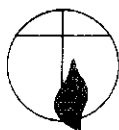


przegląd powszechny

3/871/94

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Grzegorz Dobroczyński SJ, Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski,
Michał Jagiełło, Piotr Jasiński SJ, ks. Helmut Juros, Andrzej Koprowski SJ,
Wacław Oszejca SJ, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,
Wojciech Roszkowski, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

„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 1994 220 000zł
za I półrocze 120 000 zł
cena egzemplarza 20 000 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 21 II 1994 r.

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

Spis treści

Chrześcijaństwo i Nowy Wiek 273

Chrześcijańska prawda o Nowym Wiek jest zakorzeniona w nowym stworzeniu, które zapoczątkował Jezus. W Nim otwiera się perspektywa jedności, wolnej od skrajności nowożytności i reagującego na nią New Age'u.

Bruno Forte

Chrześcijaństwo i Europa u końca tysiąclecia 275

Jeśli chrześcijaństwo chce się przyczynić do przezwyciężenia współczesnego kryzysu świadomości europejskiej przez autentyczne pojednanie, nie może być abstrakcyjnym systemem czy ideologią dającą pewność. Najbardziej oryginalna nowość chrześcijaństwa to wejście Boga w ludzką historię – początek i fundament nadziei zdolnej zmieniać świat i życie. Religia nadziei nakłania do przyjęcia odpowiedzialności wobec innych, w celu skonstruowania przyszłego wspólnego domu europejskiego.

Jacek Bolewski S.J.

W perspektywie nowego wieku 290

Wszystkim, którzy szukają nowej ery, otwartej i dostępnej w Duchu Jezusa Chrystusa, chrześcijaństwo może wskazać drogę. Prowadzi ona przez doświadczenie tego Ducha, nie wykluczając wielości praktyk i języków w ludzkim zbliżaniu się do Boga.

Kazimierz Dziewanowski

Kilka myśli na dzień dobry 301

Obecne nadzieje i szanse dla Polski są większe niż w ostatnich dwóch stuleciach. Polacy powinni natomiast pozbyć się swego nawyku lamentowania. Szukanie winnych i przeświadczenie, że należy nam się nagroda za nasze ofiary i cierpienia, to te cechy narodowe, które przynioszą Polakom ogromne szkody.

Jan Paweł Jędrzejewski

Thomasa Hardy'ego wadzenie się z Bogiem 309

Szkic z dziejów mentalności angielskiej w epoce wiktoriańskiej

Thomas Hardy – autor „Tessy d'Urberville” i „Judy nieznanego” – wzrosły w czasie największego rozkwitu wiktorianizmu i poddany wpływowi czołowych przedstawicieli angielskiej myśli agnostycznej, przeżył o wiele lat zmierzchu swojej epoki. Fakt jego przynajmniej częściowego pogodzenia się z Kościołem jest być może przypadkową, ale adekwatną ilustracją przemian intelektualnych, jakie zaszły w Anglii w ciągu 88 lat życia pisarza.

Literackie źródła nowoczesnej białoruskości 325

Ryszard Radzik

Przypisywanie XIX-wiecznym twórcom literackiej białoruskości jednoznacznie narodowej polskości bądź białoruskości – w dzisiejszym rozumieniu tych pojęć – jest błędne. Białoruskość stopniowo stawała się dla nich wartością. Sformułowana w XIX w. stała się podstawą rozwoju nowoczesnej białoruskiej ideologii narodowej w następnym stuleciu.

Białoruskie poszukiwania Białorusi (I) 337

Michał Jagiełło

Na ziemiach wschodnich, które znalazły się pod polską dominacją polityczną i kulturalną, buntowano się przeciw Polsce. Jednakże włączenie w orbitę polskości – rozumianej jako część cywilizacji europejskiej – umożliwiało bunt jako kategorię intelektualną i ostatecznie polityczną.

Uwagi o relacji sacrum – literatura 347

Piotr Urbański

Problem definicji pojęcia sacrum, opisanie jego przejawów, objaśnienie możliwych form manifestacji sacrum w dziele sztuki, przede wszystkim literackim, należy do najtrudniejszych kwestii we współczesnej humanistyce.

Człowiek w świetle Jezusa Chrystusa według Karla Rahnera 356

ks. Ignacy Bokwa

Głównym nurtem twórczości Rahnera jest egzystencjalnie pojmowany związek człowieka z Bogiem. Na płaszczyźnie refleksji teologicznej należy tu mówić o relacji między chrystologią i antropologią.

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: Artysta książki 366

(Wystawa „Stanisław Głiwa / 1910–1986/ – żołnierz, artysta książki”, Biblioteka Gdańska PAN, 22 XI – 17 XII 1993 r.)

Teatr

J. Godlewska: Wariacje na jedną nutę 368

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Wariacje Goldbergowskie” George’a Taboriego, reżyseria – Rudolf Ziolo)

A. Górny: W nie swoim gnieździe 370

(Teatr Nowy w Poznaniu, „Lot nad kukłowym gniazdem” Kena Kesceya, reżyseria – Del Hamilton)

Książki

A. Szymańska: Na granicy dwu światów 374

(Zbigniew Dominiak, „Światło złej nocy”)

A. Pietrzak: Zapiski spod wulkanu 377

(Gustaw Herling-Grudziński, „Dziennik pisany nocą 1989–1992”)

M.M. Matusiak: Zrodzeni na skrzyżowaniu dróg 380

(Teresa Zaniewska, „Podróż daremna. Szkice o poezji białoruskojęzycznej w Polsce”; „A dusza jest na Wschodzie. Polsko-białoruskie związki literackie”)

K. Tarka: Białorusini – ludzie prości 382

(Eugeniusz Mironowicz, „Białorusini w Polsce 1944–1949”)

Informacje o nowościach wydawniczych 385

Z życia Kościoła 388

Michał Jagiełło

Trwałość i zmiana.

Szkice o „Przeglądzie Powszechnym” (1884–1918)

ss. 312, cena 40 000 zł

Aktualność książki zawiera się w próbie odpowiedzi na dwojako sformułowane pytanie, jakie autor zadał twórcom „Przeglądu Powszechnego”:

- Jak postępować, aby zachowując TRWAŁOŚĆ – religii i tradycji narodowej – nie popaść w skostnienie?
- Jak postępować, aby konieczna ZMIANA w dotychczasowym odczytywaniu swojej religii i dziedzictwa narodowego nie zagroziła tym wartościom?

Książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym.

Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

Oficyna Przeglądu Powszechnego, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa

Sommaire

Christianisme et Age Nouveau

273

La vérité chrétienne de l'Age Nouveau plonge ses racines dans la nouvelle création qu'inaugura Jésus. En Lui s'ouvre la perspective d'une unité libre des extrêmes qui sont le propre des Temps Modernes auxquels le New Age marque une réaction.

Bruno Forte

Le christianisme et l'Europe au terme d'un millénaire

275

Si le christianisme entend contribuer à surmonter par une authentique réconciliation la crise de conscience européenne, il ne saurait être qu'un système abstrait ou une idéologie qui donne de la certitude. Ce qui constitue la nouveauté la plus originale du christianisme c'est l'entrée de Dieu dans l'ordre de l'histoire humaine – amorce et fondement d'une espérance capable de changer le monde et la vie. La religion de l'espérance incite à prendre des responsabilités envers les autres en vue de construire une maison européenne commune.

Jacek Bolewski SJ

Dans la perspective d'un siècle nouveau

290

A tous ceux qui recherchent une ère nouvelle, ouverte et accessible selon l'esprit de Jésus-Christ, le christianisme peut indiquer le chemin. Il mène par l'expérience de cet esprit, sans exclure une pluralité des pratiques et des langages dans le cheminement de l'homme vers Dieu.

Kazimierz Dziewanowski

Quelques idées en guise de bonjour

301

Les espoirs et les chances actuels de la Pologne sont plus grands qu'ils n'aient jamais été dans le courant des deux siècles derniers. Mais les Polonais doivent se départir de leur habitude de se plaindre. Rechercher des responsables et la conviction d'avoir droit à une récompense pour les sacrifices consentis et les souffrances endurées, voilà des traits nationaux fortement préjudiciables aux Polonais.

Jan Paweł Jędrzejewski

De Thomas Hardy les brouilles avec Dieu

309

Essai d'histoire de la mentalité anglaise à l'époque victorienne

Thomas Hardy – auteur de „Tessa d'Urberville” et de „Jude l'obscur” – grandi au plus fort de l'époque victorienne et sous l'influence des grandes figures de la pensée agnostique anglaise, a survécu de bien des années au déclin de son épo-

que. Le fait de sa réconciliation, du moins partielle, avec l'Église tient-il peut-être une à une coïncidence fortuite, mais constitue une illustration adéquate des transformations intellectuelles qui ont marqué l'Angleterre dans le courant des 88 années de vie de l'écrivain.

Sources littéraires de l'âme biélorusse moderne 325

par Ryszard Radzik

Imputer l'appartenance à l'ethnie polonaise ou à l'ethnie biélorusse aux promoteurs de l'esprit biélorusse en littérature du XIX^e siècle, voilà qui est une démarche erronée selon les idées d'aujourd'hui. Formulée au XIX^e siècle, la nature de ce qui est biélorusse, devint petit à petit le fondement de l'idéologie nationale biélorusse moderne au cours du siècle suivant.

Quête biélorusse de la Biélorussie (I) 337

par Michał Jagiełło

L'histoire a noté des révoltes antipolonaises sur les territoires de l'est sous la domination politique et culturelle de la Pologne. Mais c'est l'entrée dans l'orbite de la „polonité” considérée comme élément de la civilisation européenne qui confèrait à cette révolte une dimension intellectuelle et, finalement, politique.

Observations sur la relation du sacré au littéraire 347

par Piotr Urbański

Définir le concept de sacrum, en décrire les manifestations, en dénombrer et expliquer les formes de manifestation dans l'art, fait partie des problèmes les plus ardues dans les sciences humaines de notre temps.

L'homme à la lumière de Jésus-Christ selon Karl Rahner 356

par l'abbé Ignacy Bokwa

Ce qui constitue le grand courant de l'oeuvre de Rahner c'est l'optique existentielle du rapport de l'homme à Dieu. Sur le plan de la réflexion théologique, il y a lieu de parler du rapport entre christologie et anthropologie.

Comptes rendus 366



KATOLICKA AGENCJA INFORMACYJNA

Już jesteście!

Proponujemy Państwu prenumeratę materiałów
Katolickiej Agencji Informacyjnej:

BIULETYN KAI – dwa razy w tygodniu,
w objętości 20 stron, a w nim:

- ☐ Fakty – aktualne informacje z życia Kościoła w Polsce i na świecie
- ☐ Problemy – stanowisko Kościoła wobec wyzwań współczesnego świata
- ☐ Dokumenty i dossier na temat różnych aspektów życia Kościoła
- ☐ Kultura – zapowiedzi i recenzje najważniejszych imprez i wydarzeń
- ☐ Rozmowa KAI – wywiady z ważnymi osobistościami

To wszystko w nowoczesnej szacie graficznej.

CODZIENNY SERWIS – informacje dnia o życiu Kościoła w kraju i na świecie, wydarzenia ekumeniczne, informacje z Watykanu.

Katolicka Agencja Informacyjna Sp. z o.o.
Skwer Kard. S. Wyszyńskiego 9
01-015 Warszawa
tel. 388533, tel./fax 380056

Jesteśmy dla tych, którzy chcą wiedzieć

Chrześcijaństwo i Nowy Wiek

Zgodnie z wiarą chrześcijańską nowa era w dziejach ludzkości rozpoczęła się z przyjściem na świat Jezusa Chrystusa. Pogląd ten rozpowszechnił się na tyle, że obecnie cały świat przyjmuje rachubę czasu liczonego od narodzenia Chrystusa. Właśnie dzięki tej chronologii możliwe jest powszechne pobudzenie, jakie wywołuje zbliżanie się końca wieku, więcej, całego milenium. 2000 lat, które upłynęło od pojawienia się na ziemi Założyciela chrześcijaństwa, stanowi dodatkową okazję do podnoszonych przeciw niemu zarzutów. Czy nowina o bliskości Bożego królowania w świecie nie utraciła swej mocy w sytuacji, kiedy przez tyle wieków jej głoszenia trudno zauważyć faktyczne spełnienie zapowiadanej bliskości? Czy chrześcijańska wizja nie jest utopią, z którą w imię realizmu i dla dobra świata należałoby się podobnie pożegnać, jak z utopią komunizmu?

Świadomość końca narasta z wielu stron. Czy jest to koniec chrześcijaństwa? Takie wrażenie można by odnieść na Zachodzie (Europy), gdzie coraz częściej mówi się o społeczeństwach pochrześcijańskich. Faktem jest, że wpływ chrześcijaństwa na kształtowanie zachodniej kultury istotnie osłabł. Jednak zjawisko to zostało zapoczątkowane o wiele wcześniej, wraz z nastaniem czasów nowożytnych. Dlatego kryzys przeżywany w Europie wiąże się nie tyle z jej chrześcijańskimi korzeniami, ile raczej z dziedzictwem nowożytności (por. artykuł B. Fortego). Swoistym przejawem oświeceniowego dziedzictwa był także totalitaryzm, zwłaszcza w swym przebraniu komunistycznym. Trudno zaprzeczyć, że w jego upadku na Wschodzie (Europy) ważną rolę odegrała, zwłaszcza w Polsce, inspiracja chrześcijańska. To dodatkowy znak, że rola chrześcijaństwa w Europie pojmowanej jako całość – Wschodu i Zachodu – bynajmniej się nie skończyła. Zamiast zatem – w reakcji na oświeceniowe dziedzictwo – szukać nowej religijności w duchu New Age'u, należałoby się skupić na połączeniu tego, co w przeszłości zostało nieopatrznie rozdzielone. Oświecony rozum nie musi się sprzeciwiać prawdzie chrześcijaństwa. Przyszłość Europy –

i świata – zależy żywotnie od jedności, która jest nie tyle do „odtworzenia” czy „stworzenia”, ile do przyjęcia w otwarciu się na jej źródło – jednego Boga.

Nie chodzi o powót do przeszłości. Jeżeli powrót, to do Boga. Jego znakiem jest nawrócenie – otwarcie się na Tego, który JEST jako nieustannie do nas przychodzący. Na tym polega pełnia czasu głoszona przez Jezusa: *Przybliżyło się Boże królowanie. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1,15). W tym wezwaniu, którym rozpoczyna się co roku okres Wielkiego Postu, zawiera się cały program Nowego Wiek w duchu Jezusa Chrystusa. Jego nowość – to sam zbliżający się do ludzi Bóg. Pierwszym znakiem Jego działania staje się nowa postawa, wewnętrzna odnowa, którą grecki tekst Nowego Testamentu określa słowem „metanoia”. Dosłownie oznacza to zmianę sposobu myślenia (od „meta-noein”). Taki właśnie jest sens nawrócenia. Zamiast koncentrować się na grzechach – własnych i (w)innych – utrudniających czy wręcz uniemożliwiających od lat przemianę świata i człowieka, mamy się skupić na jednym – na przychodzącym do nas obecnie, tu i teraz, Bogu. To On jako pierwszy już rozpoczął dzieło odnowy. Wystarczy otworzyć się na Jego działanie, poddać się Jemu i stać prawdziwie Jego obrazem w świecie. W tym duchu Apostoł zwywa: *Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe* (Rz 12,2).

Tak, wzoru odnowy nie znajdziemy w świecie, który sam jej potrzebuje. Wszak *całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia – w nadziei, że i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych*. Dlatego świat z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych (Rz 8,19-22). Nowy człowiek, który objawił się w Jezusie, ma się objawić także w Jego wyznawcach. Kto bowiem *pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem (...)* Wszystko zaś *pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania* (2 Kor 5,17n). To nie utopia, to prawda – ciągle aktualna.

J.B.

Bruno Forte

Chrześcijaństwo i Europa u końca tysiąclecia*

Chrześcijaństwo czy Europa? Europa czy nowożytność?

(...) Żyjemy w czasie nacechowanym kryzysem świadomości europejskiej nie mniejszym niż kryzys po 1789 r. Upadek muru berlińskiego w tzw. drugim '89 dźwięcznym akordem zaznaczył koniec tych ideologii, które w systemie przeciwstawnych bloków znalazł właśnie w Europie swoją najbardziej dramatyczną konkretyzację. Rozpad, który wystąpił w następstwie – wykraczający poza najśmielsze oczekiwania – pokazuje, że prawdziwa identyfikacja, która dokonała się w epoce nowożytnej, nie jest identyfikacją między chrześcijaństwem i Europą (w sposób jawny przeczy temu polemika między duchem religijnym i duchem oświeceniowym), lecz identyfikacją między Europą i modelem ideologicznym, typowym owocem dojrzałego i wyemancypowanego rozumu Oświecenia. Kryzys europejski następujący po upadku ideologii ukazuje wiarygodność tej hipotezy, dającej się sformułować w terminach „Oświecenie czy Europa” czy też w formule równoznacznej: „Europa czy nowożytność”. Czyż to nie kontynent europejski eksportował na cały świat ideologię rewolucji burżuazyjnej i proletariackiej, a w ogólności model ideologiczny rozumu ludzkiego, zarozumiałe pewnego, że własną siłą może zmienić świat i życie? Czy to nie stary „dom europejski” jest kuźnią wszelkich aspiracji emancypacyjnych epoki nowożytnej, jak również

* *Cristianesimo ed Europa di fine millenio*, „Aggiornamenti sociali”, nr 7-8/1993, ss. 531–544. Skrót w tekście tłumaczenia pochodzi od redakcji.

wszelkich totalitaryzmów zainspirowanych tak na Wschodzie jak i na Zachodzie poglądem o istnieniu pełnego racjonalnego porządku, możliwego do zrealizowania?

Jeżeli hipoteza ta nie jest pozbawiona podstaw, zrozumiałe się staje, jak wielkim ryzykiem byłoby ciągle PROPONOWANIE WOBEC KRYZYSU NOWYCH MODELI IDEOLOGICZNYCH, wraz z utraconym mitycznym chrześcijaństwem, jakoby możliwym do odnalezienia. W rzeczywistości (...) chrześcijaństwo, które chce się przyczynić do przezwyciężenia kryzysu świadomości europejskiej przez autentyczne pojednanie, nie może być abstrakcyjnym systemem i ideologią dającą pewność. Zaprojektowanie możliwej do przyjęcia roli chrześcijan w Europie u końca tysiąclecia zakłada zrozumienie tego, czy w ogóle i w jakiej mierze chrześcijaństwo nie-ideologiczne może być propozycją i może zainspirować praktykę społeczną i polityczną oraz wytyczać ścieżki poszukiwań nowego konsensusu etycznego.

Parabola nowożytności i niepokoje sumienia europejskiego

„ROZUM DOROSŁY” I PRAGNIENIE CAŁOŚCI. Wyemancypowany „rozum dorosły” jest równocześnie protagonistą i celem czasów nowożytnych. Od przełomu Kartezjańskiego w kierunku prymatu podmiotu, przez różnorodne owocowanie Wieku Światła, aż do dojrzalego owocu rewolucji francuskiej i suchej systematyzacji spekulatywnej systemu Hegla, *ordre de la raison* zmierza do ogarnięcia całej rzeczywistości historii człowieka i świata. Wszystko musi być odniesione do normy i miary rozumu, w taki sposób, by nie istniała żadna pozostałość mroku i by wszelki opór wobec procesu emancypacji ducha został zwyciężony. W spekulatywnym zrównaniu idealnego i realnego odbija się zarówno praktyczny projekt sprowadzenia świata i wszystkich jego relacji do człowieka jako jedynego podmiotu historycznego stawania się, jak i ambicja jasnego myślenia, dla którego wszystko jest jasne i oczywiste,

bez reszty czy dalszych następstw. „ROZUM NOWOŻYTNY“ postuluje w ten sposób pragnienie całości, która czyni go w sposób konstytutywny absolutnym i nacechowanym przemocą. Świat wytłumaczony przez pojęcie nie toleruje oporu, nie znosi przerwy i potrafi jedynie wykonywać egzorcyzmy nad niepokojem osobliwości i niespodziankami różnicy¹.

Najwyższa celebrowanie spekulatywna tego triumfu rozumu ma miejsce w systemie Hegla; ukazuje się on jako *obecny czas sprowadzony do pojęcia*, a zatem jako wierna teoretyzacja wyjścia z wieku dziecięcego rozumu i jako realizacja zwycięskiego procesu ducha, aż do osiągnięcia spełnionego porządku prawdy objawionej, *duchowego dnia obecności* każdej rzeczy w świadomości. To jednak, co u Hegla było odpowiedzią na żywą potrzebę pojednania historycznego po dramatycznym kryzysie rewolucji francuskiej i jej konsekwencjach, szybko stanie się w wielokształtnym dziedzictwie Hegla pokusą całości, ustępstwem na rzecz uroku posiadania wiedzy absolutnej, zarozumiałego protagonizmu historycznego „rozumu dorosłego“; tutaj tkwi konstytutywne, dramatyczne ograniczenie ideologii współczesnej, we wszystkich jej odmianach, burżuazyjnych czy rewolucyjnych. (...) Całość, totalność – objęta przez myśl – SZYBKO ZMIENI SIĘ W TOTALITARYZM, historyczność twardą i nacechowaną przemocą, w transformację rewolucyjną zmierzającą do dostosowania tego co rzeczywiste, stawiające opór i przytępięne do ideału postępowego i oświeconego.

„DIALEKTYKA OŚWIECENIA“ I „UPADEK SENSU“. Parabola współczesnych ideologii ukaże straszną konsekwencję; nieprzystawalność do rzeczywistości „realnej“ i zamknięcie się na nowość i jej niespodzianki objawia

¹ Por. odnośnie do tej analizy i jej rozwinięcia: B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Edizioni Paoline, Cinisello B. 1987, s. 15 nn.; tegoż, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Edizioni Paoline, Cinisello B. 1991, s. 288 nn.

równocześnie ogromną nudę i bardzo wysokie koszty – w kategoriach zarówno ludzkich jak i socjalnych i ekologicznych – roszczeń ideologicznych. W ten sposób dialektyka Oświecenia bierze początek od oczywistego i bolesnego doświadczenia, jak *ziemia całkowicie oświecona jaśnieje pod znakiem triumfalnego nieszczęścia*², co miało miejsce w Europie. Ten los epoki współczesnej brata ideologię rewolucyjną z ideologią burżuazyjną. Jeżeli totalitaryzm pierwszej jest zuchwały, jawnie represyjny i nacechowany przemocą, to drugiej bardziej subtelny i przenikliwy, rozprzestrzeniany przez „tajnych propagatorów“, należących do społeczności dobrobytu, wymagających i przemądrzałych nie mniej niż różnego rodzaju „panowie“ rewolucji. Zarówno w jednym jak i w drugim przypadku zakłada się sens już raz dany wszystkim rzeczom, idealne usprawiedliwienie, które likwiduje dramatyzm kosztów, „projekt“ zupełny, który ma być jedynie w całości wprowadzony w życie, by wszystko funkcjonowało.

Gorzkie niepowodzenie rozbija zarówno jeden jak i drugi sen o całości. Nuda kolektywna nie jest mniej dramatyczna niż mdłości tego, który wszystko posiada; niepokój wolności nie jest mniejszy od potrzeby sprawiedliwości i autentycznej jakości życia. Z obydwu stron patrzy się w przyszłość z pragnieniem, że nie będzie ona powtórzeniem przeszłości oraz że sens obiecany i opiewany przez ideologię nie powróci, by zniewolić trud życia. Ze Wschodu i z Zachodu kryzys „rozu mu dorosłego“ ukazuje się jako odrzucenie całości nasyconej i zaprogramowanej, jako upadek horyzontów sensu przez nią zaoferowanych, jako potrzeba różnicy, nowa i rzeczywiście rewolucyjna w swoich możliwościach, która przerwie krąg odpowiedzi wydedukowanych z tożsamości już istniejących. Przyszłość ukazuje się z zaskakującą porywcznością; nie ta zapogra-

² M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1967, s. 11.

mowana i wydedukowana z czasu obecnego, właściwa ideologii, lecz nieznana, niepokojąca i nie do owdzięcia – przyszłość życia i realnej historii. (...)

Niemożliwość określenia i nowość przyszłości domagają się innego myślenia – otwartego, zdolnego do odrzucenia pułapek ideologicznych (...) do zmierzenia się z ostatnim, ostatecznym elementem, bez dedukowania go z przedostatniego. Teologia chrześcijańska – jako właśnie zajmująca się rzeczywistościami ostatecznymi (eschatą) i nowymi (novissima), ponieważ jest memoria futuri, bazującą na wierze w obietnicę Boga – objawia tutaj swoją zaskakującą aktualność krytycznej rezerwy względem posuchy nowożytności i jej nihilistycznych konsekwencji. Jest ona „nowym” myśleniem, ponieważ ma odwagę myślenia „nowości”, dogłębnego otwarcia się na jej niespodzianki.

W poszukiwaniu straconego sensu – teologiczna krytyka ideologii i kryzys świadomości europejskiej

KRYTYKA W IMIĘ CAŁKOWICIE INNEGO: „DEUS DIXIT”. Jeżeli poza kryzysem ideologii kształtuje się potrzeba „nowego myślenia”, zdolnego do przyjęcia nowości nie zaprogramowanej i niemożliwej do wydedukowania przyszłości, nie dziwi fakt, że do wielkiego zwrotu w przezwyciężeniu europejskiego „rozumu nowożytnego” przyczyniła się w znacznej mierze właśnie świadomość chrześcijańska, czerpiąca z teologii. Doktryna o „rzeczach ostatecznych”, która stała się niewinnym rozdziałem kończącym dogmatykę, zapala się nową aktualnością i spotyka z nieoczekiwanym zainteresowaniem w teologii europejskiej XX w.: *Podczas gdy do liberalizmu XIX w. można było odnieść powiedzenie Troeltscha: „urząd eschatologiczny jest najczęściej zamknięty”, od początku tego wieku, na odwrót, pracuje on w nadgodzinach*³. Kwestia przyszłości oddziałuje z odno-

³ H. Urs von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967, s. 31.

wioną energią na wszystkie aspekty myślenia i pobudza do konfrontowania z rzeczywistością, przychodzącą i nową zarazem, właściwą nadziei chrześcijańskiej: odkryto, że *element eschatologiczny nie jest jednym z czynników chrześcijaństwa, ale jest w sensie absolutnym spoiwem wiary chrześcijańskiej, jest tonem, do którego dostraja się wszystko inne, jutrzencą oczekiwanego nowego dnia, która barwi swym światłem wszystkie rzeczy*⁴. Z PONOWNYM ODKRYCIEM ESCHATOLOGII wiąże się ODKRYCIE KWESTII SENSU i udzielenie możliwych odpowiedzi ponad kryzysem nowożytności i nihilistycznym upadkiem ery postmodernizmu. Odnowione pojawienie się ostatecznego horyzontu wiąże się w ten sposób z poszukiwaniem utraconego sensu.

Odkrycie eschatologicznej treści wiary chrześcijańskiej w całej jej nieredukowalnej obiektywności jest zasługą Karla Bartha. Drugie (1922)⁵ wydanie jego komentarza do Listu do Rzymian św. Pawła reprezentuje gwałtowny i uwalniający krzyk oskarżenia przeciw roszczeniom świata liberalnego, zdemaskowanym przez kryzys czasu historycznego. Ostateczna motywacja absolutnego prymatu elementu eschatologicznego przeciwko totalizującym roszczeniom rozumu ideologicznego znajduje się w transcendencji Boga, w jego nieredukowalności do zdobyczy ludzkiego podmiotu. Chrześcijaństwo jest we wszystkim i ze względu na wszystko eschatologią, jako że ma do czynienia we wszystkim i ze względu na wszystko z suwerennością i wyjątkowością *Deus dixit* („Bóg rzekł”), to znaczy z wydarzeniem objawienia się Boga żywego, który komunikuje się człowiekowi w formie obietnicy i nadziei, nie zaś w jakimkolwiek przedmiocie do poznania. W tym sensie teologia, która jest myśleniem całkowicie nacechowa-

⁴ J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1971, s. 10.

⁵ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974. O autorach cytowanych w tym kontekście (Barth, Moltmann, Bultmann), zob. B. Forte, *Le cristologie del Novecento. Contributi di storia della cristologia ad una cristologia della storia*, Queriniana, Brescia 1985.

nym i uformowanym przez wydarzenie Słowa, jest par excellence „anty-ideologią”: dowodem tego jest odważna opozycja Bartha wobec narodowego socjalizmu, inspirowana opór chrześcijański wyrażony w „Bekennende Kirche” („Kościół wyznający”).

KRYTYKA W IMIĘ EGZYSTENCJI – TEOLOGIA DECYZJI. Mimo to Barth nie uchronił się przed radykalizmem odrzucenia. Konfrontacja dialektyczna z myśleniem liberalnym doprowadziła go do negowania wszelkiej konsystencji pierwiastka ludzkiego i ziemskiego w obliczu Boga żywego. Z tego powodu Rudolf Bultmann, który z początku przyłączył się do niego na froncie antyliberalnej „teologii dialektycznej”, odciął się od niego, by odzyskać GODNOŚĆ PODMIOTU LUDZKIEGO nie przeciwko, lecz w relacji do eschatologicznego daru Boga. Godzina eschatologiczna to dla Bultmanna czas, w którym Bóg przychodzi, by spotkać poszczególnego człowieka w całej jego konkretności i godności jego indywiduum. Ostateczność tej godziny – „godziny decyzji” wobec kerygmatu – mieści się w tym, że nikt nie może zadecydować w miejsce innego ani też nikt nie może zaprogramować lub wydedukować swego czasu: *ja jestem, który mam przeżyć moje życie, tak jak to ja mam umrzeć moją śmiercią*⁶. Tutaj zresztą tkwi urok i dramat roszczeń ideologicznych, całościowych wizji świata: *Zrozumiał jest fakt, dlaczego ideologie są tak drogie człowiekowi: (...) oddają mu wielką przysługę – uzdalniają go do uwolnienia się od siebie, uwalniają od problemów, które stawia mu jego konkretna egzystencja, od trosk i od odpowiedzialności, które są z tym związane (...) przez co właśnie w tym momencie, gdy jego egzystencja zostaje wstrząśnięta i jest problematyczna, znajduje on sposób na uwolnienie się od niej i zamiast wziąć ją na serio, woli traktować ją jako przypadek, który ma*

⁶ R. Bultmann, *La concezione del mondo e dell'uomo nel Nuovo Testamento e nella greca* (1940), w: tenże, *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977, s. 428.

*być zredukowany do ogólności, zintegrowany z kontekstem, zobiektywizowany, by uciec od osobowej egzystencji*⁷.

Teologia decyzji ukazuje drugą stronę chrześcijańskiej krytyki ideologii – zaniedbuje ona po prostu konkretność poszczególniej jednostki, poświęcając ją tragicznemu, choć uspokajającemu prawu dostosowania do uniwersalnej normy, pokazanej przez samą ideologię (wystarczy pomyśleć o mechanizmach ideologicznych usprawiedliwiania przemocy używanej wobec przeciwnika idei).

„REZERWA ESCHATOLOGICZNA” – TEOLOGIA NADZIEI I PRZYSZŁOŚCI CZŁOWIEKA. Ponowne odkrycie eschatologii chrześcijańskiej – przede wszystkim w formie teologii nadziei⁸ – przeciwstawia „historyczności pełnej przemocy” właściwej dla myślenia „mocnego” rozumu nowożytnego – „historyczność otwartą”, która zachowuje teraźniejszość człowieka i przyszłość Boga w relacji w sposób konieczny asymetrycznej, tak by nigdy nie zapominać o dalszej rzeczywistości, która znajduje się po stronie Boga i o Jego obietnicy. Świadomość „eschatonu”, daleka od zakładania tożsamości tego co realne z tym co idealne, utrzymuje podmiot otwartym na ciągły nadmiar czystego Bycia, a tym samym na nowość przyszłości Boga żywego, której nie da się wydedukować z żadnego założenia, lecz która jest w sposób radykalny owocem jego wolności. (...)

W ten sposób TEOLOGIA NADZIEI inspiruje krytyczną świadomość ewangeliczną właściwą historycznej praktyce: *Wspomnienie obietnicy (...) kłuje jak cień utkwiony w ciele wszelką rzeczywistość teraźniejszą i otwiera ją na przyszłość (...). Właśnie ta promissio inquit nie pozwala, by ludzkie doświadczenie świata stało się całkowitym i samowystarczającym kosmicznym obra-*

⁷ R. Bultmann, *Che senso ha parlare di Dio?* (1924), w: tenże, *Credere e comprendere*, dz. cyt., s. 40.

⁸ Zob. J. Moltmann, dz. cyt.; o Moltmannie zob. R. Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1975.

*zem bóstwa i sprawia, że doświadczenie świata pozostaje otwarte na historię*⁹. Z krytyki tej, płynącej z wiary w obietnicę, czerpią natchnienie różne formy teologii politycznej, które proponują chrześcijańską alternatywę wobec wszelkiej ideologii i motywują zaangażowanie się etyczno-polityczne, zainspirowane ostatecznym horyzontem królowania Boga, a tym samym „eschatonem” Ojczyzny oczekiwanej i nie posiadanej.

„In finibus Europae” – postmodernizm i świadectwo chrześcijańskie wychodzące od „eschatonu”

W NAPIĘCIU CZASU „PRZEDOSTATECZNEGO”. Konsekwencje ponownego odkrycia eschatologii mają wielkie znaczenie dla zrozumienia krytycznej obecności wiary w społecznościach rozwiniętych, które poznały parabolę nowożytności. Świadome zwrócenie uwagi na ostateczny horyzont wymaga, by wiara, teologia i Kościół potrafiły tkwić w napięciu ukonstytuowanym przez czas „przedostateczny”, w którym się znajdują – napięcie między „już” pierwszego przyjścia Chrystusa i „jeszcze nie” Jego powrotu. Każde ziemskie utożsamienie „eschatonu” jest narażone na zafałszowanie napięcia, istniejącego między „już” i „jeszcze nie”, czyniąc z wiary chrześcijańskiej iluzoryczną „ekstazę wypełnienia”; jeżeli czas teraźniejszy jest „czasem żniwa dla przeszłej historii”, zanika dramatyzm okresu pośredniego, a przyszłość zostaje pozbawiona wszelkiego ładunku możliwej nowości. Napięcie między „już” i „jeszcze nie” ma fundamentalne znaczenie dla praktyki chrześcijańskiej w złożonych społecznościach tzw. postmodernizmu; motywuje ona odrzucenie wszystkiego, co zmierza do pomieszanania przynależności do Kościoła z walką polityczną; równocześnie stawia Kościołowi wymóg, by stał się on czuwającą świadomością krytyczną historycznej praktyki, w imię permanentnej otwartości

⁹ J. Moltmann, dz. cyt., s. 85.

Królestwa, które ma przyjść. Wspólnota chrześcijańska, mało funkcjonalna w skonsolidowanej teraźniejszości, jest wezwana do czuwania, do angażowania się za wielką cenę na rzecz solidarności, do ostrzegania i do przepowiadania w imię większej nadziei. Inkultura wiary, zinterpretowana jako świadectwo „eschatonu“ w złożoności ludzkich kultur, wymaga od ludu chrześcijańskiego praktyki proroczej wolności, nie – tanim kosztem, lecz przeciwnie – z mocnym zaangażowaniem, nawet gdy to kosztuje, i jednocześnie z fermentem krytycznym i ciągłym odwoływaniem się do czegoś poza i do nowości Boga żyjącego.

W CELU NOWEGO KONSENSUSU ETYCZNEGO. Kryzys, który przechodzi postmodernistyczna świadomość europejska, kształtuje się w sposób szczególny jako rozpowszechniony brak mocnych odniesień etycznych, zdolnych do umotywowania zaangażowania moralnego we wszelkiej – małej czy wielkiej – konkretyzacji. W miejsce konsensusu wokół oczywistości etycznych, który karmił ideały proroków zjednoczonej Europy, powoli weszła erozja, która uczyniła miejsce zgoła innemu konsensusowi, zorganizowanemu wokół logiki większego zysku i smutnej praktyki nieodpowiedzialności moralnej. Tej logice i praktyce zostaje przypisany rozkład, który ukazują różnego rodzaju krytyki spaczonych systemów władzy w wielu krajach europejskich. Potępienie tych perwersyjnych mechanizmów musi być stałe, nieodwracalne, nawoływanie do wymagań moralnych dokładne i niezłomne. Jednakże, w złożonej ocenie wartościowania etycznego aktualnego kryzysu, mogłaby się pojawić subtelna pokusa, której ulec oznaczałoby uderzyć nie w zepsuty mechanizm, lecz w same demokracje europejskie i wartości, na których opiera się współżycie społeczne naszego kontynentu – pokusa stworzona przez powątpiewanie co do racji, dla których żyje się razem, we wspólnym domu europejskim. Dziś bardziej niż kiedykolwiek wymaga się od wszystkich, szczególnie chrześcijan, zbiorowego wysiłku,

wspólnego zakasania rękawów, które popycha na scenę walki politycznej, do tworzenia społecznego współzycia ludzi nowych, bogatych w mocne motywacje etyczne i gotowych do poświęcania się dla innych.

Dziś bardziej niż kiedykolwiek nie można zbyt kalkułować, lecz trzeba się rzucić w trud REKONSTRUKCJI MORALNEJ, tak jak wielu rzuciło się do konstruowania domu europejskiego. Niektóre parametry etyczne zostają zaoferowane zaangażowaniu się chrześcijan dzięki ponownemu odkryciu ostatecznego horyzontu i ostatniej ojczyzny, by inspirować wybory, których konieczną potrzebę się odczuwa; ze świadomości bycia powołanym w każdym momencie do weryfikacji, działania przedostatecznego na podstawie wartości ostatecznej zakorzenionej w tajemnicy Boga i Jego obietnicy, wyniknie przede wszystkim ETYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI, zdolna przedłożyć prymat prawości sumienia nad każdym interesem i zyskiem, bez względu na ich wartość. Obok tej etyki – zresztą wymaganej od wszystkich, wierzących i niewierzących – trzeba umieścić nie mniej konieczną ETYKĘ SOLIDARNOŚCI, która ustrzeże przed tym, by zaangażowanie moralne zamknęło się w sferze dającej poczucie pewności, wywodzącej się z „właściwej intencji“, i popchnie je w stronę poszukiwania koniecznych mediacji historycznych i odnowienia służby na rzecz całego człowieka w każdym człowieku. Obrona zdobyczy państwa socjalnego, obrona najbardziej potrzebujących, ochrona i promocja zatrudnienia, odnowienie partii i instytucji są podstawowymi elementami tej nowej służby. Będą jej pomocne także tradycyjne struktury życia demokratycznego, począwszy od stowarzyszeń partii, nie bez przejścia przez oczyszczający ogień ponownego ukonstytuowania się, z inspiracją moralną jako punktem wyjścia. (...)

