

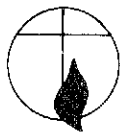
przegląd powszechny

4/872/94

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja 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

„PRZEGŁĄD 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 1 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

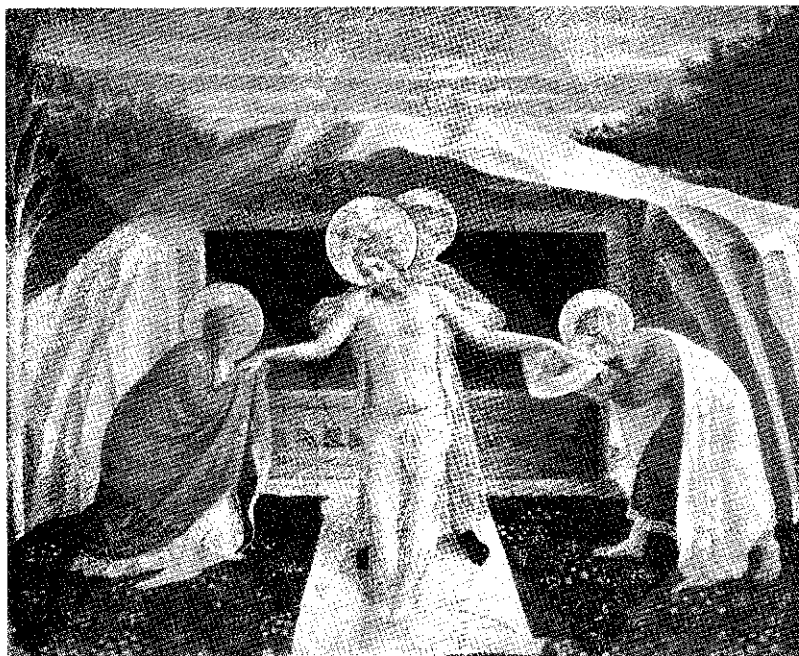
*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.*

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego

Warszawa, ul. Rakowiecka 61

Numer zamknięto 17 III 1994 r.

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



*W Chrystusie Bóg jednał świat, nie poczytując ludziom
ich grzechów, nam zaś przekazując słowa pojednania.*

2 Kor 5,19

Aby pojednanie ofiarowane nam
w Chrystusowym Zmartwychwstaniu
prowadziło do jedności
z naszymi siostrami i braćmi,
życzy swoim Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP“

WIELKANOC 1994

Jerzy Laskowski SJ
**Odpowiedzialny
wybór małżonka**

wyd. II, ss. 92, cena 15 000 zł

Decyzja o zawarciu małżeństwa jest, zwłaszcza dla chrześcijanina, sprawą ogromnie ważną. Powinna być podjęta po dojrzałym namyśle, a wybór współmałżonka powinien być wyborem odpowiedzialnym, bo wtedy rosną szanse zawarcia trwałego, udanego związku. Książka Jerzego Laskowskiego SJ chce pomóc młodym ludziom w stworzeniu takiego związku, ukazując czynniki sprzyjające i nie sprzyjające dokonaniu prawidłowego wyboru partnera.

Książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym.
Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

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

Michał Jagiełło
Wołanie w górach

ss. 418, cena 40 000 zł

Książka Michała Jagiełły, taternika związanego z ratownictwem tatrzańskim od 1961 r., zawiera opisy ważniejszych – trudniejszych i ciekawszych – akcji ratowniczych w Tatrach do 1988 r. *Wołanie w górach* to pasjonująca lektura, ucząca szacunku dla gór i dla pracy ratowników.

Książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym.
Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

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

Spis treści

Warunki pojednania 11

Pierwszym warunkiem pojednania jest otwarcie się na działanie Boga i dostrzeżenie Go wszędzie tam, gdzie dokonuje się dobro. W tym świetle staje się możliwy rachunek sumienia, którego przykład winien dać sam Kościół.

ks. Adam Przybecki

Po czterech latach 13

Rachunek sumienia polskiego Kościoła

Przeobrażenia życia społecznego przynoszą wyzwania, którym wspólnota kościelna nie zawsze potrafi sprostać. Dokonanie obrachunku z przeszłością przez wspólnotę wierzących jest warunkiem umożliwiającym otwarcie pełniejszego dialogu z demokratycznym społeczeństwem. Przyczyną licznych nieporozumień i napięć w poszukiwaniu przez Kościół właściwego mu miejsca jest bowiem brak autorefleksji nad własną powojenną historią.

ks. Waldemar Chrostowski

Auschwitz: wrażliwość polska – wrażliwość żydowska 24

W przeszłości Polska była kwitnącym ośrodkiem żydowskiej kultury i religii. W latach Szoah Niemcy zamienili nasz kraj w cmentarzysko, zmieniając zarazem sposób myślenia Żydów o Polsce. Za atmosferę zakłamania wokół KL Auschwitz-Birkenau po jego likwidacji odpowiada propaganda sowiecka. Prawidłowa wrażliwość Polaków i Żydów wymaga nowego spojrzenia na dzieje ich współistnienia oraz na zmiany wzajemnego nastawienia. Celem odnowy powinno być zbliżenie, wzajemny szacunek i pojednanie.

Hervé Legrand OP

Ewangelizacja Europy 38

Refleksja biskupów europejskich dotycząca ewangelizacji ewoluowała od oskarżeń o sekularyzację do perspektywy pozytywnej i aktywnej – inkulturacji. Ta ma się dokonywać w społeczeństwie urbanistycznym, o wysokim poziomie techniki. Chodzi zatem o to, by podjąć pytanie, powracające w debacie między wiarą a wiedzą we wszystkich jej wymiarach, a także postawić teologiczne pytania dotyczące dialogu między religiami.

Książdz z górniczego Kuzbasu 50

Rozmowa Krzysztofa Renika z ks. Jarosławem Spodarem, duchownym greckokatolickim pracującym w Prokopiewsku na Syberii. Urodzony w 1953 r. Ukrainiec opowiada o swojej trudnej drodze do zakonu redemptorystów i do kapłaństwa,

znaczonych prześladowaniami KGB, a także o pracy na Syberii od 1979 r. Ks. Spodar przez wiele lat pracował jako górnik w Kuzbasie i brał udział w słynnym strajku w czerwcu 1987 r.

Szaleństwo władzy czy szaleństwo systemu? 65

Jerzy Gaul

W budowie komunizmu w ZSRR brało udział w sposób zaangażowany miliony ludzi. Powstaje pytanie o motyw tego uwikłania: chcieli czy musieli? Czy istnieje jakieś racjonalne wytłumaczenie dla zbiorowego obłądku?

Metafizyka wyzwolenia 73

Świadectwo Aleksandra Wata

Krzysztof Dorosz SJ

Pojęcie „metafizyka wyzwolenia” oznacza ten wątek więziennego życia Wata, który był pozytywnym procesem odzyskiwania wewnętrznej wolności, przeciwstawianiem się sile zniewolenia.

Białoruskie poszukiwania Białorusi (II) 81

Michał Jagiełło

Sprawa białoruska w okresie międzywojennym była wypadkową wewnętrznej polityki polskiej oraz funkcją stosunków polsko-rosyjskich i polsko-litewskich. Nie bez znaczenia był fakt, że Ententa miała niechętny stosunek do koncepcji budowy państwa białoruskiego.

Liturgia Witolda Wirpszy 100

Zbigniew Chojnowski

Zasadą liryki Witolda Wirpszy (1918–1985), powstałej w latach 70. i 80. na emigracji, jest poszukiwanie Boga. Poemat-traktat „Liturgia” (Berlin 1985) to zmaganie poety z wynykającą się nazywaniu materią istnienia.

Sztuka

K. Pałuch Staszkieł: Malowanie radości 110

(Malarstwo Efraima i Menasze Seidenbeutelów, Warszawa, Galeria Kordegarda, grudzień 1993 – styczeń 1994)

Teatr

J. Godlewska: Widok z okna teatru 112

(XXIII Warszawskie Spotkania Teatralne, 26 I – 5 II 1994 r.)

Film

A. Pietrzak: Sekrety rodzinne 116

(„Olivier, Olivier”, „Tajemniczy ogród” Agnieszki Holland)

Książki

M. Orski: Co jest w tej „dziurze”? 118

(Jacek Łukasiewicz, „Rytm czyli powinność. Szkice o książkach i ludziach po roku 1980”)

K. Tarka: Żydzi i antysemityzm 120

(Ezra Mendelsohn, „Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym“)

Z. Kubacki SJ: Nie bać się wolności 123

(Józef Tischner, „Nieszczęsny dar wolności“)

Z życia Kościoła 125

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 dwójako 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

Les conditions de réconciliation

11

L'ouverture de l'homme sur l'opération de Dieu et le fait de Le percevoir partout où s'accomplit le bien, voilà les conditions premières de toute réconciliation. Ce n'est qu'à partir de là que devient possible l'examen de conscience dont c'est L'Eglise elle-même qui doit donner l'exemple.

abbé Adam Przybecki

Au bout de quatre ans

13

L'examen de conscience de l'Eglise polonaise

Les transformations de la vie sociale entraînent des défis que la communauté ecclésiale n'est pas toujours à même de relever. Or, soumettre le passé à un tel examen, constitue pour la communauté des croyants, la condition de l'ouverture d'un dialogue plus complet avec la société démocratique. C'est que les nombreuses mésententes et tensions dans la recherche par l'Eglise de la place qui lui revient, tiennent à un défaut de réflexion sur sa propre histoire d'après-guerre.

abbé Waldemar Chrostowski

Auschwitz: sensibilité polonaise – sensibilité juive

24

Dans le passé, la Pologne était un foyer florissant de la culture et de la religion juives. Dans les années de la Shoah, les Allemands l'ont changé en cimetière, en changeant en même temps la façon de penser des Juifs à propos de la Pologne. La propagande soviétique est responsable du climat d'hypocrisie autour du KL Auschwitz-Birkenau après sa liquidation. Une juste sensibilité des Polonais et des Juifs demande une optique nouvelle de l'histoire de la cohabitation des deux communautés et un changement d'attitude de chacune des deux à l'égard de l'autre. Ce renouveau doit viser à un rapprochement, un respect réciproque et une réconciliation.

Hervé Legrand OP

L'évangélisation de L'Europe

38

La réflexion des évêques d'Europe sur l'évangélisation a évolué des griefs de sécularisation à une optique positive et active – l'inculturation. Celle-ci doit s'effectuer dans une société urbanisée, d'un haut niveau de technologie. Ce dont il s'agit c'est de relever la question foi et science qui revient dans le débat sur ces deux grands domaines sous tous leurs aspects, et aussi de poser les interrogations théologiques sur le dialogue entre les religions.

Un prêtre du Kouzbas minier 50

Entretien de Krzysztof Renik avec l'abbé Iaroslav Spodar, prêtre catholique de rite byzantin (grec), actif à Prokopievsk en Sibérie. Né en 1953, cet Ukrainien évoque son cheminement semé d'embûches vers la congrégation des Rédemptoristes et la prêtrise, marqué de persécutions du KGB, et aussi de son activité en Sibérie depuis 1979. Pendant de longues années, l'abbé Spodar a travaillé comme mineur dans le bassin minier de Kouzneck (Kouzbas) et a pris part à la fameuse grève de juin 1987.

La folie d'un pouvoir ou la folie d'un système? 65

par Jerzy Gaul

Des millions d'hommes ont pris part d'une manière engagée à l'édification du communisme en URSS. Il se pose la question à propos des motifs de cet empêchement: l'ont-ils voulu ou: y ont-ils été astreints?

La métaphysique de la libération 73

Le témoignage d'Aleksander Wat

par Krzysztof Dorosz SJ

Le concept de „métaphysique de la libération“ signifie la tranche de la vie carcérale du poète polonais Aleksander Wat, marquée par le processus positif de recouvrement de la liberté intérieure, de résistance à tout facteur propre à le rendre captif.

Quête biélorusse de la Biélorussie (II) 81

par Michał Jagiełło

Dans l'entre-deux-guerres, la question biélorusse fut la résultante de la politique intérieure de la Pologne et en même temps fonction des relations polono-russes et polono-lituanien. Non sans importance furent les réticences de l'Entente pour tout projet de fondation d'un État biélorusse.

La liturgie de Witold Wirpsza 100

par Zbigniew Chojnowski

Le thème majeur des poésies de Witold Wirpsza (1918–85) écrites en exil, dans les années 1970 et 1980, est la recherche de Dieu. Le traité poétique „Liturgie“ (Berlin 1985) c'est la lutte du poète avec la matière de l'existence qui échappe à tout procédé de nomenclature.

Comptes rendus 110



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

Warunki pojednania

Drogą do jedności jest... pojednanie. To proste, wręcz oczywiste stwierdzenie jeszcze nie wystarcza. Skoro w ujęciu chrześcijańskim jedność stanowi tajemnicę (jako jedność w wielości – w Bogu i w ludziach), to również pojednanie musi się wiązać z misterium. Wyrazem i znakiem tej prawdy jest sakrament – pojednania. Wcześniej mówiło się o sakramencie pokuty albo spowiedzi. Jednak oba te określenia wskazują tylko część procesu pojednania, mianowicie jego dwa ostatnie i najbardziej zewnętrzne elementy. Pośród pięciu warunków, jakie winien spełnić człowiek przystępujący do sakramentu pojednania, wymieniane są bowiem najpierw: rachunek sumienia, żal za grzechy, postanowienie poprawy, a dopiero po nich – sama spowiedź i zadośćuczynienie (pokuta).

Przypomnienie katechizmowej prawdy trzeba uzupełnić o jeszcze jeden, może najważniejszy element. Podstawą procesu pojednania jest nie działanie ludzkie, lecz Boże. Człowiek sam z siebie nie zdoła się pojednać – osiągnąć jedności – ani z Bogiem, ani z innymi ludźmi. Taki jest sens Ewangelii, której głosicielami stali się pierwsi świadkowie Chrystusowego zwycięstwa nad ludzkim grzechem: *Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania*. Apostoł, który przypomina tę prawdę, ukazuje zarazem jej konsekwencje: *Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem* (2 Kor 5,19 n.).

Pierwszym warunkiem pojednania w perspektywie chrześcijańskiej jest zatem przyjęcie, że sam Bóg je zapoczątkował – otwierając wszystkim ludziom drogę wyzolenia mocą miłości. Dopiero na tym tle staje się możliwy rachunek sumienia – istotny krok ze strony człowieka. Pojął to głęboko św. Ignacy Loyola wskazując w swoich „Ćwiczeniach”, że rachunek z grzesznych działań i zaniedbań winien się rozpocząć od uświadomienia sobie w postawie dziękczynienia darów Bożej miłości

(n. 43). Jedynie bowiem otwierając się na miłość, w której Bóg przyjmuje nas bezwarunkowo – w naszej grzeszności, stajemy się zdolni również do przyjęcia tej grzeszności w całej prawdzie, czyli ani jej nie umniejszając, ani nie wyolbrzymiając, lecz odwracając się od niej – ku większej od naszych win Bożej miłości.

Przykładem tej postawy winno być życie chrześcijan – jako jednostek i jako wspólnoty Kościoła. Także w obecnej sytuacji społeczno-politycznej naszego kraju. Ks. A. Przybecki wskazuje w swoim artykule potrzebę rachunku sumienia w polskim Kościele – w celu otwarcia drogi pojednania na skalę narodową. Od czego zacząć? W świetle wskazówek Świętego – założyciela jezuitów – na początek potrzebne jest odnowienie postawy dziękczynienia. To oczywiście, że nasza wdzięczność za dokonany przełom kieruje się najpierw do Boga. Jednak mniej oczywista i warta podkreślenia jest konsekwencja, nie pozwalająca na ograniczanie Bożego działania do określonych grup naszego społeczeństwa. Fałszywe byłoby, gdyby całą zasługę za przełom przypisywać np. Kościołowi albo peerelowskiej opozycji. Na wdzięczność zasłużyli również ci, którzy usiłowali działać niejako od wewnątrz struktur dawnej władzy, a nawet ci, którzy w końcu byli gotowi ustąpić wobec procesu przemian – bez użycia siły, co nie oznacza oczywiście umniejszania ich winy tam, gdzie była ona faktem. Po prostu: gdzie działał Bóg, tam nie jest istotny podział na zwycięzców i zwyciężonych. Skoro zwycięstwo jest Jego dziełem, mają w nim udział wszyscy pełniący dobro. Także po stronie zwyciężonych jest miejsce dla wszystkich – w tej mierze, w jakiej każdy musi wyznać swoją grzeszność i swoje uwikłanie w złym...

W tym świetle winien spojrzeć na siebie i swoje działanie, także w przeszłości, sam Kościół. Wdzięczność za rolę, jaką przypadło mu z woli Bożej pełnić w najnowszych dziejach Polski, może wyzwolić spojrzenie w prawdzie – nie tylko na własne zasługi, ale i na własne zaniedbania. Jest przecież tylko narzędziem i środkiem Bożego działania – tym pełniej, im bardziej na nie się otwiera. Wzrastanie w tej postawie będzie zarazem służąco dziełu pojednania.

J.B.

ks. Adam Przybecki

Po czterech latach

Rachunek sumienia polskiego Kościoła

Minęły cztery lata od przełomu, jaki dokonał się w Polsce po czerwcowych wyborach do parlamentu w 1989 r. Jego skutki wpłynęły nie tylko na zmianę sytuacji polityczno-gospodarczej w kraju, ale także w znaczący sposób otwały przed Kościołem katolickim możliwość swobodniejszego wypełniania jego misji ewangelizacyjnej. Jest to jednak tylko część prawdy, bowiem przeobrażenia dokonujące się w życiu społecznym przynoszą ze sobą zupełnie nowe wyzwania, którym – jak pokazuje obserwacja – wspólnota kościelna nie zawsze potrafi sprostać. Wspomniany stan jest wynikiem wielu czynników, pośród których nie sposób pominąć przewyciężonej dopiero co ideologii, kształtującej do dzisiaj mentalność ludzi. Jak słusznie zauważa ks. Helmut Juros, *Kościół w Polsce musi sobie uzmysłwić, że i w nim dają się zauważyć postkomunistyczne szkody. I on zaraził się pewnymi „chorobami” socjalizmu. Istnieją pewne analogie między realnym socjalizmem, a „kościelnością” w okresie powojennym Polski. Dlatego uzasadnione jest pytanie, czy załamanie się dyktatury komunistycznej nie jest również nauką historyczną dla Kościoła i polskiego katolicyzmu. Jego organizacyjną karność, autorytarne metody kierowania i pateralistyczne duszpasterstwo „zaopatrzeniowe” dziś porównuje się niekiedy ze środowiskiem politycznym minionego okresu¹.*

¹ Ks. H. Juros, *Nowe zadania Kościoła w Polsce*, „PP” 1/1993, s. 18.

W pewnym sensie spostrzeżenia te nie są nowością. Podobne refleksje formułowano bowiem wcześniej, jeszcze przed upadkiem komunizmu w Polsce. Mało kto jednak brał je serio, a osoby mające odwagę wypowiadać się na ten temat pomawiano o pesymizm, zgorzkniałość i brak wiary. Nigdy nie było tego – jak nieustannie podkreślano – odpowiedniego czasu na podjęcie rzetelnej dyskusji o wewnętrznych sprawach Kościoła spełniającego swą misję w Polsce. Zawsze coś staowało na przeszkodzie: a to niebezpieczeństwo rozbijania zwartych sztyków wspólnoty dzielnie opierającej się atakom komunistycznej władzy, innym razem przestrzegano przed osłabianiem jedyne go autorytetu, jakim dla całej demokratycznej opozycji w tamtych trudnych czasach był Kościół, czy wreszcie podnoszono możliwość tendencyjnego wykorzystania naszej szczerej wypowiedzi przez publicystykę ideowych przeciwników.

Podjmując od połowy lat osiemdziesiątych – głównie na łamach „Przeglądu Powszechnego” – dyskusję wokół ważniejszych zagadnień związanych z kształtem polskiego duszpasterstwa², wielokrotnie spotykałem się z tego rodzaju argumentacją. Tymczasem nie powinno nam brakować odwagi mówienia zarówno o tym, co słusznie raduje serce, jak i o niepokojach napotykanym w codziennej pracy duszpasterskiej. W przeciwnym razie problemy te pozostawiamy wyłącznie popularnej publicystyce, która nie zawsze potrafi zauważyć wszystkie aspekty omawianych spraw i bywa, że interpretuje je tylko z pozycji obserwatora stojącego na zewnątrz Kościoła. W efekcie najsłuszniejsze nawet refleksje przyjmowane są wtedy przez ludzi wierzących jako świadectwo prowadzenia z nimi szczególnej wojny religijnej, dobrze znanej z niedalekiej jeszcze przeszłości.

² Por. A. Przybecki w: „PP” nr 11/1983, 10/1984, 7-8/1986, 12/1989, 12/1990 i 1/1991; oraz tegoż: *Między kruchtą i ołtarzem*, „W drodze”, nr 6/1987; *Campane a martello dla duszpasterstwa akademickiego?* „Tygodnik Powszechny”, nr 42/1989.

Nie bez znaczenia jest także fakt, iż dzisiaj najbardziej kąśliwe teksty publikują niekiedy ludzie, którzy jeszcze kilka lat temu nakłaniali innych do zaniechania wszelkiej rzeczowej krytyki podejmowanej wewnątrz Kościoła i prowadzonej w trosce o jego dobro. Taka sytuacja zmusza aktualnie tych ostatnich do milczenia, ponieważ nie chcą uczestniczyć w działaniach prowadzących raczej do konfliktów niż tworzących płaszczyznę dość powszechnie postulowanego dialogu. Wszystko to kształtuje atmosferę, co stwierdzam z przerażeniem, jako żywo przypominającą minione lata, kiedy przed sformułowaniem jakiegokolwiek krytycznego zdania na temat istotnych problemów wspólnoty kościelnej trzeba było poczynić wiele zastrzeżeń, chroniących wypowiedź przed możliwością niewłaściwego jej wykorzystania.

Uporać się z przeszłością

Paweł VI, który w czerwcu 1963 r. objął Stolicę Apostolską po zakończeniu pierwszej sesji rozpoczętego przez jego poprzednika II Soboru Watykańskiego, program swego pontyfikatu – jak się powszechnie uważa – zawarł w encyklice „*Ecclesiam suam*”. Podjął w niej rozważania dotyczące dróg, jakimi Kościół katolicki powinien podążać w obecnej dobie spełniając swoją misję. W ogłoszonej 6 VIII 1964 r. encyklice Paweł VI stwierdza, że w spotkaniu ze współczesnością Kościół najpierw *powinien wniknąć sam w siebie, rozmyślać nad swoją tajemnicą, bo nigdy jednak oblicze Kościoła nie będzie tak doskonałe, tak piękne, tak święte i jaśniejące, by można było powiedzieć, że w pełni odpowiada pierwotnej idei swego Założyciela*³. Dlatego też Kościół pod

³ Paweł VI, *Ecclesiam suam*, Paris 1967, nr 9 i 10, s. 54.

wpływem silnego i żywotnego pędu dąży do własnej odnowy, czyli naprawy błędów popełnionych przez członków Kościoła (nr 11). Podjęcie takiej drogi umożliwi wspólnocie wierzących jasne określenie swojej postawy wobec całej społeczności ludzkiej. Może zaś się to dokonać tylko przez dialog. Papież stwierdza wprost: Kościół powinien nawiązać dialog ze społecznością ludzką, w której żyje; dlatego powinien stać się Kościołem słowa, orędzia i rozmowy (nr 65).

Kiedy Kościół powszechny opierając się na tych przeświadczeniach, poszerzonych nauką Vaticanum II, inicjował tak rozumianą odnowę, wspólnota kościelna w Polsce musiała walczyć o przetrwanie w całkowicie wrogim jej świecie ideologii komunistycznej. Istniała tu sytuacja, o której mówi we wspominanej wyżej encyklice Paweł VI: *Dlatego zamiast dialogu panuje milczenie. Dla przykładu wymienimy „Kościół milczący”, który milczy, przemawiając jedynie przez swoją boleść, łącząc się z cierpieniami prześladowanego i poniżonego społeczeństwa, pozbawionego przez tych, którzy nimi rządzą, praw duchowych (...). Tylko milczenie, głos bólu, cierpliwość i nigdy nie ustępująca miłość są świadectwem, które Kościół dać może, a którego nawet śmierć nie zniszczy (nr 103).*

Wydaje się, że brak pamięci o tym fakcie jest jedną z przyczyn trudności, jakie społeczność kościelna spotyka na drodze poszukiwań swego miejsca w obecnej polskiej rzeczywistości. Wymuszona bowiem minionymi realiami politycznymi postawa zamknięcia siłą rzeczy nie sprzyjała prowadzeniu dialogu zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz Kościoła. To zaś, co w okresie szczególnej konfrontacji ideowej pomagało zachować własną tożsamość religijną, w nowych zupełnie czasach zaczęło się stawać uciążliwym balastem, krępującym spokojną i wolną od emocji rozmowę. Nie służyły jej zbyt pochopnie formułowane sądy o rzekomym konserwatyzmie Kościoła i zagrożeniu dla rodzącej się

w Polsce demokracji. Tak więc jednym z licznych wezwań obecnej sytuacji pozostaje w pewnym sensie paląca konieczność podjęcia wysiłku, który zmierzałby do kształtowania postawy dialogu. Zadanie o tyle ułatwione, że istnieje możliwość skorzystania z blisko 30-letnich doświadczeń Kościołów lokalnych, działających w tzw. wolnym świecie.

Nie sposób jednak budować atmosfery dialogu bez dokonania wcześniejszego rozrachunku z przeszłością. Dlatego przed wspólnotą kościelną w Polsce ciągle stoi potrzeba podsumowania całego powojennego doświadczenia obecności w systemie komunistycznym. A był on dla niej trudnym wyzwaniem, nie zawsze przynoszącym tylko umocnienie w wierze i postawach moralnych. Widział to wyraźnie kard. Stefan Wyszyński, dając temu wyraz na dwa miesiące przed śmiercią podczas mszy św. sprawowanej w gnieźnieńskim seminarium duchownym. W homilii z 18 III 1981 r. stwierdził m.in.: *Okres półwiecza, z którego schodzimy, był okresem dla Kościoła – dla biskupów i kapłanów – bardzo ciężkim. Nie było chwały dla Kościoła w Polsce. (...) Dzisiaj, po tych kilku dziesiątkach lat szczególnej pracy Kościoła w Ojczyźnie naszej, może się nam wydawać, że ten Kościół bardzo dużo zrobił. Z Bożą pomocą uratował swoje istnienie, swoją organizację, seminaria, klasztory, zakony, pracę katechetyczną i duszpasterską (...). A jednak to wszystko okazuje się za mało. Gdy poruszono wody w naszej polskiej sadzawce, okazało się, że pomimo bardzo rozwiniętego życia religijnego, eucharystycznego, maryjnego, pełno jest jeszcze błota i śmieci (...), okazało się, że na dnie tego samozadowolenia jest właściwie katastrofa: katastrofa gospodarcza, społeczna i polityczna. A my, katolicy, dostrzegamy jeszcze katastrofę moralną i obyczajową. Nie możemy powiedzieć: „to oni”, to członkowie partii, tacy czy inni. Tymczasem to Naród, broniąc się przeciwko wyzyskowi w swoim bytowaniu, dopełniał ja-*

*kiejś straszliwej alienacji moralnej wszystkich niemal przykazań*⁴

Takie spojrzenie w całą prawdzie na powojenne dzieje Kościoła, który dla sporej liczby ludzi był synonimem oporu przeciw komunistycznemu zniewoleniu, przynosi u progu nowego początku, jaki zaistniał w Polsce po przełomie 1989 r., pewne oczekiwania. Dał im wyraz ks. Józef Majka w opublikowanym pośmiertnie artykule. Podejmując w nim problem odpowiedzialności za to wszystko, co miało miejsce w minionym okresie, mówi: *Trudność polega, niestety, nie tylko na tym, że każdemu trudno przyznać się do winy i prosić o przebaczenie, ale także na tym, że rachunek krzywd ekonomicznych nie tylko nie maleje, ale ciągle się powiększa. I tu potrzebna jest jakaś forma moralnego przełomu, którą powinien zainicjować Kościół. Jeżeli kiedyś umiał on się zwrócić do Niemców z hasłem: „udzielamy przebaczenia i prosimy o przebaczenie“, to tym bardziej jest powołany do jednania własnego społeczeństwa. Nie wystarczy zapewne jeden dokument, potrzebne są wielkie rekolekcje narodu, zmierzające do jego pojednania i ponownego zbratania*⁵.

Aby sprostać tak sformułowanemu zadaniu, Kościół winien odważnie podjąć próbę dokonania rozrachunku z własną przeszłością. Często wskazuje się na przykład Kościoła ewangelickiego w Niemczech, który już w połowie października 1945 r. opublikował tzw. Deklarację Stuttgarcką. Oświadcza w niej m.in.: *Niewątpliwie*

⁴ „Oto idziemy do Jerozolimy“... Homilia do alumnów, Gniezno, Seminarium, 18 III 1981, w: ks. Bronisław Piasecki, *Ostatnie dni Prymasa Tysiąclecia*, Rzym 1982, s. 136–137.

⁵ Ks. J. Majka, *Odpowiedzialność za tyranię*, „Ład“, nr 16/1993, s. 5. Odmienny w tym względzie sąd, zdaje się, reprezentuje bp J. Chrapek, który spełnienia tej roli oczekuje od ludzi kultury: „Należałoby najpierw pomóc sobie nawzajem otrząsnąć się ze złych doświadczeń przeszłości podejmując wysiłki spokojnego rachunku sumienia nad minionym czasem i przyczynami dziejącego się wtedy zła. Tu jest wielka rola ludzi kultury“ (*Rola i zadania środków społecznego przekazu w przemianach polskich*, „PP“ 6/1993, s. 368).

przez wiele lat walczyliśmy w imię Jezusa Chrystusa przeciwko duchowi, który znalazł straszliwy swój wyraz w narodowosocjalistycznym aparacie przemocy; ale oskarżamy siebie, że nie wyznawaliśmy odważniej, nie modliliśmy się wierniej, nie wierzyliśmy radośniej i nie kochaliśmy żarliwie⁶.

Z pewnością wspomniany przykład może stanowić jakąś inspirację dla Kościoła lokalnego w Polsce. Jednak w punkcie wyjścia proponowanej oceny przeszłości trzeba wyraźnie przeciwstawić się opinii, głoszonej dzisiaj przez niektóre środowiska, że wszyscy w równej mierze byli uwikłani w zło minionego czasu i w związku z tym ponoszą za nie taką samą odpowiedzialność. Chodzi więc najpierw o pełniejsze rozpoznanie przez wspólnotę wiernych skali szkód moralnych, jakie stały się jej udziałem w ostatnim 50-leciu. Dyktowane bowiem specyficzną sytuacją kompromisy, podejmowane w poczuciu odpowiedzialności za dobro wspólne całego społeczeństwa, osłabiały niekiedy wymowę świadectwa danego Ewangelii przez uczniów Jezusa Chrystusa. Z perspektywy czasu musi się zatem rodzić pytanie, czy zrobiliśmy wszystko, aby nasza wrażliwość na zło była większa, zaś odpowiedź miłości tak dalece głęboka, iż potrafiłaby przewyciężyć ducha nienawiści i odwetu. Do takiego pytania winna nas skłaniać nie tylko obserwowana bezradność i zagubienie wobec wyzwań nowej rzeczywistości, ale także liturgiczna praktyka Kościoła, który u początku każdej mszy św. apeluje, abysmy uznali przed Bogiem swoją grzeszność.

Dialog rozpocząć do wewnątrz

Zwracaliśmy już wcześniej uwagę, że dokonanie przez wspólnotę wierzących obrachunku z przeszłością

⁶ *Die Stuttgarter Erklärung*, w: G. Besier, G. Sauter, *Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945*, Göttingen 1985, s. 62. Pełny tekst deklaracji zob. po tekście niniejszego artykułu.

jest swoistym warunkiem, umożliwiającym otwarcie pełniejszego dialogu z demokratycznym społeczeństwem. Przyczyną bowiem licznych nieporozumień i napięć w poszukiwaniu przez Kościół właściwego mu miejsca w przeobrażającej się społeczności polskiej, nie były – jak to się często twierdzi – takie czy inne potknięcia, nie zawsze fortunne inicjatywy lub niezbyt szczęśliwie formułowane wypowiedzi, ale właśnie brak autorefleksji nad własną powojenną historią. Spełnienie jednak tego warunku jest dopiero początkiem drogi. Potrzeba jeszcze rozwinięcia dialogu wewnątrz wspólnoty kościelnej, poczynając od najbardziej podstawowych jej struktur. Nie sposób przecież prowadzić dialogu z otaczającym światem, jeśli przedtem nie praktykuje się go wewnątrz własnej wspólnoty. Chodzi zatem o dialog między hierarchią i świeckimi na poziomie parafii, diecezji oraz całego Kościoła lokalnego. Wspominał o tym Ojciec Święty w swym przemówieniu do biskupów polskich z okazji ostatniej wizyty ad limina Apostolorum podkreślając, że *wierni świeccy, należycie uformowani, winni poczuć się rzeczywistymi podmiotami w życiu Kościoła. Zakłada to tak z ich strony, jak ze strony duchowieństwa, potrzebę zmian we wzajemnych relacjach, umiejętność współpracy, postawę cierpliwego dialogu, służby i obustronnego zaufania*⁷.

Znaczącą szansę w tym względzie stanowi trwający aktualnie w Polsce Synod Plenarny, którego celem jest m.in. prowadzenie tak rozumianego dialogu. Synod nie chce powielać modelu quasi-partyjnych narad. W swej istocie jest szczególnym miejscem całego Kościoła lokalnego, które przez parafialne zespoły synodalne stwarza możliwość wymiany doświadczeń i koordynacji oddolnych programów. Tak przynajmniej przedstawia to w licznych wystąpieniach sekretarz Synodu, bp Tadeusz Pieronek.

⁷ Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizującą*. 12 I – Przemówienie do I grupy Biskupów, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. nr 2/1993, s. 16, nr 3.

Można więc zaproponować wszystkim zespołom parafialnym rozważenie i przedyskutowanie przygotowanych wcześniej przez odpowiednie komisje synodalne pytań, dotyczących roli i miejsca Kościoła w minionej rzeczywistości państwa totalitarnego, a także zakresu spustoszenia, jakiego system komunistyczny dokonał w mentalności i postawach poszczególnych ludzi. Zebrane materiały mogłyby stanowić podstawę do zredagowania dokumentu wstępnego, który znowu dyskutowano by w terenie, a następnie, po uwzględnieniu zgłoszonych uwag, przekazano Konferencji Episkopatu. Ogłoszona wówczas w ostatecznym kształcie przez biskupów deklaracja, dokonująca obrachunku Kościoła z minioną przeszłością, byłaby prawdziwie głosem i auto-refleksją całej wspólnoty, a nie tylko wypowiedzią hierarchii w imieniu wierzących.

Propozycja ta łączy kilka wcześniej przedstawionych postulatów. Zaowocowałaby przede wszystkim tak bardzo potrzebną wypowiedzią Kościoła na temat jego doświadczeń obecności w systemie komunistycznym i oceną przeszłości. Dokument ten, powstając w zarysowany wyżej sposób, byłby poprzedzony trwającą dłuższy czas refleksją sporej liczby członków wspólnoty kościelnej, co wiązałoby się także z koniecznością dokonania przez nich osobistego rachunku sumienia. Byłyby to więc wielkie rekolekcje narodu zmierzające do jego pojednania i ponownego zbratania, o których mówił ks. J. Majka w cytowanym wcześniej artykule. Trzeba także wspomnieć, że ten pierwszy krok uczyniony przez Kościół ułatwiałby ludziom szczególnie uwikłanym w zło tamtego mrocznego czasu podjęcie podobnej inicjatywy. Wreszcie najistotniejsze – otwierałby się tak bardzo oczekiwany dialog wewnątrzkościelny, kształtowany wokół konkretnej i jakże ważnej dla wszystkich sprawy. Doświadczenie zaś wspólnych poszukiwań, wewnętrznego zmagania się w dochodzeniu do prawdy, będzie coraz pełniej otwierało na dialog z tymi, którzy pozostają na zewnątrz Kościoła. *Będzie-*

my zbliżali się do ludzi – jak powie Paweł VI – z takim nastawieniem, aby najpierw zrozumieć ich sposób myślenia, następnie zaofiarować im dary prawdy i łaski, których strażnikiem Bóg nas ustanowił, a w końcu uczynić ich uczestnikami boskiego Odkupienia i płynącej stąd dla nas nadziei. Wryte są bowiem w naszej duszy słowa Chrystusa, które przez pokorny i stały wysiłek chcemy uczynić naszymi: „Bóg nie posłał Syna swego na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” – J 3,17 (ES nr 69).

Deklaracja Stuttgarcka

Rada Kościołów Ewangelickich w Niemczech wita na swym posiedzeniu w dniach 18 i 19 października 1945 w Stuttgarcie przedstawicieli Rady Ekumenicznej Kościołów.

Jesteśmy tym wdzięczniejsi za tę wizytę, iż czujemy się związani z naszym narodem nie tylko w wielkiej wspólnocie cierpień, lecz także przez solidarność winy. Z wielkim bólem mówimy: Poprzez nas na wiele narodów i krajów sprowadzone zostało nieskończone cierpienie. To, o czym często świadczyliśmy w naszych wspólnotach, wypowiadamy teraz w imieniu całego Kościoła: Niewątpliwie przez wiele lat walczyliśmy w imię Jezusa Chrystusa przeciwko duchowi, który znalazł straszliwy wyraz w narodowosocjalistycznym aparacie przemocy; ale oskarżamy siebie, że nie wyznawaliśmy odważniej, nie modliliśmy się wierniej, nie wierzyliśmy radośniej i nie kochaliśmy żarliwiej.

Oto ma nastąpić w naszych Kościołach nowy początek. Wsparte na fundamencie Pisma Świętego, z całą powagą skierowane ku jednemu Panu Kościoła, podejmują zadanie oczyszczenia się z wpływów obcych wierze i wprowadzenia wewnętrznego ładu. W Bogu łaski i miłosierdzia pokładamy naszą nadzieję, iż potrzebował On być dla naszych Kościołów jako swego narzędzia, i że udzieli im pełnomocnictwa dla głoszenia Jego słowa oraz dla kształtowania posłuszeństwa Jego woli w nas samych i w całym naszym narodzie.

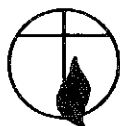
Fakt, iż w tym nowym początku wolno nam czuć się serdecznie związanymi z innymi Kościołami wspólnoty ekumenicznej, napędza nas głęboką radością.

W Bogu pokładamy naszą nadzieję, iż przez wspólną posługę Kościołów na całym świecie położony zostanie kres duchowi przemocy i odpłaty, który na nowo chce się dzisiaj umocnić, oraz że zapanuje duch pokoju i miłości, w którym to jedynie umęczona ludzkość może znaleźć uzdrowienie.

Tak więc prosimy w godzinie, w której cały świat potrzebuje nowego początku: *Veni, Creator Spiritus!*

Stuttgart, 18/19 paźdz. 1945

Na podstawie pierwszej wersji opublikowanej przez Kancelarię Kościołów Ewangelickich w Niemczech z 24 października 1945 r.



ks. Waldemar Chrostowski

Auschwitz: wrażliwość polska – wrażliwość żydowska

Nie ma na tyle adekwatnej formy narracji, aby to, co się wydarzyło w Auschwitz, można było ubrać w odpowiednią szatę słowną¹. A przecież jesteśmy nieustannie zmuszani, aby racjonalizować to, co umyka wszelkiej racjonalizacji. Zanim powie się cokolwiek o symbolice Auschwitz, trzeba przypomnieć fakty. Bez nich każda refleksja jest z góry skazana na niepowodzenie.

