne oraz stanowili podstawę oporu społecznego przeciwko zakłamaniu, niesprawiedliwości, ateizacji. W dokumencie wspomina się środowisko „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” oraz rolę Klubów Inteligencji Katolickiej. Nic się nie pisze o KUL-u ani nie ocenia innych stowarzyszeń chrześcijańskich. Podkreśla się natomiast pozytywny udział katolików świeckich w powstaniu „Solidarności” i licznych formach wspólnotowego realizowania życia chrześcijańskiego („oazy”, wspólnoty neokatechumenalne, ruch odnowy w Duchu Świętym i inne). W dokumencie nie znajdujemy, niestety, pogłębionej analizy przyczyn tych pozytywów. W opisie zachowań świeckich nie ma wzmianki o roli duchowieństwa w tradycyjnym modelu współpracy ze świeckimi ani też określenia Kościoła masowego, sięgającego w głąb tradycji narodowych. Jeśli później – mówiąc o cieniach Kościoła – wymienia się nieufność duchowieństwa polskiego wobec świeckich, to trzeba powiedzieć dokładnie, gdzie się ona zaczynała i jakie były jej przyczyny. Jeśli się mówi o Kościele skoncentrowanym na obronie swojej tożsamości i struktur, to trzeba zapytać, dlaczego taki Kościół potrafił się przyczynić do zmiany innych struktur siłą narzucanych narodowi. Oczywiście, precyzyjne bilansowanie jest tutaj niezwykle trudne, ale trzeba wreszcie powiedzieć, że w Polsce po wojnie Kościół obronił zbyt wiele, aby nie ponieść także wielu strat. Jest faktem, że religijność wielu polskich katolików jest „swojska”, przystosowana do ludzkiej miary. Na Zachodzie zbawienie często się utożsamia z postępem ludzkim. U nas Królestwo Boże pozostaje tak odległą rzeczywistością, że w praktyce sprowadza się ją do wyobrażeń ziemskich. Dlatego radykalizm moralny Kazania na Górze nie wpływa zasadniczo na rozpowszechnione wady na-

rodowe: nadmierny indywidualizm, brak troski o dobro wspólne, alkoholizm, praktykę aborcji, nietolerancję. Taka powierzchowność asymilacji moralnej Ewangelii związana jest nie tylko ze słabą znajomością podstaw chrześcijaństwa. Zdaniem autorów dokumentu wyraźnie zaznacza się u nas niedostatek wspólnotowego wymiaru w życiu Kościoła. Świeccy pojmują go raczej jako instytucję, w której duchowny sprawuje władzę i jest szafarzem sakramentów. Parafie są strukturami mało otwartymi na różnorodność charyzmatów, grup nieformalnych i wspólnot. Obserwuje się brak zrozumienia obrzędów liturgicznych, a *znaki liturgiczne utrwalają bierność świeckich i ich apatię, zamiast ożywiać ich i mobilizować do aktywnego udziału w życiu Kościoła i spełniania swej misji w świecie* (PPW 25).

Wnioski i zadania

Zestawienie teologicznej analizy powołania świeckich chrześcijan z ich sytuacją w Kościele w Polsce prowadzi autorów dokumentu roboczego do interesujących wniosków. Można je sprowadzić do dwóch: konieczności budzenia świadomości kościelnej świeckich i zmiany mentalności duchownych.

Świeccy chrześcijanie w Polsce nie mogą dłużej traktować Kościoła jako instytucji zaspokajającej potrzeby. Świeccy muszą podjąć realną odpowiedzialność za wszystkie wymiary życia Kościoła. Wymaga to pogłębienia wiedzy religijnej, ale nade wszystko poważnego podejścia do własnej świętości. Autorzy dokumentu słusznie piszą, że *trzeba prostować ciągle jeszcze dość powszechne, a niesłuszne wyobrażenia o świętości jako powołaniu dla wybranych, utożsamianym albo z niezwykłą surowością życia, albo z działaniem duchów i innymi niezwykłymi zjawiskami, albo z samym, częstym przyjmowaniem sakramentów i niekoniecznie zdrową dewocją* (PPW 31). Pozytywne ujęcie świętości jest istotnym zadaniem zarówno teologii jak i praktyki duszpasterskiej w Pol-

sce. Co najmniej zdziwienie musi budzić fakt, że w licznych dyskusjach o Kościele w Polsce kategoria świętości prawie się nie pojawia. Tymczasem ona wyznacza granicę między socjologicznym a religijnym rozumieniem Kościoła, pozwala znaleźć najlepszą płaszczyznę współpracy duchownych ze świeckimi i określa sens „kościelnej demokracji“. Dlatego dokument o świeckich należy uzupełnić precyzyjnym opisem istoty powołania świeckich do świętości i jej konkretnych przejawów w życiu rodzinnym, społecznym i politycznym.

Zbyt mało miejsca poświęcono też formom duchowości współczesnego Polaka. Świeccy nie muszą szukać hinduistycznych czy buddyjskich sposobów uspokojenia; należy upowszechniać medytację, kontemplację, dzieła mistyki chrześcijańskiej. Należy pytać o modlitewniki, teksty i nagrania medytacyjne, psalterze dla świeckich.

Kontekst powołania do świętości określa troskę Kościoła o chorych, pokrzywdzonych, znajdujących się na marginesie życia społecznego. Słusznie w dokumencie podkreśla się rolę chorych jako *czynnych i odpowiedzialnych podmiotów dzieła ewangelizacji i zbawienia* (por. ChL 53). Potrzebne jest zarówno czasopismo poświęcone ich duchowej formacji jak też powołanie instytutów kształcenia duszpasterzy dla osób chorych i niepełnosprawnych.

Interioryzacja radykalnego wezwania do świętości nie może się dokonać bez zmiany struktur w Kościele. Świeccy muszą zobaczyć, że ich współodpowiedzialność za Kościół jest realna i doceniona. Częściowo tak się stało ostatnio z katechetami. Przywrócenie nauczania religii w szkołach stwarza wielkie możliwości działania dla świeckich wiernych jako nauczycieli. Skutki ich posługi wiążą się nie tylko z nauczaniem. Niemal z roku na rok powstała duża grupa świeckich ściśle włączonych w struktury kościelne. Szans związanych z tym faktem nie da się przecenić. Świeccy katecheci, oby należycie przygotowani, zwiększą liczbę bezpośrednio

odpowiedzialnych za przekaz Ewangelii i konkretne formy duszpasterstwa zawodowego. Dzięki ich obecności w parafii poszerza się krąg ludzi, których można powołać do parafialnych rad duszpasterskich. Powstanie takich rad na szczeblu parafialnym, diecezjalnym i ogólnopolskim jest pilną potrzebą chwili. Z prawnego punktu widzenia wszelkie rady duszpasterskie i gospodarce mają głos doradczy. Dlatego przez wielu świeckich są traktowane jako atrapy upodmiotowienia. Należy więc powiedzieć, że – z moralnego punktu widzenia – proboszczowie i biskupi mają obowiązek liczenia się z opinią rad, uwzględniania sugestii i wytłumaczenia decyzji przeciwnej ustaleniom rady. Należy postulować, aby rady powstawały przez wolne wybory, przynajmniej części członków. Jest to trudna, ale skuteczna droga uczenia świeckich troski o Kościół i brania przez nich odpowiedzialności za wspólnotę.

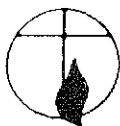
We wszystkich tych działaniach świeccy współpracują z duchownymi. Nadszedł czas, który sprawdza jakość tej współpracy. Zarówno z jednej jak i drugiej strony słyhać głosy krytyczne. Dokument, który tu omawiamy, nie analizuje tych głosów, niewiele też mówi o księżach. Wydaje się, że w dyskusjach Synodu musi się znaleźć miejsce na precyzyjną analizę polskiego antyklerykalizmu naszych dni. Zwłaszcza my, duchowni, nie powinniśmy się łudzić, że jest to zjawisko przejściowe, wywołane przyczynami li tylko psycho-społecznymi. Rację mają ci, którzy uważają, iż przemiany społeczno-gospodarcze odsłoniły nagle nowe przestrzenie obecności Kościoła, w których nie umiemy – duchowni i świeccy – się zachowywać. Naraz okazało się, że nie wszystkie nasze parafie są wspólnotami wspólnot, że w większości nie funkcjonują rady parafialne i zespoły charytatywne. Czasami sprawiamy wrażenie, że zapomnieliśmy o toczonych po Soborze dyskusjach na temat anonimowego chrześcijaństwa i dialogu z inaczej myślącymi. Tak długo byliśmy poza wszelkimi strukturami życia społeczno-politycznego, że teraz sprawiamy

wrażenie bardziej dbających o struktury niż o ludzi. Kto z nas mówi o autonomii rzeczywistości ziemskich, rozróżnia sekularyzację i laicyzację, wiarę wyraźną i niewyraźną, ubogie i bogate środki ewangelizacji?

Czyż nie jest jakimś znakiem czasu to, że kryzys przeżywają wszelkie formy duszpasterstwa stanowego i zawodowego? Obecność osób duchownych i symboli religijnych w życiu publicznym zastępuje oddolną, religijno-społeczną pracę, jaka dokonywała się we wspólnotach nauczycieli, służby zdrowia, robotników i rolników. Wydaje się, że Kościół w Polsce powinien dzisiaj znaleźć nową społeczną przestrzeń autentycznego spotkania z ludźmi. Jest nią ogromny obszar biedy społecznej, lęków indywidualnych i zbiorowych, zagubienia i alienacji. Tutaj dochodzi do najbardziej autentycznej współpracy duchownych i świeckich. Tutaj nikt nikogo nie oskarża o klerykalizm, nikt nie spiera się o podmiotowość. Oczywiście w takim odczytaniu znaków czasu nie chodzi o zredukowanie Kościoła do pomocy społecznej. Warto może wrócić do „Dives in misericordia” i zastanowić się nad podstawowymi zasadami cywilizacji miłości: prymatem osoby nad rzeczą, etyki nad techniką i miłosierdzia nad sprawiedliwością. Czy nie mogłyby to być tematy programów duszpasterskich na najbliższe lata? Czy nie odpowiadają na najgłębsze potrzeby naszego społeczeństwa zmuszając Kościół do szukania sposobów ewangelizacji i nowego języka teologiczno-duszpasterskiego? Synod Kościoła polskiego jest doskonałą okazją do takiej pracy.

Nie może wszakże ona odbywać się jakby na uboczu „normalnej” pracy Kościoła. Należy jak najszybciej wpisać problematykę Synodu w program kaznodziejski, duszpasterski i społeczny Kościoła. Bardziej mogłyby się nim zainteresować uczelnie katolickie i teologowie w Polsce. Na razie wszyscy postępują zgodnie z przyjętym wcześniej programem. Podczas gdy zmieniała się sytuacja społeczna, rodzą się nowe pytania, nie widać próby dostosowania programu duszpasterskiego do no-

wej rzeczywistości Kościoła. Synodu Kościoła polskiego nie mogą zrealizować elity. Musi on pomóc każdemu wierzącemu odnaleźć się w Kościele. Każdy świecki powinien więc powtarzać słowa modlitwy, którą rozpoczynano posiedzenia II Soboru Watykańskiego: *Niech nas nie sprowadzi na manowce nieświadomość, nie zwiędzie powodzenie, nie splami wzgląd na korzyść lub osoby. Złącz nas, Panie, ze sobą darem Twojej szczególnej łaski, abyśmy w Tobie byli jedno i w niczym nie odstępili od prawdy.*



Chrześcijańska demokracja w Rosji

Z Aleksandrem Ogorodnikowem,
wieloletnim dysydentem politycznym
w byłym Związku Radzieckim,
liderem Chrześcijańsko-Demokratycznego Związku Rosji,
rozmawia Krzysztof Renik

— *Jaka jest geografia Chrześcijańsko-Demokratycznego Związku Rosji na polityczno-religijnej mapie współczesnej Federacji Rosyjskiej?*

— Geografia naszego Związku? Mamy w tej chwili około 20 organizacji regionalnych. Należy do nich około 6000 członków. Pytał Pan o nasz Związek w Rosji, ale ja muszę jeszcze dodać, iż oddziały regionalne znajdują się także na Białorusi, Ukrainie oraz w Armenii.

— *Skoro oddziały Związku są poza Rosją, czy nie trzeba myśleć o zmianie nazwy waszej organizacji? Łatwo posądzić was o chęć wielkorosyjskiej dominacji.*

— Oddziały znajdujące się poza Rosją zachowują swoją specyfikę narodowościową, swoją narodowościową autonomię, nie chcemy bowiem ograniczać naszego Chrześcijańsko-Demokratycznego Związku tylko do Rosji. Myślimy o utworzeniu oddziałów regionalnych także w Azji Środkowej. Poza tym utrzymujemy doskonale kontakty również z chrześcijańskimi demokratami z krajów bałtyckich, tzn. z Litwy, Łotwy i Estonii. Muszę przyznać, że myślimy o tym, by na najbliższym zjeździe naszego ruchu nieco zmienić nazwę i przekształcić naszą organizację w Związek Chrześcijańsko-Demokratyczny o zasięgu większym aniżeli terytorium Rosji.

— *Jaka była historia Związku, którego liderem jest Pan obecnie, ale był nim także w przeszłości?*

— Jesteśmy założycielami chrześcijańskiej demokracji w Rosji. Nasz Związek powstał 5 VIII 1989 r. Wyrósł z niezależ-

nego ruchu chrześcijańsko-demokratycznego, który to ruch działał w podziemiu. Jest niezmiernie istotne, że nasz Związek został założony nie przez przedstawicieli nomenklatury, ale wyrósł, można powiedzieć, oddolnie, był kontynuacją tego niezależnego ruchu o inspiracji chrześcijańskiej, który tworzył się jeszcze w okresie istnienia państwa totalitarnego z jednej strony oraz milczącej i zniewolonej Cerkwi z drugiej. Pomiedzy tymi dwoma biegunami wyrastał nasz niezależny ruch chrześcijańsko-demokratyczny, który w okresie rozwoju pieriestrojki przeewoluował w kierunku działalności bardziej politycznej. Miał bronić interesów ludzi o orientacji chrześcijańskiej oraz przedstawić drogę wyjścia z naszej obecnej katastrofy, drogę wytyczoną dzięki chrześcijańskiej inspiracji, którą kierujemy się w naszej działalności.

— *Przeewoluował... Czy to oznacza, że w czasach działalności podziemnej wasz ruch był w mniejszym stopniu nasycony myślą polityczną? Był ruchem bardziej przepełnionym refleksją religijną aniżeli społeczno-polityczną?*

— Trzeba przede wszystkim powiedzieć, że stoimy u początków ruchu chrześcijańskiego, niezależnego ruchu chrześcijańskiego w Rosji. Zaczęło się to na początku lat siedemdziesiątych, kiedy po długich i skomplikowanych poszukiwaniach odeszliśmy od marksizmu i trafiliśmy do Cerkwi prawosławnej. Ta droga nie była prosta; mogę tu choćby powiedzieć, że w czasie tych poszukiwań najpierw byłem baptystą, a dopiero później zostałem prawosławnym. A na początku byłem oczywiście marksistą, komsomolcem, no tak jak wszyscy w naszym kraju.

Zwrócenie się w stronę chrześcijaństwa było efektem rozczarowania wobec propozycji marksizmu. Było efektem zauważenia całego kłamstwa, na którym została zbudowana tutejsza ideologia i stosunki społeczne. Nie ukrywam, że podstawowe znaczenie miało dla mnie odkrycie rosyjskiej literatury religijnej, która pokazała mi Boga i odkryła prawosławie. A przede wszystkim ukazała inny stosunek do życia. To był Bierdiajew, Bułhakow, Florenski, Sołowjow i wielu, wielu innych. To ci myśliciele pozwolili mi wejść na nową drogę.

— *Jak w latach totalitaryzmu docierał Pan do tych lektur?*

— O, to było bardzo skomplikowane! To były ciągle poszukiwania, to było przepisywanie od znajomych. W bibliotekach wszystkie lektury religijne były niedostępne. Trudno dziś nawet opowiedzieć, jak udawało się docierać, nieraz tylko do fragmentów tych dzieł. Czasami trafiało się na te lektury w zupełnie nieoczekiwanych miejscach.

— *Spotkanie z Cerkwią prawosławną otworzyło nowy rozdział w życiu Pana oraz podobnych Panu ludzi?*

— Tak, ale bliższe zetknięcie z Cerkwią prawosławną uświadomiło nam jednocześnie całe jej zniewolenie. Nie mogliśmy w niej znaleźć odpowiedzi na pytanie, jak żyć w totalitarnym państwie. Cerkiew nie potrafiła odpowiedzieć na nasze podstawowe pytania światopoglądowe. Oficjalny Kościół prawosławny proponował nam bowiem swoiste, podwójne myślenie: w cerkwi można było być chrześcijaninem, można się było modlić, ale w życiu codziennym należało być członkiem socjalistycznego społeczeństwa i żyć zgodnie z prawami tego społeczeństwa. Tego podwójnego myślenia nie mogliśmy zaakceptować. Przecież przyszliśmy do Boga szukając uczciwości i prawdy! Dlatego też zorganizowaliśmy podziemne seminarium, na którym chcieliśmy szukać możliwości religijnego odrodzenia Rosji. To seminarium w żaden sposób nie było związane organizacyjnie z hierarchią prawosławną. Było naszą zupełnie samodzielną inicjatywą. Z czasem przyszli do nas także katolicy, protestanci. Powstała swoista wspólnota chrześcijańska, która miała swe oddziały i na Syberii, i na Białorusi, i w Sankt Petersburgu.

— *Jak długo komunistyczne władze tolerowały tego typu niezależną działalność o inspiracji chrześcijańskiej?*

— Nasze seminarium stosunkowo szybko zwróciło na siebie uwagę KGB, zaczęli nas prześladować, rozpoczęły się przesłuchania. Wiadomo było, że nie da się tej działalności prowadzić w podziemiu. Dlatego też ogłosiliśmy oficjalnie, że zaczynamy pracować jawnie. Napisaaliśmy nawet list do Światowej Rady

Kościółów informujący o naszej działalności. Wtedy, w 1976 r., staliśmy się bardziej znani, zaczęło być o nas głośno. Świat dowiedział się o początkach rosyjskiego odrodzenia religijnego. A także o istnieniu ruchu chrześcijańskiego, niezależnego od Patriarchatu Moskiewskiego i władz komunistycznego państwa radzieckiego.

— *Wasze ujawnienie się nie zmieniło chyba jednak stosunku władz radzieckich do niezależnego ruchu o podłożu chrześcijańskim? Dla takiego ruchu nie było przecież miejsca w ZSRR z samej zasady rządzącej organizacją totalitarnego państwa.*

— Próbowaliśmy wyjechać z Moskwy, założyć coś w rodzaju wspólnoty żyjącej na wsi. Zaczęliśmy wydawać pismo, w którym pragnęliśmy opisać naszą drogę od marksizmu do Cerkwi, drogę, na której wykrystalizował się nasz światopogląd i przekonania obywatelskie. Siłą rzeczy zajęliśmy się także działalnością na rzecz obrony praw obywatelskich, praw ludzi wierzących. Nawiazywaliśmy pewne kontakty także z Polską, ale one bardzo szybko się urwały, ponieważ nikt z nas nie mógł wyjechać zagranicę, a tych Polaków, którzy tutaj mieli z nami kontakty nie wpuszczano już ponownie na terytorium radzieckie. Dlatego te kontakty zaczynały się, ale też niemal natychmiast kończyły.

Gdy idzie o reakcję władz, to rzeczywiście w 1978 r. władze postanowiły nas definitywnie rozgromić. Zażądano ode mnie, abym wyemigrował z ZSRR. Dali mi miesiąc na zastanowienie się. Odmówilem i niemal natychmiast zostałem aresztowany. Znalazłem się w więzieniu. Siedziałem w bardzo ciężkich warunkach do 1987 r., kiedy to zostałem zwolniony w wyniku głośnej kampanii prowadzonej przez ugrupowania demokratyczne na rzecz mego oswobodzenia. No i oczywiście miał znaczenie fakt, iż rozwijała się już wówczas pieriestrojka i głasnost.

— *Gdzie Pan siedział?*

— W bardzo ciężkiej strefie dla politzakliuczonych, w obozie 36. w rejonie permskim. To była tzw. strefa śmierci dla więźniów politycznych... Tam właśnie odbywałem ostatnie lata

swego wyroku. Przedtem trzymali mnie na Dalekim Wschodzie pod Komsomolskiem nad Amurem, potem pod Chabarowskiem. Ciągnęło się to latami, ponieważ kiedy kończył mi się jeden wyrok, to natychmiast dostawałem następny. Dawali mi te wyroki głównie po to, by złamać mnie moralnie, by mnie w pełni złamać moralnie... Pan to rozumie?

— *Czy w obozie mógł Pan prowadzić jakieś życie religijne?*

— Praktycznie nie. Dwa lata przesiedziałem w izolatce za domaganie się prawa do posiadania w obozie Biblii, za żądanie dostępu do księdza, za pisanie modlitw i rozprowadzanie ich wśród współwięźniów. Życie religijne? Cóż, myślę, że może kilku funkcjonariuszom więziennym pomogłem znaleźć drogę do Boga. Np. jednego ze strażników więziennych autentycznie nawróciłem. Został później aresztowany, miał wyrok... Straciłem z nim wszelki kontakt. W pełni go izolowano.

— *Po wyjściu z obozów zaczął Pan organizować Związek?*

— Trzeba było zaczynać praktycznie od zera. Nie było niczego. Wszystko zniszczyli... Powoli zaczęliśmy się jednak organizować, udało się nam powołać do życia własne czasopismo. Wreszcie przyszedł czas, aby zorganizować związek o charakterze politycznym, który drogę rozwoju społecznego pragnął budować w zgodzie z myślą chrześcijańsko-demokratyczną. Tak właśnie powstał Chrześcijańsko-Demokratyczny Związek Rosji, pierwsza autentyczna organizacja chrześcijańsko-demokratyczna w naszym kraju. Obecnie jesteśmy już członkami międzynarodowej chrześcijańskiej demokracji.

— *Na czym konkretnie polega to budowanie nowego społeczeństwa w zgodzie z ideami chrześcijańskiej demokracji?*

— W naszym przypadku przede wszystkim na działalności charytatywnej i edukacyjnej. Otworzyliśmy w Moskwie bezpłatną jadłodajnię dla ubogich, chcemy otworzyć następne. Prowadzimy także nasze własne gimnazjum oraz centrum rehabilitacji duchowej dla nastolatków. W centrum tym pracują psychologowie, zarówno katolicy jak i prawosławni. Poza tym nadal wydajemy czasopismo.

— *Oprócz Związku, którego liderem jest Pan obecnie, w Federacji Rosyjskiej działa także inne ugrupowanie, które przyznaje się otwarcie do idei chrześcijańsko-demokratycznej. Jest nim Rosyjski Ruch Chrześcijańsko-Demokratyczny, którego szefem jest Wiktor Aksjucic. Co was różni?*

— Rzecz w tym, że Rosyjski Ruch Chrześcijańsko-Demokratyczny (RChDD) powstał później aniżeli nasz Związek. Powstał jako osobna organizacja głównie za sprawą osobistych ambicji niektórych liderów. Chcieliśmy nawiązać dialog z tym Ruchem, myśleliśmy o wspólnym działaniu, o znalezieniu wspólnego języka. To były głosy, które wychodziły z naszej strony, ale te głosy nie zostały usłyszane przez drugą stronę. Dzisiaj jest już dla nas jasne, że RChDD nie chce z nami żadnego dialogu, a w sprawach politycznych różni nas coraz więcej.

— *Co mianowicie?*

— My się uważamy za partię typu europejskiego, w której znajdują miejsce przedstawiciele różnych wyznań. Są u nas prawosławni, ale i katolicy, i protestanci... Przyjmujemy ludzi różnych narodowości, stronimy od nacjonalizmu.

A RChDD? Jak to Panu powiedzieć?... Otóż Rosyjski Ruch Chrześcijańsko-Demokratyczny jest organizacją skłaniającą się bardziej w stronę prawosławia oraz rosyjskiego nacjonalizmu. Jest partią z odchyleniem monarchistycznym, pragnie zachować na terenie byłego ZSRR jakiegoś rodzaju imperium. Rosyjskie imperium... Myślę, że nie przesadzam w tym, co mówię... Z RChDD był swego czasu związany o. Gleb Jakunin; ostatnio, właśnie ze względu na sprawy, o których mówiłem, dystansuje się od ich działalności. To bardzo znamieny fakt.

— *Czy sądzi Pan, że idee chrześcijańskiej demokracji są lub będą atrakcyjne dla obywateli byłego ZSRR? Po latach komunizmu i ateizmu, planowego rugowania nie tylko chrześcijaństwa, ale praktycznie każdego przejawu religijności, z życia społecznego i prywatnego obywateli radzieckiego państwa?*

— My ciągle jeszcze jesteśmy na etapie doganiania współczesnego świata. Gdy chodzi o nasz Związek, nie jesteśmy

jeszcze partią ogólnonarodową. Również dlatego, że świadomość społeczeństwa nie jest jeszcze wystarczająco wysoka. Myślę, że na to trzeba będzie co najmniej kilku lat. Chociaż z drugiej strony widzimy już, że ludzie interesują się nami, zwracają się w naszą stronę.

Sądzę, że idee chrześcijańskiej demokracji mają w Rosji przyszłość. Uważam zresztą, że i w innych krajach Europy Wschodniej chrześcijańska demokracja będzie się rozwijała. Ta demokracja, która za swe podstawowe hasła uznaje chrześcijańską miłość, wolność i solidarność międzyludzką. To jest droga, którą podąży w przyszłości Rosja. Oczywiście, do tego jest także potrzebne religijne odrodzenie naszego kraju. Ale to odrodzenie już się zaczęło. Jeżeli w 1987 r. było w ZSRR 4000 czynnych świątyń, a obecnie oceniamy liczbę wierzących prawosławnych już na 100 mln, to widać, że odrodzenie religijne staje się faktem. Można to zresztą zauważyć w naszych cerkwiach — są pełne i ciągle otwieramy nowe. One także są wypełnione ludźmi.

— *Niekiedy mówi się, że ten powrót do religii jest w Rosji pewną modą.*

— Wie Pan, dla niektórych może i jest modą. Ale dla większości — z pewnością nie. Kiedyś o religii wstyd było publicznie mówić, dzisiaj religijność jest już dla ludzi czymś cennym. Ma już wartość i prestiż. Pojawiło się dużo literatury religijnej i ta literatura znajduje czytelników. Do szkół chrześcijańskich garną się młodzi ludzie. To także jakiś znak głębszego zainteresowania wiarą, życiem duchowym. Jeszcze raz powtórzę — droga do odrodzenia Rosji wiedzie przez chrześcijaństwo. Naszym zadaniem jest teraz rozbić ten berliński mur, który istniał pomiędzy wierzącymi a życiem publicznym. Ten mur istniał przez cały okres funkcjonowania władzy radzieckiej...

Chrześcijanie muszą stać się bardziej aktywni w życiu publicznym. Muszą się wyrwać z tego getta, w które zostali wpędzeni przez komunistyczne władze i w którym to getcie przyzwyczaili się już żyć.

— *Czy widzi Pan w tym dziele chrystianizacji Rosji miejsce dla katolików?*

— Myślę, że w Rosji będą powstawały katolickie parafie, że katolicyzm znajdzie się na religijnej mapie Rosji. Nie sądzę jednak, że wyznanie to w jakiś szerszy sposób rozprzestrzeni się w naszym kraju. Będą parafie, będzie jakaś część ludzi, którzy będą wyznawali katolicyzm i uznawali zwierzchność papieża rzymskiego, ale z pewnością katolicyzm nie stanie się u nas znaczącym wyznaniem ogólnonarodowym. Mówiąc otwarcie sądzę, że katolicyzm znajdzie w Rosji jedynie jakąś niszę, w której będzie mógł istnieć.

— *Skoro nie ma przesłanek do twierdzenia, że katolicyzm w Rosji będzie w przyszłości – czy też stara się o to, by być w przyszłości – wyznaniem ogólnonarodowym, to jak wytłumaczyć często kierowane pod adresem katolików oskarżenia o prowadzenie agresywnej propagandy religijnej, o uprawianie prozelityzmu?*

— Osobiście nie spotkałem się z aktami prozelityzmu ze strony katolików w Rosji. Chociaż muszę przyznać, że stosunki między unitami a prawosławnymi na Ukrainie są obecnie bardzo napięte. Dla nas, dla ludzi skupionych wokół naszego Związku, jest to szczególnie smutne, ponieważ zrobiliśmy bardzo wiele dla legalizacji Cerkwi unickiej. Oficjalna walka o legalizację tej Cerkwi zaczęła się przecież od konferencji prasowej, której sam byłem organizatorem w grudniu 1987 r. To było wtedy, kiedy do Moskwy po raz pierwszy przyjechał biskup grekokatolicki. Byliśmy wówczas w bardzo dobrych stosunkach, wspólnie walczyliśmy o sprawę legalizacji. Dlatego teraz jest nam szczególnie smutno, gdyż na Zachodniej Ukrainie pojawiła się wrogość w unicko-prawosławnych stosunkach.

Z załem obserwuję tę wrogość także ze strony unitów. Znane są przecież fakty wyganiania prawosławnych z cerkwi. Mimo że w pewnych ośrodkach ci prawosławni w większości zostali zmuszeni do modlenia się na ulicach, pod gołym niebem. Chodzi tu po prostu o fakty zajmowania świątyń przez unitów.

— *Ale te świątynie były do 1946 r. cerkwiami unickimi, a prawosławni otrzymali je z rąk komunistycznego państwa po likwidacji Cerkwi grekokatolickiej przez radziecką władzę!*

— Proszę Pana, myśmy proponowali drogę pewnego kompromisu. Było przecież bardzo wiele świątyń pozamykanych, świątyń, w których były magazyny, kluby. Można było te cerkwie przekazać unitom. Tam gdzie nie było takich możliwości, można było użytkować świątynię wspólnie. W określonych godzinach modliliaby się unicy, w innych prawosławni...

— *Sądzi Pan, że po latach nieporozumień byłoby to realne?*

— A czemuż by nie! To jest tylko sprawa doprowadzenia do dialogu pomiędzy wierzącymi. Ja oczywiście zdaję sobie sprawę, że nie jest to takie proste, ale trzeba do takich rozwiązań dążyć. Trzeba rozmawiać.

— *Jak, wedle Pana przewidywać, ułożą się w przyszłości kontakty pomiędzy katolikami a prawosławnymi w Rosji?*

— Jeżeli chodzi o stosunki w Moskwie, to uważam, że będą się układały spokojnie i pokojowo. W samej Rosji obserwujemy rzeczywiście pewną aktywizację katolików. Sądzę wszakże, że wszystkie problemy trzeba rozwiązywać w duchu wzajemnej miłości i szacunku. Więcej nas łączy aniżeli dzieli... W czasie pobytu w więzieniach i łagrach spowiadałem się u katolickiego księdza. To o czymś świadczy...