POWRÓT DO ŚMIERCI I DO RZECZY OSTATECZNYCH. Odkrycie elementu eschatycznego wiary doprowadzi wierzących także do odkrycia tematu śmierci i rzeczy ostatecznych, nieodłącznie powiązanych z kwestią sen-

su, która powstaje z popiołów roszczeń ideologicznych i z negacji nie mniej totalnej ze strony nihilizmu post-modernistycznego. (...) Podjęcie na nowo kwestii sensu i propozycji eschatologicznej, inaczej niż w kulturach „bez śmierci“, wymaga odważnego aktu „przywrócenia śmierci“. Dla świadomości chrześcijańskiej ten powrót do śmierci jest bodźcem do powrotu do „tej“ śmierci, gdzie została dopełniona śmierć śmierci: skonanie Syna Bożego w ciemnościach Wielkiego Piątku i Jego zmartwychwstanie do życia. W nieskończenie bolesnym wydarzeniu „śmierci Boga“ jest objawiony i obiecany SENS ŻYCIA I UMIERANIA LUDZKIEGO. Do tego wydarzenia kieruje się spojrzenie wiary poszukującej znaczenia, które z życia nie czyni jedynie odpowiedzialnej drogi uczącej umierania, lecz także z śmierci czyni dies natalis, najwyższy i tajemniczy akt narodzenia się do życia, które znajduje się poza śmiercią. Wspomnieć śmierć, pamiętać o tej śmierci Syna Bożego, w której opowiada się w świetle wiary historię historii i nadzieję świata, oznacza otworzyć się na życie, nie tylko to pełne, związane ze światem, który przyjdzie, lecz także na najgłębszą jakość tego życia obecnego, które jest przeżywane w decyzjach i w ciągłych wyborach form właściwego działania, w czujnym oczekiwaniu rzeczy, które przychodzą i są nowe, powiązane z obietnicą Boga. Jest to konieczne właśnie tu, teraz, w tej Europie końca tysiąclecia, która przez długi czas w epoce nowożytnej zapominała o ostatnim wrogu, jakim jest śmierć, i o ostatnim zwycięstwie, którym jest zmartwychwstanie Ubogiego.

Konkluzja – przyszłość korzeni

Jan Paweł II kilkakrotnie mówił o *chrześcijańskich korzeniach* Europy. Co więcej, dla tej idei chciał Synodu Biskupów poświęconego refleksji nad obecnością i rolą chrześcijan na kontynencie europejskim¹⁰, który

¹⁰ Zob. G. Caprile S.I., *Il Sinodo dei Vescovi. Assemblea speciale per l'Europa* (28 – 14 XII 1991), wyd. „La Civiltà Cattolica“, Roma 1993.

jest wydarzeniem znaczącym dla wierzących i niewierzących, ponieważ nikt inny tak jak Kościół nie może uczynić siebie w sposób tak szeroki i szczególny rzecznikiem rzeczywistości europejskiej od Atlantyku do Uralu, na nikogo innego ludy Europy nie mogą patrzeć dzisiaj jako na odniesienie moralne, bardziej niż kiedykolwiek ważne i znaczące po zmierzchu ideologii i kryzysie modeli etycznych na Wschodzie i na Zachodzie. W świetle tego wszystkiego, co zostało dotąd powiedziane, jest oczywiste, jak bardzo myliłby się ten, kto uważałby, że odwołanie się do chrześcijańskich korzeni ma być pewnego rodzaju nostalgicznym zaproszeniem do patrzenia wstecz, do odkrycia w przeszłości wzorcowej formy niepokoju teraźniejszości i dla przyszłego losu. (...) A to z wielu przyczyn.

Po pierwsze, Europa chrześcijańska, zjednoczona, zharmonizowana, spójna i żyjąca w pokoju nigdy nie istniała. Zawsze przechodził przez „wspólny dom europejski” konflikt w formach i ciągle nowych sposobach. Nierzadko przynajmniej zewnętrzne tego motywacje były natury religijnej; wystarczy pomyśleć o wielkich schizmach i o wojnach religijnych, które podzieliły chrześcijaństwo, poczynając od europejskiej kolebki. Aktualne powstawanie konfliktów etniczno-politycznych z motywami także religijnymi jest tylko najnowszym wyrazem bolesnej historii, tak starej jak sama Europa „chrześcijańska”. Po drugie, jeżeli korzenie znajdowałyby się po prostu w przeszłości kontynentu europejskiego, byłoby naprawdę trudno określić ich naturę; chrześcijaństwo łacińskie jest inne niż orientalne, a w samej przestrzeni tych wielkich światów duchowych, które przechodzą przez Europę, przeżywanie chrześcijaństwa ma najróżniejsze i złożone formy.

W obliczu złożoności tak szerokiej w czasie i przestrzeni i tak naznaczonej bolesną historią konfliktu mówienie o wspólnych chrześcijańskich korzeniach Europy może jedynie odsyłać do refleksji historyczno-

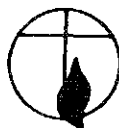
-kulturalnej, głębszej niż każda pierwsza oczywistość. Pomimo różnorodności realizacji historycznych, wielka inspiracja kultury europejskiej jest dłużnikiem „nowości” chrześcijańskiej. Idea osoby, która znajduje się u podstaw wszelkiego twierdzenia o absolutnej wartości bytu ludzkiego jedyne i niepowtarzalnego, pojęcie historii jako otwartej w stronę możliwego postępu i ukierunkowanej na oczekiwany cel, budowanie etyki na wzajemnych relacjach, które opierają się na relacji z Bogiem osobowym, są bez wątpienia owocem wejścia Ewangelii w tkankę życia ludów europejskich i są wartościami, które w ten sposób przeniknęły etos Zachodu, charakteryzując go w jednoznaczny sposób. Jednakże odwołanie się do tych wartości może pozostać ogólnikowe i w końcu czysto ideologiczne, jeżeli nie zwraca spojrzenia na najbardziej oryginalną nowość chrześcijańską – niesłychane wejście Boga do ludzkiej historii, początek i fundament nadziei zdolnej zmienić świat i życie.

Przez to „nawrócenie” do pierwotności, którą jest przepowiadanie eschatologiczne Nowego Testamentu, chrześcijańskie korzenie kontynentu europejskiego jawią się jako coś zupełnie innego niż duchowa archeologia. Nie tkwią one w przeszłości, ale w przyszłości tej obietnicy, która karmiła wiarę i niezliczone przykłady miłości w historii europejskiej i która jest zdolna także dziś, w tym czasie postmodernistycznym, zdezorientowanym poprzez bankructwo modeli ideologii i przez zagubienie etyczne, umotywować etykę solidarności i zaangażowanie karmione nadzieją. Autentyczne korzenie chrześcijańskie zostają odnalezione w tej „rezerwie eschatologicznej”, która wznieciła niezliczone i różnorodne historie wiary i hojności w najbardziej różnych światach kultury europejskiej – św. Benedykta, św. Cyryla i Metodego, św. Franciszka z Asyżu, „szaleńców Bożych” duchowości rosyjskiej – i która motywuje dzisiaj odrzucenie wszelkiej postawy biernej i „odmownej”

w obliczu bieżącego kryzysu oraz nakłania do przyjęcia odpowiedzialności wobec innych w celu skonstruowania razem przyszłego „wspólnego domu europejskiego”. Tylko podobny powrót do przyszłości „religii nadziei” wydaje się zdolny do zaofiarowania możliwych wspólnych korzeni chrześcijańskich dla Europy, która na Wschodzie nie powinna stracić – razem z kryzysem ideologii – utopijnego potencjału, jaki ją inspirował, a na Zachodzie powinna nadać sens universum etycznemu, które jest dzisiaj bardzo fragmentaryczne i wyraża dezorientację.

CHRZEŚCIJAŃSKIE KORZENIE Europy są więc BARDZIEJ CELEM I NADZIEJĄ NIŻ POSIADANIEM I PEWNOŚCIĄ; dalekie od uspokajania, stanowią wyzwanie dla wszystkich i dla każdego z osobna do wyjścia z indywidualistycznego kalkulowania, do wejścia z rozmachem w solidarność między jednostkami, ludami i narodami, do otworzenia się na jedyny horyzont, który motywuje zaangażowanie bez ryzyka zmierzchu – horyzont nadziei „ostatecznej”, która daje prawdziwy sens i prawdziwą wartość skomplikowanym wyborom dotyczącym tego co „przedostatnie”.

tłum. Piotr Kasilowski SJ



Jacek Bolewski SJ

W perspektywie nowego wieku

*Pamięci Karla Rahnera SJ
w 10. rocznicę śmierci*

Czy warto się zajmować New Age'em? Samo pytanie zakłada „jakąś” znajomość fenomenu kryjącego się pod obcą nazwą. Problemem jest najpierw to, że pod hasłem Nowego Wiekum umieszcza się całą masę rozmaitych poglądów i praktyk: wiedzy ezoterycznej, teorii antropozofii, okultyzmu, białej i czarnej magii, astrologii, alchemii, technik przemiany świadomości, nowych metod psychoterapii, medycyny alternatywnej, tzw. ekologii głębokiej itd.¹ Jak się rozeznaczyć w tej wielości? Wielu ludzi przyciąga tajemniczy charakter proponowanych praktyk. Aby od nich odciągnąć, można by wskazać ich elementy wątpliwe, skoro w miejsce obiecywanego wyzwolenia przynoszą zniewolenie... Ale czy warto się zajmować złem? Czy obsesja, z jaką niektórzy chrześcijanie zwalczają New Age, jest istotnie różna od pasji tych, którzy mu ulegają? Czy jedni i drudzy nie wklejają się w gąszczu, w który lepiej wcale się nie zapuszczać?

Zamiast New Age'u...

Zamiast skupiać się na złu w New Age'u i związanym z nim zagrożeniu dla Kościoła, można zapytać: Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi?² Takie pytanie jednak też nie wystarcza. Wprawdzie pozwala ono

¹ Por. B. Dobroczyński, *Proteuszowe oblicze Wodnika. Co to jest „New Age”?*, „Znak” 7/1991, 71-91.

² Por. J. Drane, *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi?* przeł. K. Stankiewicz, Signum, Kraków 1993.

dostrzec, że również w New Age'u szuka się określonego dobra, które trudno dostrzec w istniejących Kościołach. Ale skupienie się na brakach realnego chrześcijaństwa sprawia, że przedmiotem uwagi pozostaje ciągle zło, rzucające cień także na poświęcone mu rozważania. Dobro wyłania się w nich jedynie pośrednio, jako tło przedstawianych braków. Tymczasem to ono, będąc przecież główną treścią chrześcijańskiej Ewangelii – Dobrej Nowiny – może przynieść najpełniejszą odpowiedź w poszukiwaniach „Nowego Wiek”. Zasadnicze pytanie winno zatem brzmieć: Co chrześcijaństwo ma do powiedzenia o nowym wieku ludzkości? Pytanie jest tym bardziej istotne, że istnieje wiele nieporozumień również co do wizji chrześcijańskiej. Można je spotkać nie tylko u zwolenników New Age'u, którzy mówiąc o chrześcijaństwie i odrzucając je mają o nim na ogół bardzo uproszczone wyobrażenia. Nie brakuje ich także u chrześcijan, i to zarówno wtedy, kiedy sami ulegają pokusom nowego ruchu, jak i wtedy, kiedy nazbyt pochopnie go oceniają i przeciwstawiają ciasno pojętej wizji chrześcijańskiej.

Do zainteresowania New Age'em przyczynia się niewątpliwie nowy głód religijności i duchowości. Mogłoby się wydawać, że zaczyna się spełniać przepowiednia A. Malraux, który głosił: *Wiek XXI będzie wiekiem ducha, albo nie będzie go wcale*³. Jednak już Pismo Święte przestrzega: *Nie dowieierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie (rozeznawajcie) duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie* (1J 4,1). Rosnące rozczarowanie ideologiami i nauką wzmacnia dzisiaj pokusę irracjonalizmu. W tej sytuacji problemem nie jest brak wiary czy odwracanie się od religii, lecz przeciwnie – zbytnia łatwowierność i wręcz przesadna (przesądna) religijność. Niepewni swej przyszłości ludzie padają ofiarą szarlatanów, którzy obiecują

³ Por. H. Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych*, Łódź b.r.w., s. 82.

łatwe rozwiązania – z pomocą horoskopów, magicznych praktyk, technik spirytystycznych, nadzwyczajnych przeżyć zmysłowych czy parapsychologicznych. Czy tak winna się przejawiać nowa duchowość na miarę nowego wieku?

Bliższe prawdy wydaje się powiedzenie powtarzane przez największego teologa naszego wieku – Karla Rahnera: *Chrześcijanin przyszłości będzie mistykiem albo nie będzie go wcale*. Te słowa są parafrazą i zarazem precyzacją sformułowania francuskiego artysty. Niemiecki jezuita dodawał, że ma na myśli *mystykę rozumianą nie jako rzadkie parapsychologiczne zjawiska, lecz jako autentyczne, wychodzące ze środka egzystencji doświadczenie Boga*. W tym duchu Rahner rozwijał nie tylko własną wizję teologiczną. Jedno z głównych zadań współczesnej i przyszłej teologii określał jako mistagogię, czyli wprowadzanie w tajemnicę doświadczenia Boga. Istotne było dla niego zwłaszcza uwrażliwienie na Bożą niepojętość, która *rośnie, a nie maleje, im właściwiej jest On pojmowany*⁴.

Wizja chrześcijaństwa przedstawiona przez wielkiego teologa zasługuje na uwagę. Pozwala głębiej sformułować owo pragnienie jedności, które jest innym, charakterystycznym znakiem naszych czasów. To pragnienie przenika również „poważnych poszukiwaczy” nowej duchowości. Zalicza się ich do głębszego nurtu w New Age’u, gdyż oni sami dystansują się od sensacyjnych i komercyjnych aspektów ruchu. Ich koncepcja daje się wyrazić w trzech typach wypowiedzi⁵. Po pierwsze: „Wszystko jest jednym“, co bywa określane jako monizm. Po drugie: „Wszystko jest Bogiem“, co się kojarzy z panteizmem. Po trzecie: „Ludzkość potrzebuje zmiany świadomości“, która miałaby prowadzić właśnie do przyjęcia dwóch pierwszych prawd. Co o tym sądzić?

⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. VII, Einsiedeln 1966, s. 22 n.; także: „Orientierung” (31 III 1980), s. 66. Por. J. Bolewski, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1993, s. 59.

⁵ Por. J. Dranc, dz. cyt., s. 34.

Głębsze spojrzenie na jedność

Chrześcijańska wizja jedności wnosi do powyższych sformułowań istotną poprawkę. Szukając jej w ślad za Rahnerem, stajemy w obliczu centralnej tajemnicy Boga. Przypomnijmy najpierw słowa przytoczone przez Jezusa: *Śluchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz jest jeden* (Mk 12,29). Ta starotestamentowa prawda pozostaje aktualna także w chrześcijaństwie. Tajemnica Trójcy Świętej nie oznacza wielobóstwa, mówi nie o trzech Bogach, lecz o JEDNYM Bogu w trzech Osobach. Właśnie w ten sposób jedność w Bogu odśłania się głębiej aniżeli w Starym Testamencie – jako jedność u-boga-cona, nie wykluczająca wielości, lecz właśnie w niej, we wspólnocie, objawiająca swe najgłębsze oblicze.

Wielką zasługą teologiczną Rahnera jest to, że w swym skupieniu na tej jednej tajemnicy umiał wyrazić jej bogactwo – w jedności przenikającej całą wielość prawd wiary. Przeciętny chrześcijanin żyje w przekonaniu, że wiara nakazuje mu przyjęcie wielu prawd – tak wielu, że trudno je wszystkie spamiętać, nie mówiąc już o ich pojmowaniu. Tymczasem głębsze spojrzenie jest znowu świadomością jedności – w wielości. Świadczy o niej Boże objawienie, którego istotę stanowi samoudzielanie się (*Selbstmitteilung*) Boga. To pojęcie, centralne w teologii Rahnera, wyraża najpierw jedność aktu objawienia i jego treści. Oznacza to, że objawiającego działania Bożego nie należy sobie wyobrażać jako komunikacji wielu treści, które można by mnożyć w nieskończoność. Jego istotą jest raczej to, że Bóg komunikuje, udziela samego siebie jako najważniejszą i fundamentalną „treść”, zarazem największą tajemnicę. Skąd o tym wiemy? Punktem wyjścia i zarazem najgłębszym uzasadnieniem tej wizji jest objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie, który jest właśnie samoudzieleniem się nieskończonego Boga jako Syna w skończonym człowieczeństwie. Dopełniającym elementem tej tajemnicy jest samoudzielanie się Boga każdemu

człowiekowi w tym, co nazywa się łaską uświęcającą i jest samoudzielaniem się Ducha Świętego.

Mogłoby się wydawać, że mamy tu do czynienia jedynie z teologicznymi spekulacjami, które nie mają istotnego znaczenia dla praktyki życia chrześcijańskiego. Jednak to nie tak. Głębsze spojrzenie na chrześcijańską prawdę pozwala również na sformułowanie praktycznych postulatów co do ludzkiego postępowania. Właśnie jedność Boga uzasadnia pierwsze i najważniejsze przykazanie: *Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą* (Mk 12,30). Kto w taki sposób miłuje Boga, otwierając się całym sobą na Jego miłość, ten będzie także miłował bliźniego *jak siebie samego*, czyli jako podmiot miłującego samoudzielania się Boga. Jedność miłości Boga i człowieka znajduje swój fundament w tajemnicy Jezusa – Boga-Człowieka. W Nim bowiem sam Bóg utożsamia się z człowiekiem do tego stopnia, iż Syn Boży jako Syn Człowieczy może wyjawić: *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40).

W świetle jednej prawdy o Bogu-Człowieku można sformułować wizję jedności pełniejszą od przytoczonych wyżej stwierdzeń. Już pierwsze, iż „wszystko jest jednym“, stanowi uproszczenie – jak gdyby tylko jedność była wartością, zaś wielość jedynie czymś wtórnym, przemijającym. Należy raczej powiedzieć: wszystko jest jednością w wielości. Podobnie zamiast drugiego, upraszczającego stwierdzenia w duchu panteistycznym można przyjąć sformułowanie panENTEistyczne: wszystko jest w Bogu, co jest po prostu wyrazem prawdy o stworzeniu, że wszystko, co istnieje, ma swe ostateczne źródło właśnie w Nim⁶. Jeśli nadto uwzględnimy, że początkiem stworzenia jest Chrystus (por. 1Kor 8,6), to Jego tajemnica – jedności bóstwa i czło-

⁶ Nt. chrześcijańskiej wizji panteizmu por. J. Życiński, *Ułaskawianie natury*, Kraków 1992, s. 208 n.

wieczności *bez zmieszania i bez rozdzielania*⁷ – może być pomocna także w określeniu relacji Boga do świata, związanej ze stworzeniem. Z jednej strony należy się wystrzegać zmieszania Boga ze światem, jak to ma miejsce w różnych formach panteizmu. Z drugiej zaś strony trzeba też unikać takiego rozdzielania Boga i świata, które prowadzi do dualizmu, czyli innej skrajności w spojrzeniu na stworzenie, kiedy sama cielesność i materialność są uważane za coś złego i obcego Bogu. I właśnie takie spojrzenie na jedność – Boga i świata – można określić jako zmianę świadomości, związaną z wiarą w Jednego, który się objawia w Jezusie.

Przemiana związana z nowym spojrzeniem na jedność jest procesem, który wymaga czasu. Droga do jedności – w Bogu – rozwija się stopniowo, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym. Nie jest to droga zatracenia się jednostki w samym Bogu czy w masie innych ludzi, lecz przeciwnie – im większe zjednoczenie (z Bogiem, z innymi), tym pełniej człowiek znajduje swoją własną indywidualność – jedyny i niepowtarzalny obraz Boga w sobie. Tym, który jednoczy wymiar indywidualny i wspólnotowy, jest Duch Święty. To On przenika najgłębiej *wnętrze* Boga i ludzi (1Kor 2,10 nn.), otwierając w ten sposób drogę pełnej wspólnoty. Dlatego już w najstarszych, starotestamentowych, zapowiedziach Nowy Wiek jest opisywany jako czas szczególnego działania Bożego Ducha. Dokona On przemiany ludzkich serc i w ten sposób stworzy nową wspólnotę, ożywioną duchem jedności (por. Jr 31,33 n.; Ez 36,24 nn.; Jl 3,1–5). Spełnieniem tych zapowiedzi jest wspólnota *nowego Izraela*, czyli tych, których Duch zmartwychwstałego Jezusa zgromadził na nowo z rozproszenia, by przemienieni Jego mocą stali się świadkami prawdy, że jeśli *ktoś pozostaje w Chrystusie, jest*

⁷ Tak wyraża tajemnicę jedności w Chrystusie Sobór Chalcedoński, por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań 1988, s. 226 (VI, 8).

nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto [wszystko] stało się nowe (2Kor 5,17).

Droga wzrastania w jedności

Wszystkim, którzy szukają nowej ery, otwartej i dostępnej w Duchu Jezusa Chrystusa, chrześcijaństwo może wskazać drogę – prowadzącą przez doświadczenie tego Ducha. Więcej, może nauczyć, że droga nie wyklucza wielości praktyk i języków w ludzkim zbliżaniu się do Jednego. Niebezpieczne są jedynie próby osiągnięcia celu „na skróty”. Opierają one wszystko na działaniu samego człowieka – albo ułatwionym przez stosowanie środków dopingujących czy szukanie „przyjemnych” stanów, albo utrudnionym przez nadmierne wysiłki ascetyczne. Ceną takich praktyk jest nie tyle nowa świadomość, ile nowe... uzależnienie człowieka. Pod tym względem świadectwo mistyków i autentycznych mistrzów duchowych wielkich religii świata uczy zbawiennej trzeźwości. Zachęcając do wytrwałości w otwieraniu się na Boskie dary, ostrzegają oni zarazem przed złudzeniami, że można w jakikolwiek sposób „wymusić” to, czego się szuka. Przestrzegają też przed zatrzymywaniem się na niezwykłych fenomenach duchowych, gdyż nie one należą do istoty Boga, który pragnie udzielić człowiekowi samego siebie, a więc rzeczywistości wykraczającej ponad wszystko, co stworzone.

Chrześcijańska droga jedności łączy różne tradycje, które przy całej różnorodności używanych języków spotykają się głębiej – w wymiarze pozaprzedmiotowego doświadczenia ostatecznej Rzeczywistości. Drogą są rozmaite ćwiczenia, które umożliwiają przemianę – stopniowe otwieranie się na głębię... Sama idea „ćwiczeń”, rozpowszechniona w chrześcijaństwie przez św. Ignacego i jego „Ćwiczenia duchowne”, może być kluczem do przyjęcia i docenienia pozytywnych elementów obecnych także w praktykach mistrzów Wschodu. Zwłasz-

cza hathajoga czy zen są w swym praktycznym nastawieniu tak bardzo neutralne względem swych hinduskich czy buddyjskich korzeni, że mogą być z powodzeniem praktykowane również przez chrześcijan. Co raz więcej jest zresztą – nie tylko na Zachodzie – kursów rekolekcyjnych w duchu Ignacjańskim, w których „wschodnie” ćwiczenia są włączone w jedną integralną drogę odnowy.

Pierwszym elementem Ignacjańskiej drogi odnowy jest dążenie do postawy całościowej, integrującej i porządkującej to wszystko, co wcześniej było w człowieku *nieuporządkowane*. Dlatego w proponowanych ćwiczeniach chodzi o zaangażowanie całego człowieka. Święty zwraca kolejno uwagę na to, by poza intelektualnym rozważaniem treści włączać do ćwiczeń wolę, uczucia, wyobraźnię, a także wszystkie zmysły... Podkreśla potrzebę przyjęcia odpowiedniej postawy ciała, aby i ono wspomagało poszukiwaną integrację. Nie wystarczą próby opanowania samego ducha w człowieku, skoro do ludzkiej istoty należy substancjalna jedność z ciałem. Przytoczone wyżej słowa Jezusa o pierwszym i najważniejszym przykazaniu dowodzą, że uzasadnieniem całościowej postawy jest właśnie jedność Boga, jedyne Pana, któremu można i należy całkowicie się oddać – w miłości.

W ten sposób doszliśmy do drugiego elementu, istotnego na drodze odnowy obejmującej całego człowieka. Chodzi o sposób jej realizacji – przez skupienie się na jednym. W ćwiczeniach typu wschodniego tym jednym może być cokolwiek – oddech, pojedyncze słowo, obraz, dźwięk... Sam przedmiot jest bowiem istotny jedynie jako pomoc i środek do przyjęcia postawy całkowicie skupionej, całościowej. Innymi słowy, skupienie się na jednym przedmiocie ma być drogą do głębszej, pozaprzedmiotowej jedności – do Jednego. Iluminacja, która jest celem tej drogi, oznacza właśnie przemieniające doświadczenie jedności – ze wszystkim. Nie ulega przy tym wątpliwości, że to przeżycie jest darem, a nie

„wynikiem“ uprzedniego wysiłku. Dlatego deprecjonowanie tych doświadczeń jako prób „samozbawienia“ świadczy o nieporozumieniu, skoro poczucie obdarowania jest wymownym znakiem łaski. Jednak dopiero w świetle Jezusa Chrystusa staje się możliwe głębsze uzasadnienie opisanej drogi. Widać to w chrześcijańskich ćwiczeniach św. Ignacego. Oprócz praktyk związanych z oddechem czy ze skupieniem na pojedynczym słowie znajdujemy tu wyraźniejsze odniesienie do tajemnicy Jednego. Jest Nim Bóg – Jeden w trzech Osobach. A ponieważ jedyną drogą objawienia tej tajemnicy był i jest Jezus, dlatego właśnie On staje się w Ignacjańskich ćwiczeniach głównym „przedmiotem“ skupienia i związanego z nim wyboru.

Człowiek skupiony w całości na Jednym staje się zdolny do *widzenia Boga we wszystkim*. Św. Ignacy odwołuje się często do tego sformułowania, by scharakteryzować postawę, do której jego „Ćwiczenia“ mają prowadzić. W opisanym widzeniu nie chodzi o przeżycie mistyczne, odrywające człowieka od świata. Przeciwnie, przemiana wyraża się raczej w postawie, którą można by nazwać mistyką codzienności, gdzie odnowione spojrzenie na rzeczywistość widzi ją w świetle samego Boga – w miłości. Jedność z Bogiem przejawia się właśnie w jedności ze światem, który przecież od Niego pochodzi.

Głębsze spojrzenie na zło

Doświadczenie jedności i głębsze jej pojęcie prowadzi wreszcie do pogłębionego spojrzenia na zło. W perspektywie chrześcijańskiej jest to znowu spojrzenie w świetle tajemnicy Jezusa Chrystusa. Odniesione przez Niego zwycięstwo wskazuje drogę przewyżczania dwóch skrajnych postaw wobec zła – z jednej strony lekceważenia go, z drugiej zaś absolutyzowania jego mocy. W głosach krytycznych pod adresem New Age'u pojawia się często zarzut przyjmowania pierwszej postawy – bagatelizowania zła, np. w formie poglądu, że

dostrzeganie go jest tylko kwestią nie przemienionej, nie oświeconej świadomości⁸. Trzeba jednak przyznać, że sami chrześcijanie ulegają nierzadko drugiej pokusie – absolutyzowania zła, tj. mówienia o nim w taki sposób, jak gdyby sam Bóg pozostawał wobec niego bezsilny. Jak gdyby potępienie było nie tylko możliwością, ale i rzeczywistością, wobec której sam Bóg nic nie może zdziałać.

Bezsilność Boga wobec zła jest elementem chrześcijańskiej, Chrystusowej tajemnicy. Jej znakiem stał się krzyż. Świadczy on najpierw o przegranej, o poddaniu się Jezusa w obliczu złych mocy czyhających na Jego życie. Ale samo to poddanie się nie jest złem, lecz oznacza ZNOSZENIE go – czyli takie jego przyjęcie, które prowadzi do całkowitego zniesienia. Jezus przyjmuje zło nie ze słabości, lecz mocą swojej miłości. Dlatego Jego poddanie się złemu nie jest czynem grzesznym, lecz świadczy o miłości – jest w gruncie rzeczy znakiem poddania się Bogu Ojcu, do którego się modli: *Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego* (Łk 23,46). W tej też postawie patrzy na zło, które przeciw Niemu się podnosi. Daje pierwszy przykład miłości nieprzyjaciół, do której wzywał także swych wyznawców: *Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23,34). O tych słowach G. Bernanos napisał: *Słowa zrozumiałe dla najmniejszych dzieci, słowa, które by się chciało nazwać dziecinnymi, lecz które złe duchy, nie rozumiejąc ich, muszą sobie powtarzać od owej pory z rosnącym przerażeniem. Oczekiwały gromu, a oto jak gdyby niewinna ręka zamykała nad nimi otchłań*⁹.

W bezsilności krzyżowanego Jezusa kryje się zatem i objawia siła Bożego miłosierdzia. Trudno o większe zło od tego, które się ujawnia w Jego śmierci. A jednak Jezus je ZNOSI. Czy wolno wobec tego zabronić nadziei, że Jego zwycięstwo odnosi się do wszystkich ludzi? Wielu broni się na wszelki sposób, choćby takimi uwa-

⁸ Por. J. Dranc, dz. cyt., s. 138 n., 144.

⁹ G. Bernanos, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, przeł. W. Rogowicz, Warszawa 1991, s. 234 n.

garni: *Można się zastanawiać nad ciekawym psychologicznie zjawiskiem, że w wieku XX, który oglądał przykłady strasznego odczłowieczenia ludzi przez systemy i nawet odrzucania przez nich dobra jako dobra, w wieku Oświecenia i Kołomy, refleksja teologiczna stara się zapewnić nas, że decyzja powiedzenia Bogu „nie” (a więc w ogóle żadna moralna decyzja) nie może mieć eschatologicznych skutków. Czy jest to ze strony teologów obro-
na przed rozpaczą – czy brak kontaktu z rzeczywistością?*¹⁰ Powyższe słowa mogą być przykładem (nie)chrześcijańskiego absolutyzowania zła, jakby wystarczyło wskazać na jego ogrom (w obozach zagłady), aby podważyć nadzieję na większą moc dobra. Jakże inaczej argumentuje św. Paweł, kiedy w Liście do Rzymian po wskazaniu na dzieje grzechu zauważa: *Gdzie jednak wzmoął się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska* (Rz 5,20). A dalej w tym samym Liście apostoł stwierdza jeszcze dobitniej: *Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie* (Rz 11,32). Czy może być głębsze uzasadnienie dla nadziei, że Boże miłosierdzie dotrze w końcu istotnie do wszystkich?

Niełatwo jest mówić o tej nadziei. Czy opory, jakie ona budzi, wystarczają do zachowania milczenia? Karl Rahner powtarzał za Karlem Barthem: *Kto nie ma nadziei na powszechne zbawienie, robi z siebie osła. Kto o tym mówi, robi byka...* Dlatego może jest roztropniej mówić jedynie o eschatycznym sekrecie Boga, jak to czyniła Julianna z Norwich. Czy to zachęta, aby milczeć? Można powtórzyć za Bernanosem: *Zachować milczenie, co to jest za dziwne słowo! To milczenie nas zachowuje*¹¹. Tak, chrześcijańska nadzieja nowego wieku żywi się tajemnicą Bożego miłosierdzia, której do końca nie da się wysłowić. Także teologowie, którzy tyle mają do powiedzenia o Bogu, muszą o tym pamiętać.

¹⁰ Nie zdradzam źródła powyższej opinii, gdyż została ona sformułowana do wewnętrznego użytku pewnego wydawnictwa w związku z odrzuceniem proponowanej do druku książki...

¹¹ Por. G. Bernanos, dz. cyt., s. 208.

Kazimierz Dziewanowski

Kilka myśli na dzień dobry

Nie było mnie w kraju – i w „Przeglądzie Powszechnym” – przez blisko trzy i pół roku. W tych czasach to bardzo, bardzo długo. Dla co młodszych Czytelników to taka otchłań czasu, że powróciwszy wypada się ponownie przedstawić.

Otóż od chwili odtworzenia pisma w 1982 r. do 1990 r. zamieszczałem w nim eseje na temat polityki, historii, spraw społecznych itp. Zebrały się z tego dwa tomiki, oba wydane w wydawnictwach tzw. drugiego obiegu, a także w Paryżu. „Przegląd” i „Tygodnik Powszechny”, dwa pisma, wtedy rzeczywiście powszechne, choć w skromnym nakładzie, były zarazem jedynymi pismami ukazującymi się oficjalnie, w których ówczesna cenzura komunistyczna pozwalała mi publikować. Wstęp do innych miałem zamknięty. A tu...

Tu nakład był mały, ale zasięg – jak się wielokrotnie przekonałem – okazał się pokaźny. A prócz tego: życzliwość, dobra wola, przyjazna atmosfera. W tamtych ponurych czasach znaczyło to wiele. Krzepiła na duchu możliwość przelania na papier myśli, które będą miały dzięki temu choćby nieco większą szansę dotarcia do ludzi, pozostania w bibliotekach. Przyszłości nie znaliśmy, byliśmy w czarnej dziurze i trzeba się było liczyć (choć w to nie wierzyłem) z możliwością, że tak już pozostanie. Pisałem wprawdzie również w „drugim obiegu” i nie chciałbym podawać w wątpliwość jego znaczenia (wbrew twierdzeniom urzędowej propagandy odegrał on niebagatelną rolę), ale „Przegląd Powszechny” był jednak czytany szerzej, docierał zarówno do bibliotek

jak i za granicę. Była w tym otucha. Ja sam za granicę przez długi czas wyjechać nie mogłem.

Któż mógł przewidzieć, że przyjdzie mi jeszcze nie tylko wyjechać, ale spędzić poza krajem ponad 3 lata, i to nie w charakterze emigranta, lecz jako przedstawiciel nowego państwa polskiego w stolicy jedyne go dziś supermocarstwa. Oto przyczyna, dla której przerwałem pisanie w „Przeglądzie Powszechnym“.

Teraz wróciłem. Czekają na mnie miłe zaproszenie nowego Redaktora Naczelnego, by znów się pokazać w piśmie. Więc jestem.

Od chwili powrotu w wielu dyskusjach i rozmowach spotykam się z pytaniami: Jacy jesteśmy? Dokąd zmierzamy? Czego chcemy? Jakie jest to nasze społeczeństwo? Te kwestie pojawiają się dziś nader często, budzą wątpliwości, niepokoją, domagają się analizy. Nie jestem socjologiem ani filozofem, nie jestem nawet historykiem (co najwyżej historykiem-amatorem) i z pewnością nie potrafię autorytatywnie ich wyjaśnić. Mam jednak prawo się zastanawiać.

Namysł jest potrzebny i nie jest przypadkiem, że ludzie stawiają takie pytania. Podobnie bywało i w innych, kluczowych dla dziejów narodu chwilach. W dniach powstania listopadowego kraj był podzielony tak głęboko, że pojawiały się znamiona wojny domowej. Podczas powstania styczniowego podział był jeszcze ostrzejszy. Obraz powstańców wydawanych przez chłopów w ręce Kozaków utkwił w psychice polskiej na długie lata. Podobne rozdarcie ujawniło się w latach I wojny światowej utrwalone w strofkach „Pierwszej Brygady“.

To, co napisałem, brzmi dramatycznie. Czy należy tak pisać? Nie wiem, to się okaże. Wprawdzie dziś nie dzieje się nic takiego, co mogłoby przywodzić na myśl sceny z Listopada, Stycznia, z okopów nad Stochodem, ale jestem przekonany, że dalekosiężne skutki podejmowanych dzisiaj działań, naszych obecnych osiągnięć, niedostatków, błędów i zaniedbań, poziomu dzisiejsze-

go myślenia i natężenia dzisiejszej głupoty – mogą mieć decydujące znaczenie dla przyszłości kraju na wiele nadchodzących lat.

Może na zawsze?

* * *

Przez 50 lat, od 1939 do 1989 r., Polska zmagala się ze skutkami największej w swych dziejach katastrofy – najazdu dwóch najgorszych w historii tyranii i ich wymierzonego przeciw Polsce sprzysiężenia. W rezultacie Polska stała się jednym z najbardziej zniszczonych przez wojnę krajów świata, utraciła kilka milionów obywateli. Straciła też na długi czas suwerenność państwową, stała się przedmiotem narzuconych siłą eksperymentów ustrojowych, społecznych i gospodarczych. „Żelazna kurtyna” odseparowała Polskę od świata rozwiniętego, a jej gospodarka została podporządkowana wymaganiom dominującego w naszej części świata imperium. Były to przede wszystkim wymagania typu militarnego, ponieważ imperium uzależniało wszelką działalność gospodarczą i społeczną od potrzeb służących jego celowi nadrzędnemu, jakim była zewnętrzna ekspansja imperialna. Z tego zaś wynikało niespotykane w dziejach marnotrawstwo środków, energii, ludzi i bogactw naturalnych.

W rezultacie Polska straciła 50 lat. Pół wieku minęło jej na odrabianiu szkód spowodowanych przez najazd zbrojny dokonany przez dwóch sąsiadów, a także na realizacji celów wyznaczonych przez sprawujący władzę zwierzchnią obcy ośrodek. Odgrodził on Polskę od współpracy i kontaktów z dynamicznie rozwijającym się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych światem zachodnim, uniemożliwił jej skorzystanie z szans, z jakich po II wojnie mogła skorzystać Europa Zachodnia – w tym również te kraje, które wojnę przegrały. Polska znalazła się daleko w tyle za idącym naprzód światem rozwiniętym.

W latach 1989–91 system, któremu Polska była pod-

porządkowana przez niemal pół wieku, załamał się. Powodem tej „implozji“, jak to nieraz określają publicyści, była nieudolność gospodarcza systemu, jego absurdalne zasady polityczne (utrzymywanie przez dziesięć lat ustrojowych zasad stanu wojennego), niezdolność dotrzymania kroku światu zachodniemu na najważniejszych polach rywalizacji.

System załamał się, ale skutki jego irracjonalnej praktyki społecznej pozostały. Jest ich wiele, sięgają w głąb psychiki ludzkiej i tego, co można określić jako materię społeczną. Oto najważniejsze z nich: charakterystyczna dla obywateli poddanych przez większość życia wszechwładzy państwa (to znaczy państwowej biurokracji) niechęć do ryzyka i przyjmowania odpowiedzialności; brak nawyków aktywności obywatelskiej; nieufność, strach, a nawet wrogość wobec działań jednostkowych, odbiegających od utartych wzorców; zazdrość – często przeradzająca się w nienawiść – wobec tych, którym wiedzie się lepiej; wreszcie wynikająca z poczucia bezsilności wobec wszechmocnego państwa rezygnacja z samodzielności, połączona z roszczeniowym stosunkiem wobec niego. Myślenie typu: „Państwo krzywdzi nas i oszukuje, więc my odpłacimy mu tym samym; będziemy pracować jak najmniej, a skoro państwo na nic nie pozwala, to musi dać pracę, mieszkania, szkoły dla dzieci, wczasy, szpitale i wszystko, czego nam trzeba. Jak nie – to będziemy strajkować“. Ten typ myślenia zakorzeniony jest w Polsce głęboko. Taka była, niestety, nauka płynąca z dziejów porozbiorowych (najbardziej w zaborze rosyjskim), umocniona następnie w latach II wojny i okupacji, a utrwalona jeszcze bardziej w latach PRL, kiedy propaganda i ideologia ze wszystkich cech społecznych najwyżej premiowały bierność i posłuszeństwo.

