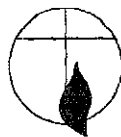


przegląd powszechny

7-8/875-876/94

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 Oszańca 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. 214
19-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

za II półrocze 125 000 zł
cena egzemplarza 25 000 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 14 VI 1994 r.

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

Spis treści

Wielka niewiadoma

9

Przyszłość Rosji jest wielką niewiadomą, która w duchu wiary kryje w sobie tajemnicę – odkrywaną w maryjnym znaku z Fatimy.

Stanisław Opiela SJ

Rosja – wszystko może się zdarzyć

11

Reformy polityczne i gospodarcze w Rosji są w początkowym stadium. Dzisiejszy spór dotyczy wciąż jeszcze kształtu ustrojowego Rosji, nie zaś sposobów jego realizacji. Przy braku ogólnej koncepcji i ograniczonej liczbie logicznie spójnych działań wszelkie przewidywanie rozwoju sytuacji jest niezmiernie trudne. Właściwie wszystko może się zdarzyć. Niepokojące symptomy rozwiązań siłowych raczej się wzmagają, niż ustępują miejsca bardziej politycznym czy cywilizowanym metodom.

Jean-Yves Calvez SJ

Europa – Wschód w oczach Zachodu

23

We współczesnym stosunku Zachodu do europejskiego Wschodu postkomunistycznego zaznacza się lęk, który częściowo zanika dzięki bliższym kontaktom. Pozostaje jednakże zachodnie poczucie wyższości w zakresie doświadczeń z demokracją. Mimo to wielu zachodnich Europejczyków jest świadomych, że mogą się też wiele nauczyć od ludzi ze Wschodu.

Krzysztof Renik

Zabierzcie nas do Polski!

33

Mimo że o Polakach w Kazachstanie głośno ostatnio w Polsce, w rzeczywistości wiemy o nich niewiele, a informacje są wyrywkowe i często nierzetelne. Żądania działaczy polskich związane z akcją przesiedleńczą rozmiągają się z oficjalnym stanowiskiem polskich władz w tej kwestii. Decyzja o masowym przyjeździe naszych rodaków do Polski na stałe to nie tylko sprawa możliwości ekonomicznych państwa polskiego. To także problem adaptacji tych ludzi do innego świata, który może się dla nich okazać równie obcy jak świat budowanego obecnie Kazachstanu.

ks. Jerzy Petera

Wiersze

45

Współczesny ikonoklazm?

47

We wrześniu 1993 r. w Krakowie, podczas Międzynarodowego Kongresu SIAC i towarzyszącej mu wystawy pt. „Sztuka miejscem odnalezienia się”, odbyła się dyskusja nt. środków wyrazu we współczesnej sztuce sakralnej. W rozmowie zorganizowanej dla „PP” i prowadzonej przez Renatę Rogozińską – historyka i krytyka sztuki (Poznań), uczestniczyli: Tadeusz Boruta – malarz (Kraków), Adam Brincken – prezes Zarządu Okręgu ZPAP w Krakowie, Janusz Marciniak – malarz i krytyk sztuki (Poznań) oraz Maciej Zychowicz – rzeźbiarz, wiceprezes Zarządu ZPAP w Krakowie.

Jan Paweł Jędrzejewski

Jak protestant z katolikiem**Refleksje z Irlandii Północnej**

56

W Irlandii Północnej w ciągu ostatnich kilkunastu lat wyraźne jest dążenie do wyrównania szans wszystkich mieszkańców prowincji, niezależnie od wyznania i pochodzenia. Jednakże konflikt jest daleki od rozwiązania. Podstawowy problem tkwi nie w niemożności porozumienia się polityków, ale głębiej – w świadomości zwykłych ludzi, którym trudno zaszczerpieć przekonanie o konieczności zintegrowania dwóch wspólnot północnoirlandzkich. Przykładem jest niepowodzenie dążeń do międzywyznaniowej integracji szkolnictwa.

Wacław Iwaniuk

Papież Jan Paweł II odwiedza 12 sierpnia 1993 roku**Światowy Złot Młodzieży w Denver, Kolorado (wiersz)**

70

Irlandia Północna – konflikt religii czy polityki?

71

Leszek Gęsiak SJ

Jak w każdym konflikcie, także w Irlandii Północnej mieszają się różne czynniki. Najwyraźniejszy jest podział religijny, będący zarazem politycznym. Religia bowiem stała się narzędziem klasyfikowania ludzi.

Teologia po Auschwitz i Gulagu

79

ks. Waldemar Chrostowski

W czasach pogardy wobec człowieka zabrakło wewnątrzchrześcijańskiej solidarności. Teologia odzwierciedla ten bolesny stan rzeczy. Prawdziwa teologia to krytyka każdej ideologii, zwłaszcza tej, która służy ludziom żadnym absolutnego panowania nad innymi.

O Bogu w rodzaju nijakim?

91

ks. Wojciech Życiński

Czy dotychczasowy język uprawiania teologii jest aż tak przestarzały, że warto

go poświęcić na ołtarzu nowoczesności? Czy mówienie o Bogu w rodzaju męskim jest przejawem dyskryminacji rodzaju żeńskiego i deprecjacją kobiety?

Po roku 1989

Nowiny i remanenty literatury polskiej 98

Mieczysław Orski

Autorzy prozy fabularnej nie muszą już sięgać do narzędzi kamuflażu literackiego. Choć mówienie wprost bywa trudniejsze, liczący się prozaicy i poeci otwierającego się nowego rozdziału polskiego piśmiennictwa generalnie opowiadają się po jednej stronie – po stronie literatury.

Zbigniewa Bieńkowskiego wizje sztuki 107

Iwona Smolka

Przeświadczenie, że poeta jest istotą religijną, określa kryteria, za których pomocą Bieńkowski odczytywał sensy sztuki. Twórca – jako istota religijna – wraca swym dziełem do początku myśli i świata.

O pewnym symbolu w muzyce Witolda Lutosławskiego 114

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

W najbardziej znaczących utworach Witolda Lutosławskiego pojawia się znana w estetyce, teorii i muzyce baroku figura melodyczna – anabasis.

Sesje – sympozja

ks. W. Chrostowski: „Czerwone” i „brunatne” ludobójstwo 122

(Międzynarodowa konferencja nt. „Między Auschwitz a Kołymą. Problem niepowtarzalności Holocaustu i jego nieporównywalności z innymi formami ludobójstwa”, Oświęcim-Kozubnik, 9–12 XII 1993 r.)

Teatr

J. Godlewska: Czekając na „Lewiatana” 125

(Teatr Współczesny w Warszawie, „Miłość na Krymie” Sławomira Mrożka, reżyseria – Erwin Axer)

Film

A. Pietrzak: Epitafium 127

(„Śmierć jak kromka chleba” Kazimierza Kutza)

Książki

J. Kolbuszewski: Idą, idą pancry na Wujek... 130

(„Zapisani do rachunku krzywd. Tragedia kopalni «Wujek» w poezji. Antologia”, oprac. Krystyna Heska-Kwaśniewska, Barbara Pytlos)

A. Szymańska: Poezja jako dama 132

(Anna Piwkowska, „Wiersze i sonety”)

Informacje o nowościach wydawniczych 136

Z życia Kościoła 137

Sommaire

Une grande inconnue

9

L'avenir de la Russie est une grande inconnue qui recèle un mystère à découvrir dans un esprit de foi, par le truchement du signe marial de Fatima.

Stanisław Opiela SJ

La Russie – tout peut y arriver

11

Les réformes politiques et économiques en Russie en restent à leur balbutiements. Le débat en cours porte toujours sur le système dont la Russie entendrait se doter, et non sur les moyens de mise en oeuvre. L'absence d'une conception d'ensemble et la rareté d'actions logiquement cohérentes rend difficile tout effort de prévision de l'évolution probable de la situation. A vrai dire, tout peut y arriver. Les inquiétants symptômes des velléités de solutions par la force se multiplient, au risque de prendre le pas sur des méthodes plus politiques, plus civilisées.

Jean-Yves Calvez SJ

L'Europe. L'Est tel qu'il est vu par l'Ouest

23

L'attitude de l'Occident envers l'Est européen post-communiste est marquée par une crainte qui cependant disparaît partiellement au gré de contacts suivis. Ce qui subsiste, c'est le sentiment de supériorité en fait de l'expérience démocratique. Toutefois, nombre d'Européens de l'Ouest ont la conscience de pouvoir apprendre beaucoup chez les gens de l'Est.

Krzysztof Renik

Faites-nous venir en Pologne!

33

Bien qu'il soit récemment beaucoup question en Pologne des Polonais déportés au Kazakhstan, nous en savons peu de chose, les informations étant fragmentaires et souvent inexactes. Les revendications de militants et d'animateurs en matière de rapatriement ne sont pas en harmonie avec la position officielle du gouvernement polonais sur cette question. Décider un rapatriement massif de nos compatriotes, ne pose pas uniquement la question des moyens économiques de l'État polonais, mais aussi le problème de leur adaptation aux conditions de chez nous, qui risquent de se révéler pour eux tout aussi étrangères que celles du Kazakhstan en transformation.

*ks. Jerzy Petera***Poésies**

45

Un iconoclasme d'aujourd'hui?

47

A l'occasion du Congrès International du SIAC (Secrétariat International des Artistes Chrétiens) qui a tenu, en septembre de l'année dernière, ses assises à Cracovie, et de l'exposition „L'art, lieu où l'on se retrouve” dont il s'accompagnait, s'est déroulé un débat sur les moyens d'expression de l'art sacré d'aujourd'hui. A ce débat tenu pour notre revue et animé par Renata Rogozińska, historien et critique d'art (Poznań) ont pris part: Tadeusz Boruta, peintre (Cracovie), Adam Brincken, président de la section cracovienne de l'Union des Artistes Plasticiens Polonais (ZPAP), Janusz Marciniak, peintre et critique d'art (Poznań), et Maciej Zychowicz, sculpteur, vice-président de la section cracovienne de la ZPAP.

*Jan Paweł Jędrzejewski***Comme un protestant avec un catholique****Réflexions sur l'Irlande du Nord**

56

Depuis une dizaine-quinzaine d'années, s'affirme très nettement en Irlande du Nord la tendance à égaliser les chances de tous les habitants de la province, quelles qu'en soient l'origine ethnique et la confession. Toutefois, le conflit n'est pas près d'une solution. Le problème fondamental, n'est pas du côté des hommes politiques et leur impossibilité de parvenir à une entente, mais plus profondément – au niveau de la conscience des simples gens auxquels il est difficile d'inculquer la conviction de la nécessité d'intégration des deux communautés nord-irlandaises. L'insuccès des efforts de faire aboutir une intégration interconfessionnelle dans le domaine scolaire, offre un autre exemple d'une situation de blocage.

*Wacław Iwaniuk***Le pape Jean Paul II rend visite le 12 août 1993****au Rassemblement Mondial des Jeunes****à Denver (Colorado) (poème)**

70

L'Irlande du Nord – un conflit religieux ou politique?

71

par Leszek Gęsiak SJ

Comme dans tout conflit, également dans celui d'Irlande du Nord différents facteurs sont en jeu. La plus haute en relief est la ségrégation confessionnelle qui, elle, est aussi politique. C'est que l'appartenance confessionnelle est passée l'instrument de classification des gens.

La théologie après Auschwitz et le Goulag 79

par l'abbé Waldemar Chrostowski

A l'époque du mépris pour l'homme, la solidarité chrétienne a fait défaut. La théologie reflète cet état de choses douloureux. La vraie théologie c'est la critique de chaque idéologie, de celle en particulier qui sert à ceux qui aspirent à une domination absolue sur l'homme.

Se servir du neutre pour parler de Dieu? 91

par l'abbé Wojciech Życkiński

La pratique de la théologie, telle qu'elle est jusqu'ici en exercice, est-elle à ce point périmée qu'il vaut la peine de la sacrifier sur l'autel de la modernité? Parler de Dieu au masculin est-ce une manifestation de la discrimination du féminin et une dépréciation de la femme?

Franchi le cap 1989

Nouveautés et rémanences de la littérature polonaise 98

par Mieczysław Orski

Les auteurs d'une prose de fiction ne doivent plus avoir recours aux instruments de camouflage littéraire. Bien qu'il soit plus facile de parler à mots couverts, les prosateurs et les poètes qui comptent du nouveau chapitre qui s'ouvre de la littérature polonaise, optent dans leur majorité pour le littéraire.

De Zbigniew Bieńkowski les conceptions de l'art 107

par Iwona Smolka

La conviction que le poète est un être religieux, déterminait les critères au moyen desquels Bieńkowski décryptait les sens de l'art. En tant qu'un être religieux, le poète remonte avec son oeuvre au commencement même de la pensée et du monde.

À propos d'un symbole dans la musique de Witold Lutosławski 114

par Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

Dans les oeuvres les plus marquantes de Witold Lutosławski s'affirme une figure mélodique notée par l'esthétique, la théorie de la musique et la musique elle-même du baroque – l'anabasis.

Comptes rendus 122



Wielka niewiadoma

Sierpień zasługuje na miano miesiąca narodowej pamięci. Przed wojną – kojarzył się z rocznicą cudu nad Wisłą. Dzięki niemu zostało nam dane odroczenie totalnego upadku w komunizm. Po wojnie – związał się z nowym cudem, ze społecznym przebudzeniem, które zapoczątkowało koniec komunistycznej... upadłości. A w czasie wojny? Także wtedy właśnie sierpień przyniósł decydujące przesilenie, kiedy przed 50 laty wybuchło powstanie warszawskie. Stawką było to, czy wyzwolenie spod hitlerowskiej okupacji przyjdzie z Zachodu czy ze Wschodu. Klęska powstania oznaczała, że przeważała szala wschodnia – na wiele następnych lat. Szaleństwo nowego systemu nie odsłoniło się od razu. Z początku – po klęsce hitlerowców – można było wierzyć, że dokonało się wyzwolenie. Stopniowo jednak ujawniała się jego cena – zniewolenie umysłu, umartwienie ludzkiej duszy. Znakiem ratunku byli ci, którzy pozostali niezłomni – nierzadko za cenę życia. Ich ofiara świadczyła o tym, że wolność ducha jest silniejsza i może ostatecznie przezwyciężyć widmo zniewolenia. W tym sensie także powstanie stało się znakiem nie tylko klęski, ale i duchowej wielkości jego uczestników – znakiem, który umacniał ducha wolności w całym późniejszym okresie.

Dzisiaj – po latach – ofiary wydają owoce. W miejsce konfrontacji, która zwłaszcza w Polsce, w Warszawie, dokonywała się między Zachodem i Wschodem, może wreszcie nastąpić spotkanie. Jego symbolem są obchody rocznicy powstania z udziałem gości zaproszonych przez naszego prezydenta. Symboliczny gest ożywia nadzieję na to, że przyszłość będzie po-myślniejsza – po myśli nie tylko polskich, ale zarazem europejskich interesów. Od strony Zachodu ta perspektywa coraz bardziej się przybliża i ukonkretnia. Od Wschodu – przyszłość wydaje się mniej pewna. Patrząc po ludzku, wolno powtórzyć za o. S. Opielą: *Właściwie wszystko może się zdarzyć*. Pierwszy i długoletni redaktor naczelny „PP” po wznowieniu pisma działa obecnie w Moskwie jako główny przełożony jezuitów na

terenach byłego Związku Sowieckiego (poza państwami nadbałtyckimi). Jego świadectwo, otwierające niniejszy numer, jest ważne i skłania do refleksji. Rosja pozostaje wielką niewiadomą. Czy są zatem podstawy do nadziei, że również na Wschodzie przyszłość będzie lepsza?

Trudność przewidzenia rozwoju sytuacji w Rosji wynika także z tego, że ścierają się tam rozmaite prądy – nie tylko broniące „zdobyczy” komunizmu, ale i krytyczne wobec Zachodu w duchu tradycji wschodniej, głównie religii prawosławnej. Symbolem tej ostatniej tendencji stał się Aleksander Sołżenicyn. Może bardziej niż ktokolwiek inny przyczynił się on do obalenia komunizmu. Głos rosyjskiego pisarza był przyjmowany na Zachodzie z wielką uwagą – tak długo, póki ograniczał się do obnażania komunizmu. Później, kiedy Sołżenicyn zetknął się osobiście z cywilizacją zachodnią i począł krytykować ją w imię wartości duchowo-religijnych, jego głos budził znowu opory – podobnie jak wcześniej u krytykowanych na Wschodzie – jako niewygodny, zakłócający oficjalną, dominującą wizję. Jednak poruszona przez niego lawina nie przestała narastać – zwłaszcza na Wschodzie, gdzie rozstrzygnęły się losy europejskiego przełomu – jesieni ludów 1989 r.

Głośny powrót Sołżenicyna do ojczyzny (27 V 1994) stał się nowym znakiem wielkiej niewiadomej – przyszłości Rosji. Liczne komentarze nie ukrywają sceptycyzmu. Wydaje się mało prawdopodobne, aby obecność jednego człowieka mogła wpłynąć decydująco na bieg dalszych wydarzeń. Jednak historia pokazała, że jest to możliwe – realnie. Pod jednym warunkiem, który wiąże się z postawą wiary – wytrwałego trwania, jakby widząc Niewidzialne(go), jak to określa najgłębsza definicja bibilijna (por. Hbr 11,27). W tej postawie wolno już teraz dostrzegać pomyślny – po myśli Bożej – koniec zapoczątkowanego procesu. Zapewnia o tym również związany z Rosją znak fatimski. Wielka niewiadoma kryje w sobie wielką tajemnicę – odkrywaną wraz z Panną *na sierpnie miesiąca* (C.K. Norwid). To znak – nie tylko na miesiąc sierpień, ale na całą przyszłość.

J.B.

Stanisław Opiela SJ

Rosja – wszystko może się zdarzyć

Zamiast wstępu

Rozmawiając przed grudniowymi wyborami 1993 r. w Rosji, ale już w okresie kampanii wyborczej, z miejscowymi dziennikarzami czy komentatorami sceny politycznej o prognozach w ogóle i o szansach – czy raczej niebezpieczeństwie względnego zwycięstwa – „liberalno-demokratycznej” partii Żyrynowskiego, najczęściej, zamiast wytyężyć słuch, należało raczej patrzeć na nieco pogardliwe w sumie wzruszanie ramion, które chyba znaczyło: niczego nie rozumie z rosyjskiej sytuacji i specyfiki, przykłada gotowe schematy do zgoła różnych uwarunkowań Rosji; Żyrynowski to niepoważny demagog i nie ma się czym zajmować; sondaże – zawsze wątpliwe – w przypadku Rosji wprost nie mają najmniejszego znaczenia; a że jego szanse rosną w miarę rozwoju kampanii, to też tylko przejściowa koniunktura... Wystarczyło jej jednak do wyborów.

Ci sami rozmówcy po wyborach czuli się troszkę zażenowani i nadmieniali o swej własnej naiwności... choć z reguły pomniejszali rzeczywiste poparcie partii liberalno-demokratycznej utrzymując, że głosujący na nią wyrażali raczej dezaprobatę wobec prezydencko-Gajdarowskiej polityki. Tego oczywiście sprawdzić jeszcze nie sposób. Sprawdzono zaś rezultaty wyborcze.

Przykładanie znanych skądinąd schematów rzeczywistości najczęściej prowadzi donikąd. Jednak analogie historyczne czy zreflektowane doświadczenia mogą być pew-

nym wskaźnikiem. W każdym razie nie należałoby go banalizować.

Zachodnia prasa porównuje. Hitler w 1930 r. zebrał 18% głosów, Żyrynowski – 23% pod koniec 1993 r. W Niemczech był głęboki kryzys gospodarczy, w postkomunistycznej Rosji też go nie brakuje. Wniosek wydaje się zatem prosty i oczywisty – Rosji grozi szowinistyczno-autorytarna dyktatura. Zwłaszcza że elementów jawnie nawiązujących – wprowadzie nie do Hitlera, ale do domorostego samodzierżawia i czarnosotnińskich tradycji – nie brakowało i w dalszym ciągu na ich niedosyt uskarżać się nie można. Do tego należałoby jeszcze dodać wielkoruskie nostalgiczne i mesjanistyczne, świeższe rodem frustracje i realnie trudną sytuację materialną przeciętnego człowieka, poczucie poniżenia niedawnego imperium i szukanie odpowiedzialnego za krach w obcym: w masonerii, żydostwie, mniejszościach narodowych czy choćby w „nietradycyjnych religiach” czy sektach. Słowem – bogactwo materiału dla codziennej prasy. Bo też każdy dzień przynosi coś, jeśli nie nowego, to zróżnicowanego.

Zarys tła rozgrywających się wydarzeń

W sumie łatwiej o gromadzenie kamyczków do mozaiki zdarzeń, pozycji, ocen i projektów niż o ich ułożenie w sensowną całość; prościej przedstawiać codzienne zdarzenia niż przewidywać ich globalny rozwój i skutki. Propozycji nie brakuje. Każda ma jakiś pociągający element, zwłaszcza że ich przedstawienie pojawia się zawsze w kontekście prореformatorskim – demokratycznym, w politycznej retoryce; wolnorynkowym, w sferze gospodarczo-ekonomicznej. Trzeźwe jednak patrzenie na dotychczasowe dokonania – bo takie są, acz skromne – wskazywałoby na swoistą zasadę: ekonomiści usiłują się podeprzeć elementami politycznymi, a politycy – ekonomicznymi. Tak jakby prawa demokracji i ekonomiki były jednorodnej natury albo jakby – przekładając na

fakty – zmiana systemu politycznego automatycznie prowadziła do podniesienia zamożności społeczeństwa i jego poszczególnych członków. Tymczasem wiadomo, że jedne mają wpływ na drugie, że system demokratyczny wraz ze swoim ustawodawstwem sprzyja wolnemu rynkowi, stwarzając mu warunki rozwoju, ale rozwój gospodarczy rządzi się swoimi żelaznymi zasadami i prawami, których skutkiem najbardziej nieoczekiwanym i najoczywistszym w postkomunistycznych krajach jest raczej nierówność społeczna obywateli równych względem powstającego demokratycznego prawa. Równe szanse dla wszystkich też wydają się umykającym horyzontem, bo stare lobby i nowe mafie – często w przemieszanych konfiguracjach – skutecznie neutralizują albo przynajmniej zmniejszają rezultaty podejmowanych działań, których nadmiar zresztą nie przytłacza. Raczej społeczeństwo czeka dość biernie na poprawę swego losu takim czy innym ukazem. Tymczasem nieodzowne wydają się nie ukazy, lecz proreformatorskie prawodawstwo zapewniające stabilność oraz przemysłany plan działania w dziedzinie ekonomicznej i gospodarczej.

Zadanie do wykonania jawi się zatem niezmiernie trudne. Tak głęboki kryzys społeczno-gospodarczy i konieczność tak radykalnego przeorganizowania ekonomii sprzyjają raczej powstawaniu autorytarnych systemów politycznych. W Rosji tymczasem celem jest wprowadzanie demokracji przy jednoczesnym przechodzeniu do systemu wolnorynkowego. Jedno i drugie nie ma żywych tradycji w Rosji. Demokracji prawie nigdy nie było, prywatna zaś własność i związana z nią przedsiębiorczość były przywilejem nielicznych w przedrewolucyjnym społeczeństwie rosyjskim. Ponad 70-letni okres planowej gospodarki też, jak wiadomo, nie przyzwyczaił do inicjatywy i odpowiedzialnego podejmowania decyzji gospodarczych, do nakreślania celów i liczenia się z realnymi możliwościami ich realizacji. Praktycznie zatem należy wszystko zacząć od nowa. Tymczasem

produkcja obniża się, zakłady cierpią na chroniczne zadłużenie nawet względem własnych pracowników. Widoczne zmiany dotyczą raczej tylko „bazarowej” gospodarki. Wszystko można kupić, wszystko niemal z importu albo przynajmniej z importowanych... metek. Bo i podróbek nie brakuje. Rosja przestała być tanim krajem. Niektóre ceny przekroczyły już zachodni pułap.

Brak jednak politycznej stabilności, doraźne działania władz, luki prawne sprzyjają raczej rozwojowi gospodarki mafijnej, jednocześnie zniechęcając poważny kapitał zagraniczny do inwestycji w Rosji. Zresztą zainteresowanie Rosji inwestycjami zagranicznymi wydaje się też dalekie od jednomyślności. Tendencje nacjonalistyczne raczej patrzą na nie podejrzliwie, traktując je jako wyprzedaż naturalnych bogactw. Antyzachodnie postawy łączą się ściśle z nawiązywaniem do rosyjskich tradycji nacjonalistyczno-separatystycznych.

Sytuację komplikują jeszcze odśrodkowe tendencje narodowościowe wewnątrz Federacji Rosyjskiej. Napięcia między władzą centralną a republikańską są na porządku dziennym i raczej znowu przybierają na sile. Powrót do miejscowych tradycji narodowych wydaje się czymś naturalnym i jednocześnie zaskakującym po dekadach czy nawet w niektórych przypadkach wiekach zniewolenia „braterską przyjaźnią”. Zarzewie konfliktów jawi się i w tej dziedzinie. Do tego niebezpieczeństwa nawiązuje posłanie prezydenta z lutego 1994 r., którego celem jest określenie *podstawowych ukierunkowań polityki wewnętrznej i zewnętrznej*.

Rosja jest nie tylko wielonarodowym, ale i wielokonfesyjnym krajem. Liczebna przewaga wyznawców danego wyznania stanowi istotny element lokalnych tradycji narodowych. Dlatego – zdaniem Jelcyna – *władza ustawodawcza i wykonawcza powinna robić wszystko, by wykluczyć nawet samą możliwość przeradzania się etniczno-politycznych konfliktów w konflikty międzyreligijne, zwłaszcza że z grubsza biorąc żaden z rosyjskich narodów nie jest jednorodny pod względem religijnym*.

Dlatego władze powinny wspierać międzykonfesyjny pokój (...) – *niezniszczalną wartość i długoterminowe zadanie*. Choć Kościół jest oddzielony od władzy – podkreśla Jelcyń – *ale nie od społeczeństwa, z którym tradycyjnie pozostaje w ścisłym i wzajemnym związku*. Pokojowe współżycie różnorodnych wyznań powinno opierać się na *ich dialogu – jednej z rosyjskich tradycji*.

Tak reformy polityczne i gospodarcze znajdują się w początkowym stadium, w stadium gabinetowych projektów, przesileń i walk partyjnych, wykorzystujących listę wyżej wspomnianych i tylko przykładowo wziętych elementów. Każdy kierunek stara się je wykorzystywać do swoich własnych i niestety doraźnych celów. Dzisiejszy spór idzie wciąż jeszcze o kształt ustrojowy Rosji, nie zaś o sposoby jego realizacji. Tragiczne zajścia z października ubiegłego roku tylko uświadamiają rozmiary i środki możliwych wynaturzeń walki o władzę.

Przy braku ogólnej koncepcji i ograniczonej liczbie logicznie spójnych działań wszelkie przewidywanie rozwoju sytuacji okazuje się niezmiernie trudne, by nie powiedzieć wręcz niemożliwe. Właściwie wszystko może się zdarzyć. Niepokojące symptomy siłowych – zdaniem niektórych, jedynie skutecznych – rozwiązań raczej przybierają na sile, niż ustępują miejsca bardziej politycznym czy cywilizowanym metodom.

Prawno-religijna sytuacja Kościołów i niebezpieczeństwo użyteczności ich traktowania

Pomijając ogólnie znane i może nawet nieco przerysowane odrodzenie religijne byłego Związku Radzieckiego, należałoby chyba podkreślić trudności z nim związane. Zarówno większościowy Kościół prawosławny jak i inne wyznania dzielą niestabilną sytuację kraju. Wprawdzie zniszczone struktury z wolna, choć z trudnościami, zaczynają się odradzać, liczba wiernych i księży wzra-

stać, a sporo nie do końca zniszczonych cerkwi, kościołów i innych miejsc kultu zaczyna służyć pierwotnemu przeznaczeniu, ale proces ten przebiega nadzwyczaj powoli i nie zawsze konsekwentnie. Decyzję zwrotu budynku danemu Kościołowi skutecznie blokują instytucje, które od lat wykorzystywały pomieszczenia na inne cele. Większość zaś architektury sakralnej wymaga remontu kapitalnego i ponownego dostosowania do celów kultu.

Najtrudniejsze jednak i najbardziej czasochłonne jest odradzanie się personelu kościelnego. Potrzeba czasu, by np. formacja duchowo-intelektualna kleru była w stanie odpowiedzieć na wyzwania postkomunistycznej Rosji, nie mówiąc już o niedostatecznej liczbie odpowiednio przygotowanych formatorów czy o konieczności zmiany mentalności, jakiej wymagają nowe warunki życia.

Nie mniej ważnym problemem w życiu wszystkich wyznań jest stworzenie i niemal jednocześnie odnowa struktur wewnątrzkościelnych oraz ich instytucji, program formacyjny tak laikatu jak i kleru, katechizacji i obrzędowości, dobroczynności i doktryny itp. Nie wszystkie dotychczasowe próby wydają się szczęśliwe, a w każdym razie nie wszystkie znajdują wystarczające zrozumienie odpowiedzialnych za podejmowanie decyzji oraz wprowadzanie ich w życie. Zdarzają się i decyzje z gruntu chybione, jak np. zaprzestanie nauczania filozofii w seminariach duchownych.

Do tego dołącza się jeszcze problem wewnętrznych podziałów kościelnych. Dotyczą one przede wszystkim Kościoła prawosławnego i nie są ni jednorodnego pochodzenia, ni tejże samej natury. Niektóre z nich są po prostu spuścizną po okresie komunistycznym. Chodzi o większą czy mniejszą, prawdziwą czy rzekomą kolaborację hierarchii prawosławnej czy ogólniej duchowieństwa z reżimem. Choć rozmiary współpracy nie są jeszcze dostatecznie poznane i wyjaśnione, wydaje się, że podział oparty na tym podłożu zaczyna odgrywać mniejszą rolę. Od początku był to problem aktualny

raczej w środowisku dysydenckim, wykształconym, kościelnym i intelektualnym. Mimo to z tego punktu widzenia rysują się trzy podstawowe grupy: Patriarchat Moskiewski i ogólnorosyjski, w jakimś stopniu zmuszony w przeszłości do związków z komunistyczną władzą, prawosławny Kościół zagraniczny i „katakumbowy” Kościół prawosławny. Dwie ostatnie wspólnoty wyznaniowe cieszą się – przede wszystkim same – opinią „czystych” z punktu widzenia braku owej współpracy – zagraniczny nie musiał współpracować, gdyż żył w innych warunkach, „katakumbowy” zachował heroiczną czystość, ale liczebnie był i jest niewielki, ilościowo mało reprezentatywny. Ponadto bywa podawana w wątpliwość ważność zwłaszcza biskupich konsekracji tegoż Kościoła.

Do podziałów z przeszłości dochodzą i te nowszej daty. Ich mnogość, częstotliwość powstawania i upadku oraz bardzo zróżnicowane podłoże przypominają płynność i nieokreśloność innych dziedzin społecznego, gospodarczego i politycznego życia kraju.

Bezspornie najbardziej reprezentatywne jest prawosławie skupione wokół Patriarchatu. Liczba ochrzczonych wzrasta, osiągając w szacunkach około 40% społeczeństwa. Kościół prawosławny, związany ze społeczeństwem, znowu zaczyna być siłą, z którą muszą się liczyć politycy. Świadczą o tym i cytowane wyżej fragmenty orędzia prezydenckiego. Choć dotyczą one wszystkich wyznań, troska o zapewnienie pokoju międzywyznaniowego chyba dotyczy przede wszystkim poprawnych stosunków między Kościołem prawosławnym a wszystkimi innymi konfesjami chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi z islamem na czele. Rząd Jelcyna podchodzi do zagadnienia pragmatycznie – z punktu widzenia politycznego. Prawo wyznaniowe z 1990 r. zapewnia równość prawną wszystkim wyznanom i wyznawcom. Są też one oddzielone od państwa. Ale to prawosławie jest tradycyjnym wyznaniem przytłaczającej większości Rosjan. Zrosnięte z tutejszą kulturą, cieszące się w przeszłości

statusem religii państwowej, zapewniające kiedyś narodową spójnię – inna sprawa, jaką drogą – prawosławie i dziś stanowi punkt odniesienia Rosjan nawet niekoniecznie wierzących. Nic zatem dziwnego, że politycy usiłują być w dobrych stosunkach z tym Kościołem.

Więcej – dwa projekty nowelizacyjne ustaw z ubiegłego roku dotyczące swobody sumienia i wyznania wyraźnie faworyzowały tzw. wyznania tradycyjne (termin dość sybiliczny i płynny, zwłaszcza w bądź co bądź prawniczym tekście) w Rosji, czyli właśnie chyba prawosławie i islam przede wszystkim. Choć żaden z nich nie przeszedł – były bowiem płodem niektórych sił byłego parlamentu – przedstawiały tendencje mocno ograniczające działalność innych wyznań z katolickim włącznie, a może nawet przede wszystkim, i waloryzujące prawosławie. Dlatego projekty doczekały się poparcia m.in. ze strony Patriarchatu i przedstawicieli islamu. Liczebnie mniejsze wyznania były zmuszone przyjąć postawę obronną.

Wydaje się, że w tych tekstach spotkały się tendencje projektodawców z tymi tendencjami prawosławnego Kościoła, które – mówiąc delikatnie – z nostalgią wspominają przedrewolucyjne czasy przymierza ołtarza z tronem. Bez wątpienia popierały je prawosławne ugrupowania nacjonalistyczne czy wręcz szowinistyczne, które publicznie i bez żenady głoszą antysemityzm, separatyzm względem kultury zachodnioeuropejskiej, słowianofilstwo czy rosyjski mesjanizm. Nietrudno dostrzec podobne ukierunkowanie niektórych działających w Rosji partii politycznych. Zbieżność interesów rodzi przymierza. Podziały religijne – a przede wszystkim ewentualne nierówności względem państwowego prawa poszczególnej konfesji (obecnie nowa grupa robocza przygotowuje nowy projekt sytuujący się, jak głosi fama, między tym z 1990 r. a ubiegłorocznymi) – mogą wzmocnić te elementy etniczno-narodowościowe, o których wspomina prezydent w swoim orędziu, a które upatrują republikański interes w odśrodkowym parciu, o ile chodzi o nieprawosławne Kościoły.

W każdym razie już dziś można powiedzieć, że międzywyznaniowe współżycie nie jest pozbawione napięć czy nawet lokalnych konfliktów. Niezmiennie łatwo mogą się one degenerować przy ich polityzacji. Od tego momentu rola danego Kościoła byłaby w ścisłym związku z najbardziej jemu bratnią partią polityczną czy nacjonalistyczną tendencją, ze szkodą oczywiście dla podstawowego posłannictwa religijnego. Ale też od tej chwili los danego Kościoła zawisłby od doli i niedoli zwycięskiej czy przegranej politycznie i moralnie frakcji politycznej, z korzyścią czy szkodą dla ogólnorosyjskich interesów.

Relacje międzykonfesyjne

Oczywiście rola Kościoła prawosławnego jest w tej perspektywie decydująca tak w planie politycznym, jak i w ramach ekumenicznego współżycia i współdziałania z innymi wyznaniem chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi. Otóż w tej dziedzinie w łonie Cerkwi prawosławnej pozycje też są zróżnicowane. Nie brak postawy otwartej, ale pojawiają się też obawy związane z rzekomym, np. katolickim, prozelityzmem. Tym niepokojom wielokrotnie dawali publiczny wyraz przedstawiciele i pasterze prawosławia. W niektórych kręgach społeczeństwa rosyjskiego zauważa się pewne zainteresowanie katolicyzmem, słabo zresztą reprezentowanym w Federacji Rosyjskiej. Jeśli wierzyć sformułowaniom artykułu „Religia i polityka w świadomości społecznej sowieckiego narodu”, pióra L. Byzowa i S. Filotowa: *Liczba katolików w Rosji nieznana. Za mało też znalazło się ich w próbie, by na tej podstawie wysnuwać wnioski dotyczące ich światopoglądu. Katolicyzm jednak cieszy się pewnym zainteresowaniem społecznym. Jego autorytet bardzo wysoki (3,29 – wskaźnik jego popularności; Jan Paweł II – 3,37), zwłaszcza u osób z wyższym wykształceniem, u młodzieży, u „chrześcijan w ogóle” (nie przynależących formalnie do żadnej konfesji – S.O.),*

u mieszkańców miast, wśród takich grup zawodowych, jak kooperatorzy, pracownicy nauki, inżynierowie, tj. wśród klas najgłębiej dotkniętych światopoglądowym „rozkładem”.

Sądząc po wszystkich danych w „awangardowej” opinii publicznej katolicyzm jawi się jako jeden z atrybutów europejskiej cywilizacji i jedna z norm kultury. Czy ten kierunek naszych „zapadników” pozostanie najczęściej „platoniczny”, pokaże czas. Jest jednak oczywiste – konkludują autorzy – że szanse rozwoju katolicyzmu w dzisiejszej Rosji są w pełni realne (w: „Religia i demokracja”, Grupa Wydawnicza „Progres”, „Kultura”, Moskwa 1993, s. 38).

Pewnie zainteresowanie tych grup społecznych Kościołem katolickim – reprezentowanym w Rosji jednym procentem jej mieszkańców, według też niepewnych szacunków – budzi obawy w łonie Kościoła prawosławnego; być też może, iż dlatego często słyszy się zarzut o katolicki prozelityzm, o inwazję na Rosję katolickiego duchowieństwa łącznie z jezuitami itp.

Nie są to chyba jedyne powody obaw. Swego czasu Kościół prawosławny niechętnie przyjął nominacje administratorów apostolskich, a przede wszystkim brak uprzedniej konsultacji Watykanu z Patriarchatem w tej sprawie. Nie mniej trudna wydaje się akceptacja katolickich wspólnot wschodnioobrzędowych.

Konsultacje między rzymskim katolicyzmem i Cerkwią prawosławną na temat współpracy ekumenicznej trwają i, choć z trudnościami, dochodzą do wspólnych ustaleń. Wystarczy przywołać oświadczenie prasowe z marca 1992 r. Ze swej strony pontyfikalna komisja „Pro Russia” wydała w 1993 r. dokument dotyczący m.in. praktycznych wskazówek działalności duszpasterzy katolickich. Mają oni obowiązek informowania hierarchii prawosławnej o nowych inicjatywach duszpasterskich, otwieraniu nowych placówek czy dzieł apostolskich itp. O ile mi wiadomo, zalecenia te są przestrzegane. Są też propozycje wspólnych działań apostolskich, np. w pracy

charytatywnej. Katolickie organizacje typu niemieckiego „Renovabis” pomagają zarówno katolikom jak i prawosławnym w budowie i odbudowie świątyń, kształceniu kleru, otwieraniu wydawnictw itp. Starają się też w miarę możliwości zaspokajać i inne potrzeby wiernych.

Konkretnym wyrazem traktowania prawosławia jako „Kościoła siostrzanego” jest wspólnota sakramentalna i w zasadzie zbieżność podstawowych prawd doktrynalnych. Katolicycy duchowni uczestniczą w prawosławnej liturgii eucharystycznej i zapraszają na swoje uroczystości kler prawosławny. Często spotyka się to z przychylnym przyjęciem, ale też nierzadkie są przypadki odmowy czy po prostu ignorowania. Mimo to nie wydaje mi się, iżby starczył tylko kultowy kontakt. Jest on niezmiernie ważny, ale niebezpieczeństwo zawiera się i w tym, że prawosławie przywiązujące wielką wagę do obrzędów mogłoby wpływać na niedocenywanie konieczności przekraczania wymiaru kultowego, by urzeczywistniać istotę Eucharystii w konkretnym życiu obydwu Kościołów, w konkretnym życiu wiernych tak duchownych jak i świeckich. A wiadomo, że pełen sens Chrystusowej ofiary i zainicjowanej jedności spełnia się w konkretnym życiu – nie tylko w ustanowieniu i sprawowaniu Eucharystii, ale i w Chrystusowej posłudze umywania nóg.

Zdarza się i tak, że usiłowanie nawiązania więzi z katolickiej strony spotyka się z głuchym milczeniem. Zależy to od nastawienia lokalnej hierarchii czy w ogóle kleru.

Wydaje się, że kolejną przeszkodą w rozwoju ekumenicznego współżycia i współpracy jest jakiś rodzaj nieufności i obawa konkurencji. Nie bez znaczenia są też zaszłości historyczne i bądź co bądź istniejące różnice doktrynalne. Wszystko to jednak byłoby do pokonania, gdyby obydwie strony zaczęły podchodzić do siebie bez uprzedzeń, bez podejrzliwości, bez podawania w wątpliwość szczerości intencji, a – przeciwnie – by zdobyły się na wielkoduszność wspólnego szukania i rozwiązywania zaistniałych i rodzących się problemów, nie zaś

marnowały siły na w sumie jałowe wykazywanie słuszności własnego punktu widzenia. W perspektywie wspólnego szukania rozwiązań nie chodzi o płaski irenizm; jest w niej miejsce nie tylko na różnorodność, ale i na ścieranie się różnych podejść do danego zagadnienia. Nie ma miejsca jedynie na zaciekle bronienie własnego stanowiska nawet za cenę jego prawdy.

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

Jean-Yves Calvez SJ

Europa – Wschód w oczach Zachodu

Najpierw należałoby zauważyć, że wszystko, co na zachodzie Europy mówi się lub mniema na temat wschodu Europy, wpisuje się w to, co już od dawna spostrzeżono, a mianowicie, że Zachód, jako racjonalny, jest zdolny do dokonywania rozróżnień wprowadzających jasność, że jest postępowy. Wschód natomiast jako intuicyjny i poetyczny, muzyczny i zarazem mistyczny, mistyczny, ale równocześnie mistykoidalny, jest pogrążony w ciemności i bałaganie. Wschód przyciąga do siebie lub odrzuca w zależności od tego, czy Zachód jest zadowolony z samego siebie, czy też staje się krytyczny. Zgodnie z tym archetypicznym obrazem Wschód to zarazem europejski Wschód współczesny jak też Wschód azjatycki, to Wschód powrotu do pierwiastka religijnego, to Wschód, u którego szuka się światłości, to Bizancjum, to Rosja, ale to także Bliski Wschód, islam, to pomieszanie polityki z religią, a więc w ogólności brak jasnego podziału i porządku. Zachód zawiera anglosaski świat Ameryki, ale również jej część łacińską...

