

przegląd powszechny

7-8/887-888/95

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji 48-91-31 w. 211

49-02-39

tel. administracji 48-91-31 w. 214

48-09-78

PRENUMERATA

roczna 27,50 zł (275 000 zł)

za II półrocze 12,50 zł (125 000 zł)

cena egzemplarza 2,50 zł – (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”.*

H+H

DRUKARNIA OPILCZYŃ
PRZEGŁĄD POWSZECHNY
spółka z o.o.

02-776 Warszawa, ul. Dąbrowskiego 141, 01-459 99, 48 91 31 w. 211

Numer zamknięto 20 VI 1995 r.

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

Spis treści

Jezuici o sobie	9
------------------------	---

Różnorodność i jedność	11
-------------------------------	----

Rozmowa Stanisława Opieli SJ z przełożonym generalnym Towarzystwa Jezusowego, Peterem-Hansem Kolvenbachem, dotyczy zakończonej w marcu br. 34. Kongregacji Generalnej jezuitów. Przełożony zakonu mówi o dokonanych zmianach legislacyjnych, dostosowujących działalność Towarzystwa w duchu św. Ignacego do wciąż zmieniającej się sytuacji współczesnego świata, oraz o wyzwaniach ewangelizacyjnych, kulturowych i społecznych współczesności, wywołujących zrozumiałe napięcia.

Misja jezuitów dziś i jutro	20
------------------------------------	----

Rozmowa Zbigniewa Kubackiego SJ z ojcami: Florianem Pełką SJ, Zygmuntem Perzem SJ i Jerzym Seremakiem SJ – delegatami Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego na 34. Kongregację Generalną. Delegaci prezentują prace i dokumenty Kongregacji, dotyczące zakonnych kwestii jurydycznych, a także współczesnej misji zakonu w promocji sprawiedliwości, działalności w zróżnicowanych kulturach i w dialogu między religiami.

Ronald Modras

Duchowy humanizm jezuitów	31
----------------------------------	----

Od innych zakonów odróżnia jezuitów ignacjańskie przekonanie, że duchowa obecność Boga tak przenika wszechświat, iż nic nie jest świeckie czy pogańskie. Dzięki temu przeświadczeniu duchowość jezuicka stała się doczesna i humanistyczna.

Jacek Czaputowicz

Uwarunkowania państw Europy Środkowo-Wschodniej a integracja europejska	39
--	----

Szanse państw Europy Środkowo-Wschodniej na integrację są funkcją różnorodnych uwarunkowań: politycznych, kulturalnych, religijnych i gospodarczych.

ks. Tamás Nyíri

Problemy Kościoła na Węgrzech	46
--------------------------------------	----

Upadek ideologii marksistowskiej oraz załamanie się porządku społecznego stawia węgierskich chrześcijan wszystkich wyznań wobec palących problemów: obecność Kościoła w życiu publicznym jest dwuznaczna, jako że nie uczestni-

czył on w przejęciu władzy przez nowe siły; brak kapłanów może spowodować załamanie się systemu parafialnego; wzrasta napięcie między przedsoborową strukturą Kościoła na Węgrzech a demokratycznym pojmowaniem społeczeństwa.

ks. Jerzy Szymik

Pielgrzymki i sanktuaria Maryi

57

Sanktuaria są konsekwencją faktu, że Bóg stał się człowiekiem. To On wybiera miejsce i czas.

ks. Jerzy Szymik

De Trinitate. Wykład (wiersz)

64

ks. Jerzy Wolff

Kraj moich marzeń

66

Fragmenty wspomnień duchownego i zarazem malarza z okresu pobytu artysty we Francji (1929-33), kiedy studiował malarstwo w Luwrze i malował m.in. w Bretanii i na Riwierze. Prace z tego okresu zostały pokazane w 1932 r. w galerii „Art et Artistes Polonais” w Paryżu.

Zbigniew Sudolski

Miedzy kłamstwem i prawdą

W 150-lecie sprawy „matki” Makryny Mieczysławskiej

76

Sprawa Mieczysławskiej to jedna z największych mistyfikacji w dziejach kultury, obyczajowości i duchowości polskiej XIX w. Fascynująca jest zarówno osobowość mistyfikatorki, jak i jej recepcja. Współcześni byli współtwórcami mistyfikacji. Przyniosła ona wiele dobrego sprawie polskiej w połowie ubiegłego stulecia i odpowiedziała na zapotrzebowanie społeczne.

Jacek Bolewski SJ

Aktualność Mickiewicza

89

Ostatnie publikacje J.M. Rymkiewicza o Adamie Mickiewiczu szukają w dziele wielkiego poety świadectwa istnienia. Konsekwentne zastosowanie tej metody pozwala dostrzec aktualność Mickiewicza nie tyle w jego wypowiedziach polemicznych, ile w metafizyczno-mistycznym wymiarze twórczości.

Irena Rupikowa

„Nie zabijaj mnie, matko!”

Inicjatywy nieformalnego teatru lat 80. w obronie życia

98

Nie wszystkie inicjatywy teatralne podejmujące temat obrony życia pretendują do miana sztuki. Niosą jednak odwagę wejścia w świat rzeczywistego dramatu człowieka. Wartość tych działań leży w pogłębianiu doświadczenia ctycznego.

*Maria Wacholc***Marian Sawa – kompozytor, organista, pedagog 107**

Utwory (ponad 500) Mariana Sawy (ur. 1937) mają oryginalną harmonikę oraz szeroko wykorzystują technikę ewolucyjną, co się wiąże z niepospolitym talentem improwizatorskim artysty. Talent ten determinuje kształt kompozycji, w których forma ma znaczenie drugorzędne.

*Krystyna Tarnawska-Kaczorowska***Muzyka medytacyjna 113**

Jednym z głównych celów muzyki medytacyjnej jest zawieszenie wszelkich emocji u słuchacza, zredukowanie jego aktywności intelektualnej. Dlatego muzyka ta jest statyczna. Czas zostaje w niej powstrzymany i doświadcza się go bardzo intensywnie.

*Kazimierz Dziewanowski***Czy Polacy potrafią wypracować sobie niepodległość? 122**

Czy zdobywszy niepodległość, Polacy potrafią przekształcić ją w dobro trwałe? Czy potrafią ją zachować, czy też przyjdzie im kiedyś ponownie się jej dobijać?

Sesje – sympozja***K. Musiatowicz: Wśród złudzeń i mistyfikacji 126***

(Symposium nt. „Kłamstwo w literaturze”, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, 25–27 V 1994 r.)

Sztuka***K. Paluch Staszkiel: Komu arcydzieło? 129***

(Wystawa „Henryk Rodakowski /1823-1894/”, Muzeum Narodowe w Krakowie /4 XI 1994 – 27 I 1995/, Poznaniu /29 I – 2 IV 1995/, Warszawie /10 IV – 23 V 1995/)

Teatr***J. Godlewska: Niekompletny „Zestaw” 132***

(Teatr Rozmaitości /dawniej: Szwedzka 2/4/ w Warszawie, „Zestaw podróżny do śmierci” Susan Sontag, reżyseria – Adam Sroka)

Film***A. Pietrzak: Dwa pejzaże z zakolem rzeki 134***

(„Dzika rzeka” Curtisa Hansona, „Rzeka życia” Roberta Redforda)

Książki***A. Szymańska: Poemat z mijania, czyli sezon w piekle 136***

(Andrzej Niewiadomski: „Panopticum i inne wiersze”, „Niebylec. Wiersze i listy”

Z życia Kościoła 139

Sommaire

Les jésuites vus par eux-mêmes 9

Diversité et unité 11

L'entretien de Stanisław Opiela SJ avec le préposé général de la Compagnie de Jésus, Peter-Hans Kolvenbach, porte sur la 34^e Congrégation générale des Jésuites. Le préposé général parle des changements législatifs décidés par la Congrégation, adaptant l'activité de la Compagnie, menée selon l'esprit de saint Ignace de Loyola, à la situation en perpétuel changement du monde d'aujourd'hui. Il parle aussi des défis évangélisateurs, culturels et sociaux de notre temps, qui ne vont pas sans provoquer de tensions.

La mission des jésuites aujourd'hui et demain 20

Entretien de Zbigniew Kubacki SJ avec les pères Florian Pełka SJ, Zygmunt Perz SJ et Jerzy Seremak SJ – délégués de la Province de Grande Pologne-Masovie de la Compagnie de Jésus à la 34^e Congrégation Générale. Les délégués rendent compte des travaux et des documents de la Congrégation, relatifs aux questions juridiques de l'Ordre et aussi à la mission présente de celui-ci dans la promotion de la justice, dans l'activité au sein de cultures diversifiées et dans le dialogue entre les religions.

Ronald Modras

L'humanisme spirituel des jésuites 31

Ce qui distingue les jésuites des autres ordres de religieux, c'est la conviction que l'univers est à ce point pénétré par la présence spirituelle de Dieu que rien n'est profane ou païen. Cette conviction a fait que la spiritualité jésuite est humaniste et pour une part ancrée dans le temporel.

Jacek Czaputowicz

Les contraintes dont sont tributaires les États d'Europe centrale et orientale et l'intégration européenne 39

Les chances d'intégration de l'Europe centrale et orientale sont fonction de conditions diverses: politiques, culturels, religieux, économiques.

*abbé Tamás Nyíri***Les problèmes de l'Église en Hongrie**

46

La chute de l'idéologie marxiste et l'effondrement d'un ordre social place les chrétiens hongrois de toutes les confessions face à de graves problèmes: la présence de l'Église dans la vie publique est chargée d'ambiguïté, étant donné sa non-participation à la prise du pouvoir par des forces nouvelles; le manque de prêtres risque d'entraîner un effritement du réseau des paroisses; tension croissante entre une structure préconciliaire de l'Église en Hongrie et une conception démocratique de la société.

*abbé Jerzy Szymik***Pèlerinages et sanctuaires mariaux**

57

Les sanctuaires sont la conséquence du fait que Dieu est devenu homme. C'est bien lui qui choisit le lieu et le temps.

*abbé Jerzy Szymik***Poésie**

64

*abbé Jerzy Wolff***Le pays de mes rêves**

66

Extraits de souvenirs d'un ecclésiastique et peintre de l'époque de son séjour en France de 1929 à 1933, où il étudiait la peinture au Louvre et faisait de la peinture notamment en Bretagne et sur la Côte d'Azur. Des peintures de cette époque-là furent exposées en 1932 à la galerie „Art et artistes polonais” à Paris.

*Zbigniew Sudolski***Entre le mensonge et la vérité****150 ans après l'affaire de la „mère” Makryna Mieczysławska**

76

L'„affaire Mieczysławska” c'est l'une des plus grandes mystifications dans l'histoire de la culture, des mœurs et de la spiritualité polonaises du XIX^e siècle. Ce qui fascine c'est aussi bien la personnalité de la mystificatrice que sa perception. C'est que les contemporains avaient leur part de complicité dans la mystification. Celle-ci valut du bien à la cause polonaise au milieu du siècle dernier et combla une demande collective.

*Jacek Bolewski SJ***Actualité de Mickiewicz**

89

Les récentes publications de J.M. Rymkiewicz sur Adam Mickiewicz recherchent dans l'oeuvre du grand poète un certificat d'existence. Un recours conséquent à cette démarche permet de voir l'actualité de Mickiewicz dans la dimension métaphysique et mystique de son oeuvre plutôt que dans ses prises de position de polémiste.

Irena Rupikowa

„Ne me tue pas, maman!”

**Les initiatives du théâtre informel des années 1980
pour la défense de la vie**

98

Ce ne sont pas toutes les initiatives théâtrales sur le thème de la défense de la vie qui peuvent prétendre au rang de l'art. Toutefois, elles sont porteuses du courage d'intervenir dans l'univers d'un drame humain authentique. Leur valeur tient à l'approfondissement de l'expérience éthique.

Maria Wacholc

Marian Sawa – compositeur, organiste, pédagogue

107

Les quelque 500 oeuvres de Marian Sawa (né en 1937) sont d'une harmonie originale et font largement appel à la technique évolutive, ce qui se rattache au rare don de l'improvisation du musicien. C'est ce don qui, chez lui, façonne les oeuvres, la forme ayant une importance subsidiaire.

