

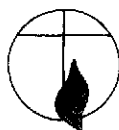
przegląd powszechny

10/866/93

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ
Wacław Oszałka SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ (red. naczelny)
Michał Jagiełło
Zbigniew Kubacki SJ
Maria M. Matusiak

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 1993 132000zł
za II półrocze 60000 zł
cena egzemplarza 16000 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 16 IX 1993 r.

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

Spis treści

Trudna autonomia

9

Właściwa autonomia rzeczywistości ziemskiej, głoszona przez Kościół, nie może oznaczać niezależności od Boga i Jego porządku. Dlatego w relacji Kościoła i państwa jest miejsce na współpracę dla wspólnego dobra.

Witold Adamczewski SJ

Wokół nowego konkordatu

12

28 VII 1993 r. nuncjusz apostolski w Polsce i minister spraw zagranicznych RP podpisali konkordat normujący na płaszczyźnie międzynarodowej wzajemne relacje Kościoła katolickiego i Rzeczypospolitej Polskiej. Tekst konkordatu wzbudził liczne emocje, potęgowane przez publikacje często dalekie od rzetelnej analizy dokumentu. W rzeczywistości konkordat zawiera wiele rozwiązań już istniejących w wewnętrznym prawie polskim, natomiast nowe postanowienia szanują zasadę autonomii państwa i Kościoła oraz zasadę wolności religijnej.

ks. Krzysztof Saturnin Gruczyński

Komisja Mieszana i Wspólna w stosunkach PRL – Kościół (1946–1968)

28

Wynikiem prac Komisji i Mieszanej i Wspólnej, w której ze strony Kościoła główną rolę odgrywali biskupi Zygmunt Choromański i Michał Klepacz, było „Porozumienie między Rządem Rzeczypospolitej a Episkopatem” podpisane 14 IV 1950 r., bezprecedensowe w krajach komunistycznych. Komisja stanowiła też przegląd ingerencji ówczesnych władz państwowych w najdrobniejsze szczegóły życia Kościoła, ukazując jego zmagania z systemem totalitarnym w Polsce.

ks. Wojciech Góralski

O miejsce i kształt prawa we wspólnocie kościelnej

44

Porządek prawny w Kościele jest częścią porządku religijnego, zaś prawo kanoniczne ma wymiar teologiczny i wiąże chrześcijanina nie tylko ze względu na autorytet prawodawcy, lecz także z uwagi na treść przepisu mającą związek z porządkiem wiary. Dokument roboczy II Polskiego Synodu Plenarnego w propozycjach prawnych rozwiązań takich kwestii, jak: formacja kapłańska, formacja świeckich, małżeństwo, rady kapłańskie i duszpasterskie oraz innych, wydaje się trafny. Wątpliwość budzi natomiast dobór owych kwestii – z pewnością bardzo selektywny.

Michał Jagiełło

Nowy ustroj kultury

57

Najważniejsze dla przyszłości Polski jest budowanie społeczeństwa obywatelskiego, w czym mogą być pomocne zasady personalizmu, łączące szacunek dla jednostki z cnotą wspólnotowości. W nowym ustroju kultury powinien być utrzymany interwencjonizm państwowy (utrzymywanie instytucji najważniejszych dla kultury narodowej, wspieranie kinematografii, wymiany kulturalnej z zagranicą, ochrona zabytków i szkolnictwa artystycznego) przy równoczesnym uznaniu odpowiedzialności samorządów za bazę i jakość kultury tworzonej w gminach.

Andrzej Ziębiński

Sytuacja teatru w Polsce

62

Zagadnienia organizacyjno-ekonomiczne

Prezentowany raport jest autorskim opracowaniem wybitnego znawcy teatru, pełniącego funkcję pełnomocnika ministra kultury i sztuki ds. teatru. Opracowanie zostało przyjęte przez Kolegium MKiS i przekazane sejmowej Komisji Kultury i Środków Przekazu jako materiał stanowiący podstawę szerszej dyskusji o teatrze. Analizując dzisiejszą sytuację teatru dramatycznego zaglądamy niejako za kuliszy sceny społecznej i ekonomicznej podpatrując tworzenie się nowego ustroju kultury.

...i szukają swego przeznaczenia

86

Rozmowa Jerzego Biernackiego z Januszem Boguckim – teoretykiem, krytykiem i animatorem sztuki, wykładowcą na Wydziale Sztuk Pięknych UMK w Toruniu. Autor licznych realizacji artystycznych w kościołach warszawskich w okresie stanu wojennego mówi: „Sztuka wyzwala się z ograniczeń, gdy interesuje się człowiekiem, ale tajemnicą, która żyje zarówno w głębi sztuki jak i w głębi człowieka, jest sacrum”. J. Bogucki organizuje obecnie klasztor sztuki – instytucję świecką realizującą program duchowy i działającą w trzech kręgach: religijno-ekumenicznym, pomocy ludziom poszukującym swej drogi duchowej i twórczym.

ks. Ignacy Bokwa

Tak ludzka

100

O mariologii w wierszach ks. Jana Twardowskiego

Maryjna poezja ks. J. Twardowskiego jest mariologią. Stanowi bowiem oryginalną próbę przełożenia doświadczenia religijnego na język literatury. Twórczość ta prowadzi do zamyślenia nad kształtem przyszłej teologii, nad jej ustawicznym poszukiwaniem sensu prowadzącym do odkrywania Prawdy. Wydaje się, że nową szansą dla teologii szukającej środków wyrazu ludzkiego doświadczenia egzystencjalnego staje się literatura piękna.

Sztuka nie tylko w depresji 116

Jacek Bolewski SJ

Przedmiotem refleksji nad sztuką może być jej kryzys. Jednak bardziej twórcze są rozważania nad jej głębszymi źródłami. Taki też jest sens najnowszego zbioru esejów Zbigniewa Herberta pt. „Martwa natura z wędzidłem”.

Barbarzyńca redivivus 130

Jerzy Gaul

Brak odporności kultury europejskiej na infekcję barbarzyństwa stawia na porządku dziennym pytanie o przyczyny słabości cywilizacji i o siły barbarzyństwa w schyłku drugiego tysiąclecia.

Wojna jako rzeczywistość 137

Jan Skoczyński

Wojna jako starcie dwóch cywilizacji o nieporównywalnej sile atrakcyjnej nie ma już przyszłości. Pozostają jednak coraz to wybuchające w różnych regionach świata wojny lokalne. Jak się to ma do modnej w świecie „filozofii pokoju”?

Sesje – Sympozja
J. Dankowska: Sztuka dźwięków 144

(Sesje naukowa „Feliks Nowowiejski kompozytor i organista”, Święta Lipka, 13–15 V 1993 r.)

Sztuka
R. Rogozińska: Duchowy wymiar rzeczywistości 146

(Wystawa „Pokazać niewidzialne”, Galeria u Jezuitów, Poznań, maj 1993 r.)

Teatr
J. Godlewska: Szmonces w operze 150

(Teatr Wielki w Warszawie, „Skrzypek na dachu” Jerry’ego Bocka /muzyka/ i Josepha Steina /libretto/, reżyseria – Jerzy Gruza)

Film
A. Pietrzak: Autoportret ze skandalem w tle 152

(„Mężowie i żony” Woody Allena)

Książki
A. Szymańska: Poezja radości 154

(Ludmiła Marjańska, „Zmrożone światło”)

D. Heck: Światłocien 156

(Zbigniew Herbert, „Martwa natura z wędzidłem”)

<i>J. Gaul: Cywilizacyjne rozważania L. Tyrmanda</i>	160
(Leopold Tyrmand, „Cywilizacja komunizmu“)	
Noty i informacje o nowościach wydawniczych	163
Listy do redakcji: O powszechności zbawienia (Barbara Sterna)	165
Odpowiedź (Jacek Bolewski SJ)	166
Z życia Kościoła	169

Sommaire

Une difficile autonomie 9

Enseignée par l'Eglise, la juste autonomie des réalités terrestres ne saurait signifier une indépendance vis-à-vis de Dieu et de l'ordre divin. Voilà pourquoi la relation de l'Eglise à l'Etat fait une place à une coopération pour le bien commun.

Witold Adamczewski SJ

Autour du nouveau concordat 12

Le 28 juillet 1993, le nonce apostolique en Pologne et le ministre polonais des affaires étrangères ont signé un concordat normalisant, sur le plan international, les relations réciproques de l'Eglise catholique et de la République de Pologne. Le texte du concordat a soulevé chez plus d'un seul, des états d'âme adverses, amplifiés encore par des publications souvent à l'opposé d'une analyse honnête du document. Or, le concordat contient nombre de dispositions déjà inscrites dans la législation polonaise interne, et ses dispositions nouvelles respectent le principe de l'autonomie de l'Etat et de l'Eglise, et celui de la liberté de religion.

abbé Krzysztof Saturnin Gruczyński

La Commission Mixte, puis Conjointe, dans les rapports entre l'Etat polonais communiste et l'Eglise (1946-1968) 28

Les travaux de la Commission Mixte, puis Conjointe, au sein de laquelle le rôle essentiel fut tenu par NN.SS. les évêques Zygmunt Choromański et Michał Klepacz, débouchèrent sur „l'Accord entre le Gouvernement de la République et l'Episcopat“, signé le 14 avril 1950, un acte sans précédent dans les pays communistes. Miroir et écho des immixtions tatillonnes des pouvoirs publics de l'époque dans le détail de la vie de l'Eglise, les réunions de la Commission Mixte étaient une facette du corps à corps de l'Eglise avec un totalitarisme en Pologne.

abbé Wojciech Góralski

Pour un rang et une tenue du droit dans la communion ecclésiale

44

L'ordre juridique dans l'Église faisant partie de l'ordre religieux, le droit canon a une dimension théologique et engage le chrétien en raison non seulement de l'autorité du législateur, mais également du contenu des dispositions en rapport étroit avec l'ordre de la foi. Le document de travail du II^e Synode plénier apparaît pertinent dans les propositions de solutions juridiques de questions telles que la formation sacerdotale, celle des laïcs, le mariage, les conseils presbytéraux et pastoraux et autres. Ce qui, par contre, soulève des doutes, c'est le choix, des plus sélectifs, de ces questions à résoudre.

Michał Jagiełło

Un statut nouveau de la culture

57

L'essentiel, pour l'avenir de la Pologne, c'est de bâtir une société civile, ce à quoi peuvent être d'une aide les principes personnalistes alliant le respect de l'individu à la vertu de la solidarité collective. Le nouveau modèle de secteur culturel doit maintenir l'interventionnisme de l'État (maintien des institutions de la plus haute importance pour la culture nationale, soutien au cinéma, aux échanges culturels avec l'étranger, protection des monuments historiques et de l'enseignement artistique) tout en respectant en même temps les responsabilités culturelles des collectivités locales.

Andrzej Ziębiński

La situation du théâtre en Pologne Structures et problèmes économiques

62

Le rapport ci-dessous a pour auteur un homme dont les compétences en matière du théâtre ne sont pas à contester, et qui est délégué du ministre de la culture aux affaires théâtrales. Son texte a été accepté par le collège du Ministère de la Culture et des Arts, et soumis à la Commission parlementaire (Chambre des Députés) de la Culture et des Communications sociales, en tant que document offrant matière à un vaste débat sur le théâtre. Analysant la situation du théâtre dramatique, nous glissons le regard dans les coulisses de la scène sociale et économique et suivons le devenir d'un nouveau modèle de culture.

...en quête de leur vocation

86

Entretien de Jerzy Biernacki avec Janusz Bogucki, théoricien, critique et animateur artistique, maître de conférences à la Faculté des Beaux-Arts de l'Université de Toruń. Auteur de nombreuses réalisations artistiques dans des églises varsoviennes lors de l'état de siège, Janusz Bogucki déclare: „L'art s'affranchit de ses contraintes quand il porte de l'intérêt à l'homme, mais c'est le sacré qui anime le fond du mystère de l'art et de l'homme“. J. Bogucki organise à l'heure présente un „couvent de l'art“ – institution laïque se vouant à la mise en oeuvre d'un programme spirituel dans trois dimensions: religion et oecuménisme, aide aux gens qui, spirituellement, sont en quête d'un chemin, et création.

abbé Ignacy Bokwa

Humaine à un point tel

100

De la mariologie dans l'oeuvre poétique de l'abbé Jan Twardowski

La poésie mariale de l'abbé Jan Twardowski participe de la mariologie. Elle constitue une tentative originale de transposition d'une expérience religieuse au langage poétique art conduit à une réflexion sur la nature de la théologie de demain et sa quête d'un sens de la découverte du Vrai. Il semble que les belles lettres offrent une chance à une théologie en quête de moyens d'expression propres à traduire l'expérience existentielle de l'homme.

Un art dans la dépression et plus que cela

116

par Jacek Bolewski SJ

La réflexion sur l'art peut prendre pour objet la crise de celui-ci. Plus instructives et plus originales peuvent toutefois être les considérations sur ses sources profondes. Voici en bref le sens du recueil d'essais le plus récent du poète Zbigniew Herbert sous le titre „La nature morte au mors“.

Le retour du barbare

130

par Jerzy Gaul

La civilisation européenne résistant mal au virus de la barbarie, la question se pose d'où vient cette vulnérabilité et quelle est la force de la barbarie à la fin du deuxième millénaire.

La guerre comme réalité

137

par Jan Skoczylski

La guerre comme affrontement de deux civilisations d'un attrait incomparable n'a plus d'avenir devant elle. Il reste des guerres locales qui éclatent à tout bout de champ dans différentes régions du monde. Qu'en dit la „philosophie de la paix“ de nos jours fort en vue?

Comptes rendus

144

Trudna autonomia

„Autonomia“ jest wyrazem obcym. W języku polskim kojarzy się na ogół z niezależnością. Jednak „niezależność“ jest określeniem negatywnym, podczas gdy „autonomia“ oznacza pozytywnie „prawo samostanowienia“ albo prościej – samorządność. W naszej najnowszej historii dobrą ilustracją tego dwojakiego, pełnego wymiaru autonomii były przymioty związane z NSZZ „Solidarność“. W odróżnieniu od komunistycznych związków zawodowych (ZZ) miała ją cechować właśnie – niezależność (N) i samorządność (S). A dalej? Obrona niezależności uległa ewolucji. Kiedy było już wolno, coraz więcej organizacji i pism zaczęło podkreślać swoją niezależność, która w końcu przestała być cechą wyróżniającą. Tym, co mogło jeszcze wyróżniać, było znalezienie nowego obiektu zagrażającego niezależności. Sądząc z najgłośniejszych środków masowego przekazu – głównym zagrożeniem stał się Kościół. Szukanie autonomii skupiło się na sprzecznie, na postawie negatywnej. Czy sprzyja to rozwojowi wymiaru pozytywnego – samorządności? Na płaszczyźnie lokalnej, zwłaszcza w małych miejscowościach, przykłady współpracy strony państwowej i kościelnej są liczne, choć mało głośnie. Zarazem widać tutaj, że samorządność zdaje egzamin. Natomiast w skali krajowej można odnieść wrażenie, że demokratyczna autonomia daje złe wyniki. Czy nie dlatego, że dominuje negatywne jej pojmowanie jako autonomii PRZECIWKO Kościołowi?

Doświadczenie Kościoła związane z demokracją i pluralizmem nie jest nowe. Jego owocem było głębsze spojrzenie na sens autonomii. Precyzyjne nauczanie na ten temat przedstawił II Sobór Watykański. Mówiąc o świeckiej działalności chrześcijan Sobór był świadom, że wielu współczesnych ludzi *zdaje się żywić obawy, aby ze ściślejszego połączenia ludzkiej aktywności z religią nie wynikły trudności dla autonomii ludzi, społeczeństw czy nauk*. Na tym tle, przywołującym na myśl konflikty

przeszłości, a zwłaszcza sprawę Galileusza, Sobór rozróżnia dwa sposoby rozumienia *autonomii rzeczy doczesnych*. Pierwszy i podstawowy jej sens odpowiada woli samego Stwórcy: *Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk*. Natomiast w drugim znaczeniu, które pojawiło się w czasach nowożytnych, autonomia jest pojmowana w ten sposób, iż *rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga*. Takie pojmowanie autonomii rzeczywistości ziemskiej zasługuje zdaniem Soboru na odrzucenie, gdyż *każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywe są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika* (KDK 36).

Sobór nie poprzestał na wyjaśnieniu pojęcia autonomii, ale nadto zastosował je w konkretnej dziedzinie – relacji Kościoła do państwa. Przypomniawszy najpierw, że Kościół z *racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym*, dokument soborowy dodaje: *Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu* (KDK 76).

Jak widać, niezależność i autonomia Kościoła oraz państwa mają uzasadniać nie wrogość czy konkurencję, ale współdziałanie. W tym duchu nawiązuje do soborowej wypowiedzi tekst nowego konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. Trudno się oprzeć wrażeniu, że krytycy konkordatu opierają się na ciasnym pojmowaniu autonomii, nie przyjmując do wiadomości rozróżnienia, które stało się nauką Kościoła jako nauczka wynikająca z błędów przeszłości. Broniąc ludzkiej i państwowej autonomii PRZECIWKO Bożemu porządkowi utrudnia się rozwiązanie najważniejszych problemów, gdyż ich źródłem – także w dziedzinie ekonomiczno-politycznej – nie są braki zewnętrzne, lecz brak właściwej postawy w

ludziach, choćby solidarności w dążeniu do wspólnego dobra. Dlatego nakazem chwili i wielką potrzebą naszych czasów jest właśnie współdziałanie. Wskazując na tę potrzebę w relacji między Kościołem i państwem w Polsce konkordat stanowi *wytyczenie drogi, którą pójdziemy*. Zwrócił na to uwagę min. Krzysztof Skubiszewski reprezentujący w końcowym akcie podpisania tekstu stronę państwową. Mówiąc o kierunku dalszej drogi dodał w swym przemówieniu, że *także prawo stano-
wione przez państwo winno być moralne*.

Słowa ministra wygłoszone podczas uroczystego podpisania konkordatu zasługują na uwagę z jeszcze jednego względu. Patrząc na konkordat z *perspektywy odzyskanej niepodległości* min. Skubiszewski przypomniał: *Jesteśmy świadomi roli Kościoła, pamiętamy o roli Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II. Wracamy myślą do pierwszej wizyty duszpasterskiej Ojca Świętego w Polsce, do jej siły sprawczej i motorycznej. Nasuwa się tu jednak refleksja. Czy dziś umiemy korzystać z tego wszystkiego, co dał nam i daje ten pontyfikat? Czy pochłonięci najbliższą rzeczywistością nadal rozumiemy, czym stał się i jest pontyfikat Jana Pawła II dla nas jako narodu, państwa i członka społeczności międzynarodowej? Czy umiemy docenić jego owoce?*

Pytania te nabierają dodatkowej aktualności w miesiącu, w którym dziękujemy Bogu za 15. rocznicę pontyfikatu naszego papieża. Jakże wyzwalająca była radość na początku, kiedy wszystko było jeszcze otwarte – kiedy niespodziewany dar był znakiem niebywałej nadziei. Później nie brakowało chwil trudnych, wręcz dramatycznych. W końcu jednak owocowanie Bożego daru przerosło wszelkie oczekiwanie. W końcu? Zmiany, które zostały zapoczątkowane, są dalekie od zakończenia. Poszukiwana autonomia jest trudniejsza, niż myśleliśmy. Nie dlatego, że zagrożeniem dla niej stał się Kościół czy sam papież. Groźne jest raczej to, że ciągle nie pojmujemy najgłębszego sensu ludzkiej autonomii jako wolności, o której w ślad za Jezusem Chrystusem pragną świadczyć Jego wierni wyznawcy.

J.B.

Witold Adamczewski SJ

Wokół nowego konkordatu

28 lipca 1993 r. nuncjusz apostolski w Polsce i minister spraw zagranicznych RP podpisali „Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską” (dalej: „Konkordat”). W ten sposób pojawił się na forum międzynarodowym nowy akt prawny, który wejdzie w życie po ratyfikacji ze strony Ojca Świętego i nowego parlamentu RP, który po wyborach 19 września br. podejmie zadania powierzone mu z mandatu wyborców.

Przed wszystkimi innymi zabiegami, takimi jak np. porównywanie „Konkordatu” z innymi układami międzynarodowymi, pierwszym i zasadniczym zadaniem komentatorów i mediów społecznych jest poznanie i zrozumienie dokumentu. Dlatego też podstawowym celem tego opracowania jest próba prezentacji „Konkordatu” – jego natury i treści.

Nieco historii

Podpisanie „Konkordatu” często jest przedstawiane jako nagłe wydarzenie, całkowicie pozbawione zakorzenienia we wcześniejszych rozmowach i pracach. Sytuacja zaistniała po uchwale Rządu Jedności Narodowej, podjętej 12 IX 1945 r., w trzecim miesiącu jego działalności, oznaczająca zerwanie konkordatu z 1925 r. i powodowała zawieszenie w próżni prawnej statusu Kościoła katolickiego w Polsce. Krok ten pozwalał ówczesnym władzom na podejmowanie aktów prawnych, które w sposób bezsprzeczny naruszały prawa wierzących. Zasadniczo przez cały okres od zerwania konkordatu, aż do uchwalenia „Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej”

w maju 1989 r., pozycja prawna Kościoła katolickiego nie była unormowana całościowo. Nie znaczy to oczywiście, że prawo wyznaniowe było pustym zbiorem. Życie narzucało konieczność częściowej chociażby regulacji niektórych kwestii dotyczących relacji państwa do Kościoła¹.

W różnych warunkach i z różną intensywnością prowadzone były rozmowy władz państwowych z przedstawicielami Kościoła katolickiego. Oprócz wielu innych, bardziej szczegółowych zagadnień, podnoszono też dwie kwestie o znaczeniu publiczno-międzynarodowym: możliwość nawiązania stosunków dyplomatycznych i zawarciu układu między Kościołem katolickim a państwem².

Nie ma tu miejsca na szczegółowe omawianie historii wzajemnych relacji, ale trzeba wspomnieć o pierwszej wizycie abpa A. Casarolego, sekretarza Rady ds. Publicznych Kościoła, która miała miejsce w 1972 r., po której nastąpiła kolejna – tym razem już oficjalna – w 1974 r. Jej owocem było podpisanie 6 VII 1974 r. dokumentu, w następstwie którego zainicjowano stałe kontakty między Stolicą Apostolską i PRL, za które odpowiadali min. K. Szablewski ze strony Polski i abp L. Poggi ze strony Stolicy Apostolskiej.

Reaktywowana w 1980 r. Komisja Wspólna rozpoczęła prace nad przygotowaniem aktów prawnych mających na celu uregulowanie relacji państwa i Kościoła. W drugiej połowie lat osiemdziesiątych wyraźniej stawiany był problem nawiązania pełnych stosunków dy-

¹ Poszczególne akty prawa wyznaniowego można znaleźć w zbiorach: *Państwowe prawo wyznaniowe PRL*, opr. M. Fąka, Warszawa 1978 oraz B. Górowska, G. Rydlewski, *Regulacje prawne stosunków wyznaniowych w Polsce*, Warszawa 1992. W tej ostatniej pozycji można znaleźć obszerny artykuł G. Rydlewskiego: *Geneza i tryb przygotowania ustawodawstwa wyznaniowego w Polsce w roku 1989*, tamże, s. 202–216. Z opracowania tego korzystałem w pierwszych akapitach części historycznej.

² A. Micewski w swojej monografii *Kardynał Wyszyński, Prymas i mąż stanu*, Paris 1982, wspomina, że w rozmowie z kard. S. Wyszyńskim 1 V 1957 r. W. Gomułka mówił o możliwości unormowania wzajemnych relacji w formie konkordatu. Zob. tamże, s. 168.

plomatycznych, jak również uregulowania najważniejszych problemów Kościoła i państwa przez umowę międzynarodową. Z tego punktu widzenia ważnym wydarzeniem była wizyta W. Jaruzelskiego w Watykanie 13 I 1987 r. i powołanie Komisji Mieszanej, która rozpoczęła swe prace w maju 1987 r. Tak jak całe lata osiemdziesiąte można nazwać pierwszym etapem prac nad konkordatem, tak od powołania Komisji Mieszanej wkroczyły one w fazę roboczą. W maju 1988 r. uzgodniono pierwszy projekt konwencji między PRL i Stolicą Apostolską, a rok później uchwalono „Ustawę o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego”.

Rezultat wyborów z 4 VI 1989 r. znacznie zmienił sytuację polityczną w Polsce. Krótko po nich – 17 VII 1989 r. – Stolica Apostolska i PRL zdecydowały się na przywrócenie pełnych stosunków dyplomatycznych, wskutek czego 26 IX 1989 r. Ojciec Święty mianował ks. prał. Józefa Kowalczyka nuncjuszem apostolskim w Polsce, podnosząc go do godności arcybiskupa tytularnego Heraklei.

Fakt ten miał swoje znaczenie w sprawie zawarcia układu między Kościołem katolickim i państwem. Oprócz tych zmian o charakterze formalnym i proceduralnym również nowa sytuacja społeczna i polityczna wywarła swój wpływ na tekst pierwszego projektu konwencji. Ostatecznie w październiku 1991 r. nuncjusz apostolski w porozumieniu ze Stolicą Apostolską przesłał oficjalnie na ręce ministra spraw zagranicznych RP projekt układu³.

Kolejnym etapem prac nad układem było przedstawienie przez stronę rządową własnego projektu, noszącego datę 12 III 1993 r. Umożliwiło to podjęcie bezpośrednich negocjacji nad przedstawionymi projektami wspólnie przez obie delegacje⁴. Negocjacje prowadzone na przemian w siedzibie Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP i Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie, zgodnie z ustalonymi „Regułami rokowań”, doprowadziły do uzgodnienia 28 V 1993 r. tekstu wspólnego, który został następnie przedstawiony do zatwierdzenia

odpowiednio Sekretariatowi Stanu Stolicy Apostolskiej i Rządowi Rzeczypospolitej Polskiej. Po dokonaniu ostatecznych poprawek uzgodniony tekst „Konkordatu” został uroczystie podpisany w gmachu Urzędu Rady Ministrów 28 VII 1993 r. Uwieńczony został w ten sposób długi okres prac i wysiłków, podczas których obie strony, kierując się dobrem wspólnym, doprowadziły do unormowania na płaszczyźnie międzynarodowej relacji Kościoła katolickiego i Rzeczypospolitej Polskiej.

Dlaczego konkordat?

Praktyka zawierania umów międzynarodowych przez Stolicę Apostolską jest na stałe zadomowiona w międzynarodowym porządku prawnym i jest jednym z konkretnych przejawów uznania przez społeczność międzynarodową osobowości prawnej Kościoła katolickiego. Można w nim wyróżnić dwa podmioty publicznego prawa międzynarodowego. Jednym z nich jest państwo-miasto Watykan, którego status prawny jest porównywalny z innymi aktualnie istniejącymi „państwami miniaturowymi”. Drugim podmiotem jest Stolica Apostolska jako naczelny organ Kościoła katolickiego. Dodać trzeba, że w stosunku do innych państw jest to podmiot specyficzny, gdyż nie posiada własnego terytorium, a opiera się na duchowej władzy papieża w stosunku do członków Kościoła katolickiego gdziekolwiek przebywających. Zwyczaj międzynarodowy w pełni uznaje także wobec Stolicy Apostolskiej dwa główne a-

³ Projekt ten w roboczym tytule zamiennie używał nazw: konwencja i konkordat.

⁴ Delegacji Stolicy Apostolskiej przewodniczył abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce, a w jej skład wchodził: abp J. Stroba, abp B. Dąbrowski, bp A. Orszulik, bp T. Pieronek, ks. prof. T. Pawluk i ks. prof. W. Góralski. Delegacji rządowej natomiast przewodniczył prof. Krzysztof Skubiszewski, minister spraw zagranicznych RP, a w jej skład wchodził: min. J. M. Rokita, min. Z. Flisowski, min. J. Skórzewska, dyr. M. Pernal i dyr. J. Stańczyk.

trybuty podmiotowości międzynarodowej, a mianowicie prawo do nawiązywania stosunków dyplomatycznych i prawo do zawierania umów międzynarodowych⁵.

Ogólna kategoria, jaką jest umowa międzynarodowa, w przypadku gdy jedną ze stron jest Stolica Apostolska, może przyjmować różne nazwy: pakt, porozumienie, konwencja, protokół, konkordat. Wszystkie one mają moc wiążącą i zgodnie z uznaną zasadą prawną nie podlegają zmianie przez ewentualne modyfikacje prawa wewnętrznego⁶.

Szukając odpowiedzi na pytanie o różnicę między konwencją a konkordatem autorzy najczęściej podają kryterium, które odwołuje się do zakresu spraw objętych umową. Praktyka międzynarodowa potwierdza, że konkordat reguluje zasadniczo całość stosunków państwa i Kościoła katolickiego w danym kraju. Drugim elementem różnicującym jest bardziej uroczysty charakter umowy konkordatowej, związany z wyższą rangą przypisywaną jej przez zwyczaj międzynarodowy. Warto pamiętać, że w tekstach roboczych i kolejnych projektach zamiennie pojawiały się nazwy: konwencja, układ, konkordat. Ostatecznie po uzgodnieniu tekstu końcowego strony zdecydowały się na użycie nazwy „konkordat”, co tylko zwiększa znaczenie tego aktu na forum międzynarodowym, a nie ma istotnego znaczenia stricte prawnego. Spory wokół wyboru nazwy można więc uznać raczej za mało istotne.

Ważniejsze z merytorycznego punktu widzenia jest stwierdzenie, że konkordat został zawarty ze Stolicą Apostolską, a nie z Watykanem. Potwierdzają to słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Warszawie podczas III pielgrzymki do Polski, w których podkreślił, że stosunki dyplomatyczne z Kościołem katolickim *mają charakter międzynarodowy, natomiast nie międzypaństwowy. Podmiotem nie jest tu Państwo Watykańskie, ale Stolica Apostolska*⁷. Dlatego zupełnie nieuzasadnione jest upraszczanie nazwy dokumentu i mówienie o konkordacie z Watykanem, a już w żadnym przypadku nie

można odwoływać się do Państwa Kościelnego, które przecież nie istnieje od 1929 r. Konkordat konsekwentnie używa nazwy „Stolica Apostolska“, a nawet określając miejsce rezydowania polskiego ambasadora przy Stolicy Apostolskiej wskazuje na Rzym (art. 2).

Inną konsekwencją tego faktu jest to, że przedmiotem konkordatu mogą być tylko sprawy dotyczące Kościoła katolickiego, z pominięciem wszelkich osób trzecich. „Konkordat“ wprawdzie odwołuje się do zasad tolerancji i równości religii (por. preambuła), jednak per se nie może dotyczyć innych wyznań, oprócz Kościoła katolickiego we wszystkich jego obrządkach (art. 5)⁵. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby rozwiązania stosowane w „Konkordacie“ rozciągnąć na inne Kościoły, lecz pozostaje to w gestii władz państwowych i zależy od woli tychże Kościołów. Zresztą prasa odnotowała już spotkanie premier Hanny Suchockiej z Polską Radą Ekumeniczną i zapowiedź zastosowania rozwiązań konkordatowych także w stosunku do innych wyznań istniejących w Polsce.

Niezależność i autonomia

Przedostatni akapit preambuły „Konkordatu“ wyraźnie ukazuje prawne podstawy, na których opierały się strony przy uzgadnianiu jego postanowień. Polska brała pod uwagę *zasady konstytucyjne i ustawy*, a Stolica Apostolska – *dokumenty Soboru Watykańskiego II* oraz

⁵ Sekretariat Stanu informuje, że obecnie Stolica Apostolska utrzymuje stosunki dyplomatyczne ze 146 państwami, podczas gdy w 1987 r. było ich 116. Jeśli zaś chodzi o umowy międzynarodowe – jest ich aktualnie 46.

⁶ Mówi o tym wyraźnie kan. 3 *Kodeksu prawa kanonicznego*, opierający się na zasadzie „pacta sunt servanda“. Taką samą normę zawiera kan. 4 *Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich*.

⁷ *Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań – Warszawa 1987, s. 195.

⁸ Istniejące w Polsce obrządki katolickie *sui iuris* to: rzymskokatolicki, greckokatolicki, czyli bizantyjsko-ukraiński, i ormiański. Można też dodać, że parafia w Kostomłotach, podległa biskupowi siedleckiemu, używa tradycyjnej nazwy: „Parafia Bizantyjsko-Słowiańska w Kostomłotach“.

przepisy prawa kanonicznego, które są jego owocem. Podstawowy zapis regulujący wzajemny stosunek państwa i Kościoła katolickiego znajduje się w art. 1 „Konkordatu”. Wprost odnosi się on do zapisu „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” (por. „Gaudium et spes”, nr 76) i jest wyrazem pogłębionej refleksji Kościoła na temat jego relacji do wspólnoty politycznej. Jednocześnie jednak dobrze oddaje nowoczesną wizję służebnej roli Kościoła i państwa wobec wolnego człowieka. Autonomia i niezależność pochodzą z odmiennych celów, do których powołane są obie społeczności. Nie ma tu więc miejsca na zachodzenie kompetencji, które mogłoby ograniczyć suwerenność któregoś z podmiotów. Trzeba przy tym pamiętać, że misja Kościoła przekracza określone granicami terytorium, a troską państwa i Kościoła objęty jest ten sam człowiek, który jednocześnie jest obywatelem państwa i członkiem Kościoła. Pełne zrozumienie tego zapisu musi obejmować także podkreślenie odrębności obu zakresów, co w „Konkordacie” oddano przez zwrot *każde w swojej dziedzinie* oraz zobowiązanie do *współdziałania dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego* (art. 1).

Podnoszenie zarzutów, że w czasie podpisania „Konkordatu” nie było jeszcze (i nie ma dotychczas) nowej konstytucji RP, a jego postanowienia mogą ograniczyć polskiego ustawodawcę, płynie, jak się zdaje, z pewnej nadgorliwości. Zawarta w „Konkordacie” formuła jest wystarczająco szeroka i możliwa do przyjęcia przez każde demokratyczne państwo. Jest w pełni zgodna z *normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód oraz wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych* (preambuła). Tworzenie konstytucji nie jest arbitralnym procesem łączenia dowolnych norm prawnych, lecz opiera się na pewnych punktach odniesienia, z których na pierwszym miejscu należy postawić wolę bycia państwem demokratycznym, przynależącym do społe-

czności międzynarodowej, która kieruje się ogólnie przyjętymi zasadami. Wiele z tych zasad znalazło swój wyraz w konwencjach, których sygnatariuszem jest również Polska. Nieskuteczny dotychczas proces tworzenia nowej konstytucji jednak trwa i znane są projekty przyszłej ustawy zasadniczej, które w swoim czasie były przedmiotem publicznej dyskusji. Co więcej, zapis konkordatowy jest do pogodzenia nawet z projektem umieszczenia w konstytucji formuły rozdziału państwa i Kościoła, o ile nie będzie to rozumiane wzorem PRL jako pretekst do eliminowania Kościoła z życia publicznego i ograniczania praw wierzących. Chociaż nie ma nowej konstytucji, to jednak zasady konstytucyjne, do których odwołuje się „Konkordat”, są wystarczająco jasne i przejrzyste.

Praktycznych przejawów wzajemnej autonomii i niezależności obu stron można szukać w wielu konkretnych postanowieniach „Konkordatu”. Kościół nie musi już uzgadniać z władzami państwowymi kandydatów na biskupów diecezjalnych, chociaż „Konkordat” przewiduje wcześniejsze powiadomienie rządu RP o planowanej nominacji (art. 7, ust. 4). „Konkordat” zgodnie z ogólnie przyjętymi zasadami nie wymaga od kandydatów do biskupstwa składania przysięgi na wierność konstytucji, lecz z drugiej strony zapewnia, że mianowanie biskupów i ustalanie ich zależności instytucjonalnej będzie uwzględniało przynależność państwową i terytorialną do Rzeczypospolitej Polskiej (art. 6). W takim układzie rzeczy, gdy biskupi w Polsce mają obywatelstwo polskie, podlegają oni ustawom polskim jak wszyscy obywatele. Sugestie wymagania dodatkowej przysięgi na wierność konstytucji można odczytywać jako pozostałość starej mentalności i byłaby ona przejawem zależności, a nie autonomii obu porządków. Składanie przysięgi jest zrozumiałe w stosunku do wyższych urzędników państwowych, a przecież biskupi nie są funkcjonariuszami państwa.

Formalny zapis o uznaniu osobowości prawnej Koś-

ciola katolickiego i jego instytucji tak terytorialnych jak i personalnych (art. 4 ust. 1 i 2) jest powtórzeniem postanowienia „Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP” z 1989 r. Kategoria instytucji personalnych, która występuje w prawie kanonicznym, oznacza, że przynależność do nich nie jest nabywana przez związek osoby z terytorium (jak jest np. w przypadku diecezji czy parafii), lecz na podstawie formalnego aktu włączającego osobę do danej instytucji (np. zakony, stowarzyszenia życia apostołskiego) lub specyficznego statusu danej osoby (np. Ordynariat Polowy Wojska Polskiego). Różnica odnosi się więc tylko do sposobu przynależności i w zasadzie nie dotyczy regulacji prawnej danej instytucji. Inne instytucje mogą uzyskać osobowość prawną zgodnie z obowiązującym prawem polskim (art. 4, ust. 3), co dokonuje się w drodze rozporządzenia ministra-szefa Urzędu Rady Ministrów.

Małżeństwo kanoniczne

Artykuł 10 „Konkordatu”, który dotyczy problemu małżeństw, był jednym z tych, które wymagały szczególnie pogłębionego i pracowitego studium w czasie prac nad przygotowaniem dokumentu. Sytuacja powstała po wejściu w życie „Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP” oraz waga samej instytucji małżeństwa i rodziny stanowiły wystarczające przesłanki do szukania zadowalającego rozwiązania tego problemu.

Warto przypomnieć, że od 24 V 1989 r., to jest od dnia wejścia w życie wyżej wspomnianej „Ustawy”, został zniesiony art. 63 „Ustawy” z 29 IX 1986 r. – „Prawo o aktach stanu cywilnego”, który ustalał obowiązek pierwszeństwa małżeństwa zawieranego w urzędzie stanu cywilnego przed udzieleniem *ślubu religijnego*⁹. Dopiero „Konkordat” dopełnił tego stanu rzeczy wprowadzając pozytywny przepis, który rozwiązuje wspomniany problem z poszanowaniem z jednej strony wolnej

decyzji osób zainteresowanych, a z drugiej strony autonomii obu porządków prawnych.

Osoby decydujące się na zawarcie małżeństwa kanonicznego będą miały możliwość usankcjonowania swojego małżeństwa w świetle prawa państwowego, bez konieczności powtarzania ceremonii w urzędzie stanu cywilnego. Kapłan asystujący przy zawieraniu małżeństwa kanonicznego nie staje się jednak przedstawicielem urzędu stanu cywilnego.

Aby małżeństwo kanoniczne, a więc zawierane zgodnie z przepisami prawa kanonicznego⁹, mogło osiągnąć skutki przewidziane prawem polskim, wymaga się jednoczesnego zaistnienia trzech warunków:

- między stronami nie istnieją przeszkody wynikające z prawa polskiego,
- strony złożyły zgodne oświadczenie woli dotyczące wywarcia takich skutków,
- fakt zawarcia małżeństwa został zapisany w aktach stanu cywilnego¹¹.

Zapis konkordatowy wymaga wprowadzenia pewnych zmian w obowiązującym prawie polskim, przede wszystkim w „Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym” oraz w „Prawie o aktach stanu cywilnego”, ale nie

⁹ Tą samą ustawą (art. 74 ust. 12) zniesiona też została sankcja karna (areszt do 3 miesięcy lub grzywna), którą zagrożony był duchowny udzielający ślubu kościelnego przed zawarciem kontraktu cywilnego, poza przypadkiem ciężkiej choroby lub niebezpieczeństwa bezpośrednio zagrażającego życiu jednej ze stron. Zob. rozdz. 10 Ustawy *Prawo o aktach stanu cywilnego*, Dz.U. z 1988 r., Nr 36, poz. 180.

¹⁰ Nie należy używać nazwy „małżeństwo sakramentalne”, gdyż są przypadki, gdy ważne zawarte małżeństwo w Kościele nie jest sakramentalne. Ma to miejsce, gdy jedna ze stron nie jest ochrzczona, skoro pierwszym warunkiem zaistnienia innych sakramentów jest przyjęcie chrztu. Można jeszcze dodać, że także poza Kościołem katolickim może zaistnieć małżeństwo sakramentalne, a ono nie może być przedmiotem regulacji konkordatowych z racji, o których mówiłem wcześniej.

¹¹ *Konkordat* (art. 10, ust. 1, pkt 3) przewiduje na zapisanie termin pięciu dni. Jeśli jednak istnieją jakieś przeszkody uniemożliwiające dotrzymanie tego terminu, zostaje on na mocy prawa przedłużony aż do momentu ustania tych przyczyn. Podobne rozwiązanie można znaleźć już w *Prawie o aktach stanu cywilnego* (por. art. 61, ust. 2).

należy się spodziewać wielkich zmian. Jeśli chodzi o wpis w aktach stanu cywilnego, trzeba pamiętać, że podobna procedura jest stosowana w przypadku zawierania małżeństwa wobec polskiego konsula na terenie innego państwa. Oczywiście „Konkordat“, stanowiący prawo międzynarodowe (zewnętrzne) i ogólne, nie precyzuje szczegółów tego zapisu i odsyła do przyszłych postanowień prawa polskiego, ale istniejący precedens przez analogię może pomóc w sformułowaniu norm wykonawczych, jeśli taka będzie wola polskiego ustawodawcy.

„Konkordat“ zobowiązuje również do tego, aby przygotowanie do zawarcia małżeństwa obejmowało także pouczenie zainteresowanych o *przepisach prawa polskiego dotyczących skutków małżeństwa* (art. 10, ust. 2). Biorąc pod uwagę art. 10, ust. 1, pkt 1 „Konkordatu“, konieczne jest również uwzględnienie przeszkód (albo przesłanek nieważności – jak określają to niektórzy autorzy), które są ustanowione prawem polskim¹².

Przeszkody wynikające z prawa polskiego mają mniejszy zakres niż przeszkody określone w prawie kanonicznym. Mówiąc inaczej, jeśli zawierający małżeństwo są wolni od przeszkód kanonicznych¹³, to w zasadzie są też wolni od przeszkód z prawa polskiego. Można tu zresztą zastosować aktualnie istniejące procedury, przewidziane przez „Prawo o aktach stanu cywilnego“, które m.in. wymagają od osoby wstępującej w związek małżeński złożenia – po pouczeniu o przeszkodach – pisemnego zapewnienia, że *nie wie o istnieniu okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa*¹⁴.

Wypada jeszcze kilka słów poświęcić kanonicznej przeszkodzie wieku, wokół której narosło nieco nieporozumień. „Kodeks prawa kanonicznego“, jako prawo powszechne dla całego Kościoła łacińskiego, ustala granicę wieku wymaganą do ważnego zawarcia małżeństwa na ukończenie przez mężczyznę 16 roku życia, a dla kobiety 14 roku życia (kan. 1983, §1). Prawodawca kościelny, zdając sobie sprawę, że w niektórych rejo-

nach granica ta może być zbyt niska, upoważnił poszczególne konferencje episkopatów do podwyższenia tej granicy wieku (kan. 1983, §2). Konferencja Episkopatu Polski skorzystała z tej możliwości i przyjęła *granice wieku określaną aktualnie obowiązującym ustawodawstwem państwowym (tzn. w chwili wydawania Instrukcji 21 lat dla mężczyzn, a 18 lat dla kobiet)*¹⁵.

W „Konkordacie” przyjęto zasadę autonomii obu porządków prawnych, co widać chociażby w stwierdzeniu o wyłącznej kompetencji sądów państwowych w zakresie skutków określonych w prawie polskim i sądów kościelnych w sprawach małżeńskich, przewidzianych przez prawo kanoniczne (art. 10, ust. 3 i 4). „Konkordat” nie wkracza więc w sferę sądownictwa państwowego, w tym również w możliwość orzekania o rozwiązaniu skutków małżeństwa określonych w prawie polskim przez instytucję rozvodu, chociaż potwierdza przekonanie strony kościelnej i państwowej o wartości rodziny i szacunku dla małżeństwa (art. 11).

Postanowienia dotyczące małżeństwa to niewątpliwie największe novum „Konkordatu”, mające na celu uprosz-

¹² *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* wymienia je w art. 10–15. Ujmując je hasłowo są to następujące przeszkody: 1) brak odpowiedniego wieku (ukończony 21 lat przez mężczyznę i 18 lat przez kobietę), 2) całkowite ubezwłasnowolnienie, 3) choroba psychiczna lub niedorozwój umysłowy, 4) trwanie w aktualnym związku małżeńskim, 5) pokrewieństwo w linii prostej, rodzeństwo lub powinowactwo w linii prostej i 6) stosunek przysposobienia (przysposabiający i przysposobiony).

¹³ W prawie kanonicznym istnieje 12 przeszkód małżeńskich (*Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 1083–1094), a mianowicie: 1) wieku, 2) niemocy płciowej, 3) węzła małżeńskiego, 4) różnej wiary, 5) świąceń, 6) ślubu zakonnego, 7) uprowadzenia, 8) występku, 9) pokrewieństwa, 10) powinowactwa, 11) przyzwoitości publicznej i 12) pokrewieństwa prawnego (adopcji).

¹⁴ Zob. art. 54, ust. 1, pkt 2 Ustawy z 29 IX 1986 r. – *Prawo o aktach stanu cywilnego*.

¹⁵ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, nr 50, Kraków 1990, s. 19. Przepis ten, zatwierdzony przez Stolicę Apostolską (19 I 1987) jest obowiązującym prawem w Kościele katolickim w Polsce. Warto zauważyć, że ewentualna zmiana ustawodawstwa polskiego w tej kwestii spowodowałaby automatycznie również zmianę w prawie kanonicznym. Nie można więc tu mówić o rozbieżnościach w przepisach prawa kościelnego i państwowego w sprawie wymaganego wieku.

czenie procedury zawierania małżeństw przez katolików. Wejdzie ono jednak w życie dopiero po przekazaniu dokumentów ratyfikacyjnych i do tego czasu należy stosować starą praktykę podwójnej ceremonii zawierania małżeństwa.

Nauczanie religii, szkolnictwo, finanse, pozostałe sprawy

Usprawiedliwieniem dla tak nieproporcjonalnie szerokiego potraktowania w niniejszym opracowaniu spraw małżeństwa kanonicznego i łącznego potraktowania innych kwestii szczegółowych uregulowanych w „Konkordacie”, jest fakt, że w zasadzie są one potwierdzeniem istniejącego już porządku prawnego.

Nauczanie religii zostało poruszone w art. 12 „Konkordatu”. W stosunku do ustawy z 7 IX 1991 r. o systemie oświaty zmiana polega jedynie na wyraźnym odwołaniu się do zasady tolerancji. Uszanowanie dobrowolności pobierania nauki religii w szkole wyrażane jest warunkiem *zgodnie z wolą zainteresowanych* (art. 12, ust. 1). W tej ogólnej formule mieści się dotychczasowe sformułowanie art. 12, ust. 1 cytowanej ustawy. Zarówno program nauczania religii jak i udzielanie misji kanonicznej do nauczania religii w imieniu Kościoła katolickiego należy do kompetentnej władzy kościelnej. Natomiast w innych sprawach nauczyciele religii podlegają przepisom prawa państwowego. Zagwarantowana jest również konieczność odpowiedniego przygotowania pedagogicznego nauczycieli religii, a szczegółowe przepisy będą ustalone w przepisach wykonawczych, po rozmowach kompetentnych władz państwowych z Konferencją Episkopatu Polski.

Kościół może prowadzić własne szkoły i inne placówki oświatowe, które mogą otrzymać status szkół publicznych tylko wówczas, gdy będą spełniać odpowiednie przepisy prawa polskiego. To samo prawo musi być przestrzegane przy realizowaniu minimum programowego przedmiotów obowiązkowych. Przewi-

duje się też możliwość dotowania tych szkół i placówek, ale tylko w tych przypadkach i na takich zasadach, jakie ustalają odpowiednie przepisy prawa polskiego (art. 14). Wyraźnie widać, że jeśli chodzi o szkolnictwo prowadzone przez Kościół, prawo państwowe decyduje o wszystkich istotnych sprawach, szczególnie gdy chodzi o placówki mające uprawnienia publiczne. Prawo zakładania szkół i placówek tego rodzaju musi być zgodne z prawem kanonicznym, to znaczy ograniczać się do tych przypadków, które pozwalają realizować misję Kościoła.

Podobnie jak w „Ustawie o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP” uznane są wyższe uczelnie kościelne, w tym uniwersytety, wydziały samodzielne i seminaria, tak zakonne jak i diecezjalne (art. 15). Jeśli chodzi o uznawanie stopni naukowych i innych związanych z tym spraw, „Konkordat” odsyła do umowy między zainteresowanymi stronami, czyli Konferencji Episkopatu i Rządu RP. Umowa taka została podpisana 30 VI 1989 r., opublikowana w „Monitorze Polskim” i obowiązuje do dnia dzisiejszego.

Również w stosunku do spraw związanych z duszpasterstwem wojskowym, które prowadzi Ordynariat Polowy, nie ma zasadniczych zmian do wcześniejszych ustaleń. To samo dotyczy służby wojskowej osób duchownych, zakonnych i studiujących kandydatów do kapłaństwa. Można wymienić tu jeszcze wiele innych spraw, które już wcześniej znalazły swoje pozytywne rozwiązanie w polskim systemie prawnym, a w szczególności w „Ustawie o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP”, „Prawie o zgromadzeniach”, „Ustawie o zbiorach publicznych, stowarzyszeniach” i innych.

Sprawy finansowe, które zawsze wzbudzają szerokie zainteresowanie, znalazły w „Konkordacie” jedynie ogólne określenie, przy jednoczesnej deklaracji prowadzenia prac przez wspólną komisję, która opracuje konieczne zmiany (art. 22, ust. 2). Obciążenia finan-

sowe, które mogą przynieść niektóre postanowienia „Konkordatu”, są zasadniczo odnoszone do aktualnych możliwości państwa (np. w art. 22, ust. 4). Trzeba pamiętać, że „Konkordat” nie tylko uwzględnia aktualną, trudną sytuację finansową państwa, lecz zakłada, że reforma gospodarcza przyniesie spodziewane rezultaty i w związku z tym Polska dołączy do państw, które swoją pomocą finansową mogą wspomagać wszystkich, którzy jej potrzebują.