Są rzeczywiście pewne ostre wypowiedzi naszego patriarchy, ale nie chcę ich komentować...

— *Jakie stosunki łączą Chrześcijańsko-Demokratyczny Związek Rosji z Patriarchatem Moskiewskim?*

— Proszę Pana... Na razie żadne stosunki z Patriarchatem nas nie łączą. Chociaż jest już zainteresowanie. I to zainteresowanie z ich strony, którego przejawem jest choćby fakt, że w „Moskowskom Cerkownom Wiestnikie“ ukazał się wywiad ze mną. Wywiad, którego nie mogli opublikować przez 7 miesięcy... Jest to już przejaw jakiegoś uznania z ich strony faktu, że nasz Związek jednak istnieje. Teraz z kolei „Żurnal Moskowskoj Patriarchiji“, oficjalne pismo Patriarchatu, chce opublikować artykuł o naszym liceum. To też jest znamienne, ponieważ nasze liceum ma charakter międzywyznaniowy. Uczą się tam nie tylko prawosławni, ale także protestanci, nie tylko

Rosjanie, ale i Ormianie, Gruzini. Tak więc powoli Patriarchat zaczyna jakby nas zauważać. Nas, czyli niezależną siłę polityczną inspirującą się w swej działalności publicznej ideami chrześcijańskimi.

— *Na Patriarchacie Moskiewskim ciąży cień dawnej współpracy z władzami komunistycznego państwa. Czy ma to wpływ na stosunek Rosjan do Patriarchatu?*

— Dla większości wyznawców prawosławia nie jest to powód do niechęci do Patriarchatu. Proszę zauważyć, że niezależna Cerkiew Rosyjska ma obecnie tylko 40 parafii. Początkowo wydawało się, że to właśnie niezależna Cerkiew będzie zyskiwała coraz więcej wiernych, ale rzeczywistość okazała się inna. To Patriarchat Moskiewski ma tysiące parafii.

— *Jak by Pan scharakteryzował różnice pomiędzy Patriarchatem a niezależną Cerkwią Rosyjską?*

— Na płaszczyźnie religijnej nie ma żadnych różnic. Ta Cerkiew wyrosła po prostu z Cerkwi prawosławnej, z tej części rosyjskiego prawosławia, które działało w katakumbach, które przeszło straszliwie ciężką i krwawą drogę. Cerkiew ta działała w pełnej konspiracji i dopiero niedawno, w końcu 1988 r., wyszła z ukrycia. Proces wychodzenia z katakumb został zapoczątkowany ujawnieniem się bpa Łazarza, który nawiązał kontakt z rosyjską Cerkwią zagranicą, dokładnie z rosyjską Cerkwią ze Stanów Zjednoczonych. Potem zaczęły się ujawniać kolejne parafie i wspólnoty przez lata działające w ukryciu.

Natomiast niezależna Cerkiew po prostu nie uznaje Patriarchatu z uwagi na fakt jego kolaboracji z komunistycznymi władzami radzieckiego państwa. Cerkiew moskiewska poszła na kompromis...

— *Sądzi Pan, że postawa niezależnej Cerkwi, postawa nieprzejednana wobec Patriarchatu jest słuszna?*

— Proszę Pana, mimo że ja sam wycierpiałem bardzo wiele podczas lat komunizmu, mimo że nie mogłem znaleźć dla siebie miejsca w Cerkwi moskiewskiej w tamtym okresie, to uważam, że obecna postawa niezależnej Cerkwi jest niewłaściwa.

Nieuznawanie Patriarchatu Moskiewskiego, negowanie jego istnienia może bowiem doprowadzić w obecnej sytuacji do bardzo niebezpiecznych procesów. Niebezpiecznych dla prawosławia. Mówiąc otwarcie, może doprowadzić do podziału prawosławnej Cerkwi, do raskołu naszego Kościoła. Ja rozumiem motywy postępowania niezależnej Cerkwi, ale uważam, że należy pozostać w łonie Patriarchatu Moskiewskiego i reformować tę Cerkiew od środka.

— *Myśli Pan, że to się uda?*

— Pewne procesy już zachodzą. My np. otwarcie wzywamy Patriarchat, aby rozliczył się z tego, iż kolaborował z ateistycznym państwem. Rozpoczynamy kampanie przeciw tym hierarchom Cerkwi prawosławnej, którzy skompromitowali się współpracą z komunistami. Udało się nam np. doprowadzić do usunięcia z urzędu biskupa chabarowskiego, Gawriły. Podtrzymujemy natomiast kontakty z tymi biskupami i hierarchami, którzy są pozytywnie nastawieni do demokratycznych przemian w naszym państwie.

Jeszcze raz powtórzę — uważam, że lepiej działać wewnątrz Cerkwi na rzecz jej oczyszczenia, aniżeli od niej, od Patriarchatu Moskiewskiego odchodzić. Rosja jest krajem wielonarodowościowym, raskół Cerkwi byłby czymś wielce niepożądanym. Dla ludzi, którzy nie rozumieją tych subtelności, o których mówiliśmy, podział Cerkwi byłby czymś gorszącym. To byłoby czymś takim, jak rozrywanie szaty na ciele Chrystusa.

— *Chrześcijańsko-Demokratyczny Związek Rosji nie popiera zatem niezależnej Cerkwi?*

— Proszę tego tak nie odbierać. My uznajemy prawo do tworzenia i istnienia parafii niezależnej Cerkwi. Mało tego, jeżeli ta Cerkiew jest w jakikolwiek sposób prześladowana, nasz Związek spieszy jej z pomocą, bronimy jej. Krótko mówiąc współpracujemy z tą Cerkwią. Ale większość prawosławnych członków naszego Związku jednak nadal pozostaje w łonie Patriarchatu Moskiewskiego. Sądzimy przy tym, że powinno dojść do powszechnego soboru naszej Cerkwi, w czasie którego obie części rosyjskiego prawosławia przedyskutują

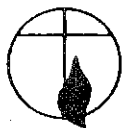
problem raskołu i jednak zdecydują o połączeniu się obu Cerkwi. Aby do tego doszło, jest wszakże konieczne, aby hierarchia moskiewska wzięła na siebie krzyż okazania przed narodem skruchy za tę drogę kolaboracjonizmu, którą przez lata podążał Patriarchat Moskiewski.

— *Czy są już jakieś znaki, że Patriarchat Moskiewski wejdzie na taką drogę?*

— Myślę, że tak. Patriarcha Aleksiej II zdecydował się już na posunięcia, które zmieniają obraz naszej Cerkwi. Obraz stworzony przez Sergieja Starogorodzkiego, który podporządkował Cerkiew bolszewikom. Ten obraz Cerkwi prawosławnej, Cerkwi która tak bardzo oddzielała niebo od ziemi, musi się zmienić.

Myślę zresztą, że cały nasz naród powinien wejść na drogę skruchy, pokajania się za te wszystkie grzechy związane z okresem totalitaryzmu. Aby Rosja mogła się odrodzić, musimy najpierw wyznać naszą winę; okazać skruchę w wymiarze całego narodu.

Moskwa, listopad 1991 r.



Totalitaryzm i muzyka

Ze szkicem do trzech portretów w tle:

R. Palestra, W. Lutosławskiego i R. Bergera

Temat naszego sympozjum¹ jest fundamentalny, a przez to rozległy, wręcz bezkresny. Dopuszcza więc najrozmaitsze ujęcia: od uniwersalnych, mających ambicje uogólniające, do fragmentarycznych, skoncentrowanych na przypadkach jednostkowych. A tu wizerunki, życiorysy i postawy jakże zróżnicowane: Nono, Hartmann, Szostakowicz, Ligeti, Panufnik, Kodály, Denisow, Bajoras, Lachenmann, Kisielewski, Pärt, Kopelent, Kurtag, Henze, Zeljenka, Ustwońska, Kolman, Balakauskas, Palester, Lutosławski i Berger i wielu, wielu innych.

Moje spojrzenie będzie hybrydyczne (od ogółu do szczegółu i vice versa), a poglądy zapewne nie wszystkim wydadzą się „śluszne”. Jak sądzę, większość dzisiejszych wypowiedzi wypunktuje ujemne (szkodliwe, zgubne, demoralizujące, destrukcyjne) cechy komunistycznego totalitaryzmu, który nie tak dawno dobiegł swego kresu. I z całą pewnością ich autorzy będą mieli rację. Czy jednak będzie to cała prawda o tym ponurym systemie, o tym makabrycznym czasie? Karol Irzykowski, wybitny krytyk literacki okresu międzywojennego, o okupacji hitlerowskiej mawiał, że to *czas darowany przez Boga*. Ryszard Peryt, znakomity inscenizator i reżyser operowy, powiada: *Nie ma złego czasu dla artystów*. I ja tak sądzę. Powiem więcej (aciz pewną obawą, ponieważ nie mam tu możliwości wyeksplikowania myśli precyzyjnie i subtelnie): różne nieszczęścia, zagrożenia, anomalie, a nawet zbrodnie – a NAWET występki i zbrodnie epoki, która oby minęła bezpowrotnie, były, są, stają się, bywają strawą, pożywką, posilną substancją, którą karmi się sumienie i wyobraźnia artysty. Niekiedy artyści powiadają nas o tym jednoznacznie nadając swym utworom, jak R. Berger, tytuły: „Elegia”, „Memento”, „Exodus”, „De profundis”. Niekiedy każą (czy – pozwalają) domyślać się źródła inspiracji, jak W. Lutosławski w „III Symfonii” (ukończonej w 1983), wspaniałym dziele, w którym wyczuwa się ogrom egzystencjalnych, eschatycznych przeżyć i doświadczeń. Wreszcie – jak

¹ Tekst ten został wygłoszony podczas sympozjum nt. „Muzyka i totalitaryzm”, które odbyło się 17 X 1991 r. w Bratysławie w ramach Międzynarodowego Festiwalu Muzyki XX w. MELOS-ETHOS (15–25 X 1991).

u R. Palestra – związek ten nie jest czytelny wprost, jest zatarty, zamaskowany, przetransformowany o kilka poziomów: powstają „Treny”, trzy fragmenty z Jana Kochanowskiego (1951/62), „Śmierć Don Juana”, akcja muzyczna w jednym akcie według O.W. Miłosza (1959–61), „Trzy wiersze Czesława Miłosza” („Wiara”, „Nadzieja”, „Miłość”; 1977).

W dwa lata po opuszczeniu Polski w 1949 r. Roman Palester (1907–89) pisał w paryskiej „Kulturze”: *W systemie sowieckim artysta jedynie pozornie wypowiada „tendencje” swego narodu i swych współczesnych. Jest on wszystkimi środkami – nacisku policyjnego i przekupstwa, biciem i głaskaniem – zmuszany do stanięcia u boku owej cieniutkiej warstwy rządzącej, która narzuca mu stanowisko pełne fałszu i kłamstwa wewnętrznego, stanowisko, które nie wyraża ani jego własnego przeżycia, ani nie jest wyrazem myśli, krążących w otaczającym go społeczeństwie. Ten podstawowy fałsz wychodzi na wierzch przy każdej okazji, bije w oczy – a nas, muzyków, w uszy – ilekroć przychodzi nam skonfrontować się z „osiągnięciami” sztuki „soc-realistycznej”². Spod jego pióra wyjść miało później wiele wnikliwych tekstów na temat – mówiąc najogólniej – sytuacji, w jakiej znalazła się europejska cywilizacja, kultura, sztuka w II połowie XX w. W tej jednak generalizującej konstatacji myli się gruntownie. Ale prawdopodobnie, w momencie gdy decydował się na emigrację, był o takiej alternatywie (pozostanie w kraju równa się zsowietyzowaniu mojej muzyki) absolutnie przekonany. Istotnie, uchronił swą sztukę od normatywnych dyrektyw socrealizmu zadekretowanych właśnie na sławetnym zjeździe muzyków w Łagowie (sierpień 1949). Jest niewątpliwie jedną z najoryginalniejszych i najwybitniejszych indywidualności pośród kompozytorów polskich. Paradoksalnie – w kraju pozostaje nadal niemal nie znany. To cena, którą zapłacił za niezłomną postawę i otwarcie głoszone bezkompromisowe poglądy. Komunistyczni zarządcy kultury skazali go na artystyczny niebyt: partytury zniszczono, nazwisko wymazano. Związek Kompozytorów Polskich dopiero po 30 latach (w 1981) przywrócił mu członkostwo. Wyjechał do Paryża zapewne w nadziei, że na Zachodzie znajdzie wolność twórczą nie reglamentowaną. Nie było mu tam łatwo. Także dlatego, że obywatelstwa polskiego nie wyzbyl się do śmierci.*

Witold Lutosławski (ur. 1913) pozostał w kraju, a jednak ukształtował swe wielkie dzieło mistrzowsko unikając skrępowañ normami, nakazami i dyrektywami socrealizmu. Krótkiego okresu *twórczości zastępczej* – jak nazywa swe pieśni i piosenki popularne, radiowe, dla dzieci – nie musi się dziś wypierać. Zaś roztrząsanie, czy „Koncert na

orkiestrę", ukończony w 1954 r., powstał pod presją ideologiczną, czy z nieprzymuszonej woli twórcy, jest bezzasadne, przede wszystkim dlatego, że ewentualna konkluzja jest nie do zweryfikowania; nawet W. Lutosławski, twierdząc, nie jest władny kwestii tej kategorycznie rozstrzygnąć. Czy nie jest najważniejsze, że w tym ponurym, także dla sztuki – okresie powstał utwór prawdziwie znakomity, twórczo zainspirowany rodzimym folklorem? Ostatnia Warszawska Jesień dowiodła, że Mistrz wciąż jest w świetnej formie, że wciąż potrafi zaskoczyć, olśnić i wzruszyć. I obronić pozycję i tytuł Pierwszego, które bezsprzecznie należą mu się także za znaczącą i konsekwentną postawę, którą manifestował (milcząc!) po 13 XII 1981 r. ...

O Romanie Bergerze³ (ur. 1930) wygłosiłam niedawno w Warszawie obszerny tekst, w którym nie szczędziłam mu – zasłużonych, to pewnie – komplementów. Nie chciałam się powtarzać. Słowa się łątwo dewaluują...

Życiorys ma powikłany, napiętnowany miejscem urodzenia (polsko-czeski Cieszyn). Jak powiada – *przekleństwo granicy* spowodowało nieledwie uraz. Problemy z paszportem, ze studiami, „dobrowolne” osiedlenie w Bratysławie w 1952 r. W jakimś sensie WYGNANY z rodzinnego kraju szukał i doszukał się własnej tożsamości: świetnego kompozytora, wyrafinowanego eseisty, przenikliwego filozofa kultury i nieprzeciętnego teoretyka muzyki. Droga była wyboista; Palester i Lutosławski debiutowali jeszcze przed wojną; komunizmowi stawiali czoło już jako uformowani twórcy. Ale i Berger zdołał się dobić kilku znaczących nagród, w tym prestiżowej im. Herdera (1988). Szkoda, że go nie ma w ojczyźnie, ale myślę, że TU dobrze swą rolę wypełnia. Nadal – jak wiem – wojuje, odmawia, protestuje, wymierza sprawiedliwość. A muzyką daje przejmujące świadectwo i wystawia językiem artystycznym rachunek tym czasom, na Słowacji pewnie jeszcze bardziej nieludzkim niż w Polsce. Pytany o rodowód wymienia nazwiska Chopina, Szymanowskiego, Lutosławskiego. Polskość, tak jawna w niektórych jego utworach, była z pewnością jednym z głównych źródeł inspirujących i wspomagających tę sztukę. Ostatnio przeszedł metamorfozę stylistyczną – muzykę swą wyciszył,

² R. Palester, *Uwagi o muzyce czyli „pazylogia” i „współczesny Apollo”*, „Kultura” (Instytut Literacki, Paryż, nr 12/1951, s. 4–22; cytuję ze s. 18).

³ R. Berger jest kompozytorem narodowości polskiej, obywatelstwa czeskosłowackiego. Obszerny tekst o nim i jego muzyce, wygłoszony we wrześniu 1991 r. na konferencji naukowej poświęconej polskiej kulturze emigracyjnej (organizator – Zakład Współczesnej Kultury Artystycznej IS PAN), ukaże się w materiałach konferencji wydanych przez Wydawnictwo KRAĞ.

wysubtelnił, wysublimował. Cytuję Platona: *Nigdy nie zmienia się styl w muzyce bez przewrotu w zasadniczych prawach politycznych.*

Berger przewidział? Przeczul? Antycypował?

* * *

Trzy różne losy, różne drogi twórcze, jednak z punktami stycznymi, wyznaczonymi m.in. doświadczaniem totalitaryzmu. Jakże widzę zbieżności, paralelizmy, powinowactwa:

- doskonałe i bardzo indywidualne *métier*;
- wszyscy są spadkobiercami (w różnym stopniu) Karola Szymanowskiego;

- muzykę ich, bardzo osobistą, cechuje równowaga pierwiastków apollinijskiego i dionizyjskiego;

- wszyscy ustrzegli się *socrealizmu liturgiczno-patriotycznego* (Kisielewski), nie wyprodukowali cikliwych i tandetnych eposów spod znaku Bóg-honor-Ojczyzna;

- wszyscy trzej to kompozytorzy PISZĄCY, wielkiego formatu intelektualności;

- potrafili ułożyć sobie współzycie z socrealizmem z pożytkiem dla swej sztuki, bowiem siłę ducha czerpali, takie jest moje przekonanie, z siły odmowy;

- i w tonacji lekko patetycznej, ale skoro ETHOS w tytule sesji: nie sprzeniewierzyli się uczciwości artystycznej, zachowali wrażliwość moralną i dochowali wierności elementarnym wartościom ludzkim – transcendentaliom;

- a jeżeli się pamięta, że w sztuce, także w muzyce, można wyodrębnić dwie generalne ideologiczno-artystyczne tendencje: I. skupioną na wynalazczości materiałowej i procedurach postępowania kompozytorskiego, wysoko stawiającą eksperyment, oryginalność, nowatorstwo; i II. skierowaną na człowieka, rzeczywistość, świat wartości, aktywne uczestnictwo w życiu, jego komentowanie i osądzanie – to trzej wyróżnieni przeze mnie kompozytorzy plasują się przede wszystkim (choć nie wyłącznie) w tym drugim nurcie. Czy nie dlatego, że przyszło im żyć *his et nunc*, zaznając piekła totalitarnego?

* * *

Bynajmniej nie jest moim zamierzeniem pomniejszanie winy winnych, lekceważenie zagrożeń, usypianie czujności, odradzanie buntu i niezgody, gdy widmo znów wyłoni się zza horyzontu, zalecam tylko (sugeruję, poddaję pod rozwagę) oddemonizowanie zjawiska totalitaryzmu w tej perspektywie, w jakiej GŁÓWNIE je tu dziś jesteśmy

władni rozpoznać. A nie rozpatrujemy tego problemu ani w planie jurysdykcyjnym (sądowniczym), ani w planie jurystycznym (prawnym, prawniczym), ani moralnym (etycznym). A do tego, by rozpatrywać kompleks zagadnień implikowanych tytułem sympozjum w wymiarze antropologii filozoficznej czy społecznej mamy, jak sądzę, ograniczoną kompetencję; w tym punkcie zgadzam się w pełni z R. Bergerem – autorem „Tez”: *Za hasłem „Hudba a totalita” kryje się cała fenomenologia indywidualnej i społecznej egzystencji* (s. 4). Przestrzenią, w której się poruszamy najpewniej i z poczuciem odpowiedzialności, jest PRZED WSZYSTKIM problematyka artystyczno-estetyczna, zogniskowana na SZTUCE, na DZIELE SZTUKI; dopiero na drugim (podkreślam: na drugim, a nie np. na dziesiątym) planie, jako przedmiot naszych (muzykologów, muzycznych hermeneutów, teoretyków i krytyków) zainteresowań pojawia się człowiek–twórca–kompozytor–autor. I na tym (artystyczno-estetycznym) obszarze wielce złożony fenomen, zwany umownie i mało precyzyjnie TOTALITARYZMEM – powiem przewrotnie – jest SKUTECZNY w zadawaniu wymyślnych i dotkliwych cierpień, a bywa że i śmiertelnych ciosów, a tym samym fenomen ów jest gwarantowanym źródłem, przyczyną i siłą sprawczą sztuki, często wspaniałej sztuki, podobnie jak każde inne dokuczliwe, przykre, dojmujące, bolesne czy wprost – nieludzkie cierpienie: choro-
 ba, ubóstwo, kalectwo, samotność, zawód miłosny, śmierć, wojna, cenzura, niemoc twórcza, uwięzienie, nie sprzyjający klimat, nieudane małżeństwo, zagłada, rozstanie etc., etc.

* * *

Od dawien dawna cierpienie ludzkie było tworzywem, gdybym się nie lękała zarzutu obrazoburstwa, rzekłabym – NAJPRZEDNIEJSZYM tworzywem sztuki. Już Homer w „Odysei” pięknie to wystawił:

Bogowie zgotowali los Ilionu i przeznaczyli zgubę ludziom, aby powstała pieśń dla tych, co przyjdą⁴.

Wcześniej, w „Iliadzie”, znajdujemy podobną myśl:

bogowie spletają nić ludzkich nieszczęść i zguby, aby dla ludzi „następnych” była pieśń⁵.

⁴ Na podst. (i w jego tłumaczeniu): W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, Ossolineum Wrocław-Warszawa-Kraków 1962², s. 49.

⁵ Na podst. (i w jego tłumaczeniu): W. Juszcak, *Sztuka i cierpienie*, „Kultura Niezależna” nr 68, marzec 1991, s. 3–13; cytata ze s. 6. W szkicu tym znalazłam wiele inspirujących myśli.

Czy mam dokonać charakterystyki złych losów trzech kompozytorów wymienionych w tytule, ewidencji ich przeżyć i doświadczeń związanych z terrorem brunatnym i czerwonym? (*ach kolory niewinne kolory* – westchnie w takim kontekście Zbigniew Herbert w wierszu „Pan Cogito o potrzebie ścisłości”).

Lutosławski: wojna, okupacja, totalitarne władztwo komunistyczne, stan wojenny. Palester: wojna, porzucenie Polski w 1949 r., 40 lat wychodźstwa, w kraju nazwisko zapomniane, muzyka nieobecna, m.in. dlatego, że od 1952 r. współpracował z Radiem „Wolna Europa” w Monachium. Berger: wojna, w 1952 r. zatrzaśnięcie szlabanu granicznego w dwupaństwowym Cieszynie Śląskim, gdzie przebywał, przymusowe przesiedlenie do Bratysławy, sierpień 1968, udaremnione podróże do Polski, inne szykany.

* * *

Mam jeszcze taką (to konsekwencja poprzednich założeń) przewrotną – zdać się może – hipotezę (może ostrożniej: takie domniemanie, supozycję), którą sztuka trzech moich bohaterów w znacznym stopniu weryfikuje, uprawomocnia: uciążliwości (poprzestaśmy na tym eufemizmie) totalitarnego systemu wywarły w odniesieniu do wielu twórczych jednostek wpływ STYMULUJĄCY (to zagadnienie z zakresu psychologii twórczości). Między innymi to właśnie była przyczyna (powiadam dobitnie: „między innymi”, bo nie jestem aż tak szalona, by nie dostrzegać innych, nie mniej istotnych), że w ubiegłych czterech dekadach nastąpiła w Polsce erupcja plejady utalentowanych kompozytorów kilku pokoleń (od Bolesława Szabelskiego / 1896–1979 / do Pawła Szymańskiego / 1954/). W Polsce, ale i na Węgrzech, w Czechosłowacji, na Litwie; wypowiadam się tylko o tych nacjach, których współczesną muzykę trochę znam. Dlaczego nie w byłej NRD, Rumunii, Albanii? Może między innymi dlatego, że dopuszczalny stopień wytrzymałości Materiału został naruszony, że punkt krytyczny został przekroczony, że stan równowagi pomiędzy podmiotem doznającym a doświadczeniem egzystencjalnym został rażąco (krytycznie) zakłócony. Albert Camus uczynił w 1957 r. (w odczytanie wygłoszonym z okazji przyznania mu nagrody Nobla) spostrzeżenie: *Gide powiedział kiedyś: „Sztuka żyje przymusem, umiera od wolności”; to zdanie, z którym zawsze się zgadzałem, może prowadzić do nieporozumienia. A jednak jest prawdziwe. Daleko jednak stąd do wniosku, że sztuka może być kierowana. Sztuka żyje przymusem, który sama sobie narzuca: od innych umiera. Jeśli tego nie czyni, popada w szleństwo i służy cieniom*⁶.

* * *

W „Tezach“ czytamy wyrażoną *explicite* nadzieję, że symposium nasze mogłoby pomóc zorientować się w tym, *co się właściwie stało* (s. 2). A stało się i to, czego Konstandinos Kawafis (1863–1933), największy grecki poeta XX w., wyraźnie był świadom co najmniej przed 80 laty (o wierszu „Czekając na barbarzyńców“ wiadomo jedynie, iż powstał przed 1911 r.), bowiem tylko opisywał doświadczenie wielu dziesiątków pokoleń: pozbadźmyż się swoistej megalomanii: nihil novi sub sole...

(...)

*Jacyś nasi, co właśnie od granicy przybyli,
mówią, że już nie ma żadnych barbarzyńców.*

*Bez barbarzyńców – cóż pocniemy teraz?
Ci ludzie byli jakimś rozwiązaniem.*

(tłum. Zygmunt Kubiak)

W „Tezach“ sympozjalnych R. Berger zastanawia się: „Co się właściwie stało?“ i odnosi to pytanie do ostatniego półwiecza naszej historii. Przed kilkoma dniami wybitny poeta polski (od 1982 r. w Paryżu), Adam Zagajewski, kierując swą uwagę na niedawną wspa-
niałą Jesień Ludów Wschodniej i Środkowej Europy, podzielił się z telewizjami refleksją: *Nieprędko dowiem się, co naprawdę zdarzyło się DLA MNIE*. Myślę, że to punkt wyjścia nie mniej fascynujący od tego kierującego nas KU PRZESZŁOŚCI znacznie dalszej.

Więc, gdyby się miało okazać, że bratysławskie symposium towarzyszące Festiwalowi MELOS-ETHOS przybliżyło nas wydatnie do sformułowania choćby przybliżonej odpowiedzi na pytanie autora „Tez“ – podsuwam temat następnego (a może paralelnego) symposium: Co się właściwie zdarzyło dla mnie, dla nas, dla muzyki, dla sztuki w ostatnich miesiącach, kiedy to okazało się nieodwołalnie, że barbarzyńców już nie ma? Co się stało z muzyką, w chwili gdy wyzwolona od pozaartystycznych serwitutów i skazana na bezgraniczną wolność zaczęła się cieszyć NORMALNOŚCIĄ, która okazała się tak nieprzewidywalnie skomplikowana, pełna przeszkód, z którymi się chyba nigdy nie uporamy, dylematów nie do rozwikłania, zasadzek nie do ominięcia, upiorów nie do poskromienia? Co się właściwie stało?!

Kolejny „kielich goryczy“, niewygoda życiowa, problemy egzystencjalne, wyzwanie dla Artysty, które bogowie zesłali, aby z nich pieśń dla tych, co przyjdą, powstała?

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

⁶ A. Camus, *Artysta i jego epoka*, w: tegoż *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*, przeł. Joanna Guze, Wydawnictwo KRAĞ, Warszawa 1991, s. 140

Obrona wartości

Sens uczestnictwa. Wokół idei Jana Strzeleckiego. Zbiór szkiców, pod red. Andrzeja Sicińskiego, PAN, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1991, ss. 152

We wrześniu 1989 r. Polskie Towarzystwo Socjologiczne oraz Instytut Filozofii i Socjologii PAN zorganizowały sesję „Wokół idei Jana Strzeleckiego”; prezentowana książka jest rezultatem tej sesji. Powiem na wstępie, że jest to publikacja ważna nie tylko przez sam fakt przypomnienia wybitnego socjologa, ale także przez sposób, w jaki to uczyniono. Szczęśliwym pomysłem było zajęcie się właśnie IDEĄ rozpatrywaną niejako na tle życia bohatera rozważań, a nie samym życiem i śmiercią autora „Prób świadectwa”. Niezwykłość tego życia i śmierć będąca następstwem bandyckiego napadu mogły być przestonić Jana Strzeleckiego-mysliciela. Że tak się nie stało, zawdzięczamy przede wszystkim redaktorowi tomu – prof. A. Sicińskiemu. Otrzymałszy książkę będącą dziełem zbiorowym, a jednak zdumiewająco spójną. Oto jej zawartość: Andrzej Siciński – „Przedmowa: humanista – pokolenie – wartości”, Marcin Czerwiński – „Humanizm socjalistyczny: geneza i aktualność idei”, Andrzej Mencwel – „Koniec marzeń”, Jerzy Szacki – „Jana Strzeleckiego »Nędza historyzmu«”, Antonina Kłoskowska – „Wobec pokoleniowego przeżycia zła”, Jerzy Turowicz – „Jan Strzelecki a chrześcijaństwo”, Adam Michnik – „Jan Strzelecki: ideolog i działacz”, Tadeusz Kowalik – „Wobec socjalizmu realnego i postulowanego”, Piotr Łukasiewicz – „Jan Strzelecki: Nauczyciel”, Andrzej Urbański – „Jan Strzelecki: eseista i polityk”, Stanisław Frybes – „Sztuka eseju w twórczości Jana Strzeleckiego” oraz Jerzy Jedlicki – „O Janie Strzeleckim”. Ten ostatni tekst, umieszczony jako „Posłowie”, był prezentowany w lutym 1991 r. na zebraniu polskiego PEN-Clubu podczas wręczania Bohdanowi Cywińskiemu Nagrody im. Jana Strzeleckiego. Tom zamykają: „Życiorys Jana Strzeleckiego” i „Bibliografia ważniejszych opublikowanych prac Jana Strzeleckiego”.

Przywołane tytuły rozdziałów w hasłowych skrótach trafnie oddają treść książki i jej klimat – jest to poważna refleksja poświęcona tyleż myślom i ideom osobowego, jednostkowego bohatera, ile problemom całego POKOLENIA, do którego należał J. Strzelecki. Mówi o tym wprost autor „Przedmowy”. Chodzi o pokolenie, które miało szczęś-

cie wychowywać się w wolnej Polsce, ale któremu przypadło dorastać podczas okupacji, a wchodzić w życie publiczne w pierwszych latach powojennych. Chodzi o pokolenie, które *poddane zostało brutalnej presji polskiej wersji stalinizmu – czy to będąc po stronie tych, którzy terror polityczny i ideologiczny szerzyli, czy też należąc do jego ofiar* – pisze A. Siciński.