Izolacja, eksploatacja, zagłada

Auschwitz to skondensowany przykład urzeczywistniania ideologii nazistowskiej. Wśród wielu obozów i miejsc odosobnienia, jakie od połowy lat trzydziestych zakładali naziści, Auschwitz wyróżniał się tym, że połączył *wszystkie trzy funkcje obozów koncentracyjnych, odpowiadające trzem etapom ich rozwoju: zabezpieczenie (czyli izolacja), praca, zagłada².*

Pierwszy etap to izolacja. Decyzja o założeniu obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu zapadła w styczniu 1940 r., czyli w 4 miesiące po rozpoczęciu przez Niemców II wojny światowej. 27 kwietnia, w wyniku przeprowadzonej przez Hössa wizji lokalnej, Himmler polecił założenie obozu i rozbudowanie go przy wyko-

¹ M. Broszat, *Zur Erklärung des nationalsozialistischen Massenmordes an der Juden* (1984), w: *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte*, München 1989, s. 245.

² F. Pingel, *Häftlinge unter SS-Herrschaft. Widerstand, Selbstbehauptung und Vernichtung im Konzentrationslager*, Hamburg 1978, s. 144; zob. też W. Długoborski, *Obóz koncentracyjny Oświęcim-Brzezinka 1940–1945: fakty, problemy, kontrowersje*, „Collectanea Theologica”, nr 62/1992/2, s. 9–36.

rzystaniu osadzonych w nim więźniów³. Dwa dni później komendantem KL Auschwitz został mianowany Rudolf Höss, który 30 kwietnia przybył do Oświęcimia. 20 maja przywieziono pierwszy transport 30 niemieckich przestępców kryminalnych, wybranych spośród więźniów obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen, których oznaczono numerami od 1 do 30. Mieli to być więźniowie funkcyjni, których zadaniem było wykonywanie rozkazów władz obozowych i SS. 29 maja z KL Dachau przybył drugi, liczący 40 więźniów transport, w którym znajdował się 1 Niemiec i 39 Polaków, pochodzących głównie z Łodzi. 14 VI 1940 r. z więzienia w Tarnowie przywieziono do KL Auschwitz pierwszy transport więźniów politycznych Polaków, liczący 728 mężczyzn, którzy otrzymali numery od 31 do 758. Byli wśród nich działacze polityczni i społeczni, przedstawiciele inteligencji, księża i prawnicy żydowskiego pochodzenia, aresztowani wiosną tegoż roku w ramach akcji zarządzanej przez generalnego gubernatora Hansa Franka. Od czerwca 1940 do września 1941 r. w KL Auschwitz byli osadzani prawie wyłącznie Polacy, których więziono z powodów politycznych. W ten sposób realizowano plan izolacji ludzi traktowanych przez nazistów jako faktyczne lub potencjalne zagrożenie. Do końca 1940 r. w KL Auschwitz osadzono prawie 8000 ludzi⁴.

Na przełomie 1940 i 1941 r. KL Auschwitz stał się częścią subregionu przemysłowego, którego trzonem miała być fabryka syntetycznego kauczuku IG Farbenindustrie w Monowicach. Konieczne było zwiększenie liczby więźniów i powiększenie obozu o podobozy, których w sumie powstało 28. Największy, oddalony około

³ Wydarzenia i daty podaję za: D. Czech, *Kalendarz wydarzeń w KL Auschwitz*, Wyd. Państwowego Muzeum w Oświęcimiu-Brzezinc 1992; wersja niemieckojęzyczna: *Kalendarium der Ereignisse im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau 1939–1945*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989.

⁴ Ostatni, wydany 31 XII 1940 r., numer obozowy to 7879.

4 km od KL Auschwitz, został założony na terenie wsi Brzezinka i otrzymał nazwę Auschwitz II lub Birkenau. 1 marca postanowiono rozbudować KL Auschwitz (tak, by mógł pomieścić 30 tys. więźniów), zbudować w Brzezince obóz dla 100 tys. więźniów oraz dostarczyć koncernowi IG Farbenindustrie 10 tys. więźniów do budowy zakładów przemysłowych we wsi Dwory.

Od wiosny 1941 r. stawało się coraz bardziej jasne, że oprócz funkcji izolowania i pracy przymusowej KL Auschwitz będzie spełniał rolę miejsca zagłady. 14 marca na terenie tzw. żwirowni (Kiesgrube), położonej obok budynku „Starego Teatru” („Theatergebäude”), rozstrzelano 72 polskich więźniów politycznych. 23 kwietnia w odwet za ucieczkę jednego z więźniów skazano na śmierć głodową w bunkrze 10 zakładników. Od tego czasu egzekucje i wyroki śmierci stawały się coraz częstsze. W maju rozpoczęto na kobietach eksperymenty w dziedzinie taniej i szybkiej sterylizacji. 28 lipca wyselekcjonowano 573 więźniów, w dużej większości Polaków, których skierowano do Sonnenstein. Tam zostali zagazowani w łaźni, do której przez otwory pryszniców wpuszczono tlenek węgla (Kohlenoxyd). Nazajutrz komendant KL Auschwitz R. Höss omawiał z Himmlerem sprawę technicznego rozwiązania *kwestii żydowskiej*. Otrzymał rozkaz opracowania w ciągu 4 tygodni planu budowy urządzeń służących do masowego zabijania ludzi. Już w sierpniu podjęto próby zabijania chorych więźniów zastrzykami dożylnymi. Ustalono, że najszybciej można zabijać dosercowym zastrzykiem fenolu. W tym samym miesiącu przybył do KL Auschwitz A. Eichmann celem ustalenia formy masowej likwidacji ludzi. Zdecydowano, że należy przeprowadzać ją przy użyciu gazu, bo rozstrzeliwanie, zwłaszcza kobiet i dzieci, stanowiłoby zbyt wielkie obciążenie psychiczne dla plutonów SS. W tym okresie wciąż trwały egzekucje więźniów i zakładników polskich w pobliżu budynku „Starego Teatru”.

Przez całe lato 1941 r. odbywały się w Berlinie spot-

kania i konsultacje, na których omawiano plany masowej eksterminacji Żydów. Pełnomocnicy Eichmanna szczegółowo przedstawiali sytuację w poszczególnych okupowanych przez Niemców krajach, zwracając uwagę na rozmaite trudności, takie jak sprawa pomieszczeń dla zatrzymanych, przygotowanie odpowiedniej liczby pociągów, opracowanie rozkładu ich jazdy itp. Pod koniec sierpnia zastępca Hössa Hauptsturmführer Fritzsch zastosował gaz, cyklon B, do zabijania jeńców sowieckich, których kilka tygodni wcześniej przywieziono do KL Auschwitz z frontu wschodniego. 3 września w taki sam sposób zabito 250 chorych i 600 innych jeńców sowieckich. Cyklonu B używała firma Tesch und Stabenow do tępienia robactwa⁵.

Latem i jesienią spośród więźniów obozowych coraz częściej wyodrębniano Żydów, przywiezionych z Krakowa, Tarnowa, Radomia, Warszawy, Lublina i innych miast polskich, których oznaczano jako Schutzhaftlinge. W 1942 r. naziści przystąpili do realizacji programu masowej zagłady Żydów. 20 stycznia odbyła się w Wannsee na przedmieściach Berlina konferencja, na której zapadła decyzja w sprawie *ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej* (die Endlösung der Judenfrage). Heydrich oświadczył, że postanowiono położyć kres emigracji Żydów i zgodnie z decyzją Hitlera rozpocząć ich ewakuację *na Wschód*. Powoływał się na *praktyczne doświadczenia*, jakie przeprowadzono, i podkreślał, że Europa zostanie *przeczesana* (durchgekämmt) pod kątem *oczyszczenia* jej z Żydów.

1 marca zlikwidowano w Auschwitz odrębny obóz sowieckich jeńców wojennych. Pozostałych przy życiu 945 jeńców oraz część więźniów przesłano do Birkenau z poleceniem powiększenia obozu. Większość zmarłych wcześniej jeńców sowieckich padła ofiarą zbrodniczych

⁵ Szczegółowy opis zob. we wspomnieniach R. Hössa, zamieszczonych m.in. w: *Oświęcim w oczach SS: Rudolf Höss, Pery Broad, Johann Paul Kremer*, Wyd. Interpress, Warszawa 1991, s. 72 nn.

eksperymentów, które zmierzały do wypracowania optymalnej metody masowej zagłady.

Systematyczną zagładę Żydów naziści rozpoczęli 15 II 1942 r. Tego dnia przywieziono do KL Auschwitz pierwszy transport Żydów aresztowanych na Górnym Śląsku. Kolejne transporty przybywały z Bytomią i Katowic w grupach liczących po kilkaset osób. Ludzi tych zabijano cyklonem B w KL Auschwitz. Około 20 marca uruchomiono w Birkenau, w przerobionym na ten cel wiejskim domu, komory gazowe. Uśmiercano w nich kolejne transporty Żydów polskich ze Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego. Zwłoki pomordowanych grzebano w masowych grobach na pobliskiej łące, zaś grabarzy zabijano po każdej akcji zastrzykami z fenolu. Nieco później naziści utworzyli specjalną drużynę (Sonderkommando), złożoną z więźniów żydowskich, którzy zajmowali się usuwaniem i grzebaniem zwłok. Od początku marca transporty Żydów kierowano do Birkenau, gdzie przebywali pozostali jeńcy sowieccy oraz więźniowie Polacy, Czesi, a nawet Niemcy.

26 marca przywieziono z Ravensbrück do Birkenau pierwszy transport więźniarek i utworzono tzw. oddział kobiecy (Frauenabteilung). Były to kryminalne więźniarki niemieckie, które otrzymały numery od 1 do 999. Objęły funkcje blokowych i kapo. Tego samego dnia przywieziono dokładnie tyle samo Żydówek z Popradu (Słowacja), które otrzymały numery od 1000 do 1998. Był to pierwszy zarejestrowany transport skierowany do KL Auschwitz-Birkenau przez RSHA IV B4, czyli tzw. Referat Żydowski. Późną wiosną zbudowano w Birkenau specjalną rampę, która służyła do selekcji transportów. Coraz częstsze stawały się też przeprowadzane na Żydach i Cyganach okrutne eksperymenty medyczne.

Maksymalna rozbudowa i realizacja funkcji KL Auschwitz-Birkenau jako obozu pracy i miejsca zagłady przypada na okres od maja 1943 do września 1944 r. Prawie 3/4 wszystkich ofiar zginęło w tym czasie.

W szczytowym okresie, wiosną 1944 r., przywożono do Birkenau przeciętnie 10 tys. ludzi⁶ dziennie. Masowo byli mordowani Żydzi i Cyganie⁷, jedni i drudzy na podstawie kryteriów rasowych. Między 22 III a 25 VI 1943 r. w Birkenau ukończono budowę i oddano do użytku 4 krematoria wraz z komorami gazowymi. Zabijano w nich jednorazowo tysiące ludzi, w ogromnej większości Żydów, kierowanych na zagładę zaraz po przybyciu do obozu. Był to szczytowy etap eksterminacji Żydów europejskich.

Od września 1944 r. naziści rozpoczęli stopniową likwidację KL Auschwitz-Birkenau. Trwało to do zajęcia Oświęcimia przez wojska sowieckie. Od października 1944 r. przystąpiono do niszczenia materialnych dowodów zbrodni, wysadzając w powietrze komory gazowe i krematoria w Birkenau. Rozpoczęto też ewakuację więźniów. Odbywała się ona w tak ciężkich warunkach, że należy sądzić, iż chodziło o likwidację świadków ludobójstwa⁸. Wielu więźniów nie dotarło do innych obozów koncentracyjnych, ginąc w drodze z wycieńczenia i wskutek zabijania. 27 I 1945 r. wkroczyły na teren obozu wojska sowieckie. W KL Auschwitz I było około 1200 chorych więźniów, w Birkenau prawie 6000, w tym 4000 kobiet, natomiast w Monowicach 600 chorych.

Szacuje się, że w KL Auschwitz-Birkenau zginęło około półtora miliona ludzi, z których około 85–90% stanowili Żydzi. Kolejną grupę ofiar, obliczaną na około 70–75 tys. stanowili Polacy, a następnie Cyganie (21 tys.), sowieccy jeńcy wojenni (ok. 15 tys.) i więźniowie innych narodowości.

⁶ Taką liczbę podaje R. Höss, zob. *Oświęcim w oczach SS*, dz. cyt., s. 123.

⁷ Na temat ludobójstwa popełnionego na Cyganach zob. W. Chrostowski, *Zapomniany Holocaust. Rzecz o zagładzie Cyganów*, „PP” 4/1993, s. 74–90.

⁸ Y. Bauer, *Antisemitismus und Krieg*, w: *Der nationalsozialistische Krieg*, Frankfurt – New York 1991, s. 161.

Wrażliwość polska – wrażliwość żydowska

W doskonałym tekście na temat zagłady Żydów rabbin Byron L. Sherwin napisał: *Wiemy coraz więcej, ale rozumiemy coraz mniej i mniej*⁹. Bolesnym paradoksem Auschwitz jest to, że wiedza o tym, co się tam wydarzyło, stała się nie tylko przedmiotem konfliktów i sporów, lecz także manipulacji i nadużyć.

Każda refleksja nad znaczeniem i symboliką KL Auschwitz-Birkenau musi się liczyć z faktem, że zanim od lutego 1942 r. obóz stał się jednym z miejsc eksterminacji Żydów europejskich, istniał już ponad półtora roku. W tym okresie zginęło ponad 20 tys. ofiar, w przeważającej mierze Polaków i sowieckich jeńców wojennych. Żydzi, którzy wtedy trafiali do obozu, byli na ogół przywożeni jako część polskiej elity intelektualnej albo jako więźniowie polityczni. W okupowanej przez Niemców Polsce zła sława otaczała Auschwitz już w drugiej połowie 1940 i w 1941 r. Do obozu kierowano transporty więźniów (z Warszawy i innych rejonów kraju), w których byli przywożeni więźniowie polityczni, inteligencja, księża, zakonnicy oraz ludzie z łapanek organizowanych na ulicach polskich miast. W „Raporcie sytuacyjnym za okres 1.4 do 14.8.1941“, który znajduje się w aktach Delegatury Rządu RP na Kraj, czytamy: *Obozy – najwięcej Polaków przebywa (i ginie) wciąż w Oświęcimiu. Śmiertelność oczywiście mniejsza niż przy mrozach zimowych, gdy przeciętna dzienna wynosiła kilkadziesiąt, a maksymalna 86 osób dn. 28 X 40*¹⁰. Auschwitz stawał się ponurym symbolem martyrologii Polaków. Wyrazem pamięci o pierwszych egzekucjach, wykonanych na terenie żwirowni w pobliżu „Starego Teatru“, był zwyczaj modlitwy, składania kwiatów, a na początku lat osiemdziesiątych ustawienie

⁹ Byron L. Sherwin, *Haggada Holocaustu*, „Collectanea Theologica“, nr 62/1992/2, s. 113–133.

¹⁰ Cyt. za: D. Czech, dz. cyt., s. 81.

krzyża upamiętniającego śmierć więźniów, w ogromnej większości katolików.

Istotnym czynnikiem sporu między Polakami a Żydami stała się sprawa tożsamości narodowej (i religijnej) ofiar obozu. Żydzi mają Polakom za złe, że przez długi czas informacje o tym, iż około 90% zamordowanych stanowili Żydzi, były przemilczane. Trzeba jednak wiedzieć, że atmosfera zakłamania w odniesieniu do KL Auschwitz-Birkenau istniała od pierwszych chwil po likwidacji obozu. Odpowiada za to propaganda sowiecka. W dzienniku „Prawda” datowanym na 7 V 1945 r. mówi się, że hitlerowcy wymordowali w Auschwitz 4 mln ludzi, obywateli Związku Radzieckiego, Polski, Francji, Belgii, Holandii, Czechosłowacji, Jugosławii, Rumunii, Węgier i innych krajów. Na tej liście nie ma ani słowa o Żydach¹¹. Był to wynik znamionującego komunistów patrzenia „internacjonalistycznego”, w którym pochodzenie narodowościowe nie było ważne. Forsując stereotyp „internacjonalisty” i „proletariusza” komuniści zatracili wrażliwość na pojedynczego człowieka, kimkolwiek by był. Pytania i wątpliwości co do liczby ofiar żydowskich wpływały też z celowego zawyżania liczby wszystkich ofiar. Oficjalnie ustalono ją na 4 mln. Chociaż liczba ta powtarzała się we wszystkich opracowaniach i podręcznikach szkolnych, była jednak odbierana jako nieprawdopodobna. Traktowano ją więc, podobnie jak wiele innych aspektów „oficjalnej” wersji historii opracowanej przez komunistów (np. wojna polsko-bolszewicka w 1920 r., napaść ZSRR na Polskę 17 IX 1939 r., mord polskich oficerów w Katyniu, sprawa Gułagów w Rosji itd.), jako wymysł propagandowy. Dopiero w 1989 r. – nie bez trudności i sprzeciwów – zdecydowano się na odklamywanie historii. W literaturze ukazującej się na Zachodzie podawano liczby w granicach 1–2,5 mln

¹¹ E. Silberner, *Kommunisten zur Judenfrage. Zur Geschichte von Theorie und Praxis des Kommunismus*, Opladen 1983, s. 196–198.

ofiar, ale były to liczby szacunkowe, bo Niemcy zniszczyli większość akt obozowych i dokumentów, zaś władze sowieckie skonfiskowały i wywiozły do ZSRR to, co znaleziono w KL Auschwitz w 1945 r. Dyrektor Muzeum w Oświęcimiu, Kazimierz Smoleń, który pełnił tę funkcję przez 35 lat, był więzień KL Auschwitz, podkreślał, że stanowisko Muzeum w sprawie 4 mln ofiar zawsze było negatywne, ale podtrzymywano je ze względów politycznych. Obecnie, w Muzeum i w publikacjach, podaje się wiarygodną liczbę ofiar, czyli około 1,5 mln. Zwraca się też uwagę, że ich ogromną większość stanowili Żydzi, przede wszystkim Żydzi polscy.

Na przeciwnym biegunie „dejudaizacji“ znajduje się „depolonizacja“ Auschwitz. Oto świadectwo, jakie daje prof. Jerzy Garliński, był więzień obozu: *W świecie pokutuje przekonanie, opinia przez Żydów głoszona, iż był to wyłącznie obóz przeznaczony dla ludzi noszących na ramieniu Gwiazdę Dawida. W Nowym Jorku, kiedy zobaczono numer obozowy na moim ramieniu, uznano mnie za Żyda. Gdy powiedziałem, że byłem Polakiem, który znalazł się w Auschwitz, nie dawano mi wiary*¹². Takie nastawienie, obok zwyczajnej ignoracji, stanowi pochodną fałszowania historii. Szczególnie w USA Polacy i Polacy są przedstawiani jako naród, który nie poniósł strat podczas wojny, oskarżani o współpracę z nazistami, podczas gdy pojęcie „Niemcy“ zniknęło ze słownika publicystów zajmujących się zagładą Żydów. Polaków oskarża się także o udział w Holocauście¹³. Takie głosy nie tylko boleśnie ranią, lecz irytują i szokują. Po dzień dzisiejszy tysiące polskich rodzin opła-

¹² *Chłodnym okiem*, wywiad dla „Kuriera Zachodniego“, Katowice, 2–4 XI 1990.

¹³ O wypaczeniach w przedstawianiu najnowszej historii Polski i Polaków w USA pisze m.in. polska nauczycielka Lidia Ryglewicz w liście do ambasadora Izraela w RP, Mirona Gordona, wydrukowanym w chicagowskim „Dzienniku Związkowym“ z 20–22 XII 1991; zob. też Z. Zieliński, *Polska w oczach Żydów amerykańskich*, „Więź“, nr 6/1991, s. 9–29, oraz dyskusję na łamach „Więzi“, jaką ten artykuł wywołał.

kuje i wspomina swoich bliskich, zamordowanych w Auschwitz i innych obozach zagłady, a także rozstrzelanych i bestialsko zamęczonych w różnych miejscach kraju i poza nim przez nazistów niemieckich oraz w kazamatach i łagrach Związku Sowieckiego. Auschwitz ucieleśnia cały ten bezmiar bólu, zaś negowanie polskich ofiar w tym i innych obozach – niezależnie skąd pochodzi – jest traktowane jako cyniczny antypolonizm. Polacy, jako pierwsze ofiary obozu, byli kierowani do KL Auschwitz do końca jego istnienia, m.in. także za pomoc okazywaną Żydom. Przypominanie męczeństwa Polaków nie ma nic wspólnego z umniejszaniem cierpień i ludobójstwa popełnionego na Żydach i Cyganach.

Skoro Holocaust pochłoniął 5–6 milionów Żydów, zatem około czwarta część wszystkich zginęła w KL Auschwitz-Birkenau¹⁴. Pozostałe 3/4 zamordowano w innych obozach śmierci i niezliczonych miejscach kaźni rozsianych w Europie Środkowo-Wschodniej. Mniej więcej od końca lat pięćdziesiątych, gdy martyrologię Żydów zaczęto określać jako Szoah (Zagłada) lub Holocaust (Całopalenie)¹⁵, Auschwitz stawał się symbolem Szoah czy Holocaustu. Tak doszło do irracjonalnego „sporu o Auschwitz” między Żydami a Polakami. Sprawę komplikuje fakt, że miejscem masowej zagłady Żydów nie był Auschwitz I, lecz Auschwitz II, usytuowany na terenie wsi Brzezinka (Birkenau). Tylko pierwsze transporty Żydów, z lutego i początku marca 1942 r., zostały przywiezione do Auschwitz I. Następne kierowano coraz częściej, a wkrótce wyłącznie do Birkenau, gdzie działały zbudowane w celu zagłady Żydów komory gazowe. Z perspektywy zagranicznej nie ma to większego znaczenia, bo obydwa obozy, chociaż odda-

¹⁴ R. Hilberg (*Die Vernichtung der europäischen Juden*, Berlin 1982, s. 811) szacuje udział KL Auschwitz-Birkenau w ogólnym bilansie Holocaustu na ok. 20%.

¹⁵ M. Horoszewicz, *Symbolika Auschwitz dla Żydów i chrześcijan*, „Collectanea Theologica”, nr 62/1992/2, s. 38–39.

lone od siebie, są postrzegane jako całość. Ale z perspektywy polskiej taka sytuacja powoduje określone skutki. Personel Państwowego Muzeum w Oświęcimiu, obejmującego tereny Auschwitz I i Auschwitz II, skarży się, że mnóstwo grup zagranicznych, do niedawna także żydowskich, w ogóle nie dociera do Birkenau. Polacy rozumieją i uznają prawo Żydów do upamiętniania i czczenia swoich ofiar. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego nie czyniono tego w Birkenau, czyli tam, gdzie zagłada faktycznie miała miejsce. Dopiero w ostatnich latach ta sytuacja nieco się zmienia. Grupy żydowskie odwiedzają Birkenau dziwiąc się, że od KL Auschwitz I dzieli ten obóz spora odległość. Brak rozczennia stanowi w gruncie rzeczy podłoże gorszącego – i na szczęście zakończono – sporu wokół klasztoru siostr karmelitanek w Oświęcimiu. „Stary Teatr”, w którym zamieszkały zakonnice, przylega do murów obozu Auschwitz I, w bezpośrednim sąsiedztwie zwirowni, gdzie od 1940 r. rozstrzeliwano Polaków. Zakonnice chciały tam modlić się za wszystkich – ofiary i oprawców, w czym nie było pragnienia „przywłaszczenia” Auschwitz, lecz wyraz chrześcijańskiej tożsamości karmelitanek i braterskiej solidarności z pomordowanymi.

Sz szczególnie krzywdzące Polaków jest wyrażenie „polskie obozy koncentracyjne”, używane zwłaszcza w USA. W Chicago i w stanie Illinois, gdzie jest największe skupisko polonijne, obowiązuje program takiego nauczania o Holocauście, w którym twierdzi się, że przyczyną zbudowania obozów koncentracyjnych na terenie Polski był „polski antysemityzm”¹⁶. Takie stereotypy budzą sprzeciw i oburzenie Polaków. Przecież nikt nas nie pytał, czy chcemy mieć u siebie obozy koncentracyjne. Niemcy założyli je w okupowanym kraju dlatego, że na ziemiach polskich żyło najwięcej przeznaczonych do likwidacji ludności żydowskiej. Polska nale-

¹⁶ Informacja z cyt. listu L. Ryglewicz zamieszczonego w „Dzienniku Związkowym”.

żała też do tych podbitych terytoriów, na których niemiecki terror był najstraszliwszy. To, co działo się na ziemiach polskich, z trudem przenikało do wiadomości światowej opinii publicznej. Niemcy nie tylko czuli się bezkarni, ale mogli liczyć, że to, co robią, pozostanie tajemnicą. Wszędzie bardzo się troszczyli o zacieranie śladów zbrodni. Nie bez znaczenia jest ideologiczna strona Holocaustu. Niemcy wiedzieli, że Polska przez wieki dawała schronienie Żydom. Żydzi przybywali z Europy Zachodniej, gdzie byli prześladowani, poczynając od X w. Żydowskie matki powtarzały dzieciom, że hebrajska nazwa Polski, „Po-lin“, znaczy „tutaj odpocznij“. Polska stała się kwitnącym ośrodkiem żydowskiej kultury, religii i duchowości. W latach Szoah Niemcy zamienili ją w ogromne cmentarzysko, a zarazem zmienili sposób myślenia Żydów o Polsce. Dzisiaj Żydzi rzadko przyjeżdżają, aby podziwiać osiągnięcia swoich przodków w Lublinie, Zamościu, Krakowie, Kazimierzu czy w Warszawie. Przybywają, aby opłakiwać najbliższych, oglądać ruiny komór gazowych i krematoriów, odmawiać „Kadisza“.

Auschwitz był jednym z wielu miejsc zagłady na ziemiach polskich. Wskutek terroru nazistów w różnych rejonach kraju zginęło miliony Żydów polskich, Żydów z innych krajów oraz Polaków i ludzi różnych narodowości. Istniała ogromna wspólnota losu Żydów i Polaków. Wprawdzie Żyd ginął za to, że był Żydem, podczas gdy Polak mógł przejść obok niemieckiego żandarma, ale dobrze wiadomo, że była to sytuacja przejściowa. Następni po Żydach i Cyganach w kolejce do krematoriów byli właśnie Polacy. Oto słowa, jakie wypowiedział Otto Thierack, minister sprawiedliwości (!) III Rzeszy: *Musimy uwolnić naród niemiecki od Polaków, Rosjan, Żydów i Cyganów*. W urzeczywistnianiu tego programu Polacy i Rosjanie posłużyli jako materiał doświadczalny dla opracowania tanich i skutecznych metod eksterminacji Żydów i Cyganów. Na niemieckiej liście proskrypcyjnej Polacy zajmowali następ-

ne miejsce po Żydach¹⁷. Gdyby Auschwitz i inne obozy działały dłużej, Polacy zajęliby w komorach gazowych miejsca Żydów i Cyganów. Jan Paweł II podczas spotkania z przedstawicielami społeczności żydowskiej w Polsce (14 VI 1979) powiedział: *Wasze zagrożenie było i naszym zagrożeniem. To nasze nie zrealizowało się, nie zdążyło zrealizować się w takiej mierze. Tę straszną ofiarę wyniszczenia ponieśliście wy, można powiedzieć, ponieśliście za innych, którzy także mieli być wyniszczeni*¹⁸.

Przeważającą większość Polaków, którzy zginęli w Auschwitz, stanowili katolicy, w tym również księża i zakonnicy. Powszechnie znane jest męczeństwo ojca Maksymiliana Kolbego, który dobrowolnie zgłosił się na śmierć głodową za innego więźnia i po kilkunastu dniach w bunkrze został zabity 14 VIII 1941 r. zastrzykiem z fenolu. Na ścianach bunkra głodowego i cel obozowych pozostały do dzisiaj chrześcijańskie symbole religijne, wydrapane lub namalowane przez więźniów, którzy tam cierpieli i ginęli. Po likwidacji obozu zarówno ci, którym udało się przeżyć, jak i rodziny pomordowanych chcieli, aby pamięć o zbrodniach i śmierci niewinnych ludzi była czczona na sposób chrześcijański. Tymczasem kolejne rządy komunistyczne w powojennej Polsce prowadziły politykę otwartej wrogości wobec religii i Kościoła, a także przymusowej indoktrynacji i ateizacji narodu. W takim kontekście każdy symbol religijny i każda manifestacja uczuć religijnych miały dodatkowy wymiar – stanowiły znak oporu wobec narzucanego siłą ateizmu. Krzyż zyskał rangę nie tylko symbolu chrześcijańskiego, lecz także symbolu polskości i tożsamości narodowej. To również

¹⁷ Cz. Madajczyk, *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, Warszawa 1970, t. I, s. 483–493, t. II, s. 367–378.

¹⁸ W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (oprac. i red.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, seria: Kościół a Żydzi i judaizm 1, ATK, Warszawa 1990, ss. 198.

jest ważna strona polskiej wrażliwości na Auschwitz oraz wszystko, co ten obóz zagłady symbolizuje.

* * *

Polski Żyd, dr Stanisław Krajewski, odnosząc się do obolałej wrażliwości polskiej i żydowskiej napisał: *Naturalna skądinąd tendencja do ujmowania rzeczywistości w terminach podziałów dychotomicznych prowadzi do głębokich zafałszowań. Zasadnicze relacje w okupowanej Polsce były następujące: między Niemcami a Żydami – mordowanie, między Niemcami a Polakami – ciemienie, między Polakami a Żydami – bycie świadkiem (...)* Jeśli teraz ten „trójkąt” wzajemnych stosunków zostanie zredukowany do obrazu konfliktu dwustronnego, pojawia się jedno z charakterystycznych zafałszowań. Z polskiego punktu widzenia ta redukcja nieodparcie prowadzi do utożsamienia sytuacji Polaków z sytuacją Żydów, czyli do zrównania uciemienia z masowym mordowaniem. Z żydowskiego punktu widzenia redukcja prowadzi nieodparcie do utożsamiania roli Polaków z rolą Niemców, czyli do zrównania świadków mordu z mordercami. Oba te uproszczenia brzmią oczywiście obraźliwie i krzywdząco dla drugiej strony¹⁹.

Wrażliwość potrzebuje rzetelnej wiedzy, sama jednak jest czymś innym i czymś więcej. Prawidłowa wrażliwość Polaków i Żydów wymaga nowego spojrzenia na dzieje wzajemnej koegzystencji oraz zmiany obopólnego nastawienia, słowem – wewnętrznej odnowy obu stron. Jej celem powinno być zbliżenie, wzajemny szacunek i pojednanie, zaś fundamentem solidna wiedza o przeszłości i wzgląd na solidarność w cierpieniu.

¹⁹ S. Krajewski, *Nad listem biskupów polskich o stosunku do Żydów*, „Więź”, nr 4/1991, s. 95.

Hervé Legrand OP

Ewangelizacja Europy*

Inicjatywa Jana Pawła II

Sformułowanie „ewangelizacja kontynentu europejskiego” pochodzi od Jana Pawła II. Po raz pierwszy papież użył go w Rzymie w 1979 r. podczas IV Sympozjum Biskupów Europejskich. Cztery miesiące wcześniej w Puebli papież przewodniczył zgromadzeniu plenarnemu Rady Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM). Tematem tego posiedzenia była ewangelizacja Ameryki Łacińskiej, dziś i jutro. Przemawiając do Rady Europejskich Konferencji Episkopatów (REKE), odpowiednika CELAM, papież naturalnie skierował uwagę biskupów na ewangelizację kontynentu europejskiego. Wezwanie okazało się jednym z ważniejszych momentów jego pontyfikatu. Warto zatem dokładnie poddać analizie pojęcia, których papież używa w rozważaniach o ewangelizacji Europy, kiedy mówi o tym po raz pierwszy do biskupów naszego kontynentu. W przemówieniu można znaleźć punkty, które stanowią niejako deklarację tego, w jaki sposób on i biskupi Europy wyobrażają sobie ewangelizację aż po dzień dzisiejszy.

KOLEGIALNOŚĆ BISKUPÓW JEST ODPOWIEDZIALNOŚCIĄ ZA EWANGELIZACJĘ. *Nie tylko każdy biskup w swojej diecezji, lecz również różne wspólnoty biskupów, zwłaszcza narodowe konferencje episkopatów, mogą i powin-*

* Jest to skrócona wersja referatu *Quelques enjeux de l'évangélisation de l'Europe*, wygłoszonego w Częstochowie (21 VII 1993) podczas II Spotkania Wschód-Zachód Jezuitów Europejskich. Śródtytuły pochodzą od redakcji.

¹ H. Legrand (wyd.), *Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation (Conseil des conférences épiscopales d'Europe). Textes rassemblés et introduits. Préface du cardinal Martini*, Cerf, Paris 1991. Odniesienia do tego tekstu dokonane są według następującej zasady: Doc. 9,3, s. 77, co oznacza: dokument 9, par. 3, s. 77.

ny uczynić z kluczowego zagadnienia, jakim jest ewangelizacja, przedmiot refleksji na temat społeczeństwa, za ewangelizację którego ponoszą duszpasterską odpowiedzialność (Doc. 9,3, s. 77¹).

Rzeczywiście, następne sympozjum (1982) miało za temat studiów kolegiąlną odpowiedzialność biskupów i konferencji biskupów Europy w ewangelizacji kontynentu. Ten pierwszy krok miał być decydujący dla rozwoju refleksji na temat ewangelizacji, prowadzonej przez REKE w następnym dziesięcioleciu.

WEZWANIE DO ANALIZY SYTUACJI. *Uważam ten temat za złożony, bardzo złożony – mówi Jan Paweł II. – Trzeba z analizy aktualnej sytuacji wyłonić wizję przyszłości (...). Analiza ta powinna dotyczyć każdego kraju, każdego narodu (...) brać pod uwagę każdą sytuację danego kraju i narodu* (Doc. 9,3, s. 78).

Papieskie zaproszenie do analizy złożoności sytuacji europejskiej realizowano podczas sympozjum w 1985 r., kiedy krytyczne ujęcie zjawiska sekularyzacji poprzedziły stwierdzenia teologiczne. Podobnie podczas sympozjum w 1989 r. zwrócono uwagę na bardzo ścisły związek między wzrastającą medykacją narodzin i śmierci w Europie a praktyką ewangelizacji tych dwóch decydujących etapów życia ludzkiego.

EWANGELIZACJA MUSI SIĘ WIAZAĆ ZE WSPÓŁPRACĄ EKUMENICZNĄ. *Myślę, że w chwili obecnej, w godzinie ekumenizmu, nadszedł czas, by spojrzeć na te pytania w świetle kryteriów opracowanych przez Sobór, w duchu braterskiej współpracy z przedstawicielami Kościołów i wspólnot, z którymi nie jesteśmy w pełnej jedności* (Doc. 9,4, s. 78).

Pragnienie Jana Pawła II połączenia ewangelizacji i współpracy ekumenicznej w dużym stopniu jest realizowane na spotkaniach REKE i Konferencji Kościołów Europejskich (KKE).

EWANGELIZACJA WINNA SKIEROWAĆ KOŚCIOŁ KU PRZYSZŁOŚCI. *Zawsze i wszędzie nasza misja jest skierowana ku przyszłości: zarówno przyszłości eschatycznej,*

której pewność mamy w wierze, jak i przyszłości, której po ludzku nie możemy być pewni (Doc. 9,4, s. 79).

Zaakcentowanie przyszłości w ewangelizacji wskazuje, że nie znajdujemy się w perspektywie przywracania czegoś, co minęło, co cechuje nostalgia za wyidealizowaną przeszłością Europy. Oczywiście, papież chętnie przywołuje chrześcijańską przyszłość naszego kontynentu, lecz robi to po to, abyśmy dzisiaj kroczyli do przodu.

Jak katoliccy biskupi Europy widzą ewangelizację kontynentu?

Podczas sympozjum w 1982 r. biskupi europejscy po raz pierwszy, w sposób formalny, wspólnie zastanawiali się nad odpowiedzialnością za dzieło ewangelizacji kontynentu. Biskupi zachowali terminologię Jana Pawła II.

DO KOGO JEST ADRESOWANA EWANGELIZACJA? Kard. B. Hume tak odpowiedział na to pytanie: *Kościół lokalne i konferencje episkopatów są odpowiedzialne za głoszenie Ewangelii Jezusa Chrystusa swoim własnym narodom* (Doc. 13,1, s. 105). Sformułowanie *swoim własnym narodom* oznacza dla Hume'a społeczeństwo zsekularyzowane i niepraktykujące; dodaje też, że w przypadku tych ostatnich chodzi *mniej o pierwsze głoszenie Ewangelii, które jest konieczne, bardziej natomiast o energiczną katechezę, tak radykalną i tak podtrzymywaną, że można by ją nazwać permanentną ewangelizacją* (Doc. 13,2, s. 108).

Tego wszystkiego, jak podkreśla kard. F. König, *nie należy zaczynać od ewangelizacji instytucji lecz od ewangelizacji osób* (Doc. 14,5,8, s. 133). Przez ewangelizację Europy należy więc rozumieć ewangelizację Europejczyków. Precyzacja ta nie jest bez znaczenia w czasie, kiedy drzemią jeszcze podejrzenia o niedawny katolicyzm polityczny, chcący wykorzystać państwo do propagowania wiary i moralności chrześcijańskiej.

AKCEPTACJA EUROPY RELIGIJNIE I KULTURALNIE

PLURALISTYCZNEJ. W trzech raportach kardynałów: Hume'a, Königa i Etchegaraya, z sympozjum w 1982 r. nie ma nostalgii za Europą chrześcijańską, w której panowała niegdyś idealna jedność, do której należałoby powrócić. Przeciwnie, kard. R. Etchegaray odrzuca zbyt szybkie powiedzenie, że o europejskości decydują chrześcijańskie korzenie Europy (...). Nie możemy dokonać aneksji przeznaczenia duchowego Europy, lecz mamy ją respektować w jej oryginalnej i aktualnej złożoności (...). U źródeł znajdują się trzy wielkie nurty: judaistyczny, hellenistyczny i rzymski, symbolizowane przez (...) Jerozolimę, Ateny, Rzym. Nie powinniśmy zapomnieć (...) o wielkich rozdarciach tuniki: Konstantynopol, Canterbury, Wittenberga, Genewa. Powinniśmy przyjaźnie patrzeć na islam (Doc. 15,1, s. 138). Taka akceptacja pluralizmu religijnego i kulturowego opiera się na teologii ewangelizacji zapoczątkowanej przez adhortację apostolską Pawła VI „*Evangelii nuntiandi*“, będącą rezultatem rzymskiego synodu z 1974 r.

TEOLOGICZNE ROZUMIENIE EWANGELIZACJI. Ze względu na częstotliwość – można na to patrzeć także od strony jakości – „*Evangelii nuntiandi*“ jest dokumentem, do którego REKE najczęściej powraca, częściej niż do innych dokumentów Pawła VI, Jana Pawła II czy nawet II Soboru Watykańskiego. Można powiedzieć o tym dokumencie, że był najlepiej przyjęty i że funkcjonuje jako uprzywilejowane odniesienie doktrynalne.