Jestem świadom, że odnośnie do samej Europy konieczne są dodatkowe rozróżnienia. Wschód Niemiec jest wschodem względem dawnej Republiki Federalnej, ale przecież jest to z drugiej strony część Niemiec. Sama Polska czuje się całkowicie Zachodem w stosunku do Rosji. Można odróżnić także Europę Środkową od Europy Wschodniej. Najważniejszym rozróżnieniem jest

podział na Europę Środkową, która stała się komunistyczna w 1945 r., oraz Rosję, która była komunistyczna od 1917 r., co się dokonało na tle jej wcześniejszej i niewątpliwiej swoistości... Bez poczynienia tych rozróżnień niemożliwe jest danie odpowiedzi na postawione mi pytanie. Stwierdziwszy to, trzeba dodać wszelako, iż istnieją podobieństwa na poziomie wszelkich relacji Wschód – Zachód, niezależnie od tego, o jakim Wschodzie czy Zachodzie mówimy. Właśnie o tych relacjach mam zamiar mówić, kładąc szczególny nacisk na stosunek do Rosji, która jest przecież najbardziej typowym przykładem w Europie.

Cóż więc dzisiaj Zachód mówi o Wschodzie tak niedawno odnalezionym?

Wschód odnaleziony; najpierw należy skomentować określenie „odnaleziony”. Ludzie Zachodu przez długi czas mieli poczucie, że Wschód europejski jest światem zewnętrznym, że nie jest światem, że nie jest ich światem. Pewnego dnia został on oddzielony. Jest to smutne wydarzenie przeszłości, ale potem już jakoś zintegrowane w świadomości zachodniej... Nie można było nic dla Wschodu zrobić, nawet jeśli się tego bardzo chciało. Obozował on poza granicami, poza murem berlińskim, poza murem jałtańskim... Podczas gdy część ludzi na Wschodzie niecierpliwiła się, co więcej, była doprowadzona do wściekłości faktem podziału i porzucenia, to jednak mimo wszystko czuła, że przynależy do Europy bardziej niż ludzie na Zachodzie, a więc ci, którzy przypisywali te tytuły wyłącznie sobie samym. Oczywiście to komunizm, a nie Zachód, przeciął świat na część postępową i tę smutną resztę przeznaczoną na zniszczenie. Zachód jednak poddał się i zaakceptował zaistniałą sytuację.

I oto nagle, pewnego dnia w sposób całkowicie nieoczekiwany mur pada. Następuje wzajemne odnajdywanie się, święto... Ale zaskoczenie tym wydarzeniem było tak wielkie, że trzeba było czasu, by zdać sobie sprawę z jego doniosłości. Przyzwyczajenie do istnienia

stref było tak wielkie, że trudno było przestać uważać to, co było poza nimi, za świat zewnętrzny. Narzuca się tu schemat mający znowu swe źródło w schemacie archetypicznym, mianowicie schemat Trzeciego Świata, innego, drugiego Trzeciego Świata. Zachód przyzwyczaił się do Trzeciego Świata, a więc do czegoś, co w odróżnieniu od Drugiego Świata (odciętego, na uboczu), stanowi niemalże część składową pierwszego (a więc naszego świata) i wnika w niego zewsząd (np. fakt migracji). Stanowi on jakąś strefę zapóźnioną, niedorozwiniętą, żebrzącą i ubogą, a przez to niepokojącą, a co najmniej nie dającą żadnej radości. Tak jak tradycyjny Trzeci Świat należy wspomagać, podobnie Wschód europejski, odkąd znowu zaistniał, ukazuje się ludziom na Zachodzie jako kolejny świat, który trzeba wspierać. Ukazuje się on jako potrzebujący pomocy i żebrzący. Po upadku komunizmu gospodarki „odzyskanych” krajów wydają się w opłakanym stanie, niezdolne do wyżywienia własnych narodów. Czegóż to nie prognozowano na rosyjską zimę roku 1990/91? Wschód stał się nagle szeroką strefą, do której zaczęto posyłać ciężarówki z młkiem w proszku, statki ze zbożem, dostawy ubrań...

Można by się zatrzymać przy obrazie „rekonstrukcji” zniszczonych, a mimo to współczesnych gospodarek, jak to miało miejsce w Europie Zachodniej w 1944 r. (i w pierwszym momencie również w Europie Środkowej; przypomnijmy plan Marshalla dla Czechosłowacji). Nowe wydarzenia lat 1989-91 łatwiej wpisano w ramy „stosunków z Trzecim Światem”, być może dlatego, że zachodni Europejczycy zapomnieli lata 1944-45 i spontanicznie myśleli o relacji z Trzecim Światem, który stał się częścią ich własnej egzystencji od czasów dekolonizacji, z grubsza biorąc od 1960 r. Właśnie to wyobrażenie odgrywało określoną rolę nawet w swych najbardziej pogardliwych postaciach. Pytano: co to jest ZSRR (bo istniało jeszcze ZSRR)? I odpowiadano: to jakaś Burkina Faso posiadająca broń nuklearną.

Trzeci Świat to nie tylko świat, któremu trzeba pomagać, ale również świat, który nie potrafi pomóc sam sobie. Jest pasywny, źle zorganizowany, nieuporządkowany. Jego braki są nie tyle wynikiem braków natury, ile ludzkich zaniedbań. W tych okolicznościach iluż zachodnich Europejczyków nie wie, że kraje europejskiego Wschodu, nawet reżimy komunistyczne w 1944 r., dostarczyły narodom jeszcze bardzo ubogim i zacofanym nowoczesnego wykształcenia, przede wszystkim zawodowego, i to bardzo dobrej jakości, oraz pewnego poziomu życia (i opieki społecznej), o której przed 50 laty nie miano najmniejszego pojęcia.

Inny współczesny obraz nakładający się częściowo na pierwszy to obraz rywali, ale rywali nie do końca lojalnych, ponieważ nie opłacają oni pracy tą samą stawką, jaką się płaci na Zachodzie. Z pewnością tu tkwi problem, mniej przejrzysty do oceny, niż to się niektórym wydaje, ponieważ należy dokonywać ocen nie na podstawie wartości wymiany, lecz lokalnej siły nabywczej. Pozostaje faktem, że nawet jeśli zarobek oceniany na tle lokalnych produktów nie jest bardzo mierny, to jednak zawsze jest niższy niż na Zachodzie. Co więcej, dla Zachodu trzeba sprzedawać produkty przy niższej cenie za pracę (taniej niż produkty, które wytwarza Zachód), a w konsekwencji należy bardzo się ograniczać, jeśli się chce kupić rzeczy absolutnie niezbędne, których w tym momencie nie można produkować samemu. (Niech przykładem będzie chociażby fakt współczesnych central telefonicznych pozwalających na uruchomienie i modernizację systemów łączności telefonicznej.) Nie zmienia to faktu, że zachodni Europejczyk ma wrażenie popierania wyzysku, gdy praca zawarta w produkcie, który nabył, została mniej opłacona niż jego własna!

Zachodni Europejczyk chętnie widzi Wschód jako **POLITYCZNIE** chaotyczny i niebezpieczny. Myśli sobie tak: brak doświadczenia albo sama natura sprawia, że Wschodowi źle się żyje w demokracji. Ludzie Wschodu nie podejmą łatwo odpowiedzialności, nie zaakceptują

kompromisu ani fundamentalnej tolerancji, jaką zakłada demokracja. Na czym polega brak doświadczenia? W przypadku Rosji, zanim nastał komunizm, istniał autorytarny i autokratyczny carat, nie było żadnych innych doświadczeń. Gdzie indziej zresztą – chętnie myśli sobie zachodni Europejczyk – nie było w istocie wcale lepiej. A więc, po początkowym entuzjazmie wolności lat 1989-91 przejęto wszystkie słabości demokracji, a zarazem postrzegano w nich elementy nieprzystosowania do nowego życia politycznego. Jakie elementy? Są to choćby: wielość partii w parlamentach, szybki spadek, niekiedy już po kilku miesiącach, udziału w kolejnych debatach wyborczych oraz niezliczone konflikty pomiędzy władzą i różnymi jej organami, a także konflikty personalne, jak w Rosji między Jelcynem a jego przeciwnikami. Podkreśla się trwałość różnych sił komunistycznych (podczas gdy inne siły polityczne pozostają w mniejszości). Przeróża tajne porozumienie starego komunizmu z wszelkiego rodzaju nacjonalizmami, szczególnie z religijnym.

Od czasu do czasu pojawiają się pomyślniejsze prognozy. „Polska wynurza się z chaosu” – to tytuł artykułu w czasopiśmie „Etudes” ze stycznia 1993 r. Zakłada się więc, że ekonomicznie Polska odbija się od dna. Z drugiej strony – prezydent, który chciałby mieć coraz więcej władzy. Oceny stają się jeszcze dramatyczniejsze, gdy mowa o Rosji lub całości byłego ZSRR. Środki przekazu stały się mistrzami w takiej selekcji informacji, która nie oddaje rzeczywistego stanu wydarzeń. Wydaje się niekiedy, że próbują one przede wszystkim napędzić strachu, wywołać stan przerażenia... i to z zamięłowania do rzeczy spektakularnych. Zachodni Europejczyk jest nakłaniany przez środki przekazu do wierzenia we wszystkie te złe nowiny o braku rzeczywistej demokracji na Wschodzie.

W tym samym czasie ileż pojawia się komentarzy o niebezpieczeństwie ekologicznym płynącym ze Wschodu albo, mówiąc dokładniej, niebezpieczeństwie

ekologicznym dla Zachodu, a pochodzącym ze Wschodu, który tak źle kontroluje zagrożenia chemiczne czy nuklearne. Europa Środkowa jest postrzegana jako przyczyna kwaśnych deszczów, jako powód zanieczyszczenia powietrza wywołanego spalaniem węgla brunatnego, a sama Rosja jako nieustająca groźba kolejnych Czarnobyli. Często człowiek Zachodu rzeczywiście się boi. W telewizji pokazano mu wiele faktów wywołujących przerażenie.

Faktem bardzo mocno uwypuklanym jest również bezdyskusyjne nasilenie się nacjonalizmów i kłótni sąsiedzkich między grupami etnicznymi, które źle się znoszą oraz dokonują wszelkiego rodzaju dyskryminacji i aktów zemsty względem siebie. Mniema się, że jest to dowód małej dojrzałości ludzi Wschodu (i bałkańskiego Południa). Przez jakiś czas chciano wierzyć, że chodzi tu wyłącznie o przebudzenie się narodów tak długo tłamszonych przez komunistyczne reżimy, że wreszcie podnoszą one głowę, odnajdując swą kulturę i wolność. Ale kiedy widzi się te narody tak łatwo stające do walki z sobą, to już nie rozumie się niczego i trudno uciec przed wrażeniem, że ma miejsce regres.

Zauważmy mimochodem, że Zachód jest światem pewnym siebie, przenikniętym silnym poczuciem wyższości, światem na przemian okazującym zniecierpliwienie lub współczucie. Ogólnie biorąc, nie jest on w ogóle braterski. Został wytracony z równowagi wynurzeniem się świata Wschodu, który wcześniej przekreślił. Zachód został wytracony z równowagi i wcale tego nie kryje.

Na poziomie ogólnym, na którym umiejscawiam swój punkt widzenia, powinienem jeszcze wymienić cechę pozytywną. Kiedy ludzie z Zachodu rzeczywiście nawiązują kontakty z ludźmi Wschodu, włączając w to Niemców zachodnich z Niemcami nowych landów, to nagle odkrywają o wiele prostszy i bardziej gościnny świat, postrzegają, że tempo życia nie jest tak zawrotne jak na Zachodzie, widzą, że istnieją relacje osobowe i że nawiązują się one bardzo łatwo. Ludzie z Zachodu odkry-

wając to wszystko zaczynają się zastanawiać nad tym, co im samym przydarzyło się w ciągu ostatnich 50 lat, oczywiście niepostrzeżenie i bez zdawania sobie z tego sprawy. Oto ich własne życie stało się bardziej bezosobowe. Jeden dla drugiego stał się anonimowy. Ich życie stało się bardziej indywidualne, ale mimo tylu istniejących środków przekazu wymiana międzyludzka nie stała się wcale prostsza.

Jednocześnie obserwując radykalizm odrzucenia tego wszystkiego, czym ludzie ze Wschodu żyli w ciągu ostatnich 70 lub 45 lat, wielu na Zachodzie zadaje sobie pytanie, czy przy okazji tego sprzeciwu ludzie ze Wschodu nie odrzucili tych aspektów kultury, które są w dużej mierze niezależne od komunizmu, albo które mogłyby się rozwinąć również przy nieobecności komunizmu. Z komunizmem lub bez niego wychowanie na bazie nauki stawia pod znakiem zapytania różne tradycje. Z komunizmem lub bez niego uniwersalizm będący owocem ekonomicznej wymiany bez granic i współczesnych możliwości transportu i komunikacji podważa niegdysiejsze formy życia narodowego. Ludzie z Zachodu mają wrażenie, że ci ze Wschodu ulegają pokusie ignorowania przemian i ewolucji, które należą przecież do całej ludzkości. Tak naprawdę zmiany te były raczej hamowane przez komunistyczne rządy, do głębi konserwatywne, mało podatne na mobilność kulturową, a nawet społeczną (raz dokonawszy rewolucji nie spodziewano się już żadnej innej mobilności!).

Podobnie wielu ludzi na Zachodzie było zaskoczonych entuzjazmem, z jakim – przynajmniej przez jakiś czas – ludzie na Wschodzie zwrócili się nie ku umiarkowanym, ale ku najbardziej radykalnym formom liberalizmu ekonomicznego. Człowiek z Zachodu ma wrażenie, że ludziom na Wschodzie brak doświadczenia, które społeczeństwom zachodnim pozwoliło na znalezienie równowagi, i że w ten sposób Wschód naraża się na ryzyko bezużytecznego powtarzania ich doświadczeń, ale już na własny rachunek.

Te moje spostrzeżenia prowadzą do tego, by mówić o Kościele, o życiu religijnym. W tych sprawach Zachód odnosi wrażenie, że ludziom ze Wschodu, których wiara często utrzymywała się w oporze wobec prześladowań, brak doświadczenia w sferze pytań, jakie wolna nauka stawia wierze (w odróżnieniu od wiedzy ideologicznej), jak również w stawianiu pytań zrodzonych przez indywidualizm współczesnego społeczeństwa, tak bardzo obecny w formacji młodych. Chrześcijanie Zachodu postrzegają na Wschodzie kolektywizm kościelny, będący w pewnym stopniu odbitką podtrzymywanego przez komunizm kolektywizmu społecznego. Widzą w tym zagrożenie dla wiary w wolnych społeczeństwach, które coraz bardziej, jak mniemają, będą się rozwijać i umacniać (tym bardziej teraz, kiedy komunizm się rozpadł). Nikt nie kwestionuje odwagi, z jaką przeżywano wiarę na Wschodzie, i nikt nie odważyłby się twierdzić, że sam miałby taką odwagę. Niemniej wielu na Zachodzie ma wrażenie, że utrzymanie wiary na Wschodzie mogło być łatwiejsze wczoraj, niż będzie jutro, o ile nie podejmie się wysiłku bardzo uważnego wsłuchiwania się w nadchodzącą kulturę. Obawiają się oni, że chrześcijanie Wschodu nie postrzegają tego, co się zdarzyło, jako swoistego nawiasu historii, lecz usiłują powrócić do takiego chrześcijaństwa, które jeszcze nie zostało zmuszone do wsłuchiwania się w tę nową kulturę i w końcu do ponownego narodzenia się w niej. W tej sytuacji dla ludzi z Zachodu zawsze istnieje pokusa, by dawać samych siebie za przykład, w tym sensie, że historia dokonała się najpierw u nich, ich pierwszych nawiedziła. Bardzo trudno jest im wyobrazić sobie, że chrześcijaństwo wschodnie nie przeszło przez to samo sito co chrześcijaństwo zachodnie, bo zostało przepuszczone przez sito komunizmu (będącego przecież postacią nowożytności, ale o wiele mniej subtelnej).

Ci ludzie z Zachodu, którzy bliżej poznali chrześcijańskie wspólnoty Wschodu, być może dodadzą, że spostrzegli istnienie laikatu, który odznaczał się znacznym

stopniem otwarcia na współczesną kulturę w ramach wiary chrześcijańskiej, podczas gdy kler pozostał na ogół zamknięty w słabo komunikującej się z kulturą całego świata kulturze kościelnej. Reżimy komunistyczne potrafiły skutecznie izolować miejsca kościelnej formacji. Czy opinia ta, pozwalająca przewidywać pojawianie się napięć między laikatem i klerem, jest obiektywna? Tego nie wiem, ale w każdym razie zauważam, że wielu chrześcijan z Zachodu pozostających w kontakcie z Kościołami Wschodu taką opinię formułuje.

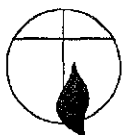
I jeszcze coś. Wielu chrześcijan zachodnich, a nawet biskupów (wystarczy przypomnieć sobie to, co zostało powiedziane na Synodzie Europejskim w 1991 r.) obawiało się, że po wyzwoleniu z komunizmu chrześcijaństwo na Wschodzie bardzo mocno i szybko upolityczni się, obawiano się nowych prób łączenia Kościoła i państwa, bano się, że nie zostanie dostatecznie wykorzystana wolność, którą Kościół zyskał dzięki zasadzie słusznej autonomii, przyjętej ostatecznie przez II Sobór Watykański. Wydaje mi się, że sprawy nie idą obecnie w tym kierunku. W tym punkcie czujność chrześcijan Zachodu nie da się długo oszukiwać.

Wspominałem przed chwilą o II Soborze Watykańskim... Biorąc właśnie rzecz całościowo chrześcijaństwo z Zachodu odnoszą często wrażenie, że tak istotna refleksja chrześcijaństwa nad samym sobą, jaką przedstawia ten Sobór, nie była wcale udziałem Wschodu. Wschód, wówczas jeszcze na uboczu, mógł tylko w niewielkiej mierze uczestniczyć w Soborze. W każdym razie takie są fakty. A w oczach wielu chrześcijan z Zachodu właśnie udział lub jego brak w pracach Soboru, niezależnie od stopnia nadrobienia strat, stanowi najistotniejszą różnicę istniejącą między Kościołami Zachodu i Wschodu.

Oto kilka punktów widzenia wymienianych często przez Europejczyków z Zachodu na temat Europejczyków ze Wschodu, mimo że na zasygnalizowanie zasługiwałyby bez wątpienia także inne... Kończąc chciałbym

powrócić jeszcze tylko do jednego istotnego punktu. Mimo tylu krytyk pod adresem Wschodu, mimo poczucia wyższości, człowiek z Zachodu, szczególnie Europejczyk z Zachodu, nie przestaje mieć równie głębokiego przekonania, że na Wschodzie nie brakuje światła, że jest tam więcej poetyckiej i duchowej intuicji niż na Zachodzie, więcej mistyki i spraw istotnych do poznania, istotniejszych niż te, którymi chełpi się Zachód. Przynajmniej niektórzy Europejczycy z Zachodu mają to przekonanie i świadomość, że mogą jeszcze wiele się nauczyć... Jak widać, zamyka się krąg moich rozważań i powróciłem do punktu wyjścia. Oczywiście nie jestem pewien, czy oczekiwania Zachodu pod adresem Wschodu są wystarczająco silne, by dostatecznie przeciwważyć inne uczucie, a mianowicie poczucie wyższości, o którym wspomniałem wcześniej.

tłum. Jerzy Zakrzewski SJ



Krzysztof Renik

Zabierzcie nas do Polski!

Nikt nie wie dokładnie, ilu ich jest. Nikt nie jest w stanie odpowiedzieć w pełni wiarygodnie na pytanie o to, ilu z nich rzeczywiście pragnie przyjechać do Polski na stałe.

Mimo iż o Polakach w Kazachstanie głośno ostatnio w Polsce, mimo iż o ich problemach dyskutuje rząd, dyskutują – senacka i sejmowa – komisje do spraw Polaków za granicą, mimo, wreszcie, iż budzą oni coraz większe zainteresowanie krajowych mediów, w rzeczywistości wiemy o nich bardzo niewiele, a przeciekające do kraju informacje są wyrywkowe, często nierzetelne. Podobnie jest zresztą z publicznymi wypowiedziami na temat problemów Polaków deportowanych do Kazachstanu. Wyobrażenia mieszają się z wyrywkową wiedzą, nie potwierdzone bezpośrednim doświadczeniem domysły zyskują wagę prawomocnych argumentów.

To szalone materii pomieszczenie, nieznajomość współczesnych realiów, słaba wiedza o historii naszych rodaków z Kazachstanu, tak tragicznie doświadczonych przez los – wszystko to nie sprzyja konstruktywnej dyskusji o przyszłości tej wspólnoty. Górze bowiem biorą emocje, a nie racjonalne argumenty, rzetelną wiedzę zastępuje zbyt często demagogia i górnolotne uogólnienia wzmocnione frazesami o patriotycznym obowiązku. W dyskusji politycznej, a taką jest dyskusja o stosunku władz i społeczeństwa Rzeczypospolitej do Polaków z Kazachstanu, elementy te nie przynoszą żadnego pożytku. Wręcz przeciwnie – zacierają ostrość spojrzenia, uniemożliwiają uczciwą analizę zjawiska.

Skąd przybyli, kim są?

Zdecydowana większość współczesnej polskiej społeczności w Kazachstanie to ludzie deportowani do Azji Środkowej w latach trzydziestych naszego wieku z terenów Podola, z okolic Żytomierza i Winnicy, Kamieńca Podolskiego i Płoskirowa, czyli dzisiejszego Chmielnickiego. A zatem są to ludzie lub ich potomkowie wywiezieni przez władze sowieckie z terenów leżących po wschodniej stronie Zbrucza. Zbruczem właśnie biegła w okresie międzywojennym granica polsko-sowiecka. A zatem nasi rodacy, których NKWD wywiozło w kazachskie stepy, nie mieszkali w okresie międzywojennym w Polsce, nie byli obywatelami II Rzeczypospolitej. Chciałoby się napisać, iż mieli paszporty sowieckie, ale nie byłoby to zgodne z prawdą, ponieważ w owym czasie ludzie ci, podobnie zresztą jak większość obywateli sowieckich, byli w ogóle pozbawieni paszportów.

Okolice Winnicy i Żytomierza to w okresie międzywojennym terytorium swoistego eksperymentu sowieckiej władzy. To właśnie tam powstawała tzw. Marchlewszczyzna i Dzierżyńszczyzna. Miały to być polskie okręgi narodowościowe leżące nad granicą z Polską, na których terytorium Polacy mieli mieć możliwość zachowania swej odrębności narodowej, budowania polskiego szkolnictwa i polskiej kultury. Ten gest sowieckiej władzy nie był oczywiście bezinteresowny. Polacy tamtejsi mieli w zamian stać się pionierami w dziele kolektywizacji, a w przyszłości, kto wie czy nie heroldami komunizmu także na ziemiach II Rzeczypospolitej.

Eksperyment wszakże nie nazbyt się udał. Szkoły, owszem powstały, ale gdy przyszło do kolektywizacji, okazało się, iż Polacy zawiedli oczekiwania komunistycznej władzy i do kołchozów lub sowchozów akcesu ochotnie nie zgłaszali. Raczej przeciwnie – za wszelką cenę chcieli pozostać przy rodzinnym sposobie gospodarowania, przy prywatnej własności ziemi. Zgodnie zatem

z komunistyczną terminologią byli typowymi przedstawicielami znienawidzonego przez władzę bolszewicką kułactwa. Logiczną, z punktu widzenia komunistów, konsekwencją takiej postawy mogły być tylko represje. Tymi represjami były właśnie masowe deportacje przeprowadzone na tamtych ziemiach w latach trzydziestych. W ich rezultacie tysiące Polaków z Podola, obywateli sowieckich, zostało wywiezionych do Azji Środkowej, do Kazachstanu przede wszystkim.

To właśnie oni lub też ich potomkowie stanowią polską diasporę w Kazachstanie. Trzeba w tym miejscu podkreślić, iż nie tylko oni trafili do Kazachstanu. W latach wojny bowiem deportowano do Kazachstanu Polaków, w tym przypadku już obywateli polskich, z kresów wschodnich II Rzeczypospolitej. Ludzie ci nie są już jednak obecnie jakąś liczącą się grupą społeczną w Kazachstanie. Jako obywatele polscy bowiem opuścili Kazachstan albo wraz z armią gen. Andersa, albo w ramach powojennych akcji repatriacyjnych. Warto o tym pamiętać, gdy używa się sformułowania o powrotach Polaków z Kazachstanu do ojczyzny. Otóż ojczyzną naszych rodaków żyjących obecnie w Kazachstanie nie była II Rzeczpospolita; ich ziemie rodzinne leżą w granicach współczesnego państwa ukraińskiego.

Dokąd przyjechali, jak zaczynali nowe życie?

Towarowe eszelony z ludźmi deportowanymi z Podola trafiły przede wszystkim do północnego Kazachstanu. Wywożono mieszkańców całych wsi i osad. Z pociągów wysadzano ich wzdłuż linii kolejowej w stepie, a następnie ciężarówkami rozwożono do tzw. punktów, czyli miejsc oznaczonych numerem, w których była zwykle jedynie studnia. Tam mieli budować osiedla, zakładać pola uprawne, żyć. Literatura dokumentalna na temat pierwszych lat życia Polaków deportowanych w latach

trzydziestych do Kazachstanu jest już dziś na tyle bogata, iż jedynie tytułem przypomnienia przywołam tu opowieść Anny Rudnickiej z Krasnoarmiejska, która tak relacjonowała mi tamten dramatyczny czas.

To na Ukrainie było, blisko Równego. Pod samą granicą z Polską. Tam gdzie mieszkali Polacy, nie wiem, ile to było rodzin polskich, przychodzi ochrona i zabierajcie się, powiada. Tydzień nam dali, żeby się spakować... Paszportów nie mieliśmy, pod strażą nas przez ten tydzień trzymali. Co robić? Nic przeciw władzy nie poradzisz. A potem podwoły już przyjechały, kazali siadać i wywieźli nas na stację kolejową do Sławuty, blisko Polski. Do wagonów wsadzili, to towarne były wagony. Nary w środku. Ludzie tam na nich spali. I starzy i dzieci... Po pięć, sześć rodzin w wagonie.

Tak nas wywieźli tu, w ten step. Tysiące ludzi wtedy przywieźli. Nie tylko z naszej wsi. Przede wszystkim Polaków. Przyjechaliśmy na świętego Jana, w czerwcu. To tu wysypali parę setek rodzin, to tam. Co dwadzieścia, trzydzieści kilometrów nas rozsypywali. I tak nas porozrzucali po całym Kazachstanie. Tam gdzie mnie wyrzucili, to dali nam dwie pałatki, a rodzin było jakieś trzydzieści. Ścisk był straszny... Ciasnota. Dzieci strasznie zaczęły chorować, zaczęły umierać. Nie było czym ich karmić. Nie było ni mleka, ni cukru... Ni herbaty. Był jeden sklep, magazyn, i tylko chleb w nim był. Pamiętam, w jednej rodzinie pięcioro dzieci było, wszystkie poumieraly... U mnie jedna dziewczynka umarła, dwa lata miała. I tak żyliśmy...

Najtragiczniejszy był oczywiście pierwszy okres. Wielu Polaków wspomina po dziś dzień, iż wielu deportowanym udało się przeżyć dzięki życzliwej pomocy Kazachów. Bez wsparcia rdzennej ludności byłoby to niemożliwe. Warto zapamiętać ten szczegół. Dla oceny dzisiejszej sytuacji Polaków w Kazachstanie ma on istotne znaczenie. Z biegiem lat Polacy zbudowali w kazachskim stepie domy, powstały wsie i osady. O tym późniejszym okresie życia w Kazachstanie opowiadała

mi swego czasu Maria Ziliziecka, także z Krasnoarmiejska.

Przeżimowaliśmy. Na lato zaczęli nam traktory i krowy dawać. Ja krowę jeszcze z Kamieńca miałam. Trzeba było trawę kosić, a potem w krowę orać. Dali jeden hektar – zaorać trzeba... Założysz krowie jarzmo, ona klęka i nie ciągnie. Stoisz nad nią i płaczesz, tak stoisz, a ona nie idzie... Potem już lepiej i lepiej było. I tak przywykliśmy.

W trzydziestym szóstym, ósmym to taka tu pszenica była...! Ludzie w domach kamień na kamień kładli, żarna robili. I młócili. A potem z tej mąki, wody, soli – ciasto zamiesił, na płycie placek spiekł, czarny, przypalił się. Taki smaczny dopiero, taki dobry...

Przyjdzie człowiek na pole z takim plackiem i wesoty, bo ma co jeść... I tak przez lata było. Aż do teraz.

Polacy, którzy trafili do Kazachstanu w latach trzydziestych, to obecnie przede wszystkim pracownicy kolchozów i sowchozów. Mieszkają i pracują zwykle razem. W Kazachstanie były bowiem kolchozy i sowchozy polskie, były także niemieckie, ukraińskie. Kazachstan był przecież tą tragiczną ziemią wygnańców, na którą trafiali nie tylko Polacy. W Karagandzie, mieście, którego historia liczy niewiele ponad 60 lat, żyje obok siebie ponad 20 narodowości. To wszystko ludzie, którzy wyrokiem totalitarnego reżimu trafili do Kazachstanu.

Nieprecyzyjne dane mówią, iż w Kazachstanie żyje współcześnie 100–400 tys. Polaków. Nie można dziś podać dokładnej liczby, ponieważ proces utożsamiania się z polskością jest obecnie w toku. Poczucie narodowe nie jest dane raz na zawsze. Szczególnie na terenach o mieszanym składzie ludności. Taki jest Kazachstan, takie było Podole, z którego przed laty wywożono Polaków, ale także Ukraińców. Wczorajszy Rosjanin lub Ukrainiec może się poczuć ze względu na swe korzenie Polakiem, ale proces odwrotny jest także możliwy.

Życie w państwie Kazachów

Mieszanka ludnościowa Kazachstanu, stworzona sztucznie w wyniku akcji deportacyjnych władzy sowieckiej, sprawiła, iż przez całe lata proces tracenia tożsamości narodowej postępował wśród deportowanej ludności nieuchronnie. Podkreślanie swej narodowości było z jednej strony niebezpieczne i niewygodne – trudno było liczyć na zrobienie jakiegokolwiek kariery, gdy w paszporcie wpisana była inna aniżeli rosyjska narodowość, z drugiej strony przyznawaniu się do swej narodowości przeszkadzał lansowany przez władze model budowania człowieka sowieckiego. Człowieka, którego ojczyzną był wielki Związek Sowiecki. A zatem jednostka na ziemiach sowieckich to bardziej obywatel aniżeli przedstawiciel takiego czy innego narodu. Świadomość, iż przyznawanie się do określonej narodowości nie musi być tożsame z poczuciem obywatelstwa, była w Związku Sowieckim starannie rugowana. Od mieszkańców byłego Związku żądano w gruncie rzeczy utożsamienia narodowości i obywatelstwa.

Nic dziwnego, iż w takiej sytuacji, przy poparciu totalitarnego reżimu, kwestie narodowościowe istniały w swoistym uśpieniu. Istniała pamięć o pochodzeniu przodków, istniała jakaś uśpiona świadomość narodowych korzeni, ale w życiu publicznym nikt tej świadomości nie okazywał. Sytuacja zmieniła się gwałtownie wraz z upadkiem systemu komunistycznego i rozpadem Związku Sowieckiego. Identyfikacja narodowa stała się wówczas jednym z istotnych wyróżników własnej odrębności. Nie inaczej rzecz się miała i na ziemiach dzisiejszego Kazachstanu.

Kazachowie, przez lata spychani przez ludność rosyjskojęzyczną na margines życia, postanowili stać się gospodarzami swego młodego państwa. Rzecz o tyle dla tego narodu trudna, iż Kazachowie nie stanowią nawet połowy mieszkańców Kazachstanu. Rzecz jasna, iż niełatwo budować młodą państwowość, gdy teoretycznie

narodowa większość jest w rzeczywistości mniejszością, a z pewnością nie narodowością dominującą. Gdy zauważy się jeszcze te wielkie różnice kulturowe i cywilizacyjne, które dzielą Kazachów i ludność rosyjskojęzyczną Kazachstanu, to bez trudu można ogarnąć ogrom problemów, którym musi podołać młoda państwowość Kazachstanu.

Nic zatem dziwnego, że Kazachowie są w budowaniu swego państwa i niecierpliwi, i niejednokrotnie alergicznie uczuleni na wszelkie żądania i oczekiwania ludności rosyjskojęzycznej, do której zaliczani są także Polacy z Kazachstanu. Niecierpliwość przejawia się choćby w tym, iż już niebawem ludzie sprawujący funkcje kierownicze w administracji Kazachstanu będą musieli znać język kazachski. Eliminowanie języka rosyjskiego z kazachskich urzędów i zastępowanie tego języka kazachskim jest postrzegane przez ludność rosyjskojęzyczną jako niebezpieczny przejaw kazachizacji życia. To tylko jeden z przykładów owej sprzeczności interesów pomiędzy ludnością kazachską a przybyszami-wygnañcami.

Czy można wszakże się dziwić, iż Kazachowie żądają, by w ich kraju obowiązywał ich rodzimy język, że chcą, by rozwijała się ich tradycyjna religia, czyli islam, że obawiają się, iż ogromna rzesza ludności rosyjskojęzycznej może zagrozić budowaniu kazachskiej państwowości? Nikt nie może odmówić Kazachom prawa do budowania własnej państwowości, a fakt, iż na ich ziemiach żyją tysiące nie-Kazachów, w tym Polaków wywiezionych do Kazachstanu wbrew własnej woli, nie uprawnia do orzekania o nacjonalistycznym nastawieniu Kazachów tylko dlatego, iż żądają oni od przybyszów nauki języka kazachskiego.

Ludność rosyjskojęzyczna, w tym także Polacy, z pewnością czuje się dziś zagubiona i wyobcowana w państwie, które buduje naród pragnący żyć w zgodzie ze swą wschodnią, azjatycką tradycją. Obcość cywilizacyjna i kulturowa jest dla Polaków żyjących w Kazachstanie z pewnością jednym z najtrudniejszych proble-

mów, jakie pojawiły się przed nimi wraz z rozpadem Związku Sowieckiego i powstaniem Kazachstanu. Ta obcość i niepewność przyszłości sprawia, że dziś wśród Polaków w Kazachstanie coraz częściej rozlega się wołanie: *Zabierzcie nas do Polski!*

Czy Polska przyjmie rodaków?

Mimo że najważniejszym punktem obrad wiosennego zjazdu przedstawicieli organizacji polskich w Kazachstanie, który to zjazd odbył się w Karagandzie, miała być dyskusja nad powołaniem Związku Polaków w tym kraju, mówiono jednak przede wszystkim o wyjazdach tutejszych Polaków do Polski na stałe.

Pokochajcie nas i przyjmijcie do Polski – wołała Aniela Dudar, przewodnicząca Obwodowego Stowarzyszenia Polaków w Akmoie. *Nie widzę perspektyw dla siebie i swoich bliskich w tym azjatyckim kraju* – mówił Józef Gliwiński ze Stowarzyszenia Polskiego w Kokczetawie. Właściwie we wszystkich wypowiedziach działaczy organizacji polskich w Kazachstanie sprawa przygotowania programu emigracji do Polski powracała jak bumerang. Mówiono o braku perspektyw, o trudnościach ekonomicznych, o obawach związanych z budowaniem w Kazachstanie państwa jednoetnicznego.

Polacy w Kazachstanie czują się w tym kraju obco. Mimo dziesięcioleci życia na kazachskiej ziemi obce jest im tutejsze środowisko kulturalne i cywilizacyjne. Poczucie wyobcowania, szczególnie obecnie, gdy Kazachstan buduje swoją młodą państwowość, jest bodaj największym problemem dla tutejszych wspólnot polskich. To poczucie wyobcowania sprawia, że Polacy z Kazachstanu czują się ludźmi pozbawionymi ojczyzny. *Jesteśmy ludźmi bez ojczyzny, Polska się nas wyrzekła, Polska się od nas nie wymawia, ale też i nas nie przyjmuje, w Polsce jesteśmy cudzoziemcami* – to najczęstsze sformułowania, które mogłem usłyszeć z ust polskich działaczy zebranych w Karagandzie.

Pod adresem władz polskich formułowano w Karagandzie zasadniczy postulat – władze w kraju muszą oficjalnie powiedzieć, czy los Polaków w Kazachstanie jest dla nich istotny. Władze polskie muszą Polakom w Kazachstanie oficjalnie powiedzieć, czy przewidują przeprowadzenie masowej akcji przesiedleńczej.

Oczekiwanie na tego typu akcję jest, przynajmniej w kręgach działaczy polskich, ogromne. Nieco inaczej wygląda, jak się wydaje, to oczekiwanie pośród tzw. szarych ludzi. Opinii o masowej chęci wyjazdów do Polski nie potwierdza np. jeden z polskich nauczycieli pracujący już od trzech lat w Kazachstanie. *Wśród zwykłych ludzi nie widzę większego zainteresowania wyjazdami* – powiedział mi w Karagandzie Ryszard Strączkowski, uczący w Kazachstanie języka polskiego.

Opinia Strączkowskiego wskazywałaby na to, iż wśród dużej części Polaków, mimo poczucia wyobcowania, jest też poczucie zakorzenienia się na kazachskiej ziemi. Kilka lat temu opinię o zakorzenieniu Polaków w Kazachstanie potwierdził kard. Józef Glemp po swej podróży do tego kraju.

Jaki jest stopień zachowania polskości przez tych ludzi? Jaki jest stopień znajomości języka polskiego, polskiej tradycji i obyczaju? Polacy w Kazachstanie słabo znają język polski. Duża ich część nie zna ojczystego języka wcale. Podobnie jest ze znajomością polskiej tradycji i kultury. Lata przymusowego wynaradawiania oraz przymusowej sowietyzacji i rusyfikacji zrobiły swoje. Dziś Polacy w Kazachstanie z trudem odkrywają swoje korzenie. Polska próbuje im w tym pomagać, ale – jak wykazał karagandyjski zjazd – pomoc ta jest oceniana raczej krytycznie. Wielu działaczy uważa bowiem, że ta pomoc powinna polegać przede wszystkim na wywiezieniu Polaków z Kazachstanu do Polski, nie zaś na budowaniu polskich środowisk w Kazachstanie.

W tej chwili nie ma możliwości zorganizowania powszechnej emigracji Polaków z Kazachstanu do Polski –

powiedział zebrany w Karagandzie Polakom min. Stanisław Dobrzański, podsekretarz stanu w Urzędzie Rady Ministrów, zajmujący się w tym urzędzie sprawami Polaków za granicą. *Nie jesteście do takiej akcji przygotowani, a Polski finansowo nie stać na tak wielką operację* – kontynuował Dobrzański. *Większość z was nie zna języka polskiego, nieliczni znają słabo. Jak żyć w Polsce bez znajomości ojczystego języka?* – pytał przedstawiciel polskiego rządu. Była to pierwsza oficjalna wypowiedź przedstawiciela polskich władz tak jasno wyrażająca negatywny stosunek polskiego rządu do idei przesiedlenia Polaków z Kazachstanu do Polski.

Trzeba myśleć o powrotach rozsądnych – twierdził z kolei prof. Andrzej Stelmachowski, przewodniczący Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”. *Dalsza przyszłość tych ludzi nie powinna być związana z Kazachstanem.* Zdaniem Stelmachowskiego Kazachowie dążą do zmiany struktury etnicznej Kazachstanu. *Trudno im się zresztą dziwić, że chcą być gospodarzami we własnym kraju* – mówił przewodniczący „Wspólnoty Polskiej”. Z tego jednak powodu teoria, że Polacy z Kazachstanu mogą być pomostem pomiędzy Polską i dalekim Kazachstanem, jest zdaniem Stelmachowskiego wątpliwa.

Młodzi Polacy z Kazachstanu studiujący w Polsce mogą u nas zostać. Temu nie jesteśmy przeciwni – te słowa prof. Andrzeja Stelmachowskiego zebrani uznali za niewystarczające. *Czy tylko młodzi mają prawo do ojczyzny?* – pytali delegaci na zjazd polskich organizacji w Kazachstanie.

Fakt, iż Polska nie jest skłonna do przeprowadzenia masowej akcji przesiedleńczej, nie oznacza, iż polscy działacze z Kazachstanu pogodzą się z takim stanowiskiem. *My nie powinniśmy o nic Polski prosić, my powinniśmy od Polski żądać* – mówiła cytowana tu już Aniela Dudar. *Dlaczego jesteśmy gorsi od Niemców, których stąd zabierają do ojczyzny, a nas, Polaków – Polska nie chce. Pragniemy, aby Polska wzięła choć*

część z nas już teraz, już w tym roku, by pokazać światu, iż ojczyzna o nas pamięta – kontynuowała Dudar.

Zgodnie z programem zjazd powołał do życia Związek Polaków w Kazachstanie. Zdaniem działaczy polskich z tego kraju właśnie jednolita organizacja polska będzie w stanie lepiej reprezentować interesy Polaków z Kazachstanu wobec władz państwowych – zarówno Rzeczypospolitej, jak i Republiki Kazachskiej. W oficjalnych dokumentach Związku nie mówi się o żądaniu przeprowadzenia masowej akcji przesiedleńczej, ale przewodniczący nowo powstałej organizacji, Franciszek Bogusławski, dotychczasowy prezes Stowarzyszenia Polskiego w Karagandzie, powiedział mi, iż konieczna jest praca nad wybiegającym daleko w przyszłość programem takiej akcji. *Akcja ta powinna się rozpocząć od przyjęcia przez Polskę pięćdziesięciu, stu rodzin.*

Czy reprezentanci wszystkich polskich środowisk w Kazachstanie w sposób tak radykalny mówią o problematyce przesiedleńczej? Otóż dyskusje zjazdowe wykazały, że środowisko polskie w Alma Acie, stolicy Kazachstanu, nieco spokojniej podchodzi do tej sprawy. Zdaniem Alberta Lewkowskiego, prezesa organizacji „Więź”, o wyjeździe do Polski wcale nie marzy tak liczna rzesza Polaków, jak by na to wskazywały zjazdowe wypowiedzi niektórych działaczy. Z pewnością – twierdzi Lewkowski – dobrze się stało, iż przedstawiciele rządu polskiego w sposób jednoznaczny określili na zjeździe stosunek władz krajowych do idei masowej akcji przesiedleńczej.