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

La musique méditative

113

L'un des objectifs principaux de la musique méditative est de suspendre toute émotion chez l'auditeur, de réduire son activité intellectuelle. Voilà pourquoi elle est des plus statiques. Dans cette musique, le temps se trouve en état de suspension et on l'éprouve très intensément.

Kazimierz Dziewanowski

Les Polonais sauront-ils se forger l'indépendance?

122

Étant parvenus à l'indépendance, les Polonais seront-ils capables d'en faire une valeur durable? Sauront-ils la conserver ou seront-ils amenés un jour à devoir la reconquérir?

Comptes rendus

126

Jezuici o sobie

Jezuici intrygują... Nie musi to oznaczać, że są wplątani w intrygi kościelno-polityczne, jak to się im przypisuje – nie tylko w przeszłości. Faktem jest jednak, że zakonni synowie św. Ignacego budzili zawsze wiele emocji. Także dzisiaj nie brakuje publikacji świadczących o zainteresowaniu – nierzadko niezyczliwym – zakonem. To znamienne, że zakonnicy ćwiczący się (przez Ćwiczenia Duchowne) w duchowej obojętności, nie pozostawiają innych... obojętnymi, choć sens tej postawy daje się pojąć dopiero w głębszym spotkaniu na gruncie ignacjańskiej duchowości. W „PP” unikamy na ogół komentowania tego, co inni mówią o jezuitach – dobrze czy źle. Mówi się na przykład, że jedną z trzech rzeczy, których nie wie sam Ojciec Święty jest to, co myślą jezuici. A co oni mówią – o sobie?

Okazją do odpowiedzi na ostatnie pytanie stała się 34. Kongregacja Generalna Towarzystwa Jezusowego, obradująca w Rzymie w dniach 5 I – 23 III 1995. Echa tego wydarzenia powracają w wywiadzie, jakiego zechciał udzielić dla „PP” generał zakonu. Oprócz tej wypowiedzi zamieszczamy w niniejszym numerze także głosy polskich uczestników Kongregacji. Wyłania się stąd panorama problemów, z którymi jezuici dzisiaj się zmagają. Są to nie tylko problemy współczesnego Kościoła i świata. Ważne są także pytania dotyczące tożsamości zakonu – ciągłości z tradycją i w tym duchu ciągłej odnowy na miarę zmieniających się czasów. Przynajmniej dwa elementy pozostają w duchowości jezuickiej niezmiennie i typowe. Z jednej strony – fundamentalna, najgłębiej osobista relacja do Jezusa Chrystusa, do którego w ślad za św. Ignacym pragną być przyłączeni jako Jego, Jezusa, towarzysze. Z drugiej – realizacja tej relacji przede wszystkim w misji, do której Chrystus posyła swoich towarzyszy, aby reprezentowali, uobecniali Jego działanie w świecie. Oba elementy można odnaleźć w każdym powołaniu apostołskim w Kościele, na przedłużeniu misji pierwszych apostołów. Na tym tle ma wyróżniać jezuitów szczególny związek z Ojcem Świętym w realizacji misji – na mocy dodatkowe-

go, czwartego ślubu posłuszeństwa w spełnianiu tego, co tylko rozkaże nam w sprawie postępu dusz i szerzenia wiary obecny papież czy inni po nim jego następcy („Nasze jezuickie życie”, Warszawa 1993, s. 17).

Z powyższego wynika, że drogą do odkrycia i kształtowania tożsamości jezuickiej nie jest skupienie się na sobie. Patrząc na siebie po chrześcijańsku, czyli z pokorą, trzeba powtórzyć za celnikiem, którego wyróżnił Jezus w Ewangelii: *Boże, miej litość dla mnie, grzesznika* (Łk 18,13). Dlatego klasyczna „definicja”, z którą współcześni jezuici najpełniej się utożsamiają, zaczyna się od słów: *Być jezuitą to wiedzieć, że jest się grzesznikiem, niemniej jednak powołanym przez Boga, podobnie jak niegdyś Ignacy, na towarzysza Jezusa* (tamże, s. 107). Dopełnienie przynoszą słowa o misji we współczesnym świecie: *...dzisiejszy jezuita to człowiek, którego postannictwem jest oddać się bez reszty służbie wiary i szerzeniu sprawiedliwości we wspólnotcie życia, pracy i ofiary, wraz z towarzyszami, którzy skupili się wokół sztandaru Krzyża, złączeni w wierności wobec Zastępcy Chrystusa, aby budować bardziej Boży i bardziej ludzki świat* (tamże, s. 119).

O sobie – w relacji do innych osób – w Bogu i w świecie... Skoro w takim spojrzeniu istotne pozostaje odniesienie do Ojca Świętego, to jego słowa skierowane do uczestników 34. Kongregacji Generalnej są ważne dla wszystkich jezuitów. Jan Paweł II odwołał się do hasła Ignacego: „Ad maiorem Dei gloriam”, dodając: *Wasz charyzmat wymaga od was, byście świadczyli o prymacie Boga i Jego woli. (...) życie zakonne, apostołat, zaangażowanie w świecie kultury i na polu społecznym, troska o ubogich – winny zawsze mieć, jako jedyny cel, większą chwałę Pana* (n. 3). W dążeniu do tego jednego – do Jednego – będzie też możliwa realizacja zadania, które Ojciec Święty określił i podkreślił jako *priorytetowe wymaganie w obliczu trzeciego milenium chrześcijaństwa: ZAPAŁ MISYJNY I PROMOCJA DYNAMIZMU JEDNOŚCI KOŚCIELNEJ* (n. 6). W osobie papieża jezuici mogą dostrzegać szczególnie znak na drodze poszukiwanej jedności.

J.B.

Różnorodność i jedność

Z Peterem-Hansem Kolvenbachem SJ,
przełożonym generalnym Towarzystwa Jezusowego,
rozmawia Stanisław Opiela SJ

— *Ojcie Generale, 34. Kongregacja Generalna dobiegła końca. Dzięki rewizji naszego prawa zakonnego, dostosowanego obecnie do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, Kongregacja ta wpisuje się w soborową dynamikę aggiornamento. W ten sposób Towarzystwo Jezusowe nadaje sobie nowe reguły, zgodne jednocześnie z duchem ignacjańskim, aby żyć i działać w nowej i ciągle zmieniającej się sytuacji dzisiejszego świata. Czyż nie z tego względu Kongregacja nie ograniczyła się wyłącznie do pracy legislacyjnej, ale podjęła także inne aktualne problemy, dotyczące zarówno naszego życia wewnętrznego, jak i naszej aktywnej obecności w świecie i w Kościele współczesnym?*

— Odpowiedź na to interesujące pytanie wymaga odwołania się do źródeł i początków Towarzystwa. Św. Ignacy miał świadomość, że Pan wzywa go, aby Mu służył nie poza światem jak eremici czy mnisi, nie obok świata jak zakonnicy konwentualni lub kontemplatywni, ale służąc tym, którzy są zanurzeni w rzeczywistości tego świata. Ignacy i jego pierwsi towarzysze rozumieli swoją misję jako pomoc ludziom w spotkaniu z Chrystusem, zwłaszcza tam, gdzie nie jest On znany lub jest znany bardzo źle. Wierni początkom, jezuici poświęcają się tej misji. Redagując Konstytucje, Ignacy nie odwoływał się do modelu prawniczego, ale do swojego pragnienia apostołskiego, które ma inspirować modlitwę, życie i pracę w Towarzystwie Jezusowym.

Na Kongregacji Generalnej opracowaliśmy prawa, które określają całą działalność misyjną jezuitów we współczesnym świecie. Jeśli Towarzystwo ma przełożonego generalnego wybranego na całe jego życie i zwołuje Kongregacje Generalne tylko w sytuacjach wyjątkowych, to nie dlatego, że odrzuca demokrację, ale aby dużą liczbą wewnętrznych spotkań nie

przerywać swej pracy misyjnej. To także ze względu na misję Konstytucje kładą większy nacisk na wspólną pracę, a mniejszy – na życie wspólnotowe. W życiu każdego jezuitę i całego Towarzystwa sprawą niezmiernie istotną pozostaje dyspozycyjność wobec misji powierzanej przez papieża, Namiestnika Chrystusa na ziemi, wyrażonej bezpośrednio lub za pośrednictwem przełożonego generalnego. W duchu tej dyspozycyjności Kongregacja Generalna otrzymała od Jana Pawła II bardzo konkretne zadania, jak utrzymanie i rozwój Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, tak ważnego dla formacji księży, oraz zadania ogólniejsze, jak te związane z nową ewangelizacją. Papież przynaglał Towarzystwo, aby w zgodzie ze swoją specyfiką przyczyniało się do nowej ewangelizacji. W odnowionym prawie Towarzystwa zostało wzmocnione wezwanie do dyspozycyjności misyjnej. Także prawnie w priorytetach apostolskich zostało zapisane zaangażowanie ekumeniczne i dialog z wielkimi religiami – misja tak droga Ojcu Świętemu. Jest to tylko przykład, który pokazuje, że pracom nad Konstytucjami towarzyszyła odnowiona dyspozycyjność co do misji.

— *Jakie problemy wśród podejmowanych przez różne komisje wydają się Ojcu najbardziej palące? Za pomocą jakich środków Towarzystwo mogłoby wnieść swój – nawet skromny – wkład, aby je rozwiązać na płaszczyźnie pogłębionej refleksji lub podejmując konkretne działania? Jakie trudności mogą się pojawić podczas ich realizacji?*

— Celem Kongregacji Generalnej na pewno nie jest podnoszenie i dyskutowanie wszystkich problemów Kościoła i świata. Ale podczas przygotowań do niej wszyscy jezuitę mieli możliwość podejmowania różnych problemów i składania propozycji. Zresztą na początku Kongregacji Generalnej dokonuje się oceny sytuacji Towarzystwa, właśnie po to, aby określić, co ma być poprawione lub wyjaśnione, zalecone czy zdecydowane.

Wśród spraw do wyjaśnienia była kwestia parafii. Mając na względzie potrzebę dyspozycyjności i mobilności, jezuitę pracujący w parafiach, wielokrotnie czynili to wbrew swojej woli, kiedy np. w Europie Wschodniej nie było innych możliwości posługi chrześcijanom. Mimo tych obaw Towarzystwo prowadzi

obecnie 2000 parafii, w których pracuje przeszło 3000 jezuitów, dających z siebie wszystko co najlepsze. Kongregacja Generalna powzięła decyzję, aby nie zadowalać się jedynie tolerowaniem parafii; należy je wybrać i określić jako misję Towarzystwa wszędzie tam, gdzie lud Boży będzie tego potrzebował i gdzie jezuici będą mogli sprostać tej posłudze.

Było jeszcze wiele innych aspektów naszej pracy apostołskiej, które należało odnowić, wśród nich na pierwszym miejscu promocja powołań do Towarzystwa. W tej mierze wiele pozostaje do zrobienia. Nie możemy, jak ma to miejsce w przedsiębiorstwach, poprzestać na szukaniu odpowiedniego personelu. Każde powołanie jest Bożym darem, który z naszej strony zakłada aktywne przyjęcie.

Zachęty wymaga też praca intelektualna. Zadania, jakie zleca nam Kościół, zakładają solidne i długotrwałe przygotowanie intelektualne. Istnieje niebezpieczeństwo zadowolenia się łatwymi rozwiązaniami lub powierzchownym kontaktem, zamiast dążenia w głąb. Istnieje także ryzyko osłabienia jakości naszej posługi Kościołowi. Z drugiej strony w dzisiejszym świecie wszystko zmienia się tak szybko, że nie jest możliwa posługa wysokiej jakości bez nieustannej formacji.

Trzeba było zachęcić do szerszej i bardziej ofiarnej współpracy ze świeckimi we wszystkich naszych dziełach. Z powodu sytuacji konfliktowych, które, niestety, pojawiają się tu i tam w Kościele, należało także zachęcić do aktywnej i pełnej miłości lojalności wobec Kościoła, zgodnie z tradycją Towarzystwa. Dlatego cały plik dokumentów precyzyjnie i jasno określa, w jaki sposób jezuici winni służyć Chrystusowi dziś i w przyszłości. W tym kontekście Kongregacja Generalna w niczym nie kwestionowała opcji na rzecz ubogich, solidarności z cierpiącymi, obrony praw człowieka i zaangażowania na rzecz pokoju, widząc w tym wszystkim integralny sposób głoszenia Dobrej Nowiny, czyli Chrystusa.