W dokumencie mówi się, że *fundamentem, centrum i szczytem ewangelizacji jest (...) jasne głoszenie, że w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem, umarłym i zmartwychwstałym, jest każdemu człowiekowi ofiarowane zbawienie jako łaska i miłosierdzie Boże. Nie zbawienie immanentne (...) lecz transcendentne, eschatologiczne, które oczywiście ma swój początek w tym życiu, ale którego dopełnieniem jest wieczność* (nr 27). W tej perspektywie ewangelizacja jest łaską i powołaniem Kościoła, jego najgłębszą tożsamością, Koś-

ciół istnieje, by ewangelizować (nr 14). Owa misja Kościoła napotyka w dzisiejszej Europie trudności.

Kilka uwag o ewangelizacji zsekularyzowanych społeczności europejskich

W ostatnim dziesięcioleciu biskupi europejscy przedstawili kilka w miarę solidnych orientacji. Zwracają uwagę, by nie zadowalać się diagnostyką sekularyzacji społeczeństw europejskich. Stwierdzając – nie bez zaniepokojenia – rozdzźwięk pomiędzy pewnymi warstwami społeczeństwa a środowiskami wierzącymi i praktykującymi, które także przechodzą pewnego rodzaju erozję, biskupi nie poprzestają na ubolewaniu nad zaistniałą sytuacją czy oskarżeniach. Wzywają do podjęcia wyzwania, jakim jest sekularyzacja, przez aktywną inkulturację wiary i życia chrześcijańskiego. Postawa taka zakłada, że osoby ewangelizujące powinny poświęcać więcej uwagi codziennemu życiu ludzi, natomiast mniej zdawać się w kierowaniu światem na wielkie nurty ideowe. Na zmianę mentalności dużo większy wpływ wywiera telewizja, która jest częścią rzeczywistości, niż lektura Nietzschego czy Freuda!

OD DIAGNOSTYKI SEKULARYZACJI DO KONIECZNOŚCI INKULTURACJI EWANGELII W ŻYCIU CODZIENNYM. Pasterze katoliccy bardzo chętnie używają pojęcia sekularyzacji, by tłumaczyć odchodzenie (od początków XIX w.) społeczeństwa europejskiego od religii, a przynajmniej od niektórych jej form i funkcji. Za większością teologów, którzy mają na uwadze zazwyczaj odniesienia filozoficzne, duszpasterze – ogólnie rzecz biorąc – pozostają na poziomie globalnej wizji tej ewolucji. Kiedy o niej mówią, nie robią tego tak jak socjologzy. Ci pragną bardzo dokładnie ustalić złożone i skomplikowane przyczyny tej ewolucji, które najpierw należałoby ustalić, aby ewentualnie wywrzeć na nie wpływ. Zainteresowania duszpasterzy są inne: religijne i moralne. Stąd ich troska, by bezpośrednio wypowiedzieć

się co do wartości sekularyzacji. Raczej negatywnie jest ona oceniana przez katolików i raczej pozytywnie przez protestantów. Troska ta tłumaczy także sukces, jaki w tych samych środowiskach odniosło rozróżnienie między sekularyzacją (ewentualnie do zaakceptowania lub nawet dobrą) i sekularyzmem (z pewnością złym). Można jednak postawić sobie pytanie: Czy moralna kwalifikacja tego fenomenu, zanim został on poddany empirycznej analizie, jeszcze bardziej nie komplikuje jego obiektywnego zrozumienia, do którego trzeba by dojść?

Wielu uczestników VI Sympozjum Biskupów Europejskich w 1985 r. wyraziło – prawdopodobnie spontaniczną – zgodę na interpretację sekularyzacji w kategoriach metafizycznego przeznaczenia kultury. W ten sposób byli oni zależni od filozofii Oświecenia, którą z drugiej strony krytykowali. Podstawowym osiągnięciem tego sympozjum było bardziej empiryczne i historyczne zrozumienie relacji, jakie zachodzą między religią a społeczeństwem.

Prawdopodobnie nie istnieje sekularyzacja sama w sobie. Istnieją różnego rodzaju ugody wynikające z kompromisów społecznych, gdzie za każdym razem wchodzi w grę inicjatywa, możliwości komunikacji i wzajemnego oddziaływania różnych partnerów. Jeżeli tak, to pojęcie sekularyzacji, zbyt szybko uznane za oczywiste (*jako jedna z podstawowych przeszkód ewangelizacji*), nie stało się narzędziem, które pozwala na precyzyjne rozważenie relacji zachodzącej między religią a społeczeństwem. Jednocześnie wszyscy socjologowie podkreślają różnorodność znaczeniową, jaką ma to pojęcie w różnych regionach językowych Europy.

Podczas sympozjum w 1985 r. zgadzano się, by nie używać tego pseudo-wytłumaczenia. Kard. Danneels podkreślił, że terminy „sekularyzacja” i „sekularyzować” są zbyt dwuznaczne i niejasne, by mogły być używane jako kluczowe pojęcia w studium dzisiejszej sytuacji religijnej Europy. Religijność jest obecna w kulturach europejskich, nawet jeśli nie wiadomo dokład-

nie, czy chodzi tu o powrót, czy o degradację sacrum (Doc. 27, s. 230). Również Jan Paweł II zauważył, że *pogłębiona analiza wykazuje dwuznaczność i niejasność terminu, tak bardzo wieloznacznego, nieprecyzyjnego i elastycznego, że obejmuje on zjawiska różnorodne, a nawet przeciwstawne* (Doc. 34, s. 367).

Jak zazwyczaj bywa w tego typu sprawach, świadomość powyższej różnicy nie przyjęła się powszechnie. Można stwierdzić, że od tamtego czasu spora część literatury katolickiej nadal kontynuuje oskarżanie sekularyzacji wraz z materializmem, hedonizmem, indywidualizmem itp. Od tego czasu jednak wielu duszpasterzy prowadząc inkulturację życia chrześcijańskiego w Europie zwraca baczniejszą uwagę na konkretne problemy życiowe. Najlepiej jeśli pokażemy to na dwóch przykładach analizowanych przez samych biskupów.

Pierwszy przypadek – wzrastająca sekularyzacja kobiet w Europie. Dlaczego wiele chrześcijanek w krajach Europy Zachodniej, tak samo jak w Ameryce Północnej, oddała się od Kościoła? Jeśli się wierzy, że światem kierują idee, odpowiedź będzie brzmiała: to z powodu feminizmu! W rzeczywistości wynika to z przyczyn obiektywnych, nieideologicznych, takich jak postęp w medycynie i praca zarobkowa kobiet w społeczeństwach postprzemysłowych.

Postęp medycyny w pół wieku pozwolił opanować zarówno umieralność rodzących kobiet jak i nowo narodzonych dzieci. Postęp ten przyczynił się także – jak sobie tego życzyli papieże – do rozwoju odpowiedzialnego rodzicielstwa. Odtąd wystarczy posiadanie dwojga lub trojga dzieci, by mieć pewność, że się je zachowa. Statystyczna Europejka będzie miała 32 lata, kiedy odda ostatnie swoje dziecko do przedszkola. Skoro medycyna sprawi, że dożyje ona wieku 80 lat i 3 miesięcy, jakże nie będzie chciała pracować, zwłaszcza w społeczeństwie postprzemysłowym, gdzie mięśnie mężczyzny praktycznie nie odgrywają żadnej roli. Przynieśie to kobiecie niezależność finansową, konieczność

podziału obowiązków domowych i wychowawczych, rozszerzy relacje społeczne pracujących kobiet.

Jaki to ma wpływ na świadomość kobiet w naszych społeczeństwach? Kobiety będą coraz bardziej czuły się partnerkami, a nie osobami uzależnionymi od mężczyzn. Poszukiwanie nowej, społecznej i psychicznej równowagi między kobietami i mężczyznami jest więc związane z ewolucją techniczną naszych społeczeństw i nie wynika z idei feministycznych. Więcej, to sam feminizm jest wynikiem, a nie przyczyną tych ewolucji.

Stajemy więc wobec ważnej kwestii: w swym życiu społecznym wiele kobiet coraz bardziej czuje się partnerkami mężczyzn. Coraz częściej porzucają one taki świat społeczny i osobowy, w którym kobiety są zależne od mężczyzn. Krótko mówiąc, kobiety porzucają świat, który można by nazwać androcentrycznym, czyli taki, gdzie mężczyzna jest w centrum, zamiast być partnerem kobiety w obustronnej relacji. W takiej sytuacji niebezpieczeństwo sekularyzacji, tzn. odejścia znacznej części kobiet od Kościoła, jest duże. Będzie ono większe, jeśli Kościół zachowa i prawnie usankcjonuje nauczanie i moralność androcentryczną. Wówczas dzisiejsze kobiety nie tylko się w tym nie odnajdą, ale mogą się czuć obce w Kościele.

Czy wystarczy odrzucić ewentualne błędy feministyczne? Czy wystarczy ubolewanie nad sekularyzacją nowoczesnych kobiet? Zadanie będzie trudniejsze i bardziej złożone. Bowiem chodzić będzie o powrót do serca biblijnego i ewangelicznego przesłania, zwłaszcza do tego konkretnego punktu, w którym owo przesłanie czyni z mężczyzn i kobiet pełnoprawnionych partnerów.

Chodzi o zrozumienie dokonujących się zmian w życiu codziennym i o analizę spowodowanego przez nie szoku, który dotknął języka (np. stereotypy), duchowości, katechezy, sposobu funkcjonowania i pewnych praktyk naznaczonych piętnem kultury, dzisiaj dla wielu archaicznej. W tym wszystkim, zgodnie z ostrzeże-

niem św. Pawła (Rz 12,2), aktualny stan kultury nie może się stać kryterium ewangelizacji. Pierwszym celem dla duszpasterzy będzie więc głoszenie Ewangelii w sposób zrozumiały dla współczesnych kobiet, bez wymagania od nich (w imię Ewangelii!), by w swojej mentalności były jak ich babcie. To wymaga od duszpasterzy, by jeszcze głębiej nawrócili się, zrozumieli odnowione znaczenie biblijnego przesłania, by zaakceptowali i propagowali zmiany, które będą konieczne.

Drugi przypadek: współczesne postawy wobec narodzin i śmierci jako wezwanie rzucone ewangelizacji. Przypadek ten zajmował biskupów europejskich podczas sympozjum w 1989 r. Tutaj także postępy w medycynie – dużo bardziej niż idee – wywarły wpływ na sposób pojmowania początku i końca życia ludzkiego. Kiedyś poczęcie dziecka w znacznej mierze wynikało z przypadku i rodzice powierzali się przede wszystkim Opatrzności Bożej. Dzisiaj wraz z antykoncepcją i ogromnymi możliwościami biologii dziecko jest „programowane“.

Podobnie ma się rzecz, gdy chodzi o drugą stronę ludzkiej egzystencji. Żadne z żyjących przed nami społeczeństw nie znało tylu osób starszych, żyjących tak długo. Żadne też nie spychało śmierci tak systematycznie z życia rodzinnego – 70% Europejczyków umiera w szpitalach.

Logiczne zatem, aby na podanych przykładach sprawdzić aktualność poprzedniego sympozjum. Stwierdziło ono, że należy mniej mówić o sekularyzacji, zaś więcej uwagi poświęcić inkulturacji, że trzeba przejść od mówienia o zmianach w ogóle do analizowania konkretnych zmian. Sympozjum z 1989 r. podkreśliło, że przede wszystkim należy analizować skutki wywołane lub możliwe do wywołania przez konkretne zmiany, gdy idzie o język duszpasterstwa, liturgię, katechezę, teologię fundamentalną. Jak w tym nowym kontekście i w szczególnych momentach ludzkiej egzystencji – Kościół nadal ma szeroki kontakt z ludźmi przy okazji

narodzin lub śmierci – najlepiej głosić Ewangelię? Wymaga się głębokiego zrozumienia dokonujących się zmian. Ten, kto chce ewangelizować, nie może poprzestać na ubolewaniu nad zmianami i oskarżeniach.

W tym sensie kard. Martini, przewodniczący REKE, odrzucił *fatalizm i lenistwo intelektualne* wobec analizowanych zmian. Mają one być okazją do *aktywnego uczenia się tak przez wiernych jak i ich pasterzy, jak żyć i głosić Ewangelię w świecie, który się zmienia* (Doc. 34, s. 367).

Dla większości ludzi, bardziej niż dla intelektualistów, pytanie o sens pojawia się na poziomie etyki (normy) i rytów. Oto dlaczego w konkluzji zatytułowanej „Wzmocnić nadzieję i przeciwstawić się złu w dzisiejszej Europie” kard. Martini podkreślał, że ewangelizować *to być blisko ludzi, ich prośb o rytę, normy i sens, a prośbom tym powinna odpowiadać nasza diakonia, liturgia i głoszenie Słowa* (Doc. 38, s. 437–451).

Podsumowując można powiedzieć, że refleksja biskupów europejskich na temat ewangelizacji przeszła od oskarżania sekularyzacji do perspektywy bardziej pozytywnej i bardziej aktywnej, głoszącej nową inkulturację wiary w Europie.

Kilka wyzwań dla głoszenia Ewangelii w Europie podzielonej religijnie i etnicznie

Pierwszym celem Synodu Biskupów dla Europy, który Jan Paweł II zapowiedział 29 IV 1990 r. w Velehradzie, a który odbył się w Rzymie pod koniec 1991 r., nie była refleksja na temat ewangelizacji Europy, lecz uświadomienie szczególnego momentu, jaki przeżywał wtedy cały kontynent, oraz propagowanie większej wymiany między poszczególnymi Kościołami. Synod świadomy wagi chwili skupił się jednak głównie na nowej ewangelizacji. Również on łączy ewangelizację z inkulturacją. Także dla tego Synodu ewangelizacja jest nierozłącznie związana ze współpracą ekumeniczną i dialogiem mię-

dyreligijnym, szczególnie z judaizmem i islamem. Wreszcie Synod podkreśla, że głoszący Ewangelię winni również się troszczyć o łagodzenie napięć etnicznych mających także swój wymiar religijny.

EWANGELIZACJA WYMAGA NOWEJ INKULTURACJI ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W EUROPIE. Ograniczmy się do przytoczenia końcowych wniosków Synodu z 1991 r., zawartych w „Deklaracji”: *Ewangelizacja winna objąć nie tylko jednostki jako takie, ale także kultury. Ewangelizacja danej kultury zakłada „inkulturację” Ewangelii. Misja inkulturacji Ewangelii pośród nowych prądów kulturowych Europy, naznaczonych nowożytnością i tym, co się nazywa postmodernizmem, zakłada wyzwanie, na które musimy odpowiedzieć z całą mocą. Aby tak się stało, konieczne jest wsparcie ludzi ze świata kultury i teologów, którzy pozostają we wspólnocie serca z Kościołem* (nr 3).

EWANGELIZACJA I WSPÓŁPRACA EKUMENICZNA SĄ NIEROZDZIELNE. REKE wielokrotnie podejmowała wysiłki w dziele ewangelizacji Europy we współpracy z KKE, która jest siostrzaną organizacją, skupiającą wszystkie inne chrześcijańskie Kościoły Europy. Tematem VI spotkania tych dwu organizacji w listopadzie 1991 r. tuż przed Synodem była misja i ewangelizacja w Europie. We wnioskach z tego spotkania wzywa się do porzucenia wszelkiego prozelityzmu, a zachęca do postaw wybitnie ekumenicznych, unikając wszelkiego poparcia dla aktualnych konfliktów etnicznych w Irlandii, na Bałkanach lub w innych częściach Europy. Takie poparcie przyczyniłoby się znacznie do dechrystianizacji naszego kontynentu.

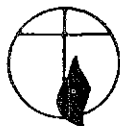
EWANGELIZACJA EUROPY I DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY. Konieczność dialogu z żydami jak i poszukiwania szczególnych więzi, które nas z nimi łączą, została bardzo obszernie przedstawiona w „Deklaracji” Synodu z 1991 r. (nr 8). Taka postawa jest konieczna z uwagi na antysemityzm podtrzymywany przez chrześcijaństwo aż do tragedii Holocaustu.

Dialog islamsko-chrześcijański nie jest dialogiem egzotycznym. Islam stał się, po chrześcijaństwie, drugą religią Europy, gdzie obecnie żyją 23 mln muzułmanów. Jest to największa zmiana geografii religijnej kontynentu od czasu reformacji.

Zakończenie

Uświadomienie sobie odpowiedzialności za ewangelizację w dzisiejszej Europie jest szczególnie istotne w okresie, kiedy przed Kościołami europejskimi roztacza się pesymistyczną wizję, jakoby starzały się, były dekadentkie, pozbawione powołań, mniejszościowe w zsekularyzowanym społeczeństwie. Tej wizji naznaczonej poczuciem winy systematycznie przeciwstawia się idealizującą perspektywę Kościołów Trzeciego Świata: młodych, radosnych, bogatych w powołania. W rzeczywistości wizja taka, za bardzo jednoznaczna i moralizująca, może załamać nadzieję Kościołów Europy. Natomiast nadzieja ta zostanie wzmocniona, jeśli rzucone nam wyzwanie będzie przedstawione jako zadanie pozytywne i pasjonujące. Jest to podjęcie wyzwania nowej inkulturacji wiary w społeczeństwie zupełnie nowym, o wysokim poziomie techniki i nauki, mającym zabezpieczone podstawowe potrzeby materialne. Wzbudzić w społeczeństwie urbanistycznym i zsekularyzowanym odmłodzony Kościół – to stanąć w pierwszej linii walki na rzecz innych Kościołów, zajętych innymi zadaniami. Wzbudzić odmłodzony Kościół – to podjąć pytanie, które powraca w formie debaty między wiarą a wiedzą we wszystkich jej wymiarach, to także postawić teologiczne pytania dotyczące dialogu międzyreligijnego.

thum. Zbigniew Kubacki SJ



Ksiądz z górniczego Kuzbasu

Z ks. Jarosławem Spodarem,
duchownym obrządku greckokatolickiego,
pracującym w Prokopiewsku na Syberii,
rozmawia Krzysztof Renik

— Urodziłem się w obłasti lwowskiej, w małej wiosce Monastyrzec, w 1953 r. Szkołę podstawową ukończyłem na wsi, potem uczyłem się w zawodowej szkole technicznej we Lwowie. Jak wszyscy chłopcy w byłym Związku Sowieckim po ukończeniu szkoły trafiłem do wojska. Część służby wojskowej odbyłem w Czechosłowacji. Już po wyjściu z wojska dowiedziałem się, że mój starszy brat wstąpił do zgromadzenia redemptorystów obrządku wschodniego. Często go odwiedzałem, brałem udział w konferencjach religijnych, w modlitwie...

Właśnie wtedy któryś z księży zapytał mnie, czy i ja nie chciałbym zostać kapłanem.

— *I co Ksiądz wtedy odpowiedział?*

— Wówczas jeszcze nie myślałem o tym, by zostać duchownym. Ale minęły 4 lata od chwili wyjścia z wojska i zacząłem rozumieć, że właściwie nic mnie nie ciągnie w stronę życia świeckiego. Mało tego, w tym życiu świeckim ciągle mi czegoś brakowało... Tylko w chwilach, gdy przestępowałem próg klasztoru, w którym był mój brat, odczuwałem niezwykłą swobodę, której tak bardzo mi brakowało w codziennym życiu.

— *Ale przecież w tamtych czasach duchowieństwo, Kościoły były pozbawione jakiegokolwiek swobody. Czy można mówić o poczuciu wolności, gdy osoba czy instytucja są represjonowane, szykanowane?*

— Ten klasztor, o którym mówię, działał oczywiście w podziemiu, podpołnie. Członkowie zgromadzenia normalnie w ciągu dnia pracowali i zbierali się dopiero wieczorami, po

pracy. Przychodzili słuchacze, także ci, którzy się przygotowywali do nowicjatu, przychodził profesor, wykładowca.

Po którymś z takich sekretnych spotkań zdecydowałem się wstąpić do nowicjatu. Pracowałem wówczas jako ślusarz w fabryce im. Lenina we Lwowie. Wieczorami studiowałem. Półtora roku uczyłem się, zanim przyjęto mnie do nowicjatu. Moim nauczycielem był przez ten czas o. Michaił Łemiszka. Już nie żyje... W 1977 r., 9 maja wstąpiłem wreszcie do zgromadzenia redemptorystów. Razem ze mną wstąpił do zakonu mój brat Wasilij oraz Mikołaj Kostiuk*. Dzisiaj pracujemy w różnych miejscach byłego Związku Sowieckiego.

— *Jak przebiegała nauka w takim podziemnym seminarium? W tamtych czasach władze przecież intensywnie tropiły wszelką podziemną działalność kościelną.*

— Nauka była nielekka. Przede wszystkim dlatego, że cały dzień trzeba było ciężko pracować w fabryce i dopiero wieczorem można się było uczyć. Zajęcia odbywały się 3 razy w tygodniu. Uczyliśmy się filozofii, teologii. Na początku 1979 r., będąc już ponad rok w zgromadzeniu, dowiedziałem się, że potrzeba kleryka, który wyjechałby na Sybir, pomagać starszemu kapłanowi, profesorowi teologii. To był ks. Wasilij Rutka, który pracował właśnie tu, w tym Prokopiewsku, w Kuzbasie. Zgłosiłem chęć wyjazdu i niemal nazajutrz wyjechałem z nim na Sybir...

— *Kim był ks. Wasilij Rutka?*

— Urodził się w 1912 r. w okolicach Sokala, czyli też na Ukrainie. Już po wymianie kilku zdań wiedziałem, że właśnie on może być moim duchowym przewodnikiem i nauczycielem.

Jego życie nie było łatwe. Po ukończeniu studiów w Belgii pracował w seminarium duchownym we Lwowie. Władał pięcioma językami. Francuskie książki mógł przekładać na żywo na rosyjski lub ukraiński, także na niemiecki i polski. Kiedy przyszły ciężkie lata po II wojnie światowej, o. Rutka został

* Zob. *Podpólnicy*, rozmowa K. Renika z ks. Mikołajem Kostiukiem, „PP” 6/1991, s. 355 nn. (przyp. red.).

wybrany przełożonym naszego zgromadzenia. Władze aresztowały go wówczas. Dali mu 10 lat więzienia. Na Ukrainę wrócił dopiero w połowie lat pięćdziesiątych. Po powrocie z obozu chciał ukończyć kurs buchalterski i zatrudnić się gdzieś jako buchalter. KGB nie dopuściło do tego. Przekreślili mu paszport i nakazali natychmiastowy wyjazd ze Lwowa. Ojciec Rutka wyjechał wówczas ponownie na Sybir, do katolików obrządku wschodniego, których wcześniej wywieziono z Ukrainy. Chciał im służyć jako kapłan. Przyjechał do Prokopiewska dokładnie na Paschę obchodzoną według wschodniego kalendarza.

Ludzie przyjęli go wówczas bardzo serdecznie. Pomagali mu, szukali dla niego pracy. Zaczął pracować jako szatniarz w jednej z tutejszych kopalni. Przepracował tam około 20 lat. Do stał za to emeryturę — 25 rubli.

— *Kiedy dotarliście na Syberię?*

— 19 VIII 1979 r. przyjechaliśmy obaj do Prokopiewska. Dla mnie było to pierwsze dotknięcie sybirskiej ziemi. Zamieszkaliśmy razem w baraku. Mieszkaliśmy tam 2 lata. Oczywiście byłem zameldowany gdzie indziej, u ludzi, u naszych parafian, ponieważ władze nie mogły się dowiedzieć, iż przygotowuję się do stanu kapłańskiego. Po dwóch latach życia w baraku kupiliśmy mały domek, trochę na peryferiach Prokopiewska, i przy pomocy naszych wiernych przebudowaliśmy go tak, iż w 1981 r. zaczęliśmy odprawiać w nim msze i nabożeństwa.

— *Mówi Ksiądz o pierwszym dotknięciu sybirskiej ziemi. Jak Ksiądz wspomina to dotknięcie?*

— To było ciężkie doświadczenie. Przede wszystkim poziom kultury ludzi tu mieszkających. Także sposób życia, warunki, w jakich żyli. Gdy porównywać te warunki z warunkami życia w Europie, to tak jak porównywać niebo i ziemię. W sklepach niczego nie było... Myślałem, że nie dam rady żyć tu przez dłuższy czas. Proszę mi wierzyć — na Ukrainie krowy żyły w lepszych warunkach aniżeli my, gdy mieszkaliśmy przez 2 lata

w tym baraku. Tym bardziej że za ścianą mieliśmy towarzystwo pijaków.

Ks. Rutka nie zauważał tego wszystkiego. Wytrwale prowadził swą pracę duszpasterską, uczył mnie wieczorami teologii. Pracowałem wtedy nadal jako ślusarz w jednej z miejscowych fabryk. Ale uczyłem się codziennie 3–4 godziny. Dzięki temu w ciągu roku przerobiłem materiał z dwóch lat.

— *Czy władze niczego nie podejrzewały?*

— Władze oczywiście bacznie nas obserwowały, bardzo się nami interesowały. Ciekawiło je np., czym się zajmowałem w soboty... Przecież nigdzie nie chodziłem, nie bywałem na zabawach. Ale myślę, że oni się wszystkiego domyślali. Mieli przecież dobry aparat. Przez 2 lata w naszym domu nie przeszli. Dopiero w 1981 r., kiedy kupiliśmy ten dom, zaczęły się szyskany.

Współpracownicy KGB próbowali wyciągać ks. Rutkę na rozmowy. Pamiętam, że w 1980 r. bardzo chcieli się dowiedzieć, jak wierni odnoszą się do tego, iż papieżem Kościoła katolickiego jest Polak. Dowiadywali się tylko, że dla wiernych nie ma to wielkiego znaczenia, ponieważ Kościół nie jest podzielony pomiędzy narodowości.

— *A jak wyglądała sekretna praca duszpasterska wśród syberyjskich katolików obrządku wschodniego? Jeszcze wtedy, gdy pomagał Ksiądz o. Rutce? I jakie były początki tutejszej wspólnoty ludzi wierzących?*

— No cóż, ludzie widzieli w ks. Rutce człowieka, któremu mogli zaufać, widzieli w nim ojca i przewodnika duchowego. Poza zwykłymi rozmowami ks. Rutka chrzczył, prowadził pogrzeby. Rzadko bywał w domu, raczej przeciwnie — często był poza domem, wśród ludzi. Od początku odprawiał nabożeństwa w dwóch obrządkach — wschodnim i łacińskim. Dlatego oprócz Ukraińców przychodzili do niego także Niemcy związani z obrządkiem łacińskim. Dla mnie było to pewne zaskoczenie, gdy widziałem, jak przyjeżdżali do niego ludzie nawet z Nowokuźniecka...

Ale wracam do 1981 r. Wtedy właśnie władze KGB zorientowały się już w pełni, iż przygotowuję się do święceń, że chcę zostać kapłanem. Zaczęły robić wszystko, aby nie dopuścić do święceń. Przede wszystkim zaczęto mnie namawiać do współpracy z organami bezpieczeństwa — to były zarówno prośby jak i groźby, łącznie z groźbą zabójstwa... Odpowiadałem im, że skoro Pan dał mi życie, to i Pan to życie zabierze. Czuli swoją bezsilność. Nigdy nie doszło do użycia wobec mnie jakiegokolwiek przemocy. Bili mnie tylko słowami, niszczyli moralnie.

Co pewien czas wywozili mnie gazikiem za miasto i próbowali przepytywać. Interesowały ich przede wszystkim nasze kontakty z Watykanem. Uważali, że musimy je mieć. A przecież Watykan to główny wróg Związku Sowieckiego... Tak twierdzili.

Wreszcie w 1983 r. zabrali mnie na 3 miesiące na ćwiczenia do szkoły łączności w Kemerowie. Oczywiście po to, bym nie mógł się przygotowywać do kapłaństwa.

— *Jak w takich warunkach doszło do święceń?*

— Kiedy byłem na ćwiczeniach, zorientowałem się, że po ukończeniu przeszkolenia władze KGB zamierzają mnie wsadzić do łagru. Wszystko miało się odbyć podczas wyjazdu z jednostki i drogi do Prokopiewska. Wtedy zamierzali mnie zamknąć. Wracaliśmy z jednostki w kilku i postanowiliśmy nie jechać pociągiem, na który mieliśmy bilety, ale autobusem. A właśnie w pociągu mieli mnie aresztować. Kiedy przyjechałem do Prokopiewska, wezwano mnie do KGB na przesłuchanie. Chcieli się dowiedzieć, jak wyjechałem z Kemerowa. Po przesłuchaniu wypuścili mnie jednak. Wiedziałem, że jeżeli nie wyjadę z Prokopiewska, to mnie wkrótce zamkną. Po kilku dniach wyjechałem na Ukrainę, do Lwowa.

We Lwowie opowiedziałem wszystko moim przełożonym zakonnym. Przełożeni zdecydowali, że muszę przystąpić do święceń. Musiałem jeszcze odbyć trzydniowe rekolekcje. Zamieszkałem w prywatnym mieszkaniu. Już następnego dnia przyszli kagebesznicy podający się za konserwatorów wentylacji. Uciekłem przez okno i sad... Gdyby mnie znaleźli, gospodarz mógłby mieć kłopoty.

Rekolekcje zostały przerwane, ale mimo wszystko po trzech dniach odbyły się święcenia. Udzielił mi ich tajnie 28 VIII 1983 r. bp Władimir Sterniuk. Święcenia odbyły się w prywatnym domu, w którym mieszkaly siostry Służebniczki Świętego Józefa. Wszystko odbyło się spokojnie, chociaż kiedy tylko biskup przyjechał wynajętym samochodem, tuż za nim przyjechał samochód służby bezpieczeństwa. Stali pod domem, ale święceń nie przerwali. Udało się. Na pierwszą mszę świętą zaprosiłem moją matkę. Dopiero wtedy dowiedziała się, że zostałem kapłanem. Przedtem o niczym nie wiedziała.

1 września wyjechałem z powrotem na Sybir. Na Boże Narodzenie 1984 r. odprawiłem tu, w Prokopiewsku pierwszą liturgię dla naszych wiernych. To było w tym domu, w którym teraz rozmawiamy, o dwunastej w nocy. W następnym roku po raz pierwszy odprawiałem też liturgię paschalną. Wszystko oczywiście odbywało się nocą...

— *Czy władze nie zareagowały na fakt, iż pojawił się nowy kapłan, działający bez wymaganej przez nie rejestracji?*

— Przez cały ten czas starałem się o rejestrację. Rejestracji nie otrzymałem, ale w maju 1985 r. dostałem zgodę na publiczne odprawianie nabożeństw. To i tak było już dużo. Rejestrację otrzymałem dopiero w 1988 r. Tak więc aż do 1988 r. nasza prokopiewska parafia działała właściwie podpolnie. Władze oczywiście wiedziały o naszej pracy, ale oficjalnie na nią nie zezwalały. Przez cały ten czas wiedzieliśmy dobrze, że jesteśmy pod kontrolą, że jesteśmy obserwowani przez funkcjonariuszy KGB...

— *Czy wasi wierni wiedzieli o tej kagebowskiej opiece?*

— Tak, wiedzieli, ponieważ funkcjonariusze przychodzili na niedzielne msze i zapisywali nazwiska ludzi, którzy przychodzili się modlić. Kiedyś nawet doszło do publicznej rozmowy pomiędzy wiernymi a kagebesznikami. Funkcjonariusze zwykle nie siedzieli na całej liturgii, ale akurat tym razem wysiedzieli do końca. Wychodząc z kaplicy pytali ludzi, czy ci nie zmęczyli się dwugodzinnym nabożeństwem. Wtedy te stare kobiety zaczęły krzyczeć: czemu nie pytaliście, czy nie jesteśmy zmęczone,

kiedy kazaliście nam pracować w kopalniach, pod ziemią, po 12 godzin na dobę? Odeszli w milczeniu.

Sledzili nas w ten sposób przez 8 lat...

— *Działalność KGB w stosunku do Księdza ograniczała się jedynie do śledzenia, czy też sięgano po jakieś represje i szykany?*

— Zdarzało się, że w czasie gdy ludzie szli do kaplicy, pod domem ustawiali się miejscowi chuligani i śmiali się z wierzących, pluli na nich... Nie mam wątpliwości, że robili to wszystko nie tylko z przyzwoleniem, ale nawet z inspiracji KGB. Nas chciano tu po prostu zastraszyć... Często słyszałem, że szykują się, by napaść na nasz dom. I rzeczywiście nocami nas tu nachodzili, niepokoiili dzwonkami, chcieli się wdrzeć do środka. Trzeba było wtedy wziąć do ręki żelazny pręt i przegonić intruzów. Ale Bóg chronił ten dom. Przecież tu jest Najświętszy Sakrament i Pan nie pozwolił, by ten Sakrament został w jakikolwiek sposób znieważony.

Miałem także pewne kłopoty w pracy. Moi przełożeni często na mnie krzyczeli, często mieli do mnie jakieś pretensje. Taki mój naczelnik, którego zdjęli z funkcji za pijaństwo, powiedział mi później, iż każdego miesiąca przychodził do niego major z KGB i pytał o mnie. Chodziło mu głównie o to, czy nie zajmuję się jakąś agitacją religijną, jak to oni nazywali. Wszystko zaczęło się od tego, że ktoś napisał na mnie donos do gorispolkomu, iż namawiam ludzi, z którymi pracowałem w kopalni, do przyjęcia wiary. Kiedy wzięli mnie na przesłuchanie, odpowiedziałem, że skoro ludzie o wiarę pytają, to ja im odpowiadam.

— *A rzeczywiście wśród tutejszych górników było zainteresowanie sprawami wiary?*

— Tak, szczególnie wśród młodych ludzi. Oni widzieli mnie czasami, jak prowadzę pogrzeby na cmentarzu, widzieli, że przychodzą do mnie ludzie. Ale widzieli mnie również, jak pracuję w kopalni. Myślę, że to wszystko budziło ich zainteresowanie. Rzeczywiście przychodzili do mnie z pytaniami. Głównie z pytaniami o świat ducha, świat, którego nie znali. Pytali, czy naprawdę śmierć jest kresem życia... co będzie z nimi po

śmierci... I kiedy w gorispolkomie krzyczeli na mnie, że bałamucę ludziom w głowach, to ja ich pytałem, czy oni potrafią zrezygnować z tych zasadniczych pytań. Pytań o sens naszego życia. Czy są w stanie sprawić, że ludzi przestanie interesować tajemnica naszych narodzin i naszej śmierci?

— *Czy wewnątrz wspólnoty nie miał Ksiądz kłopotów?*

— Niestety wśród naszych wiernych byli agenci KGB. Przekonywali ludzi, że dla swego dobra nie powinni przychodzić do kaplicy, że nie powinni z nami utrzymywać kontaktów. Chcieli oderwać od nas wiernych... Oni już nie żyją. Niech odpowiadają przed Bogiem za to, co robili.

— *Do tej pory nie powiedzieliśmy wszakże niczego o historii tutejszej wspólnoty katolickiej. Wspólnoty katolickiej przede wszystkim obrządku greckokatolickiego.*

— Nasza wspólnota została zorganizowana w 1957 r. przez wspomnianego już przeze mnie o. Wasilija Rutkę. Pan mówi o katolikach obrządku wschodniego, ale ja muszę przypomnieć, że w Prokopiewsku już od samego początku wspólnota była dwuobrządkowa. Ks. Rutka modlił się wedle wschodniego, ale i zachodniego obrządku. Takie tu po prostu były potrzeby.

Katolicy obrządku zachodniego to przede wszystkim Niemcy. Pojawili się w Prokopiewsku z chwilą wypuszczenia ich z obozów pracy, w których trzymano ich w czasie wojny. W obozach tych siedzieli mężczyźni, ale siedziały również kobiety. Oni wszyscy zostali wtedy wcieleni do tzw. trudarmi. To byli ludzie głównie z Powołża. Pracowali w hutach, kopalniach Kuzbasu. W tamtych czasach nie było tu warunków do normalnego życia. Oni wszyscy mieszkali w ziemiankach, wkopywali się pod ziemię, by przetrwać te straszliwe, syberyjskie zimy.

Ukraińcy natomiast przybyli tu w latach 1956–58. Przywożono ich całymi eszelonami. Jechali w wagonach towarowych, w straszliwych warunkach. Wielu nigdy nie dojechało. Zmarli po drodze... Wyrzucano ich z wagonów, nie mają nawet grobów... Przyjeżdżali tu zimą, bez odpowiedniej odzieży, zdani

na łaskę losu. Myślę, że te deportacje przeżyła trzecia część tych, których wywieziono z Ukrainy...

Kolejną grupę ludzi, którzy tworzyli naszą wspólnotę, stanowili więźniowie wypuszczeni z obozów i więzień po śmierci Stalina. Nie pozwalano im wrócić w rodzinne strony, np. na Ukrainę, ale nakazywano zamieszkanie na Syberii. Tak trafiali i do Kuzbasu. Byli pod komendanturą, nie wolno im było nigdzie wyjeżdżać, a w określone dni musieli się meldować na milicji.

— *Czy właśnie ci ludzie pomogli stworzyć ks. Rutce wspólnotę parafialną?*

— Tak, to byli ludzie, którzy stanowili trzon naszych wiernych. Z tym że stworzenie owej dwadcatki, bez której rejestracja parafii była w Sojusie niemożliwa, okazało się w 1981 r. bardzo trudne. Żaden z katolików niemieckich nie zgodził się na umieszczenie swego nazwiska na tej liście. Oni się po prostu bali, że jako zdeklarowanych wierzących władza wyśle ich znowu do łagrów i więzień. Dopiero w 1982 r. ten strach nieco zelżał, okazało się, że władze już nie stosują takich szykan i represji jak kiedyś. Wtedy, po roku, udało się już zebrać dwadcatkę składającą się z Ukraińców i Niemców.

— *Rejestrację otrzymaliście wówczas bez problemów?*

— Niezupełnie bez problemów. Czekaliśmy na nią długo. Oszukiwali nas, że to nie władze miejscowe decydują o zarejestrowaniu wspólnoty, ale Moskwa. Mówili, że papiery poszły do Moskwy i dlatego trzeba czekać tak długo. Oczywiście to wszystko była gra, ponieważ KGB zakazało rejestracji naszej parafii. Dlaczego? Dlatego, że w naszej dwadcatce nie było ich człowieka. Wszystko to trwało długo, bardzo długo. Ostatecznie otrzymaliśmy rejestrację w 1989 r., w końcu grudnia... Czekaliśmy na to 8 lat... Ostatecznie rzeczywiście pomogli nam dopiero władze w Moskwie. Tutejsze ciągle były nieprzychylnie.

— *Czy poza Prokopiewskiem ludzie wierzący mają w Kuzbasie jakieś obiekty kultu?*

— W Nowokuźniecku jest dom należący do miejscowych katolików, kupiony dzięki pomocy sióstr zakonnych z Litwy. W tym domu siostry mieszkają po dziś dzień. Co pewien czas odprowadzam tam nabożeństwa. Przychodzą tam i Niemcy, i Ukraińcy. Przychodzą także Rosjanie. Część tych Rosjan przyjmuje chrzest, a potem uczestniczy w życiu wspólnoty katolickiej.

— *Sądzi Ksiądz, że w przyszłości Rosjanie zaczną przyjmować katolicyzm bardziej masowo aniżeli teraz?*

— Z pewnością będą przychodzili. Mogę już teraz powiedzieć, że w ciągu ostatnich czterech lat mieliśmy tu, w Prokopiewsku, 4 powołania zakonne właśnie wśród Rosjan. Oczywiście byłoby lepiej, gdyby w Rosji katolicy mogli się modlić wedle wschodniego rytu. To byłaby z pewnością droga, która doprowadziłaby do powiększenia się liczby katolików w Rosji. Rosjanom byłoby łatwiej modlić się wedle wschodniej liturgii katolickiej. Ta liturgia jest przecież bardzo podobna do liturgii prawosławnej, a Rosjanie są bardzo przywiązani do prawosławia.