Zakończenie

Na pewno wiele jeszcze zostało do powiedzenia w sprawie „Konkordatu”, ale na koniec trzeba podkreślić, że przy bliższym poznaniu tekstu okazuje się, że wiele spraw, które budziły tyle emocji, to rozwiązania już istniejące w wewnętrznym polskim prawie, natomiast nowe i często nowatorskie postanowienia „Konkordatu” w pełni szanują zasadę autonomii państwa i Kościoła oraz zasadę wolności religijnej. Może w tym miejscu dobrze będzie zacytować słowa J. Turowicza z jego wypowiedzi na łamach „Tygodnika Powszechnego” (22 VIII 1993): (...) *wydaje się, że polemiści krytykujący konkordat, z ochotą akceptują postanowienia świadczące o niezależności i autonomii państwa w stosunku do Kościoła, tj. postanowienia chroniące państwo przed ingerencją ze strony Kościoła, natomiast bynajmniej nie są skłonni uznać autonomii i niezależności Kościoła.*

Podpisanie „Konkordatu” przypadło na okres kampanii wyborczej. Wiele wypowiedzi jeszcze sprzed jego podpisania było pełne obaw i przestróg, że oto „Konkordat” stanie się przedmiotem kampanii wyborczej. Były to obawy spóźnione. Komunikat o ostatniej fazie prac nad „Konkordatem” został opublikowany jeszcze przed rozwiązaniem parlamentu. Prace nad nim zgodnie z uznanym zwyczajem międzynarodowym toczyły się bez publicznego ujawniania negocjowanych treści. Można dyskutować, czy taki zwyczaj jest słuszny, ale

nie można zaprzeczyć, że tak właśnie odbywają się wszystkie rokowania traktatowe. Strony nie mogły więc opublikować jego tekstu przed podpisaniem, chociaż już wtedy – nie opublikowany jeszcze – „Konkordat” stał się przedmiotem kampanii wyborczej. I gdyby tak pozostało do końca, to znaczy jeśli nie podpisano by dokumentu zaraz gdy był gotowy, ale z obawy przed wyborami odłożono by to na czas późniejszy, „Konkordat” i tak byłby przedmiotem kampanii wyborczej, tyle że byłaby to „kampania w ciemno”, bez możliwości odniesienia się do jego tekstu. Poza tym to chyba nie złego, że przed podjęciem decyzji wyborczej można było poznać stosunek kandydatów na posłów i senatorów do tak ważnego dla społeczeństwa dokumentu.

Po pierwszych emocjach, często potęgowanych publikacjami dalekimi od rzetelnej analizy szeroko udostępnionego tekstu „Konkordatu”, warto przed podjęciem debaty ratyfikacyjnej w nowym parlamencie zauważyć, że – jak napisali biskupi polscy w liście z 25 sierpnia br. – *„Konkordat” służy nie tylko dobru Kościoła, lecz i państwa oraz całego społeczeństwa*. I to chyba jest najważniejsze, tylko trzeba to dostrzec poprzez jego prawne sformułowania: *„Konkordat” służy dobru*, a od wszystkich zależy, w jakim stopniu to dobro będzie realizowane.



ks. Krzysztof Saturnin Gruczyński

Komisja Mieszana i Wspólna w stosunkach PRL – Kościół (1946–1968)

Bp Zygmunt Choromański od września 1946 r., czyli od czasu wyboru na sekretarza episkopatu, prowadził rozmowy z przedstawicielami rządu PRL, m.in. z ministrem administracji publicznej Władysławem Wolskim, na temat spraw spornych dotyczących życia i działalności Kościoła katolickiego w powojennej rzeczywistości, ogólnie określanych jako stosunki między Kościołem i państwem. W toku rozmów wyjaśniono wiele nieporozumień i usunięto niejedno zadrażnienie. Biskupi są przekonani – stwierdził prymas August Hlond w liście do prezydenta – że dalsze spotkania mogłyby oddziaływać równie korzystnie na stosunki między Kościołem a państwem. Ze strony episkopatu istniała więc wola kontynuowania rozmów z przedstawicielami rządu. Prezydent PRL Bolesław Bierut w liście do prymasa z 10 maja tegoż roku oświadczył, iż z uznaniem i z zadowoleniem przyjął pozytywną ocenę rozmów między rządem i episkopatem oraz zapewnił, że rozmowy *będą nadal prowadzone*¹.

Następca kard. A. Hlonda (zm. 22 X 1948 r.) prymas Stefan Wyszyński pragnął, jak zaznaczył w „Zapiskach więziennych”, doprowadzić *do stworzenia stałego ciała porozumiewawczego między Episkopatem a Rządem, które później powstało w postaci Komisji Mieszanej* (taką nazwę nosiła Komisja do października 1956 r.). Odtąd strona kościelna postulowała, aby wszystkie sprawy dotyczące stosunków państwo–Kościół rozwiązywać metodą wspólnych rozmów; wysunęła jednocześnie pro-

pozycję składu Komisji ze swej strony: abp Walenty Dymek, bp Tadeusz Zakrzewski oraz bp Z. Choromański. Rząd zgodził się na rozmowy dopiero w ostatnich dniach lipca 1949 r. i wydelegował ze swej strony następujących przedstawicieli: min. Wł. Wolskiego, gen. Edwarda Ochaba i posła Franciszka Mazura. Stronę kościelną reprezentowali: bp T. Zakrzewski, ordynariusz diec. płockiej, bp Michał Klepacz, ordynariusz diec. łódzkiej i bp Z. Choromański, sekretarz episkopatu². *Odtąd – stwierdził Wyszyński – Komisja Mieszana jest zjawiskiem stałym w mej pracy.*

Pierwsze posiedzenie Komisji Mieszanej odbyło się 5 VIII 1949 r. i jednym z pierwszych tematów, jakie poruszono w czasie obrad, była kwestia opodatkowania duchownych. Episkopat stał na stanowisku, że członkowie duchowieństwa tak jak wszyscy obywatele mogą płacić podatek dochodowy. Zastrzeżenia budziła natomiast treść rozporządzenia ministra skarbu z 5 lipca tegoż roku i w tej sprawie, stosownie do uchwały Komisji Mieszanej, sekretarz episkopatu przesłał odpowiednie wyjaśnienia do rządu PRL w piśmie z 8 sierpnia. Natomiast na posiedzeniu Komisji Mieszanej 12 sierpnia, a więc zaledwie tydzień po pierwszym spotkaniu, odczytał obszernie oświadczenie zawierające odpowiedź strony kościelnej na kilka zasadniczych kwestii, jakie podniosła strona rządowa w czasie obrad 5 sierpnia, szczególnie dotyczących Ojca Świętego i jego stosunku do Ziemi Odzyskanych. Sekretarz zakończył czytanie oświadczenia sugestią najpilniejszych spraw do omówienia w najbliższym czasie i złożył je na ręce min. Wolskiego³.

¹ Kard. A. Hlond, *List do Prezydenta* z 23 IV 1948; prezydent PRL B. Bierut, *List do Prymasa* z 10 V 1948, w: AKMKr – *Akta kard. Sapiehy*, T. XXVIII.

² Bp Z. Choromański, *Z dziejów i prac Konferencji Episkopatu Polski*, w: „Ateneum Kapłańskie”, 1965/69, s. 162–163.

³ Bp Z. Choromański, *Do Rządu RP* z 8 VIII 1949; tenże, *Oświadczenie* z 12 VIII 1949, w: „Pismo Okólne”. Biuro Prasowe Episkopatu Polski, 1989, nr 6, 7, 8 (z archiwum).

Coraz częściej uwiadczały się rozbieżności między ustaleniami podczas rozmów Komisji a restrykcyjno-administracyjnymi zarządzeniami władz państwowych w stosunku do Kościoła. Na siódmym posiedzeniu Komisji 7 X 1949 r. sekretarz episkopatu znów odczytał i wręczył przedstawicielom rządu pismo, w którym wyraził ubolewanie Konferencji Plenarnej Episkopatu z 21 września tegoż roku, że *w okresie komisyjnych rozmów z Rządem wyraźnie zaznaczyło się nasilenie wydawania dekretów i rozporządzeń ograniczających prawa i wolność Kościoła wbrew obowiązującemu ustrojowi prawniczemu*. Protest bpa Choromańskiego dotyczył tym razem uchwały Rady Ministrów z 21 IX 1949 r., na podstawie której od 3 października państwo przejęło szpitale stanowiące dotąd własność zakonów. Ogółem w całej Polsce upaństwowiono wówczas 139 szpitali. Chociaż budynki zostały własnością kościelną, a państwo przejęło je tylko w bezpłatne użytkowanie, to jednak wyeliminowano z nich personel zakonny, ograniczono mu miejsce zamieszkania zmierzając do likwidacji domów zakonnych istniejących przy szpitalach. W imieniu episkopatu sekretarz wyraził *kategoryczny protest z powodu krzywdy, jaka spotkała Kościół katolicki w Polsce*⁴.

Niektóre fakty świadczą o tym, w jak specyficznych i trudnych warunkach pracowała Komisja. Świadomy trudności Prymas powtarzał: *Nie zrażamy się niczym, nawet tym, że Rząd, jakby nie licząc się ze zdaniem swoich przedstawicieli w Komisji Mieszanej, cały szereg spraw załatwia poza wiadomością Komisji, która jest po prostu zaskakiwana faktami. Protestujemy, ale zaczętej pracy nie zrywamy*⁵. Delegacja biskupów miała ogólne wskazania, że nie przestaje rozmawiać z rządem. Natomiast bardzo często przewodniczący Komisji Mieszanej F. Mazur nie zwoływał jej całe miesiące i nie było sposobu nawiązania kontaktu. Potrzebni więc byli łącznicy, nazywani też „informatoremami“.

Początkowo rozmowy komisyjne dotyczyły spraw bie-

żących, ale pod koniec 1949 r. Komisja przybrała charakter specjalny i zajęła się redakcją tekstu wspólnej deklaracji Rządu PRL i Episkopatu Polski. Również rozmowy prowadzone przez min. Wolskiego i sekretarza episkopatu z czasem podjął także bp M. Klepacz. Uwidocznilo się to już 23 XI 1949 r. na plenarnej konferencji episkopatu, gdy bp Klepacz charakteryzował dotychczasowe rozmowy i przedstawiał ich perspektywy: *Jedno jest jasne i zupełnie widoczne, że przedstawiciele Kościoła w tych rozmowach wykazali maksimum dobrej woli, żeby tarcia ograniczyć do minimum i dojść do jakiegoś porozumienia. Obecna sytuacja w ostatnich tygodniach radykalnie się zmieniła i pogorszyła; trzeba się (poważnie) zastanowić nad konsekwencjami podpisania czy niepodpisania deklaracji*⁶. Z tą oceną liczyło się gremium episkopatu, bowiem głównie bp Klepacz zajmował się zagadnieniem rozdziału Kościoła i państwa, a wraz z bpem Choromańskim prowadził niełatwe rozmowy z władzami. W tym celu posługiwał się „informatoremami”; byli to: poseł Maciej Józef Kononowicz, Bolesław Piasecki, Konstanty Łubieński (ze Stowarzyszenia Pax) oraz w połowie lat sześćdziesiątych także poseł J. Makowski (z Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Społecznego). W niektórych okresach można było nawiązać kontakt z przedstawicielami rządu jedynie za pośrednictwem B. Piaseckiego. Miał on też swój wkład w ostateczny skład Komisji Mieszanej oraz w niektóre sformułowania projektu porozumienia⁷.

⁴ Bp Z. Choromański, *Do Rządu RP*, z 7 X 1949, nr 800, w: „Pismo Okólne”, Biuro Prasowe Episkopatu Polski, 1989, nr 11 (z archiwum).

⁵ Kard. S. Wyszyński, *Zapiski więzienne*, Paryż 1982, s. 20.

⁶ Prot. Konf. Plen. EP, z 23 XI 1949 w Krakowie, w: AKMKr. – *Sprawozdania*; por. *Wybrane dokumenty z dowodów rzeczowych procesu przeciwko bp. Cz. Kaczmarkowi*, cz. I i II; (masz.), w: Biblioteka Urzędu do Spraw Wyznań.

⁷ B. Piasecki, *List do prymasa S. Wyszyńskiego z 1949* (bez daty), w: *Materiały do historii Stowarzyszenia Pax*, z. V, s. 70 (druk wewnętrzny); A. Dudek i G. Pytel, *Bolesław Piasecki, próba biografii politycznej*, Londyn 1990, s. 186; *Ks. bp M. Klepacz ordynariusz diec. łódzkiej (teczka personalna)*, w: AUd/SW.

Strona kościelna w negocjacjach nad deklaracją pracowała w ścisłej łączności z prymasem, Radą Główną i Konferencją Plenarną Episkopatu. Tak o tym napisał kard. Wyszyński: *Odbywa ona dość często zebrania. Przed każdym zebraniem członkowie biskupi odbywają naradę u mnie; na Komisji występują ze sprawami uprzednio uzgodnionymi. Po zebraniu Komisji Mieszanej odbywała się konferencja sprawozdawcza, z której sporządza się „pod dyktando” protokół. Powstała w ten sposób ogromna teka zapisanych protokołów.*

28 i 29 I 1950 r. w Krakowie odbyło się posiedzenie Rady Głównej Episkopatu, na którym bp Klepacz zrelacjonował swoje rozmowy z min. Wolskim w podkomisjach dotyczące nowych propozycji wstępu i niektórych kwestionowanych punktów deklaracji, zredagowanych wspólnie z prymasem i sekretarzem episkopatu. Minister miał *pretensje, że Episkopat gra na zwłokę, a biegu życia nie można zatrzymać i dlatego ukazują się różne dekrety, gdyby deklaracja była podpisana, tego wszystkiego by nie było.* Biskup usiłował przekonać ministra, że to raczej rząd zwleka. A w rozmowie 23 stycznia tegoż roku bp Klepacz oświadczył, iż fakty: rewizje, aresztowania, mianowanie przymusowego zarządu w „Caritasie” – właściwie przekreślają wszelkie możliwości porozumienia i zażądał cofnięcia zarządzeń w sprawie „Caritasu”. Minister w odpowiedzi powtórzył, że *gdyby była podpisana deklaracja, tego wszystkiego mogłoby nie być, a tak mogą być i inne rzeczy.*

Episkopat był świadomy gry władz państwowych, napięć i walki z Kościołem w Polsce. Dali temu wyraz prymas Wyszyński i kard. Sapięha w liście do B. Bieruta z 16 II 1950 r.⁸ Natomiast rząd PRL w komunikacie zamieszczonym w „Trybunie Ludu” z 28 lutego tegoż roku odpowiedzialnością za niepodpisanie deklaracji obciążył episkopat, sam zaś deklarował poszanowanie wolności religijnych. Na następnych posiedzeniach Komisji Mieszanej (11 i 28 III) oraz Podkomisji (30 III i 1 IV 1950 r.) zajmowano się redakcją projektowanej wspólnej deklaracji, ażeby 3 kwietnia podczas

Konferencji Plenarnej Episkopatu w Krakowie sekretarz episkopatu mógł złożyć sprawozdanie z prac Komisji i Podkomisji Mieszanej oraz przedstawić projekt deklaracji gremium episkopatu. Po dyskusji i wniesionych poprawkach przystąpiono do głosowania: *Wszyscy (biskupi) z wyjątkiem jednego głosu sprzeciwu wypowiedzieli się za podpisaniem, ale z warunkiem uprzedniego rozładowania atmosfery; a powinno się to stać przez: a) uregulowanie sprawy Caritasu (...) b) przez uwzględnienie przy konfiskacie „mens biskupich” (50 ha), Seminarium Duchownych (50 ha) i domów zakonnych (20 ha) (...) c) przez zwolnienie ze służby wojskowej alumnów, zakonników, księży.*

Następnie 4 IV 1950 r. odbyło się kolejne posiedzenie Komisji Mieszanej, podczas którego dyskutowano nad zaleceniami biskupów. 14 kwietnia zaś Komisja debatowała nad ostatecznym sformułowaniem pierwszego w dziejach Polski porozumienia między komunistycznym rządem a episkopatem. Wtedy też przyjęto nazwę „porozumienie”, a nie „deklaracja”. Na tymże posiedzeniu 14 kwietnia podpisano „Porozumienie między Rządem Rzeczypospolitej a Episkopatem Polski”, które w 19 punktach regulowało sporne problemy. Strona rządowa gwarantowała poszanowanie praw Kościoła; strona kościelna – lojalność wobec władzy państwowej. Do dokumentu dołączono „Protokół wspólnej komisji Rządu RP i Episkopatu w związku z zawartym porozumieniem” oraz „Aneks do porozumienia między Rządem RP i Episkopatem Polski” i „Aneks do protokołu wspólnej komisji Rządu RP i Episkopatu”. Obydwa aneksy zostały wynegocjowane na skutek zaleceń Konferencji Plenarnej Episkopatu z 3 kwietnia tegoż roku. Komunikat Episkopatu Polski do wiernych z 22 kwietnia poinformował społeczeństwo o zawartym „Porozumieniu”⁸.

⁸ Kard. S. Wyszyński i kard. A. Sapięha, *Pismo do prezydenta B. Bieruta z 16 II 1950*, w: *Akta kard. Sapięhy*, T. XXVIII.

⁹ *Porozumienie między Rządem RP a Episkopatem Polski* w: *Listy pasterckie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paryż 1975, s. 91–97; oraz *Aneksy*, w: „Wiad. Diec. Łódzkie”, 1950/4, s. 98–105.

Podpisane „Porozumienie” zdaniem Prymasa stało się argumentem w ręku episkopatu w walce o prawa Kościoła. A był to argument jedyny, gdyż rząd nie liczył się już z konstytucją, zerwał konkordat uchwałą Rady Ministrów z 12 IX 1945 r., nie uznawał „Kodeksu prawa kanonicznego”. Porozumienie więc łagodziło wiele nabrzmiałych problemów. Dlatego na plenarnej konferencji w Gnieźnie 21–24 IV 1950 r. prymas Wyszyński powiedział, że *stanowisko Episkopatu było jasne – Episkopat miał obowiązek i chciał ratować Kościół – jeśli Rząd chciał rozmawiać i dążył do jakiegoś porozumienia, to odrzucenie takiej oferty nie było zgodne ze stanowiskiem Kościoła; Stolica Apostolska pozostawiła Episkopatowi dużą swobodę. Watykan nie chciał nas krępować. Stolica Apostolska była informowana o toku rozmów, a będąc informowaną o wszystkim, nie wносиła sprzeciwu. (...) Zawarte „Porozumienie” będzie sprawdzianem, czy możliwe jest w naszej rzeczywistości dalsze normowanie stosunków¹⁰. Opinia społeczna przyjęła „Porozumienie” z żywym zainteresowaniem, z uznaniem i ulgą, na różne sposoby je komentując. Prymas zauważył, że zostało ono *podyktowane rzeczywistością warunków i realizmem politycznym. (...) do którego zresztą Kościół w Polsce zawsze dążył*. Prymas wskazywał też na zadania stojące przed episkopatem, a mianowicie: sprawę komunikatu do wiernych i duchowieństwa; sposób wywiązywania się episkopatu z zobowiązań wobec duchowieństwa, Stolicy Apostolskiej i państwa; zagadnienia szkolne, stowarzyszenia, akcje charytatywne, wydawnicze, prasowe, na duszpasterstwo wojskowe, więzienne, pracę księży w państwowym „Caritasie”, na ziemię kościelne, fundusz kościelny. W związku z tak nakreślonymi perspektywami ustalono konieczność dalszej pracy Komisji Mieszanej. W razie potrzeby miał być do niej dokooptowany bp Piotr Kałwa ordynariusz diec. lubelskiej i administrator apostolski ks. Teodor Bensch. Zaledwie pięć dni po podpisaniu „Porozumienia”, 19 IV 1950 r. rząd PRL przyjął uchwałę znoszącą urząd*

ministra administracji publicznej, a na jego miejsce utworzył Urząd ds. Wyznań podległy prezesowi Rady Ministrów, który powołał dyrektora tegoż Urzędu. Pierwszym kierownikiem został mianowany Antoni Bida. Dyrektor Urzędu był zarazem pełnomocnikiem strony rządowej do rozmów w Komisji Mieszanej.

Wkrótce też okazało się, że realizacja porozumienia natrafia na trudności w związku z odmienną jego interpretacją przez strony. Podczas konferencji plenarnej w Częstochowie 12 i 13 IX 1950 r. biskupi dokonując przeglądu sytuacji Kościoła katolickiego w ostatnim pięcioleciu wyrazili zdanie, że władze swymi działaniami gwałcą przyjęte ustalenia i zobowiązania, naruszają przepisy konstytucyjne, a rok ostatni, zwłaszcza po zawarciu porozumienia, zaznaczył się wzrostem tempa likwidacji społecznych instytucji i urzędów Kościoła¹⁰. Sekretarz episkopatu mając na uwadze trudności w wykonywaniu porozumienia zaproponował rządowi w liście z 19 września tegoż roku wspólne omówienie tych spraw. Rozpoczął się nowy okres trudnych negocjacji w komisjach i podkomisjach mieszanych. Jednak działalność Komisji, jej postanowienia coraz mniej miały wpływu na wydarzenia, jakimi rząd ograniczał stan posiadania Kościoła i pole jego działalności kulturalno-społecznej, zacieśniając ją wyłącznie do funkcji religijnej, o czym obszernie informował memoriał episkopatu z 8 V 1953 r., znany pod nazwą „Memoriał – non possumus”. Działalność Komisji całkowicie zalała się w chwili uwięzienia prymasa Wyszyńskiego 25 IX 1953 r.

Po uwolnieniu kard. Wyszyńskiego 28 X 1956 r. Komisja wznowiła prace pod nazwą Komisji Wspólnej. Ze strony episkopatu zasiedli w niej bp M. Klepacz i bp

¹⁰ Prot. z Konf. Plen. EP z 3 IV 1950 w Krakowie; Prot. Konf. Plen. EP z 21–24 IV 1950, w: AKMKr, *Sprawozdania*; por. ks. S. Wawryn, *Sens porozumienia między Państwem a Kościołem*, w: „PP” 5/1950, s. 367–380.

¹¹ Kard. S. Wyszyński i kard. A. Sapięha, *Pismo do prezydenta B. Bieruta* z 12 IX 1950, w: „Pismo Okólne”, 1989/20, s. 29–34.

Z. Choromański, ze strony rządowej – min. Jerzy Sztachelski – dyrektor Urzędu ds. Wyznań jako przewodniczący, oraz członek Biura Politycznego Jerzy Morawski, a po niedługim czasie wszedł na jego miejsce wice-marszałek sejmu Zenon Kliszko.

W latach 1956–62 posiedzenia odbywały się dość często i efektywnie. Bowiem już 8 XII 1956 r. Komisja Wspólna opublikowała komunikat, w którym przedstawiciele rządu *podkreślili gotowość usunięcia przeszkód, jakie występowały w poprzednim okresie w realizacji zasady pełnej swobody życia religijnego. Wskazano też w nim na konieczność: 1) uchylenia dekretu z 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych; 2) uregulowania nauczania religii w szkołach; 3) zapewnienia opieki religijnej nad chorymi; 4) opieki duszpasterskiej nad więźniami; 5) powrotu zakonnic przesiedlonych w 1953 roku; 6) powrotu pięciu biskupów ustanowionych przez Stolicę Apostolską na Ziemiach Zachodnich*¹².

Posiedzenia Komisji Wspólnej nie odbywały się od 1962 do 1966 r. Posiedzenie 30 XII 1966 r. dotyczyło seminariów duchownych zagrożonych w swej egzystencji i autonomii. Następne spotkanie wyznaczono na 20 I 1967 r. Nieco wcześniej, bo już 14 stycznia bp Klepacz napisał do prymasa: *Nie niepokoiłbym osobistymi sprawami, gdyby nie zbliżający się dzień (20 stycznia), dalszy ciąg rozmów Komisji Wspólnej. Ponieważ zachorowałem (serce), lekarze każą mi pozostać w łóżku kilka tygodni. Są dwa wyjścia: albo odłożenie posiedzenia Komisji do czasu zebrania się Episkopatu, to jest 14 lutego, kiedy to prawdopodobnie będę mógł przyjechać, albo też wyznaczenie nowego członka do Komisji Wspólnej, Wasza Eminencja wybierze na pewno najlepszą drogę. Tego samego dnia prymas odpisał: Bardzo się zasmuciłem nowym cierpieniem. Bardzo proszę, by ks. Biskup pozostał w łóżku i nie przyjeżdżał. Jako następcę projektuję w Komisji Wspólnej biskupa Dąbrowskiego. Może lepiej byłoby odłożyć sesję, gdyby się zgodzono. Tak więc nastą-*

piła pierwsza zmiana w składzie delegacji kościelnej. Bp M. Klepacz zmarł 27 I 1967 r., natomiast bp Chormański kontynuował pracę w Komisji jeszcze niemal dwa lata, zmarł bowiem 27 XII 1968 r.

Prace Komisji Mieszanej, a następnie Wspólnej skupiały się przede wszystkim na kwestiach spornych, dotyczących zasad współżycia między Kościołem katolickim a państwem komunistycznym. Na czoło najbardziej konfliktowych spraw strona rządowa wysunęła kwestię ogólnie nazywaną Ziemiami Zachodnimi. Władzom państwowym bardzo zależało na ustanowieniu na tym terenie diecezji z biskupami rezydencjalnymi, a pośrednio na uznaniu przez Stolicę Apostolską, czyli przez papieża, polskiej granicy zachodniej. Tymczasem Stolica Apostolska powiązana konkordatami z różnymi krajami, nie mogła tego uczynić, jak to stwierdził kard. Tardini do biskupów polskich w odpowiedzi na list prymasa z 24 I 1952 r. orędujący na rzecz diecezji zachodnich: *Dopóki traktaty międzynarodowe nie uregulują granic, Stolica Apostolska nie może tworzyć nowych diecezji*. Taką też odpowiedź otrzymała delegacja episkopatu, prymas Wyszyński i bp Klepacz, podczas pobytu w Rzymie od 2 IV do 3 V 1951 r. Delegacja uzyskała wtedy od papieża gest niezwyklej wagi, o czym napisał Wyszyński do kardynała Sapiehy: *Użytkaliśmy zgodę na księży biskupów w diecezjach zachodnich*¹²; dla Wrocławia (ks. Bolesław Kominek), dla Opola (ks. Franciszek Jop), dla Gorzowa (ks. Teodor Bensch), dla Gdańska (ks. Edmund Nowicki), dla Olsztyna (ks. Tomasz Wilczyński). Jednak w czasie wizyty u B. Bieruta 12 maja tegoż roku prymas Wyszyński dowiedział się, że rząd nie aprobuje propozycji Watykanu w sprawie biskupów tytularnych.

¹² *Komunikat Komisji Wspólnej* z 8 XII 1956, w: „Wiad. Diec. Łódzkie“, 1956/7–12, s. 176–177.

¹³ Kard. S. Wyszyński, *Zapiski* z 26 III 1952, w: „Pismo Okólne“, 1987/12, s. 42; tenże, *List do kard. A. Sapiehy* z 3 V 1951, w: AKMKr, *Akta kard. Sapiehy*, T. XXVIII.

Tymczasem rząd, ingerując w życie wewnętrzne Kościoła i jego jurysdykcję, w styczniu 1951 r. usunął dotychczasowych administratorów diecezji na Ziemiach Zachodnich, a na ich miejsce zostali wybrani wikariusze kapitulni: dla Wrocławia (ks. Kazimierz Lagosz), dla Opola (ks. E. Kobierzycki), dla Gorzowa (ks. T. Załuszkowski), dla Gdańska (ks. J. Cymanowski), dla Olsztyna (ks. W. Zink). Prymas, aby uniknąć rozłamu w Kościele katolickim w Polsce, na mocy szczególnych uprawnień otrzymanych od Stolicy Apostolskiej, *udzielił jurysdykcji kanonicznej wybranym przez Rady diecezjalne kapłanom, którzy sprawują odtąd władzę kościelną na tych ziemiach zgodnie z prawem kanonicznym. Duchowieństwo i wierni – głosił komunikat episkopatu – winni odnosić się do tych rządców diecezji z zaufaniem i udzielić im koniecznego poparcia.*

Aczkolwiek argument tymczasowości administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich był sugestywny, zwłaszcza w kontekście „racji stanu“, nie tłumaczy jednak całej akcji skierowanej przeciw Kościołowi w Polsce. Nie tłumaczy uwięzienia bpa Czesława Kaczmarka w 1950 r. ani jego procesu w 1953; nie tłumaczy też usunięcia biskupów katowickich w 1952 r. ani rewizji w Kurii Krakowskiej i usunięcia biskupów z Krakowa w tymże roku. Oskarżenia o współpracę z podziemiem reakcyjnym nie opierały się na dowodach, były pomówieniami. Tym bardziej że w 1956 r. nastąpiły uwolnienia i rehabilitacje. Mógł więc bp Klepacz na posiedzeniu Komisji Wspólnej użyć sformułowania: *Okazało się, że to było bezprawie*¹⁴.

Jak trudno wówczas było episkopatowi kierować sprawami kadrowymi, niech świadczy choćby sprawa krakowska. Oto 6 XII 1952 r. przyszedł do prymasa Wyszyńskiego B. Piasecki z informacją, że *kandydatem na rządcę archidiecezji krakowskiej ma być biskup Klepacz. Sekretariat Prymasa 9 grudnia zgłosił gen. Ochabowi, że na Kraków ks. Prymas proponuje dwóch kandydatów: biskupa Choromańskiego lub biskupa Klepacza.*

P. gen. Ochab wnosi zastrzeżenia przeciwko biskupowi Klepaczowi. I tak kolejno dezaprobowano 13 kandydatów, aż wreszcie wyrażono zgodę na bpa Franciszka Jopa.

Obok działalności restrykcyjno-administracyjnej skierowanej przeciwko Kościołowi ze strony rządu miała miejsce akcja propagandowo-dywersyjna, czyli organizowanie pod patronatem partii politycznych tzw. księży pozytywnych, czyli lojalnych wobec rządu, nazywanych też przekornie patriotami. Pierwszą taką organizację utworzono na zjeździe organizacji kombatanckich 1-2 IX 1949 r. pod nazwą Komisji Księży przy ZBOWiD. 4 XI 1950 r. z inicjatywy środowiska Pax powstało nowe ugrupowanie pod nazwą Komisja Intelktualistów i Działaczy Katolickich przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju. To nowe ugrupowanie wkrótce popadło w kolizję z prawem kanonicznym i aby wyjść godnie z opresji zmieniło nazwę 15 X 1953 r. na Komisja Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich przy Ogólnopolskim Komitecie Frontu Narodowego. Trzecie ugrupowanie powstało w połowie 1959 r. przy Zrzeszeniu Katolików „Caritas” pod nazwą Koło Księży „Caritas”. Nie ulega wątpliwości, że organizacje te były zorientowane na współpracę z rządem, także polityczną, co dla wielu bardziej zaangażowanych było źródłem kolizji z prawem kanonicznym. Organizacje te grupowały ludzi zdolnych, ambitnych, prorządowych i aktywnych, ale ich oblicze moralne budziło niekiedy zastrzeżenia. Ks. Antoni Lemparty, długoletni prezes Zrzeszenia Katolików „Caritas”, wobec prymasa Wyszyńskiego tak scharakteryzował niektórych członków tych organizacji: *...w ZBOWiD nie brak ludzi bez sumienia, którzy gotowi są na wszystko. Organizacja usiłuje takich ludzi poskramiać, ale wielu z nich jest zupełnie zdegenerowanych.* W tych środowiskach w połowie 1952 r. coraz częściej powtarzało się jak hasło powiedzenie o „czechizacji” Kościoła w Polsce. Prymas i epi-

¹⁴ J. S. (Sztachelski), *Posiedzenie K.W.* z 31 VII 1958, (rks), w: AUd/SW, sygn. 56/843.

skopat zdawali sobie sprawę z zagrożenia, jakie rząd szykował Kościołowi. Skoro nie wyszło jego wewnętrzne rozbicie i bezwzględne podporządkowanie władzy państwowej, próbowano nowego sposobu. Prymas poważnie potraktował zagrożenie, o czym świadczy list skierowany do ks. Stanisława Owczarka, w którym napisał: *Przypisuje Ci się, że zapowiadasz tzw. „czechizację” Kościoła, rychłe uwięzienie księży biskupów, objęcie kurii biskupich przez świeckich komisarzy lub księży z organizacji politycznych*¹⁵. Księży z organizacji bronili przedstawiciele władzy rządowej na posiedzeniach Komisji Wspólnej zarzucając episkopatowi prześladowanie i karanie ich za współpracę z władzą ludową. Biskupi ordynariusze z niechęcią patrzyli na angażowanie się księży w organizacjach politycznych i zabraniali im brania udziału w organizacjach społeczno-politycznych.

Tak więc kwestia Ziem Zachodnich nie schodziła z harmonogramów posiedzeń komisyjnych, a sprawy organizacji politycznych duchowieństwa i ich obrona, wikariuszów kapitulnych, aresztowań i procesów w rozmowach komisyjnych stanowiły środki nacisku na rozbicie wewnętrzne Kościoła i całkowite uzależnienie go od władz państwowych. Nie pomniejsza to faktu, że walka z Kościołem katolickim była programowym działaniem w walce o socjalizm. I temu celowi miało służyć odosobnienie prymasa, osłabienie episkopatu przez wprowadzenie do niego wikariuszów kapitulnych oraz organizacje społeczno-polityczne duchowieństwa lojalnego wobec władzy i rekrutowanie spośród nich rządców diecezji, obrona i faworyzowanie wyznań opozycyjnych w stosunku do Kościoła katolickiego, jak Kościoła narodowego polsko-katolickiego, konfiskaty i zabór mienia kościelnego, wydawanie dekretów i rozporządzeń ograniczających działalność Kościoła.

Innym zagadnieniem, często omawianym w rozmowach komisyjnych od początku lat powojennych i również trudnym, była sprawa szkolnictwa katolickiego

i nauczania religii w szkole. W tych sprawach nie docierały żadne argumenty i nie było żadnych kompromisów, a jeśli czasem się zdarzały, to były raczej układami koniunkturalnymi, zaś po niedługim czasie jeszcze bardziej ograniczano Kościół w nauczaniu.

Zdarzały się także manipulacje w spisywaniu protokołów z posiedzeń, wtedy strona kościelna nie podpisywała ich, gdyż były niezgodne z rzeczywistym przebiegiem obrad¹⁵.

Komisja wskazywała również na szybką dezaktualizację i dewaluację negocjacji. Na przykład niespełna dwa lata po Październiku 1956 na posiedzeniu komisyjnym 31 VII 1958 r. pełnomocnik rządu zaprezentował styl dyktatorski informując: *1. W szkole państwowej nie mogą być zawieszane emblematy religijne jakiegokolwiek wyznania; 2. Lekcje religii, tak jak wszystkie inne zajęcia nieobowiązkowe, mają się odbywać zasadniczo poza normalnym rozkładem zajęć szkolnych, to jest po lekcjach; 3. Osoby zakonne nie mogą pełnić funkcji katechetów. W związku z tym zostanie wypowiedziana im praca.* Biskupi podjęli wtedy dyskusję w związku z poniżaniem zakonów: bp Choromański nazwał zarządzenie dziwnym prawodawstwem (...) *to jest dyskryminacją zakonników*; bp Klepacz dodał, że *wymierzony policzek zakonnikom jest nie do zniesienia przez Kościół. Ten moment jest krzywdzący, niesprawiedliwy i praktycznie szkodliwy.* Do sprawy zakonników biskupi wrócili podczas innego posiedzenia Komisji, 6 listopada tegoż roku, oświadczając, że *usunięcie zakonników faktycznie uniemożliwi w poważnej części szkół (...) nauczanie religii.* Gdy biskupi z ogromnym uporem uzasadniali swo-

¹⁵ Kard. S. Wyszyński, *Zapiski z 11 IX 1952*, w: „Pismo Okólne”, 1987/40, s. 44; tenże, *List do ks. S. Owczarka z 12 I 1953*, w: AUd/SW, sygn. 74/7A.

¹⁶ Bp Z. Choromański, *Pismo do min. J. Sztachelskiego, Pełnomocnika Rządu do Spraw stosunków z Kościołem z 9 XII 1958*, w: AUd/SW, sygn. 74/1A; por. *Posiedzenie Komisji Wspólnej z 1 VII 1957*, w: AUd/SW, sygn. 56/846.

je stanowisko i próbowali wymusić jakieś ustępstwa, strona rządowa wystąpiła z oceną polityki dobroczynnej Kościoła: od spraw katechetów, aż po ingerencję władz państwowych w administrację i jurysdykcję Kościoła na podstawie dekretu z 9 II 1953 r. o obsadzaniu stanowisk kościelnych; przewijały się sprawy podatków i zabierania mienia kościelnego; posług duszpasterskich w szpitalach, w wojsku i w więzieniach; sprawy wydawnictw kościelnych i cenzury państwowej; pozwoleń lub odmowy wyjazdów za granicę. Można w przybliżeniu powiedzieć, że Komisja Wspólna była przeglądem ingerencji władz państwowych w najdrobniejsze szczegóły życia Kościoła, ukazując jego zmagania z systemem totalitarnym w Polsce.

Dlaczego rząd nie odnosił zamierzonego zwycięstwa, mimo tak licznych środków nacisku? Wydaje się, że obłądna była zasada totalnego zniszczenia dla totalnego odbudowania, aby uzależnić wszystkich i wszystko od władzy. Realizacja tej zasady w życiu praktycznym w społeczeństwie polskim, nawet w grupach lojalnych władzy, budziła protest. Protestem była nieugięta postawa prymasa S. Wyszyńskiego wobec dyktatu zniewalającego naród i znieważającego Kościół. Protestował episkopat i biskupi Klepacz i Choromański, którzy w Komisji Wspólnej oraz podczas uwięzienia prymasa prowadzili trudne negocjacje, przesyłali protesty w imieniu Kościoła do Rządu i liczyli na przetrwanie. Protestowała opozycja polityczna, która poniosła największe ofiary, bo także ofiary z życia. Protestowało nade wszystko społeczeństwo polskie wyrażając swoje stanowisko w manifestacji religijnej 26 VIII 1956 r. w Częstochowie, w Jasnogórskich Ślubach Narodu. Nieprzeliczona rzesza rozśpiewanych i modlących się wraz z episkopatem pątników ukazała jedność Kościoła katolickiego i społeczeństwa polskiego złączonego z Ojcem Świętym, z uwięzionym prymasem i więźniami politycznymi. Podziały i oskarżenia przyszły, jak zwykle, po zwycięstwie.

W Komisji Wspólnej niezwykle wytrwale pracowali biskupi Klepacz i Choromański. Weszli oni w jej skład w lipcu 1949 r. i poświęcili wszystkie swoje siły negocjacjom dla dobra Kościoła w Polsce i Polski. Ci dwaj wybitni członkowie episkopatu, mimo różnych kierunków wykształcenia i różnych charakterów, wzajemnie się uzupełniali. Ich różne punkty widzenia i argumentacji poszerzały dyskusję i pogłębiały zagadnienia, a często nawet podtrzymywały rozpadające się rozmowy komisyjne. Wynikiem ich prac w Komisji Wspólnej było wiele dokumentów, a szczególnie „Porozumienie” podpisane 14 IV 1950 r., nie posiadające odpowiednika w dziejach Kościoła jako próba rozwiązania, mimo rozdziału Kościoła od państwa, wzajemnych stosunków między tymi dwiema instytucjami w zupełnie nowych warunkach. Ale właściwy wymiar ich zasług w tym dziele jest możliwy tylko wtedy, gdy uwzględnimy w ocenie rolę największego z nich – prymasa Stefana Wyszyńskiego.



ks. Wojciech Góralski

O miejsce i kształt prawa we wspólnocie kościelnej

Wśród dokumentów roboczych II Polskiego Synodu Plenarnego znalazł się tekst pt. „Prawo kanoniczne w Kościele partykularnym”¹, wypracowany przez Komisję Synodalną ds. Upowszechniania Prawa Kanonicznego². Podobnie jak inne dokumenty presynodalne stanowi on punkt wyjścia do dyskusji – w tym przypadku na temat miejsca i kształtu prawa we wspólnocie kościelnej. Szerza debata nad tym projektem (schematem), podjęta w wielu środowiskach, z pewnością przyczyni się do wypracowania nowej jego wersji, która w ostatniej fazie synodu zostanie poddana pod obrady sesji plenarnych tego zgromadzenia.

Celem niniejszego opracowania jest zwięźle zaprezentowanie nie tyle wymienionego „instrumentum laboris”, ile raczej problematyki, którą podejmuje. W ten sposób łatwiej będzie rozumieć – wydaje się – sam tekst dokumentu. Jedynie jego część trzecia zostanie przedstawiona w pełni adekwatnie do tegoż tekstu. Wypowiedź tę można potraktować jako wprowadzenie do dyskusji nad propozycją komisji synodalnej. Strukturę projektu, do której wypadnie nawiązywać, określają trzy części, którym nadano następujące tytuły: „Teologiczny wymiar prawa kanonicznego”, „Sytuacja w okresie po pierwszym synodzie plenarnym”, „Zarządzenia i zalecenia”.

Kościół i prawo

Istotnym elementem określania miejsca prawa w Kościele jest sama wizja Kościoła. Gdy przez całe stulecia

akcentowano jego widzialną strukturę upatrując w Kościele *społeczność doskonałą*, porządek prawny pozostawał tu zwykłą konsekwencją zasady: *Ibi societas, ubi ius*. Prawo stanowiło więc nieodzowną pomoc ze względu na ludzką słabość. Do uzasadnienia struktur prawnych Kościoła konieczna okazała się filozoficzno-prawna kategoria społeczności. Tymczasem II Sobór Watykański ukazał Kościół jako sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego¹. Zwrócono wówczas uwagę, że istotą tajemnicy Kościoła jest obecność Chrystusa w jego zbawczej misji, przesądzająca o jego istocie i wyróżniająca go spośród wszystkich innych wspólnot. Zadanie zlecone Kościołowi przez jego Założyciela odnosi się do realizacji zbawczego planu Bożego, co wpływa determinująco na treść i formę działań Kościoła. Są to działania zmierzające do uobecnienia Boga przede wszystkim przez głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów św. Działania te służą uobecnianiu Boga przez prawdę i miłość, określają, jak pełnić wolę Chrystusa w tym, co dotyczy życia we wspólnocie, mobilizują do współdziałania z łaską, ułatwiają dążenie do uświęcenia i zbawienia. Porządek prawny w Kościele pozostaje zatem częścią porządku religijnego, zbawczego. Ekonomia zbawienia obejmuje także dziedzinę prawa, które nie może być uważane za coś obcego w organizmie Kościoła. Tym samym więc prawo kościelne wiąże chrześcijanina nie tylko ze względu na autorytet urzędu prawodawcy, lecz także z uwagi na treść przepisu mającą wewnętrzny związek z porządkiem wiary. Prawo kanoniczne ma tym samym wymiar teologiczny.

¹ Dokument został ogłoszony w publikacji: *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań–Warszawa 1991, s. 397–410.

² Przewodniczącym Komisji był ks. prof. dr hab. Edward Szafronowski, wiceprzewodniczącym – ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski, sekretarzem – ks. prof. dr hab. Jerzy Syryjczyk.

³ Zob. konstytucja II Soboru Watykańskiego *Lumen gentium*, nr 1.

Ważną cechą prawa kościelnego jest jego dynamizm, który sprawia, iż normy prawne podlegają zmianom próbując podążać za zmieniającymi się warunkami życia chrześcijan; niezmiennie pozostają jedynie przesłanki legitymujące się pochodzeniem z prawa Bożego (np. nierozzerwalność małżeństwa).

Bogata historia zmieniającego się w ciągu stuleci ustawodawstwa kościelnego, które już od czasów apostoelskich kształtowało się nieco inaczej na Zachodzie niż na Wschodzie, zaowocowała doniosłymi zbiorami średniowiecznymi, zwłaszcza „Dekretami” Grzegorza IX z 1234 r., które zachowały moc prawną aż do ogłoszenia przez Benedykta XV w 1917 r. „Kodeksu prawa kanonicznego”. Zbiór ten stanowił pierwszą w dziejach Kościoła łacińskiego pełną kodyfikację ustawodawstwa kościelnego, dokonaną w momencie nagromadzenia się nieprzeliczonych norm prawnych. „Codex Iuris Canonici”, wzorowany pod względem techniki kodyfikacyjnej na ówczesnych kodeksach prawa świeckiego i nawiązujący zarazem do bogatej tradycji kanonicznej, stał się odtąd – na dziesiątki lat – wiążącym punktem odniesienia, tak niezbędnym zarówno dla prawidłowego funkcjonowania duszpasterstwa jak i administracji czy sądownictwa kościelnego. Jednak i ten zbiór kanonów nie okazał się czymś trwałym. Jego los został przesądzony, gdy w 1959 r. Jan XXIII zapowiedział II Sobór Watykański i ściśle powiązaną z tym dziełem odnowę prawa kanonicznego.

Nowe, posoborowe spojrzenie na prawo Kościoła, dostrzegające coraz wyraźniej świadomość prawną w obrębie świadomości religijnej oraz implikujące konieczność jego konfrontacji ze współczesną eklezjologią i założeniami duszpasterskimi, pozwoliło dostrzec potrzebę przekształcenia norm kodeksowych z 1917 r. w bardziej skuteczny środek przekazu wiary. Wszak prawo kanoniczne przypomina Kościołowi, że jest on włączony – w czasie i przestrzeni – w świat i że wskutek tego podlega uwarunkowaniom historycznym. Nic więc

dziwnego, że posoborowa rewizja i odnowa prawa Kościoła, trwająca blisko 20 lat i stanowiąca złożony proces legislacyjny przebiegający pod auspicjami aż czterech papieży, została oparta na dziesięciu zasadach, które gwarantując przygotowywanemu „Kodeksowi prawa kanonicznego” charakter prawniczy wskazywały jednocześnie środki, które miały mu zapewnić także charakter duszpasterski. Przypomniano więc, że ze względu na specyficzny charakter społeczności kościelnej przepisy prawne powinny mieć na uwadze rozwój życia nadprzyrodzonego chrześcijan ujawniając ducha miłości, umiaru, łagodności i delikatności, co odróżnia prawo kościelne od jakiegokolwiek prawa świeckiego. Następnie zwrócono uwagę na to, że przepisy kanoniczne nie powinny nakładać obowiązków, jeśli do osiągnięcia celu wystarczą instrukcje, napomnienia, zachęty lub inne środki umacniające wspólnotę wśród wiernych. Podkreślono także rolę zasady pomocniczości domagającej się przyznania szerszej autonomii ustawodawcy partykularnemu (konferencjom biskupów, biskupom diecezjalnym), zaakcentowano wreszcie ochronę praw osoby.

Owoce prac nad rewizją i odnową kodeksu z 1917 r. stał się nowy „Kodeks prawa kanonicznego”, promulgowany przez Jana Pawła II 25 I 1983 r., obowiązujący w Kościele łacińskim. Zbiór ten, składający się z 1752 kanonów, stanowi zestaw norm pojętych jako reguły ogólne, w myśl metody przyjętej w europejskiej kulturze prawnej. Jest przeniknięty duchem duszpasterskim o wiele bardziej niż kodeks z 1917 r., wyraźnie również widać jego znaczne udoskonalenie teologiczne. Jan Paweł II, nazywając kodeks ostatnim dokumentem II Soboru Watykańskiego wskazał na ścisły związek tego zbioru z dziełem soborowym.

Równocześnie z rewizją i odnową prawa Kościoła łacińskiego przebiegały – zainicjowane już w 1935 r. – prace nad kodyfikacją prawa kanonicznego Kościołów Wschodnich, uwieńczone ogłoszeniem przez Jana Paw-

ła II – 18 X 1990 r. – „Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich“, obowiązującego wszystkie wymienione Kościoły, a więc należące do pięciu wielkich tradycji: aleksandryjskiej, antiocheńskiej, ormiańskiej, bizantyjskiej i chaldejskiej. Kodeks ten, zawierający 1546 kanonów, reguluje analogicznie całość spraw związanych z funkcjonowaniem tych Kościołów czyniąc to w duchu bogatej kanonicznej tradycji wschodniej.

Nie trzeba chyba dodawać, iż wspomniany wyżej dynamiczny charakter prawa w Kościele sprawia, że obydwa kodeksy ubogacają i z pewnością nadal będą ubogacać coraz to nowe akty normatywne Stolicy Apostolskiej, podyktowane wciąż zmieniającymi się okolicznościami, w których przypada realizować swoje posłannictwo ludowi Bożemu.

Obok prawa powszechnego, obowiązującego wszystkich wyznawców Kościołów, istnieje również prawo partykularne, przeznaczone dla danego regionu kościelnego (kraju), prowincji kościelnej (metropolii) czy Kościoła partykularnego (diecezji). Gdy chodzi o Polskę, zapisała ona bogatą i chlubną kartę w historii kościelnego ustawodawstwa partykularnego pochodzącego zarówno od synodów prowincjalnych jak i diecezjalnych⁴. Te pierwsze, odbywane przez prowincję kościelną gnieźnieńską, pozostawały de facto – przez całe stulecia – synodami ogólnokrajowymi. Normy prawne podejmowane podczas tych zgromadzeń miały moc obowiązującą we wszystkich diecezjach kraju, nawet po powstaniu metropolii lwowskiej. Gdy podczas niewoli narodowej doszło do utworzenia metropolii warszawskiej, zaś w Polsce odrodzonej – metropolii krakowskiej i wileńskiej, 25 i 26 VIII 1936 r. odbył się w Częstochowie I Polski Synod Plenarny dla wszystkich prowincji kościelnych. Doszło wówczas do wydania zbioru uchwał kościelnego prawa partykularnego, które od 16 VI 1938 r. zaczęły obowiązywać w całym kraju. Uchwały te opierały się w dużej mierze na „Kodeksie prawa kanonicznego“ z 1917 r. Z uwagi jednak na wybuch II woj-

ny światowej ustawodawstwo synodalne nie zdążyło przeniknąć do życia Kościoła w Polsce. Nie utworowało sobie również drogi po zakończeniu działań wojennych, a to z uwagi na zmienione warunki i okoliczności, w których Kościołowi w Polsce przypadło odbudowywać swoje struktury.

Wypada dodać, iż po II Soborze Watykańskim odbył się synod prowincji kościelnej krakowskiej oraz kilkanaście synodów diecezjalnych. Każde zgromadzenie synodalne było okazją do wydania odpowiednich uchwał, których profil w dużej mierze pozostaje echem doktryny soborowej.

Prawo i świadomość ludu Bożego

Jeśli prawo kanoniczne ma wymiar teologiczny należąc do porządku religijnego i służąc wspólnocie kościelnej jako instrument przekazu wiary, to znajomość norm prawnych u wyznawców tej wspólnoty należy uznać za coś niezbędnego. Chodzi przy tym zarówno o właściwą świadomość prawną na płaszczyźnie prawa powszechnego jak i partykularnego. Świadomości tej nie należy żadną miarą odnosić jedynie do duchownych, prawo kościelne bowiem służy całej wspólnotie ludu Bożego, a więc i wiernym świeckim. Niewątpliwie jednak stopień owej świadomości będzie większy u duchownych, kościelne normy prawne dotyczą ich bowiem w znacznie szerszym zakresie niż świeckich.