Stosunkowo nowy w orientacji apostołskiej jest z pewnością nacisk położony na mistyczne zjednoczenie z Tym, który nam powierza swą misję, jak i na wymóg nadania tej misji (ludzkiej i społecznej promocji) widzialności i przejrzystości dzieła wypełnianego w imię Pana.

Kongregacja Generalna zwróciła uwagę również na niehumanitarne i niesprawiedliwe traktowanie kobiet w wielu regionach świata.

Największą przeszkodą w realizacji tych wszystkich zadań apostołskich może być nasze własne serce. Egoizm i indywidualizm, zamknięcie się w sobie, rutyna w pracy i schematy ideowe mogą z łatwością paraliżować zapał misyjny, który Kongregacja Generalna pragnęła odnowić. Dlatego ośmieliła się ona prosić o odnowę serc, aby świat mógł poznać i rozpoznać Tego, który jest jego Drogą, Prawdą i Życiem.

— *Uczestnicy 34. Kongregacji Generalnej reprezentują różne postawy kulturowe, rozmaite punkty widzenia, różnie odczuwają pewne problemy. Co jest konieczne, aby to niekwestionowane bogactwo nie stało się przeszkodą dla jedności Towarzystwa oraz dla nowej i integralnej ewangelizacji – zawierającej w sobie promocję sprawiedliwości we wszystkich formach: indywidualnej, społecznej, ekonomicznej, politycznej i religijnej – w aktualnej sytuacji „moderny” i „postmoderny”, gdzie wskazania religijne są co najwyżej postrzegane jako jedno z wielu kryteriów ukierunkowujących życie ludzi współczesnych?*

— Zważywszy na różnorodność narodowości i języków, charakterów i tendencji eklezjologicznych oraz politycznych jezuitów już dla samego św. Ignacego jedność ciała apostołskiego była sprawą życia lub śmierci. Ale ten sam Ignacy, w takiej mierze, w jakiej to od niego zależało, odrzucał jednolitość. Przeciwnie, stymulował różnorodność, otwierając w ten sposób Towarzystwo na wszystkie możliwe zaangażowania apostołskie. Unikał np. ograniczenia się do pracy edukacyjnej w szkołach i kolegiach. Ta otwartość oznacza również, że apostołat nie kończy się za drzwiami kościoła, ale że może on zawierać – jak to mówił Ignacy – promocję socjalną i walkę z analfabetyzmem. Owa chciana różnorodność nie jest chaotyczną konsekwencją działań grupy ludzi, z których każdy postępuje według swoich kaprysów i wyobrażeń. Św. Ignacy chciał, żeby różnorodność była owocem pragnienia służenia większej chwale Bożej przez jezuitów, przychodzących w imię Pana z pomocą duchową i materialną najbardziej potrzebującym. Dzisiaj także

Towarzystwo potrzebuje dużej wolności duchowej i dyspozycyjności, aby jakieś dzieło zacząć lub zakończyć albo je kontynuować, odnawiając je jednocześnie – zawsze wedle potrzeb apostołskich. Ta duchowa postawa zakłada odrzucenie wszelkiej absolutyzacji dzieł, gdyż ich wartość jest podporządkowana misji. Dlatego w krajach, w których nie jest możliwe głoszenie Ewangelii *explicite*, możliwy jest dialog życia oraz oddziaływanie przez chrześcijański sposób bycia. Taka sytuacja nie może być jednak argumentem przemawiającym za tym, że można „głosić Chrystusa” jedynie uczestnicząc w rozwoju (społecznym). Z drugiej jednak strony, wymazując z pojęcia wiary jej wymiar społeczny i charytatywny, można z głoszenia Chrystusa uczynić duchowość pozbawioną ciała, idealistyczną. Zatem, dążąc we wszystkim do większej chwały Boga, wcielając ją we wszystkie zadania i orientacje partykularne, niekwestionowane bogactwo różnorodności apostołskiej w Towarzystwie nie jest przeszkodą dla jego jedności.

— *Jaka powinna być postawa Towarzystwa wobec tak różnych rzeczywistości, jak np. kultury i zwyczaje lokalne oraz rozwój tego, co się nazywa kulturą massmediów, a co wpływa na kultury i zwyczaje lokalne? Czy nie ma niebezpieczeństwa, że kultury lokalne – z racji wpływu wywieranego na nie przez kulturę obrazu – powoli przestaną być nośnikami tradycyjnych wartości, jak solidarność, życie rodzinne, wychowanie itd.?*

— Przygotowując się do podjęcia zadań apostołskich w trzecim tysiącleciu Towarzystwo Jezusowe nie mogło ominąć kultury. Nie dlatego, że inkulturacja jest interesującym tematem dyskusji, ale dlatego, że ewangelizacja kultur i inkulturacja Ewangelii są integralnymi elementami pracy duszpasterskiej. Jeśli Kościół nie mówi językiem młodych, jeśli Chrystus nie jest głoszony w kulturze świata pracy lub świata nauki, jeśli Dobra Nowina, Słowo Boże nie obnaża niesprawiedliwości, z powodu której cierpią ubodzy i prześladowani, Ewangelia nie będzie przyjęta. Pozostanie jedynie krzykiem na prawdziwej pustyni. Aby zgodnie ze wskazówkami św. Ignacego przyczynić się do spotkania ludzi z Chrystusem na całym świecie, nie tylko

w Azji i Afryce, jezuici muszą razem z nimi żyć, brać na siebie ich radości i cierpienia, ich nadzieje, ich kulturę. Sam Pan objawia tajemnicę Boga, swego Ojca, za pośrednictwem określonej kultury – żydowskiej; tak wygląda inkulturacja Jego Ewangelii. Jednocześnie Jezus krytykuje to wszystko w swojej żydowskiej kulturze, co jest niesprawiedliwe i nie odpowiada prawdzie, którą jest Jego Ojciec; tak wygląda Jego ewangelizacja kultury. Już apostołowie doświadczyli spotkania kultur. Jest to także doświadczenie polskiego katolika, który świadczy o swojej wierze np. w kulturze japońskiej, jak i doświadczenie polskiego katechety, który w swoim własnym kraju pragnie głosić Chrystusa w środowisku naznaczonym przez telewizję lub w środowiskach technicznych, które nie tracąc wiary, zostały bardzo silnie naznaczone przez edukację ateistyczną. Każdy wyznając wiarę w swojej osobistej kulturze musi szanować kulturę innego człowieka i chcieć się z nim spotkać w jego kulturze. W przeciwnym razie nie nastąpi przekaz Słowa Bożego. Człowiek powinien mieć możliwość spotkania Chrystusa w swojej własnej kulturze, nawet jeśli Ewangelia będzie ją krytykować, aby ją ubogacić bogactwem Chrystusa. W konsekwencji, jezuici, na wzór Kościoła, pragną szanować kultury, zwłaszcza te, którym grozi zagłada, lekceważone, a nawet prześladowane. Jest to często przypadek kultur lokalnych, odsuwanych przez dominującą kulturę danego kraju i bezbronną wobec tego, co środki masowego przekazu przedstawiają jako „kulturę współczesną”. W odnowionej liturgii Kościół zachował elementy kultur lokalnych. Jest to jeden z aspektów ich poszanowania, gdyż chodzi tu zarówno o zachowanie, jak i o wzbogacenie w imię Ewangelii wartości reprezentowanych przez te kultury, bez jednoczesnego zamykania ich w jakimś skansenie czy przeszkadzania im w postępie, który może się okazać dobrodziejstwem dla całej ludzkości. Bezsprzecznie chodzi tu o zagadnienie bardzo złożone, lecz jeśli go nie uznamy, ewangelizacja nie zakorzeni się i pozostanie bardzo powierzchowna.

— *Dialog między kulturami, międzyreligijny i ekumeniczny – jak zresztą każdy inny dialog – bazuje na tym, że mimo różnic istnieje wspólna płaszczyzna porozumienia oraz pragnienie*

wspólnego podążania, aby się wzajemnie ubogacać. Wydaje się zatem, że tożsamość otwarta z obu stron jest konieczna, aby dialog mógł zaistnieć i owocnie się rozwijać. Otóż, mam wrażenie, że ostatnimi czasy postawa dialogu przechodzi pewien kryzys. Czy zgadza się Ojciec z taką opinią?

— Poszukiwanie znaków czasu oraz zachęty Jana Pawła II w jego przesłaniu skierowanym do 34. Kongregacji Generalnej stawiają dialog w centrum naszych obrad. Jezuita nie tylko powinien być Bożym człowiekiem dla innych, ale także winien być w dialogu z innymi: z chrześcijanami w żywym dialogu ekumenicznym, z przedstawicielami wielkich religii we wspólnym wysiłku na rzecz pokoju i życia, ponieważ, mimo wojen i zbrojnych konfliktów, które dotyczą nawet Europę, świat jest ukierunkowany na pokój. Izrael i Palestyna, Irlandia i Wielka Brytania, czarni i biali w Afryce Południowej – to tylko kilka przykładów długiej i pełnej przeszkód drogi, ale drogi w kierunku pokoju. Jeśli narody zdążają ku jedności i solidarności, to czy nie napawa wstydem fakt, że powtarzają się podziały między ochrzczonymi w imię Jezusa, którzy odrzucają jedność, o którą się modlił nasz Pan?

Być może po okresie wzajemnej ignorancji Kościoły chrześcijańskie, popchnięte przykładem narodów, będą się czuły przynaglone do większego zainteresowania jedne drugimi. Jednakże ściślejszy kontakt może także powiększyć bariery do tego stopnia, że okażą się one nie do przekroczenia. Bezsprzecznie wzajemne uznanie Kościołów chrześcijańskich doprowadziło do większego braterstwa, a nawet do większej prawdy, ale w miarę jednoczenia się zwiększa się również poczucie zagrożenia i Kościoły niejako w odruchu samoobrony zamykają się w sobie; nikt bowiem nie chce stracić swego życia. Kiedy papież Paweł VI spotkał się z patriarchą Athenogorasem w Jerozolimie, myślano, że pełna komunია między Kościołem prawosławnym a Kościołem katolickim to kwestia kilku lat. Upadek mocarstwa radzieckiego, zamiast przyczynić się do tego, opóźnia zjednoczenie, wywołując napięcia i nowe nieporozumienia między Kościołami, które powinny być Kościołami siostrzаныmi. Mimo tej krytycznej sytuacji, która jakby oddaliła zjednoczenie i zniechęca do dialogu ekumenicznego, obserwujemy

wzmoczone kontakty między chrześcijanami i rozwój wspólnych inicjatyw. W ten sposób parafie prawosławne z Europy Wschodniej współpracują na zasadzie wzajemnej więzi i kontaktów z parafiami katolickimi w Europie Zachodniej. Wzywając do obchodów roku 2000 naszego odkupienia Ojciec Święty żywi nadzieję, że trzecie tysiąclecie będzie tysiącleciem jedności w Chrystusie odnalezionym. Wiedząc, że chodzi o nawrócenie serc i sposobu myślenia, Kongregacja Generalna nieustannie wzywa każdego jezuitę, aby w życiu i działaniu uczynił własnym pragnienie Chrystusa przypomniane przez Jana Pawła II. Przewycieżymy ten kryzys dialogu, wychodząc od rzeczywistości różnic kulturowych i narodowych, eklezjologicznych i liturgicznych, pytając o to, czy rzeczywiście usprawiedliwiają one podziały. Ważne jest rozeznanie drogi, jaką prowadzi nas Chrystus ku tej jedności, której czas i sposób realizacji zna jedynie On sam.