To myślenie istnieje i dziś, zwłaszcza że jest wykorzystywane przez demagogów. Z jednej strony tych z lewa, którzy kwestionują kierunek reform wprowadzanych po 1989 r. Z drugiej strony tych z prawa, którzy stroją

się we frazeologię narodową i bogoojczyźnianą, lecz w rzeczywistości zajmują się głównie zwalczaniem sił reformatorskich. Tak więc i dziś idea władzy centralnej, ingerującej w życie społeczne, zdejmującej z obywateli ciężar odpowiedzialności, władzy, która dbać będzie, by nikt za dużo nie zarabiał i nie odbiegał od przeciętnej (a jeśli, to w ukryciu), która zdejmie z obywateli przykrą konieczność podejmowania ryzyka, a w zamian zapewni minimum utrzymania bez nadmiernego wysiłku – taka idea ma nadal liczne grono zwolenników.

Nie należy się temu dziwić. Ale trzeba się tym niepokoić i rozumieć wynikające z tego niebezpieczeństwa.

* * *

Chodzi o to, że takie myślenie może przekreślić polskie szanse dołączenia do świata rozwiniętego. Do świata, który – choć też nie brak mu trudnych problemów, zwłaszcza w obliczu panującej obecnie recesji – reprezentuje jednak nieporównanie wyższą jakość życia, a przede wszystkim wyższy standard bezpieczeństwa narodowego. Rzecz w tym, że postawa roszczeniowa wobec państwa, wyznawanie filozofii „państwa opiekuńczego” i bierne oczekiwanie świadczeń jest szczególnie groźne w przypadku kraju niedorozwiniętego gospodarczo, którego suwerenność i bezpieczeństwo mogą być łatwo zagrożone. Idea państwa opiekuńczego nie jest naturalnie polskim wynalazkiem, a jeśli wziąć pod uwagę poziom życia w Polsce pod władzą komunistów, to mówienie o państwie opiekuńczym często sprawiało wrażenie gryzącej ironii. Jednakże oparty na tym koncepcie model myślenia może być w polskim przypadku szczególnie groźny.

Może uniemożliwić rozwój.

Pojęcie i model takiego państwa nie powstały w Polsce, lecz w krajach skandynawskich i w W. Brytanii. Pewne elementy tej koncepcji zostały wprowadzone w życie także w niektórych innych krajach. W Skandynawii

nawii (mowa głównie o Szwecji), jak i w W. Brytanii model ten był realizowany długo i konsekwentnie. W obu przypadkach doprowadził do poważnych komplikacji, w rezultacie których został poddany krytyce i zakwestionowany. W W. Brytanii zostało to zrealizowane głównie przez konserwatystów i panią Thatcher, którzy otrzymali na to mandat od społeczeństwa. Również w Szwecji i w Norwegii idea państwa opiekuńczego została znacznie osłabiona.

Różnica w stosunku do Polski jest jednak zasadnicza. Eksperymenty socjaldemokratów doprowadziły wprawdzie do spowolnienia tempa rozwoju, zmniejszenia konkurencyjności szwedzkiego i brytyjskiego przemysłu, osłabienia motywacji pracowników (którym nie opłacało się wydajnie pracować) i przedsiębiorców (którym nie opłacało się inwestować), a wreszcie całego społeczeństwa (któremu przestało się opłacać uczyć i awansować) – jednak wszystkie te negatywne efekty nie wpłynęły znacząco na kwestie bezpieczeństwa narodowego. Szwecja i W. Brytania mają dziś niższy poziom dochodu narodowego, niż mogłyby mieć, gdyby zachowały ostrożność w swych eksperymentach z „Welfare State“, ich przemysł stał się mniej konkurencyjny, a utrzymanie wysokiego poziomu życia nastręcza poważne trudności – ale to wszystko nie zagroziło bytowi narodów ani suwerenności państwa (choć pozycja międzynarodowa W. Brytanii mocno się pogorszyła).

Inne mogą być skutki długotrwałego spowolnienia czy też zahamowania rozwoju w Polsce. Przyszłe bezpieczeństwo narodowe Polski, jej suwerenność i miejsce w świecie będą zależeć od stopnia integracji i włączenia w instytucje zachodnioeuropejskie, zarówno gospodarcze jak i militarne. Taka nauka płynie z naszych doświadczeń historycznych. Jeżeli pozostaniemy poza organizmem nowej Europy, na polu niczym, wtedy prędzej czy później (raczej prędzej) znów przestaniemy być państwem niezależnym. Głoszone czasem w kraju przez niektórych polityków idee Polski niezależnej od Wscho-

du i Zachodu, Polski neutralnej są w najlepszym razie dowodem naiwności i niezrozumienia historii, w gorszym zaś – no, właśnie: czymś gorszym.

Owszem, Polska może ogłosić swą neutralność, ale nie może zmusić innych, aby tę neutralność chcieli uszanować. Wszak pamiętamy, co się stało z neutralnością Belgii, Holandii, Luksemburga, Danii, nie mówiąc już o Finlandii w 1939 r., Litwie, Łotwie i Estonii w 1940 r.

Doprawdy, ludzie, którzy głoszą w Polsce takie pomysły, powinni się chwilę zastanowić. Zwłaszcza gdy z takim upodobaniem nazywają sami siebie patriotami.

* * *

Nasza szansa integracji z Europą Zachodnią zależy od powodzenia podjętych w Polsce przed czterema laty reform demokratycznych i wolnorynkowych. Jeżeli dokonamy na tym polu rozstrzygających i nie budzących wątpliwości postępów – wtedy owa integracja będzie leżeć również w interesie naszych partnerów, a to jest warunek kluczowy. Oni mogą bowiem istnieć bez nas i nieźle sobie z tym radzić, natomiast dla nas jest to kwestia całej przyszłości. Jeżeliby Polska stała się przez dłuższy czas krajem niestabilnym, nie robiącym postępów ekonomicznych i coraz bardziej odstającym od poziomu partnerów zachodnioeuropejskich, to droga zostanie przed nami zamknięta i stracimy najlepszą od dwustu lat szansę zapewnienia bezpieczeństwa kraju, zmiany jego sytuacji geopolitycznej.

Dlatego różnice poglądów i podziały wewnątrz społeczeństwa polskiego są niebezpieczniejsze i mogą mieć dalej sięgające konsekwencje, niż skandynawskie czy brytyjskie dyskusje o „Welfare State“.

Powinniśmy mieć pełną tego świadomość.

Powiedziawszy to, chciałbym jednak wyrazić przekonanie, że Polska nie zmarnuje swej szansy. Polacy bywają wprawdzie zaściankowi i krótkowzroczni, zawistni i warcholscy, narzekający i leniwi, ale są też na-

rodem bardzo świadomym, ceniącym indywidualizm i niezależność, zdolnym do poświęceń i doskonałej pracy – gdy ta praca ma sens i przynosi korzyści. Właśnie dzięki tym cechom znaleźli się w czołówce przemian w naszej części świata. Dzisiaj wahadło nastrojów społecznych wychyliło się w lewo. Zostało to spowodowane przez wiele przyczyn, a wśród nich także (lub może: przede wszystkim) przez liczne błędy popełnione przez klasę polityczną kraju w ostatnich czterech latach. Tych błędów nie należy usprawiedliwiać, ale należy zrozumieć ich genezę. Są one przede wszystkim rezultatem gigantycznej skali zadań, jakie się pojawiły, zadań, z którymi żaden inny kraj – jak dotąd – nie zdołał poradzić sobie lepiej. Popatrzmy na losy innych krajów postkomunistycznych: nikt nie znalazł lepszej drogi, nawet jeśli (jak Niemcy) dysponował bez porównania większymi środkami i możliwościami.

Wiemy zatem, kim jesteśmy, i nie musimy się tego wstydić. Jest nam trudno, ale nie trudniej niż innym, którzy wraz z nami znaleźli się na tym zakręcie historycznym. Nasze szanse nie są mniejsze. Dokąd zmierzamy, gdzie dojdziemy? To zależy głównie od nas samych. Historia nie kończy się dzisiaj.

Nie powinniśmy rezygnować, opuszczać rąk, pograżać się w zniechęceniu. Udało nam się przetrwać i obronić w o wiele cięższych okolicznościach, gdy do prawdy wydawać się mogło, że nie ma już żadnej nadziei. Obecnie nadzieje i szanse są większe niż w ostatnich dwóch stuleciach. Powinniśmy natomiast się pozbyć okropnego polskiego nawyku – przestać lamentować. Ten nasz ciągły lament, to szukanie winnych i przeświadczenie, że należy nam się nagroda za nasze ofiary, cierpienia i naszą tak oczywistą wspaniałość – to ta cecha narodowa, która budzi mój największy sprzeciw i której – powiem szczerze – po prostu nie cierpię.

Myślę, że przynosi nam ona ogromne szkody.

Jan Paweł Jędrzejewski

Thomasa Hardy'ego wadzenie się z Bogiem

Szkic z dziejów mentalności angielskiej
w epoce wiktoriańskiej

Na czym polegał wiktorianizm jako prąd umysłowy, jako formacja intelektualna, której dziełem stało się nie tylko ugruntowanie i konsolidacja potęgi Anglii jako największego mocarstwa gospodarczego XIX-wiecznego świata oraz jako centrum imperium, ale także stworzenie dzieł literackich i filozoficznych, prac z dziedzin nauk społecznych i nauk ścisłych, które w zasadniczy sposób zmieniły kształt nowożytnej myśli europejskiej? W jaki sposób tradycja protestantyzmu – tak wszechobecnego przez całe stulecia w życiu Anglii i tak ściśle związanego z jej rozwojem gospodarczym, społecznym i kulturalnym – współistniała wśród poddanych królowej Wiktorii z nowymi nurtami myślowymi, kwestionującymi, na podstawie pozytywistycznego zaufania do możliwości ludzkiego poznania wartość dotychczasowych systemów etycznych i światopoglądowych? Ile wspólnego z historyczną rzeczywistością mają tradycyjne, skrajne stereotypy XIX-wiecznych Anglików, z jednej strony purytańskich ojców rodzin, na każdym niemal kroku powołujących się na dosłownie na ogół interpretowane wersety Biblii, z drugiej zaś strony liberalnych humanistów studiujących najnowsze osiągnięcia fizyki i geologii i głoszących (w przekonaniu o niemożności pogodzenia zdobyczy nowoczesnej nauki z tradycyjną fideistyczną wizją świata) entuzjastyczną wiarę w postęp ludzkości? Jak w świetle tych sprzecznych ze sobą nawzajem tendencji kształtowały się

poglądy przeciętnego XIX-wiecznego wykształconego Anglika?

W atmosferze napięcia pomiędzy takimi właśnie przeciwnymi sobie wizjami świata i człowieka żył i tworzył jeden z najwybitniejszych artystów pióra, jakich wydała wiktoriańska Anglia, powieściopisarz i poeta Thomas Hardy. Urodzony 2 VI 1840 r. w przysiółku Higher Bockhampton, kilka kilometrów od niewielkiego miasta Dorchester, będącego administracyjnym i handlowym centrum rolniczego hrabstwa Dorset w południowo-zachodniej Anglii, Hardy był najstarszym z czworga dzieci drobnego wiejskiego przedsiębiorcy budowlanego, nie wieśniaka bynajmniej, ale również nie przedstawiciela niższych nawet warstw klasy średniej. Efektem dosyć niejasnej pozycji Hardych w ich konserwatywnym wiejskim środowisku było ukształtowanie się w świadomości inteligentnego i ambitnego młodego Thomasa przekonania o konieczności samodzielnego wypracowania sobie, przez naukę i pracę zawodową, własnego, jasno sprecyzowanego miejsca w społeczeństwie. Nie było to zadanie łatwe. Z uwagi na sytuację finansową rodziny Hardy był zmuszony w wieku 16 lat opuścić szkołę i rozpocząć praktykę zawodową jako asystent architekta, początkowo w Dorchester, następnie zaś, w latach 1862–67, w Londynie. W tym właśnie okresie życia przyszłego pisarza należy szukać klucza do zrozumienia podstawowych czynników kształtujących zręby jego poglądów w latach późniejszych. Tradycyjna, choć bynajmniej nie purytańska atmosfera domu i środowiska, w którym Hardy spędził dzieciństwo, a także jego ambicje intelektualne, leżą u podłoża podstawowej dychotomii cechującej jego twórczość w jej aspekcie filozoficzno-swiatopoglądowym: emocjonalnego przywiązania do społecznej i obrzędowej tradycji chrześcijaństwa i równoczesnej niemożności nadania sankcji intelektualnej teologicznym i filozoficznym podstawom tejże tradycji.

Istotnym czynnikiem wyjaśniającym charakter wy-

chowania, jakie otrzymał Hardy w rodzinnym Dorset, był z pewnością panujący tam w pierwszej połowie ubiegłego wieku typ religijności. Ostre podziały religijne, tak charakterystyczne dla Wysp Brytyjskich od czasu reformacji, nie były w wiejskich okolicach Dorchester obecne w sposób nazbyt wyraźny. Choć Thomas Hardy zetknął się w młodości z bardziej radykalnymi odłamami protestantyzmu czy to w osobie swego preceptora ze szkoły w Dorchester, Isaaca Lasta, czy też przez miejscowego pastora baptystów, Fredericka Perkinsa, to jednak ze względu na zdecydowanie dominującą w życiu religijnym Dorset rolę Kościoła anglikańskiego poglądy i sympatie przyszłego pisarza w największym stopniu ukształtowała ta właśnie wspólnota religijna – Kościół dnia powszedniego, od stuleci wkomponowany w życie lokalnych środowisk i traktowany często nie tyle w kategoriach religijnych, ile czysto publicznych, jako strażnik tradycyjnych wartości i organizator życia społecznego, a nawet kulturalnego wsi i miasteczek rozsianych wśród pól wokół Dorchester.

Taki model religijności, typowy przede wszystkim dla XVIII w., lecz utrzymujący się szczególnie w wiejskich okolicach znacznie dłużej, mógł niekiedy prowadzić, wskutek daleko posuniętej tolerancji i braku bardziej emfaticznych form ekspresji uczuć religijnych, do wytwarzania się wrażenia zeświecczenia i w rezultacie do powstawania – nowych ruchów religijnych, przerażających się niekiedy w odrębne nowe Kościoły, takie jak np. powstały w XVIII w. w wyniku działalności Johna Wesleya Kościół metodystyczny. Podobne dążenie do odnowy ducha wiary i gorliwości chrześcijańskiej przez odwołanie się do tradycji wczesnego chrześcijaństwa oraz zakwestionowanie zinstytucjonalizowanego związku pomiędzy państwem a Kościołem leżało też u podstaw najbardziej znaczącego zjawiska w życiu XIX-wiecznego Kościoła anglikańskiego, jakim był niewątpliwie rozwój tzw. ruchu oksfordzkiego (lub trakta-

riańskiego¹), którego głównym animatorem był późniejszy rzymskokatolicki konwertyta i kardynał, John Henry Newman. Thomas Hardy wzrastał zatem w środowisku dosyć specyficznie religijnym, przestrzegającym wprawdzie form obrzędowości anglikańskiej, ale sceptycznym wobec tendencji sakralizacyjnych, przywiązanym do swej parafii jako centrum, wokół którego ogniskowało się życie lokalnej społeczności, ale przedkładającym względy natury praktycznej nad rygorystyczne przestrzeganie zasad postępowania sugerowanych czy wymaganych przez Kościół.

Niezależnie jednak od swych teologicznych i duszpasterskich osobliwości Kościół anglikański, czy też szerzej rzecz ujmując reprezentowany przez niego świat religii chrześcijańskiej, zachowywał nadal w prowincjonalnej atmosferze XIX-wiecznego Dorset swoistą siłę przyciągania, zarówno jako źródło inspiracji intelektualnej, emocjonalnej, czy poprzez swą liturgię czysto estetycznej, jak i jako instytucja oferująca możliwość uzyskania wykształcenia i w konsekwencji awansu społecznego. Być może nie ma więc nic dziwnego w fakcie, że w pierwszym okresie swej pracy w Dorchester Hardy regularnie uczęszczał na nabożeństwa i czytał Biblię. Zachowane z tego okresu życia pisarza materiały biograficzne nie są niestety nazbyt obfite; jasne jest jednak, że duże znaczenie miała dla Hardy'ego w tym czasie znajomość z rodziną proboszcza sąsiadującej ze Stinsford parafii Fordington na przedmieściu Dorchester, ks. Henry'ego Moule'a. Do domu rodziny Moule, który bez wątpienia imponował młodemu Thomasowi swą głęboko chrześcijańską i zarazem wysoce intelektualną atmosferą, wprowadził Hardy'ego czwarty z siedmiu braci, Horace, przez długie lata bliski przyjaciel i mentor przyszłego pisarza, wykształcony w Cambridge

¹ Od tytułu kluczowego dla tego ruchu cyklu publikacji *Tracts for the Times* (1833–41).

i uosabiający niejako w oczach młodego prowincjusza świat wiedzy, sztuki i filozofii.

Swoiście ironiczny staje się w tym momencie fakt, że to właśnie Horace Moule, najbardziej wolnomyślny z rodziny Moule, wprowadził Hardy'ego – przez kierowanie w pewnym sensie jego edukacją i sugerowanie mu wyboru lektur – w bieżące życie intelektualne kraju, pulsujące naówczas wieloma niezmiernie znaczącymi debatami i kontrowersjami, które w decydujący sposób miały zachwiać wiktoriańskim systemem poglądów i wartości. Tematyka tych dyskusji koncentrowała się po pierwsze wokół problemów teorii ewolucji, co miało związek z wydaniem w 1859 r. dzieła Charlesa Darwina „O pochodzeniu gatunków”² oraz toczoną w roku następnym w Oksfordzie i szeroko nagłośnioną debatą publiczną na temat ewolucjonizmu (pomiędzy konserwatywnym biskupem Oksfordu Samuelem Wilberforcem a propagatorem nowej nauki Thomasem Henry Huxleyem), po drugie zaś wokół kwestii statusu Biblii jako tekstu literackiego i w konsekwencji jako obiektu badań nie tylko teologicznych, ale również historycznych i filologicznych. Zagadnienie to nabrało podówczas nowej aktualności w wyniku opublikowania w 1860 r. kontrowersyjnego zbioru artykułów zatytułowanego „Essays and Reviews”. Nieco później, już w okresie londyńskim, Hardy zaczął czytać, również pod wpływem Moule'a, dzieła Milla i Comte'a. O stopniu, w jakim lektury te wpłynęły na jego poglądy, świadczy jego krytyczna i pełna wątpliwości ocena analizy procesu dochodzenia do wiary zawartej w innej kluczowej dla ducha lat sześćdziesiątych publikacji, duchowej autobiografii J. H. Newmana, „Apologia pro Vita Sua” (1864).

W 1867 r. Hardy wrócił do pracy w biurze Hicksa w Dorchester. Wrócił tam jednak najwyraźniej już jako inny człowiek – jego młodzieńczy entuzjazm w poszu-

² Po polsku podaję tytuły dzieł przetłumaczonych na nasz język.

kiwaniu prawdy ustąpił miejsca sceptycyzmowi wieku dojrzałego. Interesujące jest jednak, że Hardy nie zdecydował się na radykalne zerwanie z religijną tradycją swej młodości. Duże znaczenie miały w tej kwestii zapewne naciski ze strony rodziny i środowiska, na wpływ których Hardy zawsze był podatny. Choć wewnętrznie przekonany o słuszności swych opinii, w warunkach życia codziennego pozostawał człowiekiem kompromisu, gotowym do znacznych ustępstw, o ile gwarantowały mu one uniknięcie konfliktów z osobami i środowiskami, na których życzliwości i poparciu mu zależało: czy to w rodzinie, czy wśród przyjaciół, czy też, co na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zaczynało być dla niego szczególnie istotne, w stosunkach z wydawcami.

Rzecz mianowicie w tym, że powrót Hardy'ego do Dorchester zbiegł się w czasie z ożywieniem jego zainteresowań literackich. Problemem pozostawała możliwość wydania utworów. Trudność tkwiła w tym, że rynek książki w drugiej połowie XIX w. w Anglii był obszarem ostrej konkurencji, zaś publikowanie nieznanego początkującego autora było dla wydawcy poważnym ryzykiem finansowym. Liczyły się też względy natury bardziej skomplikowanej, estetyczno-obyczajowej. W odróżnieniu od twórców dzieł naukowych, publicystycznych czy nawet poezji, autorzy powieści i opowiadań musieli w swej twórczości brać pod uwagę wymagania konserwatywnych w swych poglądach czytelników, oczekujących od literatury prezentacji ideałów i postaw, które nie stwarzałyby „moralnego zagrożenia” dla tradycyjnego modelu życia rodzinnego i społecznego, istniejącego systemu wartości itd. W tym właśnie względzie tradycja purytyzmu była w życiu kulturalnym wiktoriańskiej Anglii najbardziej widoczna.

Z problemami wynikającymi z takiego właśnie charakteru wiktoriańskiego życia literackiego Hardy zetknął się już na samym początku swej pracy pisarskiej.

Jego pierwsza powieść, „The Poor Man and the Lady“, została odrzucona przez wydawców właśnie ze względu na zbyt radykalną wymowę społeczną. Jak sugerują zachowane relacje na temat tego utworu, którego tekst niestety nie zachował się, wyrazistość i agresywność satyrycznej prezentacji banalnego skądinąd tematu miłości ubogiego lecz ambitnego młodzieńca do majątnej dziewczyny wykraczała poza granice możliwe do przyjęcia przez wiktoriańską publiczność.

Być może więc właśnie świadomość wymagań wydawców i dążenie do zapewnienia sobie bezpiecznego startu literackiego leżały u podstaw przyjęcia przez Hardy'ego w kolejnych jego powieściach bardzo ostrożnej strategii postępowania. Choć poglądy pisarza w kwestiach religijnych czy filozoficznych nie były bynajmniej zgodne z tradycyjną linią brytyjskiego establishmentu, to jednak wizja rzeczywistości prezentowana w utworach takich, jak „Under the Greenwood Tree“ („Pod drzewem, pod zielonym“ 1872 i „Z dała od zgiełku“, 1874, wyd. pol. 1930) nie niesie za sobą bezpośrednio radykalnych implikacji natury światopoglądowej, nawet jeśli szczegółowa ich analiza może wydobyć elementy sugerujące, że ich wymowa nie jest w tym względzie całkowicie jednoznaczna. Tak jest np. w pierwszej z wspomnianych wyżej powieści, pastoralnym obrazku z życia angielskiej prowincji. Akcja utworu, skoncentrowana wokół losów kapeli parafialnej ze wsi Mellstock, odzwierciedla konflikt pomiędzy tradycyjną, ludową i obrzędową, religijnością mieszkańców wsi a traktariańskimi w duchu działaniami reformatorskimi, wprowadzanymi w życie przez nowego proboszcza, ks. Arthura Maybolda. Jego decyzja o likwidacji kapeli jest w rezultacie świadectwem alienacji instytucjonalnego chrześcijaństwa w nowoczesnym świecie. To przesłanie nie jest jednak w powieści zbyt mocno wyeksponowane – muzykanci z Mellstock, pomimo poczucia goryczy i żalu za odchodzącą w przeszłość tradycją, poddają się, jakkolwiek niechętnie, woli swego probosz-

cza, porządek zostaje przywrócony, dwoje młodych bohaterów staje w końcu na ślubnym kobiercu, nad całą zaś powieścią unosi się nieco sentymentalny, ale tchnący prawdziwością wyrażanych uczuć duch nostalgii, daleki od wszelkich kontrowersji i w pełni odpowiadający gustom epoki.

Dzięki takiej właśnie ostrożności i zapobiegliwości w stosunkach z wydawcami i podporządkowaniu się prawom rządzącym wiktoriańskim rynkiem literackim, Hardy wkrótce był w stanie podjąć ryzyko zrezygnowania z pracy w zawodzie architekta i poświęcenia się w pełni pracy pisarskiej. Kolejne utwory coraz bardziej uznanego autora uzyskiwały wysoką ocenę krytyków literackich, dzięki czemu otwierać się zaczęły przed Hardym możliwości publikacji nowych powieści na łamach wpływowych magazynów literackich, takich jak „The Cornhill Magazine” czy „Belgravia”. Taki obrót rzeczy, korzystny oczywiście z punktu widzenia profesjonalnego i finansowego, co nabrało szczególnego znaczenia w momencie małżeństwa Hardy’ego (w 1874 r., z dość snobistycznie nastawioną do życia, choć przy tym biedną jak mysz kościelna Emmą Lavinią Gifford), nie dawał jednak pisarzowi pełnej swobody artystycznej. Jest dosyć charakterystyczne, że daleko posuniętą ostrożność w wyrażaniu w swych utworach poglądów w potencjalnie kontrowersyjnych kwestiach moralnych czy religijnych doradzał Hardy’emu nie kto inny jak redaktor „The Cornhill Magazine”, Leslie Stephen, sam będący nie tylko jednym z najgłośniejszych krytyków literackich epoki, ale i jednym z jej najbardziej znanych wolnomysłicieli. Oczywiście znajomość ze Stephenem nie pozostała bez wpływu na rozwój poglądów Hardy’ego. Stephen, wybitny intelektualista, w przyszłości naczelny redaktor pomnikowego i po dziś dzień kontynuowanego słownika biograficznego pt. „The Dictionary of National Biography”, zajął w życiu Hardy’ego, wciąż jeszcze niezbyt pewnie czującego się w świecie wiktoriańskich intelektualistów i odczuwającego po-

trzebę posiadania w nim zaprzyjaźnionego mentora, miejsce Horace'a Moule'a. W dużym stopniu zatem właśnie znajomością z L. Stephenem można wyjaśnić fakt, że lektury Hardy'ego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. obejmowały m.in. dzieła Comte'a, Darwina, Spencera, a także przywódców angielskiego ruchu pozytywistycznego, Fredericka Harrisona i Johna Morleya, oraz wybitnego antropologa, Jamesa George'a Frazera, a więc autorów, których prace składały się na kanon XIX-wiecznej myśli agnostycznej.

Wraz z coraz pewniejszym umacnianiem się pozycji Hardy'ego na rynku literackim, jego powieści w coraz większym stopniu zaczynały sugerować, że tradycyjny chrześcijański punkt widzenia na sprawy miejsca religii w życiu człowieka i społeczeństwa nie zawsze jest najbardziej słuszny czy najbardziej adekwatny. Przekonanie to Hardy wyrażał na różne sposoby: czy to przez ironiczne wykorzystywanie motywu budynków kościelnych jako miejsc akcji oraz symboli w powieściach „*The Hand of Ethelberta*” (1876) i „*A Laodicean*” (1881), czy to przez podkreślenie obojętności wobec Kościoła i religii, charakteryzującej naturalne w swej ludowej mądrości środowisko wiejskie w „*The Return of the Native*” („Powrót na wrzosowisko”; 1878), czy to przez ironiczną prezentację występującego w powieści „*Two on a Tower*” (1882) biskupa anglikańskiego. Jednak Hardy nadal nie rezygnował z dążenia do zapewnienia sobie przychylności opinii publicznej, o czym może świadczyć choćby fakt wysyłania w odpowiedzi na recenzje krytyków zarzucające jego utworom nicortodoksyjne podejście do spraw religii, solennych zapewnień o ich pełnej i konsekwentnej prawomyślności.

Osobiste wypowiedzi Hardy'ego z tego samego okresu, zawarte w jego prywatnych notatkach i korespondencji, są znacznie bardziej otwarte; szczególnie charakterystyczne są w tym przypadku jego wrażenia i refleksje z wizyt w kościołach i z uczestnictwa w nabożeństwach. Jak zawsze niechętny skrajnościom, Hardy

nie poszedł, jak niektórzy jemu współcześni, drogą całkowitego zaprzestania kontaktów ze światem religii, lecz nadal od czasu do czasu pojawiał się na nabożeństwach bądź to towarzysząc swej religijnej żonie, bądź to, by po prostu napawać się zawsze fascynującym go pięknem sprawowanej w historycznych wnętrzach kościelnych liturgii. W tego typu wypowiedziach głos pisarza jest zawsze głosem zewnętrznego obserwatora, nie zaś zaangażowanego w opisywane zdarzenia uczestnika. Hardy jawi się czytelnikowi jako człowiek z jednej strony wyraźnie świadomy swej własnej odrębności i niemożności dzielenia ze stojącymi obok niego ludźmi ich przeżycia religijnego, z drugiej zaś dostrzegający słabości instytucjonalnego chrześcijaństwa, które – postrzegane wyłącznie w swym doczesnym wymiarze – okazuje się strukturą pełną nieracjonalności, fałszu, naiwności, czasem nawet absurdu czy groteski. Najkrótszym podsumowaniem tej postawy jest lakoniczne zdanie zanotowane przez Hardy'ego w 1890 r.: *Szukam Boga od pięćdziesięciu lat i sądzę, że gdyby on istniał, to już byłbym go znalazł*³.

W tym czasie sukcesy kolejnych powieści, takich jak np. „Burmistrz Casterbridge“ (1886; wyd. pol. 1959) i „The Woodlanders“ (1887), zapewniły Hardy'emu niekwestionowaną pozycję wśród współczesnych mu powieściopisarzy. Hardy stał się człowiekiem nie tylko szeroko znanym, ale również stosunkowo zamożnym. Wybudował sobie dom, który stał się dla niego najbardziej widomą gwarancją stabilności pozycji życiowej i miał ogromne znaczenie psychologiczne – jako dowód niezależności finansowej pomógł Hardy'emu zdecydować się na stopniową rezygnację z dotychczasowej ostrożności w stosunku do oczekiwań i wymagań purytańskiej w duchu opinii publicznej wiktoriańskiej An-

³ *The Life and Work of Thomas Hardy by Thomas Hardy*, red. Michael Millgate, Macmillan, London 1984, s. 234 (tłum. J. J.).

glii. Choć sam Hardy do końca swej twórczości prozatorskiej zachował pewną dozę respektu dla konwencji epoki, to jednak utwory publikowane przezeń od połowy lat osiemdziesiątych zawierają coraz szerszą i pełniejszą krytykę tych elementów działalności Kościołów i ich podejścia do spraw etyki indywidualnej i społecznej, z którymi w szczególny sposób nie potrafił się pogodzić. Tak więc np. powieść „The Woodlanders” zawiera wciąż jeszcze dosyć stonowaną i okrężnie sformułowaną, lecz nie mniej przez to wyraźną krytykę purytańskiej moralności seksualnej, tak w szerszej skądinąd kwestii nierozzerwalności małżeństwa (co nabiera szczególnego znaczenia w świetle narastających stopniowo rozdzźwięków między Hardym a jego żoną), jak i w sprawach groteskowych wręcz niekiedy wymagań i konwenansów natury obyczajowej. Powstałe w tym samym okresie opowiadanie „A Tragedy of Two Ambitions” atakuje, opisując historię dwóch młodych księży uwikłanych w konflikt sumienia spowodowany kompromitującym ich alkoholizmem ich ojca, społeczny konserwatyzm Kościoła jako instytucji i jego destrukcyjny wpływ na psychikę ludzi aspirujących do zapewnienia sobie w nim znaczącego miejsca. W zbliżonym tematycznie opowiadaniu „The Son's Veto” wizja psychicznego okrucieństwa młodego duchownego, zabraniającego swej matce, wdowie po księdzu, małżeństwa ze szczerze i z wzajemnością ją kochającym, lecz wywodzącym się z niskich warstw społecznych drobnym sklepikarzem, jest wyrazem protestu autora przeciw zanikaniu we współczesnym mu Kościele ducha prawdziwego zrozumienia i miłosierdzia chrześcijańskiego.

Jakkolwiek dobitne w swej wymowie, wspomniane wyżej utwory stanowiły jedynie preludeum do dwóch dzieł będących najbardziej otwartymi wystąpieniami Hardy'ego przeciwko bezduszości wąsko rozumianej litery chrześcijaństwa, zarazem zaś uważanych powszechnie za arcydzieła. Rok 1891 przyniósł publikację powieści „Tessa d'Urberville” (pełne wyd. pol. 1954) –

historii uwiedzionej przez zamożnego młodego utracjusza wiejskiej dziewczyny, która, w konsekwencji uwikłania w tragiczny spłot zbiegów okoliczności, zrządzeń losu, wyroków historii oraz efektów zwykłej ludzkiej małostkowości, dochodzi – przez macierzyństwo, śmierć dziecka, miłość, małżeństwo, jego dramatyczny rozpad i powrót do dawnego kochanka – do popełnienia morderstwa i śmierci na szubienicy. Ta *historia kobiety czystej*, jak brzmi będący wyzwaniem rzuconym opinii publicznej podtytuł powieści, to z jednej strony najbardziej do tego momentu bezpośredni wyraz protestu Hardy'ego przeciwko prymitywizmowi i jednostronności mechanistycznej wiktoriańskiej etyki seksualnej, wyrastającej, jak niedwuznacznie sugeruje powieść, z uprzedzeń i obsesji wąsko rozumianego chrześcijaństwa, z drugiej zaś – deklaracja przekonania autora o znikomości indywidualnego losu ludzkiego w zestawieniu z perspektywą historii i przeznaczenia.

Kontrowersje wywołane w świecie literackim publikacją „Tessy d'Urberville” zeszyły jednak na plan dalszy z chwilą ukazania się powieści „Juda nieznany” (1896; wyd. pol. 1963) – niewątpliwie najbardziej gwałtownego w całej twórczości Hardy'ego ataku na bezduszność systemu etyczno-moralnego nowoczesnego społeczeństwa angielskiego, jego obojętności wobec ludzkiej niedoli, ślepego przywiązania do suchych i bezwzględnych norm moralnych oraz nieumiejętności przezwyciężenia utartych sposobów myślenia i postępowania. U źródeł tego konglomeratu zjawisk stoi, jak sugeruje powieść, bezkrytyczna i dosłowna akceptacja litery chrześcijaństwa zamiast jego ducha – najkrótszym podsumowaniem przesłania „Judy nieznanego” jest otwierający powieść cytat ze św. Pawła: *Litera zabija* (2 Kor 3,6). W centrum uwagi autora znajdują się znów sprawy moralności seksualnej – losy dwojga głównych bohaterów powieści, uwikłanych w nieudane małżeństwa, które doprowadzają ich w rezultacie do całkowitej degradacji psychicznej, społecznej i fizycznej, ilustrują –

w sposób momentami aż natrętnie symboliczny – mechanizmy psychologiczne i społeczne prowadzące, w świecie rządzonym przez surowe i bezwzględnie egzekwowane przepisy chrześcijańskiego prawa moralnego, do niszczenia ludzkiej indywidualności, ambicji, inicjatywy, ducha niezależności, a nawet samej wiary, przerażającej się albo w całkowite zagubienie wewnętrzne i negację wszelkich wartości, albo w masochistyczne podporządkowanie się, pomimo głębokiego wewnętrznego sprzeciwu, narzucanym przez świat zewnętrzny normom postępowania.

Jak było do przewidzenia, „Juda nieznaną” wywołał skandal – jeden z biskupów Kościoła anglikańskiego oficjalnie potępił książkę w prasie, a także doprowadził do wycofania jej z wielu bibliotek publicznych, liczni zaś krytycy oskarżyli Hardy'ego wprost o szerzenie zgorszenia, aprobatę cudzołóstwa i ogólną bezbożność. Nieliczni tylko dostrzegli głęboko humanistyczny wydźwięk powieści oraz fakt, że obiektem ataku autora jest nie tyle religia chrześcijańska *per se*, ile jej wynaturzenia wynikające z jej instytucjonalizacji i kodyfikacji, przy równoczesnym zaniedbaniu podstawowego pierwiastka duchowego. Tak ostra krytyka powieści wywarła na Hardym jak zwykle głębokie wrażenie, którym pewni interpretatorzy jego twórczości tłumaczą jego decyzję o odejściu od powieściopisarstwa; choć nie można całkowicie wykluczyć tego elementu, trudno jednak również pominąć drugą, znacznie bardziej prozaiczną stronę medalu – niewątpliwy *succès de scandale*, jaki stał się udziałem „Judy nieznanego”, a także utrzymujące się powodzenie poprzednich powieści zapewniły Hardy'emu na tyle wysoki i regularny dochód, że mógł on od tego czasu poświęcić się twórczości w dziedzinach mniej wprawdzie popłatnych, ale będących od wielu lat przedmiotem jego ambicji artystycznych, a mianowicie poezji i dramatowi poetyckiemu.

Twórczość poetycka Hardy'ego, obejmująca okres ponad sześciu dziesięcioleci, nie wykazuje wyraźnej linii

rozwojowej. W rezultacie zatem analiza często bardzo osobistej i pełnej aluzji o charakterze autobiograficznym poezji Hardy'ego, pozwalając wprowadzić na dostrzeżenie pewnych ogólnych tendencji charakteryzujących postawę i poglądy autora, nie daje jednak możliwości ściślejszego zdefiniowania poszczególnych etapów ich rozwoju.

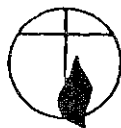
Jakkolwiek odległe od chrześcijaństwa stanowisko zajmował zatem Hardy w odniesieniu do kwestii ogólnofilozoficznych i światopoglądowych, to jednak nie byłby sobą, gdyby równocześnie przez cały czas nie dbał o przestrzeganie zasad standardowej angielskiej stateczności, której clementem, szczególnie w warunkach prowincjonalnego i konserwatywnego Dorset, było niewątpliwie zachowywanie przynajmniej zewnętrznych pozorów ortodoksyjnej postawy religijnej. W przypadku Hardy'ego ta dbałość była realizowana na wiele sposobów: czy to przez uczestniczenie od czasu do czasu w nabożeństwach, czy przez ożywione kontakty z mieszkającymi w sąsiedztwie Max Gate księżmi, czy też przez kultywowanie zainteresowania architekturą i muzyką kościelną, przejawiające się w kolekcjonowaniu hymnów i pieśni kościelnych, i aktywne zaangażowanie w prace zajmującego się głównie konserwacją zabytkowych kościołów Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Architektury. O kompromisowym nastawieniu Hardy'ego do kwestii religii świadczy też jego bezdyskusyjna akceptacja form obrzędowości anglikańskiej w ważnych momentach życia osobistego i rodzinnego, jak np. po śmierci w 1904 r. jego matki, w 8 lat później jego żony, czy wreszcie w 1914 r. w momencie zawierania drugiego małżeństwa z Florence Emily Dugdale; w późniejszych latach Hardy dwukrotnie podjął się nawet obowiązków ojca chrzestnego.