Spotkanie przedstawicieli organizacji polskich w Kazachstanie oraz powołanie Związku Polaków w tym kraju było z pewnością ważnym elementem integracji wspólnoty polskiej w Republice Kazachskiej. Nie oznacza to jednak wcale, że zjazd wytyczył jakiś kierunek dalszego działania na rzecz Polaków w Kazachstanie, kierunek, który byłby wspólny dla nowo powstałego Związku i władz polskich. Żądania działaczy polskich związane z akcją przesiedleńczą rozmiągają się bowiem

z oficjalnym stanowiskiem władz polskich w tej kwestii. Czy najbliższa przyszłość przyniesie zbliżenie stanowisk? Za wcześnie chyba jeszcze na prognozy.

Warto jednak pamiętać, że decyzja o masowym przyjeździe naszych rodaków do Polski na stałe to nie tylko sprawa ekonomicznych możliwości bądź niemożliwości państwa polskiego. To także, a może przede wszystkim problem adaptacji tych ludzi do innych warunków, do innego świata, który może się dla nich okazać równie obcy jak świat budowanego obecnie Kazachstanu.

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:

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

KS. JERZY PETERA

* * *

słone jeziora mają czas
aby przypiekać bólem
wciąż żywe rany twe sprzed lat
gnane pustynną burzą

słone jeziora i ich czas
wyparowują wodę z ciebie
abyś porzucił wiarę ojców
i gardził swą nadzieją

słone jeziora to ich czas
w przestrzeni zabijania
abyś pielgrzymie ziemi tej
pogwałcił drogi nawrócenia

słone jeziora idą wciąż
byś zaślepiony trwogą
upadł i zniszczył w duszy
odwieczną chęć powrotu

słone jeziora jeszcze chcą
czerwienią opasane
abyś zawrócił spojrzął wstecz
i został w nich na zawsze

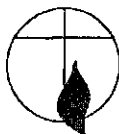
Kazachstan lipiec 1993

Słone jeziora i kościół

*...a teraz napiszę o swoim kościele,
ludzie garną się do niego. Bardzo
dużo nawróciło się i w każdą
niedzielę kościół jest pełen
ludzi różnego wieku...*

Maria (Zielony) Gaj, Kazachstan, styczeń 1994)

ziemia wytryska wodą krzywdy
kobiety z czernią smoły
stawiają fundament
 wśród słonych jezior
w kruchym polskim kołchozie
wyciągają mury
staje dom
 wśród słonych jezior
 modlitwa
 cierpienie
 uśmiech
skruszeni pracą
zranieni przemocą
rozpalają ogień w krzaku miłości
wśród słonych jezior ziemia wytryska wodą
krew nie zakwitnie pragnie modlitwy



Współczesny ikonoklazm?

We wrześniu 1993 r. w Krakowie, podczas Międzynarodowego Kongresu SIAC i towarzyszącej mu wystawy pt. „Sztuka miejscem odnalezienia się”, odbyła się dyskusja nt. środków wyrazu we współczesnej sztuce sakralnej. W rozmowie zorganizowanej dla „PP” i prowadzonej przez Renatę Rogozińską – historyka i krytyka sztuki (Poznań), uczestniczyli: Tadeusz Boruta – malarz (Kraków), Adam Brincken – prezes Zarządu Okręgu ZPAP w Krakowie, Janusz Marciniak – malarz i krytyk sztuki (Poznań) oraz Maciej Zychowicz – rzeźbiarz, wiceprezes Zarządu ZPAP w Krakowie.

RENATA ROGOZIŃSKA: Już od początków chrześcijaństwa artystów pozostających w służbie Kościoła, a zwłaszcza ich mecenasów, nękały wątpliwości co do sensu i możliwości przedstawiania Boga, świętych bądź zjawisk natury transcendentnej. W skrajnej postaci ujawniły się one w czasach obrazoburstwa w Bizancjum (725–842). Wcześniej dawały o sobie znać w wypowiedziach pierwszych Ojców Kościoła i postanowieniach synodów lokalnych. Wrogość wobec sztuki religijnej miała wówczas różne przyczyny. Brała się zwłaszcza z przekonania o trudności schryścianizowania pogańskiego w swej genezie

* Międzynarodowy Sekretariat Artystów Chrześcijańskich (Secrétariat International des Artistes Chrétiens – SIAC), założony w 1951 r. Reims jako jeden z sekretariatów PAX-ROMANA, ma charakter ekumeniczny. W jego skład wchodzi artyści, krytycy sztuki, architekci, projektanci reprezentujący wszystkie Kościoły tej wspólnoty – ci, którzy w swojej twórczości przywołują szeroko rozumiane doświadczenia chrześcijaństwa. Organizowane przez SIAC kongresy, wystawy, spotkania są okazją do wymiany doświadczeń, wspólnych działań, konfrontacji różnych postaw i osiągnięć artystycznych. Aktywna obecność naszych twórców jest zjawiskiem stosunkowo nowym i datuje się od poł. lat 80. W 1993 r. Polska po raz pierwszy stała się gospodarzem kolejnego kongresu (przewodniczącym Komitetu Organizacyjnego był A. Brincken). O wyborze Krakowa przesądziły jego bogate tradycje artystyczne, olbrzymia liczba współczesnych realizacji architektury sakralnej i największe w Polsce środowisko artystów chrześcijańskich. Nie bez znaczenia były też szerokie kontakty z artystami

kultu wyobrażanych bóstw, lęku przed łamaniem zakazu Mojżeszowego oraz dominującego w świadomości wielu ówczesnych wyznawców Chrystusa spirytualizmu. Zwycięstwo bizantyjskich ikonofilów nie doprowadziło jednak do całkowitego zaniechania sporu o rację bytu sztuki religijnej. W późniejszych czasach dojdzie on jeszcze nieraz do głosu, a opcja ikonoklastyczna pojawi się m.in. w działaniach albigensów, waldensów czy lollardów, w poglądach św. Bernarda z Clairvaux czy też obrazoburczej ideologii Reformacji. Wydawać by się mogło, że w naszym zlaicyzowanym stuleciu, kiedy sztuka religijna stanowi zjawisko mniej niż marginalne i bywa kojarzona jedynie z enklawą kultu, problem ten ostatecznie stracił na aktualności. Faktycznie, nie ma on już dziś oficjalnego i doktrynalnego charakteru. Obecność sztuki w kościołach nie budzi niczyich wątpliwości. Jeśli podejmuje się jeszcze dyskusje na ten temat, to dotyczą one wyłącznie jej kształtu i poziomu. Nie oznacza to jednak, że artyści sięgający w swej twórczości do problematyki religijnej uwolnili się ostatecznie od głębokich, fundamentalnych rozterek, związanych zarówno z racją bytu tego typu poszukiwań artystycznych, jak i wyborem rejonów twórczej penetracji. Te czasem dramatyczne pytania, interesujące prze-myślenia, nie pozbawione kontrowersyjności rozstrzygnięcia, ujawniają się nie tylko w samych dziełach, ale także w publicznych wypowiedziach artystów bądź w kameralnych dyskusjach. Podczas trwającego obecnie kongresu SIAC angielski kapłan Michael Day zarzucił artystom ciągoty cierpiętnicze, nadmiar

byłego bloku wschodniego, o których pozyskanie i współpracę SIAC zabiega od kilku lat. Kongresowi (23–27 IX) towarzyszyła wystawa „Sztuka miejscem odnalezienia się”, (jej komisarzem był T. Boruta) również o charakterze międzynarodowym. Prezentowane tu prace były bardzo różnorodne, zarówno pod względem formalnym jak i inspirujących je treści. Obok sztuki kultowej, tradycjonalistycznej, związanej czytelnie z tematyką biblijną, pojawiła się też abstrakcja oraz realizacje sięgające do najbardziej nowoczesnych środków wyrazu artystycznego i ukazujące rozmaite aspekty rzeczywistości. Wszystko to obejmowano mianem „sztuki chrześcijańskiej”, a więc tworzonej przez ludzi wierzących. W rozumieniu organizatorów wystawy, nie może mieć ona w zasadzie żadnych ograniczeń stylistycznych czy ikonograficznych. „Konsekwencją twierdzenia, że dla człowieka wierzącego cała rzeczywistość jego życia ma wymiar religijny jest uznanie, że każde dzieło artysty wierzącego jest religijne” – pisze w katalogu wystawy jej kurator.

scen pasywnych, nieuwzględnianie tematyki zmartwychwstania, prowokując dyskusję, w której pobrzmiewają echa dawnych sporów obrazoburczych. W dominującym w tym gronie twórców przeświadczeniu, że w sztuce można wyobrazić to tylko co ludzkie w Chrystusie, co jest zgodne z doświadczeniem egzystencjalnym, można dostrzec wyraźne ślady argumentacji stosowanej niegdyś przez ikonoklastów, wraz z inspirującą, antyczną w swej genezie, dychotomią pomiędzy duchem a materią. Pogląd ten nie prowadzi dziś jednak do konstatacji obrazoburczej, do stwierdzenia, że tak personalistycznie, idywidualistycznie pojęta sztuka religijna nie ma żadnego sensu i jest w gruncie rzeczy herezją. Przeciwnie, staje się on źródłem głębokiej wiary w słuszność takiej antropocentrycznej perspektywy i jest bodźcem do intensywnej pracy twórczej. Zarówno temperatura dyskusji, jaka się wywiązała po wystąpieniu ks. Daya, jak i użyte w niej argumenty wskazują, że wielu twórców poczuło się głęboko urażonymi zarzutami angielskiego księdza. A przecież nie były one ani oryginalne, ani też nie zostały wyssane z palca. Przeciwnie, opierały się na łatwo weryfikowalnych faktach.

TADEUSZ BORUTA: Myślę, że zarzut nadmiernej skłonności do tematyki pasywnej jest w odniesieniu do naszej wystawy bezpodstawny, że został sformułowany jakby na wyrost. W gruncie rzeczy nie ma tu znów tak wiele „Ukrzyżowań”. Jest natomiast sporo malarstwa abstrakcyjnego, usiłującego wyrazić doświadczenie numinozum w nieco podobny sposób jak to czyni ikona, oczywiście bez tej tak istotnej podbudowy teologicznej. Pojawia się też figuracja nawiązująca jeszcze bardziej bezpośrednio do doświadczenia ikony.

RENATA ROGOZIŃSKA: Kontrowersja ta dotyczy jednak nie tyle wystawy, ile współczesnej twórczości powstającej w kręgu chrześcijaństwa. Pojawia się też, jak wiemy, nie po raz pierwszy i jest związana nie tylko ze sztuką polską. Ks. Day opowiadał, że na jednej z organizowanych niedawno w Londynie ekspozycji pojawiło się 31 „Ukrzyżowań”, a tylko 5 przedstawień wiązało się z tematem zmartwychwstania.

TADEUSZ BORUTA: Rzeczywiście, jest to problem, z którym spotykam się często, zwłaszcza w rozmowach z kapłanami. Kościół wymaga od nas, artystów wierzących, byśmy apostołowali głosząc ludziom Dobrą Nowinę. Jest to żądanie w jakimś sensie uzasadnione. Lecz filarem naszej wiary, tym, co kształtuje nas jako chrześcijan, jest dogmat bogociałowięctwa. Wyraża się ono najpełniej właśnie na krzyżu. Całe człowieczeństwo Chrystusa najpełniej jest nam dane w Jego słowach: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mt 27,46; Mk 15,34). Doświadczenie samotności, odrzucenia, cierpienia jest doświadczeniem egzystencjalnym bliskim każdemu z nas.

JANUSZ MARCINIAK: Dla mnie fakt, że powstaje więcej prac na temat ukrzyżowania i to, że artyści w ogóle podejmują ten wątek w naszych czasach, jest niezwykle. Myślę, że samo zainteresowanie tym tematem, osobiste przeżycie śmierci Chrystusa, jest już świadectwem danym zmartwychwstaniu, potwierdzeniem wiary, odnalezieniem sensu cierpienia i ofiary. Nie jestem teologiem, ale czuję, że nawet z teologicznego punktu widzenia jest słuszne takie właśnie spojrzenie, które nie przeciwstawia ukrzyżowania zmartwychwstaniu, lecz obejmuje je razem. Van Gogh, zanim został malarzem i pragnął być kaznodzieją, pisał przejmujące kazania. Jedno z nich miało znaczący tytuł – „Smutek jest lepszy od śmiechu”. To piękne, bo głęboko prawdziwe, stwierdzenie chciałbym dedykować tym, którzy mówią sztuce, jaka powinna być, a artystom – jak mają tworzyć.

ADAM BRINCKEN: Bardzo ładnie i przekonująco ujął to Stanisław Rodziński, powołując się na twórczość pisarską Mauriaca, któremu też często zarzucano nadmierny pesymizm. Ludzie rzeczywiście bywają zbyt leniwi czy też słabi, by dostrzec światło, jakie żarzy się na samym dnie najbardziej dramatycznych zdarzeń. Ten blask nadziei jest także ukryty w ukrzyżowaniu, choć może współcześnie szczególnie trudno w to uwierzyć.

MACIEJ ZYCHOWICZ: Śmierć i zmartwychwstanie to oczywiście jedność. Natomiast my jako istoty niedoskonałe, możemy mówić tylko o tym, co się mieści w zasięgu naszych możli-

wości poznawczych. W granicach ludzkiego doświadczenia znajduje się pierwiastek ludzki Boga-człowieka i Jego śmierć, śmierć ciała. Możemy obrazować to tylko, co jest nam dane empirycznie, czego sami doznajemy. To chyba pewien wyraz pokory wobec rzeczywistości, która nas przerasta.

RENATA ROGOZIŃSKA: Czy rzeczywiście można mówić o pokorze w odniesieniu do sztuki w gruncie rzeczy silnie homocentrycznej, w sytuacji, kiedy twórca kreuje obraz Boga na swoje, ludzkie podobieństwo? Czyż nie jest to raczej pewien rodzaj uzurpacji? Z pokorą spotykamy się raczej w dziełach mistrzów średniowiecznych czy bizantyjskich, którzy tworzyli według pewnych obiektywnych norm czy kanonów, wierząc, że są jedynie narzędziem w ręku Boga i pozostają w służbie Kościoła stojącego na straży owych odwiecznych zasad.

MACIEJ ZYCHOWICZ: Wobec sztuki religijnej można dokonać próby takiej oto systematyki, oczywiście bardzo uproszczonej. Istnieją w niej mianowicie dwa podejścia. Jedno z nich jest charakterystyczne dla ikony, o której przed chwilą wspomniałaś. W tej tradycji artysta realizuje z pokorą wolę Bożą i trzymając się kanonów odtwarza rzeczywistość transcendentną tak, jak mu ona została wypowiedziana. Druga możliwość to podejście człowieka Zachodu, moim zdaniem tylko z pozoru bardziej nacechowane pychą. Opiera się ono na przeświadczeniu, że tak naprawdę to ja stanowią owo centrum, z którego doświadczam czy też wyobrażam sobie tamtą rzeczywistość, że to ja ją opisuję, a tym samym eksponuję swój indywidualny sposób widzenia i w jakimś sensie także osobowość. W gruncie rzeczy ta postawa wydaje mi się bardziej pokorna. Bo ona nie zakłada, że mogę Pana Boga „ucapić za nogi”, że moje widzenie ma charakter obiektywny i wobec tego mam prawo narzucić je innym. Mogę jedynie powiedzieć ludziom: widzę tyle i w taki sposób, mogę wam dać moje osobiste przeżycie, jeśli jesteście z tego w stanie skorzystać, to bierzcie, być może będziecie mogli coś do tego dodać. Bo tak naprawdę jestem upoważniony do mówienia tylko o sobie, o moim własnym widzeniu i przeżywaniu. Oczywiście w obu przypadkach istnieje możliwość podejścia

doktrynerskiego, związanego z poczuciem posiadania Pana Boga, z przeświadczeniem, że to ja Go mam, mogę wyjąć i pokazać: patrzcie, jest taki.

RENATA ROGOZIŃSKA: Wraz z zarzutem dominacji we współczesnej sztuce religijnej tematyki pasyjnej, nadmiernej koncentracji na „tajemnicach bolesnych” naszej wiary pojawiają się też zastrzeżenia dotyczące samego sposobu wyobrażania owych scen. W ukrzyżowaniu ukazuje się często w sposób niezwykle drastyczny to wszystko, co się wiąże z fizjologią umierania, podkreśla się, nierzadko przejaskrawiając, straszliwe katusze, jakich doświadczył Chrystus-człowiek. Tak więc nie tylko zachwianie proporcji w zakresie tematyki, ale także zbyt silny weryzm wielu przedstawień sprawia, że zostaje zbyt jednostronnie ukazana prawda o śmierci Zbawiciela. Składa się na nią przecież nie tylko cierpienie i tortura, ale także zbawienie i chwała. I znów o tym, że możliwe jest równoczesne ukazanie w wizji ukrzyżowania obu tych aspektów, materialnego i duchowego, świadczy ikona.

TADEUSZ BORUTA: Często zapominamy, że ikona stanowi rzeczywistość zupełnie innego rodzaju i pochodzi z odmiennego obszaru kulturowego. Każda ikona, także ta, która przedstawia ukrzyżowanie, jest wizją świata eschatycznego, przebóstwionego, wyobrażeniem rzeczywistości po zmartwychwstaniu. W prawosławiu nie było nigdy tak silnego doświadczenia osoby. Pojęcie osoby zostało ukształtowane w obrębie kultury rzymskiej. Wiąże się z nim trudny problem wolności i odpowiedzialności. Artysta, któremu przyszło tworzyć w tej kulturze, nie ma żadnego gotowego wzoru, jest więc w pewien sposób wolny, choć równocześnie ma poczucie odpowiedzialności i winy, z którego nie jest się w stanie wyzwolić. W każdym momencie tworzenia, bez względu na to, czy wykonujemy arcydzieło, czy kicz, jesteśmy w pewnej sytuacji etycznej i ciągle mamy poczucie winy, świadomość grzechu.

Warto w tym miejscu przypomnieć raz jeszcze słowa Jana Pawła II wypowiedziane podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i sztuki w Wiedniu w 1983 r.: *Kościół potrzebuje*

sztuki, nie tyle po to, ażeby zlecać jej zadania i w ten sposób zapewnić sobie jej służbę, ale przede wszystkim po to, aby osiągnąć głębsze poznanie conditio humana, wspaniałości i nędzy człowieka. Kościół potrzebuje sztuki, aby lepiej wiedzieć, co się kryje w człowieku: w tym człowieku, któremu ma głosić Ewangelię. Jeśli artysta ma rzeczywiście ukazywać kondycję człowieka i w jakiś sposób współbrzmieć z jego przeżyciami, to nie może wejść w pewien stereotyp przedstawień, w przyjęty niegdyś kanon.

RENATA ROGOZIŃSKA: Patrząc na współczesną sztukę sakralną, w której tak silnie dochodzi do głosu ów homocentryczny punkt widzenia, z perspektywy historycznej, trzeba uznać tę właściwość za najbardziej być może znamiennej jej cechę i równocześnie za swoisty signum temporis. W czasach, kiedy w sztukach plastycznych postawiono na niezależność od jakichkolwiek uwarunkowań, gdy postulat niezaangażowania został podniesiony do rangi dogmatu, sztuka religijna zdołała ocalić wartości prawdziwie humanistyczne, otworzyć się na człowieka i jego problemy egzystencjalne. Nie dziwi zatem tak charakterystyczny dla lat osiemdziesiątych jej alians z problematyką martyrologiczno-patriotyczną. To nie prosty koniunkturalizm i presja zdarzeń historycznych, lecz właśnie głęboki humanizm sztuki znajduje się u źródeł jej społecznego czy nawet politycznego zaangażowania. Podobną sytuację mieliśmy już w XVI w. w Niemczech, zwłaszcza w dziedzinie grafiki. Sztuka religijna Europy Zachodniej przechodziła w przeszłości przez różne etapy. Bywało, że dominował w niej język form symbolicznych, znacznie odrealniających, czego znakomitym przykładem może być wiele dzieł plastyki romańskiej. Kiedy indziej, zwłaszcza pod koniec Średniowiecza, można obserwować zjawisko hominizacji przedstawień religijnych widzianych, podobnie jak dzisiaj, sub speciae hominis – z punktu widzenia dramatycznych doświadczeń egzystencjalnych. Później, w Renesansie włoskim, obserwujemy z kolei idealizującą sublimację tych wyobrażeń. Uroda cielesna staje się wówczas wyrazem piękna duchowego, symbolicznym przedstawieniem świętości i boskości. Za każdym razem zmiany te towarzyszyły pewnym przewartościowa-

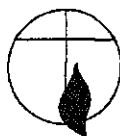
niom dokonującym się w teologii, czy też przeobrażeniom zachodzącym w sferze pobożności. Dziś także wspomnianą personalizację przedstawień o charakterze sakralnym można wiązać np. ze specyfiką posoborowego mówienia o Bogu, dla wielu chrześcijan zbyt pragmatycznego i zanadto osadzonego w doczesności. Być może nadejdzie znów czas na sztukę tworzoną z perspektywy zmartwychwstania.

ADAM BRINCKEN: A co zostanie w niej wówczas z doświadczenia ludzkiego? Zmartwychwstanie to przecież doświadczenie nie znane człowiekowi.

TADEUSZ BORUTA: Wiele osób sądzi, że to egzystencjalno-martyrologiczne traktowanie przesłania Ewangelii jest dziś przede wszystkim specjalnością polską i stanowi efekt pewnego upośledzenia kulturowego oraz doświadczenia kraju, który przez wiele lat był zniewolony i ciemniony. Na Zachodzie, może poza sztuką niemiecką, ta tendencja jest raczej nieobecna, a w każdym razie nie pojawia się aż na taką skalę, jak się to dzieje u nas. Społeczeństwo Europy Zachodniej nie chce się stresować sztuką, która przywołuje doświadczenie śmierci, przemijania, marność życia czy alienacji. Wiadomo np., że w Anglii Francis Bacon bardzo długo nie był akceptowany dlatego, że jego obrazy były zbyt dramatyczne.

MACIEJ ZYCHOWICZ: Jeśli sens pracy twórczej rozumie się jako poszukiwanie tajemnicy, to absolutnie nie można nikogo instruować, czego i w jaki sposób powinien szukać i co ma znaleźć. Jeśli artysta uważa się za chrześcijanina, to będzie myślał nie o jakimś mniej lub bardziej abstrakcyjnym Absolucie, ale o Bogu. Natomiast to, jak on do tego dojdzie i jakimi środkami artystycznymi zechce to wyrazić, jest jego najbardziej osobistą sprawą i nikt nie ma prawa mu niczego narzucać. Także Kościołowi nie wolno ograniczać jego swobody twórczej. Dziś jesteśmy szczególnie narażeni na różnego rodzaju manipulacje. Chciałbym tu zwrócić uwagę na bardzo trudną sytuację, w jakiej znajduje się u nas sztuka powstająca w kręgu chrześcijaństwa i w jakiej znalazły się w związku z tym kongres SIAC

oraz towarzysząca mu wystawa. Wszystko, co ma teraz cokolwiek wspólnego z chrześcijaństwem, zostanie prędzej czy później związane z ZChN czy jakimś innym odłamek katolicyzmu politycznego. Wykonując jakikolwiek ruch musimy się natychmiast tłumaczyć, że za nami nikt nie stoi, że my naprawdę szczerze próbujemy się zająć własną wiarą czy poszukać wspólnej przestrzeni duchowej.



Jan Paweł Jędrzejewski

Jak protestant z katolikiem

Refleksje z Irlandii Północnej

Od dwudziestu pięciu z górą lat słowa „Irlandia Północna” kojarzą się obserwatorom współczesnego życia politycznego zupełnie jednoznacznie – z najbardziej długotrwałym i najbardziej krwawym konfliktem wewnętrznym w Europie Zachodniej, z doniesieniami o zamachach bombowych i strzelających zza węgła snajperach, czy wreszcie z jakże gorzko brzmiącym dziennikarskim podsumowaniem charakteru rozgrywającego się w sześciu otaczających Belfast hrabstwach dramatu jako wojny domowej pomiędzy północnoirlandzkimi katolikami a protestantami. Cała sytuacja wydaje się kompletnym paradoksem historii: jak jest możliwe, by w zamożnej, cywilizowanej, jednoczącej się Europie trwał konflikt wewnętrzny o takiej intensywności, skąd niemożność znalezienia rozwiązania satysfakcjonującego wszystkie zaangażowane w północnoirlandzki dylemat strony, przede wszystkim zaś jak wytłumaczyć głęboką sprzeczność pomiędzy prowadzącym do bratobójczych walk duchem nienawiści a fundamentalnymi zasadami chrześcijaństwa, którego wyznawcami mienia się ludzie w walkach tych uczestniczący? Gdzie leży (i czy w ogóle istnieje) prawda o konflikcie w Irlandii Północnej?

Najpierw kilka wyjaśnień natury faktograficznej i terminologicznej. Irlandia Północna to stosunkowo młoda jednostka polityczno-administracyjna, powstała w 1920 r. w wyniku decyzji parlamentu Zjednoczonego Królestwa o podziale Irlandii w celu rozwiązania prob-

lemu statusu politycznego Zielonej Wyspy zgodnie z wolą większości mieszkańców poszczególnych jej części. Irlandia Północna nie weszła w skład powstałego w 1921 r. Wolnego Państwa Irlandzkiego, przekształconego następnie w 1949 r. w Republikę Irlandii. Pozostaje ona częścią składową państwa brytyjskiego, zachowującą wprawdzie pewną odrębność prawną i administracyjną, ale w sensie politycznym w pełni z nim zintegrowaną¹. Irlandia Północna wybiera zatem oczywiście w wolnych wyborach posłów do Izby Gmin i ma przedstawicieli w Izbie Lordów; władza wykonawcza spoczywa w rękach będącego pełnoprawnym członkiem rządu ministra ds. Irlandii Północnej. Na niższym szczeblu istnieją demokratycznie wybrane rady okręgowe, wybierające z kolei burmistrzów i innych przedstawicieli administracji. Wbrew powszechnemu mniemaniu tak w Belfaście, jak i w całej prowincji toczy się całkowicie normalne życie – otwarte są sklepy, szkoły, zakłady pracy, urzędy administracji państwowej, restauracje, kina i teatry, działają sądy, poczta, telekomunikacja, uniwersytety, wydawnictwa, wychodzi prasa, normalnie funkcjonują radio i telewizja, kursują pociągi i autobusy, a trzy znajdujące się w prowincji lotniska bez problemów obsługują tysiące pasażerów. Irlandia Północna to nie kraj wojny domowej, jak Bośnia i Hercegowina – to kraj spokojnie żyjących, serdecznych, gościnnych ludzi, w którym nieliczni fanatyczni ekstremiści wybrali terrorizm jako drogę realizacji swych celów politycznych.

¹ Pełna nazwa państwa brytyjskiego to, przypomnijmy, Zjednoczone Królestwo Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej; używany w tym znaczeniu potocznie w języku polskim termin „Wielka Brytania” jest potencjalnie nieściśły, historycznie oznacza on bowiem jedynie trzy z czterech krajów należących do Zjednoczonego Królestwa, tj. Anglię, Walię i Szkocję. Ewentualnych nieporozumień można uniknąć używając w odniesieniu do całości państwa brytyjskiego terminu „Brytania”, rzadko stosowanego, ale wartego popularyzacji.

Skąd jednak w ogóle podział Irlandii? U źródeł niezależnienia się przed siedemdziesięciu kilku laty Irlandii Północnej od reszty Zielonej Wyspy leżał fakt, że idea autonomii Irlandii, stanowiąca przez wiele dziesięcioleci centralny problem polityki wewnętrznej państwa brytyjskiego, nie była bynajmniej traktowana przez wszystkich mieszkańców tego kraju z jednakowym entuzjazmem. Dla stanowiących mniejszość w skali całej wyspy, ale wyraźnie dominujących w sześciu z dziewięciu hrabstw prowincji Ulster² protestantów, w większości potomków przybyłych tu przed wiekami imigrantów z północnej Anglii i Szkocji, dążenie do usamodzielnienia się Irlandii jako całości oznaczało perspektywę konieczności podporządkowania się zdominowanej przez katolicką większość władzy w Dublinie i osłabienia czy wręcz likwidacji związku z koroną i państwowością brytyjską, z którymi czuli się oni, jako pełnoprawni obywatele Zjednoczonego Królestwa, w pełni historycznie, kulturowo i emocjonalnie związani. Bezkompromisowość przedstawicieli obydwu irlandzkich społeczności, wyrażająca się m.in. przez tworzenie organizacji o charakterze paramilitarnym, takich jak katolicko-nacjonalistyczna Irlandzka Armia Republikańska (Irish Republican Army) i protestancko-unionistyczne Ulsterskie Siły Ochotnicze (Ulster Volunteer Force), i podejmowanie przez nie czynnych działań zbrojnych, nie rokowały dobrze idei powstania jednolitego państwa irlandzkiego; decyzja o podziale wyspy była więc zatem, ze względów historycznych, demograficznych i kulturowych, w zasadzie nieunikniona.

Skąd jednak aż tak silne animozje, tak na linii Dublin – Londyn, jak i Belfast – Dublin? Jak zwykle w wypad-

² Powszechna praktyka utożsamiania pojęć Irlandia Północna i Ulster nie jest precyzyjna; historyczna prowincja Ulster obejmuje, prócz sześciu hrabstw Irlandii Północnej (Antrim, Armagh, Down, Fermanagh, Londonderry i Tyrone), również trzy hrabstwa (Cavan, Donegal i Monaghan) wchodzące w skład Republiki Irlandii.

kach ciągnących się przez dziesięciolecia czy wręcz stulecia waśni i antagonizmów winna jest historia, obecna tak w muzeach i salach wykładowych, jak i bardzo głęboko w świadomości zwykłych ludzi, i w konsekwencji przekształcająca się często w coś na podobieństwo grupowej mitologii, kreującej z jednej strony legendy i bohaterów, z drugiej zaś jednak równocześnie podtrzymującej wyobrażenia o wrogach i zdrajcach. Faktem jest, że poczynając od XII w. Irlandia była terenem angielskiej przede wszystkim, lecz także szkockiej i walijskiej ekspansji, tracąc w coraz większym stopniu znamiona samodzielności i stając się w rezultacie czymś w rodzaju kolonii, zdominowanej przez wpływy większego i bogatszego sąsiada tak w sferze ekonomicznej, jak i politycznej i kulturowej. Szczególnie drastyczne formy zależności ta przybrała w okresie od końca XV do końca XVIII stulecia. Z drugiej strony nie można zaprzeczać temu, że to właśnie poprzez Anglię (czy też, szerzej, Wielką Brytanię) docierały do Irlandii wszelkiego rodzaju zdobycze nowoczesnej cywilizacji europejskiej, tak w sferze czysto materialnej, jak i (czy może nawet przede wszystkim) w dziedzinie organizacji życia społecznego i publicznego, edukacji, kultury itd. To właśnie z Anglii zostały przeszczepione do składającej się jeszcze w późnym średniowieczu z państwów plemiennie-rodowych Irlandii idee nowożytnego systemu państwowego, parlamentaryzmu i sądownictwa. To wpływy angielskie doprowadziły do założenia w 1591 r. narodowego uniwersytetu irlandzkiego, po dziś dzień utrzymującego renomę jednej z najlepszych uczelni na Wyspach Brytyjskich i konkurującego nawet z uniwersytetami w Oksfordzie i Cambridge – dublińskiego Trinity College. To wreszcie dzięki powszechnemu rozprzestrzenieniu się języka angielskiego kultura irlandzka stała się – w odróżnieniu od niemal wyłącznie folklorystycznej w charakterze kultury innych narodów wywodzących się z celtyckiego kręgu etnicznego, jak Walijczycy czy Bretończycy – znaczącym elementem kultury ogółnoświato-

wej we wszystkich niemal jej dziedzinach i na wszystkich poziomach: od ezoterycznej poezji Williama Butlera Yeatsa i prozy Jamesa Joyce'a aż do twórczości współczesnych idoli filmu, jak Daniel Day Lewis, czy muzyki rockowej, jak zespół U2.

Jeszcze bardziej złożona – i mająca podstawowe znaczenie przy analizie problemu północnoirlandzkiego – jest kwestia wewnętrznych relacji pomiędzy głównymi społecznościami irlandzkimi i reprezentowanymi przez nie tradycjami. Stulecia kolonizacji, o zróżnicowanym w różnych okresach charakterze i natężeniu, spowodowały wytworzenie się na Zielonej Wyspie swoistego konglomeratu różnych grup ludności, podkreślających swą historyczną, kulturową i religijną odrębność, ale jednak w równym stopniu współtworzących bogactwo i różnorodność dziedzictwa kulturowego Irlandii. Historycznie rzecz jasna centralną pozycję zajmują tu potomkowie rdzennych celtyckich mieszkańców wyspy, głównie chłopów, stanowiących oczywiście zawsze zdecydowaną większość ludności kraju, lecz przez długie stulecia spychanych przez angielskich kolonizatorów do roli taniej siły roboczej i w rezultacie na margines życia społecznego Irlandii. W ciągu XVIII i przede wszystkim XIX w., pod wpływem rozwoju sieci szkolnictwa angielskiego, administracji, transportu, komunikacji, kontaktów ekonomicznych itp., zdecydowana większość mówiących początkowo wciąż jeszcze celtyckim językiem irlandzkim Irlandczyków stopniowo zaczęła używać języka angielskiego, uzyskując dzięki temu szerszy dostęp do wykształcenia, działalności gospodarczej czy życia publicznego; nie bez znaczenia było w tym miejscu również przyjęcie tego języka jako języka duszpasterstwa przez Kościół katolicki, któremu pomimo reformacyjnych trudności zdecydowana większość rdzennych Irlandczyków pozostała wierna. Powstanie w rezultacie w XIX w. katolickiej i wywodzącej się z rdzennych Irlandczyków klasy średniej, a także wzrost znaczenia politycznego irlandzkiego chłopstwa pomogły

niewątpliwie w rozwoju narodowego ruchu irlandzkiego i przyczyniły się do przyspieszenia procesu niepodległościowego – typowo irlandzkim paradoksem jest jednak fakt, że zjawiska te, choć istotne, nie leżały u podstaw zachodzących zmian, kluczową rolę bowiem w tym procesie odegrał nie kto innych, jak przedstawiciele mniejszości protestanckiej!

Wkraczamy w tym momencie na teren drugiej z trzech głównych tradycji kształtujących oblicze nowożytnej historii Irlandii – tradycji tzw. Protestant Ascendancy, czyli wywodzącej się z angielskich kolonizatorów irlandzkiej (czy też angloirlandzkiej) szlachty i mieszczaństwa, warstwy, która przez cztery niemal stulecia, od wieku XVI do początków XX, zajmowała w życiu kraju zdecydowanie dominującą pozycję społeczną, gospodarczą, polityczną i kulturalną. Pochodzący wprawdzie najczęściej z Anglii, mówiący oczywiście po angielsku, wierni brytyjskiej koronie i należący do wchodzącego w skład wspólnoty anglikańskiej narodowego Kościoła irlandzkiego protestanci właściciele ziemscy, kupcy i przedstawiciele wolnych zawodów nie byli jednak już Anglikami – przez pokolenia zamieszkaali w Irlandii, ukształtowani przez jej warunki życia, świadomi odrębności swych interesów ekonomicznych i politycznych i wreszcie mówiący z charakterystycznym akcentem, stawali się często najbardziej gorliwymi patriotami irlandzkimi, aktywnymi czy to w dziedzinie działalności czysto politycznej, jak wybitni przywódcy parlamentarni Henry Grattan i Charles Stewart Parnell, czy to na niwie literackiej i kulturalnej, jak choćby Jonathan Swift, William Butler Yeats czy John Millington Synge. Nie dającego się przecenić znaczenia Protestant Ascendancy dla rozwoju narodowej tradycji irlandzkiej nie umniejsza bynajmniej fakt, że wielu przedstawicieli tej warstwy uważało się, przy pełnej świadomości swych irlandzkich korzeni, równocześnie za Brytyjczyków – wystarczy wymienić tu wielkiego filozofa i polityka Edmunda Burke'a czy dramaturgów Oscara Wil-

de'a i George'a Bernarda Shaw. Rzecz w tym, że to właśnie protestancka szlachta dążyła w końcu XVIII w. do zniesienia kolonialnej zależności Irlandii od parlamentu brytyjskiego, a w stulecie później do zapewnienia krajowi autonomii; to protestanci odnajdywali, tłumaczyli na angielski i publikowali, gwoździ budzenia ducha narodowego, teksty starych celtyckich pieśni, mitów i legend; protestantem był też pierwszy prezydent niepodległej Irlandii, syn anglikańskiego duchownego z hrabstwa Roscommon, Douglas Hyde.

Rozproszona szeroko po całym niemal terytorium wyspy i stosunkowo nieliczna warstwa szlachty i mieszczaństwa angloirlandzkiego nie mogła jednak w warunkach pełnej niepodległości utrzymać swej dominującej pozycji w życiu społecznym kraju. Reformy rolne oraz zniszczenia spowodowane wojną domową z lat dwudziestych podważyły jej pozycję ekonomiczną, zaś graniczący z teokracją system rządów Wolnego Państwa Irlandzkiego, przeciwko któremu protestował m.in. w irlandzkim senacie sam William Butler Yeats, zmniejszył jej siłę oddziaływania społecznego. Konsekwencją zmniejszającej się roli „wysadzonych z siodła” Anglo-Irlandczyków była oczywiście emigracja z kraju, w wyniku której udział protestantów wśród mieszkańców Republiki Irlandii wynosi obecnie poniżej 5%, ponad dwukrotnie mniej niż w momencie uzyskania przez Irlandię niepodległości. Zjawisko to, interpretowane przez protestantów jako w najlepszym razie wchłonięcie, w najgorszym zaś wykorzenienie, kultury mniejszościowej przez dominującą, ekspansywną kulturę katolickiego państwa katolickiego narodu, jakim jest według nich Republika Irlandii, tłumaczy nieufność i rozczerzowanie większości irlandzkich protestantów wobec idei zjednoczenia wyspy. Nieufność tym większą, że powiązaną z uzasadnionym przez długie dziesięciolecia argumentem o dyskryminacji prawnej protestantów w świetle opartego na zasadach moralności katolickiej ustawodawstwa Republiki,

szczególnie w zakresie prawa rodzinnego i zagadnień pokrewnych³.

Szczególnie ostry wymiar nieufność ta ma oczywiście wśród protestantów w Irlandii Północnej – obrona związku z resztą Brytanii jest dla nich równocześnie obroną ich statusu jako większości, większości, która w ewentualnej zjednoczonej Irlandii byłaby skazana, jak uważają, na los podobny do losu protestanckiej mniejszości w Republice. Ta „mentalność oblężonej twierdzy” (uzasadniona skądinąd faktem, że konstytucja Republiki Irlandii w jednoznaczny sposób definiuje jako obszar swej suwerenności całą wyspę, co jest unikatowym w skali Europy Zachodniej zapisem podważającym powszechnie uznane w skali międzynarodowej pryncypia terytorialnej integralności państw) jest zresztą uwarunkowana również charakterem północnoirlandzkiej społeczności protestanckiej, obejmującej nie tylko przedstawicieli klas średnich i wyższych, ale również prostych robotników i rolników, potomków ubogich emigrantów szkockich i angielskich, którzy zwłaszcza w XVII stuleciu osiedlali się na rzadko zaludnionych i oddalonych od centrum Irlandii wzgórzach prowincji Ulster. Ta odrębność socjologiczna północnoirlandzkiego protestantyzmu przejawia się również w sferze religijnej – dominujące miejsce wśród Kościołów protestanckich należy w sześciu hrabstwach nie do tolerancyjnego ziemiańsko-inteligentnego narodowego Kościoła irlandzkiego, ale do różnych odłamów wywodzącego się ze szkockiej tradycji reformowanej Kościoła presbiteriańskiego, z jednej strony ludowego i demokratycznego w charakterze, z drugiej zaś często fundamentalistycznego i dalekiego nie tylko od idei ekumenizmu, ale czasem wręcz od zwykłych zasad nowożytnej tolerancji religijnej. Siłę

³Warto przypomnieć, że po dziś dzień w Republice Irlandii nie istnieje np. instytucja rozwodu, zaś legalizacja powszechnej dostępności środków antykoncepcyjnych czy dekryminalizacja aktów homoseksualnych są zaledwie sprawą ostatnich kilku lat.

oddziaływania prezbiterianizmu na życie społeczne prowincji ilustruje choćby unikatowy w skali współczesnej Europy fakt, że znaczący procent wśród aktywnych polityków w Irlandii Północnej to duchowni – wśród siedemnastu północnoirlandzkich posłów do Izby Gmin jest ich aż trzech, jeden zaś z nich, Ian Paisley, jest równocześnie jednym z trzech północnoirlandzkich posłów do Parlamentu Europejskiego oraz przywódcą radykalnej Demokratycznej Partii Unionistycznej (DUP).

Demograficzna dominacja protestantów, stanowiących obecnie około 60% ludności Irlandii Północnej (przeważa ta zresztą powoli się zmniejsza), jest również powiązana z dominacją ekonomiczną – ze względu na uwarunkowania historyczne i geograficzne największe skoncentrowanie protestantów istnieje w hrabstwie Antrim i Down, leżących na wschodnim wybrzeżu prowincji i otaczających jej wyrosłą wokół naturalnego portu stolicę i drugie co do wielkości miasto Zielonej Wyspy, wysoko uprzemysłowiony i stanowiący ożywione centrum administracyjne, kulturalne i handlowe Belfast; główne z kolei skupiska katolików to rolnicze i relatywnie uboższe tereny hrabstw Fermanagh i Tyrone w południowo-zachodniej części prowincji. Efektem takiego stanu rzeczy było przez długie dziesięciolecie zachowywanie przez protestantów nieproporcjonalnie dużego wpływu na życie Irlandii Północnej – pomimo istnienia w tej prowincji, podobnie jak w pozostałych częściach Zjednoczonego Królestwa, w pełni demokratycznego porządku prawnego⁴, praktyka życia politycznego odbiegała często od ideału, zarówno zresztą z winy będących u władzy⁵ i korzystających ze swych wpływów dla

⁴ Prawne równouprawnienie katolików i protestantów zostało wprowadzone w całej Brytanii, a więc również w Irlandii, już w 1829 r.