Gdy chodzi o prawo powszechne, podstawowym źródłem jego poznania jest „Kodeks prawa kanonicznego” Jana Pawła II z 1983 r. Jego szersze upowszechnienie umożliwia okoliczność dwujęzycznego (w jęz. łacińskim i polskim) wydania tego zbioru, które ukazało się nakładem „Pallottinum” już w 1984 r. Co więcej, Stolica

⁴ Zob. W. Góralski, *Wprowadzenie do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce*, Lublin 1991.

Apostolska zezwoliła na wydanie tylko polskiego tłumaczenia kodeksu, z pominięciem łacińskiego. Zrealizowanie takiej edycji wolno uznać za pilny postulat, tym bardziej iż wspomniane tłumaczenie z 1984 r. nie jest doskonale i wymaga korekty. Edycję tę warto byłoby ubogacić zwięzłym komentarzem, zamieszczonym w formie przypisów. „Kodeks prawa kanonicznego” w tłumaczeniu polskim winien dotrzeć do wszystkich kapłanów i alumnów Wyższych Seminariów Duchownych, a ponadto do wspólnot zakonnych i bibliotek kościelnych. W celu upowszechnienia prawa kodeksowego duże znaczenie mają komentarze i inne opracowania dotyczące tego zbioru. Należy wspomnieć, iż ukazały się już dwa pełne komentarze do „Kodeksu prawa kanonicznego” (ks. E. Szafrrowskiego i ks. T. Pawluka), trzeci zaś (opracowanie zbiorowe profesorów KUL) został zredagowany w przeważającej części (4 tomy). Wydano ponadto obszerne komentarze do niektórych części kodeksu (np. do prawa małżeńskiego czy prawa zakonnego), a także wiele opracowań w formie rozpraw i artykułów odnoszących się do różnych kwestii objętych regulacją kodeksową.

Co się tyczy prawa partykularnego, to na szersze upowszechnienie zasługują najpierw zapomniane uchwały I Polskiego Synodu Plenarnego, które w dużej mierze mogą być punktem odniesienia w dyskusji nad dokumentami roboczymi II Polskiego Synodu Plenarnego. Następnie należałoby udostępnić – także wiernym świeckim – uchwały synodów posoborowych ich własnych Kościołów partykularnych (wydawane w jęz. polskim). Wszak to te właśnie teksty, wypracowane przy udziale przedstawicieli laikatu, stanowiące z reguły owoc wieloletniej konfrontacji doktryny Vaticanum II oraz ustawodawstwa powszechnego z rzeczywistością diecezjalną ujmowaną „tu i teraz”, stanowią – jak to podkreśla często Jan Paweł II zamykając synody diecezjalne – niezastąpione źródło *wspólnej drogi myślenia i postępowania wiary i życia*⁵.

Rozwiązania szczegółowe – kierunki

II Polski Synod Plenarny stawiając sobie za zadanie m.in. uchwalenie norm prawnych jednolicie regulujących wiele dziedzin życia pragnie tym samym skutecznie przyczynić się do odrodzenia religijno-moralnego. Jakkolwiek Komisja Synodalna ds. Upowszechniania Prawa Kanonicznego *ma spełniać służebne zadanie wobec pozostałych komisji w zakresie formułowania zarządzeń i zaleceń*⁵, to jednak we własnym projekcie podjęła kilka bardziej aktualnych kwestii szczegółowych proponując określone rozwiązania. Kwestiami tymi są: zasady ustanawiania prawa partykularnego, formacja kapłańska, formacja wiernych świeckich, diakonat stały oraz posługi lektora i akolity, rada kapłańska, rady duszpasterskie, małżeństwo, praktyka pokutna, sprawy kanonizacyjne, sądownictwo kościelne.

Gdy chodzi o zasady stanowienia prawa partykularnego w poszczególnych diecezjach drogą synodów diecezjalnych, projektodawcy zwrócili uwagę na wcześniejsze staranne opracowanie przez kanonistów wszystkich zaproponowanych na synod tematów, pełne zaangażowanie wiernych (duchownych i świeckich) w prace przygotowawcze w duchu odpowiedzialności za własny Kościół partykularny, swobodę wypowiedzi uczestników zgromadzenia synodalnego podczas jego sesji, przesyłanie uchwał końcowych synodu do wiadomości nie tylko metropolity i Konferencji Episkopatu (w myśl kan. 476 KPK), ale także uczelni katolickich. W odniesieniu zaś do prawa diecezjalnego stanowionego przez biskupa diecezjalnego poza synodem postuluje się potrzebę poprawnej redakcji tekstów ustawodawczych tak pod względem merytorycznym jak i formalnym, co

⁵ Zob. przemówienie papieża Jana Pawła II podczas nabożeństwa do Serca Pana Jezusa w katedrze płockiej i zamknięcia Synodu Diecezjalnego (7 VI 1991 r.), w: *Bogu dziękujcie, Ducha nie gaście*, Libreria Editrice Vaticana 1991, s. 215.

⁶ *Prawo kanoniczne w Kościele partykularnym*, w: *II Polski Synod Plenarny*, dz. cyt., s. 402.

wymagałoby zasięgnięcia opinii odpowiedniego organu konsultacyjnego (kanonistów i teologów-pastoralistów), racjonalne rozpowszechnianie promulgowanych ustaw, głównie wśród tych, których dotyczą, ukazywanie we wstępie do ustawy motywów przemawiających za jej istnieniem.

W nawiązaniu do „Kodeksu prawa kanonicznego” postuluje się rozstropne i umiarkowane ustanawianie partykularnych ustaw karnych; w miarę możliwości powinny być one jednolite w całym kraju. Zwraca się następnie uwagę na wydawanie zbiorów ustaw poszczególnych diecezji (łącznie z ogólnymi dekretami wykonawczymi), rolę partykularnych zwyczajów prawnych, egzekwowanie wszelkich ustaw kościelnych przez biskupów diecezjalnych, rolę Komisji Episkopatu Polski ds. Prawa Kanonicznego w procesie legislacyjnym.

Odnosnie do formacji kapłańskiej Komisja widzi potrzebę szerszego rozwinięcia duszpasterskiej akcji powołaniowej, tworzenia niższych seminariów duchownych lub podobnych instytutów o formacji humanistycznej umożliwiających ich wychowankom rozpoznanie właściwej drogi życiowej, wprowadzenia roku duszpasterskiego dla nowo wyświęconych kapłanów, stałej formacji intelektualnej duchowieństwa, zwłaszcza młodszego (wykłady, kursy, prelekcje itp.), z utrzymaniem jednak instytucji egzaminów wikariuszowskich i proboszczowskich, pogłębiania formacji duchowej i liturgicznej kapłanów drogą corocznych rekolekcji.

W trosce o formację wiernych świeckich projekt apeluje o umożliwianie im pełniejszego poznania i pogłębiania wiedzy teologicznej, co stanowi ich prawo (kan. 229 § 2 KPK). Realizacja tego prawa winna się urzeczywistniać w drodze powoływania w poszczególnych diecezjach instytutów wiedzy religijnej oraz inicjowania innych form kształcenia teologicznego umożliwiających zdobywanie stopni akademickich.

Mając na względzie rosnące potrzeby duszpasterskie projektodawcy postulują wprowadzenie stałego diako-

natu, udzielanie posługi lektora i akolity mężczyznom świeckim, a także zezwalanie wiernym świeckim na udzielanie komunii św.

Jeśli chodzi o radę kapłańską, przewidzianą przez prawo powszechne w każdej diecezji, w dokumencie apeluje się o rozumienie roli tego organu konsultacyjnego zarówno przez biskupa diecezjalnego jak i przez członków tego gremium; podkreśla się następnie potrzebę reprezentatywności rady (skupiającej kapłanów pełniących różne posługi i pracujących w różnych okręgach); postuluje się staranne przygotowywanie poszczególnych sesji; zwraca się wreszcie uwagę na stosowność doceniania przez biskupa diecezjalnego opinii członków rady, zwłaszcza gdy jest ona bliska jednomyślności.

W odniesieniu do rady duszpasterskiej, zalecanej przez prawo powszechne w każdej diecezji, dostrzeżono potrzebę powołania tego organu, również konsultacyjnego, złożonego z duchownych i świeckich, w każdym Kościele partykularnym. Jednocześnie wskazano na potrzebę ustanawiania rad duszpasterskich na szczeblu parafialnym.

Gdy chodzi o małżeństwo, najpierw wyrażono szczególną troskę synodu o trwałość i moc rodziny, co winno się przejawiać zarówno w opiece duszpasterskiej nad każdą wspólnotą małżeńską, jak i w odpowiednim przygotowaniu młodzieży do małżeństwa, stosownie do instrukcji Episkopatu Polski. Opowiedziano się następnie za koniecznością przypominania wiernym nauki Kościoła o małżeństwie, ze zwróceniem uwagi na jego sakramentalność i nierozzerwalność, oraz nauki na temat statusu kościelnego osób żyjących wyłącznie w związkach małżeńskich cywilnych, zwłaszcza w odniesieniu do życia sakramentalnego. Postuluje się ponadto prawidłowe funkcjonowanie w każdej parafii poradni życia rodzinnego oraz systematyczne prowadzenie w każdej parafii duszpasterstwa rodzin, w tym rodzin rozbitych i opartych na związkach cywilnych.

Postanowienia dotyczące praktyki pokutnej zawierają przypomnienia o szczególnym charakterze pokutnym Wielkiego Postu i Adwentu; zobowiązują duchownych, alumnów seminariów duchownych (wyższych i niższych), osoby zakonne i nowicjuszy zakonnych do zachowania wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych w piątki całego roku, w Środę Popielcową i w Wigilię Bożego Narodzenia, pozostałych zaś wiernych – w piątki Wielkiego Postu i Adwentu oraz w Środę Popielcową i w Wigilię Bożego Narodzenia; zobowiązują wszystkich wiernych do zachowania postu w Środę Popielcową i w Wielki Piątek; polecają przeprowadzać w każdej parafii – w jedną z niedziel Wielkiego Postu, wyznaczoną przez ordynariusza miejsca – zbiórki pieniężne na określony cel charytatywny.

W dziedzinie dotyczącej spraw kanonizacyjnych komisja synodalna postuluje, aby biskupi diecezjalni zaoferowali się w odpowiednim czasie o zabezpieczenie środków dowodowych świętości życia lub męczeństwa chrześcijan cieszących się opinią świętości, o popularyzację życia i duchowości kandydatów do beatyfikacji w formie odpowiednich publikacji, o rozpoczynanie procesów beatyfikacyjnych w przepisany przez prawo terminie, o powierzanie funkcji w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym kompetentnym osobom.

Jeśli chodzi o sądownictwo kościelne, projekt zawiera wiele sformułowań odnoszących się przede wszystkim do prawidłowego funkcjonowania trybunałów diecezjalnych, przy czym na wstępie przypomina się o prawie każdego wiernego do zwrócenia się do właściwego sądu kościelnego o pomoc i obronę oraz o obowiązku biskupa diecezjalnego troszczenia się o to, by wierni byli wychowywani do życia w zgodzie i pokoju oraz do bezzwłocznego rozstrzygania konfliktów drogą pokojową. Pod adresem sędziów kościelnych skierowano apel o duszpasterski stosunek do stron procesowych, zachęcanie ich do zgody, pojednania czy uważania małżeństwa, jeśli jest to możliwe. Sędziami

w trybunałach kościelnych, zaznaczono w dokumencie, powinny być mianowane osoby zarówno kompetentne merytorycznie jak i cieszące się dobrą opinią. Biskupi diecezjalni winni przejawiać troskę o napływ odpowiednio przygotowanej kadry sądowniczej, także spośród osób świeckich, czuwać nad przestrzeganiem przez trybunały terminów ustalonych przez prawo, a także ustanowić normy regulujące wysokość opłat sądowych. Zwrócono uwagę na terminowe wywiązywanie się przez duszpasterzy z powierzonych im czynności procesowych (np. przesłuchanie świadka), wzajemne udzielanie sobie przez sądy pomocy oraz przestrzeganie przez trybunały przepisów prawa powszechnego i partykularnego (instrukcji wydanej przez biskupa diecezjalnego).

* * *

Prawo kanoniczne, które od początku istnienia Kościoła stanowi doniosły czynnik kształtowania wiary i życia ludu Bożego, pozostaje nie tylko niezastąpionym źródłem poznania teologicznego, lecz również niekwestionowanym punktem odniesienia zbawczych działań wspólnoty kościelnej. Prawotwórcza działalność Kościoła nie toczy się poza nim, lecz wyrasta z niego samego mieszcząc się w jego przepowiadaniu. Związek pomiędzy prawem a życiem nadprzyrodzonym Kościoła nie jest jedynie zewnętrzny czy marginalny, prawo bowiem tkwi swoimi korzeniami w samym zdarzeniu nadprzyrodzonym dokonującym się w człowieku⁷.

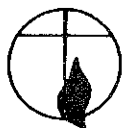
Mając na względzie to, co powiedziano wyżej, można sądzić, iż część doktrynalna dokumentu Komisji Synodalnej ds. Upowszechniania Prawa Kanonicznego zbyt wąsko ukazuje wymiar teologiczny prawa kanonicznego. W niniejszym opracowaniu wątek ów próbowano rozbudować, choć – z uwagi na zwięźłość wypowiedzi – nie jest on i tutaj ukazany w pełni. Być może stanie się

⁷ R. Sobański, *O procesach prawotwórczych w Kościele*, w: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, nr 19/20 (1986/87), s. 96–98.

tak w kolejnej redakcji projektu. Poszerzono również w opracowaniu problematykę części drugiej „instrumenti laboris”, dotyczącą sytuacji panującej w dziedzinie przenikania norm prawa kanonicznego do świadomości ludu Bożego. Niewątpliwie upowszechnianie tegoż prawa – tak wśród duchowieństwa, jak i wiernych świeckich – winno objąć nie tylko obowiązujące normy „Kodeksu prawa kanonicznego” Jana Pawła II oraz uchwały synodów odnośnych diecezji (w przyszłości także uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego), lecz również istotne elementy teorii tego prawa, ukazujące jego podstawę, cel, miejsce i rolę we wspólnocie kościelnej. Chodzi także o właściwe rozumienie przez lud Boży kształtu obowiązującego w Kościele prawa, a także czynników, które o tym kształcie decydują (np. na synodach).

Jeśli chodzi o część dyspozycyjną dokumentu, to propozycje rozwiązań poruszonych tam kwestii wydają się trafne. Wątpliwość może budzić jedynie sam wybór tych kwestii – jest on z pewnością bardzo selektywny. Należy jednak pamiętać o tym, o czym wspomniano wyżej, że zadaniem Komisji ds. Upowszechniania Prawa Kanonicznego jest również niesienie pomocy w pracy nad redakcją analogicznej części dyspozycyjnej pozostałych dokumentów. Nastąpi to z pewnością w ostatniej fazie synodu.

Wolno wyrazić przekonanie, iż uroczyście rozpoczęty 8 VI 1991 r. przez Ojca Świętego Jana Pawła II Drugi Polski Synod Plenarny stanie się szczególną okazją do pełniejszego poznania i upowszechniania zasady: *Ecclesia iure vivit*.



Michał Jagiełło

Nowy ustrój kultury*

1. Nigdy ani w samym Ministerstwie Kultury, ani na obszarze działania tego resortu nie doszło do dyskusji na temat wartości, które stanowią rzeczywistą ideową podstawę pracy w sferze kultury. Sam na własny użytek przyjąłem swoisty „horyzont aksjologiczny“, który formułuję tak: ZA NAJWAŻNIEJSZE DLA PRZYSZŁOŚCI NASZEGO KRAJU UWAŻAM BUDOWANIE SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO, W CZYM POMOCNE MOGĄ BYĆ ZASADY PERSONALIZMU ŁĄCZĄCE SZACUNEK DLA JEDNOSTKI Z CNOTĄ WSPÓLNOTOWOŚCI.

W planie społecznym personalizm współbrzmi z postulatami decentralizacji, uspołeczniania i samorządności. Przyjęcie postawy personalistycznej w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego jest równoznaczne z odejściem od myślenia w kategoriach paternalistycznych ku uznaniu za bardzo ważne tych czynników, które służąc osobie (jednostce) służą zarazem lokalnym społecznościom. Dlatego tak istotne jest wspieranie aktywności jednostek, środowisk ludzi kultury i administracji samorządowej przez przemyślany interwencjonizm państwowy w kulturze.

2. Będąc współpracownikiem ministrów: Izabelli Cywińskiej, Marka Rostworowskiego, Andrzeja Sicińskiego, kierującego resortem przez czas jakiś Piotra Łukasiewicza, a teraz ministra Jerzego Górala – współ-

* Jest to nieco zmieniona wersja tekstu zamieszczonego w: *Zasady, formy i kryteria podziału środków politycznych na kulturę przez organy administracji państwowej (raport końcowy badania)*, oprac. zespół pod kierownictwem Stanisławy Golinowskiej, Instytut Kultury, Warszawa 1993.

odpowiadam za przyjęcie ewolucyjnego modelu przechodzenia od polityki budżetowej państwa okresu realnego socjalizmu, do nowego ustroju kultury. Opo-
wiadam się za utrzymaniem interwencjonizmu państwa
w sferze kultury przy równoczesnym uznaniu odpowie-
dzialności samorządów za bazę i jakość kultury two-
rzonej w gminach.

3. Do obowiązków rządu należy utrzymywanie insty-
tucji najważniejszych dla kultury narodowej w skali
ogólnopolskiej i regionalnej (wojewódzkiej) oraz po-
dejmowanie i wspieranie działań w zakresie kinemato-
grafii, oficjalnej wymiany kulturalnej z zagranicą, ochro-
ny zabytków, a także szkolnictwa artystycznego. Droga
ewolucyjna, której jestem rzecznikiem, jest próbą go-
dzenia interesu sztuki z interesami odbiorców. Dlatego
opowiadam się za partnerskimi stosunkami urzędu mi-
nistra kultury z urzędami wojewódzkimi, za chronie-
niem – przykładowo – Biblioteki Narodowej (przez
ministra) i bibliotek wojewódzkich (przez wojewodów),
za utrzymywaniem Teatru Wielkiego, Filharmonii Na-
rodowej, Teatru Starego w Krakowie czy „Zachęty“,
ale nie za cenę uniemożliwiającą wojewodom utrzyma-
nie teatrów w Białymstoku, Lublinie, Szczecinie...

4. Mecenat państwa (interwencjonizm) można reali-
zować przez odpowiednie regulacje ustawowe stwarza-
jąc udogodnienia dla sfery kultury. Powiedzmy jednak
od razu, że jest mało prawdopodobne wyłączenie kul-
tury z powszechnie obowiązującego systemu prawnego
i ekonomicznego. Możliwe są natomiast pewne rozwią-
zania częściowe, np. chroniące niskonakładowe i war-
tościowe książki i czasopisma. Warto pamiętać, że
w ostatecznym rozrachunku za owe ulgi płaci budżet pań-
stwa rezygnując z części należnych mu podatków. Los
kultury polskiej jest uzależniony od finansów publi-
cznych: budżetu państwa i budżetu gmin (samorzą-
dów). Środki prywatne mogą być tylko uzupełnieniem

kasy publicznej. Dlatego tak ważne i tak trudne są odpowiedzi na następujące pytania:

- Jaki procent budżetu państwa powinien być przeznaczony na kulturę?
- Ile z tego powinno pozostawać w ręku ministra kultury, ile zaś w dyspozycji wojewodów?
- Jak powinien wyglądać wewnętrzny podział budżetu ministra kultury i wojewódzkich budżetów kultury?

Nie wchodząc w szczegółowe rozważania nad możliwymi odpowiedziami na te trzy podstawowe pytania, powiedzieć jednak trzeba, że dalsze obniżanie odsetka budżetu państwa przeznaczonego na kulturę grozi załamaniem ewolucyjnego modelu zmian w kulturze. Wyczerpane już zostały możliwości organizacyjne ministra i wojewodów polegające na racjonalizacji kosztów utrzymania instytucji kultury (zmniejszenie etatowego zatrudnienia, oszczędności wewnętrzne, a nawet likwidacja niektórych instytucji). Stajemy wobec rozstrzygnięć strategicznych tym trudniejszych, że mamy niewielkie pole manewru, a twarda rzeczywistość wypycha nas w wybory: albo – albo. Jeśli przesuniemy znaczną część środków od wojewodów do ministra – spowoduje to wielkie straty społeczne, bo przecież wojewodowie będą zmuszeni do drastycznego zmniejszenia dofinansowania „swoich” instytucji (bibliotek, muzeów, teatrów i filharmonii, domów kultury, galerii), co zapewne skończy się nawet likwidacją znacznej ich części. Jeśli jednak nie zwiększymy kasy ministra – nie będzie on mógł np. spełniać funkcji rzeczywistego mecenasa wobec wybranych instytucji kultury rangi narodowej i nie będzie miał możliwości zwiększenia środków na ochronę dziedzictwa narodowego.

5. Przejdźmy do liczb. Prognozy na rok 1993 są następujące (podaję w zaokrągleniu w dół):

- minister kultury – 1 312 mld zł
- wojewodowie – 2 248 mld zł

– resorty koordynowane – 74 mld zł
razem dział: kultura i sztuka 3 634 mld zł.

Do tego w pozycji ministra kultury trzeba dopisać kwoty z innych działów:

- różne usługi (głównie produkcja filmów) – 129 mld
- oświata i wychowanie (szkoły artystyczne I i II stopnia) – 853 mld
- szkolnictwo wyższe (wyższe szkoły artystyczne) – 415 mld
- różna działalność (głównie pomoc mniejszościom narodowym) – 8 mld
- administracje państwowe (tu włączone jest utrzymanie Państwowej Służby Ochrony Zabytków) – 104 mld

razem inne działy: 1 509 mld.

Daje to łącznie 2 821 mld zł w ręku ministra kultury. Trzeba także wspomnieć o 120 mld zł z Kancelarii Prezydenta RP na odnawianie zabytków Krakowa.

A zatem budżet państwa przeznaczy na kulturę (łącznie ze szkolnictwem artystycznym) w sumie 5 263 mld (minister – 2 821, wojewodowie – 2 248 mld, resorty inne – 74, zabytki Krakowa – 120 mld).

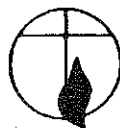
Środki te zapewniają przetrwanie obecnych instytucjonalnych struktur kultury i szkolnictwa artystycznego, ale nie dają możliwości ich rozwoju.

6. Minister Jerzy Góral stanął wobec dylematu chronienia przez swój urząd wybranych instytucji i dziedzin kultury, ale z uwzględnieniem rzeczywistych potrzeb kulturalnych poszczególnych województw i z honorowaniem decyzji wojewodów jako przedstawicieli urzędu w terenie. Nie ucieka też od pytań o dziedziny szczególnie chronione. A chronione powinno być nasze dziedzictwo (ochrona zabytków, muzea, także znaczna część zbiorów bibliotecznych) oraz wybrane instytucje kultury, w których uprawia się sztukę na wyrobionym poziomie twórczym i wykonawczym. Chronione muszą

być biblioteki (narodowa i wojewódzkie) oraz szkoły artystyczne stające się coraz częściej prawdziwymi ośrodkami kultury (szczególnie szkoły I i II stopnia). Nie wolno zapominać o wspieraniu Polaków w świecie, ze szczególnym uwzględnieniem naszych rodaków na Wschodzie i o kulturalnych potrzebach mniejszości narodowych żyjących w Rzeczypospolitej. To samo dotyczy współpracy z samorządami na obszarze kultury ludowej i rzemiosła artystycznego, traktowanych jako ważne składniki naszego dziedzictwa kulturowego i w ogóle duchowego.

7. Kultura jest całością i dlatego urząd ministra kultury czynnie obserwuje to wszystko, co dzieje się w tej sferze na poziomie nie tylko województw, ale także gmin. Samorządy przeznaczyły na utrzymanie „swoich” instytucji kultury w 1991 r. 1 761 mld zł. Należy przypuszczać, że co najmniej tyle przeznaczono w 1992 r. Najważniejszą pozycję w gminnych budżetach kultury stanowi utrzymanie bibliotek.

Otwarte pozostaje pytanie o metody i skalę interwencji państwa (ministra kultury i wojewodów) na rzecz kultury w gminach. Sądzę, że trzeba zaproponować tu mechanizm promujący aktywnych, ale bez zdejmowania z samorządów podstawowego obowiązku dbania o kulturę na swoim terenie.



Andrzej Ziębiński

Sytuacja teatru Polsce

Zagadnienia organizacyjno-ekonomiczne

Nasza rzeczywistość jest w lepszym stanie niż jej obraz prezentowany w prasie, radiu, telewizji oraz na mniej lub bardziej publicznych spotkaniach. Dotyczy to na pewno obszaru kultury, a szczególnie jej artystycznej odmiany. Dziś mało kto pamięta „czarne scenariusze” kreślone przez środki przekazu w okresie przejmowania przez samorządy części dotychczasowych uprawnień administracji państwowej. Po prostu nie sprawdziły się przepowiednie ani w odniesieniu do samorządów, ani w stosunku do roli państwa w kulturze. Okazało się, że przyjęcie ewolucyjnej drogi wychodzenia z systemu opiekuńczo-opresyjnego, jakim była polska wersja „realnego socjalizmu”, było decyzją słuszną. Pozwoliła ona na całkowite odejście od wszelkich form „opresyjności” przy równoczesnym zachowaniu niezbędnej opiekuńczości państwa sprzężonej z aktywnością kulturalną gmin.

Nowa rzeczywistość polityczna, społeczna i nade wszystko nowe warunki ekonomiczne oddziałują na cały obszar kultury, co jest szczególnie widoczne w dużych – i kosztownych w utrzymaniu – instytucjach kultury. Należą do nich teatry.

Analizując dzisiejszą sytuację teatru dramatycznego i teatru lalki możemy mieć dwojaki pożytek: po pierwsze otrzymujemy sporą dawkę informacji o samych teatrach, po drugie zaglądamy niejako za kuliszy sceny społecznej i ekonomicznej podpatrując tworzenie się nowego ustroju kultury.

Prezentowany raport jest autorskim opracowaniem Andrzeja Ziębińskiego – człowieka teatru, wybitnego znawcy tej dziedziny naszej kultury, pełniącego funkcję pełnomocnika ministra kultury i sztuki do spraw teatru. Autor korzystał z danych nadestanych przez dyrektorów wojewódzkich wydziałów zajmujących się kulturą oraz ze specjalistycznych opinii przygotowywanych w ministerstwie, a głównie w departamentach kierowanych przez Macie-

ja Klimczaka i Jerzego Bisiaka oraz Alinę Magnuską i Pawła Jaskanisa.

Opracowanie to zostało przyjęte przez Kolegium MKiS i przekazane Sejmowej Komisji Kultury i Środków Przekazu jako materiał stanowiący podstawę szerszej dyskusji o teatrze.

M.J.

Zgłoszona przez Ministerstwo Kultury i Sztuki, a przyjęta przez Sejm 25 X 1991 r. ustawa o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej zliberalizowała sytuację prawną. Umożliwiła swobodne zakładanie teatrów przez różne podmioty, przekazywanie instytucji państwowych samorządom, tworzenie i finansowanie instytucji wspólnych oraz umocniła rolę terenowej administracji państwowej i samorządowej w życiu teatralnym kraju.

Zniesiona została cenzura, ograniczone zostały nadzorcze funkcje MKiS.

Od ubiegłego roku teatry zostały zwolnione z podatku od ponadnormatywnego wzrostu wynagrodzeń (tzw. popiwku), który był źródłem ciągłego niepokoju, a czasem także uszczuplania skromnych funduszy teatrów. Pozwoliło to na bardziej racjonalną politykę zatrudnienia; podwyższanie wynagrodzeń kosztem zwolnień części personelu stało się operacją bezpieczną, a „unikowe” manipulacje wynagrodzeniami pracowników uszczuplające ich prawa do zasiłków chorobowych, rent i emerytur straciły przymusowy charakter. Minister kultury i sztuki zniósł wiele przepisów krępujących działanie teatru; uchylono niektóre taryfikatory, sztywne systemy stawek i jednolity system wynagrodzeń dla wszystkich teatrów.

Decydującą okolicznością było jednak zmniejszanie w ostatnich trzech latach budżetu kultury i w ślad za tym coraz niższe dotacje państwowe dla teatrów¹.

¹ Wydatki na kulturę w budżecie państwa: 1989 – 2,16%, 1990 – 1,61%, 1991 – 1,00%, 1992 – 0,81%, 1993 – 0,72% (przyp. red.).

Zmiany poziomu czynszów i cen energii oraz uruchomienie zawieszonego 20% podatku od wynagrodzeń zmieniło strukturę budżetu wielu teatrów. Twórcy zostali pozbawieni wielu dotychczasowych przywilejów podatkowych i emerytalnych, a przede wszystkim względnej pewności zatrudnienia i zarobku w swoim zawodzie. W 3/4 teatrów nastąpiła wymiana kadry kierowniczej.

Zespoły i instytucje

Teatr z natury rzeczy działa zespołowo, a zespół na pewnym etapie rozwoju powinien ulec instytucjonalizacji. Stałe zespoły mają decydujące znaczenie dla rozwoju i kultywowania sztuki teatru.

W dyskusjach publicznych pojawiły się ostatnio głosy argumentujące za rozwiązaniem stałych zespołów teatralnych i przejściem na zachodni system tzw. kastingu, tj. bezetatowych aktorów zatrudnianych indywidualnie do wykonania jednej roli. System ten bywa bardziej wydajny ekonomicznie i organizacyjnie, lecz nie można sobie w tym systemie wyobrazić żadnego z twórczych teatrów XX w. Artystycznym skutkiem takiego systemu jest ujednolicenie wszystkich teatrów w kraju, mamy bowiem wówczas do czynienia z jednym wielkim rynkowym „zespołem” aktorskim obsługującym wszystkie teatry. Istotnym argumentem jest również względ społeczno-kulturalny. Szczególnie w miastach posiadających jeden teatr stały zespół jest (a przynajmniej może i powinien być) ważnym elementem kulturotwórczym wobec całego środowiska. Społeczny sprzeciw wobec systemu kastingowego był główną przyczyną gwałtownego rozwoju stałych zespołów teatralnych poza wielkimi metropoliami we Francji, USA i innych krajach w ostatnim półwieczu. Nie możemy się zgodzić na odejście od zasady stałych zespołów teatralnych jako podstawy życia teatralnego w Polsce.

W sezonie 1988/89 było w Polsce 65 państwowych

teatrów dramatycznych, działających na 109 scenach. Było również wiele grup teatralnych bez statusu instytucji, wśród nich kilkanaście o bardzo indywidualnym obliczu artystycznym („Gardzienice“, Teatr im. Witkacego, itd.). W ciągu ubiegłych 4 lat:

- zlikwidowano impresaryjny Teatr Rzeczypospolitej w Warszawie;

- rozwiązano 6 stałych zespołów (Narodowy, Na Woli, Północny i Rozmaitości w Warszawie, Ziemi Pomorskiej w Grudziądzu, Dramatyczny w Słupsku). W czerwcu 1993 r. zostanie rozwiązany zespół Teatru Nowego w Łodzi (na czas remontu kapitalnego budynku Teatru);

- przekazano samorządom 10 teatrów: Dramatyczny w Gdyni, Dramatyczny, Na Woli, Nowy, Ochoty, Północny (d. Komedia), Rampa, Rozmaitości, Syrena, Szwedzka 2/4 (d. Popularny) w Warszawie, gdzie przekazano również pod opiekę miasta kilka teatrów nieinstytucjonalnych, spośród których status instytucji kultury otrzymała impresaryjna „Scena Prezentacje“;

- 4 teatry otrzymały status instytucji państwowej: Teatr „Ósmego Dnia“ w Poznaniu, Ośrodek Praktyk Teatralnych „Gardzienice“ w Lublinie, Teatr Impresaryjny we Włocławku, Teatr Witkacego w Zakopanem. Teatr Dramatyczny w Legnicy został połączony z Wojewódzkim Domem Kultury;

- przekształcono na państwowo-samorządowy status 3 teatrów współfinansowanych obecnie przez wojewodę i samorząd miejski (w Gnieźnie, Sosnowcu i Zabrzu);

- minister kultury i sztuki przejął od wojewody krakowskiego Stary Teatr im. Heleny Modrzejewskiej jako instytucję o szczególnym znaczeniu dla kultury narodowej;

- w 1990 r. powołano Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych we Wrocławiu.

9 III 1985 r. pożar zniszczył budynek Teatru Narodowego. 6 XI 1985 r. Prezydium Rządu podjęło po-

stanowienie o jego odbudowie i rozbudowie. W związku z tym powołano Dyрекcję Odbudowy Teatru Narodowego jako inwestora i generalnego realizatora podległego bezpośrednio Ministerstwu Kultury i Sztuki. Ograniczone nakłady finansowe powodują, że zakładany pierwotnie na rok 1993 termin odbudowy Teatru Narodowego nie zostanie dotrzymany.

W okresie od marca 1985 r. Teatr Narodowy grał gościnnie na scenie Teatru Dramatycznego, następnie przejął budynek Teatru na Woli prowadząc nadal scenę Teatru Małego. W lecie 1990 r. zespół Teatru Narodowego został rozwiązany. W styczniu 1991 r. minister kultury i sztuki przekształcił dotychczasową instytucję artystyczną „Teatr Mały – Teatr Narodowy w odbudowie” w Instytut Teatru Narodowego.

Do zakresu działania Instytutu Teatru Narodowego należy opieka nad ocalałym z pożaru majątkiem Teatru Narodowego, tj. biblioteką, archiwum, magazynami rekwizytów, kostiumów i mebli oraz prowadzenie impresariatu i Teatru Małego. Instytut Teatru Narodowego realizuje także zadania związane z odbudową i przygotowaniami do przejścia budynku i uruchomienia w przyszłości Teatru Narodowego.

Łączna liczba zinstytucjonalizowanych zespołów dramatycznych spadła nieznacznie – z 64 do 61. Natomiast ogólna liczba teatralnych instytucji kultury wzrosła z 66 do 68. Z tego 11 przeszło do miast całkowicie, a 3 częściowo, na wyłącznym utrzymaniu wojewodów zostały 52 teatry, a 2 – w gestii MKiS. Wśród konsekwencji tych zmian na uwagę zasługuje znaczne zmniejszenie udziału budżetu w pokryciu całości kosztów teatrów.

W sezonie 1988/89 działało 27 państwowych teatrów lalkowych na 30 scenach. Z tego:

- 1 teatr zlikwidowano (T. „Fraszka” w Warszawie przez połączenie z T. „Lalka”);
- 1 teatr uzyskał status instytucji (przez wyodrębnienie z T. im. J. Kochanowskiego w Opolu);
- 3 teatry przekazano samorządowi („Baj” i „Guliver” w Warszawie „Baj Pomorski” w Toruniu);

– 2 teatry uzyskały status państwowo-samorządowy (T. „Dzieci Zagłębia“ w Będzinie i „Ateneum“ w Katowicach).

Tak więc liczba instytucji nie zmieniła się, natomiast liczba teatrów państwowych zmniejszyła się z 27 do 22.

Sporadyczne próby tworzenia prywatnych teatrów dramatycznych („Meluzyna“ w Gdyni, Zespół „Metra“ W. Kubiaka, produkcja „Śmierci i dziewczyny“ w Centrum Sztuki „Studio“) skończyły się niepowodzeniem. Obecnie na rynku pozostał tylko jeden producent prywatny.

Nadal działa co najmniej kilkanaście różnych zawodowych, nieinstytucjonalnych grup i producentów (Zespół J. Wiśniewskiego, Teatr STU w Krakowie, „Kalambur“ we Wrocławiu, „Scena na Pięterku“ Estrady Poznańskiej, Adekwatny, Pracownia „Teatr“, Stara Prochownia i Akademia Ruchu w Warszawie, Scena 6, Grupa Chwilowa, Prowizorium, Teatr NN, Teatr Nowy i Scena Plastyczna KUL w Lublinie, „Teatr na Kresach“ w Suwałkach, zespół Fundacji „Proscem“ we Wrocławiu itd.). Pojawiają się także nowe grupy złożone z absolwentów szkół teatralnych bądź profesjonalizujących się amatorów – zjawisko ważne, lecz trudne jeszcze do wyraźnego zdefiniowania artystycznego. Budzi ono żywy rezonans u młodzieży.

Proces tworzenia zespołów prywatnych w teatrze lalkowym (z reguły bez własnej sceny) jest już znacznie zaawansowany. Wymienić trzeba Towarzystwo „Wierszalin“, Teatr 3/4 Zusno, „Wierzbak“ sp. z o.o., „Kłapę“, Teatr Rodziny Korzunowiczów, Teatr Rzeczy Znalezionych etc.

Formalnie biorąc stan liczbowy instytucji został zachowany, o niecałe 9% zmniejszyła się łączna liczba stałych zespołów aktorskich w teatrach dramatycznych.

Sytuacja kadrowa

Zatrudnienie w teatrach w okresie 1989–93 spadało przeciętnie o 10% rocznie i wynosi obecnie około 5,5

tys. osób (w tym 1,6 tys. pracowników artystycznych) w teatrach dramatycznych oraz około 1,2 tys. (w tym ok. 350 artystycznych) w teatrach lalkowych. Łącznie – 6,7 tys. osób (w tym ok. 2000 artystycznych). Statystyka Działu Dokumentacji Związku Artystów Scen Polskich wykazuje w sezonie 1992/93 stałe zatrudnienie 1492 aktorów dramatu i 150 lalkarzy (pozostali to reżyserzy, scenografowie, kierownicy artystyczni, literaccy, muzyczni). Ponadto zatrudniony jest pomocniczy zespół artystyczny (suflerzy, inspicjenci, adepci, muzycy).

Co się dzieje z tymi, którzy nie mają stałej pracy, lub nie mają jej w swoim zawodzie w ogóle? Przechodzą na wcześniejsze emerytury, renty, formalny status bezrobotnego, podejmują dorywczą lub stałą pracę w placówkach upowszechniania kultury, w telewizji. Duży odsetek, szczególnie młodszych, zmienia zawód bądź wyjeżdża za granicę, co zresztą na jedno wychodzi, gdyż udana kariera aktorska w obcym językowo środowisku należy do wyjątków. Przymus ekonomiczny spowodował racjonalizację zatrudnienia w zespołach. To objaw pozytywny. Natomiast narastające trudności ekonomiczne, a przede wszystkim niepewność bliższej i dalszej przyszłości powodują, że wielu obiecujących, uzdolnionych młodych ludzi odchodzi z teatru do innych zajęć bądź wyjeżdża za granicę. Jest to proces niepokojący. Jednocześnie w wielu teatrach spada poziom profesjonalny, a normalna w przeszłości droga kariery od małych ośrodków do wielkich centrów została niemal całkowicie zablokowana.

Analiza wykazuje, iż teatry polskie cierpią na braki w pełni wykwalifikowanej kadry artystycznej. Odczuwa się niedostatek samodzielnych, twórczych kierowników artystycznych oraz sprawnych i dynamicznych menedżerów, a w wielu teatrach terenowych brak w pełni profesjonalnych aktorów. Uderza narastające zjawisko dysproporcji między dużą liczbą wysoko kwalifikowanych aktorów bez stałego zatrudnienia w miastach będących siedzibami szkół teatralnych a rozpaczliwym

brakiem fachowych wykonawców w wielu teatrach prowincjonalnych. Symbolem tej sytuacji była niedawno premiera „Balladyny” w Koszalinie, gdzie rolę tytułową powierzono amatorce. Niektóre teatry ratują się występami gościnnymi, ale jest to kosztowne i w efekcie podkreśla w oczach publiczności niedostatki miejscowego zespołu. W opinii wielu fachowców potencjał artystyczny teatru polskiego nie wystarcza na zaspokojenie potrzeb wszystkich działających teatrów.

Sytuacja ekonomiczna

Realna wartość dotacji rządowych spada od 1990 r. Powoduje to konieczność pokrywania kosztów prowadzenia teatrów z innych źródeł.

W 1989 r. dotacje państwowe dla teatrów dramatycznych wyniosły 91,9% kosztów ogółem. Pozostałe 8,1% kosztów teatry pokryły z wpływów własnych głównie za bilety.

Wpływy własne w 1991 r. wzrosły w teatrach do 18% całości kosztów.

W 1992 r. wpływy własne osiągnęły około 25%, w tym około 2/3 za bilety (dane wstępne). Ten wzrost dochodów nastąpił przy jednoczesnym spadku ogólnej liczby widzów. Pojawiło się także nowe źródło dotacji – samorząd. Dotacje miejskie (dla teatrów miejskich, państwowo-miejskich i państwowych łącznie) pokryły w 1992 r. ponad 10% kosztów ogólnokrajowych. Dotacje prywatne (sponsorzy) nie przekroczyły 0,5% całości kosztów. W efekcie dotacje państwowe spadły w ciągu 4 lat z 91,9% do około 65% całości kosztów. Per saldo teatry dramatyczne zakończyły rok 1992 wynikiem ujemnym, co w porównaniu z rokiem 1989 (7,3% zysku) i 1990 (7,5% zysku) oznacza, że rezerwy teatrów zostały już całkowicie wyczerpane.

Obecnie, tj. w II kwartale 1993 r. większość teatrów sygnalizuje brak pokrycia na całość wydatków.

Zmniejszenie dotacji rządowych wymusiło nie tylko

zmianę proporcji w źródłach pokrycia kosztów. Spowodowało to również:

- spadek poziomu płac (realny oraz relatywny do innych działów). Dobitym przykładem jest tu sytuacja teatrów szczecińskich; średnia płaca miesięczna w 1993 r. planowana tam jest, jak następuje (gdy średnia za kwiecień 1993 w sześciu podstawowych działach gospodarki wyniosła 3703 tys. zł): T. Współczesny 2536 tys., T. Polski 2914 tys., T. Lalek „Pleciuga“ 2628 tys., Opera i Operetka 1944 tys. zł. Trzeba tu przypomnieć, że już w 1992 r. średnia krajowa płaca miesięczna wyniosła 2935 tys. zł. Natomiast podlegające rewaloryzacji płace instytucji kultury „Zamek Książąt Pomorskich“ wyniosą w 1993 r. średnio miesięcznie 3340 tys. zł;
- postępującą dekapitalizację instalacji, sprzętu i budynków, zaniechanie niezbędnych remontów i inwestycji;

- podwyższenie cen biletów do granicy stanowiącej barierę ekonomiczną dla dużej grupy potencjalnych widzów;

- zaniechanie objazdu;

- odwoływanie przedstawień o niższej frekwencji, tj. nie dających gwarancji pokrycia kosztów eksploatacyjnych;

- drastyczne ograniczenie repertuaru kosztownego, a więc bogatego inscenizacyjnie, o dużych obsadach – w tej kategorii mieści się duża część klasyki polskiej i światowej;

- eliminację repertuaru ambitnego i nowatorskiego artystycznie, a więc ryzykownego finansowo;

- preferencję bulwarowych komedii, melodramatów i sztuk muzycznych – repertuaru kasowego, lecz mało wartościowego artystycznie.

W konsekwencji ograniczenie środków jest jedną z przyczyn pogłębiającej się stagnacji i ograniczania roli teatru oraz jego zadań kulturalnych.

Sytuacja na widowni

Najlepszy frekwencyjnie w latach osiemdziesiątych był rok 1988. Już w 1989 r. zaznaczył się ostry spadek; ta tendencja trwała do 1992 r.

Instytucje i zespoły zawodowe	widzów w tysiącach					1992 1988 %
	1988	1989	1990	1991	1992	
T.dramatyczne	5541	4908	3836	3499	3488	63%
T.lalkowe	2286	2174	1966	1657	1462	64%
Razem teatry	7827	7082	5802	5156	4950	63%

źródło: GUS

Uwagę zwraca fakt, że w teatrach dramatycznych po 4 latach spadku (między 1988 a 1991 r. liczba widzów spadła o 36%) tendencja do zmniejszania się liczby widzów została wyraźnie zahamowana; różnica 1992 do 1991 r. wyniosła w teatrach dramatycznych tylko 11 tys. widzów, tj. 0,3%. Na ten efekt składają się jednak bardzo odmienne wyniki indywidualne, np. Teatr Polski we Wrocławiu zwiększył liczbę widzów w stosunku do 1991 r. o 18 tys. do 101 tys. (+22%), Teatr Powszechny w Łodzi o 34 tys. do 109 tys. (+45%), a Teatr w Kaliszu o 16 tys. do 44 tys. (+57%). Prawie połowa teatrów wykazała jednak spadek liczby widzów. Dalej niepokoi spadek w teatrach lalkowych w 1992 r. o 195 tys., tj. 11,8%. Był on spowodowany głównie zaniechaniem objazdu, zbyt kosztownego dla większości teatrów.

Ceny biletów w omawianym okresie były bardzo zróżnicowane. Rozpiętość maksymalna wynosiła w I kwar-

tale 1992 r. w teatrach dramatycznych od 5 tys. zł za najtańszy bilet ulgowy (Teatr Współczesny w Szczecinie) do 150 tys. zł (spektakl „Metra” w T. Dramatycznym w Warszawie) i 185 tys. zł (Teatr Studio w Warszawie – „Śmierć i dziewczyna”) za bilet pełnopłatny na najlepsze miejsca.

Średnia cena biletu kształtowała się w 1992 r. najwyżej w Warszawie (od 26,5 tys. zł w T. Polskim do 35,7 tys. zł w T. Kwadrat). Najwyższą średnią w Polsce miał T. Witkacego w Zakopanem – 57,4 tys. zł. Na poziomie teatrów warszawskich bilet kosztował średnio tylko w 10 teatrach w kraju, w tym w dwu (T. Współczesnym i T. Pantomimy we Wrocławiu) osiągnął 37 tys. zł. Najniższa średnia wyniosła 13 tys. zł (T. Nowy w Zabrzu). W granicach 13,5–14 tys. zł uzyskały teatry w Częstochowie, Płocku, Opolu, Sosnowcu. Cała reszta, a więc około 60% teatrów uzyskała średnią od 15 tys. zł do 26 tys. zł. Średnia krajowa cena biletu w 1992 r. wyniosła 20,7 tys. zł. Większość widowni stanowi młodzież, trzeba więc stwierdzić, że wiele teatrów zaczyna się zbliżać do granicy dostępności ceny biletu. Sygnalizowane w I kwartale 1993 r. znaczne podwyższenie cen minimalnych i maksymalnych w teatrach każe przypuszczać, że w tym roku teatry osiągną tę granicę. Utrzymywanie dotowanych teatrów publicznych, które są niedostępne z powodu zbyt wysokich cen biletów, jest oczywistym nonsensem. Dlatego tempo wzrostu cen biletów nie powinno w przyszłości przekraczać wskaźnika inflacji.

Biorąc pod uwagę, że 1% miesięcznej płacy netto (a jest to powszechnie na świecie zalecana optymalna średnia cena biletu teatralnego) w 1992 r. wyniósł około 23,5 tys. zł, można jeszcze raz stwierdzić, że ogólnopolska średnia cena biletu do teatru dramatycznego, tj. 20,7 tys. zł, jest już bliska optimum. Nie należy więc spodziewać się istotnego wzrostu udziału wpływów kasowych w pokryciu całości kosztów teatrów.

W teatrach lalkowych sytuacja jest podobna, oczy-

wiście na niższym poziomie, gdyż publiczność niemal wyłącznie stanowią dzieci. Najniższa średnia była w Wałbrzychu (7,7 tys. zł). Najwyższe średnie osiągnęły teatry „Miniatura” w Gdańsku (19 tys. zł) i „Lalka” w Warszawie (25,5 tys. zł). Prywatny „Teatr 3/4” osiągnął 21,2 tys. zł.

Średnia ogólnokrajowa cena biletu w teatrach lalkowych wyniosła w roku 1992 10,2 tys. zł.

Uwaga: Cena średnia jest to kwota umowna wynikająca z podzielenia rocznej sumy wpływów kasowych przez liczbę widzów.

Spadek liczby widzów o 37% w ciągu 4 lat jest spowodowany przyczynami, które się kumulują. Składają się na to:

- obniżka stopy życiowej w Polsce, szczególnie odczuwana przez pracowników sfery budżetowej, którzy zawsze stanowili największą grupę wśród widzów dorosłych;
- utrata przez teatr uprzywilejowanej roli w życiu kulturalnym – w upowszechnianiu i umacnianiu postaw niepodległościowych i patriotycznych;
- związane z tym powolne krystalizowanie się nowej roli społecznej teatru;
- wyczerpanie się atrakcyjności dotychczasowej estetyki teatralnej;
- ograniczenia w atrakcyjności (brak środków na efektowne inscenizacje) i dostępności (likwidacja objazdu);
- brak czasu u widzów dorosłych w związku z podejmowaniem dodatkowych zajęć zarobkowych;
- konkurencja innych form spędzania czasu i aktywności społecznej (video, rekreacja czynna, polityka);
- likwidacja sztucznej organizacji zbiorowego chodzenia do teatru oraz niewiarygodnych statystyk;
- niewykorzystywanie nowoczesnych metod reklamy, promocji i sprzedaży biletów oraz kontaktu teatru z widzami;
- brak długofalowych działań na rzecz budowy wła-

snej widowni w większości teatrów powodowany przez ogólne poczucie tymczasowości i brak jasnej perspektywy;

– brak poczucia bezpieczeństwa na ulicach wieczorem i niedostatki komunikacji miejskiej.

Analiza sytuacji wskazuje, że ewentualny dalszy spadek liczby widzów będzie przede wszystkim spowodowany zamykaniem teatrów i likwidacją stałych zespołów.

Rosnące zainteresowanie teatrem wśród młodzieży stanowi nadzieję na odwrócenie obecnych tendencji zmniejszania się liczby widzów.

Szkolnictwo teatralne

W Polsce działają 3 uczelnie kształcące kadry artystyczne dla teatrów, w tym: 4 wydziały aktorskie (Warszawa, Kraków, Wrocław, Łódź). 2 reżyserskie (Warszawa, Kraków), 2 lalkarskie (Białystok, Wrocław).

Teatrologów różnych specjalności kształci Warszawska PWST i uniwersytety w: Katowicach, Krakowie, Łodzi, Warszawie i Wrocławiu. Uderza brak studiów dla menedżerów teatralnych. Organizowane przed trzema laty różnego rodzaju prywatne szkoły, kursy i studia aktorskie nie sprawdziły się. Jedynym źródłem pełnokwalifikowanych aktorów pozostają nadal Państwowe Wyższe Szkoły Teatralne.