Tłumaczenie postawy Hardy'ego wobec chrześcijaństwa, szczególnie w ostatnim okresie jego życia, wyłącznie skłonnością do kompromisów i chęcią zapewnienia sobie społecznej akceptacji byłoby jednak wobec

autora „Tessy d'Urberville“ niesprawiedliwością. Z biegiem lat Hardy nabierał bowiem coraz bardziej zdecydowanego przekonania z jednej strony o znaczeniu etycznego przesłania chrześcijaństwa w procesie edukacji moralnej społeczeństwa, z drugiej zaś o pozytywnych efektach psychologicznych wiary jako źródła otuchy i nadziei w trudnych sytuacjach życiowych. Szczególne znaczenie miały dla Hardy'ego tragiczne wydarzenia wojny burskiej (1899–1902) oraz I wojny światowej. W przeświadczeniu pisarza u źródeł obydwu tych tragicznych konfliktów leżało zagubienie przez nowoczesne społeczeństwa i ich przywódców podstawowych zasad porządku moralnego, zasad, na straży których w tradycyjnie religijnych społeczeństwach stało powszechne uznanie wspólnego kanonu etycznego jako fundamentu organizacji życia społecznego. Odrzucenie w ten sposób przez Hardy'ego klasycznej wiktoriańskiej wiary w postęp i pozytywistycznej idei „religii ludzkości“ nie oznacza bynajmniej, że zaakceptował on w jakikolwiek sposób metafizyczne podstawy chrześcijaństwa, które pozostało dla niego zawsze jedynie „teorią“ czy „hipotezą“. Jego notatki i listy z ostatnich kilkunastu lat życia zawierają jednak coraz więcej komentarzy świadczących o docenieniu przezeń znaczenia zarówno wewnętrznej dyscypliny moralnej wynikającej z akceptacji chrześcijańskiego modelu postępowania, jak i subiektywnego poczucia spokoju wewnętrznego, stającego się udziałem ludzi przeświadczonych o słuszności obranej przez siebie drogi życiowej, niezależnie od tego, w jakim stopniu ich przekonania są obiektywnie prawdziwe.

W pewnym sensie Hardy powrócił w ostatnich latach swego życia do postawy z okresu swego dzieciństwa i wczesnej młodości; intelektualny radykalizm poglądów jego lat dojrzałych ustąpił miejsca podejściu bardziej emocjonalnemu, niekiedy nawet sentymentalnemu, charakteryzującemu się skupieniem na obrzędowym wymiarze chrześcijaństwa, na jego funkcji społecznej i na

wymiarze estetycznym stworzonej przez nie sztuki. Wzrosły w latach największego rozkwitu wiktorianizmu i poddany wpływowi czołowych przedstawicieli angielskiej myśli agnostycznej, Hardy przeżył o wiele lat zmierzch swej epoki i dyskredytację w burzliwym XX stuleciu wielu jej fundamentalnych założeń i teorii. Fakt jego częściowego przynajmniej pogodzenia się z Kościołem jest przypadkową być może, ale jednak swoimście adekwatną ilustracją przemian intelektualnych, jakie zaszły w Anglii w ciągu 88 lat życia pisarza, zmian, których symbolem stał się fakt pogrzebania zmarłego 11 I 1928 r. Hardy'ego nie obok wielkich wiktoriańskich agnostyków i ateistów, George'a Eliota, Herberta Spencera czy Karola Marksa na londyńskim cmentarzu Highgate, ale wśród największych angielskich artystów pióra w zacisznej Kaplicy Poetów narodowej świątyni Anglików – Opactwa Westminster-skiego.



Literackie źródła nowoczesnej białoruskości*

Odwołując się do XIX-wiecznych źródeł literackiej, nowoczesnej białoruskości winniśmy pamiętać, iż świat ówczesnych relacji społeczno-kulturowych, kategorii myślenia, był – mimo niezbyt wielkiej odległości czasowej – zasadniczo różny od rzeczywistości, jaka otacza nas obecnie. Powinniśmy być świadomi tego, iż w ubiegłym wieku – a przynajmniej przez znaczną jego część – na ziemiach białoruskich dominowało inne niż obecnie rozumienie pojęcia „naród“, również inne (przynajmniej częściowo) rozumienie polskości i białoruskości – wraz z relacjami między nimi. Zatem nieco inaczej przebiegały także granice ówczesnych wspólnot. Przedstawienie zawartej w tytule problematyki wymaga przynajmniej krótkiego odwołania się do świata ówczesnych realiów etniczno-narodowych. Zasadniczym celem niniejszych rozważań jest analiza białoruskości w tym jej rozumieniu, jakie jest zawarte w twórczości jej czterech wielkich protagonistów literackich ubiegłego stulecia: Jana Czeczota, Wincentego Dunin-Marcinkiewicza, Konstantego Kalinowskiego oraz Franciszka Bohuszewicza. Ich białoruskość była odbierana na płaszczyźnie kulturowej; podlegała w ciągu wieku zauważalnej ewolucji zarówno co do jej zakresu treściowego, jak i motywów mobilizujących twórców do jej rozwoju.

Idea narodu kulturowego

Istotne w tym procesie było to, iż w przeciwieństwie do sąsiednich Litwinów, bądź też – zwłaszcza galicyjskich – Ukraińców, twórcami XIX-wiecznej literackiej białoruskości była wyłącznie (czy też prawie wyłącznie) szlachta, na ogół „gente Lithuani, natione Poloni“, co miało swoje społeczne przyczyny, lecz także określone skutki, objawiające się w specyficznym rozumieniu przez nich białoruskości. Niewątpliwie rzutowało to na tempo jej rozwoju, jak i treść przyszłej białoruskiej idei narodowej. Ludzie ci widzieli białoruskość na poziomie etniczno-ludowym, kulturowym, a nie narodowo-politycznym, separatystycznym względem polskości – i tak ją odbierając

* Tekst referatu wygłoszonego podczas polsko-białoruskiej konferencji *Droga ku wzajemności*, która odbyła się w Białymstoku w dniach 21–22 V 1993 r.

nadawali jej formę literacką. Inne były społeczne korzenie twórców, jak i treści narodowe dzieł literackich pisanych przez syna chłopskiego – Tarasa Szewczenkę, młodych kleryków tworzących „Ruską Tróję” w Galicji czy też wywodzących się z ludu redaktorów litewskiej „Auszry”, a inne promotorów literackiej białoruskości całego ubiegłego stulecia.

Tak nieliczne początkowo jednostki, wywodzące się z ukraińskiego bądź litewskiego chłopstwa, którym udało się uniknąć w procesie awansu społecznego asymilacji do ogromnie atrakcyjnych dla nich kultur polskiej i rosyjskiej, były w stanie w pełni utożsamiać się z kulturami, z których się wywodziły – nie odnosząc się do nich ze stanowo-klasowym dystansem – jako w pełni swoich, bliskich im już nie tylko na poziomie więzi nawykowych, ale i ideologicznych. Dla szlachty pełne utożsamienie się z ludem dysponującym niskim poziomem kultury symbolicznej było niezwykle trudne. Odbierane było jako rezygnacja z kulturowej elitarności, a ta określała przecież jej szlacheckość. Wpływało to na tak widoczną wśród szlacheckich twórców XIX-wiecznej białoruskości ich kulturową „dwupoziomowość”: ograniczanie białoruskości do świata chłopskiego przy jednoczesnym tkwieniu na poziomie kultury elitarnej w codziennej – szlachecko-inteligenckiej – polskości (znacznie rzadziej rosyjskości). W tej sytuacji rezygnacja z polskości bądź rosyjskości była odbierana przez szlacheckie elity kraju jako zagrożenie degradacją społeczną, co hamowało rozwój narodu białoruskiego (jak i innych narodów chłopskich tej części Europy). Zatem im szybciej następowała szeroko pojęta emancypacja mas ludowych środkowo-wschodniej części naszego kontynentu, tym większe były szanse na ich samodzielny rozwój narodowy.

W momencie upadku Rzeczypospolitej szlacheckie elity Białorusi myślały w kategoriach narodu politycznego – bliskiego zwłaszcza społeczeństwom Europy Zachodniej – łączącego członków uprzywilejowanego stanu ponad podziałami regionalnymi i etnicznymi¹. Było się zatem Polakiem nie ze względu na swoje pochodzenie etniczne – i nie w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia – ale ze względu na przynależność do uprzywilejowanego politycznie stanu, którego członkowie uważali, iż państwo polskie (czy też polsko-litewskie) jest ich tworem. Przejmowali oni kulturę polską jako nośnik wartości politycznych, lud odbierając w kategoriach swojskości, bez względu na

¹ Szerzej piszę o tym w: *Ewolucja narodowa społeczności Kresów wschodnich*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2/1991.

język, jakim się posługiwał. Podział wieloetnicznego społeczeństwa byłej Rzeczypospolitej według nowoczesnych kategorii narodowych wymagał rozbicia tradycyjnych wzorów myślenia, zastąpienia szlacheckiej, oświeceniowej idei narodu politycznego pojęciem narodu kulturowego, którego zasięg wyznaczały granice etniczno-językowe. Procesy te przebiegały w okresie zaborów w całej Europie Środkowo-Wschodniej, w tym również na ziemiach białoruskich. W sposób znaczący wpłynął na nie upadek państwa polskiego oraz stopniowy spadek społecznego znaczenia szlachty jako warstwy zainteresowanej trwaniem tradycyjnego, zhierarchizowanego układu wspólnot, łączącego gospodarczo pana z chłopem, przeciwstawiającego ich sobie klasowo, lecz nie narodowo. Nośnikiem nowych kategorii narodowych była inteligencja. Jako warstwa kulturotwórcza upowszechniała ideę narodu kulturowego. Im szybciej odchodził w przeszłość na wpół sfudalizowany świat szlacheckich dworów, tym bardziej rozprzestrzeniała się idea narodu kulturowego. Niosła z sobą niekiedy wartości nacjonalistyczne, lecz również stwarzała szanse na narodowe zaistnienie Litwinom, Ukraińcom i Białorusinom. Dla Polaków była reakcją obronną na rosyjską zaborczość. Białorusinów broniła przed roztopieniem się w polskość lub rosyjskość.

Spośród innych społeczności chłopskich unaradawiających się w ówczesnej Europie Środkowo-Wschodniej wyróżniała Białorusinów długość fazy językowo-literackiej, charakteryzującej rozwijającą się białoruskość do końca ubiegłego stulecia. Ludzie wyrosli w miejscowym społeczeństwie, zakorzenieni w lokalnych wspólnotach, ich kulturze, tradycji, typowi „gente Lithuani, natione Poloni”, traktowali okoliczny lud, niezależnie od jego języka i wiary, jako własny (również własny narodowo). Uniformistyczne tendencje oświeceniowe ścierały się z wzmacnianymi przez Romantyzm regionalizmami. Szlachecy wychowankowie miejscowych szkół, zwłaszcza zaś Uniwersytetu Wileńskiego, poznając lud, badając jego kulturę, zbierając pieśni, dokonywali niekiedy zapisów w jego języku. Pragnęli przybliżyć jego kulturę elitom kraju, wzbogacić przez to kulturę ogólnonarodową, aktywniej włączyć chłopstwo do wspólnoty narodowej, wciąż pojmowanej oświeceniowo, politycznie, ponadetnicznie. W tym kontekście zaistniała w pierwszej połowie XIX w. literacka białoruskość, mająca wymiar etnograficzno-kulturowy, lecz w świadomości jej twórców nie mająca prowadzić do dezintegracji tradycyjnego układu wspólnot, a jedynie dowartościować, czy nawet wyeksponować jedną z jego istotnych części składowych.

Ponadklasowy solidaryzm Czeczota

Znaczącą postacią inspirującą rozwój tak rozumianej białoruskości był Jan Czeczot (1796–1847), autor cyklu sześciu tomików „Piosnek wieśniaczych”, wydanych w Wilnie w latach 1837–46, zawierających pieśni ludowe w języku białoruskim bądź w tłumaczeniu na polski. O ile samo zainteresowanie folklorem wyrasta u Czeczota z Romantyzmu, to stawiane sobie w trakcie poetycko-etnograficznej działalności cele mają charakter wyraźnie oświeceniowy, dydaktyczno-społeczny. *Poeta* – pisze Stanisław Świrko o utworach zamieszczonych w VI tomie „Piosnek wieśniaczych” – *świadomie nadał im wersję podwójną: gwarową – białoruską i literacką – polską, by trafić tą drogą zarówno do ludu wiejskiego, jak i do środowiska dworskiego*². Sam Czeczot pisał, iż chce, by pieśni *pomnażały tę wzajemną przychyłność pana i włościanina, na której tyle zależy*³. Głosił idee ponadklasowego solidaryzmu, konieczność pańskiej opieki nad chłopami, dbania o ich oświatę, codzienny byt. Uważał, że istnieje potrzeba odwoływania się do ich kultury, do wartości tkwiących w ich ustnej twórczości, wciąż cennych, wspólnych niegdyś całemu społeczeństwu i winnych łączyć je – ponad podziałami – w spójną całość. Pieśń miała jednoczyć wieś z dworem, być elementem ogólnospołecznej, narodowej kultury, pośredniczyć w przekazywaniu wartości, idei, zarówno od chłopów do pana jak i odwrotnie; uwagę dworu zwracać *ustawicznie powinna na stan będący podstawą szczęścia powszechnego*⁴. O języku białoruskim, zwanym przez niego *dialektem krewickim*, pisał, iż *wątpić należy, aby sam został piśmiennym i kształcił się samodzielnie*⁵.

Czeczot był świadom, iż białoruszczyzna była niegdyś językiem piśmiennym, uważał, iż wspólnym – podobnie jak pieśni – panom i chłopom. Zmieniał się język, zmieniały wyznania, lecz trwała wspólnota pochodzenia, historycznych doświadczeń ziemi przodków, na której żyło się od pokoleń, w konsekwencji wspólnota mentalności tak różniącej „swoich” od „obcych”, „Moskali” (Rosjan). Język ludu traktował w kategoriach sentymentu do środowiska, w którym wy-

² S. Świrko, *Z Mickiewiczem pod rękę czyli życie i twórczość Jana Czeczota*, Warszawa 1989, s. 260.

³ [J. Czeczot], *Piosnki wieśniacze z nad Niemna*, Wilno 1837, s. VIII.

⁴ [J. Czeczot], *Piosnki wieśniacze z nad Niemna, Dniepra i Dniestra*, Wilno 1845, s. XII.

⁵ [J. Czeczot], *Piosnki wieśniacze z nad Niemna i Dźwiny, niektóre przysłowia i idiomy, w mowie Sławiano-Krewickiej, spostrzeżeniami nad nią uczynionemi*, Wilno 1846, s. VII.

rósł, które otaczało jego dom rodzinny, kojarzyło mu się z dzieciństwem i wczesną młodością; później również jako obiekt badań – ciągle jednak jako element kultury ogólnonarodowej, składnik historycznej ciągłości wspólnoty społecznej tych ziem. Tak rozumiana, kulturowo, ludowo, jednakże często również rodowo, białoruskość była bliska wielu innym literatom pierwszej połowy XIX w., wywodzącym się z tego obszaru, w tym przyjacielowi Czeczota – Mickiewiczowi. Niekiedy traktowali oni białoruszczyznę jako tworzywo inspirowane ich literacką aktywnością. Sporadycznie pisali w języku miejscowego ludu, nie przypuszczając, iż jest to początek procesu prowadzącego do późniejszych podziałów narodowych.

Nowatorstwo i epigonizm Marcinkiewicza

Do ludzi, którzy rozwijali białoruskość w jej literackiej formie, pogłębiali jej kulturowy wymiar, lecz nie dokonali w jej rozumieniu (narodowym) przełomu jakościowego, należy piszący zarówno w języku polskim jak i białoruskim Wincenty Dunin-Marcinkiewicz (1808–1884). Był pierwszym pisarzem, którego białoruskojęzyczna twórczość była zarazem w pełni oryginalna, jak też znacząca objętościowo i różnorodna pod względem form literackich. Bohaterowie jego utworów mówią – w zależności od pochodzenia społecznego – w różnych językach: chłopci – po białorusku, szlachta, urzędnicy – po polsku, ale bywa i tak, że urzędnik, zruszczony miejscowy szlachcic, czyta wyroki po rosyjsku. *Żyjąc wśród ludu* – uzasadniał swą decyzję pisania po białorusku poeta – *mówiącego białoruskim narzeczem, wcielony w jego sposób myślenia, marząc o doli tego szczepu bratniego, w niemowlęctwie i ciemnocie odrętwiałego, postanowiłem, dla zachęty go do oświaty, w duchu jego zwyczajów, podań i zdolności umysłowych, pisać we własnym jego narzeczu*⁶. Relacja między językami: białoruskim i polskim, nie miała w świadomości Marcinkiewicza charakteru narodowej opozycyjności. Po części była analogiczna do relacji między *rodem litewskim (ruskim)* a *narodowością polską*. Stosunek poety do białoruszczyzny nie wyróżniał go spośród ówczesnego otoczenia szlacheckiego znacząco odmiennymi kategoriami odbierania jej, lecz przede wszystkim silniej rozbudowaną sferą emocjonalną wiążącą go z tym językiem, również wykorzystywaniem go do celów oświatowych.

⁶ „Gazeta Polska”, nr 111, z 20 IV/2 V 1861, s. 2 (tekst podpisany Naum Pryhworka).

Dla Marcinkiewicza oba pojęcia, Polaka i Białorusina, nie były narodowo rozdzielne. Był on wciąż dość typowym „natione Polonus” w tradycyjnym rozumieniu tego pojęcia. XIX-wieczne realia zmieniły u niego nie tyle sposób odczuwania swej polskości, ile wpłynęły – i tym zwłaszcza różnił się od otaczającego go środowiska – na ewolucję jego „gente Lithuani”, osłabienie regionalnej, politycznej litewskości na rzecz zacieśnienia związku z kulturowo pojmowaną białoruskością. Nastąpiło u niego znaczne zbliżenie między sferami „gente” a „natio”, nadanie pierwszej – tzn. rodowi – silnego wymiaru kulturowego (bliskiego etnicznemu, w tym kształcie w zasadzie nieobecnego w pojęciu „Lithuanus”) oraz emocjonalnego. Było to zjawisko nietypowe dla procesów kształtowania się nowoczesnych narodów w tej części Europy. Marcinkiewicz jako jeden z głównych twórców literatury białoruskiej był nowatorem lecz zarazem i epigonem powoli zanikającego świata, którego kategorie społeczne, zhierarchizowany układ wspólnot, ludzką mentalność ukształtowała stanowa Rzeczpospolita.

Poeta łączył swą polskość, polityczno-narodową, choć także językowo-kulturową – stanową i domową zarazem – w której wyrósł, z regionalną, terminologicznie litewską, lecz jakże bliską mu kulturowo, ludową białoruszczyzną. Jego twórczość białoruska, oprócz motywów artystycznych, chęci opisu bytu chłopskiego jako celu samego w sobie, skłonności do emocjonalnego traktowania białoruskości, była przepełniona dydaktyzmem, miała służyć zmianie, poprawie otaczającego go świata. Na chłopów, mimo siły uczucia, jakim ich obdarzał, spoglądał jednak raczej z zewnątrz. Różnił się tym dostrzegalnie od tworzącego pod koniec wieku Franciszka Bohuszczyca.

Separatyzm Kalinowskiego

Kolejną znaczącą postacią w procesie rozwoju XIX-wiecznej białoruskości był Konstanty Kalinowski (1838–1864), nazwany przez badacza białoruskiego Aliaksieja Kaŭkę *pierwszym politycznym działaczem białoruskim nowych czasów*⁷. Był głównym wydawcą i autorem tajnej gazetki drukowanej latynką w języku białoruskim, zatytułowanej „Музыка́я Прауда”, pod koniec powstania styczniowego jego faktycznym przywódcą na ziemiach litewsko-białoruskich. Uwagę

⁷ A. Kaŭka, *Біеларускі вызваліенчы рух. Спраба агляду*, „Spadczyna”, nr 5/1991, s. 6.

czytelnika „Muzyckiej Praudy“ i „Pisma spod szubienicy“ zwraca przede wszystkim – po pierwsze – ogromna niechęć do „Moskali“, których Kalinowski obciążał główną winą za niedolę ludu i ciężką sytuację całego kraju, oraz – po drugie – eksponowanie nędzy chłopów, ciemnionych zarówno przez zaborców jak i panów. Można przypuszczać, iż tak wyraźna skłonność Kalinowskiego do odbierania otaczającego go świata w kategoriach klasowych, przypisywana mu gwałtowność – ale też i prawość – charakteru, ogromna energia w działaniu (w *słowach demagog krwiożerczy* – pisał o nim Jakub Gieysztor⁸, miała wiele przyczyn. Tkwiły one zapewne również w jego osobowości, przy czym nie należy zapominać, iż jako przywódca powstania ginąc na szubienicy miał dopiero 26 lat. Młodzieńcze ideały, energia i temperament brały górę nad rozumą, spokojem i doświadczeniem.

Wiele wskazuje na to, że Kalinowski traktował naród raczej w kategoriach politycznych (a nie etniczno-kulturowych). Widoczny w jego pismach regionalizm i prawie niezauważalny w nich – natomiast przypisywany mu w bezpośrednich wypowiedziach – *separatyzm*⁹, nie miał, terytorialnie i etnicznie, charakteru wyłącznie białoruskiego i nie oznaczał dystansowania się zarówno od polskości jak i litewskości. Wręcz przeciwnie, odnosił się do całego obszaru Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wyrażał się w pisaniu po białorusku i polsku – a nie litewsku – gdyż te języki Kalinowski znał, wychował się w środowisku ludzi nimi mówiących i działał wśród nich. Jego separatyzm miał charakter regionalny, litewsko-białoruski, polityczno-klasowy (nie oznaczał jednak chęci całkowitego zerwania z tradycją byłego państwa polsko-litewskiego). Z jednej strony wywodził się z dawnego układu wspólnot byłej Rzeczypospolitej, wyraźnie odczuwanej specyfiki Litwy w ramach byłego państwa, co zostało wzmocnione niekompetentną polityką Komitetu Centralnego w stosunku do Litwy okresu powstania, z drugiej natomiast strony był wywołany silnym poczuciem krzywdy miejscowego ludu i chęcią poprawy jego losu, na co centralne władze warszawskie bynajmniej nie były zbyt czułe.

Tradycyjne traktowanie języka białoruskiego przez miejscową polskojęzyczną szlachtę jako swojskiego, bliskiego, a nie obcego – wzmocnione u Kalinowskiego ogromnym wyczuleniem na krzywdę

⁸ J. Gieysztor, *Pamiętniki z lat 1857–1865*, Wilno 1913, t. 1, s. 222; zob. też t. 2, s. 48 n.

⁹ J. Gieysztor pisał o nim: „litewski separatysta“ (dz. cyt., t. 1, s. 22), a także „był przytem separatystą do pewnego stopnia“ (tamże, t. 1, s. 48).

ludu – wyraziło się w skierowanym do chłopów białoruskojęzycznym piśmiennictwie. Dostrzeganie w białoruszczyźnie wartości literackich, kulturowych, było wyraźnie większe u Marcinkiewicza niż u Kalinowskiego, który, jak wiele na to wskazuje, traktował język białoruski przede wszystkim jako środek komunikowania się z miejscowym chłopstwem. Do kultury białoruskiej wniósł nie tylko zainteresowanie ludem – widoczne u Marcinkiewicza – ale wyposażył ją też w silne wartości klasowe, roszczeniowe, co nie było bez znaczenia dla jej późniejszych losów. Pod względem świadomości narodowej był bliższy Marcinkiewiczowi i Czeczotowi niż Kupale i Kołasowi. Można przypuszczać, iż przedłużeniem Kalinowskiego wizji politycznej wspólnoty „litewskiej” dystansującej się od Warszawy byłoby trójjęzyczne społeczeństwo litewsko-białorusko-polskie, być może w jakimś stopniu widoczne w późniejszej tzw. idei krajowości.

Egalitaryzm społeczny Bohuszewicza

O Franciszku Bohuszewiczu (1840–1900), uczestniku powstania styczniowego, a później wileńskim adwokacie, Alieh Łojka napisał: *To pierwszy wielki poeta narodowy*¹⁰. Wydaje się, iż Bohuszewicz był niejako zawieszony między tradycyjną polityczno-kulturową polskością typu „rodu litewskiego, narodowości polskiej” a nowoczesną, etniczno-narodową białoruskością, wyraźnie odchodząc od patriarchalnego stosunku do chłopca, charakteryzującego stan, z którego się wywodził, na rzecz bliskiej inteligencji skłonności do upowszechniania idei społecznego egalitaryzmu, akceptacji własnej misji kulturowej i narodowej. U źródeł jego zainteresowania białoruskością leżało – jak można przypuszczać – poczucie niesprawiedliwości społecznej, nędzy miejscowego ludu, chęć zachowania, a także – co u jego poprzedników występowało z o wiele mniejszym natężeniem – rozwoju i emancypacji jego chłopskiej kultury jako jednego z elementów rozpadającej się w XIX w. wspólnoty niegdysiejszej Rzeczypospolitej. Toteż język białoruski również w jego utworach został zarezerwowany dla chłopów; w tym języku oni mówili i w tymże opisywany był świat ich radości i smutków, świat, jaki ich otaczał.

Badacze kultury białoruskiej, literaturoznawcy, eksponując świadomość białoruskiej odrębności Bohuszewicza, przytaczają najczęściej jego „Przedmowę” do „Dudki białoruskiej”¹¹. Ten krótki, dwu-

¹⁰ A. A. Łojka, *Historyja biełaruskaj literatury*, cz. 1 *Dakastrycznicki peryjad*, Minsk 1989, s. 278.

¹¹ *Dudka biełaruskaja Macieja Buraczka* (pseud. Bohuszewicza), Kraków 1891.

ipółstronicowy tekst jest o tyle istotny, iż poza nim Bohuszewicz nigdy nie wyrażał się w swej poezji tak bezpośrednio o swoim poczuciu białoruskości. Była ona treścią jego utworów, jej językiem, lecz właśnie w „Przedmowie” określił geograficzną odrębność Białorusi w jej historycznych związkach z Litwą, a następnie dobrowolnym połączeniu się z Polską, wskazał na odrębność języka białoruskiego od języków innych ludów, zwłaszcza sąsiednich, jako wartości samej w sobie. Białoruskość była w niej traktowana nie tyle już jako element czegoś swojskiego (określanego jedynie w kategoriach nawykowych), ale jako zbiór wartości mających zauważalny wymiar ideologiczny, aczkolwiek określenie „naród białoruski” w „Przedmowie” nie pada.

W innych utworach Bohuszewicz raczej unikał pisania wprost o problematyce białoruskiej w kategoriach narodowych, ideologicznych, nie konstruował wizji narodowej białoruskości – wizji tak typowych dla środowisk inteligentkich innych narodów tego okresu – lecz w swoim piśmiennictwie wyrażał kategorie myślenia chłopą, jego codzienne troski i radości, spoglądał na niego jego oczyma, z chłopem, narratorem w jego utworach, utożsamiał się¹². Jego kulturowa białoruskość, szerzej rozumiana niż było to u Marcinkiewicza, nie wychodziła jednak zdecydowanie poza polskość; nie formowała się w opozycji do polskości, lecz we współpracy z nią, przy utrzymującej się rezerwie do rosyjskości. Toteż Jerzy Turonek stwierdza: *Nawet Franciszek Bohuszewicz, uważany niekiedy za ojca białoruskiego odrodzenia narodowego, który w wydany w 1891 r. zbiorze swych wierszy „Dudka bielaruskaja” wołał: „Nie porzucajcie mowy naszej białoruskiej, byście nie umarli”, w tym samym roku przystępował do organizowania w Wilnie tajnych szkółek polskich*¹³. Rok 1900, w którym zmarł Bohuszewicz, jest datą symboliczną w procesie rozwoju białoruskości. W początkach XX w., zwłaszcza w tzw. okresie naszeniowskim, nastąpiło wyraźne sformułowanie nowoczesnej białoruskiej ideologii narodowej. Mimo iż wyrastała ona z twórczości XIX-wiecznych szlacheckich miłośników białoruskości, narodowe kategorie myślenia, jakimi się posługiwała, były zasadniczo różne od tych, które były bliskie nie tylko Czeczotowi, Marcinkiewiczowi i Kalinowskiemu, ale i po części łączącemu oba okresy Bohuszewiczowi.

Literacka białoruskość ubiegłego stulecia w przytłaczającym stopniu wyłaniała się z tradycyjnie pojmowanej polskości, w mniej lub bardziej wyraźnej opozycji do rosyjskości (Moskali), i z narastającym

¹² Zob. A. Maldzis, *Białorusko-polskie związki literackie w ostatnim trzydziestolecu XIX wieku*, „Slavia Orientalis”, nr 3/1964, s. 328.

¹³ J. Turonek, *Wacław Iwanowski i odrodzenie Białorusi*, Warszawa 1992, s. 21.

poczuciem odrębności (lecz nie wrogości) do nowoczesnej polskości etniczno-kulturowej. Jej rozwój określała ewolucja jej otoczenia społecznego od narodu politycznego do kulturowego, od szlachty do inteligencji, jako warstw ideologicznych narodową tworzących. Twórcy kultury białoruskiej ubiegłego stulecia byli w przytłaczającej większości katolikami, szlacheckimi „gente Lithuani (Rutheni), natione Poloni“, niejednokrotnie uczestnikami powstań. Białoruskość Czeczota wyrastała z wywołanego Romantyzmem sentymentu do środowiska, w którym wyrósł, jego zainteresowań etnograficznych, Marcinkiewicza z umiłowania ludu i oświeceniowej skłonności do jego przekształcania, Kalinowskiego z dążności do jego obrony. Bohuszewicz po części łączył te motywy, nadając im pod koniec wieku nieco inny wymiar i kontekst społeczny, traktując lud białoruski bardziej podmiotowo (niż Czeczot i Marcinkiewicz) i zarazem bardziej zdecydowanie wskazując na jego odrębność – nie określając jednak w pełni jego narodowego charakteru. *Lecz to już ostatki szlachty chłopomańskiej i jej literatury* – pisał Aleksander Brückner o Bohuszewiczu i będącym pod jego wpływem J. Łuczynie¹⁴.

Wpływy przedstawicieli prawosławia

Wpływ wiążących się z kulturą rosyjską przedstawicieli prawosławnej większości na formowanie się literatury białoruskiej był w XIX w. niewielki. *Szkoła pisarzy białorusko-rosyjskich* – zauważa Maksym Harecki – *poczynając od lat 50-tych XIX stul., zaznacza się wyraźnie, lecz jęz. białoruskiego w twórczości swej omal że nie używa wcale*¹⁵. Po rosyjsku z białoruskimi wstawkami pisał beletryzując opisy etnograficzne Paweł Szpilewski (1823–61). Pod sam koniec XIX w. podjął trud pisania po białorusku – podobnie jak Szpilewski, syn prawosławnego duchownego – Aleksander Pszczołka (1869–1943).

Ważne dla białoruskiego procesu narodotwórczego było to, iż w momencie upadku Rzeczypospolitej nie było na Białorusi znaczących społecznie elit prawosławnych. Z czasem poczęli tworzyć je dystansujący się od obcej im białoruskości Rosjanie, w kulturze których wszelkie regionalizmy akceptowane były bardzo niechętnie, w przeciwieństwie do lokalizmów silnie zakorzenionych w tradycji byłej Rze-

¹⁴ A. Brückner, *Z niwy białoruskiej* (odbitka z „Nowej Reformy“), Kraków 1918, s. 10.

¹⁵ M. Harecki, *Krótki zarys historii literatury białoruskiej*, tłum. z białoruskiego, Wilno 1921, s. 20.

czypospolitej. Dotychczas nie znaną im Białoruś traktowali oni inaczej niż jej polskojęzyczni mieszkańcy żyjący od wieków na pograniczu obu kultur i – w przeciwieństwie do Rosjan – długo nie dostrzegający i nie obawiający się potencjalnego między nimi konfliktu. Rosjanom brakło historycznego, kulturowego zakorzenienia w społeczeństwie Białorusi, kategorii w sposób bezkonfliktowy łączących ich z miejscową ludnością i jednocześnie akceptujących jej odrębność, czym dysponowały miejscowe polsko-białoruskie elity kraju. Ukształtowanie się tego typu myślenia wymagało czasu i częściowo nastąpiło – w wyraźnie odmiennym układzie stosunków społeczno-narodowych – w następnym stuleciu. Asymilujący się do kultury rosyjskiej miejscowy szlachcic prawosławny, utożsamiający się z nią, wchodził w świat historycznie ukształtowany poza Białorusią i białoruskością, wyraźnie odmienny kulturowo, obcy jej i nie mający wzorów głębokiego z nią współżycia typu „rodu litewskiego (roskiego), narodowości polskiej“, wciąż bliskich tradycyjnych związków z białoruskością. O ile ludzie typu Marcinkiewicza, Kalinowskiego i Bohuszewicza, rozwijając białoruskość w niewielkim tylko stopniu wychodzili poza tradycyjne kategorie myślenia miejscowej szlachty, o tyle czynienie tego w ramach kultury rosyjskiej wymagało ukształtowania się postaw zdecydowanie nonkonformistycznych, tworzenia nowych wzorów myślenia. Dlatego też trudniej było w ramach rosyjskości – asymilacja do której oznaczała zerwanie z przeszłością, wyraźną reorientację (przerwanie ciągłości) dotychczasowego układu społeczno-kulturowego, a nie jego kontynuację i ewentualny rozwój – importowanej i dopiero przystosowującej się do miejscowych realiów, o jednoznaczne działania probiałoruskie w sferze językowej, kulturowej.

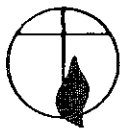
Środowisko związanych z kulturą rosyjską tzw. zapadnorusinów ma zdecydowanie większe zasługi dla rozwoju etnografii białoruskiej niż białoruskiego języka, odbieranego – wobec braku tradycyjnego z nim związku – przez Rosjan jako wartość potencjalnie konkurencyjna. Zapadnorusini różnili się nie tylko od XIX-wiecznych „gente Lithuani, natione Poloni“, lecz także od wywodzących się z tego środowiska późniejszych krajowców tym, iż w znacznie mniejszym stopniu respektowali autonomiczność Białorusi, podporządkowując ją daleko bardziej zdecydowanie, większej – w ich przypadku narodowo rosyjskiej – całości, białoruską odrębność odbierając przede wszystkim w kategoriach etnograficznych, lokalności, sentymentu, więzi nawykowych, a nie ideologicznych, tkwiących w kulturze ludzi odwołujących się do spuścizny Wielkiego Księstwa Litewskiego jako nale-

żącej do tradycji Rzeczypospolitej, a nie państwa rosyjskiego. Istniejący na Białorusi układ etniczno-narodowy nie był stworzony przez Rosjan, nie był ich układem, więc próbowali go zniszczyć.

W ubiegłym stuleciu mamy do czynienia bardziej z białoruskim odrodzeniem kulturowym niż jednoznacznie narodowym, tak widocznym w „okresie naszeniowskim”. Było tak, ponieważ szlachta spajana więziami stanowymi, ponadetnicznymi, nie mogła – w sensie masowym – stać się inspiratorką nowoczesnej narodowej białoruskości, podobnie jak nie była twórczynią polskiego narodu kulturowego. Szanse na narodowe odbieranie białoruskości przez przedstawicieli miejscowej szlachty rosły wprost proporcjonalnie do ich oddalenia się od szlacheckiego dworu, wrastania w atmosferę miasta, stawania się inteligentami. Dlatego też znacznie bliższy tak rozumianej białoruskości był Bohuszewicz niż Marcinkiewicz. Trudno też było liczyć na powstanie wśród zawieszonych między dwiema kulturami szlacheckich członków „rodu ruskiego, narodowości polskiej” zdecydowanej opcji przeciwpolskiej bądź też wyraźnie określonego białoruskiego nacjonalizmu. Wpływ tych środowisk na formowanie się kultury białoruskiej był tym większy, im odleglejsza była koncepcja nowoczesnego, kulturowego narodu białoruskiego (a także polskiego).

Przypisywanie XIX-wiecznym twórcom literackiej białoruskości jednoznacznie narodowej polskości bądź białoruskości – w dzisiejszym rozumieniu tych pojęć – jest błędne. Białoruskość stawiała się dla nich stopniowo wartością samą w sobie, nie należy jednak zapominać, iż jej rozwój był również traktowany jako czynnik hamujący rusyfikację kraju. Sformułowana w XIX w. stała się dobrą podstawą rozwoju nowoczesnej białoruskiej ideologii narodowej w stuleciu następnym, w odmiennych warunkach politycznych i kształtowana przez środowiska o znacznie szerszym społecznym rodowodzie.

Ryszard Radzik



Białoruskie poszukiwania Białorusi (I)

Koniec czerwca 1993 r. Upalne popołudnie. W Baranowiczach poruszenie. W Nowogródku sensacja. Polacy mają łzy w oczach. Białorusini są wyraźnie poruszeni tym, co słyszą. A słyszą z ust prezydenta Rzeczypospolitej Lecha Wałęsy słowa o poszanowaniu kultury białoruskiej, o konieczności wspólnego wędrowania drogą demokracji, o prawie Polaków do *kochania Nowogródka czy Grodna* i o prawie Białorusinów do myślenia z sentymentem o Hajnówce i Białymstoku. Wielokrotnie dało się słyszeć prezydenckie wezwania do *likwidacji granic*, co w oczywisty sposób odnosiło się do rezygnacji z wzajemnych uprzedzeń, pozbywania się stereotypowego widzenia sąsiada i zapatrzenia w nie zawsze idylliczną wspólną przeszłość. Lech Wałęsa, ludowy trybun wyniesiony na najwyższą w Rzeczypospolitej godność, nie omieszkiał nawiązywać w swych improwizowanych wypowiedziach do raz smutnych, innym zaś razem nieufnych twarzy, spotykanych szczególnie w Mińsku. Wyczulony na nastroj ulicy i większych zbiorowisk ludzi zapewniał, że Polacy mają czyste intencje wobec Białorusi i Białorusinów. Nie bójcie się – prosił – nie chcemy was polonizować. Polscy księża służą naszemu wspólnemu Bogu, a zatem służą wolnej i niepodległej Republice Białoruś, służą katolikom, wśród których są nie tylko Polacy, pracują na rzecz pojednania w prawdziwie chrześcijańskim duchu. Nie bójcie się – kontynuował – nie bójcie się Polaków – lojalnych obywateli Białorusi, tak jak my nie boimy się Białorusinów – lojalnych obywateli Polski.

Słowa te nabierały specjalnego znaczenia wypowiedane w Nowogródku, gdzie Witoldowa fara i gdzie pieczołowicie, wspólnymi siłami białorusko-polskimi, przygotowano wystawę upamiętniającą Adama Mickiewicza w muzeum jego imienia.

Każdy ze słuchających wybierał zapewne nutę, która była mu najbliższa. Miałem niezwykłą okazję obserwować reakcje dwóch członków naszej oficjalnej delegacji, podróżującej z prezydentem: prof. Aleksandra Gieysztora i Sokrata Janowicza. Prof. Gieysztor wracał do swego dzieciństwa spędzonego w okolicach Świtezi, na co nakładała się ogromna wiedza historyka, który swobodnie porusza się w „rodzinnej” materii Wielkiego Księstwa Litewskiego (WKL). Pan

Sokrat, wybitny Białorusin obecny w literaturze białoruskiej i polskiej, rozpamiętywał słowa prezydenta na tle Ziemi Nowogródzkiej, na którą nakładały się obrazy „białoruskiej” Białostocczyzny. Zadał sobie zapewne pytanie, dlaczego na białoruskiej ziemi wciąż tak wiele rosyjskich śladów: w języku, zachowaniach, nazwach ulic, wyglądzie miast... Wspominał – już głośno – swój pobyt w tych rejonach przed kilkunastu laty i oburzenie miejscowych czynników, że białoruski pisarz ośmielił się wpisać do pamiątkowej kroniki wioskowej izby pamięci – po białorusku! Uznano to niemal na polityczną prowokację.