⁵ W latach 1921-72 lokalna władza w Irlandii Północnej należała do rządu wyłanianego przez regionalny parlament, w którym przewagę zachowywali oczywiście od początku do końca reprezentanci większości protestancko-unionistycznej. Obecny system, oparty na bezpośrednim zarządzaniu

obrony interesów swojej wspólnoty protestantów, jak i wskutek bojkotu instytucji państwowych przez nacjonalistycznie nastawionych i z definicji przeciwnych idei podziału Irlandii katolików.

Narastające wskutek różnic religijnych, politycznych i ekonomicznych napięcia pomiędzy dwiema północno-irlandzkimi społecznościami doprowadziły w efekcie do wybuchu – pokojowe początkowo demonstracje katolików i protestantów zaczęły latem i jesienią 1968 r. przeradzać się w zamieszki, których eskalacja doprowadziła w lipcu następnego roku do pierwszych ofiar śmiertelnych. Zastosowane przez rząd środki bezpieczeństwa, takie jak wprowadzenie do prowincji, już w kwietniu 1969 r., oddziałów wojskowych, nie przyniosły efektów – samonapędzająca się spirala organizowanego przez istniejące po obu stronach organizacje paramilitarne terroru i plemiennej nieomal w swym charakterze zemsty spowodowała w pierwszych latach konfliktu lawinowe narastanie liczby różnego rodzaju incydentów, od pojedynczych zamachów bombowych do regularnych strzelanin na ulicach. Tragiczne żniwo tych niepokojów przekraczało w latach 1971-77 sto ofiar rocznie, osiągając swe apogeum w 1972 r., kiedy to zginęło w Irlandii Północnej 467 osób.

O ile dramatyzm wydarzeń pierwszych lat północno-irlandzkiego konfliktu mógł zatem w pewnym sensie usprawiedliwiać traktowanie go w kategoriach wojny domowej, o tyle jednak w ostatnich piętnastu mniej więcej latach sytuacja w prowincji w zasadzie się ustabilizowała – niezależnie od tego, jak względny i gorzki jest charakter tej stabilizacji. Miasta i wsie sześciu hrabstw są idyllicznie spokojne, sennie nawet; nie widać tam barykad (choć ogromne malowidła na zewnętrznych

prowincją przez Ministerstwo ds. Irlandii Północnej w rządzie centralnym, został wprowadzony w konsekwencji dramatycznego rozwoju wypadków na przełomie lat 60. i 70.

ścianach domów w protestanckich i w katolickich dzielnicach Belfastu i Londonderry przypominają o wszechobecności polityki w życiu prowincji), nie chodzą też po nich, prócz obszarów nadgranicznych oraz centrum Belfastu, uzbrojeni żołnierze. Nie ma już od lat strzelanin na ulicach Irlandii Północnej – jeśli pada gdzieś strzał, to jest to strzał terrorysty-zamachowca precyzyjnie wykonującego „egzekucję” na żołnierzu brytyjskim, na policjancie, na członku organizacji paramilitarnej lub działaczu politycznym z drugiej strony religijnej bariery, czy też wreszcie na zdrajcy własnej sprawy. Jeśli wybuchą bomba, to albo pod konkretnym, precyzyjnie wybranym samochodem czy budynkiem mieszczącym siedzibę partii politycznej strony przeciwnej, albo w centrum miasta – nie po to jednak na ogół, by zabić (cho ostatecznie zakupy robią wszyscy, „nasi” podobnie jak „tamci”), ale by zdezorganizować normalne życie: często stosowaną metodą jest wówczas np. przekazywanie policji informacji o podłożonym ładunku wybuchowym, co pozwala najczęściej na ewakuację ludzi z zagrożonego miejsca. W tego typu działaniach, tak zresztą na terenie Irlandii Północnej jak i w pozostałych częściach Zjednoczonego Królestwa, specjalizuje się najbardziej znana z organizacji terrorystycznych, nacjonalistyczna IRA – to właśnie ona jest odpowiedzialna za najgłośniejsze zamachy ostatnich lat, takie jak przedbożonarodzeniowy atak na najśłynniejszy londyński dom towarowy Harrods (1983), zamach na przywódców rządu brytyjskiego w czasie konferencji Partii Konserwatywnej w Brighton (1984), czy wreszcie ubiegłoroczny atak na finansowe centrum londyńskiego City. Przeciętny roczny bilans północnoirlandzkiego terroru to kilkadziesiąt osób zabitych, wielu rannych, a także bardzo poważne straty materialne, pokrywane zresztą, w celu umożliwienia normalnego funkcjonowania zwykłym firmom ubezpieczeniowym, w całości przez rząd.

Zmiany, jakie zaszły w Irlandii Północnej w ciągu ostatnich kilkunastu lat to jednak nie tylko kwestia ogra-

niczenia skali i zasięgu niepokojów – to również dążenie do likwidacji wszelkich przejawów dyskryminacji w życiu publicznym i wyrównania szans wszystkich mieszkańców prowincji, niezależnie od ich pochodzenia i wyznania. Jak przyznają przedstawiciele obydwu północnoirlandzkich społeczności, nie istnieje już w Irlandii Północnej lat dziewięćdziesiątych współzależność między wyznawaną religią a dostępnością wykształcenia, możliwościami awansu zawodowego czy też sposobem traktowania przez organy administracji państwowej; wśród północnoirlandzkich katolików są zarówno, jak dawniej, robotnicy, rolnicy czy drobni sklepikarze, jak i adwokaci, lekarze, przedsiębiorcy, dyrektorzy fabryk i banków, profesorowie uniwersytetów. Poziom życia w Irlandii Północnej jest znacznie wyższy niż po drugiej stronie granicy, znacznie niższe są tu podatki, wyższe dochody, lepszy poziom wszelkiego rodzaju infrastruktury, świadczeń socjalnych, służby zdrowia, szkolnictwa – nic dziwnego zresztą, gdy się wspomni różnice w poziomie dochodu narodowego Zjednoczonego Królestwa w porównaniu z Republiką Irlandii. W konsekwencji zachwianiu ulega tradycyjna jednoznaczność zróżnicowania postaw politycznych – choć tradycyjny podział na unionistów i nacjonalistów jest nadal aktualny, to jednak najnowsze badania opinii publicznej wykazują, że ponad 80% mieszkańców prowincji (a więc, biorąc pod uwagę, że 40% ludności Irlandii Północnej to katolicy, również co drugi katolik) opowiada się za pozostaniem Irlandii Północnej w obrębie Brytanii – co oczywiście w dodatkowy sposób komplikuje północnoirlandzką łamigłówkę.

Stabilizacja zatem – ale stabilizacja będąca jednocześnie oznaką kompletnego impasu. Główne północnoirlandzkie partie polityczne, choć potrafią czasami współpracować na szczeblu lokalnym, nie mogą jednak się zgodzić co do pryncypiów, takich jak np. kwestia stopnia zaangażowania w rozstrzygnięcie spraw północnoir-

landzkich rządu w Dublinie⁶, ewentualność wprowadzenia nowych form zarządzania sześcioma hrabstwami, czy też wreszcie, jak w ostatnich miesiącach, sprawa współuczestniczenia w procesie politycznym wewnątrz prowincji skrajnie nacjonalistycznej i powiązanej z IRA partii Sinn Fein, kierowanej przez kontrowersyjnego Gerry Adamsa. Nie pomagają w rozwiązaniu sytuacji ani nowe ataki terrorystyczne, ani nie zawsze jednoznaczna postawa władz, której najlepszym przykładem jest chwiejność stanowiska obecnego premiera Johna Majora i ministra ds. Irlandii Północnej, Patricka Mayhew, w sprawie negocjacji z Sinn Fein. Nie wydaje się już raczej możliwe, by wzbudzone ostatnio, w konsekwencji ubiegłorocznych rozmów między Johnem Humem i Gerry Adamsem oraz uzgodnień brytyjsko-irlandzkich podpisanych na Downing Street przed Johna Majora i premiera Irlandii Alberta Reynoldsa, nadzieje na szybkie pokojowe rozwiązanie konfliktu okazały się uzasadnione.

Czy więc w ogóle jest dla Irlandii Północnej jakakolwiek nadzieja? Podstawowy problem tkwi chyba nie w niemożności osiągnięcia porozumienia przez polityków, ale znacznie głębiej, w świadomości zwykłych ludzi, w niemożności zaakceptowania przez wielu mieszkańców prowincji przekonania o konieczności zintegrowania dwóch północnoirlandzkich wspólnot. Bolesnym przykładem braku integracji jest bez wątpienia spektakularne niepowodzenie dążeń mających na celu międzywyznaniową integrację szkolnictwa – zdominowane w ponad 95% przez wpływy Kościołów północnoirlandzkie szkoły zamykają w znacznym stopniu przed młodzieżą możliwość kontaktów z rówieśnikami innego wyznania, presja zaś ze strony tak duchowieństwa, jak i społecz-

⁶ Porozumienie brytyjsko-irlandzkie z 1985 r., które uznało prawo rządu Republiki Irlandii do współuczestniczenia w procesie poszukiwania rozwiązania konfliktu i do współdecydowania o przyszłości prowincji, spotkało się oczywiście z ostrym sprzeciwem unionistów.

ności parafialnych jest w tym małomiasteczkowym zasadniczo kraju na ogół na tyle silna, po obu zresztą stronach, by torpedować próby wychowania dzieci i młodzieży w warunkach większej otwartości, tak światopoglądowej jak i ogólnospołecznej. Konsekwencją zamkniętego w obrębie wspólnot religijnych systemu wychowania i szkolnictwa jest oczywiście utrzymywanie się wśród mieszkańców prowincji wizji północnoirlandzkiego społeczeństwa jako społeczeństwa spolaryzowanego, w którym wyznawanie określonej religii determinuje nie tylko wybór miejsca i sposobu oddawania czci Bogu, ale również wybór szkoły dla dzieci, lekarza, mechanika samochodowego czy baru, do którego idzie się na piwo czy na whiskey⁷.

Równouprawnienie zatem równouprawnieniem, ale do integracji w Irlandii Północnej daleko – co gorsza, nie wydaje się, by większości mieszkańców prowincji, pomimo deklarowanego powszechnie potępienia terroryzmu i pragnienia pokoju, naprawdę zależało na lepszym wzajemnym zrozumieniu i likwidacji istniejących pomiędzy katolikami i protestantami społecznych i psychologicznych barier. Czy zresztą może być inaczej, gdy nawet nad grobami ofiar północnoirlandzkiego konfliktu trudno czasami o pojednanie, gdy modłące się z jednej strony o pokój Kościoły równocześnie sankcjonują manifestacyjne pogrzeby „poległych w boju” terrorystów, gdy w sytuacjach konfrontacji pomiędzy chrześcijańskim wymaganiem moralnym a poczuciem lojalności wobec wspólnoty próby szukania kompromisu kończą się często dokonywaniem wyborów według zasad moralności Kalego?

⁷Sic! – północnoirlandzka odmiana tego trunku, w odróżnieniu od szkockiej, pisze się przez „c”.

WACŁAW IWANIUK

Papież Jan Paweł II odwiedza 12 sierpnia 1993 roku
Światowy Zlot Młodzieży w Denver, Kolorado

Tak było jak przypuszczałem –

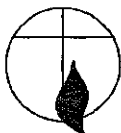
Lato wypiękniało i przyjechali turyści
bo zawsze przyjeżdżają do stanu Kolorado
by się nasycić pięknem Południa –

Nasz Papież też przyjechał –

Ma dawny uśmiech i te same oczy
które widzą więcej niż nam się wydaje –

Zieleń w Denver zakochana jest w sobie
Pełno jej wszędzie –
Harcerze rozkładają namioty i śpiwory
ubrania porzucone pod naporem snu
leżą w nieładzie –

Jutro obudzimy się pewniejsi niż wczoraj
wypełnieni pięknem Południa
i Słowem Papieża.



Irlandia Północna – konflikt religii czy polityki?

Zielona Wyspa, Irlandia, to niewielki skrawek ziemi oddzielony od Szkocji, Walii i Anglii Morzem Irlandzkim. Irlandczycy to naród w znacznej większości żyjący na emigracji, głównie w Stanach Zjednoczonych. Szacuje się, że na obczyźnie żyje ich około 40 mln przy około 4 mln na wyspie. Największym zespołem miejskim jest ponad milionowa stolica Republiki Irlandii – Dublin, miejsce urodzenia Jamesa Joyce'a i Jonatana Swifta. Administracyjnie terytorium jest podzielone między dwa państwa: Republikę Irlandii i małe państwo wchodzące w skład Korony Brytyjskiej, zajmujące część północno-wschodnią wyspy, zwane Irlandią Północną. Stolicą północy jest Belfast, 300-tysięczne miasto i port morski. Wyspa jest głównie obszarem rolniczym, podstawowym „przemysłem” jest hodowla owiec, które wypasają się dosłownie wszędzie. Chrystianizację tej ziemi rozpoczął w V w. św. Patryk, który do dziś cieszy się niezwykłym kultem.

Komuś żyjącemu z dala od Wysp Brytyjskich może się wydawać niedorzecznością, że w dzisiejszych czasach, prawie 50 lat po II wojnie światowej, w jednym z najbardziej rozwiniętych krajów Europy Zachodniej jest miejsce, gdzie perspektywa zachodu jest mierzona zupełnie inną kategorią. Genezy problemu Irlandii Północnej, bo o niej mowa, możemy się doszukiwać w XVII w. Panujący w Anglii, Tudorowie, z Henrykiem VIII na czele, rozpoczęli systematyczny podbój wyspy, a z chwilą ogłoszenia się przez Henryka VIII głową Kościoła w Irlandii obrona wiary katolickiej zaczęła się utożsamiać z walką narodowowyzwoleńczą. 12 VII 1690 r. rozegrała się słynna bitwa nad rzeką Boyne, bitwa katolickich Irlandczyków z protestanckimi Anglikami, dowodzonymi przez Williama of Orange. Do dzisiaj dzień 12 lipca jest obchodzony przez protestantów z Irlandii Północnej jako największe święto, dzień zwycięstwa nad katolikami, a najbardziej radykalne ugrupowanie protestanckie zwane jest od ówczesnego dowódcy Oranges (Pomarańczowi). Okupacja angielska od tamtego czasu będzie naznaczona licznymi niepokojami, wraz z największą rebelią „zjednoczonych Irlandczyków”, zakończoną niepowodzeniem w 1798 r. Jej skutkiem był podpisany 2 lata później Akt Zjednocze-

niowy między Brytanią i Irlandią, po którym m.in. rozwiązano parlament w Dublinie i który umocnił brytyjską dominację na wyspie. Akt o unii przetrwał 120 lat, znaczone licznymi buntami i powstaniem. Walka wyzwolenicza doprowadziła do podpisania 16 XII 1921 r. historycznego, anglo-irlandzkiego traktatu. Z sześciu hrabstw znajdujących się na północnym wschodzie wyspy utworzono wówczas zależną od Brytyjczyków Irlandię Północną.

O takim, a nie innym podziale wyspy zadecydował fakt, iż północna część była zamieszкана w większości przez protestantów, południe zaś i zachód były ściśle związane z katolicyzmem. Północ stała się też azylem dla uciekających przed katolikami protestantów z południa. Na utrzymanym przez Brytyjczyków obszarze znajdowało się wówczas około miliona protestantów i pół miliona katolików. Ale katolicka mniejszość nigdy nie pogodziła się z przyłączeniem do Wielkiej Brytanii północnych hrabstw, co przejawiało się w pewnych okresach napięć, szczególnie w 1939 r., a także w czasie tzw. kampanii granicznej trwającej od 1956 do 1962 r. Powołany północnoirlandzki parlament nie odzwierciedlał rzeczywistego układu sił. Północą rządili unioniści (dążący do utrzymania unii z Wielką Brytanią), nie respektując praw mniejszości katolickiej. Na ulicach raz po raz dochodziło do incydentów. W sierpniu 1969 r. rząd unionistów całkowicie stracił kontrolę nad sytuacją. Pojawiły się pierwsze ofiary najnowszego konfliktu. Po masowym niszczeniu katolickich domów rząd unionistów poprosił Brytyjczyków o wysłanie wojska. Kontyngent wojskowy liczył około 12 500 żołnierzy i jako taki utrzymuje się do dnia dzisiejszego. Początkowo katolicy przyjmowali wojsko z wielką nadzieją, że zaprowadzi pokój, lecz wkrótce stało się jasne, że wojsko będzie wypełniać politykę północnoirlandzkiego rządu. Od tego momentu zaczyna się fala walk i zamachów bombowych, trwająca nieprzerwanie do dziś. Najbardziej krwawy okres to lata 1972-74. W najgroźniejszym incydencie, zwanym krwawą niedzielą (30 I 1972), policja przyłączyła się do ataku na katolicką dzielnicę w Derry (oficjalnie Londonderry), otwierając ogień i zabijając 13 demonstrujących katolików.

Ktoś powiedział, że stolica Republiki Irlandzkiej, Dublin, oddalona od Belfastu o 160 km, jest tak blisko i jednocześnie tak daleko. I rzeczywiście. Dystans między miastami można pokonać w około 2 godzin, a jednak przekraczając granicę wjeżdżamy w zupełnie inny świat. Szok zaczyna się już na samym pasie granicznym, szczególnie dla tych, którzy wiedzą, że we Wspólnocie Europejskiej nie ma już żadnych granic. Tu jednak stoją wojskowe wieże, zasieki z drutu kol-

czastego, zapory, bariery i dziesiątki podglądających wszystko kamer. Żołnierz, prócz sprawdzenia dokumentów, prosi o otwarcie silnika, bagażnika, zagląda do środka pojazdu. Jak się później okaże, takie kontrole na drodze będą się zdarzać dosyć często, niezależnie od tego czy jest to dzień, czy noc, czy jest ciepło, czy też leje nie kończący się irlandzki deszcz. Znowu zaczyna się od dokumentów sprawdzanych w podczerwieni i kończy na latarce policjanta świecącej prosto w oczy. W każdym miasteczku po ulicach krążą opancerzone samochody policyjne i wojskowe, po ulicach chodzą wojskowe patrole z bronią wymierzoną w przechodniów i gotową w każdej chwili oddać strzał.

Sam Belfast to prawdziwa twierdza. Wszystkie budynki strategiczne, takie jak sądy czy policja, są otoczone wysokimi ceglanymi murami, nad tym na kilka metrów wysokie ogrodzenia z blachy zwieńczone drutem kolczastym, tak jakby ktoś był w stanie przeskoczyć tę kilkumetrową ścianę. Na każdym rogu, przy każdym wejściu każdy ruch jest obserwowany przez wszechobecne kamery telewizyjne. Wjazd do centrum miasta, gdzie znajdują się w większości biurowce i budynki biznesu, jest możliwy tylko za specjalną przepustką. Jadąc miejskim autobusem też możemy się natknąć na kontrolę, tu jednak odbywa się ona bez słowa, eksperci sprawdzają co jakiś czas, czy w autobusie nie ma ładunków wybuchowych. Znaczna liczba budynków jest zniszczona wskutek eksplozji bombowych. Prócz patrolujących żołnierzy i wozów opancerzonych dzień i noc nad miastem czuwa helikopter, wybijając śmigłem rozlegający się szerokim echem charakterystyczny stukot...

Przy wejściu do niektórych większych sklepów jest wprawna kontrola osobista, każda pani musi wypakować swoją torebkę. Na noc i w dni wolne od pracy centrum jest całkowicie zamknięte dla samochodów, wszystkie pojazdy muszą opuścić ten teren ze względów bezpieczeństwa...

Miasta w Irlandii Północnej, szczególnie zaś Belfast, są podzielone na strefy. Wszyscy dobrze wiedzą, gdzie jest dzielnica protestancka, a gdzie katolicka. Gdyby ktoś się zapomniał, to przypomną mu o tym ogromne malowidła na ścianach domów i flagi narodowe, bądź irlandzkie w dzielnicach katolickich, bądź brytyjskie w dzielnicach protestanckich. Na ulicach-granicach, gdzie dzielnice te przylegają do siebie, często dochodzi do drobnych incydentów, szczególnie wśród młodzieży. Dlatego okna wzdłuż całej takiej „linii pokoju”, jak mawiają mieszkańcy Belfastu, są zwykle zamurowane, a między domami

zbudowane są kamienne mury uniemożliwiające kontakt. Ulice przecinają barykady. Ale co one tak naprawdę oddzielają?

Jak w każdym konflikcie, także w Irlandii Północnej mieszają się różne czynniki. Najwyraźniejszy jest podział religijny, który w gruncie rzeczy jest podziałem politycznym.

Irlandia zawsze uchodziła za ostoję katolicyzmu. Do dzisiaj katolicyzm irlandzki jest w znacznej części bardzo tradycyjny. Sytuacja polityczna na północy sprawiła, że bycie dobrym katolikiem utożsamiano z byciem dobrym Irlandczykiem i odwrotnie. Dzięki tak rozumianej wierze, wbrew zsekularyzowanym tendencjom Europy Zachodniej, kościoły katolickie w Irlandii Północnej pękają w szwach. Rodziny katolickie to w niekwestionowanej większości rodziny bardzo liczne, posiadające 5–8 dzieci. Duszpasterze często sięgają w homiliach do tematu konfliktu, broniąc słusznych praw w jakimś sensie dyskryminowanej mniejszości katolickiej. Troszkę przypomina to nasz czas stanu wojennego. Tak więc generalizując można powiedzieć, że nie jest całkowitym błędem utożsamienie katolika z nacjonalistą marzącym o przyłączeniu sześciu hrabstw północnych do Republiki Irlandii. W tej generalizacji trzeba wyróżnić dwie frakcje. Pierwsza z nich to zwolennicy pokojowego przejęcia władzy. W związku z dużym przyrostem naturalnym wśród katolików ich stan procentowy jest zdecydowanie korzystniejszy niż kilka lat temu. Są już nawet takie okręgi na północy, gdzie katolicy stanowią większość. Jeśli wierzyć ekspertom-demografom, można przyjąć, że przy utrzymaniu się na obecnym poziomie przyrostu naturalnego, za około 10 lat katolicy będą stanowili większość w Irlandii Północnej. Już dzisiaj jest proporcjonalnie więcej szkół katolickich niż protestanckich. Jeśliby więc katolicy stali się większością, mogliby legalnie wygrać wybory i przejąć władzę. Pokojowym skrzydłem katolików jest też Partia Socjaldemokratyczna i Liberalna, która ma 4 mandaty w Westminsterze.

Drugim odłamek jest skrzydło radykalne, reprezentowane przez partię Sinn Féin. Jest to jakby legalne polityczne ramię Irlandzkiej Armii Republikańskiej (IRA). W 1983 r. partia ta zdobyła nawet mandat w parlamencie w Belfaście, który jednak utraciła dwa lata temu. Skrzydło to jednoznacznie określa swój bezkompromisowy profil walki.

Po stronie katolickiej istnieją różne grupy paramilitarne. Organizacją najprężniejszą i najbardziej znaną jest Tymczasowa Irlandzka Armia Republikańska (IRA lub PIRA). Jest to siatka około 400 aktywnych członków mających niezliczonych pomocników prawie

w każdym zakątku Irlandii Północnej. Specjalizuje się w zamachach bombowych, najczęściej tzw. samochodach-pułapkach, a także w licznych zamachach na konkretnych przedstawicieli wojska, policji czy innych „niebezpiecznych”. Stosunkowo duże poparcie wśród ludności katolickiej zawdzięcza swojemu programowi walki o jedną, nową, niepodległą Irlandię. IRA nawiązuje do tradycji Irlandzkiej Armii Republikańskiej (tzw. starej IRA) walczącej z Brytyjczykami o niepodległość w latach dwudziestych.

Do innych katolickich grup paramilitarnych należą Irlandzka Narodowa Armia Wyzwoleńcza (INLA), uformowana w 1974 r. jako radykalny odłam IRA, oraz Irlandzka Ludowa Organizacja Wyzwoleńcza (IPLO), uformowana w 1987 r., także jako odłam IRA. Obydwie te grupy utrzymują ścisły kontakt ze skrajnie rewolucyjnymi grupami działającymi w Europie. Istnieją także inne ugrupowania paramilitarne o mniejszym zasięgu działania.

Protestanci w Irlandii Północnej stanowią środowisko bardziej zjednoczone niż gdziekolwiek indziej. Jednoczy ich obawa przed katolicką inwazją na ich majątki i przekonania polityczne. Czują się oni Irlandczykami-Brytyjczykami, pozostającymi z przekonania w jednej organizacji państwowej z Anglią, Szkocją i Walią. W parlamencie brytyjskim są reprezentowane 3 ugrupowania: Demokratyczna Partia Unionistyczna (DUP), Ulsterska Partia Unionistyczna (UUP) oraz Ludowa Ulsterska Partia Unionistyczna (UPUP).

Mimo iż teoretycznie neutralne wojsko i policja jest de facto narzędziem walki protestantów, istnieją także protestanckie nielegalne grupy paramilitarne. Do najprężniejszych należą Stowarzyszenie Obrony Ulsteru (UDA), zwane także Bojownikami o Wolność Ulsteru (UFF), założone w 1971 r., i Ochotnicze Siły Ulsteru (UVF), uformowane w 1966 r. Obydwa ugrupowania dzielą się na liczne frakcje i odłamy.

Źródła konfliktu, który utrzymuje się już przez tyle lat, są, jak już wspominałem wcześniej, dosyć złożone. Na dzień dzisiejszy nie widać praktycznie żadnego rozsądnego rozwiązania. Jest to bowiem w gruncie rzeczy konflikt nie religijny, lecz nade wszystko polityczny. Religia stała się narzędziem, za pomocą którego można klasyfikować ludzi. I chociaż sam pokusiłem się o taką ogólną klasyfikację, to jednak jest ona już w samym założeniu niesprawiedliwa. Po jednej i po drugiej stronie żyją ludzie, którzy myślą podobnie, działają podobnie, modlą się do tego samego Boga. A zewnętrzne linie podziału biegną praktycznie wszędzie: rozdzielone dzielnice, oddzielne szkoły, oddzielne placówki kulturalne, oddzielne taksówki... To świadczy

o tym, że mimo istnienia wielu ludzi dobrej woli zwycięża nienawiść, przemoc, ambicje i duma. I każdy po części ma rację. Młode pokolenie, które wychowało się już w obecności wojska na ulicy, wydaje się przyzwyczajone do istniejącego stanu rzeczy. Wszyscy wiedzą, że bezrobotnych katolików jest dwa razy więcej niż bezrobotnych protestantów. Wszyscy wiedzą także, że na razie rozwiązywania konfliktu nie widać i że żyć trzeba normalnie.

Nie ma chyba rodziny w Irlandii Północnej, która nie poniosłaby strat moralnych czy materialnych. Od chwili wprowadzenia wojska brytyjskiego na ulice Belfastu i całej Irlandii Północnej konflikt pociągnął za sobą ponad 3000 ofiar. Skutkiem działań terrorystycznych są zniszczone budynki i ulice. Ale największa rana przebiega przez wnętrza ludzi. Z jednej strony stoją ci, którzy zabijają, ścigani przez wojsko i osadzani w więzieniach dla więźniów politycznych bądź ukrywający się przed światem, by w całkowitej konspiracji przygotowywać kolejny zamach. Z drugiej strony są ci, którzy zginęli, i ich rodziny. Po drugiej stronie stoją także ofiary, które przeżyły, kalecy fizycznie i duchowo, stoją ich bliscy i przyjaciele. Wszyscy zadają sobie pytanie, czy rzeczywiście jest to sytuacja bez rozwiązania.

Nawet ogólna analiza problemu potwierdza takie obawy. Rząd brytyjski nie chce wciąż wkładać pieniędzy w tę beczkę bez dna. Każdego roku rząd londyński „dofinansowuje” Irlandię Północną kwotą przekraczającą 7 mld funtów. Nie ma funduszy na ciągłe odbudowywanie niszczonych budowli. Olbrzymie koszty pociąga za sobą utrzymanie w pełnej gotowości bojowej sił interwencyjnych liczących 12 500 kontyngentu wojskowego, 6000 Królewskiego Regimentu Irlandzkiego, 8 500 Królewskiej Policji Ulsteru. Wszystkie te formacje są wyposażone w doskonałej klasy sprzęt, którego pozazdrościłyby siły bezpieczeństwa w niejednym kraju.

Irlandia Północna nie jest już tak istotnym miejscem strategicznym jak dawniej, nie posiada wielu bogactw naturalnych i nadzwyczajnie rozwiniętego przemysłu. Z racji istniejącej sytuacji biznes rozwija się znacznie gorzej niż gdzie indziej w Europie, a bezrobocie wciąż rośnie. Dom w Belfaście można kupić praktycznie gdziekolwiek się chce, i to za cenę trzykrotnie lub czterokrotnie niższą niż w pozostałych częściach Wielkiej Brytanii. Coraz częściej prowadzone są więc rozmowy na temat przyszłości Irlandii Północnej między Wielką Brytanią i Republiką Irlandii, kilka lat temu jeszcze nie do pomyslenia.

Rząd w Londynie prawdopodobnie chciałby się pozbyć problemu Irlandii Północnej, wydaje się jednak, że wycofanie wojska wprowa-

dziłoby absolutny chaos i walkę na pełnym froncie między grupami paramilitarnymi. Nutą nadziei było więc ujawnienie w ostatnim czasie kontaktów rządu brytyjskiego z IRA na temat możliwości zakończenia konfliktu. I chociaż nieoficjalnie od dawna było wiadomo o tego typu kontaktach, podanie tej informacji do wiadomości publicznej wywołało liczne spekulacje i oczekiwania. Sprawa tych pertraktacji oraz ich wpływu na zaprowadzenie pokoju w Irlandii Północnej nie jest jednak do końca jasna, gdyż problem nie leży tylko w terrorystycznych działaniach IRA. A nawet i tutaj o dalszym braku porozumienia może świadczyć fala zamachów Irlandzkiej Armii Republikańskiej tuż po świętach Bożego Narodzenia, na który to okres ugrupowanie to corocznie ogłasza jednostronne zawieszenie broni.

Brytyjczycy z Irlandii boją się „okupacji irlandzkiej”, szczególnie z motywów ekonomicznych – Republika Irlandii, w przeciwieństwie do Wielkiej Brytanii, nie należy bowiem do potęg ekonomicznych. Być może rozwiązaniem byłoby utworzenie niezależnego państwa, co jednak nie wprowadziłoby pojednania między zwaśnionymi stronami.

Pojawiło się tutaj słowo „pojednanie”. Mówi się o tym także w Irlandii. Mówi się dużo, czynami potwierdza się o wiele trudniej. Miejscami pojednania mogą być różnego rodzaju wspólnoty ekumeniczne. Jest ich w Belfaście i w całej Irlandii Północnej dosyć dużo. Mają bardzo różny charakter, ale cel zwykle jest ten sam – pojednanie. Wspólnoty te spotykają się na modlitwie ekumenicznej, podejmują liczne działania apostołskie, tak wśród protestantów jak i katolików. Raz w tygodniu w protestanckiej katedrze w Belfaście odbywają się modlitwy ekumeniczne, zorganizowane przez anglikańskiego franciszkanina, o uzdrowienie kraju, czyli o ducha pojednania. Jedną ze wspólnot o największym zasięgu oddziaływania jest The Columbanus Community of Reconciliation (Wspólnota Pojednania Kolumbanus) założona przez jezuitę, o. Michaela Hurleya. Jest on również założycielem Szkoły Ekumenizmu przy Milltown Institute w Dublinie oraz jej filii na uniwersytecie w Belfaście. Wspólnota ta gromadzi ludzi różnych religii, często z różnych krajów, którzy zobowiązują się do wspólnego mieszkania i pracy na rzecz pojednania w Irlandii Północnej przez określony czas (rok, 3 lata itp.). Wspólnota prowadząc życie monastycznie-apostołskie organizuje liczne sesje naukowe, odczyty, wykłady, spotkania ekumeniczne, prowadzi tzw. cross activities, czyli różne akcje z udziałem katolików i protestantów, co w tamtych warunkach uchodzi za ewenement. Wspólnota nie jest sektą, gdyż każdy z jej członków pozostaje wyznawcą swojej własnej religii i członkiem swojego własnego Kościoła. Kolumbanus organi-

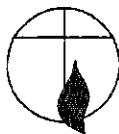
zuje także kilkudniowe skupienia ekumeniczne i codzienną modlitwę dla ludzi spoza wspólnoty.

Innym przykładem może być The Solas Community of Reconciliation. Wspólnota ta nie mieszka razem, lecz gromadzi ludzi mieszkających w Północnym Belfaście, najbardziej zapalnym punkcie miasta. Celem jest wspólna modlitwa protestantów i katolików, a także organizacja różnego rodzaju wspólnych zajęć dla młodzieży katolickiej i protestanckiej.

Jeszcze innym przykładem może być The Lamb of God Community, wspólnota ekumeniczna skupiająca ludzi bardzo często dotkniętych osobiście tragicznymi zjawiskami w Belfaście. Takich i podobnych wspólnot jest sporo, lecz ich zasięg oddziaływania jest raczej niewielki. Pomimo spotkań także kleru katolickiego i protestanckiego obserwuje się bardzo dużą rezerwę strony protestanckiej co do rozmów i modłów ekumenicznych, będącą wynikiem ogólnej tendencji protestantyzmu do autonomii każdego Kościoła.

Czy więc można żyć w Belfaście? Oczywiście, że można, ale jest to życie w ciągłym napięciu i niepewności. Każdego dnia, wieczorem wiadomości podają całą kronikę działań terrorystycznych, które miały miejsce danego dnia. Obok reklam pojawiają się teledyski nawołujące do współpracy z siłami bezpieczeństwa w zwalczaniu terroryzmu. Wszystkim wiadomo, że po obydwu stronach jest wielu, którzy nie akceptują takiej sytuacji. Wiadomo także, że kolejne dni przyniosą nowe zamachy i protesty. Wiadomo wreszcie, że większość chce żyć w pokoju i bez napięcia, że dreszcze przechodzą po plecach na wspomnienie pomyłkowych ofiar podłożonych bomb jak i 10 zmarłych w proteście głodowym więźniów IRA z Bobby Sandsem na czele w 1981 r. I jest także prawda, że Belfast to nie Sarajewo, i że są miejsca, gdzie gwałt i przemoc są większe. Tu jednak, gdy ludzie znów położą się, by odpocząć po całym dniu pracy, o tym, że odpoczywają w Belfaście, będzie im przypominał równomierny warkot krążącego nad miastem helikoptera.

Leszek Gęsiak SJ



Teologia po Auschwitz i Gułagu*

Teologia to intelekt wprzęgnięty do wyrażenia wiary religijnej. O ile filozofia ma za punkt wyjścia pewną minimalną liczbę założeń, o tyle teologia zakłada wiarę religijną. Za pomocą refleksji i metod naukowych opisuje i umożliwia zrozumienie tego, w co wierzymy. Wszystkie religie mają na ogół swoich teologów. Tym razem chodzi o teologię chrześcijańską, a dokładniej – katolicką. Rozwijana w Kościele katolickim ma jako filary Pismo Święte i Tradycję. Pismo Święte to zapisane w starożytności święte księgi, częściowo wspólne z księgami wyznawców judaizmu i muzułmanów. Tradycja to zbiorowa pamięć o doświadczeniach historycznych, których objaśnianie staje się normatywne dla wiary kolejnych pokoleń.

Fundamentem teologii chrześcijańskiej jest absolutnie wyjątkowe objawienie Boga w Chrystusie. Jednak uprawianie teologii to działalność ludzka, podlegająca takim samym uwarunkowaniom, jak życie tych, którzy się nią zajmują. Wiara, że Bóg stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, stawia w nowym świetle pojmowanie człowieka, rozumienie jego natury i przeznaczenia. Wypełniając swoje zadania teologowie korzystają nie tylko z aktualnego obrazu świata i człowieka, lecz i z filozofii. Teologia zawsze jest naznaczona piętnem swoich czasów, rozwija się stosownie do wciąż nowych wyzwań.

Auschwitz i Gułag to symbole dwóch totalitaryzmów naszego wieku – nazizmu i stalinizmu¹. Obydwa pochłonięły miliony istnień

* Tekst wystąpienia wygłoszonego 11 XII 1993 r. w Oświęcimiu podczas międzynarodowej konferencji nt. „Między Auschwitz a Kołymą” (zob. też sprawozdanie w niniejszym zeszycie „PP”, s. 122).

¹ Literatura nt. Auschwitz jest ogromna. Spośród ostatnich, podjętych w Polsce, prób uporządkowania tej problematyki zob. materiały z III Sympozjum Teologicznego „Kościół a Żydzi i judaizm”, zatytułowane *Auschwitz – rzeczywistość, symbolika, teologia* (11–12 IV 1991, w ATK, Warszawa), w: „Collectanea Theologica”, nr 62/1992/2, s. 5–164. Wiedzę o naturze i mechanizmach Gułagu czerpiemy przede wszystkim z trylogii A. Solżenicyna, *Archipelag GULag 1918–1956* (wyd. ostatnio w przekładzie J. Pomianowskiego /M. Kaniowskiego/, Warszawa 1991). Nie sposób nie wspomnieć o dwóch świadectwach Polaków: J. Czapski, *Na nieludzkiej ziemi* (Warszawa) oraz G. Herling-Grudziński, *Inny świat* (Warszawa 1991).

ludzkich, zaś prawdziwa liczba ofiar i rozmiary zbrodni chyba na zawsze pozostaną nieznane. Taki totalitaryzm to nie tylko forma ustroju politycznego, lecz politycznie sterowane i realizowane przy użyciu wszelkich dostępnych metod i środków pragnienie całkowitego zawiadnięcia człowiekiem w jego wymiarze fizycznym, psychicznym i duchowym. To wszechograniająca przemoc, której celem była ideologiczna „kolonizacja” człowieka i pozbawienie go własnego „ja”. Lecz nazizm i stalinizm były czymś jeszcze straszliwszym. Przyniosły usankcjonowane ludobójstwo, masowe popełnianie zbrodni, domagając się zarazem zbiorowego przyzwolenia na nie. Atmosfera, jaką tworzono, i wymóg bezwzględного posłuchu, jakiego domagali się przywódcy, miały w sobie coś z tego, co znamy z religii. Nie przypadkiem obydwa totalitaryzmy są traktowane jako parodie religii². Sprzeciwiając się religii i otwierając ją zwalczając ideologia nazistowska i stalinowska stanowią odmianę antyteologii. Wobec prób wykreowania świata bez Boga właśnie teologowie byli największymi wrogami ideologów. Oni też znaleźli się pośród pierwszych ofiar represji i gwałtów zarówno w Niemczech jak i w Związku Sowieckim.

* * *

W teologii katolickiej przez długi czas filozofia miała monopol na przekazywanie teologii naukowych danych samorozumienia człowieka oraz rozumienia Boga i świata (K. Rahner). Ostatnie 1000 lat w Kościele katolickim to prawie niepodzielne rządy scholastyki. Zaowocowały one zastosowaniem filozofii Arystotelesowskiej do pojęciowego wyrażenia prawd wiary chrześcijańskiej i systematycznym opracowaniem wielu traktatów teologicznych. Rozwijana od X w. scholastyka, a następnie scholastyka potrydencka (XVI w.) i neoscholastyka (przełom XIX i XX w.) okazały się jednak bezsilne wobec nie znanych przedtem wyzwań czasów nowożytnych. Wprawdzie przejęty z filozofii język miał znamiona ponadczasowości, ale nie przystawał do konkretnych, dramatycznych wydarzeń, których potworności nie mogli przewidzieć filozofowie starożytni i średniowieczni. Wraz z nastaniem reżimu bolszewickiego w Rosji i nazizmu w Niemczech spirala zła rozkręciła się tak gwałtownie, że ujawniła ogromny dystans między

²Wiele trafnych obserwacji na ten temat poczynił J. Tischner w serii artykułów wydrukowanych na przełomie lat 80. i 90. na łamach „Tygodnika Powszechnego”.

rzeczywistym stanem teologii a wydarzeniami, których ta nie była w stanie objaśnić. Stosowany przez wieki język był nieadekwatny do opisu i systematyzacji faktów, które nie mieściły się w żadnych znanych kategoriach filozofowania i teologizowania.

Wobec ogromu i skutków zła teologowie musieli uznać swoją bezsilność, jakkolwiek większość nie potrafiła się do tego otwarcie przyznać. Wielu próbowało, tak jak to miało miejsce w przeszłości, znowu sięgnąć po pomoc ze strony filozofii – wszak tę zawsze traktowano jako *ancilla theologiae*, służebnicę teologii. Ale z nastaniem czasów nowożytnych przepaść między filozofami a teologami stawała się coraz większa. Filozofowie budowali wyrafinowane konstrukcje myślowe, skierowane przeciw Bogu i religii, a więc także przeciw teologii. Pojawienie się stalinizmu i nazizmu bezlitośnie obnażyło prawdziwe kierunki i upodobania filozofów i filozofowania³. Chociaż w ich pismach i deklaracjach powtarzały się zapewnienia o intelektualnej niezależności, filozofowie wraz ze swym dorobkiem byli niewolnikami nowych, bezbożnych ideologii. Zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie filozofia stała się – z rzadkimi wyjątkami – *ancilla ideologiae*.

* * *

W ocenach nazizmu i stalinizmu wielokrotnie wskazywano analogie w rozmiarach i metodach zbrodni. Obydwa systemy miały jednak więcej wspólnego. Mimo wszystkich różnic łączyło je dążenie do opracowywania programów i haseł w taki sposób, aby zdobyć poparcie ze strony jak największej liczby ludzi. Przygotowaniu zbrodni od strony technicznej i technologicznej towarzyszył nie mniej intensywny wysiłek tworzenia odpowiedniego zaplecza ideologicznego. Do realizacji tych zadań potrzeba było konkretnych ludzi – intelektualistów i filozofów. Mieli oni zadbać o objaśnianie zbrodni i przekonywać, że nie są one celem samym w sobie. Wszak celem nazistów i stalinistów nie było zabijanie ludzi, lecz urzeczywistnianie wizji nowego społeczeństwa, zmiana świata, „nowy porządek”. By osiągnąć te ideały należało wypłenić wrogów, traktowanych jako *chwasty*,

³ W. Chrostowski, *Filozofia po Kołymie*, „Spotkania”, nr 47, 4 XII 1991, s. 28-29.

robactwo, zaraza⁴. Eksterminację przedstawiano jako żmudną robotę troskliwego ogrodnika czy lekarza, który chce uwolnić świat od nieszczęść i przygotować „czysty” ogród⁵. Upodlenie i zabijanie ludzi stanowiło część społecznej higieny.