Przedstawiciele tego właśnie pokolenia znajdziemy potem w gronie tak reformatorów ustroju jak i zdecydowanych przeciwników „realnego socjalizmu”, ale dla wielu z nich doświadczenia polskiej lewicy były – po prostu – ich osobistymi doświadczeniami. Mówiąc o J. Strzeleckim mówimy zarazem o tej części rodzimej lewicy, *której nie-jednokrotnie łatwiej było porozumieć się i współdziałać na płaszczyźnie interesów narodowych z ludźmi o orientacji prawicowej niż z komunistami* – dopowiada autor „Przedmowy”. *Tropienie tego, CO ZAGRAZA WARTOŚCIOM, konieczność obrony owych wartości – to główny, wręcz zadziwiająco stały motyw ponad czterdziestoletniej twórczości Jana Strzeleckiego* – stwierdza A. Siciński. Przy takim ustawieniu problemu nie powinno budzić zdziwienia, iż J. Strzelecki pokładał nadzieje kolejno w „humanizmie socjalistycznym”, personalizmie, myśli etycznej Jana Pawła II. Zresztą, określenie „kolejno” nie oddaje istoty zagadnienia, którym jest – jak sądzę – niezmiennosc PODGLEBIA myśli Jana Strzeleckiego...

Troska i udręka

M. Czerwiński w swym szkicu powiedział, że okupacyjne i powojenne losy społeczno-polityczne Polski to stały, obsesyjny wręcz motyw pisarstwa Strzeleckiego; to problem przeżywany w *stałej trosce i udręce*.

To prawda. Czy jednak owo natężenie troski i udręki ma swe źródło w osobniczych cechach myśliciela, czy raczej mamy tu do czynienia z wewnętrznym dramatem człowieka zdającego sobie sprawę, że jego najgłębsze „społeczne skłonności” kultywowane tu i teraz mogą wyprowadzić go na manowce? Opowiadam się za tą drugą wersją. Źródłem udręki Jana była dojmująca świadomość braku spójności między podglebiem a tym, co z niego wyrasta. Ma rację M. Czerwiński pisząc, że zmiana ustroju w Polsce była wprowadzana trybem sztabowym. *Ale przecież jej wyniki zostały uznane w znacznie szerszym zakresie społecznym, niż się to później przyznawało i przyznaje*. I dalej: *Do ówczesnej sytuacji da się odnieść reguła obniżonych wymagań moralnych nazywana prawem wzrostu*. Pada też i słowo-

-klucz: DWUZNACZNOŚĆ. Tak, to była – i wciąż jest! – sytuacja dwuznaczna: komuniści wykonali także pożyteczną robotę, co się spotkało z cichą akceptacją – nie wszystkie poczynania narzuconej władzy były postrzegane jako złe. Można przytoczyć wiele przykładów tego dwuznacznego traktowania komunistów przez inteligencję nie podejrzaną o komunizowanie, a także przez liczącą się część ludzi Kościoła – i nie chodzi tu wcale o „księży-patriotów”. Temat ten jest u nas wciąż przemilczany, jakby nikomu nie zależało na jego rzetelnym omówieniu. Dobrze się stało, że autorzy „Sensu uczestnictwa” nie omijają wstydliwie tego problemu. Ze zrozumiałych względów mogą go tylko dotknąć, ale dobre i to.

Trudność podejmowania wątku UCZESTNICTWA Polaków w życiu społecznym i politycznym Polski po Jałcie jest oczywista; trzeba – chcąc nie chcąc – rozdrapywać rany i burzyć stereotyp zjednoczonego wokół narodowych i katolickich wartości narodu zniewalanego przez garstkę zaprzańców. Rzeczywistość była bardziej złożona. Do tych trudności oczywistych dochodzą inne, związane bezpośrednio z bieżącą polityką, gdzie wciąż ważniejsze bywa – kto mówi, od tego – co mówi. Trzeźwe sądy o dwuznaczności polskiej sytuacji i polskich losów wypowiediane przez ludzi nie identyfikowanych dziś jako zdecydowana prawica mogą być odbierane przez niektórych czytelników jako próba obrony własnych niegdysiejszych wyborów ideowych czy też dzisiejszego umiejscowienia na mapie politycznej kraju. Byłoby to ze stratą dla sprawy; nie chodzi tu wszak o obronę konkretnych życiorysów, w każdym razie – nie tylko o to. Chodzi o zrozumienie samych siebie jako społeczności. Chodzi też o to, czy intuicje J. Strzeleckiego znane jako program „humanizmu socjalistycznego” należy włączyć do kanonu narodowej refleksji nad modelami życia społecznego. A. Mencwel nie ma wątpliwości, że program ów ma wartość nie tylko historyczną, albowiem wyłożona w pismach Strzeleckiego i jego towarzyszy filozofia *praktyki ustrojowej, społecznej i ludzkiej* nie uległa przedawnieniu.

Kilka niewzruszonych przekonań

Chyba nikt nie ma wątpliwości, że J. Strzelecki toczył upartą walkę ze stalinizmem i leninizmem. Nie ma jednak już tej pewności w odniesieniu do marksizmu. Rzecz w tym – powiada J. Szacki – że *Strzeleckiego krytyka marksizmu i komunizmu, jakkolwiek radykalna i zbieżna w zasadniczych punktach z krytyką ZEWNĘTRZNĄ, odwoływała się nieustannie do wartości, które – słusznie czy też niesłusznie – przy-*

wykło się kiedyś kojarzyć z szeroko rozumianą tradycją socjalistyczną. Pojęcie jednostki ludzkiej było w niej nieodłączne z pojęciami wspólnoty i braterstwa.

Właśnie: wspólnota, braterstwo, miejsce osoby w ludzkim zespole – oto wartości zakorzenione w etycznym podglebiu Strzeleckiego. To jego siła i jego słabość. Strzelecki był uczulony na wszelkiego rodzaju SOCJOLOGIZM – przypomina J. Szacki – musiał więc, chcąc być wier-
nym sobie, atakować Marksowską koncepcję człowieka. Choć równocześnie wzdrygał się przed całkowitym odrzuceniem Marksas; prawdopodobnie znajdował u niego motywację etyczną bliską tej, z którą był tak zżyty. Czy tak było w istocie – nie wiadomo. *Niestety, próżno szukalibyśmy w pismach naszego autora jego własnej ontologii społecznej* – ubolewa Szacki tłumacząc ten brak DEFENSYWNYM sposobem myślenia Strzeleckiego. *Poddany ciśnieniu koncepcji sprzecznych z jego inklinacjami, poglądami i doświadczeniami, pozostał zajęty nade wszystko tym, aby zaznaczyć swoją odrębność i obronić kilka niewzruszonych przekonań, do których doszedł w okupacyjnych latach próby.*

W omawianej książce parokrotnie pojawia się wątek *biografii paradoksalnej* – w odniesieniu do J. Strzeleckiego. Określenia tego użył A. Michnik omawiając sprawę przynależności autora „Kontynuacji” do PZPR, i to w okresie twardego stalinizmu. Jest to temat sam w sobie; dotyczący przede wszystkim konkretnej osoby, ale zarazem mający odniesienia do losów sporej części polskiej inteligencji. Jest to temat trudny i niepokojący. Łatwo go spłaszczyć i łatwo go uwznioślić – używając albo słów oznaczających oportunizm, a nawet zdradę, albo szukając za wszelką cenę okoliczności łagodzących. Temat jest niepokojący, dotyczy bowiem milionów ludzi uwikłanych w komunizm w Polsce w ciągu kilkudziesięciu lat. Ogromna większość tej rzeszy miała dojmujące poczucie swego rodzaju rozdwojenia jaźni. Nawet jeśli uznamy, że większość z tej gromady Polaków-członków PPR, a później PZPR, to ludzie słabi i skażeni podatnością na słuzenie silniejszemu – nie odpowiemy przekonująco na pytanie: Dlaczego było ich tak wielu?

Przypadek J. Strzeleckiego jest tak szczególny, ponieważ dotyczy postaci wybitnej przez swe walory umysłowe i zmysł moralny. Strzeleckiego nie sposób spłaszczyć. A zatem? Jakie motywacje nakazywały mu tkwić w systemie, o którym wiedział wszystko? Był człowiekiem dialogu, *był człowiekiem świadectwa, który uporczywie wybierał drogę kompromisu; był człowiekiem uporczywego rozumienia racji przeciwstawnych* – powiada Michnik.

To sporo wyjaśnia, ale przecież nie objaśnia wszystkiego. T. Kowa-

lik sugeruje, że Strzelecki pozostał w partii mając nadzieję na „ucywilizowanie” komunizmu. No dobrze, ale dlaczego w ogóle chciał ten system zmieniać? Może dlatego, że nie chciał go odrzucić! Splot różnych czynników spowodował, że Strzelecki przez długie, długie lata upatrywał nawet w PZPR szansy zrealizowania wyobrazonego sobie kiedyś ładu społecznego będącego syntezą chrześcijaństwa, personalizmu i socjalizmu. Miał świadomość swego rozdarcia notując w słynnych już zeszytach przenikliwą krytykę systemu, a równocześnie pisał to całym sobą, a więc także przeciwko sobie. Nie powinniśmy zapominać, że te zapiski sporządzał człowiek broczący krwią, noszący w sobie bolącą ranę; była nią partyjna legitymacja. Stan, w którym trwał Strzelecki, J. Jedlicki nazywa *podwójnością* – nie do końca zrozumiałą dla przyjaciół. *Jana zaś skąpe na ten temat wynurzenia pozwalały domyślać się, że dla niego samego ta jakby podwójność była problemem dręczącym: pętała ruchy, choć nigdy nie mąciła myśli.*

Nadzieje i złudzenia

J. Strzelecki słusznie jest uważany za wybitnego przedstawiciela polskiej inteligencji o orientacji laickiej, tej grupy, która bywa utożsamiana z najlepszym dziedzictwem PPS. Często podkreśla się, rzadko spotykaną u nas, spójność myśli i życia Strzeleckiego oraz konsekwencję intelektualną; myśli zanotowane np. w latach czterdziestych odnajdujemy, niemal bez zmian, w tekstach z lat siedemdziesiątych czy osiemdziesiątych. Nic jednak nie ma za darmo, za wszystko trzeba płacić.

J. Jedlicki stawia tezę, że autor „Prób świadectwa” sytuacji w Polsce powojennej (z wyjątkiem może lat 1949–55) nie uważał za sytuację graniczną. Jest to więcej niż prawdopodobne. Strzelecki wciąż analizował okres wojny i okupacji traktując tamten czas, a raczej doświadczenie tamtego czasu, jako punkt odniesienia wszystkiego, co było jego udziałem w latach późniejszych. Przy takim ustawieniu skali nawet stalinizm w tutejszej wersji nie jawił się – być może – jako sytuacja graniczna. Można więc było próbować go przeczekać – z niezmaconą myślą.

Gdyby Strzelecki przyjął inny punkt odniesienia, być może uznałby, że nie powinien pozostawać w partii. To tylko domniemanie mające podbudować wyrażone wyżej przeze mnie twierdzenie, że za wszystko trzeba płacić. Także za wierność swemu fundamentalnemu doświadczeniu.

T. Kowalik mówiąc o Jana Strzeleckiego *nadziejach i złudzeniach* przypomina pepeesowskie dziedzictwo: plan, etatyzm, lęk przed konsumpcjonizmem. Dziedzictwo to było tak ważne dla Strzeleckiego, że gotów był na kompromisy taktyczne, jeśli był choć cień szansy urzeczywistnienia ideału *międzygrupowych porozumień* przejętych od Stanisława Ossowskiego.

Ossowski opowiadał się za koncepcję planowania centralnego opartego za międzygrupowych porozumieniach, co nie pozostało zapewne bez wpływu na jego ucznia i twórczego kontynuatora... Mogło być i tak, że wierność wobec mistrza – cecha tak znamienita dla Strzeleckiego – utrudniała uczniowi ewolucję przebiegającą, hasłowo mówiąc, od planu do rynku. Strzelecki miał głęboko wpojona wiarę w możliwość „trzeciej drogi” i nigdy nie opowiadał się za skrajnym etatyzmem, nie był też bezkrytycznym wyznawcą wolnej gry rynkowej. I „Niepokoje amerykańskie” i teksty wokół „*Laborem exercens*” dowodzą, że potrafił korzystać równocześnie z inspiracji chrześcijańskiej i socjalistycznej podbudowując w ten sposób swe intuicje dotyczące rozwiązań kompromisowych między planem a rynkiem. Entuzjazm, z jakim przyjął Sierpień ’80 i „Solidarność”, był więc w pełni uzasadniony i niejako przygotowany całym dojrzałym życiem Jana. Wydaje się, że nie mógł on inaczej zareagować; ruch nazwany „Solidarnością” – wydawało się – spełniał marzenia Strzeleckiego. Oczywiście, nawet i wtedy entuzjazm mieszał się ze sceptycyzmem. *Strzelecki komentował świat* – stwierdza P. Łukasiewicz. Czynił to w sposób sobie tylko właściwy wytwarzając, poprzez swą obecność, środowisko nazwane przez cytowanego socjologa *KRĘGIEM POWAŻNEJ ROZMOWY*. Jest to sformułowanie odkrywcze, ujmujące – jak sądzę – istotną cechę osobowości bohatera naszych rozważań. Wpływ, jaki wywierał na swe otoczenie, jest trudny do przecenienia, choć niemożliwy do „technicznego” opisu. Tu trzeba zdać się na opis niemal poetycki i świetnie czyni to właśnie Łukasiewicz wydobywający kluczowe dla zrozumienia Jana motywy wspólnoty, obecności, solidarności. *W owej płaszczyźnie wspólnotowej Jan Strzelecki był tym, kogo w psychologii rozwojowej, a także w koncepcjach świata życia, określa się mianem ZNACZĄCY, INNY. Rozumiem przez to człowieka, w którym można było pokładać pewną stałą a wysoką sumę oczekiwań w dziedzinie rozumu i uczciwości, i który przez swą obecność – na spotkaniach, seminariach, w kuluarach i w mieszkaniach – dawał porękę postrzegania pewnych standardów myślenia i postępowania. Była to obecność, z jaką trudno było się nie liczyć, nawet jeśli Strzelecki głosu nie zabierał.*

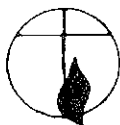
Niemal każdy z autorów, których teksty składają się na „Sens

uczestnictwa", zastanawia się nad aktualnością idei J. Strzeleckiego właśnie dziś, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, a zarazem nad idej tych uniwersalnością. Dla A. Urbańskiego tym, co czyni pisarstwo Strzeleckiego wartością zarazem ponadczasową i związaną z konkretnym czasem i miejscem, jest *pewien mocny obraz świata*. Jest nim – powiada Urbański – *niezgoda na samo zniewalanie*. Strzeleki był wyznawcą wspólnotowej zabudowy społecznej rzeczywistości tworzonej w sposób naturalny – bez rewolucyjnego przyspieszacza. *Mocna struktura świata swą moc czerpie z wiary w godność osoby, z wiary w jednostkę, w człowieka pojedynczego choć nie do końca autonomicznego* – dopowiada Urbański.

* * *

Czas kończyć. Pisanie o Janie Strzeleckim zmusza piszącego do maksymalnej szczerości. Bardzo łatwo jest zacząć pisać o sobie zasłaniając się jego myślą, a nawet przygodą jego życia. Czas kończyć.

Michał Jagiełło



Zagajewski – poszukiwanie formy

Adam Zagajewski, *Plótmo*, „Zeszyty Literackie” („Cahiers Littéraires”), Paris 1990; Adam Zagajewski, *Dwa miasta*, „Zeszyty Literackie” („Cahiers Littéraires”), Oficyna Literacka, Paryż–Kraków 1991

Przyzwyczajenie, które unieruchamia wyobraźnię, to najczęstsza zmora krytyki literackiej. I ona właśnie (zmora oczywiście) dopadła ostatnio twórczość Adama Zagajewskiego. Swą literacką działalnością spowodował on takie poruszenie wśród czytającej krytyki, że ta oniemiała i poczęła wypowiadać dość dziwne sądy i opinie. Zauważyłem w wielu opisach książek Zagajewskiego (a pojawiło się ich sporo) dyskretny cień żalu, że oto autor „Komunikatu” wciąż zmienia (powiedziałbym raczej: wewnętrznie rozpoznaje) swój sposób oglądu świata, posługuje się manieryczną poetyką polegającą na kondensacji, pojętych przymiotnikowo i oksymoronicznie, nieustannie powtarzanych zdań, obrazów, wreszcie odchodzi od realizmu Nowej Fali. Pomijam już dyskusyjność tego ostatniego sformułowania, wszakże realizm niejedno ma imię, lecz dziwi wciąż przywoływana zasada, jakoby pisarz musiał dążyć do naśladowczego posługiwania się własną wrażliwością. Oczywiście, wszystkim zależy na opisie prawdziwym, lecz do prawdy można jedynie dążyć. Nie sposób jej objąć choćby najbardziej błyskotliwym skrótem językowym. Zapewne nieskończone bogactwo życia (materialnego, duchowego – jak te porządki oddzielić?!) zmusza do wielostronnego oglądu, ciągłego podawania w wątpliwość dotychczasowych rozumień i doświadczeń. Dlatego literatura podejmuje taki wysiłek: uchwycić ruch, dialektykę przemian pamiętając, że najprostsze nawet doświadczenie świata podlega zniekształceniu ujęte w formę językową. Pojawia się tutaj stary, jeszcze Arystotelesowski problem tzw. trafności terminu. Jedno słowo może przecież bardziej precyzyjnie od drugiego oddawać określony stan rzeczy, może nadto – wedle sformułowania Gordiasza – uwalniać od strachu, zdjąć smutek, wywołać radość i spotęgować litość. Perswazyjna funkcja języka sztuki ma obowiązującą moc. Dlatego krajobraz poezji nigdy nie zyskuje jednolitego odcienia. Paradoks, zaprzeczenie, błysk nagłego zespolenia nieraz bardzo odległych od siebie znaczeń tworzą jego kształt. Nie powinna więc dziwić chropowatość, sprzeczność wizji proponowanych przez artystę. Poeta nigdy

nie jest pewien swych literackich postanowień. On – w każdym przypadku – dramatycznie poszukuje sensu, albowiem świat wydaje się sensownie uporządkowaną całością. Poezja jest już problemem hermeneutycznym, ponieważ twórca styka się poznawczo z wielością doświadczeń, w których kryje się sens rzeczy. Dlatego pojawia się konieczność zwracania się ku sobie i otaczającemu konkretowi. Dążenie do rozpoznania sensu staje się procesem zakrywania i odsłaniania. Do istoty prawdy należy nieprawda – przypuszczał Platon. Jej rozumienie wymaga więc sztuki lektury, o czym – zdaje się – nie pamiętają recenzenci i znużeni codzienną rutyną krytycy.

Należy – przypomnę, choć to oczywiste – odnosić się rozumiejąco do tekstu poetyckiego. Nie przekraczać w interpretacji granic, które narzuca językowa struktura wypowiedzi. Albowiem wiersz ze swej istoty uniemożliwia nieskończenie wiele interpretacji. Nawet przypuszczenie, że są *przynajmniej cztery rzeczywistości*, jak powiada Zagajewski, nie powoduje odbiorczej dowolności. Nie mogę się wyzwolić z przekonania, że poezja jest jedną z najbardziej konkretnych form ludzkich działań, choć jej głównym powodem pozostaje wyobraźnia. Twórczość Zagajewskiego dowodzi tego w sposób wyjątkowo doniosły. Każdy jego wiersz (myślę przede wszystkim o „Płótnie”) dzieje się w głębi realności obudowanej najbardziej wyszukаныmi metaforami, spięciami znaczeń. Oto dlaczego funkcje języka poetyckiego nie mogą i nie sprowadzają się do naśladowania rzeczywistości, lecz wywołują aurę symboliczną; słowa cieszą się sobą, sugerują, podpowiadają. „Metafizyczność poezji”, o której wciąż donoszą krytycy, uzyskuje tutaj swe wytłumaczenie, o ile oznacza w sferze poznania to, co bywa ujmowane intuicyjnie, a także sam sposób i metodę poznawania świata realnego. Mądrość poetycka bowiem (Zagajewski czytał zapewne rozprawy G. Vivo) musiała się rozpocząć od metafizyki opartej na uczuciu i wyobraźni. Wyrażając świat w sposób emocjonalno-metaforyczny poeta łączy w nim porządek zmysłowy i umysłowy, gdyż wie, że nie ma nic zewnętrznego, co nie powstałoby najpierw w nim samym. Poeta poszukując sensu nie musi się przedzierać przez żadne przeszkody. Tworząc dany obraz, „płomień metafory”, nie tylko wyraża pewien zaobserwowany fakt (proszę zwrócić uwagę na rolę spostrzeżenia w tej poezji), lecz także swą wiedzę o nim, prawdę o sobie:

*O zmięczeniu decyduje się mój los.
Wokół domu krąży śmierć.
Także przyjazne duchy nie próżnują.*

*Jaskółki i nietoperze zbierają się
w pokoju nauczycielskim na wysokości
trzynastego piętra i długo radzą.
Kot patrzy w ekran telewizora.
Tyle ciszy marnuje się co wieczór.
Tyle jest dźwięków, których nikt nie słyszy.
Jedno życie.*

(„Jaskółki i nietoperze“, z tomu „Płótno“)

Ale i ta osobista wiedza nie może być ostateczna. Bo cóż może być pewnego w świecie takim jak ten ze światów najlepszy? Zagajewski jest pisarzem podającym w wątpliwość swe twórcze dokonania. Całym sobą, chciałbym rzecz, całą swą materialnością przenikniętą duchem włącza się w świat wartości tworzący kulturę śródziemnomorską. Nawiązuje rozmowę z tym co minione, a co jest i pozostaje ważne. Filozofia i sztuka, modlitwa i płótno obrazu stają się terenem dialogu, szansą perswazji, ironii, pytania. I zapewne to jedyna szansa uspokojenia, jaką przynosi teza, że:

(...)
*i Heraklit i Parmenides mają rację
i tuż obok siebie istnieją dwa światy,
jeden spokojny, drugi szalony; jedna strzała
mknie bez pamięci a druga przygląda się jej
z pobłażaniem.*

(„Lawa“, z tomu „Płótno“)

Staość nie przystoi godności człowieka. Należy afirmująco odnosić się do rzeczywistości, lecz równocześnie nie sposób tego dokonywać bez zdziwienia i niepokoju. Cała rzeczywistość zmusza do ciągłego zapytywania. I właśnie dzięki sztuce poetyckiej jest możliwe „opuszczenie“ tej przygodnej realności, powrót do raju dzieciństwa, młodości, piękna itd. Poezja wyzwala tęsknotę za jakąś krainą istnienia, przynosi szansę spotkania (utopijnie pojętej) jedynej prawdy, która dzieje się pomiędzy życiem a śmiercią. Sądzę, że w tym sposobie myślenia Zagajewski dostrzegł swe twórcze możliwości; skoro nie można uciec przed ograniczeniami ludzkiego istnienia, należy pokonywać je mocą wyobraźni, mocą poetycką słowa. W tym znaczeniu stał się on poetą tradycji. Wielu bowiem twórców związało swe działanie z siłą stwarzającą wyobraźni nie mogąc się – przy tym – nadziwić jej „szaleństwom“. Zagajewski uchwycił się tych „szaleństw“, ponieważ silnie odczuwa ciężenie rozpadu, przemijania, śmierci:

(...)

*Byłem w lesie i patrzyłem na liście
spalone przez przymrozek.
Pająki huśtały się na długich nitkach
jakby bawiąc się żałobą i śpiewając:
To, co było trwa w wyobraźni,
To, co jest czeka na zniszczenie.*

(„Piosenka pajaków“, z tomu „Płótno“)

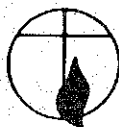
Niemal wszystkie napisane ostatnio przez Zagajewskiego wiersze odznaczają się pewną ciemną tonacją. Nie wiem, jak ją ująć, lecz odczuwam rys dramatyczny, jakieś wychylenie ku doświadczeniu wielości związków znaczeniowych, które mają chronić przed koniecznościami losu. Ta poezja rozgrywa się pomiędzy dwiema formalnymi granicami: bogactwem a małością, darem a ubóstwem, swego rodzaju ascezą, choć poeta rozumie, że słowo to niewiele dzisiaj znaczy przygniatające przez pragnienie zdobywania materialnej uludy istnienia. Lecz ta różnorodność środków artystycznego wyrazu przynosi wielkie bogactwo interpretacyjne. Chodzi jedynie o to, aby się nie zagubić w tym „ogniu metafor“, zdobyć umiejętność rozpoznawania wszystkich sensów, jakie niosą sytuacje poetyckie.

W zdobyciu powyższej umiejętności pomaga również eseistyczna i prozatorska twórczość Zagajewskiego. Zresztą rozgraniczenie tych dwóch gatunkowych porządków nie jest łatwe i niepotrzebne. Wątki poetyckie przenikają zdania wypowiedziane w długiej prozatorskiej frazie. Potwierdza owo przypuszczenie nowa książka Zagajewskiego pt. „Dwa miasta“, która ukazała się w krakowskiej Oficynie Literackiej jako pierwsza krajowa pozycja książkowa Biblioteki Zeszytów Literackich. Jest to zbiór szkiców, opowiadań, aforyzmów tworzących, jak nazwała Barbara Toruńczyk, swoistą całość, elektryczną w lekturze. I zapewne pod względem formalnym jest to bardzo ważne osiągnięcie Zagajewskiego. Udało mu się zapewne coś, o czym marzył Czesław Miłosz: dał nam w „Dwóch miastach“ formę bardziej pojemną, mającą zarazem zaletę potoczystości lektury i zmienności „akcji“, pojemność intelektualną eseju, poetyckie obrazowanie i lapidarność wywodu, wreszcie dyskretną siłę wyrazu cechującą aforyzmy.

Już tylko z tego powodu warto przeczytać tom Zagajewskiego. Jest on – dopowiedzmy – intelektualną biografią pokolenia, które wzrastało w ogniu komunistycznej wizji świata za wszelką cenę chcąc się z tej historycznej zależności wydobyć. Dwa miasta – tę metaforę należy rozumieć i w ten sposób: oto życie toczy się pośród aktów decyzji:

wolności i zniewolenia, a nawet (już w nieco skromniejszych wymiarach) naszej małości i pragnienia dobra. Zagajewski wprowadził w naszą świadomość coś, co z trudem przyjmujemy: nadmiar wrażeń i bogactwo nowoczesnego, demokratycznie uporządkowanego, choć etycznie dwuznacznego świata. Cóż będzie dalej? O tym powiedzą – mam nadzieję – kolejne wystąpienia i wiersze Zagajewskiego, na które już teraz z radością czekamy.

ks. Jan Sochoń



Proza roku 1991

Na palcach jednej ręki można policzyć nowe książki prozaików polskich wydane w 1991 r. Jeszcze niedawno sądziliśmy, naiwni, że kryzys gospodarczy i wywołane nim bankructwo dotychczasowej infrastruktury wydawniczej odbije się negatywnie przede wszystkim na poezji i eseiście, że dobra powieść – nawet warsztatowo wysublimowana – utoruje sobie drogę do czytelników. Jak to się dzieje nawet na najbardziej kapitalistycznych rynkach. Tymczasem poeci – i to często tacy, o których nigdy dotąd nie słyszeliśmy – wcale nieźle sobie radzą publikując coraz więcej tomików i tomiczków w małych firmach edytorskich wyrastających dziś jak grzyby po deszczu; czynią to własnym nakładem albo korzystając z hojności sponsorów, którzy nie muszą w tym przypadku zbyt silnie potrząsnąć kiesą. Tymczasem pasjonaci z warszawskiego wydawnictwa PEN (nie mającego nic wspólnego z PEN Clubem, a korzystającego ze wsparcia dwumiesięcznika „Teksty Drugie”) wydali w ciągu ostatnich dwóch lat kilka tomów elitarnej serii eseiistyczno-krytycznej, by przypomnieć choćby głośną rzecz o nowomowie po polsku Michała Głowińskiego czy „Przygody człowieka książkowego” Edwarda Balcerzana, czy też najnowszy zbiór esejów krytycznych Marii Janion. Wcześniej kilka publikacji eseiistycznych zaryzykowała „Verba”. Natomiast pierwszych wydań wartościowej prozy współczesnej na półkach jest – oczywiście zachowując właściwe proporcje oceny – tyle co na lekarstwo, tak niewiele jak nigdy dotąd, czemu najmniej oczywiście są winni sami twórcy, będący dziś podobnymi petentami do lad księgarskich jak – z drugiej ich strony – miłośnicy (niestety w przerzedzającej się kolejce) literatury.

Wąskim gardłem dla wszelkiej ambitnej, nie zorientowanej na doraźny sukces beletrystyki stały się księgarnie: podobnie jak kierownicy kin szczerlnie zamykają dziś ekrany przed filmem polskim i w ogóle niekomercyjnym obrazem europejskim, tak księgarze często z góry rezygnują z zamówień nie podpartych kasowymi nazwiskami współczesnej prozy polskiej. A wydawcy, balansujący na ogół na cienkiej granicy bliskiego bankructwa, nie próbują też specjalnie przełamywać tej apriorycznej niechęci ich pośredników w drodze ku magicznemu rynkowi i bardzo rzadko ryzykują wydawanie nowych utworów nawet znanych autorów.

Pragnąłbym w niniejszym omówieniu dorobku literackiego miniego roku mieć satysfakcję przedstawienia co najmniej paru tytułów

zaliczających się do edytorskich „półkowników“. Choćby takich, jak świetne moim zdaniem mikropowieści Zyty Orszyn, podchodzące w nowy sposób do tematu stalinowskiej „hańby domowej“, albo „Ciemnia“ Bogusławy Latawiec, oryginalna opowieść o stanie wojennym – niestety książki te znane są nielicznym amatorom z konspiracyjnych wydań w mikroskopijnym nakładzie. Albo jak debiutancka „Pasja według świętego Jana“ Krzysztofa Myszkowskiego, o którą upominał się już w czasopiśmie Jan Błoński, a którą ja poznałem jako recenzent wewnętrzny nieszczęsnych wydawnictw jeszcze w 1988 r. I tak dalej. Trudno jednak wyrokować o tendencjach w najnowszej prozie na podstawie czytelnich duchów. Atoli trzeba rzec, że pewne istotne wektory zmian i przewartościowań w obrębie literatury występują dość widocznie i w zestawie tych kilkunastu książek, z jakich składała się ubiegłoroczna oferta polskich wydawców, głównie najbardziej zasłużonych, jak „Czytelnik“ i PIW, choć i wielu nowych, działających od niedawna, jak bardzo prężny Kantor Wydawniczy SAWW w Poznaniu czy również poznański Nakom.