Terra incognita?

Pod takim tytułem, tylko bez pytańnika, opublikował ostatnio S. Janowicz esej odnoszący się do naszych wspólnych, białoruskich i polskich dziejów¹. Warto się zapoznać, na wstępie naszej opowieści o „białoruskich poszukiwaniach”, z poglądami tak znamienitego autora, jakim jest twórca głośnej książki „Białoruś, Białoruś” (1987). Na etniczną genezę Białorusinów składa się substrat trzech etnosów plemiennych – Krywiczów, Drehowiczów, Radymiczów – przypomina Janowicz. Biała Ruś, zwana w łacinie Alba Russia, ma szacowny rodowód. Pod datą 980 r. *notują kroniki podbicie Ziemi Połockiej przez Włodzimierza z Nowogrodu, niebawem księcia na Kijowie, władcy zwanego Wielkim*. Historyczna Litwa – kontynuuje autor – rozrastała się właśnie z Nowogródka (Nawaharodka) i ostatecznie Wielkie Księstwo Litewskie stało się państwem, do którego pełne prawa mają Litwini, Białorusini i poniekąd Ukraińcy.

Język, który zasadnie można traktować jako podglebie nowoczesnej białoruszczyzny, był przez wieki nie tylko językiem potocznym zdecydowanej większości mieszkańców WKL, ale również językiem urzędowym, w którym spisywano najważniejsze dokumenty państwowe. Postać Franciszka Skaryny swobodnie łączącego wschód z zachodem Europy zaświadcza o żywotności tej starodawnej białoruskiej kultury. Warunki polityczne, do których trzeba zaliczyć stały napór Moskwy z jednej i polskie wpływy z drugiej strony, spowodowały, że ta dawna kultura traciła na społecznym znaczeniu. Trzeba jednak pamiętać – napomina autor – że WKL przez dostatecznie długi czas było samodzielnym i silnym państwem, by pamiętać o poli-

¹ S. Janowicz, *Terra incognita*, „Dziś”, 4/1993.

tycznej, kulturalnej i obyczajowej odrębności od otaczającego świata przetrwała aż po czasy nam stosunkowo bliskie. Postać kanclerza Lwa Sapiehy, łączącego dumę z własnej odrębności z uznaniem konieczności związków politycznych z Polską, wydaje się bliska autorowi. Janowicz stara się spojrzeć na historię chłodno, wyciszyć emocje zaburzające obiektywną ocenę przeszłości. Oczywiście każda ocena jest interpretacją. Chodzi jednak o to, czy jest to interpretacja uwzględniająca warunki, w jakich nasi przodkowie podejmowali brzemienne w skutki decyzje. Godny uwypuklenia jest fakt, że autor zrezygnował z tonu lamentacyjnego – często obecnego w wypowiedziach Białorusinów, Litwinów i Ukraińców rozpamiętujących przeszłe wydarzenia z pozycji skrzywdzonego przez Polskę. S. Janowicz odważa się wyłamać z tej stylistyki. Wspominając unię lubelską z 1569 r. pisze: *Rada Panów Litewskich lamentowała wniebogłosy (...) ale nie było wyjścia, jeśli taż Litwa chciała powstrzymać, wespół z polskim rycerstwem, przeogromny napór moskiewski. Dobitniej mówiąc: uniknąć zagłady.*

Unia wywarła, co zrozumiałe, wielki wpływ na WKL, a przede wszystkim na tworzące je główne narody: białoruski, litewski, ukraiński. Wpływy polskie nie zostały narzucone siłą; były to – powiada słusznie autor – *wpływy najoczywiściej silniejszego*. Janowicz przytacza przykłady działań administracyjnych broniących tożsamości duchowej autochtonów: *nakazywano wyłączne posługiwanie się przez pisarzy ziemskich literami i słowami ruskimi; wprowadzono zakaz dopuszczania do stanowisk publicznych osób nie będących rodowitymi Litwinami, także w kwestii nabywania majątności.*

Zakazy te nie zahamowały naturalnych procesów polonizacyjnych. *Unii ląknęło drobne bojarstwo, krótko trzymane przez absolutystycznych kniaziów. Zauroczone wolnościami szlacheckimi, ciążyło ono zarazem do kulturalności Lachów jako znamienia „lepszości”* – dopowiada Janowicz. Jest to prawda, bez uznania której niemożliwa jest w miarę obiektywna ocena naszej wspólnej z Białorusinami, Litwinami i Ukraińcami przeszłości. Wejście w polski system ustrojowy oznaczało uzyskanie przez liczące się warstwy tych narodów przywilejów „narodu politycznego” w skali całego mocarstwa, jakim była tamta Rzeczpospolita. S. Janowicz wyraźnie, choć dyskretnie, polemizuje z częścią historyków litewskich, pisząc: *Patrząc na omawiane dylematy z takiej odległości historycznej, z perspektywy długiego trwania, nie wydaje mi się, iż Jagiellę należy traktować dwuznacznie, posuwając się nawet do etykietowania go jako zdrajcę.*

Nie zapominał – dodaje autor – że *Iwan groźny dyszał tuż-tuż.*

Inny z Białorusinów mieszkających w Polsce, Eugeniusz Mironowicz, mówi podobnie: *Charakter państwowości szlacheckiej Rzeczypospolitej przeciągnął elitę narodu białoruskiego w sferę polskości. Następstwem tego była dewaluacja białoruskich wartości kulturowych do poziomu folkloru ludu mówiącego tym językiem*².

Polacy na terenach dzisiejszej Białorusi, Litwy i Ukrainy byli przez kilka wieków społecznością panującą i dominującą, a siła przyciągania polskiej kultury zwiększała sam fakt politycznej i majątkowej przewagi nad masami miejscowej ludności. Ma rację Józef Chlebowczyk porównując mechanizm polonizowania się elit wschodnich z procesem odchodzenia od polskości Piastów śląskich. I tu, i tam przemożny wpływ wywarły dwa wspierające się czynniki: zanurzanie się w obcym lecz atrakcyjnym cywilizacyjnie otoczeniu i brak chęci do obrony przed asymilacją. I w jednym, i w drugim przypadku nie było potrzeby asymilowania chłopstwa; lud nie należał przecież do „narodu politycznego”, a zatem mógł bez większych przeszkód trwać przy swoich obyczajach. Lud burzył się zasadniczo tylko wtedy, gdy brutalnie naruszano jego uświęcony tradycją sposób przeżywania wiary.

Przywołany J. Chlebowczyk opisał odkrywczo procesy narodotwórcze wyróżniając dwa warianty tworzenia się nowoczesnego narodu: zachodnioeuropejski i środkowo-wschodnioeuropejski. W tym pierwszym charakterystyczny jest ciąg: wspólnota państwowa, wspólnota językowa, wspólnota narodowa (państwowo-narodowa). W tym drugim pojawia się inny przebieg: wspólnota kulturowo-cywilizacyjna i językowa, wspólnota narodowa, wspólnota państwowa (państwowo-narodowa)³.

Białoruś należy bez wątpienia do drugiego porządku; najpierw było poczucie wspólnoty plemiennej wspartej językiem dnia powszedniego, później świadomość włączenia w organizm WKL z coraz bardziej rozszerzającymi się wpływami kultury polskiej i dopiero pod koniec XIX w. pojawiły się zaczątki odrodzenia narodowego. Ci pierwsi budziciele białoruskiego ducha byli w gorszej sytuacji niż ich odpowiednicy ukraińscy, a nawet litewscy. Na Ukrainie można było – i to bez naginania historii – odwołać się do Kozaczyzny. Na Litwie

² E. Mironowicz, *Najdłuższa droga do niepodległości*, tamże.

³ J. Chlebowczyk, *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa – Kraków 1983.

można było dowartościowywać Żmudź i pomstować – mniejsza, że bez sensu – na Jagiellonów. A do czego mieli nawiązać ci, którzy doszli do wniosku, że mając niejako do wyboru cztery drogi: polską, rosyjską, litewską i białoruską – pójdą białoruską ścieżką? Jedynym sensownym przywołaniem była pamięć o WKL i podkreślanie białoruskiego czynnika w Księstwie i w ogóle we wspólnych dziejach Litwy i Korony. *Białoruskie odrodzenie narodowe rozpoczęło się wtedy, gdy spolonizowana szlachta białoruska zaczęła pisać swoją historię* – powiada E. Mironowicz wymieniając, przykładowo, Franciszka Bohuszewicza, Jankę Kupatę (właśc. Jana Łucewicza), Alesia Haruna, Teodora Narbuta... *Wszyscy pochodzili z rodzin drobnoszlacheckich, gdzie przeświadczenie o polskości przez nikogo nie było kwestionowane. Jedynie język życia codziennego tego środowiska był białoruski, lecz w oderwaniu od świadomości i tradycji historycznej przez długie lata pozostawał nic nie znaczącym czynnikiem*⁴.

Zauważmy w tym miejscu, że mamy tu do czynienia ze znamiennej prawidłowością: ziemie wschodnie, które znalazły się pod polską dominacją polityczną i kulturalną, stały się terenami żyznymi dla narodowych tendencji litewskich, białoruskich i ukraińskich. Szczególnie wyraźnie widać to na białoruskim i ukraińskim przykładzie: dominacja polska była bez wątpienia nie tak niszcząca, jak podległość Moskwie. Nie ma przypadku w tym, że odrodzenie narodowe Litwinów, Białorusinów i Ukraińców szło – jeśli wolno tak powiedzieć – od zachodniej, czyli polskiej strony. Buntowano się przeciwko Polsce – to prawda, ale nie będzie przecież nadużyciem stwierdzenie, że włączenie wspomnianych narodowych społeczności w orbitę polskości, rozumianej jako część cywilizacji europejskiej – umożliwiło w ogóle bunt jako kategorię intelektualną i w ostateczności polityczną.

Nie zapominajmy, że polskość nie straciła na uroku nawet wtedy, gdy nie stało Rzeczypospolitej. To zresztą stanowi zadrę w dzisiejszych stosunkach z naszymi wschodnimi sąsiadami. Dotyczy to głównie tych Litwinów, którzy wciąż nie potrafią pogodzić się z faktem, że ich przodkowie wybierali polskość nawet w czasach nieistnienia polskiego państwa. Fakt polonizowania się miejscowej ludności na wschodnich kresach w XIX w. i na początku obecnego stulecia przeczy tezie o uznawaniu siły państwa polskiego jako głównego czynnika wzmacniania polskości. Powiem więcej: najmniej trwałe były właśnie te zabiegi, które wzmacniano odpowiednimi decyzjami

⁴ E. Mironowicz, dz. cyt.

administracyjnymi, mającymi przyspieszyć asymilację miejscowej ludności.

Bez wątpienia zgrzeszyliśmy zbyt długim trwaniem przy paternalistycznej wizji naszych stosunków z Litwinami, Białorusinami i Ukraińcami. Natomiast nikt chłodno patrzący na nasze wspólne dzieje nie powinien zarzucać Polsce stosowania ognia i miecza jako głównych narzędzi przyciągania.

Na rozdrożu

Zasłużony dla przybliżania spraw białoruskich Polakom i Białorusinom Jerzy Turonek dał nam rozprawę pt. „Wacław Iwanowski i odrodzenie Białorusi”, w której na kanwie życiorysu tytułowego bohatera opowiada o białoruskim poszukiwaniu Białorusi⁵. Frapujący jest już sam fakt potrójnej niejako przynależności Iwanowskich. Pomyślmy tylko: rodzina szlachecka, być może pochodząca od ruskich bojarów („Iwan” w rdzeniu nazwiska), ale całkowicie przecież polska, staje się miejscem, skąd synowie rozchodzą się w trzy strony: Jerzy pozostaje przy polskości, Wacław opowiada się za Białorusią, zaś Tadeusz staje się Litwinem Ivanauskasem.

Każda z tych ścieżek ma swoje uzasadnienia, jeśli na serio potraktuje się bycie dziedzicem Wielkiego Księstwa Litewskiego. Do wyborów Wacława i Tadeusza nie pasują wyraziste określenia typu „zdrada” narodu czy „zaprzaństwo”. Tu trzeba szukać określeń uwzględniających specyfikę tamtych wschodnich terenów i atmosferę czasu, w którym młodzi Iwanowscy dokonywali wyborów.

Każdy z tych wyborów ma swoje historyczne, geograficzne i na koniec psychologiczne uzasadnienie. Tym, którzy się zachną na takie postawienie sprawy, powiem nieśmiało, że matką Jerzego, Wacława i Tadeusza była Jadwiga z Reichlów. A zatem ich dziadkiem był Ammon baron von Reichel, niewątpliwie niemieckiego pochodzenia. Jeśli Niemiec może wybrać polskość, ożenić się z Polką i wychowywać swe córki w duchu żarliwej polskości, to czy mamy prawo odmawiać tego wnukom wyboru „własnego” narodu?

Książka J. Turonka, Białorusina żyjącego i tworzącego w Polsce, jest ciekawa po dwakroć: jako opowieść o interesującym bohaterze

⁵ J. Turonek, *Wacław Iwanowski i odrodzenie Białorusi*, Warszawska Oficyna Wydawnicza „Gryf”, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1992. Cytaty, jeśli nie zaznaczono specjalnie, pochodzą z tego opracowania.

w burzliwych czasach i jako refleksja białoruskiego badacza nad procesem narodotwórczym na kresach dawnej Rzeczypospolitej. Tekst, który piszę, jest zatem zaproszeniem do rozmowy o Białorusinach w kontekście polskim. Ponieważ okazją do tej rozmowy jest książka Białorusina o Polaku, który wybrał białoruskość, nie uniknie się dyskusji o polsko-białoruskich zawężeniach widzianych oczyma autora rozprawy i komentowanych przez autora niniejszego szkicu. Piszący te słowa chciałby oddać przede wszystkim sposób rozumowania samych Białorusinów, posiłkując się głównie opracowaniem J. Turonka, nie rezygnując przecież z przytaczania – co już miało miejsce – wypowiedzi tak znaczących postaci białoruskich, jak przywoływani wyżej S. Janowicz i F. Mironowicz. Będzie też okazja, aby wywody Białorusinów uzupełnić o sądy polskich znawców problemu.

Wróćmy do J. Turonka zaczynającego swą opowieść od przypomnienia, że WKL tworzyły dwa żywioły: litewski i ruski. *Litwini stanowili niewiele ponad 10% jego mieszkańców, ogromną natomiast większość przodkowie dzisiejszych Białorusinów i Ukraińców.* Siłą rzeczy następowała z jednej strony językowa białorutenizacja plemion litewskich, z drugiej zaś rozszerzanie określenia „Litwin” poza ludność etniczną związaną ze Żmudzią i Auksztotą. Po chrzcie Litwy (1387) uwyraźniły się różnice między katolicką szlachtą i prawosławnym bojarstwem. Za pierwszymi stała Polska, za drugimi chciała stawać potężniejąca Moskwa. Już wtedy doszło do rywalizacji między Polską i Rosją. Już wtedy ziemie dzisiejszej Białorusi stały się terenem pogranicznym między Wschodem i Zachodem, między prawosławiem i katolicyzmem.

Przywilej Zygmunta Augusta z 1563 r. zrównujący innowierczą szlachtę WKL ze szlachtą katolicką był próbą włączenia elit wschodnich w krwiobieg Rzeczypospolitej; fakt ten przyczynił się do polonizacji elit przy zachowaniu ich religii i – w pewnym sensie – także miejscowej kultury. Uczestniczenie bojarstwa w życiu politycznym Rzeczypospolitej prowadziło, co oczywiste, do zanurzania się tamtejszych panów w polskości. Nie przekreślało to – pisze Turonek – *poczucia odrębności politycznej*, co w wyjątkowych przypadkach prowadziło nawet do prób separatystycznych. *Polonizacja językowo-kulturalna więc nie była sprzeczna z litewską świadomością polityczną.*

J. Turonek trafnie zauważa, że wielkolitewskie elity nie były zainteresowane rozwojem *własnej kultury na podstawie narodowych pierwiastków białoruskich i litewskich*. Pewną możliwość dawał tu Kościół unicki, wspierany przez kanclerza Lwa Sapiełę. Nie jest wykluczone, że kanclerz, mądry rzecznik unii, czynił to nie tylko z pobudek poli-

tycznych, ale także „narodowych“. Być może kanclerz, stawiając na związek WKL z Polską, dostrzegł w Kościele unickim także szansę kultywowania rodzimej tradycji. Faktem jest przecież, że obrzędowość cerkiewna i ludowa gwara białoruska, często stosowana przez unickich duchownych, były *ważnym czynnikiem kulturowym* – co przyznaje autor omawianej rozprawy.

Nie ma przypadku w tym, że carat traktował Kościół unicki jak groźnego wroga. Likwidacja unii (1839) nastąpiła na fali represyjnej zastosowanej przez Moskwę w odwecie za powstanie listopadowe. Zrobiono wtedy wiele, by wykopać przepaść między polską, i w zdecydowanej większości katolicką, szlachtą a prawosławnym ludem oraz mieszczaństwem. *Ważną rolę w realizacji polityki społecznej dezintegracji odgrywało prowokowanie antagonizmów wyznaniowych między ludnością prawosławną i katolicką, co osiągnano m.in. w drodze zamykania i burzenia kościołów katolickich w środowiskach mieszańych bądź zamieniania ich na prawosławne cerkwie. Stymulowano też proces przechodzenia katolików na prawosławie* – pisze Turonek.

Katolicyzm był wypierany przez prawosławie traktowane przez Moskwę jako religia rosyjskiej państwowości. Pod koniec ubiegłego wieku na terenie dzisiejszej Białorusi około 70% ludności wyznawało prawosławie przy niespełna 14% deklarujących katolicyzm. Nawet jeśli te dane nie są nazbyt rzetelne, to i tak nie ma wątpliwości, że katolicyzm był w odwrocie. Co gorsza, chociaż wykształcenie się tej struktury wyznaniowej odbywało się *pod naciskiem władz, to jednak zyskała ona charakter trwały*.

A jednak polskość trwała mimo nie sprzyjających okoliczności. W powstaniu styczniowym wzięło udział wielu mieszkańców dawnego WKL, także ci pochodzący z rodzin kiedyś białoruskich i litewskich. Co ciekawe – zdarzało się wtedy, że hasła antycarskie formułowano w drukach ulotnych w języku białoruskim. Był to oczywiście zabieg czysto propagandowy; chodziło bowiem o dotarcie z pewnymi treściami także do miejscowego ludu. Polska i katolicka szlachta była w ogromnej większości antycarska i antyrosyjska. Ze swymi hasłami próbowała dotrzeć do miejscowego chłopstwa w całości przecież prawosławnego i nie kochającego „polskich panów“. W stosunkach między Polakami, nawet demokratycznie usposobionymi, a chłopstwem była nieuchronna dwuznaczność: nie mówiło się o tym, co drażliwe – o wielkiej własności ziemskiej. Polacy buntując się przeciwko Moskwie walczyli tym samym o Polskę z czasów I Rzeczypospolitej. Dla białoruskich mas – pozwólmy sobie na anachronizm – istotne jednak były nie granice Polski na wschodzie, ale skrawek

wymarzonej i wymodlonej ziemi. Akurat na ten temat Polacy nie chcieli poważnie rozmawiać.

Różnice wyznaniowe pokrywały się w znacznym stopniu z podziałami według stanu posiadania ziemi. W podglebiu tlił się konflikt społeczny. J. Turonek trafnie zauważa paradoksalną sytuację ideową; oto w kraju o przeważającej większości ludności prawosławnej prekursorami ruchu białoruskiego stali się głównie przedstawiciele katolickiej szlachty. Świadomi swych różnic etnicznych, wyodrębniających ich spośród Polaków, Rosjan, Litwinów czy Rusinów-Ukraińców, nie potrafili – ubolewa cytowany autor – wznieść się ponad zróżnicowanie wyznaniowe, realnie ocenić istniejącą sytuację i sformułować ogólnonarodowy program działalności kulturalnej i politycznej, możliwy do przyjęcia przez oba odtamy społeczeństwa, w tym zwłaszcza przez prawosławną większość.

Brzmi to przekonująco jako założenie teoretyczne, które w praktyce nie miało przecież szans realizacji. J. Turonek doskonale wie, że Białorusini tamtych – i nie tylko tamtych! – lat nie dysponowali pełną strukturą społeczną, a jest to przecież pierwszy warunek przejścia z etapu odrębności kulturalno-cywilizacyjnej do etapu świadomego procesu narodotwórczego. Jak złożona psychologicznie była sytuacja tych budzicieli białoruskiej odrębności, poświadcza wymowny przykład Franciszka Bohuszewicza – przywołany zresztą przez Turonka. Otóż Bohuszewicz w zbiorze wierszy pt. „Dudka białoruskaja” wzywał: *Nie porzucajcie mowy naszej białoruskiej, byście nie umarli*, nie rezygnując z zakładania w Wilnie tajnych szkółek polskich. Działo się to niemal równocześnie, w jednym tylko 1891 r.

Turonek spoglądając wnikliwie w przeszłość ma cichy żal do tych polsko-białorusko-litewskich szlachciców, że nie potrafili nawiązać żywszego kontaktu z prawosławnym ludem. Nie pisze tego wprost, ale daje podstawy komentatorowi jego myśli do snucia przypuszczeń. Oto jedno z nich: wydaje się, że autor ma za złe owym Białorusinom polskiego chowu ich psychologiczne – a także klasowe – uwikłanie w polskość. A przecież – zdaje się mówić autor – historia Białorusi mogłaby się inaczej potoczyć; jest prawdopodobne, że skorzystałaby też na tym Polska. Nadmierne przywiązanie do obrazu I Rzeczypospolitej oraz tkwienie w gorszej własnej klasy spowodowały – odtwarzam myśl Turonka – rozdarcie między abstrakcyjnie pojmowaną przez katolickie elity białoruskością i rzeczywistie białoruskim ludem, systematycznie jednak rusyfikowanym przez administrację carską i duchownych prawosławnych.

Turonek przyznaje, że nowoczesne rozumienie białoruskości wiele zawdzięcza przedstawicielom *kierunku katolicko-szlacheckiego*, ale zastrzega się, że nie wiadomo, w *jakim stopniu odzwierciedlało to ich dążenie do stworzenia nowoczesnego narodu białoruskiego, a w jakiej było tylko kwestią przeciwdziałania rosyjskości*.

Nie ulega wątpliwości, że wątek antyrosyjski był silnie obecny we wszelkich polskich poczynaniach na wschodnich kresach dawnej Rzeczypospolitej. Turonek podkreśla, że *białoruskojęzyczne piśmiennictwo XIX w. rozwija się więc w znacznej mierze w łózysku polskiej myśli politycznej i polskiej walki niepodległościowej z Rosją*. Istnieje jednak i nurt drugi, zwany zapadnorusizmem, który traktuje Białoruś jako regionalną odmianę wielkiej Rosji. *Nurt ten wciąga przedstawicieli białoruskiej inteligencji prawosławnej, którzy pomimo tego politycznego ukierunkowania działali niemało w dziedzinie etnografii, językoznawstwa i historii Białorusi*.

Białoruska myśl polityczna – powiada Turonek – *z trudem torowała sobie drogę wśród polsko-rosyjskiej walki ideowej i do końca XIX w. płynęła w dwóch równoległych łózyskach, nie znajdując punktów stycznych*.

Michał Jagiełło



Uwagi o relacji sacrum – literatura

Problem definicji pojęcia sacrum, opisanie jego różnorodnych i wielorakich przejawów – epifanii w świecie profanum, a wreszcie objaśnienie możliwych form manifestacji sacrum w dziele sztuki, przede wszystkim literackiej, należy niewątpliwie do najtrudniejszych zjawisk we współczesnej humanistyce. Pojęcie sacrum cieszy się bowiem niebywałym powodzeniem wśród badaczy różnych specjalności. Bywa ono często tajemniczym słowem-kluczem mającym uwznioślić analizowane zjawisko kulturowe, przydać mu znaczenia przez umieszczenie w sferze, która przynajmniej intuicyjnie suponuje uczestniczenie w rzeczywistości nadprzyrodzonej, ponadmysłowej, a nawet boskiej. Wprowadzone np. do literaturoznawstwa próbowało być terminem teoretycznoliterackim, na równi z metaforą, trzynastozgłoskowcem czy sonetem, nie spełniając jednak dwu istotnych warunków, tj. nie mając w miarę precyzyjnej i jednoznacznej definicji oraz wyraźnic określonego celu, dla którego wzbogaca się terminologię literaturoznawczą heterogenicznym pojęciem.

Sacrum – z historii pojęcia i problemu

W najbardziej uproszczonym i zarazem etymologicznym znaczeniu sacrum wolno utożsamiać ze sferą religii, Boga czy bogów. Sfera nierelegijna, nie-boska jest więc profanum. Świat jest przeto podzielony na dwie, w zasadzie autonomiczne, radykalnie różne od siebie, części, przy czym istnieje możliwość przekroczenia istniejącej między nimi granicy. Dokonać się to może dwojako. Po pierwsze, przez wyłączenie kogoś lub czegoś z profanum, oddanie czy wydanie go w posiadanie sacrum, wyłączenie go ze zwykłej społeczności. Po drugie, skalanie tego, co należy do sacrum, powoduje jego profanację. Myślenie takie opiera się na przekonaniu, że istniejąca między sacrum i profanum wyraźna granica, choć jest przekraczalna, nie jest jednak redukowalna, zaś jej przekroczenie nie jest aktem nieodwracalnym (to, co zostało poświęcone, może zostać sprofanowane). Uderza tu również nie tyle religijny, ile magiczny sposób przekraczania owej granicy: zależy od decyzji człowieka bądź społeczności i właściwego wypełnienia określonego rytu, wypowiedzenia stosownej formuły.

U podstaw takiego myślenia leży oczywiście przekonanie, że świat daje się ująć jako opozycja dwu wartości, czy też raczej wartości

i antywartości: tego co boskie i tego co ludzkie, ducha i materii, religii i codzienności. Z natury swojej nie mogą się one mieszać, przenikać. Zasadniczo też nie mają na siebie żadnego pozytywnego wpływu, są przeciwstawne.

Rozwijająca się bujnie od początku naszego stulecia refleksja nad opozycją sacrum – profanum podejmuje opisaną wyżej pierwotną perspektywę. Jednak, co oczywiste, użycie jednej z wielu możliwych metod badawczych: socjologicznych, antropologicznych, fenomenologicznych, hermeneutycznych etc.¹, nie tylko prowadzi do odmiennych wniosków, nie tylko inaczej określa relację między sacrum i profanum, ale także różnie formułuje sens podjętej procedury badawczej, który – pomijając możliwość gromadzenia wiedzy dla wiedzy – rozciągać się może między dwiema skrajnościami: próbą skompromitowania sacrum oraz wskazanie możliwości kontaktu z nim.

Wspomniana „kompromitacja sacrum” nie jest jednak zjawiskiem jednorodnym i jednoznacznie negatywnym. Tożsamość sacrum i religii to tylko jeden z etapów dziejów kultury. Ważny m.in. o tyle, że zakłada faktyczne istnienie sfery boskiej (charakter ontologiczny sacrum), nie uznaje jej tylko za wytwór świadomości człowieka czy społeczeństwa (charakter antropologiczny sacrum). Jednak po dokonującym się w późnym średniowieczu i renesansie radykalnym wyzwaniu się świeckości, poszukiwaniu jej autonomicznej wartości, szybko się okazało, że desakralizując świat, ześwieczając go, wyzwalaając z „okowów teologicznego myślenia”, tworzy się i autonomizuje różnorodne wartości, jak np. patriotyzm, sztukę, spirytyzm, określone teorie i doktryny socjopolityczne, które przybierają strukturę religioidalną i zaczynają funkcjonować jako religie „świeckie” czy polityczne. Stają się w ten sposób systemem zniewolenia i przez to zniewolenie chcą dokonać przemiany świata, przy czym często narzucają człowiekowi irracjonalną wiarę, iż dobro, „zbawienie” (którym np. może być społeczeństwo bezklasowe) może się narodzić ze zła, przemocy, terroru².

Te poreligijne formy sacrum (zauważmy wielką ich różnorodność, także aksjologiczną) apelują do sfery ludzkich emocji. Działają na nią przemocą, są totalitarne. Nie otwierają jednak człowieka na to, co leży u podstaw spotkania z Bogiem – rodzące się poczucie odpowie-

¹ Dobry przegląd historii pojęcia i problemu sacrum oraz opis najważniejszych ujęć metodologicznych badań daje artykuł C. Colpe, *The Sacred and the Profane*, w: *The Encyclopaedia of Religion*, t. 1–16. (wyd.) M. Eliade, New York – London 1987.

² Zob. D. Bell, *Powrót sacrum* oraz J. Ellul, *Religie polityczne*, „Aneks. Kwartalnik Polityczny”, nr 29–30/1983.

działności, powstające w wolności doświadczania absolutnego Dobra³.

Niewątpliwie najbardziej skrajne stanowisko reprezentują badacze nastawieni ateistycznie, którzy chcą ukazać naturalne pochodzenie religii, a człowieka jako istotę pierwotnie nie religijną, której stworzono i narzucono religię jako formę dominacji nad społeczeństwem (tu wiele wariantów, poczynając od marksizmu i ortodoksyjnego freudyizmu). Warto się zastanowić nad tym, w jakim stopniu rozwój badań nad sacrum był (jest?) również reakcją na taki szeroko pojmowany redukcjonizm. Taką próbą przeciwstawienia się ideologiom ateistycznym jest zawsze opis człowieka jako *homo religiosus*, jako istoty, która co prawda może się pozbawić czy zostać pozbawiona praktyki religijnej, nigdy jednak nie jest w stanie wygnać ze swojej świadomości fundamentalnego nakierowania na Transcendencję (resp. sacrum), przejawiającego się niekiedy nawet w zdegenerowanych postaciach. Tak więc cała dyskusja nad sacrum w świecie i relacją między nim a sztuką została w ten sposób umieszczona w kontekście sporu ideologicznego, a nawet politycznego.

Dlaczego Eliade?

Oczywiście, te konotacje ideologiczne sporu o sacrum są niebezpieczeństwem doskonale znanym badaczom. Dlatego wyraźnie rysuje się próba uniknięcia uwikłania w nie. Skoro nie możemy jednoznacznie powiedzieć, co jest źródłem doświadczania świata jako podzielonego na sacrum i profanum, skoro przesłanki teologiczne nie są do przyjęcia dla wszystkich, może nie warto zajmować się – jak się zdaje nierozstrzygalną – kwestią genezy i natury dychotomii sacrum – profanum? Być może wystarczy jedynie opisywać różnorodne przejawy sacrum w życiu społecznym. Podejście takie podsuwa już antropologia kulturowa. Jednak na jej niekorzyść przemawia mówienie o „magiczno-religijnych” formach myślenia. Tę niedogodność przeżywa rumuński religjolog Mircea Eliade⁴.

³ Zob. J. Tischner, *Totalitarne wyzwanie*, „Res Publica”, nr 5/1989.

⁴ Z przykładów polskich najważniejszy jest wybór: M. Eliade, *Sacrum – mit – historia*, wybór i wstęp M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974. Warto się też zapoznać z pracą *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, oprac. B. Kupis, Warszawa 1966. Ponadto przekłady różnych fragmentów pism Eliadego: *Mity współczesnego świata*, przeł. K. Kajan, „Znak”, nr 3/1988; *Tematy inicjacyjne w wielkich religiach świata*, przeł. J. Reczek, „Znak”, nr 11–12/1984; *Sacrum i profanum w świecie współczesnym*, przeł. K. Dorosz, „Aneks. Kwartalnik Polityczny”, nr 29–30/1983. Z opracowań warto wspomnieć: F. Charipaz, *Doświadczenie sacrum według Mircei Eliadego*, „PP” 10/1984; J. Kulisz, *Człowiek – animal mythicum*, „PP” 9/1989.

Wychodzi on od przekonania, że co prawda sacrum nie uda się zdefiniować inaczej, jak tylko jako opozycję profanum⁵, ale jest ono niewątpliwie elementem struktury ludzkiej świadomości, a nie tylko etapem w jej rozwoju. Jest ono najwyższą (albo lepiej – jedyną) realnością. Nie ma przed nim ucieczki, wymyka się ono naszemu badaniu, gdyż jest niewspółmierne z człowiekiem i zwraca się nie tylko ku jego intelektowi, ale ku jego istocie. Łatwiej więc można doświadczyć sacrum, niż je opisać, a doświadczenie to jest dostępne każdemu autentycznemu człowiekowi – homo religiosus, nawet niezależnie od jego pragnienia (a więc jednak totalność...). Ucieczka przed nim nie jest możliwa, gdyż byłaby tylko próbą porzucenia własnej tożsamości i autentyczności. To przyciąganie jest tak wielkie, że każe człowiekowi porzucić obawę przed podwójną ambiwalencją sacrum: psychologiczną (człowiek czuje się przez nie zarazem przyciągany i odpychany) oraz aksjologiczną (doświadcza go jako świętego i skalanego).

Według rumuńskiego uczonego różne, nieraz bardzo dramatyczne, wejścia sacrum w świat opisuje mit. Jeżeli jakiś obszar sakralności zniknie z życia religijnego, oddziałuje on jednak w dalszym ciągu przez symbole – szyfr ukrytej rzeczywistości religijnej. Także mit po zaniku określonej formacji religijnej nie obumiera całkowicie, ale przeradza się w legendę, balladę, a wreszcie w powieść – staje się literaturą. Proces ten Eliade nazywa degradacją mitu. Wszystko, co przeżywa Eneasza, Parsifala, Fausta, ich próby i cierpienia, *można łatwo sprowadzić do cierpień i rytualnych przeszkód „na drodze do sacrum”*. Mityczny model, choć roztapia się w wielu szczegółach świata przedstawionego, nie ginie jednak i nie traci możliwości reaktualizacji. Dzieje się tak, gdyż człowiek nie może uciec od swej – powstałej w chwili uświadomienia własnej pozycji w kosmosie – *intuicji archetypu: Nie można wykorzenieć absolutu – pisze Eliade – można go tylko zdegradować. Archaiczna duchowość żyje bowiem nadal na swój sposób nie jako AKT i nie jako możliwość rzeczywistego spełnienia przez człowieka, ale jako twórcza TĘSKNOTA za autonomicznymi wartościami, takimi jak sztuka, nauka, mistyka, mistyka społeczna*⁶.

⁵ Sądzę, że analiza pism Eliadego upoważnia do ujęcia opozycji sacrum – profanum w następujące pary: byt – niebyt; rzeczywiste – pozorne; obiektywne – nieskończenie względne; wieczność – doczesność, stawanie się; duch – materia; punkt stały (axis mundi) – brak punktu oparcia egzystencji; zaspokojenie – tęsknota (za sacrum); kształt, forma, ład – bezkształt, chaos. Zauważmy, że do mówienia o sacrum Eliademu nie jest potrzebny Bóg czy bogowie.

⁶ M. Eliade, *Sacrum i profanum w świecie współczesnym*, dz. cyt., s. 424–425.

Mitologiczna funkcja lektury polega po pierwsze na tym, że zastępuje ona recytację mitów w społeczeństwach archaicznych oraz literaturę ustną, funkcjonującą jeszcze gdzieś w społeczeństwach wiejskich Europy. Po drugie zaś i co – wedle Eliadego – ważniejsze, człowiek, oddając się lekturze, bez względu na jej rodzaj i poziom literacki, może zyskać „ucieczkę z czasu“, analogicznie do „wyjścia z czasu“ dokonywanego przez mity. (...) *lektura wynosi go ponad osobisty wymiar czasu, wrzuca w inny rytm, umieszcza jego życie w innej „historii“*⁷.

Struktura ludzkiej świadomości, zakorzeniony w niej model mityczny i płynące z poczucia „wrzucenia“ w historię pragnienie, by powrócić do czasu mitycznego, powodują doznanie podczas lektury czegoś, co w swej istocie ma charakter uczucia sakralnego. Oczywiście, struktura świadomości autora jest taka sama i to ona generuje powtarzanie w fabule mitycznego wzorca.

Jednak nie epika czy dramat, ale tylko poezja liryczna jest zawsze kontemplacją mitu. Eliade pojmuje ją jako próbę stworzenia języka tajemnego: każda poezja jest próbą *PONOWNEGO stworzenia nowego języka, osobistego i prywatnego, języka TAJEMNEGO*. Znosi ona czas, przeszłość już nie istnieje, powraca rajski bezczas i pierwszy dzień stworzenia. Zarazem jednak, czego Eliade nie eksponuje, skoro tworzenie poezji jest to zawsze *stwarzanie świata od nowa*, postawa taka musi prowadzić do negacji tego, co istnieje. Zauważmy, że pragnienie ucieczki z czasu, wielokrotnie akcentowane przez rumuńskiego badacza, jest kategorią pochodzącą z zupełnie innego kręgu kulturowego niż kultura judeochrześcijańska. Mamy więc do czynienia z przeniesieniem jej i próbą narzucenia naszej świadomości. Chrześcijaństwo, jako religia Wcielonego Słowa, nie podziela charakterystycznego dla religii naturalnych pragnienia ucieczki przed historią w wymiar mityczny. Przeciwnie, może się ono realizować tylko w historii.

Ogólność Eliadowskiego rozumienia *sacrum*, pozorny obiektywizm i „niekonfesyjność“ jego metody, a wreszcie jej płodność interpretacyjna przyczyniły się do niebywałej popularności jego propozycji metodologicznych. Identyfikować się z nią mogli badacze o bardzo różnym podejściu do dzieła literackiego. Mogła ona zadowolić tych, którzy pragnęli wewnętrznej interpretacji utworu, gdyż umożliwiała opisanie wielorakich elementów świata przedstawionego od przestrzeni i czasu poczynając, a na symbolach kończąc. Mogła zadowolić tych, dla których sens dzieła, jego prawomocna interpretacja, jest

⁷ Tamże, s. 427.

tożsamy z zamiarami autora, będącego przecież zawsze homo religiosus. A także literaturoznawców, widzących dzieło w perspektywie teorii odbioru i odbiorcy – czytelnik może „wpisać” swój sakralno-mityczny odbiór w każdy tekst, nawet niezależnie od znanego mu światopoglądu autora.

Jak badać sacrum w literaturze?

Badania nad sacrum w literaturze rozwijają się w Polsce przede wszystkim na KUL-u (Irena Sławińska, Maria Jasińska-Wojtkowska, Stefan Sawicki, Marian Maciejewski – by wymienić tylko najbardziej znanych), choć wiele cennych interpretacji i propozycji metodologicznych pochodzi spoza tego ośrodka (np. Jan Błoński)⁸. Przeważa w nich metoda morfologiczna, którą można umiejscowić w kręgu tematyki. Polega ona na opisie sacrum rozumianego jako pole tematyczne, a więc postaci, motywy, symbole religijne. Procedura taka, choć niezbędna jako pewien etap badań, nie może być jednak wystarczająca. Trudno uchwycić w nich specyfikę, jaką powinien wносить temat religijny, modyfikując strukturę dzieła. Funkcjonalizacja motywów czy symboli może posłużyć zarówno do próby rekonstrukcji np. dynamiki procesu duchowego autora lub jego świadomości teologicznej (tu badania zbliżą się do historii idei) i częstym niebezpieczeństwem jest tu przypisywanie zinterpretowanego sensu dzieła jako osobistej wypowiedzi pisarza (problem biografizmu) oraz zachwianie autonomiczności dzieła literackiego. Z drugiej zaś strony badacz stoi przed pokusą nadania symbolowi znaczenia zgodnego ze swoją własną intencją, a więc jego religijnego odczytania nie tylko wbrew znanej skądinąd aksjologii autora (tłumacząc, że do tego upoważnia fakt, iż dana wypowiedź przynależy do podmiotu lirycznego, narratora bądź bohatera, których system wartości nie musi być zaopatrzony w autorskie placet), ale także wbrew logice świata przedstawionego. Możliwa jest również procedura przeciwna: interpretacja symbolu jako znaku kulturowego, pozbawionego swego istotnego i prymarnego, religijnego sensu (modne głównie w latach sześćdziesiątych interpretacje „egzystencjalno-humanistyczne”).