Zbrodnie nazistowskie i stalinowskie byłyby nie do pomyślenia bez technologicznych osiągnięć naszego wieku. Ale byłyby też nie do pomyślenia, gdyby nie bezprecedensowa propaganda. Stalin i Hitler potrzebowali nie tylko policjantów, szpicli, donosicieli, konfidentów, strażników, plutonów egzekucyjnych i oprawców. Potrzebowali także lekarzy, filozofów i intelektualistów. Tych ostatnich Stalin nazywał inżynierami dusz ludzkich i doceniał ich przydatność. Już dla Marksa intelektualista to pracownik najemny, ktoś, kto wynajmuje swój umysł⁶. Produkty, jakie wytwarza, można sprzedawać i kupować tak samo jak wszystkie inne. Zarówno stalinizm jak i nazizm miały swoich oddanych intelektualistów. Najgorliwsi niezmordowanie zajmowali się usprawiedliwianiem zbrodni, nawet nie troszcząc się o pozory czy przeinaczanie faktów. Pozostali czuli czasami odrazę do krwi i przemocy i dlatego tym gorliwiej pracowali na rzecz stworzenia komunizmu i nazizmu „z ludzką twarzą”. Trzeba jednak wspomnieć o odwadze i bohaterstwie tej części środowisk intelektualnych i filozofów, którzy głośno sprzeciwili się totalitaryzmom. Jednak zanim dosięgły ich represje reżimów, ucierpieli wskutek potępień i sankcji swoich kolegów i współpracowników.

Intelektualiści i filozofowie wspomagali wodzów zwłaszcza w za-władnięciu przeszłością. Przecież stalinizm i nazizm miały być ukoronowaniem historii⁷. Każdy, kto panuje nad przeszłością, może zawładnąć teraźniejszością i przyszłością. Polityczni władcy stali się

⁴W antyżydowskiej i antychrześcijańskiej retoryce Hitlera często padały określenia typu: „zaraza”, „syfilis”, „wirus”, „dżuma”, „zgnilizna” itp.; zob. H.R. Trever, *Hitler's Table Talk*, London 1953.

⁵Szerzej Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Fundacja Kulturalna Masada 1991, s. 98-125, 132-138.

⁶Szerzej S. Murzański, *Miedzy kompromisem a zdradą. Intelektualiści wobec przemocy 1945-1956*, Warszawa 1992.

⁷Naziści, czerpiąc z nauk Darwina, Mendla i Galtona, przyjmowali, że prawa odkryte dla roślin i zwierząt, zachowują ważność także wobec ludzi; zob. M. Weinreich, *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*, New York 1946, s. 33. Nie inaczej zachowywali się władcy i ideolodzy sowieccy. W ten sposób metody „naukowe” i nowe koncepcje filozoficzne miały przekonać o wyższości nowych systemów nad wszystkim, co je poprzedzało.

mistrzami niepamięci (Milan Kundera). Wielu posłusznych im filozofów i intelektualistów współdziałało w zabijaniu zbiorowej pamięci narodów. W ten sposób uruchomiono mechanizmy niepamięci, co spowodowało znaczne obniżenie autorytetu filozofii i nauk humanistycznych. Teologia nie mogła korzystać z takiego filozofowania. Mogła albo okopywać się na starych pozycjach, albo z konieczności sięgać do innych źródeł.

Mówiąc szczerze, na usługach totalitaryzmu była też – na szczęście nieliczna – grupa teologów⁸. Kilku, zwłaszcza w Niemczech, posunęło się do otwartej współpracy z reżimem. Znacznie liczniejsi sięgnęli po wypróbowany w takich sytuacjach środek, a mianowicie po tematy zastępcze. Powstały syntezy teologiczne, które nie miały nic wspólnego z tym, co przeżywali i czego potrzebowali wierzący. Przedłużeniem tej postawy było niemal zupełne milczenie zachodnioeuropejskich i amerykańskich teologów wobec wynaturzeń komunizmu, które trwały długo po II wojnie światowej. Gdyby wnikliwie odtworzyć obraz świata, jaki wyłania się z napisanych w naszym stuleciu podręczników teologii, opracowanych w wolnych krajach Zachodu, nie można byłoby się domyślić istnienia komunizmu ani zniszczeń, jakie ten system spowodował. Jest tak chyba dlatego, że w czasach pogardy wobec człowieka zabrakło wewnątrzchrześcijańskiej solidarności. Teologia jedynie odzwierciedla ten bolesny stan rzeczy.

* * *

Jedno z dzieł nazizmu to Szoah – masowa, zaplanowana i starannie przeprowadzona zagłada Żydów. Teologia katolicka okazała się wobec tej zbrodni nie przygotowana. Nikt nie ośmielił się powtarzać zawartości podręczników dogmatyki, bo nie przyniosłoby to ulgi cierpiącym ani zrozumienia świadkom ich cierpień oraz tym, którym udało się przeżyć. Dawny sposób widzenia został odwrócony: zamiast pytać, co teologowie mają do powiedzenia o Holocauście, pytano, co Holocaust ma do powiedzenia o teologii.

Skoro istotnym źródłem teologii jest Tradycja, trzeba rozważyć, co zawierała w przedmiocie nauczania o Żydach i judaizmie. Żydzi wielokrotnie byli ofiarami różnych prześladowań. Zło, jakie ich spotykało, teologowie chrześcijańscy objaśniali jako karę za grzech odrzu-

⁸ Zob. np. R. Ericksen, *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emmanuel Hirsch*, New Haven and London 1985.

cenia Jezusa Chrystusa i uporczywe odrzucanie chrześcijańskiej wiary. Holocaust radykalnie zakwestionował takie patrzenie⁹. Gdyby bezmiar zła popełnionego na Żydach zinterpretować znowu w ten sam sposób, to taka teologia obróciłaby się przeciw Bogu. Holocaust uświadomił bankructwo tradycyjnej teologii w tym, czego przez wieki uczyła o Żydach i judaizmie. Ale oskarżenia kierowane pod adresem teologii są cięższe. Zagładę Żydów przedstawia się jako kulminację *chrześcijańskiego antysemityzmu*, jako patologię, która znalazła wyraz w chrześcijańskiej Europie karmionej *nauczaniem pogardy* (Jules Isaac) wobec Żydów i judaizmu. Nie brak głosów, że Holocaust to rezultat czegoś patologicznego w samej religii, a więc i teologii chrześcijańskiej. Tę patologię stanowi obecny w niej i utrwalony język antyżydowskich uprzedzeń i stereotypów. Wielu Żydów i tych, którzy się z nimi zgadzają, uważa, że nie warto zajmować się chrześcijaństwem, a jeżeli już tak, to wyłącznie pod kątem nagromadzonych w nim elementów antyżydowskości. Dlatego Holocaust – tak brzmi najważniejsze oskarżenie – należy nie tylko do biegu historii; należy też do historii chrześcijaństwa.

Takie myślenie, ilustrowane przytaczaniem antyżydowskich wypowiedzi z klasycznych źródeł teologii chrześcijańskiej, ma wielu zwolenników. W dużej części rekrutują się oni ze środowisk spadkobierców i naśladowców miażdżącej krytyki religii, która nasilała się od drugiej połowy XVIII w., a więc na długo przed Holocaustem. Nierzadko przybierała kształt postulatu, by „cywilizowane społeczeństwo” i „racjonalne myślenie” chroniło ludzi przed agresją, jaką niesie religia. W praktyce nawoływania do „humanizacji” lub „racjonalizacji” religii kończyły się bezwzględny forsowaniem ateizmu i prześladowaniami wierzących. Zrzucanie winy za Holocaust na chrześcijan bywa kontynuacją takiego nastawienia. Chociaż w chrześcijaństwie i teologii chrześcijańskiej znalazło się sporo antyżydowskich stereotypów, to z czymś analogicznym mamy też do czynienia w religii żydowskiej. Stereotypy antychrześcijańskie są w niej zakorzenione i artykułowane równie mocno. Nigdy jednak antysemityzm chrześcijan nie doprowadził do ludobójstwa Żydów i zawsze był przedmiotem

⁹ W. Chrostowski, *Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm – nowa teologia*, „PP” 9/1988, s. 263-278; *Kościół wobec Żydów i judaizmu*, „Chrześcijanin w świecie” 3/1989, s. 16-30; *Zasadnicze aspekty reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu*, „Collectanea Theologica” nr 60/1990/3, s. 19-30; *Znaczenie Szoah dla chrześcijańskiego zrozumienia Biblii*, „Znak” 5/1991, s. 61-72.

krytyki w samym Kościele. Antyżydowskie nastawienie nie trafiało do przekonania chrześcijanom zwłaszcza wtedy, gdy stawali się świadkami cierpień Żydów¹⁰. Także czas Szoah obfituje w liczne dowody poświęcenia na rzecz żydowskich współbraci, motywowanego chrześcijańską miłością bliźniego. Jeżeli ktoś apodyktycznie włącza Holocaust w historię chrześcijaństwa jako jego konsekwencję, eliminuje możliwość i potrzebę refleksji nad rzetelną oceną cywilizacji europejskiej ostatnich 200 lat.

Istnieje przepaść między antysemityzmem nazistów a antyżydowskością tradycyjnego chrześcijaństwa. Naziści podjęli eksterminację każdego Żyda, dlatego że był Żydem. Wyzwaniem dla chrześcijan nigdy nie był Żyd jako taki, bo chrześcijaństwo przyjęło i zjednoczyło wiele narodów, lecz Żyd jako wyznawca judaizmu. W doktrynie i praktyce chrześcijańskiej są obecne elementy ksenofobii, a nawet wrogości wobec Żydów, ale nie wolno ich utożsamiać z rasizmem czy ludobójstwem. Stawianie znaku równania między Kościołem lub chrześcijaństwem a rasizmem lub Szoah stanowi fałsz, który może zaważyć na biegu dziejów. Trzeba raczej przemyśleć, dlaczego i jak obie wspólnoty religijne, chrześcijanie i wyznawcy judaizmu, zgodnie współdziałały we wzajemnym separowaniu się od siebie. Mówiło się, że separacja była przez wieki potrzebna zarówno chrześcijanom jak i Żydom. Nikt nie przypuszczał, że przyjdzie czas takiej próby jak Szoah, kiedy separacja oraz zrodzona z niej obopólna ignorancja i niechęć będą sprzyjać dotkliwej i brzemiennej w skutki obojętności.

* * *

Skoro fundamentem teologii katolickiej jest Kościół, nie można pominąć pytania o to, jak Kościół katolicki zachował się wobec stalinizmu i nazizmu. Pytanie jest tym bardziej zasadne, że całość tej problematyki bywa na ogół redukowana do oceny stosunku Kościoła wobec zagłady Żydów.

Pod adresem Watykanu i poszczególnych Kościołów lokalnych padło wiele gorzkich i nie zawsze sprawiedliwych słów. Na pewno można było zrobić więcej, niż uczyniono, czyli mówić inaczej, Kościół zrobił za mało. Trzeba jednak podkreślić, że w Rosji Sowieckiej Kościół katolicki prawie nie istniał, natomiast w nazistowskich Niem-

¹⁰ Por. zwięzłe uwagi M. Horoszewicza, *Symbolika Auschwitz dla Żydów i chrześcijan*, „Collectanea Theologica”, nr 62/1992/2, s. 48-54.

cech był w zdecydowanej mniejszości. Represje obydwu reżimów bardzo dotkliwie ograniczyły działalność Kościoła, co więcej – dokonały jego marginalizacji. Stalin i Hitler działali według zasady *divide et impera*, pogłębiając istniejące od dawna różnice i podziały społeczne oraz religijne. I w tym przychodzili im z pomocą intelektualiści i filozofowie. Skutki tej polityki wymownie opisał pastor Martin Niemöller: *W Niemczech naziści przyszli po komunistów, ale nie zabrałem głosu, bo nie byłem komunistą. Potem przyszli po Żydów, ale nie zabrałem głosu, bo nie byłem Żydem. Potem przyszli po działaczy związków zawodowych, ale nie zabrałem głosu, bo nie byłem działaczem związkowym. Potem przyszli po katolików, ale byłem protestantem, więc znów nie zabrałem głosu. Potem przyszli po mnie... Ale w tym czasie nie było już nikogo, kto by się za kimkolwiek wstał*¹¹.

Kościół katolicki nie milczał wobec stalinizmu i nazizmu. Niezwykle polega na tym, że wypowiedzi Piusa XI, zwłaszcza tak ważne jak encyklika „*Divini Redemptoris*”, potępiająca komunizm (19 III 1937), oraz list apostolski „*Mit Brennender Sorge*”, potępiający nazizm (21 III 1937), spotkały się na zachodzie Europy i w USA z chłodnym przyjęciem, a nawet z krytyką. Pius XI surowo potępił ówczesną propagandę i prasę: *Trudno wytłumaczyć, dlaczego prasa tak skrzętnie chwytająca i notująca drobniejsze wydarzenia mogła tak długo milczeć wobec okropnych zbrodni popełnianych w Rosji, Meksyku i w końcu w wielkiej części Hiszpanii, dlaczego stosunkowo tak mało pisze o tak rozległej organizacji światowej, jaką jest sekta komunizmu, kierowana z Moskwy* (DR,18). W tej samej encyklice czytamy: *Po raz pierwszy w dziejach ludzkości jesteśmy świadkami starannie i planowo przygotowanego buntu przeciw „wszystkiemu, co zowią Bogiem”. Bo komunizm jest z natury swej antyreligijny i uważa religię za „opium dla ludu”; ponieważ nauka jej głosząca życie pozagrobowe odciąga oczy proletariatu od owego przyszłego raju sowieckiego, który na ziemi należy zbudować* (22). W dobie tryumfu stalinizmu papież wyraził solidarność z cierpiącymi narodami Rosji Sowieckiej i napiętnował wodzów komunizmu, którzy udają gorliwych rzeczników i popleczników idei pokojowych, ale w tym samym czasie pobudzają rzesze do walki klasowej, która do strasznego rozlewu krwi

¹¹ Cyt. za W. Neil (wyd.), *The Concise Dictionary of Religious Quotations*, London and Oxford 1975, s. 13.

prowadzi, a z drugiej strony, nie wierząc w pewność pokoju uciekają się do nieograniczonych zbrojeń (57).

Komunizm chętnie posługiwał się kategoriami pseudoreligijnymi. Zapożyczając język z religii chrześcijańskiej przedstawiano Stalina jako Mesjasza uciśnionych. Nawet krytycy Stalina nie wabali się przypisywać „mesjańskiej” roli partii komunistycznej. Również Hitler i naziści nie stronili od retoryki zapożyczonej z religii. Porównując wypowiedzi Piusa XI można wnosić, że potępienie komunizmu było zdecydowanie silniejsze niż potępienie nazizmu. Wszak nazizm liczył sobie dopiero kilka lat, zaś komunizm prawie 30. Kościół widział ogromne niebezpieczeństwa w systemie sowieckim, którego roszczenia były popierane szczytnymi hasłami. Co do Niemców i nazizmu długo nie można było uwierzyć, że tak potworne zbrodnie są możliwe. Trzeba też pamiętać, że zbrodniarze doskonale je maskowali. Mimo to i mimo warunków wojennych w obronie Żydów stawał zarówno Pius XII jak i wielu biskupów katolickich, a także duchowieństwo i klasztory ofiarujące konkretną pomoc. Chyba więc można byłoby się spodziewać ze strony Kościoła amerykańskiego, ale postawa USA wobec wojny, komunizmu, nazizmu i zagłady Żydów to osobny rozdział. Co się tyczy stalinizmu, to obojętność chrześcijan Zachodu trwała długo. Ludzie w Europie Zachodniej i w USA nadal nie wiedzą, co znaczy Gułag, zaś nazwa Kołyma większości z nich nic nie mówi. Do końca lat osiemdziesiątych komunistyczni doktrynerzy wysługiwali się wieloma posłusznymi „inżynierami dusz”, tak na Wschodzie jak i na Zachodzie, którzy skwapliwie ośmieszali i marginalizowali religię i teologię.

* * *

Holocaust stał się przedmiotem teologii¹², natomiast nazizm i stalinizm – wciąż jeszcze nie. Tymczasem obydwa totalitaryzmy rodzą pytania i problemy teologiczne, zwłaszcza kwestie z zakresu teodycei, czyli usprawiedliwienia obecności Boga w świecie i Jego dobroci.

¹² Istnieje nie jedna, lecz wiele żydowskich teologii Holocaustu. Ich systematyzację zob.: N. Solomon, *Jewish Responses to the Holocaust*, Birmingham 1988; D. Cohn-Sherbok, *Holocaust Theology*, London 1989 (rec. M. Horoszewicz, „Collectanea Theologica”, nr 62/1992/2, s. 193-196); N. Solomon, *Czy Shoah wymaga radykalnie nowej teologii?* w: W. Chrostowski (red.), *Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu 24-27 IV 1988*, Warszawa 1991, s. 128-163.

Włączenie Holocaustu do teologii chrześcijańskiej stanowi rezultat kilku czynników. Najważniejsze to: poczucie przegranej tradycyjnego teologizowania, wzgląd na obecne w nauczaniu chrześcijańskim elementy antyżydowskie, sztywny język scholastycznej teologii, a także solidarność z cierpiącymi Żydami i „powrót do korzeni”, czyli wyraźniejsze eksponowanie biblijnej historii zbawienia. Teologia chrześcijańska skorzystała z doświadczeń i przymysłów teologii żydowskiej, w której opracowano nie jedną, lecz wiele teologii Holocaustu. Wszystkie próbują na różne sposoby uporać się z racjonalizacją bezmiaru zła. Także Auschwitz stał się *impulsem do przemyśleń* (Franz Mussner)¹³. Owocem tych zmian w chrześcijaństwie jest nowe nastawienie wobec Żydów i judaizmu, które powoli przenika do świadomości wiernych. Proces ten będzie długotrwały. Skoro wzajemna wrogość i uprzedzenia narastały przez kilkanaście wieków, dialog i prawdziwe zbliżenie też potrzebują wielu pokoleń.

Nazizm jako taki i stalinizm wciąż nie doczekały się swojej teologii. Podczas gdy Europa Środkowo-Wschodnia pozostawała do 1989 r. w strukturach zorganizowanej przemocy, dyskusje teologiczne na Zachodzie, gdzie istniały warunki do swobodnej wymiany myśli, często dotyczyły tematów zastępczych. Los współbraci na Wschodzie pozostawał tam nie znany. Dzisiaj więc istnieje tym pilniejsza potrzeba opracowywania nowej teologii – teologii po Auschwitz i Gułagu. Skoro sami teologowie wykazują w tym bezradność, należy szukać nowych impulsów.

Okazuje się, że z pomocą przychodzi Jan Paweł II, który podaje teologom kierunki nowych przemyśleń. Przykłady można mnożyć. Jeden z ostatnich to spotkanie papieża z przedstawicielami świata kultury w Wilnie (5 IX 1993). W nawiązaniu do „żelaznej dyktatury” komunistycznej, w której okowach długo pozostawała Litwa i jej sąsiedzi, Jan Paweł II powiedział: *Analiza byłaby złożona. Myślę jednak, że jedną z najważniejszych przyczyn był wojujący ateizm, który dał marksizmowi inspirację: ateizm niszczący również człowieka, naruszający fundament jego godności i najtrwalszą jej gwarancję. Pojawiły się na dodatek inne błędy, jak choćby materialistyczna koncepcja historii, prymitywna, konfrontacyjna wizja społeczeństwa, przypisywanie „mesjańskiej” roli jednej partii, będącej właścicielem*

¹³ F. Mussner, *Traktat o Żydach*, przeł. J. Kruczyńska, Warszawa 1992, s. 15-22; zob. też obszerną zbiorową monografię: G.B. Gimel (wyd.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980.

państwa. Okazało się, że system, który zrodził się z marzeń o wyzwoleniu człowieka, w rzeczywistości uczynił go niewolnikiem. Papież odniósł się także do utopii nazistowskiej: Marksizm jednakże nie był jedyną tragedią naszego wieku. Trzeba równie surowo osądzić to, co dokonało się po przeciwnej stronie: reżimy „prawego skrzydła”, które w imię „narodu” i „tradycji” podobnie lekcewały godność należną każdej istocie ludzkiej bez względu na rasę, przekonania i cechy osobowe. Jak moglibyśmy w tym miejscu zapomnieć o ogromie przemocy, której dopuścił się nazizm, szczególnie wobec narodu żydowskiego, przeznaczonego na Holocaust w imię domniemanej wyższości rasowej i jakiegoś szaleńczego planu dominacji?

Teologowie katoliccy otrzymali solidne podstawy do rozwijania nowej teologii. Jej osią nie powinna być przeintelektualizowana analiza zbrodni, która mogłaby prowadzić do banalizacji zła, lecz przywołanie dramatycznych świadectw czasu pogardy wobec człowieka. A ponieważ teologia jest nauką praktyczną, postulat ten oznacza wymóg solidarności z cierpiącymi. Clemens Thoma, jeden z najwybitniejszych twórców nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu, przypominał wzruszający midrasz żydowski: *Kain prześladował Abła, Bóg jednak pytał o prześladowanego (...) Nimrud prześladował Abrahama, Bóg jednak pytał o prześladowanego (...) Izmael prześladował Izaaka, Bóg jednak pytał o prześladowanego (...) Ezaw prześladował Jakuba, Bóg jednak pytał o prześladowanego (...) Saul prześladował Dawida, Bóg jednak pytał o prześladowanego*¹⁴. Takie przewartościowanie cierpienia niewinnych tworzy obraz Boga jako sojusznika prześladowanych i wroga prześladowców. Umożliwia właściwe spojrzenie teologiczne na Auschwitz i Gułag oraz to, co one symbolizują. Ludobójstwo, jakiego dopuściły się oba reżimy, było elementem przewrotnej inżynierii społecznej i realizowania obłędnej wizji „nowego porządku”. Prawdziwa teologia to krytyka każdej ideologii, a zwłaszcza tej, która służy władcom żadnym absolutnego panowania nad człowiekiem.

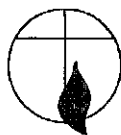
Pociecha, jakiej mogą i powinni dostarczać teologowie, to przypominanie, że i w naszym wieku Bóg współcierpiał z prześladowanymi. Teologia „cierpienia Boga” nie jest w chrześcijaństwie niczym nowym. Ma silne, chociaż zapoznane, korzenie z Biblii i w klasycznych

¹⁴ C. Thoma, *Auschwitz – „wielki znak” dla Żydów i chrześcijan*, w: W. Chrostowski (red.), *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, dz. cyt., s. 166.

działach teologii chrześcijańskiej¹⁵. Rozwijana na takim podłożu teologia cierpienia to zaprzeczenie wszelkiej ideologii. Podejście to znacznie wykracza poza ramy wyznaczane jedną kulturą, narodowością czy religią. Tworzy podwaliny pod *dynamiczną eklezjologię* (Tomasz Halik), dla której oparciem jest solidarność z każdym człowiekiem, a szczególnie z człowiekiem uciśnionym i cierpiącym. Taka solidarność stanowi odmianę chrześcijańskiej miłości i to z niej powinna wyrastać teologia.

ks. Waldemar Chrostowski

¹⁵ J. Galot, *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975; *La réalité de la souffrance de Dieu*, „Nouvelle Revue Theologique” 101/1979, s. 221-245; tenże, *Czy Bóg cierpi?* „PP” 3/1991, s. 359-375.



O Bogu w rodzaju nijakim?

Liczne i głębokie przemiany, jakie dokonują się we współczesnym świecie, znalazły również podatny grunt na polu teologii. Zachęta II Soboru Watykańskiego, by teologia nie tylko uwzględniała uwarunkowania egzystencjalne współczesnego człowieka, ale również przemawiała zrozumiałym dla niego językiem, stała się inspiracją do wielu poszukiwań i nowych ujęć interpretacyjnych także tych twierdzeń teologicznych, które dawno już wydawały się definitywnie określone i nienaruszalne. Poszukiwania te nie zawsze jednak inspirowały soborowe *aggiornamento* czy troska o teologiczną jednoznaczność bądź czystość wiary. Zdarza się niejednokrotnie, że u podstaw wołania o przemiany czy modyfikacje w zakresie teologii tkwią takie czynniki, jak lokalne zwyczaje, przekonania i upodobania określonych grup czy nawet pewne ideologie. Doskonałym przykładem takiej postawy może być np. wołanie katolików USA, Anglii czy Australii o zastąpienie tradycyjnego języka teologicznego tzw. językiem rodzajowo-włączeniowym (*gender-inclusive language*).

Przedstawię najpierw motywacje, które – zdaniem zwolenników języka rodzajowo-włączeniowego – uzasadniają wprowadzenie tego właśnie języka do teologii. Następnie wskażę niektóre ważniejsze konsekwencje, do jakich taka decyzja niewątpliwie prowadziła. W ostatniej części postaram się przeprowadzić analizy, które powinny odpowiedzieć na pytanie: Czy rzeczywiście dotychczasowy język naszego uprawiania teologii jest tak przestarzały, że warto poświęcić go na ołtarzu nowoczesności?

Racje uzasadniające wprowadzenie do teologii języka rodzajowo-włączeniowego

Głoszone przez niektóre ugrupowania feministek hasła godności i wolności dla kobiet, których rola w Kościele – w ich przekonaniu – nie tylko nie jest należycie dowartościowana, ale nawet świadomie sprowadzana do funkcji podrzędnej, spotkały się w wielu krajach z akceptacją ze strony teologów. Postawa taka znajduje wyraz nie tylko w ruchu prokapłańskim kobiet, ale nawet w samym orzekaniu o Bogu, i sprowadza się do konkluzji, że mówienie o Nim w rodzaju męskim jest swoistym przejawem dyskryminacji rodzaju żeńskiego,

a tradycyjne formy angielskie mówienia o Bogu deprecjonują kobiety. Żąda się zatem nowego tłumaczenia mszałów, lekcjonarzy i modlitewników według języka rodzajowo-włączeniowego. Chrześcijaństwo, twierdzi się, zawsze było wrogo ustosunkowane do promowania niezależnej wolności kobiety, skoro nawet Biblia w opisie stworzenia nie tylko mówi o niej jako o podporządkowanej mężczyźnie, ale też określa ją jako bezpośrednią przyczynę upadku mężczyzny. W miejsce tradycyjnych form proponuje się wprowadzić formy współczesne typu: „I rzekła Bóg”, „Bóg jest wielka i miłosierna”, „Postała Bóg Boga na świat, aby odkupiła lud Boga”.

Konsekwencje wprowadzenia do teologii języka rodzajowo-włączeniowego

Wydaje się, że wątpliwe jest zarówno uzasadnienie teologiczne takiej opinii, jak i wartość duszpasterska proponowanych zmian, które zagrażają jedności modlitewnej Kościoła powszechnego. Kościół jest zobowiązany do zachowywania i wiernego przekazywania Objawienia, a nie poprawiania czy modyfikowania go. Nietrudno też dostrzec konsekwencje takiej decyzji dla samej teologii jak i dla wiary czy jej jedności w Kościele powszechnym. Oto najistotniejsze z nich.

ZMIANA TEKSTU PISMA. Wprowadzenie języka rodzajowo-włączeniowego doprowadzi przede wszystkim do radykalnego odejścia od dotychczasowych przekładów Pisma Świętego. Dotychczasowe tłumaczenia dążyły do odtworzenia autentycznego tekstu biblijnego, a nie do zmieniania go. Tymczasem zwolennicy gender-inclusive language argumentują, że pisma były systematycznie modyfikowane stosownie do aktualnego sposobu myślenia. Zamierza się zatem udoskonalić je również dziś, ze względu na przekonania rodzajowe czy językowe, jakie w ostatnich latach pojawiły się wśród niektórych ugrupowań. Należy tu jednak postawić konkretne pytania: CZY KIEDYKOLWIEK W HISTORII KOŚCIOŁA MIAŁA MIEJSCE TEGO TYPU MODYFIKACJA PISMA, DOKONYWANA W TAK DOWOLNY SPOSÓB? CZY NAWET AUTORYTET BISKUPÓW UPOWAŻNIA ICH DO APROBOWANIA TAKICH ZMIAN? Wydaje się, że jest to kwestia mocno dyskusyjna. Biskupi są następcami apostołów, a nie autorów Biblii. Nie wiemy, co ci ostatni pisali by dziś, wiemy natomiast, co napisali. Wierni mają prawo słyszeć słowo Boże takie, jakie zostało napisane, a nie systematycznie i dowolnie modyfikowane stosownie do subiektywnych przekonań i założeń. Wprowadzenie języka inkluzywnego byłoby zatem przejawem wykorzystywania samych słów Pisma jako narzędzia promującego

swoistą ideologię. Można by więc mieć wrażenie, że samo Pismo autoryzuje ideologię wzmacniającą tak dowolny język.

GWALTOWNOŚĆ ZMIAN LITURGICZNYCH. Wprowadzenie gender-inclusive language do liturgii trzeba postrzegać jako sprzeczne z historycznym rozwojem zmian liturgicznych, jakie miały miejsce od czasów II Soboru Watykańskiego. Zmiana rytu liturgicznego i wprowadzenie do liturgii języka rodzimego w bardzo krótkim okresie stały się powszechne w całym Kościele Chrystusowym. Tymczasem zmiany proponowane przez zwolenników języka inkluzywnego byłyby etapowe wprowadzić, ale w konsekwencji daleko odbiegałyby od powszechnej jedności liturgicznej całego Kościoła.

Na pierwszym etapie przemian język łaciński został zamieniony na języki rodzime. Zmiana ta została dokonana oficjalnie, z aprobatą Soboru i papieża. Podstawowa struktura mszy św. pozostała jednak nie naruszona.

Na drugim etapie mszały, lekcjonarze i modlitewniki systematycznie modyfikuje się według założeń języka inkluzywnego. Spotyka się to z akceptacją episkopatu, ponieważ zmiany pierwszego etapu również otrzymały oficjalną aprobatę.

Stosownie do założeń języka inkluzywnego, rzeczowników w rodzaju męskim nie stosuje się więcej w odniesieniu do Boga. Rezygnuje się z zaimków. Wyeliminowane zostaje słowo OJCIEC, ponieważ jest ono uznane za przejaw patriarchalizmu. Imiona OSÓB TRÓJCY ŚWIĘTEJ muszą być zmienione: Stwórca(-czyni), Odkupiciel(-ka), Uświęciciel(-ka). Pojawia się z pewnością jeszcze inne zmiany, wobec których niemożliwa będzie obrona tradycyjnych form przemawiania i modlitw, gdyż na drugim etapie zmiany te zostały generalnie zaakceptowane. W jaki zatem sposób będzie można zachować jedność liturgii w Kościele powszechnym?

ZMIANY DOKTRYNALNE. W ścisłym powiązaniu z *lex credendi* funkcjonuje kilka zastosowań rodzajowych terminu „man” (człowiek, mężczyzna), które są istotne dla wyrażenia doktryny chrześcijańskiej i nie mogą być zastąpione innymi terminami. W sposób szczególny odnosi się to do kwestii związanych z wyrażeniem tajemnicy wcielenia. Na przykład nowa propozycja tłumaczenia „Credo” sprawia, że łacińskie *et homo factus est* jest oddawane przez *and became truly human* (i stał się prawdziwie ludzki). Takie jednak tłumaczenie wprowadza w błąd i może być rozumiane w sensie monofizycznym czy sugerować, że Logos przyjął jedynie cechy ludzkie, a nie że było HIPOSTATYCZNIE ZJEDNOCZONE Z LUDZKĄ NATURĄ.

ODRZUCENIE TRADYCJI. Generalna akceptacja języka rodzajowo-włączyeniowego uprawomocniłaby przekonanie, że tradycyjna forma języka angielskiego w teologii była czymś moralnie złym lub niesprawiedliwym. Trudno byłoby jednak wykazać zło moralne na podstawie faktu, że słowa typu „man” (człowiek, mężczyzna) lub „he” (on) są stosowane w neutralny pod względem rodzaju sposób.

Ponadto, skoro można dokonać przekładu Pisma według zasad języka inkluzywnego, to nic nie stoi na przeszkodzie, by to samo zrobić z pismami Ojców Kościoła, św. Tomasza, św. Bonawentury czy autorów piszących stosunkowo niedawno. Jaka będzie przyszłość teologii uprawianej według powyższych założeń językowych, skoro zmiany te nie starają się akomodować nowego, ale odrzucają to co stare? Byłby to zatem przejaw systematycznej rezygnacji z przeszłości i odłączenie się od wspólnot językowych, które nie akceptują tego stylu języka. W efekcie byłaby to izolacja współczesnej wspólnoty kościelnej czy to w Stanach Zjednoczonych, czy w Australii, tak od jej przeszłości jak i od jedności z Kościołem powszechnym.

Czy zatem w świetle powyższej perspektywy racje przemawiające za wprowadzeniem do teologii *gender-inclusive language* są wystarczająco uzasadnione i czy cena, jaką chrześcijaństwo miałoby zapłacić za rzekome lekceważenie roli kobiet w Kościele, nie jest zbyt wygórowana?

Nauka Pisma o kobiecie

STARY TESTAMENT. W starotestamentowym obrazie społeczeństwa niewątpliwie dominuje mężczyzna. Obiektywnie jednak trzeba przyznać, że także kobiety mają ważną, istotną rolę w formacji ludu izraelskiego i w realizacji zbawczego planu Boga. W odrzuceniu pogaństwa z jego boginiami, kapłankami i kultem płodności monoteizm etyczny Starego Testamentu przyczynił się do zaistnienia nowej moralności i nowego spojrzenia na kobietę. Nie można ponadto pomijać faktu, że Chrystus zaliczył kobiety do grona swoich uczniów; że, według Tradycji, jedną z nich uczynił pierwszym świadkiem swego zmartwychwstania; że św. Paweł uważany za mizoginistę zdecydowanie uczył, iż różnice pomiędzy mężczyzną a niewiastą, pomiędzy klasami społecznymi czy grupami etnicznymi nie mają najmniejszego znaczenia w perspektywie Chrystusa, po prostu nie istnieją.

Wydaje się, że w starszym z opowiadań biblijnych o stworzeniu człowieka są elementy sugerujące podporządkowanie kobiety mężczyźnie. Istota tego przekazu jest jednak zupełnie inna i wyraża się

stwierdzeniem, że PRZED STWORZENIEM EWY ADAM POZOSTAWAŁ BYTEM NIEKOMPLETNYM; że nie może istnieć JA bez TY; że pierwsze słowa wypowiedziane przez Adama były skierowane, jak przekazuje Biblia, do Ewy.

Drugie opowiadanie o stworzeniu (z I rozdziału Księgi Rodzaju) jeszcze podkreśla te aspekty. W centralnym punkcie dzieła stworzenia Bóg rzeką: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam (...)* Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (1,26-27). Mężczyzna i niewiasta w opowiadaniu tym są stworzeni równocześnie, są równi i razem stanowią rodzaj ludzki. Oboje są stworzeni na obraz Boga. Obraz ten jest wspólnie tworzony w ich jednym ciele, wyraża go ich wspólnota osiągnięta przez bycie jednym ciałem. A więc obraz Boga wyraża się i jest obecny zarówno w mężczyźnie jak i w kobiecie.

NOWY TESTAMENT. Mówiąc o powyższych aspektach chrześcijaństwa w odniesieniu do kobiet, nie sposób pominąć ich istotnej części, mianowicie miejsca i roli Maryi – Matki Chrystusa. Miejsce to w nowotestamentowym schemacie zbawienia jest nieodzowne. O ile Stary Testament rozpoczyna się niezbyt pozytywnym obrazem kobiety ulegającej pokusie grzechu, o tyle Nowy Testament rekompensuje ten obraz przez przyznanie w dramacie zbawienia doniosłej roli innej kobiecie – Maryi. Kościół od początków doceniał udział Maryi w dziele zbawczym, a tym samym rolę kobiety w ogólności. Jeśli w opowiadaniu o stworzeniu z Księgi Rodzaju Ewa pozostaje w cieniu Adama, to w nowotestamentowym opisie nowego stworzenia w Chrystusie dominująca rola przypada nie Józefowi, lecz Maryi. Ponadto fakt dziewictwa Maryi implikuje doktrynę o tym, że kobiety realizują swą godność JAKO OSOBY, a więc niezależnie od roli matki czy żony.

Można jednak postawić pytanie, czy taka funkcja Maryi wpływa w jakimś stopniu na chrześcijańską wizję kobiet w ogólności. Padają zróżnicowane odpowiedzi. Na przykład niektórzy z teologów protestanckich przyznając wyjątkową rolę Maryi twierdzą, że wynika ona jedynie z Jej relacji do Chrystusa. Maryja sama w sobie, twierdzą, nie ma żadnej innej doniosłości aniżeli cały rodzaj ludzki, a jeśli mówi się o Jej szczególnej doniosłości, to jedynie ze względu na bycie Matką Jezusa. Podzielone są również zdania wśród samych feministek. Jedne z nich podkreślają mocno niezależność Maryi, której przejaw widzą m.in. w Jej trwałym dziewictwie, rozumianym jako symbol żeńskiej autonomii. Inne natomiast wyrażają pogląd, że kult Maryi w Kościele rzymskokatolickim jest swoistą formą wpajania

kobietom generalnej akceptacji ich podrzędnej roli. Maryja jest pokorna, cicha, posłuszna, a zatem wniosek: Wszystkie kobiety powinny być takie. Czy jednak dzieło zbawcze jest realizowane wyłącznie przez Boga, a rola człowieka w nim sprowadza się wyłącznie do bycia biernym narzędziem? Zasada sola gratia sugeruje, że tak, ale też współcześnie coraz bardziej powszechna staje się teologia pewnej współpracy czy synergizmu człowieka z Bogiem w dziele zbawczym, stosownie do słów św. Pawła: *Współpracownikami Boga jesteśmy*. Czy pokora i łagodność stanowią cnoty chrześcijańskie właściwe Maryi i zalecane tylko kobietom? Również Chrystus był cichy i pokornego serca. Sam Bóg zamieszkał wśród nas w łagodności i pokorze, przyjmując postać sługi. A zatem jest to IDEAL ZALECANY WSZYSTKIM CHRZEŚCIJANOM.

Wieloznaczność językowa

Teologia uczy, że stworzenie odzwierciedla zawsze, przynajmniej w sposób pośredni, nieskończoność Stwórcy; że to co dobre w rzeczach stworzonych odzwierciedla dobroć samego Boga. Zarówno męskość jak i kobiecość wzajemnie się uzupełniając tworzą istotę ludzką. To, co jest dobre w męskości i kobiecości, jest obecne także w Bogu. On jest poza wszelkim rozróżnieniem na męskość czy żeńskość. Mimo że mówiąc o Bogu posługujemy się terminologią rodzaju męskiego, wiara chrześcijańska zawsze głosiła, że jest On transcendentny także wobec płci. Biblia wielokrotnie mówi, że Bóg JEST OJCEM, bądź też, że jest JAK MATKA (*Jak kogo pociesza własna matka, tak ja was pocieszać będę*, Iz 66,13). Nigdzie natomiast nie orzeka, że jest Matką.

Czy zatem praktyka odnoszenia do Boga terminologii rodzaju męskiego jest usprawiedliwiona? Przede wszystkim trzeba podkreślić, że nasz język odnoszący się do Boga jest zawsze nieadekwatny. Boga nie można zrozumieć i opisywać w kategoriach skończonego myślenia. Dlatego zawsze posługujemy się analogiami, metaforami, symbolami. W kwestii stosowności terminów odnoszonych do Boga ważne jest jednoznaczne rozróżnienie rodzaju gramatycznego od aktualnego zróżnicowania płci. Chociaż rzeczowniki i zaimki rodzaju męskiego odnoszą się zwykle do mężczyzn, a rodzaju żeńskiego do kobiet, to jednak nie zawsze tak jest. W języku angielskim np. rodzaj gramatyczny został zredukowany do minimum, a większość stanowi neutrum. W większości języków nawet imiona rzeczy mają rodzaj, mimo że nie mają cech płciowych. W niektórych językach np. słońce jest rodzaju

męskiego a księżyc rodzaju żeńskiego. W innych jest odwrotnie. W języku hebrajskim na określenie Boga używano zwykle rzeczownika rodzaju męskiego w liczbie mnogiej „Elohim”, co wcale nie naruszało ścisłego monoteizmu. Gramatycznie zatem „Elohim” występuje w liczbie mnogiej, znaczeniowo natomiast w pojedynczej.

Wiele wieków po napisaniu Starego Testamentu teologia chrześcijańska wypracowała doktrynę o Bogu-Trójcy, a więc naukę o tym, że Bóg jest doskonałą jednością, ale że jest równocześnie samorelacyjny, a więc że w jedności tej istnieją trzy odmienne sposoby bycia, które określamy jako Ojca, Syna i Ducha Świętego. Mimo że idea ta była bardzo daleka autorom Księgi Rodzaju, można w niej dostrzec jej delikatną zapowiedź, którą wyraża sam termin „Elohim”.

Doskonałą analogię rozjaśniającą tajemnicę Boga-Trójcy w jedności i jedności w Trójcy znajdujemy we wczesnochrześcijańskiej doktrynie o małżeństwie, w którym dwoje staje się jednym ciałem, a trzecim jest zawsze obecny Bóg, którego miłość jednoczy męża i żonę w taki sposób, że mogą stanowić jedno ciało. Realizuje się wtedy wzajemne perichoresis. Ta wzajemność czy współprzenikanie implikuje, że w Bogu, tak jak w doskonałym zintegrowaniu istot osobowych, istnieją w sposób analogiczny zarówno męskie jak i żeńskie elementy. Jakże zatem motywy miałyby przemawiać za wprowadzeniem do teologii języka rodzajowo-włączeniowego?