Sądzę, że zauważalnym, wybijającym się po lekturze większej porcji tomów wyznacznikiem nowych tendencji w prozie jest znamienita reorientacja strategii narratora, który – generalnie rzecz ujmując – przenosi się z ulubionych do niedawna wyspecjalizowanych laboratoriów pięknej fikcji do okopów twórczości bezpośrednio ścierającej się z otaczającą autorów rzeczywistością i mocną zadrą w nich tkwiącą niedawną historią. Coraz więcej pisarzy zdaje sobie sprawę z epokowej doniosłości przeobrażeń, których podmiotem był naród i kraj w minionej dekadzie. Coraz mniej upiera się przy hasłach pseudoawangardowej i dość wtórnej – jeśli przymierzyć do niej tło światowe – „rewolucji językowo-artystycznej“, ogłoszonej w końcu lat siedemdziesiątych przez grupę skupioną głównie wokół miesięcznika „Twórczość“. Opasłe powieścicidła polskich postpostmodernistów doszczętnie zniknęły z rynku, co chyba w ogóle mało kto zauważył i czym też nie należy się martwić. Głównym wyzwaniem dla rosnącej liczby autorów staje się przegląd i analiza postaw oraz zachowań Polaków w minionej dobie, sonda zapuszczana w duszę obywatela PRL-u. Do rangi pytań numer jeden urastają kwestie tożsamości, duchowego samo-określenia, stopnia spolegliwości wobec systemowej i – z drugiej strony – pola domniemywanej własnej niezależności w ramach PRL-owskiego dominium. Pytania te są zdawane w formie mniej lub bardziej zakamuflowanej, przetworzonej artystycznie, najczęściej przez pisarzy średniego pokolenia, czyli 40- i 50-latków, choć także niedawnych debiutantów, jak Paweł Huelle czy Stanisław Bieniasz.

Niemal obsesyjnym wątkiem nowych opowiadań Marka Nowakowskiego (których aż kilka tomów, często powtarzanych na podstawie wcześniejszych wydań emigracyjnych lub podziemnych, ukazało się w minionych dwu latach) jest obywatelski rachunek sumienia przeprowadzany w imieniu – a może zastępstwie – społeczeństwa. Bohater „Jednego dnia w Europie” (SAWW) i wielu innych tekstów – pisarz, w którym możemy domyślać się autorskiego alter ego – nie umie sobie poradzić ze swym stosunkiem do systemu, co rusz odkrywa w sobie trucizny sowietyzacji. Ponieważ siebie nie oszczędza, zyskuje legitymację do krytykowania innych i – wykorzystuje ją bez skrupułów. Opowiadania M. Nowakowskiego przynoszą chyba najszersze w naszej prozie spektrum zła wywołanego przez tzw. realny socjalizm w Polsce, zawierają całą antologię ludzkich świństw, dewiacji, chamstwa na co dzień, pazerności. We wszelkich miejscach spotkań człowieka z człowiekiem narrator uwydatnia decydujące o współżyciu prymitywne prawa walki o byt, przybierające wyrafinowane, cywilizacyjne formy. Żyliśmy i żyjemy w spotworniałej, karykaturalnej przestrzeni społecznej, ukształtowanej przez dziesięciolecia zniewolenia i zakłamania – te opowiadania to przyczynek do aktualnie toczącej się dyskusji o Homo sovieticus.

Z mniejszymi akcentami realizmu, za to z silniejszą dawką szyderstwa i specyficznej, bazującej na demaskacji potocznego języka, ironii rozprawia się ze zmierzchem PRL-u Janusz Anderman, m.in. we wznowionym ostatnio na podstawie emigracyjnych i podziemnych wydań tomie „Brak tchu”. Kraj świata” („Czytelnik”) czy w scenariuszu „Choroba więzienna”, opublikowanym na łamach sierpniowego „Dialogu”. Antybohaterem tej prozy – bo o takim należałoby mówić – jest zwykły zjadacz chleba, stawiający sobie za cel jak najmniej konfliktowe i jak najkorzystniejsze przeżycie w ramach narzuconej mu ogólnie politycznej gry. Bo to jest gra. Gra nie tyle o życie, ile o jak najlepsze życie, dostatanie na miarę określonych warunków. O to, żeby jak najmniej dać się zeszmacić, zgnieść podejrzeniami na przykład o nie daj Boże kolaborację, a równocześnie dać pożyć – sobie i swojej rodzinie. Ten nasz kraj ŚWIATA – odczytajmy wpisany w to hasło wyrzut – jest przerażająco marny, bezduszny, pozbawiony godnych motywacji. Narrator Andermana jest jak mało który z rówieśników wyczulony na różnorakie fałsze i mitologie rzeczywistości, na formujące język klisze świadomości, tropy nowomowy. Demaskuje udział języka w omotującej umysł i zrównującej w oszustwie upokarzającej grze społecznej, o której wyżej mówiłem.

Inaczej u Krystyny Kofity, którą w wydanej przed trzema laty, a teraz sfilmowanej powieści „Pawilon małych drapieżców” i w nowym

tomie opowiadań „Człowiek, który umarł” (PIW) pochłania bez reszty podupadły świat rozbitków ludzkich, degeneratów, dewiantów, będących w niemałym stopniu wytworem społecznej polityki minionego polskiego półwiecza. Zarówno Bogumiła z Pawilonu“ jak i bohaterowie późniejszych opowiadań Kofty balansują nieumiejętnie na cienkiej granicy oddzielającej niby normalną rzeczywistość międzyludzką od pełnej psychozy. Przenosić można rzec, że w tomie „Człowiek, który umarł” przechadzamy się wraz z narratorem – tym razem dosłownie – wśród tych pawilonów małych drapieżców, które zapowiadała powieść. W jednym z pawilonów straszy nas ludzki *jaszczur*, jak narrator definiuje wyrodną matkę, była prostytutkę, przygarniętą na starość przez litościwego syna wbrew oporom jego żony. W innym hrabia, właściciel pałacu, który w latach stalinowskich wybiera zawód śmieciarza i przy nim pozostaje później, staje się żywym wyrzutem dla korzystających z socjalistycznych apanaży aktualnych mieszkańców pałaców. Gdzie indziej sam tytuł opowiadania o bliźniakach, dzieciach alkoholika: „Dwa Kainy“, zwiastuje niebywałą gehenną rodzinną. Są to pawilony kreatur będących odpryskami systemu społecznego, jego niechcianymi dziećmi, na jakie system ten sobie zasłużył; siedziby mechanicznego współżycia, w których uczucia zostały zastąpione związkami koniecznej symbiozy i stosowanego jako zasadnicze prawo egoizmu.

Również światobraz zakresłony przez narratora wydanych przez londyński „PULS“ „Opowiadań na czas przeprowadzki“ Pawła Huellego (to drugi tom prozy autora głośnego „Weisera Dawidka“) jest naznaczony złowrogim piętnem epoki, w której przyszło dojrzewać młodzieńczemu bohaterowi i zarazem podmiotowi twórczemu tych opowieści. Życie, postawy, zachowania postaci są tu zdeterminowane przez historyczne okoliczności czy raczej perturbacje: przez ich doświadczenia wojenne, powojenne, jak i późniejsze. Tyle że wyobrażenia narratora – owego wrażliwego, uduchowionego i poetycko nastawionego do życia chłopca – wydobywa na plan pierwszy nie zło i wynaturzenia (jak to dzieje się u Nowakowskiego), nie kalekość i potworność (jak u Kofty) rzeczywistości psychologicznej, a szczególną dziwaczność, odstępstwo od norm, niezwykłość postrzegania świata. Wszystko co niepojęte, nienormalne i czasem wręcz nie-ludzkie fantazja chłopca przenosi jakby na stronę własnych wewnętrznych zysków: narrator mitologizuje tę cudaczną powszedniość, nadaje jej kontury ezoterycznego misterium. Dziadek Karol, który miał w latach stalinowskich tajemnicze konszachy z autochtonami na Wybrzeżu, pozostawia po sobie wybudowaną w szopie małą łódź podwodną. Ojciec bohatera woli jako wykwalifikowany inżynier

w epoce Bieruta zamiatać dworce niż budować statki – i takimi uczynkami imponuje chłopcu. A pani Greta, być może matka esesmanów, przed wyjazdem do Heimatu oczarowuje chłopca muzyką. Posmak metafizyki i transcendencji podbudowuje psychologiczne interpretacje narratora, aczkolwiek w niektórych opowiadaniach daje się on zbyt głęboko i zbyt naiwnie z punktu widzenia czytelnika wciągnąć w treść swego misterium.

Jeśli Zabrze pełni w wydanej po raz pierwszy w kraju powieści S. Bieniasza „Ucieczka” („Czytelnik”) rolę symbolu, na wzór przytaczanego przez autora w nocie wstępnej jako przykład Camusowskiego Oranu, to symbol ten opina wizję jednak dość skonkretyzowaną, adresowaną w swych odniesieniach do społeczeństwa polskiego w dobie stanu wojennego. Psychiczna degrengolada bohatera powieści, Ryszarda, miałyby zapewne równie pobudzające bodźce i we wcześniejszych latach, zwłaszcza w okresie Gierkowskim na Śląsku, kiedy to oszustwo ustrojowe omotywało świadomość obywateli z nie gorszym skutkiem. Bez „zarazy” stanu wojennego Ryszard staczałby się w swym alkoholizmie na dno z nie mniejszą siłą bezwładu, niż czyni to uciekając przed zomowcami. A w gruncie rzeczy bardziej przed widmami własnego niespełnienia w tym systemie, od którego nie sposób było normalnie uciec. Powieść Bieniasza przynosi rzetelny socjologiczno-obyczajowy wizerunek kraju w finalnym okresie wynaturzonego już do reszty socjalizmu „realnego”.

Mógłby ktoś w tym miejscu wytknąć mi, że nie rozpocząłem tego tekstu, sumującego miniony rok w prozie, po Bożemu, czyli od dokonań najznakomitszych seniorów i pisarzy o dłuższym stażu. Otóż uczyniłem to z premedytacją, premiując ten nurt poszukiwań artystycznych, który wydaje się najbardziej znamienity i istotny dla obecnego czasu przełomu. To po pierwsze. A po drugie, seniorzy obdarowali nas głównie powtórkami – co prawda swoich często wybitnych i mało wcześniej rozprowadzanych z powodów politycznych książek. Ukazały się m.in. nowe wydania powieści Tadeusza Konwickiego, Władysława Terleckiego, nietypowa reedycja opowiadań Kornela Filipowicza, mianowicie tom „Wszystko, co mieć można” (Wyd. Literackie) stanowiący przegląd tekstów tego autora związanych z jego dzieciństwem, krajowe wydanie „Obozu Wszystkich Świętych” Tadeusza Nowakowskiego, również krajowe wydania znanych książek Włodzimierza Odojewskiego. Sądzę, że na półkach bibliotecznych w dziale polskich książek odmalowujących tragiczny pejzaż ziemi Gulaż pozostaną obok „Innego świata” Herlinga-Grudzińskiego i „Na nieludzkiej ziemi” Czapskiego niezbyt pokaźne i wcale nie

prześcigające się z innymi w piętnowaniu terroru opowiadania Odojewskiego, m.in. z tomu „Zabezpieczanie śladów”. Wśród kilku wznowień prozy Kazimierza Brandysa znalazła się też prawie nowa (prawie – bo z jednym dawniejszym opowiadaniem „Bardzo starzy oboje”) „Sztuka konwersacji”. Wyrosła ona z wewnętrznej potrzeby autora skrytykowania czy wyśmiania typowego polskiego gadulstwa, nieznośnej paplaniny. Poszczególne dialogi stanowią wszakże misternie skonstruowane quasi-opowiadania, nie są zwykłym odtworzeniem przytoczonych na chybił trafił rozmówek.

Wiele spośród powyższych utworów pasjonuje się najbardziej zawitym polskim losem w XX w., przeszłością kraju i narodu, tyle że – w odróżnieniu do tendencji cechujących pisarzy średniej generacji – jest to historia postrzegana w bardziej uniwersalnej perspektywie, wychodząca ponad PRL-owskie opłotki. W tym kręgu zainteresowań poznawczo-artystycznych lokuja się też nowe książki pisarzy, których nie trzeba przedstawiać: Andrzeja Szczypiorskiego i Józefa Hena. „Noc, dzień i noc” (SAWW) tego pierwszego, powieść będąca przedłużeniem słynnego „Początku”, styka nas z fenomenem – racjonalnie prześwietlonych – dziejów XX w. To nie proza-wspomnienie i nie proza-zwierciadło rekapitulowanego czasu, to jakby sfabularyzowany, przełożony na język powieści esej, wybijający na czoło refleksji przekonanie o koniecznościach rządzących ludzkimi losami, o determinizmie procesów historycznych. Z analizy dialektyki dziejów, ważenia racji i motywacji tej epoki wynika jak gdyby sfabularyzowana esencja losu narodowości, mieszejących się w minionych kilkudziesięciu latach na polskiej ziemi. Podobnie „Nowolipie” („Iskry”) J. Hena to nie tylko wdzięczna, pełna lirycznej zadumy ballada prozą o przedwojennej enklawie Żydów warszawskich. Książka ta w „głębszej” lekturze urasta do rangi uniwersalnej przypowieści o ludzkim losie, a zarazem jest jak gdyby wyrzutem zmarłego czy ZGLĄDZONEGO czasu kierowanym do nas. Na koniec warto jeszcze zwrócić uwagę na wydaną pod koniec roku interesującą mikropowieść słupskiego pisarza Andrzeja Turczyńskiego „Chłopiec na czerwonym koniu”, („Czytelnik”), wychodzącą od relacji o transporcie gromadki dzieci do syberyjskiego łagru. Trudno powiedzieć, czy jest to bardziej literatura „łagrowa” o elementach fantastyki, czy uniwersalna ponura baśń o „ekspozycji” łagrowej; w każdym razie za osiągnięcie narratora należy uznać przekazanie potwornej prawdy czasu z nietypowej, bo dziecięcej – a sugestywnie odtworzonej – perspektywy.

Mieczysław Orski

Sztuka – procent od kontemplacji

Valadon, Utrillo i Wzgórze

W luźnym związku z poprzednimi artykułami o malarzach naiwnych przyjrzyjmy się teraz niezwyklej parze, jaką stanowili Maurice Utrillo i jego matka, Suzanne Valadon. Oboje byli samoukami. Niektórzy krytycy zniechęceni trudnościami z zakwalifikowaniem samorodnego malarstwa Utrilla wpisywali go na listę naiwnych. Niesłusznie. Był on głęboko świadomy, również w sensie technicznym, swojej sztuki. Nie ma u niego (jak i u Suzanne Valadon) tej dziecięcej prostoduszności charakterystycznej np. dla Nikifora. Z innych jeszcze względów będzie tu mowa o Valadon i Utrillo. Uosabiają atmosferę, wir, szaleństwo, wzniosłość i nędzę, całą osobliwość tego, co jest zawarte w nazwie „Montmartre”. Montmartre to wzgórze na północy Paryża, które już dawno przestało być przedmieściem, zwieńczone białą kopulastą bazyliką Sacré-Coeur. Nie można sobie wyobrazić Paryża bez Sacré-Coeur, a przecież to jest sztuczny i pretensjonalny twór architektoniczny, kombinacja stylu romańskiego z bizantyjsko-orientalnym. Hasło „Montmartre” odpowiada jak echo inne: „Montparnasse”, dzielnica południowa, na lewym brzegu Sekwany. Obie nazwy wywołują w wyobraźni tamtą nieprawdopodobną epokę sprzed i po I wojnie, kiedy Paryż słusznie uchodził za stolicę malarstwo-poetyckiej, kosmopolitycznej cyganerii. Jej malarskim owocem była tzw. Ecole de Paris.

Ostatni raz byłem na Montmartrze ciepłą jesienią 1987 r. Całe miasto błyszczało słońcem. Jednym z najśłynniejszych punktów Wzgórza (tak się o Montmartrze mówi: la Butte) jest skwer niedaleko Sacré-Coeur, Place de Tertre. Dla tłumu turystów miejsce-symbol, synonim malarskiego jarmarku. Roi się tam od malarzy przy sztalugach po raz setny pacykujących widok Sacré-Coeur. Wśród skrzących pejzażystów nierzadko słychać naszą mowę. Jesteśmy narodem przedsiębiorczym, zwłaszcza za granicą. Współczesna la Butte niewiele już ma wspólnego z tamtą, z epoki Utrilla, Valadon, Picassa, Maxa Jacoba, Francisca Carco i całej bandy. Dziś to modne targowisko turystycznej próżności i łatwowierności. Odmalowane, wyglancowane, jaskrawo opakowane, jak każda rzecz na sprzedaż. Nawet tamto wzgórze Montmartre, które oglądałem pierwszy raz w życiu, po zakończeniu

działań wojennych, miało całkiem inny charakter, jeszcze ze wszystkimi cechami autentyczności. Skłamałbym jednak utrzymując, że dziś Wzgórze już żadnego wrażenia nie robi. Taka jest siła legendy, taka jest wymowa tej ciasno zabudowanej dzielnicy ze stromymi uliczkami, że nawet przerobienie dawnych szynków na eleganckie i drogie przybytki gastronomiczne, nawet zainstalowanie w poprzednich rudarach ekskluzywnych sklepów sztuki nie potrafiło odebrać Montmartre'owi jego lokalnego czaru. Genius loci jest tu niezniszczalny.

* * *

Wiele jest książek, których u nas nie przetłumaczono, ale najbardziej żał wspomnień Francisa Carco, prawdziwego *przyjaciela malarzy* (tak brzmi tytuł jednej z jego książek). Wcześniej napisał „La légende et la vie d'Utrillo” (Legenda i życie Utrilla). Przywiązywanie autora do wspomnień młodości nie wygląda obrazu tamtego środowiska; jest on malowniczy, jak się zwykło mówić, ale i prawdziwy, w pewnej mierze przerażający. Ówczesna la Butte to budy i baraki wśród zarośli, warsztaty sklecone z desek, pełno ogrodów otoczonych płotami, raj dla alfonsov, włóczęgów i groźnych urwisów. Wąskie uliczki, rudery połuszczone i okryte liszajami, strzechy i blaszane dachy z małymi kominami na tle wyniosłego nieba. Pełno kafejek, Moulin-Rouge, młyny Bal de la Galette, tylekroć malowane jeszcze przez Daguerre'a i Corota, potem przez Van Gogha, Renoira, Picassa, Utrilla... Młyny widziało się ze wszystkich punktów Wzgórza, dominowały nad nimi tylko kopuły Sacré-Coeur, skąd widać całą panoramę Paryża. W letnie wieczory, na obszernym zadrzewionym terenie między schodami ulicy Foyatier a ulicą Muller, bratał się i awanturował ludek Montmartre'u, pod naftowymi lampami kabaretów czy w zadymionych salach, gdzie można było tańczyć. Prócz legendarnego Bal de la Galette cieszył się powodzeniem „caf-conc” (kafejka z orkiestrą) na rogu rue Coulaingcourt i rue Abreuvoir. Produkowali się tam amatorzy i zawodowcy, pianista o wyglądzie łachmaniarza, La Goulue, słynna bohaterka obrazów Lautreca, Georger i Zigotto – nazwiska głośne wśród tamtejszej cyganerii. Tańczono modnego cake-walka, a olbrzym z rudą brodą zwany magiem Montmartre'u nabierał łatwowiernych. Lokalem kierowało groźne babsko, mère Puissant, w suterenie popularny Jules wynajmował florety, rowery i kule do gry. Dwa kroki dalej stał barak, gdzie za barem urzędował poeta-dorożkarz, Daléchamp, który rankiem siadał na kozle, by zarobić na swoje urozmaicone życie. *Dziwaczna epoka, nie pozbawiona obliczonego na pokaz cynizmu* – pisze Carco. Miejscowi chuli-

gani (zwani „les bizets“) dosłownie terroryzowali dzielnicę. Doskonale odmalował te typy Aristide Bruant w swoich piosenkach układanych w lokalnej gwarze. *Gdy do tego wszystkiego wracam myślami i robię rachunek tamtych dni – no i nocy! – spędzonych w towarzystwie tej osobliwej młodzieży, atmosfera Montmartre’u wydaje mi się rodzajem męczącego snu. Te nieprawdopodobne indywidua, jakich dziś się już nie ujrzy, miały czułe serca i bynajmniej nie stroniły od malarzy i poetów. Piło się razem w słynnym „Lapin agile“ i nikt za to nie płacił. Wtedy to było ważne! Tylko dwa kroki dzieliły „Lapin agile“ od „Belle Gabrielle“, więc nieraz powtarzaliśmy tę trasę, bo mając kredyt nie wypada z tego nie skorzystać. Utrillo nigdy o tym nie zapomniał...*

* * *

Marie-Clémentine, bo tak się właściwie nazywała Suzanne Valadon, była naturalnym dzieckiem praczki przybyłej na Montmartre z jakiejś wioski w Limousin w 1872 r. Talent dziewczynki objawił się bardzo wcześnie, rysowała drzewnym węglem wszędzie na ścianach. Podrósłszy próbowała rozmaitych zarobków, omal nie zrobiła kariery jako akrobatka w cyrku Molliera, na placu Pigalle. Już w wieku 15 lat odznaczała się urodą. Została wkrótce modelką, przez 7 lat pozowała cieszącemu się wtedy ogromnym uznaniem Puvis de Chavanne’owi, Renoirowi, Lautrecowi i Degasowi, od którego najwięcej się nauczyła. Bodaj pierwszy Lautrec spostrzegł jej skrywane zamiłowania. Jeden z rysunków Suzanne powiesił u siebie w pracowni. Miał się o niej wyrazić: *To coś więcej niż piękność, to talent!* Renoirowi pozowała do tak znanych obrazów, jak „La Natté“, „Danse à la ville“, „Danse à Bougival“. Kiedyś, nie doczekawszy się modelki, Renoir sam idzie do jej mieszkania przy rue Poteau, jednej z najuboższych ulic na Wzgórzu. Zastaje dziewczynę przy malowaniu. Suzanne chce schować mokre płótno za szafę. *Jak to – krzyknął malarz wydzierając jej obraz – chcesz coś takiego ukryć! To zbrodnia! Tracisz czas na pozowanie. Musisz pracować i wystawiać. Jesteś jedną z nas!* Podobno zmieszana Suzanne wyjąkała: *Chciałam, żeby to Maurice był malarzem...*

* * *

Urodził się na Boże Narodzenie 1883 r. przy tejże ulicy Poteau, matka miała 16 lat. Była nie tylko piękna i utalentowana. To wielki charakter. Oddana bliskim, wytrwała w osiąganiu celów. Chłopiec był bez ojca. Jeden z przyjaciół, bogaty szlachcic hiszpański bawiący się malarstwem na Montmartrze, Miguel Utrillo y Molins, wspomniał

myślnie uznał się za ojca Maurice'a, w merostwie IX dzielnicy, 27 II 1891 r. Świadcami byli przypadkowy biuralista i kelner z pobliskiej kafejki. Tak się zaczęła legenda Utrilla. Pierwszym mężem Suzanne był bogaty adwokat Mousis, ale jej usposobienie od początku nie rokowało trwałości temu małżeństwu. Suzanne tęskniła do Montmartrem. Wprowadza się do pracowni przy rue Corot z psami, kozą i kotami podebranymi na ulicy, stosem płócien i sztalugami. Odtąd może się oddać swojej pracy. Jej rysunki przyjmuje Salon de la Nationale. Obrotny marszand Libaude podpisuje z nią kontrakt.

Co do Maurice'a, późno odezwało się u niego powołanie malarckie. Jest dziki i nieużyty, od wczesnych lat uzależniony od alkoholu. Przyjaciół domu, doktor Ettinger, wielki amator malarstwa, daje matce dobrą radę: *Tylko pani może go uratować. proszę go nauczyć malarstwa*. Maurice'em trudno pokierować. Maluje, jednak co dzień są awantury. Niszczy kartony, kopie sztalugi. Wraca w nocy czy po paru dniach skrwawiony, obity i poszarpany. Suzanne nieraz znajduje go w rynsztoku. Kuracja odwykowa w Sainte-Anne, po niej wiele następnych; ale charakterystyczne, że prawie zawsze na jego własne żądanie. Rozumie, że inaczej nie ucieknie od swego przekleństwa. Wpływ matki wcześniej się skończył.

Rodzaje ich malowania były różne od początku. Suzanne, pielęgnująca pewną ideę obrazu podpatrzoną jeszcze u Degasa, rysuje mocnym zdecydowanym konturem, po męsku, z nienasyconą ciekawością. Tematem jest człowiek, akt, martwa natura. Maurice maluje tylko ulice i zaułki pozbawione ludzkiej obecności. Przejawia się w tym jego smutek i posępna reakcja na zły los, na drwinę i okrucieństwo, które go zewsząd spotykały. Sylwetki ludzkie snujące się czasem w perspektywie tych miejskich pejzaży są jak cienie. Maluje za litr wina, byle prędzej, byle skuteczniej. Wartość jego obrazów przez długi czas będzie z tego powodu nierówna, choć zawsze jest w nich coś zastanawiającego. Nigdy dotąd żaden samouk nie malował w sposób tak różny od wszystkiego, co dotąd oglądano – ani myśląc o oryginalności i o stylu. Poważne zainteresowanie swoim dziełem zawdzięcza takim krytykom, jak Elie Faure i Octave Mirbeau, który już przedtem wspierał artykułami Van Gogha i Gauguina. Teraz kupuje u Libaude'a „Różowy dom“, jedno z najpiękniejszych płócien Utrilla. Stwierdza, że to wyrzutek, pijak i epileptyk niszczący własne obrazy, ale jednocześnie nawołuje: Uwaga, to prawdziwy geniusz, kupujcie jego rzeczy czym prędzej! Marszandzi wierzą opinii Mirbeau i Utrillo wchodzi na rynek sztuki. Nie wpływa to na jego nałóg. Przeważająca wizją ostatecznej katastrofy Suzanne próbuje w domu zorga-

nizować (po kolejnych pobytach Maurice'a w zakładzie) ścisły nadzór. W jego pracowni zakłada kraty. Nie brakowało na Montmartrze tragicznych przykładów: Toulouse-Lautrec odwieziony in extremis do rodzinnego zamku umiera w wieku 37 lat. Wiegels, młody Niemiec studiujący tu malarstwo, po nocnej orgii odbiera sobie życie. Van Gogh strzela do siebie w obłędzie. Kilka miesięcy wcześniej odbył się pogrzeb Modiglianiego zmarłego oficjalnie na suchoty, w rzeczywistości z wyczerpania alkoholem i narkotykami.

Maurice przeżywa stany religijnego uniesienia, otacza się dewocyjnymi obrazami i posążkami, co przynosi krótkotrwałe chwile ulgi. Drugi mąż Suzanne, Utter, przeciętny malarz, nie jest obojętny na strumień pieniędzy napływający do mieszkania przez rue Corot. Dawno minęły czasy, gdy Suzanne szukała co rano paru franków na płótno czy farby dla siebie i syna. Teraz Maurice ma szyte na miarę ubrania (które szybko zamieniają się w łachmany), a co do Valadon, ta wygłasza na temat pieniędzy oryginalne opinie: *Za dużo czasu się traci na ich wydawanie!* Rozdaje banknoty, gdzie się trafi, taksówkarzom daje tysiącfrankowe napiwki, zresztą wkrótce ma już okazały samochód z szoferem. I wciąż zachowuje siły na własną pracę mimo udręki, jaką sprawiają jej syn i mąż, z którym życie się nie układa. To już kobieta 57-letnia, drobna i szczupła, z okularami na nosie, o prawie siwych włosach. Pracuje! Nie przestaje wystawiać, w galerii Weill, u Bernheima. Staje się gwiazdą pierwszej wielkości na Wystawie Sztuki Współczesnej, krytycy ogłaszają ją królową malarek.

* * *

Naturalnie, w dzielnicy już zupełnie inaczej się traktuje Maurice'a przezywanego dotąd pogardliwie „Maumau“. Teraz się mówi do niego „Mistrzu“. Zarabia przecież krocie. Jego matka kupiła w Saint-Bernard (Ain) feudalny zamek. W 1928 r. z inicjatywy samego Edwarda Herriota uwielbiającego talent Suzanne i Maurice'a Utrillo zostaje udekorowany Legią Honorową, co przyjmuje po swojemu, bez żadnych oznak satysfakcji. Tymczasem drugi mąż Suzanne opuszcza dom pociąwszy nożem jej płótna. I tym razem dzielna kobieta (przezywana na Montmartrze „straszną Suzanne“) wykazuje zadziwiającą odporność. Przeprowadza się na avenue Junot – to ostatni etap wędrówek po Paryżu. Gdy jakiś czas musi się leczyć w szpitalu, powierza syna niejakej Lucie Valore, wdowie po bankierze; nie mogła przewidzieć, co z tego wyniknie. Pani Valore roztacza nad Utrillem wytrwałą i skuteczną opiekę. Gdy Suzanne wraca do domu, cały Montmartre już mówi o ślubie Maurice'a z „dobrą Lucie“. Pani

Valore będzie odtąd się starać, żeby nikt tego epitetu nie zapomniał. Suzanne zostaje sama, wytracona z równowagi, ale nie na tyle, żeby przestać pracować. Maluje do ostatnich chwil życia, całą mocą swego w pełni rozwiniętego talentu: dużo portretów (m.in. marszanda Petridesa i jego żony, zajmujących się sprzedażą jej dzieł), piękne martwe natury, zwłaszcza kwiaty. Znamionuje te rzeczy ostry, energiczny rysunek przypominający estetykę Degasa. Przyjmuje jeszcze starych przyjaciół, udaje wesołość, ale sprężyna – jak sądzi Carco – już pękła. Zachodzi na rue Junot parę miesięcy przed śmiercią Suzanne, którą zastaje między portretem Utrilla jej pędzla a martwą naturą Uttera: *Nie ma sensu dalej walczyć, mówi artystka. Dopóki mogłam pilnować Maurice'a, życie miało treść. Ale wiem, że to inaczej nie mogło się skończyć.* Skończyło się istotnie wylewem krwi do mózgu, 8 IV 1938 r. Miała ledwie 61 lat. Kilka tygodni wcześniej namalowała uroczą martwą naturę z kwiatami, z napisem na wazonie: *Niech żyje młodość!* Gazi, młody rosyjski malarz, traktowany przez Suzanne jak syn, zaniósł wiadomość do willi w Le Vésinet, gdzie w luksusowym więzieniu „dobra Lucie” trzymała Utrilla. Zareagował szokiem, nie był w stanie pojechać na pogrzeb.

Malarstwo Valadon ma charakter impulsywny, niemal agresywny, sprawia wrażenie tężyzny, jest w ogóle świadectwem tej wspaniałej równowagi psychicznej, której brakowało jej synowi. Obrazy jej – o szlachetnej materii – kolorystyką przypominają Gauguina. Sprzężenie życia Suzanne Valadon z takim zjawiskiem artystycznym, jakim jest Utrillo, z tym tłem nieopisanym, jakim był Montmartre pierwszej połowy wieku, przydaje jej biografii bogactwa.