⁸ Szczegółową charakterystykę, a zarazem polemikę z tymi badaniami przeprowadzają: S. Sawicki, *Granice „sakralnych” interpretacji literatury*, „Roczniki Humanistyczne”, nr 1/1990 oraz P. Urbański, *Drogi i bezdroża polskich badań nad relacją sacrum – literatura*, „Szczyńskie Studia Kościelne”, t. 3 (1992). Tu również informacje bibliograficzne.

Poruszony problem świadomości autora tekstu literackiego wiąże się ściśle z ograniczeniami badań. Czy wolno zapominać o jego światopoglądzie i zupełnie bez uwzględnienia go interpretować dzieło „sakralnie“, ponieważ i tak każdy jest *homo religiosus*? Wówczas niezwykle dogodne jest szerokie rozumienie *sacrum*, pozwalające interpretatorowi pokazać religijną świadomość drzemiącą w każdym człowieku. Dzięki takiej perspektywie obszar badań nad „*sacrum* w literaturze“ bardzo się poszerza, zaś samo słowo „*sacrum*“ staje się swoistym wytrychem (na równi z „metafizyką“, „mystyką“, „transcendencją“, „kontemplacją“ i innymi), pozornie otwierającym każdy tekst.

Przeciwieństwem opisanej postawy jest interpretacja mająca pokazać w utworze to, co jest w nim specyficznie chrześcijańskie, odróżnić kerygmat od „naturalnej religijności“, od tego, co wbrew pozorom nie jest sojusznikiem chrześcijaństwa, ale zamazuje jego obraz. Celem interpretacji jest więc *objawiać poprzez teksty literackie istotę chrześcijaństwa*. (...) *Proponowana kerygmatyczna interpretacja dzieła literackiego* – twierdzi M. Maciejewski – *zidentyfikuje i obnaży względną wartość utworów, które w różnych formach eskapizmu – także estetycznego – wystawiają receptę na szczęście czy przynajmniej chcą dać sposób „na przeżycie”*⁹.

Ważnym głosem w dyskusji nad *sacrum* w literaturze jest wypowiedź J. Błońskiego, dla którego *sacrum* nie jest elementem struktury dzieła, ale pozatekstową kategorią światopoglądową. Niezależnie od faktu, że istnieją autorzy, dla których głównym celem twórczości jest obcowanie ze świętością, kategorię *sacrum* trzeba przesunąć w obręb komunikacji między autorem a czytelnikiem. *Sacrum* realizuje się jako swoiste porozumienie, opierające się na wspólnocie znakowej. Ujęcie takie jest szczególnie ważne w przypadku dzieł, które w sposób istotny transformują myśl chrześcijańską: *Czerpią one swą spoiłość – a także moc oddziaływania, o czym się nieraz zapomina! – z tradycji religijnej. Zakładają bowiem szczególnego czytelnika. Musi on, po pierwsze, odczytać dzieło wedle parafrazowanego schematu. Po drugie, dokonać transformacji uczuciowego kapitału, zgromadzonego przez pobożne dzieciństwo, na przeżycie estetyczne (...) operacji, do której wzywa stale stylistyka przesyciona sakralnymi reminiscencjami*¹⁰.

⁹ M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, w: „*Ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*, Lublin 1991, s. 7 i 10–11.

¹⁰ J. Błoński, *To co święte, to co literackie*, w: *Kilka myśli co nie nowe*, Kraków 1985, s. 3.

Czy zasadne jest więc mówienie o „sacrum w literaturze”? Co sugeruje takie sformułowanie? Przede wszystkim to, że sfera sacrum (tu pytanie, w którym z możliwych znaczeń, skoro w różnych ujęciach może obejmować zarówno Durkheimowskie *elementarne formy życia religijnego*, jak i osobowego Boga, a także mity współczesnej kultury) jest obecna w tekście literackim, że nie jest tylko jego tematem, ale że tekst uczestniczy w sacrum. Tu nasuwa się podobieństwo do Biblii jako słowa Bożego – księgi natchnionej. Bóg jest obecny podczas lektury Pisma Świętego – to znana prawda teologii. Mówienie o sacrum w literaturze musiałoby zakładać podobną sytuację ontologicznej obecności sacrum, partycypowania w nim przede wszystkim samego TEKSTU, a być może również jego nadawcy i odbiorcy. Wydaje się więc, że takie ujęcie problemu zachęca do mówienia raczej o relacji sacrum – literatura niż o sacrum w literaturze. Interesujące nas badania skłaniają do ostrożności i próby możliwie precyzyjnego określenia pola badawczego.

Ocalić sacrum znaczy ocalić człowieka

Jedna z wymienionych możliwości – manifestowanie się sacrum w akcie jednostkowej lektury, swoista konkretyzacja dzieła, jest próbą przezwyciężenia przyrodzonego sztuce ukierunkowania na wartości estetyczne i „życie chwilą”, a otwiera się wymiar transcendencji – sacrum oraz wieczności.

Zakłada to istnienie pewnych dzieł, z pewnością niezbyt licznych, które poza tym, że są „wielką literaturą”, wydają się inspirowane głębokim życiem religijnym autora, które zapraszają nas do przebycia podobnej drogi duchowej, jakiej doświadczył twórca. Otto von Simson pisał: *Dantemu w „Boskiej Komедii” nie chodzi o ukazanie potężnej eschatologicznej panoramy, lecz przede wszystkim o zdanie sprawy z własnego, dokonującego się stopniowo oświecenia, którego my sami, czytając poemat, mamy doświadczyć wraz z autorem*¹¹.

Sąd cytowanego tu wybitnego historyka sztuki do złudzenia przypomina refleksję wczesnej, romantycznej jeszcze, hermeneutyki (F. Schleiermacher, W. Dilthey). Rozumienie dzieła polega więc na rekonstrukcji przeżyć autora, identyfikacji z nimi. Jednak w późniejszej hermeneutyce ontologicznej (H.G. Gadamer, P. Ricoeur) widoczne jest dążenie do autonomii dzieła, uwolnienie jego rozumienia od psy-

¹¹ O. von Simson, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, przeł. A. Palińska, Warszawa 1989, s. 7–8.

chologizmu. Ważny jest sam tekst. Człowiek, mówią hermeneuci, znał kiedyś prawdę, potrafił żyć w *sacrum*, było ono jego domem. Jednak wraz z rozwojem cywilizacji, który nieustannie niszczy wartości duchowe i czyni współczesną nam kulturę jałową, owa bliskość *sacrum* została utracona. Nie ma innej drogi do jej odzyskania, jak tylko spotkanie z tekstami tradycji, które pozwoli *zainicjować przemianę świadomości człowieka współczesnego, by przewyciężyć zapomnienie o sacrum*¹². Tekst jest więc medium, pozwalającym dotrzeć do *sacrum* oraz – do siebie samego. Jest to pojmowanie siebie w obliczu tekstu: *Nie polega to na tym – czytamy u Ricoeura – by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia, lecz na tym, aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata*¹³.

Hermeneuci wierzą, że to odzyskanie *sacrum* dokonać się może jednak tylko w kontakcie z tekstami wybitnymi, na miarę „Eneidy” czy „Boskiej Komedii”. Jedynie wówczas może się dokonać przecin-terpretowanie całego życia ludzkiego w obliczu napotkanego w obcowaniu z tradycją *sacrum* – wartości najwyższej, a zarazem najbliższej. Spotkanie to ocala *sacrum*, bo czyni je obecnym i bliskim. Ocala również człowieka, który autentycznie istnieć może tylko w *sacrum*.

Piotr Urbański

¹² K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*. Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Warszawa 1991, s. 236.

¹³ P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, przeł. P. Graff, w: *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybór i wstęp K. Rosner, Warszawa 1989.



Człowiek w świetle Jezusa Chrystusa według Karla Rahnera

Teologiczna twórczość Karla Rahnera nie przestaje fascynować odwagą myślenia, stawiania pytań, konstruowania próby odpowiedzi. Od kilku dziesięcioleci regularnie ukazują się prace analizujące dzieło tego bodaj najwybitniejszego teologa naszych czasów. Poruszono już prawie wszystkie tematy zawarte w książkach i artykułach Rahnera. Pojawia się pytanie, czy istnieje jakiś motyw przewodni teologii niemieckiego jezuitę. Dotychczasowe propozycje w tym względzie dotyczą pojęcia samoudzielenia Boga w Jezusie Chrystusie lub nadprzyrodzonego egzystencjału¹ jako powołania człowieka do życia Bożego. Wielu autorów pozostawia też powyższą kwestię otwartą. Stanowisko takie, wydaje się, jest uzasadnione. Rahner nigdy bowiem nie nosił się z zamiarem stworzenia podręcznika teologii, jakiejś summy podającej istotę współczesnej refleksji teologicznej. Jego głębokie umiłowanie Kościoła znalazło swój wyraz w zaangażowaniu w aktualne dyskusje i problemy, wyrastające z tu i teraz życia wiary. Rahner zawsze znajdował czas na wygłaszanie odczytów i wykładów, przyjmował zaproszenia na spotkania z najróżniejszymi grupami. Zadany lub obrany osobiście temat potrafił ukształtować w sposób nowy i odkrywczy. Takie pojmowanie teologii jako służby pełnionej w stosunku do bieżących potrzeb wspólnoty wierzących zaowocowało niezwykle bogactwem podejmowanych tematów. Nie ma właściwie takiego problemu, o którym Rahner by nie mówił czy nie pisał: od filozoficznie brzmiących tez na temat człowieka jako bytu nakierowanego w sposób konieczny na Boga, przez relację natury i łaski, Kościół, sakramenty, urząd w Kościele, chrystologię transcendentną, mariologię, refleksję metateologiczną, aż do pytań o miejsce kobiety w Kościele czy rolę poezji w teologii. To jedynie przykładowo wybrane tematy. Listę tę można rozwijać. Ta wielowątkowość ma jednak pewną strukturę organizującą. Jest nią relacja chrystologii i antropologii. Rahner bardzo często podkreślał, że jednym z najtrudniejszych problemów aktualnej sytuacji Kościoła nie są wątpli-

¹ Termin ten jest dosłownym, niezbyt szczęśliwym, choć rozpowszechnionym tłumaczeniem niemieckiego „übernatürliches Existenzial”. Chodzi o nadprzyrodzony (związany z łaską uświęcającą) element ludzkiego życia od samego początku, współistniejący – z początku – z grzechem pierwotnym. Dlatego właściwsze byłoby mówienie nie o nadprzyrodzonym egzystencjale, lecz o pierwotnej łasce (red.).

wości w kwestii wiary w prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa, lecz faktyczna utrata życiowej więzi człowieka z Bogiem. Mówił o tym w kontekście narastającej obojętności religijnej i masowego wręcz występowania z Kościoła. Najczęściej określa się Rahnera jako dogmatyka, choć dokładniejsza analiza jego twórczości prowadzi do wniosku, że właściwym trzonem jego twórczości jest współcześnie rozumiana problematyka teologii fundamentalnej. Chodzi głównie o kwestię trudności, jakie człowiek napotyka w akcie świadomej wiary w Jezusa jako Chrystusa. Można postawić tezę, że głównym nurtem twórczości Rahnera jest egzystencjalnie pojmowany związek człowieka z Bogiem. Na płaszczyźnie refleksji teologicznej należy tu mówić o relacji pomiędzy chrystologią a antropologią. Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania, w jaki sposób Rahner stara się pomóc człowiekowi wierzącemu naszych czasów w świadomym pogłębieniu prawdy o konieczności odniesienia człowieka do Boga w Jezusie Chrystusie. Jest to jednocześnie współczesny przykład realizacji apologii ad intra, która ma wykazać rozumność i zasadność ludzkiego aktu wiary w Boga. Wzajemne odniesienie chrystologii i antropologii Rahner ujął w formie twierdzenia: *Chrystologia jest końcem i zarazem początkiem antropologii. Tak rozumiana antropologia jest trwającą wiecznie teo-logią* (S I 205)². Ta wypowiedź dotyczy Weielenia Słowa Bożego. W późniejszych pracach Rahner ustala następującą kolejność: chrystologia jest początkiem i końcem antropologii. Ten schemat posłuży do pogłębienia i uściślenia relacji pomiędzy chrystologią a antropologią, będąc jednocześnie modelem interpretacji myśli teologicznej Rahnera.

Antropologia nakierowana na związek z chrystologią

Utrzymująca się ponad 20 lat tradycja interpretacyjna traktowała dwa dzieła Rahnera z początków jego twórczości. „Geist in Welt” (Duch w świecie) i „Hörer des Wortes” (Słuchacz słowa), jako prace filozoficzne. Wiązało się to ściśle z poglądem, iż o kształcie jego teo-

² W tekście głównym podaję najistotniejsze wypowiedzi Rahnera w tej kwestii. Cytaty pochodzą z *Schriften zur Theologie* = MySal. Dla ułatwienia lektury nie podawano danych bibliograficznych. Zainteresowane problemem osoby mogą go pogłębić, zob. I. Bokwa, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1990. Można tam znaleźć bibliografię tekstów źródłowych i literatury pomocniczej.

logii decyduje spotkanie z filozofią Heideggera. O. Muck analizował transcendentálną metodę myśli Rahnera. H. Urs von Balthasar wskazywał na filozoficzne inspiracje, a C. Fabro poddał druzgocącej krytyce próbę interpretacji filozofii św. Tomasza z Akwinu w duchu neotomizmu lowańskiego, reprezentowanego przez J. Maréchala. Dopiero badania K.P. Fischera i K.H. Neufelda ukazały z całą wyrazistością korzenie teologii Rahnera. Są nimi inspiracje ignacjańskie, w sensie doświadczenia Boga (Fischer), oraz refleksja patrystyczna, eklezjologiczna, chrystologiczna i spirytualna (Neufeld). Filozoficzna forma dwóch poważniejszych dzieł Rahnera okazuje się jedynie próbą wyrażenia pewnego zamysłu ściśle teologicznego za pomocą filozoficznej retoryki, zrozumiałej dla ówczesnych elit intelektualnych. Pod szatą filozoficzną kryje się więc Rahnerowskie widzenie człowieka, czyli antropologia.

Pojęcia kluczowe, organizujące wizję człowieka, to *duch w świecie* i *sluchacz słowa*. Należy przyznać, że Rahner pozostał wierny koncepcji człowieka, jaką naszkicował w „Geist in Welt” i w „Hörer des Wortes”, choć nieustannie ją rozwijał i udoskonalał, choćby w związku z głosami krytycznymi pod jej adresem.

Zadaniem, jakie Rahner stawia tworzonej przez siebie antropologii, jest wykazanie, że człowiek mocą swojej konstrukcji bytowej jest nakierowany w sposób konieczny na absolutny byt Boga jako umożliwiającą jego istnienie niezgłębioną Tajemnicę. Po to, aby człowiek mógł w ogóle być człowiekiem i osiągnąć własną tożsamość bytową, musi wejść w relację z Bogiem. W punkcie wyjścia Rahner wyklucza w ten sposób możliwość jakiegokolwiek humanizmu ateistycznego. Aby uwiarygodnić swoją tezę, posługuje się formą wywodu filozoficznego. W „Geist in Welt” odwołuje się do doświadczenia dostępnego każdemu myślącemu człowiekowi. Jest to doświadczenie poznania, w którym człowiek odkrywa siebie jako istniejącego w świecie ducha. Fenomen procesu poznawania odkrywa człowiekowi jego struktury bytowe, z których najbardziej istotną wydaje się zdolność transcendowania zastanego świata ku wszystko umożliwiającej podstawie i zasadzie bytu, jaką jest Bóg. Fakt posiadania przez człowieka zmysłów jest interpretowany jako zdolność odkrycia czegoś i kogoś, co i kto jest poza nim. Duchowość bytu ludzkiego oznacza istotowe, w sposób konieczny należące do człowieczeństwa otwarcie na drugiego. Wyjście ku drugiemu oznacza bytowe ubogacenie przez poznanie. Podstawą takiego twierdzenia jest założenie, że istnienie to poznanie. Otwarcie na drugiego jest dla Rahnera sposobem urzeczywistnienia ludzkiej wolności, którą za św. Tomaszem z Akwinu poj-

muje jako duchową energię człowieka, kierującą go ku dobru, a tym samym ku Dobru Najwyższemu.

Filozoficzna analiza wychodząca od fragmentu Summy teologicznej św. Tomasza z Akwinu o „*conversio ad phantasmata*” (zwrot ku wyobrażeniom), odsłaniająca nieskończoną otwartość i dynamizm ducha ludzkiego, zostaje pogłębiona i teologicznie skonkretyzowana w „*Hörer des Wortes*”. Otwartość człowieka jako ducha bytującego w świetle nie jest otwartością jako taką, lecz otwartością na przyjęcie Słowa Boga, które przychodzi w historii. To Słowo może się stać wypełnieniem ludzkich nadziei i oczekiwań, absolutną odpowiedzią Boga na pytanie, którym jest człowiek. Rahner przeprowadza egzystencjalno-ontologiczną analizę bytu ludzkiego, aby wykazać bezzasadność wszelkiego atcizmu. Odwołuje się do pojęciowania filozoficznego, lecz jego celem nie jest bynajmniej uprawianie czystej, abstrakcyjnej metafizyki. Oparcie na codziennym doświadczeniu człowieka jest zabiegiem dokładnie przemyślanym. Chodzi tu o rzeczywistość powszechnie dostępną, która może stanowić punkt wyjścia głębszej refleksji antropologicznej. Nie sama konkretna filozofia jest tu istotna, ale przede wszystkim ludzkie doświadczenie siebie samego, choćby to było doświadczenie przednaukowe. Stosując Kantowskie kategorie gnozeologiczne Rahner celowo je rozszerza o wymiar ontologiczny: warunki możliwości (*Bedingungen der Möglichkeit*) odnoszą się nie tylko do ludzkiego poznania, ale oznaczają też konkretne uzdolnienia człowieka do przyjęcia Bożego Objawienia w Jezusie Chrystusie. Teologiczne kategorie wcielenia, łaski jako nadprzyrodzonego egzystencjału człowieka ukazują się w tym kontekście jako zasadne, sensowne.

Chrystologia początkiem antropologii

Z istoty rzeczy chrystologia jest początkiem antropologii. W swojej argumentacji Rahner odwołuje się do poglądów franciszkańskiego teologa średniowiecznego, Jana Dunska Szkota. W odróżnieniu od św. Tomasza z Akwinu twierdził on, że Słowo Boże stałoby się człowiekiem również bez grzechu ludzkiego, aby ukazać człowiekowi, kim jest Bóg i ile człowiek dla Niego znaczy. W tej optyce stworzenie należy pojmować w funkcji wcielenia. Człowieczeństwo jest drogą, na której Boże Objawienie może się zrealizować przez wcielenie. W tym znaczeniu chrystologia uzasadnia antropologię.

Ta prawda musi zostać jednak, zdaniem Rahnera, przełożona na język ludzkiej egzystencji. Dla współczesnego człowieka postać Jezu-

sa z Nazaretu, jak się zdaje, ma bowiem coraz mniejsze znaczenie życiowe. Należy więc poszukiwać takich sposobów mówienia o Nim, aby oczom współczesnego człowieka ukazać Go jako spełnienie najgłębszych ludzkich pragnień i tęsknot. Historyczna postać Jezusa Chrystusa powinna stać się propozycją dla człowieka poszukującego nadziei zbawienia.

Aby spełnić to zadanie teologiczne, Rahner konstruuje chrystologię transcendentálną. Jego nazwisko kojarzy się z tą nazwą, która stała się przyczyną niemałych nieporozumień i ostrej krytyki. Zarzucano Rahnerowi, że opierając się na ludzkiej nadziei wydedukował postać Jezusa Chrystusa, zaś cała ta chrystologia ma charakter aprioryczny (np. J. Galot). Rzeczywiste znaczenie i zadanie chrystologii transcendentálnej dają się zrozumieć jedynie w kontekście Rahnerowskiego pytania o transcendentálne struktury w człowieku, to znaczy takie, które uzdolniają go do przyjęcia Bożego orędzia zbawienia. Abstrakcyjno-formalna chrystologia transcendentálna bazuje na faktycznym doświadczeniu przez człowieka historycznego Jezusa Chrystusa. Tej postaci nie sposób bowiem wydedukować. Chrystologia ta pragnie uświadomić człowiekowi, że jego decyzja opowiedzenia się za Jezusem Chrystusem nie jest aktem ślepego posłuszeństwa, lecz wyborem w pełni ludzkim, nieskończenie nobilitującym jego kondycję stworzenia. Rahner proponuje więc „chrystologię oddolną“, to znaczy taką, która nie odwołuje się w punkcie wyjścia do dogmatu: „Bóg stał się człowiekiem“, lecz której początkiem jest ludzkie doświadczenie historycznego człowieka, Jezusa. Pojawia się tu pytanie, jak uzasadnić twierdzenie, że pewna postać historyczna może mieć znaczenie absolutne dla ludzkiej egzystencji, pragnącej swego ostatecznego spełnienia.

„Oddolna chrystologia“ Rahnera pragnie udowodnić, że człowiek jest bytem nakierowanym w sposób konieczny na Jezusa Chrystusa. Teologiczna antropologia powinna więc mieć wymiar chrystologiczny. Powołanie człowieka do wspólnoty z Bogiem (nadprzyrodzony egzystencjał) Rahner interpretuje jako wielkość chrystologiczną. Wielkość ta sprawia, że człowiek jest niejako zakorzeniony na zewnątrz siebie samego. Należy rozumieć go jako *poszukującą chrystologię*. Znaczy to, że człowiek jest w sposób konieczny nakierowany na *Zbawcę absolutnego*, że swej natury jest on „pamięcią Chrystusa“ (memoria Christi).

Rahner nie ogranicza się jedynie do rozważań natury teoretycznej, lecz stara się dać współczesnemu człowiekowi pomoc w przystępie do tajemnicy Jezusa Chrystusa, pomoc o charakterze antropologicznego

doświadczenia egzystencjalnego. Chodzi o doświadczenie absolutnej miłości bliźniego, gotowość przyjęcia śmierci oraz nadzieję odnoszącą się do przyszłości. We wszystkich tych doświadczeniach człowiek potwierdza swoim istnieniem nakierowanie na Jezusa Chrystusa.

W swoich rozważaniach chrystologicznych „Ich glaube an Jesus Christus“ (Wierzę w Jezusa Chrystusa), wydanych w 1968 r., Rahner odwołuje się do ludzkiego doświadczenia miłości bliźniego, pojętej w swej formie kategorycznej jako miłość absolutna, bezwarunkowa. Chce wykazać, że ludzkie doświadczenie miłości bliźniego stanowi horyzont, który pozwoli na nowo odkryć i egzystencjalnie potwierdzić postać Jezusa z Nazaretu. Ze swej natury człowiek pragnie całkowicie zawierzyć siebie komuś drugiemu. Jedynie tak może żyć w pełni jako człowiek. Pozostawanie we własnym egoizmie oznacza śmierć człowieczeństwa. Doświadczenie nieudanej, nie zrozumianej czy nadużytej miłości bliźniego może prowadzić do zamknięcia się w sobie. W człowieku trwa jednak przekonanie, że jedynie absolutna, niewarunkowana postawą bliźniego miłość może nadać sens życiu. Człowiek szuka więc kogoś, kto w radykalny sposób kochał bliźnich, a jego egzystencja została uratowana, usensowiona przez Boga. Tym człowiekiem jest Jezus z Nazaretu, który w każdym autentycznym akcie ludzkiej miłości bliźniego zostaje potwierdzony, zaś samo doświadczenie bezwarunkowej miłości bliźniego jest nie zawsze do końca uświadomionym aktem wiary w Jezusa jako Chrystusa.

Jednym z ważniejszych elementów chrystologii Rahnera jest odwołanie się do patrystycznej tradycji rozumienia wydarzeń z życia Jezusa jako tajemnic zbawienia. Nie chodzi tu jedynie o odkupienie przez krzyż, lecz o całość ziemskiego życia Jezusa. Wspólne z Nim doświadczenie człowieczeństwa może się stać, zdaniem Rahnera, istotnym czynnikiem zbliżenia człowieka do Jezusa, którego bóstwo o wiele łatwiej jest wyznać przeciętnemu chrześcijaninowi niż Jego pełne i prawdziwe człowieczeństwo.

Wysiłek Rahnera, by znaleźć sposób dostępu do twierdzeń klasycznej chrystologii wychodząc od ludzkiej samoświadomości, ma służyć nie tylko czysto intelektualnemu pogłębieniu problematyki. Jego teologia nosi wyraźny rys mistagogiczny. Relacja chrystologii i antropologii jest w gruncie rzeczy dopiero wtedy dopełniona, gdy człowiek w sposób świadomy opowiada się za Jezusem Chrystusem jako swoim Zbawicielem. Zaznaczają się tu związki chrystologii Rahnera z indywidualistycznym nurtem teologii Marcina Lutra i jego „Christus pro me“.

Chrystologia wypełnieniem antropologii

Jednym z zasadniczych stwierdzeń każdej chrystologii jest, że wcielenie Słowa Bożego stanowi przebóstwienie i nieskończone wyniesienie natury ludzkiej. Wydarzenie wcielenia jako samoudzielenia Boga w Jezusie Chrystusie stanowi także jeden z kluczowych elementów chrystologii Rahnera. Jeśli człowiek może być rozumiany jako *potentia oboedientialis*, czyli gotowość do przyjęcia daru łaski, to we wcieleniu ten ludzki dynamizm skierowany na Boga w sposób konieczny doznaje swego spełnienia, osiąga cel. Zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa jest spotkaniem dwóch ruchów, wzajemnie na siebie nakierowanych. Rahner mówi o *gwałcie Bożej miłości*, która nie potrafi trwać statycznie, zamknięta w szczęśliwości, lecz chce się dać ludziom. Człowiek nie oczekuje tego wydarzenia biernie, bo struktury bytu pozwalają na oczekiwanie aktywne. Można zauważyć, że Rahnerowska analiza transcendentalnej otwartości natury ludzkiej ma za wzorzec posłuszną dynamikę oczekiwania i przyjęcia, jaka najpełniej realizuje się w człowieku Jezusie z Nazaretu.

Jedną z wielu załug Rahnera dla współczesnej myśli teologicznej jest niewątpliwie reinterpretacja dogmatu o wcieleniu. Ideą przewodnią staje się tu ukazanie wewnętrznego, istotowego powiązania pomiędzy człowiekiem a Bogiem w Jezusie Chrystusie. Przykładem może tu służyć choćby nauka o stworzeniu. Nawiązując do myśli Jana Dunsza Szkota i P. Teilharda de Chardina Rahner tworzy przekonującą wizję antropologii, która jest „warunkiem możliwości” dla wcielenia Słowa Bożego. Ewolucja stworzenia prowadzi wręcz nieuchronnie do inkarnacji Słowa. Wydarzenie to nie jest żadnym dodatkiem do „naturalnego” rozwoju świata, lecz jego szczytem i spełnieniem. Stworzenie istnieje zresztą po to, by stać się sposobem wypowiedzi dla samego Boga. Rahner chętnie posługuje się emfazą, tworzy niezwykły nastrój emocjonalny, gdy przychodzi mu mówić o człowieku jako *capax infiniti* (zdolnym do przyjęcia nieskończoności), jako *potentia oboedientialis* (możność posłuszeństwa) w stosunku do udzielającego się w sposób ostateczny i nieodwołalny Boga. Człowiek jawi się jako *skrót*, jako *szyfr* Boga, *możliwy brat Chrystusa* (MySal II 416). Swoją doktrynę o symbolu urzeczywistniającym Rahner oprze na wydarzeniu wcielenia, podkreślając wielokrotnie, że człowieczeństwo Chrystusa nie jest rodzajem liberii, którą przywdziewa Bóg, aby móc się ukazać człowiekowi – ludzka natura Jezusa Chrystusa jest wyrazem rzeczywistości samego Boga. Bóstwo i człowieczeństwo pozostają we wzajemnym, dynamicznym związku,

Rahner wyraża to odwołując się do formuły *ipsa assumptione creatur* (stworzony przez samo przyjęcie). Już w swoim programowym artykule dotyczącym chrystologii (1954) postulował zastąpienie statycznej formuły: dwie natury – jedna osoba, jakąś inną, nową, która byłaby w stanie wyrazić całe bogactwo treści, kryjące się w dokumentach chrystologicznych Soboru Nicejskiego i Efeskiego. Rahner twierdzi, że istota tych wypowiedzi tkwi w dowartościowaniu człowieczeństwa w unii hipostatycznej. Wcielenie jest szczytowym wydarzeniem antropologii, gdyż ukazuje człowiekowi zawrotne perspektywy i możliwości jego natury. Nie można o nich wnioskować na podstawie codziennego doświadczenia bycia człowiekiem; uprawnia do tego dopiero wydarzenie wcielenia: *W Bogu-człowieku Jezusie Chrystusie znajdujemy podstawę i normę tego, kim jest człowiek* (MySal II 416). Ta refleksja uprawnia Rahnera do stwierdzenia, że oczekiwanym przez ludzkość Zbawcą jest Jezus Chrystus. Człowiek Jezus z Nazaretu jest pierwszym człowiekiem odkupionym, a więc tym, który w postawie całkowitego posłuszeństwa, czyli najwyższej wolności, przyjął dar Boga z siebie samego. Dlatego Jezus Chrystus może być pojmowany jako pośrednik zbawienia. Tajemnice Jego życia mają wymiar zbawczy. Rahner podkreśla też, że wcielenie urzeczywistnia się w konkretnym życiu chrześcijanina przez naśladowanie Chrystusa. Rozwinięcie tej tezy następuje w nauce o łasce, Kościele i sakramentach.

Możliwości, znaczenie i granice wzajemnej relacji pomiędzy chrystologią a antropologią

Podstawowa formuła wyrażająca istotne treści relacji pomiędzy chrystologią i antropologią w wizji Rahnera brzmi: chrystologia jest transcendującym własną rzeczywistość, najbardziej radykalnym i wszystko przewyższającym powtórzeniem antropologii; ta zaś jest niedoskonałą realizacją chrystologii (MySal II 417). Daje się tu zauważyć niemożność mówienia o którejkolwiek stronie tej relacji w oderwaniu od drugiej. Chrystologia musi być wprawdzie kryterium i miarą antropologii, gdyż historia osiąga apogeum w Jezusie Chrystusie. Jednakże już przed Nim trzeba było znać człowieka, by zbliżyć się do Niego i zrozumieć, że On także jest człowiekiem.

Wkład Rahnera w uzasadnienie związku pomiędzy człowiekiem a Jezusem Chrystusem jest niewątpliwy. Nawet tak skrótowna prezentacja jego poglądów w tym względzie prowadzi do przekonania, że mamy do czynienia z teologiem niezwykle odważnym, samodzielnym,

poszukującym nowych interpretacji objawionej rzeczywistości. Jest to dzieło tym bardziej imponujące i cenne, że Rahner potrafi opuścić pojęcie neotomizmu, w którym został uformowany jako teolog. Nie obawia się konfrontacji ze współczesną myślą filozoficzną, której daje teologiczne uzasadnienie i pogłębienie. Jego instrumentarium pojęciowe może być dzisiaj już hermetyczne, niełatwe do zrozumienia. Sama jednak idea zbliżenia chrystologii do antropologii jest aktualnym zadaniem teologii.

Chrześcijańska antropologia jest nauką o człowieku w świetle samoudzielenia się Boga we wcieleniu. Rozwija się ona w polu napięcia pomiędzy człowieczeństwem idealnie urzeczywistnionym w Jezusie Chrystusie a doświadczeniem konkretnego ludzkiego bytowania. Napięcie to ma swoje znaczenie pozytywne, stając się siłą napędową antropologii teologicznej. Jednym z jej zadań jest odkrycie i wytułmaczenie ludzkiej faktycznej świadomości siebie samego. Ta antropologia powinna zbadać, w jakim stopniu owa samoświadomość jest nakierowana na zbawienie w Jezusie Chrystusie. To zadanie może być spełnione w dwojaki sposób: albo pozostawia się analizę ludzkiego poznania przednaukowego antropologiom peryferycznym (częstkowym) wraz z właściwymi im metodami, albo też sam człowiek reflektuje nad aktami wewnętrznymi, dostępnymi każdemu na drodze bezpośredniego doświadczenia. Pierwsza możliwość oznacza, że wypowiedzi antropologii „świeckich” mogą się stać elementem refleksji teologicznej. Zachowują one wprawdzie swoją relatywną niezależność w stosunku do antropologii teologicznej, ale nie mogą być od niej odizolowane. Fakt, że teologiczna wypowiedź o człowieku jest najbardziej istotna i rozstrzygająca, nie wyklucza możliwości wkładu antropologii peryferycznych do pogłębienia wiedzy o człowieku. Przy słuszności samej zasady rodzą się jednak wątpliwości co do sposobu i możliwości korzystania z osiągnięć tych antropologii w ramach antropologii teologicznej.

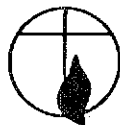
Zadaniem antropologii chrześcijańskiej jest dochodzenie do coraz pełniejszego poznania człowieka. Każda nauka jest usystematyzowanym zbiorem zdań poznawczych. Są one zawsze pośrednie w stosunku do samej rzeczywistości, na temat której się wypowiadają. Jednakże dotarcie do samej rzeczywistości jest zagrożone przez takie pośrednictwo. Jeśli mamy do dyspozycji poznanie naukowe lub bezpośrednie doświadczenie, musimy się zdecydować na sposób mniej zniekształcający rzeczywistość. W dialogu antropologii teologicznej z antropologiami peryferycznymi nie mamy do czynienia z jedną psychologią, socjologią czy biologią, lecz z systemem szkół, kierunków,

często nawzajem sprzecznych. Budzi to zastrzeżenia i opory. Poza tym dyscypliny te rozwijają się bardzo dynamicznie, co utrudnia dialog. Rozwiązaniem byłaby synteza wyników badań tych dyscyplin, co praktycznie jest niemożliwe ze względów, o których była mowa wyżej. Te argumenty potwierdzają jedynie słuszność intuicji Rahnera, który dając pierwszeństwo przednaukowemu poznaniu ludzkiemu proponuje rozwiązanie słuszne i mające szanse powodzenia. W swoich artykułach zwłaszcza z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, odwołuje się on do doświadczenia. Oparcie się na tym, co się dzieje w człowieku, stanowi punkt wyjścia refleksji nad ludzkim otwarciem na ostateczne spełnienie w zbawieniu Boga. Rozwiązanie to, jak i poprzednie, nie jest wcale wolne od braków. Pierwszy z nich to choćby trwająca dyskusja, czym w ogóle jest samo doświadczenie. Należy jednak z podziwem odnieść się do autentycznego instynktu teologicznego Rahnera, który doskonale przewidział, że współczesny człowiek nie ufa bezkrytycznie wynikom badań naukowych. Problemem pozostaje jednak sprawa języka, za pomocą którego można by obiektywizować wewnętrzne doświadczenie.

Na podstawie myśli Rahnera można stwierdzić, że przyszłość refleksji chrystologiczno-antropologicznej zależy raczej od rozważenia obustronnej relacji niż od chrystologicznego uzasadniania antropologii czy antropologicznej strukturyzacji chrystologii.

Teologia Karla Rahnera stanowi niemałą pomoc dla wierzącego i poszukującego człowieka. To zadanie staje przed teologią, która jest refleksją nad chrześcijaństwem, czyli przeżywanym związkiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

ks. Ignacy Bokwa



 sztuka

ARTYSTA KSIĄŻKI

*Stanisław Gliwa
(1910–1986)
żołnierz,
artysta książki*

Biblioteka Gdańska PAN
22 XI – 17 XII 1993

Wzrostowi nakładów książek i wszelkiego rodzaju innych druków, który – jak każda produkcja masowa – pociągnął za sobą obniżenie poziomu edytorskiego, towarzyszy w naszym stuleciu ciągle jeszcze zapotrzebowanie na druki artystyczne, z małych oficyn niekomercyjnych. Te elitarne druki, poszukiwane przez bibliofilów i kolekcjonerów, gromadzone przez biblioteki na całym świecie, odgrywają pierwszoplanową rolę jako wzorce drukarskiego standardu, a dla ambitniejszych wydawców także źródła inspiracji. Takim jednoosobowym wydawcą pięknej książki był Stanisław Gliwa.

Moja droga do książki, do własnej pracowni typograficznej, była długa – napisał w szkicu „O własnej oficynie wędrowniej”. Piszę w nim, że pomysł założenia pracowni SZTUK POŁĄCZONYCH zawdzięcza Henrykowi Uziembie, swemu profesorowi krakowskiej Szkoły Sztuk Zdobniczych i Przemysłu Artystycznego, do której Gliwa wstąpił w 1933 r. Zajmował się tu głównie grafiką warsztatową. Po dy-

plomie w 1937 r. przez 2 lata wykładał techniki graficzne w Gimnazjum Przemysłu Artystycznego w Sosnowcu.

Na okres pobytu w Krakowie przypadają jego pierwsze samodzielne prace typograficzne: w piśmie Koła Polonistów UJ „Nasz Wyrz” oraz w głośnie z powodu napastliwego tonu biuletynie „Krak”, wydawanym przez grupę artystyczną Szczep Rogate Serce. Do grupy tej, założonej przez ekscentrycznego artystę-rzeźbiarza i rysownika, Stanisława Szukalskiego, Gliwa należał wraz z kilkunastoma młodymi entuzjastami z krakowskich szkół artystycznych, zafascynowanymi osobowością i sztuką Stacha z Warty. Pamiątką po tym burzliwym okresie pozostał pokazany na wystawie w Gdańsku piękny portret młodzieutkiego Gliwy wykonany przez Szukalskiego.

Wybuch wojny 1939 r. zastał przyszłego wydawcę na ćwiczeniach wojskowych pod wschodnią granicą. Tam też wojska sowieckie wzięły go do niewoli. Osadzony w obozie w Lucku, przenoszony z miejsca na miejsce, szczęśliwie ocalał i w 1943 r. dostał się do armii Andersa. Przez Irak i Palestynę, wraz z 2. Brygadą Pancerną II Korpusu Armii Polskiej, dotarł do Włoch.