— *Nie obawia się Ksiądz, że wprowadzenie w Rosji na większą skalę wschodniej liturgii katolickiej doprowadzi do konfliktu katolicyzmu z prawosławiem? Już pojawiają się opinie ze strony prawosławnej hierarchii, iż Kościół katolicki uprawia w Rosji prozelityzm.*

— Nie sądzę, żeby to miało prowadzić do konfliktów. Przecież my nikogo siłą do Kościoła nie ciągniemy. Człowiek przychodzi do nas dokonując dobrowolnego wyboru. Ci Rosjanie, którzy pojawili się w naszej wspólnocie, przyszli z własnej i nieprzymuszonej woli. Dla tych ludzi jest np. szalenie istotne, iż mogą częściej przystępować do sakramentów, do spowiedzi i komunii. Dzięki temu łatwiej im pracować nad sobą, doskonalić się wewnątrz. Mają również świadomość, że dzięki sakramentom ich życie staje się bogatsze. Tego wszystkiego brakuje im w rosyjskiej Cerkwi prawosławnej.

— *Dlaczego?*

— W Cerkwi ludzie przystępują do sakramentów jedynie raz w roku. My natomiast pragniemy wprowadzać w życie wszystkie postanowienia II Soboru Watykańskiego. Także to, które mówi, iż dobrze by było, aby ci, którzy uczestniczą w liturgii, przystąpili do komunii. Ja myślę, że w naszym Kościele odpowiadamy na tę potrzebę wiernych, która nakazuje im jak najczęściej przystępować do sakramentów. I to właśnie przyciąga do nas Rosjan.

Niestety część duchowieństwa prawosławnego nie chce utrzymywać z nami braterskich stosunków. Niektórzy otwarcie mówią, iż nasze Kościoły nie są Kościołami braterskimi. Znam prawosławnego kapłana, który mówił, iż tam, na Jasnej Polanie, czyli tu właśnie, gdzie jesteśmy, działają fałszywi duchowni, nie mają bowiem błogosławieństwa od patriarchy Rosji... Z tego powodu, jak mówił ów prawosławny, chrzty i inne sakramenty udzielane przez nas są nieważne.

— *Jak strona katolicka reaguje na tego typu wypowiedzi?*

— Staramy się nie podtrzymywać tej atmosfery wrogości. Raczej odwrotnie — ciągle mówimy o potrzebie współpracy pomiędzy naszymi Kościołami. Mówimy o potrzebie współpracy pomiędzy wiernymi różnych narodowości. Czy dla Boga jest ważne, kto z nas Ukraińiec, kto Niemiec czy Polak, a kto Rosjanin? Wszyscy jesteśmy dziećmi Bożymi.

— *Ale Rosja, jak sądzę, nawet w przyszłości pozostanie krajem o przewadze ludności wyznania prawosławnego. Jak Ksiądz sądzi, jaka będzie przyszłość katolicyzmu w tym kraju?*

— W Rosji zawsze robiono wiele, by odrzucić katolicyzm. By Rosja pozostawała albo prawosławna, albo ateistyczna. Teraz trzeba by ogromnej zmiany hierarchii prawosławnej, by ta postawa mogła się zmienić. Przecież zdecydowana część biskupów prawosławnych została ustanowiona na swych stanowiskach przez KGB. Trzeba lat, aby ci ludzie byli w stanie się zmienić, trzeba lat, aby zaczęli myśleć inaczej.

— *Spora część wiernych w Prokopiewsku, a i w Kuzbasie, to deportowani tu przed laty Ukraińcy. Jak Ksiądz sądzi, czy wraz*

z powstaniem niepodległego państwa ukraińskiego ci ludzie zaczęną opuszczać Syberię i przenosić się w rodzinne strony? Czy za kilka lat w Prokopiewsku będą jeszcze Ukraińcy-katolicy? Czy potrzebny tu będzie kościół i kapłan?

— Część ludzi z pewnością przeniesie się do niepodległej Ukrainy. Ale duża część już stąd nie wyjedzie. Przede wszystkim dlatego, że mają tu mieszkania. Poza tym dużo już jest w Kuzbasie małżeństw mieszanych. Ci ludzie także nie opuszczają tych stron. Ja nie widzę tu jakiegoś masowego dążenia do wyjazdu z Syberii i powrotu na Ukrainę. Zresztą ludziom powracającym na Ukrainę trzeba by było przygotować choćby dach nad głową. Tego dachu na Ukrainie ciągle nie ma. Proszę pamiętać, że ci ludzie przeżyli tu niejednokrotnie całe swe trudne życie.

Czy natomiast potrzebny będzie tu książd i kościół? Nawet gdyby tu zostało tylko kilka osób wierzących, trzeba zostać. Opuszczenie tych ludzi, pozbawienie ich opieki duchowej byłoby nieuczciwe.

— *Czy sytuacja tutejszych Niemców jest podobna?*

— Przysłowie powiada: przyszła wiosna i lód zaczął pękać. Tak właśnie jest z Niemcami. Właściwie wszyscy chcieliby wyjechać. Tylko nie każdy może. Nie każdy ma bowiem krewnych w Niemczech. Powiedziałbym nawet, że większość naszych Niemców nie ma krewnych w Niemczech... A jeśli nie mają krewnych, nikt im na wyjazd nie pozwoli. Zresztą Niemcy niechętnie już przyjmują swych rodaków z byłego Związku Sowieckiego. Państwo niemieckie ma kłopot z Niemcami z byłego Sojuza...

— *Powstało niepodległe państwo ukraińskie. Książd jest Ukraińcem. Nie myśli Książd o powrocie w rodzinne strony? O opuszczeniu Syberii?*

— Założyciel naszego zgromadzenia zostawił nam polecenie, byśmy poświęcali się ludziom, którzy najbardziej potrzebują naszej pomocy duchowej. Gdziekolwiek by to było. Dlatego nie bacząc na to, iż Ukraina jest dziś państwem niepod-

ległym, że być może miałbym tam życie wygodniejsze, uważam, że powinienem pozostać tu, ponieważ tu jestem potrzebny. A przecież modlić się za swój naród mogę także mieszkając w obcym kraju. Służyć natomiast powinienem wszystkim ludziom, nie oglądając się na to, jakiej oni są narodowości. Chrystus nie dzielił ludzi wedle narodowości...

— *Ksiądz już wspomniał o swej pracy w kopalni. Czy przez cały czas pobytu w Prokopiewsku pracował Ksiądz pod ziemią?*

— Od 1979 r. pracowałem jako ślusarz. To była bardzo ciężka praca, cały czas w wielkim hałasie. Po kilku latach tej pracy okazało się, że zaczynam tracić słuch. Musiałem zmienić miejsce pracy. Zatrudniłem się w kopalni, w oddziale transportu. Zajmowałem się obsługą wózków, którymi w kopalni wożono węgiel. Przepracowałem na dole, na pokładzie znajdującym się 500 m pod ziemią, równo 6 lat — od 1984 do 1990 r. W 1990 r. odszedłem z pracy w kopalni, by już w pełni legalnie pełnić obowiązki kapłańskie. Otrzymałem wówczas wymaganą przez władze rejestrację.

— *W jakich warunkach pracował Ksiądz w kopalni?*

— Kopalnia była stara, chodniki zapuszczone. Szyny tonęły w wodzie. Nogi, ręce, czasem koszula — zawsze były mokre. Żyłem nadzieją, że kiedyś przestanę pracować w kopalni.

— *Czy doświadczenia wyniesione z pracy w kopalni pomagają Księdzu w prowadzeniu pracy duszpasterskiej?*

— Myślę, że tak. Ludzie, którzy ze mną pracowali w kopalni, patrzą na mnie nie tylko jak na kapłana, ale i jak na robotnika. To pomaga w kontaktach z nimi. Poza tym lepiej rozumiem wszystkie ich problemy. Poznałem warunki, w jakich pracowali i pracują. Umiem współczuć ich położeniu, ich ciężkiej pracy. Mam na to wszystko otwarte oczy. Przecież do czasu przyjazdu do Kuzbasu nie miałem nawet pojęcia, jak wygląda kopalnia, nie mówiąc już o pracy górników.

A teraz wiem np. jak traktują górników ci wszyscy naczelnicy. Oni nie uważają ich za ludzi. Często mówią, że mądry do kopalni nie pójdzie... A jak mnie traktowali? Mogę powiedzieć

tylko tyle: przez 6 lat nigdy nie naruszyłem dyscypliny pracy, a mimo to nigdy nie otrzymałem żadnej nagrody. Mało tego, gdy nieszczęśliwie złamałem palec w kopalni, otrzymałem od naczelnika surową naganę... Tak to u nas ludzi w kopalni traktowali.

— *Jak Ksiądz sądzi, jaki wpływ na życie tutejszej ludności miały warunki, w jakich ci ludzie pracowali?*

— Górnicy wracający z kopalni niczego poza swoją pracą już nie widzieli. Chcieli się znaleźć jak najszybciej w domu, coś zjeść, położyć się i odpocząć. Po tej pracy ludzie nie mieli już ochoty na nic. Nie interesował ich ani koncert, ani przedstawienie teatralne. Zresztą tu brakowało takich rozrywek. Jeżeli coś organizowano, to zawsze pod hasłami Lenin, partia, komunizm...

W systemie komunistycznym rozpijano społeczeństwo. Gdy człowiek rozpity, łatwiej nim kierować, a właściwie sterować. Człowiek rozpity nie potrafi samodzielnie myśleć, nie potrafi zachować swego człowieczeństwa. Alkohol to jedna z tragedii Rosji. Alkoholizm doprowadził tu do dramatycznego obniżenia poziomu życia moralnego społeczeństwa.

— *Zagłębie kuzbaskie było jednym z tych miejsc w byłym Związku Radzieckim, gdzie robotnicy, górnicy, jako jedni z pierwszych wystąpili przeciw polityce partii. Był Ksiądz świadkiem tych wydarzeń?*

— Gdy sytuacja ekonomiczna w byłym Sojuszu zaczęła się gwałtownie pogarszać, górnicy Kuzbasu rzeczywiście wystąpili przeciw polityce partii. Zaczęły się strajki. Brałem udział w tych strajkach. Nie zjechaliśmy wówczas na dół, ale zebraliśmy się na powierzchni i kolumnami ruszyliśmy do innych kopalń, by strajkować razem. To był czerwiec 1987 r. Połączyliśmy się z górnikami największej kopalni Prokopiewska — pracowało tam około 5000 ludzi — i wyszliśmy do miasta. Jako miejsce strajku wybraliśmy plac obok pomnika Lenina w centrum Prokopiewska. Byliśmy ubrani w górnicze kombinezony. Do wieczora cały plac został zajęty przez górników z innych kopalń, którzy przyłączyli się do naszego protestu.

Strajk trwał równo 8 dni. Dni były upalne, temperatura na placu dochodziła do 40°, nie było deszczu. Razem z nami strajkowały również inne zakłady, których załogi solidaryzowały się z naszymi żądaniem.

— *Strajki zaczęły się także w innych miastach Kuzbasu. Czy mieliście jakiś kontakt z innymi ośrodkami strajkowymi?*

— Tak. Mieliśmy kontakt z Nowokuźnieckiem, Rieczeńskiem, Kisielowiskiem... U nas na placu mieliśmy swobodny dostęp do mikrofonu. Ludzie zgłaszali swoje postulaty, które następnie przekazywał władzom komitet strajkowy. Pamiętam, jak jeden górnik, Tatar z pochodzenia, krzyczał: Ja nie żądam mięsa, ale dajcie wolność!

— *Ludzie nie dziwili się, że w strajku bierze udział kapłan?*

— Nie, ponieważ w tym przypadku bardziej widzieli we mnie górnika aniżeli księdza. To był czas, kiedy górnicy po raz pierwszy głośno upomnieli się o swoje prawa. Kiedy wyraźnie zażądali, by partia oddała swoją władzę narodowi. Właśnie tu, w Kuzbasie, zaczął się nowy etap w dziejach byłego Związku Sowieckiego, etap, który zakończył się odebraniem władzy partii komunistycznej. Strajki przeniosły się z Kuzbasu do zagłębia karagandyjskiego, potem także na Workutę.

Myślę, iż dobrze się stało, że byłem na tym placu razem z moimi kolegami-górnikami. Kapłan powinien być w trudnych chwilach z ludźmi, którym chce służyć.

1993 r.



Szałeństwo władzy czy szaleństwo systemu?

*Komunizm jest dla mnie czynnikiem
chorobotwórczym, diabolicznie choro-
botwórczym...*

Aleksander Wat, „Mój wiek“

75-lecie rewolucji bolszewickiej stało się okazją do kolejnej, tym razem nie wymuszonej refleksji nad zjawiskiem, które wstrząsnęło bez mała całym światem. Spór o charakter i dziedzictwo rewolucji oraz wprowadzonego przez nią ustroju komunistycznego jest daleki od wyczerpania. Podnoszono różne jego aspekty: polityczny, ideologiczny, gospodarczy. Na eksperyment komunistyczny warto również spojrzeć z perspektywy psychologicznej, a nawet psychiatrycznej. Niewykluczone, że wielu zachnie się na tę propozycję, ale bilans komunizmu jest tak przerażający, że nie sposób uwolnić się od wrażenia jakiegoś szaleństwa. Przypomnijmy ocenę wydaną przez samego Aleksandra Solżenicyna: *Zapatrzeni przez 70 lat w od początku poronioną, złowrogą marksistowsko-leninowską utopię, skazaliśmy na śmierć lub materialną i duchową ruinę w nieudolnie, wręcz samobójczo prowadzonej wojnie „ojczyźnianej” jedną trzecią naszej ludności. Utraciliśmy swój dawny dostatek, zniszczyli klasę chłopską i jej siedliska, unicestwili sam sens uprawy zboża, a ziemię oduczyliśmy dawać plon, zalewając ją na dodatek błotnymi morzami. Odpadami archaicznego przemysłu zapaskudziliśmy otoczenie miast, zatruiliśmy rzeki, jeziora, ryby (...) Rujnując siebie w imię przyszłych wielkich zdobyczy pod kierownictwem obłąkanych przywódców, wycięliśmy nasze przebogate lasy, wyeksploatowali rabunkowo swoje nieznurwane bogactwa naturalne, nieodtwarzalne dziedzictwo naszych prawnuków, bezlitośnie wyprzedane za granicę. Wycieńczyliśmy nasze kobiety pracą przekraczającą ich siły, oderwaliśmy je od dzieci, same dzieci wydając na łup chorób, demoralizacji i pseudooświaty. Całkowicie zaniedbana jest u nas ochrona zdrowia, brakuje lekarstw, zapomnieliśmy już nawet, co to znaczy zdrowy pokarm, milionom ludzi brakuje mieszkań, w całym kraju, jak długi i szeroki, panuje bezprawie, wobec którego człowiek jest bezradny – a my dbamy tylko o jedno: żeby nas nie pozbawiono możliwości nieustającego pijaństwa.*

Sołżenicyn pisze wprost o obłąkańczych przywódcach. Sąd wybitnego intelektualisty nie odbiegał od opinii ulicy. Określenie „dom wariatów” to jeden z łagodniejszych epitetów, częściej pomyślany lub wyszeptany niż wykrzyczany. Nie można całkowicie wykluczyć, że niejeden ze sprawców tak przerażających zbrodni cierpiał na umysłowe dolegliwości. Motyw obłędu władzy ma starą metrykę. Autorów starożytnych skłaniały do takiej interpretacji liczne okrucieństwa i szaleńcze pomysły rzymskich cesarów. Potrafili obwołać konia senatorem lub podpalić Rzym, lecz ich szaleństwa zagrażały bezpośrednio ludziom znajdującym się na wyżynach hierarchii społecznej. Zwykły obywatel – pod warunkiem oddania czci boskiemu cesarowi – niewiele miał z nimi wspólnego. Natomiast w ZSRR obłędne pomysły władzy dotykały w takim samym stopniu pretorian jak i szarych obywateli w najdalszym kącie Imperium. Na każdego był odpowiedni paragraf. Pytanie brzmiało: Kiedy przyjdą?

Wpływ jednostki na dzieje zbiorowości jest z pewnością niemały. Trudno jednak wszystkimi grzechami obciążyć jednego, choćby największego psychopatę, jakim był bez wątpienia Stalin. W budowie komunizmu brały udział w sposób zaangażowany milionowe rzesze. Sołżenicyn słusznie kładzie nacisk na zaimek „my”. Powstaje jednak pytanie o motywy tego uwikłania: chcieli, czy musieli? Czy istnieje jakieś racjonalne wytłumaczenie zbiorowego obłędu?

Warta rozpatrzenia jest hipoteza o systemowych przyczynach dewiacji komunizmu. Można bowiem założyć, że pewne okoliczności społeczne, polityczne, kulturowe, a nawet cywilizacyjne, pozbawiając ludzi środków obronnych, prowadzą do zaburzeń psychicznych lub zmuszają do udziału w akcjach noszących znamiona szaleństwa. Precedensy są znane. Wiadomo, że patologiczna atmosfera domu rodzinnego, reżimu więziennego i szpitalnego może powodować zaburzenia psychiczne i stany lękowe. Podobne zjawiska występują na szczeblu systemu społeczno-kulturowego. Każde społeczeństwo musi się zmagać z problemami wyrastającymi ze specyficznych warunków życiowych istniejących w danej kulturze. Stres wywołuje różne negatywne reakcje, zazwyczaj uśmierzane za pomocą takich środków obronnych, jak tabu, rytuały czy obyczaje. Gdy zawodzą, pojawiają się zaburzenia. Nie jest od nich wolna cywilizacja zachodnia. W następstwie różnorodnych czynników, m.in. braku poczucia bezpieczeństwa, automatyzacji produkcji, bezwzględnej konkurencji, zagęszczenia w wielkich miastach, dochodzi do stanu depresji cywilizacyjnej. Karen Horney pisała o *neurotycznej osobowości naszych czasów*, Konrad Lorenz dostrzegał bliskie pokrewieństwo między znanymi

typowymi nerwicami a rozpowszechnionym neurotycznym i hektycznym sposobem bycia cywilizowanej ludzkości.

Jeśli istnieją obiektywne czynniki kulturowe i cywilizacyjne prowadzące do nerwicy i depresji, a nawet do schizofrenizacji społeczeństwa (o czym pisał z kolei Antoni Kępiński) to nie ma powodu wykluczyć występowania podobnych zjawisk w komunizmie. W rzeczywistości ustrój ten pogłębił depresyjne tendencje współczesności. Nie wyeliminował ograniczenia przestrzeni życiowej, lecz zageścił ją do monstualnych wymiarów, np. dokwaterowując nowych lokatorów do starych mieszkań; problemu budownictwa zresztą nie rozwiązano do końca. Nie stworzył modelu kultury dającej szansę samorealizacji, zamiast tego poddał ją drobiazgowej kontroli, przez co zahamował rozwój człowieka. Zniszczył transcendentny wymiar kultury w skali globalnej, a stare mity zastąpił nowymi. Jakby tego było mało, komunizm wniósł dodatkowe czynniki patogenne, o których później, wywołując wręcz katastrofalne skutki psychiczne. Na pytanie, dlaczego tak się działo, trudno odpowiedzieć jednoznacznie. Teza, że ustrój komunistyczny zaprojektowali szaleńcy, jest zbyt prosta i banalna, aby na niej poprzestać. Gwoli prawdy zasygnalizujemy, że jedną z form ekspresji chorych na schizofrenię jest tworzenie modeli idealnego społeczeństwa, wymaginowanej religii lub kosmogonii. Wśród zaburzeń psychicznych często spotyka się urojenia wielkościowe i posłannicze: przekonanie o misji patriotycznej bądź politycznej, dążenie do zmiany świata na lepszy i uszczęśliwiania ludzkości. Realizacja tak czarnego scenariusza – szaleńcy projektują ustrój i na dodatek wdrażają go w życie – wymagałaby interwencji samego Lucyfera. Wypada wątpić, aby materialści mieli aż tak dobre kontakty w zaświatach. Wróćmy zatem na ziemię i w realnej rzeczywistości szukajmy przesłanek ułatwiających wdrożenie pomysłów doktrynerów nie potrafiących sobie wyobrazić skutków głoszonych idei.

Aby wyjaśnić zjawisko komunizmu również w interesującym nas aspekcie, trzeba zastosować do jego analizy adekwatny model badawczy. Wydaje się, że do tego celu szczególnie się nadaje koncepcja struktur dysypatywnych zaczerpnięta z termodynamiki. Jeśli organizm nie jest w stanie zapewnić homeostazy, a więc stanu zbliżonego do równowagi, proces zaburzeń będzie się pogłębiał, grożąc zniszczeniem całego układu. Inną możliwością są tzw. struktury dysypatywne, organizujące na nowo zaburzony układ w warunkach nierównowagi, ale za cenę nadmiernego rozpraszania materii i energii (stąd dysypacja – rozpraszanie), by przedłużyć własną egzystencję kosztem reszty układu. Częste porównywania komunizmu z rakiem jest

w pełni uprawnione, ponieważ rak jest także strukturą dysypatywną, jak udowodnił Rudolf Klimek. Przytoczony na wstępie opis ZSRR w schyłkowej fazie komunizmu jest bliski stanowi organizmu pacjenta niszczonego latami przez złośliwy guz. Komunizm został ustanowiony w chaosie sprokuirowanym przez rewolucję i wojnę domową. Nowe struktury podsuwane w miejsce starych łudziły obietnicą ładu. Rychło okazało się, że daleko im do normalności, i nie mogło być inaczej, ponieważ nierównowaga była warunkiem sine qua non dalszego istnienia komunizmu. Taki kierunek rozwoju wyznaczały zarówno zasadnicze cele: budowa od podstaw Nowego Świata i Nowego Człowieka, jak i zastosowane środki, ciekawe w jakim stopniu świadomie, a w jakim wynikające z logiki powołanego do życia dysypatywnego ustroju. Totalne zniewolenie społeczeństwa, m.in. wskutek dezintegracji, izolacji i represji, stworzyło negatywne uwarunkowania dla psychiki ludzkiej i skutkiem tego warto poświęcić chwilę refleksji.

Komuniści podjęli gigantyczne wysiłki, aby zerwać z przeszłością. Zniszczyli tradycyjne struktury rodzinne i sąsiedzkie. W szczególności sposób proces ten dotknął wieś. Przymusowa kolektywizacja, odkulaczanie, masowe przesiedlenia całkowicie zdeintegrowały chłopów – najliczniejszą grupę społeczną w Rosji. Normalne życie w stanie totalnej dezintegracji nie jest możliwe. Wiadomo, że zachorowalność na schizofrenię wzrasta w miarę rozpadu grupy społecznej, z której chory się wywodzi. Z największego nawet chaosu może powstać nowy porządek. Jeśli jednak polega on, jak w przypadku komunizmu, na zakwestionowaniu całej przeszłości, ociera się o szaleństwo, gdyż całościowa zmiana struktury świata i narodziny nowego człowieka to typowe cechy schizofrenicznego ładu.

Komuniści wiele złego zrobili na polu wymiany informacji. Zerwali kontakty ze światem zewnętrznym, zakłócili obieg wewnętrzny za sprawą kontroli poczty, rozmów telefonicznych, cenzury prasy, radia, później telewizji. Zniszczyli materialne źródła tradycji, deformowali historię fałszując dokumenty. Model społeczeństwa zamkniętego implikuje określone skutki psychiczne. A. Kępiński za jedną z przyczyn schizofrenii uważał zaburzenia w „metabolizmie informacyjnym”. Brak dopływu informacji powoduje zakłócenie starego porządku, a struktury czynnościowe wytwarzają jak w marzeniu sennym ład daleki od rzeczywistości. Występuje zjawisko autyzmu – odcięcie się od tego co na zewnątrz i życie w świecie nierealnym. Wobec patogenicznych zasad ustrojowych trudno się dziwić, że życie upływało w rytmie rozwojowym typowym dla procesu schizofrenicznego – owładnięcia, adaptacji i degradacji.

W fazie owładnięcia następowało gwałtowne przejście od świata starego do nowego. Radykalne zerwanie z przeszłością, zniszczenie starych struktur, wywrócenie hierarchii wartości powodowały tak silne zaburzenie równowagi, że jedynym wyjściem była albo śmierć samobójcza (zważmy na liczne akty samobójcze podjęte przez najslawniejszych artystów, by wymienić tylko Jesienina i Majakowskiego, lub wskutek najmniejszego nawet sprzeciwu wobec systemu – casus Mandelsztama), albo samoorganizacja w nową psychiczną strukturę dysypatywną. Podobnie jak w schizofrenii, gdy chorzy ratują się ucieczką w inną rzeczywistość identyfikując z nowym bohaterem (przysłowiowy Napoleon), w komunizmie ludzie utożsamiali się z nowym ładem i wodzem. Poczucie ekstatycznego szczęścia, które osiągalni za cenę całkowitego zerwania z dotychczasowym losem, rodziło się jakby na nowo, nie trwało zbyt długo. Przed przeszłością nie można uciec. Nie było pigulek Murti-Binga przenoszących światopogląd drogą organiczną, które wymyślił Stanisław Ignacy Witkiewicz w „Nienasyceniu”. System nie był władny całkowicie wymazać doświadczenia indywidualnego, sam zresztą bezustannie grzebał w życiorysach i skazywał setki tysięcy ludzi na długoletni pobyt w łagrach za niewłaściwe pochodzenie, zawód lub działalność w carskiej Rosji.

W fazie adaptacji ludzie próbują znaleźć wyjście z tej sytuacji. Sposób na to jest tylko jeden, a wyraził go dostatecznie jasno jeden z towarzyszy niedoli Aleksandra Wata: *W naszym schizofrenicznym świecie jedyny ratunek przed obłędem to ścisłe odseparowanie osobowości wewnętrznej od zewnętrznej*. Można to było osiągnąć przez powstrzymanie się przed mówieniem prawdy (murti-bingizm) przyjęcie Metody jako uprawomocnionego sposobu mówienia, wreszcie stosowanie techniki kamuflażu – Ketmana, opisanych wnikliwie przez Czesława Miłosza w „Zniewolonym umyśle”. Ale istnienie dwóch równoległych światów jest właśnie elementem schizofrenicznym. Uciekając przed obłędem ludzie wpadali w pułapkę szaleństwa. Pierwszy zorientował się w tym Witkacy i dlatego bohaterowie „Nienasycenia” po przejściu na służbę nowego ustroju, nie mogąc się pozbyć dawnej osobowości, stali się schizofrenikami. Opinię, że typ schizofrenika będzie towarzyszył historii socjalizmu, wyraził również Miłosz w „Zniewolonym umyśle”. Sztuka jeszcze raz wyprzedziła życie, które w wydaniu radzieckim pogrążało społeczeństwo w ułudzie, zakłamaniu, zbrodni.

W fazie degradacji mamy do czynienia już tylko z „popiołami i zgłiszczami”. Odcięcie kontaktów ze światem zewnętrznym sprawia, że rzeczywistość schizofreniczna ubożeje coraz bardziej. Pojawiają się

stereotypowe czynności i rytuały. Rozpad osobowości powoduje zanik indywidualnego różnicowania, ośpienie, brak chęci do życia. G. Herling-Grudziński pędzony ulicami Witebska w 1940 r. zanotował: *Nie było to miasto smutku; było to miasto, w którym nigdy nie gościła radość*. Miłosz również nie dał się zwieść znamionom powszechnej szczęśliwości i ruchliwości i wyczuł pod nimi aurę apatii: *Jest ona trudna do zdefiniowania i chwilami można przypuszczać, że dostrzeganie jej jest złudzeniem. Ostatecznie ludzie poruszają się, pracują, chodzą do teatrów, oklaskują mówców, wyjeżdżają na wycieczki, kochają się, mają dzieci. A jednak jest coś nieuchwytnego w atmosferze takich stolic demokracji ludowej, jak Warszawa czy Praga. Fluid zbiorowy, który powstaje z wymiany i sumowania fluidów poszczególnych, jest zły. Jest to aura siły i nieszczęścia, wewnętrznego paraliżu i zewnętrznej ruchliwości*.

Omawiając patologiczne elementy komunistycznego ładu, nie sposób pominąć masowych represji, które stosowano praktycznie bez przerwy wobec społeczeństwa radzieckiego. Miliony ludzi przeszły przez więzienia i łagry, nie było rodziny, która by nie doświadczyła skutków agresji systemu. Agresja, strach i lęk powodują wymierne konsekwencje psychiczne. Sięgnijmy po analogię z europejskiego kręgu kulturowego. Akumulacja agresji, które dotknęła ludność Zachodu między 1348 r. a początkiem XVII w. – okres epidemii dżumy – spowodowała w całym społeczeństwie głębokie zachwiania psychiczne. Jak pisał J. Delumeau: *Powstała „kraina strachu”, wewnątrz której cywilizacja czuła się „nieswojo” i którą zaludniła chorobliwymi urojeniami. Ta trwoga przeciągająca się w czasie groziła rozkładem społeczeństwa, tak samo, jak mogła spowodować pęknięcia u jednostek poddanych powtarzającym się stresom. Mogła wywołać w społeczeństwie zjawiska niedostosowania, regresu myśli i uczuciowości, wprowadzić doń nadmierną dawkę negatywizmu i rozpacz*. W pełni prawomocna jest uwaga A. Wata przyrównującego atmosferę zadziwnego miasta (ciekawe, że podobnej analogii użył G. Herling Grudziński w „Innym świecie”), opisaną w pamiętniku przez Daniela Defoe, do Rosji w czasach jeźwoszczyzny.

Spółeczeństwo broni się przed całkowitym unicestwieniem działając w sposób archetypiczny. Próbuje racjonalizować i obciąża konkretnych ludzi odpowiedzialnością za zaistniałą sytuację. Poszukiwanie kozłów ofiarnych miało miejsce już w starożytności, chwymano się tego sposobu w trakcie epidemii dżumy, z powodzeniem wykorzystali go komuniści, m.in. organizując wielkie czystki i sfingowane pro-

cesy polityczne, analogiczne, jak twierdzi J. Tazbir, do średniowiecznych procesów czarownic.

Rzeczywistość sowiecka była piekłem, a pomimo to miała swoje własne kręgi piekielne – więzienia i łagry. Stosunki tam panujące powodowały katastrofalne skutki psychiczne. Podobnie działo się w hitlerowskich obozach zagłady. Pobyt w nich przekraczał granice ludzkiej wytrzymałości, u byłych więźniów wystąpiła trwała zmiana osobowości na depresyjną, paranoidalną, impulsywną, analogicznie do tzw. defektu schizofrenicznego u byłych chorych na schizofrenię. Sowietkie więzienia i łagry miały swoje osiągnięcia, bo tutaj dusza człowieka stała się celem świadomych działań. *Ale od czego się zaczyna ta pierekowka dusz?* – zastanawiał się A. Wat w swoim pamiętniku mówionym. – *I co jest specyficznością tego ich bolszewickiego uspołecznienia? Zabicie wewnętrznego człowieka, od tego trzeba zacząć. I cała Łubianka to jest doprowadzenie do rozstroju psychicznego, do zabicia, do obumierania.* Powszechnie trzymano więźniów miesiącami w całkowitej nieraz izolacji od świata zewnętrznego, co powodowało, że tracili poczucie czasu, nie odróżniali dnia od nocy, nie pamiętali pory roku ani nazwy miesiąca, nie wiedzieli, jak długo siedzą, a tym bardziej czy i kiedy wyjdą na wolność. Były to rzeczywiście fabryki *rozstroju czasu*, jak Wat nazwał Łubiankę. Do podobnych wniosków doszedł inny łagiernik, G. Herling-Grudziński. Uważał, że cały system pracy przymusowej w Rosji nastawiony był bardziej na wyeksploatowanie gospodarcze i całkowite przeobrażenie człowieka. *O co chodzi naprawdę, to nie tyle o wymuszenie na oskarżonym podpisu pod zmyśloną i fikcyjnym aktem oskarżenia, ile o kompletną dezintegrację osobowości.* Człowiek całkowicie spreparowany w trakcie okrutnego nieraz śledztwa powie w końcu, że wszystko zrozumiał, że błędził, a w końcu zacznie marzyć o obozie. Ten zaś ze swoimi wewnętrznymi obyczajami i systemem utrzymywania więźniów tuż poniżej dolnej granicy człowieczeństwa dokończy dzieła spustoszenia zabijając ludzką solidarność, współczucie i nadzieję na lepsze życie. Do tego dochodziło permanentne niedożywienie, które powodowało obłądki głodowe, halucynacje, ataki szału, depresje, przewlekłe stany lękowe. Miliony ludzi zginęły w łagrach, ale miliony przeżyły, przenosząc do życia społecznego *defekt schizofreniczny*. Jego pochodną był spadek dynamiki życiowej, nieufność i podejrzliwość, agresywność i chamstwo.

Określenie, kto jest, a kto nie jest chory psychicznie, jest uwarunkowane kulturowo. Potwierdzeniem kompletnego postawienia na głowie modelu sowieckiego i jego całkowitej odrębności od standar-

dów zachodnich może być fakt, że do sowieckich szpitali psychiatrycznych kierowano dysydentów – ludzi zdrowych, ale w tamtejszych warunkach z pewnością „szalonych”, skoro odważali się krytykować świetlaną rzeczywistość.

Nieszczęście naszych czasów polega na tym, że szaleństwa systemu nie przeminęły wraz z jego upadkiem. Kluczową sprawą jest uświadomienie sobie złożonego charakteru komunistycznej schedy, która znajduje swój wyraz także w dewiacjach psychicznych, w wielu przypadkach wpisujących się na trwałe w ludzkie życiorysy. Czy kłopoty z wyjściem z komunizmu nie biorą się po części z tego, że dla wielu ludzi rzeczywistość komunistyczna stała się częścią ich osobowości? Wstydzą się do tego przyznać, ale nie wyobrażają sobie innego życia, co prowadzi do rozdwojenia osobowości *au rebours*. Dopiero w chwilach silnych zbiorowych emocji, podczas manifestacji czy strajków (częściowo także w anonimowych ankietach) dochodzi do ujawnienia prawdziwej wewnętrznej osobowości. Wystarczy prześledzić np. postulaty strajkowe, aby się przekonać, jak silnie jest zakorzeniona wiara w realność, sens i bezpieczeństwo starych struktur. „Nierealny socjalizm” stał się drugą naturą wielu ludzi i trzeba o tym pamiętać, gdyż tylko wtedy można przewidzieć i zrozumieć liczne nieracjonalne zachowania społeczne. Dużo się ostatnio mówi o dekomunizacji. Jeśli ma do niej dojść naprawdę, winni ją przeprowadzać nie tylko politycy, ale także terapeuci, psycholodzy, a nawet psychiatrzy.

Jerzy Gaul



Metafizyka wyzwolenia

Świadectwo Aleksandra Wata

Klemens Szaniawski wypowiadając się o „Moim wieku”¹ w czasie sesji o *literaturze źle obecnej* zauważył, że Wat chcąc opowiedzieć najpierw słuchaczom (Czesławowi Miłoszowi i Oli Watowej), a potem czytelnikom o tym, co przeżył w stalinowskich więzieniach, tłumaczy ten ważny fragment swojej historii życia w jakimś dziwnym kluczu *metafizyki zniewolenia*². Pogląd taki wydaje się tylko częściowo słuszny. Owszem, samo pojęcie „metafizyka zniewolenia” dobrze przystaje do tych partii książki, które mówią o wyszukanych sposobach łamania psychiki więźnia, co też opisuje autor. Z tym że to tylko część Watowskich wyznań³. Znacznie ważniejszy – przynajmniej moim zdaniem – jest przedstawiony w „Moim wieku” wątek, który można nazwać metafizyką wyzwolenia. To pojęcie odpowiadałoby temu, co Wat przeżywa, będąc w więzieniu, jako pozytywny proces odzyskiwania wewnętrznej wolności. A było to w istocie być albo nie być dla skazanych na Łubiance. Tak naprawdę Wat przeraził się potęgą Zła. Szukając możliwości przeżycia, pośród mroków więziennej egzystencji, kierując się jakąś wrodzoną intuicją, ocaleje dzięki prześwitom Dobra. Metafizyka zniewolenia i metafizyka wyzwolenia – te dwa wyzwania ludzkiego losu spełniają się w życiu konkretnego człowieka, który potrafił przekazać swoje doświadczenia w utworze literackim.

Pierwszym punktem metafizyki zniewolenia jest dla Wata – jak się wydaje – problem źródeł komunizmu w historii. Zainspirowany przez swojego towarzysza więziennego, Dunajewskiego, sięga do korzeni

¹ A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. I i II, Warszawa 1990. Do tego wydania odnoszę się w niniejszym tekście.

² K. Szaniawski, *Metafizyka zniewolenia – świadectwo Aleksandra Wata*, w: *Literatura źle obecna. Rekonesans*, Londyn 1984, s. 67–77.

³ Więzienne dzieje Wata obejmują przeważającą część jego wspomnień. Jest to okres od aresztowania we Lwowie (styczeń 1940) do uwolnienia w ramach amnestii dla obywateli polskich (listopad 1941). W tym czasie autor *Mojego wieku* przeszedł przez stalinowskie więzienia we Lwowie (Brygidki i Zamarstynów), Kijowie, Moskwie (Łubianka) i Saratowie. Potem był więziony jeszcze w Ili (Kazachstan), dokąd został deportowany z żoną i synem, przebywał także w tzw. Tretim Otdieleniju. Ostatecznie opuścił ZSRR w 1946 r.

ideologii, które – tak uważa rozmówca autora – tkwią w samej Rosji, państwie zawsze w istocie teokratyczno-komunistycznym, o silnych tendencjach absolutystycznych⁴. Przymusowa edukacja więzienna pozbawiła Wata resztek nadziei co do komunizmu, z którym był przecież mocno związany w okresie międzywojennym. Stopniowo odkrywał, że sowiecka odmiana tej ideologii, w którą przecież nigdyś wierzył, obnaża przed nim rysy wręcz demoniczne: *I uważałem, że w dwudziestym wieku wcieleniem zła w historię, diabła w historię jest właśnie bolszewizm* (II, 98). Ta wnikliwa obserwacja wynika częściowo z szerzącego się wówczas kultu Stalina, posuniętego do monstrualnych rozmiarów po zwycięstwie Armii Czerwonej pod Stalingradem i późniejszej klęsce Trzeciej Rzeszy. Josif Wissarionowicz zyskał wtedy miano zbawcy Rosji, a wiec z jego udziałem – to przypadek zbiorowej histerii, „delirium” tłumu. Zdecydowanie negatywny stosunek Wata do partii i wodza zostaje wyraźnie oddzielony od sympatii wobec narodów ujarzmionych w wielkim państwie. Wat współczuje nieszczęściu tysięcy rodzin w ZSRR, trwa w solidarności z milionami współwięźniów różnych narodowości. Analizuje także psychologiczne portrety ideowców, zwłaszcza byłych bolszewików więzionych przez Stalina. Interesują go ich kryzysy, zmiany przekonań. Stawia problem: dlaczego *ludzie sprawy* stają się bankrutami żywymi? Wstrząsającym przykładem jest fragment rozmowy ze Stieklowem, którą Wat tak relacjonuje: *Ja wtedy zadałem Stieklowowi to pytanie. Jak to się stało, że bohaterowie rewolucji dochodzili do takiego upadku? Bali się tortur? (...) Jego odpowiedź: tortury? Dla nas, tortury? A po co tortury? (...) Każdy z nas, aresztowanych bohaterów rewolucji, widział przed sobą taką listę upadku i degradacji, i łajdactw, i to prawie od samego początku, że już właściwie było nam wszystko jedno. Przyznać się, nie przyznać się, nie miało znaczenia. Człowiek, który widział, że całe jego życie było pełne degradacji (...) czuł obrzydzenie do własnej przeszłości* (II, 210).