— *Wszystkie te problemy nie mogą nie wywoływać pytań i napięć zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym, w relacjach wewnętrznych i zewnętrznych Towarzystwa. Potęgują one – jeśli tak można powiedzieć – fundamentalne i twórcze napięcie, które objawia się w każdym z nas, jezuitów, próbujących pomagać bliźnim, aby pogłębić osobistą relację z Bogiem, ostatecznym celem życia każdego człowieka. Czy w ten właśnie sposób można zdaniem Ojca odczytywać napięcia, jakie pojawiły się podczas Kongregacji?*

— To zasadnicze pytanie jest wieloaspektowe; podkreślę tylko jeden z nich. Już z racji swojego składu Kongregacja Generalna postawiła na różnorodność, ryzykując tym samym wywołanie wielu napięć i nieporozumień. Rzeczywiście, uczestnicy Kongregacji Generalnej nie zostali wybrani na zasadzie liczbowej, np. jeden delegat na 100 jezuitów. Dla nas istotne jest usłyszeć, co mają do powiedzenia jezuita z Kuby i Wietnamu, z Malezji i Syberii, mimo że w tych regionach nie ma 100 jezuitów. Optując za tą kłopotliwą różnorodnością Kongregacja Generalna zrezygnowała z przywileju jednego języka obrad – wszystko musiało być tłumaczone. A ponieważ jako ludzie mamy pokusę w każdej różnorodności dostrzegać możliwą

dyskryminację, przewaga języka angielskiego była niekiedy odbierana jako dominacja kultury anglosaskiej i zachodniej. Język bowiem nie jest instrumentem neutralnym. Niesie on z sobą całą kulturę, a niekiedy także ideologię. Jest więc możliwe, że to samo słowo mogło być różnie rozumiane. W ten sposób wyrażenie „nowa ewangelizacja” jednym kojarzy się z jakąś formą prozelityzmu, na obraz agresywnej działalności niektórych sekt, natomiast dla innych jest to misja Kościoła, który pod koniec tego tysiąclecia pragnie apostołsko odpowiedzieć na nowe wyzwania naszych czasów. W podobny sposób nacisk na społeczny wymiar wiary jest odbierany przez jezuitę z Trzeciego Świata jako centrum Ewangelii, a przez jezuitę z Europy Wschodniej – jako mniej lub więcej ochrzczona forma marksizmu, którą należy odrzucić. Na podstawie tych kilku przykładów można zatem pytać, jak 223 reprezentujących tyle kultur, języków i narodowości, posiadających tak różne doświadczenia, może dojść do konsensu. Odpowiedź można znaleźć, przyjmując dwie opcje duchowe. Pierwsza polega na przyjęciu każdej różnicy, odmienności jako daru Boga i potencjalnego wzbogacenia Kościoła i ludzkości. W tym znaczeniu Pan może nam dawać znaki przez innych w ich różnorodności i odmienności. Druga opcja polega na wspólnym dążeniu do jedności, wyrażającym się we wspólnym szukaniu woli Bożej. Jezuita może być tradycjonalistą lub progresistą, bratem lub księdzem, Polakiem lub Chińczykiem, ale wszyscy, z bogactwem ich różnorodności, wspólnie jako ciało apostołskie szukają tego, czego chce od nas Pan winnicy, tego, czego od nas oczekuje jako Jego towarzyszy, aby wypełnić swoją misję w świecie i dla świata. Należy zatem niejako wziąć na siebie napięcie między uczestniczeniem we wspólnej orientacji apostołskiej a personifikacją tego wspólnego wezwania w różnorodności zaangażowań. W ten sposób zmierzamy do horyzontu, którym jest nie uniformizm, ale jedność, którą wciąż trzeba tworzyć.

— *Dziękuję bardzo za rozmowę.*

Rzym, 19 marca 1995 r.

thum. Z.K.

Misja jezuitów dziś i jutro

Z Florianem Pełką SJ, przełożonym Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego, Zygmuntem Perzem SJ i Jerzym Seremakiem SJ – delegatami na 34. Kongregację Generalną Towarzystwa Jezusowego, rozmawia Zbigniew Kubacki SJ

— *W 34. Kongregacji Generalnej uczestniczyło ponad 223 jezuitów reprezentujących nie tylko 23 179 jezuitów rozsianych po całym świecie, ale także bogactwo i różnorodność współczesnego świata i Kościoła. Przez 3 miesiące Ojcowie mieli okazję mieszkać i pracować razem z jezuitami z Azji, Afryki, obu Ameryk, Australii i Europy. Jaki obraz Kościoła i zakonu wynieśli Ojcowie z tego szczególnego doświadczenia? Jakie są odczucia i wrażenia Ojców?*

F.P.: Moje najogólniejsze wrażenie to rzeczywista różnorodność Towarzystwa Jezusowego. Dało się odczuć wielorakość stylu bycia, myślenia, patrzenia na świat, a także interpretowania inicjatyw duszpasterskich. Pewne kwestie, które wydawały mi się oczywiste, inni jezuici, widzą inaczej oraz inaczej chcą je rozwiązywać. To była różnorodność naszego zgromadzenia przy równoczesnym doświadczaniu jedności i łączności. Najpierw wzajemny szacunek dla poglądów i sposobów wyrażania ich. Chęć słuchania i zainteresowanie. Przykładowo: sławna nasza sprawa jezuicka sprawiedliwości i wiary. Kiedy wypowiadałem się o sprawiedliwości odmiennie niż inni, jeden z ojców z Meksyku podszedł do mnie i prosił o rozmowę, bo oni szerzenie sprawiedliwości widzą trochę inaczej. Widzą to bardziej jako zaangażowanie się w sprawy konkretnego rozwiązania sytuacji niesprawiedliwości, ucisku, krzywdy, jako wchodzenie w pewne struktury. Tymczasem my łączymy przepowiadanie i głoszenie Ewangelii z pojęciem sprawiedliwości czy z naszą działalnością na rzecz sprawiedliwości.

J.S.: Mnie uderzyły owoce odnowienia duchowości ignacjańskiej w duchu 32. Kongregacji. Zauważyłem, jak wielka jest

wrażliwość jezuitów na całym świecie, niezależnie od tego, w jakich warunkach i okolicznościach apostolskich przyjdzie im działać, na potrzeby najbiedniejszych tego świata. Chodzi nie tylko o ubogich materialnie, ale również moralnie, o wszystkich, którzy są na marginesie życia. To jest niewątpliwie jeden z podstawowych elementów współczesnego odczytywania samego Ignacego. On szukał tych, do których nikt nie dociera. To było jego pierwsze kryterium. Pod tym kątem dokonywał rozeznania świata wokół siebie w medytacji z Bogiem, który ogląda świat i widzi ludzi idących na zatracenie. W podobnym duchu jezuita dzisiaj kontemplują świat. Różne są konkretne odpowiedzi na wyzwania miejsca i czasu i w nich mogą się jezuita różnić, natomiast elementem wspólnym jest szukanie najbiedniejszych i najbardziej potrzebujących. Różnica wynika z tego, że różni są ci najbardziej potrzebujący: inni w bogatych krajach Europy Zachodniej, inni w rozwijających się krajach Europy Wschodniej, a jeszcze inni w tzw. krajach Trzeciego Świata.

Z.P.: Chciałbym nawiązać do tej różnorodności. Tak się złożyło, że miałem okazję uczestniczyć po raz trzeci w takim zgromadzeniu i w związku z tym mam pewne punkty odniesienia. Kiedyś na Kongregację przyjeżdżali głównie delegaci, którzy pochodzili z Europy lub z USA. Ostatnio przyjeżdżali także delegaci z innych części świata, ale przeważnie uformowani w Europie. Specyfiką tej Kongregacji był fakt, że proporcje zostały wyrównane: z Europy było 76 delegatów, z USA i Kanady – 35, z Ameryki Południowej – 37, z Afryki i Madagaskaru – 16. Natomiast Azję łącznie z Oceanią reprezentowało 59 jezuitów, wśród nich aż 35 pochodziło z Indii. W przeważającej większości nie byli to, jak dawniej, misjonarze pochodzący z Europy i USA, lecz Hindusi. Podobnie przedstawiciele innych części Azji oraz Afryki w znacznym stopniu wykształcili się już w swoich krajach. W związku z tym zupełnie inaczej postrzegali pewne problemy.

— *Ta różnorodność jest niewątpliwie bogactwem zakonu, ale z drugiej strony niesie ona też niebezpieczeństwo niezrozumienia czy nawet pewnego rozbicia. Co zatem sprawia, że mimo różnorodności delegatów, sposobów postrzegania pewnych*

problemów, Towarzystwo Jezusowe na całym świecie jest jednym organizmem apostołskim?

Z.P.: Na Kongregacji zarysowały się pewne różnice co do rozumienia naszej misji we współczesnym świecie. Jednak po dokładniejszym ich przeanalizowaniu okazywało się, że różnice polegają w zasadzie na sformułowaniach, bo w istocie jednoczy nas osobiste przeżycie swojej wiary, spotkania z Bogiem, określonego doświadczenia w duchu św. Ignacego. W tym właśnie upatruję głównego nośnika naszej jedności. Są nim Ćwiczenia Duchowne. W nich są zawarte pewne sformułowania, którymi się posługujemy, co sprawia, że wszyscy się rozumiemy. Jak potem konkretni jezuici to postrzegają, to już jest inna sprawa, ale przynajmniej istnieje staranie i pragnienie spojrzenia rzeczywiście oczyma Boga.

— Czy poza duchowością ignacjańską są jeszcze inne wspólne elementy, które Ojcowie zauważyli podczas Kongregacji?

Z.P.: Na pierwszym planie są sprawy Ćwiczeń Duchownych św. Ignacego. To wynika po prostu z formacji zakonnej. Z uwagi zaś na życie i działanie jezuitów jako zakonu istotny jest Instytut Towarzystwa z tzw. Formułą, czyli regułą zakonu na czele, oraz Konstytucjami, które tłumaczą tę regułę. To jest punkt odniesienia, w którym jezuici się rozumieją.

J.S.: Ja bym dopowiedział jeszcze coś do Konstytucjach, bo trzeba jednak wymienić znane rozróżnienie między „ignacjańskim” a „jezuickim”. Rzeczywiście na całym świecie widać ogromny wzrost zainteresowania świeckich duchowością ignacjańską. Jest to też pewien powód pozytywnego kryzysu u samych jezuitów. Dziś odkrywają oni świeckich, którzy często wydają się bardziej rozentuzjazzowani duchowością Ćwiczeń niż niejeden jezuita. Natomiast w odnowie zakonnej istotny jest powrót do źródeł: do Konstytucji i Formuły Instytutu. Tutaj widzę fundament jedności i tożsamości jezuickiej. Pojawia się nowa szansa odnalezienia nowej odpowiedzi na pytanie, co znaczy być dzisiaj jezuitą w charyzmacie ignacjańskim, ponieważ są również świeccy żyjący charyzmatem Ćwiczeń i charyzmatem ignacjańskim.

— Czyli wymiar jezuickości znajduje się po stronie Konstytucji, ponieważ Cwiczenia Duchowne są wspólnym dziedzictwem zarówno świeckich i jezuitów. Przejdźmy teraz do samych dokumentów. Jedną z głównych racji zwołania tej Kongregacji była rewizja naszego prawa zakonnego i dostosowanie go do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Prace trwały kilka lat i zostały sfinalizowane właśnie na 34. Kongregacji Generalnej. Czy te prace o charakterze czysto jurydycznym mają wpływ na funkcjonowanie i misję Towarzystwa?

Z.P.: Myślę, że nie trzeba zbyt eksponować słowa „rewizja”, bo tu nie chodziło o sprawdzenie przydatności Instytutu Towarzystwa, lecz o przystosowaną odnowę w duchu Soboru. Można zatem powiedzieć, że celem było nowe przedłożenie prawa. Postanowiono, że tekst Konstytucji pozostanie takim, jakim napisał go św. Ignacy. Jednak minęło przeszło 450 lat i pewne fragmenty tekstu z XVI w. się zdezaktualizowały. Zaisistniała potrzeba poczynienia pewnych adnotacji do Konstytucji, jeśli dany tekst dzisiaj nie jest już aktualny. Druga część całej pracy prawodawczej polegała na uporządkowaniu dokumentów najwyższej instancji prawodawczej zakonu, czyli Kongregacji Generalnych. Opracowano nowe aktualnie obowiązujące prawa pt. „Normy Komplementarne Konstytucji Towarzystwa Jezusowego”.

— Czemu to służyło poza tym, że chodziło o uporządkowanie?