Czy rzeczywiście godność kobiet zostanie dowartościowana wtedy, gdy dotychczasowy język teologiczny zostanie zamieniony na język inkluzywny? Czy zrezygnowanie z zaimków i rzeczowników rodzaju męskiego, a zastąpienie ich rodzajem żeńskim stanowi przejaw autentycznego szacunku wobec kobiet? Czy radykalne odejście od dotychczasowych przekładów Pisma, a zerwanie z Tradycją i przeszłością Kościoła, zniekształcenia doktryny chrześcijańskiej, oderwanie od jedności liturgicznej z Kościołem powszechnym, wątpliwości dotyczących perspektyw nowego sposobu uprawiania teologii nie mają żadnego znaczenia? Wydaje się, że nie będzie przesadą, jeśli argumenty na rzecz wprowadzenia do teologii języka rodzajowo-włączeniowego zostaną zaliczone do kategorii „ikonoklazmu” językowego, ponieważ z pewnością nie są one przejawem twórczych poszukiwań teologicznych.

ks. Wojciech Życkiński

Po roku 1989

Nowiny i remanenty literatury polskiej

Przewrót polityczny w Polsce lat 1989–90 – mimo łagodnego i stosunkowo bezkolizyjnego przebiegu – dokonał gruntownych i znamiennych przeobrażeń w powszechnej świadomości mieszkańców kraju nad Wisłą. Była to w istocie rewolucja „aksamitna” (najnowsza zdobycz polityki środkowo-europejskiej), ale jednak REWOLUCJA – której istotę i następstwa zaczynamy sobie dopiero teraz uświadamiać i która zaciążyła niezwykle silnie również na kształcie życia artystycznego oraz twórczości literackiej po 1989 r. Katalizatorem głębokich przeobrażeń zbiorowej mentalności stał się przede wszystkim SZOK WOLNOŚCI, czyli najogólniej mówiąc zespół czynników społecznych i psychologicznych, wynikających z nagłego zdjęcia wszelkich wędzideł dawnego ustroju, które tłumili i ograniczały swobodę myśli i wypowiedzi. Do tego dochodziły konsekwencje wywołane szybkim opadnięciem żelaznej kurtyny, szokiem pełnego OTWARCIA NA ZACHÓD we wszystkich dziedzinach sztuki. Jak wiadomo, w poprzednich dziesięcioleciach wartości estetyczne docierały do Polski nie tylko z opóźnieniem, lecz i w postaci zredukowanej oraz w przypadkowym doborze. Uwolniona obecnie z wszelkimi tego konsekwencjami myśl twórcza oraz udostępniony bez ograniczeń szesam światowych dóbr kultury otwierały przed polskimi autorami zachęcające perspektywy, ale i stawiały im też nowe wymagania. Zbyteczne i nieuzasadnione stały się inspirujące nagminnie wcześniejszą twórczość polskich pisarzy zadania „tyrtejskie”, wezwania patriotyczne itp., jak i chętnie przerabiane na coraz to inną modłę wątki martyrologiczne: bo oto „mury runęły” do imentu, ujawniając w dodatku swe jałowe, wytrawione przez kilkadziesiąt lat PRL-u podglebie. Nieodzowny remanent dorobku kulturowego wykazał, jak wiele spośród wartości i jakości sztuki – obliczonych na doraźny efekt – skazanych było na obumarcie wraz z PRL-em.

Autorzy prozy fabularnej nie musieli już teraz sięgać do narzędzi kamuflażu, aluzji literackiej itp., czy zaszyfrowywać swoich tez, poglądów w kod wysublimowanych metafor i parabol – chroniąc się przed dociekliwym okiem cenzora, ale i poddając się z rutyną kontroli autocenzury. Nie musieli ani nie mogli. Stracił rację bytu punkt umówionych, intencjonalnych spotkań myśli oraz wyobraźni twórcy

i odbiorcy – w kanonicznej przestrzeni znaków narodowej pamięci, symboli, mitów rodzimej przeszłości, a także wymownych przemilczeń. Generalnie można przy tym stwierdzić, że przez zbyt wiele lat profesję pisarską utożsamiano w tym kraju z zadaniem patriotycznego pobudzenia i moralnej naprawy zniewolonego społeczeństwa, traktując ją czasem wręcz jako rekompensatę wyzwolenieckiego czynu – i nie można było teraz, w warunkach powrotu do normalnej państwowości, nie ponieść tego konsekwencji we wszelkich twórczych dziedzinach.

Kiedy rzeczywistość dała podstawy do mówienia wprost, do wyrzucenia bez ograniczeń i bez szyfrów artystycznych tego, co się ma na wątrobie – okazało się, iż bywa to w realizacji trudniejsze i bardziej kłopotliwe niż mówienie pośrednie i „kręte” („oblique”, jak je nazywają Anglicy). Kiedy zaś wraz z otwarciem sezamu zachodnich nowinek napływała do Polski wielką falą najnowsza twórczość literacka – wyszło na jaw, ilu autorów korzystało z handicapu politycznej izolacji kraju. Nowe realia wykazały dobitnie np. wtórność ogłoszonej u progu lat osiemdziesiątych przez krytyków związanych z miesięcznikiem „Twórczość” tzw. rewolucji artystyczno-językowej. Ten polski post-postmodernizm – kontynuowany wciąż z niedoręcznym już uporem przez grupę autorów, niekiedy wcale utalentowanych (nb. najlepszy łączony z tym nurtem Ryszard Schubert zarzucił twórczość po dwóch książkach, inny, Andrzej Łuczeńczyk, zmarł przedwcześnie) – rozłożyła na obie łopatki nie krytyka literacka, bardzo dziś zresztą niedomagająca, tylko obiektywne uwarunkowania polskiej demokracji po 1989 r. Nowy czas domagał się gruntownej reorientacji światopoglądów i programów artystycznych, jak i przewartościowania społecznej funkcji sztuki.

Oczywiście wyzwania te w większym stopniu dotyczyły pisarzy młodej i średnie generacji, tych, którzy dojrzewali w warunkach pogłębiającego się kryzysu dominium PRL-owskiego, rośli wraz z „Solidarnością”. Nie można było się przecież spodziewać rewolucyjnych transformacji w dziele autorów, którzy już dawno ukształtowali swój światobraz i pozostawali wierni swym wizjom i stylom... Tak więc Czesław Miłosz, Tadeusz Różewicz, Zbigniew Herbert, Wisława Szymborska, Gustaw Herling-Grudziński, Kazimierz Brandys, Julian Strykowski, Jan Józef Szczepański, Stanisław Lem wydali w III Rzeczypospolitej po prostu swoje nowe utwory – i tylko niektóre konkretne adresy wątków dyskursywnych, rzadziej fabularnych, tych pozycji napomykały o historycznych zmianach w świecie otaczającym. Również czołowi przedstawiciele Nowej Fali i pokolenia '68 – Stanisław Barańczak, Ryszard Krynicki, Adam Zagajewski, Julian

Kornhauser, Stanisław Stabro, Ewa Lipska, Krzysztof Karasek – kontynuowali swe znane czytelnikom programy poznawcze i poetyki; tyle że Stanisław Barańczak objawił też fantastyczną płodność jako znakomity tłumacz literatur języka angielskiego. Niestety, nie znajduję tu miejsca na szczegółową prezentację dokonań tych autorów – w szkicu poświęconym przecież NOWYM tendencjom w polskiej literaturze. Mniej postrzeżone przez krytykę niektóre tomiki innych cenionych liryków różnych pokoleń jeżeli w ogóle wykazywały zainteresowanie przeobrażeniami zachodzącymi w obiektywnym świecie, to raczej komentowały minioną rzeczywistość PRL-u w jej rozpadzie lub po katastrofie stanu wojennego; sygnały takie przekazywały m.in. „Czułość” (Kraków 1992) Julii Hartwig, „Z podróży, ze snu, z umiarama” (Poznań 1992) Wiktora Woroczyńskiego, „Żalnik” (Kraków 1989) Urszuli Koziół, „Skrzypeczki” (Warszawa 1992) Andrzeja Szmidta, „Powidok” (Warszawa 1992) Bogusławy Latawiec, „Pamiętam” (Wrocław 1992) Krystyny Miłobędzkiej, „Żnaki wodne” (Kraków 1993) Bogusława Żurakowskiego, „Berliner Tagebuch” (Kraków 1989) Grzegorza Musiała, książki poetyckie Zbigniewa Macheja, Adrian Szymańskiej, Krzysztofa Lisowskiego, Aleksandra Jurewicza i in.; natomiast całkowicie stroniły od aktualności m.in. „Moje dzieło pośmiertne” (Kraków 1993) Jarosława Marka Rymkiewicza, „Jesień” (Kraków 1989) Adama Czerniawskiego, mieszkającego w Anglii a wydającego sporo w kraju, czy „Oddalenia” (Kraków 1989) zamieszkałego w Italii Jerzego Hordyńskiego.

Także prozaicy, którzy wybili się w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, na ogół dochowali wierności swym światopoglądom i ukształtowanym wcześniej laboratorium twórczym. Opublikowane niedawno przez Tadeusza Konwickiego „Czytadło” (Warszawa 1993) kontynuuje charakterystyczne dla tego autora (zwłaszcza w „Senniku współczesnym” i „Nic albo nic”) penetracje oniryczno-metafizyczne; sen i jawa, byt i domysł niebytu, anegdota i parabola spajają się tu w jeden bardzo subiektywny i silnie sfabularyzowany wątek, nawiązujący tym razem również do realiów krajobrazu Polski po zwycięskiej bitwie „solidarnościowej”. Wiele z wydanych po 1989 r. pozycji beletrystycznych pasjonuje się problemami zawiłego polskiego losu w XX w. i u jego progu – przy czym na ogół historia ta postrzegana jest teraz w bardziej uniwersalnej perspektywie, wychodzącej ponad sarmackie opłotki, często poszerzanej o emigracyjny (wreszcie dopuszczony do publicznej świadomości w kraju) punkt widzenia. „Zabij cara” (Warszawa 1992) Władysława Terleckiego jako kolejna powieść tego pisarza drąży sfery psychologii zbiorowej we

wzajemnych stosunkach Polaków i Rosjan w przeszłości oraz podtrzymuje pogląd o nieodwracalnej logice procesów historii i generalnym triumfie imperialnych mechanizmów politycznych w dziejach XIX i XX w. Włodzimierz Odojewski w bardziej współczesnej, emigracyjnej scenerii w tomie opowiadań „Zapomniane, nieuśmierzone...” (Warszawa 1991) podobnie przeprowadza swój fabularny dowód na to, że historia naszych czasów odbiera człowiekowi prawo do samodecydowania, ubezwłasnowolnia go, uzależnia od masy; i to zarówno historia totalitaryzmów, jak XX-wiecznej zachodniej demokracji merkantylno-konsumpcyjnej. Również „Noc, dzień i noc” (Poznań 1991) Andrzeja Szczypiorskiego w formie niemal rozprawy historycznej przełożonej na język powieści wyraża przekonanie o determinizmie procesów dziejowych; książka wraca do okresu środka XX w., kiedy to Polska stała się jednym z głównych poligonów starcia dwóch totalitaryzmów: hitlerowskiego i stalinowskiego, zaś autora pasjonuje najbardziej fenomen funkcjonowania mechanizmów totalnego oszustwa politycznego i NKWD-owskiej prowokacji wśród inteligentów i ludzi światłych – potrafiących przecież rozumieć swe współuczestnictwo w zbrodniczym procederze. Z kolei „Nowolipie” (Warszawa 1991) Józefa Hena jest nie tylko pełną lirycznej zadumy balladą prozą o przedwojennej enklawie Żydów warszawskich, ale równocześnie uniwersalną przypowieścią o kruchości i ułomności ludzkiego losu wprzęzonego w dzieje. Wojennej gehennie i powojennym przypadkom ocalałych Żydów poświęcił swe dalsze opowiadania także Henryk Grynberg (m.in. „Szkice rodzinne”, Warszawa 1990). Piękną elegią prozą, oddającą cześć zgłodzonemu światowi Żydów ze wschodnich kresów Polski, jest wydana wcześniej (1986), lecz dopiero po 1990 r. świętująca swój sukces, „Zagłada” Piotra Szewca. Natomiast w dziedzinie sfabularyzowanego dokumentu o młodych w Polsce podtekstach politycznych wybijały się po 1989 r. kolejne błyskotliwe reportaże-eseje Ryszarda Kapuścińskiego: „Lapidarium” (Warszawa 1990) i „Imperium” (Warszawa 1993).

Jak już podkreślałem, literatura polska po 1989 r. przestaje posługiwać się równie chętnie jak przedtem stylem kamuflażu, paraboli, alegorii, w ogóle operować językiem ezopowym. Zasadniczym wyzwaniem ideowym dla tych autorów – głównie średniej wiekowo generacji – którzy towarzyszyli piórem lub przynajmniej swymi intencjami „solidarnościowej” walce lat osiemdziesiątych, staje się analiza oraz ocena postaw i zachowań Polaków w dobie wyzwalań się z totalitaryzmu, sonda zapuszczana w duszę obywatela państwa PRL-owskiego. Pytania o tożsamość, stopień zniewolenia duchowego

przedstawicieli różnych warstw społecznych, o tzw. spolegliwość wobec narzuconego systemu i pole domniemywanej własnej niezależności autorów najbardziej ostro i namiętnie stawia proza Marka Nowakowskiego (kilka tomów z lat 1990–92, m.in. „Dwa dni z Aniołem”, „Wilki podchodzą ze wszystkich stron”, „Homo polonicus”) i Janusza Andermana („Choroba więzienna”, Warszawa 1992, oraz skomponowany na podstawie wcześniejszych wydań podziemnych tom „Brak tchu. Kraj świata”, Poznań 1990); w sposób bardziej epicki i wyważony emocjonalnie do tych kwestii podchodzą m.in. Tadeusz Siejak w powieści „Dezter” (Warszawa 1992), Krystyna Kofta w tomie opowiadań „Człowiek, który nie umarł” (Warszawa 1991), Stanisław Bieniasz w powieściach „Ucieczka” (Warszawa 1991) i „Rekonstrukcja” (Poznań 1992), Zyta Orszyn w opublikowanych pod wspólnym tytułem „Historia choroby, historia żałoby” (Warszawa 1992) trzech minipowieściach znanych przedtem z mała-nakładowych wydań podziemnych oraz Bogusława Łatawiec w jednej z najrzetelniejszych – obok wymienionego „Deztera” – diagnoz psychologicznych i obyczajowych polskiego stanu wojennego lat osiemdziesiątych, wydanej niestety jak dotąd skromnie tylko w drugim obiegu u progu 1989 r. „Ciemni”... Obsesyjnym wątkiem licznych opowiadań Marka Nowakowskiego jest obywatelski rachunek sumienia przeprowadzany w imię – czy może w zastępstwie – społeczeństwa PRL-owskiego, w którym pisarz dostrzega i piętnuje trucizny sowytyzacji; teksty te przynoszą największe w polskiej prozie spektrum zła wywołanego przez tzw. realny socjalizm, a ich negatywnym zbiorowym bohaterem staje się homo polonicus, swoisty wariant homo sovieticus (taki mianowicie podgatunek tego tworu, który nigdy nie poddał się do końca wschodniemu totalitaryzmowi, ale stosując się posłusznie do jego regulaminu starał wyciągnąć w jego obrębie jak największe korzyści materialne dla siebie). Natomiast narrator utworów Janusza Andermana – z ciętą ironią rozprawiający się z pełną obłudą powszedniością PRL-owskich szarych zjadaczy chleba – jest, powiedziałbym, twórczo wyczulony na fałszy i różnorakie mity krępujące zbiorową mentalność, na jej klisze formujące język i rzutu-jące na sferę międzyludzką, na skryte rzędy nowomowy w podporządkowanym monoidei tłumie. Również „Dezter” Siejaka – choć artystycznie bardziej podrzędny, schematyczny – zalicza się do najostrzejszych, bezkompromisowych literackich diagnoz społeczeństwa polskiego uchwyconego w stanie duchowego rozkładu. Zaś „Rekonstrukcja” Bieniasza stanowi bardziej kameralną, choć z ambicjami parabolii, próbę odtworzenia epizodu tak typowego dla polskich losów lat

dziwiećdziesiątych: mianowicie dramatycznych i tragicznie zakończonych dziejów pary małżeńskiej rozdzielonej granicą po wprowadzeniu stanu wojennego; skondensowany, niemal dokumentalny zapis osiąga tu wymiar uniwersalnej przypowieści.

Najgłębsze i najbardziej wszechstronne jak dotychczas rozpoznanie świadomości politycznej i społecznej w dobie rozkwitu i późniejszej niechlubnej zapaści PRL-u przedstawili w moim przekonaniu jednak – na podstawie analiz tudzież interpretacji wybranych nurtów, zjawisk i dzieł literackich (choć na ogół nie tylko o literaturę, bo o duchowość i mentalność zbiorową tu chodzi) – krytycy i teoretycy nowożytnej sztuki słowa; impulsu do żywych krajowych dyskusji dostarczały zwłaszcza kolejne tomy serii wydawniczej warszawskiego PEN: Michała Głowińskiego „Nowomowa po polsku” (1990) i następne pozycje tegoż autora po najnowszą „Peereliadę” (1993), Edwarda Balcerzana „Przygody człowieka książkowego” (1990), Marii Janion „Projekt krytyki fantazmatycznej” (1991), Jerzego Jarzębskiego „W Polsce czyli wszędzie” (1991). Wreszcie – inaczej niż za PRL-u – współbrzmiała z krajowymi sporami literackimi i wątkami polemik światopoglądowych eseistyka i publicystyka Czesława Miłosa (m.in. „Rok myśliwego”, Paryż 1990), Gustawa Herlinga-Grudzińskiego (m.in. „Godzina cieni”, Kraków 1991), Stanisława Barańczaka (m.in. „Tablica z Macondo”, Londyn 1990) i innych przebywających za granicą polskich autorów. Najwięcej dyskusji i zamieszania środowiskowego wzbudził wracający jeszcze do czasów bierutowsko-stalinowskich tom rozmów krytycznych Jacka Trznadla „Hańba domowa”. Niestety krytyka – jak już nadmienilem – objawiła zadziwiającą dezorientację i dyletantyzm w obrębie wszystkiego, co nastąpiło w literaturze po roku 1989.

Dominującą tendencją w twórczości pisarzy szczególnie młodego pokolenia (choć trzeba wiedzieć, że w Polsce kryterium młodości literackiej cechuje się wyjątkową tolerancją), tych pisarzy, którzy pragnęli wyciągnąć wnioski z przełomu politycznego 89/90, stał się już przeze mnie sygnalizowany proces ODREAGOWYWANIA idei społecznikowskiej, narodowyzwoleńczej itp. Intencje kreacyjne podmiotów wielu utworów powstających po cezurze Okrągłego Stołu (choć proces ten dojrzał już przedtem) przesunęły się – mówiąc przenośnie – z obszaru ideowo-etycznego na poznawczo-artystyczny. Autorzy nie tylko rozstawali się teraz z myślą o dziejowej misji literatury, żegnali z dziedziczną od polskich romantyków pokusą interwencji w bieg historii, ale i w ogóle demonstrowali swoje zniechęcenie do całej sfery publicznej, która ich zdaniem została sprymitywizo-

wana, czasem wręcz zhańbiona po obu stronach „barykady” politycznej, czyli zarówno przez byłą władzę i rzeczników polskiego „real socjalizmu”, jak i opozycję. Wstrętowni do skompromitowanej (i kompromitującej się nadal, *vide* poczynania polskiej prawicy i rozhowor sejmikowy) polityki towarzyszyło poczucie bezsensu i bezcelowości wszelkich działań na niwie publicznej, niewiara w możliwość jej przekształcenia w akceptowany przez siebie sposób. Wśród wielu byłych bardów opozycji pojawiły się nastroje nie zrealizowanego w oczekiwany sposób protestu politycznego, i zwłaszcza głęboko zawiedzionego buntu młodzieży. Dlatego zapewne, zgodnie z historycznymi prawidłowościami, w licznych środowiskach i mnożących się w całym kraju grupach artystycznych polityczna KONTISTACJA przerodziła się w społeczną ABNEGACJĘ. Przewodziła w tym radykalnym „nie” – rzucanym w twarz wszelkim autorytetom, i państwowym, i cywilizacyjnym, wszystkim ideałom nowej Polski, wszelkim pozytywnym programom i hasłom – grupa młodych twórców, najczęściej poetów, skupionych wokół krakowskiego, a później warszawskiego periodyku „brulion”, redagowanego przez radykalnego w estetycznej „gniewności” liryka, Roberta Tekielego (ile wszakże w radykalizmie jego i kolegów było nie dość uświadamianego naśladownictwa gestów i formuł np. beatników czy polskich futurystów – to pozostaje jeszcze do zbadania). „Brulion” od dwóch lat rzadziej się ukazuje (choć zapowiada dalsze numery), pozostawiając jednak za swym ogonem całą plejadę bojowo nastrojonych tytułów kwitnącego coraz bujniej, szczególnie poza stolicą, nowego artystycznego „undergroundu”; zdążył zasłużyć się wydaniem w 1992 r. poetyckiej „biblioteki brulionu” (tak się ją pisze), przedstawiając w niej szerszej opinii – często po raz pierwszy w formie książkowej – liryków nowej generacji, m.in. Krzysztofa Koehlera, Mariusza Świetlickiego, Marcina Barana, Jacka Podsiadłę, Grzegorza Wróblewskiego, Marcina Sendeckiego. Obok debiutujących wcześniej w głośnej krakowskiej antologii „Przyszli barbarzyńcy” m.in. Marzeny Brody i Janusza Ekiera, obok innych zauważalnych nowych obecności w sztuce wierszopisarskiej, jak Jarosław Mikołajewski, Andrzej Sosnowski, Anna Piwkowska, Teresa Smurzyńska, Artur Szlosarek, poeci „brulionu” z pewnością otworzyli jakiś nowy rozdział w liryce polskiej po 1989 r. – choć przyszłość oceni rangę tego rozdziału. Dzisiaj docenia niektórych „brulionowców” Jan Błoński i doceniał Zbigniew Bieńkowski; wielu krytyków uznaje ich raczej za literackich awanturników pragnących skokietować opinię publiczną. Dają się przecież już teraz wyróżnić w bardzo różnych programach i poetykach młodych autorów niewątpliwie poko-

leniowe zbieżności strategii poznawczej i stosunku do rzeczywistości społecznej, w tym te, które wyżej naszkicowałem. Wielu z nich, deklarując niechęć do ugruntowanych cywilizacyjnie form współżycia, skupia swe twórcze wysiłki na obnażaniu fałszu, układowości, sztucznej umowności, pozornej konfliktowości życia zbiorowego ludzi w końcu XX w.; punktów wyjścia do pozytywnych konstatacji szuka się tu tylko w sobie, darząc najgłębszym zaufaniem własną intuicję poznawczą i wyobraźnię, respektując całkowicie subiektywny punkt widzenia na wszelkie sprawy tego świata, licząc też na możliwość katartycznego podrażnienia prywatnych „czułych miejsc” czytelników.

W inny sposób to ODREAGOWYWANIE obywatelsko-patriotycznych obowiązków znajduje ujście w nowej prozie. Autorzy jej, zdaje się, obecnie gremialnie rezygnują z premiowania przez poprzedników „łatwej” fabuły, znajdującej swe zasadnicze oparcie i teoretyczne zaplecze w realizmie, krzyżującej się często z publicystyką bądź przynajmniej tendencją publicystyczną. Przechodzą oni na poziom kreacji bardziej uniwersalnej, niekiedy filozoficznej, czasem opartej na bazie eseju – jak w „Krótkiej historii pewnego żartu” (Kraków 1991) Stefana Chwina czy „Rien ne va plus” (Łódź 1991) Andrzeja Barta, czasem szukającej narzędzi ekspresji w laboratorium poezji – jak np. u Krzysztofa Myszkowskiego w „Pasji według świętego Jana” (Bydgoszcz 1991) czy Andrzeja Turczyńskiego w „Chłopcu na czerwonym koniu” (Warszawa 1991) lub w kontrastujących z wysublimowaną formą kryminalnymi treściami „Murach Hebronu” (Warszawa 1992) Andrzeja Stasiuka. Zmienia się sposób zatrudnienia narratora: teraz bywa to gawędziarz-filozof, i to taki traktujący swoje zadania z pewnym przymrużeniem oka (jaki pojawił się wcześniej w „Rozmowach polskich latem roku 1983” Jarosława Marka Rymkiewicza), albo gawędziarz-historyk czy esteta. Jak już zaznaczyłem, impuls kreacji bierze górę nad motywem naprawienia realnego świata – który wydaje się zresztą coraz bardziej niemożliwy do naprawienia. Na artystyczny kształt wymienionych wyżej pozycji – i takich jeszcze, jak „Opowiadania na czas przeprowadzki” (Londyn 1991) Pawła Huellego, „W ptaszarni” (Warszawa 1989) Grzegorza Musiała, „Można żyć” Janusza Rudnickiego – widoczny wpływ wywierają teraz procesy MITOLOGIZACJI i powiedziałbym ESTETYZACJI świata przedstawionego. Jeśli Chwin, Huelle wracają do lat swej młodości spędzonej w ponurej nocy jeszcze stalinizmu, a Rudnicki czy Stasiuk do swoich ciężkich przeżyć w latach osiemdziesiątych – to bez typowego dla poprzedników pisańca o tych czasach zaciętrzewienia politycznego, bez zarzutów, wyrzutów, resentymentów itp. Traktują swoje

doświadczenia i obserwacje jako temat czysto literacki, szukają w nim inspiracji dla wyobraźni i pomysłów artystycznych. Generalnie można rzec (choć nie wiem jeszcze, czy nie na wyrost), że zarówno liczący się poeci, jak i prozaicy otwierającego się nowego rozdziału naszego piśmiennictwa opowiadają się (wreszcie) po jednej stronie – i jest to strona literatury.

Mieczysław Orski



Zbigniewa Bieńkowskiego wizje sztuki

Zbigniew Bieńkowski, *Ćwierć wieku intymności. Szkice o poezji i niepoezji*, Oficyna Wydawnicza „Agawa”, Warszawa 1993, ss. 384

Czytał wszystko. Z oddaniem, z pasją, żarliwością, ze zrozumieniem. Nie przebierał specjalnie wśród książek, wiedział, że w niemal każdej może znaleźć coś, co poruszy jego wyobraźnię. Max Jacob i Ożóg, Chlebnikow i Przyboś, sztuka prekolumbijska, Braque i malarze holenderscy XVII w., dziesiątki nazwisk, które wypełniałyby kilkanaście stron nie istniejącego, a jakże koniecznego w zbiorze „Ćwierć wieku intymności” indeksu osobowego. Tyle postaci, tyle różnorodnych kierunków w sztuce, a przecież Zbigniew Bieńkowski pisze o kilku podstawowych problemach i o swojej sprawie ze światem. Dzieła to tylko egzemplifikacje tych problemów. Pojedyncze, genialne, i te tuzinkowe, ale obdarzone bodaj iskrą talentu, dotknięte prawdziwym wzruszeniem, już zaczynały dla niego znaczyć, jeśli odnajdywał w nich ślad swojego sprzymierzenia się z bezwzględną miłością do sztuki. Poeta i krytyk z własną wizją wszechświata, losu, egzystencji był przekonany o tym, że w kulturze najważniejsza jest synteza, błysk widzenia ogarniającego całość. Piszac o literaturze, o sztuce, prawował się ze światem, z niewyobrażalnym, z nicością. Postawił znak równania między światem a sztuką i żądał od niej wszystkiego, gdyż tak jak nie kończy się wszechświat, tak nieskończony był dla niego kosmos literatury. Prowadzi więc swoją wędrówkę przez sztukę różnorodną, wyłapując wysyłane przez nią sygnały pozarozumowe, intuicyjne, a także znaki uchwycone w konkrety, w kubistycznym przyleganiu rzeczy do słowa. Prowadzi sam siebie przez niepojęte.

Jego kryteria wartości są jasne i precyzyjne, metoda krytyczna wyłożona wielokrotnie, spójna i konsekwentna. Piszac wie, czego nie wolno czynić krytykowi, a co jest jego obowiązkiem. Podstawą tego wartościowania jest znajomość wieków literatury i malarstwa oraz

rozpoznanie współczesnej sytuacji kultury. Zaczniemy więc od rozpoznania.

Zbigniew Bieńkowski wywodzi się z Awangardy. Tak się przywykło mówić, a on temu nie zaprzeczał. Myślę, że tak naprawdę wywodził się z genealogii ocalonych. Zobaczył świat zniszczony, dotknął nicości. I wyniósł z rozpadu sztukę, ocalił w sobie wiarę w jej moc. To ona jest ludzką wiecznością, daną w naszym ziemskim wymiarze, w naszym ludzkim czasie. Bieńkowski jest przeciwko temu, co wyraża się w Nic. Jest przeciwko dezintegracji formy i osobowości, przeciwko chaosowi. Szuka tego, co scala, co buduje, zaświadcza o istnieniu ładu. Jest po stronie świata, po stronie życia. Kogoś, kto przeżył katastrofę, nie interesują katastrofizmy ani wszelkie inne „-izmy”. Interesuje go wieczność – zawarta w Absolutie i ta na miarę ludzką, czyli sztuka. *Sztuka nie umiera, wyobraźni zamordować nie sposób.*

Zbigniew Bieńkowski – najgłębiej, najprawdziwiej optymistyczny twórca, wierzący w absolut sztuki, nie poddający się zwątpieniom, wie, że wyobraźnia rozszerza zamieszkaną przez człowieka obszar, postrzegany jako własny, możliwy do zaakceptowania. Czytając „Ćwierć wieku intymności” zrozumiałam, że sztuka była również pogotowiem ratunkowym dla świata. Tak ją postrzegał. I za tym wysiłkiem, aby uratować świat, kryła się jego wcześniejsza wiedza o możliwości zagłady, o dezintegracji, o kurczeniu się tego, co jest polem działania nieokreśloności. Każda nowa wizja kreuje naszą przestrzeń bytu, a więc ją ratuje, wzbogaca, dodaje sił i możliwości nowego stawania się. W sztuce widzi to, co leży u jej początku, szuka tworzywa. Pod gotowymi formami, pod zasłonami różnych stylów odnajduje materiał surowy, jeszcze niegotowy, nie przekształcony. Zadaniem krytyka jest dojrzeć walkę intencji i myśli, jak toczy się między artystą a opornym tworzywem, zobaczyć *rodowód formy*, która *zmieniając się rozbija konwencje*. Opisuje energię i samoświadomość sztuki, która w ustawicznym zwarcu ze światem dąży do poszerzenia jej granic.

Rozpoznanie wtóre.

Bieńkowski jest przekonany, że w kulturze skończyło się myślenie programami. Wszystko jest osobno: muzyka, malarstwo, literatura, filozofia. Wszelkie, kolejno powoływane „-izmy” sztuki współczesnej podkreślają jej niemożność scalania, jej anemiczność, brak życiorodnej energii. Dezintegracji kultury towarzyszy dezintegracja wyobraźni.

Zadaniem literatury, zadaniem krytyka jest odnowienie wewnętrznych związków między różnymi dziedzinami sztuki, połączenie w jedno tych osobnych działek.

Czytam te zdania wplecione w recenzje z różnorodnych książek jako przesłanie artystyczne, myślowe, najgłębiej humanistyczne. Gdy był z nami na co dzień, jego opinie, sądy, opowieści traktowaliśmy jako coś oczywistego. Błyskotliwe, mądre, poruszające, ale jego żarliwość nadawała wypowiedziom przemysleniom walor rozpoznania oczywistego. Teraz widzę, jak te rozpoznania sytuacji kultury i człowieka w świecie cywilizacji i wynikający z tego postulat odnalezienia utraconej jedności są wychylone w przyszłość.

Jak można doprowadzić do połączenia, jak odnowić wewnętrzne związki sztuki?

Bieńkowski odpowiada – przez wizję całości. Aby osiągnąć wizję globalną, trzeba „po prostu” być jasnowidzem, wizjonerem, uznać zgodność życia i sztuki. Należy dążyć do zatarcia podziału między racjonalnym a irracjonalnym, myślowym a intuicyjnym, przez sytuację bycia pomiędzy jasną a ciemną stroną świata, w przepływie tych stron, w nieokreśloności. Bycie „pomiędzy” – to zadanie każdej prawdziwej sztuki.

Połączenie może również nastąpić przez „bohaterstwo minimalizmu”, przez reizm.

Tu następuje rozpoznanie trzeciego, które znajduje się w kolejnych szkicach.

Świat został rozchwiany niepewnością tych, którzy przeżyli zagładę. Jest dowolny, przypadkowy i jako taki budzi wyłącznie nieufność. Jest postrzegany poprzez kulturę jako samospelniające się zagrożenie. Należy więc wrócić do rzeczy. *Za wszelką cenę znaleźć punkt stały, punkt zaczepienia w świecie rozchwanianym niepewnością i zagrożeniem. Przedmiot ma być azylem zabezpieczającym przed dowolnością.* Innymi słowy – co na górze, to i na dole, co w makro-, to i w mikro-kosmosie.

Dla Bieńkowskiego kubizm, futuryzm to były kierunki, które właśnie przez rzecz oddawały ruch świata, jego wieczne stawanie się. Stąd jego zainteresowanie malarstwem holenderskim, Braquem, Białoszewskim, Pongem. Z jednej strony fascynowała go materialność rzeczy, ich ziemskość, ich ciężar, konkretność, z drugiej zaś szukał w malarstwie i literaturze takiego ujęcia obrazowego, przy którym przedmiot traciłby swoje prawa fizyczne, przenikał przez sny, wchodził w sferę materialno-niematerialną nieokreśloności. Szukał w dziele tego momentu uchwyconego przez artystę, gdy rozumowe przesuwano się

w obszar pozarozumowy. Badając literaturę myślał przede wszystkim o sytuacji człowieka w świecie, w cywilizacji, naturze, filozofii, kulturze. Jego pasja konkretności, umiłowanie materii wynikały z przeświadczenia, że potrzebny jest nam ład, poczucie pewności, ufność w obcowaniu ze światem.

Czwarte bowiem rozpoznanie Bieńkowskiego brzmi: współczesna literatura tak polska jak i europejska wyraża świadomość utraty niewinności i sensu.

Kompleks ocalonego przypadkowo Abła zмага się z poczuciem winy, kompleksem Kaina. Wynika z tego: *Respekt dla porządku rzeczy świata z jednej strony. A z drugiej – obłąd rzeczy zbuntowanej przeciwko temu porządkowi (...).* Szuka więc w literaturze tego, co jest dla niego odwagą najwyższą – bycie apologetą sensu, ładu. Takim poetą, który zaryzykował stworzenie całościowej wizji świata i człowieka, jest dla niego Herbert, takimi twórcami są mali mistrzowie holenderscy. Afirmacja wymaga szczerości, także wobec siebie. Wymaga odrzucenia masek, kamuflażu, odsłonięcia przez twórcę własnej intymności. Najwyższym zaś ryzykiem w sztuce jest podniesienie przeżyć i doznań jednostkowych do przeżyć społecznych. O każdej epoce w kulturze zaświadcza wrażliwość artystów i praca ich wyobraźni. Ufność wobec świata i rozpacz, gdy postrzega się tylko destrukcję – te dwa stany, mówi Bieńkowski, sprawdzają podstawową siłę życia, energię stawania się, stopień sprzymierzenia się ze światem. Sztuka zaś powinna za każdym razem, jak gdyby przedtem nic się nie stało, *ustanawiać wartość i wagę jednostki ludzkiej*, wynosić ją z anonimowej masy, chronić przed uogólnieniem, przed roztopieniem się w zatartych symbolach, zagubieniem pod zasłoną mitów. *Jest to, co jest* – powiada Bieńkowski, ale ponadto wszystko co wymarzone, intuicyjnie przeczute, co rodzi się pomiędzy, w szczelinie bytu i niebytu, rozwija się, aby zaświadczać o człowieczeństwie. To jest także, a może przede wszystkim, ludzką realnością.

Współczesna bezprogramowość sztuki wynika z braku jej samoświadomości i odwagi ataku. Ta sztuka jest bierna, bezradna wobec przypadkowego świata. Poeta-krytyk poszukuje więc tych działań, które prowadzą do rekonstrukcji świata (Herbert, Twardowski), przez analizę nie tylko wyrażonych sensów, lecz również przez analizę języka: jego humoru, bełkotu, śmiechu, zdolności do tworzenia nowych znaczeń, sprowadzania do realności opisowej – magii wyobraźni. Tej analizie dzieł i energii języka towarzyszy wpisany w tekst szkiców własny program literacki – program nieprzedstawiania, bycia w nieokreśloności. Literatura, powiada Bieńkowski, powinna tworzyć

nowe realności przez wniknięcie w konkret, w pojedynczy przedmiot, w rzeczy *bogate egzystencją człowieka*. Powinna zrywać zasłonę pojęciową, zasłonę symbolu, otwierać przed nami tę przestrzeń, która rodzi się „pomiędzy”. Sztuka jest bowiem dla niego – pojednaniem, uczłowiecza *niepojętość sakralności*. Nieprzedstawianie oznacza poszukiwanie tego, co jest poza racjonalistyczną wizją świata, poza jego wąsko rozumowym pojmowaniem, co wkracza swoją wizją na obszar metafizyki. Pisał: *Tradycja współczesności, jak każda tradycja, potrzebuje trochę magii, trochę mistyfikacji, kilku miejsc niejasnych, plam ciemnych*.

Jedyny w książce „Ćwierć wieku intymności” atak został skierowany przeciwko Sandauerowi. Jego twórczość jest według Bieńkowskiego szkodnictwem. Krytykowi bowiem nie wolno unieruchamiać dzieła przez wyłącznie scjentystyczną interpretację, zatrzymywać jego lotu na progu tajemnicy. Zbigniew Bieńkowski protestuje całym sobą, swoją pasją, żarliwą miłością do świata-literatury przeciwko wulgarnemu racjonalizmowi. Każda poezja, mówi, to klęska racjonalizmu. Odkrywając w swojej krytyce utrwalaony przez artystów świat w stanie wibracji, żąda od zawodowych czytelników wrażliwości, umiejętności przekraczania progu tajemnicy zawartej w dziele. Inteligencja, rozum ponosi klęskę, gdy sam siebie nie poddaje krytyce, gdy nie bada swych skończonych możliwości, gdy nie dostrzega, jak kurczy się pod wpływem nauki przestrzeń postrzegana jako irracjonalna.

I tu mamy do czynienia z jedyną niekonsekwencją myślenia autora „Trzech poematów”. Chce on obronić znaczenie niewyobrażalnego, przesuwając obrzeża jego obszaru w przestrzeń racjonalnie badaną. Broni teorii nieokreśloności, odwołując się do nauki: fizyki, lingwistyki, psychologii głębi. Jego wiara w świat postrzegany pozarozumowo domaga się usankcjonowania przez rozum krytyczny. Z jednej strony protestuje przeciwko wszechwładzy rozumu, wiedząc, że: *Myśl, idea zabijają płód wyobraźni*, z drugiej zaś strony jest podejrzliwy wobec mgławicowej metafizyczności. Irracjonalność zawarta w bycie, wpisana w egzystencję, w marzenie, nie zwalnia twórcy od rygorów logicznego myślenia. Bieńkowski jest przeciwko pustym gestom kultury, wyraża swój sprzeciw wobec retoryki, czyli *pięknemu wypowiedaniu myśli, ubieraniem ich, strojeniem, fryzowaniem, szminkowaniem*, sztuce krasomówstwa zasłaniającego prawdę. Belcanto zagłuszające sobą pustkę jest czymś najbardziej nieznośnym w sztuce.

Z wielu definicji zawartych w tej książce wypisuję i tę: poezja jest to odbicie psychiki *rzutużącej wewnętrzną przeżycia na zewnętrzną przeżywanego*. Każda prawdziwa poezja, a więc antyretoryczna,

odrębna, z nowym głosem, z własnym wzruszeniem, wizją, odkryciem tego co między słowem a słowem, rzeczą a postrzeganiem, konkretem a ideą, czasem przeszłym a teraźniejszym, ze swoją intuicją niewyraźnego, jest przede wszystkim umiejętnością marzenia, a nie narzędziem do zracjonalizowania świata. Zbigniewa Bieńkowskiego nie interesuje czas historyczny, gdyż poezja rozporządza tylko czasem teraźniejszym. Między życiem, światem a sztuką postawił znak równania. Przywoływana kategoria wieczności wyklucza z kręgu jego zainteresowań to co zbyt doraźne: politykę, przebieg dziania się, co jest przypadkową turbulencją na drodze do Absolutu.

W tych szkicach odnajduję również podstawowe zdanie, które określa, czym jest poezja, kim jest poeta. *Poeta jest istotą religijną*. Myślę, że przeświadczenie to rzutuje na wszystkie wybory wartości, określa kryteria, dzięki którym Bieńkowski odczytuje sensy zawarte zarówno w wybitnych jak i przeciętnych utworach. Twórca – jako istota religijna – wraca swoim dziełem, kreacją do początku myśli i świata.

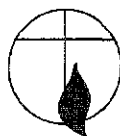
Zbigniew Bieńkowski jako krytyk pisze przecież sobą – poetą samoświadomym warsztatu, języka, wyobraźni, energii stwórczej. Jego maksymalizm poetycki przenosi się na kryteria ocen i wartościowania. Potrafi być jednak wielkoduszny, wyrozumiały dla błędów, dopisujący nawet zalety tam, gdzie są zaledwie małe błyski wyobraźni dążącej do ogarnięcia całości. On chce od literatury, od sztuki wielkości, pragnie scalenia wszystkich dyscyplin sztuki, połączenia ich z nauką i filozofią. Jest przecież nieprzejednanym kochankiem sztuki, gdy określa ją przez sprzeczności, paradoksy, mnoży jej zalety, domaga się, aby była doskonała. W jej wieczności szuka dla siebie schronienia. W jej rozroście, ustawicznym stawaniu się odnajduje swoją przestrzeń do życia. Chce pełni. Dążenie do Absolutu jest napędem jego pisania, myślenia, siłą kreacji. Wbrew pozorom – nie sztuka, nie życie przez nią stworzone, lecz Najwyższa Pełnia jest celem jego poszukiwań, upartego drażnienia dzieł malarskich, muzycznych, literackich. W energii języka, w związkach frazeologicznych, w obrazach, w sposobie przekształcania pierwotnej materii, z której powstaje dzieło, szuka obszaru przenikania się racjonalnego z irracjonalnym, przepływania przez siebie jasnej i ciemnej strony bytu.

Czytam „Cwierć wieku intymności” Zbigniewa Bieńkowskiego z zachwytem i zdumieniem, że tyle można było powiedzieć w krótkich szkicach i recenzjach. Zawrzeć w nich, jakby mimochodem, cały program poetycki, wyznaczyć zadania współczesnej kulturze, rozpoznać jej zagrożenia i dowiedzieć się, skąd się one wywodzą. *Czas na*

ufność – powiada Bienkowski. Czas na sprzymierzenie się ze światem, na rozwinięcie takiej aktywności twórczej, która wyrazi cały kosmos i całego człowieka. Czas wreszcie, aby nowa wrażliwość, najważniejsze, co przekazuje sztuka, dodała nam odwagi. Nam, którzy kochamy urodę rzeczy ziemskich i mieszkamy na pograniczu nieokreśloności, w sprzecznościach samego Bytu.