Ostatecznym celem stalinowskiej „edukacji więziennej” była taka przebudowa wnętrza człowieka, by stał się posłusznym narzędziem w rękach aparatu władzy. Wat mówi dużo o tzw. picriekowce dusz, czyli przemyślanym, zaplanowanym i realizowanym z żelazną konsekwencją *zabijaniu wewnętrznego człowieka* (I, 343; II, 106–107). Chce wyjaśnić dwa mechanizmy, których sam doświadczył: jeden to

⁴ A. Wat, dz. cyt., cz. II, s. 81. Dalej odniesienia w tekście, liczba rzymska odsyła do części *Mojego wieku*, arabska – do strony.

„pieriekowka“, a więc eksperymenty dokonywane na psychice więźnia, drugi to przeciwstawna, obronna reakcja ofiary, prowadząca czasem do wewnętrznego samowyzwolenia.

Wstępem do „pieriekowki“ były warunki socjalne panujące w celach, które miały sprowadzić człowieka do poziomu instynktów samozachowawczych. Ale znacznie gorszym przekleństwem stają się tortury psychiczne, czyli zasadnicza „przebudowa“ człowieka. Wykonywana jest różnymi metodami: od silnej presji po „łagodne perswazje“. Wszystko, co się dzieje w więzieniu, zostało starannie zaplanowane: od różnego typu przesłuchań, doprosów, po dobór lektury. Książka służyła np. do tego, aby więzień jeszcze bardziej zatęsknił do wolnego świata. W tej z pozoru niewinnej czynności kryło się jednak ogromne niebezpieczeństwo, o którym Wat tak oto pisze: *Być może JEDNOCZESNE przeżywanie dwóch rzeczywistości tak przeciwstawnych ma wywołać u więźnia schizofreniczne rozszczepienie, czyniąc go bezbronnym wobec śledztwa? I dalej: Trafiały się i tu książki, które czytane dawniej, na wolności, wywoływały we mnie abulie. Na przykład „Zapiski iz podpolia“, ale tutaj w celi i one głosiły hosannę (...) Z Łubianki wolność wydawała się stokroć ponętniejsza i była stokroć bardziej upragniona niż z dna Zamarstynowa. Chyba dzięki książkom? Czy nie do tego zmierzał inkwizytor: tak rozplącić pragnienie wolności, aby więzień gotów był dla niej zrobić wszystko, czego od niego zażądają? (II, 71).*

Autora „Mojego wieku“ uderza odwracanie istoty mowy ludzkiej, kiedy prawdę zamienia się na fałsz, który z kolei każe się nazywać prawdą. Kłamstwo tkwi wprawdzie w naturze ludzkiej, zauważa Wat, ale jest jej ułomnością, schorzeniem. Do istoty ludzkiej mowy należy przecież ustalenie prawdy, kłamstwo natomiast to negatywne zjawisko cząstkowe. Tak funkcjonuje normalny system komunikacji społecznej. Tymczasem stalinowska propaganda ustawia wszystko „do góry dnem“. Dla więźnia jest to ciężkie doświadczenie: *Zniewolenie, samowola, poniewierka, głód byłyby nieporównywalnie łatwiejsze do zniesienia, gdyby nie przymus nazywania ich: wolnością, sprawiedliwością, dobrem ludu (II, 14 nn.).* Prawo do rozstrzygania o prawdziwości i fałszu zostało tu skonfiskowane przez władzę komunistyczną. Zwyczajowe, czy po prostu logiczne, naturalne związki między nazwami a rzeczami-faktami zostały odebrane jednostce, globalnie wywłaszczone, upaństwowione raz na zawsze, by każde słowo mogło oznaczać każdą rzecz, wedle widzimisię uzurpatora wszystkich słów, wszystkich znaczeń, rzeczy i dusz (II, 15). Konsekwencją zdemaskowania niszczy-

cielskiej struktury kłamstwa jest doświadczenie absurdu propagandy, dla której w zależności od koniunktury politycznej wszystkie wypowiedzi mogą być i prawdą, i kłamstwem. Nie funkcjonuje tutaj obiektywny kod, na podstawie którego można by orzec o prawdzie czy fałszu. Wszystko tłumaczy się ideologicznie. Rolę arbitra ma Politi-biuro, które np. nazywa Hitlera najpierw sprzymierzeńcem, a potem wcieleniem Belzebuba. *Jenseits der Wahrheit und der Lüge* (ponad prawdą i kłamstwem) powtarza Wat za Nietzschem (II, 42). Zjawisko to jest totalną alienacją mowy ludzkiej.

„Pieriekówkę dusz” przeprowadzano w sposób systematyczny, zaplanowany, często skuteczny. Jaki był jej cel? (...) *ażeby przez dewastację umysłu i degradację moralną, przez przeloty ładu i przypadku wtrącić więźnia w świat nie urojony, jak się na ogół sądzi, ale od podstaw odmienny, rządzący się wedle niedocieczonych dla więźnia praw* (II, 37). Ten *inny świat* jest efektem metafizyki zniewolenia, starannej przebudowy umysłu zmierzającej do ubezwłasnowolnienia ducha. W tym morzu zła Wat ocalał jako człowiek, w czym z pewnością pomogły mu sprzyjające okoliczności zewnętrzne – zwolnienie z więzienia na skutek amnestii dla obywateli polskich po układzie Sikorskiego ze Stalinem. Ważniejszy był jednak jego własny wysiłek wewnętrzny, dzięki któremu przeciwstawił się sile zniewolenia.

Wyzwolenie przez metafizykę w przypadku Wata ma swoje źródło i oparcie w przyjętym świecie wartości. Zaczynając od miłości do żony i syna, przez szeroki kontakt z kulturą umysłową, szukanie prawdy i przeżywanie piękna, do znajdowania oparcia w tradycji judeochrześcijańskiej. Na tej podstawie spoczęła osobista religijność Wata.

W „Moim wieku” znajdziemy wiele fragmentów mówiących o silnych związkach uczuciowych autora z żoną i synem, co dawało pozytywnie o sobie znać w sytuacjach depresyjnych. Bez wątpienia ta silna więź pozwalała mu przetrwać najgorsze momenty. W pewnym miejscu wspomnień autor mówi, że prawdziwy dom to wielka siła, która może się skutecznie oprzeć wszelkim kataklizmom dziejowym (II, 169–170).

Nie mniej ważny dla ocalenia był kontakt z kulturą, wszelkimi objawami humanizmu. W warunkach więziennych odbywał się przez dostępne lektury i rozmowy. Samo czytanie budziło uczucia mieszanane, bo *to był raj*, ale i *oszukiwanie losu*. Książka była swego rodzaju narkozą, tymczasem *pierwszym obowiązkiem było jednak żyć* (II, 88). Więziennym lekturom Wata towarzyszy z jednej strony

oderwanie od straszego świata, z drugiej – uzasadniona obawa przed alienacją. Dlatego w swoich poszukiwaniach Wat idzie dalej. Poszukuje wartości transcendentnych: prawdy, dobra i piękna. Chce bowiem znaleźć jakąś ideę uniwersalną, scalającą rozdarłe wątki życia i myśli. Odczuwa silną potrzebę rozumienia świata wokół siebie. Wskazuje na to sam sposób prowadzenia narracji – płynne przejścia od opowiadanych wydarzeń do ich interpretacji. Można powiedzieć, że Wat zмага się z prawdą. Jedno z wynurzeń jest swoistym westchnieniem za prawdą życia: *Ale byłeś, życie moje, o życie moje, nieustającym szukaniem snu ogromnego, w którym w harmonii przedustawnej byli bliźni i zwierzęta, i rośliny, i chimery, gwiazdy, i minerały, a którego zapomniało się, bo zapomnieć go się musi, i szuka się rozpaczliwie, i tylko sporadycznie odnajduje jego tragiczne obłomki w czymś ciepłym, w szczególnej sytuacji, w spojrzeniu, we wspomnieniu też zapewne, w męce szczególnej, w chwili, w skórze – przecież kochałem ją pasjami, w głosach, w głosach. I stąd zamiast harmonii rozdarcie, i urywki. Może to i tylko to jest byciem poetą?* (II, 73).

Istotne w naszych rozważaniach są te fragmenty „Mojego wieku“, które dotyczą innej wartości transcendentnej – piękna. Wystarczyło hasło wywoławcze – fragment „Pasji św. Mateusza“ Bacha zasłyszanej na więziennym dachu. Utwór niemieckiego kompozytora oddaje przejście ze śmierci do życia, mówi o zmartwychwstaniu. W przypadku Wata pobudza pracę zniewolonego umysłu, przywołuje temat nieskończoności, wyprowadza na arenę walki jego wiarę i niewiarę, pewność i sceptycyzm. Dwudziestominutowy spacer z zasłyszaną „Pasją“ staje się dla autora „Mojego wieku“ czasem przełomowym. Wat próbuje zwerbalizować to, co Bach wyraził przez dźwięki. Dzieło mistrza baroku traktuje o wierze osaczonej przez wszystkie możliwe wątpliwości. Dla Wata jest to przede wszystkim tajemnica paschalna Chrystusa. *Zmartwychwstanie było zawsze dla mnie, w moim stosunku do chrześcijaństwa, punktem największego oporu, zmartwychwstanie ciała i zmartwychwstanie Chrystusa. W gruncie rzeczy, tak prawdę mówiąc, chrześcijaństwo zawsze kończyło mi się na krzyżu. A tu jest zapowiedź rezurekcji. Jest „Pasja“, ale jest, jak to u Bacha, egzaltacja, exultavit, jakaś, zdawałoby się, zgodność z sokami życia budzące się na nowo* (II, 118–119).

Wat był Żydem wychowanym w katolickim kraju, dlatego jego duchowe korzenie sięgają zarówno judaizmu, wyniesionego z domu rodzinnego, jak i chrześcijaństwa, które poznaje przez środowisko już jako człowiek dojrzwały. Pewna cecha duchowości żydowskiej pozo-

stała w nim przez długie lata, nie dając spokoju: *Generalnie mówiąc, ja ujmuję świat, życie i siebie – to jest niedobre – w kategoriach winy i kary* (I, 300). Dla innych ludzi, jak dla młodego współwieżnia, Żyda, wierność wierze i tradycji może oznaczać ocalenie. W samej Rosji zdarzali się bowiem *ludzie-skały* – Wat ich podziwiał – którzy byli zdolni oprzeć się zniewalającym systemom (II, 102–103).

Autor „Mojego wieku” obserwuje od tej strony także katolicyzm polski. Choć wyraża wiele krytycznych uwag, to jednak przyznaje, że tylko Kościół był w stanie udzielić społeczeństwu naszego kraju takiej siły, by można było odeprzeć ataki komunistycznej ideologii. Wat podkreśla też wielką rolę pasterza – prymasa Stefana Wyszyńskiego. *Ten katolicyzm uczynił duszę polską nieprzenikliwą dla magii „ideologii” oraz dla knuta praxis, i nie zbuntowani literaci, nie rewizjoniści sprawili Polski Październik, ale – obok wykruszania się mocy i spoistości stalinizmu – wytrwały, ciągły, nieugięty opór psychiczny katolickiego narodu, właśnie jego „bytowanie” w transcendencie...* (II, 52).

Prawdziwe wyzwolenie przez metafizykę dokonuje się u Wata na drodze osobistych poszukiwań religijnych i powolnej ewolucji w kierunku chrześcijaństwa. Jest to długi proces naznaczony wieloma trudnościami. Wewnętrzna walka pomiędzy fascynacją a uprzedzeniem przekracza ramy „Mojego wieku”. W naszych rozważaniach istotna wydaje się metafora *podwójnego oka*. Z jej pomocą Wat próbuje wyjaśnić zawiłości swojego nawrócenia. *I świat zrobił się dla mnie dwuoczny, każde oko inaczej widziało. Nie traciłem zdrowego rozsądku. Jedno oko było common sensu, trzeźwe i obserwujące, ale bardzo często mocniejsze było drugie oko, mistyczne, które widziało wszystko inaczej. Widziało nadświat, to co dopiero wypłynie. I to jednocześnie. Podwójność* (II, 285). Ta duchowa dychotomia oznacza jednocześnie współistnienie wykształconego racjonalizmu i naturalnego mistycyzmu. Pierwszy aspekt problemu sięga przeszłości poety. Wat był wychowankiem warszawskiej szkoły filozoficznej, studentem prof. Tadeusza Kotarbińskiego. W czasach swoich studiów filozoficznych (lata 1918–26 z przerwą na wojnę 1920 r.) skłaniał się mocno ku racjonalizmowi, fascynowała go filozofia niemiecka, głównie Kant i Schopenhauer, także neopozytywizm Koła Wiedeńskiego. Na tej drodze nie odnalazł Boga, najwyższej Prawdy, której poszukiwał przez filozofię. Doszedł do granicy ludzkiego poznania, której nie był w stanie przekroczyć, bo nie mógł uwierzyć. Konsekwencją był jego wieloletni sceptycyzm poznawczy. W tym czasie pozostawał także agnostykiem, ale był człowiekiem, którego – z dzisiejszego punktu

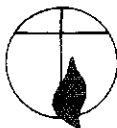
widzenia – nazwalibyśmy osobą poszukującą. Silne, choć nieświadome, naturalne pragnienie Absolutu dało o sobie znać 20 lat później, gdy znalazł się w sowieckich więzieniach. Właśnie tutaj pragnienie to przybrało konkretne, chrześcijańskie znamiona. Dlaczego? Wat był przecież Żydem, synem chasyda, mocno związanym ze swoją kulturą. Wiarą jego dzieciństwa był judaizm. Dlatego sam zastanawia się po latach, jak to się stało, że pociągnęła go sama postać, samo zjawisko Chrystusa: (...) *odkąd żyję świadomym życiem, nawet wtedy, kiedy byłem absolutnie ateistą (...) kiedy nie wierzyłem, nawet w historyczność Chrystusa, to jednak miałem bez wahań i bez wątpliwości przeświadczenie (...) czułem to, że ludzkość nie stworzyła nic bardziej wzniosłego i pięknego niż oblicze Chrystusa* (II, 213). Wat podąża tym tropem. W jakimś momencie swego życia dojdzie do przekonania, że Jezus istniał rzeczywiście, że był postacią historyczną. Patronem drogi jest św. Paweł. Właśnie w biografii prześladowcy chrześcijan, który przeżył pod Damaszkiem nagłe nawrócenie, Wat widzi podobieństwa do własnej przemiany-wyzwolenia. W jego poszukiwaniach religijnych ważną rolę odgrywają pisarze chrześcijańscy: Ojcowie Kościoła, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Tomasz á Kempis, Sołowjow (II, 65, 205, 301).

W pismach znalezionych po śmierci poety, dołączonych przez wydawców do „Mojego wieku” jako „Appendix”, znajdujemy jakby rozwinięcie wątku chrystologicznego z „Mojego wieku”. Być może sam Wat nie opublikowałby wyznań dotyczących najgłębiej jego duszy. Uczynili to redaktorzy książki. Zastanawia fragment o dziwnym związku z osobą Jezusa na Golgocie, dotyczący wprawdzie czasów więziennych, ale ważny też dla późniejszego okresu życia poety: *Gdy utożsamiałem siebie z Jezusem na krzyżu, nie było w tym nic z zuchwalstwa, nie obniżałem Jezusa do siebie, ale siebie ceną wewnętrznej walki wywyższałem – był bowiem dla mnie tylko człowiekiem Jezusem, w nim urzeczywistniała się figuralnie dola człowieka i krzyż. (...) Byłem też, z trzema Mariami, pod krzyżem, wśród zrozpaczonych i ogarniętych paniką, i zapierających się, i wątpiących uczniów (...) Stabat Mater dolorosa, juxta cruce[m] lacrimosa dum pendebat Filius* (23). Związek z Jezusem można by nazwać związkiem cierpienia. Powyższe słowa były pisane w czasie nasilającej się choroby. Była to kolejna w życiu Wata sytuacja graniczna, może nawet trudniejsza niż ta, kiedy – jak twierdzi – w więziennej celi miał widzenie diabła ustępującego przed świętością Boga. *I czuję już więcej* – opowiadał Miło-

szowi w „Moim wieku” – *jakiś majestat nad tym Boga, nie wiem co, nad historią, nad tym wszystkim, dalekie, ale jest ten Bóg* (II, 201).

Wat sam przyznaje, że Rosja była dla niego wielką szkołą, która zrobiła z *amebalnego* inteligenta osobę (II, 102–2). Przeszedł przez „pieriekówkę dusz” i obnażył jej absurdalność. Na swojej Golgocie odnalazł wiarę i nadzieję na przyszłe lata życia, a skoro raz uwierzyło się naprawdę – zauważa w trakcie swoich opowieści – to już niewierzącym stać się nie można (II, 252–3). Dzięki temu pozostał człowiekiem *na nieludzkiej ziemi*, co też przedstawił w przejmującym dziele-dokumencie.

Krzysztof Dorosz SJ



Białoruskie poszukiwania Białorusi (II)

Jednostka na tle historii

Na takim oto rozmytym i niedookreślonym tle pojawia się Wacław Iwanowski, jednoznacznie deklarujący swą białoruskość i poszukujący dróg wybicia się Białorusi na niepodległość. Dla Wacława Iwanowskiego Białoruś nie była ani odmianą Rosji, ani polską domeną – była po prostu Białorusią. Wykorzystując rodzinne kontakty, bohater nasz zbliża się do nurtu socjalistycznego w wydaniu PPS, stosując zresztą język białoruski w propagandzie politycznej. Iwanowski zdawał sobie zapewne sprawę z istnienia rozbieżności celów perspektywicznych polskich socjalistów orientacji niepodległościowej i ludzi jego pokroju – świadomych Białorusinów marzących o niepodległości. Do pewnego jednak momentu można było iść razem.

Iwanowski uznał, że sprawą podstawową jest odbudowywanie, a czasem wręcz tworzenie nowoczesnej świadomości narodowej Białorusinów i dlatego skupił się na organicznej pracy wydawniczej i oświatowej. Ukaz cara Mikołaja II z grudnia 1904 r. znoszący ograniczenia używania języka miejscowego umożliwił publikacje w języku białoruskim. Białoruskiego wciąż nie uznawano za odrębny język i nie dopuszczano do szkół, ale dobre było i to, że zaczęły się pojawiać legalnie wydawane książki. Wacław Iwanowski zakłada w Petersburgu spółkę wydawniczą pod pięknie metaforyczną nazwą „Zahlanie sonca i u nasza akonca”. W 1906 r. ukazuje się „Biełaruski lementar abo pierszaja nawuka czytania” w opracowaniu samego szefa spółki. W opracowaniu elementarza pomagał Wacławowi Iwanowskiemu Marian Falski, a samo opracowanie było wzorowane na polskim elementarzu Kazimierza Promyka.

W tym samym czasie w Wilnie pojawia się czasopismo „Nasza Dola”, przemianowane wnet na „Naszą Niwę”, skupiające szczupłe grono świadomie tworzących w języku białoruskim. Również w Wilnie zaczęło działać Białoruskie Towarzystwo Wydawnicze mające ambicje wypuszczania w świat książki w rodzimym języku.

Polski „Kurier Litewski” przywitał białoruski elementarz życzliwym komentarzem. Autor komentarza (a był nim zapewne Czesław Jankowski) pisał, że ów elementarz, to *promyk kultury własnej. Więc istnieje i białoruska kultura? Oczywiście, a tym bardziej jeżeli pod kul-*

turą rozumieć będziemy indywidualność istoty narodowej. I dalej: *Naczuć się czytać i pisać po białorusku toć przecie pierwszy, najświętszy obowiązek narodowy każdego Białorusina.*

Komentator nie krył jednak pojawiających się wątpliwości. Nawiazując do nazwy spółki wydawniczej „Zahlanie sonca...” notował znamienne: *Nam się widzi, że wespół z owym stonkiem rodzimego piśmiennictwa zajrzy w okna chat białoruskich to, co tak często zatrzuwa najcenniejszą nawet kulturę i przyćmiewa nieraz najdobroczynniejsze światło wiedzy, mianowicie szowinizm.*

W cztery lata później, w „Kurierze Warszawskim”, tenże komentator ciepło pisał o białoruskiej akcji narodowej: *Wymknie się jej z rąk sporo ludu na wschód i na zachód, lecz i to, co zostanie, może utworzyć z czasem wcale pokaźny naród.*

Nie był to pogląd powszechny. Wiadomo skądinąd, że nawet Józef Piłsudski pozwolił sobie na zdanie, wypowiedziane na początku stulecia, że *o Białorusinach jako narodowości dotąd prawie mowy nie ma.* Andrzej Chojnowski, za którym przywołuję Piłsudskiego, stwierdza, że pogląd ten podzielało wielu polskich socjalistów. Równocześnie ci sami częstokroć publicyści i politycy widzieli potrzebę wspierania tendencji narodowościowych Białorusinów w imię – jak to sformułował Leon Wasilewski – *podkopywania, dezorganizowania państwowości rosyjskiej i przyczyniania się do jej rozkładu. Ten sam Wasilewski kilka lat później uważał nadal, że Białorusini pozostają jedynie surowym materiałem etnograficznym, podatnym na wpływy polskie i rosyjskie, więc nie mającym przed sobą perspektyw samodzielnego rozwoju*¹.

I wojna światowa stwarzała nową sytuację w ruchu białoruskim. Wyraźniej niż dotychczas ujawniła się orientacja prorosyjska, pojawiła się też wcale liczna grupa polityków stawiających na Niemcy. Polska nie była co prawda podmiotem wydarzeń, ale nie brakowało wśród Białorusinów zwolenników przyszłego oparcia się na wolnej Rzeczypospolitej. Na wzrost popularności prorosyjskich nastrojów wpływała także – pisze Turonek – *względnie liberalna polityka władz carskich po rewolucji 1905 r., która umożliwiała osiąganie realnych korzyści w dziedzinie kultury i świadomości narodowej.*

Rosja zapowiadała możliwość wprowadzenia języka białoruskiego do szkół i zgodziła się na utworzenie Białoruskiego Towarzystwa

¹ A. Chojnowski, *Zasady białoruskiej polityki piłsudczyków*, w: *Polska – Polacy – mniejszości narodowe*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 269–270.

Pomocy Ofiarom Wojny (BTPOW) w 1915 r. Na czele zarządu Towarzystwa stanął Wacław Iwanowski.

Ziemie białoruskie przedzieliła wnet linia frontu. Iwanowski wraz ze swymi współpracownikami postanowił działać po obu stronach frontu, wychodząc z założenia, że najważniejsze jest scalanie Białorusinów na możliwie dostępnych polach i poziomach. Część działaczy pozostała więc w Wilnie, a sam przewodniczący udał się do Piotrogradu. Postawił wyraźnie na Rosję. Nie tylko on. Powstały w tym czasie Białoruski Komitet Narodowy (BKN), któremu przewodził Roman Skirmunt, liczył, że rosyjski Rząd Tymczasowy spełni choć część białoruskich postulatów narodowych. Były to nadzieje nieuzasadnione. Piotrogród nie zdobył się na uznanie odrębności narodu białoruskiego, co więcej – nie uznano też BKN za polityczną reprezentację Białorusinów. Turonek powiada, że ruch białoruski *wykazywał wielki infantylizm, licząc głównie na poparcie Rządu Tymczasowego*.

Wielu wykonywało drobne gesty wobec Białorusinów, nikt jednak nie traktował na serio białoruskich oczekiwań wsparcia przez liczące się mocarstwa złączenia ziem białoruskich w samodzielne państwo. Owszem, Niemcy już w 1915 r. *uznały odrębność narodową Białorusinów i zapewniły ich równorzędne traktowanie wśród wszelkich narodowości zajętych obszarów wschodnich*. Popierano powstawanie białoruskich szkół i w ogóle życia kulturalnego, ale nic więcej. Było to sporo. Za mało przecież, aby realnie myśleć o własnym państwie. Niemcy wspierały zatem ruch białoruski pilnując zarazem, by nie przekroczył on zakreszonych przez nich granic, będących funkcją bieżących stosunków niemiecko-rosyjskich. W traktacie pokojowym zawartym w marcu 1918 r. między tymi mocarstwami nie poruszano kwestii białoruskiej.

BKN był nie dość że osamotniony, to jeszcze rozdzierany wewnętrznymi konfliktami. *Stwarzało to przeciwnikom narodowego ruchu białoruskiego, a zarazem obrońcom niepodzielnej Rosji, możliwość łatwej manipulacji tym ruchem* – mówi Turonek. Ponieważ katolicy stanowili liczącą się część BKN, dało to jego przeciwnikom możliwość wygrywania resentymentów i *dezawuowania Komitetu jako polsko-katolicko-obszarniczej intrygi, mającej na celu oderwanie Białorusi od Rosji i ujarzmienie białoruskich chłopów przez polskich panów*.

W tej nad wyraz niejasnej sytuacji Wacław Iwanowski uznał, że ruch białoruski powinien, mimo wszystko, łączyć swój los z przemianami następującymi w Rosji. Krótko mówiąc – postawił na bolszewików. Pewne nadzieje dawał dekret Lenina z początku 1918 r. o utwo-

zeniu Białoruskiego Komisarjatu Narodowego (Biełnackom) jako oddziału Ludowego Komisarjatu do Spraw Narodowości. Ale i z tej strony czekały go rozczarowania.

W marcu 1918 r. w Mińsku proklamowano Białoruską Republikę Ludową, której zmieniające się szybko rządy próbowały lawirować między Niemcami i leninowską Rosją. Rozwój wydarzeń powodował, że rządy te przesunęły się w stronę lewicy. Dotyczy to głównie gabinetu Antoniego Łuckiewicza *dążącego do sformowania wspólnie z komunistami z Biełnackomu koalicyjnego rządu Białoruskiej Republiki Sowieckiej* – czytamy u Turonka. Republika ta miałaby być prawowitą spadkobierczynią BRL. I właśnie w rządzie A. Łuckiewicza tekę ministra oświaty powierzono, jesienią 1918 r., Wacławowi Iwanowskiemu.

Wypadki biegły jednak swoim rytmem. W grudniu 1918 r. Niemcy przekazali Rosji Mińsk i Antoni Łuckiewicz wraz z rządem wycofał się do Grodna, śląc w świat protesty przeciwko zajmowaniu Białorusi przez bolszewików mimo istnienia legalnego rządu Białoruskiej Republiki Ludowej. Żadne z państw nie zareagowało na te protesty. Jedyną korzyścią były niektóre posunięcia Lenina w odniesieniu do ruchu białoruskiego. Więcej w tym było działań propagandowych, obliczonych na uspokojenie opinii światowej i zepchnięcie rządu BRL na pozycje politycznego folkloru niż chęci partnerskiego traktowania ruchu białoruskiego.

Cel ten Lenin osiągnął, publikując 1 I 1919 r. manifest, który ogłaszał powstanie niepodległej Sowieckiej Białorusi. W dwa tygodnie później część ziem białoruskich włączono do Rosji, a gubernie mińska i grodzieńska miały się połączyć z Litwą i utworzyć Litewsko-Białoruską Republikę Radziecką. J. Turonek komentując to perfidne likwidowanie odrębności Republiki Białoruskiej przypomina, że odbywało się to rzekomo w imieniu wolnego narodu białoruskiego. *W imieniu tego narodu zamykano białoruskie szkoły, zlikwidowano wszystkie białoruskie gazety i czasopisma, wypędzono język białoruski z użytku publicznego.*

Wacław Iwanowski był świadkiem tych smutnych wydarzeń, ponieważ jako jeden z nielicznych członków rządu BRL pozostał w Mińsku. Natychmiast stał się podejrzanym. Na początku lutego bolszewicy osadzili go w obozie w Smoleńsku, skąd wkrótce został zwolniony, i to w ramach umowy z rządem polskim o wymianie zakładników. Na chwilę trafił do Warszawy. Mógł w niej pozostać na stałe. W Warszawie istniało wtedy przedstawicielstwo BRL i mieszkał jego brat – Jerzy Iwanowski, pełniący funkcję ministra pracy i opieki

społecznej w rządzie Paderewskiego. A jednak Wacław wrócił do Mińska. Na co liczył? J. Turonek, zafascynowany swym bohaterem i jego upartym dążeniem do pracy na rzecz Białorusi i na jej terenie niemal za każdą cenę, tłumaczy tę decyzję powrotu wiarą Iwanowskiego w sens pracy organicznej podejmowanej na Białorusi, *która przecież istniała bez względu na zmieniające się władze*.

W Mińsku – powiada Turonek – *możliwości działania były bardzo trudne, ale nie beznadziejne*. Iwanowski pracował w Instytucie Pedagogicznym, wydawał podręczniki szkolne i literaturę piękną, nawiązał ściśle kontakty z Białoruskim Towarzystwem Naukowym w Wilnie. Wiele przemawia za tym, że Wacław Iwanowski stał się z własnego wyboru sługą sprawy białoruskiej, bez względu na okoliczności i na cenę, jaką przyszło mu płacić za ów wybór narodowy.

A tymczasem na wschód szły polskie oddziały. J. Piłsudski w kwietniu 1919 r. wydał głośnie odezwę „Do ludności byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego”, a w połowie września osobiście stanął w Mińsku. Padły wtedy mile brzmiące słowa o relacjach Polski z Białorusią *jak równy z równym i wolny z wolnym* oraz zapowiedź chwili, kiedy Białorusini będą mogli swobodnie wypowiedzieć się w sprawie urzędzenia swego państwa. *Te i poprzednie zapewnienia Piłsudskiego wywołały prawdziwą euforię wśród wielu działaczy białoruskich, którzy po smutnych doświadczeniach z bolszewikami łudzili się otrzymaniem od Polski niepodległości swego kraju* – pisze Turonek, dodając, że Iwanowski najpewniej zachował dystans wobec polskich pięknych słów. Dystans mógł być częściowo uzasadniony, jeśli uwzględnić podejrzliwe traktowanie wielu Białorusinów jako bolszewików przez polską administrację z Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich, ustanowionego na zajętych przez nasze wojsko terenach.

Obecność Polaków na Białorusi i federacyjne pomysły Piłsudskiego wzbudziły niepokój w Moskwie obawiającej się, że przy pomyślnym zbiegu okoliczności Polsce może się udać konfederacja z Białorusią, Litwą i Ukrainą. Lenin prowadził więc grę na paru poziomach, ale żaden z nich nie uwzględniał wolnej Białorusi, co wyraźnie mówiono podczas pertraktacji pokojowych z Polską. Moskwa równocześnie prowadziła pertraktacje z Polską i działania przeszkadzające porozumieniu polsko-białoruskiemu. Paradoksalnie sami pomagaliśmy bolszewikom. Moskiewskim planom skłócenia Polaków i Białorusinów sprzyjały *kontrybucje i grabieże dokonywane przez wojska polskie, przywracanie ziemiaństwu skonfiskowanych dóbr i egoistyczna działalność polskiej administracji w dziedzinie polityki narodowościowej* – pisze z dużą dozą słuszności Turonek.

Pojawiła się więc partyzantka antypolska podsycana, co zrozumiale, przez Moskwę. W raporcie Oddziału II Sztabu Generalnego WP stwierdzano, że początkowy entuzjazm ludności *przygasał, przechodził w niechęć, aż wreszcie przerodził się znów w nienawiść do wszystkiego, co polskie*.

Wśród białoruskich polityków skupionych wokół Rady BRL trwały spory na tle stosunku do Polski. Doszło w końcu do rozłamu: grupa niechętna współpracy z Polską została nawet aresztowana i po zwolnieniu przeniosła się do Kowna, zwolennikom porozumienia pozwolono utworzyć Radę Najwyższą i pozostać w Mińsku – za cenę utrzymania kursu polonofilskiego.

A Wacław Iwanowski robił swoje, uruchamiając Białoruski Instytut Pedagogiczny i działając w Tymczasowym Białoruskim Komitecie Narodowym. Przybywało białoruskich szkół, w Mińsku powstał białoruski teatr, na prowincji zakładano regionalne zespoły artystyczne. *Iwanowski wykazywał stałą troskę i pomysłowość w uzyskiwaniu od władz polskich subsydiów na szkolnictwo, działalność wydawniczą i kulturalną* – notuje Turonek. *Były to poważne osiągnięcia, które w dziedzinie oświaty i kultury przekraczały białoruskie zdobycze w Mińszczyźnie w czasie okupacji niemieckiej* – przyznaje Turonek.

Rzecznik Białorusi

Wacław Iwanowski cieszył się uznaniem i poważaniem, co znalazło dobitny wyraz w powierzeniu mu przez Radę Najwyższą i współpracujące z tym gremium partie polityczne mandatu do prowadzenia pertraktacji z Polską. Na początku lutego 1920 r. Iwanowski spotyka się w Wilnie z Piłsudskim i być może wtedy dowiaduje się, że stronę polską będzie reprezentował Leon Wasilewski. Ten sam Wasilewski, który kilkanaście lat wcześniej pomagał Wacławowi Iwanowskiemu wydawać w Krakowie białoruskie książki. Los bywa przewrotnym reżyserem.

W opracowanym przez Iwanowskiego „Memoriale w sprawie białoruskiej” znalazło się wiele punktów szczegółowych i jeden zasadniczy: chodziło o to, by nie dopuścić do projektowanego przez Lenina podziału Białorusi. W istocie szło o coś więcej: Iwanowski chciał, aby cała Białoruś znalazła się w *orbicie politycznej Polski. Wynikał stąd następny jego postulat, który przewidywał zobowiązanie Polski do rozwiązania sprawy losu Białorusi zgodnie z wolą jej ludności*.

Odejdzmy w tym momencie od posuwania się za Wacławem Iwanowskim tropami wskazywanymi przez J. Turonka i sięgnijmy do

cytowanego wyżej A. Chojnowskiego. Jest to uzasadnione, ponieważ historyk ten pisał – jak wiemy – o *zasadach białoruskiej polityki piłsudczyków*. Chojnowski rzetelnie stwierdza, że w omawianym przez nas okresie po stronie polskiej rodziła się pokusa, *by traktować białoruskie dążenia narodowe jako efekt niemieckich intryg, sam zaś ruch niepodległościowy uważać za ślepe narzędzie w rękach Rzeszy*.

W polskim myśleniu o wschodzie, a zatem i o Białorusi, ścierały się dwie koncepcje: federacyjna i inkorporacyjna. Piłsudczykowi bliska była jakaś idea federacyjna. *Nie ukrywali oni jednocześnie, że w razie niepowodzenia takiej koncepcji Rzeczpospolita będzie musiała zmierzać do przyłączenia tej części ziem białoruskich, gdzie silne są polskie wpływy kulturalne i polityczne* – pisze Chojnowski. Dodając, że oznaczało to praktycznie zgodę na podział Białorusi między Polskę i Rosję.

Sam Piłsudski był elastyczny, czekał, co przyniesie rozwój wydarzeń i jak daleko na wschodzie może się usadowić Polska. Co prawda w Mińsku mówił: *Wilno jest i musi pozostać w charakterze centrum polskości na ziemiach wschodnich. Mińsk winien stać się centrum białoruskim ziem wschodnich* – ale nie znaczyło to, że Polska zrobi wszystko, by pomóc białoruskim niepodległościowcom. Zresztą, ruch białoruski był nie dość że słaby, to jeszcze rozbity na różne odłamy i brutalne słowa Piłsudskiego wypowiedziane kiedyś o *fikcji białoruskiej* miały swe realne uzasadnienie².

Powróćmy do wywodów J. Turonka, analizującego polskie postawy wobec niepodległości Białorusi. Przypomina on, że w polskich kołach politycznych przeważały raczej koncepcje asymilacyjne. Obawiano się – powiada Turonek – skutków ewentualnej federacji, czyli wzrostu żądań narodów sfederowanych: od oczekiwań autonomii kulturalnej, przez samorząd terytorialny, aż do współrządzenia z Polakami. Utrzymaniem granicy z 1772 r. bardziej więc byli zainteresowani Białorusini niż Polacy. Dla tych pierwszych federacja była szansą na autonomię. Liczącym się czynnikiem polskim coraz bliższa stawała się natomiast myśl, by sięgać tylko tak daleko na wschód, jak wiele terenu i problemów możemy wchłonąć bez ryzyka destabilizacji państwa.

Sprawa białoruska była zatem wypadkową wewnętrznej polityki polskiej oraz funkcją stosunków polsko-rosyjskich i polsko-litewskich. Nie bez znaczenia był też fakt, że Ententa miała niechętny lub w najlepszym razie obojętny stosunek do koncepcji budowy państwa

² Tenże, dz. cyt., s. 270, 274, 277.

białoruskiego. Ziemie białoruskie traktowano dość powszechnie jako pogranicze o rozmytym statusie narodowościowym. Oczywiście były dla wszystkich wpływy polskie i rosyjskie utrwalone niejako granicą wyznaniową.

Takie było polityczne i międzynarodowe tło rozmów Iwanowskiego z Wasilewskim. W ich wyniku strona polska wsparła białoruskie potrzeby w sferze oświaty i kultury. Turonek przyznaje, że *otrzymane wówczas subsydia pozwalały na niebywałą dotychczas rozwój białoruskiej pracy narodowej w Mińszczyźnie*. Iwanowski i Wasilewski byli atakowani – niezależnie od siebie – za nadmierną ustępliwość wobec partnera. Białoruscy eserzy oskarżali rzeczników współpracy z Polską o zdradę ideałów narodowych, polscy ziemianie żądali wprost inkorporacji ziem białoruskich do Polski. *Wyrażano opinie, że władze polskie za polskie pieniądze wzmacniają białoruski potencjał narodowy w Mińszczyźnie, który często obracał się przeciw Polsce*. To prawda. Koncepcja związków z Polską nie miała na Białorusi zbyt wielu zwolenników.

Latem 1920 r. Armia Czerwona ruszyła na zachód wypierając nasze wojsko aż pod Warszawę. Znow utworzono Białoruską Republikę Radziecką. Znow część Białorusinów witała moskiewskie wojsko jak swoich, którzy wyzwalają prawosławnego chłopca od polskich panów. Niebawem Armia Czerwona zaczęła wycofywać się pod naporem naszych wojsk i wydawało się, że cała Białoruś znajdzie się w polskiej orbicie politycznej. Ale nasza ofensywa została zatrzymana. Rozpoczęto rokowania pokojowe. Turonek twierdzi, że Lenin był gotów oddać Białoruś pod wpływ Polski *w zamian za uznanie przez nią sowieckiej Ukrainy*.

Polscy i białoruscy federaliści liczyli też na szczęśliwe połączenie interesów polskich, litewskich i białoruskich w ramach tzw. Litwy Środkowej, nawiązującej do tradycji WKŁ. Generał Lucjan Żeligowski, ruszając na początku października 1920 r. na Wilno wraz z dywizją litewsko-białoruską, uosabiał nadzieje części Białorusinów. W utworzonej namiastce rządu nazwanej Tymczasową Komisją Rządzącą widzimy trzech braci Iwanowskich: Jerzego, Wacława i Stanisława. Jerzy i Stanisław reprezentowali czynnik polski, Wacław – białoruski. Wacław Iwanowski został zaproszony do współpracy ponoć dzięki sugestii samego Piłsudskiego.

Jak wiadomo, snuto różne plany urządzenia tej nowej formy WKŁ. Mówiono o układzie kantonalnym z polskim Wilnem, białoruskim Mińskiem i litewskim Kownem. To nowe państwo miało wejść w federację z Polską. Marzenia sobie, a polityka sobie.