F.P.: Jeżeli Konstytucje są tak stare, to u współczesnego człowieka jakby odruchowo pojawia się brak zainteresowania. A jednak dla zakonu Konstytucje są ośrodkiem życia i pracy. Żeby zatem wśród samych członków Towarzystwa i wśród adeptów ożywić zainteresowanie tymi dokumentami, zostały one na nowo sformułowane.

Z.P.: Niewątpliwie stanowiło to jeden z zamiarów, ale pierwszym celem było uporządkowanie obowiązującego prawa i zestawienie obowiązujących dzisiaj norm.

— Oprócz prac nad prawem zakonnym Kongregacja przedłożyła jeszcze inne dokumenty, które w sposób bezpośredni mówią

o misji Towarzystwa. W otwierającym Kongregację przemówieniu Ojciec Święty mówił o zaangażowaniu jezuitów w dzieło nowej ewangelizacji, a jezuita podczas tej Kongregacji świadomie, myślę, pominęli słowo „ewangelizacja” czy „nowa ewangelizacja”, posługując się sformułowaniem „nasza misja”: „nasza misja a sprawiedliwość”, „nasza misja a kultura”, „nasza misja a dialog międzyreligijny”. Dlaczego tak się stało?

Z.P.: Najpierw trzeba powiedzieć, że nie dyskutowano, co wybrać. Moim zdaniem nie chodziło o pominięcie ewangelizacji, tylko o wejście w nasz sposób przeżywania Ewangelii i powołania, o położenie nacisku na naszą łączność z Chrystusem w pełnieniu Jego misji. Naszą misją jest być wrażliwym na niesprawiedliwość, być w kulturze takiej czy innej, być wśród ludzi innej wiary itd.

J.S.: Jeśli wziąć pod uwagę różnice pomiędzy sformułowaniami „ewangelizacja” i „nasza misja”, to można sądzić, iż wspomnianego wyboru dokonano przede wszystkim dlatego, że o swojej misji, o swojej specyfice posługi w Kościele wypowiadali się jezuita, określając ją w stosunku do ważnych aspektów misji: inkulturacji, dialogu międzyreligijnego i sprawiedliwości. Natomiast gdyby wyrażono to sformułowaniem „ewangelizacja”, byłaby to wypowiedź bardzo generalizująca, obowiązująca jakby powszechnie. Podstawowa różnica polega na tym, że my nie wypowiadamy się w imieniu całego Kościoła, ale w imieniu Towarzystwa Jezusowego.

— *Proszę dokładniej określić, co znaczą te trzy sformułowania: „nasza misja a sprawiedliwość”, „nasza misja a kultura”, „nasza misja a dialog międzyreligijny”. Dlaczego akurat one mają w sposób szczególny charakteryzować misję jezuitów?*

Z.P.: Myślę, że jedną z głównych racji jest sposób przeżywania określonych problemów na określonym terenie działalności apostołskiej. Jezuita z Ameryki Południowej zwracają uwagę na kwestię niesprawiedliwości społecznej, jezuita z Azji, szczególnie z Indii, przeżywają sprawy dialogu międzyreligijnego, a problematyka współczesnej kultury zajmuje jezuitów

z Europy i USA. Wiara zawsze jest głoszona w określonym kontekście kulturowym. Dlatego o ile zawsze chodzi o ewangelizację, to jednak sposób jej przekazywania musi uwzględniać uwarunkowania lokalne.

— *Gdyby Ojcowie mieli określić misję jezuitów w Polsce, to która z tych trzech kwestii jest nam najbliższa?*

F.P.: Myślę, że szeroko rozumiana kwestia kultury i pewnych przemian kulturowych i cywilizacyjnych, z którymi się spotykamy i które wywierają wpływ na społeczeństwo. Mówimy konkretnie o przystosowaniu się Kościoła do czasów po przełomie 1989 r. To jest chyba główny problem. Nasze prowincje są w Polsce i przeżywają to, co przeżywa cały Kościół w naszym kraju.

Z.P.: Tak, należy brać pod uwagę przemiany społeczne, mentalność i sposób bycia polskiego społeczeństwa. Naszą misją jest ewangelizacja w tym kontekście.

— *A kwestia sprawiedliwości społecznej?*

J.S.: W tej chwili jest to na pewno podstawowe współczesne kryterium ignacjańskości i jezuickości dzieł apostołskich Towarzystwa Jezusowego. Co do tego istnieje powszechna zgoda wśród jezuitów, mimo różnorodności konkretnego zastosowania tego kryterium do konkretnych dzieł. To, czy dane dzieło przyczynia się do promocji wiary i sprawiedliwości, stanowi kryterium, które należy stosować wobec każdego dzieła i zaangażowania jezuitów zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym.

Z.P.: Nie można pomijać spraw doczesnych, spraw życia na tym świecie, ani w wymiarze indywidualnym, ani społecznym. Świadczy o tym Dekalog. Wprawdzie pierwsza tablica odnosi się bezpośrednio do Boga, ale druga obejmuje człowieka i to, co dotyczy ludzkiej sprawiedliwości. Na pewno niesprawiedliwość społeczna jest okazją do uświadomienia sobie aktualnych zobowiązań z tego tytułu. Niemniej jednak podczas tej Kongregacji wyraźniej niż dotychczas zwracano uwagę, że sprawiedli-

wość należy postrzegać nie tylko za pomocą określonej ideologii społecznej, ale również w świetle wiary. W tym duchu należy też rozumieć opcję na rzecz ubogich – oprócz nędzy materialnej istnieje też nędza moralna.

F.P.: Wiadomo, że kiedy na 32. Kongregacji Generalnej wyłoniła się sprawa wiary i sprawiedliwości, było wielu jezuitów, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej, którzy zinterpretowali i praktykowali to wezwanie jako walkę o sprawiedliwość społeczną. I były pewne odchylenia – powiedzmy zbyt duże. Myślę, że w tym względzie w Towarzystwie nastąpiło obecnie wyrównanie proporcji i właściwsze rozumienie określenia „wiarą i sprawiedliwość”.

— *Zazwyczaj kojarzono jezuitów z zaangażowaniem intelektualnym: szkoły, uniwersytety, wybitni naukowcy. Czy to zaangażowanie intelektualne jest nadal istotnym wymiarem misji zakonu?*

J.S.: Tradycja pracy intelektualnej w Towarzystwie jest bardzo dawna i rzeczywiście należy do głównych rysów naszego apostołowania. Związanych jest z nami wielu świeckich pracujących w jezuickich szkołach i uniwersytetach – kilkadziesiąt tysięcy ludzi. Jest to ogromna praca również promująca wiarę i sprawiedliwość. W ciągu ostatnich 20 lat często dawały o sobie znać nieporozumienia na ten temat. Niektórzy jezuita wybierali bezpośrednio zaangażowanie pośród najbiedniejszych. Natomiast trochę zaniedbano pracę edukacyjną i dlatego dzisiaj w niektórych miejscach, nie tylko ze względu na zmniejszoną liczbę powołań, instytucje szkolne zaczynają odczuwać braki kadrowe wśród jezuitów. Jezuita pracujący w dziełach intelektualnych czy instytucjach edukacyjnych spotykali się z oskarżeniami o wspieranie świata bogatych przeciwko światu ubogich. W związku z tym ten temat pojawiał się często, zwłaszcza wśród jezuitów zaangażowanych w apostołacie intelektualnym. Dla jezuita zaangażowanego bezpośrednio w apostołstwie nie do końca było zrozumiałe, w jaki sposób jezuita pracujący naukowo realizują współczesne kryterium posługi ignacjańskiej, jakim jest promocja wiary i sprawiedliwości. Otóż ostatnie

doświadczenia pokazują, że skuteczniej można pomóc najbiedniejszym, jeśli ma się ludzi, którzy potrafią wpływać na struktury, przekonywać do zmiany polityki czy sposobu myślenia w kształtowaniu struktur państwowych bądź międzynarodowych. Jeden z jezuitów pracujących w szkolnictwie w Indiach powiedział, że dać biednym za darmo wykształcenie, to jest czasami największy dar.

Z.P.: Bardziej niż na poprzednich Kongregacjach podkreślano potrzebę zaangażowania się w szkolnictwo typu podstawowego, a nawet nauczania nieformalnego, z uwagi na nasilające się zjawisko analfabetyzmu. Zostało to nawet podkreślone w tytule dokumentu dotyczącego szkół jezuickich. Niewątpliwie stwarza to pewne napięcie między potrzebą szkolnictwa podstawowego i nieformalnego a zaangażowaniem się w szkolnictwo typu wyższego. Co należy wybrać, co jest ważniejsze?

— *I tutaj Kongregacja nie decyduje...*

Z.P.: Od tego są konkretni przełożeni, którzy muszą podejmować odpowiedzialne decyzje...

— *Czy takim kolejnym znakiem zaangażowania bardziej bezpośredniego nie jest dokument dotyczący pracy parafialnej?*

F.P.: Nie jest to jakiś obszerny dokument i żeby nie wprowadzać w błąd czytelników, trzeba powiedzieć, że Kongregacja nie opracowała tego zagadnienia w szczegółach. Stwierdzono natomiast fakt zaangażowania się kilku tysięcy jezuitów w ten rodzaj pracy duszpasterskiej. Powiedziano, że jest to także praca jezuitów, gdyż chodzi o pracę z konkretnymi ludźmi. Za pośrednictwem struktur parafialnych również dociera się do najbiedniejszych, do ludzi innych religii, innych wyznań chrześcijańskich itd. A więc ta cała nasza misja, o której mówiliśmy przedtem, może być realizowana w strukturze, jaką jest parafia.

Z.P.: Postulat opracowania dokumentu dotyczącego parafii pojawił się w kręgach delegatów z Azji, konkretnie była to inicjatywa hinduska. Poprzednie Kongregacje też wypowiadały się na temat pracy parafialnej podejmowanej przez jezuitów.

Tym razem jednak zwrócono uwagę, że parafia w Indiach czy w Ameryce Południowej a np. parafia w Polsce to są dwie różne sprawy. Tam trzeba najpierw stworzyć struktury i życie parafii.

F.P.: W tym dokumencie jest mowa o parafii, ale jako społeczności i wspólnoty. Zwraca się uwagę na formowanie parafii jako wspólnoty. Myślę, że to jest zasadniczym celem i chyba będzie przeważać we współczesnej pracy Kościoła.

— *Dokument, który wzbudził największe zainteresowanie prasy, to ten, w którym jest mowa o postawie jezuitów wobec sytuacji kobiet w Kościele i w świecie. Jak doszło do powstania tego dokumentu i co jezuici myślą o kobietach?*

Z.P.: Uważam, że bezpośrednią przyczyną wyłonienia się tego problemu była atmosfera panująca w kręgu cywilizacji zachodniej. Na temat sytuacji kobiet najczęściej dyskutuje się w Europie i w Ameryce Północnej; bardzo żywo i kontrowersyjnie, ale jest to temat ogólnoświatowy. Dlatego został on także podjęty przez Kongregację. Dokument ukazuje sytuację kobiety w różnych regionach świata. Mówi też, jak Kościół na tę sytuację odpowiadał w ostatnim czasie, uwzględniając ewolucję w podejściu do pozycji kobiety w Kościele i w życiu cywilnym. Z uznaniem podkreśla się rolę, jaką pełnią kobiety w misji i pracach Towarzystwa.

F.P.: Można powiedzieć, że Kongregacja zatwierdzając ten dokument chciała niejako wskazać wszystkim jezuitom znaczenie kobiety w Kościele i równocześnie uwrażliwić ich na współpracę z kobietami w dziełach Towarzystwa.

J.S.: Sądzę, że na ten dokument o kobietach trzeba przede wszystkim spojrzeć właśnie w kontekście promocji wiary i sprawiedliwości, jako na jeden z jej aspektów. Nie jest to więc wyizolowany temat, ale raczej przykład realizacji podstawowego kryterium jezuickiego działania we współczesnym świecie. Kobiety w wielu krajach świata rzeczywiście należą do najbardziej potrzebujących grup społecznych, a są też rejon, gdzie są one po-

zbawione wszelkich praw społecznych ze wszystkimi konsekwencjami. Nie są to kraje o większości katolickiej czy chrześcijańskiej, ale jednak głosząc Ewangelię ubogim, zwracamy się do tych wszystkich, którzy potrzebują wyzwolenia od wszelkiego zła, naturalnie również od struktur zła. Jedną ze struktur zła są na pewno te struktury, w których kobieta nie jest równorzędną osobą w sensie praw obywatelskich, praw osobowych, godności człowieka.