* * *

W swojej kompetentnej i serdecznej książce Carco (pisał ją jeszcze nie znając finału w Le Vésinet i opieki „dobrej Lucie”) z całą mocą podkreśla, że Utrillo nieustannie walczył z nałogiem. Liczne internowania w zakładach psychiatrycznych, skąd parokrotnie w przemyślny sposób uciekał (chyba przekupując pielęgniarki pośpiesznie malowanymi widokami Montmartre'u, tak jak to robił i z policjantami), aż w dziewięciu przypadkach były dobrowolne. Też Carco, tego prawdziwego przyjaciela malarzy (największym przyjacielem był w stosunku do Utrilla) jest, że zachodziło jakby sprzężenie zwrotne między nałogiem malarza a jego wspaniałą sztuką. Jeżeli nie pracował – pił do nieprzytomności, ze wszystkimi konsekwencjami. Malowanie było ratunkiem, wyzwoleniem od własnej spacznej nałogiem natury. Z tego dylematu, przekłętą kręgu – nie umiał wybrnąć. Cokolwiek

czynił i przedsiębrał, był albo skazany na wzniosłość, którą znajdował i urzeczywistniał w malarstwie, albo na zezwierzęcenie na poziomie rynsztoka. Po czym dźwigał się i znowu wszystkich zaskakiwał genialnością. Swego losu się nie wybiera. Urodził się w Paryżu i tylko pod paryskim niebem, które umiał oddać w tylu niuansach, mógł się stać wielkim malarzem. Carco przeprowadza sugestywną analogię między losami Utrilla, Villona i Verlaine'a. *Jak Villon, który swe skruszone modły zanosił przed ołtarze Notre Dame w długich suplikacjach, tak jak Verlaine – ten Villon naszej epoki – Utrillo potrafił kochać tylko swoje miasto. Jemu wszystko od początku zawdzięczał i kiedy się kreślił paralelę między tonacją i ekspresją zadziwiających poematów wątplęgo żaka, „który się zwał François Villon”, a naiwną i bezpośrednią, trudną do określenia atmosferą obrazów Utrilla, wtedy się widzi, że to porównanie można by przeprowadzić w całej ciągłości.*

* * *

W 1916 r. Utrillo znalazł się w krańcowym stadium alkoholizmu i został zamknięty w Villejuif, gdzie pozostawał od sierpnia do listopada skarżąc się na los, ale – malując. Przypadłby wtedy, gdyby nie miał palety w ręku. I w tym właśnie okresie, PARADOKSALNIE, zdobył się na inną, wysoce urozmaiconą gamę barwną, czystsza, świetlistą, którą miał potem rozwinąć z wielką korzyścią dla swojej sztuki. Wtedy właśnie Leopold Zborowski, nasz słynny Zboro, polski marszand w Paryżu, przyjaciel Modiglianiego, zajął się *Panem Mauricem*, a trzeba wziąć pod uwagę, że to było w epoce, kiedy mało kto brał Utrilla na serio. Równowaga i jednoznaczność wyrazu, wyrazistość faktury pojawiły się w tych pejzażach. Trudno w istocie nazwać obrazy Utrilla miejskimi pejzażami; to są portrety murów, ulic, bram, kościołów i nieba nad nimi – każdy widok miasta jest indywidualny jak portret żywej osoby. Teraz maluje koszary (wspomnienie z krótkiego pobytu w wojsku na początku wojny), szpitale, wysokie mury, przedmieścia z sadami, domy za ogrodzeniami. Pojawia się nowy typ nieba, bez poprzedniej tragicznej monotonii. Krytykowano czasem nową manierę zarzucając jej oschłość i chłód, nie od razu zrozumiano istotę odnowy. Nikt przed Utrillem nie zdołał odkryć źródła czarodziejskiej sztuki w tak banalnych motywach, jak zespoły miejskich zabudowań. Mógł to zrobić tylko on, zapewne dzięki swojej nierównowadze i rozpaczy, ale głównie dzięki niezmierniej czułości do swego miasta, co było połączone ze szczerością wrażeń i umiłowaniem precyzyjnego detalu, płotu, czerwonego szyldu oberży, bieli ścian, linii

zaufka, tych rzeczy najpospolitszych, które pod dotknięciem jego pędzli sublimowały się. Teraz zmienił się rytm, znikł burzliwy i bezradny w pewnym sensie liryzm poprzedniej faktury. Dawniejsze uniesienia zastąpiła dokładność, metodyczność. Skończył się sławny okres bieli w niezliczonych odcieniach i jakościach, które Utrillo uzyskiwał wynalazłszy pewien sposób zastosowania gipsu. Wyczuwając, że ceną utrzymania się na powierzchni życia jest ustawiczne pogłębianie swojej sztuki, instynktownie odrzucił najłatwiejszą drogę, jaką byłaby eksploatacja pierwszej maniery, która zdobyła już sobie wielbicieli. Rzecz w tym, że Utrillo nigdy nie miał w sobie najmniejszych danych do uprawiania wirtuozerii. Wykluczała to wrodzona mu integralna szczerłość i spontaniczność. Dawna egzaltacja inaczej ukierunkowana w tym drugim okresie pozwoliła mu osiągnąć maksymalne, w ramach jego talentu, rezultaty. Malarz w pełni odsłania istotę swoich marzeń, swoją wolę przeciwstawienia się nieszczęściu za pomocą malarstwa.

Kiedy nie malował, bawił się miniaturowymi pociągami na szynach albo stał w oknie z czołem przylepionym do szyby. Czy w rzeczywistości pojmował, kim jest w malarstwie swego czasu, swego środowiska? Jak notuje Carco, przy jakiejś okazji spytał: *Gdybym był taki, jak mówią o mnie w gazetach, to chyba dostałbym palmy akademickie, prawda?* Gdy przyjaciele chwalili nowy obraz, krążył wielkimi krokami po pracowni, zatrzymywał się i zadawał pytanie: *Tak, ale czy ty naprawdę tak myślisz?* Utrillo – artysta bez śladu samozadowolenia, świadomość artystyczna ze znakiem minusowym? Jednak zdecydowanie, które kierowało jego formą malarską, przeczy temu przypuszczeniu. Był po prostu autentycznie skromny.

* * *

Ile lat musiało upłynąć, zanim ten malarz wymieniający obrazy za butelkę wina zaczął być ceniony? Malował od 1903 r. W marcu 1914 r. za cudowną „Notre Dame” zapłacono w „Peau de l'Ours” 400 franków. Pięć lat później osiąga 1000 franków za „Różowy dom przy ulicy de l'Abreuvoir”. Odtąd cena Utrillów będzie stale rosła. Marszandzi, poczuwszy pismo nosem, skrzętnie skupują wszystko, co wisi czy wala się po kątach w różnych spelunkach Montmartre'u. Szynekarze, nie wierząc własnym zmysłom, zaczynają napełniać kieszenie. Maurice trwa w charakterystycznej melancholii i wrogości do otoczenia. Dzika i gorzka dusza realizowała się, w jakimś procesie metabolicznym, tylko w obrazach. Współcześni przyznają się do wrażenia magii, jakie one na nich czyniły. Było to zaskakujące. Zborowski odwiedzając Utrilla w zakładzie odwykowym w Picpus (z płaską

flaszka wina Anjou w kieszeni) i stając przed powstałymi ostatnio obrazami wołał: *Ileż w tym poezji! Zobaczcie sami! Oto wielki malarz, ale tak samo wielki poeta, bardzo wielki, największy!*

Gdy stał się modny, obrazy jego osiągały cenę od 2700 do 3800 franków, a wtedy Francja była tania, więc chodziło o wielkie sumy. Carco, napastowany i oblegany przez nieznajomych, którzy się dowiedzieli, że ma płótna Utrilla, zachował niektóre listy jako ciekawy dokument cynizmu. Tym nabywcom zależało tylko na jednym – byle był podpis Utrilla! Tymczasem artysta pozbył się dawnego pośpiechu. Nowa maniera utwierdziła się, kompozycja stała się surowsza, za to paleta bogatsza. Nieba nabrały lazuru i światła. Drzewa roztoczyły pyszną vegetację i nareszcie – w pespektywie ulic – pokazały się ożywione ludzkie postacie. Galeria Barbazanges urządziła wielką retrospektywę poprzedniego „białego” okresu unaoczniając cały jego splendor. Odbyły się wystawy u Guillaume’a i w wybrednej galerii Mlle Weil. Sam Utrillo nigdy dotąd nie miał okazji spojrzenia na swoje dzieło w tak imponującym wyborze. Ośłupiał. Był to owoc 20 lat udręki i wysiłków, które rozumieć tylko matka i nieliczni przyjaciele. Jest jasne, że bez Suzanne Valadon zginąłby w zamroczeniu i desperacji. We wspomnieniach z tej epoki wylicza się co najmniej kilkanaście osób tego środowiska, mniej znanych niż Modi, Apollinaire, Bottini, które pochłonięte alkoholizmem. Carco, subtelny analityk tych rzeczy, które znał z własnego doświadczenia w młodości, wyraża opinię stanowczą: mimo wszystkich upadków, które bez końca i w sposób sensacyjny można by opisywać, Utrillo *był człowiekiem w pełni władającym swoim darem i swoim malarskim rzemiosłem*. André Derain mówił: *Można się spierać o obrazy Maurice’a, ale w każdym jest coś w rodzaju cudu*. Ta trudna do nazwania JAKOŚĆ skryształizowała się w latach trzydziestych i oszałamiała. Najpierw mawiano o Utrillo, że mógłby być drugim Corotem swej epoki albo nawet Vermeerem. Potem zorientowano się, że wszelkie odniesienia są bez sensu, bo Utrillo był Utrillem i na tym koniec. To nazwisko oznaczało po prostu coś wyjątkowego i to niezależnie od biografii, która dawała mu sensacyjny podtekst. Z drugiej strony historycy zgadzają się, że na pewno istnieje związek przyczynowy między tym malarstwem, wysokością jego wewnętrznego tonu a razami, które spadły na artystę i jego poniżeniem.

* * *

Utrillo umyka klasyfikacjom. Był fenomenem samouctwa. Nie pożyczal od nikogo. Choć tak związany z tematyką miejską, czaro-

wał jakby niezależnie od malowanej natury. Wagner miał się wyrazić, że *sztuka zaczyna się tam, gdzie się kończy natura*. Przypadek Utrilla ilustruje tę uwagę w doskonały sposób. Znaczną część swego dzieła stworzył w szpitalach, posługując się kartkami pocztowymi czy pamięcią. Nigdy nie kierował się żadną doktryną estetyczną; przed samym sobą uciekał w swoje malarstwo – i to było wszystko.

* * *

Żona Utrilla, kobieta zaborcza i pretensjonalna (uważała się także za malarzkę, bez żadnych do tego podstaw) rozciągnęła nad nim rygorystyczną opiekę. Wydawał się coraz bardziej zamknięty w sobie i nie stracił ze swej antypatii do otoczenia. W tym okresie jego malarstwo już się nie wspięło się na dawne wysokości. Starzał się. Guy Isnard, urzędnik policji specjalizujący się w ściganiu fałszowanych dzieł sztuki (przy tej okazji poznał wielu najwybitniejszych artystów), jest autorem wielce interesującej książki pt. „Vrai ou faux?” (Robert Laffont 1974). Wyraża się tam z wielkim krytycyzmem o apodyktycznej Lucie Utrillo. Maurice okazywał żonie zabobonną wdzięczność, ale bał się jej jak dozorca. Umarł na zapalenie płuc w Dax, w listopadzie 1955 r. Rok czy dwa wcześniej pojawili się w jego domu filmowcy z kamerami, sprowadzeni oczywiście przez Lucie. Po inscenizowanych zdjęciach w Le Vésinet pozwolił się jeszcze zaciągnąć na Place du Tertre, teraz już mało przypominający miejsce jego młodości. Miał pozować do filmu Sachy Guitry pt. „Si Paris m’était conté”. Zasiadł przy sztalugach, z płaszczem zarzuconym na ramionach, w baskijskim berecie na głowie, w okularach z połamanym ramiączkiem na nosie. Koło niego – w obszernym płaszczu, w kapeluszu z szerokim rondem – drugi zniszczony chorobą starzec, Guitry, obserwował scenę. Utrillo naszkicował pejzaż zimowy ze śniegiem. *Na widok tego starego człowieka – pisze Isnard – z rezygnacją wykonującego automatyczne ruchy, ogarnęło mnie uczucie przygnębienia. Zastanawiałem się, czy to gesty zupełnie machinalne, czy też był jeszcze świadomy odgrywanej komedii. Czy jego ciało było wtedy posłuszne umysłowi? Wszyscy obecni tak samo odczuli emocję tej chwili.*

Zbigniew Florczak



Tragizm głupoty

Wokół „Króla Leara” (dokończenie)

Dojrzałość w mądrości

Dotąd dominowały w naszych rozważaniach elementy negatywne – głupota, błażeństwo, szaleństwo – zobrazowane w postaciach Szekspirowskiego dzieła. Jedynie granice, do których prowadziły wszystkie te formy braku, pozwalały otrzeć się o to, co od tej strony pozostawało niedostępne, obecne jedynie w takim stopniu, jaki wskazywała sama obecność granicy. Teraz spróbujmy spojrzeć wyraźniej na drugą stronę, tam, gdzie otwiera się domena mądrości i miłości.

Mądrość była tym, czego Learowi od początku najbardziej brakowało. Fakt, że o tym nie wiedział, był dodatkowym znakiem braku. Dopiero doświadczając skutków swojej głupoty musi przyjąć gorzką prawdę, że *się przed czasem zestarzał*. Dlaczego? Odpowiedź błazna brzmi: *Nie wypada się zestarzeć, zanim się nie zmądrzeje* (s. 52). Ale uświadomienie sobie tej prawdy nie oznacza jeszcze mądrości. Dojrzewanie Leara dokonuje się raczej przez otwarcie na głębszą prawdę kryjącą się w jego nieszczęściu. Echo tego samego współczucia, które obudziło się w nim dla błażeńskiego towarzysza drogi, odzywa się jeszcze głośniejsze, kiedy obaj znajdują wreszcie schronienie przed szalejącą burzą. Król najpierw każe się schronić błaznowi, sam chce się pomodlić. Nie słyszymy jego modlitwy. A może mamy ją dosłyszeć w słowach, które zwraca do *nędzy bez dachu nad głową*, do biedaków? Dręczy go myśl, że mogą nie znaleźć schronienia oraz że dotąd nie troszczył się o to: *Przepychu, zażyj lekarstwo; pyszałku, / Otwórz się na to, co czują nędzarze: / Gdy strząśniesz na nich nadmiar bogactw, łatwiej / Będzie im uznać sprawiedliwość niebios* (s. 98). Dopowiedzenie tego, co się kryje w losie Leara, pada znowu w paralelnym wątku Glouceстера, w słowach, którymi oślepiiony tak się modli: *Niebiosa, czyńcie tak zawsze! Niech człowiek / Żyjący w zbytku, folgujący żądzom, / Co szydzi z waszych praw i nic nie widzi, / Bo nic nie czuje – niech ten człowiek nagle / Doświadczy waszej potęgi! niech rozda, / Co ma w nadmiarze, by każdy miał dosyć!* (s. 127).

Mądrość, do której człowiek dochodzi pod wpływem nieszczęścia, jest w przypadku Glouceстера ukazana szczególnie wyraźnie. Może dlatego, że w swej reakcji na nieszczęście jest radykalniejszy aniżeli

Lear. Ból królewski objawia się, powiedzmy, w sposób bardziej teatralny, więcej w nim słów i użalania się nad samym sobą. Gloucester reaguje inaczej. Kiedy traci wzrok, otwierają mu się oczy na wcześniejsze zaślepienie wobec synów, wyznaje nie tylko swoją głupotę, ale widzi drogę jej przezwyciężenia: *Łaskawi bogowie, / przebacście mi to* (s. 120). To jednak nie koniec. Również jego załamanie, które teraz następuje, sięga samych korzeni: *Dzisiaj wiem już więcej. / Czym muchy w rękach rozbrykanych chłopców, / Tym my we władzy bogów: uśmiercają / Nas dla zabawy* (s. 125). To może najbardziej okrutne słowa w całej sztuce Szekspira. Słowa człowieka zrozpaczonego, który jest u kresu sił i pragnie już tylko jednego – końca. Słowa tym bardziej zadziwiające, że ten, który je wypowiada będąc u kresu, nie przestaje mimo wszystko wierzyć. Bo w momencie usiłowanego samobójstwa Gloucester jeszcze raz zwraca się do bogów z modlitwą prosząc o błogosławieństwo dla syna, Edgara, wobec którego zawinił. Nie prosi o przebaczenie, ale wyznaje, że nie potrafi *dźwigać bez szemrania* swoich nieszczęść i zgodzić się z *nieprzepartą wolą* bogów, by nie przyspieszać samemu końca swego *obmierzonego życia* (s. 144).

Co znaczy to wszystko? Okrutne słowa o bogach uśmiercających ludzi jak muchy *dla zabawy* mogą nasuwać skojarzenia tragicznej, albo wręcz absurdałnej wizji ludzkiej egzystencji¹¹. Czy musimy jednak przypominać, że słowa wypowiedziane przez postacie dramatu winny być rozważane w kontekście całej akcji i że dopiero wtedy może się odsłonić ich sens? To prawda, że słowa Glouceстера są nader gorzkie, choć fakt, że nie przestaje się modlić do tych samych bogów, których nie pojmuje, każe myśleć nie tyle o tragicznych wzorach greckich, ile o Hiobie¹². Istotne jest jednak to, że uśmiercanie *dla zabawy*, na które uskarża się udręczony starzec, odsłania w dalszej akcji zgoła inny sens, aniżeli można by początkowo przypuszczać. Faktem jest, że „zabawa” ma miejsce. Została ona zainscenizowana przez czuwającego nad Gloucesterem syna, Edgara, udającego szaleńca. Kiedy oślepiiony ojciec, który ciągle nie poznaje syna, prosi go o poprowadzenie do urwiska w Dover, on przeczuwając samobójczy zamiar oślepionego ucieka się do fortelu. *Nie wdawałbym*

¹¹ Można zapytać o związek między sformulowaniem Szekspirowskiej postaci a dramatem *Muchy* J.P. Sartre'a. Paralelę do teatru absurdu, w szczególności do *Końcówki* S. Becketta, podkreśla J. Kott, dz. cyt., s. 159–203. Natomiast T.S. Eliot (*Szkice literackie*, Warszawa 1963, s. 66) określa powyższe sformułowanie jako przejaw wielkiej poezji, „choć wyrazem wielkiej filozofii nie jest”.

¹² Hiob nie przestaje się zwracać do Boga nawet wówczas, kiedy Go nie pojmuje i wiąże z Nim najokrutniejsze, wręcz demoniczne wyobrażenia (Hi 16,9–17); por. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 279 nn., 285 n.

się w grę z jego rozpaczą, / Gdybym jej nie chciał uleczyć (s. 144). Na czym polega ta gra? Pozoruje przed ślepym wspinaczkę i wmawiając mu w sugestywnym opisie, że oto znaleźli się na skraju urwiska¹³, niby się oddala. A kiedy ojciec po odmówionej na klęczkach modlitwie pada w swym przekonaniu w przepaść, syn patrzy z boku, jak starzec osuwając się z kolan na ziemię traci przytomność. Czeką, aż ją odzyska, by – kontynuując grę – uprzytomnić mu z kolei: *Miałeś, staruszk, szczęście. Ocalenie / Zawdzięczasz jasnym bogom, którzy czasem / Zaszczycą ludzki świat nadludzkim cudem* (s. 146). Chociaż ojciec nadal nie przenika sensu tej „zabawy”, czytelnik czy widz może dostrzec, iż słowa syna nie odbiegają od prawdy, skoro istotnie za jego pośrednictwem ojciec został uchroniony od śmierci. Jakby autor chciał w tym momencie dopowiedzieć: TAK oto bogowie uśmiercają „dla zabawy”, posługując się „grą” miłującego (syna), by ocalić (ojca) od śmierci!

Czy taka „zabawa” ma sens? Teraz Gloucester wie więcej aniżeli wówczas, kiedy nie umiał się pogodzić z *nieprzepartą wolą* bogów. Jego nowa wiedza wydaje się ostateczna: *Od tej chwili będę / Znosił nieszczęście, aż samo zawoła: / „Dosyć już, umrzyj”* (s. 146). Jednak jego pogodzenie się z wolą bogów jest tylko częściowe, skoro się modli: *Dobrzy bogowie, zdławcie we mnie oddech; / Niech nie namawia mnie więcej zły duch, / Bym po śmierć sięgnął, nim wy ją ześlecie!* (s. 153). Wprawdzie syn go upewnia: *Dobrze się modlisz*, ale oznacza to jedynie, że tylko Edgar znający prawdę o położeniu ojca, może akceptować aktualną sytuację bez żadnych zastrzeżeń. Podobnie jest w ostatniej scenie, w której obaj występują razem. Gloucester jeszcze raz myśli o końcu odmawiając dalszej drogi: *Nigdzie nie pójdę. Zgnieć można i tutaj* (s. 170). Edgar znowu go umacnia słowami, którym ojciec może tylko przytaknąć: *I to też prawda...* Jaka to prawda? Słowa syna stanowią głębsze sformułowanie tego, co wcześniej o ludzkim końcu wyraził ojciec. O ile zatem poprzednie słowa robiły wrażenie najokrutniejszych, o tyle obecne wyrażają coś niewymownie prostszego, najprostszego: *Trzeba nam znosić / Przyjście na świat, podobnie jak odejście z niego. / Dojrzałość jest wszystkim*¹⁴.

Ostatnie słowa Szekspirowskiej postaci to słowa prawdziwej mądrości. Dojrzeć ją i dojrzeć do niej – to jedno i to samo; w tym sensie, korzystając z bogactwa języka polskiego, moglibyśmy powiedzieć: Dojrzeć – to wszystko... Jeszcze jedna gra słów? A może dodatkowy przejaw innej gry, „zabawy” bogów? Mądrość, która dochodzi do głosu w paralelnym wątku losów Gloucester’a i jego synów, to jednak nie wszystko. Aby dojrzeć jeszcze więcej (bardziej), musimy powrócić

do zasadniczego wątku – do drogi, która była pisana królowi, nim wreszcie osiągnął koniec.

Pozostawiliśmy Leara w momencie, kiedy w swym nieszczęściu dojrzał już na tyle, że przestał myśleć wyłącznie o swojej sytuacji, zaś jego serce zaczęło się otwierać na nieszczęście innych. Jak do tego doszło? Widzieliśmy, że nie było to dzieło Błazna, choć właśnie on mógł doświadczyć pierwszych oznak królewskiego współczucia. Stopniowa przemiana zaczęła się dokonywać za sprawą niebios. Jeśli w języku Szekspirowskich postaci niebiosa są przeważnie synonimem świata Boskiego, to jest jasne – ich symboliczny wymiar znajduje naturalne oparcie w świecie przyrody-natury. Dlatego niebiosa jako przyczyna dokonującej się w Learze przemiany obejmują jednocześnie oba wymiary. Kiedy zrozpaczony król apeluje do bogów, by pomogli mu okazać gniew wobec córek, brak mu słów, aby wyrazić swe oburzenie: *O nie, wyrodne wiedźmy, ja się pomścę / Tak, że świat cały... Coś takiego zrobię. / Że... Jeszcze nie wiem, co, lecz wiem, że ziemia / Zadrży ze zgrozy* (s. 85). Niebiosa rzeczywiście odpowiadają: najpierw pomrukiem zbliżającej się burzy, następnie zaś takim rozpętanem żywiołów, że sama burza staje się centralną postacią kolejnych scen sztuki. Lear zdaje się znowu zaskoczony aż taką odpowiedzią niebios. Burza miała pokarać jego wrogów, a tymczasem spada na jego własną głowę rodząc nowe oburzenie (s. 92 n). A jednak powoli następuje opamiętanie, uspokojenie. To właśnie burza każe mu pomyśleć ze współczuciem o Błaznie, o innych biedakach. Mogłoby się здаwać, że szal króla zaczyna mijać. Cóż, kiedy na jego miejsce zaczęło się pojawiać szaleństwo. Chroniąc się wraz z Błaznem przed burzą w chacie na pustkowiu spotyka Edgara, którego udawane szaleństwo dodatkowo zakłóca stan króla. Poruszony widokiem obdartego aż do nagości nieszczęśliwca woła: *Więc człowiek jest tym tylko? (...) Człowiek nie zepsuty to takie właśnie jak ty biedne, gołe, dwunożne zwierzę. I jakby chcąc samemu się upodobnić do tego pierwotnego stanu Lear zaczyna zdzierać z siebie szaty: Precz, precz, pożyczone ostony! Chodź no tu, pomóż mi się rozpiąć* (s. 101).

¹³ Opis ten znalazł echo w *Kordianie* J. Słowackiego; por. J. Kott, dz. cyt., s. 175. Można by też zapytać, czy obecność *Leara* w tym romantycznym dramacie nie sięga dalej, zważywszy związek imion *Kordiana* i *Kordelii*...

¹⁴ Podajemy ten tekst we własnym przekładzie. S. Barańczak zaciera dobitne brzmienie ostatniej frazy, tłumacząc: „Odejdźcie ze świata /Trzeba nam przyjąć tak, jak kiedyś przyjdzie:/ Z poczuciem, żeśmy do tego dojrżeli”. Takie tłumaczenie, zdaje się, nadto sugeruje preegzystencję duszy, jakobyśmy mieli również przychodzić na świat „/z poczuciem, żeśmy do tego dojrżeli/”...

Nawet te ostatnie słowa, zdawałoby się nieistotne, nabierają w sztuce głębszego znaczenia, skoro powracają na końcu w ustach umierającego króla. To już wszystko, co mu jeszcze zostało do powiedzenia, kiedy trzymając na rękach zmarłą Kordelię zwraca się – do niej, do błazna, do kogoś trzeciego? – tymi właśnie słowami: *Odepnij, proszę, ten guzik. Dziękuję. / Widzisz? Patrz na nią! Popatrz na jej usta, / Patrz! Patrz!...* (s. 189). Szukając daremnie śladów życia w umiłowanej córce sam je traci; spojrzenie, które w niej utkwiał, oznacza, że wreszcie dojrzał – do śmierci. O ile wcześniej w porywie szaleństwa sam chciał powrócić do przyrodzonego, pierwotnego stanu człowieka, o tyle teraz powrót dokonuje się samoistnie. Jego koniec jest zatem mimo wszystko pojednaniem z naturą. Jest dojrzewaniem prawdy, której sam umierający nie może już przekazać. Bo zgodnie ze słowami wypowiedzianymi wcześniej przez Edgara: *Półki jesteś / W stanie powiedzieć: „To naprawdę koniec”, / Wciąż nie dobrnąłeś do końca* (s. 124). Dlatego tylko ktoś inny, właśnie Edgar, mógł najtrafniej opisać koniec Leara. Raz jeszcze to samo, choć nie tak samo: *Trzeba nam znieść przyjście na świat, podobnie jak odejście z niego. Dojrzeć – to wszystko.*

Tak, Lear dojrzał w śmierci Kordelii i swojej. Ale jak długo nie powiedzieliśmy, co dojrzał, tak długo również pytanie o istotę dojrzalości odsłaniającej się w końcu Leara pozostaje nadal otwarte. Jeszcze dokładniej musimy prześledzić drogę jego dojrzewania jako etapy wzrastania w mądrości. Paradoks króla polega na tym, że najwyraźniejsze przejawy mądrości możemy znaleźć w jego szaleństwie. Szekspir zdaje się niestrudzony w stosowaniu ciągle tej samej metody, którą w przypadku Leara tak formułuje: *Miesza się tutaj sens z niedorzecznością. / W obłądzie jest logika* (s. 150). Najbardziej uderzają te słowa szalonego króla, w których opisuje, jak przejrzał za sprawą niebios. Tylko początek jest szalony: *Ha! Goneryla – z siwą brodą?* Cała reszta jest autentycznym świadectwem jego przemiany: *Schlebiali mi, płaszczyli się przede mną, mówili, że mam jak mędrzec białe włosy w brodzie – zanim mi jeszcze czarne wyrosły. Przytakiwali każdemu słowu! Zamiast mówić „tak, tak; nie, nie”, jak Bóg przykazał! Dopiero kiedy deszcz mnie przemoczył i szczęką zębami w wichurze, kiedy grzmot nie chciał się uciszyć na mój rozkaz – wtedy ich przejrzałem, wtedy przewąchałem, w czym rzecz! Gdzież tam, to nie są ludzie, na których słowie można polegać! Powiadali, że jestem wszechmocny. Kłamstwo: febra mnie przecież zmogła* (s. 147).

Zadziwiające świadectwo! Szaleństwo pozwala królowi zdobyć się na słowa najbardziej trzeźwe, nie ustępujące w niczym trzeźwości

początkowej wypowiedzi Kordelii, która doprowadziła go wówczas do szału. Przynajmniej pod tym względem starzec zbliżył się do swojej córki. Zbliżenie jest dziełem nieszczęścia; sam Lear wskazuje na przeżyte doświadczenie burzy. Niebiosy, które rozpętały nad jego głową swoją moc, uświadomiły królowi jego niemoc – odkryły prawdę, jego spojrzenie nie obejmuje jej w pełni. Przejrzał swych pochlebców i przejrzał co do siebie, choć nie do końca. Dojrzał swą niemoc. Więcej nie pozwala mu dojrzeć jego szaleństwo. Czy tylko szaleństwo? Wcześniej słyszymy, że został doprowadzony w okolice Dover, aby mógł spotkać Kordelię, która przybyła tu z Francji z wojskową pomocą dla niego. Ale zarazem dowiaduje się: *W jaśniejszych chwilach przypomina sobie, / Po co tu przybył, ale za nic w świecie / Nie chce się widzieć z córką. Dlaczego? Przemożny wstyd nim owładnął. Wszystko, czego się dotąd dopuścił, zatruwa / Takim palącym jadem jego duszę, / Że ta przestłona płonącego wstydu / Oddziela go od Kordelii* (s. 136). A zatem Lear ciągle nie widzi, NIE CHCE dojrzeć możliwości powrotu i prawdziwego pojednania. Jakby się uparł, żeby pozostać bohaterem tragicznym. Mądrość, jaką godzi się przyjąć w tym momencie, jest mądrością rezygnacji. Wyraża ją w słowach, które w kolejnej jasnej chwili swego szaleństwa kieruje do oślepionego Glouceстера: *Musisz być cierpliwy. (...) Gdy się rodzimy, płaczemy, że trzeba / Wejść na ogromną scenę i wziąć udział / W błazeńskiej farsie* (s. 150). Widząc alternatywę płaczu i błazeńady wybiera to drugie: *Więc jakieś życie świta przede mną. Dalej, łapmy je, pędźmy za nim, biegiem, biegiem!* (s. 151).

Wybiegi miłości

Kiedy Lear wybiega, pozostawia wrażenie, że jego życie prowadzi donikąd. A jednak, jak w paralelnym wątku Glouceстера, okazuje się, że droga prowadząca do przepaści jest do przebycia. Przejście dokonuje się nie o własnych siłach, skoro w tym właśnie momencie człowiek traci przytomność. W przypadku Leara, którego tracimy z oczu, odkąd wybiegł w swym ostatnim pomieszczeniu błazeństwa z szaleństwem, namiastką śmierci stał się długi sen. Kiedy widzimy go znowu wniesionego na krzesło, jego sen trwa nadal, ale widoczna jest pierwsza zmiana. Król zostaje przyprowadzony do Kordelii, której sam unikał, i przyodziany w nowe szaty. Jego przebudzenie – wywołane muzyką i pocałunkiem miłującej go córki – to powrót z krainy śmierci albo raczej echo przebywania w tej krainie rozbrzmiewające w jego słowach: *Nie wyciągajcie mnie przemocą z grobu. / Ty jesteś*

duszą zbawioną; mnie za to / Rozkrzyżowano na ognistym kole, / A roztopiony olów moich łez / Spływa i parzy mnie okrutnie (s. 159). Wreszcie rozbudzony poznaje prawdziwość widzenia po łzach w oczach córki. Ale dalej nie dostrzega tego, co wyraża jej płacz: *Wiem, że mnie nie kochasz: twoje / Siostry, pamiętam, bardzo mnie skrzywdziły. / Ty masz powody, lecz one nie mają* (s. 161).