W Rydze zdecydowana większość naszej delegacji sprzeciwiła się rozpatrzeniu sprawy przynależności Mińszczyzny.

Wacław Iwanowski podał się do dymisji. Jego biograf wylicza, że stawka na Piłsudskiego okazała się dla Iwanowskiego *potrójnie fatalna*: w Mińsku uznano go za polonofila, w Warszawie za białoruskiego separatystę, dla działaczy białoruskich z Wilna, przystosowujących się do życia w II Rzeczypospolitej, był *politycznie niebezpieczny* przez swój życiorys i decyzję wycofania się z czynnego uprawiania polityki wspólnie z Polakami.

Osiadł w Warszawie wiążąc się z Politechniką jako profesor, dziekan Wydziału Chemii, kierownik Studium Wojskowego. Był lojalnym obywatelem Rzeczypospolitej nie rezygnującym ze swej białoruskiej identyfikacji. Część rodziny – pierwsza żona i dzieci – a także bliscy mu znajomi oceniali postawę Wacława jako *dziwactwo i zaledwie ją tolerowali* – ubolewa Turonek. *Większe zrozumienie dla ideowej postawy Wacława wykazywali jego bracia Jerzy i Stanisław. W przeszłości łączyła ich konkretna działalność federalistyczna, a obecnie – jedynie jej idea, nie rokująca możliwości realizacji.*

Bezsilny obserwator

Traktat ryski podzielił białoruskie ziemie. Płonne okazały się nadzieje tych świadomych narodowo Białorusinów, którzy marzyli o scaleniu owych ziem w państwowy organizm już to w pełni niezawisły, już to znajdujący się w politycznym, a nawet organizacyjnym związku z którymś z silnych państw. Stawiano na Niemcy, na carską Rosję, na Rosję bolszewicką, także na Polskę. Liczono jeśli nie na własne państwo, to przynajmniej na autonomię będącą, w zamyśle, państwa tego załącznikiem. A gdyby i tego nie można było uzyskać, niech chociaż dana zostanie możliwość bycia razem, odtwarzania i tworzenia własnej kultury, bez której niemożliwy jest nowoczesny naród.

Historia tak się ułożyła, że białoruski ruch narodowy powstawał powoli, pokonując nie tylko ciśnienie ze wschodu i z zachodu, ale także opór materii – jeśli można tak nazwać postawy mas tkwiących w kokonie „tutejszości”, w najlepszym razie patriotyzmu lokalnego, nie wykraczającego poza swój region. Przypomnijmy: ciążenie ku Rosji i ciążenie ku Polsce, prawosławie i katolicyzm, szlachta i chłopstwo. Przypomnijmy: w 1906 r. ukazuje się pierwszy białoruski elementarz, w 1915 r. powstaje pierwsza białoruska szkoła. Białorusini budzili się z wielowiekowego letargu nie bardzo wiedząc, kim chcą

naprawdę być. Musieli w przyspieszonym tempie osiągnąć fazę językowo-kulturalną, czyli przekonać możliwie wielu rodaków, że mają swój język i swą starą i cenną kulturę, aby myśleć o fazie politycznej, czyli o stawianiu postulatów dotyczących suwerenności zewnętrznej. Problem był tak skomplikowany przede wszystkim dlatego, że stosunkowo niewielu autochtonicznych mieszkańców ziem białoruskich osiągnęło stan „suwerenności wewnętrznej”, jednoznacznie określając się narodowo jako Białorusini.

Śledząc, na wybranym przykładzie, białoruskie poszukiwania Białorusi, nie możemy pominąć polskiego czynnika w tym interesującym procesie. Dobrą okazją do tego jest książka Jerzego Turonka pt. „Wacław Iwanowski i odrodzenie Białorusi”. W poprzednim odcinku (zob. „PP” 3/94 – dop. red.) doprowadziliśmy wywód do początku lat dwudziestych. Wacław Iwanowski osiadł w Warszawie, choć wolałby zapewne Mińsk. Miał obok siebie rodzonych braci – Jerzego i Stanisława, którzy bez żadnych wątpliwości byli Polakami, tak jak on bez wątpliwości był Białorusinem ze świadomego i konsekwentnego wyboru. Ich brat Tadeusz jako zdeklarowany Litwin był profesorem na uniwersytecie w Kownie. Wszyscy byli dziedzicami Wielkiego Księstwa Litewskiego w czasach nie sprzyjających wieloetniczności, w okresie wzmożenia uczuć narodowych oraz wyradzania się patriotyzmów w szowinizmy. Między Polską i Litwą trwał bezsensowny spór. Między Polską i Białorusią nawet tego nie było, choć istniała przecież „sprawa białoruska”.

Wacław Iwanowski mógł być tylko bezsilnym obserwatorem wydarzeń po wschodniej i po zachodniej stronie granicy między Polską i ZSRR. Wydaje się, że dość dobrze poznał bolszewizm i z należnym dystansem przyjmował poczynania Moskwy w odniesieniu do Mińska. Wiele za tym przemawia, że Iwanowski nie dowierzał Moskwie nawet wtedy, kiedy ogłoszono szeroki program białorutenizacji kraju, przewidujący wprowadzenie języku białoruskiego do administracji państwowej, szkolnictwa, działalności kulturalnej, naukowej, wydawniczej itd. Każdy obywatel sowieckiej Białorusi został zobowiązany do opanowania literackiej białoruszczyzny i jej stosowania – notuje Turonek³.

Program białorutenizacji radzieckiej Białorusi wywierał wrażenie na Białorusinach mieszkających po polskiej stronie, a także na białoruskiej emigracji, przebywającej głównie w Europie. Moskwa odno-

³ J. Turonek, *Wacław Iwanowski i odrodzenie Białorusi*, Warszawska Oficyna Wydawnicza „Gryf”, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1992. Cytaty, jeśli nie zaznaczone specjalnie, pochodzą z tego opracowania.

siłą znaczące propagandowe, a w ślad za tym i polityczne sukcesy, przedstawiając się jako rzecznik białoruskich postulatów w sferze życia narodowego. Doszło nawet do tego, że emigracyjny rząd Białoruskiej Republiki Ludowej uznał pod koniec 1925 r. BSRR za *jedynę narodowe państwo białoruskie, po czym większość jego członków wróciła do Mińska. Wróciło też sporo działaczy z Litwy, Łotwy, Niemiec, Czechosłowacji. W rezultacie nigdy przedtem nie widziata białoruska stolica takiej koncentracji narodowej elity jak w końcu lat dwudziestych.*

Iwanowski bolał zapewne, że Polska nie podejmuje poważnych prób rozwiązania problemu białoruskiego. Nie można przecież za takie uważać akcji osadnictwa wojskowego na wschodzie i innych działań nasilających antagonizmy klasowe, narodowościowe i wyznaniowe. Nie miejsce tu, by szczegółowiej omawiać naszą politykę wschodnią. Wspomnijmy chociaż trzech autorów, których książki odnoszą się w całości lub w znacznej części do spraw polsko-białoruskich: Bohdana Skaradzińskiego (ps. Kazimierz Poleski), Jerzego Tomaszewskiego i Sokrata Janowicza. Myślę oczywiście o następujących pozycjach: „Białorusini, Litwini, Ukraińcy” Skaradzińskiego, „Rzeczpospolita wielu narodów” Tomaszewskiego i „Białoruś, Białoruś” Janowicza. Każdy z wymienionych autorów w sposób sobie właściwy spogląda na nasze wspólne dzieje, każda z przywołanych książek odbiła się echem w naszej publicystyce i została zauważona na Białorusi.

W sposób szczególnie wyróżnić chcę jednak młodego historyka, Piotra Wróbla, i jego rozprawę pt. „Kształtowanie się białoruskiej świadomości narodowej a Polska”, przynoszącą interesującą próbę syntetycznego ujęcia tych szczególnych związków istniejących między nami i naszymi wschodnimi sąsiadami. Ponieważ pisałem już kiedyś na łamach „PP” o stosunkach polsko-białoruskich⁴, teraz poprzestanę na wybranych wątkach tego rozległego zagadnienia. Pomocne może być również opracowanie Jana Jurkiewicza, analizujące polską myśl polityczną na Wileńszczyźnie pod kątem obecności w niej spraw mniejszości białoruskiej.

Mówi się, i to nie bez racji, że podczas negocjacji w Rydze wśród naszej delegacji trwał wewnętrzny spór zwolenników federacji ze zwolennikami inkorporacji ziem zamieszkałych w znacznym stopniu przez ludność białoruską. Zwyciężyli, jak wiadomo, ci drudzy. Mieli

⁴ Por. M. Jagiełło, *Poznanie Białorusinów*, „PP” 1/1992. Jest to tekst na kanwie wspomnianej rozprawy P. Wróbla.

za sobą ważny, choć paradoksalny argument, a mianowicie rozbięcie narodowego ruchu białoruskiego, a co za tym szło, brak zdecydowanych i masowo wyrażanych sprzeciwów autochtonicznych mieszkańców wobec przynależności do Polski. Autor wspomnianego przed chwilą opracowania powiada, że wyniki wyborów sejmowych z listopada 1922 r. przeczą dość rozpowszechnionemu w literaturze przedmiotu pogładowi, iż *pozostawienie na mocy traktatu ryskiego części ludności białoruskiej w granicach państwa polskiego sprzeczne było z jej wolą*. Ludność ta, generalnie rzecz biorąc, ufała w *osiągnięcie w państwie polskim swych najistotniejszych, społecznych celów*.

Właśnie społecznych, a nie narodowych. Jurkiewicz skłania się do wniosku, iż *w porównaniu z mniejszością litewską ludność białoruska wykazała niewielkie zaangażowanie w walkę o szkołę z ojczystym językiem, podobnie jak i w osiągnięcie innych celów o charakterze kulturalno-narodowym*⁵.

Nie ma w tym nic dziwnego. Białorusini płacili wysoką cenę za brak pełnej struktury swego społeczeństwa. W przypadku drastycznego zaburzenia struktury społecznej, a tak było z Białorusinami, do głosu dochodzą interesy warstwy najbardziej licznej. W społeczeństwie z natury chłopskim to właśnie wieś i jej problemy wysuwają się na czoło spraw istotnych, wymagających pilnego uregulowania. Na wsi biednej marzenie o chacie, zagonie ziemi i krowie-żywnielec zdecydowanie wygrywa z tęsknotą do szkoły ojczystej i książki w swoim języku. Tak było na ziemiach zamieszkałych przez Białorusinów, a znajdujących się w obrębie państwa polskiego. Dodajmy, że ta białoruska wieś w ramach polskiej państwowości tkwiła wciąż w okresie – rzecz można – przedpolitycznym, odznaczającym się podatnością na proste hasła radykalizmu społecznego przy niedostatkach myślenia w kategoriach demokracji parlamentarnej. W każdej wsi, nawet w państwach o długich tradycjach demokratycznych, znajdują się ludzie skory do „bezpośredniego działania”: bunt, rebelia, odmowa płacenia podatków, próba wymierzania sprawiedliwości urzędnikom państwa, blokady ważnych tras komunikacyjnych – to przykładowe desperackie działania samozwańczych przywódców znane z historii i dnia dzisiejszego.

Jeśli tak bywa pod koniec XX w. w państwach demokratycznych i dążących do demokracji, nietrudno wyobrazić sobie, co się działo lat

⁵ J. Jurkiewicz, *Mniejszość białoruska w polskiej myśli politycznej na Wileńszczyźnie 1921–1939*, w: *Polska – Polacy – mniejszości narodowe*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, ss. 234.

temu 70 czy 60 na wschodzie II Rzeczypospolitej. Głód ziemi był tak dojmujący, że na daleki plan spychał głód książki w rodzimym języku. Tak było wśród białoruskiego chłopstwa. Inaczej rzecz przedstawiała się u Litwinów, a także u części Ukraińców. W obu przypadkach świadomość narodowa osiągnęła już stopień umożliwiający łączenie postulatów społecznych z kulturalno-narodowymi. Jak wiemy, nasza polska reakcja na te oczekiwania, a wnet i żądania, pozostawiała wiele do życzenia – także z punktu widzenia polskiej racji stanu nakazującej jakąś formę ugody z mniejszościami...

Jurkiewicz wyróżnia cztery postawy, których upostaciowaniem są: narodowi demokraci, konserwatyści, demokraci oraz krajowcy. Każde z tych środowisk politycznych miało pismo, na łamach którego wypowiadano interesujące nas poglądy. „Dziennik Wileński” był związany z narodowymi demokratami, „Słowo” było znanym tytułem konserwatystów, „Kurier Wileński” (później „Kurier Powszechny”) oddawał poglądy demokratów, zaś „Przegląd Wileński” lansował ideę krajowości. Ujmując zagadnienie w największym skrócie, można wyróżnić najważniejsze punkty programowe wymienionych środowisk odnoszące się do Białorusinów. Narodowi demokraci negowali narodową odrębność Białorusinów. Opowiadali się za asymilacją. Stawiali na akcję kolonizacyjną. Niechętni byli unii jako obrządkowi mogącemu pobudzać odrębność narodową wiernych. Konserwatyści byli zwolennikami łagodnej asymilacji i zarazem rzecznikami tolerancji wyznaniowej, sprzyjającej asymilacji państwowej. Wypowiadali się przeciwko osadnictwu wojskowemu, widząc w nim czynnik konfliktogenny. Demokraci widzieli Rzeczpospolitą nie jako państwo narodowe, lecz narodowościowe. Opowiadając się za faktycznym równouprawnieniem Białorusinów będących obywatelami Rzeczypospolitej, popierali kulturalno-oświatowe dążenia mniejszości białoruskiej. Krajowcy praktykowali przyjazną postawę wobec Białorusinów, angażując się w obronę praw języka białoruskiego w szkole i kościele. Bliska im była unia, ale nie za cenę dyskryminacji prawosławia. Gotowi byli poprzeć autonomię Białorusinów w ramach dopuszczalnych dla państwa.

W praktyce najwięcej do powiedzenia mieli jednak zwolennicy twardego kursu. Zaangażowanie się sporej części Białorusinów w działalność Białoruskiej Włościańsko-Robotniczej Hromady (BWRH) wzmacniało faktycznie pozycję asymilatorów. Wokół Hromady i w ogóle podatności mniejszości białoruskiej na hasła radykalne, przenikające z ZSRR i rodzące się na miejscu, trwał polityczny spór: jedni twierdzili, że jest to konsekwencja zbyt łagodnego polskiego podejś-

cia do Białorusinów, drudzy widzieli w tym reakcję na polski nacjonalizm. W ostatecznym rozrachunku po obu stronach tracili na znaczeniu zwolennicy ugody na warunkach satysfakcjonujących Białorusinów i zarazem uwzględniających bezpieczeństwo państwa. Teoretycznie wszystko było jeszcze możliwe. „Przegląd Wileński” w 1932 r. opublikował zarys najpilniejszych działań: *Zaniechanie ekspansji na wschodzie, załatwienie polubowne sporu o Wilno z Litwą, usamodzielnienie Ukrainy Zachodniej, szeroka autonomia ziem białoruskich, dążenie do wskrzeszenia W.X.L., oto program, który może istotnie zelektryzować narody zamieszkałe na rubieży Wschodu i Zachodu Europy, który może zapewnić Polsce rolę wpływową, i którego szczerą realizacja może zapewnić rację bytu koncepcji związku bałtycko-czarnomorskiego.*

Można było ów program uznać za mrzonkę, ale trzeba było przynajmniej próbować rozmawiać z Białorusinami o autonomii. Ma rację Jurkiewicz pisząc: *W szerszych kręgach ludności białoruskiej hasła autonomii były bądź niezrozumiałe, bądź traktowane obojętnie.* A jednak trzeba było mimo wszystko próbować rozmawiać z nielicznymi elitami. Nie podjęto tej próby, ponieważ hasła autonomii, jak pisze ten sam autor: *Nie zyskały też popularności wśród miejscowych Polaków: na ogół przyjmowane były przez nich niechętnie, a nawet wrogo.* Mentalność kresowa została wsparta przez koncepcję asymilacji narodowej; piłsudczycy realizowali nacjonalistyczne założenia zbliżone do stanowiska Narodowej Demokracji. Polityka Warszawy wobec mniejszości przyniosła same straty. J. Jurkiewicz podsumowuje: *Polska polityka narodowościowa wygrała walkę z białoruskimi szkołami i towarzystwami, lecz w końcu lat trzydziestych była bodaj podobnie daleka od osiągnięcia narodowej asymilacji Białorusinów, jak w początkach lat dwudziestych*⁶.

Przypomnijmy, że zamykanie szkół białoruskich miało miejsce niemal nazajutrz po zainstalowaniu się naszej władzy na Litwie Środkowej, jeszcze przed wyborami do Sejmu Wileńskiego⁷. Proces ten trwał przez cały okres naszego panowania na Wschodzie. Piłsudczycy, na ogół dość wrażliwi na sprawy mniejszości, w kwestii białoruskiej nie wyszli poza obiegowe przeświadczenie o niskim poziomie uświadczenia narodowego Białorusinów i ich naturalnej podatności na asymilujący wpływ kultury polskiej⁸.

⁶ Tenże, dz. cyt., s. 250, 252, 254.

⁷ Por. K. Gomołka, *Sprawa białoruska w koncepcjach Narodowej Demokracji w latach 1918–1922*, w: *Polska – Polacy – mniejszości narodowe*, dz. cyt.

⁸ A. Chojnowski, *Zasady białoruskiej polityki piłsudczyków*, w: *Polska – Polacy – mniejszości narodowe*, dz. cyt., s. 278.

Być może jakąś przeciwwagą dla koncepcji asymilacji mniejszości mogłaby być koncepcja konsolidacji państwowej pilsudczyków – gdyby została rzetelnie wprowadzona w życie. Istotę tej koncepcji ujął jeden z przywódców Związku Naprawy Rzeczypospolitej (ZNRz.) w zgrabną formułę, że chodzi o *wejście obcej ludności w skład narodu polskiego jako narodu politycznego*. Asymilacja państwowa miała być praktycznym rezultatem koncepcji konsolidacji państwowej. Pamiętajmy, że Białorusinów postrzegano bardziej jako grupę przejściową niż jako odrębny naród. *Cały nasz wysiłek winien być skierowany ku temu, aby naród białoruski pociągnąć do kultury zachodniej. W tym właśnie celu winniśmy mu dopomagać, aby w granicach Polski ruch ten znalazł mocne oparcie i drogi rozwojowe przeciwstawiające się dążeniom ku Wschodowi* – pisano w „Drodze” na początku lat dwudziestych. W parę lat później Tadeusz Hołowko stwierdzał: *Nie chodzi o to, czy na kresach będą Polacy, czy Białorusini i Ukraińcy, ale o to, aby granica państwa polskiego była jednocześnie granicą zachodniej kultury (...) i że Rzeczpospolita jest tym państwem, które ich wszystkich we wspólnej kulturze zachodniej wychowało*. Leon Wasilewski w „Zadaniach polskiej polityki narodowościowej” formułowanych w 1923 r. podkreślał, że *zadaniem państwa polskiego jest dopomaganie Białorusinom w ich rozwoju kulturalno-narodowym przez odpowiednią politykę ekonomiczną i szkolną*⁹.

Przywoływanie poglądów pilsudczyków jest uzasadnione nie tylko z uwagi na ich zainteresowania mniejszościami współtworzącymi Rzeczpospolitą, ale także ze względu na fakt sprawowania władzy przez ten obóz w ciągu kilkunastu lat. Okolicznością łagodzącą surowy osąd różnic między teorią i praktyką tego obozu w odniesieniu do polityki narodowościowej są co najmniej dwa ważne czynniki. Pierwszy jest natury ilościowej: jedna trzecia część ludności II Rzeczypospolitej należała do mniejszości narodowych, z których tylko niewielki odsetek traktował nowe państwo polskie rzeczywiście jako swoje. Zdecydowana większość nie-Polaków, zachowując formalne związki z państwem polskim, żyła faktycznie – częstokroć z własnego wyboru – w luźnym związku z nadrzędnym interesem tego państwa. Zdumiewająco wielu obywateli Rzeczypospolitej żyło w poczuciu tymczasowości, nie wiążąc swych długofalowych celów z Polską. Czynnikiem drugim jest natury społecznej i politycznej: wielu przedstawicieli mniej-

⁹ W. Paruch, *Koncepcja konsolidacji państwowej. Mniejszości narodowe w myśli politycznej obozu pilsudczykowskiego w latach 1926–1935*, w: *Mniejszości narodowe w polskiej myśli politycznej XX wieku*, pod red. J. Jachymka, Lublin 1992, s. 147, 158, 159.

szości sprzyjało komunistom, widząc w ZSRR siłę, która rozwiąże nabrzmiałe konflikty społeczne, do których należały na wschodzie przede wszystkim głód ziemi i napięcia między dworem i wsią.

Każde relacje większości z mniejszością są delikatne i skomplikowane. Stają się tym trudniejsze, im bardziej są uwikłane w siatkę konfliktów społecznych, wyznaniowych, kulturowych oraz politycznych. Polska, wciśnięta między Niemcy i ZSRR, była szczególnie wyczulona na kwestie swego bezpieczeństwa. Wyczulenie to przeradzało się w przeczuwanie mącące ostrość widzenia, co się przejawiało w rozszerzaniu diagnozy „komunistyczna propaganda” na zjawiska mające społeczny czy narodowy kontekst. Łatwiej było zwać całą winę na ZSRR, że komunizuje Białorusinów, czy na Niemcy, że perfidnie stwarzają kwestię ukraińską – niż spojrzeć krytycznie na siebie. Przy wszystkich jednak zastrzeżeniach do naszej polityki narodowościowej, przy całym krytycyzmie wobec syndromu mentalności kresowej trzeba powiedzieć, że czynne angażowanie się części Białorusinów po stronie komunistycznej było fatalnym błędem ruchu białoruskiego po polskiej stronie granicy.

Przyznaje to pośrednio nawet J. Turonek prezentujący w swej książce o Wacławie Iwanowskim białoruski punkt widzenia, ale z rzetelnym zarysowaniem tła konfliktów między obu narodami. Autor jednoznacznie negatywnie ocenia reformę rolną przeprowadzoną na wschodzie, przypominając, że objęła ona przede wszystkim rosyjskie dobra skarbowe i majątki Cerkwi prawosławnej, w niewielkim stopniu obejmując ziemie polskich posiadaczy. *Większość rozparcelowanych gruntów przypadła przy tym w udziale nie miejscowym chłopom białoruskim, lecz polskim osadnikom wojskowym i cywilnym.* Wywołało to oczywiście głośno wyrażane niezadowolenie i wpłynęło na radykalizację postaw. Turonek pisze, że działo się to *bez szczególnej inspiracji zza wschodniego kordonu*, potwierdzając tym samym, że inspiracja była prowadzona i to chytrze. W dalszej części swych wywodów Turonek przyznaje, że sytuację napięcia *skutecznie wykorzystano w Mińsku do aktywizacji ruchu rewolucyjnego na zachodnio-białoruskich obszarach. Rozpoczęły się więc już w pierwszych latach powojennych działania partyzanckie i odwetowe akcje policji, płonęły dwory i wsie, ginęli policjanci i chłopci.*

Białoruski ruch w latach dwudziestych był pod zdecydowanym wpływem komunistów działających przez Komunistyczną Partię Zachodniej Białorusi oraz Hromadę i inne organizacje, nie wyłączając białoruskiej chadecji. Wpływy komunistyczne stanowiły realne zagrożenie dla państwa. Komunistyczna Partia Polski pod wpływem

programu bolszewickiego traktowała przecież mniejszości narodowe jako jedną z *potencjalnych sił sprawczych przewrotu komunistycznego w Polsce*¹⁰. Nie tłumaczy to, mimo wszystko, naszych działań w stosunku do mniejszości; chodzi o te poczynania władz, które przyczyniały się do wzrostu wrogości Białorusinów do państwa polskiego. Zdumiewające, że zaostrzenie kursu wobec ruchu białoruskiego nastąpiło w czasie drastycznego rozprawiania się Moskwy z wszelkimi przejawami białoruskiej odrębności. Moskwie nie zależało już na pokazywaniu światu, że na „radzieckiej Białorusi” rozkwita narodowa kultura. Sytuacja wewnętrzna, a poniekąd i zewnętrzna, umożliwiła Stalinowi odsłonięcie rzeczywistych intencji w stosunku do narodów włączonych w komunistyczne imperium. *Koncepcja białoruskiej spolecznej i politycznej, a zatem w najwyższym stopniu szkodliwy.*

Od 1929 r. zaczęła się *planowa eksterminacja żywotnych sił Białorusi, która przebiegała pod hasłem walki z narodowym demokratyzmem, tzw. nacdemowszczyzną, i trwała, praktycznie biorąc, do wojny niemiecko-sowieckiej* – notuje Turonek. *W rezultacie Białoruś Wschodnia została niemal całkowicie pozbawiona narodowej kadry przywódczej, nie wyłączając białoruskich komunistów, którzy uczestniczyli w tworzeniu BSRs.*

Cytowany tak często autor nie może zrozumieć, dlaczego Polska nie wykorzystała wtedy tej sytuacji dla rozegrania karty białoruskiej; wydaje się – dodajmy – że nawet niewielkie nasze ustępstwa wobec ruchu białoruskiego zostałyby dobrze przyjęte i na długo zachowane we wdzięcznej pamięci. Niestety, nie zdobyliśmy się na gesty, nie mówiąc już o czymś poważniejszym. Trzeba zatem przyznać rację Turonkowi, gdy pisze: *Podczas gdy w latach dwudziestych władze polskie zwalczały białoruski nacjonalizm polityczny, w latach trzydziestych dążyły do zduśnienia nawet aktywności kulturalnej.* Likwidowano szkolnictwo, ograniczano działalność wydawniczą, ingerowano w stosunki między wyznaniem.

Sytuacja wyznaniowa na wschodzie Rzeczypospolitej to odrębne zagadnienie. Tutaj wystarczy wspomnieć o podstawowych faktach. Wiemy już, że specyficzny charakter ruchu białoruskiego polegał z jednej strony na dominacji czynnika społecznego, co się przejawiało w radykalizmie klasowym, z drugiej zaś na aktywności nurtu katolickiego, co prowadziło do konfliktu z prawosławiem. Warto uzmysło-

¹⁰ K. Trembicka, *Mniejszości narodowe w myśli politycznej Komunistycznej Partii Polski*, w: *Mniejszości narodowe w polskiej myśli politycznej XX wieku*, dz. cyt., s. 191.

wić sobie, że w granicach II Rzeczypospolitej znajdowało się około 4 mln wyznawców prawosławia. Spis z 1931 r. przyniósł interesujące dane o prawosławnych uszeregowanych według używanego języka. I tak: ukraiński i ruski podało blisko 41%, białoruski – 24%, „tutejszy” – ponad 18% i polski ponad 12%. Nie wdając się w szczegóły powiedzmy, że za Białorusinów wyznania prawosławnego można uznać zdecydowaną większość tych, którzy podali język białoruski oraz część posługujących się językiem „tutejszym” i polskim. Nie wolno popełniać błędu bezwzględnego przyporządkowywania języka polskiego do katolicyzmu, a białoruskiego i „tutejszego” do prawosławia. Prawdy tej nie chciała przyjąć część duchowieństwa katolickiego, a także część duchownych prawosławnych. Fakty są jednak niepodważalne: byli prawosławni używający w domu języka polskiego i byli katolicy posługujący się białoruskim lub dialektem „tutejszym”. Mirosława Papierzyńska-Turek w gruntownym opracowaniu o stosunku państwa polskiego wobec prawosławia analizuje sytuację wyznaniową na wschodzie nie pomijając wątku polsko-białoruskiego. Sprawą drażliwą był sam fakt istnienia Cerkwi prawosławnej, źle kojarzącej się wielu Polakom. Rusyfikacja pozostawiła w Polakach uraz do Cerkwi tak często wykorzystywanej przez carat po prostu do walki z polskością i z katolicyzmem. Szczególnie źle doświadczenia z Cerkwią mieli unicy brutalnie przeciągani na stronę prawosławia. Pojawiły się więc koncepcje wprowadzenia języka polskiego do Cerkwi, choć nie rokowało to sukcesów.

Kolejnym trudnym problemem była akcja rewindykacyjno-polonizacyjna podjęta przez polskie władze na wschodzie. Można tu wyróżnić dwie fazy: pierwsza miała charakter działań spontanicznych i polegała na przejmowaniu przez parafian cerkwi prawosławnych, które kiedyś były kościołami katolickimi, druga nastąpiła w latach trzydziestych i była częścią rządowego programu wzmacniania polskości. Działania z lat trzydziestych, były tak brutalne, że Episkopat Polski odzegnał się od akcji burzenia prawosławnych cerkwi. *W burzeniu nie przestrzegano żadnych zasad ani ustaleń. Burzono wszystko, co wydawało się władzom zbędne, zachowując Kościołowi prawosławnemu jedynie bezwzględne minimum* – pisze M. Papierzyńska-Turek. Działło się tak głównie w śródomiskach ukraińskich, ale nie oszczędzano też terenów zamieszkałych przez Białorusinów.

Dla pełniejszego obrazu sytuacji wyznaniowej trzeba wspomnieć o tzw. neounii, czyli obrządku wschodniosłowiańskim wywiedzionym z nurtu obrządku bizantyjskiego. *Obrządek wschodniosłowiański pobawiony był niechętnie widzianych przez ludność prawosławną nalecia-*

łości łacińskich, nie naruszał tradycji i przyzwyczajęń tej ludności... – pisze cytowana autorka. Neounię propagowali jezuici, od dawna doceniający kulturę miejscową w pracy duszpasterskiej. Tym razem próbowano wprowadzać język białoruski do liturgii, korzystano też z białoruskiego w prasie religijnej poświęconej obrządkowi wschodniosłowiańskiemu. Rząd (a w pewnym sensie i episkopat) odnosił się niechętnie do neounii. Rząd obawiał się, że neounia, obliczona na pozyskiwanie wiernych dotychczas związanych z prawosławiem, spowoduje wzrost napięcia między wyznaniem, a nawet między obrządkami. Episkopat zaś podejrzewał, że obrządek wschodniosłowiański przez dowartościowywanie języka białoruskiego i wschodniej liturgii stanie się czynnikiem faktycznie osłabiającym Kościół na kresach. Kościół polski opowiadał się raczej za koncepcją *katolicyzacji poprzez szerzenie obrządku łacińskiego, który tradycyjnie utożsamiano na kresach wschodnich z polskością*, niż za tworzeniem nowych obrządków uwzględniających narodowe odrębności.

Znawczyni zagadnienia stwierdza, że neounia nie przyniosła spodziewanych przez jej inicjatorów rezultatów. Osiągnięcia były mizerne, niewspółmierne do poniesionych wysiłków i społecznego zainteresowania. Obrządek wschodniosłowiański był pomyślany interesująco i można było się spodziewać, że przyciągnie przede wszystkim tych wyznawców prawosławia, którzy byli kiedyś unitami i odeszli od swego Kościoła pod groźbą sankcji administracyjnych. Jednak podziały wyznaniowe były już tak utrwalone, że niemożliwe okazało się odtworzenie stanu sprzed rozbitcia Kościoła grekokatolickiego przez carat. Podobnie było i z odzyskiwaniem dla katolicyzmu świątyń zagarniętych przez prawosławie. Nawet jeśli po polskiej stronie stały częstokroć historyczne racje, to sposób, w jaki odzyskiwano te świątynie, budził po prostu zgorzelenie, i to nie tylko po stronie prawosławnych. Włączenie wojska do akcji wzmacniania polskości na wschodzie sprzyjało powstawaniu wśród prawosławnych przekonania o planowej akcji niszczenia Cerkwi przez polskie władze. W efekcie obróciło się to przeciwko nam. *Wszelkie działania polonizacyjne wśród ludności, a przede wszystkim polonizacyjno-dyskryminacyjne, zmuszały ją do samookreślenia się narodowego, kształtowały postawy antypolskie, tym bardziej że działania te wkraczały w sferę najbardziej osobistą, emocjonalną* – podsumowuje M. Papierzyńska-Turek¹¹.

Michał Jagiełło

¹¹ M. Papierzyńska-Turek, *Miedzy tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989, s. 195, 373, 406, 404, 449.

Liturgia Witolda Wirpszy

Przeciw i ku Tajemnicy

Poezja upamiętnia istnienie, mitologizuje i uświetaśnia zdarzenia i osoby, spełnia funkcje konsolacyjne, czyli pociesza, skutecznie przyczynia się do rozwoju życia wewnętrznego, wytycza i utrwala jego nowe koleiny. Nadużycia wobec niej były, są i będą tam, gdzie odmawia się jej prawa do bycia narzędziem poszukiwania Sensu. Poezja porywa się wciąż na Tajemnicę, która – choć odczuwana, zaświadczana – jest poza trwałą wyrażalnością językową. Jedna z wielu definicji mówi, że poezja jest możliwością niemożliwości.

Duchowość jest spływana przez empiryczny racjonalizm, traktowanie rzeczywistości jako bytu o symetrycznym i raz na zawsze ustalonym porządku. Wobec takiej „harmonii” człowiek zachowuje się podejrzliwie, niszczy w sobie dar ufności i ostatecznie egzystuje jak wrzucony w czelusć bezsensu bez dna. To doświadczenie najkonsekwentniej zapisuje Tadeusz Różewicz. W dziejach poezji pozostanie on, być może, jako Hiob XX w., który wie, że cierpi i że musi cierpieć nadaremnie. Hiobowe świadectwo było udziałem poetów, którzy przeszedłszy wojnę przedzierzgnęli się rychło w komunistów, a następnie w czyszcę prawdy o totalitaryzmie „czerwonym” dochodzili do postaw religijnych: Anna Kamieńska, Arnold Šlucki, Witold Wirpsza i inni. Ich religijność ukształtowała ostra świadomość tego, że naiwna i tragiczna jest wiara w wykoncypowane prawa i mechanizmy historii; że prawda nie ma charakteru statycznego, lecz dynamiczny. Nade wszystko poszukiwali oni opoki, oparcia się na czymś pewnym, a przynajmniej czymś pewniejszym niż marksistowska dialektyka historii, władza, polityka, materialistyczny światopogląd. Natrafili więc siłą rzeczy na opór Tajemnicy, która objawia się często poza tym co skodyfikowane, przyjęte, uznane, oficjalne.

Wojna, stalinizm, przynależność partyjna, imperatyw polityczności przez lata z powodzeniem zamykały w poetach pole prywatności, ich twórczą i świętą samotność, hamowały samodzielne zmagania z wymykającą się nazwaniu materią istnienia. Toteż u tych poetów w ostatniej fazie życia budził się oszukiwany wcześniej głód metafizyki, którego następstwem było POSZUKIWANIE BOGA.

Ono właśnie jest tą odśrodkową zasadą liryki Witolda Wirpszy (ur. 4 XII 1918 – zm. 16 IX 1985), powstałej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych na emigracji (od 1971 r. poeta na stałe mieszkał

w Berlinie Zach.). Prócz nie opublikowanych jeszcze zbiorów wierszy „Spis ludności“ oraz „Przypomnienie Hioba“ i wydanej w Krakowie 1985 r. „Apoteozy tańca“ na szczególną uwagę zasługuje poemat-traktat „Liturgia“ (Berlin 1985). Książka ta była pisana między 26 XII 1981 a 31 XII 1982 r.; autor dedykował ją Józefowi Czap-skiemu¹.

Przekraczanie pustki

„Liturgia“ jest neobarokowym zapisem odprawionej, jak sam autor nazywa we wprowadzeniu, *prywatnej liturgii*, którą rozpoczyna wejście do świątyni, do jej przedsionka i nawy. Jest to jednocześnie przebijanie się przez *ciemność, milczenie i bezruch* ku temu, co *nieznane a oczywiste*. Liturgia Wirpszy to przekraczanie sytuacji granicznych, w których w bólu przeżywania Tajemnicy zachodzi ogoławanie człowieka wnętrza za fałszywych sylogizmów doświadczenia rzeczywistości duchowej. Ośrodkiem tego postępowania jest sumienie, gdyż tylko ono zapewnia, że powstający w przeżyciu mistycznym chaos *staje się ładem*, że widzi się *porażający obraz świata*, że można wyjść poza siebie.

Wirpsza czyni swą liturgię stając u źródeł swego człowieczeństwa, a zarazem u źródeł języka i tradycji religijności. Liturgię przywykło się utożsamiać potocznie z rytuałem religijnym, zespołem ustanowionych przed wiekami reguł zachowań i działań kultowych czy *formą kultu religijnego; całokształtem zrytualizowanych czynności sakralnych, obowiązujących w danej liturgii*². Prywatność poety deformalizuje liturgię i napelnia ją żywą treścią, przywracając jej łacińskie znaczenie: „litare“ – ofiarowywać skutecznie. Można powiedzieć jeszcze tak, że swoje poszukiwanie Boga poeta uważa za ofiarę dla Niego. Bo czyż nie taka jest natura wiary? W tej liturgii Stwórcy jest poszukiwany.

Nie opiera się ona na przygodnych podstawach, lecz na pojęciach, wyobrażeniach, symbolach, aktach niezaprzeczalnie chrześcijańskich. Przestrzeń poruszeń myśli, ducha zakreślają i kierunkują poszczególne części tego poematu: „Wejście“, „Otwarcie“, „Oszołomienie“, „Pokora“, „Wstyd; bojaźń“, „Prawda“, „Wielka trudność“, „Chwała“, „Wiara“, „Pamięć“, „Odwaga“, „Nadzieja“, „Sumienie“, „Miłość“,

¹ W jakimś sensie *Liturgia* jest głosem poety przeżywającego także stan wojenny. Poemat nie zawiera jednak żadnych bezpośrednich i publicystycznych odwołań do tego wydarzenia.

² *Słownik języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, t. 2, Warszawa 1982, s. 46.

„Pożar“, „Światło“, „Droga“, „Obawa błędu“, „Pokuszenie“, „Zejście“, „Modlitwa“, „Mowa“, „Śmierć“, „Zmartwychwstanie“, „Ojciec“, „Syn“, „Duch“. Tak podzielony tekst główny, jakby punkty ćwiczeń duchowych, przedzielają „Opis miasta“ i „Opis pokoju“.

Poszukiwanie Boga poprzedza – czy może rozpoczyna – otwarcie się na *własną i powszechną* grzeszność, akt spowiedzi ze świadomością, że grzechy są niewymierne i nie da się ich uporządkować według hierarchii o niepodważalnej pewności; występuje tu *następstwo bez przyczynowości* lub też *wirowanie ładu*. Stan zbliżania się do Boga rujnuje pojęcie ładu jako czegoś nieruchomego, niezmiennego. *Otwarcie się na wszystko* obala naiwnie pojęty ład; on nie dość, że wiruje, to także opiera się na niewiadomych, jak równanie matematyczne. Ład nie oznacza pełni, jest pozorem całkowitości poznania. Toteż poezją religijną Wirpszy rządzi ciągłe naruszanie kreowanego ładu, porządku, w czym nie chodzi o negację i odrzucenie, lecz scalanie sprzecznych (nie znaczy to, że nieprawdziwych) racji, jakości, doznań itd. Symbolem tego jest nawa, którą poeta postrzega jako *ogromny okręt architektoniczny*. / *Stoi na opoce, ma fundamenty ten okręt, / A jednak kołysze się, obraca ten okręt*.