Zasadą tych szkiców, tym, co je łączy, jest wiara, że wyobraźnia ustanawia świat, a wzruszenie jest tym najcenniejszym naddatkiem, który otrzymujemy w darze od sztuki. Wyprowadzając kryteria swojego wartościowania z dwóch prądów – kubizmu i nadrealizmu – będących u początku współczesności, przekształcił je swoją wyobraźnią, swoją miłością, swoim dążeniem do Absolutu. W najmniejszym nawet szkicu, w minirecenzji odnajduję credo autora. W jego myśleniu o egzystencji, w pochyleniu się nad utworem czytam pragnienie, aby przez sztukę odnajdywać i ustanawiać własne i każdego człowieka miejsce we wszechświecie.

Iwona Smolka



O pewnym symbolu w muzyce Witolda Lutosławskiego*

Mieczysławowi Tomaszewskiemu

W kwietniu 1984 r., na sympozjum poświęconym jego twórczości, w czasie dyskusji, Witold Lutosławski powiedział o swej muzyce rzecz bardzo istotną: *Rozpoczynając komponowanie czegokolwiek (...) muszę mieć dwie rzeczy: zespół tego, co nazwałem „kluczowymi idea-mi”, czy „pomysłami”, i – pojęcie o całości utworu. Co to są kluczowe idee i kluczowe pomysły? Łatwo byłoby to określić w odniesieniu do muzyki np. XIX wieku. Były to bowiem po prostu tematy melodyczne. Na bardzo krótkiej przestrzeni skupiają one duże energie. Jest to bardzo charakterystyczne dla tematów, zwracających naszą uwagę w utworze tradycyjnym. „Kluczowa idea” dzisiaj – to zespół dźwięków ze sobą związanych bliżej niż z jakimkolwiek kontekstem, w jakim występuje. Musi on być w stanie przyciągnąć uwagę kompozytora, być dla niego specjalnie atrakcyjny. Jeżeli taki zespół dźwięków pojawi się w jego wyobraźni, to musi on zawierać jedną bardzo istotną cechę. Musi posiadać siłę atrakcyjną zupełnie niezależnie od kontekstu, w jakim występuje. SAM PRZEZ SIĘ, a nie dlatego, że występuje przed lub po „czymś”. Jeżeli coś takiego przychodzi na myśl, to jest to warte zanotowania. Może stać się niezbędnym elementem do powstania nowego utworu. Oczywiście taka jedna idea kluczowa to jest niewiele. Trzeba mieć ich więcej. Jeżeli się jest zbyt oszczędnym, to „rozsmarowuje” się jedną ideę na wielu stronach. Każdy pomysł kluczowy musi coś reprezentować sam, niezależnie od tego, w jakim otoczeniu występuje. Wtedy wtopiony w jakąś całość, w jakiś kontekst, w jakąś akcję muzyczną, zawiera siłę oddziaływania właściwą dla utworu muzycznego.*

* Jest to skrócona (przede wszystkim pozbawiona kilkunastu przykładów muzycznych) wersja tekstu wygłoszonego w Bratysławie, w listopadzie 1993 r., podczas Międzynarodowego Sympozjum Muzykologicznego *Musik als Boischaft*.

Kompozytor mówi tu o *sile atrakcyjnej* tych IDEI-KLUCZY, o tym, że *skupiają one duże energie*. Nie wypaczę chyba jego myśli i intencji, jeśli uzupełnię tę charakterystykę w taki oto sposób: w owych *kluczowych ideach* dokonuje się koncentracja ekspresji; ekspresji wyrazistej (pod względem jakości, charakteru) i intensywnej (pod względem siły oddziaływania). Dokonuje się w nich zarazem koncentracja potencjału formotwórczego, a tym samym, koncentracja potencjału semantycznego: są one nośnikami znaczenia (znaczeń). Podobne cechy wykazują np. cytaty, motywy przewodnie (leitmotywy), tematy główne i poboczne symfonii, poematów symfonicznych, sonat, fug etc., czyli – inaczej i generalnie rzecz ujmując – podstawowe jednostki narracji muzycznej, nazywane przez Eero Tarastiego (inspiracja przyszła od Greimasa) *actants* (akanty).

W zależności od długości kompozycji, sądzić można, że idei-kluczy jest w utworach Lutosławskiego (oczywiście tych, których konstrukcja jest oparta na tej zasadzie) stosunkowo wiele: od kilku do kilkunastu (nie wyłączając z tych rozważań muzyki wokalnie-instrumentalnej). Tego m.in. dowodzi duża (w dobrym słowa tego znaczeniu) ATRAKCYJNOŚĆ tej muzyki. Także ENERGIA, INTENSYWNOŚĆ – nierzadko w *stanie wrzenia*, jak mówi Pocięj. Wreszcie – idee, znaczenia, symbole, których pozwala się domyślać. Może dlatego (choć być może więcej jest przyczyn tego stanu rzeczy) innych elementów zagęszczających energię (różnego rodzaju), ewokujących znaczenia (różnego rodzaju) jest w muzyce W. Lutosławskiego niewiele. Jeśli chodzi o CYTATY: „Motyw losu” z „V Symfonii” Beethovena, w zmodyfikowanym kształcie melodyczno-rytmicznym, z maksymalną siłą (*con tutta la forza*) zostaje przywołany kilkakrotnie w „III Symfonii” Lutosławskiego. Na poły rustykalny, na poły mityczny pejzaż pojawia się na moment w ostatniej części „Partity” na skrzypce i fortepian, a zawdzięczamy go przypomnieniu fletni Pana (fłażolety w skrzypcach) z 3. części „Mitów”, także na skrzypce i fortepian, Karola Szymanowskiego, zatytułowanej „Driady i Pan”. SYMBOLE LITEROWE – nazywam je poręczniej CYTATAMI-SYMBOLAMI, mieszczą bowiem w sobie element PRZYWOŁANIA („*citare*” znaczy m.in. przywoł/yw/ać) pewnej osoby, będąc równocześnie jej symbolem – znajdujemy w „Muzyce żałobnej”, w której „muzyczne” litery (tzn. litery mające swe odpowiedniki w literowych nazwach dźwięków), a także interwały, które one tworzą, zostały wyprowadzone z nazwiska tego, któremu utwór ten został poświęcony, a był nim Bela Bartók. Podobnego zabiegu dokonał Lutosławski w „Wariacji Sacherowskiej” na wiołonczelę solo, dedykowanej szwajcarskiemu

dyrygentowi i mecenasowi sztuki, Paulowi Sacherowi. I w „Grave” na wiolonczelę i fortepian, przy końcu, pojawia się bardzo pomysłowa „dźwiękowa realizacja” imienia i nazwiska tego, któremu utwór został dedykowany – Stefana Jarocińskiego, a z uwagi na przedmiot jego zainteresowań muzykologicznych, „Grave” otwiera mini-cytat z „Peleasa i Melizandy” Debussy’ego.

Zgodzimy się – nie wiele tego. Zakładając nawet, że kilka innych cytatów przemyślnie zakonspirowanych w muzyce Lutosławskiego czeka jeszcze na rozszyfrowanie.

Tymczasem, udało mi się dojrzeć w kilkunastu utworach tego kompozytora inną jeszcze ZNACZĄCĄ formułę, niekiedy tożsamą, jak mogę sądzić, niekiedy tylko z ideą kluczowych tematów w jakiś sposób spokrewnioną, związaną. Poszerza ona tę grupę MUZYCZNYCH SYMBOLI, występujących w muzyce Lutosławskiego, które ze względu na ich wyrazisty kształt formalny nietrudno wyizolować z materii muzycznej. A ta, rzecz jasna, zasobna jest i w inne, bardziej „zamaskowane”, znaki, symbole, elementy, sensy, strefy, relacje etc., szczególnie interesujące hermeneutykę muzyczną.

Mówię tu o SYMBOLACH, jak łatwo spostrzec, w różnych, ale wżajem nie wykluczających się znaczeniach, w szerszym i węższym rozumieniu. Jednak tryb, jaki przyjąłem w tej niedługiej wypowiedzi, zwalnia mnie z obowiązku drobiazgowego powoływania się na źródła, dokumentowania i uwiarygodniania każdego twierdzenia, każdej hipotezy czy sugestii. Czyniąc jedno ustępstwo, powiem jedynie, że wiele owocnych inspiracji zawdzięczam tekstowi „Symbol archetypowy” amerykańskiego literaturoznawcy Philipa Wheelwrighta. Autor wyróżnia: symbol sztywny, sformalizowany (np. znaki matematyczne) i symbol żywy i organiczny, symbol ekspresywny. Temu drugiemu przypisuje 4 główne cechy: semantyczną spójność (przystosowanie symbolu do jego znaczenia), wieloznaczeniowość (semantyczną rozległość), nieostrość znaczenia (wieloznaczność) i zmienność w zależności od kontekstu.

Nie odwołując dłużej udzielenia odpowiedzi na pytanie, co się de facto ukrywa pod tytułowym „pewnym symbolem”, wyjawiam: w niektórych utworach W. Lutosławskiego (zdecydowaną większość stanowią te najbardziej ważne, najbardziej znaczące), pojawia się dobrze znana w estetyce, teorii i muzyce Baroku figura melodyczna, dla której nazwę zapożyczono z retoryki – ANABASIS.

Ana- (przed samogłoską an-) oznacza (w założeniach): „w górę”; „znów”; „na nowo”. Greckie słowo „anabatikos” znaczy: „umiejący się wspinać”. *Anabasis występuje, gdy partia głosu lub ustęp instru-*

mentalny odzwierciedla konotację „wznoszenia się” sugerowaną za sprawą tekstu (...) Znana w teorii muzyki XVII–XVIII w. figura obrazująca i uwydatniająca stan uczuciowy, którą oddaje prowadzący w górę ruch melodii. Bywa używana w takich miejscach tekstu jak „On zmartwychwstał” lub „który winien być wywyższony”¹.

Dopowiadam: w niektórych utworach W. Lutosławskiego występują różne formy anabasis, różne tej figury postacie, przekształcenia, przetworzenia, rozwinięcia. Formuła ta przybiera różne modele, czy wersje. Występuje w jednej linii melodycznej, lub angażuje więcej głosów. Jest krótka, bywa i długa. Stanowi mikroelement formalny, lub dłuższy segment strukturalny. Z reguły jest słyszalna, ale niekiedy dostrzegalna tylko w zapisie. Bywa realizowana w górnych głosach lub dolnych – zawsze w skrajnych. Anabasis – najczęściej niekwestionowana kluczowa idea w jednej ze swych tematycznych form. Anabasis – jak nauczała Affektenlehre – muzyczny odpowiednik pewnego afektu, czyli uczucia; w naszym przypadku ekwiwalent EMOCJI i IDEI zarazem. Anabasis – wyrazisty gest muzyczny. Dźwiękowe unaoczenie pewnej idei. Pewien symbol muzyczny. Symbol wspinaczki, nierzadko z mozołem, dążenia w górę; symbol trudnej drogi i pokonywania przeszkód; symbol uniesienia, spełnienia i wzlotu; symbol wysiłku duchowego i duchowego doskonalenia. Barbour rozważając symbole dotyczące pojęcia wysokości powiada: *Fizycznie biorąc, poruszanie się w górę wymaga więcej wysiłku niż ruch w kierunku przeciwnym – tak więc „wysokość” staje się symbolem doskonałości i osiągnięcia celu.* Walter-Wolfgang Sparrer w omówieniu „I Symfonii” Isanga Yuna napisał: *Charakterystyczna dla muzyki Yuna (...) melodyka wstępująca symbolizuje (...) dążenia wyzwolicielskie.*

¹ Za: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 1990, s. 798; *Riemann Music Lexicon*, hasło Anabasis, Sachteil 1967. Ponadto odwoływałam się do następujących pozycji: I.G. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984; J. Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 1970; B. Pocięj, *Lutosławski a wartość muzyki*, Kraków 1976; P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, w: *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975; W-W. Sparrer, w: książka programowa XXIX Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Współczesnej „Warszawska Jesień”, 1986; W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983; K. Tarnawska-Kaczorowska, „Muzyka żałobna” na orkiestrę smyczkową, w: *Witold Lutosławski, Prezentacje...*, 1985; tejsze, *Music al Quotation. An Outline of the Problem*, referat wygłoszony w Edynburgu, 1992, w druku; Ph. Wheelwright, *Symbol archetypowy*, w: *Symbole i symbolika*, Warszawa 1991.

Ricoeur ostrzega: *Symbole dają do myślenia jedynie przez interpretację, która pozostaje problematyczna. Nie ma mitu bez egzegezy, nie ma egzegezy bez wątpliwości.* Jednak mowa symboliczna anabasis w utworach Lutosławskiego nie budzi wielu wątpliwości. Jest w znacznym stopniu czytelna i jasna. A jej ograniczona wieloznaczność i wieloznaczeniowość, i nieznacznie tylko zmieniający się kontekst, w jakim występuje, sprawiają, że sens jej jest w dużej mierze uniwersalny i definitywny.

Zbliżyliśmy się zatem do jednego z aspektów szerokiej i pasjonującej problematyki PRZESŁANIA muzyki W. Lutosławskiego, zarazem problematyki POŚLANNICTWA i POWOŁANIA artysty. Stosowny to moment, aby przypomnieć rozważania Władysława Stróżewskiego: *„Powołanie” [artysty] zawiera moment wezwania – vocatio, które znaczyć może zarówno zaproszenie do czegoś, jak i – w mocniejszym rozumieniu – nałożenie obowiązku. Wezwanie skierowane jest zawsze przez kogoś lub przez coś – do kogoś. Wezwanie może być usłyszane lub nie. Usłyszane – rodzi niepokój. Czym jest, czego dotyczy, skąd pochodzi? Usłyszane domaga się odpowiedzi, ta jednak zakłada z kolei rozpoznanie istoty wezwania i jego przedmiotu. Uświadomienie sobie, że czegoś się od nas wymaga, możliwe jest tylko wtedy, gdy zdamy sobie równocześnie sprawę, że jesteśmy zdolni w jakiś sposób to podjąć, ale że jeszcze tego nie uczyniliśmy: zadanie stoi przed nami. Czekać – domaga się realizacji. Lecz czego dotyczy? Odpowiedź jest jednoznaczna: wartości. To ona niepokoi nas i zobowiązuje zarazem. Ona jest powołującym, a jej realizowanie staje się przedmiotem powołania. Są różne rodzaje i różne wysokości wartości. Im wyższa – tym wyższe, a zarazem bardziej zobowiązujące staje się samo powołanie. Od jego realizacji nie ma już odwrotu: staje się obowiązkiem. Powołanie artysty to służba wartości, którą od wieków utożsamiano z pięknem. Rozumiano je różnie. Ale najbardziej nawet fragmentaryczne piękno czegoś ma moc ukazywania jakiegoś „więcej”. (...) Owo „więcej” zdaje się nie kończyć nigdy, ale na pewno prowadzi do tego ideału, w którym piękno spokrewnia się z prawdą i dobrem: współtworzy triadę wartości najwyższych. Artystą staje się człowiek, który w służbie tak rozumianego piękna widzi cel swego życia, a równocześnie zdolny jest cel ten realizować.*

Zanim przejdziemy do egzemplifikacji, kilka bardzo ogólnych uwag na temat świata idei inspirujących świat muzyki Lutosławskiego, z zastrzeżeniem, że to zaledwie dotknięcie bardzo istotnej i bardzo obszernej problematyki.

Przed kilkoma laty miałam sposobność spojrzeć z perspektywy, by tak rzec, egzystencjalno-hermeneutycznej na twórczość Tadeusza Bairda i Witolda Lutosławskiego. Konkluzja brzmiała: pierwszy, wielki spadkobierca tradycji romantycznej, pisał dźwiękami swą wewnętrzną biografię, przygody swej duszy; skoncentrowany na „ja” artysty, muzykę traktował jako wspaniały środek auto-ekspresji. Natomiast W. Lutosławski wyrażał swą muzyką przede wszystkim ŚWIAT, odwieczne (opozycyjne) wartości piękna i trywialności, ładu i anarchii, dobra i zła, wolności i przymusu. I transcendentalia, o których mówił W. Stróżewski: bonum, verum, pulchrum. Wesprze mnie w tym miejscu obserwacja E. Pocięja *Dzieło Witolda Lutosławskiego [to] dzieło dążące jak gdyby do tego, aby być muzycznym świadectwem KOSMOSU i LOGOSU (...)* I zbliżona myśl Schopenhauera: (...) *muzyka odpowiada też [na pytanie: czym jest życie?], i to głębiej niż wszystkie inne sztuki, wypowiada bowiem NAJGŁĘBSZĄ ISTOTĘ WSZELKIEGO ŻYCIA I BYTU w języku zrozumiałym całkiem bezpośrednio (...).*

* * *

Realizacje czasowo-przestrzenne i formalno-dźwiękowe są w utworach Lutosławskiego różne, ale istota figury anabasis pozostaje zachowana: krok po kroku, sekundowym, choć bywa że z zachwianiem tej miary, a niekiedy przeskakując w pośpiechu niektóre stopnie, MUZYKA PNIE SIĘ KU GÓRZE, często po to, by po wysiłku osiągnąć stan równowagi. Ten ruch wznoszący ma pewną wagę, ciężar galunkowy. Przyciąga i skupia uwagę, której inne muzyczne wydarzenia nie powinny rozpraszać. Anabasis jest w pewnym sensie CELEM, a nie środkiem, i dlatego np. w „Przeźroczach” (1988) dla 11 solistów, z czysto formalnego punktu widzenia, literalnie nuty rozpatrując, można by rzec, że anabasis i jej przeciwieństwo katabasis² pojawiają się tu kilkakrotnie, jednakże kontekst (szybkie, zwiewne figurki, prawie dosłowne repetycje, zadyszane „podjazdy” i „ześlizgnięcia” – w su-

²Kat(a)- w złożeniach: „pod”, „w dół”, „przeciw-”, „wbrew”, „w tył”. Obie figury retoryczne (anabasis i katabasis), wraz z innymi, tworzyły klasę Hypotyposis (gr. „odbicie”, „odtworzenie”, „ilustracja”). Wszystkie je charakteryzuje zdolność odzwierciedlania w materiale muzycznym pewnych słów i poetyckich idei zawartych i sugerowanych w wierszu (w tekście) pieśni lub innego utworu wokalnego. Taką praktykę oddawania (podkreślania) środkami muzycznymi malarskich (obrazowych) cech pewnych słów określa się często mianem madrygalizmów, gdyż w madrygalach przede wszystkim była ona stosowana i rozwijana.

nie gesty muzyczne o znikomiej wadze) sprawia, że nie możemy dopatrzyć się tu elementów znaczących, symbolizujących treści pozamuzyczne.

Anabasis pojawia się w takich utworach, w których ścierają się tematy (*idee kluczowe*, powiedziałaby Lutosławski), w utworach, których przebieg jest urozmaicony, a dramaturgia wyrazista. Anabasis nie byłaby na miejscu w utworze o ściszonej dynamice i stonowanej ekspresji, w utworze przynoszącym odprężenie i wyciszenie emocjonalne, w utworze zbliżonym w charakterze do muzyki medytacyjnej, jak np. w niezwykłym „Interludium” (1989) na małą orkiestrę.

Figura anabasis, by dostąpić w pełni rangi ważkiego symbolu, winna przypadać na istotne, z punktu widzenia formalnego, miejsce, np. na teren uwydatniony dynamicznie, na strefę kulminacji, na zakończenie utworu. Tak się dzieje w „Livre pour Orchestre” (1968), na szerszą skalę w „Mi-parti” (1976) na orkiestrę symfoniczną (instrumenty smyczkowe wzbijają się wolno coraz wyżej przez prawie trzy ostatnie minuty) i w pochodzącym z 1970 r. „Koncercie” na wiolonczelę i orkiestrę (w finalnej kodzie instrument solowy szybując coraz wyżej triumfalnie osiąga szczyt swych technicznych możliwości).

Aby uznać muzyczne ascensus za realizację symbolicznej idei anabasis, winien on, w taki czy inny sposób, stać się uchwytny (uchem, okiem), np. dzięki kilkakrotnym powtórzeniom. Tak się dzieje w 5-minutowym „Epitafium” (1979) na obój i fortepian, gdzie figura anabasis, wyróżniona na różne sposoby z kontekstu, jest łatwo zauważalna i dodatkowo utrwalona powrotami; w punkcie kulminacyjnym, przy piątym zaintonowaniu, po raz pierwszy z zaleceniem: *forte, ma molto cantabile*, anabasis ulega wydłużeniu, ponieważ punkt „docelowy” oddala się.

Anabasis odnajdujemy w „Novelette” (1979) na orkiestrę; jest to jednak przypadek (od nru 52.) słabo słyszalny. W „Kwartecie smyczkowym” (1964) na circa 7 minut przed końcem kompozycji 4 instrumenty po raz ostatni osiągają bardzo ekspresywnym glissandem w górę oktawę w unisonie, która też, nie tylko u Lutosławskiego, ma konotacje symboliczne.

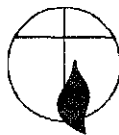
W „II Symfonii” (1966-67) pod koniec utworu (s. 79-80) występuje rzadko spotykana postać anabasis: dolne głosy (smyczki) wspinają się – *tutta la forza* – nie ruchem płynnym, nie linią ciągłą, ale jakby w gorączkowym pośpiechu omijając pewne stopnie co i raz zawracają, powroty nadrabiając wielkimi skokami. W „III Symfonii” (1983) występuje na stosunkowo krótkiej przestrzeni sukcesywne zestawienie

anabasis i katabasis (s. 86-87): skrzypce I i II szybują w górę, jakby po to, by „spadek” był efektowniejszy, czy ostateczny, nieodwołalny.

Także w „Muzyce żałobnej” (1958) na orkiestrę smyczkową spotykamy – tym razem równoczesne – zestawienie katabasis (górny głos na przestrzeni przeszło dwóch oktaw) i w dolnym głosie skromniejszy przebieg figury anabasis (zaledwie o półton przekroczona oktawa). Przykład pochodzi z części centralnej „Apogcum”, na dodatek w pobliżu punktu „złotego podziału”. W tym lapidarnym i bardzo wymownym ustępie można doszukać się symbolicznego sensu i przesłania artysty: konfrontacja dwóch – opatrzonych znakiem minus i plus – wartości następuje tu w utworze dedykowanym Bartókowi, ale także upamiętniającym wolnościowi, zakończony klęską, zryw Węgrów w 1956 r. Przypomnijmy W. Stróżewskiego: *Powołanie artysty to służba wartości!*

I na koniec najwcześniejszy z przywołanych tu utworów W. Lutosławskiego – „Lacrimosa”, w wersji na sopran i organy, nota bene utwór wykonany podczas uroczystości pogrzebowych kompozytora w Warszawie, 16 lutego br. „Lacrimosa” to ocalały fragment kompozycji dyplomowej z 1937 r. „Requiem aeternam” na chór i orkiestrę. Tu anabasis, figura-symbol, tak jak w muzyce Baroku, sprzężona jest ze słowem, przez nic, niejako, wymuszona, nim zainspirowana. Z drobnymi nawrotami i powtórzeniami, od g raz kreślonego głosu dochodzi do b dwukreślnego na słowach: *Pie Jesu, pie Jesu, Jesu, Domine dona eis, dona eis, dona eis, dona eis requiem, requiem, requiem...*

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska



 sesje - sympozja

**„CZERWONE” I „BRUNATNE”
LUDOBÓJSTWO**

Między Auschwitz a Kołymą

**Oświęcim – Kozubnik,
9-12 XII 1993**

Zbrodnia nazistów na Żydach, nazywana Szoah (Zagłada) lub Holocaust (Całopalenie), ma już wielką liczbę opracowań historycznych i syntez filozoficzno-teologicznych. Ich autorzy przypominają fakty oraz próbują dokonać racjonalizacji i religijnej oceny tego, co się wydarzyło. Znacznie mniej miejsca poświęcono dotąd całościowemu poznawaniu i porównywaniu reżimu hitlerowskiego z jego odpowiednikiem na Wschodzie – reżimem stalinowskim. Tymczasem oba systemy terroru mają sporo cech wspólnych. *Tylko ten, kto przeżył oba reżimy, mógł doświadczyć na własnej skórze, jak były w praktyce do siebie podobne* – stwierdził Simon Wiesenthal. Jego słowa stanowiły motto międzynarodowej konferencji, która odbyła się w niewielkiej miejscowości Kozubnik mając za temat „Problem niepowtarzalności Holocaustu i jego

nieporównywalności z innymi formami ludobójstwa”.

Auschwitz to symbol ideologii nazistowskiej. Kołyma, rejon łagrów położonych w północno-wschodnim krańcu Azji, w dorzeczu rzeki Kołymy, to symbol stalinizmu. KL Auschwitz-Birkenau i obozy w innych miejscach okupowanej przez Niemców Europy oraz obozy na Kołymie i w innych rejonach byłego ZSRR stanowiły „mikrokosmosy” obydwu totalitaryzmów. Na ironię zakrawa fakt, że nazizm zrodził się i rozwinął ze strachu przed komunizmem, strachu, który stał się pożywką dla nacjonalizmu oraz wrogości wobec sąsiadów i „innych”. Korzenie stalinizmu to teoria walki klas, a potem walka z nazistowskim faszyzmem. W ten sposób w Niemczech (i nie tylko) wytworzył się mit Hitlera jako pogromcy komunizmu, natomiast w Rosji Sowieckiej (i nie tylko) okrzepł mit Stalina jako pogromcy nazizmu. Obydwa reżimy zadbały o swoich ideologów i propagandzistów, dzięki którym przymykano oczy na zbrodnie. W obu przypadkach nastąpiło „zbiurokratyzowanie” zagłady, aczkolwiek w hitlerowskich fabrykach śmierci osiągnięto dalej posuniętą industrializację zabijania.

Konferencję „Między Auschwitz a Kołymą” przygotowano długo i starannie. Doszła do skutku dzięki wysiłkom Państwowego Muzeum w Oświęcimiu, zwłaszcza kierownika naukowego tej placówki, Wacława Długoborskiego, i finansowemu wsparciu Fundacji im. Heinricha Bölla z Kolonii. Wcześniej jednak podnoszono rozmaite wątpliwości i sprzeczności. Jedni obawiali się, że

porównywanie prowadzi do relatywizacji zbrodni. Inni wolą zapomnieć o przeszłości albo nawet ją zakwestionować czy zmienić. Jeszcze inni nadal obstają przy różnego rodzaju utopiach i takie analizy są im nie na rękę. Mimo to porównywanie jest konieczne, bo wskazuje nie tylko na podobieństwa, ale i na różnice. Musiało więc do niego dojść. Od pewnego czasu dokonywali go zresztą odważniejsi i rzetelnější publicyści, politycy i teologowie. Istniało też duże, choć na ogół podskórne, zapotrzebowanie społeczne. Powojenne dzieje Europy ułożyły się w ten sposób, że większość społeczeństw w środkowej i wschodniej części kontynentu przeszła spod władzy jednego reżimu pod drugą. Po ustaniu działań wojennych trwało – jak nazwał to zjawisko H. Strods z Rygi – pełzające ludobójstwo, co zmusza do stawiania pytań, który z systemów był gorszy. W odpowiedziach znajdował zazwyczaj wyraz punkt widzenia ofiar, to znaczy zwyczajnych ludzi, którzy zmusili do podjęcia tych kwestii także historyków, filozofów, teologów i publicystów. W nowej sytuacji społeczno-politycznej ci, którzy odpowiadają na te wyzwania, natrafiają na mnóstwo trudności. Najważniejsze są dwie: znikoma liczba historyków, którzy równie dobrze znają oba zbrodnicze systemy, oraz fakt, że reżim nazistowski znamy od strony ofiar i dzięki dość obficie zachowanym dokumentom aparatu przemocy, podczas gdy o reżimie stalinowskim mamy rozeznanie tylko na podstawie relacji ofiar, z braku dostępu do dokumentów sowieckiego aparatu terroru. Dla wiarygodności każdej

refleksji trzeba najpierw poznać fakty, a dopiero potem podjąć ich wartościowanie. Wraz z upływem czasu ten postulat zyskuje na znaczeniu, bo prawdziwe skutki obu reżimów stają się przedmiotem manipulacji i podlegają najrozmaitszym przekłamaniom. Widać to dobrze zwłaszcza w Niemczech, gdzie – jak stwierdził W. Benz z Berlina – nasilają się tendencje do pomniejszania zbrodni nazizmu, wypaczania prawdy i banalizacji faktów.

Nazizm i stalinizm podjęły masowo zakrojone unicestwienie ludzi przez ich izolację, bezwzględną eksploatację, a w końcu fizyczną eksterminację. W obu systemach szczególną funkcję pełniły obozy. W komunizmie były to przede wszystkim obozy pracy, u nazistów – obozy pracy i obozy śmierci. Z referatów i komunikatów przedłożonych podczas konferencji wynikało, że nazistowskie ludobójstwo było lepiej zaplanowane oraz wszechstronnie przygotowane od strony technicznej i technologicznej. Miejsca zagłady na obszarze kontrolowanym przez ZSRR – takie jak Katyń, Miednoje czy Kuropaty – miały charakter bardziej jednorazowy. Ludobójstwa były tam doraźne i nie poprzedzały ich długie przygotowania. Przeciągało to nie tylko o rozmiarach zbrodni, lecz i o odmiennym zabarwieniu okrucieństwa, jakie się przy nich ujawniało. Ważnym składnikiem eksterminacji stalinowskiej były też masowe czystki, przesiedlenia i deportacje, które – również na ziemiach polskich – trwały jeszcze kilka lat po zakończeniu działań wojennych. Pochodzący

z Bułgarii historyk francuski Cvetan Todorov zwrócił uwagę na subtelny różnicę między doświadczeniem ofiar a rolą ofiar. W komunizmie rola ta istniała zawsze, chociaż jej doświadczanie, szczególnie po śmierci Stalina, nie musiało być tak bolesne jak wcześniej czy jak w nazizmie. Specyfikę naszej części kontynentu stanowi to, że znajdujemy tu wielu ludzi, którzy byli ofiarami obydwu systemów.

Nazizm był teorią wyższości rasowej. Na szczycie opracowanej przez nazistów ideologicznej piramidy, opartej na założeniach socjo-darwinizmu, stał „naród panów”, czyli Niemcy, niżej „zwykli ludzie”, jak np. Skandynawowie, jeszcze niżej inni Aryjczycy, potem Słowianie (im dalej na wschód, tym gorzej), następnie rasa żółta i czarna, a najniżej Żydzi i Cyganie. Ideologia stalinizmu, oparta na walce klas, znalazła wyraz w piramidzie ofiar. Na jej szczycie znaleźli się „szpiegdy” i „agenci” wroga Sowietów, niżej godne potępienia i likwidacji klasy społeczne, potem różne narodowości, lecz ofiarami systemu mogli być także Żydzi, komuniści i sami bolszewicy.

Na konferencji pojawiło się też nawiązanie do „żółtego” ludobójstwa. Jean-Luc Domenach z Paryża przypomniał zapoznany w Europie fakt istnienia przymusowych obozów pracy w wielu rejonach Azji, jak Chiny, Korea, Wietnam, Kambodża, a także na Kubie. Z końcem lat 40. i w latach 50. komunistyczne władze chińskie uwięziły 1,7 – 2,4% całej populacji, zwłaszcza inteligencję, klasy średnie, schwytanych Japończyków i jeńców wojennych. W la-

tach 1949-54 osadzono wielu księży, którzy byli również wśród pierwszych ofiar stalinizmu i nazizmu. System chiński – w odróżnieniu od niemieckich i sowieckich odpowiedników – chociaż znał okrutne eksperymenty medyczne, nie zmierzał do fizycznej eliminacji. Jego głównym celem nie była też produkcja przemysłowa, lecz „reforma” i „oczyszczenie” człowieka przez pracę. Ważny element chińskich obozów stanowiła walka psychologiczna, w duchu powoływania się na długą historię i kulturę Chin. Wspólne dla „czerwonego”, „brunatnego” i „żółtego” reżimu były elementy niemożliwej do realizacji utopii. W każdym przypadku usiłowano stworzyć „nowego człowieka” według z góry narzuconych wzorców. Zakłamanie rzeczywistości i rygory traktowano jako składnik wychowania i „odpokutowania” win, z czym wiązało się dręczenie psychologiczne (*nam jest potrzebna nie wasza praca, ale wasza męka*).

Na konferencji w Kozubniku, która zgromadziła około 60 uczonych, wygłoszono ponad 20 referatów i niemal tyle samo komunikatów. Autorzy z Austrii, Czech, Francji, Izraela, Łotwy, Niemiec, Polski, Rosji i Wielkiej Brytanii omawiali problematykę rasizmu i ludobójstwa, naturę narodowego socjalizmu i stalinizmu, politykę narodowościową obydwu systemów oraz nazistowskie i stalinowskie zbrodnie na narodzie polskim. Podjęto również tematy realizatorów i ich dysponentów w nazistowskim systemie obozów koncentracyjnych i w stalinowskich Gułagach oraz miejsca obozów i Gułagów w świadomości społec-

czej. Nie zabrakło refleksji o charakterze teologicznym, a także kwestii z dziedziny publicystyki i literatury.

ks. Waldemar Chrostowski



CZEKAJĄC NA „LEWIATANA”

Teatr Współczesny
w Warszawie

Miłość na Krymie Sławomira Mrożka

scenografia – Ewa Starowieyska
reżyseria – Erwin Axer
premiera 23 IV 1994

Najnowsza sztuka Mrożka, „Miłość na Krymie”, wzbudziła burzę emocji już w chwili swych narodzin. Zaczęło się od tego, że autor opatrzył dramat dziesięciopunktowym, rygorystycznym regulaminem, do którego przestrzegania musi się zobowiązać każdy teatr, chcący wystawić „Miłość”. Na dodatek regulamin ten powinien być opublikowany w programie do przedstawienia; Mroźek proponuje, by drukować go pt. „Autor zwariował” albo „Ostatni Mohikanin”. Trzeba powiedzieć, że duża część teatralnej i okołoteatralnej opinii publicznej po

cichu uznała tę pierwszą propozycję za uzasadnioną, samokrytyczną diagnozę. Mroźkowa instrukcja obsługi – żądająca ścisłego dostosowania się do nader drobiazgowych didaskaliów i odautorskich propozycji inscenizacyjnych – została bowiem odebrana jako szalona próba ograniczenia reżyserskiej autonomii twórczej. Ferment przybrał na sile, gdy Jerzy Jaroński, który miał przygotować krakowską prapremierę „Miłości”, wycofał się, dochodząc do wniosku, że nie potrafi zadośćuczynić wymaganiom autora (przedstawienie w Starym Teatrze reżyserował w rezultacie Maciej Wojtyśko).

Cała ta historia z regulaminem Mrożka i reakcją na niego jest znamienna, spotkały się tu bowiem dwa, by tak powiedzieć, czyste wody ekstremizmu: przekonanie współczesnego teatru o własnej nadrzędności wobec tekstu literackiego zderzyło się z postawą literatury, traktującej scenę służebnie, jako posłuszny i pokorny nośnik własnych wizji. Pisarze przegrali na kulturalnej arenie dziejowej, bowiem twórcy teatralni wywalczyli sobie prawo do traktowania utworu dramatycznego jako jednego tylko ze składników dzieła teatru i kształtowania go wedle własnego widzimisię. Dziesięć przykazań Mrożka zatraciło w tej sytuacji anachronizmem, wydało się próbą straconej rewindykacji dawno utraconych przywilejów – niemal „głosem z kantorka”.

Nie wiadomo, co o tym wszystkim myślał Erwin Axer, zapewne jednak potraktował rozognione emocje z właściwym sobie spokojnym

dystansem. Należy on bowiem do tej niewielkiej grupy wybitnych reżyserów, którzy wobec autora tekstu zachowują najdalej idącą lojalność. Którzy dramat potrafią przetworzyć w samoistny, nowy byt artystyczny, nie masakrując tkanki literackiej. Którzy wybierają kompromis – umieją pogodzić własną tożsamość twórczą z indywidualnością autora. Udało mu się to i tym razem; co więcej, dostosowując się w większości wypadków do żądań Mrożka, Axer stworzył przedstawienie – w moim głębokim przekonaniu – od sztuki bogatsze i głębsze. Teatr nadał moc, plastyczność i wiarygodność nie do końca konsekwentnie zarysowanej przez autora syntezie. Z tą sztuką rzecz ma się bowiem trochę tak jak w przedwojennej anegdocie; odbywa się premiera nowego dramatu, w czasie przerwy słychać głosy: „Pierwszy akt był niezły”, podczas drugiego antraktu ludzie mówią: „Pierwszy akt był bardzo dobry”, zaś po skończonym spektaklu stwierdzają melancholijnie: „Pierwszy akt był znakomity...”

„Miłość na Krymie” jest, jak już pewnie wszyscy wiedzą, próbą opisanie fenomenu rosyjskiej duchowości i rosyjskiej historii, ujętą w trzy obrazki pochodzące z różnych epok. W czytaniu, po części pierwszej, dziejącej się w 1910 r., a będącej pastiszem Czechowskiego widzenia świata, nabiera się apetytu, który nie zostaje niestety zaspokojony. Akt II, rozgrywający się w 1928 r., robi wrażenie płaskiego jak naleśnik, brodatego kawału na temat bolszewików; część ostatnia, umieszczona w czasach nam współczesnych, zdaje się z kolei

obnażać całkowitą bezradność poznawczą i pisarską Mrożka wobec skłębionego chaosu, jakim stało się dawne imperium. Na scenie jednak, dzięki reżyserowi i aktorom, słabości sztuki zostały zrecznie przemienione w wartość. Od poziomu najniższego – drażniące w lekturze zakurzone dowcipy są znakomicie podawane i bawią – po najwyższy; szkicowość aktu III nabiera w teatrze rangi sugestywnie symbolicznej.

Bohaterami przedstawienia są niewątpliwie Zbigniew Zapasiewicz jako Zachedryński i Krzysztof Wakuliński jako porucznik Szejkin. Zachedryński wydaje się wcieleniem doczesnego losu rosyjskiego inteligenta, poddawanego torturom historii i zarazem – gdy okoliczności tak się ułożą – będącego trybikiem maszyny zadającej te tortury. Zapasiewicz we wszystkich trzech wcieleniach Zachedryńskiego, jako mętny prowincjonalny filozof, wysoki funkcjonariusz komunistyczny i wreszcie jako wynędzniały eks-lagiernik, jest również przekonujący i frapujący, buduje figurę jednostkową, a zarazem umiejętnie zakrojoną na skalę jedermanną. Wakuliński z kolei, w roli Szejkina żywego i Szejkina zjawy, jest, upraszczając, nader interesującym upostaciowaniem niezmiennych (wedle stereotypu) cech rosyjskiej duszy; ma w sobie mistyczną powagę, trochę infantylnego okrucieństwa, a w świecie znaków kultury czuje się jak w domu.

Cała obsada tego przedstawienia – świetna! – równie umiejętnie wkomponowuje się w autorsko-reżyserkie założenie: aktorzy tworząc postaci konkretne rysują zara-

zem portrety ogólnych typów ludzkich, które w sumie składają się na panoramę całej społeczności. Marta Lipińska i Krzysztof Kowalewski są dorobkiewiczami arywistami, co to zawsze spadają na cztery łapy; Danuta Szaflarska uosabia ludową, prostoduszną poczciwość, Adam Ferency – zahipnotyzowanego tajemnicą Rosji outsidera, którego do Wschodu ciągnie jak ćmę do świecy, Jan Pęczek reprezentuje artystów z awansu, Marcin Troński – dzisiejszy groteskowy i niebezpieczny świat mafii. Wszyscy oni żyją na tle konkretnych czasów i równocześnie w przestrzeni mitu, fikcji, wierzeń, żyją z zepchniętą w podświadomość pamięcią przeszłości i z niejasnym, nacechowanym fatalizmem przeczuć przyszłości. Kulminacyjne spotkanie tych różnych planów egzystencji następuje właśnie w trzecim akcie, gdy Rosja staje się dla Rosjan nie do zniesienia; gdy z ziemi Czechowa, Katajewa, Zoszczenki i rozpędzonego bezkształtu, z mgły, domeny morderców i duchów rozmaitego autoramentu większość bohaterów pragnie uciec w świat. Na okręcie o nazwie „Lewiatan”... Śmiech wówczas zamiera, widzowi dreszcz przebiega po grzbiecie i ta wizja zostaje mu pod powiekami, wizja tłumu, złożonego z bliskich mu już osób, toczącego się ku samozagładzie. I mimo to, a może dlatego – stanowiącego wciąż śmiertelne niebezpieczeństwo, jak amoralny żywioł, który niszczy wszystko, co mu stanie na drodze.

Mrozek powiada, że napisał sztukę o miłości – o jedynym uczuciu, które ocala i poza którym nic się właściwie nie liczy. Istotnie, do

takiego wniosku prowadzi konstrukcja tej sztuki, jednakże dla odbioru spektaklu nie ma to większego znaczenia. Bo nie z nadzieją wychodzi się z teatru; wychodzi się bezskutecznie odganiając zimny, profetyczny lęk.

Joanna Godlewska



EPITAFIUM

Śmierć jak kromka chleba Kazimierza Kutza

Trudno jest pisać recenzję o filmie „ideowo słusznym”, co do którego wszyscy byli zdania, że powinien powstać, a mało było tych, którzy mieli ochotę dołożyć do jego realizacji własną złotówkę. Mało tego, kiedy wreszcie powstał, w 13 lat po wydarzeniach, które przedstawia, premiera odbyła się w zupełnie odmiennej rzeczywistości. Sam film można więc porównać do poszarzałej fotografii wyjętej z zakurzonego albumu.

Pamiętam stan wojenny dokładnie tak, jak wygląda telewizyjna migawka reklamująca film „Śmierć jak kromka chleba”. Na moją ulicę wjechał czołg. Nie strzelał. Miał tylko zastraszyć ludzi. Wtedy,

w pierwszych dniach grudnia, nasycony euforią poprzednich miesięcy, nie bali się. Zwarli się w sobie. Wierzyli w siłę „Solidarności”.