Wiedza Leara, choć tyle już doświadczył, nie zasługuje na miano mądrości, jak długo pozostaje zamknięta na miłość. Wstyd i żal odczuwane wreszcie przez niego pochodzą z różnych źródeł, ale nadal brakuje wśród nich najważniejszego – doświadczenia miłości. Dotąd król uparcie przed nim się opierał, choć wydawało się mu, że to ono się przed nim zamknęło. Czy dojrzał wreszcie do nowego doświadczenia? Spotkanie z Kordelią, do którego został niejako zmuszony własną bezsilnością, nie pozostawia miejsca na wątpliwości. Lear znajduje tyle spokoju, że może się powierzyć córce: *Musisz być dla mnie wyrozumiała. / Proszę cię teraz, zapomnij i odpuść: Jestem stary i głupi*¹⁵. Lear nie wątpi, że może liczyć na zrozumienie ze strony Kordelii. Ale czy zawierzył bez reszty jej miłości, skoro powołuje się nie na nią, lecz na swój własny stan – starość i głupotę? Czy nie odwołuje się do wyrozumiałości, jakby zrozumienie (ze strony) miłości dla człowieka nie płynęło z niej samej, lecz wymagało uprzednio spełnienia przez niego wielu warunków? Czy Lear rozumie, że jedynym warunkiem, jakiego oczekiwała od niego miłość (Kordelii), było to, aby jej uwierzył – mimo wszystko?

Od momentu przebudzenia król nie przestaje towarzyszyć córce. Wydaje się, że nic już nie zdoła ich rozłączyć. Nawet nowe niepowodzenie – przegrana bitwa, w której oboje dostają się do niewoli – nie dotyka ich. Wprawdzie Kordelia wyraża niepokój o los ojca, ale król zapewnia ją, że nie lęka się więzienia: *Będziemy sami, jak dwa ptaki w klatce. (...) Dany nam będzie boski wgląd w istotę / Tajemnic życia naszego na ziemi / I w ścianach celi przetrwamy intrygi, / Zmowy i spiski wielkich tego świata, / Zmienne jak morze i wpływy księżyca* (s. 171). Ze słów króla wreszcie przebija prawdziwa mądrość – spojrzenie na świat, które jest spojrzeniem Boskim, płynącym z miłości. To, co przejrzał już wcześniej – gorzka wiedza o życiu na dworze – teraz jawi się w jeszcze głębszym spojrzeniu jako wolne od wszelkiej nienawiści. Gdyby słowa Leara zamykały akcję, moglibyśmy odnieść wrażenie, że wreszcie dojrzał – aż do końca. Cóż jednak, skoro to jeszcze nie koniec? Dalej słyszymy podobne wyrazy pewności Leara, że czekającej ich ofierze towarzyszyć będzie błogosławieństwo niebios: *Gdy płonie taki stos ofiarny, / Sami bogowie śpią nań kadzidło*.

/ Mam ciebie, córko – kto chce nas rozdzielić, / Musiałby z nieba przynieść głównię (...) Piekło ich pochłonie ze skórą i kośćmi, / Zanim wycisną nam łzy z oczu! (s. 172). Z tymi słowami zostaje odprowadzony z córką do więzienia. Kiedy znowu się pojawia, co pozostało z jego mądrości i miłości? Nie, nie zdołano go oddzielić od córki; ona wszakże... spoczywa martwa na jego rękach. Lear szaleje, już po raz ostatni: *Wyć, wyć, wyć! (...) Odeszła, nigdy nie wróci! (...) Nie wrócisz nigdy, nigdy, nigdy, nigdy* (s. 185). Ale czy rzeczywiście ich rozłączono? Czy piekło, które się odsłania w nieludzkim wyciu króla, zdołało zaprzepaścić błogosławieństwo niebios? Kordelia odeszła. Teraz i on odchodzi ze słowami: *Patrz! Patrz!* Nie widzimy, co dostrzega umierający; widzimy jednak, że doprawdy NIC go już nie odłączy od tej, którą w końcu dojrzał w miłości.

Droga, którą przebyliśmy wraz z Learem, dobiegła kresu. Możemy się przyłączyć do żalu, który towarzyszy odejściu króla. Ale jaki jest sens tego żalu? Wydaje się, że byłby on bezprzedmiotowy, gdyby sztuka kończyła się wcześniej, gdy cała droga przez nieszczęścia kulminowała w odnalezionym wreszcie sensie – w „boskim oglądzie” wszystkiego. W tym momencie Lear – wydawało się – przewycięzył ostatecznie swoje wcześniejsze zaślepienie i głupotę, bo jego obecna mądrość opierała się na miłości. Jednak to, co Lear znalazł, nie było trwałe, jego widzenie miłości było nadal niepełne. Dostrzegała to Kordelia. Córka, której miłość pozwalała pojmować ojca bez reszty, niepokoi się, czy dojrzał on do przyjęcia wszystkiego z równym spokojem. Nie wiemy, skąd czerpała spokój, ale jej świadectwo o miłości jest dostatecznie wymowne. I jej miłość nie myliła się. Ojciec musiał przeżyć jeszcze jedno, aby naprawdę dojrzeć. Musiał doświadczyć utraty córki, aby dokonało się otwarcie na miłość, która trwa wiecznie.

Naturalnie o tym ostatnim w sztuce się nie mówi. Powściągliwość w mówieniu o miłości, która była cnotą najjaśniejszej postaci w tym właśnie dziele Szekspira, została tu zachowana również przez niego. Ale czy dlatego, że ostatnie słowo nie należy w „Królu Learze” do miłości, mamy na końcu żałować tytułowego bohatera? Żal związany z jego końcem jest wyrazem jednej prawdy. Żal, że człowiek dochodzi do pełni mądrości i miłości jedynie przez śmierć. Żal, że tak późno... Czy nie można było wcześniej, inaczej? Widzieliśmy, że zasadniczo było to możliwe – pod jednym wszakże warunkiem, by Lear zechciał przyjąć miłość w jej rzeczywistej postaci, w jakiej się do niego zwraca.

¹⁵ Tłumaczenie S. Barańczaka brzmi inaczej: „Proszę cię, traktuj z wyrozumiałością / Głupiego starca. Zapomnij i przebac” (s. 161).

Tragiczne zatem jest to, że nieszczęsny człowiek tak długo chce i może przed nią się bronić – jak Lear wobec miłości Kordelii. Kiedy w końcu dojrzuje do przyjęcia tej miłości, jest już za mało czasu, aby doświadczając jej dobrodziejstwa otworzyć się na jeszcze pełniejszą miłość. Co to za miłość? Zbyt pospieszne byłoby stwierdzenie, że to miłość Tego, który sam nosi imię Miłości (1 J 4,16). Zbyt pospieszne, gdyż świat „Króla Leara” jest przedchrześcijański¹⁶. A jednak to, co nie daje się tu powiedzieć bezpośrednio, zostało wyrażone w języku Szekspirowskiego uniwersalizmu – w teatralnej kompozycji ponadczasowego geniusza – w sposób zaiste wiecznie aktualny i trwały. Bo nie tyle słowo, ile właśnie misterny bieg rozegranej na scenie akcji mówi najwięcej o działaniu miłości najbardziej tajemniczej.

Chodzi o to, co w sztuce jest ukazane jako działanie niebios. To przede wszystkim burza, choć nie jako „kara”, lecz jako działanie samej natury władne przywołać człowieka do porządku, który został zaburzony przez jego własne działanie. Znowu, podobnie jak w innych sztukach Szekspira, moglibyśmy przywołać w „Królu Learze” wiele miejsc, gdzie naturalny ład jest symbolem wyższych mocy podtrzymujących świat w jego istnieniu i działaniu¹⁷. Mniej uderzające, ale w gruncie rzeczy jeszcze istotniejsze są w sztuce działania, które moglibyśmy określić jako „wybiegi”, choć trudniej przychodzi określić czyje. Na pierwszym miejscu są to wybiegi ludzi. Nie mamy tu na myśli podstępów ukutych z wyraźnie złym zamiarem, jak w przypadku wszystkich „wyrodnych” dzieci czy ich pomocników. Tutaj nie potrzebujemy szukać działania wyższego dobra, skoro wystarcza, że samo zło zwraca się ostatecznie przeciw sobie dostatecznie siebie karząc. Trzeba natomiast zwrócić uwagę na działania podjęte z myślą o dobru. Wyraźniej zauważyliśmy to na przykładzie wątku Gloucester – jego syn Edgar ratuje mu życie właśnie za pomocą swoistego „wybiegu”. Jeśli już tutaj można było dostrzec coś więcej, mianowicie „zabawę” bogów, którzy posługując się wybiegiem syna niosą pomoc ojcu, to wolno nam szukać podobnych relacji również w wątku zasadniczym – w losach samego Leara.

Co zatem znajdujemy? najpierw to, o czym dotąd nie mówiliśmy, gdyż chodzi o jeszcze jeden z przejawów (a trudno byłoby wymienić wszystkie!) paraleli obu wątków: jak wyklęty przez ojca Edgar dochował mu jednak wierności i poprowadził drogą do szczęśliwej śmierci z *uśmiechem na twarzy* (s. 182), tak przepędzony przez króla Kent towarzyszył mu w przebraniu doprowadzając wreszcie do spotkania z córką. Znamienne jest przy tym, że wierny Kent, odwzajemniając nienawiść króla służbą, jakiej *nie podjąłby się i niewolnik*

(s. 183), wnosi dodatkowe spojrzenie na koniec swego pana. Widzi w nim więcej aniżeli zerwanie łączącej ich dotąd więzi przewidując dalszą drogę: *Mój pan mnie woła; usłuchać go muszę* (s. 190). Pojmuje, że chociaż stosowane przez niego wcześniej wybiegi zmierzające do ratowania króla pozornie spełzły na niczym, jednak sama śmierć jest ostatnim „wybiegiem” darowanym nieszczęśnikowi, aby go uratować. On sam, ocalony w ostatecznym przejściu pan, może przywołać swego wiernego sługę, aby mu odwzajemnić to, czego sam wcześniej od niego doświadczał. Przejście przez śmierć jako ostatni wybieg odsłania się w relacji między panem a sługą jako działanie miłości – tej samej, która od początku okazała się w Kencie silniejsza od nienawiści.

Najpełniej wszakże odsłania się działanie miłości w Kordelii. Właśnie – nie w jej słowach, ale w działaniu. Również to działanie ogranicza się do minimum. Przyczynia się do tego nie tylko Lear, który niejako wyklucza ją z akcji, nie chcąc z nią mieć nic wspólnego prawie do końca swej scenicznej drogi głupoty i szaleństwa. Ograniczoność jej działania Szekspir przedstawił także w tym, że kiedy wreszcie przy pomocy męża decyduje się na interwencję zbrojną, okazuje się słabsza od pozostałych córek, które zwyciężają w starciu wojennym. Raz jeszcze słabsza tam, gdzie – podobnie jak we wcześniejszej licytacji uczuć – brak miejsca na prawdziwą miłość. Ale już wcześniej dramaturg uzmysłowił nam, że działanie Kordelii przejawia się w innym wymiarze. Najbardziej poruszająca scena sztuki to ta, kiedy budzi się on w obecności córki ze swojego długiego snu. W didaskaliach, jakże rzadkich w Szekspirowskich sztukach, pojawia się wzmianka o muzyce i jest to zawsze oznaka otwierania się innego, niezmiernie wymiaru¹⁶. Na tle muzyki padają słowa, które mają objawić budzącemu się Learowi, że nowa rzeczywistość wokół niego to sfera miłości. Zanim Lear otworzy oczy, może słyszeć słowa brzmiące najgłębszą muzyką miłości – słowa córki, która znajduje dla ojca wyrazy, jakie chciał wcześniej usłyszeć z jej ust (s. 158n). Słowa budzące z ich muzyką wrażenie w królu, że znalazł się w zaświatach.

Dlaczego dopiero teraz? Dlaczego umiłowana i miłująca córka czekała z tymi słowami aż do chwili, kiedy ojciec znalazł się w nieszczęściu? To nie jej miłość się zmieniała. Trzeba było raczej, żeby zmieniła się sytuacja króla niezdolnego wcześniej do przyjęcia tej

¹⁶ Lear był mitycznym królem brytyjskim, który według *Kronik Holinsheda*, na których Szekspir się opierał, miał objąć rządy w 3105 r. od początku świata, tj. 55 lat przed założeniem Rzymu; por. komentarz w: W. Szekspir, *Dzieła dramatyczne*, t. V, dz. cyt. s. 1009.

¹⁷ Por. *Król Lear*, wyd. cyt., s. 27, 92 nn., 129 n.

¹⁸ Por. W.H. Auden, dz. cyt., s. 361 nn.

miłości tak, jak się objawia w swej głębi niezależnej od zmienności ludzkich losów. Ale nawet to objawienie, nie wystarczyło, skoro zmiana sytuacji nie przemieniła Leara dostatecznie. Może dopiero w jego ostatnich, najbardziej tajemniczych słowach wolno nam dostrzec wreszcie znak, że zaczął tę miłość pojmować, kiedy z myślą o martwej w jego ramionach mówi o *moim biednym głuptasie*. Może dojrzał teraz głupotę tej miłości, którą właśnie Kordelia wcielała przez cały czas – miłości innej niż ta, której oczekiwał na początku: działającej nie przez efektowne słowa czy gesty, ale wyrażającej się w stałej gotowości do pomocy, kiedy człowiek, niezdolny już do niczego innego, może się stać zdolny do jej przyjęcia; miłości tak „nierozumnej”, że nie pamięta złego, którym człowiek próbował ją wcześniej wykreślić ze swego życia, tak „głupiej”, że bezwarunkowo przebacza temu, kto wreszcie zostaje zmuszony, aby paść przed nią – zmuszony własną słabością, w której bezsilna dotąd miłość może okazać na końcu swoją moc.

Jakże inna od błazenady jest „głupota” tej miłości. Jakże jest daleka od szyderstwa podstawiającego człowiekowi zwierciadło jego własnej głupoty. Jedyne jej wybiegiem, naprawdę ostatecznym, jest to, że pozwala człowiekowi uciekać od siebie czekając cierpliwie, aż w końcu – chcąc nie chcąc – znajdzie ucieczkę w niej samej. Możemy żałować, że koniec tego rodzaju pozostaje niewidoczny w finale „Króla Leara” i w śmierci tytułowej postaci. Ale nie możemy powiedzieć, że Szekspir nie wskazał nam śladów określających dalszą drogę. W tym sensie reszta pozostawiona przezeń w milczeniu mówi dostatecznie wiele o tragizmie ludzkiej głupoty, odmawiającej otwarcia się na miłość bez granic, która jednak nie jest w stanie oprzeć się Postaci najwyższej mądrości i miłości. To zatem, czego nas uczy doświadczenie Szekspirowskiego Leara, możemy wyrazić na koniec słowami T.S. Eliota, który w drugim ze swoich „Czterech Kwartetów” mówi:

*Nie chcę słyszeć
O mądrości starców, raczej o ich głupocie,
Ich lęku przed lękiem i szatem, lęku przed postradaniem
Zmysłów, siebie, by należeć do innego – człowieka czy Boga.
Jedyna mądrość, na którą wolno żywić nadzieję,
To mądrość pokory: pokora nie zna końca*¹⁹.

Jacek Bolewski SJ

¹⁹ Tekst podajemy we własnym tłumaczeniu według: T.S. Eliot, *Wybór poezji*, Wrocław 1990, s. 246.

sesje · sympozja

**FILOZOFIA I RELIGIA
PO KOŁYMIE**

Kultura i religia

Moskwa, 21-23 XI 1991

Bardzo rzadko spotkanie naukowców odbywa się w tak dramatycznej scenerii jak ta, która towarzyszyła konferencji w Centralnym Domu Turysty w Moskwie. Sala, której fotele noszą wyraźne ślady zużycia, której ściany sporo słyszały, uczestnicy spożywający dwa razy dziennie łososia, bo żadnej tańszej ryby w mieście nie było, pozorowany dostatek hotelowych apartamentów i kilka kanałów telewizji kablowej – wszystko nie zdołało przysłonić przerażającej biedy oraz oznak głodu i napięcia.

Lakoniczny tytuł konferencji miał być parawanem dla zajęcia się miejscem kultury i religii w społeczeństwie postkomunistycznym. Tak swoje intencje przedstawiali organizatorzy: Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR, Państwowy Uniwersytet w Twerze i amerykańska The Interreligious Federation, która to spotkanie finansowała. Wzięło w nim udział około 50 osób, w większości filozofowie sowieccy i kilkunastu uczonych reprezentujących rozmaite wspólnoty religijne z Europy Zachodniej i Polski oraz Afryki i USA. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że w nowych warunkach społecznych i politycznych większość sowieckich

uczonych nadal myśli po staremu. Podejmowanie rzeczywistych problemów przychodziło im z ogromnym trudem i wciąż wracano do tematów zastępczych, które odpowiadały zresztą niektórym „dialogowo” usposobionym przybyšom z Zachodu. Ci zazwyczaj odczuwali dumę, że nareszcie stanęli u wrót Kremla, krainy dla nich mitologicznej. Przysnąę szczerze, że i dla mnie było to spotkanie z mitologią. Myślenie bowiem i mówienie o religii w państwie, w którym przez prawie 4 pokolenia groziła za to zsyłka lub śmierć stanowiło fascynującą przygodę duchową i intelektualną. Mimo to wracała świadomość, że spotkanie odbywa się w mieście ludzi głodnych, którzy zamiast uczonych słów woleliby kęs chleba i szklankę mleka...

Amerykański filozof Gordon L. Anderson powiedział na początku konferencji, że upadek państwa oznacza upadek ludzi. Ale trzeba również odwrócić tę tezę. Przez ponad 70 lat istniał w ZSRR nienaturalny porządek społeczny, bezwzględnie łamiący i lekceważący to, co stanowi istotę demokracji, a mianowicie fakt, iż państwo powinno oddawać sprawiedliwość wszystkim swoim obywatelom na obszarze wolności i własności. Załamanie się sowieckiego systemu bezprawia i przymusu to dowód, że nie siła armii decyduje o żywotności państwa. Bez podmiotowości obywateli jest ono kołosem na glinianych nogach. Jeden z moskiewskich uczestników dyskusji, członek Akademii Nauk ZSRR, P. Nikołajew, podjął problem niezwykle ważny. Otóż przez ponad 3 ćwierćwiecza zbiorowe i indywidualne życie w ZSRR było bardzo dale-

kie od wartości religijnych, a w szczególności chrześcijańskich. Jak do tego doszło? Nikołajew przeprowadził ostrą krytykę Cerkwi prawosławnej, która – jego zdaniem – przez wieki istnienia nie nauczyła ludzi żyć po chrześcijańsku. Twierdził, że nigdy nie byłoby ZSRR, gdyby wcześniej duchowni inaczej żyli i nauczali swoich wiernych. Komunizm zaistniał, a potem trwał i rozwijał się, ponieważ prawosławie było słabe. Przedstawiciel Cerkwi przybyły z Ukrainy uznał te oskarżenia za niesprawiedliwe. Widział w nich przejaw ucieczki od autorefleksji oraz niechęci do poważnego zgłębiania przyczyn i skutków komunistycznej katastrofy. Mówił o usiłowaniach Cerkwi na rzecz stworzenia społeczeństwa prawdziwie chrześcijańskiego oraz o ofiarach, jakie Kościół prawosławny poniósł w okresie komunistycznego terroru. Dramatem było to, że w imperium zdominowanym przez indoktrynację, ateizację, przemoc i korupcję pozostawał on jednym z nielicznych *znaków sprzeciwu*. Wielka szkoda, że ten wątek dyskusji nie był kontynuowany.

Próby zrozumienia ZSRR oraz przemian, jakie tam zachodzą, nie mogły się obyć bez podjęcia kwestii tzw. rosyjskiego ethosu. Miejscowi uczeni bronili na ogół poglądu, że ma on inny rodowód aniżeli ethos europejski oraz że Rosjanie rozwinęli sobie tylko właściwe pojęcie etnocentryzmu, nacjonalizmu i patriotyzmu. Te same słowa znaczą dla Rosjanina coś innego niż dla mieszkańca Polski czy Europy Zachodniej. To dlatego ani w XIX w., ani później historia Rosji nie poszła śladami Europy. Zasadne jest zatem pytanie, czy teraz

może być inaczej, tj. czy Rosja wkroczy na szlak uznawany za normalny na Zachodzie. W latach 1917–18 Rosja wybrała definitywnie inną drogę niż Europa i to tak osobliwie własną, że istnieje możliwość, iż wyraża się w niej coś specyficznie rosyjskiego, coś co jest wyrazem „rosyjskiego ducha”. Do zgodności w artykułowaniu i ocenie tych spraw było daleko. Wielu sowieckich myślicieli widzi w komunizmie „żydowski” albo „postchrześcijański”, a więc importowany produkt. Inni podkreślają, że realizacja komunizmu w tej postaci, jaką wcielano w życie w ZSRR, jest nie do pomyślenia gdzie indziej. Ten wachlarz zagadnień ściśle łączy się z problemem roli i odpowiedzialności intelektualistów, przede wszystkim filozofów. Trzeba mieć świadomość, że w latach 20. zmienił się w Rosji cały system myślenia, zarówno w aspekcie autorytetów stanowiących jego filary jak i fundamentalnej orientacji ideologicznej. Nastąpił okres marksistowskiego monologu, w którym filozofia i kultura uległy niebywałej dekadencji.

Mój referat dotyczył filozofii po Kołymie. Jego tezy przewodnie (zob. też „Spotkania”, nr 47/1991, s. 28–29) brzmiały: Na Zachodzie coraz wyraźniej kształtuje się świadomość, że po zbrodniach nazistów nie można uprawiać filozofii i teologii w taki sam sposób jak przedtem. Symbolem zbrodniczego ludobójstwa stał się Auschwitz. Podobna świadomość musi zaistnieć i okrzepnąć na Wschodzie, gdzie dobiega końca, trwający o wiele dłużej niż nazistowski, okres gułagów i haniebnej przemocy. Jego symbol stanowi Kołyma. Bestialskie ludobójstwo nazizmu i stalinizmu

realizowali zawodowi oprawcy, którzy bez żadnych skrupułów mordowali kobiety, mężczyzn i dzieci. System sowiecki przyniósł nową jakość zła: zanim kogoś zabito lub zgładzono, starano się go odczłowieczyć. Służyły temu wyrafinowane i perwersyjne metody wywierania nacisku, zadawania cierpień, rozłączania rodzin, przesłuchania, tortury, sądów kapturowych, deportacji i uśmiercania. Za plecami oprawców stali „filozofowie” i „myśliciele”, tzn. zastępy doktrynerów usprawiedliwiających zbrodnie i kamuflujących je referatami o pokoju, przyjaźni itd. Rychło filozofia pogardy wobec człowieka sama znalazła się w pogardzie u ludzi. Kołyma weryfikuje również filozofię uprawianą na Zachodzie.

Do tych samych problemów nawiązał J. MacQuerrie, znany teolog chrześcijański z W. Brytanii. Stwierdził, że filozofia dzisiaj zajmuje się zagadnieniami bardziej formalnymi aniżeli kiedykolwiek przedtem. Spowodowało to niebezpieczny i zubożający obie strony rozwój filozofii i teologii. Najwyższy czas na podjęcie dialogu obydwu dyscyplin i nawiązanie nowej wymiany, której osią powinna być chrześcijańska koncepcja osoby. Po Auschwitz i Kołymie trzeba nowym głosem mówić o grzechu, wołać o stawanie się człowiekiem w etycznym i duchowym tego słowa znaczeniu. Hitler i Stalin biologicznie byli ludźmi, ale zachowywali się w sposób nieludzki. Bolesne człowiecze dylematy marksiści usiłowali rozwiązywać dialektycznie. W naszym stuleciu pojawiły się też różne filozofie postnaturalistyczne (egzystencjalizm) używające i nadużywające słowa „istnienie”, ignoru-

jące natomiast to co w człowieku transcendentne. Okrucieństwa nazizmu i stalinizmu dobitnie pokazały, że człowiek nie jest „gotowym” dziełem. Istota ludzka może stawać się w pełni człowiekiem, ale może też zaniechać tego wyzwania, a wtedy przeobraża się w niebezpieczną bestię. Filozofowie mogliby wiele nauczyć się od teologów, zwłaszcza gdyby zechcieli skorzystać z bogactwa Biblii, która w obrazowy lecz skuteczny sposób przedstawia prawdziwe ograniczenia człowieczej kondycji.

Warunkiem dialogu filozofii i teologii oraz nowego układania przyszłości społeczeństw postkomunistycznych jest dobre rozeznanie i prawidłowa ocena rzeczywistości, jaka istniała w przeszłości i nadal daje znać o sobie. Dotyczy to również tej znaczącej części środowisk akademickich, które przez lata forsowały „kulturę” komunistyczną, czyniąc to za pomocą demonizacji własnej tradycji i kultur innych narodów. Dążąc do utopijnej „integracji globalnej” odbierano człowiekowi i zbiorowościom ich podmiotowość. Nie sposób przejść nad tym do porządku dziennego ani zaniedbać rachunku sumienia połączonego z wyznaniem winy. Wielu sowieckich i satelickich myślicieli i filozofów nie jest w stanie i nie chce tego zrobić, a nawet nie wie, co to naprawdę znaczy. Ich koledzy z Zachodu też nie garną się do tego nurtu refleksji wybierając raczej tematy zastępcze. Nie zabrakło tego i w Moskwie. Uczestniczka z W. Brytanii usiłowała – traktując to z ogromną powagą – forsować teologię feministyczną. Jej błogiej tęsknoty za pierwiastkiem żeńskim w religii w niczym nie mącił widok

utrudzonych moskwiżanek czekających godzinami w kolejkach z nadzieją, że „coś rzucią”. Naukowiec z USA poświęcił dłuższy wywód roli religii w powstaniu kapitalizmu – tak jak postrzegał ją Max Weber. Jego uwagi uszedł fakt, że od śmierci Webera (1920) miało miejsce w samym tylko ZSRR tyle wydarzeń, że warto byłoby zająć się nimi od strony filozoficznej. Dość teoretyczny i w sumie oderwany od realiów sowieckich był najlepszy referat przedstawiciela gospodarzy, zatytułowany „Filozofia i religia w epoce postnowożytnej”. Jego autor, Borys L. Gubman, raz przypominał gułagi i Auschwitz – w nawiązaniu do teologii K. Rahnera. Godne odnotowania w jego wystąpieniu było jednak dowartościowanie nadziei eschatologicznych. *Różne odmiany totalitarnych reżimów – powiedział – obiecały „raj na ziemi”, ale nie zdołały sprostać nawet najbardziej podstawowym potrzebom człowieka. Kierunek religijnego myślenia pozostaje w zgodzie z antyutopijnym nastawieniem naszych czasów.*

Część zachodnich filozofów obecnych na konferencji nie była w stanie ukryć całkowitej ignorancji co do realiów sowieckiego systemu: nie wiedzano nic albo prawie nic o gułagach, nie słyszano o Kołymie... Czasami ta niewiedza była wręcz żenująca. Chętnie korzystali z niej zwłaszcza starsi wiekiem sowieccy gospodarze, dla których powrót do przeszłości był zajęciem kłopotliwym. Na ironię zakrawały głosy pewnych filozofów z Zachodu straszących, że miejsce jednego totalitaryzmu zajmie inny – religijny i chrześcijański. Niektórzy goście mie-

li tu gotowe recepty dla sowieckich towarzyszy, ci jednak w przerwach między debatami woleli kanapki niż robienie notatek.

Ważniejsze niż sesje plenarne były kulisy konferencji. Temu, czego nie można było usłyszeć publicznie, dawano wyraz podczas rozmów indywidualnych. Czasami zdarzały się epizody naprawdę kuriozalne. Dwie Rosjanki, dobrze mówiące po angielsku, pracownice instytutów naukowych, na moje pytanie o powody dramatycznej sytuacji gospodarczej ZSRR miały prostą odpowiedź: Wszystkiemu są winni... Polacy! Jeszcze niedawno było dobrze, a nawet bardzo dobrze. Ale Polacy sprzysięgli się, przyjeżdżali, wykupili wszystko, co było do wykupienia, i w ten sposób zrujnowali ZSRR. Warto więc i to zwycięstwo zapisać na nasz rachunek!

ks. Waldemar Chrostowski

książki

INNE SPOJRZENIE

Ocalony na Wschodzie Z Julianem Strykowskiem rozmawia Piotr Szewc

Les Editions Noir sur Blanc,
Montricher (Szwajcaria) 1991, ss. 276

Ta książka jest wynikiem fascynacji młodego pisarza (o „Zagładzie”,

debiutanckiej powieści P. Szewca, pisałam w „PP” 9/1987) twórczością dojrzałego artysty, dla którego te rozmowy stały się okazją do innego – z dystansu czasu dokonanego – spojrzenia na samego siebie. Pisarstwo J. Strykowskiego w dużej mierze opiera się na motywach autobiograficznych. Osobiste doświadczenia pisarza stały się inspiracją stworzenia cyklu galicyjskiego: „Głosów w ciemności”, „Austerii”, „Snu Azrila” i późniejszego „Echa”. Opisał znane z autopsji środowisko żydowskie Strykowski cofnął się niejako do korzeni judaizmu tworząc cykl biblijny popularyzujący bohaterów Starego Testamentu. Wreszcie losy Żydów odmienne od jego własnego losu pisarz przedstawił w „Przybylszu z Narbony”, „Syriuszu” i cyklu opowiadań „Na wierzbach... nasze skrzypce” nawiązujących do powojennej egzystencji Żydów „polsko-amerykańskich”. A „Róża” i „Wielki strach” to znowu zwierciadło komunistycznego epizodu życia autora. W ostatnim rozdziale „Ocalonego na Wschodzie” mającym być podsumowaniem dokonań twórczych J. Strykowskiego indagowany przez P. Szewca tak uogólnia sens doświadczeń bohaterów obydwu swoich „rozliczeniowych” powieści: *Ci, co raz zdobyli niezachwianą wiarę, że posiadli lekarstwo na wszystkie problemy świata, nie chcą utracić panaceum, które ma zawsze gotowe wytłumaczenie. Żaden dowód do nich nie dociera. Zawsze mają wykrętne usprawiedliwienie. Znałem komunistów po wieloletnim pobycie w łagrach, którzy zachowali przekonanie o słuszności Stalina.*

W rozdziałach poświęconych przedwojennym doświadczeniom komuni-

stycznym Strykowskiego, a szczególnie okresowi wojny spędzonej na terenach sowieckich, P. Szewc niejednokrotnie powątpiewa w ówczesny bezkrytycyzm autora „Głosów ciemności” wobec społecznej i politycznej patologii stalinizmu. Według słów pisarza *niezłomność ideowa* była jednak wówczas postawą nadrzędną. Przy okazji wspomnień z tamtego okresu pojawia się problem zmiennej przez czas nie tylko perspektywy, ale i jakości widzenia dawnych przeżyć. Biograficzny charakter twórczości Strykowskiego powoduje, że w rozmowach powracają wielokrotnie znane już skądinąd zdarzenia z jego życia, tyle że tym razem nie w dramatycznym, lecz epickim wymiarze. I P. Szewc, i jego rozmówca mają świadomość nieuniknioności pewnych powtórzeń. Należy podkreślić, że niezwykłością tej książki składającej się z wielorakich szczegółów biograficznych i wielopłaszczyznowych refleksji natury filozoficznej, moralnej i artystycznej jest artykulacja pewnej syntezy, która obejmuje wibrującym obłokiem gawędy całość życiowych i twórczych doświadczeń pisarza. „Ocalony na Wschodzie” to książka dotycząca poprzez odpowiedzi na wnikliwe pytania młodego pisarza spraw stanowiących dla wielkiego twórcy esencję prawdy o człowieku i sztuce.