Wirpsza nie może się zdobyć na trwałą jednorodność, jednolitość. Pisał: *świętość to dla mnie tremendum, któremu bym zapewne nie sprostał, gdyż nie jestem w środku jednolity*³. Ta cecha wnętrza rzutuje na jego właściciela jako osobę nie mogącą uzyskać ufnej pewności, prostej (np. w odróżnieniu od paradoksalnej) wiary, ale i symbolizuje bałagan duchowo-moralny człowieka XX w. i wynikające z niego niemożności.

Naczelną sprawą „Liturgii“ jest przeżycie mistyczne, określane tu jako doznawanie *nieznanego a oczywistego*, które przecież nie jest równoznaczne z osiągnięciem natychmiastowej pewności. Jak pisał Norwid w liryku „Mistycyzm“, mistyk jest podobny do górala, który, nawet *jeżeli zabłąka się w chmurę*, w mgłę, nie wątpi, że jest na szczycie. To poddanie się niewidzialnemu jest u Wirpszy skokiem w religijność. Nie dokonuje się on w postaci świętego szału, choć może pulsuje w głębi poetyckiego pozasłowia, lecz jest krok po kroku przygotowywany. Była już mowa o sumieniu i *otwarcu na wszystko*. Niezbędna jest także pokora, o której poeta, nawiązując do „Hymnu o miłości“ św. Pawła twierdzi:

*Pokora, skrucha, żal mieszczą się w miłości, nie
Znają pychy, utwierdzają godność, żyją w niskiej*

³ W. Wirpsza, *Liturgia*, Berlin 1985, s. 55.

*I wysokiej mowie, od rozmów nie stronią, milczeniu
Sprzyjają, do pełni dążą, nie lękają się pustki; co
Nie znaczy, że w pustce znajdują upodobanie.*

Pokora jest wynikiem bycia niedoskonałym i dążenia do doskonałości, jest pochodną autentycznej ludzkiej natury, w której znajduje swoje miejsce pamięć i niepamięć, rozmyślność grzechu i dobra.

Wirpsza próbuje nazywać to co bezcielesne, bez odniesień do cielesności. Zdolność wnikania w byt ogranicza wszczepione głęboko w człowieka pojmowanie rzeczywistości w kategoriach czasowych i przestrzennych. Uznanie tego ograniczenia za coś obowiązującego skutkuje w postaci bałwochwalstwa; łatwiej przychodzi bać się jakiegoś złotego cielca niż żywić wstyd i bojaźń, która nie jest / Strachem, ani lękiem, ani przerażeniem; która jest spokojem / Wstydu, jego pewnością – wobec Niewidzialnego, Niewymiernego, Niewyobrażalnego. I słusznie Wirpsza stwierdza: *tu Arystoteles na nic*, zwłaszcza jeśli mowa o prawdzie. Jeśli przeżywanie mistyczne jest pokonywaniem nieokreśloności, to jest to według teorii prawdy Arystotelesa błędnie w fałszu i niebycie. Wnioskował on: *Jeżeli przedmiot istnieje, to istnieje w określony sposób, a jeżeli nie istnieje w określony sposób, to nie istnieje w ogóle*⁴. W rzeczy samej nie wiadomo, czymżc ostatecznie jest prawda – może błyskiem między określonością i nieokreślonością? Toteż w Wirpszowym porządku-nieporządku górę bierze Heraklit: *rzeka prawdy płynie*, wszystko się dzieli i wszystko się łączy. O prawdzie można powiedzieć przede wszystkim nie to, czym i jaka jest, ale że jest. Ewangelia o takiej prawdzie świadczy i przedstawia ją w działaniu.

Faza wstępna liturgii zapisuje doświadczenie Boga jako nicości, ale nie ze względu na Jego faktyczne nieistnienie, lecz ze względu na niewyraźność, pozasłowność. *Da się tylko powiedzieć, że właśnie nie da się nazwać / I to jest tu wielka trudność, która jest bezradnością*. Nienazywalność *Oczywistego a Nieznanego* wynika z obciążenia fizycznym postrzeganiem rzeczywistości, jako podpartej czymś zewnętrznym. Wirpsza usiłuje *wszystko (...) sprowadzić do zera, które jest wszystkim*, aby w ten sposób przybliżyć się do Boga.

Tęsknota za Miłosierdziem

Zejszczem ku temu co ziemskie, jest „Opis miasta” – to przestrzeń, poprzez którą poeta mówi o przybliżaniu się do *Nazbyt Rzeczywi-*

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. i oprac. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 239.

stego (tym miastem – jak można przypuszczać – jest Berlin Zachodni, a zwłaszcza jego słynna z więzienia dzielnica Alt Moabit, w której autor mieszkał w ostatnim okresie swojego życia). Poezja niezwykle rzadko gloryfikowała miasto, jak np. w futuryzmie. W każdym razie jest ono szczególnym miejscem nasycania się i intensyfikowania zła, czego biblijnym archetypem jest Sodoma i Gomora. Wirpsza w tej sprawie wypowiedział się następująco: *Wybrałem miasto dlatego, że w nim najłatwiej mi dostrzec grzech. Nie jako Baudelaire'owski kwiat zła (immanentnego), bo obcy mi manicheizm. Raczej już jako następstwo słabości (wobec kogo? wobec Boga? wobec szatana?), zbyt słabej miłości, która, jak się wydaje, zawsze jest zbyt słaba.*

Miasto jest pretekstem do wymówienia absurdalności prostego przekładania materialnej symetrii rozplanowania wytworu ludzkiego, higieny, czystości mieszkań na język etyki, czystości duchowej. Na przykład *jednoznaczność i całkowitość* nie mogą bez wątpliwości odnosić się do grzechu, pychy, lenistwa, bo czyż można mówić o połowicznej lub dwuznacznej pysze, połowicznym lub dwuznacznym lenistwie? Nie ma też rzeczy centralnych i niecentralnych, jak to by wynikało z symetrycznego rozmieszczenia punktów miasta; każdy byłby znajdował się w centrum. Poeta jakby gryzie się w język, obwinia się za bierne odtwarzanie: *Mówiłem o rzeczywistości murów i rzeczywistości ulic, / A trzeba mówić o rzeczywistości Boga i rzeczywistości sumienia.*

Rzeczywistość miasta nie podpowiada, jeśli można tak rzec, żadnego sensu całości (oddaje to przywołanie Wieży Babel), jest obszarem rozbudzonej *żarłoczności* samej dla siebie, umacniającej wyobcowanie i nonsens egzystencji. Przejawem żarłoczności jest np. narokomania:

*Młoda dziewczyna w niechlujnej bluzce z cennej tkaniny
Zamyka się w ustępie, równie żarłoczna jak tamci,
Zaspokaja głód w inny sposób, nie przez naturalne otwory:
Nakuwa skórę prędką strzykawką i wraca szybko na miejsce.
Tam z żarłoczności będzie samotna, choć wtłoczona cieć
Zwie się od bohaterstwa, które nie bywa samotne,
Bo zawsze jest dla kogoś; ta dziewczyna jest dla siebie.*

*I tak dalej. I tak się dzieje terror od wnętrza ciała.
I tak trzaskają więzi (...)*

Już nie posiadanie, lecz chciwość posiadania określa miasto, ludzi. Mnogość towarów, *wnętrza* wystawy wytwarza *próżność, próżność* budzi *zachłanność*. Właśnie ona czyni z osób to, czego żądają, czyli

towar, a więc coś nietrudnego do opanowania przez władzę, utrzymującą się poprzez podsycanie *najwyższej żądz* posiadania rzeczy. Tu potrzeba – jak pisze poeta – *Wielkiego Miłosierdzia*, które miasto, czyli ludzi, świadomość, cywilizację itd., *zdolne jest (...) przywrócić znośnej rzeczywistości*. Opis miasta zamyka wizja zatopionej Atlantydy, jakby utraconego Raju, jakby zastygłych w wulkanicznym popiele Pompei czy reminiscencja Sodomy i Gomory. Te przestrzenie tworzą *obszar zastygłego grzechu*, a przede wszystkim punkt odniesienia w określaniu tego, czym jest cywilizacja grzechu – jest katastrofą *od wnętrza ciała*.

Otwieranie się w bólu

Po tym miejskim przerywniku Wirpsza powraca do głównego wątku poematu, tj. do prywatnej liturgii, która jest duchowym przemierzaniem (przez poemat przewija się symbolika żeglugi) rozmaitych skrajności, aby przybliżyć się do *Nieznanego a Oczywistego, możliwego i niepojętego*. Każdorazowe uczynienie kroku jest przekraczaniem progu, które wnosi do życia duchową jakość, działającą jak ewangeliczne ziarno gorczycy (Wirpsza nie byłby sobą, gdyby nie zaczerpnął z wyobrażeń, prawd, jakich dostarczają osiągnięcia fizyki, toteż zdobywanie duchowego postępu nazywa chwałą *równie niepojętą co ziarno gorczycy i cząstka elementarna atomu*). *Doświadczenie chwały*, olśnienie jest warunkiem *doświadczenia wiary*, czego przykład (a nie dowód) znajduje poeta w osobie św. Pawła. W istocie twórca polemizuje z teologicznym problemem usprawiedliwienia wiary:

(...) Kiedy święty Paweł

Doznał olśnienia i upadł, a nie wiadomo bliżej czy upadł

Jeszcze Szaweł czy już Paweł, czy też człowiek ten doznał olśnienia

W czasie lotu z konia w proch; kiedy więc święty Paweł

Padał, nie doznał ani usprawiedliwienia, ani

Uzasadnienia: przekroczył próg i pokonał trudność, albo

Coś w nim przekroczyło i trudność pokonało; nie wiemy.

Ten, kto *pokonał trudność* (asceta, święty, mistyk) ma *nieprzekazywalną pamięć*. Wirpsza nie odnajduje jej w sobie, oczekuje na nią w posłuszeństwie, które jest przyzwoleniem na poddanie się niewiedomemu, a więc także odwagą. *Odwaga i posłuszeństwo pozwalają na odejście / Od ciągów pojęciowych. Od sylogizmów*, od tego, co zniekształca życie. Taka postawa otwiera krajobraz nadziei, pełni, otwartości, wolności, niewyobrażalnie określonej nieokreśloności, *ciąg świat-*

ła. Docieranie do takiego stanu jest ironiczne, bo nie jest równoznaczne z błogością i bólem. *Zbawiennie go doznawać*, gdyż świadczy o istnieniu sumienia, tego *przewodnika po krzywdzie*, i otwiera nam oczy na taką rzeczywistość, jaką ona jest. Ból jest okresem wytrawiania się miłości i radości, ale i czymś nieodstępnym od nich; *Nie ma / miłości bez zatrwożenia i gwałtu, i nie ma / Wielkiego Miłosierdzia bez porażenia tętna*. Toteż doświadczenie Hioba jest doświadczeniem miłości, a i (paradoksalne to) miłosierdzia.

Osiąganie ufności

O ile przestrzeń miasta jest próbą uchwycenia duchowości społecznej, o tyle „Opis pokoju” – własnego – duchowości swojej. Wciąż jednak chodzi o posuwanie się ku Bogu; Wirpsza wprowadza w tę fazę poszukiwań: *Zbliżanie się w rozmyślaniach do wyrażalności wiedząc, że nigdy do niej się nie dotrze, to jest chyba modlitwa; nawet wtedy wiedząc, gdy wymawiać będziemy słowa tak dla nas zrozumiałe, jak chleb powszedni i odpuszczenie win; ale już słowa takie, jak woda żywa, pozostaną dla nas znakiem tego, co Oczywiste a jednak Niewyraźalne*. Przestrzeń pokoju jest przede wszystkim pretekstem, znakiem indywidualizującym poszukiwania. *Rzeczy najważniejsze nie są zależne od przestrzeni*. Poeta opisuje swój pokój jako miejsce uniwersalne, gdzie wszystko może się zdarzyć. Jego opis nie jest tylko swobodną grą wyobraźni, lecz ukierunkowaniem się na zbadanie własnej grzeszności. Osaczenie grzechem wiąże się z niejawnością winy, która jest. Przywołane realia zamieniają się w symbole winy: *muchy, jady zewnętrzne, Erynie* itd. Barokowemu rozpisaniu pocucia winy towarzyszy powracająca Męka Jezusa Chrystusa. Wirpsza jej nie uwzniośliła ani nie poniża. Konstruuje wizję mordowanego Ciała, oblepionego przez muchy, które są naturalnym znakiem cierpienia Ukrzyżowanego, a także łączności między Nim a człowiekiem współczesnym.

*Bo teraz wizja; wykoncypowana, ale wizja. Wtedy, na Golgocie,
Gdzie klimat gorący i Chrystus wisiał na Krzyżu, poraniony
I oblepiony potem, Ciało Jego, ciepłe jeszcze i wilgotne,
Obsiadły zapewne muchy, bo taki ich zwyczaj i nie było
Machnięcia Jego Ręki. A muchy były ciężarne grzechami
Przeszłymi i przyszłymi, i popełnionymi w czasie trwania
Męczarni. Właziły Mu do kącików oczu i usi, i karmiły się
Łzami i śliną; oblepiały obrzeża Ran i napawały się Krwią.
I jeszcze po skonaniu uczestniczyły w Chwale: Erynie
Działając w odwrotnym porządku, ku przerażeniu. Przerażeniu kogo?*

*Czy to naprawdę wizja? W moim pokoju muchy mimo
Jadów zewnętrznych, które nanoszą, nie dotykają ran (...)*

Ta medytacja Męki Pańskiej jest jednocześnie wysiłkiem, aby otworzyć w sobie *wewnętrzne oko*, które rozwiera się na błysk mistycznego olśnienia, dzięki czemu wyłania się z mglistości, nieokreśloności jeszcze raz Męka Pańska. Tym razem w pokoju zjawiają się jej uczestnicy i rzecz odbywa się; w tej wewnętrznej obserwacji działania oprawców oraz ich wina są udziałem poety. W doznaniu swego uczestnictwa w ukrzyżowaniu dochodzi nagle i szybko milknące przeświadczenie: *Tylko On jest Rzeczywistością*. Jest w tym wątku problem podstawowy całości: Obecność Tego, Który Jest i Jego Prawa, a także: umiejętność rozpoznania w ustawicznym przepływie wszystkiego, co ogarniamy i czego nie ogarniamy – Kształtu. Wirpsza sumuje swą poetycką penetrację poprzez *opis pokoju* zrozumieniem, że Jego Prawo (jak i On sam) *nie jest dotąd skodyfikowane i nigdy nie będzie, jest niepojęte* i dzięki temu trwa niezniszczalne i napędza świat.

*(...) Ja zaś wyczuwam,
Że Prawo jest ze mną, wypełnia cały pokój, gardzi
Liternictwem, wymaga posłuchu dlatego, że jest niepojęte;
A zarazem służy mi i posługuje, przenika w moje sumienie,
Leczy moją wyobraźnię; drażni, drąży i uspokaja. To wielkie
Prawo pozakodeksowe, żywe do niepoznaki, jest przewodnikiem,
Któremu mogę zawierzyć lub nie, który zna karę i łaskę
I który mnie kiedyś wyprowadzi wyprowadzi z tego pomieszczenia
Na wolność. Wtedy opadnie pył, zatrzyma się wirowanie
I zgaśnie fosforescencja.*

Otworzę okno i usłyszę głos świata.

A zatem: brak obliczalnego ujawnienia, niewyraźność, tajemnica są atrybutami Prawdy. Bardzo na miejscu jest tu Wirpszowe odwołanie się do mądrości Norwida, przypominającej o konieczności Syzyfowego trudu: *O, nie skończona dziejów jeszcze praca, / Nie przepalony jeszcze glob sumieniem!...*⁵ Nieostateczność historii, ludzkich „ładów” nakłada ustawiczny obowiązek działań zgodnych z sumieniem, pracy nad tym, aby życie było czynieniem dobra; postawa bez

⁵ Myśl tę Cyprian K. Norwid wypowiedział prawie identycznie w dwóch wierszach: *Czasy i Socjalizm*.

sumienia wobec świata zmienia go w widowisko bez znaczenia, a człowieka w znudzonego widza.

W porządku swojej liturgii, tj. ofiary poszukującej, Wirpsza osiąga głębokie uspokojenie, graniczące z poczuciem kosmicznego kataklizmu; osadził się w krajobrazie górskim, przynoszącym ukojenie i grozę jednocześnie. Miarą tego mistycznego stanu jest *ufność w Panu, jak ufność Psalmisty, tańczącego przed / Arką Przymierza*. Jednakże poeta broni swej wiary jako poszukiwania, które nie oznacza zwątpienia, jest sprzęganiem *spokoju i przerażenia*, odnajdywaniem i gubieniem *Oczywistego i Niedocieczonego*, czyli tego, co *jest prawdą, i rzeczywistością, i odpuszczeniem, / I miłosierdziem, i moim wielkim ubóstwem*.

Spotkanie z Ostatecznym – gotowość do ofiary

Kulminacją tej liturgii są „Trzy wiersze osobne” i „Trzy sonety w zakończeniu”, odnoszące się do fundamentalnych prawd chrześcijaństwa. Idzie najpierw o to, że każdy byt, każdy jego dostrzeżony przejaw jest *miejszem modlitwy*. A więc świadomość to ośrodek przekazywania świata Wyższej Instancji – to właściwa rola człowieka, przypisana mu przez Boga zaraz po jego stworzeniu w poleceniu nazwania istot żywych (Rdz 2,20). Wirpsza nie jest panteistą. Zgodnie z Księgą Rodzaju (2,7) odróżnia i oddziela *proch ziemi* od *tchnienia życia*. Śmierć jest obróceniem się cielesności w proch, „morze”, „powietrze”, „ogień”, w cztery żywioły. *Ziemia i woda, / Powietrze i ogień pulsują i nie są Tchnieniem*. Poeta słusznie mówi, że ludzie na ogół wyobrażają sobie śmierć cielesną i wokół niej czynią swe obrzędy. *Umierając, / Wydajesz ostatnie twoje niskie tchnienie, aby stało się / Tchnieniem Wysokim i aby ono było sądzone*. I wreszcie zmartwychwstanie: ironicznie jest ono wykreowane jako wizja *odbudowy cielesnej*. W poetyckiej intuicji Wirpsza mówi raczej o jakiejś przemianie substancjalnej świata, implozji *martwej materii* w nicłość i o tym, że *zmartwychwstanie nie ma granic*.

„Trzy sonety w zakończeniu” Ryszard Przybylski określił jako *trzy niezrównane arcydzieła polskiej poezji religijnej*⁶. Trudno je z czymkolwiek porównać. Każdy sonet kolejno mówi o osobach Trójcy św. i jest emanacją kontaktu z Bogiem:

⁶ K. Porzęcki [Ryszard Przybylski], *Błogosławione niebezpieczeństwo*, w: W. Wirpsza, *Liturgia*, dz. cyt., s. 59.

– z Ojcem, czyli *pozawiecznym* Ostatecznym Powiernikiem, któremu można *udrękę szukania wyznać* i zaufać w sprawie najistotniejszej, jaką jest przeznaczenie człowieka;

– z Synem, czyli wcielonym Miłosierdziem, Przebaczeniem, Sumieniem, a nade wszystko Cierpieniem, dzięki Niemu *mogę się przedrzeć w światłość: codziennie*;

– z Duchem Świętym, czyli Pocieszycielem, który powstaje przeciwko *pysze i mrokowi*, daje moc, wzbudza *niepokój ducha i spokój duszy* oraz gotowość do poniesienia ofiary.

Zbigniew Chojnowski



sztuka

MALOWANIE RADOŚCI

*Malarstwo
Efraima i Menasze
Seidenbeutłów***Warszawa, Galeria Kordegarda
grudzień 1993 – styczeń 1994**

Pełnego obrazu dokonali 20-lecia międzywojennego, okresu krótkiego w naszych dziejach, ale pod wieloma względami wyjątkowego, nie da się odtworzyć. Stoją temu na przeszkodzie niepowetowane straty wojenne. Da się natomiast w pewnym stopniu naprawić szkody poczynione już po wojnie, spowodowane ideologiczną wrogością wobec osiągnięć tamtego okresu, fałszywymi interpretacjami i przemilczeniem. Każde życzliwe przypomnienie bywa w tej sytuacji odkryciem. Pierwsza po II wojnie światowej wystawa indywidualna malarstwa braci-bliźniaków Seidenbeutłów w warszawskiej Kordegardzie była takim odkryciem, a również spłatą długu pamięci wobec tych znanych, lubianych i cenionych malarzy.

Byli dziećmi swego czasu. Dojrzevali w okresie wybuchu niepodległości, która wyzwoliła w narodzie tłumione latami niewoli możliwości twórcze we wszystkich dziedzinach. Także w sztuce. Ich przynależność do żydowskiej grupy etnicznej, od co

najmniej dwu pokoleń licznie opuszczającej getta, by integrować się ze społecznością kraju osiedlenia, dzięki kształceniu dzieci w ogólnodostępnych szkołach i przygotowaniu ich do uczestnictwa w życiu nowoczesnego państwa, nie stanowiła już przeszkody w ich zaistnieniu w życiu artystycznym w Polsce, a przez wystawy sztuki polskiej za granicą także w Europie.

Urodzeni w Warszawie w 1902 r. zetknęli się ze sztuką wcześniej, w domu rodzinnym. Najstarszy z ośmiorga rodzeństwa brat Józef, uprawiający malarstwo o tematyce żydowskiej, był ich pierwszym nauczycielem. W 1921 r. zapisali się na naukę malarstwa u Miłosza Kotarbińskiego w Miejskiej Szkole Sztuk Zdobniczych za dyrekcji Skoczylasa. Ze sławnym drzeworytnikiem zetknęli się ponownie, kiedy po dwu latach podjęli studia w Szkole Sztuk Pięknych przemianowanej wkrótce na Akademię, gdzie Skoczylas objął pracownię grafiki. Celem ich starań była jednak oblegana przez młodzież pracownia malarstwa Witolda Pruszkowskiego. I to im się udało.

Pochodząc z rodziny niezamożnej, aby studiować razem użyli fortelu: na uczelnię zapisał się tylko Menasze. Na zajęcia zaś chodzili na przemian. Dzięki łudzącemu podobieństwu udawało im się przez dłuższy czas mylić otoczenie. Kiedy sprawa się wydała, rada pedagogów artystów, za wstawiennictwem Bratnicka, uwzględniając wyjątkowość sytuacji, zezwoliła odtąd uczestniczyć w zajęciach obu braciom za opłatą jednego czesnego.

Zwyczaj malowania we dwójkę jednego obrazu kontynuowali i póź-

niej. Ponad połowa z pokazanych w Kordegardzie obrazów jest ich wspólnego autorstwa. Jak wspomina Monika Żeromska, do malowania jej portretu *przychodzili obaj i wtedy podchodzili i cofali się od sztalug na zmianę (...)* Albo jeden *przychodził, malował jakiś czas, potem nagle odkładał paletę i pędzle i mówił: „Do nosa przyjdzie brat.”*

Ich fizyczne podobieństwo stało się powodem wielu zabawnych nieporozumień, ubarwiało akademickie życie. Nawet krytycy przyjmowali, że malują niemal identycznie. Koloryt obrazów sygnowanych przez Menasze jest jednak odmienny, głębszy w tonie, bardziej nasycony. Przeważają w nim ciepłe brązy i biele, butelkowe zielenie. Efraim malował bardziej matowo, używał chłodniejszej, rozbielonej gamy barw, a sposób ich kładzenia jest bardziej brawurowy, zamaszysty. W obrazach wspólnie malowanych przewagę na ogół zdobywał spokojniejszy temperament Menasze. Tu wypada nadmienić, że w katalogu wystawy pomyślono podpisy pod dwoma ich najbardziej znanymi obrazami, przedstawiającymi ten sam widok z okna: zimowy i letni. Pierwszy z nich, z widoczną sygnaturą Efraima, nie jest dziełem wspólnym, jak podaje katalog. I odwrotnie. Pomyłka wkradła się i do formatu drugiego z nich. Jak widać, i po śmierci ciągną się za nimi nieporozumienia.

Bez wątpienia jednak obydwaj byli lirykami palety. Ich pejzaże, martwe natury i portrety są przykładem malarstwa kameralnego, intymnego, wydobywającego z motywu jego poetycką aurę. Nie szukali tematów nadzwyczajnych, ale jak dawni Ho-

lendrzy, jak starzy mistrzowie japońskiego drzeworytu umieli dostrzec piękno w otaczającej rzeczywistości: w widoku z okna na wysokim piętrze warszawskiej kamienicy, w przedmiotach poukładanych na parapecie, w skromnych wizerunkach dziewczynki z bukietem kwiatów czy gołębiem bez rozbudowanego tła, w podmiejskich pejzażach lub martwych naturach złożonych z banalnych i odwiecznych przedmiotów: glinianego wazonu, szklanej butelki z kwitnącą gałązką, talerzy, jabłek, nie oprawionych grafik japońskich przyklejonych do ściany framugi okiennej (jak w obydwu wspomnianych widokach z okna) czy luźno ustawionych na krześle. Kilkakrotnie użycie w obrazach tych japońskich cytatów wymownie wskazuje na parantele, do jakich się przyznawali.

Przedmiotem szczególnej admiraacji stał się dla nich od czasu studenckich plenerów Kazimierz nad Wisłą, którego urodę w połowie lat 20. odkryli Skoczylas i Pruszkowski. Wymagający jako pedagodzy, potrafili być także prawdziwymi przyjaciółmi i opiekunami plejady swoich zdolnych uczniów. Wystawiali wraz z nimi swoje prace, dopomagali na starcie w artystyczne życie, gromadzili wokół siebie i po studiach. Na malowaniu w Kazimierzu spędzili Seidenbeutelowie swoje ostatnie, piękne lato, jak świadczy o tym datowana na 1939 r. fotografia zamieszczona w katalogu.

Ich wczesne obrazy, w tym nagradzane jeszcze w Akademii, podzieliły zapewne los ogromnej liczby dzieł sztuki zniszczonych w Warszawie w 1939 i 1944 r. Niektórzy z nich ukrywają się może pomiędzy pra-

camii ocalonymi, a pozbawionymi dat. Takich jest większość na wystawie. Pierwsze datowane pochodzą dopiero z 1930 r. W lutym tego roku zaprezentowali je w Zachęcie na pierwszej zbiorowej wystawie Grupy Warszawskiej złożonej z uczniów Pruszkowskiego. Przedtem wystawiali z Bractwem św. Łukasza, również złożonym z uczniów profesora.

Malowali wiele i pokazywali z powodzeniem swoje obrazy także w Krakowie i we Lwowie. W 1932 r. zostali zaproszeni do uczestnictwa w wystawie sztuki polskiej w Edynburgu, w 1933 r. w Moskwie, w 1934 na XIX Biennale Sztuki w Wenecji, w 1935 r. w Brukseli, w 1938 r. w Morawskiej Ostrawie. Poprzednio, w 1935 r. mieli wystawę indywidualną w prestiżowym Instytucie Propagandy Sztuki przy pl. Piłsudskiego w Warszawie, którego gmach stał przed wojną w miejscu obecnego hotelu Victoria.

Cenieni przez krytykę za subtelny liryzm, młodzieńczą świeżość i radość widzenia świata, są zaliczani do dominującego w Polsce w okresie międzywojennym kolorystów. W odróżnieniu jednak od kolorystów z Komitetu Paryskiego, dbających o solidne zaplecze teoretyczne dla swoich działań, tworzyli bardziej spontanicznie, intuicyjnie. *Obrazy ich pogodne i niefrasobliwe zdają się być wynikiem prawdziwej radości życia* – napisał po latach Tadeusz Dobrowolski. Ich prawo do radości, a nawet do życia, brutalnie zakwestionowała wojna.

Ostatni znany obraz Menasze Seidenbeutla „Martwa natura z zieloną butelką” powstał w 1940 r. we Lwowie, gdzie bracia schronili się przed

faszystowską nawałą. Stanowi on – jak pisze we wstępie do katalogu wystawy Joanna Pollakówna – ostatnie przesłanie przed zagładą. Po wkroczeniu wojsk hitlerowskich do Lwowa umieszczeni zostali w getcie w Białymstoku. Stamtąd przewieziono ich do obozu koncentracyjnego w Stutthofie, a potem do Flossenburga. Tam, na miesiąc przed wyzwoleniem, ponieśli śmierć.

Krystyna Paluch Staszkiel



WIDOK Z OKNA TEATRU

XXIII Warszawskie Spotkania Teatralne

26 I – 5 II 1994 r.

Program tegorocznych Spotkań wyglądał zachęcająco różnorodnie. Repertuar jak z marzeń teatromana: polska klasyka – Słowacki i Potocki z krakowskiego Starego Teatru; klasyka obca – Czechow, z wrocławskiego Polskiego; frapująca prapremiera rodzimej sztuki – „Merlin” Słobodzianka, przygotowany przez młode, a już sławne Towarzystwo „Wierszalin”; nowość zagraniczna – „Czerwone Nosy” Barnes’a z Teatru Nowego z Poznania. Reżyseria – reprezentanci krajowej czołówki, w dodatku o bardzo różnym, by tak powiedzieć, charakterze pisma: Jerzy Jarocki, Tadeusz Bradecki,

Eugeniusz Korin, Piotr Tomaszuk. A jednak niespodziewanie wszystkie te, tak odmienne z pozoru, przedstawienia ułożyły się w zadziwiająco spójną mozaikę; w każdym z nich bowiem można było zauważyć podobną konstatację, dotyczącą ludzkiej kondycji i mechanizmów rządzących światem.

„PAMIĘTNIK ZNALEZIONY W SARAGOSSIE” w reżyserii Bradeckiego jest przedsięwzięciem imponującym. Pięćdziesięciu kilku aktorów w ponad stu rolach, niezliczenie wiele wątków przedstawionych w ciągu blisko pięciu godzin. Twórcy spektaklu, co napawa podziwem, zdołali zapanować nad tą olbrzymią machiną. Większość scenek została wewnętrznie dobrze zorganizowana, opowiedziana za pomocą zabawnie ilustracyjnych, świadomie naiwnych środków inscenizacyjnych i aktorskich. Całość zaś nienatrznie, choć stopniowo coraz wyraziściej, rysowała się jako uogólnienie – kategorycznie stwierdzające, że skończyła się epoka pewności, niewzruszonych drogowskazów, a poczucie doświadczania chaosu, przy próbie poznawania, uporządkowania lub choćby obserwacji, okazuje się naturalnym atrybutem ludzkiego życia. I że istnieje tylko jedna alternatywa: przyjęcie do wiadomości tego stanu albo – wyjście ostateczne.

Mimo niewątpliwych zalet spektakl wymagał jednak od widza prawdziwie dobrej woli – nie dlatego, że jest taki długi, nie dlatego, że łatwo się zgubić w labiryncie tkanym misternie, chytrze, pospołu przez Potockiego i Bradeckiego (w końcu przecież wszyscy wiedzą, czego po „Rękopisie” należy się spodziewać).

Problem tkwi w sugestywności konwencji, którą posłużył się reżyser. A raczej w nadmiernie konwencjonalnym rysunku postaci, sposobu gry; figury miały charakter zbyt już dosłownie marionetkowy – na tym tle odmiennością i teatralną, specyficzną prawdą uderzał jedynie Jerzy Trela jako Hervas. Wrażenie monotonii mogłyby trochę rozproszyć efekty widowiskowe, Bradecki nie pokazał jednak tym razem wszystkich swoich umiejętności. I w rezultacie, po pewnym czasie, każda nowa grupa postaci jawiła się widzowi przede wszystkim jako kolejna figura matematyczna, potrzebna tylko po to, by doprowadzić do uodwodnienia znanej już tezy. A tak mi się wydaje, że niegodna to mistrza sztuka ułożyć wyłącznie z powolnych mu kukielek odpowiedni wzór – mistrz powinien go także układać z figur pozorujących życie lub przynajmniej bardziej indywidualnych.

Z dramatem romantycznym po raz pierwszy zmierzył się Jerzy Jarocki. „SEN SREBRNY SALOMEI” i wielki reżyser nie okazali się, jak sądzę, parą szczęśliwie dobraną. Jarocki zbyt pedantycznie dopasował sztukę do założonej z góry racjonalistycznej wykładni. W piękny teatralnie sposób przedstawił fabułę – ale niewiele poza tym. Ostro zatemperowany ołówek reżyserski określił to, co w motywacji zdarzeń i samych zdarzeniach, w postępkach bohaterów jest nie-doczesne; kosmiczny porządek, na tle którego poruszają się figury „Snu”, wyparował. Pozostała opowieść o immanentnym, niezmiennym, wręcz biologicznie uwarunkowanym ludzkim okrucieństwie. Aktorzy posłusznie podporządkowa-

li się tej reżyserskiej wizji. Jedyne Dorota Segda jako Salomea wносиła na scenę nieco, umownie mówiąc, duszy. Nie mieli jej natomiast ani Regimentarz Jerzego Radziwiłowicza, sztywny, chwilami niemal karykaturalnie sarmacki (rola zbudowana wyłącznie na technice), ani Semenکو Krzysztofa Globisza, figura raczej z Sienkiewicza niż ze Słowackiego. Pafnucy Andrzeja Hudziaka (który w zeszłorocznym „Kalkwerku” stworzył wielką kreację) jako postać właściwie na scenie nie istniał.

Wspaniała finałowa scena – widmowa uczta i polonez, którego bohaterowie nie umieją już zatańczyć, zdawało się, uwydatniało generalne założenie. Żadna indywidualna ludzka emocja pozytywna nie ma tej siły organizującej, co skłonność do czynienia zła.

Wszelkie dobro na ziemi prędczy czy później przegrywa, a społeczna codzienność polega na zniewoleniu i nienawiści – taki wniosek nasuwa się po obejrzeniu „CZERWONYCH NOSÓW” w reżyserii Eugeniusza Korina (por. też rec. A. Górnego w „PP” 7-8/1993 – przyp. red.). Sprawne, bardzo widowiskowe i świadomie rozbuchane przedstawienie jest historią o „clownach Chrystusa”; trupie wesołków, założonej przez dwóch księży podczas zarazy, która opłanowała średniowieczną Francję. Czerwone Nosi pragną radością, zabawą pokonać strach i zdziwienie, chcą umożliwić ludziom zachowanie człowieczeństwa w sytuacji ekstremalnej. Gdy jednak zaraza wygaśnie, odwróci się od nich życzliwy dotąd najwyższy opiekun – papież (niejednoznaczna, ciekawa rola Witolda Dębickiego, szczególnie w bardzo

efektywnej scenie wśród luster). *Ze śmiechu rodzi się wolność i niezależność myślenia*, te zaś w normalnym państwie są zagrożeniem. Ci, którzy nie chcą skapitulować, zostaną zmiażdżeni; dopiero na tamtym świecie dostąpią sprawiedliwości i łaski – zapowiada je drabina z niebios, spuszczone specjalnie dla bożych waganów. Owa dosłownie ukazana drabina jest jakby symbolem podstawowej słabości przedstawienia: podobnie jak ona, cały spektakl razi trochę zbytnią teatralną deklaratywnością, łopatologicznym podkreśleniem sensów.

Takiej pułapki uniknął „MERLIN” Tadeusza Słobodzianka, sztuka, o której mówi się, że jest jednym z najlepszych polskich dramatów napisanych w ostatnich latach. Słobodzianek zbudował złożoną opowieść-wariację na temat legend związanych z postacią króla Artura. Najważniejszą osobą dramatu jest jednak Merlin, syn dziewicy i szatana, pragnący w Brytanii stworzyć raj na ziemi – który to zamiar, jak wszyscy zapewne pamiętają, zostaje zniweczony przez niedoskonałość ludzkiej natury. Cała historia jest ujęta w podwójną ramę; wydarzenia, rozgrywające się wewnątrz rytuału buntowniczo potraktowanej mszy i w rytmie tego rytuału, są w istocie treścią przedstawienia, wystawianego przez jarmarczny teatrzyk.

Tomaszук posłużył się w spektaklu swoim, pamiętnym z „Turlaj-groszka”, chwytem: obok aktorów grają tu drewniane, nieco toporne figurki o ludowym charakterze. Z jednej strony przydają one dodatkowej umowności konkretnym losom, podkreślają moralitetowy ton

sztuki i przedstawienia. Z drugiej jednak – ich stylistyczna proveniencja osłabia uniwersalizm całości, ujmując jej nieco siły metafizycznej. Wobec czego w przedstawieniu centralne miejsce zajmuje jednak świat ziemski; to zaś co ponadludzkie jakby rozmywa się i usuwa w cień. Wątkiem podstawowym spektaklu Tomaszuka stają się nasze grzechy, zwycięsko zmagające się z dobrymi intencjami. Zwycięsko – bo finałowa zapowiedź odrodzenia brzmi na scenie tak blade, że niemal umyka uwagi; jej znaczenie przystonięte zostaje doniosłością przestrogi, płynącej z ludzkich postępków.

„PLATONOW“, drugi podczas Spotkań spektakl w reżyserii Jarockiego, wydaje się przedstawieniem, które trudno nazwać typowo Czechowskim – jeśli przymierzyć je do naszej tradycji grania sztuk autora „Trzech sióstr“. Rys obyczajowy, miejsce, czas akcji nie mają tu większej wagi; na pustej scenie leniwie pojawiają się meble, rekwizyty, wnoszone przez starych służących, scenograficzne znaki krajobrazu wyrastają powoli, kostiumy zaś są raczej ogólnie „stylowe“, jedynie markują epokę. Rzecz bowiem ma dotyczyć po prostu ludzi – którzy jednak wydają się raczej mikrobami, miotającymi się po scenie pod bezlitosnym spojrzeniem reżysera. Są to ludzie najmniejszego formatu, właściwie nieinteresujący, których równie nieinteresujący świat ma karli wymiar, a wszystko, co się w nim zdarza – bunt, uczucia, przełotne przyjemności – jest nacechowane taką samą brzydota i jałowością. To świat rozpadu, świat zrujnowany i nawet ci, którzy jak Platonow pozornie z nim walczą, w istocie

bezwolnie poddają się dyktatowi tych samych wynaturzonych reguł.

* * *

Poziom artystyczny Spotkań okazał się, jak to mawiają sprawozdawcy sportowi, wyrównany. Nie pojawił się tym razem żaden cwidny skandal (którą to rolę odegrała w zeszłym roku „Kobieta z morza“ Ibsena w reżyserii Babickiego), ale też nie obejrzelśmy żadnego arcydzieła (jakim niewątpliwie był podczas XXII Spotkań „Kalkwerk“ Lupy według Bernhardta). Przyznam, że – jeśli chodzi o tzw. wyróżnienia estetyczne – tegoroczny przegląd wzbudził we mnie uczucia raczej letnie. Może najbardziej zabrakło mi wybitnych kreacji aktorskich, choć pojawiło się przecież tylu aktorów znakomitych. Trafiły się role, które można określić jako dobre, ale, zważywszy że mowa o prezentacji najlepszych przedstawień krajowych, stwierdzenie to brzmi właśnie – letnio.

Bardziej zdecydowaną natomiast reakcję budzi generalny, zbiorowo tworzony obraz świata, przedstawiony widowni w czasie tych Spotkań. Żaden ze spektakli nie zadawał pytań – wszystkie okazały się odpowiedziami; zgodnie współbrzmiającą elegią na pogrzebie wiary w jakiegokolwiek ziemskie, choćby cząstkowe, choćby tylko przeczuwane krzepiące przejaśnienia. I oczywiście nie chodzi mi o happy endy konkretnie rozumianych zdarzeń, lecz o rodzaj spojrzenia na naturę człowieka: o przepełniony ponurym determinizmem stosunek do jego środowiska, działań, historii. Właściwie patronem tegorocznych Spotkań moż-

na by obwołać Ciorana; wydaje się, że wszystkie przedstawienia na wysługi starały się dostarczyć materiału uzasadniającego słusność jego aforyzmu: *Jestem przeciwny wszystkiemu, czego dokonano od czasów Adama*.