Pojawiające się głosy o konieczności ograniczenia liczby studentów nie znajdują uzasadnienia w świetle analizy rynku pracy. Oto tabela przedstawiająca losy absolwentów wydziałów aktorskich PWST z lat 1991 i 1992:

Liczba absolwentów:	99
Zatrudnieni w teatrach państwowych:	70
Zatrudnieni na umowy-zlecenia:	8
Zatrudnieni tylko w uczelni:	2
Zatrudnieni w radiu:	2

Wyjechali za granicę:	6
Inne lub nie znane rodzaje zatrudnienia:	11

źródło: Departament Edukacji Kulturalnej MKiS

Wskaźnik 80% zatrudnienia w wyuczonym zawodzie należy do wysokich. Z kolei przyjmując wskaźnik uzupełniania liczącej 2900 osób kadry aktorów dramatycznych w Polsce na 4% rocznie otrzymujemy liczbę 116 aktorów. Trzeba bowiem pamiętać, że oprócz eliminacji przez wiek, szczególnie wśród kobiet, profesja aktorska należy do zajęć o najwyższym procencie odsiewu powodowanego stresami, nadwrażliwością i klęskami artystycznymi. Tak więc nawet nie bacząc na dotkliwe braki kadrowe w polskich teatrach prowincjonalnych i konieczność istnienia bezrobocia aktorskiego nieuchronnie związanego z wolnym rynkiem pracy (a to jest nasza przyszłość) obecna liczba średnio 50 absolwentów rocznie nie może być oceniona jako zbyt wysoka.

Promocja i wspieranie twórczości

Istnienie polskiej dramaturgii współczesnej jest ważnym czynnikiem kultury narodowej podobnie jak pojawianie się współczesnych przekładów sztuk należących do klasyki światowej i wartościowych sztuk współczesnych obcych. Stosunkowo niskie wynagrodzenia uzyskiwane obecnie przez autorów i tłumaczy tekstów sztuk granych w teatrach powodują brak zainteresowania tą dziedziną twórczości. W tej sytuacji MKiS w miarę posiadanych środków działa przez:

- stypendia dla autorów dramatycznych (chwilowo zawieszone do czasu uchwalenia poprawki do ustawy z 25 X 1991);
- zakupy nowych sztuk polskich i przekładów;
- dotacje celowe w wysokości 50% kosztów realizacji dla teatrów na prapremiery sztuk polskich. Sukces

artystyczny może spowodować podniesienie dotacji do 100% kosztów (na co brak środków);

– finansowanie deficytu miesięcznika „Dialog” i Festiwalu Polskich Sztuk Współczesnych we Wrocławiu.

Stypendia i dotacje celowe (zlecanie zadań) udzielane są także na realizację nowatorskich projektów artystycznych, w szczególności artystom młodym. Absolwenci PWST korzystają również ze staży zagranicznych dzięki pomocy finansowej MKiS.

Festiwale i przeglądy

Prawidłowy rozwój życia teatralnego wymaga ciągłej konfrontacji i weryfikacji osiągnięć artystycznych, a także budowania wiarygodnej hierarchii wartości. Narzędziem tego nurtu polityki kulturalnej są festiwale. Nic nie może zastąpić możliwości wynikających z obejrzenia w jednym czasie i miejscu różnych realizacji teatralnych. Dlatego MKiS wspiera finansowo kilkanaście międzynarodowych i ogólnopolskich festiwali teatralnych. Każdy z nich zajmuje się odmienną dziedziną twórczości teatralnej bądź szczególnie ważnym dla kultury narodowej działem dramaturgii. Mamy więc festiwale poświęcone polskim sztukom klasycznym (Opole) i współczesnym (Wrocław), monodramom (Toruń), przedstawieniom kameralnym, szczególnie powstałym z inicjatyw pozainstytucjonalnych w teatrze dramatycznym (Szczecin) i lalkowym (Łomża), piosence aktorskiej i przedstawieniom muzycznym (Wrocław) oraz przedstawieniom dyplomowym Szkół Teatralnych (Łódź). Na sztukę aktorską kładzie nacisk festiwal w Kaliszu. Co dwa lata odbywa się krajowy festiwal teatrów lalek w Opolu (na przemian z festiwalem międzynarodowym w Bielsku-Białej). Co 3–4 lata festiwal teatrów „plastycznych” w Katowicach. Uwieńczeniem tych konfrontacji są coroczne Warszawskie Spotkania Teatralne – przegląd najlepszych realizacji poprzedniego sezonu.

Niezbędnym uzupełnieniem festiwalu krajowych są imprezy międzynarodowe, które pozwalają porównać osiągnięcia polskie z obcymi, a także zapoznać polskich artystów i publiczność z tendencjami i stylami panującymi na świecie. Niedostatek funduszy zmusił do zawieszenia Międzynarodowych Spotkań Teatralnych w Warszawie, organizowanych od 1975 r. Najważniejszy obecnie w tej grupie jest Festiwal „Kontakt” w Toruniu, organizowany już po raz trzeci. Nastawiony programowo na budowanie kontaktów teatralnych z naszymi bliższymi i dalszymi sąsiadami w tym roku obejmuje 20 wybitnych przedstawień, głównie z Europy Środkowej i Wschodniej. Bardziej specjalistyczny charakter mają festiwale: „Na Granicy” (Cieszyn) poświęcony zbliżeniu polsko-czesko-słowackiemu, Teatru Ulicznego (Jelenia Góra) i „Reminiscencje” teatru alternatywnego (Kraków). Co kilka lat odbywają się spotkania Teatru Otwartego, tj. awangardowego (Wrocław). W tym roku organizuje się także przy pomocy MKiS festiwale niecykliczne, jak np. Gombrowiczowski (Radom), Schaefferowski (Opole), Teatrów Lalek Krajów Nadbałtyckich (Łódź).

Rok 1993 jest też rokiem obchodów 200. rocznicy urodzin A. Fredry. Główne uroczystości odbędą się w Przemyślu, Wrocławiu, Warszawie, Krakowie i Lwowie. Patronat nad całością obchodów objął Zarząd Główny Związku Artystów Scen Polskich.

Liczne przeglądy teatralne, organizowane co roku w miastach posiadających jeden lub w ogóle pozbawionych stałych teatrów są wielką atrakcją pobudzającą trwale zainteresowanie teatrem (Lublin, Zamość, Zakopane, Jelenia Góra, Rzeszów, Gorzów, Tarnobrzeg itd.). Są one z reguły finansowane wyłącznie ze środków miejscowych. O ich atrakcyjności świadczy fakt, iż karnety w cenie przekraczającej niekiedy pół miliona złotych są całkowicie wyprzedawane. Szczególnie istotne znaczenie dla wciągania młodzieży w krąg sztuki teatru mają spotkania i przeglądy o bardzo zróżnico-

wanych formach i programach z udziałem profesjonalistów i amatorów, akcentujące awangardową, antyakademicką postawę. Należą do nich udane imprezy w Kłodzku, Słupsku, Łodzi, Opolu, Sanoku, Pile itd. Ogólnopolskie, regionalne i lokalne przeglądy i konkursy organizują również ruch miłośników teatru (TKT) oraz instytucje kultury. Mimo likwidacji lub wycofania się wielu dotychczasowych mecenasów (nadal te funkcje spełnia MKiS, MEN, MON, urzędy wojewódzkie oraz samorządy lokalne i harcerstwo) żywo przebiegają imprezy teatru amatorskiego, szczególnie dziecięcego, młodzieżowego i wiejskiego, oraz konkursy recytatorskie.

Zorganizowane w 1984 r. w Gdańsku Centrum Edukacji Teatralnej jest instytucją ogólnopolską, zajmującą się metodami wychowania przez teatr i do teatru. Swoje zadania realizuje ono m.in. przez działalność Klubów Gońca Teatralnego, organizację festiwali (np. „Energia sztuki” w Żarnowcu), przeglądów („O rolę Pierrot’a” w Gdańsku) i Tygodni Pracy Teatralnej w szkołach na terenie całego kraju. Centrum prowadzi staże i warsztaty teatralne dla aktorów i nauczycieli, promując różne formy wychowania przez teatr, oraz organizuje międzynarodową wymianę młodzieży zainteresowanej teatrem. Ideą naczelną jest odejście od erudycyjnej metody zaznajamiania z teatrem na korzyść czynnego uprawiania teatru.

Kontakty międzynarodowe

Kultura polska w swoich najlepszych okresach była zawsze otwarta na świat zewnętrzny – twórczo przyswajała wpływy i doświadczenia obce, z powodzeniem ofiarowując światu swoje osiągnięcia. Dlatego rozwój kontaktów międzynarodowych jest nadal przedmiotem uwagi i zabiegów MKiS.

Najważniejszym elementem zmian pozytywnych jest całkowita liberalizacja i decentralizacja kontaktów z zagranicą – niemal każdy teatr w Polsce stara się pro-

wadzić jakiś rodzaj wymiany artystycznej z zagranicą, a jej zakres ograniczają obecnie możliwości finansowe. MKiS wspiera przedsięwzięcia szczególnie prestiżowe bądź wynikające z umów międzynarodowych (głównie dofinansowanie kosztów podróży zespołów polskich i udział w kosztach pobytu zespołów obcych), a także w ramach promocji młodych artystów i zespołów. W 1992 r. sukcesy przyniósł m.in. udział 5 zespołów polskich w festiwalu w Edynburgu i 3 – w festiwalu „Polish Realities” w Wielkiej Brytanii, wizyta Starego Teatru w Paryżu i Wilnie, udział w festiwalach Sceny Plastycznej KUL w Japonii, Teatru Lalek „Banialuka” w Moskwie, spektaklu „Theatre is a woman” w Kairze, Teatru „Wybrzeże” w Oslo, Teatru Lalek „Arlekin” w Meksyku itd.

Nasze teatry wyjeżdżają do środowisk polonijnych, m.in. „Teatr na Kresach” przebywał na Białorusi, Litwie, Ukrainie i w Kazachstanie, Teatr im. A. Fredry z Gniezna, Teatr Kwadrat z Warszawy i Teatr im. Szaniawskiego z Płocka – na Zaolziu, „Pan Tadeusz” z Teatru Północnego w Belgii.

MKiS wspiera finansowo działalność Sceny Polskiej i Teatru Lalek „Bajka” w Czeskim Cieszynie oraz Teatru Ludowego we Lwowie.

Coraz więcej polskich zespołów wyjeżdża na zasadach komercyjnych, co zmniejsza całość kosztów prezentacji naszych przedstawień za granicą. Jednocześnie zespoły zagraniczne coraz częściej żądają nie tylko pokrycia kosztów pobytu, lecz także wysokich honorariów i zwrotu kosztów podróży, co powoduje ich nieobecność na festiwalach i anulowanie planowanych tournée. Polska przestaje być krajem „szczególnej troski” i obszarem, gdzie najłatwiej było sforsować „żelazną kurtynę”. Natomiast coraz wyraźniej daje o sobie znać „kurtyna finansowa”. W konsekwencji w ciągu ostatnich 4 lat nie tylko nie było możliwości sprowadzenia najlepszych zespołów z Francji czy Anglii, ale nawet czołowych zespołów ulicznych czy awangardowych.

Jest to stan niebezpieczny, gdyż skazuje nas na kontakt z zespołami drugo- i trzeciorzędnymi oraz na formy kameralne. Najbardziej udaną próbą przełamania tych trudności jest festiwal „Kontakt” w Toruniu.

Niepokój budzi również pogłębiający się brak najciekawszych nowych sztuk z repertuaru światowego na naszych scenach, dyktowany obawą teatrów przed ryzykiem niskiej frekwencji oraz niedostateczna orientacja kierownictw artystycznych naszych teatrów w światowym życiu teatralnym.

Czasopiśmiennictwo i nauka o teatrze

Kształtowanie i pogłębianie świadomości artystycznej, ułatwianie dostępu do najnowszej dramaturgii polskiej i obcej, utrwalanie osiągnięć, rewidowanie tradycji i kontakt ze światem, a także bieżąca ocena i informacja wymagają fachowego i zróżnicowanego czasopiśmiennictwa. Mając to na uwadze MKiS dotuje szeroki wachlarz czasopism teatralnych, pokrywając niemal w całości ich deficyt (co oznacza, że bez pomocy MKiS zostałyby one zlikwidowane, po kilkudziesięciu latach istnienia).

„Dialog” – miesięcznik poświęcony współczesnej dramaturgii teatralnej, filmowej, radiowej i telewizyjnej, a także myśli teatralnej. Publikuje nie grane dotąd sztuki polskie i obce, eseje, rozprawy, felietony, dokumentację przedstawień, kronikę zagraniczną. Założony w maju 1956 r. Obecny nakład 3000 egz.

„Teatr” – miesięcznik poświęcony współczesnemu życiu teatralnemu publikuje fachowe recenzje najważniejszych przedstawień w Polsce, sylwetki twórców polskich i obcych, artykuły problemowe, kronikę krajową itd. Założony w 1946 r. Nakład 5000 egz.

„Le Théâtre en Pologne/The Theatre in Poland” – dawniej miesięcznik, obecnie kwartalnik dwujęzyczny, służący promocji najwartościowszych dokonań teatru i dramaturgii polskiej, adresowany do odbiorcy zagranic-

cznego. Rozprowadzany przede wszystkim przez MSZ do wszystkich polskich placówek dyplomatycznych i kulturalnych na całym świecie. Założony w 1958 r. Nakład 1500 egz.

„Goniec Teatralny” – tygodnik aktualności teatralnych, ogólnopolski tygodniowy afisz teatralny, minirecenzje niemal wszystkich premier w kraju, informacje bieżące, artykuły interwencyjne, folklor teatralny i tribuna młodych miłośników teatru. Założony w 1990 r., zawieszony w lecie 1992 r. z powodu kłopotów finansowych, będzie wznowiony z początkiem nowego sezonu we wrześniu 1993 r.

„Teatr Lalek” – „nieregularny biuletyn” poświęcony teatrowi lalek (przeciętnie 4 numery rocznie) – recenzje, artykuły problemowe, kronika.

„Notatnik Teatralny” – „nieregularny kwartalnik” poświęcony problemom współczesnego teatru – numery monograficzne poświęcone Grotowskiemu, Łomnickiemu, Kantorowi, krytyce teatralnej. Założony we Wrocławiu w 1991 r.

„Pamiętnik Teatralny” – kwartalnik poświęcony historii i krytyce teatru, ma fundamentalne znaczenie dla polskiej nauki o teatrze. Założony w 1952 r. Wydawany przez IS PAN.

„Almanach Sceny Polskiej” – rocznik dokumentujący kolejne sezony teatralne od 1959 r., utknął na 1986 r. Obecnie podjęto prace nad jego wznowieniem, a także wydaniem zaległych roczników w uproszczonej formie.

Wśród pism założonych w ostatnim okresie na uwagę zasługuje także „Poznański Przegląd Teatralny” – treść miesięcznika odpowiada nazwie. Ukazuje się od 1991 r. Jest to udany przykład pisma lokalnego. Warto przypomnieć, że jeszcze pod koniec lat czterdziestych było w Polsce kilka takich pism.

Nie udało się utrzymać miesięcznika „Scena”, poświęconego popularyzacji teatru i ruchowi amatorskiemu.

Fachowej krytyce teatralnej w wielu dziennikach i tygodnikach poświęca się coraz mniej miejsca. Bardzo

ważnym uzupełnieniem w tej dziedzinie jest publicystyka teatralna w radiu i telewizji – jej oddziaływanie jest najpowszechniejsze i odnosi duży skutek społeczny.

Komercjalizacja wydawnictw spowodowała załamanie planów wydawniczych dotyczących książek teatralnych, z natury niskonakładowych. Wsparcie finansowe MKiS uratowało ostatnio kilka dzieł o znaczeniu podstawowym, m.in. II część „Słownika biograficznego teatru polskiego” i „Słownik niezawodowych teatrów polskich”.

Organizacje teatralne

Rozwój samorządu we wszystkich dziedzinach i na wszelkich płaszczyznach oraz odchodzenie od ingerencji państwa w stronę decentralizacji i liberalizacji znajduje także wyraz w obszarze teatru.

MKiS zaprzestało dotowania działalności statutowej organizacji teatralnych, a tym samym zostało zlikwidowane uzależnienie tych organizacji od MKiS.

Związek Artystów Scen Polskich po trudnym okresie adaptacji finansuje samodzielnie swoją działalność, a na zlecenie MKiS realizuje 3 zadania: działalność ośrodka dokumentacji teatralnej, prowadzenie Domu Artysty Weterana w Skolimowie oraz wydawanie miesięcznika „Teatr”. Niebawem przejmie od MKiS weryfikowanie kwalifikacji zawodowych aktorów, a w przyszłości podejmie realizację zbiorowych praw artystów wykonawców. Mimo swej nazwy ZASP nie jest związkiem zawodowym, lecz stowarzyszeniem; spora część środowiska teatralnego, w tym większość młodzieży jest nie zrzeszona. MKiS traktuje Związek Artystów Scen Polskich jako ważnego partnera w przygotowywaniu wszystkich poczynąń dotyczących teatru. ZASP jest m.in. ustawowym opiniodawcą zmian na stanowiskach dyrektorów teatrów. ZASP jest członkiem Międzynarodowej Federacji Aktorów (FIA).

W tym roku powstało Stowarzyszenie Dyrektorów

Teatru. Wyraża się w tym chęć do rozwijania samorządu tej ważnej dla teatru grupy zawodowej i podejmowania inicjatywy. MKiS zadeklarowało chęć współpracy z SDT. Wyznajemy pogląd, że coraz więcej problemów teatralnych będzie regulowanych w bezpośrednich kontaktach między ZASP a SDT.

Elementem samorządności teatralnej jest działalność stowarzyszeń będących oddziałami specjalistycznych organizacji międzynarodowych. Należą do nich: Polski Ośrodek Międzynarodowego Instytutu Teatralnego (ITI) popierający międzynarodowe kontakty teatralne, Polski Ośrodek Międzynarodowego Stowarzyszenia Teatrów dla Dzieci i Młodzieży (ASSITEJ), Polski Ośrodek Międzynarodowej Unii Lalkarskiej (POLUNIMA), Polskie Centrum Międzynarodowej Organizacji Scenografów, Techników i Architektów Teatru (OISTAT), Towarzystwo Kultury Teatralnej jako członek Międzynarodowego Stowarzyszenia Teatrów Amatorskich (AITA) i kilka innych. Wszystkie one realizują na zlecenie MKiS określone zadania.

W teatrach działają 3 związki zawodowe: NSZZ „Solidarność”, Związek Zawodowy Pracowników Teatrów i Federacja Związków Zawodowych Pracowników Kultury i Sztuki.

Tyle o popieranej przez MKiS samorządności środowiska. Natomiast samorządność wewnątrz zespołów teatralnych przesądza zapis ustawy o organizacji i prowadzeniu działalności kulturalnej.

Wnioski

1. Reforma administracji kraju (wprowadzenie powiatów, dużych województw) wymaga skonkretyzowania wizji struktury życia teatralnego w perspektywie najbliższych trzech lat. Proponujemy, aby przyjmując kryterium przestrzenne (minimum jeden teatr w województwie), kulturalne (teatr w każdym mieście uniwersyteckim) oraz kryterium artystyczne (gwarancja funk-

cjonowania każdego wybitnego zespołu teatralnego) stworzyć, wynikającą z takich założeń, podstawową sieć teatrów państwowych. MKiS pragnie, aby teatry z tej listy miały dobre warunki rozwoju dzięki zapewnieniu im niezbędnej dotacji i przez odpowiedni dobór kadry kierowniczej. Pozostałe teatry państwowe powinny przyjąć stopniowo status samorządowy. Administracja rządowa powinna zapewnić sobie wpływ na działalność tych teatrów przez udzielanie dotacji celowych (przedmiotowych), skłaniających do realizacji przyjętej przez MKiS polityki kulturalnej, szczególnie w zakresie repertuaru i kontaktu z młodzieżą.

2. Podstawą działania dyrektorów teatrów powinien być kontrakt. Zebrane doświadczenia i postulaty środowiska teatralnego skłaniają do wprowadzenia tej formy powszechnie, poczynając już od bieżącego roku. W aktualnej sytuacji prawnej kontrakt dyrektora teatru państwowego mógłby mieć formę aneksu do aktu powołania na okres zamknięty i precyzować: czas kadencji, zasady wynagradzania dyrektora, minimalną wysokość dotacji dla teatru na cały okres kadencji, program działań artystycznych teatru i zakres usług teatru przewidziany w ramach przyznanej dotacji.

Konieczne jest wydanie oficjalnego dokumentu określającego status dyrektora (jego uprawnienia, obowiązki i relacje z administracją) jako standardowego załącznika do kontraktu (aneksu).

Wydaje się również konieczne podjęcie prac w celu wprowadzenia kontraktów w pełnym zakresie, w myśl art. 21 ustawy o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej z 25 X 1991 r., tj. zawieranych między administracją rządową lub samorządową a dyrektorem, jako przedsiębiorcą korzystającym z publicznego budżetu i jego zasobów.

3. Doskonalenie struktur organizacyjnych i zarządzania teatrami jest warunkiem koniecznym do przezwyciężenia trudności teatrów. MKiS będzie nadal popierać

wszelkie formy doskonalenia umiejętności zarządzania i wprowadzanie nowych rozwiązań i metod pracy.

4. MKiS utrzyma wszystkie dotychczasowe formy pomocy w rozwoju artystów i zespołów teatralnych, szczególnie młodych.

5. Założeniem polityki teatralnej MKiS jest oddziaływanie pozytywne w dziedzinie kadrowej (obsady dyrekcji teatrów państwowych) oraz wsparcie finansowe przedsięwzięć i instytucji tworzących nowe wartości artystyczne i społeczne szczególnie w pozyskiwaniu i kształtowaniu nowych widzów.

P.S. Raport został opracowany w maju 1993 r. i dostarczony sejmowej Komisji Kultury i Środków Przekazu na kilka dni przed rozwiązaniem parlamentu. 13 lipca Rada Ministrów przyjęła rozporządzenie przewidujące przekazanie znacznej części kompetencji terenowej administracji rządowej (w tym szkolnictwa podstawowego i średniego, służby zdrowia i instytucji kultury) samorządom 46 miast uczestniczących w tzw. eksperymencie pilotażowym powiatów grodzkich, którego realizacja rozpocznie się 1 I 1994 r. Załącznik nr 2 do tego rozporządzenia wylicza m.in. 15 teatrów państwowych, które nie mogą być przekazane samorządom. Realizacja tego rozporządzenia w znacznym stopniu zmieni sytuację przedstawioną w niniejszym raporcie. We wrześniu do wspomnianego Załącznika nr 2 dodano jeszcze 6 teatrów państwowych.



...i szukają swego przeznaczenia

Z Januszem Boguckim rozmawia Jerzy Biernacki

Janusz Bogucki jest teoretykiem, krytykiem i animatorem sztuki. Wieloletni szef Galerii Współczesnej w Warszawie, wykładowca przedmiotów teoretycznych na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych odchodzi od tradycyjnych sposobów eksponowania przedmiotów sztuki, jednocześnie kierując się ku powrotowi sztuki do sacrum, jednakże w nowym ujęciu – z uwzględnieniem doświadczeń ekumenizmu. W latach osiemdziesiątych wraz z Niną Smolarz przygotowuje w kościołach wiele realizacji, które nie mają wiele wspólnego z typowymi wystawami: są to aranżacje rzeczywistości artystycznej, o treściach odwiecznych, a zarazem nawiązujących do dramatu stanu wojennego przeżywanego głęboko przez dużą część społeczeństwa. Te realizacje to m.in.: „Znak krzyża – interdyscyplinarne przedsięwzięcie artystyczne” w kościele Miłosierdzia Bożego przy ul. Żytnej w Warszawie (1983), „Artyści stoczniovcem” w kościele Św. Mikołaja O.O. Dominikanów w Gdańsku (1984), „Apokalipsa – światło w ciemności” w kościele Św. Krzyża w Warszawie (1984), „Droga światła – spotkanie ekumeniczne” w kościele i zabudowaniach parafii Miłosierdzia Bożego przy ul. Żytnej w Warszawie (1987), „Labirynt – przestrzeń podziemna” w kościele Wniebowstąpienia Pańskiego na Ursynowie w Warszawie (1989). W latach dziewięćdziesiątych przygotowano jeszcze dwie realizacje: pierwszą w Zachęcie – „Epitafium i siedem przestrzeni”, uzupełnioną „Spotkaniem świętych obrazów” w Muzeum Etnograficznym (tytuł całości: „Drogi, tradycje, osobliwości życia duchowego w Polsce odbite w lustrze sztuki pod koniec XX wieku”, 1991); drugą – „Noc świętojańska albo sen nocy letniej” w ogrodach Ambasady Polskiej w Pradze (1992). Było przygotowanie do realizacji pt. „Góra. Spotkanie w Emaus”, które miało się odbyć w klasztorze benedyktyńskim Emauzy w Pradze, ale

nie doszło do skutku. „Spotkanie w Emaus” ma być zrealizowane w Warszawie w 1994 r. Poprzedzi je inna realizacja, przewidziana na grudzień 1993 r., pt. „Wieczera czyli widzialne i niewidzialne” w Galerii ZPAP przy ul. Mazowieckiej w Warszawie (wystawa) i w Laskach, gdzie odbędzie się 4-dniowe sympozjum międzynarodowe, połączone z imprezami artystycznymi i ekumenicznymi, z zimową procesją międzyreligijną i międzykulturową na czele. J. Bogucki jest autorem m.in. dwu książek dotyczących poruszanych niżej zagadnień. Pierwsza to „Pop, Ezo, Sacrum”, (Pallottinum, Poznań 1990), druga – „Od rozmów ekumenicznych do labiryntu” (Centrum Sztuki Współczesnej, Warszawa 1991).

J.B.

— Przed laty sformułował Pan tezę o tzw. trzech magnetyzmach dziejowych, jeśli idzie o dalszy „rozwój” sztuki, które przedstawił Pan następnie w książce zatytułowanej – właśnie od nazw nadanych tym magnetyzmom – „Pop, ezo, sacrum”. Jaka była geneza tych przemyśleń i przewidywań, których nikt inny spośród krytyków i teoretyków sztuki nie sformułował tak przejrzystie i z takim zarysowaniem perspektywy: powrotu sztuki do sacrum, czyli do domu i świątyń?

— Wiele dziesiątków lat temu miałem przecucie, że nastąpi, jeszcze za mojego życia, spotkanie doświadczeń twórczości i religii, religii nie ograniczonej, rzecz jasna, do Kościoła instytucjonalnego. Ale nie precyzowałem tego przecucia, dopóki nie zauważyłem, że w przeżyciach wewnętrznych artystów dzieje się coś, co potwierdza tę moją diagnozę-prognozę. Były to lata 1972, 1973, 1974, okres, w którym można było zaobserwować fenomen „końca sztuki”. Wyczerpywała się dotychczasowa zasada jej istnienia, która wiązała się z kultem postępu, nowości, awangardy, a także z laickim i homocentrycznym modelem kultury. Obowiązujący kult nowości w każdym sezonie był wyzwaniem, na które zaczęło brakować odpowiedzi. Przychodził nowy sezon i artyści nie wiedzieli, co robić. Niekiedy się-

gano do form z wczoraj i przedwczoraj, do form retro, wznowiało się secesję albo starą awangardę itp. Były to jednak takie podręczne sposoby, na dłuższą metę nieplodne.

Istotne było to, co zobaczyłem w Kassel (RFN) w 1972 r. na wystawie „Documenta 5”. Otóż pokazano tam, że w różnych środowiskach społecznych co innego uznawane jest za sztukę, że sztuka przemawia dziś wieloma różnymi językami, które są sobie wzajem obce, niby języki pomieszane przy budowie wieży Babel. To był jeden z wczesnych sygnałów kresu awangardy, sygnał dla artystów, którzy najszybciej dotarli do „końca sztuki”, żeby myśleć nie o nowych językach wyobraźni, lecz żeby zagłębić się w siebie i szukać w sobie nie tego, co w sztuce jest nowe i zmienne, ale tego, co nieprzemijające, co jest zawsze. Takie perturbacje przechodzili znajomi artyści. Pojawiła się potrzeba rozmawiania na ten temat. Zacząłem o tym pisać, wygłaszać odczyty, potem urządzaliśmy spotkania dla osób zainteresowanych tymi sprawami, niektóre z nich odbyły się w Domu Rekreacyjnym w Laskach. Tak rozpoczęła się moja działalność związana z motywem sacrum w sztuce. Diagnoza moja zaczynała się sprawdzać w życiu.

Przyszła „Solidarność”, przyszła pod znakiem krzyża, krzyż stał się znakiem wolności (a nie tylko ofiary, cierpienia i zmartwychwstania), i to tej wolności nam najbliższej. Nagle te nasze małe, kameralne spotkania, w Laskach i gdzie indziej, znalazły się w publicznym nurcie kultury niezależnej. W stanie wojennym dla bardzo wielu ludzi świątynia okazała się jedynym miejscem czystym, gdzie można było zmanifestować postawę wolności, jedynym azylem, w którym można było ujawnić stan ducha. W ten sposób pasjonujący nas ruch uniwersalnych głębinowych przemian kultury został jakby ogarnięty lokalnym przyływem manifestacji wolnościowo-patriotycznych. Było to i dobrze, i źle. Wiadomo, że każda rzecz nagle upowszechniona doznaje spłylenia, a poza tym znak wiary użyty w politycznej walce podlega spłaszczeniu. Z drugiej strony powszechność emocji wolnościowych rodziła sytuację, w której znak krzyża, niosący w sobie tak wiele różnych znaczeń, stawał się znakiem porozumienia między obcymi środowiskami kultury i językami sztuki. Pierwsza nasza wystawa

w „podziemiu kościelnym“, „Znak Krzyża“ (1983), realizując te możliwości porozumienia stawiała się odpowiedzią na wieżę Babel z „Documenta 5“ w Kassel.

— *Czy jednak zbiorowe emocje przeżywane wtedy także w kościołach nie były czymś zakłócającym przeżycie sakralne?*

— Oczywiście, że często tak bywało. Ale „Znak Krzyża“ i inne zbiorowe przedsięwzięcia, które wraz z moją żoną, Niną, projektowaliśmy i prowadziliśmy – miały taki dobór artystów-uczestników i taki tryb realizacji, by polityka nie zdominowała widzenia rzeczywistości w jej wymiarze duchowym. W warunkach dramatu społecznego, jaki przeżywaliśmy, można było dostrzec dramat człowieka w perspektywie wieczności. Sztuka i religia stwarzają taką szansę. Naturą ich obu jest dystans wobec tego, co przemija, widzenie nietrwałych konkretów w wymiarze ponadczasowym. W tej perspektywie jest możliwe wybaczenie wrogom, a nawet kochanie ich, jak mówi Ewangelia.

— *Czy można było, wtedy, kochać Marka Barańskiego albo Urbana?*

— W każdym razie – sztuka to ułatwia. Jedną z jej mocy kreacyjnych jest dystans. Twórca dla kreacji artystycznej musi wyobrażaną rzecz przetworzyć, a więc unicestwić ją i następnie stworzyć na nowo. Bo przecież to robi każda wielka sztuka: pokazuje nam w innej przestrzeni, w innym planie to, co znamy z życia. I w tym tkwi szansa wyzwolenia się z naszych pożądań i nienawiści.

— *Tezy o trzech magnetyzmach dziejowych sztuki formułował Pan w połowie lat siedemdziesiątych. Przewidywania sprowadzały się do tego, że twórcy sztuki pop będą się starali być dyspozycyjnymi operatorami wyobraźni masowej na usługach Cywilizacji Pośpiechu i Sukcesu. Artyści bliscy orientacji ezo (od słowa ezoteryczny) nadal zechcą zachować swą względną niezależność tworząc dla przyjaciół i wtajemniczonych, tym samym przyczyniając się do utrzymania starego układu; zaś ci, którzy dostrzegą całkowite jego wyczerpanie się, będą szukać utrac-*

nego związku między sacrum sztuki i pierwotnym sacrum, które kiedyś stanowiły jedność. Jak się miała do tych przewidywań rzeczywistość owych minionych niemal dwudziestu lat?

— W każdym sezonie artystycznym sytuacja tych magnetyzmów wydawała się inna. Kiedy wygłaszałem moje teksty w latach siedemdziesiątych, myślano, że są to takie metafory. Jednakże w stanie wojennym wszystko zaczęło się sprawdzać, okazało się, że sacrum niemal rozsadza świątynię. Teraz jesteśmy już w kolejnym sezonie, minęły lata osiemdziesiąte, autorzy niezależni już niechętnie wspominają tamten okres, masową ideą społeczno-polityczną stało się doganianie Europy. „Musielśmy być w kościele – powiadają niektórzy – bo była to jakaś możliwość działania, ale nie teraz! Teraz do Europy! Nie z ciemnogrodem katolickim!” Towarzyszy tym zmianom wzrost magnetyzmu pop. I to zarówno w popularnej kulturze świeckiej, jak i kościelnej. Dzieje się tak np. za sprawą wynalazku zwanego postmodernizmem. Jest to zgodne z jedną z moich diagnoz – że skończył się okres awangard, więc teraz zaczął się postmodernizm. Jest z tym trochę tak jak z modą odzieżową, w której nie ma już żadnego dyktatu, wszystko wolno, wszystko się nosi. I podobnie jest w sztuce, byle korzenie były modernistyczne.

— Czy to nie przyczyni się do pozostania artystów w dotychczasowym układzie społeczno-artystycznym?

— Wie Pan, żaden z tych magnetyzmów nie występuje nigdy w postaci czystej. Jeśli Pan się zainteresuje grobami wielkanoconymi w kościołach, to spostrzeże Pan, że z jednej strony mamy tu do czynienia z prawdziwym sacrum, a z drugiej – z obecnością sztuki pop. Przy tym trzeba tu uwzględnić nie tylko plastykę, ale i pieśń, muzykę itp. Wiele jest działań artystycznych zmierzających do tego, by poruszyć najbardziej powierzchowne, masowe emocje. Występuje tu równoczesny wpływ sprzecznych ze sobą magnetyzmów. Te pogranicza są liczne i ważne. Tym bardziej teraz, na początku lat dziewięćdziesiątych, kiedy już do historii i do wspomnień zaliczamy działalność twórczą przykościelną, środowiskową, kiedy znaczna

część opinii świeckiej uważa, że „jak was Pan Bóg interesuje, to się interesujcie Nim sami, ale życie społeczne powinno być przeniknięte ideami laickimi”. Mamy liczne nowe kontakty w związku z poszukiwaniem pieniędzy na cele naszej Fundacji. I przy tej okazji spotykamy się z postawą, o której mówiłem. Wypowiedziała to również *expressis verbis* jedna ze znajomych artystek – zresztą uczestniczka naszych wystaw: „Po co się tak trzymacie Kościoła?” A znajomemu, który nasz projekt przedstawiał kilku fundacjom z Zachodu wspierającym kulturę w krajach postkomunistycznych – szczerze odpowiadano: „Za dużo religii i duchowości, nikt wam nie da na to pieniędzy”. Ci ludzie – niekoniecznie lewicowi, ale neutralni światopoglądowo – postrzegają Kościół jako instytucję chcącą rządzić ludźmi, jako maszynę eklezyjalną, żadną władzę. A Kościół w Polsce ma wiele cech takiej staromodnej maszyny. Sposób bycia dużej części kleru też potwierdza tę opinię. Dla nas natomiast jest to sprawa przemijająca, drugorzędna. Istotne jest to, że Kościół to struktura duchowa, ponadczasowa, która nie tylko utrzymuje dla ludzi tradycję pobożności, ale przede wszystkim stwarza im możliwość obcowania z wyższą rzeczywistością.

— *A jak się dziś przedstawia sytuacja formacji ezo? Jakie są tendencje dotyczące tego magentyzmu?*

— Ja bardzo cenię formację ezo jako możliwość obcowania z czystą sztuką, nie uwikłaną w świat bieżących zdarzeń. Ta idea miała swoje ofiary, swoich męczenników, nawet świętych: ludzi, którzy się prawie nie sprzedawali. Ale obserwując ich dzisiaj, widzi się, jak jednak są oni kupowani, prawie niezauważalnie dla nich. Rozwinął się mechanizm hodowli i eksploatacji talentów, mechanizm bardzo inteligentnie kierowany, którego obecność widzimy i w naszym kraju. Jest to mechanizm, do którego należą galerie, organizacje promocji sztuki, banki informacji, firmy edytorskie, cały system handlu sztuką. Potęgi finansowe i polityczne. Takie kraje jak Francja, USA, Niemcy mają interes w tym, żeby tworzyć obraz kultury mającej swoje zakorzenienie w tych krajach. Z tym że najbardziej wpływowy wydaje mi się dziś sojusz niemiecko-amerykański. Działanie tych wielkich sił finansowych lub politycznych sprawia, że

pewne rodzaje sztuki są popierane, właśnie z powodów finansowych lub politycznych. To ma, naturalnie, wpływ na artystów, których twórczość znajdzie się w tym obrocie. Szczególnie gdy są to artyści z Polski, Węgier czy Czech, którzy bardzo pragną zaistnieć na rynku zachodnim. Ogólnie rzecz biorąc tzw. promowanie artystów staje się coraz bardziej podobne do kreowania gwiazd kina, rozrywki czy sportu. Wielkie reklamowe widowisko zostaje włączone w politykę. Stosuje się rankingi, jak w sporcie czy w kulturze masowej. Bardzo silne jest przenikanie kultury pop do sfery czystej sztuki – bo ta kultura, oparta na rywalizacji itp., wpływa na ludzi czystego ducha i oni na tym tracą. W komunizmie sztuka pop (diabeł pop) – udająca świątobliwość, nadęta, to kiepska sztuka okresu totalitarnego. Pop wolnego świata – krewniak tamtego – jest znacznie skuteczniejsze, dzięki pozorom wolności, jakie stwarza.

— *Pańskie argumenty o końcu sztuki, o pożegnaniu nowożytności, o dewaluacji istniejącego układu artystycznego są bardzo przekonujące. Natomiast idea powrotu do sacrum wydaje się jakimś ograniczeniem. Przywykliśmy do tego, że sztuka wyzwala się z ograniczeń, gdy interesuje się człowiekiem, gdy poszukuje i odkrywa nowe prawdy o nim, gdy przekracza jakieś kolejne tabu...*

— Sztuka nowożytna, zwracając się ku wartościom globalnym, uniwersalnym, tworząc homocentryczną wizję świata – potrafiła podważyć dotychczasowe sacrum europejskie, sądzę nawet, że cały rozwój nowożytnej sztuki polegał na wyzwolaniu człowieka z kulturowych ograniczeń europejskiego chrześcijaństwa. Nowożytna sztuka dokonała rozbicia państwowo-wyznaniowego ikonosfery, żeby człowieka uczynić człowiekiem globalnym, którego bliźnim jest każdy inny człowiek, a nie tylko „swojak”. Moja odpowiedź na Pańskie pytanie jest taka: to prawda, że sztuka wyzwala się z ograniczeń, gdy interesuje się człowiekiem, gdy odsłania to co w nim ukryte. Ale tajemnica, która żyje zarówno w głębi sztuki jak i w głębi człowieka, jest właśnie sacrum. I jeśli twórcy naszego wieku odwracali się od form wyznaniowych, to wcale nie znaczy, że obojętnieli na tajemnicę sacrum. Nigdy nie nakłanialiśmy artystów

do nadawania nowoczesnego wyglądu tradycyjnym wzorom kościelnego malarstwa czy rzeźby. Nasze działanie rozpoczęte w „podziemiu kościelnym“ miało od początku dwa główne kierunki. Pierwszy – wprowadzanie wybranych dzieł i działań twórców współczesnych w przestrzeń sakralną w taki sposób, by ona ujawniła w nich cechy, których nie ujawni inna przestrzeń. Drugi kierunek postępowania to był ekumenizm, dialog kultur, zarówno w spotkaniach ludzi jak i form i znaków widzialnych.

W dziejach sztuki XIX, a zwłaszcza XX w. były dążenia jak gdyby przyspieszonego powrotu do sacrum w sztuce. Na przełomie wieków uważano, że modernizm odpycha życie duchowe, dokonując okrutnej analizy, i że trzeba poszukać syntezy. I w samej rzeczy szukano takich syntez. „Nazareńczycy“ – nawróceni, którzy osiedli w Rzymie, chcieli odbudować sztukę chrześcijańską. I stworzyli coś bardzo dziwaczного – akademizm romantyczno-klasycystyczny, pełen kalkulacji i przemysłu, ale niedokrzwisty, niepełny. Jednym z wydarzeń była szkoła Beuron – klasztor benedyktyński na przełomie wieków, gdzie próbowano połączyć akademizm bizantyński z symbolizmem, z akademizmem europejskim. Stworzyli oni sztukę poprawną ikonograficznie, muzealną koncepcję sztuki religijnej. W Pradze jest kaplica w benedyktyńskim kościele Emaus i tam znajdują się freski w stylu Beuron. To są przykłady nadgorliwości – nie da się pogonić historii.

— *Inaczej mówiąc, zanim sztuka doszła do swego kresu, zanim wyczerpała się w swoich homocentrycznych poszukiwaniach – nie można było wrócić do sacrum w sztuce, nie wpadając w opisane wyżej pułapki. Jak zatem wyobrażają sobie Państwo ten powrót teraz, gdy nadeszła pora?*

— Spotkania ekumeniczne ludzi różnych tradycji duchowych prowadzą nas do idei klasztoru. To znaczy do próby urzędzenia takiego miejsca, takiego gospodarstwa, w którym w sposób stały będzie można prowadzić tę pracę i rozwijać twórczość artystyczną, która była naszym doświadczeniem w podziemiu, w różnych kościołach, a później także w instytucjach państwowych.

Ważna jest dla nas tradycja trzech miejsc: Taizé we Francji, Shantivanam w południowych Indiach i Lasek pod Warszawą. Taizé cenimy jako wielkie dzieło ekumenizmu. Shantivanam jako aśram chrześcijański, w którym współżyją twórczo duchowe tradycje Indii i Europy, Laski zaś – jako ośrodek światłego katolicyzmu o wielkich tradycjach intelektualnych, w którym organizacja świecka i zgromadzenie zakonne wspólnie opiekują się niewidomymi.

Nasz klasztor będzie instytucją świecką realizującą program duchowy. Działalność jego skupi się w trzech kręgach autonomicznych, lecz wzajem zachodzących na siebie i związanych trwałą współpracą. Krąg pierwszy – religijno-ekumeniczny, prowadzony przez zaproszoną grupę zakonną – będzie duchowym jądrem klasztoru. Szczególna rola przypadnie zakonnikom przy prowadzeniu spotkań ekumenicznych i międzyreligijnych. Przewidujemy, że dla innych wyznań i religii zbudujemy osobne kaplice (tak jak to zrobiliśmy realizując w 1987 r. ekumeniczną „Drogę Światła” w obiektach Parafii Miłosierdzia Bożego przy ul. Żytniej w Warszawie). Krąg drugi to pomoc ludziom poszukującym swojej drogi duchowej. Będzie do niego należał Dom Pracy Wewnętrznej pokrewny domom rekolekcyjnym i prowadzony przez zakonników. Ale będzie on współdziałał z kręgiem pracowni terapeutycznych prowadzonych przez psychologów, którym bliskie bywają również duchowe tradycje dalekie od chrześcijańskiej Europy. Wreszcie trzeci krąg – twórczy. Przez udział sztuki w terapii, liturgii i ekumenii będzie on stale uczestniczył w działalności obu pozostałych kręgów. Obok różnego rodzaju spotkań i sympozjów interdyscyplinarnych – dziełem głównym tworzoną w tym kręgu będzie Labirynt Wyobraźni: nieustająca budowa jego kolejnych przestrzeni, coś, co rozrasta się w sposób organiczny jak kretowisko lub kolonia grzybów. Będzie to – podobnie jak nasze wystawy – dzieło zbiorowe, ciąg wielu realizacji autorskich wynikających w sposób naturalny z pewnego planu całości.

— *Czy Państwo pragną stworzyć klasztorną wspólnotę artystów, która osiadłaby na miejscu i poświęci się budowaniu labiryntu?*

— Nie. Klasztor będzie miał niewielką stałą załogę współdziałającą z wieloma osobami zapraszanyimi na pewien czas do udziału w zajęciach ekumenicznych, terapeutycznych lub artystycznych.

— *Czy nie zabraknie w ten sposób artystom tych niejako naturalnych bodźców do pracy, które zapewniał układ artystyczny? Nie mówię o konkretnych zamówieniach, lecz o sytuacji, o pewnej atmosferze, która wpływa na artystę, prowokuje go i w końcu sprawia, że w swej twórczości wyraża on to, co wielu ma, że tak powiem, na końcu języka. Artysta jest indywidualnością, ale wyraża przecież często to, co jest wspólne dla jego środowiska, a nawet szerszej wspólnoty, takiej jak np. społeczeństwo danego kraju.*

— Naszym celem jest stworzenie takiego miejsca, do którego będą przybywać ci, którzy będą chcieli. Tam będzie się odbywać nieustanna praca z ludźmi, którzy dążą do własnego środka. Powstaje też kwestia zaakceptowania naszej grupy przez ludzi z otoczenia – tak jak w kościele robiliśmy to dla parafian i szanowaliśmy się wzajemnie. Myślimy, że taki klasztor powinien mieć, będzie miał jakieś znaczenie dla okolicznych mieszkańców, dla sąsiadów. To są takie międzyludzkie problemy, które musimy rozwiązać.

Sądzę, że jeśli w takim świecie, jaki jest, powstanie jeden taki klasztor w jednym wschodnioeuropejskim kraju – to nic szczególnego się nie stanie. Nie jest to żaden nowatorski pomysł, nasze założenie jest skromne: jest to próba odnowienia pewnej formuły, która sprawdzała się w różnych epokach.

Zauważamy, że w bogatych krajach jest żywe zainteresowanie powrotem sacrum w sztuce. Raz po raz dowiadujemy się, że są instytucje i osoby, dla których odnowienie wewnętrznego związku między sztuką i sacrum ma najwyższą wagę, jest sposobem ocalenia świata. My nie proponujemy żadnej „sieci klasztorów sztuki“, żadnej międzynarodówki, żadnej „jedynej drogi“, lecz – jak już powiedziałem – pewną skromną, ale trudną próbę. Poza tym jest w tym cząsteczka „sprawy polskiej“, a mianowicie przekonanie, że każda społeczność może stać się ważna czy użyteczna dla ludzkości, jeśli wydobędzie ze

swego losu to, co było najsilniej przez nią przeżyte, i potrafi tę wartość włączyć w rozwiązywanie spraw wspólnych, uniwersalnych.

— *Jakie oczekiwania można wiązać z tą wspólnotą nowego typu, która ma odrodzić sacrum w sztuce?*

— Pośrednią odpowiedzią na to pytanie mogą być nasze realizacje z lat osiemdziesiątych i ostatnie. Nie było to robienie wystaw, lecz budowanie labiryntu wyobraźni – układu symbolicznego łączącego przedmioty sztuki z wybraną przestrzenią.

Dom i świątynia – pisałem o tym w książce „Pop, Ezo, Sacrum” – to miejsca, które zawsze służyły kształtowaniu psychicznej całości człowieka. I obecność w domu lub świątyni ludzi, którzy swoim działaniem, przeżyciami wypełniają tę przestrzeń – niejako osadza się w tym wnętrzu w postaci elementów, przedmiotów, zjawisk materialnych, widzialnych. Życie ludzi, krążenie we wnętrzu – materializuje się w przedmiotach, które tam razem z nimi mieszkają. W salach wystawowych jest inaczej, przedmioty są wydzielone, jako prezentacja wybranego zjawiska, jako zracjonalizowana kolekcja; w domu nie, w domu żyją razem z nami, są emanacją naszego tu przebywania. Jest to tak naturalne, jak wyrastanie gałęzi i liści z pnia wielkiego drzewa. Myśmy starali się jak gdyby odtwarzać sposób gromadzenia się tych przedmiotów. Byliśmy skazani w tym na epizodyczność, gdyż rzecz rozgrywała się w miejscach przejściowo wybranych i adaptowanych do naszych celów, nawet jeśli to było w świątyni. Stąd tęsknota do naszego własnego domu. Bo tam, bez pośpiechu wszystkie te pomieszczenia będą wypełniane przedmiotami wytworzonymi przez autorów lub grupy autorskie.

Czy ja Panu mówiłem o moich niby-snach? Zaraz do tego dojdziemy. Dlatego, że labirynt już od dawnych epok (jaskinie ze skalnymi rytami i malowidłami to też bywały labirynty) fascynuje ludzi, samo takie przejście w blasku żywego ognia przez labirynt jaskini było, musiało być niezwykłym przeżyciem. Labirynt występuje w różnych postaciach w różnych kulturach. Jest on schematem wyobraźniowym ludzkiego przeznaczenia, ludzkiego losu. U mnie łączy się to z doświadczeniem z dzie-

ciństwa. Byłem może trochę dziwnym dzieckiem, które nie umiało od razu zasnąć, i uważnie śledziłem, obserwowałem to, co działo się pod zamkniętymi powiekami – do dziś zresztą mi to zostało. Otóż kiedy tak trwałem w tej obserwacji – czułem się przemieszczany, razem z łóżeczkiem, w którym leżałem, z jednej przestrzeni do drugiej; te plany, te widoki były w ciągłym ruchu, próbowałem je kontrolować, tworzyło to pewne napięcie i w tym napięciu otwierała się z lewej lub z prawej strony albo u dołu jakaś czeluść, do której się przenosiłem. Te miejsca różniły się kolorem, światłem, kształtem, różne w nich były klimaty i przestworza psychiczne, które w swej barwie, w swej przestrzenności przez jakiś czas trwały, by znowu zniknąć, a potem pojawiały się następne. Bardzo byłem na tym skupiony – i to się zachowało, toteż nie dziwię się, że pod koniec życia trzeba spróbować pracy opartej na tym doświadczeniu.

— *Zastanawiam się, jako odbiorca sztuki, jako vox populi w tym obszarze, jakie jest to sacrum w sztuce, jaka może być sztuka sakralna. Dawniej artyści pracowali na zlecenie Kościoła i hierarchy, tutaj nie o to przecież chodzi...*

— My nie chcemy stworzyć ani zadekretować żadnej nowej formuły świątyni czy ikonografii. Ponieważ wśród przemian kultury zmieniają się też wyobrażenia o tym, jak ma się toczyć życie religijne, jak ma się odbywać wspólnota, jak mają wyglądać pomieszczenia – nie „redagujemy” żadnej syntezy. Płyniemy razem z łodzią Piotrową przez czas przemian, niezwykle głębokich, który się dopiero zaczyna. I w tym czasie staramy się zbliżyć do siebie te twory wyobraźni ludzkiej, które powstają jako najgłębsze przeżycie duchowe; staramy się je zbliżyć do przestrzeni sakralnej, w której najbardziej indywidualne doświadczenie może się rodzić, tak samo jak i spotkanie wspólnoty ludzi podobnie wierzących – w obecności Boga. I mogą z tego wynikać takie rozwiązania, które będą miały jakieś znaczenie dla ponownego formowania się miejsc świętych. Ale robimy to w trybie kolejnych prób (raz w takim, raz w innym pomieszczeniu) i tak jak ja śledziłem to, co działo się pod moimi powiekami, tak i my staramy się śledzić, jakie związki powstają pomiędzy ludźmi szukającymi Boga, pomiędzy zda-

zeniami religijnymi i twórczymi, z którymi los nas styka. Łącząc ze sobą te zdarzenia, ludzi i miejsca dążymy do takiego magnetyzmu, który zbliżałby ludzi do przestrzeni świętej, do odczucia bliskości Tajemnicy.