Na całym tym szlaku dał się poznać jako kronikarz życia żołnierskiego, typograf druków, broszur i książek wydawanych na użytek wojska. Działalność ta została wysoko oceniona przez przełożonych i kiedy jego brygada dotarła pod Monte Cassino, osobistym rozkazem Andersa został przydzielony do pomocy Melchiorowi Wańkowiczowi, jako

typograf planowanego wielkiego reportażu o bitwie na wzgórzu klasztornym. Pierwsze wydanie „Bitwy o Monte Cassino” Wańkowicza, które ukazało się tuż po wojnie w Rzymie, zawdzięcza swój kształt Gliwie. Ta niezwykła książka, zawierająca oprócz mnóstwa fotografii uczestników walk i scen z pola bitwy, planów i map oraz własnych grafik Gliwy, wraz z wydanymi w dwu kolejnych latach w Rzymie albumami autorskimi („Ramię pancerne 2 Polskiego Korpusu” i „Polska Marynarka Wojenna od pierwszej do ostatniej salwy w drugiej wojnie światowej”) składa się na tryptyk dokumentujący wysiłek zbrojny wojska polskiego na froncie zachodnim. Książki te zamknęły Gliwie drogę powrotu do kraju.

W 1947 r., po ukazaniu się ostatniej z nich, Gliwa zdecydował się wyemigrować do Anglii. Po długich poszukiwaniach zdobył pracę odpowiadającą jego przygotowaniu. W szpitalu wojskowym w Tonbridge zlecono mu prowadzenie drukarni, w której, w ramach terapii zajęciowej dla rekonwalescentów, uczył drukarstwa. Skromny ten warsztatik pozwolił mu na wydanie w małych nakładach sześciu książek opatrzonych własnym gmerkiem. Okresowo związał się także ze słynną polską Oficyną Poetów i Malarzy Czesława Bednarczyka w Londynie, gdzie poznał swoją przyszłą żonę, Marię.

W 1962 r. oboje osiedli w Sout-on-Sea u ujścia Tamizy i założyli tam własne wydawnictwo. W 1969 r. przenieśli je do New Eltham w granicach wielkiego Londynu. Druki Gliwy ukazywały się, spełniając jego marzenie o książce integralnej, o dru-

kach *wedle własnej koncepcji, realizowanych własnymi rękoma i zdobionych oryginalną grafiką* – jak pisze we wspomnianym szkicu. Wyrobiły mu one renomę artysty polskiej książki, zaliczanego obok Jana Bukowskiego, Jana Kuglina, Adama Półtawskiego, Samuela Tyszkiewicza do najwybitniejszych w naszym stuleciu. W dowód uznania dla jego zasług w 1968 r. został wyróżniony Nagrodą im. Anny Godlewskiej, a w 1970 r. Nagrodą Funduszu im. Alfreda Jurzykowskiego.

Pozycje wydawnicze z jego oficyny, także anglojęzyczne, które powstawały na starym, ręcznie obsługiwany sprzęcie: pedałowej prasie Arab i wręcz zabytkowej prasie Albion z 1872 r., zyskały mu podziw i uznanie nie tylko wśród rozsianej po świecie Polonii (do kraju miały dostęp niezwykle utrudniony), ale i wśród Anglików. Jako jedyny obcokrajowiec został przez nich zaliczony do pierwszej dziesiątki wybitnych wydawców tzw. *privat press*.

Na wystawie w Gdańsku zaprezentowano m.in. szczególnie udane druki: antologię poezji japońskiej „Godzina dzikiej kaczki” w literackim opracowaniu Aleksandra Janty, „Three Women” Sylwii Plath, „Rogalin i jego mieszkańców” Edwarda Raczyńskiego, zbiór wierszy Wacława Iwaniuka „Nemezis idzie pustymi drogami”, plaketę „Samuel Tyszkiewicz artysta typograf” poświęconą podziwianemu wydawcy florenckiemu.

Dorobek swego życia Gliwa zapisał zbiorom w kraju urodzenia. Zasłużona Książnica Miejska w Toruniu otrzymała od jego spadkobierców bogate archiwum drukarza,

a Muzeum Narodowe we Wrocławiu – druki z jego oficyny. W obydwu tych placówkach w latach 1987 i 1990 otwarto z tej okazji wystawy monograficzne. Wystawa w Gdańsku, na której prócz książek i druków ulotnych pokazano dokumenty, pamiątki i liczne fotografie po słynnym edytorze, zawdzięczała swój kształt bibliofilskiej pasji gdańskiego pisarza Edmunda Puzdrowskiego – znawcy i przyjaciela dzieła Stanisława Gliwy.

Krystyna Paluch Staszkiel



WARIACJE NA JEDNĄ NUTĘ

Teatr Powszechny w Warszawie

Wariacje Goldbergowskie George'a Taboriego

przekład – Grzegorz Matysik
scenografia – Andrzej Witkowski
reżyseria – Rudolf Ziolo
premiera 11 I 1994 r.

George Tabori: Żyd, Węgier, obywatel brytyjski, amerykański, niemiecki. Powieściopisarz, dramatopisarz, autor scenariuszy filmowych, reżyser, dyrektor teatru. Najistotniejsze jest jednak, że 80-letni dziś

Tabori należy do tej starej żelaznej gwardii, która nigdy się nie poddaje. I wcale nie ma zamiaru umierać, za to obcesowo mówi „merde!” całemu światu – co polega na bezustannym nadgryzaniu symboli i świętości. Na bezustannym gwałceniu intelektualnych, moralnych przyzwyczajęń. Na prowokacji. Jako prowokacja zostały także pomyślane „Wariacje Goldbergowskie”, sztuka napisana przed trzema laty.

Rzecz dzieje się w teatrze, przyglądamy się – od pierwszych prób do premiery – procesowi powstawania spektaklu. Niezwykajny to jednak spektakl: inscenizuje się bowiem na tej scenie Biblię. I oto rozwijają się dwa równoczesne akty tworzenia, Boski i ludzki. Stwarzanie świata i stwarzanie sztuki. Czasem mieszają się, przenikają, reżyser, Mr Jay (Mariusz Benoit) staje się bogiem, kreatorem, a jego asystent i aktor, Goldberg (Władysław Kowalski) – prorokiem, bożym posłańcem i symem.

Teatr jest miejscem, w którym powaga przeplata się z groteską, więc i nie wszystkie opowieści biblijne są pokazywane w tonacji serio. Niektóre zostają nawet przyrządzone środkami kabaretowymi (historia Kaina i Abela, także Abrahama, Sary i Izaaka). Ludzie teatru potrafią się śmiać ze wszystkiego, więc śpią się żarty na tematy, z których raczej rzadko się pokpiwa (Dekalog: *Boski przekaz o tym, jak być dobrym zamiast szczęśliwym*).

Po takim streszczeniu oczywiście nasuwa się natychmiast podejrzenie – czy przypadkiem cała ta sztuka nie jest zwyczajnym bluźnierstwem? Tabori powiedział w wywiadzie opubli-

kowanym w programie przedstawienia: *Treścią prawdziwego humoru jest katastrofa. Humor to sytuacja, kiedy człowiek zachowuje swoją tożsamość, mimo że stało się coś strasznego, tragicznego... [humor] jest wyrazem mojej rozpaczyny nad tym, jak sobie poradzić z własnym życiem i życiem innych ludzi. Nie chcę przez humor niczego relatywizować, lecz traktuję humor jako postawę wobec życia.* Ta rozpacz jest w dramacie widoczna, Taboriemu naprawdę nie o łatwe kpinki chodzi. Wątki i archetypy biblijne są mu wyrażnic bliskie i intymnie znajome – są dlań, co więcej, żywe i wszechobecne. Stają się jedynym sposobem, za pomocą którego opisuje się świat dawny i współczesny, a ich, by tak rzec, wieczna prawdziwość nie podlega najmniejszej wątpliwości.

Struktura sztuki najwyraźniej została obmyślona jako wyrafinowany przekładaniec, w którym sprawy uznawane przez Taboriego i widzów za najistotniejsze są pokazane w rozmaitym, również prowokującym, oświeceniu. A prowokacja miała, jak się wydaje, służyć pobudzeniu namysłu nad tajemnicą, głębokim sensem tego, co większość przyjmuje i wchłania bezrefleksyjnie. Cały problem w tym, że Taboriemu-artystcie po prostu nie wyszły fragmenty, które miały być *straszne i tragiczne*. Te sceny albo trącą kiczem, albo banałem – czego wymownym dowodem jest finałowy monolog reżysera, przenoszący historię Jezusa w nasze czasy. Żadna ze scen, w których Tabori odrzuca żart, nie zapada w pamięć, w żadnej z nich nie pada jedno choćby zdanie godne uwagi. Dramat jawi się wobec tego właści-

wie jako wiązanka skeczów, jako osobliwy, nie dokończony patchwork z dziurami w środku. A najgorsze jest to, że w efekcie monumentalnie zaprojektowana prowokacja spała na panewce. Jedynym jej rezultatem okazuje się naskórkowe podrażnienie szermierzy religijnych, i to tylko tych najbardziej podatnych na zgorzsenia.

Przedstawienie nie zdołało środkami teatralnymi wypełnić autorских luk, nie umiało nadać scenicznej, wizualnej głębi jałowemu literacko fragmentom. Powiedzmy jednak, że o to trudno mieć pretensję. Ale w pewnych scenach reżyser niezamierzenie dodatkowo podkreślał, wybijał tuzinkowość pomysłów i rozmyślań Taboriego. Udział rockowego zespołu Closterkeller jest tu najlepszym przykładem. Grupa ta, uwielbiana podobno przez młodych, gra m.in. rolę tłumu bałwochwalców, zakrzykujących (w sensie przenośnym i dosłownym) Boże słowo głoszone przez Goldberga-Mojżesza. Nie chcę nikogo obrażać, ale konkluzja, która się nieodparcie narzuca – nihilizm „dzisiejszej młodzieży” – jest po pierwsze zbyt już dosłowna, po drugie zaś stanowi mądrość z gatunku parterowych. Największe jednak rozczarowanie z czym innym się wiąże. Mogłoby się mianowicie wydawać, że „Wariacje Goldbergowskie” to sztuka napisana specjalnie dla Rudolfa Zioly. Od dłuższego przecież czasu zajmowała go gra pomiędzy teatrem a światem, ich wzajemna opozycja i odniesienia (pisałam o tym w „Przeglądzie” przy okazji „Snunocy letniej” ze Starego Teatru). Tutaj dostał materiał po prostu wymarzony – wizję teatru

wprost narysowanego jako artystyczna rama wszechrzeczy, teatru, który połknął rzeczywistość zdarzeń, emocji i myśli. Niewiele jednak z tego spotkania reżysera ze sztuką wynikło. Nawet w warstwie dramatu mówiącej wyłącznie o stwarzaniu dzieła Ziolo jak gdyby powielił błąd generalny Taboriego. Najbardziej przekonująco wypadły sceny komiczne, będące w gruncie rzeczy zbiorem anegdot o aktorach, reżyserach, kłótniach towarzyszących próbom. Partie te zostały zresztą znakomicie zagrane, myślę przede wszystkim o Sylwestrze Maciejewskim i Tomaszu Sapryku, w nich także najlepsze momenty mają Benoit i Kowalski. Interesujące są sceny, w których Ziolo pokazuje małe cuda teatru – magię scenografii wspomaganą maszyną. Na próżno jednak czekało się na wielki, prawdziwy cud sceniczny – na chwilę, gdy akt twórczy zaczyna cmanować niefalszowanym patosem, a sztuka staje się, dla artystów i widzów, jedyną realną rzeczywistością. O takiej chwili mówi się w Powszechnym i nawet się ją inscenizuje – ale widz pozostaje w tej mierze atcistą. Spektakl, podobnie jak sztuka, wprawnie i niekiedy efektownie wygrywa melodię na połowie klawiatury. W przypadku twórców tej miary, co Tabori i Ziolo, trudno podobny koncert nazwać udanym.

Joanna Godlewska

W NIE SWOIM GNIEŹDZIE

Teatr Nowy w Poznaniu

Lot nad kukułczym gniazdem

Kena Keseya

przekład – Bronisław Zieliński

adaptacja – Dale Wasserman

scenografia – Jeffrey Stuart

muzyka – Allen Caldwell Green

reżyseria – Del Hamilton

premiera – 10 IX 1993 r.

Adaptacja powieści Keseya cieszyła się swego czasu w teatrach dużym powodzeniem. Podobnie było z wersją filmową. Ale jak w filmie barwność i ekspresja fenomenu ludzkiej osobowości, zwłaszcza dzięki aktorstwu Nicholsona, w pewnym stopniu przesłoniła ostrze problemowe, tak z kolei wersja teatralna pełniła na scenach polskich funkcję tematu zastępczego. Życie społeczności stanowego szpitala dla umysłowo chorych ujęte w karby systemu, w którym programowe metody leczenia w praktyce służyły podporządkowaniu pacjentów – w warunkach PRL-owskiej rzeczywistości odnosiło widzów do manipulowanego i zniewolonego społeczeństwa, o czym bez pośredniczącego kostiumu nawet w schyłkowym okresie realnego socjalizmu trudno było mówić.

Przedstawienie poznańskie powstałe poza dawnym kontekstem politycznym daje obraz społeczności o wiele bardziej złożony i niejednoznaczny. Tutaj dramat ludzkiej rzeczywistości to już nie tylko sprawa złego systemu, wspierającego się na wiecznotrwałych rolach strażnika, ma-

nipulatora czy oprawcy – i ich ofiary z drugiej strony. Tutaj dwoistość natury ludzkiej i historia komplikują sytuację człowieka, zwłaszcza etyczną, przeciwstawiając i łącząc zarazem jego różnorakie przeznaczenia w nierozzerwalnym związku, niejako zrównując winnych z niewinnymi. Toteż czujemy, że kategorie, którymi się wspomagamy przy osądzaniu, nie wystarczają. Ale też powaga rozgrywającego się dramatu zdaje się dzięki temu coraz większa, coraz bardziej zobowiązująca.

Dla poznańskiej realizacji istotne znaczenie ma fakt, że przygotowała ją grupa Amerykanów, na czele z reżyserem Delem Hamiltonem, dyrektorem 7 Stages Theatre w Atlancie. Powieść Keseya trzeba bowiem traktować jako przyczynek do wielkiego i tak obecnie istotnego rozrachunku społeczeństwa amerykańskiego ze sobą. Wystarczy tu przypomnieć obchody rocznicy odkrycia Nowego Łądu przez Kolumba. Podniosły i uroczysty ton akceptacji zderzał się w publicystyce amerykańskiej z gorzką refleksją o wielkiej winie Nowego Świata. Inaczej mówiąc o cywilizacji białej Ameryki wyrosłej za cenę historycznego już gwałtu, jakiego dokonano na prawowitych mieszkańcach tego łądu. Pełny tragiczny wymiar tego motywu znajdujemy we wcześniejszym dziele pisarskim Faulknera. Z. Bieńkowski ujmując lapidarnie jego sens w tytule swego szkicu o twórczości tego pisarza: „Zbrodnia i kara cywilizacji” („Twórczość”, wrzesień, 1963 r.). Dzieło Faulknera to także świadectwo rosnącego uwrażliwienia na wymiar moralny historii i odpowiedzialności za nią człowieka. Ameryka z coraz większą wyra-

zistością rozpoznaje ukryte sensy swej sytuacji etycznej, na swój sposób coraz bardziej bez wyjścia. Bo wiadomo, że niczego już zmienić nie można. Jedynie świadomość człowieka może się cofnąć i rozpamiętywać przeszłość, i szukać w ten sposób ocalenia. Bieńkowski pisze o *niemożliwości rozplątania tego supła uprzedzeń, nienawiści, krzywdy, zbrodni i kary, które wyznaczyły, określiły, zdeterminowały los dzisiejszej Ameryki. Jak więc na to poradzić? Faulkner odpowiada jętrzeniem rany*. „Lot” powstały w latach 60. jest właśnie takim rozdzieraniem rany, charakterystycznym dla społeczeństwa poszukującego swej duchowej tożsamości. Wytwór amerykańskiego tygla, w którym mieszały się rasy i różne strumienie etniczne pod szyldem liberalizmu i demokracji, a w rzeczywistości faktycznej dominacji kultury białych anglosaskich protestantów – musi kiedyś postawić sobie pytanie, skąd się wziął, do czego przynależy, jakie ma duchowe, moralne i kulturalne zobowiązania i wobec kogo.

Propozycja Keseya sytuuje się w samym centrum problematyki skonfliktowanej świadomości amerykańskiej, niepewnej swej tożsamości. Znajdziemy tu cięć wyroków Faulknerowskich, znak zamierzchłej historii, która niepotrzebna nikomu wraca jednak, choć nie upomina się o godne dla siebie miejsce, a tym bardziej rolę bohatera. Jest też nieskrępowane amerykańskie indywiduum, po trosze echo prowokacyjnych uzurpacji Mailerowskich na temat człowieka, który ma być niemal instynktownie skory do przekraczania wszelkich ograniczeń i udo-

wadniania w każdym przypadku swcy nieujarzmionej natury, aż do zguby włącznie. Jest wreszcie społeczność bezradna wobec swego nieuformowania, pozbawiona więzi wspólnotowych, dla której system i jego okowy, regulując relacje ludzkie za cenę fałszu i pozorów, staje się alternatywą życia z jego koniecznościami i powinnościami człowieka wobec niego.

W poznańskim przedstawieniu złożony i dwuznaczny obraz dramatycznych losów społeczności zyskuje na wyrazistości. Łatwo rozpoznamy grę, jaką świadomość prowadzi tu z rzeczywistością i żonglując rozdarta między bezlitosną prawdą uwarunkowań a złudzeniami, które kuszają szansą „oszukiwania” i przezwyciężenia w ten sposób losu. Społeczność pacjentów, skazana na podporządkowanie, manipulację, a nawet przemoc, ma – jak się okazuje – swoją wstydliwą tajemnicę. W większości bowiem z własnej woli pacjenci godzą się na tę obróbkę przez system. Harding (Aleksander Machalica) w każdej chwili może zadzwonić do żony, żeby go zabrała do domu, ale musiałby tam sprostać powinnościom małżeńskiego życia. Bill (Mirośław Konarowski) jest w szpitalu, aby odseparować się od matki, jej wyobrażeń i wymagań, do których nie dorasta. Podobnie inni. Uwolnionym od odpowiedzialności i tym samym od zagrożeń przychodzą do głowy rozmaite pomysły, cieszą się pokracznymi manifestacjami wyzwolonych wyobrażeń i emocji, inicjują pokrętnie gierki, tworzą rzeczywistość złudnych związków, bogactwo pozornego działania się. Modelową sytuację stwarza Scalon (Wal-

demar Szczepaniak): gdy siadają we czterech do kart, on dyskretnym, pełnym porozumienia ruchem, podaje dla pięciu. Ten świat na poły wymyślony, pełen fajerwerków ich pseudokreacji jest nieuchronnie podsztyty infantylizmem. Ale właśnie wtedy narasta zagrożenie, podskórny strach. Każdej chwili personel może ocenić, że reguły zostały przekroczone i miraż swobody przyskają. A więc powtórzona zostaje podstawowa opozycja z życia rzeczywistego. Zacierają się granice między realnością życia a jego namiastką.

Klarowność i czytelność tego wieloznacznego obrazu jest zasługą reżysera. Słowa uznania należą się grupie aktorów grających role pacjentów (oprócz już wymienionych: Mirosław Kropielnicki, Mariusz Sabiniwicz, Michał Grudziński, Zbigniew Grochał). Rozbudowane w warstwie gestyczno-mimiczno-ruchowej komponują się z oszczędnym, właściwie filmowym dialogiem, przydając postaciom wizualnej charakterystyczności, która czyni z nich figury na wpół niepojęte, dziwaczne, niekiedy na granicy tego, co jesteśmy zdolni uznać jeszcze za człowiecze. A jednak jest w tym logika i sens, które bołą. Tym bardziej kiedy postacie zamykają się w wyzywającej fizyczności swego istnienia niczym w absurdałnej, nieczytelnej konstrukcji. Bo tego stopnia zagubienia i niemocy nie da się przełożyć na język dla nas zrozumiały. Po prostu nie ma takiego języka, by mogli się porozumieć ze współtowarzyszami w gruncie rzeczy tej samej czy podobnej niedoli.

Można właściwie wątpić, czy język porozumienia jest tutaj możliwy

i potrzebny. Ci, na barkach których spoczywa odpowiedzialność za losy społeczności i pacjentów, są tak bardzo określani przez swoją rolę opiekunów i strażników, że poniekąd podobnie jak ich podopieczni stają się również ofiarami. Wyzwala to w nich niekiedy określone pragnienia i tęsknoty, odbierając im jednak prawo do upominania się o nic, w odróżnieniu od ich ofiar. Wszyscy w tej społeczności bez względu na swój status żyją wydziedziczeni ze swego ludzkiego jestestwa.

Wyjątkowe miejsce ma tutaj siostra Ratched (bardzo dobra rola Danieli Popławskiej). Swemu zawodowemu zadaniu chce nadać jednoznaczny, pozytywny sens i dlatego świadomie, tak całkowicie, się z nim identyfikuje, promieniając zimnym blaskiem swej pewności i przekonania. A widzom trudno uwierzyć w niezachwianą rację i ufność, jako że sens jej działań jest dla nas co najmniej dwuznaczny. Wydaje się, że lada chwila przylapiemy ją na kłamstwie, że odśłoni się. A ona niewzruszona, pełna skupienia i stanowczości przesuwając się po scenie drobnym, niezmiennym kroczkiem, wyprostowana, jakby nieskazitelny pion fizycznej postawy czynił ją absolutnie niedotykalną, wolną od wszelkich podejrzeń, wątpliwości, jakiegokolwiek w końcu winy. I czujemy, że wyosabnia się w niej to przekonanie na wzór wyższej racji, która nie ma alternatywy. Stąd ton podniosłej i zarazem dyskretniejszej celebracji w stosunku do podopiecznych zawsze w aurze ściszenia i kameralności. Bo najbardziej to przekonanie i ta racja potrzebne są jej samej. Jest coś nieodgadnionego w poznańskiej siostrze

Ratched, która cały czas pozostaje wewnętrznie nienaruszona i w sposób oczywisty gotowa do kroków jeszcze bardziej bezwzględnych. Ale myślę, że każde znaczące aktorstwo jest w istocie przywracaniem człowiekowi przynależnej mu tajemnicy.

W wielkiej rozgrywce o dusze pacjentów – o dramaturgię której znakomicie zadbał reżyser – opozycją dla siostry Ratched jest McMurphy, pacjent z przymuszenia. W wykonaniu Janusza Andrzejewskiego postać ta trafnie przeciwstawia jej duchowej samowystarczalności i zamknięciu w sobie ekspansywność własnej otwartości, narzucającej się jako instynktowny poryw serca wolnego człowieka, gotowego przekroczyć wszelkie ograniczenia, aby tylko usunąć kłamstwo i przywrócić prawdę i wartość ludzkim kontaktom i związkom. Ale to uwalnianie od strachu, wyzwalanie skrępowanych i poniżanych, przysparza wszystkim jedynie kłopotów. W istocie bowiem działania McMurphy'ego rozsadzają społeczność szpitalną. Alternatywą dla zniewolenia okazuje się nie wolność, lecz chaos i anarchia. I to jest dotkliwie ostrze tego przedstawienia. McMurphy jest tutaj podwójnie samotny: wobec współtowarzyszy pacjentów oraz szpitalnego systemu. Jest też dla nich wszystkich zagrożeniem. Nieświadomy gier i relacji łączących pacjentów i personel systemu staje się ofiarą jednych i drugich. A społeczność jako całość ukazuje się nam ostatecznie zamkniętą w swoim nieprzekraczalnym losie.

Śmierć, jaką indiański wódz Bromden (Ildefons Stachowiak) zadaje pokonanemu i okaleczonemu McMurphy'emu, jest ostatnią szaloną próbą

uratowania go dla społeczności przynajmniej jako mit wolnego człowieka i nieujarzmionego człowieczeństwa. Jest po trosze ironią, że na swój sposób predestynowany do tego czynu jest właśnie Bromden, sam będący postacią z mitu dobrej, lecz bezprowrotnie zamkniętej przeszłości. Dodajmy: przeszłości jednak zdegradowanej, której ostatnie ślady giną, i to także za jego przyczyną. Bromden nie może się z tym pogodzić i dlatego chce ukarać siebie za słabość i uległość. Wyłącza się ze społeczności udając głuchoniemego. Ale ze zwalistej, mocnej postaci emanuje coś odrębnego, wzniosłego, ślady, które nie dają się zatrzeć. Przypomina się czerwonoskóry po ojcu Sam Fathers z opowiadania „Niedźwiedź” Faulknera, o którym Bieńkowski pisze: *...jest wolny wobec ludzi, bo inne czynniki kształtują jego los, inne, nie podległe rywalizacji ekonomicznej, nie związane z cywilizacją*. Ale dla społeczności szpitalnej świat Bromdena wyrosły z natury to obecnie już tylko sielski pejzaż wiszący nad dyżurką z elektronicznym wyposażeniem, rodzaj malarstwa, które zaliczylibyśmy do naszych „jeleni na rykowisku”. Takí wizjoner, perspektywa mocno kiczowatej baśni dzieli społeczność od świata, którego przedstawiciel żyje obok nich. Może największą karą dla takiej społeczności jest nie to, że zginął McMurphy, ale że zniknął Bromden, że nie będzie szansy, aby tamta „nie swoja przeszłość” kiedykolwiek mogła się doczekać wśród nich swojej chwili.

Andrzej Górny

książki

NA GRANICY DWU ŚWIATÓW

Zbigniew Dominiak

Światło złej nocy

Wyd. Biblioteka, Łódź 1993, ss. 55

Śpieszmy się kochać ludzi. Kto to powiedział? Jan Twardowski? Anna Kamieńska? Matka Teresa z Kalkuty? Święty Paweł? Chrystus? Pewnie każdy z nich z osobna i wszyscy razem. Ludzkie postawy na granicy miłości braterskiej i świętości skłonni jesteśmy uważać za wyraz działania Boga. Bóg mówi przez uczynki – czytamy w Ewangelii. Każdy akt miłości można uznać w tym kontekście za dzieło Boże. Tyle że kochać jest coraz trudniej; nam o wiele trudniej niż naszym ojcom i dziadom. Bo jakże kochać świat dzisiaj, kiedy bliźni może w każdej chwili przeistoczyć się z brata w śmiertelnego wroga i strzelać do ciebie na ulicy rodzinnego miasta: w Bośni, Palestynie, Azerbejdżanie, Gdańsku? Pojęcie wroga traci z dnia na dzień swoją odrębność, staje się enigmą, gorzej – synonimem quidama. *Nim spustoszy cię milczenie / Usłyszysz gdzieś niedaleko pisk opon / Przecinający życie*. Umiera się dziś także inaczej: szybciej, gwałtowniej, niespodziewanie, sugeruje Z. Dominiak w pierwszym wierszu nowego zbioru. Bardzo to gorzka poezja. Jakby wszystkie doświadczenia poety były epifaniami beznadziei. Nawet pogodny, relaksowy zdawałoby się,

w tonacji wiersz „Na działce” kończy się katastroficzną pointą: *Niewidzialnymi ziarnkami piasku spod powiek / Zasypujemy jeszcze – przez to mgnienie oka – / Chaos czyli otchłań która zaraz się odemknie.*

Czy źródłem goryczy poety jest jego indywidualny los, współczesna historia, czy jakiś niezależny od osobistego doświadczenia ontologiczny spazm uniemożliwiający bohaterowi lirycznemu tych wierszy znalezienie jakiegokolwiek pocieszenia? *Historia się nie powtarza Ma więc czas / Niekiedy nie wie wprost co ma z nim zrobić / Inaczej pamięć Ta siebie tylko pamięta // Z czasem coraz bardziej się liczy* – mówi poeta w „Przypowieści o historii i pamięci”. Obie te kategorie istnienia obarcza więc winą po równo. Ale w wierszu „Entelechia” tak reaguje na pytanie trzyletniej córki: *Po co się LUDZIMY: Nie odpowiem ci / Nie wiem / To mnie przerasta.* Bytowi i siłom nim rządzącym przyznaje więc poeta prawo do tajemnicy. Czy poczucie tajemnicy zmniejsza jednak ciężar bytu? Bynajmniej. *W naszych ponurych miastach Wschodu / Chmury chmury // I gna nas słabych nienawiść kamienną drogą / Ku wieżom w których mieszka nic.* Tu słysząc już bezpośrednie oskarżenie historii. Ale Dominiak jest poetą nazbyt przenikliwym a człowiekiem nazbyt sceptycznym, aby wyrażać sądy jednoznaczne i ostateczne.

*Doprawdy byliśmy chyba ślepi i głusi
Nazbyt głusi jak na ironię Za stabi
Jak na historię My trzydziestoletni
Opozycjoniści lat siedemdziesiątych*
(„Przyjaciele“)

Tak przedstawiciel pokolenia „Soli-

darności” podsumowuje doświadczenia polityczne swojej generacji. Może to znaczyć, że historia zawsze pokonuje jednostkę albo że bezpowrotnie skończyły się czasy bohaterów. Zatem także czasy ideałów, szlachetnych idei. Tom „Światło złej nocy” otwierają motta z Novalisa i Aleksandra Wata, ale prawdziwy *spiritus movens* tych wierszy to Norwid przywołany zresztą w wierszu „Styczniowa noc” w nieprzypadkowym kontekście: *Czekajcie aż się na dobre / Rozpali koksownik – w milczący tłum krzyczy Quidam / W konfederacie Norwida – świat jest zawsze błdy!*

Poezja Dominiaka (to już trzeci tomik łódzkiego poety) – gniewna, okrutna, drwiąca, ironiczna i autoironiczna, poezja przegranego bojownika o wolność, zaiste, bliska jest duchowi poezji Norwida. I samotność, i smutek istnienia, i owa *wina miłości na przekór* przenikają obie wizje świata jednakowo żarliwie. U Norwida „zmora” kryje się pod kryptonimem – *ta nie czarna*, u Dominiaka nazywa się – *światło złej nocy. I zagrałem... i jeszcze mi smutniej* – tak kończy Norwid „Moją piosnkę” (*Źle, źle zawsze i wszędzie...*). Dominiak tworzy w wierszu „Półcień” „swoją” duchową biografię poety: *Kiedy rzuca się na wiatr i mierzy w nicosć, / godzi we wszystko (...) Traci dotyk, ślepnie / przedmioty odmawiają mu posłuszeństwa / Jeszcze jest, blisko jest i daleko / Idzie teraz ulicami wielkiego miasta / jak między wierszami poematu lingwistycznego, / w którym sen na zawsze złączył się z jawą, / aby szukać schronienia w zwodniczym półcieniu słowa.*

Daremną walkę o życie prowadzą poeci – uzupełni Dominiak swoją gorzką diagnozę w innym wierszu. Począ nie ocala, nie uwalnia od bólu, nie jest żadną pociechą. Dominiak docenia rolę Księgi, dzieł, które można czytać jak własne życie, wie jednak, że ani losu, ani historii nie można przechytrzyć, bo Jesteśmy tu wszyscy / Na tej karcie jakby wyrwanej z Biblii w obrazkach dla dzieci / Jesteśmy na moment i widać jak przez nasze ciało łagodnie / Uśmiecha się śmierć szepcząc: własne życie zawsze jest cudze. Świat Dominiaka obywatel bez złudzeń, wszystko w nim ma swoje miejsce obracające się bezpowrotnie w nicłość, gdyż – jeśli nawet nasze życie zawsze jest cudze, to – Nikt nas nigdy nie uwolni od nas samych / Mamy już w sobie śmierć. W wierszu „Na granicy światów”, programowym utworze o przemijaniu, o życiu jako o stanie pół-życia, skoro jego konsekwencją jest unicestwienie, poeta dokonuje anihilacji aktu istnienia aktem wyobraźni: Rzeczy / Domy sensu – puste / W istocie rzeczy nic. Ostatnia zwrotka jakby nobilituje przesłanie poetyckie otwierając mu mistyczną perspektywę:

*Na granicy dwu światów
Nagość i milczenie
Jak nic*

Czy wobec perspektywy ostatecznej poeta rzeczywiście pokornieje zdając się na łaskę tajemnicy? Gra słów przemawia za dwuznacznym sensem przesłania, ciężar *meritum* wydaje się oczywisty. Ten sam motyw powraca i osiąga maksymalną sublimację w wierszu „Nic a nic”, wierszu o tęsknocie nie wiadomo za czym, bo *gdy*

nagle z ziemi się podnosi / Na moment nikt nie wszelki cień / A kiedy oczy nam otwiera / Już nie widzimy nic a nic. To wiersz o samej żarliwości istnienia, o darze życia, będącego jednocześnie winą, karą i olśnieniem, wiersz o wolności, z której nie umiemy korzystać. Biedni ludzie, chciałoby się westchnąć słowami Dostojewskiego po przeczytaniu tej rozpaczliwej poetyckiej relacji. Wolność Nie potrzebuje świata aby być, tęskniący za nią ludzie są więc światu niepotrzebni...

Wolnościowe obsesje Dominiaka – rezultat jego pasji politycznej – przeistaczają się w jego poezji w ponadczasowy, ponadkulturowy ludzki dramat. Większość wierszy ze zbioru „Światło złej nocy” powstała przed 1989 r. i doświadczenia lat 80. odcisnęły na nich swoje upiorne piętno. Pisałam już nie raz przy okazji wierszy „rozrachunkowych” o morderczej (dla poezji) albo ocalającej (dla osobowości poety) presji stanu wojennego. Dominiak cały – od nieśmiertelnej duszy po z rzadka stosowane dwukropki – ulepiony został z politycznej gliny tamtych lat. A nie jest on przecież poetą prymitywnie reaktywnym ani *stricte* martyrologicznym jak wielu poetyckich kronikarzy, którzy stanem wojennym ostrzyli zęby swoich wierszy. Jego tragizm nie odnosi się do owych kilku bolesnych (zgoda: bardzo nawet bolesnych) przeżyć, które w nowej sytuacji łatwo (ba! bardzo nawet łatwo) udaje się zamienić na intratne posadki w kraju czy za granicą, jego tragizm legitymuje się zmaltretowaną psychiką, przepaloną do cna duszą, jest prawdziwy, jest tragiczny. Ktoś, kto całym sobą walczy o wol-

ność, z całego siebie składa ofiarę. Poezja Dominiaka imponuje i przeraża głęboką, bezkompromisową konsekwencją tragizmu w obnażaniu zakamarków samoświadomości poety. Samoświadomości klęski. Klęski na wszystkich planach, we wszystkich wymiarach. Wstrząsając ekspresją negacji wiersz „Kafka” wyraża totalną odmowę zgody na świat: *Podziwiali moją umiejętność głodowania / mówi głodomór / nie powinniście jednak / jej podziwiać / zaprawdę przeżyłby / gdyby mu smakowała / choć jedna potrawa / tego świata.*

Jakimż heroizmem, jakimż miłosnym zapalem tchnie w kontekście ciemnej tonacji tej liryki zdanie cytowane przeze mnie na początku. W wierszu „Noc przy córce” znajdują się te m.in. strofki:

*Ci co bajkom nie wierzą
Nie zasługują na wiarę
Jak po nocy jest dzień
Tak po mnie ty dziecko
(...)
Jutro z klocków ułożysz
Drugą połowę przeszłości
Boże tyle doświadczenia
Trzeba się spieszyć kochać*

W przypadku tej poezji paradoks okazuje się źródłem dobrego światła.

Adriana Szymańska

ZAPISKI SPOD WULKANU

Gustaw Herling-Grudziński

Dziennik pisany nocą 1989–1992

„Czytelnik”, Warszawa 1993, ss. 383

Najnowszy, piąty już tom „Dziennika pisanego nocą” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego ukazał się pierwodrukiem w wydawnictwie „Czytelnik”. Można uznać, że ta zmiana miejsca wydania z paryskiej Biblioteki „Kultury” na Warszawę jest symptomatyczna. Po latach nieobecności i publikacji w drugim obiegu pisarz wraca do swoich czytelników. Do polskiej promocji i recepcji Grudzińskiego przyczynił się również „Przegląd Powszechny” (zob. „PP” 11/1987 i 5/1989).

„Dziennik pisany nocą” jest osobliwością nawet na tle literatury autobiograficznej. Jak wyznał w przedmowie sam autor, nie jest na pewno *dziennikiem intymnym*, ani *Bildungsroman*. Czym zatem jest? Już w 1979 r. pisarz wyłożył swoje credo: *Mój ideał dziennika, niedościgniony, to prawda, nie ma jednak powodu, aby go nie wyznać. Przesuwa się w nim raz szybciej raz wolniej, raz na scenie, raz w tle, „historia spuszczonego z łańcucha”, jak nasze czasy znakomicie określił Jerzy Stempowski. A w lewym dolnym rogu, wzorem małowideł renesansowych, miniatury i ledwie naszkicowany autoportret obserwatora i kronikarza.*

Obejrzyjmy zatem, co zgodnie z tą dewizą stało się treścią „renesansowego małowidła” z lat 1989–92. Dziennik podzielony w klasyczny

sposób na lata 1989, 1990... jest niejednolity wewnętrznie. Składają się na niego fragmenty typowego dziennika, takie jak anegdota o martwym wielorybie Moby Dicku, wspomnienia o ludziach (np. cierpkie uwagi o zachowaniu Marii Dąbrowskiej czy Jarosława Iwaszkiewicza za granicą), czy wreszcie odpryski z atmosfery przejmowania władzy przez „Solidarność” w Polsce. Obok nich pisarz umieszcza partie zdecydowanie estetyczne, będące samodzielnymi całościami, czy rozmyślenia poświęcone malarstwu. Te właśnie trzy kręgi zagadnień: polityka, ujęta w formę noweli problematyka filozoficzno-moralna i refleksje o sztuce, najżywiej pisarza obchodzą i nie skąpi im miejsca w notatkach.

Fragmenty literackie, powtórki i powroty do niektórych spraw zawsze mają ścisły związek ze współczesnością. I tak „Dżuma w Neapolu. Relacja o stanie wyjątkowym” jest kontynuacją opowiadania „Cud” (1983). Łatwo dostrzec ukryte powinowactwa „Cudu”, zbeletryzowanej, lecz historycznie wiernej i ścisłej rekonstrukcji plebejskiego buntu Masaniella z 1647 r. i urwanego rozdziału „Solidarności” (analogia: trybun ludowy Masaniello – Wałęsa). Postacie głów państwa i osób ze sceny politycznej są dla pisarza obiektem szczególnie drobiazgowego oglądu. W 1990 r. Wałęsa zostaje porównany do Erazma Kocmółchowicza z Witkiewiczowskiego „Nienasycenia”. Grudziński opisuje go ze swadą: *Wielki Kocmółch, jak go nazywano, rozkoszował się atmosferą rodzinną: panią Kocmółchową i tuzinem Kocmółszków. „Do mnie należy ostatnie słowo – zwykł się przechwa-*

lać – zarówno w domowej ojcowiźnie jak w publicznej ojczyźnie.” I dorzucał: „Boi się mnie Premier, boi się mnie Generał, boją się mnie te wymoczki w parlamencie, wszystkich ja stworzyłem, wszyscy są moimi kreaturami”. Pisarz nie rezygnuje z dysput politycznych. Określa się zawsze jasno i bez ogródek. Nigdy nie mamy wątpliwości, czego jest wyznawcą, a czego przeciwnikiem. I tak np. pod datą 1 II 1990 r. sygnalizuje: *Jestem zdania, że socjaldemokracja RP powinna zostać na dożywocie w opozycji (...).* Polityka jest żywiołem codzienności, Grudziński ulega dziennikarskiej pokusie komentowania wydarzeń dnia, doniesień radiowych, migawek telewizyjnych. Na tym polu czuje się bardziej publicystą niż pisarzem.