Każdy, kto zetknął się bliżej z pisarstwem Strykowskiego, wie, że dąży on własną twórczością swoje życie i życie swego narodu na wielu planach, w głąb i wszcz, tworząc unikatową panoramę postaci i ich losów, historii i mitologii, materialnej i duchowej tkanki istnienia. Porównując to pisarstwo z twórczo-

cią I.B. Singera chciałoby się rzec, że przyznana amerykańskiemu pisarzowi nagroda Nobla w jakimś sensie obejmuje też Strykowskię. Jednym z paradoksów osobowości pisarza jest fakt, że pierwsza powieść żydowska „Głosy w ciemności” powstała pod koniec wojny w komunistycznej Moskwie. Całkowite oderwanie od realiów stalinowskiej egzystencji i zwrócenie się pamięcią i wyobraźnią ku oddalonym czasom dzieciństwa zanurzonego w zhierarchizowanej obyczajowo i kulturowo społeczności małego galicyjskiego miasteczka można uznać za rodzaj cudu. Sam Strykowski kilkakrotnie podczas rozmów motywuje ten paradoks własną niechęcią do socrealizmu: *O socrealizmie miałem swoje zdanie. Uważałem, że to grób literatury. Wyklucza tragizm, najsilniejsze tętno sztuki pisarskiej, nie toleruje śmierci bohatera, nie uznaje klęski. Bohater musi żyć, walczyć z wrogami i zwyciężyć. Jak socjalizm. Socrealizm napotykał u mnie silną zaporę, edukację literacką, gimnazjum klasyczne z łaciną i greką, uniwersytet ze starą szkołą romantyczną. Swoją drogą, kiedy pisałem, przenosiłem się w inny świat, w którym skryłem się, jak w wieży z kości słoniowej. To rozszczepienie postawy na życiowy entuzjazm i twórczy sceptycyzm dla literackich ograniczeń socjalistycznej ideologii stanowi dla P. Szewca jedno ze źródeł fascynacji złożonością psychicznych uwarunkowań i twórczych wyborów pisarza. A Strykowski zwierza się otwarcie i z podziwu dla prof. Kleinera, swego uniwersyteckiego mistrza, i z urzeczenia rewolucyjną ideologią komunizmu, i z narastających z czasem*

wątpliwości wobec praktyk totalitarnego systemu. Niepodważalny pozostaje w tych zwierzeniach fakt, że *ocalony na Wschodzie* nie jest w przypadku Strykowskiego jedynie przewrotną figurą stylistyczną. On wie doskonale, że gdyby nie znalazł się w ZSRR podczas wojny z hitleryzmem, *zginąłby jako jeden z sześciu milionów Żydów*.

Problem żydowski to jedna z najciekawszych kwestii poruszonych w tej książce. Strykowski ocenia polski antysemityzm z perspektywy osobistych doświadczeń nadając im kształt teoretycznego uogólnienia: *Bywały przyjaźnie, sympatie w szkole między Polakami i Żydami, ale Żydzi stanowili abstrakcję w świadomości polskiej. Uchodzili za jednolitą masę, blok wszelkiego zła i zagrożenia. (...) Komunistycznej partii żydowskiej nie było. Ale tego nikt w Polsce nie konfrontował z pojęciem „żydokomuna”.* W dzieciństwie członek syjonistycznego Szomra pisarz wielokrotnie poddawał później rewizji swój stosunek do zorganizowanych ruchów żydowskich. Żydowski „patriotyzm” Strykowskiego przypomina poczucie solidarności narodowej co światlejszych Polaków, którzy za granicą wstydzą się swojej przynależności do handlującej i prostytuującej się zawodowo polskiej „hołoty”. Krytycyzm Strykowskiego jest, siłą rzeczy, innej nieco natury, gdyż stanowi reakcję na odmienne realia narodowe. Będąc świadom biblijnego posłannictwa „narodu wybranego” patrzy jednocześnie z poczuciem odpowiedzialności na przedstawicieli własnej nacji i ze zrozumieniem ich specyficznej kondycji moralnej: *Nie tylko szomrzy, Żydzi w ogóle lecą*

z nowym wiatrem, przede wszystkim inteligencja, a nie proletariat. Jaki tam proletariat? Najwyżej krawcy i szewcy. Nie ma Żyda robotnika w fabrykach. To dla handełesów za ciężka praca. Dla gołusowych Żydów. Żydowski naród nie jest normalny jak każdy inny. Żyd nie czuje się nigdzie w domu. Żyd nie lubi się bić, bo nie ma ojczyzny. Dla kogo będzie przelewał krew? Dla tych, co robili pogromy? Tak długo będziemy narodem handlarzy, spekulantów, geszefciarzy, póki nie poczujemy swojej ziemi pod nogami. Ten sposób patrzenia na historyczne i psychiczne obciążenia własnego narodu miał z pewnością wpływ na niektóre wybory życiowe pisarza, np. na niewstąpienie do armii Andersa motywowane przez niego samego lękiem przed utratą sowieckiego paszportu. W kontekście rozmowy o wojsku polskim padło zdanie, że do armii izraelskiej, gdyby istniała taka możliwość, Strykowski wstąpiłby od razu.

„Ocalony na Wschodzie” to książka zbyt bogata problemowo i zbyt wielowątkowa, żeby kilkustronicową recezją oddać całą jej treść. A przecież przez całość rozmów Szewca ze Strykowskim przewija się jak nić przewodnia jeden temat, który decyduje o ich zasadniczym klimacie. Tym tematem jest miejsce sztuki w relacji do osoby twórcy, a więc psychologia, więcej, filozofia twórczości, albo inaczej – tajemnica powołań twórczych. Strykowski wielokrotnie podkreśla rolę Przypadku w swoim życiu, Przypadku interpretowanego jako konieczność przetrwania, co obrazowo uzasadnia tą oto sentencją: *Pobożny Żyd musi mieć syna, aby po jego śmierci odmawiał za niego*

kadysz. Powołany przez los musi żyć, żeby zostawić swoje dzieło. Pisarz podkreśla, że od dzieciństwa miał poczucie swego powołania, ono właśnie było źródłem jego życiowej energii i uwarunkowań estetycznych. Tak jak pierwsza napisana powieść, „Głosy w ciemności”, stała się antidotum na chorobę ideologicznego uzależnienia, tak później całe pisarstwo i wrażliwość na sztukę umocniły Strykowskiego w jego poczuciu człowieczeństwa. Opowiadając się przeciwko psychologizowaniu w literaturze wyraża wiarę, że *człowiek ujawnia się w czynach, w dialogu, który jest jego wyrazem.* Zachwycając się arcydziełami malarstwa, rzeźby, architektury, a szczególnie geniuszem Michała Anioła, ustosunkowuje się do odwiecznego pytania o sens sztuki. W ludzkiej niedoskonałości i ludzkim niespełnieniu widzi warunek dążenia do ideału w sztuce, który też jest nieosiągalny. A więc niezaspokojenie, ten stan arcyludzki, istota ludzkiego tragizmu, stanowi podstawę ontologicznej prawdy o człowieku w filozofii pisarza. Na pytanie Szewca, czy bohater „Snu Azrila” ma zginąć w intencji autora, Strykowski odpowiada: *Śmierć nie byłaby największą karą. Kara jest niespełnienie.*

Być może z tej udokumentowanej życiem i sztuką wiary w niemożność całkowitego spełnienia bierze się religijna bierność pisarza manifestowana wprost w rozmowach z Szewcem. A jednak czytając uważnie odpowiedzi Strykowskiego na wyważone najczęściej a niekiedy prowokacyjne pytania Szewca trudno się ustrzec przed refleksją, że judaizm nie tylko jako wielowiekowa

tradycja, nie tylko jako model mentalny i egzystencjalny, ale też jako system religijny z tym odwiecznym dramatem czekania na Mesjasza stanowi elementarny żywioł osobowości autora „Echa”. Strykowski powiedział Szewcowi, że oczekiwanie to jego stały stan psychiczny. Byłby to więc dyskretny ślad obecności Jahwe odcisnięty w jego duszy?

Adriana Szymańska

ZYCIORYS WIERZYSZY

Kazimierz Wierzyński

Pamiętnik poety

Oficyna Wydawnicza Interim,
Warszawa 1991, ss. 488

Na obficie ostatnio zapełnionych półkach księgarskich trafia się czasem literacka perła. Za taką uważam niepozorny pod względem graficznym, wydany w skromnej granatowej okładce „Pamiętnik poety” K. Wierzyńskiego. Książka ta jest zbiorem pogadanek radiowych wygłaszanych przez poetę w Radiu Wolna Europa od początku lat 60. Fragmenty przygotowywane jako krótkie gawędy dotyczyły przede wszystkim twórczości lirycznej. *Postanowiłem – wspominał autor – napisać rodzaj pamiętnika poetyckiego, coś, jak zyciorys wierszy. Chciałem opowiedzieć, w jakich okolicznościach powstawały, jak obok nich biegło moje życie, mojego kraju i bliskich mi ludzi.* Maszynopis tego szczególnego, „mówionego” pamiętnika został złożony

przez żonę poety, Halinę Wierzyńską, w 1972 r. w Dziale Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego. Rękopis ten, zastrzeżony na okres 10 lat, od stycznia 1982 r. zyskał prawo szerszego udostępniania. Efektem tej dostępności cennego materiału literackiego jest obecna na rynku książka, bardzo rzetelnie przygotowana do druku przez Pawła Kądziałę i wydana staraniem Oficyny Wydawniczej „Interim”.

Wśród artystów, pisarzy i poetów przynależność do określonej grupy poetyckiej w okresie młodości często zapewnia etykietkę, z którą nie rozstają się oni do końca życia. Tak było ze Skamandrytami (Jarosław Iwaszkiewicz, Jan Lechoń, Antoni Słonimski, Julian Tuwim, Kazimierz Wierzyński), a zwłaszcza z tymi spośród „wielkiej piątki”, którzy nie powrócili po zawierusze wojennej do kraju (Lechoń, Wierzyński). Określanie Wierzyńskiego jako poety Skamandra do niedawna jeszcze nie nasuwało wątpliwości nawet w środowiskach humanistycznych. Jego twórczość z lat dojrzałych przybliżona przez niepełną antologię Michała Sprusińskiego i omówienia krytyczne Marii Dłuskiej była nie znana szerszym kręgom czytelnictwa. Nie doceniono też intymnego diarusza, jakim stały się „walizy z prozą”, które Wierzyński woził ze sobą, przenosząc się z miejsca na miejsce. A były one bogate: odłożyły się w nich doświadczenia obu wojen (zbiory opowiadań: „Granice świata” i „Pobojowisko”), opinie krytyka teatralnego (po 7-letniej pracy w tym charakterze w „Gazecie Polskiej”, 1932–39) i biografii („Życie Chopina”), w końcu próby obrachunków

z kolejami własnego losu w Ameryce („Cygańskim wozem. Miasta, ludzie, książki” i „Moja prywatna Ameryka”). Prozatorskim zapiskom poeta wyznaczał zawsze funkcję służebną. Miały one być rejestracją tego spośród ogromu doznań, co się nie zmieściło w wierszach. Tę właśnie rolę – objaśniania poezji – pełni ulotny, a jakże ważny w dorobku twórczym „Pamiętnik poety”.

„Pamiętnik” obejmujący okres od młodości po 1939 r. został napisany po to, aby oddać *sprawiedliwość słowu*. Wierzyński uważał, że: *Słowo jest najbardziej osobistym uczestnictwem człowieka w świecie i najżywszym świadectwem życia. Po ostatnim słowie następuje śmierć. (...) Czy nie zauszać poezji, jedynej wartości, jaką umiem wytworzyć i nie powierzyć się jej w tym zasadniczym czasie, kiedy zawiodło nas wszystko – wojna, zwycięstwo, moralność, rozum i wiara*. Pogadanki o własnej poezji snute w latach 60. po tragicznych przeżyciach II wojny światowej były potwierdzeniem tej postawy.

Ale chociaż poezja jest głównym bohaterem tej oryginalnej książki, na jej tle toczy się migotliwa rzeka wspomnień. Bieg rozpoczyna od 1907 r. i opisanych z miłością stron rodzinnych: pagórkowatego Podkarpacia, krajobrazów Stryja, Drohobycza i Sambora. Młodości, która upłynęła pod znakiem munduru (Wierzyński był oficerem w wojsku austriackim i jeńcem w niewoli rosyjskiej w Riazaniu), poeta poświęca pierwszych 12 pogadanek. Jednak prawdziwego wigoru i barw nabierają jego gawędy z chwilą, gdy wprowadza słuchacza–czytelnika do Warszawy z 1918 r., miasta *zachłysz-*

niętego wolnością, entuzjazmem ulicznych przechodniów, wreszcie stolicy, do której napływa cała artystyczna cyganeria. Wierzyński wtapia się w literacko-kulturalne życie z niezwykłą łatwością: nawiązuje serdeczne przyjaźnie (już w listopadzie 1918 r. powstaje kawiarnia „Pod Pikadorem”, a potem miesięcznik „Skamander”), spotyka wybitnych ludzi, o których potrafi opowiedzieć z ciepłem i bezpośredniością. W galerii postaci, które rejestruje w anegdocie, znajdują się: Leopold Staff, Mieczysław Grydzewski, Maria Dąbrowska, Karol Stryjeński, Bolesław Leśmian, Juliusz Kaden-Bandrowski i wielu innych. Optymizm pierwszych tomików poetyckich („Wiosna i wino”, „Wróble na dachu”) idzie w parze z sympatiami pilsudczykowskimi (Wierzyński pracuje w Biurze Prasowym Naczelnego Dowództwa Wojska Polskiego, a następnie organizuje prasę frontową w czasie wojny 1920 r.), sąsiaduje ze zmiennością zajęć (poeta raz jest wojskowym, raz dyplomata w przedstawicielstwie polskim w Szwajcarii, a najczęściej dziennikarzem prasy literackiej, sportowej i codzienncej), a w końcu przeplata się z licznymi podróżami. Wierzyńskiego–prowin-cjusza pociąga Europa, olśniewa go zanurzony w tonach Baudelaire’a Paryż, niezmącona cisza Lozanny, gwar ożywionego sportową olimpiadą Amsterdamu. Wszystkie wrażenia, w tym impresje z wędrowek włoskich, półrocznego pobytu w Ameryce i wycieczki po skąpanej w słońcu Hiszpanii znajdują swe odbicie w wierszach. Mnożą się wydawane u Morkowicza tomiki poetyckie, tętnią szczęśliwe lata 20. i 30.,

wesołe zimy w Zakopanem, letnie wakacje w Jastrzębiej Górze i na Helu – daleko jeszcze do przeczcucia nadchodzącej katastrofy wojennej. Jednak niektóre zmiany w kraju napawają niepokojem. Wierzyński, uważny obserwator sceny politycznej, widzi, jak ciemnieje mit Piłsudskiego, głęboko przeżywa załamanie autorytetu Marszałka, dzieli się refleksjami po jego śmierci w przejmującej „Wolności tragicznej”.

Deklamacje wierszy na radiowej antenie uzupełniają teoretyczne wywody na temat ich budowy. „Pamiętnik poety” jest, jak zaznacza P. Kądziała we wstępie, *studium rzemiosła literackiego. Znajdziemy w nim rozważania nie tylko na temat tytułu i kompozycji tomiku poetyckiego, funkcji języka w poezji, czy potrzeby wyobraźni w działalności artystycznej, lecz również uwagi o stosunku poety do krytyki literackiej, czy spostrzeżenia o roli wczesnego sukcesu w biografii twórcy.*

„Pamiętnik” to także wspaniale ożywiony klimat XX-lecia intelektualnych dysput, pasji malarsko-muzycznych i pejzaży bliskich sercu, które zatrzymane pod powiekami zabiera się ze sobą w tułaczą drogę jak największy skarb emigranta. Wierzyński wbrew pozorom mało opowiada o swoich wewnętrznych przeżyciach, próbuje nas raczej zarazić szczęśliwą melodią młodości, do której zawsze wraca się z sentymentem w latach dojrzałych. Książka (doskonale przygotowana od strony redakcyjnej, dzięki czemu wszystkie zawiłości biograficzne są przejrzyste i udokumentowane solidnymi przypisaniami) umacnia wiarę w ponadczasową siłę liryki. Może być adreso-

wana do polonistów, krytyków literackich i przyszłych biografów poety, ale także do czytelników-niefesjonalistów, do wszystkich, którzy potrafią uwierzyć w to, że poezja ma uniwersalną moc ocalania wartości. Jak pisał Wierzyński w zakończeniu swojego cyklu: *Poezja nie zna metod i jest ostatnią mitologią, żywą po dzień dzisiejszy. Jak za czasów Helikonu i zamieszkałych tam Muz, poeta może się odwołać tylko do siły swojego twórczenia i tam szukać nadziei.* Niczym w wierszu „Przerażony” (z tomu „Kufer na plecach”), który kończą znamienne słowa: *Nie złamię złota, / Nie podołam, / Nic nie zmienię / Ani w ludzkiej zagładzie / Ani w ziemskiej urodzie, / Ale dla czegoś co jest silniejsze niż ja / I sto razy więcej ode mnie znaczy, / Trwam przy mojej zaciętej niezgodzie, / Podnoszę bunt, / Podnoszę miłość, / Podnoszę wszelkie żywe istnienie / Przeciwno rozpacz.*

Anna Pietrzak

SPOJRZENIE Z ZEWNĄTRZ

Marcello
de Carvalho Azevedo SJ

Leste Europeu. A Inesperada Convulsão

Edições Loyola, São Paulo 1992,
ss. 159

Jeśli mam być szczery, to muszę się przyznać, że sięgnąłem po tę książkę („Europa Wschodnia. Nie-

oczekiwany spazm“) z powodów czysto osobistych. Tyle razy pisałem o Brazylii, że nie mogłem się oprzeć kupieniu pozycji napisanej przez Brazylijczyka o Europie Wschodniej. Chciałem po prostu przejrzeć się w lustrze. Sprawiając sobie tę przyjemność mogę teraz napisać to, co pewno można by napisać o moich książkach: że recenzowany tom odgrywa cenną rolę przybliżając czytelnikom egzotyczną dla nich problematykę. Że, mimo najlepszej woli i dużych wysiłków, autor nie uniknął pewnych błędów i uproszczeń, których wytykanie miałoby wszakże więcej sensu, gdyby recenzja miała być publikowana w kraju potencjalnych czytelników. Że, mimo konieczności mówienia przede wszystkim o sprawach oczywistych dla „tubylców“, autorowi udało się szczęśliwie włączyć pewne informacje ciekawe także dla nich (w przypadku książki o Azevedo jest to przede wszystkim fragment o losach jezuitów w Czechosłowacji za czasów realnego socjalizmu; co wskazałby o. Azevedo w moich książkach, trudniej mi powiedzieć). I tak dalej, i tak dalej...

Wszystko to razem nie usprawiedliwiałoby wszakże zwracania uwagi polskiej publiczności na recenzowaną książkę; wystarczyłoby proste poinformowanie, że ktoś na antypodach się nami zainteresował. Rzecz jednak w tym, iż spojrzenie z zewnątrz, i to spojrzenie wzbogacone o specyficzne zawodowe i latynoamerykańskie doświadczenie autora, uczyniło recenzowaną książkę ciekawą przynajmniej w jednym fragmencie także dla nas. Są to mianowicie uwagi autora o Kościele katolickim w Europie Wschodniej, a

w szczególności w Polsce, w dobie postkomunistycznej. Nb. na to, że ten właśnie wątek książki jest najoryginalniejszy, zwrócono już uwagę w prasie brazylijskiej (Marcelo Ayres Camurça Lima na łamach „Jornal do Brasil“ 30 XI 1991 r.).

Spojrzenie autora na Kościół katolicki w Europie Wschodniej, a w Polsce w szczególności, jest spojrzeniem duchownego, który ze swojego terenu jest przyzwyczajony, że działanie Kościoła jest sprawą trudną, że o wiernych trzeba walczyć, że w imię tej walki trzeba wejść z nimi w stosunki partnerskie, żyć ich sprawami, pomagać im w rozwiązywaniu ich codziennych problemów. Jest spojrzeniem duchownego, na którego terenie Kościół przeszedł ogromną ewolucję w kierunku zbliżenia się do ludu. Nie ulega wątpliwości, że jest to spojrzenie człowieka zaniepokojonego sytuacją polską.

Formalnie rzecz biorąc autor przedstawia niepokój różnych ludzi, z którymi rozmawiał o Kościele w Polsce. Nie ma powodów, by kwestionować, iż rzeczywiście w większym stopniu przedstawia poglądy zasłyszane niż własne. Nie ulega przecież wątpliwości, że musiał mieć słuch nastawiony przede wszystkim właśnie na głosy niepokoju i o tyle książka de facto najpewniej odbija także jego pytania.

Autor daje wyraz poglądom, że myśl Vaticanum II szybciej trafiała do intelektualistów polskich niż do duchowieństwa. Stwierdza brak w Polsce myśli teologicznej na miarę czasów, w których przyszło żyć Kościołowi. Stwierdza brak rozbudowanych kadr laikatu katolickiego – przy czym rozbudowę takich kadr

w Krakowie przez obecnego papieża za jego krakowskich czasów uważa za wyjątek potwierdzający regułę. Autor zdaje sobie sprawę z wielostronnej zależności wymienionych zjawisk od panującego u nas do niedawna realnego socjalizmu. Wśród najważniejszych skutków oddziaływania tego ustroju na sytuację religii z większym naciskiem odnotowuje wszakże stworzenie Kościołowi pewnej sytuacji pułapkowej, polegającej na paradoksalnym doprowadzeniu do zapelnienia się świątyni przy małym wysiłku ze strony organizacji kościelnej.

Stwierdziwszy zagrożenie wynikające dla Kościoła z pułapki relatywnie łatwego sukcesu autor odnotowuje głosy wielu rozmówców stwierdzające brak przygotowania Kościoła do nowej, postkomunistycznej sytuacji. Odnotowuje głosy wyrażające niepokój, iżby „czerwony totalitaryzm” nie został zastąpiony „czarnym autorytaryzmem”. Daje wyraz przekonaniu, iż byłoby fatalne, gdyby społeczeństwo, które odrzuciło represje i cenzurę, miało się zetknąć z klerykalizmem, autorytaryzmem i „centralizmem eklezjalnym” – czy to w stosunkach struktury kościelnej z laikiem katolickim, czy w stosunkach katolicyzmu ze społeczeństwem, rządem bądź innymi wyznacznymi religijnymi. Odnotowuje obawy przed dominującym oraz wyniosłym w treści i formie zachowaniem hierarchii, przed „feudalnym” traktowaniem ludzi przez duchowieństwo, przed obciążeniem Kościoła bogactwami doczesnymi, czemu może sprzyjać obecne dążenie do odzyskania utraconej własności. Odnotowuje także obawy przed triumfaliz-

mem Kościoła i jego wchodzeniem w politykę bezpośrednio, a nie poprzez aktywnych katolików funkcjonujących w społeczeństwie. Last but not least daje wyraz poglądom wyrażającym obawy przed przerostem formy nad treścią w życiu religijnym. W referowanym kontekście nie dziwią niepokoje, jakim autor daje wyraz w odniesieniu do wprowadzenia nauczania religii do szkół oraz do działań Kościoła w kierunku wprowadzenia zakazu przerywania ciąży. W tej ostatniej sprawie nie ulega wątpliwości, że autor uważa, iż działanie na polu legislacyjnym niekorzystnie przeważało nad działaniami zmierzającymi do budzenia sumień.

Zakończenie książki otwiera perspektywę dalszych, niestety już nie napisanych rozważań, w których także dałoby o sobie znać latyno-amerykańskie doświadczenie autora. Kończy on mianowicie swą myśl postawieniem pytania, co powstanie w Europie Wschodniej po upadku komunizmu. Stwierdza, że napotykanie przezeń rozmówcy nie są bezwarunkowymi admiratorami kapitalizmu – nawet jeśli nie dopuszczają możliwości powrotu realnego socjalizmu. Od siebie dodaje, że kryzys socjalizmu nie zmienia faktu, iż można też zasadnie mówić o kryzysie kapitalizmu – a w związku z tym warto szukać możliwości wyłowienia ewentualnych pozytywów obu modeli, z których każdy z osobna pozostawia wiele do życzenia. Sugeruje, że wzięcie pod uwagę zarówno doświadczeń Europy Wschodniej jak i Trzeciego Świata, a w tym Brazylii, byłoby ważne w poszukiwaniu drogi prowadzącej do stworzenia społeczeństwa *bardziej wolnego i sprawied-*

liwego, bardziej solidarnego i pełniej uczestniczącego w samorealizacji.

Takie stanowisko nie dziwi w przypadku Brazylijczyka, który na co dzień ogląda dzielnice nędzy. Nie dziwi w przypadku człowieka, który, aczkolwiek na pewno nie był zwolennikiem realnego socjalizmu, nie mógł w ramach uczciwości uznać też kapitalizmu, zwłaszcza w jego brazylijskiej wersji, za ustrój optymalny. Nie dziwi w przypadku duchownego z Brazylii, gdzie biskupi, niewątpliwie na znak pewnego dokonanego wyboru, chodzą na co dzień tak skromnie ubrani, że w rozmowie można nie zorientować się, iż ma się do czynienia z członkiem kościelnej hierarchii. Jeśli coś w tym wszystkim dziwi, to to, że autor znalazł rozmówców stojących na tym samym co on stanowisku w Europie Wschodniej, gdzie bezwarunkowy podziw dla kapitalizmu zdaje się bardzo szeroko rozpowszechniony. Skoro ich jednak znalazł – to tym lepiej.

Marcin Kula

POD I NAD KRESKĄ

Zbigniew Mentzel

Pod kreską Ostatnie kwartały PRL

Wydawnictwo Puls
Londyn 1990, ss. 240

Kiedy Zbigniew Mentzel rozpoczął w 1987 r. kronikę życia kulturalnego PRL-u, nie żywił zapewne

nadziei, iż opisywana przezeń rzeczywistość tak szybko znajdzie się pod sławetną grubą kreską, że mamy przed sobą ostatnie kwartały komunistycznej paranoi. Autor zapisków zdawał sobie jednak sprawę z osobliwości przedsięwzięcia, jakie stanowi wypełnianie karty choroby, która nieuchronnie prowadzi do agonii, a właściwie jest już agonią. Wyczuł więc, że zwykłe *kalendrium*, surowy zapis faktów, rejestr wydarzeń – nie wchodzi w rachubę, ze względu na swoistość przedmiotu obserwacji i czas jej prowadzenia. W szaleństwie można się doszukiwać metody, ale tylko do pewnego stopnia i momentu, bo musi ostatecznie nadejść chwila, kiedy chaosu nie sposób już uporządkować za pomocą kategorii racjonalnych, ponieważ porządkujący ze swej natury intelekt zaczyna po prostu zawodzić, czyli fałszować rzeczywistość. Umysł bowiem nie potrafi ani pojąć, ani opanovać absurdu, ale nie umie też skapitulować i przyznać się do bezradności. Podejrzewa zatem istnienie jakiegoś ukrytego ładu w największym bałaganie i sam siebie obwinia za własną bezsilność i ślepotę. Skoro tedy niemożliwy jest obiektywizm i trudno sobie wyobrazić „bezzstronne świadectwo”, poszukiwanie adekwatnej formy opisu rzeczywistości przybiera nieuchronnie kształt wyborów światopoglądowych, zaś decyzje w tym względzie wykraczają poza sferę estetyki. Wierność prawdzie lub po prostu szacunek dla realiów wymaga porzucenia utartych ścieżek i schematów na rzecz form narracji, które z pozoru tylko rejestrują zjawiska i procesy, bez podjęcia ryzyka porządkowania według z góry przyję-

tych założeń. Dlatego – pisze Mentzel – *najbardziej, odpowiadał mi gatunek-hybryda: połączenie przeglądu prasy, reportażu, kroniki towarzyskiej, dziennika lektur, polemicznych notatek, felietonu...*

Autor książki wyraża przy tym nadzieję i zarazem obawę, że wydarzenia ostatnich lat nie przekreśliły jej aktualności, że jest ona czymś więcej niż tylko przyczynkiem do dziejów głupoty w Polsce. Wszyscy bowiem jesteśmy dziećmi PRL-u, choć nie zawsze wiemy, co począć z kłopotliwym spadkiem po epoce, która *uszkodziła nam mózgi i serca*. Tak czy owak musimy jednak przyjąć do wiadomości, że *materiałne i duchowe dziedzictwo komunizmu jeszcze długo będzie kształtować nasz sposób życia, myślenia, odczuwania...* Warto tedy mu się przyjrzeć i o nim pamiętać, choć kronikarz *ostatnich kwartałów* nie rości sobie pretensji do obiektywizmu i przyznaje, że obraz czasów, jaki wyłania się z jego kroniki, jest *niepełny, jednostronny i tendencyjny*. Nie taję – powiada otwarcie – że *spisując kronikę kulturalną najwięcej uwagi poświęcałem temu, co w kulturze naszej chore, wręcz paranoiczne...* Ale jakże inaczej opisywać świat, w którym za normalne uchodziło to co nienormalne?

I tak już miało pozostać na zawsze. 50-lecie PRL-u zamierzano uczcić wydaniem Najwybitniejszych Dzieł Literatury Polski Ludowej w liczbie... pięciuset! *I na pewno się na tym nie skończy* – komentowało ów plan w 1987 r. „Życie Literackie”. Ale światowe rekordy biliśmy nie tylko pod względem liczby literackich geniuszy. Bo oto w tym samym czasie

Janusz Chomontek ze wsi Gdaniec, piłkarz LZS Zawisza Grzmiąca, został absolutnym rekordzistą w żonglowaniu piłką na trasie, przebywając w ciągu 8 godzin, 25 minut i 20 sekund trasę długości trzydziestu kilometrów. Prasa poinformowała, że za swój niezwykły wyczyn Chomontek otrzymał Puchar Prezydenta Słupska, dyplomy i liczne nagrody rzeczowe. Jeszcze raz bowiem okazało się, że Polak potrafi! Polki zresztą też potrafiły różne rzeczy, czemu dały wyraz wybierając Jerzego Urbana Mężczyzną Roku 1988. Zdziwił się, ale może niesłusznie, bo wkrótce potem został – drogą plebiscytu – „ulubieńcem publiczności” telewizyjnej, która przyznała mu swego Oskara, czyli po polsku Wiktora. Mogę to interpretować tylko tak – stwierdził skromnie laureat, ówczesny rzecznik prasowy rządu – że *jest to aprobatą dla treści, które wyrażam, dla polityki władz, które reprezentuję*.