Tak samo, jak wierzył w nią przywódca związkowy z kopalni, który prosił kolegów o ochronę w zimową noc. Od pierwszych kadrów wiemy, jak byli bezsilni. Zmilitaryzowany oddział stanął na wprost bezbronnych ludzi, młody chłopak swój opór przypłacił raną głowy, drzwi domu wylamano siekierą. Od początku filmu wiemy, co dla nas przygotowano – opowieść o śmierci w obronie godności obleczonej w patriotyczne sztandary.

Wydaje się, że ta presja nieuniknionego patosu wobec tragedii zaszkodziła filmowi. Aktorzy jakby zapomnieli o innych środkach wyrazu – ten sam akademicki patos maluje się na twarzach Jerzego Trela i Jerzego Radziwiłowicza (ten ostatni w roli księdza jest po prostu sobowtorem „Człowieka z marmuru” i „Człowieka z żelaza”). Tylko Janusz Gajos – również za pomocą gwary śląskiej – usiłuje uratować swojego bohatera przed stereotypem. Jednak wśród aktorów w tym typowo męskim filmie wyróżniłabym paradoksalnie dwie epizodyczne sylwetki kobiece: Annę Dymną w roli prostej żony górnika, która podnosi wieczorny lament i próbuje łzami, prośbami i groźbami zmusić męża do powrotu do domu. I jeszcze bardziej zapadającą w pamięć Teresę Budzisz-Krzyżanowską – lekarkę, zapamiętałe walczącą o życie rannych, która w odruchu rozpacz i protestu biegnie w białym, poplamionym krwią fartuchu i krzyczy w kierunku ZOMO-wców: *Jesteście*

gorsi, niż gestapo! Ten okrzyk jest odpowiedzią na strzały.

Wydarzenia w kopalni „Wujek” zostały zrelacjonowane dzień po dniu, godzina po godzinie w dokumentalnej książce Jana Dziadula „Rozstrzelana kopalnia”. Kazimierz Kutz oparł swój scenariusz na zebranych w niej materiałach. Autor wielkiej sagi śląskiej („Sól ziemi czarnej”, „Perła w koronie”, „Paciorki jednego różańca”) był jedynym reżyserem, który czuł się powołany, albo ręk „namaszczonej”, do opowiedzenia o losie dziesięciu górników. Sam powiedział o swojej decyzji: *Przez 20 lat stroniłem od tych miejsc, najbrzydszych, jakie znałem, bo leżących na przedpolach piekła. Wróciłem w to miejsce, bo okazało się miejscem jedynym na świecie. I samo upomnielo się o to. W oparciu o nie snuję swoje fantasmagorie o Śląsku.* Ostatni film nie jest w żadnym razie fantasmagorią, wyrugowano z niego wszystkie elementy gawędy. Postawiono na fakty. Rekonstrukcja prawdy jest rekonstrukcją mitu.

Kutz nie zamierzał wydawać sądów, chciał tylko wypełnić treścią słowa: *poeta pamięta...* Stworzył film o ofierze. Na łamach książki Aliny Madej i Jakuba Zajdela („Historia jednego filmu. Śmierć jak kromka chleba”, PAN, Instytut Sztuki, MAF, Warszawa 1994) reżyser przedstawił swój sposób konstruowania fabuły: *Jeśli przyjąć zatem, że „Śmierć jak kromka chleba” to film o ofierze, to po pierwsze należy tę opowieść zespolić z żywym słowem z Pisma Świętego przekazywanego na żywo przez kapłana, po drugie z krwią i czerwienią. (...)*

Aby skorzystać z tego naturalnego suspensu powstającego między Słowem a Ciałem, którym ono się staje – a tutaj Ciałem jest krew – muszę porządkować motyw przelanej krwi i podporządkować mu strukturę filmu. Stąd najpierw krew na drzwiach aresztowanego przywódcy, później wypadek, wreszcie walka. Jak sugeruje reżyser, jest to rodzaj gry czerwieni z bielą, gdyż zraniony człowiek jest opatrywany w punkcie sanitarnym, w którym ja odnajduję klimat czystości, azylu. W ten sposób wchodzimy w świat symboli. I później, gdy krew popłynie, w tym miejscu w punkcie opatrunkowym będzie jej stale przybyszało. Do tego stopnia, że na końcu lekarze niemal brodzą we krwi. Chodzi więc o motyw toczenia krwi, aż do śmierci, do spełnienia ofiary. (...) Równoległe z tym wątkiem obserwujemy w filmie siłę słowa człowieka, słowa, które w bohaterach utrwała wartości, w jakie oni wierzyli i jakie ich ukształtowały. Oczyszczanie się ludzi w sensie moralnym i toczenie krwi – to są równoległe rozwijane wątki, a sprzężenie wartości wizualnej z abstrakcyjną jest w tym filmie chyba najważniejsze.

Ta odautorska interpretacja jest bardzo przekonująca, podobnie jak objaśnienie znaczenia słowa „ofiara”. Wszak, jak zauważa Piotr Wojciechowski („Kromka prawdy”, „Film” 5/94): *Na Śląsku toczy się proces winnych śmierci górników z „Wujka” – i nie widać szans ani na ujawnienie prawdy, ani na ukaranie sprawców.* Recenzent „Filmu” stwierdza także: *Mam wrażenie, że ten film przychodzi w chwili, gdy jest najpotrzebniejszy.* Tu się całko-

wicie z nim nie zgadzam. Przychodzi za późno. Śląsk wstrząsany strajkami, zagrożony zamykaniem nierentownych kopalń, żyje teraz niejeszością. Przeszłość, pomimo stanu wojennego, pozostała wyidealizowana. Stąd zadziwiające wołanie: *Komuno wróć!* ze strony górników wyjeżdżających z dołu prosto na plan filmu. W warszawskim kinie „Luna” usłyszałam natomiast oklaski i okrzyki: *Precz z komuną!*, ale i ta reakcja była tylko namiastką, ersatzem dawnego wyciągania w górę rąk ze znakiem „v” na opozycyjnych manifestacjach.

W moim przekonaniu czas powstania i premiery filmu zaciąży na jego odbiorze. Dzisiaj może on spełnić funkcję zapowiadanego pożegnania samego Kazimierza Kutza ze Śląskiem i funkcję epitafium – dla roztrwonionego przez 5 lat po demokratycznych wyborach etosu „Solidarności” i przede wszystkim dla dziewięciu górników, którzy zginęli w kopalni „Wujek”. Reżyser wierzy, że nadejdzie taki czas, w którym potrzeba przyjrzenia się ostatnim świętym, którzy oddali swe życie dla Polski, stanie się potrzebą wielu ludzi. Oby miał rację. Bowiem w przeciwnym razie nawet litery ich nazwisk na tablicy pod krzyżem zabliźnią się niepamięcią.

Anna Pietrzak

książki

IDA, IDA
PANCRY NA WUJEK...

*Zapisani
do rachunku krzywd
Tragedia
kopalni „Wujek”
w poezji.
Antologia*

oprac. i wstęp
Krystyna Heska-Kwaśniewicz
przy współpracy Barbary Pytlos
Katowice 1993, ss. 146

Na tle sporej liczby coraz częściej pojawiających się w księgarniach różnych *schodów wierszy, mów kwiatów* (Maria Pawlikowska-Jasnorzewska twierdziła, że przeznaczone są one dla debilów i pensjonarek), zbiorów wierszy o miłości, psach, kotach, kobietach, antologii układanych – nieraz byle jak i bez dobrej znajomości literatury – na inne jeszcze tematy, a w obieg puszcanych nieraz pod fałszywym bądź urojonym pretekstem dydaktycznej przydatności, skromna książeczka wierszy o kopalni „Wujek” wyróżnia się wręcz niezwykle. Owa niezwykłość „Zapisanych w rachunku krzywd” wynika bodaj przede wszystkim z tego, że nie dla jakiegoś zysku wydawców

(tu trzeba pochwalić za opłacenie edycji Sejmik Samorządowy katowicki) i nie dla błażej zabawy czytelników ułożono tę antologię, lecz powstała ona tyleż ze szczerzej potrzeby serca, ile z dobrego rozpoznania niezwykle znamiennego zjawiska, jakim było pojawienie się tak wielu utworów już wkrótce po pacyfikacji katowickiej kopalni „Wujek” przez wojsko, milicję i ZOMO, pamiętnego dnia 16 XII 1980 r. Zginęło wówczas siedmiu górników broniących kopalni, dwóch zaś zmarło w wyniku ran w kilka dni później. Doskonale znająca dzieje literatury śląskiej, zastrzeżona m.in. oryginalnymi pracami o Gustawie Morcinku, K. Heska-Kwaśniewicz zauważyła, że spontaniczne pojawienie się tak dużej – niemal jednocześnie – liczby wierszy, dotyczących owego tragicznego wydarzenia, było zjawiskiem bez precedensu. Zaryzykować można *twierdzenie, iż nawet powstania śląskie nie doczekały się takiego odzewu poetyckiego.*

Rzec by można, iż owej erupcji poetyckiej utworów najczęściej utrzymanych w tonie poważnym, dramatycznym (bo wierszy satyrycznych pojawiło się w związku z tym niewiele, co zrozumiałe, niezależnie od faktu, iż nurt satyryczny bardzo był wyraźny w poezji okresu stanu wojennego), patronowały słowa Miłosza: *poeta pamięta*. Bodaj najważniejszym bowiem zadaniem, jakie postawili sobie autorzy, pomiedzy którymi byli tyleż poeci o wyrobionej pozycji, ile amatorzy pióra, było pomnikowe upamiętnienie owego wydarzenia, którego autentyczny tragizm polegał w dużej mierze i na tym, że to *Polak Polakowi*

zgotował ten los. Siłą zatem rzeczy także konwencje artystyczne, w jakich utrzymane są owe wiersze o „Wujku”, bardzo są różne, różny też jest ich stopień artystycznej dojrzałości. Co jednak bardzo charakterystyczne, a zarazem ważne, fakt, iż zgromadzone w tej antologii wiersze reprezentują niejednokowy poziom artystyczny, że są wśród nich także utwory z pewnością artystycznie słabsze, nie ciąży wcale na odbiorze owej książki. Czynnikiem bowiem nadającym tej antologii niezwykłą wręcz zwartość jest przede wszystkim silna, niezwykła szczerość niemal wszystkich zawartych tu wypowiedzi poetyckich. Właśnie ta szczerość głębokiego uczuciowego przeżycia tragedii „Wujka” stanowi o sile owej poezji. To za jej sprawą niemal w każdym z wierszy doszukać się można własnego głosu jego autora, własnych, głębokich i prawdziwych jego przeżyć. Z zasady tej w całym zbiorze wyłamuje się jeden tylko, chyba niepotrzebnie do antologii wprowadzony, krzykliwie przegadany, zretoryzowany, pełen jakiegoś sztucznego patosu, a zabarwiony również sztuczne wrażenie sprawiającym moralizowaniem, obszerny wiersz Jacka Trznadla „Lekcja o literaturze polskiej (prawie centon)”, opatrzone chyba dla większego efektu dwoma aż mottami, wziętymi z Norwida i Gombrowicza. Gadulstwo tego wiersza jest wręcz nieznośne. On też tu jeden brzmi tonem fałszywym, a choć sporo w nim wyrafinowanych aluzji literackich i kulturowych, to jednak niewiele w nim poezji.

Osądzając tak surowo ów utwór, trzeba jednak dostrzec, iż autorki

antologii miały dość wyraźny powód, by go w zbiorze pomieścić. Kończy się on bowiem słowami: *teraz się otwiera literatury polskiej / rozdział nieznany rozdział nowy*. Otóż K. Heska-Kwaśniewicz w świetnie, klarownie napisanym wstępie to przekonanie podzieliła. Dostrzegając mianowicie, iż ponad wszystkimi wierszami tej antologii unosi się dramatyczne wołanie: *to ja twój brat, twój brat*, że takiego nateżenia problematyki bratobójstwa poezja polska dotąd nie знаła, orzekła ona, iż *nie będzie chyba nosiło cech przesady twierdzenie, że wiersze o „Wujku” otwierają w niej rozdział nowy i ważny. W mapę polskich cierpień narodowych znów wpisują Śląsk, wprowadzając w miejsce tradycyjnie w nich obecnego rycerza i ulaną – górnik*. Drugiej części tego sądu kwestionować nie można, jest ona bowiem bezsprzecznie prawdziwa. Jest natomiast chyba nieco przesady w twierdzeniu, że wiersze o „Wujku” otwierają nowy rozdział w polskiej poezji. To prawda, że wprowadzają one do niej nowy problem, obawiać się jednak należy, że zostały one głosem bez echa. Niewątpliwa siła tej poezji polegała bowiem na jej oddziaływaniu doraźnym, na tym, że poetyckim głosem wyrażały emocje tamtego czasu, utrafiając w potrzeby i oczekiwania czytelnicze w owym tragicznym momencie. Wówczas bowiem mówienie wierszem o tamtej tragedii było wyrazem przeświadczenia, iż mówi się prawdę – wielką i ważną, potrzebną i godną upamiętnienia. Była w owej spontaniczności tworzenia siła romantycznego wręcz przekonania, że pamięć poetycka

nadaje faktom porannikową trwałość. A przecież stało się inaczej. Dopiero zgromadzenie owych wierszy w antologii przez K. Heską-Kwaśniewicz i B. Pytlos zaczęło je chronić przed zapomnieniem. Jest to fakt bezspornie przykry, pozostaje on jednak niezaprzeczalny.

W ładnym i ważnym wstępie do antologii Heska-Kwaśniewicz celnie zwróciła uwagę na fakt, iż wiele spośród tych wierszy o tragedii w kopalni „Wujek” zostało napisanych na zasadzie pewnego rodzaju literackiej aluzyjności. To nie przypadek, że przywołuje się w nich konwencje gatunkowe modlitwy, że parafrazuje się w nich czy to „Bag-net na broń” Broniewskiego, czy legionowe wiersze Słońskiego. Sytuacje takie bowiem pojawiają się niemal zawsze w obliczu szerokiej i spontanicznej reakcji na ważne wydarzenia dziejowe. Owe zaś aluzje i literackie nawiązania, często wykorzystanym figurom poetyckim nadające nowe znaczenia, nie przesłaniają indywidualnego charakteru poszczególnych wierszy. Bo też pisane były one krwią i bolesnym skurczem serca. Dlatego ich zgromadzenie w jednym zbiorze w istocie stało się gestem o wielkim znaczeniu symbolicznym. I dlatego owa antologia wierszy o tym, co się zdarzyło w kopalni „Wujek” 16 XII 1980 r., jest książką o wielkim znaczeniu moralnym. Miarę zaś tego znaczenia niech dadzą słowa jednego z wielu w tej antologii wierszy – anonimowy utwór „Mater Dolorosa”, ukazujący prawdę tej poezji:

*groza, groza, taka czarna groza
a przed bramą Mater Dolorosa*

*czarne dłonie i czarny różaniec
a na śniegu krwi czerwonej plamy*

*warkot czołgów i szybu milczenie
czarne chusty, czarna rozpacz
[w oczach
lęk przeszywa i niebo i ziemię
przed kopalnią Mater Dolorosa*

*dziś golgota na kopalni „Wujek”
tu łza matki i krew syna spływa
rozpacz ludzka i ziemi cierpienie
a przed bramą MATKA BOLEŚCIWA*

Jacek Kolbuszewski

POEZJA JAKO DAMA

Anna Piwkowska
Wiersze i sonety

Warszawski
Klub Młodej Sztuki,
Warszawa 1992, ss. 62

Wkład kobiet w naszą współczesną poezję trudno jest przecenić. Wielokrotnie już pisałam na tych łamach o poetkach – wybitnych filarach naszego życia literackiego. Z satysfakcją wypada mi stwierdzić, że do klasycznego już zestawu wciąż przybywa utworów, których autorkami są poetki młode i bardzo młode. Prestiżowe nagrody, którymi w ostatnich latach wyróżnia się właśnie piszące kobiety, z pewnością nie dotyczą wartości przypadkowych. Mam nadzieję zająć się wkrótce szerzej sprawą najnowszej poezji kobiet zarówno z jej główne-

go nurtu, jak i bocznych, mniej eksponowanych dopływów, dziś pragnę natomiast poświęcić kilka słów twórczości poetki, która nie zyskała jeszcze rozgłosu, ale w kręgach miłośników sztuki słowa uchodzi już za ciekawą indywidualność.

Anna Piwkowska wydała dotychczas trzy zbiorki poetyckie, jednak tylko najnowszy – „Wiersze i sonety” – uważa za swoje istotne dokonanie. Przeczytałam uważnie wszystkie trzy jej książki i uważam, że młoda poetka jest dla samej siebie nazbyt surowa. Zarówno „Szkieletownik” (MAW, 1989) jak i „Cień na ścianie” (Wyd. Miniatura, 1989) zapowiadają, zarówno stylistyką jak i tematyką, a szczególnie specyficzną aurą programowej staroświeckości, dojrzałe „Wiersze i sonety”. Co wyróżnia Piwkowską wśród współczesnych poetów? Najwyrazistszą cechą jej poezji jest konsekwentne uprawianie wiersza zrytmizowanego i rymowanego, co dziś u poetów, którzy przeszli szkołę awangardy krakowskiej, a także szkołę Różewicza i Herberta, należy do rzadkości. Nawet wielbiciel i naśladowcy Miłosza nie czerpią z klasycznego rytmu jego wierszy, lecz z klasycznego toku jego myśli, solidaryzując się nie z jego rymami, ale z wewnętrznym dyskursem jego poezji. A tu przez trzy zbiory rymy i rytmy jak ze „Skamandra”!

Świadomie używam tego prowokacyjnego i pozornie szufladkującego poetkę porównania, zirytował mnie bowiem Witold Horwath niefrasobliwie przypisując Piwkowskiej w posłowie do „Wierszy i sonetów” wyłącznie rosyjskie koligacje. Horwath napisał: *Piwkowska, nonkon-*

*formistycznie odrzuciwszy rodzimy, sklerotyczny eksperyment poetycki, znalazła mistrzów i nauczycieli w rosyjskich poetach – Brodskim, Mandelsztamie, Pasternaku... Ten „kosmopolityzm” wyszedł jej wierszom zdecydowanie na dobre, bo czytelnik znudzony (i słusznie) bełkotliwymi wyznaniem zwanymi „współczesną poezją”, ma szansę nareszcie zapoznać się z wierszami, które mają sens i urodę. Drogi panie Horwath! Niewiele wiem o panu, ale uprawiając tak prymitywny demagogizm, nie najlepsze pan sobie wystawia świadectwo. Po pierwsze: to, co pan nazywa „kosmopolityzmem”, nawet w cudzysłowie stanowi błąd logiczny, gdyż, zgodnie z treścią zdania poprzedniego, jest raczej „rusofiliją”. Po drugie: ktoś, kto bez żadnej egzemplifikacji nazywa naszą współczesną poezję *bełkotliwymi wyznaniem*, wykazuje się nie tylko karygodną nieznajomością rzeczy, ale i poważnym mankamentem charakterologicznym. Niech mi autorka „Wierszy i sonetów” wybaczy tę przydługą dygresję; pozwolę sobie na nią – postaram się to uzasadnić – dla dobra jej poezji.*

Otóż, każdemu artyście można „dorabiać” najbardziej karkołomne rodowody, jeśli czyni się to kompetentnie i nie fałszuje się zasadniczej idei jego twórczości. Poezja Piwkowskiej, tak klarowna w formie i tak przejrzysta w treści, posiada, moim zdaniem, powiązania dużo rozleglejsze i dużo bardziej odpowiedzialne zarazem od tych, w których uwięził ją cytowany autor posłowania do „Wierszy i sonetów”. Znana jest powszechnie prawda, że bez szacunku dla rodzimej tradycji

żadna sztuka nie zdoła osiągnąć szczytów. Szacunek ów może przejawiać się bądź bezpośrednim nawiązywaniem do dawnych wzorów, bądź dyskretną aluzyjnością czy paralelą, bądź też jawnym sprzeciwem, jednak bez określonej aktywności twórczej ku przeszłości każdemu artyście grożą jałowe eksperymenty. Anna Piwkowska jest poetką świadomą własnych celów, skoro już we wstępie do debiutanckiego zbioru pisała: *Oczywiście rym nie jest warunkiem istnienia poezji. W starożytności w ogóle go nie znano, a współcześnie może nadmiernie uwierzono, że wiersz wolny jest jedyną drogą dla poezji. Niestety droga ta niekiedy okazywała się ślepym zaułkiem i często awangardowa forma stawiała się ważniejsza od treści. Oczywiście daleka jestem od wartościowania, która z form jest jedyną lepszą czy skuteczniejszą. Faktem natomiast jest, że w polskiej wersyfikacji rym zawsze był stosowany w bardzo szerokim zakresie, ponieważ język polski ma to do siebie, że chętnie się rymowi poddaje. Imperatyw „śpiewności”, o którym wspomina Piwkowska w dalszej części swojej wypowiedzi, nie jest, jak sądzę, jedynym powodem pisania przez poetkę wierszy rymowanych i zrytmizowanych. Poezja jej jest w ogóle głęboko zanurzona w kulturę, czerpie z jej wielowiekowych tradycji i prawdopodobnie właśnie powinien rygor formalny ułatwiać Piwkowskiej budowanie w języku całego szeregu odniesień, analogii i współbrzmień z muzyką, literaturą i malarstwem różnych epok.*

Poezja Piwkowskiej w stroju to dostojnej, to uwodzicielskiej, to nostalgicznej damy, wyraża postawy, tęsknoty i nastroje rozległego uniwersum sztuki. Dysponując sporą wiedzą z zakresu historii kultury i literatury poetka z wielką ufnością w podobne kompetencje czytelnika żongluje – niby to mimochodem, lecz z naturalnością profesjonalisty – pojęciami i faktami znanymi nam z podręczników historii, z arcydzieł literatury, z sal muzealnych i koncertowych, z biografii mistrzów. Już w pierwszym zbiorze pojawiają się nazwiska Gierymskiego, Wojtkiewicza, Modiglianiego, przywoływane są nazwy miejsc znanych jako Mekki artystów (Paryż, Kazimierz), atmosfera wierszy paruje jakimś skondensowanym duchowym napięciem współczesnego, wychowanego na arcydziełach miłośnika sztuki, który czerpie bodźce dla swych wzruszeń z rozmaitych źródeł artystycznych. W zrytmizowanych frazach słyhać zachwyt i rozpacz, ból i ekstazę miłosną epoki, której duchowe i intelektualne inicjacje odbywały się pod znakiem zarówno estetycznej rafinady mistrzów jak i okrutnej prawdy pieców krematoryjnych. Obok olśnień arcydziełami sztuki, obok refleksji wywołanych urodą konkretnych miejsc, osób, pejzażu obecne są też w „Szkieletniku” obrazy dramatyczne wyrażające zdumienie i bunt poetki przeciwko brutalnym ingerencjom losu i historii w ludzkie życie:

*Ryfka biegnie ulicą białe pantofelki
uderzają o asfalt w rytm ślepego
[losu
i spada gdzieś pod murem na młty*

*[strzęp sukienki
z amarantową wstążką
[gładki jedwab włosów
(„Trzy siostry”)]*

„Cień na ścianie” to zbiór, w którym bardzo wyraźnie słychać polskie nuty, w którym tradycje polskiej poezji, mimo przywoływań uniwersalnych tropów kulturowych, brzmią pełną gamą. Odnaleźć więc tu można i bezpośrednie echa romantyzmu – *oczy kłamią wzrokowi / rozum myślom kłamie* („Piosenka romantyczna”), i nostalgii młodopolskiej – *I pójdziemy po drogach / gdzie się ścierały mgły mleczne / bez początku i końca bez nadziei i wiary* („Jesień”), i aluzje do poezji pokolenia, które wtajemniczenie w życie odbywało w czasie wojny, zwłaszcza do wierszy Tadeusza Borowskiego. Zakończenie wiersza „Do rymu” – *Zostanę po nas suknie. Wstążki, Suche bukiety. Rozpacz. Zawód.* – jest celowym nawiązaniem do słynnej „Pieśni” Borowskiego. Piwowska zmieniła tylko atrybuty współczesnej udręki. „Polskość” poezji A. Piwowskiej przejawia się w tych konkretnych nawiązaniach do tradycji, w gęstości jej wersu, a także w tej osobliwej aurze duchowej przesyconej rodzimym pejzażem i rodzimymi kompleksami. Szczególnie dramatycznie jawi się tutaj pamięć polskich kresów i tęsknota za czymś, co kojarzymy z przedwojennym dworem, szlacheckim salonem, a więc nieuchwytną a drogą każdemu światłemu Polakowi wizją utraconej przeszłości. A przecież jest w tej poezji także, jak wspominałam, ów ton uniwersalny, który przebija się tematem,

rozmachem wyobraźni Piwowskiej, ponadczasowym rytmem poprzez polskie rymy i rytmy. W imionach – cytuję na oślep – Merlina, Galahada, Bruegla, Chagalla, Antoniusza, Judyty, Ofelii, Salome, Betrycze, Fausta, we wspomnieniach Berlina, Weimaru, Londynu, Paryża, Wiednia, Petersburga, w kolejne wiersze z cyklu „Kartki z podróży” poetka wpisuje całe ciągi znaczeń i obrazów, które tworzą pulsującą tkanę ogólnoludzkich mitów, symboli, znaków kulturowych. W jednym z wierszy bohaterka liryczna wprost siebie zapytuje: *Kim jestem? Jak mam na imię / i jakiego koloru jest moja skóra? / Czy nazywam się Anabell czy Claire? / A może bardziej miękko: Sonia albo Natasha (...)* // *Z jakiej jestem epoki? / Jaka rzeka odbija się w moich oczach / Nawa czy Sekwana?*

W „Wierszach i sonetach” ten nurt „światowości” widoczny jest także w aluzjach do arcydzieł literatury i malarstwa, w imionach wielkich postaci sztuki. Poetka wciela się na przykład w osobę Dagny Juel, tragicznej muzy i kochanki artystów z początku wieku i pisze w jej imieniu list do Edwarda Muncha, a potem – jako Munch – odpowiada jej innym listem. Najistotniejszą wartością nowego zbioru jest jednak nie owo liryczne pozorowanie bycia tym czy tamtym, tu i gdzie indziej, dziś i wczoraj, ale dojrzały wyraz myśli i emocji samej poetki, myśli i emocji wyzierających spoza mistyfikowanych wypowiedzi. W subtelnych aforyzmach na temat miłości i smutku rozstań, rozpacz i nadziei istnienia przejawia się autentyczna mądrość, wrażliwość i żywe doświadcze-

nie młodej poetki. Przenikliwą prawdę tej poezji odczytujemy właściwie z takich, wplecionych między liryczne fabuły, zwierzeń: *Bałam się zasnąć bo mogłeś się nie śnić; jak na chorobę zapadnę na wierność*. Zdarzają się poetce także wypadki poza dostępną nam zmysłowo rzeczywistość metafizyki, jak w przejmującym wierszu „Noc w teatrze” o ożywionych marionetkach uosabiających ludzki los. Oto koniec tego wiersza:

*Jak miłości i śmierci są głodni
jak im z sobą nawzajem do twarzy
na milczącej jak wszechświat
[widowni
Bóg się śmieje – najstarszy
[z lalkarzy.*

Wielka żarliwość współczującej duszy i ponadindywidualna tęsknota za pięknem, dobrem, miłością przebijają się przez regularne i – coraz częściej – nieregularne strofy „Wierszy i sonetów” a także „Szkicownika” i „Cienia na ścianie”. Prawdziwym bohaterem lirycznym utworów A. Piwkowskiej jest bowiem ów niepojęty i od wieków niezmienny ludzki los, który dama jej poezji traktuje z uważną wyrozumiałością, a także z wiarą w ostateczne zwycięstwo jego jasnych stron – mimo wszystko.

Adriana Szymańska

Mercedes Arzú Wilson, *Miłość i płodność. Metoda owulacji naturalną metodą regulacji poczęć* Ilustr. Giovanni Yocumatos, przeł. Krystyna Zajac

Autorka jest dyrektorem Fundacji dla Rodziny Amerykańskiej. Odbywa liczne podróże po świecie, wygłaszając konferencje na uniwersytetach i w szpitalach.

Tadeusz Witkowski, *Rozumieć problemy osób niepełnosprawnych (13 rodzajów niepełnosprawności)*

MDBO – Orioniści, Warszawa 1993, wyd. I, nakł. 2000 egz., ss. 255

Książka dotyczy psychospołecznych problemów osób niepełnosprawnych i przewlekle chorych i sposobów pomagania im w integracji ze społeczeństwem. Jest zaopatrzona w obszerną bibliografię przedmiotu i aneksy.

Tadeusz Wyrwa-Krzyżański, *Nowe odmiany miłości*

Pracownia Literacka Atut, Piła 1993, wyd. I, nakł. 333 egz., ss. 29

Pięknie wydany zbiorek wierszy poety, prozaika, plastyka i grafika, laureata licznych nagród.

Władysław Zawistowski, *Ciemna niedziela. Wiersze i poematy wybrane*

Oficyna Literacka, Kraków 1993, ss. 146

Tom poetycki autora, który zajmuje się także przekładami Szekspira i wraz z Jerzym Limonem kieruje Fundacją Theatrum Gedanense.

Z życia Kościoła

1. KONGRES RUCHÓW KATOLICKICH odbył się w Warszawie w dniach 3-4 czerwca. Uczestniczyli w nim przedstawiciele ponad 130 ruchów i stowarzyszeń katolickich działających w Polsce, w sumie 850 delegatów i ponad 2500 uczestników. Jak powiedział ks. Adam Schulz SJ, przewodniczący Komitetu Organizacyjnego, głównym powodem zorganizowania Kongresu były zmiany zachodzące w społeczeństwie i Kościele polskim. Jednym z przejawów tego procesu jest dynamiczny rozwój ruchów i stowarzyszeń katolickich. Hasłem Kongresu były słowa św. Pawła: *Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch* (1Kor 12,4). Organizatorzy i uczestnicy wielokrotnie podkreślali, że celem Kongresu nie jest połączenie wszystkich ruchów i stowarzyszeń w jeden ruch czy w jedną organizację społeczno-polityczną. Nie chodziło także o utworzenie z tej różnorodności Akcji Katolickiej, choć temat tej ostatniej pojawiał się w kilku grupach tematycznych. Głównym celem Kongresu było spotkanie się uczące szacunku, otwierające na współpracę i wprowadzające w doświadczenie różnorodności jako bogactwa życia Kościoła.

Prace Kongresu przebiegały dwutorowo: na sesjach plenarnych i pracy w 12 grupach tematycznych. Referat ramowy wygłosił bp Paul J. Cordes, wiceprzewodniczący Papieskiej Rady ds. Świeckich. Mówił o roli ruchów katolików we współczesnym Kościele i społeczeństwie. Z aplauzem przyjęto stwierdzenie, że napięcie wynikające ze współpracy świeckich i duchownych należy do struktury Kościoła widzianego w duchu II Soboru Watykańskiego, gdzie chrzest i członkostwo w Kościele są ważniejsze niż różnice wynikające ze święceń. Bp Cordes podkreślił także, że popieranie zaangażowania świeckich w Kościele nie jest skierowane przeciwko urzędowi wynikającemu ze święceń ani nie ma na celu pomniejszenia jego znaczenia. *Tego rodzaju przypuszczenie – mówił – oznaczałoby po raz kolejny myślenie nastawione na wyszukiwanie przeciwności. Zamiast tego można dowieść, że pogłębione zaangażowanie świeckich prowadzi do wzrostu powołań duchownych.* Na konferencji prasowej stwierdził ponadto, że Kościół jako struktura nie jest w stanie przeciwstawić się sekularyzmowi. Konieczna jest osobista relacja do Boga. Takie też jest zadanie ruchów – pomagać chrześcijanom w rozwijaniu osobistej więzi z Bogiem. Podkreślając współodpowiedzial-

ność świeckich i duchownych za Kościół referent stwierdził, że soborowa wizja nie oznacza demokratyzacji Kościoła, na czele którego stałby parlament i podobnie jak w modelu politycznym prawdy odkrywałoby się przez ankiety, a prawa byłyby ustalane na drodze głosowania.

W podsumowaniu dwudniowego spotkania ks. A. Schulz SJ stwierdził, iż I Kongres Ruchów Katolickich miał charakter przełomowy dla życia Kościoła polskiego. Głównym jego owocem było uznanie istotnej roli, jaką ruchy i stowarzyszenia odgrywają w życiu polskiego Kościoła: *To nie tylko dodatek, to trwała rzeczywistość*. Potwierdziły to zarówno (oddolnie) licznie reprezentowane ruchy i stowarzyszenia, jak i (odgórnie) również licznie reprezentowana hierarchia. Dalszym zadaniem Kongresu jest przeniesienie doświadczenia ubogacającej różnorodności ruchów na poziom życia diecezji i parafii.

2. SYNOD BISKUPÓW DLA AFRYKI odbył się w Rzymie w dniach 10 IV–8 V. Było to pierwsze tego typu zgromadzenie Kościoła afrykańskiego. Uczestniczyło w nim 320 osób: 236 kardynałów i biskupów, 20 ekspertów oraz duchowni i świeccy audytorzy.

Synod biskupów został zwołany przez Jana Pawła II w 1989 r. Stanowił odpowiedź na liczne postulaty biskupów, duchownych i świeckich domagających się soboru dla Afryki. W odróżnieniu od soboru – o wymiarze lokalnym, regionalnym lub kontynentalnym, gdzie uczestniczący biskupi mają prawo głosowania i uchwalania dekretów, które ostatecznie muszą być zatwierdzone przez papieża – synod ma charakter doradczy. Jego zadaniem jest pomóc papieżowi w rozwiązywaniu konkretnych problemów danego regionu, kontynentu. Synod nie ma prawa głosowania i rozstrzygania konkretnych kwestii.

Pierwszym etapem przygotowań Synodu dla Afryki było powołanie w 1989 r. komisji przygotowawczej. W lipcu 1990 r. komisja zredagowała dokument „Lineamenta”. Przedstawiono w nim temat Synodu: „Kościół w Afryce i jego misja u progu roku 2000: Bądźcie moimi świadkami”, i jego 5 podtematów: ewangelizację, inkulturację, dialog międzyreligijny, sprawiedliwość i pokój, komunikację. Do dokumentu załączono 81 pytań. Przedyskutowane w grupach parafialnych, diecezjalnych i na konferencjach episkopatów „Lineamenta” były podstawą do opracowania „Dokumentów roboczych” („Instrumentum laboris”). Redaktorzy wzięli pod uwagę tysiące stron odpowiedzi, które napłynęły na załączone do „Lineamentów” pytania. „Dokumenty robocze” zostały oficjalnie przedstawione w lutym 1993 r. podczas

wizyty papieża w Afryce. Wówczas Jan Paweł II oznajmił, że sesja Synodu dla Afryki odbędzie się w kwietniu 1994 r. w Rzymie.

Podczas 4 tygodni trwania Synodu odbyło się 27 sesji plenarnych, w tym 3 poświęcone wypowiedziom ekspertów, oraz 14 sesji w grupach językowych, tzw. grupach pracy (*circuli minores*). Obrady przebiegały w 3 etapach: I – wypowiedzi ojców synodalnych i ekspertów, II – prace w grupach, III – zredagowanie i ogłoszenie „Orędzia do ludu Bożego” oraz zredagowanie tajnego dokumentu („*Propositiones*”), zawierającego wszystkie uwagi i postulaty uczestników Synodu, a przeznaczonego dla papieża.

W końcowym „Orędziu” biskupi podkreślają, że ewangelizacja jest głównym zadaniem Kościoła w Afryce, gdzie zaledwie 14% ludności to katolicy (w 53 krajach Afryki żyje ponad 95 mln katolików). Ewangelizacja domaga się inkulturacji Ewangelii, która powinna objąć całe życie chrześcijańskie w wymiarze *teologicznym, liturgicznym, katechetycznym, pastoralnym, prawnym, politycznym, antropologicznym i komunikacji*. Pośród uprzywilejowanych dziedzin inkulturacji dokument wyróżnił liturgię i sakramenty, tłumaczenie Pisma Świętego oraz *kult przodków, zdrowie, chorobę i uzdrawianie tradycyjnymi metodami, małżeństwo i wdowieństwo*. Szczególną uwagę Synod poświęcił religiom tradycyjnym. Sygnatariusze „Orędzia” piszą, że są one skarbem afrykańskiej kultury i dla jej dobra jest konieczny dialog Kościoła z nimi. Biskupi podkreślają także konieczność dialogu z innymi wyznaniem chrześcijańskimi oraz z islamem, chociaż jest to *partner trudny*. Dzięki dialogowi z religiami tradycyjnymi i dziedzictwem kulturalnym Afryki w teologii afrykańskiej wypracowano specjalną kategorię eklezjologiczną Kościoła-rodziny. Pojmowanie Kościoła jako rodziny faworyzuje dialog i porozumienie wewnątrz Kościoła i Kościoła ze światem oraz może zapobiec szerzeniu się *rasizmu, partykularyzmu etnicznego i przemocy*. Sprawa rodziny została także poruszona pod kątem ochrony życia. Biskupi wyrazili swoje zaniepokojenie w związku z mającą się odbyć we wrześniu w Kairze konferencją n.t. ludności i polityki demograficznej.

Kwestie społeczne, polityczne i ekonomiczne oraz problem sprawiedliwości i pokoju to kolejny istotny wymiar dyskusji synodalnych. Synod domaga się większej sprawiedliwości w relacjach Północ – Południe. Biskupi skrytykowali eksport broni do Afryki oraz opowiedzieli się za całkowitym lub częściowym umorzeniem zadłużenia zagranicznego. Politykom afrykańskim Synod przypomniał o obowiązku służby i pokojowym rozwiązywaniu konfliktów. Od ONZ natomiast domaga się, aby przywróciła pokój w Rwandzie, Sudanie,

Angoli, Liberii, Somalii i w centralnej części Afryki. Autokrytyce poddano także postawę Kościoła wobec przemian społeczno-politycznych w Afryce. Jednocześnie biskupi podkreślili, że demokracja jest drogą, którą winny kroczyć Kościoły razem ze swymi ludami. Synod zajął się również delikatną sprawą sytuacji kobiet afrykańskich, które bardzo często są dyskryminowane w rodzinie i społeczeństwie.

Kolejne etapy Synodu odbędą się w Afryce. W najbliższym czasie przewidziana jest podróż Jana Pawła II do Afryki, podczas której zostaną ogłoszone wnioski synodalne. Spodziewana jest także posynodalna adhortacja apostolska.

3. PAPIEŻ O KAPŁAŃSTWIE KOBIEC. List Apostolski „*Ordinatio sacerdotalis*”, noszący datę 22 V 1994 r., jest odpowiedzią papieża wobec tych środowisk eklesjalnych (szczególnie w Ameryce Północnej), które domagają się święceń kapłańskich kobiet, lub uważają, że decyzja Kościoła katolickiego, by nie dopuszczać kobiet do święceń, ma charakter jedynie dyscyplinarny i z tej racji może być zmieniona. W zakończeniu Jan Paweł II pisze: *Aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak doniosłej, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzania braci (por. Łk 22,32) oświadczam, że Kościół katolicki nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne.* List apostolski podkreśla, że stanowisko Kościoła katolickiego nie ma charakteru jedynie dyscyplinarnego, ale że *udzielanie święceń kapłańskich kobietom jest niedopuszczalne z racji zasadniczych.* Do tych racji papież zalicza: *poświadczony przez Pismo Święte przykład Chrystusa, który wybrał swoich Apostołów wyłącznie spośród mężczyzn; stałą praktykę Kościoła, który naśladuje Chrystusa wybierając tylko mężczyzn; wreszcie żywe Magisterium Kościoła, konsekwentnie głoszące, że wykluczenie kobiet z kapłaństwa jest zgodne z zamysłem Boga wobec swego Kościoła.* Oznacza to, że decyzja Chrystusa powołującego tylko mężczyzn na apostołów nie była – jak sugeruje wielu teologów – uwarunkowana jedynie kulturowo i historycznie. Jan Paweł II przypomina list apostolski „*Mulieris dignitatem*”, w którym Paweł VI pisze: *Powołując samych mężczyzn na Apostołów, Chrystus uczynił to w sposób całkowicie wolny i suwerenny (...) nie dostosowując się do panującego obyczaju i tradycji usankcjonowanej ówczesnym ustawodawstwem.*

„Nota wprowadzająca”, opublikowana wraz z listem apostolskim, podkreśla, że w „*Ordinatio sacerdotalis*” *nie mamy do czynienia z no-*

wym sformułowaniem dogmatycznym, ale z doktryną przekazywaną przez zwyczajne Magisterium papieskie w sposób ostateczny, tzn. przedstawioną nie jako pouczenie podane pod roz wagę ani jako najbardziej prawdopodobna hipoteza, ani też jako zwykłe rozporządzenie dyscyplinarne, lecz jako nauka z całą pewnością prawdziwa. Tak więc, skoro nie należy ona do zagadnień podlegających dyskusji, wymaga od wiernych pełnego i bezwarunkowego przyjęcia, zaś nau czanie sprzeczne z nią jest równoznaczne z wprowadzaniem w błąd sumień ludzkich.

Tak radykalne i jednoznaczne ujęcie problemu nie tylko wywoła ożywione dyskusje w gronie teologów katolickich, próbujących określić statut i implikacje teologiczne tego listu apostołskiego, ale także zasadniczo wpłynie na dialog ekumeniczny, szczególnie z Kościołami protestanckimi i Kościołem anglikańskim, które dopuszczają kobiety do święceń kapłańskich.

oprac. Z.K.

ks. Wojciech Góralski
ks. Witold Adamczewski SJ
Konkordat

ss. 232

Praca stanowi zwięzły komentarz do konkordatu polskiego ukazując ten dokument w kontekście prawa i zwyczaju międzynarodowego oraz norm prawa kanonicznego i prawa polskiego. Przeprowadzona przez Autorów analiza regulacji konkordatowych jest zarazem próbą udzielenia odpowiedzi na wiele pytań, jakie może nasuwać lektura tej umowy. Generalną tezę opracowania można sformułować następująco: szczegółowe rozwiązania konkordatu stanowią konsekwencję przyjęcia w art. 1 zasady niezależności i autonomii państwa i Kościoła. Tym samym, na przykładzie podpisanego w Warszawie dokumentu, w pełni weryfikuje się nowy, posoborowy model umowy konkordatowej.

Książkę można nabyć pod adresem:

Płockie Wydawnictwo Diecezjalne, ul. Tum ska 3, 09-402 Płock