— Kolejny, również bardzo ważny dokument dotyczy współpracy ze świeckimi. Oczywiście ta współpraca od wielu lat istnieje i wiele instytucji jezuickich nie funkcjonowałoby, gdyby nie świeccy, którzy są zaangażowani, którzy z nami współpracują. Jednak na obradach Kongregacji była mowa nie tylko o tym, żeby współpracować ze świeckimi, ale żeby prawnie włączać ich w struktury i misję zakonu.

Z.P.: To trochę za mocno powiedziane. Chodzi o to, czy nie dałoby się stworzyć ściślejszych więzi formalnych ze świeckimi poza tymi, które już istnieją. Otóż Kongregacja w tym wypadku nie wniosła nic nowego, tylko dała zielone światło do eksperymentowania w tej mierze. O ile pamiętam, chodziło głównie o eksperymentowanie, a nie zatwierdzenie konkretnej współpracy.

J.S.: O jurydycznej, formalnej integracji w apostolskie dzieło Towarzystwa pojedynczych osób świeckich ma decydować prowincjał. Natomiast nie zgodzono się na formalne związywanie się zakonu ze stowarzyszeniami czy związkami. Dotyczy to, w formie ad experimentum, jedynie pojedynczych osób – uformowanych, sprawdzonych, które mogą realizować misję apostolską Towarzystwa Jezusowego. Z każdą z tych osób będzie zawierana indywidualna umowa apostolska, tj. taka, w której wyraźnie będą określone warunki związania, jego forma, zobowiązania obu stron. Z tym że to nie jest integrowanie z ciałem Towarzystwa. Trzeba to wyraźnie powiedzieć. To nie jest włączenie do ciała Towarzystwa, tylko formalne integrowanie w apostołacie Towarzystwa pojedynczych osób świeckich.

Z.P.: Nie będzie świeckich jezuitów czy świeckich jezuitek.

— *Ale zakon jakoś się zobowiązuje w stosunku do tych osób.*

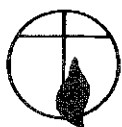
J.S.: Dlatego że ta osoba stawia się do dyspozycji apostołskiej przełożonym Towarzystwa, może być posyłana apostołsko tak jak jezuita, natomiast nie jest ona członkiem zakonu i zobowiązania obu stron będą wyraźnie określone w pewnego rodzaju układzie.

— *Są osoby świeckie, które w jezuickich domach rekolekcyjnych pomagają nam w dawaniu rekolekcji. O ile wiem, osoby te nie otrzymały żadnej misji apostołskiej od prowincjała. Czy w takich przypadkach byłaby możliwa taka właśnie umowa apostołska, gdzie z jednej strony prowincjał daje takiej osobie misję apostołską, a z drugiej strony zobowiązuje się ją finansowo zabezpieczyć i utrzymać?*

F.P.: U nas nie ma takiego przykładu, ale prawdopodobnie w tym kierunku mogłyby pójść próby współpracy.

— *Dziękuję wszystkim za rozmowę.*

Warszawa, 18 kwietnia 1995 r.



Ronald Modras

Duchowy humanizm jezuitów

Żadne zadanie, bez względu na to, jak bardzo byłoby świeckie, nie jest tylko świeckie. Żyjemy we wszechświecie łaski. Dlatego więc, z punktu widzenia jezuitów, świętość i humanizm potrzebują się nawzajem.

W sierpniu ubiegłego roku Izba Biskupów Kościoła Episkopalnego Stanów Zjednoczonych włączyła św. Ignacego Loyolę do swego kalendarza liturgicznego, przeznaczonego dla wszystkich wiernych. Zrobiono to nagle, bez specjalnej debaty, pozostały więc pytania dotyczące stosowności tego kroku. Przecież w anglikańskiej Anglii jezuita byli pod karą śmierci skazani na banicję. Któraż grupa – poza Ojcami Soboru Trydenckiego – bardziej niż Towarzystwo Jezusowe symbolizowała kontreformację z jej antyprotestanckim i antyanglikańskim charakterem?

Zwolennikiem włączenia Ignacego do modlitewnika Kościoła Episkopalnego był Frank Griswold, biskup Chicago. Określił on siebie jako jednego z wielu anglikanów karmionych duchowością ignacjańską. Zatwierdzona na uroczystość św. Ignacego modlitwa zawiera to właśnie, na czym Świętemu zależało. Czytamy w niej: *Wszechmocny Boże (...) dzięki Ci składamy za to, żeś wezwał Ignacego Loyolę do służby Twemu Boskiemu Maje-statowi i do odnajdywania Cię we wszystkich rzeczach...*

Jezuicka duchowość nie należy już najwyraźniej wyłącznie do rzymskich katolików. Być może nigdy zresztą tak nie było. W swojej książce „The Poetry of Meditation”, wydanej przed 1954 r. prof. Louis Martz z Yale zwrócił uwagę, że Ćwiczenia Duchowne św. Ignacego miały znaczący wpływ zarówno na duchowość, jak i na kulturę ludową elżbietańskiej Anglii. Późniejsza XVII-wieczna poezja angielska nosi piętno podobieństwa do ignacjańskiej. Można je odnaleźć nie tylko w poezji medytacyjnej jezuita Roberta Soutwella, ale też takich anglikań-

skich poetów, jak John Donne, George Herbert i Richard Crashaw.

Wydaje się, że u schyłku XVI w., jezuickie rozprawy naukowe dotyczące medytacji cieszyły się w Anglii tą samą wielką popularnością, jaką miały na kontynencie. W Anglii jednakże musiały być one anonimowe lub rozpowszechniane pod pseudonimem, bowiem Towarzystwo Jezusowe było nielegalne i jego członkowie musieli pracować w konspiracji. Jeśli uwzględnić to działanie w ukryciu, nie dziwi fakt, że jako drugie znaczenie słowa „jezuita”, „Oxford English Dictionary” podaje „osoba obłudna: krętacz”.

Wiele dzieł jezuitów od określenia „obłudny, zakłamany”. I nie tylko dlatego, że są już angielscy katolicy, którzy odprawiają rekolekcje ignacjańskie. Od pewnego czasu duchowość jezuicka nie należy wyłącznie do katolików, ani nawet jedynie do chrześcijan. W ciągu piętnastu lat mojego nauczania teologii w prowadzonym przez jezuitów St. Louis University, widziałem studentów żydów i muzułmanów, którzy pod wpływem tej duchowości, nie stając się katolikami, stawali się bardziej religijnymi, pobożniejszymi żydami czy muzułmanami.

Sklaniało mnie to do zastanowienia. Czy zaliczać te fakty do porażek, czy sukcesów naszego programu teologii? Czy w moich grupach studenci otrzymują „jezuickie wykształcenie”, cokolwiek by to znaczyło? I jak katolik, jak ja nie będący jezuitą – nie mówiąc o moich kolegach z wydziału teologii wyrostłych w tradycji luterkańskiej, prezbiteriańskiej czy anglikańskiej – może im pomóc w uzyskaniu tego wykształcenia? Zacząłem czytać o oświacie jezuickiej i zauważyłem, że nie jestem jedynym, który stawia podobne pytania.

Suzanne Matson, profesor filologii angielskiej w Boston College, określa się jako agnostyczka. W jednym z ubiegłorocznych zeszytów „Conversations”, kwartalnika dotyczącego jezuickich studiów wyższych, pisze ona o konieczności wyjaśnienia pewnej anomalii związanej z jej sytuacją. Czy dla kogoś takiego jak ona, stawiającego więcej pytań niż mającego wiary, przynależność do społeczności katolickiego uniwersytetu jest hipokryzją?

Opowiada o uczęszczaniu do jezuickiego instytutu wiary i powołania akademickiego, gdzie zachęcano ją i innych świe-

ckich wykładowców do uświadomienia sobie, w jakim stopniu ich życie intelektualne splata się z życiem duchowym. Zapoznano ją tam z pewnymi *otwartymi i pojemnymi ideami* o sakramentalności, wspólnocie i sprawiedliwości społecznej, ideami, które od tego czasu stały się częścią jej własnego myślenia. Prof. Matson nadal mówi o swoich wątpliwościach religijnych, ale ma teraz nowe poczucie identyfikacji z macierzystym uniwersytetem jezuickim i mnóstwo spraw do przemyślenia. Duchowość jezuicka dla osoby deklarującej się jako agnostyczka?

Geneza i tożsamość

Zakonu jezuitów nie zakładano ani po to, by przeciwdziałał protestantom, ani by przygotowywał stacjonarnych nauczycieli szkolnych. Pierwotną intencją św. Ignacego było, aby on i jego towarzysze zostali misjonarzami wśród muzułmanów w Ziemi Świętej. Oczekując w Wenecji na statek, który miał ich tam zawieźć, poświęcali czas różnorodnemu posługiwaniu, m.in. pracowali w szpitalu dla chorych wenerycznie. Zmywali naczynia, szorowali podłogi i opróżniali wiadra z brudną wodą. Gdy z powodu wojny stało się jasne, że Ignacy i jego towarzysze nigdy nie dopłyną do Palestyny, zrezygnowali z wyjazdu i oddali się do dyspozycji papieżowi, oczekując od niego wskazania pracy, w której będą, według jego osądu, najbardziej użyteczni. W tym celu złożyli czwarty ślub podjęcia każdej posługi, o którą papież poprosi. Na ogół jezuici nie kojarzą się z pielęgniarskimi opiekującymi się ofiarami chorób przenoszonych drogą płciową, lecz jest faktem, że zanim zaczęli uczyć w szkołach, byli zaangażowani w wiele podobnych, rzekomo niejezuickich posług. Służyli kryminalistom w więzieniach, bezdomnym ofiarom głodu, kobietom doprowadzonym przez nędzę do prostytucji.

Ignacy określał siebie i swoich towarzyszy jako pielgrzymów, będących nieustannie w drodze, dostosowujących się do swojej sytuacji i idących wszędzie tam, gdzie można zrobić najwięcej dobra. On i wielu spośród jego towarzyszy otrzymali wyższe wykształcenie na uniwersytecie w Paryżu, ale nie było ono nigdy zdobywane z myślą o nich samych. Było potrzebne, aby

mogli działać więcej i lepiej. „Więcej” (łac. „magis”) to ulubione słowo Ignacego, którego często używał w swoich pismach o Towarzystwie Jezusowym.

Ignacy założył zakon jezuitów, aby dać chwałę Bogu przez – jak mówił – *pomaganie duszom*, robiąc wszystko, co było do zrobienia. Gdy poproszono go o zapewnienie nauczycieli do szkół dla chłopców, Ignacy przychylił się do tej prośby. Było to 14 lat po tym, jak jezuita zgromadzili się, i 8 lat po tym, jak zostali zatwierdzeni jako zakon. Nauczanie w szkole było po prostu kolejną możliwością *pomagania duszom*.

Co zatem ta geneza i tak szeroki zakres działania oznaczają dla niejezuita jak ja wykładającego na jezuickim uniwersytecie? Spostrzegłem, że staram się odpowiedzieć na to pytanie, gdy doświadczyłem, jak wielki wysiłek finansowy i ludzki włożono w St. Louis University, aby przekazać wykładowcom i personelowi niejezuickiemu, co to znaczy być częścią instytucji z jezuicką tożsamością. Napotykałem próby opisanie jezuickiej tożsamości w terminach „dynamizmu”, „umiejętności przystosowania się” i dążenia do osiągnięcia „doskonałości”. Takie określenia mogą zapewne być inspirowane przez ignacjańską metaforę pielgrzymki i inklinację Ignacego do słowa „magis”, ale dla mnie brzmi to bardziej jak reklama samochodu.