— *W jaki sposób dążycie do tego, by mieć miejsce stałe, ów ekumeniczny klasztor sztuki?*

— Ta droga od przypadku do przypadku prowadzi nas do różnych miejsc. Staramy się żyć uważnie i nie przegapić jakiejś okazji. Będzie to pewnie stary klasztor lub pałac, a może jakiś bunkier lub obiekt poradziecki. Musi być wokół niego strefa zielona. Szukamy przez przyjaciół i przez urzędy, szukamy nowych przyjaciół, a także przyjaznych instytucji i organizacji, które pomogą nam rozwiązać problemy prawne, finansowe i techniczne towarzyszące przejęciu i zagospodarowaniu wybranej nieruchomości. Taki klasztor to rodzaj naczynia, forma otwarta na przyjęcie spraw i ludzi, którzy jej potrzebują. A zarazem forma funkcjonalna, przyjmująca te sprawy i tych ludzi, których dojrzewaniu może pomóc.

Jest wiele miejsc, gdzie ludzie przyjeżdżają odnowić się duchowo. Takie miejsca są potrzebne. Dawno się przekonałem o tym, jeszcze gdy prowadziłem Galerię Współczesną na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Razem z moją pierwszą żoną, Marią Bogucką, realizowaliśmy niekiedy imprezy podobne do labiryntu – budziły one szczególne zainteresowanie. Na przykład młody i nie znany wówczas kompozytor Zygmunt Krauze i jego żona Teresa Kelm zbudowali swoją kompozycję przestrzenno-muzyczną w bieli, składającą się z sześciu stref: w trzech strefach rozbrzmiewała muzyka, potem przechodziła do trzech następnych stref. Gdy się wchodziło do sali, słyszało się tylko szmer muzyczny; gdy się wchodziło do jednej ze stref, słyszało się tylko tę przynależną jej muzykę, potem przechodziło się do innej strefy. Tak można było układać własną partyturę, a wszystko to działo się w światłach niebieskich i czerwonych, które rzucały na ściany barwne, ruchome cienie ludzi. Cała ta przestrzeń stawała się przestrzenią zakłątą. Krytycy początkowo przyganiiali, że to pusta forma, a potem okazało się, że ona przyciąga ludzi, bez względu na wiek

i status społeczny. Że dla awangardowych intelektualistów rzecz jest nowa, niepokojąca intelektualnie. Dla dzieci było to miejsce baśniowe z wieloma kryjówkami. A dla zmęczonych przechodniów – oczyszczająca przestrzeń zasłuchania, skupienia, kontemplacji. Sam kompozytor mówił, że chciał środkami współczesnej sztuki stworzyć przestrzeń, która jak wnętrza starych kościołów może śpieszącemu się człowiekowi dać chwilę zatrzymania i odnowienia psychicznego. Po zlikwidowaniu tej instalacji publiczność miała żal, że to tylko czasowe, a powinno być stałe takie miejsce dostępne dla ludzi. Powstawał tu pewien dystans wobec tzw. realnego życia. To był może też jakiś krok w stronę klasztoru.

— *Prowadzicie swoje poszukiwania w konkretnej formie organizacyjnej jako fundacja?*

— Tak, jest to Fundacja Aśram Anavim – Ekumeniczny Klasztor Sztuki. „Aśram” znaczy po hindusku klasztor, a „anavim” – to w języku Biblii cisi, ubodzy w duchu, ci, którzy nie odnieśli sukcesu. A więc klasztor tych, którzy odsuwają się od dróg sukcesu i rozgłosu, chroniąc swoją wolność wewnętrzną. I cierpliwie drążą i szukają swego przeznaczenia.

Warszawa, czerwiec 1993 r.



ks. Ignacy Bokwa

Tak ludzka

O mariologii w wierszach ks. Jana Twardowskiego

Zofia Zarębianka wylicza 37 pozycji bibliograficznych dotyczących poezji ks. Jana Twardowskiego¹. Świadczy to o zainteresowaniu twórczością Twardowskiego nie tylko ze strony wiernych mu czytelników, lecz także licznego grona specjalistów z dziedziny tak literaturoznawstwa jak i teologii. W ostatnich latach pojawiło się wiele opracowań teologicznych, które pogłębiły świadomość literatury jako miejsca i źródła teologii. Wynika z nich jednoznacznie, że między tymi dwiema domenami ludzkiego ducha dążącego do poznania prawdy istnieją wzajemne związki.

W niniejszym szkicu zostanie podjęta próba ukazania głównych wątków mariologii ks. Twardowskiego. Przedmiotem analizy stanie się tworzywo poetyckie. Nie tyle idzie tu jednak o stronę literacką tego zjawiska, ile raczej o jego wymiar teologiczny. Fakt, że autor jest księdzem, a więc kimś, kto profesjonalnie jest obeznany z problematyką teologiczną, wcale nie przesądza, że czytelnik musi otrzymać kolejny podręcznik klasycznej mariologii czy też zbiór popularnych czytanek przeznaczonych na nabożeństwa majowe. Należy się liczyć z siłą poetyckiej wyobraźni, dzięki której powszechnie znane tematy mariologiczne mogą otrzymać zupełnie nowy wyraz. Ten sam motyw każe brać pod uwagę realną możliwość zaistnienia ujęć świeżych, płodnych dla samej teologii, która przecież jest ludzkim słowem o Bogu wypowiedanym w perspektywie Bożego Objawienia, ale przez pryzmat doświadczeń egzystencjalnych tworzącego ją człowieka wierzącego. Czytając

wiersze ks. Twardowskiego można też zwrócić uwagę, w jaki sposób funkcjonują w nich klasyczne tematy mariologiczne.

Wydana w 1990 r. antologia poezji maryjnej ks. Twardowskiego stanowi punkt odniesienia dla tego szkicu². Zawiera ona wiersze napisane w latach 1958–89, zamieszczone w kolejności chronologicznej, z niewielkimi tylko odstępstwami.

Wołanie o prostotę i normalność: wizerunki Maryi

Jednym z postulatów wysuwanych przez Twardowskiego jest prostota. Troska o nią przewija się przez całą jego twórczość. Niekiedy powraca on do tego motywu tak często, że czytelnik jest tym wręcz znużony. Poeta daje wyraz przekonaniu, że wszelkie wyobrażenia Boga, Maryi czy też świętych muszą być jak najprostsze, gdyż tylko wtedy są stosunkowo bliskie prawdy. A ta pozostaje zawsze odległa, nieuchwytna, niewyraźna. Jest i pozostanie tajemnicą. Symbolem prostoty, szczerości, autentyzmu staje się dziecko. Jego percepcja rzeczywistości jest pozbawiona uprzedzeń, zafałszowań wypływających z ukrytych, nie zawsze uświadomionych i nazwanych dążeń deformujących proces zbliżania się do prawdy. Aby podkreślić wagę problemu, poeta wkłada w usta Maryi prośbę:

*niech malują moją piękność dzieci
nieświadomie z cudowną brzydotą (...)
ręką w której tyle pierwszego zdziwienia*
(„Uciekam“)

Twardowski jest przekonany, że teologiczna mowa o Maryi, a więc Jej portret, jest czymś sztucznym, nieprawdziwym, dalekim od rzeczywistości. W tym samym wierszu określa tę sytuację terminami: *papierowa*

¹ *Poezja wymiaru sanctum. Kamieńska, Jankowski, Twardowski*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1992.

² *Tak ludzka*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990.

abstrakcja, kanonizowana kosmetyka. Czytelnika znającego metaforę Twardowskiego nie dziwią dobrotliwe żarty-apele pod adresem teologii, aby nie była napuszona i koturnowa, aby zaczęła odważnie mówić językiem prostego, codziennego doświadczenia człowieka, aby była bliższa życiu. Przez to może zyskać zupełnie nowy, niespodziewany krąg odbiorców, onieśmiałonych dotąd jej trudnym, hermetycznym językiem. W wierszu bez tytułu, rozpoczynającym się od słów *Nic mnie nie załamało*, poeta widzi w Maryi ratunek i podporę dla uczonej teologii:

*nic mnie nie załamało
bo wciąż widzę Ciebie Matko Najświętsza
zamiast berła – trzymasz kłębek włóczki
cerujesz teologię*

Motyw kłębaka włóczki trzymanego przez Maryję zamiast królewskiego berła, a więc atrybutu narzuconego przez teologię, według której podstawą godności Maryi jest fakt Bożego macierzyństwa (Syn Boży – Król, Matka Króla – Królowa) zawiera niemałą dozę komizmu. Jednocześnie zmusza do refleksji nad właściwością i odpowiedniością powszechnie obecnych w teologicznej i kaznodziejskiej retoryce tytułów maryjnych. Poeta daje wyraz swojej obawie, czy taki język nie oddala człowieka wierzącego od Maryi, który nie bardzo wie, jak rozumieć, a zwłaszcza jak odnieść do swojego życia treści mariologiczne. Jednocześnie jest tu zawarta prawda o samej teologii, uwikłanej w odwieczny i nierozwiązywalny problem nazywania Nienazwanego. Twardowski postuluje pokorę jako postawę najbardziej odpowiednią dla teologa.

Prostota i codzienność mają przenikać również kult Maryi. Poeta przestrzega przed schematycznością w sposobie oddawania czci Matce Bożej. Nabożeństwa, pieśni maryjne, zwyczaje ludowe nie mogą wystarczyć komuś, kto chce przeżywać swój kontakt z Bogiem przez Maryję na sposób osobisty. Kult Maryi powinien

nabrać cech indywidualnych: *I myślałem co rano, do maryjnych pieśni / dorzucić kilka własnych, jak garstkę czereśni* („Świty“). Teolog dostrzeże tu również związek pomiędzy kultem publicznym, liturgicznym, oddawanym przez wspólnotę i we wspólnocie, a kultem prywatnym. Warto zauważyć, jak umiejętnie poeta rozkłada akcenty: najpierw liturgia, a w niej miejsce dla pobożności osobistej. Obie te rzeczywistości pozostają we wzajemnym związku wspomagając się i zasilając.

Poeta jest człowiekiem wrażliwym na mowę symbolu. Fenomen kultu obrazów staje się zrozumiały jeszcze bardziej przez pryzmat duchowości chrześcijańskiego Wschodu, gdzie ikony nie tylko uprzytamniają osobę przedstawioną na obrazie, lecz ją także swoicie uobecniają. Taką mentalnością należy tłumaczyć zwyczaje okadzania i całowania ikon, klęknięcia przed nimi tak, jak przed sakramentem Eucharystii. W poezji Twardowskiego obraz Maryi pełni rolę pośredniczącą pomiędzy człowiekiem modlącym się a osobą Matki Bożej. Jednak dopiero za samym obrazem, którego jako takiego nie można przeceniać (a co niestety ma niekiedy miejsce w pobożności ludowej), kryje się żywa, prawdziwa osoba Maryi:

*ręką farby sukni odgadnę –
złote ramy, lipowe drewno –
lecz dopiero gdzieś za swym obrazem
żywa jesteś i milczysz ze mną*

(„O szukaniu Matki Bożej“)

Troska o prawdziwy, nie uładowany obraz Maryi wiąże się z postulatem niefałszowania Ewangelii. Jezus musi być ukazywany w całej prawdzie, a Ewangelia nie może być pozbawiona swego stawiającego wymagania autentyzmu:

*Panno Święta rysowana w zeszycie
dziecięcymi rączkami –
piękna jak jedna kreska*

*módl się za nami (...)
 żeby nie było
 sympatycznego gładko uczesanego
 Pana Jezusa tylko dla porządných ludzi
 („Próba“)*

Piękno i prawda tkwią w prostocie (*jedna kreska*). Ten sam postulat odnosi się do sposobu przedstawiania Chrystusa. Poeta mówi o tym jakby przypadkiem, na marginesie: cały wiersz jest modlitwą skierowaną do Maryi, a dopiero koniec wiersza odsłania zamiar autora. Utwór ten stanowi ciekawy przykład zastosowania teologicznej zasady – przez Maryję do Jezusa.

Człowieczeństwo – idea przewodnia

Jednym z najczęściej pojawiających się motywów w opisie Maryi u Twardowskiego jest Jej człowieczeństwo. Z teologicznego punktu widzenia nie ma w tym stwierdzeniu nic odkrywczego czy zaskakującego. Jednakże konfrontacja z którymkolwiek z podręczników mariologii prowadzi do wniosku, że teologiczna refleksja uczyniła praktycznie wszystko, by podkreślić niezwykłość tej osoby: ustrzeżona od grzechu pierworodnego, Matka Syna Bożego, wybrana przez Boga, Pośredniczka wszelkich łask, Wniebowzięta, Królowa świata. W tym kontekście poetyckie słowo Twardowskiego brzmi w sposób nowy. Niekiedy czytelnik przyzwyczajony do tradycyjnej terminologii maryjnej może się zastanawiać, czy przypadkiem autor nie ociera się o granicę obrazoburstwa. Twardowski mówi o Maryi celowo językiem codziennym, odwołując się do najbardziej podstawowych i prostych doświadczeń życia niewyszukanego, szarego, naznaczonego monotonią, zmęczeniem, chorobą, umieraniem. Ważną funkcję pełni tu postać matki, niosąca ze sobą niemały ładunek liryzmu. Od tego doświadczenia egzystencji przeciętnej, niczym się nie wyróżniającej, prowadzi droga do odkrycia bli-

tej drodze dojść do odkrycia, że właśnie ten prawdziwy człowiek jest jednocześnie prawdziwym i istotowym Synem Bożym. Myśl Rahnera i teologiczno-poetycka intuicja Twardowskiego pokrywają się tu niezwykle dokładnie:

*Dziękuję za Twoje włosy
nie malowane na obrazach
za Twoje brwi podniesione na widok anioła
za piersi karmiące
za ramiona co przenosiły Jezusa przez
zieloną granicę
za kolana
za plecy pochylone nad śmieciem w lampie
za czwarty palec serdeczny
za oddech na szybie
za ciepło dłoni na kłamce
za stopy stukające po kamiennych schodach
za to że ciało może prowadzić do Boga*

Wiersz „Wniebowzięcie“ zawiera szczególnie ładunek liryzmu. Zdaniem poety Maryja nie powinna odchodzić do nieba, gdyż jest tak mocno wrośnięta w pejzaż codzienności, że może czuć się obco w niebie. Poeta przemawia słowami pełnymi zatroskania:

*To przecież za wysoko
za daleko od ziemi
lepiej bezdomnej chyba
pozostać z bezdomnymi
po co po gwiazdach szukać
zagranicznego raję
lepiej pozostać z nami
pozostać w biednym kraju
czy może wśród aniołów
o wole i ośle pamiętać*

*cieszę się i martwię
że jesteś wniebowzięta*

Twardowski stosuje tu interesującą inwersję: Maryja, do której człowiek wierzący zwraca się z prośbą o pomoc, sama staje się przedmiotem troski. Taki zabieg formalny pozwala wyrazić bliskość odniesień w stosunku do Matki Boga.

Matka uniwersalna

Teologiczny motyw Maryi jako współodkupicielki Twardowski interpretuje przez pryzmat Jej przeżyć pod krzyżem Syna. Poeta podkreśla egzystencjalną bliskość i nierozzerwalność miłości i samotności. To ludzkie doświadczenie znajduje swoje rozwinięcie i pogłębienie w wydarzeniu Golgoty. Wspólnym pomostem jest tu człowieczeństwo. Teologia odkupienia akcentuje mocno element wspólny – odwieczne Słowo Ojca stało się ciałem, przyjęło ludzką naturę. Solidarność Boga z ludzkością w wydarzeniu Chrystusa dokonuje się w warstwie człowieczeństwa. Ten fakt uprawnia do twierdzenia, że misja Syna jest uniwersalna, dotyczy każdego i ma skutki dla każdego bez wyjątku człowieka. Odblaski tej refleksji dają się zauważyć w wierszu „Matka dla wszystkich“:

*Miłość i samotność
wzięły się pod rękę jak siostry
idą noga w nogę (...)*

*stała Matka pod krzyżem
jak pod srebrnym obrazem
nie minęły trafiły
do Niej też przyszły razem*

Zestawienie miłości i samotności jest znakiem przeciężenia opozycji pomiędzy przeciwnymi sobie rzeczywistościami. Twardowski jest poetą harmonii, uładzenia, pogody. Konflikt nie kończy się rozdarciem, beznadziejnością, lecz niesie nadzieję pokoju. Postać matki zwiastuje ład, porządek, pozwala odzyskać utraconą

ufność. Powraca ulubiony przez poetę motyw zwykłości, codzienności, wyrażony za pomocą szczegółów nieistotnych, wręcz śmiesznych. To co dalekie, zimne, niezrozumiałe, choć niby ludzkie, kontrastuje z poczuciem bliskości, bezpieczeństwa. W ten sposób poeta buduje prototyp matki, odwołując się do wspólnych wszystkim ludzi doświadczeń egzystencjalnych (np. wiersz „Matka“).

Odniesienie do Maryi określenia „Mamusia” jest możliwe właściwie tylko w kontekście całej postawy Twardowskiego: pogodnej, żartobliwej, przesyconej ciepłem bliskości. Jego poezja to antidotum na ludzką samotność, poczucie krzywdy, brak perspektyw na przyszłość. Pozwala powrócić do utraconego świata dzieciństwa, do wartości, od których się odeszło. Matka jest ostoją nie tylko dla zwykłych ludzi, lecz w poetyckiej wizji nawet dla samego Jezusa:

*– Ach te czasy – myśli Pan Jezus –
nawet gwiazda trochę zwariowała,
ale nic się nie zawali,
bo wciąż Mamusia ta sama.*

(„Mamusia“)

Karmelitańska Mamusiu Najświętsza – tak zwraca się poeta do Maryi, używając języka familijnego, znoszącego jakikolwiek dystans („Kukułka”). Teologiczno-homiletyczny motyw Maryi Opiekunki zostaje przełożony na język bliskiego doświadczeniu konkretnego. Chroniący wierzących płaszcz staje się tu niewidzialnym płaszczykiem. Poeta jest niezwykle przekorny. Czasem wręcz drażni skojarzeniami czy słownictwem, które może nosić ślady infantylności. Ostrzega w ten sposób przed zbyt zracjonalizowanym światem dorosłych, który wyradza się w nieludzkłość.

Wspólne wszystkim doświadczenie stanowi punkt odniesienia dla wypowiedzi dotyczących wiary. Maryja jest Matką wszystkich, nie tylko wierzących, ale i niewierzących czy niedowierzących:

*ale Ty Matko Najświętsza – spod ciężkiej
betlejemskiej gwiazdy
co otwierasz na nas oczy jak weneckie okna
co nie przemiękłaś w cierpieniu
przyjmujesz poza kolejką
wszystkich niepewnych którym się zdawało
że znak zapytania jest dłuższy od znaku
krzyża
(„Poza kolejką“)*

Maryja jest nazywana Ucieczką grzeszników. Temat ten bardzo często powraca w poezji Twardowskiego. Człowiek jest w niej widziany z optymizmem, przyprowadzonym niekiedy szczyptą goryczy. Dochodzi do głosu wiara w zasadniczą dobroć człowieka. I do niej należy ostatnie słowo. Pomiedzy Maryją a grzesznymi ludźmi ma miejsce dialog nadziei:

*Ale Ty Matko nie myślisz źle o nas
zawsze tych co się potkną gotowa obronić
między prawdą a szczęściem najłatwiej nos
rozbić
pragniesz spraw ostatecznych wybierasz
najbliższe
i szukasz pewnie jednej mrówki w lesie
tak bardzo spracowanej jakby miała umrzeć
(„Rozmowa z Matką Bożą“)*

Matka kapłanów

Zwykło się uważać, że polski kapłan to kapłan maryjny. Twardowski podejmuje ten temat, lecz w sposób bardzo osobisty. Zupełnie brak tu uogólnień. Do głosu dochodzi biografia twórcy. Powraca znany skądinąd motyw świętości samego kapłaństwa:

*Przynoszę Matko na Jasną Górę
kapłaństwo moje
Stałem w samym kącie kaplicy
boję się podejść (...)*

*Weź me kapłaństwo na ręce teraz
jak Syna swego*

*Niechaj zaświeci święte i czyste w kaplicy
a mnie niech zdepcą butami w drodze
pątnicy
(„Rekolekcje“)*

Wielkość i niezasłużoność daru kapłaństwa zostaje podkreślona tym mocniej, im więcej autor mówi o poczuciu własnej niegodności, małości. Refleksje te brzmią przekonująco, trudno dopatrzeć się tu jakiegokolwiek kokieterii. Twardowski akcentuje funkcję sprawowania Eucharystii jako centralnej dla kapłańskiej egzystencji. Jest tu miejsce na pokorną prośbę zanoszoną do Maryi:

*Matko Najświętsza daj mi
serce czyste i proste
w kościele zimnym chuchać
tulić zmarzniętą hostię
(inc. „Już nie patrzyłem na to...”)*

Powstały w 1958 r. wiersz „Na słomce”, otwierający omawianą antologię, łączy trzy motywy: Eucharystię, rozumianą bardzo poprawnie i nowocześnie od strony teologicznej jako uobecnienie ofiary krzyżowej Chrystusa (*Msza się DZIEJE* – podkr. I.B.), Maryję i ludzką niegodność kapłana-liturga: *Msza się dzieje. Matka Boska mnie trzyma / jak niezdarną bańkę na słomce.*

Eschatologia

W jednym ze swoich artykułów poświęconych eschatologii Karl Rahner pisał, że to, co nas spotka po śmierci, będzie zupełnie różne od tego, co wyznacza nasze życie ziemskie, ale różne w taki sposób, by człowiek mógł odczuwać niebo jako pewną kontynuację tego, czym i jak żył na ziemi. Teologia rzeczy ostate-

cznych mówiła o niebie w sposób, który nie tyle zachęcał do znalezienia się w nim, ile raczej napawał lękiem przed nieznanym, stworzonym niejako nie dla człowieka, stanem czy nawet miejscem, gdzie nie będzie mógł on czuć się u siebie. Eschatologia widziana przez pryzmat mariologii nabiera w poezji Twardowskiego cech rzeczywistości człowiekowi bliskiej, wręcz swojskiej. Bolesne doświadczenie śmierci zostaje złagodzone dzięki wprowadzeniu motywu miłości. Ta zaś jest prawdziwa tylko wtedy, gdy jest niewidzialna: *nie śmierć, ale miłość całą Cię zabrała / jeśli miłość jest prawdą to ciała nie widać* („Wniebowzięcie“). Z teologicznego punktu widzenia należy stwierdzić, że Twardowski dotyka tu skomplikowanego problemu cielesności wniebowzięcia Maryi. Rozstrzygające znaczenie ma w tym względzie zasada miłości, której było poddane całe życie Matki Bożej. Jest to cenna intuicja teologiczna poety, na którą warto zwrócić uwagę w analizach mariologicznych.

Eschatologiczna perspektywa miłości jako spełnienia ludzkiej egzystencji pozwala poecie spojrzeć na cierpienie i umieranie z dystansem. Nie jest to bynajmniej pomniejszenie ciężaru tego trudnego doświadczenia, lecz jego usensowienie. Nie cierpienie, lecz wszystko ogarniająca miłość wypowiada ostatnie, decydujące słowo: *jeśli jest miłość przestań się martwić / i śmierć się przyda* („Wniebowzięta“). Cierpienie zostaje przemienione przez miłość, uzyskuje walor odkupieńczy. Ból niekoniecznie musi być uznawany za zło. W myśli Twardowskiego prawdziwym złem jest grzech, czyli zło moralne. Wobec cierpienia należy zachować postawę milczącego szacunku:

*pozwól więc Matko
niech dalej boli*

(„O bólu“)

*Żeby nie było o cierpieniu kazań
ani ksiązek, ani teologii –*

*tylko po prostu cierpienie
zwykłe, tępe – bez credo, glorii.*

*Całkiem gołe, odarte z mistyki –
na złość chudym prorokom skrzywione –
właśnie takie Matka Boska opatrzy,
jak powietrze pszczolą zranione.*

(„O cierpieniu nagim“)

Twardowski nie cofa się nawet przed pełnym przekory przerysowaniem w ukazaniu realiów nieba jako bliskich doświadczeniu codziennego życia ludzkiego. Prawda o świętych obcowaniu nabiera cech niemal żartobliwych: znani święci kontynuują swoje ulubione czynności, nie zdejmując ani na chwilę wciśniętego im przez hagiografów gorsetu świętości. Nad wszystkim czuwa jednak Matka Jezusa:

*każdy ma swoje własne zajęcia
tylko ja zwyczajnie jak mama
muszę mieć czas na wszystko
i dla wszystkich*

(„Nie rozdzielaj“)

Byłoby truizmem twierdzenie, że poezja Twardowskiego bazuje na motywach biblijnych. Z tych korzeni wyrasta ona przecież w ostatecznym wymiarze. Nierzadko czytelnik dostrzeże rodzaj poetyckiej wariacji na temat biblijny. Przykładem tego może być scena zdjęcia z krzyża:

*Ale są takie krzyże ogromne,
gdy kochając – za innych się kona –*

*To z nich spada się, jak grona wyborne –
w Matki Bożej otwarte ramiona*

(„Zdjęcie z krzyża“)

W tym i wielu innych wierszach Maryja zostaje ukazana jako osoba wprowadzająca człowieka w doświad-

czenie bliskości Boga, jako ktoś, kto pozwala odkryć, że Bóg dawno już jest obecny w ludzkim życiu, choć na sposób niezauważalny.

Polskość

Maryjna liryka Twardowskiego porusza wielkie tematy teologiczne i egzystencjalne. Obecne są treści uniwersalne, niezależne od czasu i przestrzeni. Jednakże sposób wyrażenia ich jest na wskroś osobisty, indywidualny, a nade wszystko polski. Wątek rodziwy nadaje tym wierszom specyficzny charakter. Nie budzi zdziwienia nawiązywanie do przeżyć powstańczych i wplatanie ich choćby w temat kapłaństwa. Wątek ojczysty pojawiający się jednak w kontekście wniebowzięcia, odrębnym tematycznie, stanowi niezaprzeczalny walor i jest cennym osiągnięciem poetyckim.

W utworze „Polska litania” czytelnik jest oprowadzany przez poetę po polskich sanktuariach maryjnych. Trzeba nie lada kunsztu, by nie popaść w niebezpieczną monotonię. Każdy z 34 wizerunków Maryi musi zostać odkryty na nowo, bez uciekania się do utartych schematów językowych i wyobrażeniowych. Z tej próby poeta wychodzi obronną ręką. Dzięki temu czytelnik otrzymuje jedyny w swoim rodzaju przewodnik duchowy po polskiej ziemi, gęsto usianej miejscami kultu maryjnego. Maryja otrzymuje przydomki *Smagłej Góralki*, *Dzieweczki Lipskiej*, *Flisaczki Dobrzyńskiej*, *Piastrunki Karmińcei*. Poetycka wrażliwość pozwala dostrzec w każdym wizerunku jakąś cechę nową, charakterystyczną dla danego regionu. Jest to sposób ukazania ludzi tam żyjących, niejednokrotnie udany portret, narszycowany trafnie a lekko, jakby od niechcienia. Na wiele sposobów odmienia i przekłada poeta litanijne wezwanie: *Królowo Polski*. Polski koloryt obecny jest w każdym bez wyjątku maryjnym liryku Twardowskiego, choć niekiedy głęboko ukryty w tle.

* * *

Maryjna poezja ks. Jana Twardowskiego jest mariologią. Stanowi bowiem oryginalną i udaną próbę przełożenia doświadczenia religijnego człowieka wierzącego na język poezji. Czytelnik oswojony z powszechnie przyjętymi szablonami mówienia o Matce Bożej ze zdziwieniem odkrywa nowe treści. Klasyczne terminy tętnią pełnią życia, roztaczając nieznane, jedynie może przeczuwane głębie znaczeniowe.

Poezja Twardowskiego przesyciona jest treściami etycznymi. Niekiedy staje się prawie wykładem moralnym. W świadomości protestanckiej nie ma rozdzielienia na dogmatykę i etykę. Zajmuje się nimi łącznie teologia systematyczna. W teologii katolickiej nastąpiło oddzielenie dogmatyki od teologii moralnej. Dlatego można mieć wrażenie, że liryka Twardowskiego jest przeciążona treściami programowymi. Jednakże pogłębienie tego problemu pozwala na przyjęcie rozwiązania, które ukazuje fundamentalną jedność teologii. Powyższa refleksja może prowadzić do wniosku, że twórczość Twardowskiego przestaje być poezją, przejmując wręcz funkcje teologii, tyle że powiedzianej językiem liryki. Nic bardziej błędnego. Z całą stanowczością należy stwierdzić, że jest to poezja, choć wyrastająca z podglebia sacrum.

Lektura wierszy maryjnych Twardowskiego prowadzi do zamyślenia nad kształtem przyszłej teologii, nad jej ustawicznym poszukiwaniem sensu, prowadzącym do odkrywania Prawdy. Jest i pozostanie na zawsze niezbywalnym zadaniem teologii przekładanie danych Objawienia na język zrozumiały dla jej adresata. Karl Rahner postulował wielokrotnie, by teologia mówiła językiem doświadczenia człowieka, dla którego jest przeznaczona. Trudność polega na tym, jaki to ma być język. Powstaje pytanie: W jaki sposób, przy użyciu jakich środków wyrazić autentyczne, ludzkie doświadczenie egzystencjalne? Jeszcze nie tak dawno wśród teo-

logów panowało przekonanie, że nauki szczegółowe, nieteologiczne, a zajmujące się człowiekiem, takie jak psychologia czy socjologia, wprowadzone w dialog z teologią pozwolą jej przybliżyć się do konkretnego życia. Tak się jednak nie stało. Główna przyczyna, zdaje się, tkwi w fakcie, że dziedziny te mówią językiem uogólnień, hipotez. Zamiast przybliżyć do życia, faktycznie od niego oddalają. W ten sposób teologia znowu znalazła się w punkcie wyjścia. Jej nową i bardzo realną szansą staje się literatura piękna. Wprowadza ona w świat ludzkiego życia, konkretnego doświadczenia. Może tu paść zarzut subiektywizmu zniekształcającego poznawaną rzeczywistość. Niebezpieczeństwo to zdaje się jednak o wiele mniejsze dla samej teologii niż jej dialog z naukami szczegółowymi. Poezja Twardowskiego stanowi potwierdzenie postawionej tu tezy. Teologia otrzymuje bowiem impulsy pobudzające ją do dalszego, korzystnego tak dla niej samej jak i jej odbiorcy, rozwoju.



Sztuka nie tylko w depresji

Przedmiotem refleksji nad sztuką może być jej kryzys. Jednak bardziej twórcza, a przeto bliższa twórczości przejawiającej się w sztuce, jest refleksja nad jej głębszymi źródłami. Wrażenie, jakie wywołują wielkie dzieła artystyczne, nie ogranicza się do nich samych. Jest raczej poczuciem obcowania z wyrażoną w nich rzeczywistością. Obcowania? Słowo to ma wyrażać bliskość, bezpośredniość relacji. W odniesieniu do wielkich dzieł sztuki bliższe prawdy jest chyba – olśnienie. Refleksja przychodzi później – jako próba świadectwa o doznanym wrażeniu. Taki jest sens rozważań Zbigniewa Herberta o sztuce. Nie dotyczą jej kryzysu, lecz świadczą o dziełach zdolnych budzić zachwycenie. Odnajdujemy w nich źródła osobistej fascynacji wielkiego poety. Nawet depresja, która przewija się w jego refleksji, ma charakter pozytywny – jest terenem, jak najdosłowniej, wydartym morzu. Chodzi oczywiście o Niderlandy jako krainę wielkich dzieł malarskich¹. Ale rozważania poety sięgają głębiej i szerzej – nie ograniczają się do sztuki w holenderskiej depresji. Wyłania się z nich określony obraz. Jaki? Można do niego odnieść słowa samego poety, który je stosuje do jednego ze swych ulubionych dzieł: *Obraz nie wisi na ścianie. Ten strzęp świata umieszczono w gablotce, aby się nad nim pokłonić* (22). Gablotką, przed którą się teraz pochylam i kłaniam, są książki poety.

Trudność pisania o sztuce

Świadomość poety obejmuje napięcie między rzeczywistością a jej wyrazem w sztuce. Z. Herbert wyznawał w swoich wierszach: *zaprawdę zaprawdę powiadam wam / wielka jest przepaść / między nami / a światłem*². Tak, nie światem, lecz jego wyróżnionym elementem – światłem. Poeta chciałby zostawić *swoje cienie*, jak czynią ptaki, które je pozostawiają w gniazdach, kiedy wznoszą się do lotu. Dlatego próbuje zwrócić się do przyrody, gdzie czekają na niego *źródła obłoków / które biją czysto*. Jednak na wiatr wzywający go do śpiewania odpowiada zmarszczeniem czoła i milczeniem. Na widok chmur zauważa, iż ma *kamyki / czarne zamiast oczu*. Czy zatem zbliżenie – kontakt ze światem – jest niemożliwością? Poeta wspomina dalej, że *bliznę po odejściu / dobra pamięć leczy*. Wyraża nadzieję: *może zejść blaski / po schylonych plecach*. Ale zakończenie, zdaje się,

świadczy o tym, że cienie, które poeta pragnął pozostawić za sobą, nadal mu towarzyszą. Stąd właśnie ostatnie wyznanie: *zaprawdę zaprawdę powiadam wam / wielka jest przepaść / między nami / a światłem*.

Światło jest tutaj znakiem (platońskim) dobra, do którego pełni można dotrzeć po oderwaniu się od cieni w *gnieździe* – jaskini¹. Ale jak się wydostać z przepaści? Słońce jako źródło widzenia otwiera i wskazuje drogę innej sztuki – malarstwa. W swej poezji Herbert uskarżał się na brak wyobraźni. W odróżnieniu od innych, którym łatwo jest pisać (*zamykają oczy / a już z czoła spływają / ławice obrazów*), mówi o sobie: *moja wyobraźnia / to kawałek deski / a za cały instrument / mam drewniany patyk / uderzam w deskę / a ona mi odpowiada / tak – tak / nie – nie*. Bliższa wydaje mu się rzeczywistość etyczna – *suchy poemat moralisty* (W 42 n.), gdzie liczą się ostatecznie najprostsze, elementarne odpowiedzi. Czy zawsze? Kiedy w następnym wierszu mówi o malarzach, jego dezaprobata dotyczy najbardziej autorów *plócien podzielonych na prawą i lewą stronę / którzy znają tylko dwa kolory / kolor tak i kolor nie*. Wyrzekają się oni *subtelnego koloru „może” / i „pod pewnym warunkiem” o perłowym połysku*. Domagają się jednoznacznego wyboru jednej, oczywiście swojej strony: *wybieraj / I aby ci pomóc nieznacznie popychamy języczek wagi* (W 45 n.).

Obie postawy poety wobec sztuki obrazów są tylko na pozór sprzeczne. Zarówno w poezji jak i w malarstwie liczy się dla niego jedno – wierność w opisie rzeczywistości. Trudna sztuka... Właśnie w imię wierności artysta musi bronić bogactwa rzeczywistości – wielości, której nie da się zamknąć w dwóch kolorach „tak” i „nie”. Postawa etyczna – niezgoda na fałsz – jest zarazem najprawdziwszą postawą estetyczną. Kiedy Herbert mówi o swojej odmowie wobec fałszywych kryteriów – w życiu i w sztuce – charakteryzuje niedobór etyki przez brak estetyki: *łańcuchy tautologii parę pojęć jak cepy / dialektyka oprawców żadnej dystynkcji w rozumowaniu / składnia pozabawiona urody koniunktywu*. Stąd wniosek: *Tak więc estetyka może być pomocna w życiu / nie należy zaniedbywać nauki o pięknie*. Sama zaś jedność etyczno-estetycznej postawy – to *sprawa smaku (...)* w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia (W 194 n.).

¹ Z. Herbert, *Martwa natura z wędzidłem*, Wrocław 1993. Cytaty z książki zaznaczam przez podanie w tekście numeru strony w nawiasie.

² *Wybór wierszy*, Warszawa 1983, s. 17 (= W 17).

³ Por. Z. Herbert, *Jaskinia filozofów*, w: *Wybór poezji. Dramaty*, Warszawa 1973, s. 183–232.

Szukanie jedności prowadzi jeszcze dalej. Niedostatek wyobraźni w poezji kieruje uwagę w inną stronę. Pan Cogito, który *nigdy nie ufał / sztukom wyobraźni, używał jej do całkiem innych celów / chciał z niej uczynić / narzędzie współczucia / pragnął pojąć do końca / – noc Pascala / naturę diamentu / – melancholię proroków*⁴. Urwana przeze mnie lista osób i przedmiotów, w które poeta próbuje się wczuć, jest jeszcze dłuższa. Zasada współodczuwania przenika istotnie wiele spośród wierszy Herberta. Towarzyszy mu ona także w dziedzinie, która, wydaje się, pobudza jego wyobraźnię w szczególnie sposób – w malarstwie. Świadectwem malarskich fascynacji są nie tyle wiersze, ile eseje poety. W nich także zastanawia się nad trudnościami opisu. Zanim spróbuje opisać tytułową „Martwą naturę z wędzidłem“, przypomina sobie zastrzeżenie Gombrowicza – znane z jego „Dziennika“, zasłyszane zarazem z jego własnych ust: *Jak można opisać katedrę, rzeźbę czy jakieś tam malowidło – prawić cicho, bezlitośnie. – Niech pan zostawi tę zabawę historykom sztuki. Oni też niczego nie rozumieją, ale wmówili ludziom, że uprawiają naukę*. I Herbert tak komentuje słowa pisarza: *Brzmiało to przekonywająco. Znam dobrze, nadto dobrze, wszystkie męki i daremny trud opisywactwa, a także zuchwałość tłumaczenia wspaniałego języka malarstwa na pojemny jak piekło język, którym pisane są wyroki sądów i powieści miłosne. Nie wiem nawet dobrze, co skłania mnie do podejmowania tych wysiłków. Chciałbym wierzyć, że to mój obojętny ideał żąda, abym mu składał niezdarne hołdy* (109 n.).

Malarskie obrazy są dla poety bliższe rzeczywistości aniżeli pojęcia filozofów: *Za sprawą obrazów doznawałem łaski spotkania z jońskimi filozofami przyrody. Pojęcia kiełkowały dopiero z rzeczy. Mówiliśmy prostym językiem żywiołów. Woda była wodą, skała skałą, ogień ogniem. Jak to dobrze, że zabójcze abstrakcje nie wypłyły do końca całej krwi rzeczywistości* (110). Echo tych słów powraca także w poezji Herberta. Jednak tutaj znika już pośrednictwo malarstwa. Spojrzenie dosięga samej rzeczywistości – przyrody: *natura powtarzała swoje mądre tautologie: las był lasem morze morzem skała skałą*⁵. I jeszcze wyraźniej: *Jeżeli już będziesz wiedział zamilcz swoją wiedzę / na nowo ucz się świata jak joński filozof / smakuj wodę i ogień powietrze i ziemię / bo one pozostaną gdy wszystko przeminie / i pozostanie podróż chociaż już nie twoja*⁶.

Nie jest pewnie dziełem przypadku, że oba ostatnie cytaty pochodzą z wierszy o podróżach – jeden z „Modlitwy pana Cogito – podróżnika“, drugi z „Podróży“. Przybliżanie się do rzeczywistości za pośrednictwem sztuki obrazów wymagało częstych zmian miejsca. Jak

długo? Aż przyjdzie – nieoczekiwanie jak łaska – moment zachwycenia: *Trudno określić ten rodzaj estetycznego porażenia. Obraz przykuwa do jednego, jedyne miejsce, nie można od niego odejść ani przybliżyć się jak do obrazów współczesnych, żeby powąchać farbę i podpatrzeć fakturę*⁴. Ale chwila błęgiego spokoju nie trwa długo. Zachwycenie jednym obrazem nadaje dalszej podróży dodatkowy sens i kierunek. Herbert powołuje się w tym miejscu na innego poetę: *Mądra zasada Goethego: „Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen” – tłumaczy się w dziedzinie malarstwa w ten sposób: obrazy jako owoce światła należy oglądać pod słońcem ojczyzny artysty*. W świetle tej zasady było jasne: skoro źródłem opisanego wyżej zachwycenia był obraz „Narodzenie” Piera della Franceski oglądany w Londynie (National Gallery), to dalsza droga nie mogła ominąć Italii.

Wcześniejsze doświadczenia

Italia przyniosła poecie szczególnie liczne doznania malarskie. Dlaczego zatem odpowiadając na pytanie przyjaciół: *Jaki jest twój malarz, którego nie oddałbyś za żadnego innego*, wybiera Piera della Franceskę? O wspomnianym już „Narodzeniu” Herbert mówi niewiele: *Obraz malowany w ostatnich latach twórczości artysty jest, jak ładnie ktoś powiedział, wieczorną modlitwą Piera do dzieciństwa i świtu* (B 166). Więcej mówią próby opisu obrazów, których śladem odbył dalszą pielgrzymkę. Najpierw w Arezzo podziwia cykl 14 fresków – „Legendę krzyża”. W opisie poszczególnych scen podkreśla połączenie dramatyzmu ze spokojem. Np. w pierwszym obrazie „Śmierć Adama” zauważa na koniec kobietę, w której *okrzyku nie ma przerażenia, jest tylko proroctwo. Cała scena jest patetyczna, prosta i helleńska, jakby wersety Starego Testamentu pisane przez Aischylosa* (B 168). Podobnie w innej scenie „Tortura Hebrajczyka”: *Temat sugeruje studium okrucieństwa, a tymczasem Piero mówi o tym rzeczowym i obojętnym językiem. Twarze osób dramatu są nieporuszone i pozbawione emocji* (B 170). To samo wrażenie powtarza się w innych obrazach

⁴ *Pan Cogito i wyobraźnia*, w: *Raport z oblężonego miasta i inne wiersze*, Paryż 1984, s. 22 n. (= R 22 n.).

⁵ R 17. Podobnie w: *Pan Cogito i wyobraźnia*: „uwielbiał tautologie / tłumaczenie / idem przez idem / że ptak jest ptakiem / niewola niewolą / nóż jest nożem / śmierć śmiercią” (R 22).

⁶ Z. Herbert, *Elegia na odejście*, Paryż 1990, s. 23 n. (= E 23 n.).

⁷ Tenże, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Paryż 1988, s. 165 n. (= B 165 n.).

cyklu, do tego stopnia, że gdyby ocalała jedna tylko postać tej legendy, jedno drzewo, kawałek nieba, można by z tych ułomków jak z fragmentów świątyni greckiej rekonstruować całość. Co o tym decyduje? Szukając klucza do tajemnicy Piera zauważono, że był to jeden z najbardziej bezosobowych, ponadindywidualnych artystów wszystkich czasów. (...) Potęgą tej sztuki bierze się stąd, że w postaciach ludzkich dzieje się patetyczny dramat półbogów, herosów i gigantów. Nieobecność ekspresji psychologicznej pozwala lepiej odbierać walory czysto artystyczne, tkwiące w formie, w ruchu brył i świetle. Herbert powołuje się na opinię A. Malraux, który „wita w twórcy „*Legenda Krzyża*“ wynalazcę obojętności jako dominującego wyrazu jego postaci (...) co jest zasadą współczesnej wrażliwości żądającej, aby ekspresja malarza pochodziła z samego malarstwa, a nie z postaci, które przedstawia“. Nad walką cieni, konwulsjami, hałasem i wściekłością zbudował Piero della Francesca *lucidus ordo*, wieczysty porządek światła i równowagi (B 171).

Tajemniczy, kamienny spokój w obrazach Piera znajduje swoją kulminację w jego „*Biczowaniu*“. Poetę uderza w nim synteza malarstwa i architektury, jakiej darmo by szukać w malarstwie europejskim. Korzysta z tej okazji, by zwrócić uwagę na monumentalność, znaczenie architektury w malarstwie Piera. Jest to zdaniem Herberta zagadnienie wybiegające poza epokę, bo w zaniku zmysłu architektury – najwyższej sztuki organizującej to, co widzialne, tkwi dramat współczesnego malarstwa (B 176). Poeta analizuje misterną kompozycję obrazu Piera i poświęca wiele miejsca zagadkowym szczegółom jego treści. Rozważania prowadzą do konkluzji, że „*Biczowanie*“ pozostanie pewnie na zawsze jednym z najbardziej nie poddających się interpretacji obrazów świata. Oglądamy je przez cienką szybę lodu, przykuci, zafascynowani i bezradni jak we śnie (B 180). Podobną zagadką pozostaje życie Piera. Umiera 1 października 1492 roku. Nie można napisać o nim romansu. Jest tak szczelnie ukryty za swoimi obrazami i freskami, że niepodobna domyślić się jego życia osobistego, jego miłości i przyjaźni, ambicji, gniewu i smutku. Dostał najwyższej łaski, jaką darzy artystów roztargniona historia, gubiąca dokumenty, zacierająca ślady życia. Jeśli trwa, to nie dzięki anegdocie o nędzach swego życia, szaleństwach, upadkach i wzlotach. Cały został pochłonięty przez dzieło (B 181 n.).

Ostatnie zdania można by potraktować jako motto następnego etapu Herbertowego posuwania się drogą sztuki – jego fascynacji malarstwem holenderskim. Znamienne jest zresztą, że on sam – zastanawiając się we wstępie nad mottem dla swego „*Barbarzyńcy*“ – przytacza zdanie Malraux łączące sztukę najstarszych tradycji właśnie

z najwybitniejszym przedstawicielem malarstwa holenderskiego: *Teżoż wieczoru, kiedy Rembrandt jeszcze rysuje – wszystkie sławne Cienie i cienie rysowników jaskiniowych śledzą spojrzeniem wahającą się dłoń, która przygotowuje im nowe trwanie poza śmierć lub nowy ich sen* (B 7). Idąc dalej tym tropem prześledzimy uwagi, które dłoń poety zapisała w zmaganiach z przedmiotem jego fascynacji.

Dlaczego Holendrzy?

Bardziej znane jest inne pytanie poety: *Dlaczego klasycy?* Odpowiedzi, nie mniej znanej, można się domyślać już na podstawie uznania Herberta dla umiłowanego Piera – dla *obojętności*, powściągliwej i wolnej od emocji ekspresji jego obrazów. W wierszu o powyższym tytule przykładem tej postawy jest dla poety starożytny Tucydides. W „Wojnie Peloponeskiej” relacjonuje bez żadnego komentarza m.in. dzieje swej nieudanej wyprawy, którą przyptalił dożgonnym wygnaniem z rodzinnego miasta. Poeta zauważa: *generałowie ostatnich wojen / jeśli zdarzy się podobna afera / skomlą na kolanach przed potomnością / zachwalają swoje bohaterstwo / i niewinność (...) Tucydides mówi tylko / że miał siedem okrętów / była zima / i płynął szybko*. I w tym miejscu poeta precyzuje swoją odpowiedź na tytułowe pytanie: *jeśli tematem sztuki / będzie dzbanek rozbity / mała rozbita dusza / z wielkim żalem nad sobą / to co po nas zostanie / będzie jak płacz kochanków / w małym brudnym hotelu / kiedy świtają tapety* (W 146 n.).

Poeta nie jest teoretykiem ani historykiem sztuki. Nie mówi o tym, jaka sztuka być powinna ani jaka jest w swych rozmaitych przejawach. Mówi o dziełach sztuki, które go osobiście poruszają. Trudno jednak nie zauważyć, że źródło jego poruszeń jest wspólne i odzwierciedla określoną wizję sztuki. Co zatem poruszyło go najbardziej u malarzy holenderskich „złotego wieku”? Nie mówi wiele o tych, którzy „obowiązkowo” muszą się pojawić w opracowaniach o tym okresie. U niego przewijają się oni tylko w przeciwstawieniu do innych malarzy... podróżników: *Ale wielcy – Vermeer, Hals, Rembrandt – nigdy nie wybrali się za Alpy, czy choćby do sąsiednich krajów. Pozostali wierni drzewom, murom, obłokom własnej ojczyzny, rodzinnego miasta i, co dziwniejsze, ten prowincjonalizm z wyboru stanowił siłę i zdecydował o pośmiertnym tryumfie* (43). Dziwne? Może dla Pana Cogito – podróżnika... Samego poetę zadziwia jednak bardziej to, co zatrzymało go w pojedynczym, na pozór niczym się nie wyróżniającym obrazie.

Przechodząc w amsterdamskim Rijksmuseum przez salę, gdzie powszechnym uznaniem cieszy się „Para małżeńska“ Halsa, natknął się na obraz nie znanego mu malarza: *Od razu pojąłem, choć trudno byłoby to racjonalnie wytłumaczyć, iż stało się coś ważnego, istotnego, coś znacznie więcej niż przypadkowe spotkanie w tłumie arcydzieł. Jak określić ten stan wewnętrzny? Obudzona nagle ostra ciekawość, napięta uwaga, zmysły postawione w stan alarmu, nadzieja przygody, zgoda na olśnienie. Doznałem niemal fizycznego uczucia – jakby mnie ktoś zawołał, wezwał do siebie. Obraz zapisał się w pamięci na długie lata – wyraźny, natarczywy – a przecież nie był to wizerunek twarzy o pałającym spojrzeniu ani też żadna dramatyczna scena, lecz spokojna, statyczna, martwa natura* (89). Była to właśnie wybrana jako tytuł nowego zbioru esejów „Martwa natura z wędzidłem“. Reprodukacja na okładce pozwala zobaczyć przedmioty, które także poeta cierpliwie opisuje. Trudniej dostrzec to, co przede wszystkim przykuło jego uwagę: *Najbardziej fascynujące było tło. Czarne, głębokie jak przepaść, a zarazem płaskie jak lustro, dotykalne i gubiące się w pespektywach nieskończoności. Przezroczysta pokrywa czeluści* (90).

Skąd ta fascynacja? Aby ją zgłębić, Herbert próbował dowiedzieć się czegoś więcej o autorze obrazu podpisanym jako Torrentius. Imię (znaczące w formie przymiotnikowej „gorący, rozżarzony“, a w odmianie rzeczownikowej „dziki, rwący potok“) okazało się pseudonimem malarza Jana Simonsza van de Beecka (1589–1644). Jego życie było *burzliwe, niezwykle, dramatyczne, zupełnie różne od banalnych biografii większości jego kolegów cechowych. Dla tych nielicznych, którzy o nim pisali, był on postacią zagadkową, niepokojącą, a jego błyskotliwa kariera i tragiczny koniec nie układają się w żaden logiczny, przejrzysty wzór, ale stanowią splątany węzeł wielu wątków – artystycznych, społecznych, obyczajowych i w końcu – jak się zdaje – politycznych* (90).