Wbrew pozorom i docinkom zawistników, nie wystarczyło wówczas pokazywać się w telewizji, by zostać prawdziwym mężczyzną i pieszczochem narodu. Przekonał się o tym Zygmunt Kałużyński, który oświadczył, iż dostał i ma do wglądu *pół kilograma listów typu: „Ty sowiecka kurwo! Obetniemy ci jaja! Katolicy z „Solidarności”*”. Przestraszony antyidol stwierdził więc, że woli trzymać się komunistów, bo *prześladowanie władzy jest biurokratyczne, natomiast ze strony opozycji jest fanatyczne*. Gdyby ci panowie doszli do władzy i przeprowadzili weryfikacje, to *jestem przekonany, że byłaby to taka masakra, że owa po stanie wojennym wyglądałaby w porównaniu na pieszczoty*. No cóż, katolicy z „Solidar-

ności" doszli w końcu do władzy. Ciekawe, czy Kałużyński jest jeszcze mężczyzną? W telewizji wprawdzie nadal występuje, ale po głosie trudno poznać.

Jednak nie każdemu dopisywało wówczas poczucie humoru i nie wszyscy umieli zachować pogodę ducha. Jeden facet we Wrocławiu się wściekł – wszedł do zatłoczonego sklepu z mięsem i zaryczał: *Kielbasy! Ekspedientka zwróciła mu uwagę, że kolejka obowiązuje wszystkich. Słyszając to osobnik wpadł w furję. Wdarł się na zaplecze, chwycił topór rzeźnicki i zaczął demolować sklep rąbiąc z niehumanitarną siłą gdzie popadnie. Wykrzykując straszliwe przekleństwa wyrzucał na ulicę wędliny, mięso i konserwy. O interwencję poproszono przechodzącego akurat w pobliżu funkcjonariusza MO. Wszedł on do sklepu i poprosił szalejącego, aby się uspokoił. Ten chwycił jedną z ekspedientek wpół i zagroził, że ją zabije. Przyjechały trzy radiowozy. Milicjanci obrzucili furiata konserwami, a kiedy wypuścili topór z rąk – zabrali na komisariat.*

Nawiasem mówiąc, kolejki złościły nie tylko prostych ludzi, ale nawet profesorów, którzy buntowali się przeciwko nieuzasadnionym – ich zdaniem – przywilejom klasowym. Prof. Jan Błoński zdarł ze ściany stołówki PAN zarządzenie przyznające prawo do obsługi poza kolejnością wyłącznie kierowcom, portierom, telefonistce oraz obsłudze technicznej. Nie zrobiono mu nic, ale może do takich właśnie osobników odnosiła się tyrada towarzysza Klemensa Ptacha: *Wszystkich tych, którzy nie uznają racji socjalistycznego państwa, trzeba natychmiast odsunąć od oświa-*

ty. Dotyczy to również co poniektórych nauczycieli akademickich (...) tylko, że ja się tym nie martwię i płakać nie będę, bo w mojej szkole przedej wielbłąd przez ucho igielne przejdzie, aniżeli wróg tego państwa wejdzie do tej szkoły jako wykładowca.

Był to już 1989 r. Komuniści przegrali wybory, ale czymże są anomalie rzeczywistości wobec nieubłaganych i jedynie słusznych praw dialektyki? *Suma indywidualnych decyzji wyborczych – oświadczył na konferencji prasowej zastępca rzecznika rządu Zbysław Rykowski – nie jest wyrazem rzeczywistej woli zbiorowej społeczeństwa. Czyżby rację miał autor fraszki z tygodnika MSW „W Służbie Narodu”, który pisał wówczas: Historia nauczycielką życia, która niewiele nauczy bez bicia? No cóż, zobaczmy, ale miejmy nadzieję, że uczniowie towarzysza Feliksa jednak się pomylili. Może „nad kreską” będzie inaczej, może za parę lat zapiski Mentzla będą nas już tylko bawić. Bo na razie ciągle jeszcze przejmują grozą. Po bardzo długiej chorobie trudno uwierzyć, że istnieje coś takiego jak zdrowie. Nawet jeśli czujemy się trochę jakby lepiej i pewniej, to wielu z nas nie śmie pomyśleć, że najgorsze mamy za sobą.*

Jerzy Jastrzębski

 teatr
WIECZNA KOBIECOŚĆ
 Teatr Ateneum
w Warszawie

Zwierzenia służki Zerliny
Hermann Brocha

 adaptacja i reżyseria – Kazimierz Kutz
 premiera styczeń 1992 r.

W Teatrze Ateneum zaadaptowano na scenę „Opowiadanie Zerliny” H. Brocha. W tej świetnie napisanej noweli posługującej się bogatą plastyką, umiejętnością budowania nastroju, a także niebagatelną treścią, tkwi potężny ładunek dramatyczny i znakomita, pełnokrwista rola. Zwraca to uwagę na nieco dziś zapomnianą prozę autora „Śmierci Wergilego” kandydującego niegdyś do literackiej Nagrody Nobla.

H. Broch należy do tych pisarzy niemieckiego kręgu językowego, którzy podjęli trud zmagania się z XX-wiecznym kryzysem europejskiej kultury. Jego najbardziej jaskrawym przejawem stał się niewątpliwie triumf nazizmu. Bystry obserwator swojej epoki nie tylko dostrzegł upadek ducha i charakterystyczną dewaluację wartości, ale w swej twórczości drażył wielorakie przyczyny tego stanu sięgając w głąb niemieckiej kultury i historii. Dał także świadectwo temu, jak łatwo miejsce duchowej pustki i niepewności rodzącej się w wyniku zachwiania

norm zajmuje bazująca na najniższych instynktach, ale za to zrozumiała idea braterstwa krwi jednocząca niemieckie umysły i serca. Historia dotknęła go bezpośrednio, kiedy po aneksji Austrii został aresztowany przez gestapo. Dzięki interwencji zachodnich intelektualistów ocalał życie emigrując do Stanów Zjednoczonych, gdzie w 1950 r. przyjął amerykańskie obywatelstwo.

Zarówno prace literackie jak i rozprawy naukowe dotyczące psychologii mas, jakie prowadził w Stanach, nadal obracają się w tym samym kręgu problemów – stawiają pytanie o odpowiedzialność za to, co stało się w Europie. Pytanie o tyle ciekawe, że autor nie zadaje go z pozycji ofiary hitleryzmu, a miałby do tego prawo choćby z powodu austriackiego i żydowskiego pochodzenia, ale z pozycji współdziedzica niemieckiej kultury.

Takim pytaniem pozostaje również powieść „Niewinni”. Wydana w 1950 r. złożona jest z 11 opowiadań, z których 5 wcześniej publikowanych – w tym „Opowiadanie Zerliny” – powstało jeszcze w latach 30. Powieść obrazuje stan ducha w Niemczech w okresie bezpośrednio poprzedzającym dojście Hitlera do władzy, a jej bohaterem jest holenderski emigrant, dla którego środkowoeuropejskie miasteczko staje się ojczyzną z wyboru. Bohater stopniowo rezygnuje z wolności stanowienia o sobie, która wydawała się jego największą zdobyczą. Pada ofiarą mactw i własnej słabości marnując swój los. Nie reagując na jawne przejawy degeneracji – dopuszczając zło – staje się jego współuczestnikiem, a spolegliwość z latami tylko się potę-

guje. Jednocześnie u boku zajętej sobą arystokracji, której los podzielił, wyrasta nowy drobnomieszczański bohater pełen kompleksów i nieposkromionych ambicji, naszpikowany ideami męskiego braterstwa. Człowiek zasad, nie ulegający presji otoczenia, może egzystować tylko poza społeczeństwem jak pszczelarz-wędrowiec. W przeciwnym razie jest zmuszony odejść tak jak baron, wokół którego spleciona jest powieściowa intryga. Obrońca tradycji i honoru umiera razem ze swoją epoką przeżywając, że w dalszym ciągu otoczenie kierować się będzie innymi zasadami niż te, w które wierzył.

Powraca to m.in. w „Opowiadaniu Zerliny” pełniącym w powieści rolę zawiązania akcji. Po raz pierwszy bohater zostaje tak jawnie i bezpardonowo wciągnięty w historię rodziny barona, a ponieważ przeciw temu nie protestuje, tu być może tkwi ziarno jego późniejszego bankructwa. Monolog służącej, która jest duchem sprawczym powieści, a przy tym osobą najlepiej poinformowaną, odśladania specyficzne wcielenie „wiecznej kobiecości”: namiętną kochankę, kobietę zdolną do platonicznych uniesień serca, a przy tym osobę, która z wyrachowaniem i świadomością kieruje własnym losem.

Już sama sytuacja kobiety w latach, wspominającej burzliwe przegrody młodości, ale również dokonującej gorzkiego rachunku sumienia w obecności słuchającego mężczyzny, jest pełna napięcia. Na małej scenie Teatru Ateneum kameralność tej sytuacji zostaje zachowana, zaś niewielka widownia milczy zaśluchana podobnie jak Pan A. Jerzego Kamasa. Anna Seniuk wchodzi nie-

śmiało do pokoju sublokatora, ale po paru wstępnych kwestiach zdaniem dobitnym i zdecydowanym daje znać, że Zerlina wtargnęła tutaj na dobre. Niewiele robi sobie z oporów swojego słuchacza wyczuwając ich słabość. W kapeluszu, woalce, lekko utykając posuwa się ku przodowi sceny. Ale kiedy nie proszona siada – bo sama dyktuje tu prawa – wiemy, że to tylko zasłony i atrybuty starości: tak naprawdę ma w sobie więcej sił i żywotności niż wypoczywający, młodszy od niej mężczyzna. Nienawisć, żal, zazdrość i wspomnienie wielkiej namiętności są siłą napędową jej monologu. Snuje go osoba gwałtownie przeżywająca uczucia, śmiało idąca za głosem pożądania, ale zimno oceniająca i znająca prawdziwą wartość rzeczy. Nie na darmo stwierdzenie: *Człowiek jest tani*, powraca kilkakrotnie. Bez żadnej kokieterii – różnica wieku sprawia, że Zerlina niczego nie udaje przed swym słuchaczem. Nawet odczytywanie cudzej korespondencji przychodzi jej bez wielkiego trudu. Zdecydowanie w dążeniu do celu i bogate doświadczenie dają jej przewagę nad partnerem, któremu tego akurat brakuje. Zachowuje on bierną postawę raz jeden wyrażając własne zdanie głośnym „O!” Seniuk po mistrzowsku wykorzystuje przewagę Zerliny i walory prozy. Zmiany tempa w długim monologu oddzielają partie narracyjne od tych, w których czyni najbardziej intymne wyznania. Czasem potrzeba dłuższej przerwy i odrobiny wina – wówczas Zerlina sama sobie nalewa. Na scenie króluje więc prawdziwie dojrzała kobieta – służąca, a raczej pani na swoich włościach. To ona, znająca

każdy zakamarek, naprawdę zamieszkuje domową przestrzeń. Silna swoją wiedzą rodzącą się z wycierania kurzu i wertowania wyrzucanych papierów. Z pieczołowitego dotykania sprzętów i drobiazgowej znajomości przyzwyczaję domowników. Ale Zerlina Anny Seniuk pełna jest także gorących uczuć, które czynią z niej postać naprawdę potężną, bo bardzo ludzką i wielowymiarową. Śmiało wejść może do galerii wielkich słujących, takich jak Jean z „Panny Julii”.

Kalina Zalewska



VIDEOMANIA

Kiedy zastanawiam się nad tym, co powinno się znaleźć pod szyldem „film” na łamach „PP”, aby zainteresować grono naszych Czytelników, spostrzegam, że faworyzując kino pozostawiam na uboczu największą być może widownię filmową, mianowicie posiadaczy magnetowidów. A zatem porozmawiajmy tym razem o video.

Z pewnością fascynację możliwościami tego medium jako nowinką techniczną mamy już za sobą. Gwałtowne zapotrzebowanie i rosnąca fala zakupów magnetowidów w latach 80. obecnie zatrzymała się na średnim poziomie i samo zjawisko trochę spowszedniało. Video spełnia

dzisiaj przede wszystkim rolę masowej rozrywki, rzadziej bywa środkiem edukacji (np. lekcje dla maturzystów, języki obce, poradniki dla osób chorych na serce czy korzystających z fizykoterapii), a już zupełnie sporadycznie stwarza szanse realizacji własnej twórczości (cena kamery video 2-3-krotnie przewyższa cenę samego magnetowidu). Mimo różnych ograniczeń (w tym wciąż rosnących cel na importowany sprzęt elektroniczny) po erze druku i czasach radia wkroczyliśmy nieodwołalnie w świat zdominowany obrazem.

Badania przeprowadzone przez OBOP na początku lutego 1992 r. na ogólnopolskiej 821-osobowej próbie losowej wykazały, że dla niemal połowy Polaków (46%) oglądanie telewizji jest najprzyjemniejszą formą spędzania sobotnich i niedzielnych wieczorów. Telewizja nie ma dużej konkurencji, na pójsie do kina lub teatru decyduje się zaledwie 9% ankietowanych. Jeszcze mniej, bo zaledwie 5%, sięga w wolny wieczór po książkę lub gazetę. W badaniach nie uwzględniono, niestety, użytkowników magnetowidów. Publiczność video w Polsce jest trudna do oszacowania. Jak donosi w swoich pierwszych numerach miesięcznik „Video-Club”, w kraju jest ponad milion magnetowidów i ponad 18 mln kaset w obiegu. Cyfry te potwierdzają dane z „Rocznika statystycznego 1990”, z których wynika, że na 100 gospodarstw domowych (wśród przeciętnych 3-4 osobowych rodzin) przypada 20-57 magnetowidów. Czyli video nie jest już gościem, lecz raczej domownikiem w naszych mieszkaniach, ma je co czwarta lub co

trzecia rodzina, warto zatem przyjąć się uważniej, jakie treści może czerpać za jego pomocą. I tu otwiera się dwoistość: nowoczesność formy przekazu idzie w parze z miałością treści. Czy naprawdę jest i musi być tak, że video, reklamowane jako „kino w domu”, musi być kinem podrzędnym?

Rynek video jest ogromny, ale kompletnie nie uporządkowany. Panuje na nim chaos od strony prawnej i organizacyjnej. Zjawisko piractwa intelektualnego, polegające na kopiowaniu videokaset bez zezwolenia, osiągnęło już takie rozmiary, że walcząca z naruszaniem praw autorskich organizacja International Intellectual Property Alliance złożyła wniosek do rządu USA o wpisanie Polski na listę krajów, wobec których powinny zostać zastosowane sankcje gospodarcze. W przygotowaniu jest specjalna ustawa „antypiracka”, którą Ministerstwo Kultury i Sztuki zamierza niebawem przedstawić do rozpatrzenia Sejmowi. Dotychczasowe działania na mniejszą skalę, np. ze strony RAPID-u, przynoszą mizerne albo wręcz odwrotne od zamierzonych, karykaturalne rezultaty, np. na Video-Targach w Gdyni we wrześniu 1991 r. stoisko RAPID-u sąsiadowało ze stoiskiem „piratów”. Rynek rozwija się żywiołowo i w sposób absolutnie niekontrolowany. O ile mi wiadomo, do dziś nie ma żadnego centralnego katalogu „legalnych” kaset. Rzadko się zdarza, aby miała go jakaś wypożyczalnia (dysponują najczęściej niewiele mówiącą listą tytułów). Nie istnieją wypożyczalnie wyspecjalizowane w określonej tematyce i szeroka informacja o nich (wyobrażam

sobie, że np. wypożyczalnia umieszczona przy FilMOTECE Narodowej posiadałaby bogaty zbiór filmów polskich), taka specjalizacja przynajmniej niektórych punktów znacznie ułatwiłaby znalezienie poszukiwanych tytułów i zorganizowanie przeglądów, cykli, imprez dla dzieci. Same wypożyczalnie mają wiele wad, są ciasne, wciśnięte w kąt na poczie, w kiosku, w sklepie. Nie mają standardu, jakiego wymagałoby się od miejsca „upowszechniania kultury”, nie mają atmosfery klubu czy kawiarenki, w której o wypożyczalnym filmie można byłoby porozmawiać z kimś z fachowej obsługi, kimś, kto nie tylko inkasuje pieniądze... Kolorowe pisma zamieszczające kącik video są coraz trudniej dostępne w osiedlowych bibliotekach (bo bibliotek nie stać na ich prenumeratę) i MPiK-ach, a zatem widz jest zdany na siebie, poza własnym zaopatrywaniem się w prasę ma bardzo skąpe możliwości skorzystania z fachowej porady krytyka.

Stan opisany wyżej wynika nie tylko z faktu, że video jest względnie nowym środkiem przekazu, a ludzie z nim związani, zwłaszcza w Polsce, chcieli go potraktować wyłącznie jako interes, który przynosi szybki zysk, ale także z niewielkich wymagań odbiorców. Popyt na ambitniejszy repertuar wymusza jego podaż. A zatem gdyby klienci szturmowali wypożyczalnie i pytali o filmy Bergmana, Felliniego czy Truffaut, wówczas właściciele musieliby się postarać o zaspokojenie ich filmowych apetytów. Jak dotąd tak się nie dzieje i w wypożyczalniach króluje amerykańska produkcja klasy „B”, „C” i „D”, natomiast kino europejskie jest

niemal nieobecne. Można wręcz pokusić się o postawienie przewrotnej tezy: Powiedz mi, co oglądasz, a powiem ci, jaki jesteś... Wnioski płynące z tej psychozabawy są niezbyt krzepiące. Jesteśmy społeczeństwem o gustach konsumpcyjnych ułożonych na bardzo niskim poziomie. Największym zainteresowaniem cieszą się filmy sensacyjne i szpiegowskie (przed którymi zasiada w sobotnie i niedzielne popołudnia męska część rodziny), romanse i melodramaty (dla pań) i lekkie komedie z Louisem de Funèsem, Pierre Richardem i Jean-Paulem Belmondo. Oczywiście, nie można generalizować nie mając na potwierdzenie tych uwag żadnych badań socjologicznych (a takich na razie nie przeprowadzano). Dlatego moje refleksje są jedynie garścią wrażeń związanych ze zjawiskiem videomanii.

Spółeczeństwo deklarujące (jako ogół) prymat wartości chrześcijańskich łatwo się z nimi rozmija w praktyce życia codziennego i jest w dobie zbliżania się do Europy wystawione na pokusę wyboru tego co przyjemne, wygodne i świadczące o zamożności. Video jest przykładem idealnej przynęty. Dla zwykłych Kowalskich magnetowid to przede wszystkim poczucie samozadowolenia i komfortu (można obejrzeć znacznie więcej niż to, co się mieści w skromnej ofercie państwowej telewizji), snobizm (można się pochwalić i zaimponować sąsiadom) i wreszcie złodziej czasu, który kradnie te chwile, które, gdyby nie on, być może poświęciłoby na sprawy dzieci, lekturę czy sport. To, co napisałam, nie znaczy wcale, że pomijam korzyści płynące z elektroniki użytko-

wej. Zdaję sobie sprawę z tego, że jest to droga ku przyszłości, technika olśniewa nas coraz to nowymi wynalazkami: przeżywamy właśnie boom telewizji satelitarnej i kablowej, przed nami „telewizja wysokiej rozdzielczości”. Sądzę jednak, że przed pytaniem: JAK oglądam? powinno zostać postawione pytanie: CO oglądam? Mimo prostego sformułowania to pytanie wydaje się ważne. Grozi nam bowiem niebezpieczeństwo pustki, kiczu i zupełnej bezwartościowości elektronicznych przekazów. Trzeba się zdobyć na ostrzeżenie: jałowa, bezmyślna i niestety jako taka bardzo powszechna videomania – szkodzi. Dążymy do poznania Europy, do integracji ze światem, chcemy być uczestnikami Mc Luhanowskiej globalnej wioski. Aby być jej pełnoprawnymi lokatorami nie wystarczy jednak oglądanie tych samych video-filmów i programów z satelity „Astra” w taki sposób, jakby się oglądało komiks bez czytania „dymków”. Poznać to nie tylko „zobaczyć”, to przede wszystkim „zrozumieć”. Wszeghogniająca videomania w opisanym tutaj wydaniu nie dopinguje do prób zrozumienia i jest czymś, co trudno oceniać pozytywnie.

Anna Pietrzak

List do redakcji

Wielce Szanowny Redaktorze!

Wiele dni dojrzywał we mnie ten list. Czuję potrzebę podzielenia się z Redakcją swymi refleksjami po przeczytaniu listu p. Wojciecha Czarczyńskiego („PP“ 2/1992).

Przed wszystkim starałem się zrozumieć o co tak naprawdę w tym liście chodzi.

Jest prawdą, że Kościół wymaga odnowy, wymaga nowej ewangelizacji (zarówno w Polsce jak i na świecie), ale nie w sposób, jaki przedstawia autor listu.

Wnętrze świątyni nie może być salą muzealną, organista nie musi być wirtuozem, ksiądz nie powinien być solistą operowym. A czyż uczestnicy mszy św. muszą tworzyć zdyscyplinowane, karne oddziały? Świątynie projektują architekci i budowniczowie światowej sławy, ale i prości rzemieślnicy, ozdabiają wspaniali artyści, ale i domorośli rzeźbiarze, pacykarze. Różne otrzymali talenty i różne tworzą dzieła na chwałę Bożą. To samo dotyczy organistów. A księża... Są wielcy, sławni i święci, są również niepozorni, nieudolni, nieefektowni. Toż to dla mnie powód do radości: mój Kościół nie jest zbiorem ideałów, doskonałości, są w nim normalni ludzie. Ludzie tacy jak ja, z wadami, ze słabościami. Ksiądz, biskup, kardynał jest zwykłym człowiekiem, powołanym przez Boga do pełnienia szczególnej misji, ale zwykłym, a nie obdarowanym specjalnymi przywilejami wybrańcem.

Wydaje mi się, że p. Czarczyński zupełnie nie docenia tych wielu wiernych, którzy się modlą nabożnymi pieniami przed gipsowymi i olejnymi knotami. Bywają to ludzie wielkiej wiary, którym do Boga nieraz znacznie bliżej niż z gotyckiej lub barokowej katedry. Jeśli i pastuszkowie, i mędrcy potrafili odczuć tajemnicę wiary dwa tysiące lat temu w stajni, to dlaczego my usiłujemy stawiać jakieś szczególne wymagania? Nie, stanowczo domagam się, aby tych rzeczy nie reformować!

W liście pada pytanie: *Czy obecne formy praktyk religijnych nie są zbyt powierzchowne?* Odpowiedziałbym: tak, są – dość często są. Ale cały ten problem widziałbym zupełnie inaczej. Zewnętrzne, często drażniące formy praktyk, kultu, pobożności wcale nie muszą świadczyć o braku głębi, nie muszą być przejawem zabobonu. Są pewne zwyczaje towarzyszące różnym obchodom religijnym i tu wystarczy

tolerancja, szczególnie ze strony ludzi o wyższym poziomie intelektualnym. Ewentualne wypieranie czy zmiana tych zwyczajów wymaga cierpliwości i delikatności.

Do ludzi prostych (a przecież nie tylko) Chrystus przemawiał w formie przypowieści. Człowiek ze swymi fizycznymi zmysłami, również dzisiejszy, wysoko cywilizowany, wykształcony, musi sobie pomagać w jakiś sposób materialnymi atrybutami. Pielgrzymki, karteczki, gałęzie, obrazy, święcona woda (a w innych krajach tańce, tam-tamy), to wszystko autor określił jako magię, zabobon. Odrzućmy to. Pozostaną inne rzeczy: organy, strój kapłana, świece, dzwony... aż wreszcie słowa, ludzka mowa. A klękanie, a wstawanie... Przecież nic z tych rzeczy nie odda istoty Boga, Jego ofiary, Jego tajemnicy. I ta najmniejsza gałązka, i najcudowniejszy obraz czy figura jako przedmioty są niczym. Myślę, że mało kto (nikogo nie odważyłbym się posądzić) czci rzecz, która zastępuje mu Boga. Np. szanuje się fotografię a przecież nie zastępuje ona osoby.

Inny jest – według mnie – problem powierzchowności. Niedziela, kościół piękny, ludzie spokojni, organy wprowadzają we wzniosły nastrój, witraże rzucają barwne refleksy. Oko i ucho usatysfakcjonowane. Warunki do wyniesienia korzyści duchowych wypełnione. Wreszcie homilia wygłoszona pięknym językiem, trafiająca do umysłów i serc. I wreszcie: *Idźcie w pokój Chrystusa*. I poszli, i o wszystkim zapomnieli. Godzinę poświęcili Bogu, pozostałe 167 godzin tygodnia na wypoczynek i zmaganie się z życiem, na rywalizację o stanowiska, pozycje, funkcje, dobra materialne, na kłótnie polityczne, rodzinne, sąsiedzkie.

Mniej to, co się dzieje podczas trwania mszy, nabożeństwa czy innych ceremonii świadczy o powierzchowności, a bardziej to – a może przede wszystkim – co człowiek czyni w całym pozostałym czasie.

Sprawa wiedzy religijnej, tak jak wiedzy z innych dziedzin życia, zależy od chcącego tę wiedzę chłonać. Jest źle, ale czy to tylko wina nauczyciela, czy też tego kogoś, kto nie chce być uczniem?

Autor listu ma wyjątkowego pecha, miał złą szkołę, nieodpowiednich spowiedników. To rzeczywiście wielka przykrość. ...o *własną wiarę musiałem walczyć sam*. Te słowa są pewnym promykiem w mrocznym, chmurnym liście. Tak, o wiarę trzeba walczyć, trzeba usilnie i wciąż szukać – a walczyć raczej z sobą. Może to banal, może zbyt wzniosłość, ale chyba tak jakoś jest.

A co mają robić ludzie z innych środowisk? Właśnie – mają coś robić, a nie czekać i narzekać.

Porównania bywają doskonałą formą przedstawiania swych poglądów, są jednak niebezpieczne, można udowadniać za ich pomocą tezy całkowicie sprzeczne. Ja bym nie porównał duchownego do kapitana statku. Kapitan dowodzi mnie do portu bez moich zasług, może doprowadzić do zguby bez mej przyczyny. Najdoskonalszy kapitan sam nie dowiezie mnie do nieba. Jego odpowiedzialność za mnie jest innej miary i – myślę – będzie rozliczona.

Wnioski, jakie mi się nasuwają to:

1. Należałoby zaprzestać podziału na „my” i „oni”, hierarchia i wierni, władza i poddani, rząd i lud, kierownik i personel w wymiarze odpowiedzialności (jeśli źle – to ci wyżej).

2. Uznać swoją podmiotowość, nie w tym sensie, aby mnie ktoś traktował jako podmiot, ale abym sam siebie tak widział.

3. Zechcieć (mimo że każda władza powinna być służbą) dostrzec swego przełożonego, nauczyciela nie wyłącznie jako osobistego sługę, który mi wszystko załatwi.

4. Wreszcie uświadomić sobie, że jesteśmy w stałej wędrówce, szukamy dróg, błądzimy i wracamy, i to wszyscy: wierni, księża, biskupi, niewierzący. Wspomagajmy się wzajemnie. Wierzę, że taka jest intencja listu p. Czarczyńskiego.

Odebrałem list jako zbyt czarny, ja może chcę wszystko przesadnie wybielić. Prawda jest gdzieś w połowie, ufam, że bliżej mojej oceny (właśnie dlatego piszę).

W Kościele muszą nastąpić zmiany, zarówno po stronie hierarchii jak i wiernych. Księża muszą szukać u siebie wad, laikat u siebie, nie wyciągać żdźbła z cudzego oka. Célowe byłoby natomiast wzajemne rozumienie problemów. Obojętne z czyjej strony nastąpi inicjatywa. Jednakże w tym kierunku coś się dzieje, mimo to nie oczekujemy rychłych i ostatecznie dobrych rezultatów.

I jeszcze krótko ze swego podwórka. Jest to parafia podmiejska. Zbierają się u nas: Dzieci Maryi, Oaza, Duszpasterstwo Ludzi Pracy, Róże Różańcowe, Zakon św. Franciszka, wreszcie zespół charytatywny, rada parafialna, chór i chórek dziecięcy, organizuje się Oaza Rodzin. Zespół trzech księży jest otwarty na wszelkie inne inicjatywy, sami księża również od czasu do czasu coś proponują. W tej jednej parafii dostępne są „Gość Niedzielny”, „Posłaniec Serca Jezusowego”, „Mały Gość Niedzielny”, „Apostolstwo Chorych”, „Powiernik Rodzin”, „L'Osservatore Romano”, „Rycerz Niepokalanej”, „Głos św. Franciszka”, „Powściągliwość i Praca”, jest biblioteka, można nieraz zakupić książki. Oprócz tego okresowe rekolekcje, katechezy

dla różnych środowisk. A i nabożeństwa, które też wypełniają pewne obszary. Z ogłoszeń można wybrać uczestniczenie w imprezach KIK bądź duszpasterstwach zawodowych w sąsiednich parafiach (akademicy, nauczyciele, lekarze itp.). Gdyby 90% możliwości odrzucić, to pozostałe i tak wystarczają, aby odnaleźć coś dla siebie.

Z szacunkiem i pozdrowieniami

Janusz Czader

Bielsko-Biała, 12 III 1992 r.

Od redakcji

Wydaje się, że nie ma sprzeczności między stanowiskiem p. Czadera a oceną i oczekiwaniami p. Czarczyńskiego. Zgoda, że zastaną rzeczywistość trzeba jakoś zaakceptować, próbować zrozumieć. Ale równie oczywiste, że należy zmienić, poprawiać to co niedoskonałe czy złe. Między akceptacją a zmianą jest i zawsze będzie jakieś napięcie, na które każdy z nas reaguje pewnie trochę inaczej. Duży wpływ na rodzaj i sposób reakcji ma niewątpliwie środowisko, w którym człowiek realizuje swoje doświadczenie wiary i Kościoła. Jest jednak faktem, że pielęgnowanie w Kościele tego co zastane nie zawsze wynika z przekonania o wielkiej wartości dotychczasowych form i sposobów realizacji indywidualnej i społecznej religijności, ale często z pewnego poczucia bezradności, a nawet obawy przed utratą istotnych wartości. Nikt nie ma gotowej recepty na każdą sytuację, bo każda jest w pewnym sensie inna i nowa. Nawet sam papież, skoro zaprosił biskupów, by zastanawiali się wspólnie nad drogami nowej ewangelizacji...