Zacząłem czytać dzieje jezuitów i pytać ich samych, jak rozumieją swoją specyfikę. Standardowe odpowiedzi na moje pytanie szły w kierunku opisywania tożsamości jezuita za pomocą sformułowań takich, jak *kontemplacja w działaniu*, troska o sprawiedliwość społeczną i *solidarność z ubogimi*. Z tymi odpowiedziami miałem jednakże trudności. Na długo bowiem przedtem zanim pojawił się Ignacy i jego towarzysze, benedyktyni łączyli pracę z modlitwą, dominikanie dzielili się owocami swojej kontemplacji, a ubóstwo było „znakiem firmowym” franciszkanów. Zaś sprawiedliwość społeczna jest ideą całkiem współczesną, która pojawiła się o wiele później niż pierwsi jezuita.

Zatem czyż nie jest to – mimo wszystko – po prostu WIĘCEJ (magis)? Czy jezuita nie są po prostu tymi, którzy reasumują lub wysubtelniają różnorodne rysy i duchowość zakonów powstałych przed nimi? Czy nie wyróżnia ich raczej to, czego nie

robią, jak np. fakt, że nie pozostają w klasztorze i nie modlą się w chórze? W tym wszystkim, co napisałem wyżej, jest trochę prawdy, ale jest też coś innego, coś stanowiącego specyfikę jezuitów, co występowało od samego początku i istnieje nadal. Chciałbym przytoczyć argumenty, które zbyt rzadko bywają wysuwane.

Wskazywanie grupie tak bystrych i wyraźnie określających się mężczyzn tego, czym się naprawdę odznaczają – i to przez osobę z zewnątrz – może być oznaką zarozumiałości. Jestem przekonany, że to „coś” czyni ich sympatycznymi tak dla współpracujących z nimi – a nie będących jezuitami – nauczycieli akademickich, nawet agnostyków, jak i dla biskupów Kościoła Episkopalnego. To jest to, co przyciąga czytelników tego czasopisma i czyni go specyficznie jezuickim. Jako ktoś wystarczająco bliski jezuitom, aby obserwować ich z bliska, choć dość odległy, aby dostrzegać las, a nie drzewa, nie mogę znaleźć odpowiedniego określenia. Mogę tylko przywołać ich DUCHOWY HUMANIZM.

Duchowość jezuicka

Nie można zrozumieć jezuitów bez jakiegoś pojęcia o Ćwiczeniach Duchownych św. Ignacego. Każdy jezuita – korzystając z nich – odprawia co najmniej dwukrotnie 30-dniowe rekolekcje. W czasie swojego unieruchomienia w łóżku w Loyoli po raz pierwszy, a potem przez 11 miesięcy w pobliżu miasta Manresa, Ignacy przeżył głębokie doświadczenie, które zmieniło nie tylko jego życie, ale i historię świata. Ignacy doszedł do tego, że dostrzegał Boga jako obecnego i działającego w całym stworzeniu. Duchowa obecność Boga tak przenika wszechświat, że nic nie jest świeckie lub pogańskie. Stąd bierze się właśnie ignacjański ideał *szukania Boga we wszystkim*, po raz pierwszy ogłoszony w jezuickich Konstytucjach, a teraz odbijający się echem w liturgii Kościoła Episkopalnego Stanów Zjednoczonych. Jezuitom obca była zarówno ucieczka od świata, jak i średniowieczna idea Tomasza à Kempis („Naśladowanie Chrystusa”), według którego każde wyjście z klasztoru prowadzi do pomniejszenia ducha zakonnego. Naszym domem – po-

wiedział jeden z pierwszych jezuitów (Jerome Nadal) – jest cały świat.

Była to prawda życia misjonarzy Towarzystwa, doświadczali jej także – choć inaczej – jej uczniowie. Dzięki temu duchowość jezuicka stała się duchowością doczesną i humanistyczną, ale dostrzegającą także Boga głęboko zanurzonego w całym stworzeniu i we wszystkich ludzkich dążeniach. Mogła przyjąć za swoje słowa poety przedchrześcijańskiego Terencjusza (czy nadal będziemy mówić „pogańskiego”?): *Nil humanum alienum a me puto* (Nic, co ludzkie, nie jest mi obce) – ponieważ nic co ludzkie, nie jest tylko ludzkie. I żadne zadanie, bez względu na to, jak bardzo byłoby świeckie, nie jest tylko świeckie. Żyjemy we wszechświecie łaski. Dlatego więc, z punktu widzenia jezuitów, świętość i humanizm potrzebują się nawzajem.

Duchowy humanizm

Duchowość zakorzeniona w Ćwiczeniach Duchownych i wywodzący się z renesansu humanizm zawsze były i nadal są cechą charakterystyczną jezuitów, która w ciągu ich historii zdobywała im zarówno przyjaciół, jak i krytyków. Jezuicki misjonarz Roberto de Nobili, pracując w Indiach, przyjął styl życia hinduskiego świętego męża. Nosił taką samą odzież, jadł to samo pożywienie, pościł i modlił się, zachowując ascetyczny rygor braminów. Podobnie Matteo Ricci i Adam Schall przyjęli w Chinach strój i styl życia chińskich mandarynów. Oni i ich jezuiccy następcy opanowali język i literaturę Chin. Nie tylko tłumaczyli Konfucjusza; określali go używając chińskiego słowa „shang” („czcigodny”), dostatecznie bliskiego znaczeniowo słowu „święty”, aby zaniepokoić wysoko postawionych, a mniej podatnych na przystosowanie katolików, co spowodowało na pierwszych misjonarzy jezuickich kłopoty ze strony Watykanu. Szanowali oni jednak i lubili kulturę hinduską i chińską nie jako coś obcego, lecz jako coś ludzkiego, a zatem nie pozbawionego duchowej obecności Boga. Jezuiccy misjonarze mogli afirmować niechrześcijańskie kultury w Indiach i Chinach, ponieważ w ojczystych krajach ich towarzysze uczyli przedchrześcijańskiej klasyki Grecji i Rzymu. Cyceiron i Wergiliusz, a nawet Horacy i Owidiusz (bez pikantnych akapitów), stano-

wili część szczegółowego kursu studiów przeznaczonego dla wszystkich szkół jezuickich i ostatecznie skodyfikowanego w „Ratio Studiorum”.

W ciągu 25 lat po zatwierdzeniu zakonu jezuita przejęli szkoły od Portugalii po Polskę, ucząc nie tylko doktryny katolickiej, ale także gramatyki, filozofii i nauk humanistycznych. Gdy jezuita otwierali swoją pierwszą szkołę, mieli uczyć *wszystkich dyscyplin*, z wyjątkiem prawa i medycyny, ale dość szybko doszli do nauczania nie tylko przedmiotów humanistycznych, lecz także matematyki i nauk przyrodniczych. Kiedy przed 1582 r. papież Grzegorz XIII potrzebował rady, jak skorygować kalendarz juliański, zwrócił się do matematyka-jezuita Christophera Claviusa. Clavius podał wzór, który wymagał zlikwidowania 10 dni. Protestanci obwołali ten pomysł „jezuickim spiskiem”, ale wzór okazał się poprawny i kalendarz gregoriański wszedł do powszechnego użytku właściwie wszędzie. Obecnie, z wyjątkiem zaszczytu posiadania na Księżycu krateru nazwanego swoim imieniem, Clavius cieszy się małą sławą, podobnie jak około 30 innych jezuickich naukowców i matematyków, co samo w sobie jest pewnym wyróżnieniem.

Ostatecznie zaangażowanie w nauki świeckie stało się znakiem szczególnym jezuitów, tak że nawet misjonarze postrzegali siebie jako mających podwójne powołanie: religijne i kulturalne. George Kamel, czeski jezuita, pracował na Filipinach zarówno jako misjonarz, jak i farmaceuta. Wysyłał okazy specyficznych dla Wschodu roślin do Europy, gdzie mogły być badane i porównywane. Przyniosło mu to zaszczyt posiadania rośliny nazwanej jego imieniem. Ale któż poza nielicznymi jezuitami wie, że kamelia została nazwana na cześć George’a Kamela? Albo że kora drzewa chinowego, przysłana przez misjonarzy ze względu na zauważalne właściwości obniżania gorączki, była ongiś znana jako „kora jezuicka”. Nazywamy ją teraz chininą. Trzeba uczciwie powiedzieć, że gdyby nie badania i pisma pierwszych jezuickich misjonarzy, geografia i etnografia nie stałyby się tak szybko poważnymi gałęziami nauki. Jezuita byli pierwszymi odkrywcami z wyższym wykształceniem, a zarazem pierwszymi Europejczykami, którzy odważyli się dotrzeć w głąb Meksyku, Mongolii i dorzecza Amazonki. Byli pierwszymi Europejczykami studiującymi sanskryt w In-

diach i spisującymi gramatykę języka chińskiego. To samo zrobili z tubylczymi językami Brazylii. W rzeczywistości wykonanie podstawowej pracy w zakresie gramatyki i słowników 95 języków jest zasługą jezuitów.

Jezuici potrafili nawet przeżyć swoich wrogów, i dlatego określenie „jezuicki” w znaczeniu „obłudny” właściwie zanikło w języku angielskim. Duchowość jezuicka, dzięki II Soborowi Watykańskiemu i jezuickim teologom takim jak Karl Rahner, stała się głównym nurtem myślenia katolickiego. Rahnerowska koncepcja „anonimowych chrześcijan” została nazwana – jak sam zauważył – niezbyt szczęśliwie, ale miała wyrażać ignacjańskie przekonanie, że świat jest przeniknięty Bożą obecnością. Sobór podobnie opisał Kościół jako symbolizujący łaskę, która wykracza daleko poza widzialne granice. Zakłada to, że niekatolicy, niechrześcijanie, a nawet niewierzący, agnostycy i ateści mogą żyć w Boskiej obecności i być instrumentami łaski. Sięgnięcie po świętą tajemnicę i doświadczenie jej działania nie wymaga poprawnych wyobrażeń o Bogu.

Zaledwie po raz 34. w ponad 450-letniej historii zakonu jezuicki delegaci z całego świata zebrali się w Rzymie na Kongregację Generalną. Tylko 8 razy Kongregacja była zwoływana nie w celu wybrania nowego przełożonego generalnego, ale aby rozważyć inne ważne sprawy. Tym razem, by określić sposób, w jaki Towarzystwo Jezusowe planuje wyjść naprzeciw wyzwaniom, które stają przed nim u progu trzeciego tysiąclecia. Według Vincenta T. O’Keefe’a SJ, jednego z tych delegatów, piszącego w „Company” (zima 1994), do „przełomowych” tematów postawionych przed Kongregacją należy przybliżenie drogi, na której jezuici mogliby w swojej posłudze pełniej i bardziej formalnie współpracować z laikatem i swoimi kolegami niejezuitami.

Mam nadzieję, że patres congregati zamierzają włączyć do swoich obrad nie tylko laikat rzymskokatolicki i biskupów Kościoła Episkopalnego, ale także protestantów, żydów, a nawet agnostyków. Duchowy humanizm jezuitów jest bardziej atrakcyjny, niż mogą oni to sobie uświadamiać. Nie należy on już jedynie do rzymskich katolików.

tłum. Ewa Okuljar

Jacek Czaputowicz

Uwarunkowania państw Europy Środkowo-Wschodniej a integracja europejska

System polityczny wprowadzony w Europie Środkowo-Wschodniej po II wojnie światowej, utrwalony w czasie zimnej wojny, charakteryzował się tym, że więzy polityczne i gospodarcze przebiegały w nim promieniście od centrum do peryferii. Centrum tym była Moskwa, natomiast peryferiami były państwa satelickie. Układ Warszawski zapewniał funkcjonowanie systemu w sferze militarnej, natomiast RWPG – w sferze ekonomicznej. Istota zmian, które zostały zapoczątkowane w 1989 r., polega na zastępowaniu tego układu promienistego przez układ horyzontalny, w którym więzy pomiędzy państwami przebiegają swobodnie, bez pośrednictwa centrum. Zmiana ta była możliwa po odzyskaniu przez państwa regionu suwerenności państwowej i zdolności do prowadzenia własnej, niezależnej polityki zagranicznej. Państwa Europy Środkowej i Wschodniej mają więc wspólną najnowszą historię – wszystkie znalazły się po II wojnie światowej pod wpływami systemu komunistycznego. Ale na tym podobieństwa często się kończą. Istotne różnice dotyczą uwarunkowań w dziedzinie politycznej, kultury i religii, mniejszości narodowych, poziomu rozwoju gospodarczego, zachowań ludności oraz orientacji wobec procesów integracji z Zachodem.