Burzliwe życie wpłynęło na malarskie dzieło artysty. Los jego obrazów nie jest obecnie znany – z wyjątkiem właśnie „Martwej natury z wędzidłem“. Także jej dzieje są zagadkowe. Została odnaleziona dopiero w 1913 r., po ukazaniu się pierwszej monografii artysty (w 1909 r.). Okazało się, że obraz służył *przez parę wieków jako przykrywa beczki z rodzynkami* (107). Inna zagadka wiąże się z datą powstania obrazu. W 1614 r. ukazało się pierwsze oficjalne pismo, w którym powstała wcześniej sekta różokrzyżowców ujawniła swoje zamiary *ogólnej reformacji w całym szerokim świecie*. Ponieważ także Torrentius był podejrzewany o przynależność do tej sekty, usiłowano dopatrzeć się jej wpływów w „Martwej naturze z wędzidłem“. Skło-

niło to samego Herberta do studiowania literatury ezoterycznej. Pociągało go w niej to, że *szare abstrakcje filozofów zostały tu zastąpione przez wdzięczne symbole i obrazy, wszystko łączy się z wszystkim i zmierza ku upragnionej jedności, a świat staje się lekki i przezroczysty. Byle tylko przyjąć pierwszą wątplą przesłankę, byle tylko przyswoić sobie sekretny język, nie pytać o definicje, zaufać Metodzie. Poddać się to znaczy – uwierzyć. Jakże to dziwne, że najbardziej obskurne ideologiczne opętania przebiegają podobnie* (115).

Ostatnie słowa wskazują, że poeta zaniechał na koniec poszukiwań w tym kierunku. Powrócił do umieszczonego na obrazie napisu, który początkowo próbował rozszyfrować właśnie przez odwołanie się do pism hermetycznych. Tak go tłumaczy: *To co istnieje poza miarą (ładem) / w nadmiarze (beładzie) zły swój koniec znajdzie*. Opierając się na tych słowach Herbert przyjmuje, że obraz nie wyraża przemijalności, unicestwiającej przedmioty („Vanitas“ Koheleta), jak przypuszczają studiowani przezeń historycy sztuki. Zauważa raczej: *Konstrukcja myślowa wiersza opiera się na antynomii harmonii i chaosu, czyli rozumnej formy i bezkształtnej materii, która w kosmologiach wielu religii była ciemnym tworzywem czekającym na boski akt stworzenia. W kategoriach etycznych martwa natura Torrentiusa nie jest wcale, jeśli moje przypuszczenia są słuszne, alegorią „Vanitas“, lecz alegorią jednej z kardynalnych cnót, zwanej umiarkowanie, „temperantia“, „sofrozyne“. Taką właśnie interpretację narzucają wyobrażone przedmioty – wędzidło, cugle namiętności, naczynia, które nadają kształt bezforemnym płynom, a także kielich napętniony tylko do połowy, jakby przypominał chwalebny zwyczaj Greków – mieszania wina z wodą* (114 n.).

Uzupełnienie tej interpretacji poeta znalazł w przesłanym mu artykule, zwracającym uwagę na związek obrazowego dwuwiersza z umieszczonymi nad nim nutami. Autor artykułu zauważył podwójny błąd – nie tylko w jednym słowie tekstu, ale także w odpowiadającej mu nucie, która łamie harmonię melodii: *Jest to więc zamierzony, zupełnie świadomy podwójny błąd pisowni i muzyki, zburzenie zasad języka i melodii, symboliczne naruszenie porządku. W średniowieczu ten zabieg kompozytorsko-moralistyczny nosił nazwę „diabolus in musica“ – i towarzyszył zwykle słowu „peccatum“* (118). Uznając trafność tego spostrzeżenia Herbert nie zgadza się jednak z opartą na nim interpretacją, według której obraz przedstawia jedynie *pozorną alegorię umiaru, w rzeczywistości zaś, chociaż w sposób misternie zakamuflowany, jest pochwałą człowieka wyzwolonego z więzów, niezwykłego, wysoko stojącego ponad tłumem małodusznych filistrów* (119). Poeta

obstaje mimo wszystko przy swoim wskazaniu na umiar: *Torrentius pozostawił nam alegorię powściągliwości – dzieło wielkiej dyscypliny, samowiedzy i ładu, jakby sprzeczne z jego szalonym egzystencjalnym doświadczeniem. Ale tylko prostaczkowie i naiwni moralizatorzy domagają się od artysty przykładowej harmonii życia i dzieła* (120).

Jaki jest zatem sens dysonansu w obrazie przedstawiającym umiarowanie? Co wyrażają przedmioty – pełne stabilności na tle jak przepaść, jak *przezroczysta pokrywa czełusci*? Fascynacja tajemniczym obrazem Holendra staje się może jaśniejsza w świetle rozważań Herberta o innym malarzu, któremu – obok Torrentiusa – poświęca w swych „holenderskich” esejach najwięcej uwagi. Malarzem tym jest Gerard Terborch. W jego obrazach uderza osobliwa kolorystyka – *próba opowiedzenia świata w tonacji czarno-perłowo-szarej* (75). *Unika tego, co nazywamy budowaniem formy kolorem. W jego powściągliwych obrazach przeważają zgaszone brązy, ugry i szarości; na tym tle wybucha nagle suknia o barwie ultramaryny, świetlistych żółci, cynobrowych czerwieni* (81). Treścią są portrety i sceny rodzajowe. Tym, co je wyróżnia, jest obecny w nich prawie zawsze *element dystansu, ironii, dyskretnie ukrytej dwuznaczności* (80).

Esej, który Herbert poświęcił Terborchowi, nosi tytuł „Dyskretny urok mieszczaństwa”. Poetę frapuje napięcie wyrażające się w sztuce malarza. Paradoksalny dysonans kryje się nie tylko w „Ojcowskim napomnieniu” – ulubionym przez poetę obrazie Terborcha z berlińskiego Dahlem. Herbert wyznaje: *Co najmniej dwa jego obrazy nie dają mi spokoju. Pierwszy z nich, „Rodzina szlifierzy”, przedstawia studium opuszczenia, rozpacz, biedy. Zagadką jest to, jak trafił wytworny radca Terborch do tego zaułka nędzy? Drugi, „Procesja biczowników”, zdumiewa swym nastrojem pełnym grozy i tajemniczości. Obraz tak bardzo przypomina pocie malarstwo Goyi, że pyta: Jakim cudem antycypował o półtora wieku genialnego Hiszpana malarz północnego kraju, gdzie rządziły sztuką inne gusty i tradycja?* (87). Patrząc na autoportret Terborcha, na *jego bystre oczy patrzące na nas z nie ukrywaną ironią* poeta wyobraża sobie, że malarz zdaje się *mówić – tak znałem dobrze świat ubóstwa i brzydoty, ale malowałem skórę, połyskliwą powierzchnię, pozór rzeczy – jedwabne damy, panów w nienagannej czerni. Podziwiałem, jak zaciekle walczyli o trochę dłuższe życie, niż było im pisane (...) zanim ich i nas samych pochłonie czarne tło* (88).

W tym punkcie spotykają się niejako wrażenia Herberta wyniesione z jego ulubionych obrazów holenderskich malarzy. Czarne tło dzieła Torrentiusa zatrzymanego *nad samą krawędzią nicości* (108)

i nieskończone odcienie czerni na obrazach Terborcha. Spokój przedmiotów i osób reprezentujących życie „drobnomieszczańskie” kontrastuje ze świadomością malarzy, którzy wiedzą o przemijalności tego życia i szukają jego utrwalenia – w sztuce. Jesteśmy bliżej odpowiedzi na pytanie: Dlaczego Holendrzy? Sam Herbert prowadzi nas jeszcze dalej w poszukiwaniu odpowiedzi.

Między sztuką a rzeczywistością

Powtórzmy wraz z poetą: *zaprawdę zaprawdę powiadam wam / wielka jest przepaść / między nami / a światłem*. Słowa pochodzą z wiersza „Struna” – z tomu „Struna światła”. Przepaść dzieląca od światła i pochodząca od niego struna łączy się w „Lesie Ardeńskim”, w którym: *zielony obłok / i brzozy pień jak struna światła*. To połączenie przychodzi wówczas, gdy składa się *ręce tak by sen zaczerpnąć*. Inaczej bowiem, gdy *złoży się ręce tak by pamięć czerpać*, pojawia się inny obraz: *zwęglony obłok / czoło znaczone światłem czarnym* (W 20 n.). Sen przeciwstawiony pamięci, marzenie o przyszłości – przeszłości, sztuka – rzeczywistość?

Przejście od sztuki do rzeczywistości jest tematem pierwszego eseju „Martwej natury z wędzidłem”. Poeta opisuje jedną z podróży po Holandii – odmienną od poprzednich. Te wcześniejsze ograniczały się do zwiedzania muzeów – była to *typowa marszruta kogoś, kto pochłania obrazy, książki, monumenty, zostawiając całą resztę tym wszystkim, którzy na podobieństwo biblijnej Marty troszczą się o rzeczy doczesne* (7). Przykładem a zarazem owocem takiego poruszania się w dziedzinie sztuki były opisane wcześniej zainteresowania związane z Torrentiusem i Terborchem. Co nowego przyniosła natomiast podróż nastawiona nie na dzieła sztuki, lecz na samą holenderską rzeczywistość?

Uderzyła w niej najpierw przyroda – krajobraz. Pierwszym oszałamiającym wrażeniem była słynna depresja Niderlandów (Dolnych Krain). Oszłomienie przejawia się zrazu nie w pobudzeniu, lecz w uśpieniu patrzącego: *Ogarnia nas przemożne uczucie zmysłów, błogosławiona monotonia, sennaść oczu, otępienie słuchu, cofnięcie się dotyku, bowiem wokół nie dzieje się nic, co by wprawiało nas w niepokój egzaltacji. Dopiero później, znacznie później, odkrywa się fascynujące bogactwo wielkiej płaszczyzny* (9). To przejście – od monotonii do gamy wielu tonów – pozwoliło poecie pojąć monochromatyzm zauważony już u Terborcha. Wyjaśnienie nasuwa mu się w związku z jego ulubionym pejzażystą, van Goyenem, który namalował *szereg świetnych*,

monochromatycznych dzieł z dominantą bistru, sepii, ciężkiej zieleni. Herbert zauważa: Holendrzy nie wymyślili metody malowania jednym kolorem obrazu, przydali jej natomiast wdzięk i naturalność, bowiem monochromatyzm jest trafnym skrótem widzialnej rzeczywistości, uchwyceniem blasku i atmosfery (sina poświata na moment przed burzą, ciężkie od leniwego złota światło letnich popołudni) (20 n.).

Uznanie poety dla Goyena miało dodatkowe powody. Nie mógł się bowiem zgodzić z historykami sztuki, dla których najważniejszym pejzażystą złotego wieku w Holandii był Ruysdael. Wyjaśnia, dlaczego jego uczucia wobec tego malarza ochłodyły. *Otóż stało się to wtedy, gdy w jego płótna wstąpił duch, i wszysko stało się uduchowione, każdy liść, każda obłamana gałąź, każda kropla wody. Natura dzieliła z nami nasze rozterki i cierpienia, przemijanie i śmierć. Dla mnie najpiękniejsza jest przyroda nie współczująca – chłodny świat w innym świecie (18).* Dlatego za swojego przewodnika po starej Holandii wybrał właśnie Jana van Goyena.

Co dało to przewodnictwo? Początkowo Herbert miał nadzieję, że jego wędrowka pozwoli mu *dotrzeć do interioru – wnętrza Holandii nie tkniętego ludzką ręką, tożsamego z tym, na jaki patrzył mój bohater zbiorowy: mieszczanin holenderski siedemnastego wieku – tak abyśmy zaistnieli w tej samej ramie, na tle wiekiustego krajobrazu (13).* To się nie powiodło: *Po kilku dniach oswoiłem się z myślą, że nie zobaczę motywów, jakie malowali mistrzowie holenderscy „złotego wieku”, a przecież w Italii wystarczy wychylić się z okna pociągu, żeby mignął przed oczami fragment Belliniego lub utrwalone przed wiekami niebo Umbrii. W zamian za to dostałem w Holandii największą kolekcję krajobrazów w ramach (16 n.).* Innymi słowy – zamierzone odkrywanie holenderskiej przyrody w rzeczywistości zakończyło się powrotem do sztuki i do jej obrazów. Trudno było rozróżnić, czy podróż przebiega *traktem ziemi, czy drogą wyobraźni (19).* Swemu ulubionemu pejzażyście poeta zawdzięcza szczególne przeżycie: *Kiedy zobaczyłem pierwszy raz obraz Goyena, miałem uczucie, że czekałem długo na tego właśnie malarza, że zappełnił on od dawna oczekiwany brak w moim muzeum wyobraźni, a równocześnie towarzyszyło temu irracjonalne przekonanie, że znam go dobrze i od zawsze. Wrażenie – być może – wiąże się z metodą malarza: Mówiono, że mistrz posiada w pracowni najtańsze, jakie tylko można sobie wyobrazić, elementarne rekwizyty: glinę, cegłę, wapno, ułamki tynku, piasek, słomę i z tych resztek odrzucanych od świata tworzył nowe światy (20).*

W ten sposób ulubiony pejzażysta doprowadził Herberta do kontemplacji przedmiotów – do odkrycia pośród monotonii krajobrazu tworzonych przez ludzi rzeczy jako elementu najbardziej uderzają-

cego. Może dlatego dopiero w Holandii poeta mógł doświadczyć z nową siłą „przedmiotowej” prawdy gotyku: *Po raz pierwszy doznałem wrażenia, że gotycka ściana była jak tkanina – prostopadła, napięta, bez ozdób, gęsto tkana, o grubym wątku i wąskiej, sznurkowej, nieco sparciałej osnowie. I kończąc dłuższy opis kolorystycznych walorów owej ściany poeta dodaje, że zaczął odtąd doceniać starą, ciepłą, bliską ziemi – cegłę* (12 n.). Jego otwarte spojrzenie odkrywało coraz to nowe przedmioty, kolejne przykłady przejścia z rzeczywistości życia codziennego w sferę sztuki: *Zadawałem sobie pytanie, dlaczego właśnie w tym kraju przechowuje się ze szczególną pieczołowitością i niemal religijną atencją czepki prababki, kołyskę, surdut ze szkockiej wełny pradziadka, kołowrotek. Przywiązanie do rzeczy było tak wielkie, że zamawiano wizerunki i portrety przedmiotów, aby potwierdzić ich istnienie, przedłużyć trwanie* (14).

Dlaczego właśnie w Holandii? Częściową odpowiedź widzi Herbert w religii kalwińskiej: *Holendrzy kochali przedmioty, doczesną nagrodę za pracowitość i ciułactwo* (80). Nadto wielość tworzonych i odtwarzanych w malarstwie przedmiotów wskazuje to samo źródło co wielość malowanych krajobrazów: *Wydaje się, że artyści starali się powiększyć widzialny świat swojej małej ojczyzny, pomnożyć rzeczywistość przez tysiące, dziesiątki tysięcy płócien, na których utrwalono wybrzeża morskie, rozlewiska, wydmy, kanały, rozległe horyzonty i widoki miast* (27). Podobną rolę odegrała w Holandii inna jeszcze sztuka – hodowli kwiatów, zwłaszcza tulipanów: *Przyroda rzuciła człowiekowi wyzwanie, także estetyczne. Nie jest zatem rzeczą trudną do pojęcia, iż pewna monotonia holenderskiego krajobrazu rodziła marzenia o florze różnorodnej, wielobarwnej, niezwyklej. Ale i ta nowa sztuka mogła prowadzić od rzeczywistości do sztuki malarskiej. Herbert nawiązuje do starej anegdoty o damie, która prosiła artystę o namalowanie dla niej bukietu rzadkich kwiatów, gdyż nie mogła sobie pozwolić na ich kupno; miało to być początkiem nowej gałęzi malarstwa. Poeta zauważa, iż u owej damy-inicjatorce motywy estetyczne grały rolę najzupełniej drugorzędną. To czego naprawdę pożądała, było przedmiotem realnym – koroną płatków na zielonej łodydze. Dzieło artysty było zaledwie substytutem, cieniem rzeczy istniejących. Podobnie kochankowie skazani na rozłąkę muszą zadowolić się podobizną uміłowanej twarzy. Na początku obraz wyraża tęsknotę za rzeczywistością daleką, nieosiągalną, utraconą* (47 n.).

To wszystko sprawiało, że malarskie odtwarzanie świata było właśnie w Holandii tak bardzo popularne. Ceniono sobie wierność w przedstawianiu tematu. Trudno się temu dziwić, skoro *podziw dla udanej imitacji jest czymś bardzo naturalnym, na przekór prorokom*

jałowej czystości (32). Podziw przenosił się także na twórców. Uznanie poety budzi raz jeszcze to, że malarze holenderscy złotego wieku – podobnie jak artyści podziwiani w „Barbarzyńcy” – należą do tych, którzy pozostawiają po sobie dzieła, a nie skargi i lamente. Herbert dodaje: *Można im tylko pozazdrościć. Jakikolwiek były nędze i blaski, zawody i klęski ich kariery, rola ich w społeczeństwie, ich miejsce na ziemi były niekwestionowane, zawód uznany powszechnie i tak oczywisty jak zawód rzeźnika, krawca czy piekarza. Nikomu nie przychodziło do głowy pytanie, po co istnieje sztuka – ponieważ świat bez obrazów byłby po prostu niepojęty. To my jesteśmy ubodzy, bardzo ubodzy. Znakomita część sztuki współczesnej opowiada się po stronie chaosu, gestykuluje w pustce albo mówi o historii własnej jałowej duszy (44 n.).*

Okazuje się, że sztuka tworzona w holenderskiej depresji mogła być wolna od innej i głębszej depresji – kryzysu sztuki współczesnej. Ostatnia wskazówka, jaką poeta znajduje w swym poszukiwaniu sensu holenderskiego fenomenu, odsłania w tym samym kierunku jeszcze więcej – dodatkowy aspekt związku między sztuką a rzeczywistością. Punktem wyjścia jest znowu holenderska depresja: *Tu, w Holandii, miałem uczucie, że wystarczy byle jaki pagórek, aby objąć wzrokiem cały kraj – wszystkie jego rzeki, łąki, kanały i czerwone miasta – niby wielką mapę, którą można przybliżyć i oddalać od oczu. Nie było to wcale uczucie dostępne pięknoduchom, a więc estetyczne, ale jakby cząstka wszechmocy zastrzeżona istotom najwyższym – ogarniania nieobjętych obszarów z całym bogactwem szczegółów, traw, ludzi, wód, drzew i domów, to, co mieści się tylko w oku Boga – ogrom świata i serce rzeczy (9).*

Ta dwoistość spojrzenia – obejmującego całość i nie tracącego z oczu najdrobniejszych szczegółów – pojawia się również w obrazach holenderskich malarzy. Jeden z nich, przedstawiający scenę wojenną, poeta tak opisuje: *Widziana okiem kartografa – ogromna zielona równina poprzecinana niebieskimi liniami rzek i kanałów, pośród których krzątają się ludzie mali jak owady. Historia z perspektywy Boga (128).* Także w innej scenie batalistycznej można dostrzec tysiące drobnych detali oddanych z precyzją miniaturzysty. *A wszystko to widziane jak przez lunetę, z dalekiej perspektywy, która pochłania grozę i namiętność (131).* Podobna postawa malarska przejawia się w portretach kwiatów. Nie są one wyrazem gwałtownych stanów wewnętrznych artysty (jak „Stoneczniki” van Gogha), lecz wręcz przeciwnie, kształt, kolor i charakter kwiatów został oddany skrupulatnie i drobniawo z chłodną bezstronnością botanika i anatoma. Jasne światło obrazu nie wyróżnia żadnego z kwiatów bukietu, podobnie jak w zbiorowych

portretach Halsy, w których nie ma podziału na osoby ważne i mniej ważne (49).

Nieznudzony w poszukiwaniu źródeł holenderskiej sztuki Herbert wspomina wreszcie o wolności, która była dla Holendrów czymś tak prostym jak oddychanie, patrzeć, dotykane przedmiotów. (...) Dlatego w ich sztuce nie ma podziału na to co wielkie i małe, ważne i nieistotne, podniosłe i pospolite. Malowali jabłka, portrety kupców bławatnych, cynowe talerze, tulipany, z tak cierpliwą miłością, że gasną przy nich obrazy zaświatów i hulaśliwe opowieści o ziemskich triumfach (133). Wolność przejawiająca się w malarstwie Holendrów znajdowała swój szczególny wyraz w wolności religijnej: *Holandia słynęła z niespotykanej nigdzie w Europie tolerancji religijnej i wyznaniowej* (93). Przypomniałszy nadto, że *nigdy ten dzielny naród nie wypowiedział wojny swoim sąsiadom*, Herbert dodaje: *Ktoś powiedział: „La Hollande est de religion d’Erasme”. Nie będzie wielką przesadą, jeśli się powie, że władzę nad tym małym narodem objął duch filozofa z Rotterdamu, który nade wszystko cenił cnoty umiarkowania i łagodności* (131 n.).

Czy jest możliwe albo konieczne podsumowanie tych rozważań? Zestawione obok siebie wypowiedzi wskazują w jednym kierunku, choć ich punkty wyjścia wydają się różne – depresja (geograficzna), spojrzenie na świat w perspektywie Boga, wolność religijna... Chodzi o postawę, którą można by opisać w słowach, jednak może jeszcze pełniej wyraża się ona właśnie w sztuce – w obrazach. Ostatnim słowem niech będą słowa z „Apokryfów” – drugiej części książki poety. Wkłada je on w usta Vermeera jako odpowiedź pod adresem wybitnego przyrodnika van Leeuwenhoecka, który przeciwstawiając sztukę nauce – jedynie tę ostatnią uważał za źródło i wyraz prawdy o świecie. Malarz odpowiada słowami poety: *Zarzucisz mi zapewne, że nasza sztuka nie rozwiązuje żadnej zagadki przyrody. Naszym zadaniem nie jest rozwiązywanie zagadek, ale uświadomienie ich sobie, pochylenie głowy przed nimi, a także przygotowanie oczu na nieustający zachwyt i zdziwienie. (...) Jeśli dobrze rozumiem moje zadanie, polega ono na godzeniu człowieka z otaczającą rzeczywistością, dlatego ja i moi cechowi bracia powtarzamy nieskończoną ilość razy niebo i obłoki, portrety miast i ludzi – cały ten kramarski kosmos, bo w nim tylko czujemy się bezpieczni. Nasze drogi rozchodzą się. (...) Pozwól jednak, że i my będziemy uprawiali nasz archaiczny proceder, że będziemy mówili światu słowa pojednania, mówili o radości z odnalezionej harmonii, o wiecznym pragnieniu odwzajemnionej miłości* (168).

Jacek Bolewski SJ

Barbarzyńca redivivus

*Bo zbrodnia biegnie prędzej niż
śmierć.*

(Platon, „Obrona Sokratesa“)

Przyjęło się uważać II wojnę światową za apogeum wszelkiego zła w historii. Oświęcim pozostaje po dziś dzień najstraszliwszym symbolem ludobójstwa i barbarzyństwa. Wielu sądziło, że to zamknięty raz na zawsze rozdział dziejów. Jest zatem niebывale, że u schyłku drugiego tysiąclecia, po tylu smutnych doświadczeniach w przeszłości, w dobie wytężonej pracy wychowawczej ze strony państw, Kościołów i wielu organizacji, w okresie wypracowania i uznania przez międzynarodową społeczność niezliczonych konwencji i kart praw, rozkwitu środków masowej komunikacji (czwarta władza), które wszelkie wydarzenia potrafią nagłośnić i pokazać dosłownie w parę chwil, pojawili się ponownie na świecie barbarzyńcy gotowi do najbardziej przerażających zbrodni, pełni pogardy tak dla człowieka jak i wytworów jego kultury. Nieustannie napływające informacje z krajów Trzeciego Świata o okrucieństwach, wypędzaniu tysięcy osób i niszczeniu ich dobytku, są przyjmowane ze „zrozumieniem“. Wyjaśnia się je niskim poziomem rozwoju tamtejszych społeczności, waściami plemiennymi, smutnym dziedzictwem kolonializmu – m.in. sztucznym wyznaczeniem granic państwowych. Zabójstwa, masowe gwałty, wysiedlenia mają jednak miejsce także w Europie – w byłej Jugosławii, a więc na kontynencie, którego mieszkańcy przez wieki szczycili się swoimi osiągnięciami i światowym przywództwem. Brak odporności kultury europejskiej na barbarzyńską infekcję stawia na porządku dziennym pytanie o przyczyny słabości cywilizacji i o siły barbarzyństwa.

Mówiąc o barbarzyństwie w Europie u schyłku drugiego tysiąclecia ma się wrażenie, jakby czas zatoczył koło i ponownie nastąpiła epoka grecko-rzymskiej cywilizacji, gdy po raz pierwszy poczęto się zastanawiać nad relacjami cywilizacji i barbarzyństwa. Starożytny barbarzyńca miał różne oblicza. Dla Greków był przede wszystkim Scytą i Persem, dla Rzymian – Germaninem i Hunem. Początkowo kryterium barbarzyńcy (gr. „barbaros“ – cudzoziemiec, obcy, dziki) miało charakter językowy i kulturowy. Dla Greków barbarzyńskie były ludy mówiące innym niż grecki językiem, dla Rzymian – ludy

o odmiennej kulturze, żyjące poza granicami imperium. Neutralny zrazu termin nabrał negatywnych konotacji pod wpływem wydarzeń politycznych i militarnych, a zwłaszcza zniszczeń czynionych przez Persów (gotowych nawet smagać łańcuchami morze), Germanów, Hunów. Znamienne, że gdy Grecy lub Rzymianie dopuszczali się zbrodni w rodzaju zburzenia Kartaginy, swoich czynów nie oceniali tak surowo.

W starożytności barbarzyństwo definiowano również w kategoriach społecznych. Arystoteles w „Polityce” postawił znak równości między barbarzyńcą a niewolnikiem, przywołując Eurypidesa, który pisał w „Ifigenii w Aulidzie”, co następuje: *Grecy mają barbarzyńcom rozkazywać, a nie zasię barbarzyńcy ludom greckim. Ludem wolnym są Grekowie. Zaś sługami barbarzyńcy* (tłum. Kasprowicza). O tym, kto był panem, a kto sługą, decydowała w praktyce nie kultura, lecz siła i nieraz cywilizowani ludzie popadali w barbarzyńską niewolę.

Do współczesnego słownictwa weszła kulturowa konotacja barbarzyństwa – *brak cywilizacji i kultury, okrucieństwo; ordynarność, brak okrzęsania, ignorancja, nieuctwo* („Słownik wyrazów obcych”, PWN). Zachować się po barbarzyńsku to tyle co *w sposób właściwy barbarzyńcom; okrutnie, niehumanie* („Słownik języka polskiego”, PWN).

Przeciwstawienie barbarzyństwa i cywilizacji legło u podstaw schematu zaproponowanego przez amerykańskiego antropologa, Lewisa Henry’ego Morgana. Barbarzyństwem określał wyższe stadium w schyłkowym okresie wspólnoty pierwotnej, spotykane wśród ludów o rozwiniętej hodowli i rolnictwie, lecz nie znających pisma i miast. W epoce nowożytnej barbarzyńca stracił wiele ze swojej grozy, będąc zaledwie dzikusem zamieszkującym odległe dżungle czy stepy. Natomiast ludy Europy wzniosły zręby cywilizacji, która promieniowała na inne kontynenty. Czy Europa chętnie się wywyższa nad egzotycznymi cywilizacjami rzeczywiście przewyciężyła swoją barbarzyńską przeszłość?

Gdyby zachodni Europejczycy przeprowadzili rachunek sumienia, okazałoby się, że nie zatracili całkowicie barbarzyńskich zachowań. Paroksyzmy nienawiści, bezmyślne okrucieństwo, niszczycielski zapal co rusz dochodziły do głosu, zwłaszcza w czasach kryzysu. Europejski barbarzyńca kierował swoją nienawiść przede wszystkim do ludzi obcych, np. Żydów, pomimo że od lat zamieszkiwali te same miasta i miasteczka co on. Kozłami ofiarnymi stawały się także inne grupy, np. żebracy, trędowaci, kobiety, oskarżani o czary, zatrutowanie studzien i inne przestępstwa. Kto w owych konfliktach był prawdziwym barbarzyńcą? Ofiary oskarżane o absurdalne czyny czy prześladowcy

stosujący nieludzkie metody podczas śledztwa i przy wykonywaniu wyroków śmierci?

Postępujący z upływem wieków proces cywilizacyjny doprowadził do interioryzacji wielu norm i wartości uchodzących za „cywilizowane” i przytłumił płomień barbarzyństwa. Jak kruchy był naskórek cywilizacji, uzmysłowił wybuch barbarzyństwa podczas I wojny światowej, kiedy nie wahano się stosować taktyki spalonej ziemi (m.in. na terenach Polski), wysiedlać przymusowo ludność, dopuszczać się gwałtów i pogromów. Najgorsze miało jednak dopiero nadejść wraz z narodzinami nazizmu. Bicie i mordowanie ludzi, grabieże, niszczenie domów i świątyń, palenie książek – wszystko to stało się zwykłym elementem rzeczywistości Trzeciej Rzeszy.

Na opisanie fenomenu faszyzmu i hitleryzmu zużyto morze atramentu, udokumentowano jednak ponad wszelką wątpliwość, że barbarzyńca hitlerowski z pełną świadomością nawiązywał do plemiennych germańskich zasad, ideałów i mitów. Charyzmatyczny przywódca, uprzywilejowana pozycja wodza i jego drużyny w procesie redystrybucji dóbr i zaszczytów, gloryfikacja więzów krwi – mają analogie we wczesnym, przedpaństwowym etapie rozwoju społeczeństw ludzkich, w tzw. systemach wodzowskich (chiefdoms). Totalizm hitlerowski odwoływał się wprost do sfery emocji, namiętności, popędów. Nie bez znaczenia był fakt, że twórcami systemu bardzo często byli ludzie z nizin społecznych, pozbawieni wyższej kultury, wyznawcy prymitywnych wartości, głoszący nienawiść, nietolerancję i antysemityzm. Kluczową rolę w arsenale środków ujarzmiających masy ludzkie, oprócz przymusu fizycznego, odgrywał mit: rasy, wspólnoty, misji dziejowej Niemców. Barbarzyńca, który odrzucał dorobek cywilizacji Zachodu i przywracał plemienne zasady życia społecznego, nie byłby tak śmiertelnie groźny, gdyby nie to, że nie miał skrupułów w korzystaniu z technologicznych osiągnięć współczesnej cywilizacji do swoich zbrodniczych i prymitywnych celów: podboju terytoriów, zdobycia niewolników itp. Pozytywny stosunek „Parteigenossen” do wynalazków spowodował, że jako uzbrojenie armii, w propagandzie, fabrykach śmierci pojawiła się najnowsza technologia, nadając Trzeciej Rzeszy niesłychaną dynamikę.

Hitlerowski barbarzyńca był nie tylko psychopatą i sadystą, jakich nie brakowało w SS i Gestapo, czerpiącym przyjemność z zadawania cierpienia innym, lecz także mordercą zza biurka w rodzaju Hansa Franka, Rudolfa Hössa czy Adolfa Eichmanna. Przeglądając życiorysy hitlerowskich zbrodniarzy, natrafiamy na pewne cechy wspólne, tworzące swoisty syndrom barbarzyńcy. Składało się na niego poczu-

cie obowiązku, hierarchii, autorytetu. Gotowość do wypełniania każdego rozkazu doprowadziła do najgorszych zbrodni, gdy wreszcie zjawił się opatrnościowy mąż, głoszący chęć uwolnienia Niemców od wszelkiego „robactwa“, czyli Żydów i Cyganów. Niechęć do cudzoziemców była ugruntowana w wielu kręgach niemieckiego społeczeństwa, o czym łatwo się przekonać wertując karty autobiografii (np. Rudolfa Hössa), i znalazła swoją sankcję w ideologii narodowego socjalizmu (rasa panów). Tak ukształtowana mentalność grupy przywódczej w szybkim tempie doprowadziła do konfliktu Niemiec z resztą świata. Zło jest jednak zaraźliwe i barbarzyńskie zachowania nie ominęły aliantów. Gore Vidal, uczestnik II wojny światowej, utrzymuje, że wojna prowadzona przez Amerykanów na Pacyfiku miała rasistowski charakter – biała rasa przeciw żółtej („Newsweek“, 11 I 1993). Z tezą tą zgadza się inny kombatan, znany pisarz William Styron, przypominając, że żołnierze amerykańscy byli indoktrynowani w duchu nienawiści do Japończyków, traktowanych jak wściekłe zwierzęta. To nastawienie znalazło swój wyraz w barbarzyńskich metodach walki, np. niszczeniu miotaczami ognia japońskich bunkrów wraz z załogami.

Wykorzenienie hitlerowskiego barbarzyństwa było jednym z najważniejszych celów powojennego ładu. Do niedawna wydawało się, że zadanie zostało zrealizowane. Jednak renesans partii skrajnie prawicowych i nazistowskich, do których dołączyły grupy młodzieżowe, np. skinheadzi, i popełniane przez nich barbarzyńskie akty wrogości wobec cudzoziemców (podpalenia, napaści itp.) udowodniły ponad wszelką wątpliwość, że rygory cywilizacyjne, trzymające dotychczas zachodnie społeczeństwa w ryzach, z jakichś względów ponownie niespodziewanie osłabły. Być może odpowiedzialność za to ponosi dążenie do jedności, które znalazło swój wyraz w technologicznym uniformizmie cywilizacji przemysłowej. Leszek Kołakowski uznał tę tendencję za jeden z przejawów współczesnego barbarzyństwa. Ubończym tego efektem jest niezgoda na tolerowanie inności. *Uważamy siebie za barbarzyńców – pisze Kołakowski – jeśli zachowujemy się fanatycznie, jeśli chronimy swoją wyłącznieść w takim samym stopniu, iż nie mamy ochoty ważyć racji innych, jeśli sami siebie nie umiemy kwestionować: w konsekwencji musimy uważać za barbarzyńców wszystkich tych, którzy tak samo uwięzieni są w swojej własnej wyłącznieści, fanatyków innej tradycji.* Miejmy nadzieję, że uda się ją przełamać w ramach rodzącej się cywilizacji postprzemysłowej, zorientowanej na pluralizm, tolerancję, swobodny obieg informacji. Na razie barbarzyństwo nie ustępuje. Ekscesy skinów i członków skrajnej prawicy

próbuję się wyjaśniać jako przejaw restytucji nazizmu. Wydaje się, że właściwszym kluczem interpretacyjnym jest mechanizm kozła ofiarnego. Tym bardziej że podobne wybryki zdarzają się również w innych zachodnich demokracjach. Günter Grass ma zatem rację, że u podłoża nienawiści do cudzoziemców widzi konflikty między Niemcami – wschodnimi i zachodnimi.

Barbarzyństwo w Europie Wschodniej czerpie siły z rodzimej tradycji. Wielkie „zastugi” położyli w tym względzie Mongołowie i Tatarzy, którzy trzymali Ruś w żelaznym uścisku przez blisko dwa wieki, popełniając liczne okrucieństwa. Dziejom Rosji zawsze towarzyszył przedziwny splot barbarzyństwa i cywilizacji, który występował tak na górze jak i na dole hierarchii społecznej. Piotr Wielki cywilizował imperium stosując najbardziej barbarzyńskie metody, a pogromy, zwłaszcza antyżydowskie, były swoistą rozrywką ludową aż po ostatnie dni caratu. Wywoływały je spontaniczne wybuchy nienawiści dyktowane archetypiczną potrzebą znalezienia kozłów ofiarnych odpowiedzialnych za nieszczęścia, które dotknęły miejscowe społeczności. Trzeba także pamiętać o pogromach zaplanowanych przez agentów Ochrony lub Czarnej Sotni.

Barbarzyństwo komunistów przekroczyło rzeczy wyobrażalne, idąc w ślady opryczniny Iwana Groźnego i krwawych dokonań Tamerlana. Sowieccy funkcjonariusze śmierci nie mieli najmniejszych skrupułów. Nie wahali się przed skazaniem na śmierć głodową milionów ludzi na Ukrainie, masowymi przesiedlzeniami, terrorem czy wreszcie zbudowaniem Archipelagu GUŁAG, który pochłonął nieprzeliczone rzesze ludzi. Barbarzyńca wschodni tym się różnił od zachodniego, że bardziej wierzył – i nie przeliczył się – w tradycyjne metody zagłady: wyniszczającą pracę, głód, mróz. Nieobca była mu plemienna nienawiść, wiara w mit i myślenie magiczne, uprzywilejowanie wodza i wiernej mu drużyny.

Barbarzyńskie dążenie do jedności, o którym mówił L. Kołakowski, wydało w wersji komunistycznej szczególnie spektakularne owoce, gdyż istniał wspólny ideologiczny mianownik, do którego można było sprowadzić to, co się chciało, a resztę uznać za obce, wrogie, opatrzyć pejoratywną etykietą i skazać na zapomnienie lub nawet fizyczną zagładę.

Słabość cywilizacyjna ludów i narodów Europy Środkowej i Wschodniej, po których przetoczył się walec komunizmu, sprawiła, że w epoce postkomunistycznej szczególnie łatwo przywołać demony barbarzyństwa. Dowodem na to są wydarzenia, do jakich doszło 16 marca w Sungaicie. Pogromowi Ormian dokonany przez Aze-

rów towarzyszyło niewiarygodne bestialstwo. Z podobnymi wydarzeniami – toutes proportions gardées – spotkalіśmy się w innych krajach postkomunistycznych (prześladowanie Węgrów w Siedmiogrodzie czy Cyganów w Polsce).

Osobny rozdział stanowią wydarzenia w byłej Jugosławii. Tamtejsi barbarzyńcy popełniają zbrodnie nie tylko w afekcie, lecz także z premedytacją. Wskazuje na to taktyka tzw. etnicznego czyszczenia: usuwanie ludności z rodzinnej ziemi, fizyczna likwidacja elity, tortury i masowe gwałty. Skala tego ostatniego barbarzyńskiego zjawiska w Bośni i Hercegowinie (według szacunkowych danych zgwałcono 30–50 tys. muzułmańskich kobiet) i towarzyszące mu okoliczności (przetrzymywanie zgwałconych kobiet aż do chwili urodzenia dziecka) przemawia za planowo przeprowadzaną akcją. Metodycznym niszczeniem objęto także zabytki i obiekty kultury sakralnej, tak muzułmańskie meczety jak i katolickie świątynie. Trzeba także pamiętać, że podobne zbrodnicze plany formułowano od dawien dawna. Przewodniczący Czerwonego Krzyża Bośni i Hercegowiny przypominał w jednym z wywiadów, że czystki etniczne i religijne mają na tych terenach tradycję sięgającą początków wieku, z apogeum podczas II wojny światowej (plan Mihailovicia i Mlojevicia).

Masowa skala barbarzyńskich zbrodni wymagała udziału wielu ludzi. Ktoś musiał opracować plany, wydać rozkazy. Musieli być także liczni wykonawcy. Kto ponosi odpowiedzialność za zbrodnie w byłej Jugosławii? Jak wyglądają tamtejsi barbarzyńcy?

Za winnych ludobójstwa uważa się przede wszystkim: polityczne kierownictwo Republiki Serbii, w tym prezydenta Slobodana Miloševicia, oraz przywódcę czetników i ultranacjonalistycznej Serbskiej Partii Radykalnej – Vojslava Seselja, a także dowództwo Jugosłowiańskiej Armii Ludowej, które wymknęło się spod wszelkiej kontroli. Oskarżenia wysuwane są również pod adresem przywódcy Serbów Bośniackich Radovana Karadzicia i gen. Ratko Mladicia oraz lokalnych hersztów w rodzaju osławionego Dragana czy Arkana. Wiele przykrych słów pada pod adresem Cerkwi, która ofiary przedstawia jako wrogów wiary i Kościoła. Oskarżenia nie przyznają się do winy i zaprzeczają wszystkim zarzutom. Niektórzy mają tyle tupetu, żeby przed telewizyjnymi kamerami opowiadać o doskonałych warunkach panujących w obozach koncentracyjnych. W jednym ze swoich raportów Tadeusz Mazowiecki zwracał uwagę na to, że: *Ludzie, którzy ponoszą odpowiedzialność za stosowanie tej praktyki, zakładają niezdolność lub brak woli społeczności międzynarodowej, by wymusić przestrzeganie zobowiązań przyjętych pod auspicjami ONZ.*

Czy i kiedy zostanie przełamany kompleks niemożności? Niegdyś nie chciano umierać za Gdańsk, dzisiaj nikt nie kwapi się tracić życia za Sarajewo. Przed laty ceną zaniechania obrony Gdańska była II wojna światowa. Obecnie po upadku komunizmu i ustaniu zimnej wojny nikt nie wierzy w nową apokalipsę. Byłoby jednak godne ubolewania, gdyby u schyłku XX w. barbarzyństwo i ludobójstwo miało uniknąć kary. Decyzja Rady Bezpieczeństwa o powołaniu międzynarodowego trybunału, który osądzi winnych popełnienia zbrodni wojennych w dawnej Jugosławii, daje szansę na sprawiedliwość. Wyrok bez egzekucji jest fikcją. Czy społeczność międzynarodowa znajdzie w sobie dość siły, aby winni odpokutowali za akty barbarzyństwa?

Jerzy Gaul



Wojna jako rzeczywistość

Starożytną wypowiedź Heraklita, wedle której wojna *jest ojcem i królem wszystkiego*, a wszelkie rzeczy powstają i mijają poprzez walkę¹ zwykło się traktować jako metaforyczną formułę obrazującą zmienność zjawisk, rzadko kiedy jako adekwatny opis faktycznego stanu rzeczy. Tymczasem – jak niedawno doniosła prasa – od zakończenia II wojny światowej na całym globie odnotowano zaledwie DWA DNI absolutnego pokoju, podczas których ludzie nie prowadzili ze sobą wojen. Mimo to, a może raczej wbrew temu, dużą popularnością w różnych regionach świata cieszą się nadal ruchy pacyfistyczne, niektóre ośrodki uniwersyteckie prowadzą intensywne badania nad „zagadnieniem pokoju“, a filozof amerykański Francis Fukuyama ogłasza koniec *ideologicznej ewolucji ludzkości* i powstanie *uniwersalnego państwa homogenicznego*, w którym zostaną zniesione wszystkie sprzeczności i zaspokojone wszelkie ludzkie potrzeby. Ustaną konflikty, skończą się wojny, a ludzie oddadzą się wyłącznie działalności gospodarczej².

Od samego początku człowiek zna dwa sposoby urzeczywistniania swoich zamiarów: POKOJOWY I WOJENNY. Zaliczam je do działań komplementarnych, czyli takich, które się nawzajem uzupełniają. Stanowisko to znalazło najpełniejszy wyraz w poglądach niemieckiego generała i teoretyka wojny, Carla von Clausewitza, który uważał wojnę za dalszy ciąg polityki prowadzonej za pomocą innych środków. Pisał on: (...) *zwykle wyobrażamy sobie, że z chwilą wybuchu wojny wszelkie stosunki ustają i wytwarza się zupełnie inny stan, który podlega tylko własnym prawom*³. Że tak nie jest, wiedzano już od dawna. Wystarczy wspomnieć dwu starożytnych autorów: Cycerona i Plutarcha. Pierwszy widział w wojnie pewien stan prawny, w jaki

¹ Cyt. za: B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, Warszawa 1966, t. I, s. 61.

² W: *Czy koniec historii?* „Konferencje“ 13/1991, s. 8 i 11.

³ Cyt. za: *Historia doktryn politycznych. Materiały źródłowe*, praca zbior., Warszawa 1972, s. 113. Zauważmy nawiasem, że filozofia wojny Clausewitza jest odwrotnością filozofii pokoju św. Augustyna. Pisał on: „Przecież nawet i ci, którzy chcą wojny, dążą nie do czegoś innego, jak tylko do zwycięstwa; wiodąc więc wojnę, pragną zapewnić sobie chlubny pokój. (...) Wojny tedy prowadzone są dla pokoju nawet przez tych, którzy sprawując dowództwo i tocząc boje, starają się ćwiczyć w cnocie wojennej. Stąd wynika, że celem, który pragnie się osiągnąć przez wojnę, jest pokój“ (*Wybór tekstów źródłowych z historii doktryn polityczno-prawnych*, red. J. Justyński, Toruń 1970, s. 51).

wchodzą ludzie toczący ze sobą spór przy użyciu siły. Drugi w pojęciach wojny i pokoju dostrzegał monetę, którą władcy płacą za to, co im przynosi korzyść.

Wraz z nastaniem chrześcijaństwa pojawiło się nowe spojrzenie na wojnę. W II i III w. znalazło ono odbicie w skrajnej dyrektywie zakazującej wiernym udziału w wojnach (Orygenes i Tertulian). W Średniowieczu zastąpiła je doktryna wojny sprawiedliwej św. Augustyna, rozwinięta później u Rajmunda z Penafort i Tomasza z Akwinu. Wojnę traktowała ona jako ostateczność; zwracała też uwagę na przyczynę i cel, które zawsze determinują charakter zbrojnego starcia. Koncepcja ta znalazła licznych zwolenników wśród profesorów Akademii Krakowskiej: Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica. Jej wyznawcami byli później polscy humaniści: Andrzej Frycz Modrzewski, Jakub Przyłuski i Jan Tarnowski. I choć każdy z nich podchodził do zagadnienia wojny z innego punktu widzenia (politycznego, prawnego i wojskowego), również oni widzieli w wojnie ostateczność, podejmowaną w obronie przed napaścią lub gdy zawiodły inne środki dochodzenia własnych racji czy krzywd. Tak rozumiana wojna została sprowadzona do grupy zjawisk możliwych, przypadkowych, naruszających jedynie harmonijne współżycie ludów i narodów chrześcijańskiej Europy. Pochodną takiego myślenia wydaje się wspomniana na wstępie „filozofia pokoju“.

U schyłku Renesansu holenderski myśliciel Hugo Grotius (1583–1645), rozważając genezę wojny, nawiązał do starożytnych, przez co przywrócił wojnie jej rzeczywisty wymiar. W epoce Oświecenia jeszcze dalej szedł Tomasz Hobbes, wywodząc wojnę z naturalnych skłonności psychiki ludzkiej. Pisał on: (...) *wojna polega nie tylko na walce czy też na rzeczywistym zmaganiu; czasem wojny jest odcinek czasu, w którym dostatecznie jest wyraźne zdecydowanie na walkę. A wobec tego pojęcie czasu należy włączyć do natury wojny tak, jak włącza się je do natury pogody. (...) natura wojny polega nie na rzeczywistym zmaganiu, lecz na widocznej do tego gotowości w ciągu całego tego czasu, w którym nie ma pewności, że jest przeciwnie*⁴. Z przywołanych tu poglądów wyłania się pewna tendencja, wedle której wojna jest stanem czyli koniecznością – tendencja o wymiarze niewątpliwie realistycznym.

* * *

W związku z tym, a również trochę na przekór modnej ostatnio „filozofii pokoju“ chciałbym sformułować kilka uwag jako przyczynek do tematu „filozofia wojny“ (nie filozofia prowadzenia wojen –

bo to jest zupełnie inne zagadnienie). W myśli polskiej ostatniego stulecia pod wpływem okoliczności historycznych problem ten podejmowano kilkakrotnie. Proponuję zwrócić uwagę na dwu autorów, których poglądy mogą się okazać interesujące. Pierwszy z nich to Ludwik Gumplowicz (1838–1903), socjolog, który wychodząc ze stwierdzenia powszechności walki w przyrodzie stworzył teorię walki ras⁴ i konfliktów społecznych. Jego zdaniem w społeczeństwie toczy się nieustanna walka o panowanie jednych grup społecznych nad drugimi. W jej wyniku dochodzi do powstania państwa, które z natury dąży do ekspansji (teoria podboju). Kształt państwa, jego normy prawne i obowiązujące w nim zasady moralne są wypadkową owej ukrywanej przez polityków WOJNY WEWNĘTRZNEJ, wojny, która powinna się stać podstawowym przedmiotem badań socjologii.

Na inny, ZEWNĘTRZNY wymiar wojny zwrócił uwagę młodszy od Gumplowicza o ćwierć wieku Feliks Koneczny (1862–1949). Rozważając zagadnienie w szerokim kontekście cywilizacyjnym za naturalną właściwość każdej cywilizacji uznał prowadzenie przez nie wojen. Pisał on: *Przy zetknięciu się dwóch cywilizacji żywotnych musi nastąpić walka ich, choćby zrazu nieświadoma. Następują bowiem rychło objawy przeciwnych sobie propagand, choćby prowadzonych jak najbardziej pokojowo, które atoli po dłuższym czasie doprowadzają do starcia, o ile jedna z cywilizacji nie ulegnie drugiej już przedtem. (...) Wszelka cywilizacja żywotna jest zaczepna i zawsze stara się narzucić drugiej. Działalność ta nigdy nie doznaje przerw, ani nawet w stosunkach najbardziej pokojowych, chociażby przyjaznych*⁵. Człowiek wrażliwy odbierze sformułowaną tu opinię jako zgodę na stan wojny permanentnej, choćby występującej w postaci utajonej. Czy tak jest rzeczywiście?

W teorii Konecznego wojny prowadzą ze sobą nie tylko wodzowie, armie, państwa czy narody, lecz przede wszystkim cywilizacje, czyli wielkie organizmy życia zbiorowego. W tym kontekście wojna została sprowadzona do konfrontacji urządzeń, praw, reguł, wedle których żyją całe społeczności. Nie muszą one nawiązywać ze sobą bitewnego kontaktu, wystarczy, że poznają i porównują własne życie z jakością życia sąsiadów. W takim starciu – za marksistami nazwijmy je – „na wyższym szczeblu rozwoju” wygrywa ta cywilizacja, tj. ten styl i układ życia zbiorowego, który okaże się bardziej atrakcyjny tak dla społeczeństwa jak i dla tworzących je indywidualów.

⁴ Por. *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 109.

⁵ W jego ujęciu walka ras miała wymiar głównie kulturowy.

⁶ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Londyn 1982, s. 164–165.

Wojny prowadzone przez wielkie zbiorowości, jakimi są cywilizacje, mają wymiar globalny. Kiedy dochodzi do konfliktu nie angażującego całej cywilizacji, tylko jej fragment, jakieś państwo frontowe – wybucha wojna lokalna. Warto zadać pytanie, jak się taki model ma do rzeczywistości? Faktem jest, że od stuleci trwa globalna rywalizacja między Wschodem i Zachodem (pojęć tych używam w znaczeniu historyczno-geograficznym), która przybierała rozmaite formy, także militarne, (np. wojna polsko-bolszewicka z 1920 r.) Głównie jednak sprowadza się ona do rywalizacji w dziedzinach: politycznej, gospodarczej, społecznej itp. Posługuję się skrótowymi formułami, choć wiadomo, że każda z tych dziedzin ma niezliczone przyległości, których porównywanie może być wymownym potwierdzeniem trwającego konfliktu. Jego rzetelna analiza musi prowadzić do wniosku, że Wschód tę wojnę przegrał. Zachód ją wygrał; ideologicznie i technologicznie. Inna rzecz, czy będzie umiał właściwie spożytkować owoc swego zwycięstwa?