Tworzywo w pełni literackie dochodzi do głosu w opowiadaniach. Jak zauważa Barbara Zielińska (w książce „Etos i artyzm. Rzecz o Herlingu-Grudzińskim, Poznań 1991): *Opowiadania te (...) w większości są próbą zapisu metafizycznego drżenia rzeczywistości, rozbudowują więc motyw, który w dzienniku sensu stricto jest znacznie bardziej ukryty. Pierwszoosobowy narrator, zwykle także bohater tych opowiadań, przypomina często bohatera „Dziennika”. Opowiadania zatem tracą coś ze swej fikcyjności.* W ostatnim tomie na szczególną uwagę zasługują: „Krótka spowiedź egzorcysty”, w której powraca koncepcja zła i demoniczności – klucz do pisarstwa Herlinga – oraz „Monolog o martwej mniszce”, jeszcze jedna próba oceny człowieka miarą świętości i miłości, odpowiedzi na odwieczne pytanie o ludzką naturę. *Shakespeare (...) pisał, że „je-*

steśmy z takiej materii, z jakiej zrobione są sny". Grudziński zastanawia się: *Czym może być człowiek, (...) czysty i cichy, martwy zarazem i żywy, rozedrgany i migotliwy, jak płomień świecy na wietrze?* Przypowieść o mniszce zamyka jeszcze jedno słowo-klucz, bez którego nie sposób zrozumieć wyobraźni pisarza. Brzmi ono: pamięć. Jak zaznacza Zdzisław Kudelski (w książce „Pielgrzym świętokrzyski. Szkice o Gustawie Herlingu-Grudzińskim“, Kielce 1992), pamięć jest *mediacyjnym mostem między ludzką nędzą i boską doskonałością, doznaniem bólu i tajemnicą przemijania.*

Grudziński od 1955 r. mieszka w Włoszech. To przyjęte z wyboru miejsce osiedlenia harmonijnie koresponduje z zainteresowaniami plastycznymi. Piąty tom „Dziennika“ zawiera 4 piękne eseje poświęcone malarzom. Pisarz nie próbuje być historykiem sztuki, wręcz przeciwnie, intryguje go wyłącznie związek pomiędzy życiem a dziełem pędzla. Pisze o grze światła i cienia u Caravaggia i o jego losie podobnym do tragedii Giordano Bruno. Studiuje i odczytuje psychologiczny sens autoportretów Rembrandta. Pragnie pojąć tajemnicę Vermeera. W końcu w czasie spacerów nadmorskim bulwarem przeprowadza analizę obrazów Ribery. Ten ostatni, Hiszpan z I poł. XVII stulecia, przybyły z Walencji do Neapolu, jest mu wyjątkowo bliski. Być może przez uczuciowy związek z miastem, które dla obu – dla malarza sprzed trzech wieków i dla dziś już sędziwego pisarza – stało się przystanią na resztę życia.

Grudziński napisał o Neapolu

*z nutą serdecznego ciepła: Tu żyję, tu prawdopodobnie umrę, można na emigracji, gdy trwa tak długo, uratować bardzo dużo, z wyjątkiem jednej rzeczy: żywej bliskości kraju rodzinnego. Nie ma tedy sensu bronić się uporczywie przed pokochaniem Neapolu. Miasto leżące u stóp Wezuwiusza zajmuje szczególne miejsce w biografii pisarza. Tomasz Burek proponuje nawet nazwać twórczość Grudzińskiego *zapiskami spod wulkanu.* Autor „Dziennika“ komentuje tę maksymę, powtarzając słowa Pawła Muratowa: *Nikt poza Neapolitańczykiem nie kocha świata taką mocną, upartą, zwierzęcą miłością.* Polak dzieli z Neapolitańczykiem miłość świata i życia, ale jednocześnie ciągle wraca do swoich korzeni, do języka: *Pisuję czasem drobne rzeczy do pism włoskich (...) A przecież pisząc dorywczo i dla zarobku po włosku mam takie uczucie, jakbym dotykał tego języka przez grubą rękawiczkę. Nie zaś, jak w wypadku własnego języka, bezpośrednio – cienką i unerwioną skórą na nagich dłoniach. Mam nadzieję, że tę cienką i unerwioną skórę na nagiej dłoni zdołałem donieść do chwili, gdy przestałem być pisarzem emigracyjnym, a stałem się pisarzem polskim zamieszkałym w Neapolu.**

Herling-Grudziński to jeden z najbardziej znaczących pisarzy współczesnych, człowiek o niezwykle przenikliwości spojrzenia i rzadkim darze przewidywania. Piąty tom jego „Dziennika pisanego nocą“ wieńczy myśl o wolności, myśl, której nie wolno zapomnieć ani zlekceważyć: *Wiele nędz znaczyło moją drogę wygnania (...) lecz niezmiennie przyświecał jej jeden blask: wolność, która jest odwrotnością przerażenia, jest źródłem*

odwagi i nadziei, podtrzymuje w momentach słabości, obala idealnie wszelkie granice, łamie wszelkie hamulce. Słowa o wolności kończą się dalką od łatwego optymizmu wizją polskiej przyszłości, prawdziwą, acz bolesną przestrogą wpisywaną do czytelniczego sztambucha: Eks-wygnaniec rozumie teraz jaśniej niż w latach emigracyjnej idealizacji, jak daleko zaszedł w jego kraju proces sowietyzacji równoległe z rosnącym oporem przeciw komunizmowi i tęsknotami do wolności. Wie, że były poddany musi obecnie dorosnąć stopniowo do rangi obywatela, choćby na to dorastanie nie starczyło jednego pokolenia.

Anna Pietrzak

ZRODZENI NA SKRZYŻOWANIU DRÓG

Teresa Zaniewska

Podróż daremna

Szkice

*o poezji białoruskojęzycznej
w Polsce*

Białystok 1992, ss. 133 + fotogr.

A dusza jest na Wschodzie Polsko-białoruskie związki literackie

Białystok 1993, ss. 141
Biblioteczka Białoruskiego
Stowarzyszenia Literackiego
„Białowieża”, poz. 8 i 10

Dyskusja na temat zasad, sposobów i zasięgu interwencjonizmu państwowego w dziedzinie kultury w Polsce wciąż trwa, budząc w środowiskach twórczych i ośrodkach władzy silne emocje, prowadzące niekiedy do skrajnych postulatów: bądź całkowitej likwidacji działań państwa w tej mierze, bądź objęcia nimi jak największych obszarów kultury. Jeśli jednak pominiemy skrajności, okaże się, że żadne z wysoko rozwiniętych państw świata – chcąc zachować tożsamość narodu – nie rezygnuje z polityki kulturalnej, zaś problem polski polega raczej na nikłych obecnie możliwościach finansowych państwa (wydatki na kulturę w 1989 r. wyniosły 2,16% budżetu, w 1993 r. – już tylko nieco ponad 1%). Jeżeli zatem pada pytanie o to, jak wyko-

rzystać je najlepiej (w „PP” pisał o tym ostatnio M. Jagiełło, zob. nr 10/1993), nie sposób pominąć ogólniejszego problemu wielokulturowości, mającej swe korzenie w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Tak zwany realny socjalizm z uporem dążył do swoistej homogenizacji społeczeństwa, środkami administracyjnymi „likwidując” mniejszości narodowe w Polsce. Dopiero po 1989 r. można było znów głośno mówić, że trwają wśród nas w rozproszeniu Ukraińcy, Białorusini, Litwini, Romowie, Niemcy; że pielęgnują swój język, tradycję, obyczaj; że nie są wrogami polskości, lecz mogą współtworzyć szeroko rozumiane bogactwo naszego kraju. W zmienionej sytuacji politycznej MKiS podjęło w miarę możliwości działania „u podstaw”, wspierające ich stowarzyszenia kulturalne, związki twórcze, nauczanie w rodzimym języku, a także wydawnictwa, uwagę swą kierując szczególnie na wschód – niegdyś tak płodne kulturowo skrzyżowanie dróg Rzeczypospolitej. W ramach tak m.in. pojmowanej polityki kulturalnej sfinansowano też ostatnio dwie książki Białoruskiego Stowarzyszenia Literackiego „Białowieża”. Są one dobrym przyczynkiem do bliższego zapoznania się ze środowiskiem białoruskim w Polsce, jego historią i współczesnymi problemami, a przede wszystkim z literaturą białoruską tu powstającą. Ich przedmiot stanowi świadectwo trwania wartości i zarazem wzmacnianie osłabionego, ale wciąż istniejącego mostu między kulturami.

Autorka książek, Teresa Zaniewska, nie wywodzi się ze środowiska białoruskiego. Wychowała się na

Mazowszu – jak pisze – w tradycyjnej polskiej rodzinie. Z literaturą białoruską zetknęła się kilka lat temu. Podziw i uznanie sprawiły, że zajęła się nią profesjonalnie. „Podróż daremna” to szkice literaturoznawcze o twórczości poetów „Białowieży”, uzupełnione wyborem ich wierszy. „A dusza jest na Wschodzie” dopełnia tej analizy wywiadami z białoruskimi literatami, ich polskimi tłumaczami i przyjaciółmi, także urodzonymi „na skrzyżowaniu dróg”. Obie książki są zaopatrzone w notki bibibliograficzne. Autorka traktuje swe prace jako *swoistą rekompensatę za niemalże niedostrzeżenie przez lata twórczości „Białowieżan” w polskojęzycznych opracowaniach i kompendiach literackich. Jej eseje mają zaświadczyć o żywej obecności twórców białoruskich w życiu literackim i kulturze polskiej.*

Nadzieja Artymowicz, Aleksander Barszczewski, Jan Czykwin, Włodzimierz Hajduk, Zofia Saczko, Michał Szachowicz, Wiktor Swed – bohaterowie książek Zaniewskiej – są członkami „Białowieży”. Białowieskie Stowarzyszenie Literackie powstało w 1958 r. przy redakcji „Niwy”, tygodnika wydawanego w języku białoruskim, i jest najstarszą w Polsce powojenną grupą literacką. Jej członkowie mieszkają głównie w Białymstoku i okolicach, ale też w Warszawie, Opolu, Krakowie i Poznaniu. „Białowieża” jako zjawisko literackie jest znana w Białorusi i ceniona przez skupiska emigracji białoruskiej w Kanadzie, USA, Australii. Utwory białowieskich poetów tłumaczono na polski (m.in. E. Kabatc, W. Woroszyński, F. Nieuważny, M. Jurkowski), niemiecki,

angielski. W ciągu 35 lat wydali oni ponad 100 książek. *Stosunkowo nie-liczna – około trzytysięczna – społeczność białoruska w Polsce wydała – pisze Zaniewska – znaczącą grupę literatów, których dokonania dla rozwoju kultury obu narodów – białoruskiego i polskiego – pozostają istotne na różnych piętrach świadomości. (...) Pamięć zbiorowa społeczności białoruskiej, wciąż żywa w pamięci indywidualnej poetów i pisarzy z „Białowieży” (...) warunkuje istnienie ojczyzny prywatnej Białorusinów, podtrzymując jej ciągłość i trwanie.*

Język jest najważniejszym czynnikiem zachowania świadomości narodowej, zatem w literaturze odnajdujemy korzenie narodu, diagnozę teraźniejszości i wizję przyszłości. Dla „Białowieżan” jest to także *podróż daremna w czasie i przestrzeni wśród pejzaży pamięci pomagającej zrozumieć własny los.* W ich utworach odnajdujemy ponawianą próbę odpowiedzi na najważniejsze pytania: kim jestem? skąd przychodzę? Ocalanie wartości wyniesionych z mitycznej przestrzeni dzieciństwa (środkiem wyrazu artystycznego są tu wątki i motywy ludowe) łączy się w ich wierszach z *dolegliwością duchową* utraty ojczyzny lokalnej (najczęściej rodzinnej wsi) w poszukiwaniu własnej drogi życiowej. Cechuje tę literaturę *specyficzne wewnętrzne rozdarcie ludzi narodowego i kulturowego pogranicza.* Dla przyszłości najważniejsze jest odrodzenie podupadającej świadomości narodowej mniejszości białoruskiej w Polsce. W wywiadach z autorami i tłumaczami odnajdujemy kolejne ważne wątki: pytania o związki historyczne z Polakami i o współczesny nacjonalizm białoru-

ruski, o kierunek przebudzenia narodowego i politycznego Republiki Białoruś.

Czesław Seniuch, urodzony w Lubczy nad Niemnem tłumacz literatury białoruskiej i rosyjskiej na polski, w rozmowie z T. Zaniewską mówi: *Teraz pod panowaniem Jego Gustowności Rynku zalewa nas towar zachodni, konsumowany zachłannie na zasadzie „wielkiego żarcia”. Ale to ważyło wróci do równowagi, gdy się nasycimy i zaczniemy smakować, wybierać kolory, szukać duszy, ludzkiej duszy grzesznej i wzniosłej. A dusza jest na Wschodzie, bo tam jest cierpienie i dźwiganie się z upadku.* Ta nadzieja winna przyświecać twórcom oraz ich tłumaczom i czytelnikom. Jest to też inny aspekt, mniej może widowiskowy, ale także ważny dla Polski, szeroko rozumianej integracji europejskiej.

Maria Magdalena Matusiak

BIAŁORUSINI – LUDZIE PROŚCI

Eugeniusz Mironowicz

Białorusini w Polsce 1944–1949

PWN, Warszawa 1993, ss. 219

Zmiany terytorialne po II wojnie światowej, Holocaust i powojenne przesiedlenia wpłynęły w istotny sposób na strukturę narodowości-

wą Polski. Porównanie liczby mniejszości narodowych w II Rzeczypospolitej z ich liczbą po 1945 r. pozwala stwierdzić zmianę skali problemu, choć zdarza się, że lokalnie kwestie narodowościowe dotąd odgrywają pewną rolę. Kwestia mniejszości narodowych w Polsce (a także rodaków mieszkających poza obecnymi granicami kraju) pojawia się też w stosunkach międzynarodowych (do największych w tym względzie kontrowersji doszło chyba w stosunkach polsko-litewskich). Mimo relatywnie niewielkiej obecnie liczby mniejszości narodowych (łącznie około 2–3% ogółu ludności państwa), władze polskie nie pozostają obojętne wobec tego zagadnienia, wspierając poczynania mniejszości na różnych polach. Służy temu przede wszystkim, istniejące od 1989 r. przy MKiS, Biuro ds. Mniejszości Narodowych. Zagadnienia narodowościowe stały się też przedmiotem wzmoczonych badań historyków, socjologów, etnografów.

Białorusini w Polsce mieszkają przede wszystkim we wsiach Białostockizny. Ogólna liczba ich sięga 150–200 tys. Uwarunkowań życia narodowego Białorusinów w Polsce w pierwszych latach po II wojnie światowej dotyczy książka E. Mirownicza. Szkoda, iż autor ograniczył się do stosunkowo krótkiego okresu (1944–49), a nie spróbował ukazać dziejów Białorusinów począwszy od zakończenia II wojny światowej aż do czasów nam współczesnych. Mirownicz, chcąc zapewne, by czytelnik mógł lepiej zrozumieć kwestię białoruską w pierwszych latach po II wojnie, obszernie (zbyt obszernie) przedstawił wydarzenia wcześniejsze.

Rozpoczął swoją książkę od ukazania narodzin białoruskiego ruchu narodowego, następnie omówił położenie Białorusinów w Polsce w latach 1918–39 oraz w okresie okupacji sowieckiej. Autor wykorzystał istniejące opracowania i wspomnienia dotyczące spraw białoruskich, materiały nie opublikowane (także w języku białoruskim), a odnośnie do lat 1944–49 również archiwalia zgromadzone w Warszawie i Białymstoku. Warto podkreślić, że Mirownicz sam jest Białorusinem, żyjącym sprawami swych współrodaków, a nie tylko beznamietnym badaczem.

Jako podstawowe kryterium wyodrębnienia Białorusinów autor przyjął (za praktyką administracji) wyznaczenie prawosławne. Sygnalizuje jednak, że jest to uproszczenie, gdyż pozostawia poza rozważaniami *dość liczny element, etnograficznie białoruski, wyznania katolickiego*. Pomija także fakt niewykryształizowanej świadomości narodowej części wyznawców prawosławia. W rezultacie znacznie częściej niż pojęcie „Białorusin”, występowało samookreślenie „tutejszy” czy „ruski”. Trudno też oszacować liczbę Białorusinów-przebiegających z sowieckiej Białorusi do Polski po zakończeniu II wojny (autor używa utrwalonego w marksistowskiej historiografii, a nietrafnego przecież słowa „repatrianci”). Ruch ludności odbywał się też w drugą stronę. Do końca 1946 r. z województwa białostockiego wyjechało na wschód ponad 36 tys. Białorusinów. W końcu w 1949 r. na Białostockiznie mieszkało co najmniej 125 tys. Białorusinów, co stanowiło około 15% ludności województwa. Niemal w całości była to ludność

wiejska. Migracje do miast, wymuszone racjami ekonomicznymi, rozpoczęły się dopiero w końcu lat 40., zaś w następnym 10-leciu stały się zjawiskiem masowym. W omawianym okresie dominowały archaiczne metody gospodarowania (trójpółowka): *Nowością na wsi białoruskiej był rower, którego cena równała się cenie krowy.*

Autor zaznaczył, że w nowej sytuacji Białorusini związali swoje nadzieje z tworzącą się „władzą ludową”. Takie instytucje, jak wojsko, milicja czy aparat administracyjny, otwierały im drogę awansu. W efekcie na Białostocczyźnie tworzyli znaczny odsetek miejscowych władz (PPR, UB, MO, ORMO, rad narodowych), choć – jak twierdzi Mironowicz – pełnili raczej funkcje drugorzędne, stanowiąc czynnik dominujący w lokalnej (powiatowej i gminnej) administracji. Już na początku 1945 r. Białorusini stanowili np. 50% składu osobowego UB, w latach następnych, jak zaznaczył autor, odsetek przez ten systematycznie wzrastał. Funkcje te osiągnęli jednak nie jako Białorusini, ale jako sympatycy systemu komunistycznego. Znaczące i jednoznaczne zaangażowanie polityczne Białorusinów było, jak się wydaje, zasadniczą przyczyną podnoszonego przez Mironowicza *terroru podziemia* i niechęci ludności polskiej. Mironowicz twierdzi jednak: *Działania podziemia nie ograniczały się tylko do walki ze strukturami komunistycznego państwa, lecz wymierzone były także w ludność białoruską.* Nieco dalej łagodzi tę hipotezę: *Represje wobec nich (Białorusinów – K.T.) były konsekwencją ich wyboru, który, dodajmy, dla pol-*

skiego podziemia oznaczał konsekwentne i powszechne opowiadanie się Białorusinów po stronie nowego okupanta. Mironowicz podkreśla: *Nowy ustrój nie był odbierany przez chłopów białoruskich jako tragedia, a wprost przeciwnie, stwarzał on po raz pierwszy szansę awansu, społecznego, kulturalnego i politycznego. W przeszłości nie było niczego, za czym należało tęsknić. W przypadku Białorusinów nawet te pierwsze lata po II wojnie światowej były odbierane jako zwrot ku lepszemu.*

Autor zaznaczył, iż Białorusini otrzymali pełnię praw jako Polacy, *nic natomiast jako Białorusini.* Począwszy od roku szkolnego 1945/46 władze oświatowe zaczęły likwidować szkolnictwo białoruskie. Argumentowano, że skoro Białorusini wyjeżdżają z Polski, szkoły takie nie są już potrzebne. Pod koniec 1944 r. działały 3 szkoły średnie i 105 podstawowych z białoruskim językiem nauczania; po 3 latach pozostało tylko 6 szkół podstawowych. Zlikwidowano również jedyny białoruski zespół teatralny „Połymia”. W 1949 r., niespodziewanie, w centrali PZPR, zdecydowano o odbudowie szkolnictwa białoruskiego. Na Białostocczyźnie jego organizacją zajmowały się nie tylko władze oświatowe, ale także administracja, komitety partyjne, milicja, a nawet UB. Ze strony samych Białorusinów *na-gła zmiana polityki rządu nie spotkała się bynajmniej z entuzjastycznym przyjęciem.* W 1950 r. funkcjonowały już 3 szkoły średnie i 39 podstawowych. Mironowicz zaznaczył, iż nie są znane mechanizmy, które w 1949 r. wpłynęły na zmianę polityki oświatowej.

Władze komunistyczne ingerowały też w sprawy organizacyjne Kościoła prawosławnego. Duchowieństwo na Białostocczyźnie zmuszono, by się podporządkowało zwierzchności kandydata władz, bpa Tymoteusza. Fragment dotyczący powojennej polityki władz wobec Kościoła prawosławnego należy zresztą do najbardziej interesujących w książce. Władze doprowadziły ostatecznie do prawnego uregulowania sprawy autokracji i włączenia Białostocczyzny do metropolii warszawskiej.

Zagadnieniem bardzo istotnym, acz trudnym (niemożliwym?) do zwerifikowania jest świadomość narodowa Białorusinów. Według Mironowicza: *Nie sposób tej grupie mniejszościowej przypisać cech dojrzałego narodu lub nawet narodowości, ani też określić jej świadomości świadomością grupy etnicznej*. Choć świadomych narodowo Białorusinów można by odnaleźć zarówno w środowisku wiejskim i miejskim, to w tych samych grupach pełno było „tutejszych“, „prawosławnych“, „prostych ludzi“, „ruskich“.

Książka Mironowicza, mimo sygnalizowanych potknięć, zastrzeżeń znacznie poszerza naszą wiedzę o dziejach Białorusinów w Polsce po II wojnie światowej.

Krzysztof Tarka

Janusz Adamczyk, *Płonać, aby żyć*

„Kerygma“, Lublin 1993, ss. 80

Tomik poetycki autora ur. w 1947 r.

Jacek Bolewski SJ, *Nie bać się nieba. Maryjne intuicje – do myślenia*

WAM, Kraków 1994, ss. 264

Autor, teolog-dogmatyk, zgłębia tajemnicę Maryi w Jej relacji do Kościoła. Konsekwencją tego spojrzenia jest pytanie o znaczenie maryjnych dogmatów (zwłaszcza o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu) dla chrześcijańskiej wizji ludzkiego początku i końca. Przedstawione w książce refleksje umacniają nadzieję na powszechne zwycięstwo Bożego miłosierdzia.

Phil Bosmans, *Szczęście na każdy dzień*

przeł. Marta Hawryluk

„Cor Apertum“, Warszawa 1993

Myśli, wiersze i sentencje, których bohaterem jest zwykły, szary człowiek.

Denise Brihat, *Życie w świecie a kontemplacja. Jacques i Raissa Maritain prorocy naszych czasów*

„M“, Kraków 1993, ss. 103

W wysiłku intelektualnym, modlitwie i różnorakich zaangażowaniach Maritainowi towarzyszyła żona. Autor przybliży ich oboje.

Helena Brzozowska, *Nasza dziwna grupa ZWZ-AK*

WAM, Kraków 1993, ss. 288 + fotogr.

Historia sanitariuszek dwóch szpitali powstańczych, która powstała w wyniku prowadzonych przez wiele lat i zarejestrowanych przez autorkę rozmów.

Jean-Michel Defromont, *Aż na końcu świata*

przeł. Aniela Łysik
WAM, Kraków 1993, ss. 131

Książka dla młodego czytelnika, opowiadająca historię Międzynarodowego Stowarzyszenia ATD Quart Monde, walczącego o prawa człowieka dla nędzarzy odrzuconych przez świat.

Edmond Fleg, *Mojżesz w opowieściach mędrców*

przeł. Urszula Grajczak i Ryszard Szmydki
OMI „Kerygma”, Lublin 1994, ss. 249

Pierwsze polskie tłumaczenie pisarza żydowskiego (zm. 1964, właśc. nazwisko Edmond Flegenhcimer) otwartego na liczne aspekty dziedzictwa chrześcijańskiego. Prezentowany utwór nawiązuje do tradycji midraszy.

Floris, *Modlitwa co to takiego?*

przeł. Lilla Danilecka
„Ezop”, „Cor Apertum”, Warszawa 1993, ss. 103

Autor, filozof z wykształcenia, zafascynowany duchowością franciszkańską, pisze o modlitwie jako źródle pokoju i radości.

Klaus Hemmerle, *A Słowo stało się Dzieckiem. Rozważania na Boże Narodzenie*

przeł. Jakub Ekier
Verbinum, Warszawa 1993, wyd. I, ss. 71

Droga do człowieczeństwa prowadzi przez dziecko, którym był także Syn Boży.

Julia Hubert Budzyńska, *Syberyjska dziatwa. Wojenne losy kresowiaków*

Norbertinum, Lublin 1993, wyd. I, nakł. 1000 egz., ss. 89

Autorka, jedna z zesłanych, opisuje losy polskich dzieci, ich walkę o przetrwanie i nieprawdopodobny hart ducha.

Wilhelm Huenermann, *Ojciec Damian*

przeł. Irena Jaworska
„Cor Apertum”, Warszawa 1992, ss. 238

Książka przybliża postać oczekującego na beatyfikację o. Damiana de Vouster, ur. w 1840 r. w Belgii, misjonarza i opiekuna trędowatych na wyspie Molokai.

Pasquale Ionata, *Psychoterapia a problemy życia religijnego*

„M”, Kraków 1993, ss. 230

Rozważania autora koncentrują się wokół czterech problemów: duchowość (psychologia i psychoanaliza), cielesność (młodzi i konsekrowani), trudności międzyosobowe i trudności osobowe.

Bronisław Janik, *Niezwykły świadek wiary na Wołyniu 1939-1943*
ks. Ludwik Wrodarczyk OMI

Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, Poznań 1993, wyd. I, nakł. 10 000 egz., ss. 240 + fotogr.

Oparta na faktach opowieść o życiu i posłudze kapłańskiej w przygranicznej wsi Okopy księdza, który potrafił sobie zjednywać Polaków, Ukraińców, Żydów.

Ignacy Ketling (Lech Stankiewicz), *A ja cię kocham* *zwyczajnie. Wspomnienia i refleksje*

„Ethos”, Toruń 1993, wyd. II, nakł. 5000 egz., ss. 149

Książka o przekazywaniu dorastającym dzieciom takich wartości, jak poczucie więzi i godności narodowej, racjonalne oceny etyczne, wiara religijna.

René Laurentin, *Krótki zciorys Bernadety*

przeł. Mieczysław Figarski SJ
WAM, Kraków 1993, ss. 90

Bernadeta Soubirous ur. w 1844 r. wciąż jawi się w oczach badaczy przeszłości jako postać bulwersująca swą osobowością i świętością.

ks. M. Maliński, *Wszystkie nasze dzienne sprawy*

TUM, Wrocław 1993, wyd. VI, ss. 228

Wznowienie książki dla młodzieży ukazującej ściśle związek Ewangelii z codziennym życiem.

Carlo Maria Martini Kardynał Arcybiskup Mediolanu, *Wytrwaliście przy mnie w moich przeciwnościach. Rozważania o Hiobie*

przeł. Stanisław Obirek SJ
WAM, Kraków 1993, ss. 141

Refleksje autora nad postacią Hioba stają się pytaniami o naszą wiarę i modlitwę, które winny się zwracać ku niepojętej miłości Boga.

Stanisław Piskor, *Transfiguracja. Wybór esejów teoretycznych*

Tow. Zachęty Kultury, Katowice 1993, ss. 151

Autor, historyk sztuki, współzałożyciel grupy literackiej „Kontekst” i redaktor „Studia”, w swych esejach poszukuje uniwersalnych wyznaczników estetycznych dla współczesnej sztuki.

Tadeusz Ruciński RSC, *Jak dobra wróżka... To i owo, tak czy owak o Matce Bożej żywej, matczynej, dziecięcej...*

TUM, Wrocław 1994, wyd. I, ss. 144

Ilustrowana i zaopatrzona w piosenki (z nutami) książeczka dla dzieci.

Marek Sokołowski SJ, *Wiara i okolice*

WAM, Kraków 1993, ss. 162

Zbiór szkiców o poezji ks. Jana Twardowskiego i wierze przejawiającej się w utworach słynnego poety-kapłana.

Z życia Kościoła

1. JESTEŚMY U POCZĄTKU NOWEJ WIOSNY KOŚCIOŁA W POLSCE. W obszernym wywiadzie udzielonym „Gazecie Wyborczej” (15–16 I 1994) bp Jan Chrapek pozytywnie ocenia to, co się obecnie dzieje w Kościele. Krytycznie natomiast ocenia tych wszystkich, którzy w Kościele i poza nim kierują się logiką podejrzeń i nieufności. Podejrzliwość, która przede wszystkim wynika z nieufności w ludzką dobroć, z poczucia zagrożenia ze strony wszystkich i ze spiskowego postrzegania dokonujących się zmian podzieliła wielu Polaków. Bp Chrapek określił jako ślepą uliczkę tropienie i niszczenie złych nurtów, które napływają z Zachodu. *Tropimy i wzmacniamy dobre nurty, a wtedy siłą faktu odsuniemy złe. Wzmacniamy dobro, zamiast wciąż tylko walczyć ze złem.* Jednym z aspektów wzmacniania dobra wewnątrz Kościoła jest budowanie nowych relacji między świeckimi i duchownymi. Jest to jeden z istotnych elementów *nowej świadomości Kościoła w Polsce*. Jako przykład bp Chrapek podał fakt, że szefem Katolickiej Agencji Informacyjnej został świecki dziennikarz: *Jeszcze do niedawna byłoby to nie do pomyślenia.* Miejsce Kościoła w państwie to kolejny aspekt tego wywiadu. Bp Chrapek upatruje w 19 IX 1993 r. datę znamionną dla określenia zmiany w świadomości polskiego Kościoła: *W nas samych zwyciężyła świadomość, że musimy inaczej artykułować swoją obecność. (...) Nie politycznie. Musimy wskrzesić w sobie nurt nowej, pełnej ewangelizacji, której istotą jest budowanie głębszej wiary, religijnej głębi. Formowanie żywych ludzi do wiary, a nie tworzenie papierowych instytucji.*

2. OŚWIADCZENIE PRYMASA POLSKI W SPRAWIE KONKORDATU I JEGO RATYFIKACJI jest próbą wyjaśnienia niektórych zarzutów wysuwanych przeciwko ratyfikacji podpisanego w ub.r. konkordatu. W pierwszych tygodniach stycznia br. w środowiskach rządowych, politycznych i opiniotwórczych dyskutowano nt. konkordatu, podając w wątpliwość jego celowość i obecny kształt. M.in. stawia się zarzut, że w niektórych kwestiach (np. małżeństwa) konkordat jest za mało precyzyjny oraz że w kilku punktach jest sprzeczny z obowiązującym prawodawstwem polskim. Zdaniem prymasa podnoszone wątpliwości wynikają *nie tyle – jak się wydaje – z racji merytorycznych, ile polityczno-taktycznych.*

Wyjaśniając, czym jest konkordat, kard. Glemp pisze, iż określa on *linię uprawnień i obowiązków oraz wzajemnych odniesień i współdziałania, bez wchodzenia w szczegóły i sposób realizacji tych uzgodnień. Po ratyfikacji konkordatu (podobnie rzecz się ma z analogicznymi umowami o charakterze międzynarodowym), której dokonuje Prezydent RP po uprzedniej aprobacie Parlamentu, a ze strony Stolicy Apostolskiej Ojciec Święty, trzeba będzie wspólnie uzgodnić i opracować nieodzowne przepisy wykonawcze, jak również dokonać nowelizacji niektórych ustaw. Wiadomo bowiem, że wszelkie umowy międzynarodowe pociągają za sobą tę konieczną nowelizację.* Prymas nawiązuje także do zarzutów dotyczących prawa małżeńskiego: *W dziedzinie prawa małżeńskiego (por. art. 10) konkordat polski w imię wolności religijnej, tolerancji i poszanowania godności osoby ludzkiej stwarza możliwości, aby małżeństwo kanoniczne, czyli zawarte wobec kapłana, miało także skutki cywilne, pod warunkiem że obydwie strony tego chcą i nie istnieją między nimi przeszkody wynikające z prawa polskiego. Zapis ten w niczym nie ogranicza swobody narzeczonych w korzystaniu z dotychczas istniejącej w Polsce praktyki. Szczegółowe normy wykonawcze określą sposób cywilnego zapisu małżeństwa kanonicznego.*

23 I 1994 r. premier Waldemar Pawlak oświadczył, że rząd zrobi wszystko, by konkordat został ratyfikowany.

3. BEATYFIKACJE PAR MAŁŻEŃSKICH. Watykan sprzyja beatyfikacjom i kanonizacjom par małżeńskich – poinformował w piśmie „Klerusblatt” prałat Helmut Moll, niemiecki współpracownik rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary. Jan Paweł II chce – według Molla – jeszcze podczas swego pontyfikatu wynieść na ołtarze parę małżeńską. Moll wzywa rodziny i kościelne ruchy świeckich, aby poparły rzymski projekt (KAI).

4. BÓG W INWOKACJI KONSTYTUCJI EUROPEJSKIEJ. Przyszła konstytucja europejska powinna – zdaniem frakcji chrześcijańsko-demokratycznej w Parlamencie Europejskim – zawierać odniesienia do Boga. Przewodniczący grupy deputowanych chadeckich Ingo Friedrich oświadczył w Monachium, że w ustawie zasadniczej Unii Europejskiej powinien istnieć zapis odpowiadający zapisowi w konstytucji niemieckiej: *w odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi*. Podkreślił, że jego frakcja będzie zabiegała o wprowadzenie tego zapisu (KAI).

5. PAPIEŻ KRYTYKUJE ROZJĄTRZONY NACJONALIZM. Przemawiając 15 I 1994 r. do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy

Stolicy Apostolskiej Jan Paweł II dokonał przeglądu sytuacji i wydarzeń międzynarodowych. Przypomniawszy, co się dzieje w różnych stronach świata, od Bliskiego Wschodu po Daleki Wschód, od Afryki po Amerykę Łacińską, a także w *starej Europie*, Jan Paweł II zatrzymał się nad przyczynami negatywnych zjawisk i jako pierwszą z nich wymienił *rozjątrzony nacjonalizm*. Nie jest on podyktowany szlachetną miłością ojczyzny ani przywiązaniem do własnej tożsamości narodowej, lecz oznacza odrzucenie drugiego z powodu jego odmienności, po to, aby móc nad nim lepiej zapanować. W tym celu, podkreślił papież, człowiek ima się wszelkich możliwych środków; wynosi własną rację, przecenia rolę państwa, narzuca jeden model gospodarki i niweluje różnice kulturowe. Rezultat tych działań jest jeden: *Stoimy w obliczu nowego pogaństwa, polegającego na ubóstwieniu narodu. Historia zaś pokazała, jak krótka jest droga od nacjonalizmu do totalitaryzmu*. Kościół nie może się zgodzić z taką perspektywą. Ponieważ jest powszechny, służy wszystkim narodom. Dlatego, ilekroć chrześcijaństwo staje się narzędziem nacjonalizmu, odczuwa to jako cios w serce. Papież wyraził przekonanie (i zarazem obawę), że jeśli wspólnota międzynarodowa nie osiągnie porozumienia co do środków służących rozwiązaniu przyczyn roszczeń nacjonalistycznych, należy się spodziewać, że gangrena ogarnie cały kontynent i nastąpi stopniowy regres, powrót do stosunków opartych na sile, których ofiarą padną najpierw jednostki, gdyż *prawa narodów idą w parze z prawami człowieka*. Rozwiązanie, jakie proponuje Kościół, polega na odnowie moralnej (KA1).

6. FRANCUZI I MORALNOŚĆ. Jak wynika z opublikowanej w tygodniku „La Vie” (13 I 1993) ankiecie, dla 70% Francuzów moralność ma znaczenie. Dla 80% badanych indywidualizm jest główną przyczyną zaniku moralności w życiu codziennym. Życie osobiste i życie rodzinne to dwie dziedziny, w których Francuzi najbardziej oczekują rozwoju moralności. W określaniu norm moralnych ufają lekarzom (76%), naukowcom (68%); Kościoły znalazły się na 5. miejscu (40%) papież – na 6. (39%). W tym punkcie istnieje znaczna różnica pomiędzy postawą ogółu Francuzów a postawą francuskich katolików praktykujących, którzy w dziedzinie określania norm moralnych ufają Kościołowi w 79%, a papieżowi w 76%.

7. MŁODZIEŻ HISZPAŃSKA UFA KOŚCIOŁOWI. Zaskakujące wyniki przyniosły najnowsze badania socjologiczne dotyczące postaw religijnych wśród młodzieży hiszpańskiej. Zdaniem 44% młodych Hiszpa-

nów na największe zaufanie zasługuje Kościół, a tylko 22% wymieniło w tej roli wojsko i policję, 15% – sędziów, 7% – członków rządu, 5% – kongres, a 2% – partie polityczne. Młodzież odznacza się także pozytywną postawą etyczną, m.in. 60% potępia aborcję, 72% odrzuca stosunki przedmałżeńskie, 72% – używanie narkotyków. Najbardziej podziwianą postacią jest Matka Teresa z Kalkuty. Jedynym niepokojącym zjawiskiem jest wzrost wśród młodzieży rasizmu. 31% opowiada się za usunięciem z kraju Cyganów (KAI).

8. KARD. MARTINI O SYTUACJI W EUROPIE I W KOŚCIELE. W wywiadzie dla francuskiego dziennika „Le Monde” (4 I 1994) kard. Carlo Maria Martini stwierdził, że obecny kryzys polityczny, jaki przeżywa Europa, jest *kryzysem wolności i sumień*. Jego zdaniem należy bezzwłocznie przeanalizować *naszą wizję wolności, nasz stan świadomości europejskiej*. Obecny kryzys wolności to *kryzys punktów odniesienia*. Zapytany o ocenę ostatniej encykliki kard. Martini powiedział, że jej podstawą nie jest przypomnienie uniwersalnych norm, które obowiązują we wszystkich sytuacjach i kulturach, lecz stwierdzenie, że *istnieje prawda Chrystusa*. Nie jest to prawda normy czy systemu. „*Veritatis Splendor*” *podkreśla wartość sumienia i wolności, które są istotą chrześcijaństwa*. Poruszono także kwestię ewentualnej ewolucji pozycji Kościoła katolickiego w sprawie święcenia żonatych mężczyzn. Zdaniem kardynała, choć istnieje taka możliwość, to powinna ona pozostać wyjątkiem w Kościele katolickim. Nie widzi on takiej konieczności we Włoszech, uznaje jednak, że w niektórych częściach świata taka *ewolucja może mieć miejsce*. Zauważył, że problem pojawił się w związku z przejściem żonatych księży z anglikanizmu na katolicyzm oraz dotyczy żonatych księży katolickich rytu wschodniego, którzy odprawiają msze w krajach rytu łacińskiego. Jednak, zdaniem kard. Martiniego, generalne dopuszczenie do święceń kapłańskich żonatych mężczyzn doprowadziłoby w Kościele katolickim do większej schizmy niż ta, która nastąpiła wraz z odejściem bpa Lefebvre’a.

oprac. Z.K.