Nie domagam się przecież od teatru łatwego optymizmu, nie należę też do osób ufających niezachwianie w „rozwojowe możliwości człowieka”. Irytująca jest jednak ta jednolita, pozorująca przenikliwość i wszechwiedzę, myślowa czerni zasnuwająca wszelkie horyzonty – nie przełamana nawet nutą prawdziwego tragizmu, niosącego katharsis; na to bowiem, jak się okazało, sił i środków nie staje.

Nie sposób pozbyć się podejrzania, iż ta dość infantylna historiozofia i owa jednostronna teoria człowieka są w prostej linii córkami rozczarowania rzeczywistością ostatnich lat. I to dopiero jest konkluzja prawdziwie ponura; okazuje się, że najznamienitszym polskim teatrom brakuje oddechu, pozwalającego wznieść się ponad poziom codziennego doświadczenia. Wskazywałoby to, że teatr od polityki wcale się nie wyzwolił, choć twierdzi coś wręcz odwrotnego. Nadal najwyraźniej doświadczenie polityczne jest dla niego główną busolą, wewnętrzna autonomiczna wizja zaś – czyli duchowa niezależność teatru – ciągle pozostaje w sferze naszych marzeń. Można by się, rzecz jasna, pocieszać, że nie wszystkie przecież krajowe sceny oddają się staremu nałogowi; cóż jednak z tego, skoro, jak widać, oddają mu się z upodobaniem właśnie najlepsze.

Joanna Godlewska



SEKRETY RODZINNE

Olivier, Olivier Tajemniczy ogród Agnieszki Holland

Dwa najnowsze filmy Agnieszki Holland są niepodobne do wszystkich poprzednich jej dzieł. Kamealne, osadzone w kręgu kilku bohaterów, skupione na życiu rodziny lub samotności. *Przez całe życie starałam się pokazać, że rodzina nie jest niezbędnie potrzebna. Nagle okazuje się, że jest* – powiedziała reżyserka zapytana o niespodziewaną zmianę tematyki w swej twórczości. Oba filmy obok motywu rodziny łączy także wątek dziecka. 9-letni Olivier Duval i niewiele od niego starsza Mary Lenox opowiadają nam o świecie dorosłych: raz pełnym sprzecznych namiętności, innym razem chorym na obojętność i apatię. Przeglądanie się w lustrze, jakim jest wrażliwość dziecka, pozwala na postawienie pytań samemu sobie.

Chronologicznie biorąc „Olivier, Olivier” jest filmem wcześniejszym, powstał w 1992 r. Od niego A. Holland rozpoczęła swój eksperyment z poetyką baśni. Opowiedziana tu historia, aczkolwiek osnuta na doniesieniu prasowym, została świadomie upozowana na współczesną wersję baśni o Czerwonym Kapтурku. Tytułowa postać, Olivier, syn prowincjonalnego weterynarza fran-

cuskiego, wyrusza pewnego letniego dnia na rowerze z koszem wiktuałów i lekarstw dla babci. Nigdy do niej nie dojedzie – spotkanie z „wilkiem” stanie się przyczyną rodzinnej tragedii.

Film zgrabnie przechodzi od interesującej analizy związków psychologicznych, jakie łączą członków rodziny, do sensacyjnej intrygi (Olivier-młodzieniec „wraca” do domu po paru latach spędzonych wśród paryskich homoseksualistów).

Jednakże portret rodziny wydaje się ciekawszy niż elementy kryminału. Małżeństwo Duvalów przeżywa kryzys braku wzajemnego zrozumienia, córka (siostra Oliviera – Nadine) jest w nieustannym konflikcie z matką, zazdrośna o jej zaborczą, fanatyczną miłość do brata. Czuje się odepchnięta i nie kochana. Wszyscy stają przed poważną próbą akceptacji „dużego Oliviera”, który skwapliwie ukrywa tajemnicę swej przeszłości...

Wśród aktorskich kreacji na szczególną uwagę zasługuje Brigitte Rouan w roli troskliwej, czulej, chwilami szalonej matki, kobiety, która kieruje się w życiu wyłącznie emocjami i instynktem. Nie potrafi inaczej. To ona z uporem czeka na powrót syna, pomimo upływu lat, opowiada o „podwójnym” porodzie, jakby przeczuwając zagadkę tożsamości Oliviera, wreszcie bez wahań przygarnia wyrośniętego nastolatka. Potrzeba bycia matką jest w niej silniejsza niż chęć poznania prawdy.

Niektóre kadry z filmu pozostawiają wyjątkowo przejmujące wrażenie: *Olivier, Olivier!* – krzyk matki unosi się nad rozkołysanymi łanami zbóż. Pusta huśtawka chłopca bez-

użytecznie wisi w ogrodzie. Od ścian osierocozonego domu Duvalów odbija się echo.

W zupełnie inną atmosferę przenosi nas „Tajemniczy ogród”. Scenariusz napisany według książki Frances H. Burnett jest bardzo wierny literackiemu pierwowzorowi. Ale zarazem zaznacza się w nim osobowość reżyserki, tworzy ona z klasycznej powieści inicjacyjnej film dla dzieci i dla dorosłych, film o sekretach życia. Dla tych spośród czytelników, którzy są już daleko od własnego dzieciństwa i zawodzi ich pamięć, przypomnę treść: mała Mary po stracie rodziców w Indiach przyjeżdża do swego zamożnego wuja w Anglii. Zamek w hrabstwie Yorkshire jest ogromną, ponurą budowlą o mnóstwie zimnych pokoi, zarządzaną przez surową gospodynię – panią Medlock. Osamotniona dziewczynka nikogo nie interesuje, sama musi szukać miejsca dla siebie. Nie spodziewanie odkrywa wąską ścieżkę wiodącą do zaniedbanego ogrodu... Później poznaje przyjaciół: brata pokojówki – Dicka i chorowitego kuzyna Collina.

Wraz ze skrzypnięciem furtki z czarowanego ogrodu otwiera się całe bogate pole jego metaforycznych znaczeń. Czym więc jest ten różany raj, który przynosi radość dzieciom, uzdrowia cherlawego Collina, ofiarowuje pociechę owdowiałemu wujowi? Może symbolizuje „ogród ludzkiej duszy”, który trzeba pielęgnować i oczyszczać z chwastów? Jak sugeruje pisarka: *Jednym z najostatniejszych odkryć naukowych doby obecnej jest to, że myśl – po prostu myśl – może być równie silna, jak bateria elektryczna, równie dobro-*

czynna, jak promienie słoneczne, lub zabójcza, jak trucizna. (...) Wiele dziwniejsze rzeczy dzieć się mogą z kimś, kto w czas umie się spostrzec, gdy go złe myśli nachodzą i zdola je oddalić i dobrymi zastąpić, które mu otuchę i moc dadzą. Dwóch rzeczy na raz robić nie można. Gdzie różę chłopcze posiejesz / Nie mogą zakwitnąć osty! Może, jak podpowiada w zakończeniu reżyserka, jej wizja jest synonimem „ogrodu – świata”, którego kształt zależy od pracowitych rąk ogrodników? A może czarowany ogród – miejsce niezmaczonych dziecięcych zabaw, głośnych śmiechów, gonitw i skoków jest po prostu utopijnym ogrodem szczęścia?

Za tą ostatnią interpretacją przemawiałaby wizualna uroda filmu. Holland przeciwstawiła mroczne, groźne komnaty zamku, jasnym, pełnym słońca obrazom kwitnących wrzosowisk. Wykreowała także idylliczny ogród – kipiący trawiastą zielenią, morzem klombów, girlandami róż i ożywiony głosami zwierząt. Chyba bardzo potrzebujemy takiej feerii pastelowych barw w kinie. Ona dodaje otuchy, wskrzesza nuty optymizmu zagubionego w szarzyźnie codzienności. Drobną rekwizyt łączący oba filmy – ogrodowa huśtawka – tutaj spełnia inną funkcję. Już nie jest znakiem śmiertelnej pustki, buja się na niej roześmiana Mary. Huśtawka symbolizuje życie, w którym więcej jest radości niż łez.

Na czym opiera się sukces i polega sekret „Tajemniczego ogrodu”? Ogródu, do którego wszyscy chcielibyśmy wejść... Zapytajcie Państwo dzieci...

Anna Pietrzak

książki

CO JEST W TEJ „DZIURZE“?

Jacek Łukasiewicz

Rytm czyli powinność. Szkice o książkach i ludziach po roku 1980

Towarzystwo Przyjaciół
Polonistyki Wrocławskiej,
Wrocław 1993, ss. 308

Bogaty dorobek poetycki i krytyczny Jacka Łukasiewicza składa się głównie z pozycji problemowych bądź tematycznych, podporządkowanych określonej porządkowi ideowemu (w eseistyce) albo określonej koncepcji warsztatowej (w poezji). Obok książek składających się jawnie ku monografii – jak np. pisane w końcu lat 70. „Mieczysława Jastruna spotkania w czasie” – komponował Łukasiewicz chętnie zbiory szkiców analizujących i oceniających program refleksyjny i artystyczny jakiegokolwiek nurtu literackiego, rozważających mity i dokonania konkretnego pokolenia (np. „poodwilżowego” w „Szmacciarzach i bohaterach”) bądź też tomy poświęcone opisowi i interpretacji np. wybranego toposu czy wątku estetycznego w dziejach literatury („Laur i ciało”); wreszcie jednorodność takich książek jak niedawno opublikowane „Oko poematu” zaszalała się na ciągłości podstawowego

wątku ideowego. Również poszczególne tomiki wierszy wrocławskiego twórcy poddawały się zazwyczaj dość spójnym i konsekwentnie realizowanym założeniom estetycznym – nawet wówczas, kiedy zakładały one rezygnację z tradycyjnych zasad i programów estetycznych (np. koncepcja luźnego, uprzedzającego konstruktywną myśl poety-rzemieślnika albumu lirycznego w „Albumie“).

„Rytm czyli powinność“ odstepuje od tej linii, od dotychczasowej logiki regulaminu autorskiego, odchodzi od postulatów jednorodności problemowej i konsekwencji kompozycyjnej; tom ten przekracza w swej formule gatunkowej nawet ramy sugestii zapowiadającej w podtytule szeroką, swobodną panoramę dociekań i analiz teoretycznych: „Szkice o książkach i ludziach po roku 1980“. Są to bowiem z pewnością szkice nie tylko o książkach i ludziach, ale też o świadomości politycznej, o stanie ducha społeczeństwa i o różnych innych sprawach tej epoki, która pozostanie w naszej pamięci jako niechlubny finał niewydarzonego Peerelu; oczywiście w przypadku wielu zamieszczonych w tomie tekstów są to sprawy postrzegane przez pryzmat literackiej ich interpretacji w tekstach, ale przecież nie tylko o literaturę tu idzie. Jak na ogół nie o literaturę szło wtedy, czyli „po roku 1980“...

Była to epoka, w której przedstawiciele różnych profesji inteligentnych – również pisarze – zajmowali się często najmniej tym, czym przedtem najlepiej potrafili się zajmować; wyzwanie czasu skłaniało ich do służby zupełnie nowym muzom czy powołaniom. Również autor niniej-

szego tomu (który zresztą po 13 grudnia pamiętnego roku zamilkł twórczo, przynajmniej dla czytelników, na dłuższy czas) udostępniał swoje pióro różnym ówczesnym zamówieniom społecznym, mniej myśląc o pomnażaniu swego dorobku artystycznego i eseistycznego. Nawet jego recenzje z wychodzących w stanie wojennym i później dość licznie tomów poezji i prozy – pisane na zamówienie niektórych czasopism (głównie „Odry“ i „Tygodnika Powszechnego“) – premiują i mocno akcentują treści zazębiające się z temperaturą polityczną czasu, stają się wykładnikiem moralnych poglądów piszącego; zwłaszcza pierwsza część książki zatytułowana „Wiara i słowa“ przynosi bardzo rozrzucony tematycznie i problemowo zestaw materiałów, które jednak wyraźnie łączy intencja porządkowania czy też oddawania sprawiedliwości dość oszalałemu w sferze związków międzyludzkich światu otaczającemu. Wpisać się w dyskurs polityczny i intelektualny epoki „po’80“ pozwalają autorowi nie tylko takie usposabiające do tego zadania pozycje jak „Oni“ Teresy Torańskiej, ale i np. potraktowane niemal jako pretekst do rozważań o losach i ideologii pokolenia polskiej młodzieży wojennej „Wschody i zachody księżycy“ Tadeusza Konwickiego; na marginesie przytoczonych żalów Konwickiego, że *komunizm się nie udał* (odróżniany przez autora „Małej Apokalipsy“ od „sowietyzacji“) snuje Łukasiewicz własne wspominki z Peerelu, a po gwiazdce podsumowuje stan bieżący: *Kiedy to piszę, nie się nie skończyło, wszystko trwa. Siwowloty Jan Dobraczyński prze-*

wodniczy tymczasowemu PRON-owi i przygotowuje kongres (...) W sklepach są już dzemy i twaróg, ale nadal nie ma skarpetek. Minister ostrzegł, że mięsa na kartki będzie prawdopodobnie mniej (...) Przy bratniej pomocy (prawdopodobnie dyskretnej) wszystko się naprostuje i naoliwi...

Książka Łukasiewicza jako jedna z pierwszych próbuje zapisać rzetelnie świadomość społeczną, dokonania i rodzajowość życia literackiego, jak w ogóle specyficzną „schizofreniczność” naszych czasów po stanie wojennym; nikt wtedy nie widział niczego niestosownego w uwagach o dzemie i skarpetkach przy okazji recenzowanej książki Konwickiego, dziś taki pomysł zapewne rozśmieszyłby samego autora recenzji. Podobnie nie zaskakuje nas – współudziałowców epoki „po’80” – to, że po uwagach krytycznych dotyczących najnowszych pozycji Władysława Terleckiego, a niedługo przed wytrawnymi analizami twórczości Mirona Białoszewskiego, Tadeusza Różewicza, Wisławy Szymborskiej czy Zbigniewa Herberta, Łukasiewicz umieszcza swój „dziennik lekturek” konsekwentnie ideologicznego tygodnika tamtych lat (uchodzącego za wrocławski organ „Rzeczywistości”) – „Spraw i ludzi”. Tak przecież pisano i czytano w one lata... Łukasiewicz dostrzegł, że różne odpowiadające potrzebom i charakterowi ówczesnego czasu uprawiane przez niego formy – eseistyczne, publicystyczne, krytycznoliterackie itp. – składają się mimo swej spontaniczności i niekiedy doraźności czy prowizoryczności w hybrydyczne, ale oddające charakter epoki świadectwo godne wydania – i wydał taką

książkę, korzystając z usług nowej i niezwykle prężnej oficyny Towarzystwa Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej. A książka ta żywo zaprzecza szablonowym twierdzeniom niektórych krytyków, jakobyśmy mogli czas literatury po roku ’80 spisać na straty i uznać ten okres za przysłowiową „czarną dziurę” naszej historii...

Mieczysław Orski

ŻYDZI I ANTYSEMITYZM

Ezra Mendelsohn

Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym

PWN, Warszawa 1992, ss. 355

Wydanie w Polsce książki Ezry Mendelsohna, izraelskiego historyka, profesora Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, członka rady redakcyjnej prestiżowego rocznika „Polin”, jest chyba jednym ze świadectw znacznego zainteresowania w Polsce kulturą i dziejami Żydów, z drugiej zaś strony efektem zmian politycznych i usilnych dążeń strony polskiej do intensyfikacji dialogu polsko-żydowskiego.

Praca umożliwia zapoznanie się z niemal zupełnie nie znanymi w Polsce dziejami Żydów w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 1918–39, gdzie mieszkało wtedy aż 5 mln Żydów. Autor w interesujący sposób ukazał dzieje Żydów i ich

związki z Polakami, Węgrami, Czechami i Słowakami, Rumunami, Litwinami, Łotyszami oraz Estończykami. Trzeba podkreślić, iż nie ograniczył się przy tym do zarysowania wydarzeń w poszczególnych krajach, lecz przeprowadził porównania między nimi. Taka konstrukcja wymaga oczywiście większego wysiłku od autora, świadcząc jednocześnie o jego crudycji, jest jednak bardziej interesująca dla czytelnika. Pozwała na ukazanie dzieł Żydów w szerszym kontekście. Autor niewątpliwie potrafi też zainteresować czytelnika – książka jest napisana barwnym, ale i nie wolnym od emocji językiem. Niejednokrotnie wydaje się też, iż opinie Mendelsohna nie są wyważone i najtrafniejsze, choć przecieć nie zawsze spojrzenie Żydów, Polaków, Węgrów itd. na swe dzieje musi być takie samo. Kontrowersyjność hipotez autora dostrzegli też wydawcy zaznaczając, iż: *Nie zawsze można podzielać oceny prof. Mendelsohna.*

Nieco upraszczając można by stwierdzić, iż dzieje Żydów w poszczególnych krajach przedstawione przez izraelskiego naukowca to droga do antysemityzmu. Areną najjaskrawszych wystąpień antyżydowskich była według niego Polska oraz Rumunia i Węgry. *Skrajny nacjonalizm Mendelsohn uznał nawet za wiodącą ideologię Europy Środkowo-Wschodniej okresu międzywojennego.* W jego opinii Żydzi na tym terenie spotykali przede wszystkim szowinizm i nietolerancję, brak równowagi, zastój ekonomiczny i skrajnie prawicową politykę. Mimo tak czarnego obrazu autor dostrzegł, iż zwłaszcza Polska była terenem rozkwitu

kultury żydowskiej zarówno świeckiej jak i religijnej. Właśnie Polski dotyczy pierwszy i najobszerniejszy rozdział książki. Mendelsohn podkreślił, iż w okresie międzywojennym nie można mówić o jednej społeczności Żydów w Polsce, gdyż dzieliły ją odmienne tradycje historyczne, kulturalne, religijne, polityczne. Przez cały okres międzywojenny pozostały też wyraźne różnice między Żydami galicyjskimi, Żydami z Kongresówki i Litwakami.

Polska była krajem zamieszkiwanym przez najliczniejszą społeczność żydowską w Europie (poza ZSRR). Liczyła ona ponad 3 mln, co stanowiło 10% ogółu mieszkańców państwa. Żydzi stanowili ponad 30% ludności wielkich miast: Warszawy, Łodzi, Lwowa czy Lublina, a dominowali w wielu miastach i miasteczkach ziem wschodnich, stanowiąc np. 63% mieszkańców Pińska, 56% Równego, 49% Łucka, 46% Kowla. Bardzo widoczny był również wpływ Żydów na gospodarkę Polski, zwłaszcza handlu (Żydzi stanowili 71% ogółu zatrudnionych w handlu detalicznym). Znacząca była też ich obecność w wolnych zawodach (56% lekarzy, 34% adwokatów, 22% dziennikarzy było Żydami). W tym kontekście nietrafna wydaje się opinia autora o *stałości gospodarczej Żydów w okresie międzywojennym w Polsce.*

Rozdział dotyczący Polski (ale i pozostałych państw) jest zdominowany przez ocenę stosunku władz państwowych czy szerzej ogółu Polaków do Żydów. Znacznie mniej miejsca (a szkoda) autor poświęcił stosunkowi Żydów do Polaków i państwa polskiego. Zazначył co

prawda, iż po I wojnie światowej Żydzi zerwali z tradycją poszukiwania za wszelką cenę *modus vivendi* z władzami. Realizując tę nową politykę *nie obawiali się zatem wejść w konflikt z chrześcijanami*. Jak zauważył autor: *Nowa polityka żydowska kwitła w międzywojennej Polsce jak nigdzie indziej w diasporze*. Mendelsohn wspominał np., iż w latach 30. Żydzi zdobyli się nie tylko na manifestowanie *sprzeciwu wobec polskich radykalnych nacjonalistów, ale stawianie im oporu siłą*. Autor nazywał to żydowską samoobroną *przeciw chuliganerii antysemitkiej*.

Interesujące są fragmenty książki ukazujące taktykę i różnice między poszczególnymi partiami żydowskimi. Autor podkreślił przy tym znaczne zaangażowanie w działalność polityczną Żydów, zwłaszcza młodzieży. Z pewnością sympatii społeczeństwa polskiego nie mogli sobie zdobyć np. Żydzi wileńscy, dość jednoznacznie opowiadający się za przyłączeniem Wilna do Litwy, bądź komuniści żydowscy, choć nieliczni, ale bardzo widoczni w szeregach KPP.

Koncentracja Żydów w kilku zawodach czy pokaźny udział w ruchu komunistycznym był odczuwany przez znaczną część Polaków jako zagrożenie. Według autora ze strony polskiej powszechnie *dawano odczuć, że naród polski nie po to przelewał krew i poświęcał swych synów, aby stworzyć państwo, w którym ROZLEGŁE tereny i POKAZNE* (podkr. K.T.) *zasoby finansowe miałyby być kontrolowane przez nie-Polaków*. Szczególnie po ponad stuletnim okresie zaborów tendencja ta była chyba zrozumiała. Nie chodziło również

o to, by *nie-Polacy mieli się przystosować, cierpieć w milczeniu, a na koniec albo emigrować, albo ulec polonizacji*. Przesadna wydaje się też konkluzja, iż celem endecji było *uwolnienie Polski od żydowskiej części jej ludności, w TEN CZY W INNY SPOSÓB* (podkr. K.T.). Stwierdzenie to przecież niedwuznacznie sugeruje rozwiązania skrajne, z eksterminacją Żydów włącznie.

Jeśli w latach 20. po ukształtowaniu się granic państwa polskiego, *wystąpienia antyżydowskie przycichły*, to w następnym dziesięcioleciu antysemityzm *powrócił w jaskrawej postaci*. Pisząc o *fali antysemityzmu* w Polsce w tym okresie autor przecenia jednak rolę i znaczenie krzykliwe, ale dość marginalnego w końcu ugrupowania, jakim był ONR. Przesadna wydaje się też hipoteza, iż po śmierci Piłsudskiego *kwestia żydowska stała się GŁÓWNYM tematem* (podkr. K.T.) w rywalizacji o władzę między sanacją a SN i ONR. Według Mendelsohna *każda ze stron poszukując poparcia zubożałych mas polskich usiłowała prześcignąć drugą w kampanii antyżydowskiej*. Przytoczone z deklaracji rządowego Obozu Zjednoczenia Narodowego sformułowanie, iż *społeczeństwo polskie powinno dążyć do samowystarczalności ekonomicznej*, autor jednoznacznie skwitował stwierdzeniem iż rząd oficjalnie *usankcjonował antysemityzm gospodarczy*, a przecież sam przytoczył znane słowa premiera F. Śladowa-Składkowskiego: *Walka ekonomiczna – owszem, ale krzywdy żadnej*. Dążąc do osłabienia pozycji ekonomicznej Żydów (co nie musiało być przecież równoznaczne z dyskryminacją) władze polskie

popierały emigrację Żydów do Palestyny. W tym kontekście autor zauważył, iż *nikt nie był bardziej syjonistyczny niż polscy przywódcy końca lat trzydziestych*.

Podkreślając *jaskrawy polski antysemityzm* oraz *skrajną narodową i religijną nietolerancję* autor tylko na marginesie wspomniał, iż państwo polskie, odmiennie niż Węgry czy Rumunia, powstrzymało się od wprowadzenia ustaw antyżydowskich. Niejednokrotnie kontrowersyjna praca Mendelsohna zawiera jednak również wiele trafnych i interesujących spostrzeżeń. To niewątpliwie cenne studium porównawcze przybliży też punkt widzenia badacza izraelskiego m.in. na relacje polsko-żydowskie.

Krzysztof Tarka

NIE BAĆ SIĘ WOLNOŚCI

Józef Tischner

Nieszczęsny dar wolności

Znak, Kraków 1993, ss. 224

Liczne artykuły i książki ks. Józefa Tischnera, świadczą, że znany publicysta i filozof jest bacznym obserwatorem dokonujących się w Polsce przeobrażeń. Jego książka „Nieszczęsny dar wolności” jest refleksją nad wydarzeniami, jakie w ostatnich latach miały miejsce w polskim Kościele i w państwie. Ks. Tischner rozważa tak konkretne i ważne dla nas problemy, jak totalitaryzm, demokracja, konsumpcjonizm, de-

komunizacja, aborcja, dyskusja nt. „wartości chrześcijańskich”, relacja Kościoła – państwo, krytyka Kościoła, duchowieństwo. W centrum tych rozważań stoi problem wolności. Czy wyzwoleni z niewoli komunizmu *nie stajemy się dziś ofiarami nowego, nie znanego nam dotąd lęku przed wolnością?* Choć autor dopuszcza możliwość błędu w ocenie, jednak wyraźnie stwierdza, że w polskim katolicyzmie bardzo często *lęk przed wolnością staje się większy niż lęk przed przemocą*. Z czego to wynika?

Zdaniem ks. Tischnera przyczyną lęku jest brak wiary w człowieka. Jest to dziedzictwo epoki komunizmu. *Choroba komunistyczna w epoce postkomunistycznej polega właśnie na bolesnym zwątpieniu w człowieka* – stwierdza autor. Doświadczenie zła w epoce komunizmu, którego symbolem jest Kołyma, było tak silne, że wielu utraciło wiarę w człowieka, w jego dobroć. To tutaj, zdaniem ks. Tischnera, leży przyczyna pewnej polaryzacji, jaka się dokonała w łonie polskiego katolicyzmu. I znowu w jej centrum stoi wolność, dokładniej – odpowiedź na pytanie: Czym jest wolność? Tischner odpowiada: dla jednych jest ona grzechem, dla drugih – łaską.

Pierwsze spojrzenie autor nazywa neomanichejskim. Wolność w tym ujęciu jest wolnością przeciw Bogu. Wiara w Boga wymaga od człowieka wyrzeczenia się swojej wolności. *Wiara w Boga rośnie tu w miarę, jak zanika wiara w człowieka*. W spojrzeniu tym istotne znaczenie odgrywa wyniesione z epoki komunizmu doświadczenie zła, które było, pozostało i będzie. W perspektywie

wszechobecności zła wolność jest darem ryzykownym i dwuznacznym.

Przekonanie o wszechobecności zła i dwuznaczności wolności rzutuje nie tylko na wizję człowieka i Boga, ale także na interpretację otaczającej nas rzeczywistości oraz na koncepcję władzy politycznej. Kluczem, według którego interpretuje się zachodzące zmiany, jest *hermeneutyka podejrzeń*. Głosi się zatem, że po upadku komunizmu komunistyczne zło nie zniknęło, ale tylko zmieniło oblicze. Wczoraj było zło jawne, dziś skryło się pod płaszczykiem jakiegoś tam „demokraty”, „liberała”, „kapitalisty”, czy nawet wręcz „katolika”, czyniąc go „pseudo-katolikiem”. Z takiego spojrzenia na rzeczywistość wynika konkretna wizja władzy politycznej. Ks. Tischner cytując obawy Czesława Miłosza, którego zdaniem szczególną odmianą państwa wyznaniowego jest państwo katolickiego ideału etycznego, wcielonego pod państwowym przymusem. Zadaniem takiego państwa byłoby dokładne prawne usankcjonowanie głoszonego przez Kościół ideału etycznego, np. w sprawie aborcji, antykoncepcji, rozwodów, respektowania wartości chrześcijańskich.

Drugie spojrzenie na wolność w polskim katolicyzmie jest pozytywne. Wolność jest darem Boga. *Odpowiedź ta* – zauważa autor – *otwiera drogę pojednania chrześcijaństwa z najgłębiej pojętym liberalizmem*. Sam Tischner mówi o liberalizmie chrześcijańskim. W odróżnieniu od liberalizmu oświeceniowego nie wynosi on wolności na szczyt hierarchii wartości. Uznając wraz z nim, że *wolność jest istotą człowieczeństwa*, liberalizm chrześcijański równocześnie pamięta, że wolność człowieka nie

jest absolutna, nie jest tylko „wolnością od”, wolnością negatywną, lecz przede wszystkim jest pozytywna, skierowana „ku czemuś” – ku wartościom. W przeciwieństwie do spojrzenia neomanichejskiego nie absolutyzuje się tu zła. W perspektywie liberalizmu chrześcijańskiego uznaje się obecność zła w świecie – Kołomy zapomnieć nie można. Dominuje jednak przekonanie, że zło można dobrem zwyciężyć.

Chrześcijaństwo neomanichejskie i liberalizm chrześcijański wydają się dwiema podstawowymi kategoriami, za pomocą których autor podejmuje analizę wyżej wspomnianych konkretnych problemów polskiej rzeczywistości. Uwagi autora są interesujące i na pewno bardzo kontrowersyjne. Ks. Tischner opowiada się np. przeciw wpisowi „wartości chrześcijańskich” do ustawy o radiofonii i telewizji, a jest za wpisaniem tychże wartości do preambuły przyszłej konstytucji RP, krytykuje aborcję i zarazem stwierdza, że zdolność do kompromisu, także co do ustawy dotyczącej aborcji, jest warunkiem demokracji. By właściwie ocenić poglądy autora w tych konkretnych i jakże trudnych kwestiach, należy najpierw wnikliwie przyjrzeć się jego argumentacji. Podjęcie tego zadania wybiega poza ramy krótkiego omówienia. Jedno jest pewne – analizy autora dotyczące polskiej rzeczywistości postkomunistycznej wyraźnie pokazują, że w centrum naszych zmagających z codziennością leży problem wolności. Choć jest to dar ryzykowny i dwuznaczny, ks. Tischner, zachęca czytelnika, by nie bał się wolności.

Zbigniew Kubacki SJ

Z życia Kościoła

1. PROBLEM SYNODU PLENARNEGO. *Nadszedł czas, aby stworzyć Akcję Katolicką w Polsce, która wzięłaby w swoje ręce różne inicjatywy, również Synodu – powiedział 31 I br. prymas Polski na spotkaniu biskupów i księży odpowiedzialnych za działalność synodalną. Synod spotkał się z dynamizmem świeckich, ale zaszwankowała metodyka i strategia – dodał kard. Glemp.*

Bp Tadeusz Pieronek podsumowując prace zespołów synodalnych w Polsce, na podstawie ankiet przeprowadzonych pod koniec zeszłego roku, zwrócił uwagę, że problem najczęściej wysuwany przez grupy synodalne to brak zainteresowania Synodem ze strony kapłanów i wiernych, a także trudna do zrozumienia treść tekstów roboczych, stanowiących podstawę prac grup synodalnych. *Dokument końcowy Synodu może mieć zupełnie inny kształt, niż myśleliśmy na początku. Nie można specjalnie koncentrować się nad poprawkami dokumentów, ale nad stworzeniem specjalnego klimatu duszpasterskiego podejmującego aktualne i rzeczywiste problemy Kościoła – stwierdził bp Pieronek, sekretarz generalny Synodu (KAI).*

2. KOŚCIÓŁ WOBEC DECYZJI PARLAMENTU EUROPEJSKIEGO. Jan Paweł II skrytykował niedawną decyzję Parlamentu przyznającą homoseksualistom prawa małżeńskie i adopcyjne. Papież stwierdził, że rezolucja ta ma na celu legalizację *nieładu moralnego*. *Parlament Europejski, zadowolając słabość człowieka, niesłusznie nadał wartość instytucjonalną zachowaniom niezgodnym z planem Bożym. (...) Zapominając o słowach Chrystusa: „prawda was wyzwoli”, ukazano mieszkańcom naszego kontynentu zło moralne, jako sposób wyzwolenia, fałszując samą istotę rodziny.* Równocześnie papież wyraził nadzieję, że parlamenty krajów europejskich będą umiały zdystansować się od tej rezolucji.

O decyzji Parlamentu Europejskiego negatywnie wyraził się również watykański teolog o. Gino Concetti w dzienniku „L'Osservatore Romano”. Concetti podkreślił, że wprowadzone były naciski ruchów homoseksualistów na Parlament Europejski na rzecz przyznania im różnych praw, ale *problem polega na tym, czy uznając tę równość robimy krok do przodu na wyższy stopień cywilizacji i czy przyjmując do wiadomości istnienie sytuacji anormalnej, którą po-*

wszechna świadomość dotychczas odrzucała i uważała za dewiację, wrastamy w naszemu człowieczeństwie? Komentator watykański przypomina, że do zadań małżeństwa należy również prokreacja i wychowanie potomstwa, w czym nikt nie jest w stanie zastąpić naturalnych rodziców. Natomiast włoski deputowany do Parlamentu Europejskiego, Carlo Casini, podkreślił, że *dobro każdego przychodzącego na świat dziecka polega także na tym, że ma ono prawo zwracać się „mamo” i „tato” do dwóch osób odmiennej płci*. Deputowany przypominał, że *prawo to usankcjonowała uroczysta rezolucja Parlamentu Europejskiego w 1989 r. nt. sztucznego zapłodnienia*. Przyznając homoseksualistom prawa małżeńskie i adopcyjne *parlament zaprzecza sam sobie* – zauważył Casini.

3. ABORCJA NIE JEST SPOSOBEM PLANOWANIA RODZINY. Decyzję administracji prezydenta Billa Clintona, przewidującą m.in. eksport przez Stany Zjednoczone urzędzeń do dokonywania sztucznych poronień jako metodę regulacji urodzin, ostro skrytykowała Helen Alvare, dyrektor ds. planowania i informacji biura Pro-Life, działającego przy episkopacie amerykańskim. Dodała, że obecnie *kraj będzie nie tylko kontynuował swe poparcie dla gwałtu zadawanego w wyniku aborcji, ale także eksportował to poparcie do innych krajów pod nazwą kontroli urodzeń*. Komentując decyzję prezydenta w sprawie uchylenia ustawy o pomocy zagranicznej z 1973 r., zabraniającej wykorzystywanie tej pomocy do finansowego wspierania aborcji jako metody planowania rodziny, Alvare powiedziała: *Kongres powinien się opowiedzieć za niewinnymi istnieniami ludzkimi i działając zgodnie z życzeniami narodów Trzeciego Świata, odrzucić to nadużycie władzy amerykańskiej*. Jej zdaniem, propozycja administracji stanowi *atak na wartości i kulturę znacznej większości narodów rozwijających się, które ściśle poparły rezolucję konferencji ludnościowej ONZ z 1984 r., wzywającą rządy do podjęcia odpowiednich kroków w celu umożliwienia kobietom uniknięcia aborcji, która nie jest zalecanym sposobem planowania rodziny* (KAI).

4. NOWA PAPIESKA AKADEMIA NAUK SPOŁECZNYCH. Na mocy motu proprio z 1 I br. Jan Paweł II powołał PANS. Jej celem będzie *promocja studiów i rozwoju nauk społecznych, ekonomicznych, politycznych i prawnych w świetle społecznej nauki Kościoła*. 31 członków nowo powstałej Akademii (maksymalna ich liczba nie może przekroczyć 40 osób) pochodzi z 24 krajów reprezentujących 5 kontynentów. Wśród nich jest 3 laureatów Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii.

Jednym z członków Akademii została Hanna Suchocka. Przewodniczącym jest znany francuski ekonomista Edmond Malivaud.

Genezę i zadania PANS przedstawił kard. Roger Etchegaray, przewodniczący Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”. W swoim oświadczeniu stwierdził on m.in.: *Kościół zdołał zgromadzić bogaty dorobek nauki społecznej dzięki ścisłej współpracy z katolickimi ruchami społecznymi z jednej strony oraz z ekspertami nauk społecznych – z drugiej.* Kontynuacji i wzbogaceniu tej współpracy służyć będzie nowa Akademia, której Jan Paweł II pozostawia całkowitą autonomię, zapewniając w swym dokumencie, że *wielość punktów widzenia nie kłóci się w żadnym wypadku z prawdami wiary*, a samodzielność nauk społecznych i filozofii musi być uwzględniona przez Kościół *przede wszystkim w jego nauce społecznej*. Jak podkreślił kard. Etchegaray Akademia będzie znaczącym centrum dialogu interdyscyplinarnego.

5. WOBEC MAŁŻEŃSTW NIESAKRAMENTALNYCH. W wywiadzie dla austriackiego „Kärntner Kirchenzeitung” kard. Franz König wezwał Kościół katolicki do refleksji na temat swego stanowiska wobec ludzi żyjących w związkach niesakramentalnych. *Z racji różnorodnych okoliczności znaleźliśmy się w sytuacji, w której należy znaleźć jakieś rozwiązanie* – oświadczył były arcybiskup Wiednia. W tym samym duchu wypowiedział się francuski biskup Le Bourgeois. W udzielonym tygodnikowi „La Vie” (10 II 1994) wywiadzie stwierdził, że bez podważania istoty sakramentu małżeństwa i jego nierozzerwalności w duszpasterstwie par niesakramentalnych należy kierować się ku rozwiązaniom, które bardziej wezmą pod uwagę szczególny charakter każdej sytuacji. *Można wyobrazić sobie* – oświadczył bp Le Bourgeois – *trybunały kościelne, w skład których wchodziłyby księża i świeccy, i które co do każdego wypadku podejmowałyby decyzję o miłosierdziu i pełnej reintegracji w życie Kościoła, szczególnie z możliwością przystępowania do komunii świętej.* Z propozycją konkretnych rozwiązań w tej trudnej kwestii wystąpili w lipcu 1993 r. biskupi niemieccy: Oskar Saier, Karl Lehmann i Walter Kasper, w liście „Zasady duszpasterskiej opieki nad ludźmi z zerwanych małżeństw i ludźmi rozwiedzionymi żyjącymi w związkach niesakramentalnych na terenie kościelnej prowincji Górnego Renu”.

6. TOWARZYSZYĆ UMIERAJĄCYM. Biskupi belgijscy opublikowali 31 I br. deklarację dotyczącą duszpasterstwa osób umierających. W dokumencie biskupi wyraźnie przeciwstawiają się eutanazji, która zdaniem kard. Danneelsa zadomawia się także w Belgii. Ewolucja

społecznej mentalności jak i bliskie sąsiedztwo z Holandią, gdzie eutanazja jest częściowo zalegalizowana, to bezpośrednie przyczyny wydania deklaracji. W dokumencie jego autorzy podkreślają, że *czym innym jest podawanie lekarstw, które mają zmniejszyć ból i cierpienie w ostatniej fazie choroby, nawet gdy grozi to przyspieszeniem śmierci pacjenta, a czym innym podawanie lekarstw w dawce śmiertelnej*. Ponadto biskupi podkreślają, że eutanazja więcej pytań stawia, niż rozwiązuje.

Przeciwstawiając się eutanazji biskupi opowiadają się za towarzyszeniem chorym w ostatniej fazie ich życia. W ten sposób osoby zaangażowane w ten rodzaj duszpasterstwa mają pomagać chorym w postrzeganiu śmierci nie jako *końca wszystkiego* lecz jako *najważniejszego momentu ich życia*. Mówiąc o duszpasterstwie chorych autorzy dokumentu zauważają, że nie jest ono jedynie ani przede wszystkim skierowane ku sakramentom. Najważniejsze jest przyjęcie chorego takim, jakim jest, i bycie z nim.

oprac. Z.K.

Alfred Cholewiński SJ
**Chrześcijaństwo
ponownie odkrywane**

wyd. II poprawione, ss. 236, cena 40 000 zł

Wybór konferencji i homilii wygłoszonych w Radiu Watykańskim w latach 1976–1985. Książka ta, to owoc biblijnych studiów autora oraz refleksji nad doświadczeniem chrześcijańskim, którego doznał na drodze wspólnot neokatechumenalnych.

Książki wysyłamy za zaliczeniem pocztowym.
Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

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