Przebieg tego długotrwałego konfliktu, w którym starcia zbrojne miały – mimo wszystko – charakter incydentalny, zdaje się, potwierdza tezę Konecznego o istnieniu wojen GLOBALNYCH, które angażują duże regiony świata i liczne społeczności. Płynie z niej wniosek, że wojna rozumiana jako starcie dwu cywilizacji o nieporównywalnej sile atrakcyjnej – nie ma już przyszłości militarnej. Po takim spektakularnym zwycięstwie, jakie Zachód osiągnął metodami pokojowymi, można się tylko przyglądać, jak wyższy, doskonalszy model organizacji życia zbiorowego przyjmuje się w krajach urządzonych – pod wieloma względami – wadliwie. W tym kontekście rację ma chyba Fukuyama, który zachodnią liberalną demokrację traktuje jako ostateczną formę rządu kończącą ideową ewolucję ludzkości. Można też optymistycznie założyć, że na czas jakiś przestanie nas niepokoić groźba wojny globalnej w tradycyjnym rozumieniu.

Pozostają jednak wojny LOKALNE, które nie tylko toczą się wedle starych, dobrze znanych reguł, lecz coraz to wybuchają w różnych rejonach świata i z pewną dozą prawdopodobieństwa można je nawet przewidywać. Zdarza się tak, że koniec wojny globalnej staje się początkiem wojny lokalnej. Przykładem takiej sytuacji jest wojna w byłej Jugosławii, będąca jakby ubocznym skutkiem spektakularnej wygranej Zachodu w naszej części Europy, gdzie wprowadzić zachodni styl życia jest powszechnie aprobowany i pożądanym, lecz nie ma jeszcze dostatecznych warunków ekonomicznych i społecznych, by go wprowadzić i co ważniejsze – utrzymać. Taki rozziw między ideałem a niemożnością jego realizacji może być i już jest podłożem zbioro-

wych resentymentów. Dodatkowym czynnikiem podsycającym tę okrutną i krwawą wojnę okazały się brutalnie tłumione nacjonalizmy, które nie nauczyły się do tej pory żyć w zgodzie, w ramach większych, uniwersalistycznych całości.

Gumpłowicz i Koneczny nie tworzyli w ideowej próżni. Ich poglądy miały określonego adresata, którym była doktryna socjalistyczna. Ta ostatnia, nie biorąc pod uwagę rozmaitych form egoizmu – indywidualnego i zbiorowego, roztaczała wizję bezkonfliktowego społeczeństwa i światowego pokoju. Gumpłowicz ukazywał wewnętrzną stronę tej utopii, Koneczny – zewnętrzną.

* * *

W Europie od stuleci panuje mocno zakorzeniony pogląd, że wojna bierze się z NADMIARU, przesytu, poczucia siły. Najwcześniej dał temu wyraz Tukidydes, który pisał, że *obie strony* (zaangażowane w wojnie peloponeskiej – J.S.) *ruszały na nią, znajdując się u szczytu swej potęgi wojennej*⁷. Wojna wywołana i toczona „z nadmiaru” ma bogatą literaturę. Rzadko natomiast przeciwstawia się jej wojnę, do której popycha ludzi brak, niedostatek, nędza. U schyłku XX w. znacznie większe jest prawdopodobieństwo wybuchu w Europie wojen z BRAKU, których źródłem z jednej strony może się stać desperacja i poczucie beznadziei, a z drugiej – frustracja i resentyment wielkich grup społecznych i całych narodów.

Wojny, jakie prowadzono dotychczas, miały zwykle swoich autorów. Ich wyraziste portrety najpełniej prezentuje M. Howard w książce „Wojna w dziejach Europy”⁸. Autor proponuje spojrzeć na konflikt zbrojny nie przez pryzmat tego, O CO się on toczy, lecz KTO go prowadzi. To oryginalne podejście ilustruje opisem wojen, jakie na naszym kontynencie toczyły nie tylko całe narody, ale i poszczególne klasy i grupy społeczne – od średniowiecznych rycerzy po XX-wiecznych inżynierów i techników. Swoje wojny mieli już także kupcy, zawodowi żołnierze, rewolucjoniści i inne społeczności. Na marginesie – interesujące, że Howard nie wspomina o wojnach, jakie – zwykle per procura – wywoływali i prowadzili duchowni różnych wyznań.

Te wojny, które można by nazwać AUTORSKIMI, były prowadzone metodycznie, ze znanstwem wojennego rzemiosła; toczyły się o cele

⁷ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, Warszawa 1953, s. 1.

⁸ Wrocław 1990.

i wartości określone dokładnie i jednoznacznie. Obserwacja konfliktów, jakie aktualnie rozgrywają się w różnych częściach świata, każe je postrzegać jako wojny ANONIMOWE. Wybuchają one bez wyrazistych motywów, toczą się mimo braku szerszego poparcia społecznego i niedostatku środków niezbędnych do ich prowadzenia, a politycy często są wobec nich bezradni. W wojnach tych, których widownią jest zarówno Europa jak i tereny byłego ZSRR, do głosu dochodzą zadawnione właśnie terytorialne i mało zrozumiałe motywy plemienne. Toczące się walki cechuje swoista amorficzność, mimo to są one długotrwałe i pochłaniają sporo ofiar.

Świat się jednak zmienia, czego dowodem jest nowe spojrzenie na wojnę nuklearną. Ponieważ potencjalnie jest ona w stanie zniszczyć cały glob, coraz częściej mówi się o jej bezcelowości. Trzeba bowiem pamiętać, że wojna służy osiągnięciu celów niedostępnych w inny pokojowy sposób. W przypadku wojny atomowej zarówno cele jak i środki mogłyby ulec jednoczesnemu zniszczeniu. W związku z tym kraje dysponujące bronią nuklearną na niespotykaną dotąd skalę rozbudowały środki prowadzenia wojny konwencjonalnej: lądowe, morskie, powietrzne etc. Wszystko po to, by sobie zrekompensować niemożność wzięcia udziału w ryzykownym pod każdym względem konflikcie atomowym. Ten paradoks ery nuklearnej dostarcza dodatkowej odpowiedzi na pytanie o przyszłość wojen, a wojny wietnamska, w Afganistanie i nad Zatoką Perską są tej odpowiedzi najlepszą egzemplifikacją.

W swoim eseju Fukuyama dokonał podziału na społeczeństwa posthistoryczne i historyczne. Pierwsze znalazły się u kresu historii, a ich życie *wypełnione jest w znacznie większej mierze sprawami gospodarki niż polityki czy strategii*⁹. Druga grupa to społeczeństwa, które jeszcze „grzęzną” w historii, ulegają przemocy, toczą ze sobą wojny, walczą o wyzwolenie itp. Autor patrzy na nie z poczuciem wyższości, cechującym człowieka, któremu przyszło żyć w tej lepszej części świata. Równocześnie im zazdrości, stwierdzając, że *koniec historii będzie bardzo smutną epoką. Walka o uznanie, gotowość ryzykowania życia w imię całkiem abstrakcyjnych celów, powszechna wojna ideologiczna, która wymagała śmiałości, odwagi, wyobraźni i idealizmu – wszystko to ustąpi miejsca kalkulacji ekonomicznej, nieustannemu rozwiązywaniu problemów technicznych, zainteresowaniu środowiskiem i zaspokajaniu wyszukanych potrzeb konsumpcyjnych*¹⁰.

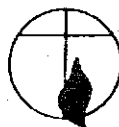
Autor jest przygnębiony perspektywą „stuleci nudy” i w zakończeniu esaju daje wyraz swej nostalgii za historią oraz wszystkim, co stanowi jej odwieczny bagaż. Wydaje się, że to ambiwalentne myśle-

nie współczesnego filozofa, podobnie jak paradoks ery nuklearnej, świadczy o nieusuwalności wojny z życia społeczeństw i wskazuje, że skłonność do wojen człowiek wyssał z mlekiem matki.

Jan Skoczyński

⁹ Dz. cyt., s. 31.

¹⁰ Tamże, s. 34.



sesje · sympozja

SZTUKA DŹWIĘKÓW

*Feliks Nowowiejski
kompozytor i organista*

Święta Lipka, 13–15 V 1993 r.

Z okazji 100. rocznicy ukończenia Świętoliipskiej Szkoły Muzycznej przez Feliksa Nowowiejskiego Dom Zakonny Ojców Jezuitów w Świętej Lipce, Akademia Muzyczna im. F. Chopina w Warszawie oraz Polski Instytut Muzyczny w Łodzi zorganizowały ogólnopolską sesję naukową. Referenci mówili nie tylko o muzyce twórcy „Roty” (m.in.: o tematyce maryjnej w jego dziełach – J. Węcowski, o technice chóralnej – L. Dmytrzak, o ewolucji brzmieniowości orkiestry symfonicznej – J. Kukła, jedyne dzieło operowe „Legendę Bałtyku” przedstawił B. Kaczyński), ale również o działalności kompozytora w czasach II Rzeczypospolitej (M. Demska), z wyszczególnieniem okresu, gdy Nowowiejski był dyrektorem Krakowskiego Towarzystwa Muzycznego (1909–14) – ks. T. Przybylski, oraz omówieniem korespondencji kompozytora ze znanym twórcą muzyki religijnej ks. A. Hlondem-Chlondowskim (M. Wacholc).

Wieczorami w bazylice świętoliipskiej pw. Najświętszej Marii Panny odbywały się koncerty muzyki organowej patrona sympozjum. Wykonano II, III i VII Symfonię orga-

nową (kolejno A. Lenart, G. Klauza i M. Pisarenko) oraz pieśni: „Pod sztandarem Matki Boskiej”, „Panno co Jasnej bronisz Góry” i „Królowo nasza” (W. Kępowicz – sopran i M. Zieliński – organy). Ostatniego wieczoru miało miejsce polskie prawykonanie oratorium Nowowiejskiego „Powrót syna marnotrawnego”. Orkiestrą Symfoniczną Filharmonii Olsztyńskiej oraz połączonymi Chórami Reprezentacyjnym Wyższej Szkoły Pedagogicznej i Diecezjalnym dyrygował P. Borkowski (soliści: M. Orkisz – sopran, B. Grek – tenor, R. Smęda – bas). Za dzieło to 25-letni kompozytor otrzymał w 1902 r. w Berlinie nagrodę im. Meyerbeera. Na szczególne uznanie zasługuje Piotr Borkowski (przed czterema laty ukończył warszawską Akademię Muzyczną), który świetnie poradził sobie z ogromnym aparatem wykonawczym. Przedstawił wszystkie plany bogatej faktury oratorium, zachowując odpowiednie proporcje wyrazowe i brzmieniowe dzieła. Wyraziście została nakreślona muzyczna fabuła przypowieści ewangelicznej.

Mistrzostwo wszystkich wykonań wspierało piękno samej bazyliki, zaliczanej do najwspanialszych zabytków późnego baroku w Polsce. Jakość brzmieniowa organów zależy w znacznej mierze od akustyki i pogłosu kościoła, w którym są one umieszczone, a te w świętoliipskiej świątyni spełniają wymogi najwyższych standardów. Organy zbudował w latach 1719–21 królewski organmistrz Jan Jozue Mosengel z Królewca. Dodatkowym walorem wizualnym instrumentu jest bogato zdobiony prospekt z ruchomymi figurami przedstawiającymi scenę zwia-

stowania. W takim otoczeniu religijny charakter prezentowanych dzieł wywoływał u słuchaczy modlitewny nastrój.

Główny przedmiot rozważań sympozjum został pogłębiony przez kilka wątków tematycznych. Przywołały one jednocześnie wielkiej wagi fenomeny kulturowo-patriotyczne ilustrujące zjawiska szerszej natury. Ich funkcjonowanie w przeszłości można traktować jako wzór, niestety coraz rzadziej realizowany w czasach współczesnych. O pierwszym z nich – Świętoliipskiej Szkole Muzycznej – mówiła Z. Rondomańska. Przykościelna szkoła, oddalona kilka kilometrów od najbliższego miasta, istniała 187 lat (1722–1909). Wywodzący się głównie z diecezji warmińskiej absolwenci uzyskiwali wszechstronne wykształcenie muzyczne i ogólne. Program obejmował naukę gry na organach, instrumentach smyczkowych i dętych, śpiewu, teorii muzyki oraz religii, języka niemieckiego, geografii, historii, kaligrafii i składni. Nauka trwała 6 lat i była podzielona na trzy dwuletnie kursy. Z założenia liczba uczniów nie przekraczała 15 osób. Do tej właśnie szkoły uczęszczał w latach 1887–93 F. Nowowiejski. Uczył się gry na organach, fortepianie, skrzypcach, wiolonczeli i waltorni. Stałe obcowanie ze wspaniałym zabytkiem sztuki sakralnej, sławnym sanktuarium maryjnym – enklawą katolicyzmu na Warmii – oraz możliwość grania na doskonałych organach wywierały wielki wpływ na uczniów szkoły, z najznamienszym jej absolwentem, F. Nowowiejskim na czele.

Drugi wątek tematyczny koncentrował się wokół zagadnień postawy

patriotycznej kompozytora, narodowego charakteru jego muzyki, a także dziejów polskości Ziemi Warmińskiej. Nowowiejski urodzony w 1877 r. w położonym blisko Świętej Lipki Wartemborku (obecnie Barczewie) stanął wobec problemu typowego szczególnie dla tej części Europy, którego istotę najpełniej oddaje zestawienie niemieckich pojęć: Heimat (tzn. ziemia rodzinna lub mała ojczyzna) i Vaterland (tzn. ojczyzna). Dla twórcy „Roty” Warmia była ziemią rodzinną. Muzyką mówił o polskości tego regionu. W 1903 r. otrzymał nagrodę im. L. van Beethovena, ufundowaną przez miasto Bonn, za uverturę opartą na folklorze warmińskim, a zatytułowaną „Swaty polskie”. Również sztuką dźwięków zabiegał kompozytor o przyłączenie Warmii do Polski. W czasie przygotowań do plebiscytu dawał na ziemiach plebiscytowych – m.in. w Olsztynie, Sztumie i Barczewie – bezpłatne, propagandowe koncerty na rzecz przyłączenia Warmii i Powiśla do Polski. Muzyką pokrzepiał serca. Na kilka lat przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości Nowowiejski zdobył światowy rozgłos właśnie jako polski twórca. Jego oratorium „Quo vadis” miało prawykonanie w 1909 r. w Amsterdamie. Następnie wykonano je w 150 miastach Europy i obu Ameryk. W nowojorskiej Carnegie Hall dziełem dyrygował sam kompozytor. W 1910 r., w 500-lecie bitwy pod Grunwaldem, Nowowiejski kierował sekcją muzyczną Komitetu Grunwaldzkiego. Dyrygował chórem na uroczystościach z tej okazji w Krakowie. Pod ufundowanym przez I. Paderewskiego Pomnikiem Grunwaldz-

kim wykonano po raz pierwszy „Rotę“ do słów M. Konopnickiej.

Niestety obecnie muzyka F. Nowowiejskiego jest bardzo rzadko grywana na polskich estradach. Lukę tę nadrabia wierna swemu wychowankowi Święta Lipka. Na odbywających się od pięciu lat w sezonie letnim Świętolińskich Wieczorach Muzycznych biorący w nich udział organiści z Polski i zagranicy obowiązkowo muszą wykonać jeden z utworów Nowowiejskiego. Już nie z obowiązku większość z nich na stałe włącza te utwory do swego repertuaru. Coraz częściej sięgają oni po inne dzieła mistrza z Barczewa. W tegorocznym cyklu recitali organowych, odbywających się w każdy piątek w okresie od 25 czerwca do 27 sierpnia w bazylice, największą popularnością cieszyły się „Dumka“ op. 31, nr 1 i „Fantazja polska“ op. 31, nr 3.

Przez całe sympozjum przewijała się refleksja nad polską muzyką religijną. Przy dzisiejszym zalewie nie najwyższych lotów religijnymi produkcjami słowno-muzycznymi wykonywanymi w kościołach i na religijnych uroczystościach pozakościelnych, a głównie w audycjach radiowych i telewizyjnych, zastanawia, dlaczego nie sięga się do dzieł o wielkich wartościach artystycznych...

Jagna Dankowska

sztuka

**DUCHOWY WYMIAR
RZECZYWISTOŚCI**

Pokazać niewidzialne

**Galeria u Jezuitów
Poznań, maj 1993 r.**

W poznańskiej Galerii u Jezuitów otwarto w maju piątą już wystawę. Tym razem miała ona charakter problemowy. Artystów biorących w niej udział – reprezentujących różne środowiska i pokolenia, a także odmienne stylistyki – połączył wspólny cel, mianowicie próba ukazania ponadnaturalnych aspektów rzeczywistości, poszukiwanie duchowego wymiaru egzystencji, tajemnicy, która jest ponad nami i w nas. Organizatorzy wystawy (Ryszard K. Przybylski, Waldemar Masztalerz) dokonując selekcji prac, a następnie pewnych zestawień i podziałów, pamiętali o tym, że to wszystko, co bywa określane intrygującym mianem niewidzialnego, jest rozumiane i interpretowane na bardzo wiele sposobów. Dla jednych są to jedynie byty bardziej abstrakcyjne, istniejące znacznie mniej konkretnie niż świat przedmiotów. Należą do dziedziny zjawisk subiektywnych, funkcjonujących w naszej psychice, jak uczucia czy obrazy sennie. Inni dają wyraz prywatnym, często bardzo subiektywnym bądź też eklektycznym (bo stanowiącym zbitkę różnych opcji światopoglądowych i religii) wyobrażeniom o naturze wszechświata

i roli Absolutu. Niektórzy zaś opierając się na Objawieniu usiłują wyrazić treści religijne o znaczeniu i wymiarze uniwersalnym. Dla sztuki, określonej często mianem sakralnej, istotne znaczenie mają więc nie tylko zdolności kreatywne i siła widzenia imaginatywnego, ale także sam przedmiot doświadczenia.

Obrazy zaprezentowane na wystawie podzielono na dwa zespoły kierując się, jak się zdaje, właśnie owym kryterium przedmiotowym.

W jednej z sal znalazły się płótna Dariusza Fieta, Andrzeja Okińczycy i Krzysztofa Pruszkowskiego, penetrujące pewne obszary podświadomości, a także zagłębiające się w tajemnicę przemijania, postrzeganą przez pryzmat dematerializacji rzeczywistości. Tu zwracały uwagę swym malarskim kunsztem obrazy Andrzeja Okińczycy (cykle: „Odbicie“ oraz „XXX“). Postacie i przedmioty artysta ukazał w sposób zjawiskowy. Pozbawione wyrazistości, ledwie wyłaniają się z tła, które na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie niemal monochromatycznego. W gruncie rzeczy zarówno postacie jak i tło są zbudowane z subtelnych i równocześnie bogatych niuansów walorowych i tonalnych i ta rozedrgana, pulsująca światłem powierzchnia pogłębia jeszcze wrażenie ulotności i niedookreśloności.

Nieco podobne w tym fantasmagorycznym klimacie były fotografie Krzysztofa Pruszkowskiego, próbujące zatrzymać i utrwalić zmienną i nieustannie umykającą rzeczywistość lub też przywołać dawno już nie istniejące postacie, znane czasami jedynie z pozbawionych już wcześniej

runków (cykl „12 książąt d'Anjou“ i „Katedra“). Ludzie i rzeźby poddane zabiegom odrealniającym, spowite zasłoną dymną przypominają zjawy z marzeń sennych i sprawiają wrażenie, że za chwilę rozplyną się w niebycie.

Również lustra Dariusza Fieta wchłonęły i zatrzymały wizerunki ludzkich twarzy. Jak w baśniach czytanych w dzieciństwie magiczne zwierciadła ukazują nie tylko oblicza realnych niegdyś osób, ale utrwalają też ich myśli, przeżycia, nastroje. Dla widza stają się narzędziem samooglądu i samopoznania, refleksji nad sobą i światem. Przywodzą też na myśl dawne wierzenia, że lustro to drzwi, przez które dusza może się przedostać z innego świata.

Drugą wyodrębnioną na wystawie grupę prac stanowiły obrazy związane mniej lub bardziej czytelnie z treściami chrześcijańskimi i ikonografią biblijną. Znalazły się tu m.in. martwe natury Mariana Kępińskiego, niezwykle czyste i klarowne w swej koncepcji malarskiej, a także bogate w odniesienia religijne. Temat martwych natur ma w tradycji europejskiej sztuki religijnej ogromne znaczenie. Najpiękniejsze przykłady można odnaleźć w malarstwie niderlandzkim XV w. Martwa natura nie stanowiła wówczas jeszcze kompozycji samoistnej, lecz towarzyszyła postaciom świętych potęgując ich realność, zdobiąc kompozycję, a przede wszystkim zawierając treści symboliczne. W następnym stuleciu wyobrażenia te usamodzielnili się, tworząc nowy gatunek artystyczny, co nie zawsze wiązało się z ich „zeświecczeniem“, utratą znaczeń religijnych. Istnieją też one w obra-

zach Kępińskiego, manifestując się zarówno przez dobór motywów związanych tradycyjnie z ikonografią chrześcijańską jak też dzięki emanującej z nich atmosferze wielkiego skupienia.

Janusz Marciniak, znany już z poprzedniej, indywidualnej wystawy w tym samym miejscu, prezentuje tym razem obrazy przedstawiające chmury na tle błękitnego nieba. Nie są one traktowane przez artystę jedynie jako studia z natury, nie mają też charakteru mimetycznego. Stanowią przede wszystkim zapis pewnych intuicji związanych ze zmarłych wstaniem, są czymś na kształt notatek malarskich, w postaci których stopniowo aktualizuje się dojrzwiejący w malarzu od pewnego czasu zamysł realizacji tego wielkiego tematu.

W przypadku obrazów Jacka Waltosia i Elżbiety Wasyluk Haile inspiracja problematyką biblijną jest znacznie bardziej klarowna i jednoznaczna, choć oczywiście sam sposób ujęcia tematów jak i służące mu środki wyrazu artystycznego mają charakter indywidualny. Malarz z Krakowa zaprezentował tu cykl rysunków barwnych, stanowiących ilustracje do widzenia Samuela (1 Sm 3,2-9). Artysta skupił się zwłaszcza na tym fragmencie Ksiąg Królewskich, w których ten przyszły prorok i kapłan trzykrotnie wzywany przez Pana odchodzi, bo nie potrafi jeszcze rozpoznać głosu Boga i otworzyć się na przyjęcie Jego słów. Ten biblijny temat jest oczywiście nośnikiem znaczeń o charakterze uniwersalnym. Mowa tu w gruncie rzeczy o dramacie błądzenia i Boskiej opatrności transfigurującej mroki materii. Dy-

chotomia światła i ciemności, geometrii i form organicznych, realności i zjawiskowości, ruchu i uśpienia – wszystkie te środki wyrazu artystycznego ewokują atmosferę, w której lęk przed nieznanym spleta się z nadzieją, a moc Boga z ludzką ułomnością.

Zdecydowanie antropocentryczny charakter ma też twórczość Elżbiety Wasyluk. Wizja ludzkiej egzystencji, postrzegana także w kategoriach metafizycznych, bywa tu na ogół wizją dramatyczną. Otwiera ją cykl obrazów poświęconych biblijnemu tematowi wygnania z raju. Resztę płócien można traktować jako zapis gorzkich refleksji, wyrażonych środkami malarskimi, nad konsekwencjami sprzeniewierzenia się Bogu. Sztuka tej młodej i bardzo interesującej artystki nie wyczerpuje się jednak na ukazaniu człowieka w jego negatywności, zabłąkaniu bez wyjścia, braku sensu. Bogata w subtelne niuanse kolorystyka obrazów, zwłaszcza zaś dominująca rola światła i błękitu, za pomocą których artystka buduje swoje postacie i przestrzeń, są nośnikami znaczeń transcendentnych, nadają całości przedstawień sens metafizyczny.

Pokusa ukazania niewidzialnego, pochwycenia w kształt plastyczny duchowego wymiaru rzeczywistości towarzyszyła sztuce od początku. Nie znaczy to, że była ona wolna od zwątpień. Bardzo wczesnie pojawiła się niewiara w sens tak pojętej pracy twórczej, która dawała o sobie znać zarówno przez głośne manifestacje obrazoburcze jak i dojmujące poczucie bezsilności, przeżywane przez niejednego twórcę w czterech ścianach własnej pracowni.

Przyjęło się co prawda uważać, że każde bez wyjątku działanie artystyczne dotyka w jakiś sposób innej, transcendentnej wobec nas rzeczywistości, jest więc w swej istocie religijne. Wystarczy oprzeć o ścianę galerii znaną wcześniej belkę bądź płytę z lastryka, nanizając na nitkę skrawki papieru, zilustrować zdarzenie biblijne czy też opatrzyć swą instalację sugestywnym, pełnym przepastnych głębi tytułem, by potem spokojnie paradować w glorii artysty-kapłana, któremu dane jest wzlatywać ponad poziomy. Potwierdzenia tych spekulacji szuka się często już u myślicieli starożytnych, na ogół jednak beztrudno zapominając, że popularna wówczas maksyma: *Artifex sive deus*, była związana ze światopoglądem o głęboko metafizycznym podłożu i dotyczyła jedynie wielkich artystów i dzieł co najmniej wybitnych. Myśl chrześcijańska wzbogaciła ten pogląd o koncepcję ostatecznej świętości całego bytu, w konsekwencji znacznie łagodzącą prawną opozycję *sacrum* i *profanum*. Wszystko bowiem pochodzi od Boga, jest objęte planem Bożym, zostało odkupione i jako takie musi być uznane za święte. Nie tylko więc boska natura twórczego natchnienia i nieustanne przekraczanie w każdym akcie twórczym rzeczywistości empirycznej, ale także właściwa arty-
stom wrażliwość na piękno tego świata i fakt jego penetracji przez sztukę sprawiają, że twórczość artystyczna podobnie jak religia podlega porządkowi duchowemu.

Czy rzeczywiście każdy rodzaj twórczości?

Disponujemy dziś licznymi świadectwami, pochodzącymi także od

artystów, którym nie sposób odmówić znamion prawdziwej, wielkości, a które mówią nam o tym, ile niebywałego trudu wymaga często oczyszczenie poddanych obserwacji fragmentów rzeczywistości bądź elementów mających tworzyć nową jakość artystyczną z tego wszystkiego, co nieistotne, zewnętrzne, pozorne. Umiejętność, a raczej dar ujawniania tajemnicy przez dzieło sztuki, jest skarbem rzadkim i dlatego szczególnie cennym. A przecież owo zbliżenie się do tajemnicy świata i człowieka dokonuje się nie tylko w sferze operacji plastycznych, ale także w życiu osobowym, we wnętrzu natury ludzkiej. Staje się jasne, że owo usprawiedliwienie bytu przez wartości jest możliwe na gruncie sztuki jedynie wówczas, gdy ona sama jest nośnikiem owych wartości. W przeciwnym razie „niewidzialne“ skryje się za zasłoną pseudoartystycznego belkotu i nic nie znaczących frazesów.

Jak w kontekście tych uwag można ocenić omawianą tu wystawę? Bez wątpienia znalazły się na niej prace ważne, głębokie i znaczące zwłaszcza w warstwie spekulatywnej czy interpretacyjnej. Jest to szczególnie godne podkreślenia w sytuacji obserwowanej dziś często w dziedzinie sztuki religijnej niefrasobliwości czy wręcz nonszalancji w odniesieniu do podejmowanego tematu. Cała ekspozycja miała charakter wybitnie refleksyjny, czemu sprzyjała umiarkowana tonacja ekspresyjna prezentowanych obrazów. Nic tu nie wrywało się z kontekstu, nie krzyczało gromkim głosem, lecz harmonizując z resztą otoczenia przez dopełnienie sprzyjało skupieniu i medytacji, co

być może rozczarowało tych, którzy poszukiwali silnych wrażeń religijnych czy artystycznych. Znaleźć też można tu było niejednen argument na potwierdzenie słuszności przekonania o jakże odległym rodowodzie: *Można zatem tworzyć kształty stosowne dla rzeczy niebiańskich nawet z najlichszych cząstek materii, gdyż i sama materia, biorąca swe istnienie z prawdziwego piękna, zachowuje w całym swym układzie pewne ślady umysłowego piękna* (Pseudo-Dionizy).

Renata Rogozińska



SZMONCES W OPERZE

Teatr Wielki w Warszawie

Skrzypek na dachu

***Jerry'ego Bocka (muzyka)
i Josepha Steina (libretto)***

przekład – Antoni Marianowicz
kierownictwo muzyczne – Jose Maria
Florencio Junior
inscenizacja i reżyseria –
Jerzy Gruza
scenografia – Ryszard Kaja
choreografia – Emil Wesołowski
premiera 19 VI 1993 r.

Opera – jako gatunek teatru – bardzo łatwo poddaje się parodii. Pewnie dlatego, że przetrwały w niej konwencje wykonawcze, które wyda-

ją się dzisiaj przeraźliwie anachroniczne i wobec tego nieodparcie śmieszą. Niezależnie od tego, jak odkrywczą albo bujną byłaby strona inscenizacyjna przedstawienia operowego – istota teatru, czyli wykonawcy są przeważnie podobni we wszystkich spektaklach. Punktem centralnym nieodmiennie pozostają śpiewacy lub śpiewaczki w mocno średnim wieku, często nader słusznej postury, zazwyczaj wyzbyci podstawowych umiejętności aktorskich. Taką już jest uroda opery i jej wielbiciele pogodzili się z tym, nie żądają, by dobrzy śpiewacy potrafili także tworzyć przekonujące postaci sceniczne.

W przypadku musicalu sprawa wygląda zupełnie inaczej; nawias umowności teatralnej, a co za tym idzie – kontyngent tolerancji widzów są tu o wiele mniejsze niż w operze. Musical jest formą, która wymaga od wykonawców perfekcji w trzech, traktowanych równorzędnie, dziedzinach: śpiewie, tańcu i grze aktorskiej. Wszyscy o tym doskonale wiedzą, są to prawdy aż nazbyt oczywiste i banalne. Z podziwem i zainteresowaniem przyjąłem zatem wiadomość, że nasza Opera Narodowa postanowiła wystawić słynny musical, doskonale już znany w Polsce, i dzięki licznym krajowym inscenizacjom (w tym bardzo udanemu spektaklowi Jerzego Gruzy w gdyńskim Teatrze Muzycznym), i dzięki znakomitemu filmowi Normana Jewisona. Zdawało się bowiem, że oznacza to, iż zespół – uświadamiając sobie przecież rozmiary skali porównawczej, którą dysponuje widownia – zdecydował się na morderczą pracę, prowadzącą do opanowania zupełnie nowych umiejętności.

Jednak okazałam się naiwna. Nic podobnego się nie zdarzyło. Opera na krok nie odstępiała od swoich przyzwyczajęń, zarówno złych, jak i dobrych.

Tak zwana wystawa jest bardzo bogata, choć równocześnie w tym spektaklu pozbawiona cienia oryginalności – dekoracja jest oczywiście przyrządzona w stylu chagallowskim, to znaczy manierze najbardziej już ogranej przy tematyce żydowskiej. Ale liczne zmiany otwarte i efekty wykorzystujące imponującą maszynierię Wielkiego rzeczywistości robią wrażenie. Niezwykle staranna i piękna jest cała strona muzyczna i wokalna, nieźle zostały wyreżyserowane niektóre sceny zbiorowe. Te wszystkie niebagatelne zalety okazały się jednak zaledwie kroplą w morzu musicalowych potrzeb.

Przedstawienie jest nudnawe, pozbawione rytmu, dramatyzmu i siły. A przede wszystkim zostało po prostu okropnie zagrane, chciałoby się powiedzieć – haniebnie. Ładunek niezgustwa, kiczu wykonawczego przekroczył wszelkie normy bezpieczeństwa i higieny. Śpiewacy nie umieją swobodnie poruszać się po scenie, nie mówiąc już o tym, że nie umieją tańczyć, choć zawzięcie próbują. W dodatku z niewiadomych przyczyn wszyscy mizdrzą się tak nieznośnie, że cały czas przypomina się stare powiedzonko o „kupie wdziku”. Zespolonymi siłami wykonawcy mordują większość najsłynniejszych numerów ze „Skrzypka”; wspaniała „Tradycja” jest rozlaża i nijaka, rewelacyjna piosenka „Gdybym był bogaczem”, zaśpiewana statycznie i minoderyjnie przez Bernarda Ładysza, który odtwarza

Tewiego, traci cały swój urok. Na dobrą sprawę udało się tylko duet Tewiego i Gołdy (Barbara Zagórzanka) „Czy mnie kochasz?”

W spektaklu nie ma ani jednej postaci z krwi i kości; po scenie spacerują karykatury, wzięte żywcem z przedwojennego szmoncesu. Nie Żydzi, tylko „Żydki”, które komicznie podrygują i równie komicznie przemawiają. Artyści operowi żydłaczą zresztą nieumiejętnie i niekonsekwentnie, mimowolnie tworząc rozmaite zaskakujące melanże. Bernard Ładysz żydowską intonację wzbogaca własnym kresowym zaśpiewem, z kolei aktor grający ucznia rabina zaprawia swoje kwestie miękką nutą, typową dla homoseksualistów w far-sach.

Całe to żałosne wygłupianie się, które oglądamy na scenie, unicestwia przy okazji sens musicalu. Głównym budulcem, którego użyto przy konstruowaniu „Skrzypka”, jest wprawdzie stereotyp – wiedza o Żydach w takim kształcie, w jakim zakorzeniła się w potocznej świadomości – ale sekret mistrzostwa twórców polega na umiejętnym połączeniu tego schematu z artystyczną prawdą postaci. Żaden z mieszkańców Anatewki Bocka/Steina nie jest Ickiem z żydowskich kawałów, wszyscy są natomiast ludźmi, u których część osobowości ukształtowała się pod wpływem pochodzenia. A przedstawienie w Wielkim zostało całkowicie zdominowane przez nasz rodzinny stereotyp o ludowej proveniencji – infantylny i ośmieszający (jest to oczywiście tego stereotypu łagodniejsza część, ma on przecież i strony ciemniejsze). Rzecz w takim kształcie grzeszy zwyczajnie brakiem dobrego

gustu, upodabnia się do jakiegoś marnego kabaretu ogródkowego dla duchowych arystów. Brakuje tylko kelnerów roznoszących po widowni „bomby piwa”.

Krótko mówiąc, jeśli ktoś lubi „Skrzypka na dachu”, niech lepiej zostanie w domu, a uniknie uczucia żalu i niesmaku.

Joanna Godlewska



AUTOPORTRET ZE SKANDALEM W TLE

Mężowie i żony Woody Allena

Woody Allen – poważny człowiek z wyczuciem komizmu – to postać, której nie trzeba przedstawiać. Jest znany kinomanom na całym świecie. Jego najnowszy film, pt. „Mężowie i żony” (pokazywany na „Konfrontacjach’93”), wszedł na ekrany w USA w otoczeniu skandalu. Historia rozpadu filmowego małżeństwa Rothów okazała się zadziwiająco podobna do prawdziwej separacji Woody Allena i Mii Farrow po ich długoletnim związku. Sensacyjne plotki z pierwszych stron gazet wzmogły niepohamowaną ciekawość widowni. Producenci zdecydowali się na przyspieszenie premiery; faktyczne sprawy prywatne i fikcyjne wątki obyca-

jowe zostały przemieszane i wystawione na widok publiczny. W rzeczywistości – Mia Farrow i Woody Allen naprzeciw siebie w sądzie stanowili łakomy kąsek dla prasy. W kinie – bohaterowie poddani serii anonimowych pytań wywiadu sugerują, że to właśnie dziennikarz dokonuje wiwisekcji uczuciowych problemów dwóch amerykańskich małżeństw.

Jak zwykle jesteśmy w Nowym Yorku. *Myślałem sobie, czy nie zamieszkać w Paryżu...* – rzuca mimochodem Gabe. *To tylko typowy wstęp do flirtu. Nie przeżyłbyś 48 godzin z dala od Manhattanu* – odpowiada Judy. Już jeden z pierwszych dialogów wskazuje, że jesteśmy w znanym z wcześniejszych filmów światku intelektualistów, ludzi zamożnych, którzy poza rozterkami psychicznymi nie mają innych zmartwień. Co zatem ich trapi? Jack i Sally, przyjaciele Rothów, chcą się rozwieść. Judy reaguje na tę wiadomość histerycznym lękiem. Gabe próbuje ją uspokajać, ale obydwoje wiedzą, że oni również przeżywają kryzys. Jack szuka szczęścia w objęciach call-girl, później nauczycielki aerobiku; sfrustrowana Sally odpowiada mu ciosem wymierzonym w męską zazdrość, poznaje kolegę Judy z pracy, sentymentalnego wydawcę, Michaela. Gabe, profesor literatury na uniwersytecie, spotyka się na długich leśnych spacerach z własną studentką, Rain. Judy rozumie, że zrobiła błąd pomagając Sally w doborze partnera romansu, bo właściwie sama jest zainteresowana Michaeliem. Następuje ciągła zamiana ról, zabawa w „komórki do wynajęcia” trwa. U jej kresu tylko Gabe pozostaje sam,

pisząc kolejną powieść, w której jest *mniej o miłości, więcej o polityce*.

Allen nie byłby sobą, gdyby po-przestał na krytycznej obserwacji konsumpcyjnego społeczeństwa, w którym żyje. Idzie zatem dalej i analizuje ludzkie związki: rozstania i powroty, kłótnie i zdrady, rozmowy o seksie i o dzieciach. Opowiada o wszystkich etapach – od fascynacji do przyzwyczajenia, od bliskości do obcości. Nie opowiada o miłości. Bo tu jej po prostu nie ma. A bez niej wspólne życie mężczyzny i kobiety – obsesyjny temat dociekań reżysera – przestaje mieć sens.

„Mężowie i żony” są pewnego rodzaju klamrą w twórczości W. Allena. Film „Annie Hall” (Oskar '78) rozpoczął się od sceny ukazującej twarz Allena patrzącego prosto w kamerę i prowadzącego monolog o małżeństwie (notabene w ślad za ekranowym rozwodem Alvy Singera i Annie Hall nastąpiło rozstanie Allena z Diane Keaton). Ostatni film kończy takie samo ujęcie, w którym autor stwierdza, że od tej pory wybiera spokojne, samotne życie. Obok tych śmiałych wyznań film ma także inne elementy paradokumentalnej stylizacji: chwilami nieostre zdjęcia, impulsywny, jakby amatorski montaż, charakter nie uporządkowanych materiałów dziennikarskich, w których pełne, przemyślane wypowiedzi przeplatają się ze spontanicznymi okrzykami i wrażeniami. Wszystkie te zabiegi dały oczekiwany efekt: podglądamy przez dziurkę od klucza życie Gabe'a i Judy Rothów i ich przyjaćiół i... porównujemy je z własnym!

Film został przyjęty przez krytykę z dużym uznaniem. Otrzymał dwie

nominacje do Oscara '93: za najlepszy scenariusz oryginalny oraz dla Judy Davies jako najlepszej aktorki drugoplanowej. Frédéric Strauss z „Cahiers du cinema” napisał o aktorach: *Mia Farrow (Judy) wciąż potrafi nas zaskoczyć, a Judy Davies (Sally) nadaje satyrycznej komedii wielką subtelność i mnóstwo uczucia. Sydney Pollack (Jack) i Juliette Lewis (Rain) są równie błyskotliwi*. Nie zgodziłabym się z opinią dotyczącą Sally, w moim przekonaniu jej gwałtowne, czasem wręcz wyzywające zachowania nadają filmowi ostrość wyrazu, rys ironiczny. Francuski krytyk nie wspominał o samym Allenie w roli Gabe'a, a to przecież on poszukujący idealnej, romantycznej, nieprzemijającej miłości jest ogniwem łączącym harmonijnie tony groteski, komizmu i powagi.

Życie na Manhattanie toczy się dalej swoim zwariowanym, chaotycznym rytmem. Twórca po uciszeniu burzy wokół jego osoby rozpoczął pracę nad następnym filmem („Manhattan Murder Mystery”, do którego zaangażował m.in. Diane Keaton). Tłumacz książki Grahama Mc Cana o Allenie, Andrzej Kołodyński, stwierdził w postłowie: *Skandale mają to do siebie, że szybko wygasają. (...) Nie istnieje problem: na ile korzyść można w sztuce z własnego życia. Allen uczynił ze swych filmów wypowiedź na temat świata, w którym żyje i który jest także naszym światem. Jego życie staje się na ekranie idiomem kultury, którą usiłuje przedstawić w całym jej paradoksalnym skomplikowaniu (...) W tym miejscu powinien wtrącić się Allen-ironista, który sam ze sobą prowadził kiedyś dialog:*

- *Wydaje mi się, że naśladujesz Boga.*

- *A czy to zły wzór?*

Anna Pietrzak



POEZJA RADOŚCI

Ludmiła Marjańska

Zmrożone światło

Warszawa 1992, ss. 52

Poezja kobiet jest u nas od dawna zjawiskiem ciekawym, wielonurtowym i wieloznacznym. Ponieważ sama poprzez własną twórczość do któregoś z tych nurtów należę, piszę o poszczególnych poetkach z jednej strony z zainteresowaniem i życzliwością, z drugiej – z pewną dozą ostrożności, gdyż nie chciałabym uzależniać oceny jakiegokolwiek poezji od własnej koncepcji sztuki. Stałam się w każdym razie pisząc czy to o Annie Kamieńskiej, Aleksandrze Olędzkiej-Frybesowej, Julii Hartwig, Joannie Pollakównie, czy o Teresie Ferens, Urszuli Kozioł, Bogusławie Latawiec, Marii Bigoszewskiej, a także o Wiśławie Szymborskiej i Ewie Lipskiej, których poetki szczególnie nie poddają się ocenom wedle płci, zachować otwartość spojrzenia pozwalającą dojrzeć u każdej z tych poetek ich własną wizję

świata, ich osobne, niezależne udziały w kształtowaniu współczesnej literatury. Mimo zasadniczych różnic wynikających i z doświadczeń osobistych, i z wrażliwości wyobraźni, i z artystycznych priorytetów w twórczości wszystkich poetek dominuje jakby podwójna świadomość istnienia: świadomość biologii i warunkujących ją praw oraz świadomość metafizyczna, a więc umiejętność dotarcia myślą i wyobraźnią ponad konieczności bytu, ponad jego udręki i ułudy w samo sedno rzeczywistości. Ten dar, można by rzecz jasnowidzenia, posiadają poetki w różnym stopniu i różnymi drogami dochodzą do najgłębszej wiedzy o istocie życia – niekiedy przez autentyczne doznanie bólu, dojmujące cierpienie egzystencjalne jak A. Kamieńska, J. Pollakówna, T. Ferens czy M. Bigoszewska, niekiedy przez mądrą obserwację świata i samoobserwację jak J. Hartwig i A. Olędzka-Frybesowa, niekiedy przez społeczną aktywność, zmysł współudziału jak U. Kozioł czy B. Latawiec, wreszcie przez pasję współtobcowania, czułość i empatię wspomaganą precyzyjnymi narzędziami intelektu i ironii jak u Szymborskiej i Lipskiej. Zawsze jednak u podstaw aktu kreacji wyczuwa się prawdę doświadczenia egzystencjalnego, korzenie wiersza tkwią w glebie życia czerpiąc z niej tajemnicę prawdziwej mądrości. Nawet A. Świrszczyńska najbardziej agresywnie zbuntowana przeciw uwarunkowaniom własnej płci podmiot liryczny swoich wierszy buduje wprost z żywego materiału autobiografii.

Zanim ktoś spróbuje zmierzyć się całościowo z fenomenem twórczości poetyckiej kobiet, pragnę zwrócić

uwagę na jedno jeszcze zjawisko znajdujące się do tej pory w cieniu wyrazistych postaw najwybitniejszych polskich poetek, mianowicie na poezję Ludmiły Marjańskiej. Ta znakomita tłumaczka poezji anglosaskiej i pisarka znanych książek dla dzieci i młodzieży w swoich wierszach mówiła do niedawna głosem trochę może niepewnym, może tłumionym wielkością twórców przekładanych, jakby jej osobowość poetka czekała na samowyzwolenie. I oto w najnowszym zbiorze wierszy przemówiła jako ktoś, kto już wie, kim jest. Nie chodzi mi tutaj o świadomość starości, co poetka podkreśla wielokrotnie jako nieuniknione następstwo upływającego czasu, chodzi mi raczej o jej świadomość siebie w świecie, a więc o ten najwyższy stopień wtajemniczenia w zagadkę istnienia. Przeżywanie schyłku życia budzi w poetce pytania o jego sens, umożliwia wnikanie pod podszewkę oczywistego:

*Jeszcze chwila – i tylko zasnąć,
a otworzy się przed nami jasność,
gdzie brodzą w niekoszonej trawie
uciszone białe żurawie.*

(„Klangor“)

Taka wizja wieczności jest rezultatem pogodzenia się poetki z życiem i śmiercią, wyrozumiałej pogody, z jaką – mimo niepokojów i wątpliwości – patrzy na świat. „Zmrożone światło” to jedna z nielicznych cytowanych przeze mnie ostatnio książek poetyckich, gdzie pełna akceptacja świata jest immanentną cechą aktu twórczego, gdzie bunt i rozpacz ustępują miejsca pokorze i łagodności, gdzie miłość ma wszelkie cechy miłosierdzia, a współczucie

wynika nie tylko z przeżywania bólu, lecz przede wszystkim z poczucia radości istnienia. Co prawda poetka zastanawia się: *Miłość to może tylko / ściskająca serce bezradność*, a także przyznaje: *To, co kochamy nas zabija. / przywiązanie jest śmiercią* – ale jej ból jest mądry, nie prowadzi do dezintegracji siebie i rzeczywistości, wynika właśnie ze świadomości przemijania i zgody na nie, jest wypadkową zawierzenia innej, wyższej Mądrości, która decyduje o naszym losie. W prostych, aforystycznych frazach poetka wypowiada ten akt poddania się wyrokom Opatrzności, a także prosi o łaskę uspokojenia dla innych:

*Boże nieogarnionych przestrzeni,
Boże ziemi zoranej plugiem,
zechciej ludzi w ludzi przemienić,
niech im życie nie będzie zbyt długie.*
(„Modlitwa“)

Jednym z największych walorów tej poezji jest właśnie jej prostota. Podobnie jak udało się to A. Kamieńskiej w późnych wierszach. L. Marjańska odnajduje czysty ton bezpośredniości i niezbędne słowa do wyrażenia swoich intuicji na temat życia i wieczności. *Miedzy pewnością a zwątpieniem / przechodzisz przez leciejskie wody; Dzień jest dla prawdy, / a noc dla przywidzeń; To, co niepowtarzalne, smakuje najśłodziej; Sens odnaleźć w przypadku. / Zjednoczyć się na wieczność* – to tylko niektóre z myśli-objawień ze „Zmrożonego światła”. Epifanie Ludmiły Marjańskiej są oczywiste jak samo życie, a przecież daleko im do banału oczywistości. Dzieje się tak dlatego, bo u podstaw każdego lęku, smutku czy wątpienia, każdego uniesienia i za-

chwyty leży ta właśnie zasadnicza ufnosć w wyroki Opatrzności nie będąca zwyczajną naiwnością. Do takiej ufnosći się dorasta, na taką ufnosć zapracowuje się niekiedy całym pełnym sprzeczności życiem. Kiedy poetka pyta: *Powiedz, czy zgaste oczy / uleczy wiecznosć? / I czy nasz wzrok / wytrzyma tamtą jasnosć?* między wierszami czytamy wyznanie wiary w ocalającą moc Boskiej terapii. Punktem dojścia tej poezji jest radość, radość trudna, opłacona życiem własnym, rozterkami, utratą bliskich, ale radość autentyczna, pewna siebie. Chociaż tytuł zbioru „Zimrozone światło” podkreśla jego niepokojące, bolesne treści, prawem paradoksu, jak zwykle w sztuce, prawdziwy sens wynikający z samej idei tworzenia zawiera się w optymistycznym przesłaniu tej poezji. I gdy poetka mówi o Górach Pieprzowych pod Sandomierzem: *wzywają łagodnym owalem, / piękne / jak wszystko, czego nie możemy / osiągnąć*, krzepimy się jej mądrą wiedzą o istocie ludzkiego powołania spełniającego się w samym dążeniu do niepojętego celu, w bezinteresownym podziwieniu, w tęsknocie za transcendencją i w świadomości niemożliwego. To właśnie z niej wyłania się opromieniona łagodnym humorem wizja wiekuistego szczęścia przedstawiona w wierszu „Nadzieja”:

*Piotr z kluczami u boku,
brama na oścież otwarta,
Bóg, wsparty na obłoku,
słucha młodego Mozarta.*

W wierszu następnym, będącym litanijną próbą definicji radości, poetka kapitułuje z wdziękiem wobec

nieadekwatności własnych wysiłków kończąc wiersz następującą pointą: *Samą radością jest radość. Cóż, trudno o większą więźność i prostotę.*

Rytmika, wersyfikacja, stroficzność są sprzymierzeńcami poetki w formułowaniu wzruszającej prawdy o szczęściu istnienia. Przywołana w jednym z wierszy Iłakowiczówna patronuje Marjańskiej jako znak dobrej tradycji polskiej poezji, z której poetka czerpie wzory. Niekiedy sięga aż do samego rdzenia polszczyzny, do jej ludowych źródeł. Kiedy zamykałam tę skromną, wydaną nakładem finansowym samej poetki, książeczkę, uparcie dźwięczało mi w uszach zdanie z Ewangelii: *Zaprawdę, powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego* (Łk 18,17). Umić cieszyć się światem jak dziecko to, zaiste, najwyższa sztuka, osiągnięta jakże rzadko.

Adriana Szymańska

ŚWIATŁOCIEN

Zbigniew Herbert

Martwa natura z wędzidłem

Wydawnictwo Dolnośląskie
Wrocław 1993, ss. 182

Klasycyzm twórczości Zbigniewa Herberta skłania do poszukiwań kluczy otwierających jego wyobrażenie wśród pojęć z kręgu klasy-

cyzmu. Gdy po latach (trzydziestu!) wychodzi drugi tom esejów poety, ten poprzedni – legalnie i bodaj po piracku, w Polsce, na Zachodzie, jeszcze potem w kraju wznawiany – staje się najbliższym kontekstem. „Barbarzyńca w ogrodzie” każe odnajdywać OGRÓD wśród sztuk, apokryfów, nauk.

Zamieszczony w tej części drugiej książki cseistycznej Herberta, „Martwej natury z wędzidłem”, która jest zatytułowana „Apokryfy”, tekst „Perpetuum mobile” znamienne prezentuje swego światłego bohatera: *Już sam sposób ustawienia książek pozwala sądzić, że Drebbel czytał dzieła naukowe jednocześnie z traktatami alchemików. Pisma Bacona, Leonarda da Vinci, Giordana Bruna stały obok Paracelsusa, „Siódmej zasłony Izdy”, „Świątyni Hirama” i „Amfiteatru Wieczystej Mądrości”. W ogrodzie nauk przyrodniczych pleniło się ziele Gnozy. Na marginesie rozpraw z dziedziny mechaniki, chemii czy balistyki rysował Drebbel ezoteryczne diagramy i wypisywał dźwięczne imiona Kabaty – Binah, Geburah, Kether – co oznacza Inteligencję, Siłę i Koronę Poznania.*

„W ogrodzie nauk”... Wiersz „Do rzeki”, w „Raporcie z oblężonego Miasta”, podszeptuje, że – poza ogrodem – miejscem, w którym panuje ład, zawierającym ukryte przesłanie, bywa delta rzeki: *naucz mnie rzeko uporó i trwania / abym zasłużył w ostatniej godzinie / na odpoczynek w cieniu wielkiej delty / w świętym trójkącie początku i końca.* Esej „Delta”, wprowadzający do „Martwej natury z wędzidłem”, dotyczy Holandii. Mądrość, siła i piękno łączą się w tej delcie – trójkącie

wypełnianym kulturowanymi pracowicie sztukami. Równoboczny odwrocony trójkąt symbolizuje wodę, a *ten dzielny naród* – powiada w cytowanym przez Herberta liście do Germaine de Staël Benjamin Constant o Holendrach – *ze wszystkim, co posiada, żyje na wulkanie, którego lawą jest woda.* Można zatem wyobrazić sobie drugi trójkąt – znak ognia; razem dosłowny i przenośny sens wdzierającego się w ład żywiołu są alchemiczną gwiazdą Salomona, przypominają o kosmicznej jedności, harmonii.

Raz jeszcze otworzymy „Słownik symboli” Kopalińskiego: *Trójkąt jest wolnomularskim (masońskim) znakiem węgielnicy murarskiej, „błyszczącej delty” (Δ), mądrości bożej, siły i piękna trzech stopni rozwoju duchowego; właściwej mowy, myśli i działania; podstawa trójkąta oznacza Trwanie, boki – Ciemność i Światło (trójca kosmiczna).* W „Martwej naturze z wędzidłem” Holandia, gorliwość jej mieszkańców, malarstwo hollenderskie – najlepsze świadectwo ich mentalności, oznaczają uniwersalną doskonałość.

Klasycyzm – doktrynę estetyczną głoszącą doskonałość harmonijnej kompozycji, umiaru, klarowności – zwykliśmy kojarzyć z antykiem greckim i rzymskim. Niebanalność drugiego zbioru esejów Herberta – nb. książki pomijające rozproszone w czasopiśmie szkice związane ze starożytnością – polega m.in. na tym, że odrywa klasycyzm od antycznego sztafażu, próbuje sięgać do istoty fenomenu estetycznego.

Jest on – tak czy inaczej pojętym – maksymalizmem. Dlatego dałoby się życzliwie obserwować oscylacje mię-

dzy szlachetnymi porywami a mieszczańską skrzętnością Holendrów, zwłaszcza gdy staje się ona postacią dążenia do perfekcji. Nawet, zdawałoby się, skromne hobby urasta do rangi manifestacji nienasyconych tęsknot: *Wprowadzenie do branży tulipanomaników przypomina pewne, skądinąd znane, wzory. Z zachowaniem wszelkich proporcji przywodzi na myśl rytuał inicjacji. Oczywiście, loże masonskie urządziły to z większą pompą i z większą znajomością wiedzy ezoterycznej.*

Mania jest podniosłym stanem duszy. Ci, którzy jej nie przeżyli choć raz, są w jakiś sposób ubożsi.

Humanitaryzm poety, który pamiętał o cierpieniach katarów i templariuszy jako autor „Barbarzyńcy w ogrodzie“, w „Martwej naturze z wędzidłem“, w tytułowym szkicu, przejawia się w ukazaniu tragizmu losu malarza-Don Juana, Torrentiusa, być może różokrzyżowca. Zwyczajnie, po mieszczańsku nazywał się Jan Simonsz van de Beeck. Łaciński *nom de guerre* wywodzi się od słowa *torrens*, które w formie przymiotnikowej oznacza „gorący, rozżarzony“, w odmianie zaś rzeczownikowej „dziki, rwący potok“ – dwa niepokodzone, antagonistyczne żywioły ognia i wody. Znów – ogień i woda reprezentowane w alchemicznej symbolice dwoma trójkątami współtworzącymi gwiazdę. Esej o Torrentiusie, zanim wraz z całą książką ukazał się na Zachodzie, został opublikowany w „Twórczości“ w latach 80. Przynosił wtedy nadzieję na to, że – choćby po stuleciach od wyrządzonej krzywdy – zabrzmi czysty, mocny głos, odda sprawiedliwość, odstąpi się prawda o zdeptaniu nieprzeciętnego człowieka.

Nie jest ważne to, czy templariusze przestrzegali ślubów zakonnych, czy katarom wolno było (coż to znaczy „wolno było“?) pozwolić na rozstrzygnięcie o przyszłości kultury w Europie, czy Torrentius był różokrzyżowcem, a tym mniej – czy gawędził z diabłem. Liczy się krzywda i ból, trzeba najpierw widzieć dwie role: siepacza i jego ofiary, a inne dyferencjacje mogą pozostać nieostre. Prawdy docieka się długo, nie ma nic niewłaściwego w zaniechaniu studiów nad owymi drugorzędnymi rozróżnieniami, zanim uzyska się konkluzję. Fascynacja wiedzą tajemną bywa podobna do ideologicznego amoku. „Martwa natura z wędzidłem“, przede wszystkim w tytułowym tekście, sprzyja pogłębianiu się roztropnego dystansu wobec poszczególnych „-ologii i -izmów“, synkretycznych ich kombinacji oraz takich uroszczeń głodu poznania, jak: kabała, neoplatonizm, gnoza, wolnomularstwo, różokrzyż, gdyż nawet *tulipanomania* – największy znany nam botaniczny obłęd – była epizodem wpisanym na marginesie Wielkiej Historii. Wybraliśmy ją nie bez powodu. Trzeba to uczciwie wyznać: mamy dziwne upodobanie do przedstawiania szaleństw w przybitkach rozsądku i lubimy zajmować się katastrofami na tle łagodnego krajobrazu. Są jednak powody bardziej ważne niż płache skłonności osobiste czy estetyczne. Bo czyż opisana afery nie przypomina innych, bardziej groźnych szaleństw ludzkości, polegających na bezrozumnym przywiązaniu do jednej idei, jednego symbolu, jednej formuły szczęścia.

(...) Jeśli *tulipanomania* była rodzajem psychicznej epidemii – a tak

ośmielamy się sądzić – istnieje prawdopodobieństwo graniczące z pewnością, że któregoś dnia, w tej czy innej postaci nawiedzi nas znów.

W jakimś porcie Dalekiego Wschodu wchodzi właśnie na pokład.

Taki, zaciekawiający, port Wschodu poszerza przestrzeń naszej wolności. Możemy się cieszyć jego bogactwami, kontemplować przepych ozdób, podziwiać egzotyczne piękno. O wolności traktuje ostatni esej pierwszej części tomu, który stał się kanwą tych rozmyślań. „Ja” eseisty konkluduje: *Wolność (...) była dla Holendrów czymś tak prostym jak oddychanie, patrzenie, dotykanie przedmiotów. Nie trzeba jej było definiować ani upiększać. Dlatego w ich sztuce nie ma podziału na to co wielkie i małe, ważne i nieistotne, podniosłe i proste. Malowali jabłka, portrety kupców bławatnych, cynowe talerze, tulipany, z taką cierpliwą miłością, że gasną przy nich obrazy zaświatów i hałaśliwe opowieści o ziemskich triumfach.* Ta wolność, którą można – prócz ekscytującej wolności wyboru nurtu kultury zwanego antytradycją – wydobyć z pochylenia się nad przeszłością ludzi urzeczonych czy to tulipanami, czy deptaniem norm obyczajowych, nie musi, myślę, kolidować z wezwaniem św. Piotra: *Jak ludzie wolni postępujcie, nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga* (1 P 2, 16).

Torrentius na obrazie „Martwa natura z wędzidłem”, którego tytuł zapożyczył escista, umieścił inskrypcję-przestrożę: *To co istnieje poza miarą (ładem) / w nad- miarze (beładzie) zły swój koniec znajdzie.* Takie zdanie podlega, wprawdzie,

lekturze przewrotnej, przydającej występkowi kuszącej karykatury aureoli – heroizmu. Tam, gdzie heroizmem, głębią, powagą obdarza się zło, widać zaktamianie towarzyszące działaniu zła.

Martwa natura Jana Simonsza van de Beecka zdobi obwolutę wysmakowanej książki. Symetryczna kompozycja, idealny światłocień, precyzja rysunku przykuwają uwagę, wciągają w głąb obrazu, w głąb, której nie ma, bowiem tło – opisane w eseju – zastanawia tym, jak jest – płaskie, jak bardzo płaskie. Może przeto *nie ma nic* poza ludzkim rzemiosłem, człowieczym trudem, płaskim humanizmem.

Płaskie jest to, za czym nie ma partnera dialogu. Jeżeli wszyscy bogowie postępują z człowiekiem jak Apollo z Marsjaszem, jeśli dusza opętanego swoją fascynacją oryginału woli od wierności mu – harmonię sfer niebieskich, to Ciemność i Światło wznoszą się nad Trwaniem na kształt litery delta w bezlitosnym, umartym, martwym Wszechświecie.

Oto w „apokryfie” „Piekło owadów” Jan Swammerdam *doświadczył (...) że świat, który badał, zstąpił w niego, zagnieździł się w nim i pustoszy od środka. Przez korytarze żył maszerowały długie korowody mrówek, roje pszczoł pily gorzki nektar jego serca, na oczach spały wielkie szare i brązowe ćmy. Dusza, która zwykle ulatuje w przestworza w momencie śmierci, opuściła przedwcześnie udreżone ciało (...). Nie mogła znieść szalestu ocierających się o siebie chitynowych pancerzy ani bezsensownego bzykania, które mąci cichą muzykę Wszechświata.*

„Apokryfy” stanowią paraboliczne

komentarze do „Szkiców” (tyleż „esejów”, ile – metaforycznie rozumianych – „szkiców malarskich”). Teraz, inaczej niż w prasowej, choćby „Kultury” Giedroycia, prezentacji, „Apokryfy” stały się całością. Z Herbertowską poliwalentną ironią prowadzą do motywu przemijania, tak wyeksponowanego nie tylko w „Elegii na odejście” czy „Rovigo”, ale w najbardziej zagadkowych, wielowarstwowych, wierszach „Raportu z oblężonego Miasta”: „Do rzeki”, „Kołyśance”, „Fotografii”. Przemijanie to – wspaniałomyślne – nie zawłaszcza niczego. Wyrzeka się i wiary, i – pewnie – także wiedzy, kiedy *wędruje ku światom niewyobrażalnym*. (Tak kończy się „Martwa natura z wężdzikiem”.) Przemijanie to kreuje duszę opuszczającą, przedwcześnie, szaleńca. Pięknie przedstawiony, chciałoby się rzec: narysowany szaleniec cierpi, a wtedy przemijanie-kreator zaczyna krzywdzić. Na przykład – duszę. Pomówieniem o niewierność.

Dorota Heck

CYWILIZACYJNE ROZWAŻANIA L. TYRMANDA

Leopold Tyrmand

Cywilizacja komunizmu

Polska Fundacja Kulturalna
Londyn 1992, ss. 285

Minęły 3 lata od pamiętnej Jesieni
Ludów w 1989 r. i klęski komu-

nizmu. Obserwując rozwój wydarzeń w Polsce ma się jednak wrażenie, jakby dla niektórych naszych rodaków była to już tak zamierzchła przeszłość, że zaczęli gubić jej sens i deformować najrozmaitszymi mitami. Repetycja z historii – na szczęście tylko na kartach książki – z pewnością nie zaszkodzi, warto więc zachęcać do pozycji, które próbują opisać i wyjaśnić zjawisko komunizmu. Należy do nich „Cywilizacja komunizmu” L. Tyrmand. Jej pierwsze wydanie ukazało się na Zachodzie w 1972 r., a więc w czasach, gdy jeszcze nikomu się nie śniło, że dożyje chwili upadku komunizmu. Autor nadał jej formę, jak to sam określił, pamfletu politycznego, będącego zamierzonym przejawskawieniem rzeczywistości realnego socjalizmu, sądził bowiem, że z powodu absurdalności nie można wyjaśniać komunizmu w sposób obiektywny.

Praca Tyrmand przypomina, czym był komunizm w czasach stalinowskich i latach 60. Autor śledzi jego przejawy na górcz i nizinach społecznych, wyjaśnia, co znaczyło być dzieckiem, kobietą, playboyem i Żydem, z czym się wiązało chodzenie do szkoły i na uniwersytet, kupowanie i praca, posługiwanie się telefonem i szczoteczką do zębów, kochanie i umieranie. Być może zbyt wiele w tym jak na dzisiejszy stan naszej świadomości kolokwializmów i truzizmów, skoro książka ukazała się jednak na naszym rynku czytelnictwa, warto zwrócić uwagę na niektóre bardzo interesujące wątki.

Tyrmand uważał, że komunizm stworzył własną cywilizację, w której *wegetują jeszcze relikty ogólnoeuropejskiego dorobku, lecz w której naj-*

bardziej podstawowe pojęcia i kryteria tego co dobre i złe, mądre i głupie, od dawna wyrzucone zostały na śmietnik. Zastąpiła je nowa skala wartości pozostająca z dotychczasowymi w głębokim konflikcie. W świetle licznych dowodów nędzy komunizmu tak w wymiarze materialnym jak i duchowym, skrzętnie wypunktowanych przez autora, wypada zgłosić zastrzeżenia w kwestii cywilizacyjnego potencjału komunizmu. Z pewnością nie była to cywilizacja naczelna, co najwyżej peryferyjna, wedle terminologii P. Bagby'ego, która swoje aktywa budowała na naśladownictwie cywilizacji zachodniej, nie cofając się przed zakupem, a nawet kradzieżą zachodniej technologii. Pomimo to nie udało się jej zatuszować wrażenia zacofania, nawet pewnej archaiczności, jak gdyby wbrew buńczucznym zapowiedziom jej proroków więcej łączyło ją z przeszłością niż z przyszłością.

Tyrmand zauważył ten paradoks komunizmu. Już w „Dzienniku 1954” pisał z humorem o retrogradacji tzw. kobiety pracującej: *Coś w nich z prehistorii, jakiś nawrót do typu jaskiniowego, troglodytyzm ludzi rodzaju żeńskiego, jeszcze nie kobieta, mimo że usta umalowane i papieros w palcach. Kombinezon, na tymże bezkształtny waciak, ujawniają jakieś pomure obojniactwo, zatracenie cech kobiecych, wyraźny brak męskich, nie odróżnisz, jak nie spojrzysz gdzie trzeba, cofnięcie na wcześniejszy szczebel rozwoju, tysiąclecia temu zlikwidowany przez cywilizację, naraz odrodzony w komunizmie.* W podobnym duchu opisywał postać dyrektora, który stanowił znak równania między komunizmem a średniowie-

*czem. Jak kiedyś pan feudalny, tak dziś dyrektor to podmiot i węzeł komunistycznego wertykalizmu społecznego, piramidy i hierarchii. Odniesień do przeszłości nie brak również w „Cywilizacji komunizmu”. Tyrmand przypomina, że gloryfikacja pochodzenia robotniczego działała niczym zasada feudalnych przywilejów płynących z faktu urodzenia we właściwej warstwie. Gdy opisywał nową górę społeczną, czyli sprzedajnych artystów, naukowców, dziennikarzy, posługiwał się modelem dworu: *Ludzie ci są dworakami komunizmu w takim samym stopniu, jak dworacy renesansu, baroku i rokoko-wego absolutyzmu istnieli na dworach swych władców, panów, tyranów.**

Do analogii z przeszłości przy opisie rzeczywistości komunistycznej sięgali wielokrotnie Cz. Miłosz i A. Wat. Szczególną popularnością cieszyły się odniesienia do historii na łamach polskich czasopism po zniesieniu cenzury. Dla przykładu E. Rostworowski przyrównywał czasy PRL-u do folwarczno-pańszczyńskiej Rzeczypospolitej czasów saskich, a J. Tazbir zestawiał procesy stalinowskie z systemem represji wobec czarownic w średniowieczu. Podobnego języka używali publicyści, nagminnie pisząc o niewolniczej pracy i feudalnych strukturach w komunizmie. Historyczne odniesienia miały na celu – dotyczy to również Tyrmanda – wykazanie nienowoczesności ustroju, który chciał wytyczać drogę w świetlaną przyszłość. Dlaczego komunizm budził tyle skojarzeń z przeszłością? Dlaczego – jak pisał Tyrmand w „Dzienniku 1954”: *Komunizm cofa koła historii wstecz w każdym zakresie?*

Źródeł archaiczności trzeba szukać w założeniach tkwiących u podstaw komunistycznej wizji. Projekt nowego ładu zakładał likwidację instytucji będących filarami Zachodu, m.in. własności prywatnej, rynku, państwa prawa, i wprowadzenie na ich miejsce ustroju opartego na ideach tzw. komunizmu pierwotnego, a więc precywilizacyjnego. Nic dziwnego, że rządy komunistów, których świadomość kształtowały idee wspólnej własności, bezpośredniej wymiany, skrajnego egalitaryzmu, powodowały powszechny regres cywilizacyjny i pomimo okresów odwilży, kiedy dokonywano licznych korekt, co rusz dochodziło do reakcji, zwycięstw ortodoksji, przykręcania śruby i prób powrotu do pryncypiów ustrojowych. Po śmierci Stalina system nie był w stanie inwoluować zbyt głęboko. Życie okazało się silniejsze niż pomysły nawiedzonych proroków i wymuszało zmiany. System poruszał się po trajektorii wyznaczonej przez proces historyczny – rzekomo rozszyfrowany przez marksistów – i niczym w rozwoju zarodkowym przebiegał pospiesznym przez stadia z przeszłości cywilizowanego świata. Wiele archaizmów dostrzeżonych przez Tyrmandą było – i na tym polega paradoks – oznaką swoistego postępu, wskazówką, że komunizm nie zdołał na stałe odwrócić drogowskazów dziejowych, że rzeczywistość wymusza przemiany prowadzące nieuchronnie do punktu, w którym komuniści będą musieli zapukać do bram swojej Canossy – gospodarki rynkowej i demokracji. Ostatni rozdział dopisała historia już po śmierci Tyrmandy, gdy doszło do przepoczwarczenia komunizmu, uwłasz-

czenia nomenklatury i szerszej akceptacji zasad gospodarki rynkowej.

Casus pisarzy znających komunizm z autopsji i próbujących później dokonać z nim rozrachunku pozwala uzmysłowić sobie, do jakiego stopnia zostaliśmy, mniej lub więcej, zainfekowani kłamstwami komunistycznej propagandy. Nie uniknął tego losu i L. Tyrmand, który mimo wszystkich zastrzeżeń dopuścił myśl, że komunizm zapewni w końcu swoim poddanym jaki taki dobrobyt, *a nawet da każdemu domek z ogródkiem, choć w lichym gatunku*. Nielicznej grupie udało się, co prawda, osiągnąć wyższy status materialny. Musiała jednak zapłacić za to określoną cenę, współpracując w różny sposób z systemem i jego reprezentantami.

Przedziwne opinie wygłaszał Tyrmand o ludziach, którzy zerwali z komunistyczną przeszłością i jako tzw. rewizjoniści przystąpili do otwartej z nim walki. Tyrmand nie szczędzi im słów krytyki, sięga często po epitet „byli stalinowcy“, uważa bowiem niczym współcześni zwolennicy lustracji i dekomunizacji, że jak ktoś był komunistą, to nigdy nim być nie przestanie, bo w gruncie rzeczy chce tylko naprawy systemu, czyli innego komunizmu. Dowodem na to miał być pobłażliwy stosunek aparatu represji do rewizjonistów – ciekawe jak by się czuł Tyrmand na miejscu Kuronia, Modzelewskiego i innych – który *dostrzegał korzyści płynące z posiadania nieautentycznych rebeliantów, pogniwanych i rozgorączczonych, lecz swoich*. Na przekór opinii Tyrmandy wielu z *byłych stalinowców* przyczyniło się walnie do obalenia komunizmu, podczas gdy wielu an-

tykomunistów pozpoczęło swoje kariery cokolwiek późno, gdy ucichła już burza historii.

Jedną z przyczyn fiaska komunizmu była nie tyle cywilizacyjna inność, ile niemożność konstruktywnego włączenia się w światowy proces cywilizacyjny. Warto pamiętać o tym doświadczeniu porządkując nasze polskie sprawy, gdy wciąż rozle-

gają się głosy nawołujące do izolacji i samowystarczalności. Otwartości na świat brakowało nam przez ostatnie pół wieku, nie warto z niej pochopnie rezygnować, tym bardziej że rozsądne korzystanie z dorobku innych narodów nie wymaga wcale wyrzeczenia się własnej tożsamości.

Jerzy Gaul

Czesław Miłosz, *Historia literatury polskiej do roku 1939*

przetł. Maria Tarnowska
Wyd. Znak, Kraków 1993, ss. 526

Pierwsze wydanie tej książki – powstałej ze zbioru notatek do wykładów – ukazało się w języku angielskim w 1969 r. Jej celem było przekazanie amerykańskim studentom maksimum wiadomości o polskiej literaturze mało znanej w krajach anglojęzycznych. W dziesięciu rozdziałach autor przedstawia dzieje literatury polskiej od średniowiecza do 1939 r. Główne nurty literackie każdego okresu są opisane na tle historycznym, obejmują dzieła tworzone po łacinie i po polsku. Autor przedstawia rozwój i dzieje poezji, teatru, prozy, filozofii podając życiorysy wielu twórców, i tych bardzo znanych, i tych nie znanych lub zapomnianych. Nie ogranicza się do suchych informacji, zaznajamia czytelnika z anegdotami, przedstawia własne przemyślenia i opinie.

Prezentowana książka – przetłumaczona na język polski – jest zalecana przez ministra edukacji narodowej jako pomoc w nauce historii

literatury dla uczniów szkół ponadpodstawowych. Uzupełnia ją wykaz źródeł cytatów i indeks nazwisk. (HS)

kard. Godfried Danneels, *Ogień Ducha*

tłum. Aldona Towtkiewicz
z ilustr. witraży S. Wyspiańskiego
i J. Mehoffera
Wyd. M, Kraków 1993, ss. 48

Autor, prymas Belgii, wprowadza czytelnika w zrozumienie sensu uroczystości Zesłania Ducha Świętego.

Euzebjusz z Cezarei, *Historja kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*

seria: Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu, t. III
z grec. tłum, wstęp, objaśnienia, skorowidze
ks. Arkadiusz Lisiecki
WAM, Kraków 1993, reprint I wyd. (Poznań 1924, Fiszer i Majewski, Księgarnia Uniwersytecka), ss. 646

Swą historię Kościoła autor oparł na dokumentach przechowywanych w bibliotece cezarejskiej, zaś drugie dzieło przedrukowane w tomie dotyczy męczeństwa z lat 303–313.

ks. Roman Darowski SJ, *Szczepanowice nad Dunajcem. Dzieje wsi i parafii katolickiej i gminy kalwińskiej.*

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Instytut Kultury Religijnej, Kraków 1993, ss. 559

Prezentowana książka – której początkiem była rozprawa licencjacka przygotowana w latach 1958–1961 na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego „Bobolanum” w Warszawie – to obszerna monografia parafii katolickiej i gminy kalwińskiej Szczepanowice, która to wieś jest rodzinną miejscowością autora. Przedstawia ona odległe (od pierwszych wzmianek pisanych) i najnowsze dzieje poszczególnych wsi i przysiółków tworzących parafię katolicką, pojawienie się kalwinizmu, powstanie i rozwój gminy oraz współzycie wyznawców obu religii. Ks. R. Darowski omawia dzieje szkolnictwa, walk narodowowyzwoleńczych, konspiracje wolnościowe, powstawanie i odbudowę kościołów, kaplic i zboru – podejmowane przez mieszkańców zawsze w harmonii religijnej. Pisząc tę pracę korzystał głównie ze źródeł rękopiśmiennych, informacji osób pochodzących z tych okolic lub długo tam pracujących. Uzupełnił ją mapami, tabelami, wykazem źródeł, indeksem nazwisk i miejscowości, fotografiami, spisem duszpasterzy katolickich i kalwińskich oraz życiorysami żyjących duchownych, którzy pochodzą ze wsi i osad tworzących tę parafię.

Jak pisze autor w „Przedmowie”, praca powstała w *poczuciu obowiązku wdzięczności dla szeroko rozumianego środowiska (...), któremu wiele zawdzięczam. (...) Spodziewam się, że*

przyczyni się ona do umiłowania rodzinnej miejscowości i parafii (...), co powinno sprzyjać dalszemu rozwojowi duchowemu i materialnemu Szczepanowic. (HS)

Henri Nouwen, *Idę z Jezusem Jego drogą krzyżową*

Verbinum, Warszawa 1993, wyd. I, ss. 108

Przemyślenia autora powstałe pod wpływem Drogi Krzyżowej namalowanej przez s. Helen David, a ukazujące Chrystusa kroczonego przez cierpienia milionów ludzi żyjących wśród nas.

Antoni J. Nowak OFM, *Kobieta – kapłanem?*

Norbertinum, Lublin 1993, wyd. I, nakł. 3000 egz., ss. 76

Autor chce udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego kobieta w Kościele rzymskokatolickim nie może być kapłanem.

Jan Nowak Jeziorański, *Kurier z Warszawy*

Wyd. Znak, Kraków 1993, wyd. II, ss. 544

Wznowienie słynnej książki stanowiącej fragment epopei Armii Krajowej.

Ladislav Orsy SJ, *Kontemplatywni w działaniu*

seria: Duchowość Ignacjańska (12)
WAM, Kraków 1992, ss. 46

Próba odpowiedzi na pytanie: Jak formować ludzi kontemplatywnych w działaniu?

Listy do redakcji

O powszechności zbawienia

Warszawa, 13 lipca 1993

Szanowna Redakcjo,

Zainteresowałam się artykułem pt. „Niebieski znak“ zamieszczonym w majowym numerze „Przeglądu Powszechnego“. Bardzo podobają mi się refleksje Autora dotyczące jawień fatimskich, zaakcentowanie znaku Jezusa Ukrzyżowanego wybaczonego swym katom i znaku Maryi jawiącej się w czasach ostatecznych, w jakich żyjemy, jako znaków powszechności miłosierdzia Bożego i zbawienia. Wydaje mi się, że artykuł powinien być udostępniony szerszym kręgom czytelników jako wspaniała katecheza, ale pod warunkiem usunięcia niejasności naruszających doktrynę. Chodzi o to, że w przedostatnim akapicie artykułu Autor sugeruje, że w perspektywie niepojętego, niezbadanego miłosierdzia Bożego sprawa wieczności piekła jest otwarta i nie należy wykluczać nadziei, iż dzięki modlitwom wiernych mogą być wybawione dusze z piekła. Punktem oparcia stał się dla Autora fragment modlitwy podyktowanej dzieciom w Fatimie: *zaprowadź wszystkie dusze do Nieba* oraz modlitwa Łucji, w której prosi ona Niepokalane Serce Maryi, aby wybawiło dusze z piekła.

Nie ma żadnych podstaw do wyciągania wniosku ze słowa „wszyscy“, że obejmuje ono także potępionych, i nie wolno sugerować czytelnikom takiego rozumowania. Katolik, a zwłaszcza kapłan powinien wiedzieć, że każda modlitwa ma w swoim założeniu niesprzeczną z prawdami wiary. (...)

W zakończeniu rozdziału pt. „Ambiwalencja znaków“ Autor akcentuje ideę powszechności zbawienia wynikającą z nieograniczonego miłosierdzia Bożego, którego znakiem jest Chrystus wybaczący z krzyża katom. Posługuje się Autor przy tym wymownymi cytatami z Pisma Świętego, kładąc nacisk na słowo „wszyscy“ (J 1,32 i Rz 11,32). Powszechność zbawienia może być rozumiana w świetle wiary jedynie jako powołanie absolutnie wszystkich ludzi do zbawienia. Zbawienie jest obiecanie tylko tym, którzy przyjmą łaskę Bożą, odpowiedzą na Boże wezwanie. Tak też starałam się rozumieć wywody Autora czytając zakończenie rozdziału „Ambiwalencja znaków“, jednak rozważając to zakończenie, a zwłaszcza jego ostatnie

zdanie o *chrześcijańskiej nadziei na ostateczne zwycięstwo Bożego miłosierdzia – dla wszystkich*, w świetle przeczytanego wcześniej zakończenia artykułu miałam nieodparte wrażenie, że Autor ma na myśli objęcie kiedyś zbawieniem także ludzi potępionych. (...)

Chciałam zwrócić uwagę na fragment artykułu na s. 268, w. 12–27 od góry. Chodzi mi o bardzo niejasną wymowę tego fragmentu, szczególnie gdy mowa o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Zwrot ten, zarówno w artykule jak i w Składzie Apostolskim jest bardzo niefortunny, ponieważ wielu katolików nie rozumie, że mowa tu o otchłani, w której sprawiedliwi Starego Testamentu oczekiwali na Chrystusa (z takim nierozumieniem już się spotkałam), lecz o miejscu przebywania potępionych. Czytelnikowi może nasuwać się wniosek, że jeżeli Chrystus po swej śmierci wyprowadził dusze potępionych z piekła, może wyzwolić wiele innych dusz potępionych.

Niejasności i błędne sugestie w artykule wywołują zamieszanie w czytelnikach w postaci podsycania nadziei co do możliwości zbawienia potępionych. Z taką reakcją spotkałam się u jednej z bliskich mi osób. A przecież katolicy mają obowiązek pogłębiania swojej świadomości religijnej przez odpowiednią lekturę i mają prawo oczekiwać od księży-teologów zamieszczających artykuły w tak szanowanym periodyku właściwego ukierunkowania. (...) Poszukiwania teologiczne muszą mieć pewne granice, nie można w nich naruszać doktryny wiary. Sprawa jest tym poważniejsza, że czasopismo ma szeroki zasięg, a artykuł, o którym mowa, został specjalnie zalecony słuchaczom Radia Maryja w audycji „Radiogazeta”.

Z wyrazami szacunku

Barbara Sterna

Odpowiedź

Dziękuję za miłe słowa pod adresem mojego artykułu i za daną mi okazję dodatkowego wyjaśnienia jego sformułowań. W istocie opowiadam się za nadzieją powszechnego zbawienia, dołączając do grona innych katolickich, uznanych przez Kościół teologów (por. „PP” 2/1992, s. 313–316). Nie oznacza to, jak Pani sugeruje, wypowiedziania się w kwestii *wieczności piekła* albo możliwości *wybawienia dusz z piekła*. Chodzi raczej o pytanie, czy faktycznie można o jakimkolwiek człowieku powiedzieć, że znajduje się on już teraz w piekle. Pani

zakłada odpowiedź twierdzącą na to pytanie (podobnie jak fatimskie dzieci, choć w swej modlitwie szły one dalej). Tymczasem Kościół nie wypowiada się w ten sposób o nikim, nawet o Judaszu. Wypowiedzi Pisma i Kościoła o potępieniu są raczej – jak to podkreśla nowy „Katechizm Kościoła katolickiego” – *WEZWANIEM DO ODPOWIEDZIALNOŚCI, z jaką człowiek winien używać swej wolności przez wzgląd na swój wieczny los. Stanowią one jednocześnie NAGŁĄCE WEZWANIE DO NAWRÓCENIA* (1036). Słusznie zauważa Pani, że modlitwy Kościoła oraz uznane przez Kościół jawienia zakładają *niesprzeczność z prawdami wiary*. Skoro zatem prawda wiary nie domaga się bynajmniej założeń, że istnieją aktualnie ludzie potępieni, to modlitwa i nadzieja obejmująca *WSZYSTKICH* bez wyjątku jest jak najbardziej na miejscu.

Różnica między *pieklami* i *piekłem*, na którą słusznie zwraca Pani uwagę, jest problemem tak skomplikowanym, że trudno go omówić w paru słowach; obiecuję wrócić do tej kwestii szerzej w niedalekiej przyszłości. Zgadzam się też z Panią, że mówienie o *możliwości zbawienia potępionych* prowadzi do zamieszania, skoro – powtarzam – samo założenie o ich (potępionych) istnieniu nie jest w świetle katolickiej wiary konieczne. Na koniec jeszcze jedna uwaga – św. Augustyn był przekonany, że na potępienie zasługują także dzieci zmarłe bez chrztu. Kościół nigdy nie podzielał jego „wiary” w tej kwestii, chociaż początkowo odmawiał takim dzieciom możliwości zbawienia. Dzisiaj wspomniany „Katechizm” mówi o nich: *Kościółowi nie pozostaje nic innego jak powierzyć je miłosierdziu Boga, podobnie jak to czyni w obrzędach na ich pogrzebie* (1261). Jest to przykład teologicznego rozwoju w spojrzeniu na zbawienie. Podobnie można by powiedzieć o nadziei powszechnego zbawienia – nie jest ona pewnością, że potępieni w ogóle nie istnieją, ale oznacza powierzenie tych, których po ludzku jesteśmy skłonni potępić, miłosierdziu samego Boga.

Jacek Bolewski SJ

Sprostowanie

Starogard Gd., 5 sierpnia 1993

W „Przeglądzie Powszechnym“ nr 7-8/1993 p. Janusz Odrowąż Pieniążek swój tekst o Muzeum Mickiewicza w Nowogrodku poprzedził wstępem, w którym rozszyfrował pseudonimy kilku współpracowników „PP“ z początku lat 50. Prostuję: Paweł Wołowski to TADEUSZ (nie: Zbigniew) Kubiszewski.

Tadeusz Kubiszewski

* * *

Wyjaśnienie

Stwierdzamy, że zamieszczony w naszym miesięczniku wywiad R. Warszawskiego z E. Canettim („Oblęd i władza“, „PP“ 7-8/1993, s. 62-69) zawiera na s. 66-68 wiele sformułowań, które pojawiły się wcześniej – bez uprzedniej wiedzy naszej redakcji – w wywiadzie przeprowadzonym przez Katarzynę Nazarewicz z prof. Zdzisławem Bizoniem („Poli-paranoi-tyka“, „Wprost“ z 12 VII 1992, s. 28-29). Jesteśmy tym faktem tak samo zaskoczeni i oburzeni, jak Rozmówcy z „Wprost“, którym wyrażamy w tym miejscu nasze ubolewanie.

Redakcja „PP“



Z życia Kościoła

1. AKT ZAWIERZENIA NARODU POLSKIEGO MARYI miał miejsce 26 VIII 1993 r. na Jasnej Górze. Modlitwa zawierzenia składa się z 5 części: przedstawienia siebie (1), w którym podkreśla się *obowiązek rodzinnego i społecznego budowania Ojczyzny na trwałych zasadach ewangelicznej wiary*, swoich intencji (2), radości i podziękowań (3), czci należnej Maryi jako wzorowi naszego postępowania na drodze za Chrystusem (4) oraz samego aktu zawierzenia (5), w którym – oprócz całej rodziny ludzkiej, misji Kościoła w świecie, jego członków duchownych i świeckich, dialogu ekumenicznego i dialogu z niewierzącymi – biskupi zawierzyli Maryi całą Polskę, *Ojczyznę naszą (...) aby Państwo było rządzone wolą obywateli, z poszanowaniem praw Boskich, by było sprawiedliwe i gospodarne.*

W wywiadzie udzielonym „Słowu“ (13–14–15 VIII) kard. Józef Glemp powiedział, że *motywem głównym zawierzenia jest osiągnięcie takiej wiary, która by miała wpływ na rzeczywistość.* Prymas wspominał o zagrożeniu materializmem praktycznym. *Stąd – mówił – potrzeba silnych postaw, żeby potrafić ocalić wiarę, która przedkłada „być“ nad „mieć“.* W skierowanym wcześniej liście pasterskim do osób działających w ramach ruchów kościelnych i kół synodalnych kard. Glemp wskazał 3 podstawowe wątki refleksji, która powinna poprzedzać akt zawierzenia: przeciwstawienie się złu, wybór dobra oraz znaczenie modlitwy. *Walka ze złem to walka z niesprawiedliwością, nieprawdą i nienawiścią. Jednak samo unikanie zła nie wystarczy. Konieczny jest wybór dobra. Szczególnie w czasach wolności umiejętność wyboru dobra jest niezwykle ważna. (...) Aby unikać zła i wybierać dobro, potrzebne jest wyciszenie swej duszy przez wprowadzenie Boga w codzienne działanie.* W wystosowanym na tę uroczystość liście Episkopatu Polski biskupi podkreślają rolę świeckich w dziele ewangelizacji. *Głoszenie całej Ewangelii, bez skrótów i uproszczeń, bez przemilczeń i naciągania, jest obowiązkiem nie tylko biskupa i kapłana, ale każdego wierzącego w Jezusa Chrystusa.* Modlitwa zawierzenia została odmówiona we wszystkich kościołach, sanktuariach i kaplicach Kościoła katolickiego w Polsce.

2. CELIBAT KSIĘŻY – WYZWANIEM. 17 lipca podczas audiencji generalnej Jan Paweł II mówił o logice, która przyświeca konsekracji księży do celibatu. Jest nią dawanie świadectwa Chrystusowi, króle-

stwu Bożemu, świadectwa innego życia. Papież stwierdził, że *mimo wszystkich trudności, jakie się z tym łączą* Kościół podtrzymuje, zrodzoną w ciągu dziejów Kościoła na Zachodzie, tradycję bezżenności kapłanów. Jan Paweł II wspominał także o sytuacji Kościoła na Wschodzie, *gdzie wielu księży jest legalnie żonaty*.

3. 25 LAT PO „HUMANAE VITAE”. 25 VII 1993 r. minęło 25 lat od ogłoszenia przez Pawła VI encykliki „*Humanac vitae*”. W wielu krajach rocznica ta była okazją do podjęcia na nowo problematyki poruszanej w encyklice, zwłaszcza problemu stosowania środków antykoncepcyjnych. W artykule opublikowanym w „*Osservatore Romano*” włoski kard. Pietro Palazzini stwierdza, że jednostronnie negatywna prezentacja encykliki przez środki przekazu była przyczyną chłodnego przyjęcia dokumentu papieskiego. Kardynał podkreślił aktualność wskazań Pawła VI. Natomiast, na łamach amerykańskiego pisma „*Commonweal*”, bp Kenneth Intener stwierdził, że *encyklika nie wytrzymała próby czasu*. Zachęca on do podjęcia otwartej dyskusji na temat dysharmonii panującej między nauczaniem Kościoła a praktyką znacznej grupy katolików w tej dziedzinie. Jeszcze inny pogląd wyraził przewodniczący Konferencji Episkopatu Hiszpanii bp Elias Yanes. Jego zdaniem kobieta może użyć środków antykoncepcyjnych w wypadkach zagrożenia gwałtem. Jako przykład bp Yanes podał zgwałcone kobiety w Bośni. *W podobnych przypadkach – powiedział – jest sprawą normalną, by kobiety mogły się bronić przed dużym ryzykiem gwałtu*.

4. POROZUMIENIE KATOLICKO-PRAWOSŁAWNE. 23 lipca w Rzymie został podpisany dokument przygotowany przez Komisję ds. Dialogu Między Katolikami a Prawosławnymi. Tytuł dokumentu brzmi: „*Unityzm, metoda jedności z przeszłością i aktualne poszukiwania pełnej jedności*”. Dokument składa się z dwóch części: generalnych założeń wynikających z samej koncepcji Kościoła i praktycznych wskazówek. Cz. I przypomina, że w ostatnich 4 wiekach w różnych regionach Wschodu rozpoczął się ruch mający na celu zjednoczenie Kościoła zachodniego i wschodniego. Z tego ruchu zrodziły się kościoły unickie. Ich powstanie było źródłem konfliktów między katolikami i prawosławnymi. *Jedność między Kościołem Wschodu i Kościołem Zachodu nie została osiągnięta*. Dlatego sygnatariusze dokumentu podkreślają, że taka forma apostołstwa misyjnego *nie może już dłużej być zaakceptowana ani jako metoda działania, ani jako model poszukiwanej jedności naszych Kościołów*. Unityzm jest nie do zaakceptowania,

ponieważ *Kościół katolicki i Kościół prawosławny wzajemnie uznają się jako Kościoły siostrzane, wspólnie odpowiedzialne za utrzymanie Kościoła Bożego w wierności planom Bożym, w sposób szczególnie temu, co dotyczy jedności*. Sygnatariusze dokumentu wzywają do respektowania liturgii innych Kościołów oraz, jeśli zajdzie potrzeba, do wspólnego wykorzystywania tej samej świątyni. By uniknąć podejrzeń o prozelityzm, dokument wzywa, by biskupi katoliccy i prawosławni działający na tym samym terenie konsultowali się przed duszpasterską realizacją planów katolickich, które wiążą się z utworzeniem nowych struktur w regionach tradycyjnie podległych jurysdykcji Kościoła prawosławnego.

5. KEK WOBEC NOWEJ LEGISLACJI RELIGIJNEJ W ROSJI. Na początku sierpnia br. Konferencja Kościołów Europejskich (KEK) wystosowała list do Borysa Jelcyna, wyrażając swoje zaniepokojenie w związku z przyjętą w lipcu br. przez parlament Rosji poprawką do ustawy o wolności sumienia i wyznania. Według tej poprawki misjonarze zagraniczni, by prowadzić działalność misyjną na terenach Federacji Rosyjskiej, będą musieli otrzymać od władz specjalną „akredytację”. Poprawka miała wejść w życie po zaaprobowaniu jej przez prezydenta Rosji. Pozytywnie o przyjętej poprawce wyraził się patriarcha Moskwy i Wszechrusi Aleksiej II. Widzi on w niej skuteczny środek walki z nasilającą się działalnością wszelkiego rodzaju sekt na terenach *tradycyjnie prawosławnych*. Natomiast dla KEK, w której szeregach jest także rosyjski Kościół prawosławny, przyjęta poprawka jest zaprzeczeniem deklaracji praw człowieka przyjętej przez ONZ. Ostatecznie prezydent Rosji Borys Jelcyn nie podpisał przyjętej przez parlament poprawki.

6. KAPŁANI I POLITYKA. Podczas audyencji generalnej 28 VII 1993 r. Jan Paweł II podkreślił, że kapłan – podobnie jak Jezus – *winien wyrzec się jakiegokolwiek zaangażowania o charakterze politycznym*. Misją kapłana jest głoszenie Ewangelii, obrona podstawowych praw człowieka, promocja integralnego rozwoju człowieka, działalność na rzecz pokoju i sprawiedliwości, służba dobru wspólnemu. Działalność polityczna jest powołaniem katolików świeckich, *którzy działają z własnej inicjatywy, wraz ze swymi współobywatelami* („Katechizm Kościoła katolickiego“, nr 2442). Nie oznacza to bynajmniej, że kapłan nie może mieć własnych poglądów politycznych. To prawo przysługuje mu tak jak każdemu obywatelowi. Zważywszy jednak, że *opcje polityczne z natury są przygodne i nigdy nie są adekwatnym i wiecznie*

trwałym wyrazem Ewangelii, kapłan, który jest świadkiem przyszłej rzeczywistości, winien zachowywać pewien dystans od wszelkich namiętności politycznych. (...) Jeszcze bardziej powinien unikać przedstawiania swojej własnej opcji jako jedynie słusznej, zaś w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej winien szanować dojrzałość katolików świeckich, a nawet przykladać się do tego, by przez formowanie ich sumień pomagać im osiągnąć ową dojrzałość.

7. KOINONIA – JEDNOŚĆ CHRZEŚCIJAN. W dniach 4–14 VIII 1993 r. w Santiago de Compostella odbyła się V Światowa Konferencja Komisji „Wiara i Konstytucja” Światowej Rady Kościołów (ŚRK). W obradach uczestniczyło ponad 250 przedstawicieli z różnych Kościołów. Kościół katolicki nie jest członkiem ŚRK, jest natomiast oficjalnym członkiem Komisji „Wiara i Konstytucja”, gdzie w gronie 120 teologów pracuje 12 teologów katolickich. „Wiara i Konstytucja” nie jest ani zgromadzeniem synodalnym poszczególnych Kościołów, ani organizacją wypowiadającą się w imieniu reprezentowanych Kościołów. Jej celem jest stworzenie płaszczyzny do wspólnej dyskusji teologicznej wszystkich poszczególnych Kościołów.

„Ku koinonii w wierze, życiu i świadectwie” – to temat tegorocznego spotkania. Na spotkaniu podjęto 3 istotne aspekty ruchu ekumenicznego: czym jest Kościół, w co wierzy i co czyni. Te aspekty zostały opracowane przez Komisję „Wiara i Konstytucja” i przedstawione w składającym się z 3 rozdziałów dokumencie roboczym: rozdz. I dotyczy życia sakramentalnego Kościoła, rozdz. II – wyznania wiary, rozdz. III odnosi się do jedności Kościoła i odnowy wspólnoty ludzkiej. Najistotniejszym elementem dokumentów roboczych i toczących się dyskusji był związek między widzialną jednością Kościołów a misją dawania przez nie świadectwa we współczesnym świecie. Mary Taner, przewodnicząca Komisji, w przemówieniu otwierającym prace Konferencji wezwała wszystkie Kościoły do powrotu do źródeł wyrażając przekonanie, że studium Symbolu nicejsko-konstantynopolskiego z 381 r. pozwoli na odnalezienie wspólnego dla wszystkich fundamentu, jakim jest wiara apostołska.

Do uczestników spotkania, w krótkim przesłaniu, zwrócił się także Jan Paweł II. Papież potwierdził zaangażowanie Kościoła katolickiego w promocję jedności chrześcijan. *Jako środek w osiągnięciu celu, którego znaczenie jest nieporównywalne, refleksja na temat koinonii zdaje się szczególnie właściwa.* Papież podkreślił, że głównym powodem tej refleksji jest samo Pismo Święte, w którym kategoria

jedności jest *kluczem do zrozumienia skuteczności łaski Bożej w życiu swoich uczniów*.

Jak podkreślił w swoim przemówieniu bp Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, koinonia jest kluczem, który pozwoli wszystkim Kościołom na przewyżczenie dzielących ich różnic. Jednak, jak wynika z końcowych opracowań Konferencji, istnieje jeszcze wiele punktów, które dzielą poszczególne Kościoły chrześcijańskie, np. tak podstawowa kwestia jak chrzest. Jeszcze trudniejszy jest problem wspólnego uczestniczenia w Eucharystii. Dlatego uczestnicy spotkania podkreślili konieczność wspólnego działania.

Z konkretną i odważną propozycją wystąpił Konrad Raiser, sekretarz generalny ŚRE. Zaproponował, by w 1998 r. zorganizować zgromadzenie ekumeniczne, podczas którego uprawnieni przedstawiciele poszczególnych Kościołów zniosą uroczyste wzajemne oskarżenia. Zdaniem niemieckiego teologa i wielu innych teologów *Kościół bardziej łączy niż dzieli*. Propozycja K. Raisera opiera się na znacznych postępach dokonanych w tym kierunku w Niemczech. Sam Jan Paweł II podczas wizyty w Niemczech w 1980 r. zainspirował stworzenie mieszanej komisji teologicznej ewangelicko-katolickiej, która zajęła się rewizją wzajemnych oskarżeń z XVI w. Prace komisji trwały 5 lat. Obecnie jej rezultaty studiują hierarchowie narodowego Kościoła ewangelickiego w Niemczech i Kościoła rzymskokatolickiego. W swoim przemówieniu K. Raiser dodał, że zniesienie wzajemnych oskarżeń nie oznaczałoby porzucenia nabytych tradycji charakterystycznych dla poszczególnych Kościołów. Byłoby to raczej podkreśleniem tego, co Kościoły łączy, a nie tego, co je dzieli. V Światowa Konferencja Wiary i Konstytucji z aprobatą podjęła propozycję sekretarza generalnego ŚRE.

8. „KATOLICKI WOODSTOCK“. Tak prasa amerykańska nazwała VIII Światowy Dzień Młodzieży w Denver (12–15 VIII 1993 r.). Tematem spotkania, na które przybyła z ponad 80 państw kilkuset tysięcy młodzi, był cytat z Ewangelii św. Jana: *Przyszedłem, abyście mieli życie, i mieli je w obfitości*. Hasło to było mottem przemówień papieskich. Jan Paweł II nawoływał do zaprzestania gwałtów i przemocy na całym świecie, wzywał do obrony i szacunku dla życia. *Ameryko – mówił – jeśli chcesz sprawiedliwości, prawdziwej wolności i pokoju dla wszystkich, chroń życie!* Ponadto papież wezwał USA i organizacje międzynarodowe do współpracy, by wspólnie z innymi państwami znaleźć rozwiązanie konfliktów na Bliskim Wscho-

dzie, Bałkanach i Kaukazie. Podkreślił także, że wychowanie młodzieży winno bazować na systemie wartości opartym na prawdzie. *Żaden kraj, nawet najpotężniejszy, nie ostanie się, jeśli pozbawia własne dzieci tego zasadniczego dobra.*

Jan Paweł II przestrzegał przed aborcją i eutanazją. Już pierwszego dnia w obecności Billa Clintona wezwał Amerykę do obrony życia nie narodzonego. Podczas sobotniego spotkania z młodzieżą powiedział: *Aborcja i eutanazja są prawdziwymi zabójstwami przeciw autentycznemu bytowi ludzkiemu, nawet jeśli przedstawia się je jako „prawa” lub jako rozwiązania problemów indywidualnych lub społecznych. (...) Rzeź niewinnych nie jest mniej grzeszna i niszczycielska dlatego, że jest dokonywana w majestacie prawa i zgodnie z zasadami sztuki lekarskiej. Ta rzeź nie może być sankcjonowana przez prawo.*

Nauczanie papieża zostało przyjęte pozytywnie, a – jak podkreślali uczestnicy i bezpośredni obserwatorzy – całe spotkanie w Denver było świętem radości i pokoju. Koncerty rockowe, katechezy w 7 grupach językowych, piątkowa Droga Krzyżowa, sobotnie wieczorne spotkanie z papieżem czy niedzielna msza św. przebiegały w atmosferze radości, skupienia i miłości. Wraz z młodzieżą do Denver przybyło ok. 800 biskupów z całego świata. W tym spotkaniu młodzieży katolickiej uczestniczyli także przedstawiciele innych Kościołów chrześcijańskich, a jednym z prowadzących Drogę Krzyżową był brat Roger z Taizé.

Podczas niedzielnej mszy św. papież wezwał katolicką młodzież, by była dumna z Ewangelii. Mówił także: *Nie bójcie się wyjść na ulice i udać się w miejsce publiczne, jak pierwsi apostołowie, którzy głosili Chrystusa i Dobrą Nowinę o zbawieniu na ulicach i placach miast i wsi.* Kończąc Jan Paweł II ogłosił następny Światowy Dzień Młodzieży, który w 1995 r. będzie miał miejsce w Manili na Filipinach.

oprac. Z.K.