Uwarunkowania polityczne

Państwa Europy Środkowo-Wschodniej różnił STOPIEŃ ZALEŻNOŚCI OD CENTRUM. Państwa Europy Środkowej były formalnie suwerenne (zgodnie z wymogami prawa międzynarodowego) i tak traktował je Zachód, podczas gdy suwerenność republik ZSRR nie istniała nawet w teorii. Wpływ Moskwy w republikach był do tego stopnia nieograniczony, że „Niezawisimoja Gazieta” kreśli dziś analogię przyrównującą republiki Związku Radzieckiego do rosyjskich kolonii. Nie było ograniczeń w zakresie rosyjskiego osadnictwa w republikach, więc obszary występowania mniejszości rosyjskiej w Europie pokrywają

się dziś z granicą b. ZSRR. Pewne znaczenie miało też położenie geograficzne, fizyczne oddalenie od centrum. Położenie peryferyjne umożliwiło np. Jugosławii „własną drogę do socjalizmu”, nie tak ortodoksyjną jak droga radziecka.

Innym elementem determinującym dzisiejszą rzeczywistość jest sama DŁUGOŚĆ FUNKCJONOWANIA SYSTEMU KOMUNISTYCZNEGO. W Rosji, a także w większości państw b. ZSRR, komunizm istniał nieprzerwanie od 1917 r., podczas gdy w państwach Europy Środkowej i w państwach bałtyckich system komunistyczny został wprowadzony ćwierć wieku później. Różnica ta jest zasadnicza, bowiem w pierwszym wypadku trzy generacje obywateli zostały wychowane w systemie komunistycznym, a osoby, które mogą pamiętać czasy przedrewolucyjne, nie żyją. Nić personalna wiążąca historię ze współczesnością została zerwana. Inaczej jest w państwach, w których komunizm został wprowadzony po II wojnie światowej i gdzie trwał 40 lat. Osoby wychowane w okresie międzywojennym mogą dzisiaj swą wiedzę o tamtym okresie przekazać wschodzącemu pokoleniu. W krajach tych ciągłość historyczna nie została zerwana, a historia jest częścią współczesności. W państwach bałtyckich np. często w ten właśnie sposób, za pośrednictwem dziadków, przekazywana jest następnemu pokoleniu wiara i liturgia. Istnienie owej ciągłości ma także duże znaczenie w procesach repriwatyzacyjnych i majątkowych.

Różnice pomiędzy państwami Europy Środkowo-Wschodniej wyznaczył także STOPIEŃ ZORGANIZOWANIA OPOZYCJI oraz skala poparcia społecznego dla niej. Jej znaczenie było odwrotnie proporcjonalne do stopnia poparcia społecznego dla systemu komunistycznego. W niektórych państwach regionu, np. w Polsce, opozycja przeciwko narzuconemu systemowi społeczno-politycznemu była obecna praktycznie w całym okresie powojennym, przy czym represje wobec działaczy opozycyjnych były szczególnie brutalne w okresie stalinowskim. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, zwłaszcza po wprowadzającej prawa człowieka do stosunków międzynarodowych helsińskiej KBWE w 1975 r., opozycja przybrała formy bardziej zorganizowane. W Polsce powstał KOR, Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela, wolne związki zawodowe, niezależny ruch studencki i wydawniczy. Podobnie, acz w mniejszym zakresie, było w Czechosłowacji i na Węgrzech. W państwach tych niepodważalną zasługą działaczy opozycyjnych było wprowadzenie takich wartości, jak demokracja, prawa człowieka, wolność słowa czy swobody związkowe, do słownictwa politycznego i – stopniowo – do praktyki politycznej. W konsekwencji doprowadziło to do erozji systemu komunistycznego

i jego ostatecznej klęski, a opozycja polska, czechosłowacka i węgierska odegrały wiodącą rolę w wydarzeniach 1989 r. i rządach następujących po nich. W innych państwach regionu opozycja demokratyczna nie zyskała tak znacznego poparcia społecznego. W konsekwencji w Rumunii czy Rosji władzę przejęły siły występujące co prawda przeciw rządzącym aktualnie ekipom komunistycznym, ale wywodzące się całkowicie z istniejącego systemu.

Pozytywną rolę w walce z systemem komunistycznym odegrała EMIGRACJA. W lepszej sytuacji były te państwa Europy Środkowo-Wschodniej, które mają liczną emigrację. Kontakty rodzinne przez kordon miały duże znaczenie dla sfery gospodarczej i materialnej, ale także oznaczały szersze obcowanie z zachodnimi wartościami i kulturą. Emigracyjne ośrodki polityczne, wydawnictwa i przekraczające granice radio uczestniczyły w ideologicznej walce z systemem.

Inaczej w poszczególnych państwach była realizowana SWOBODA PODRÓŻOWANIA. Polska była jedynym krajem bloku, którego obywatele mogli w latach siedemdziesiątych otrzymać paszport i wyjechać na Zachód. Prawo to było ograniczane, restrykcje paszportowe dotyczyły osób niewygodnych dla systemu, jednak znaczna część obywateli, zwłaszcza młodzież studencka, korzystała z możliwości wyjazdu, często by pracować na Zachodzie w czasie wakacji. Polska była wyjątkiem – inne państwa limitowały prawo do wyjazdu za granicę niemal wyłącznie do podróży służbowych osób związanych z władzą. Możliwość zobaczenia (i doświadczenia), jak ludzie żyją naprawdę po drugiej stronie żelaznej kurtyny była naturalną formą konfrontacji z rzeczywistością teorii wyższości systemu socjalistycznego nad zachodnim.

Uwarunkowania kulturowe i religijne

Historia i religia w sposób zasadniczy determinują występujące współcześnie uwarunkowania. Przez Europę Środkową przebiega granica oddzielająca katolicyzm od prawosławia. Samuel Huntington w swym głośnym eseju „The Clash of Civilisations?” określa tę granicę jako oddzielającą DWIE CYWILIZACJE. Społeczeństwa żyjące na zachód od tej linii przynależą – przez wspólne doświadczenie historyczne (feudalizm, renesans, oświecenie, rewolucję francuską, rewolucję przemysłową), wspólną religię, system wartości – do cywilizacji zachodniej. Państwa leżące na wschód od tej linii miały inne doświadczenia historyczne (należały do imperium carskiego lub osmańskiego), wyznają prawosławie lub islam, inny system wartości, są

mniej zaawansowane gospodarczo. *Aksamitna kurtyna kultury zastąpiła żelazną kurtynę ideologii jako najbardziej znacząca linia dzieląca w Europie* – konkluduje Huntington.

Na stan społeczeństw państw Europy Środkowo-Wschodniej wywierało wpływ NATĘŻENIE ŻYCIA RELIGIJNEGO. Silny, homogeniczny i zintegrowany Kościół stanowił barierę dla ideologii komunistycznej, a rola Jana Pawła II w zwycięstwie nad komunizmem nie jest dzisiaj kwestionowana. To dzięki Kościołowi ideologia komunistyczna w Polsce nie przeniknęła do społeczeństwa zbyt głęboko i została w chwili przełomu 1989 r. ostatecznie odrzucona. W państwach, w których Kościół był podzielony i słaby, gdzie władzom komunistycznym udało się doprowadzić do jego rozbicia, ideologia komunistyczna pozbawiona tej bariery przenikała głębiej do społeczeństwa. W państwach tych trudniej jest obecnie odbudować instytucjonalny Kościół, a liczba osób praktykujących jest mniejsza. Według ciągle niedoskonałych danych statystycznych katolicy stanowią 95% społeczności w Polsce, 90% w Słowenii, 75% w Chorwacji, 60–80% na Litwie, 65% na Węgrzech, 45% na Słowacji i 30% w Czechach. W Estonii i na Łotwie dominują protestanci, w innych państwach regionu – prawosławni, natomiast w Albanii i Bośni – muzułmanie.

Ważny jest także stopień homogeniczności społeczeństw – czy ujmując rzecz inaczej – WYSTĘPOWANIE MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH. 10% obywateli Słowacji i 8% obywateli Rumunii jest narodowości węgierskiej. W Bułgarii mniejszość turecka liczy 8,5%. Na Łotwie i w Estonii ludność pochodzenia rosyjskiego przekracza 30%. Na Litwie, Białorusi i Ukrainie odpowiednio 9%, 14% i 22%, przy czym w państwach tych również ludność polskiego pochodzenia stanowi kilka procent całej populacji. Państwa najbardziej homogeniczne to Czechy, Słowenia oraz Polska. Istnieje powszechna opinia, że państwa jednorodne są w mniejszym stopniu narażone na wewnętrzne konflikty oraz spory ze swymi sąsiadami.

Uwarunkowania gospodarcze

Różna była intensywność oddziaływania systemu komunistycznego w SFERZE GOSPODARCZEJ I STOSUNKÓW WŁASNOŚCI. Ziemia została znacjonalizowana, chociaż od zasady tej były odstępstwa. W Polsce 80% ziemi pozostało w rękach chłopów – prywatnych właścicieli, przy czym rozkład terytorialny jest nierówny: udział gospodarstw państwowych jest większy na ziemiach zachodnich i północnych, uzyskanych po II wojnie światowej. Elementy sektora prywatnego istniały w Polsce także w miastach, zwłaszcza w sferze handlu, usług

i drobnej wytwórczości. Istnienie sektora prywatnego pozwoliło społeczeństwu obcować na co dzień z zasadami gospodarki rynkowej, mimo że sektor ten nie obejmował w mieście więcej niż kilka procent całej produkcji przemysłowej. W innych państwach – dotyczy to większości państw regionu – własność prywatna zarówno na wsi, jak i w mieście została całkowicie znacjonalizowana, a zasady ekonomii socjalistycznej determinowały w całości życie ekonomiczne społeczeństwa. Brak sektora prywatnego uniemożliwiał poznanie funkcjonowania systemu gospodarczego opartego na zasadzie wolnej przedsiębiorczości.

Pozytywną rolę odegrały istniejące w latach osiemdziesiątych – na Węgrzech, w Polsce i w Jugosławii, gdzie tradycja sięga lat pięćdziesiątych – SAMORZĄDY PRACOWNICZE. Przez postawienie problemu własności pracowniczej była samorządność wstępną formą denacjonalizacji majątku państwowego. W zakładach, w których istniały samorządy, pracownicy mogli współdecydować o działalności zakładu. W ten sposób samorząd stał się ogniwem pośrednim – od współdecydowania do współwłasności – znakomicie przygotowującym do procesu dokonującej się obecnie prywatyzacji.

Dodajmy, że zdaniem części zachodnich obserwatorów Polska ma w porównaniu z Czechami i Węgrami przestarzałą, zbyt zdominowaną przez przemysł ciężki i wydobywczy strukturę gospodarczą oraz zacofaną strukturę rolną. Wielkie przedsiębiorstwa państwowe i niewydajne rolnictwo są garbem polskiej gospodarki. Z drugiej strony właśnie w Polsce przetrwały pewne instytucje świata kapitalistycznego i nawyki gospodarki wolnorynkowej. Zdaniem Douglassa Northa – laureata Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii i doradcy rządu czeskiego ds. prywatyzacji – instytucje prawne i społeczne, takie jak prawa własności, odgrywają zasadniczą rolę w procesie rozwoju gospodarczego, stwarzają bowiem konieczne do niego warunki.

Szanse integracji europejskiej

Biorąc zatem za kryterium szanse poszczególnych państw Europy Środkowo-Wschodniej na integrację z instytucjami zachodnimi, możemy wyodrębnić trzy, ułożone strefowo, grupy państw.

Pierwszą strefę tworzą Polska, Czechy, Węgry oraz Słowacja i Słowenia (wiele źródeł, np. „The Economist” z 26 V 1994, zalicza Słowenię do drugiej grupy państw). Ich atuty to zarówno formalna suwerenność w okresie powojennym, jak i krótszy czas negatywnego oddziaływania systemu komunistycznego. Wyjątek stanowi Słowenia,

która wchodziła w skład Jugosławii (nie była formalnie suwerenna), jednak system polityczny w Jugosławii nie był tak bezwzględny jak w ZSRR. Na korzyść państw tej grupy przemawiają zachodnie korzenie kultury i religia katolicka (w przypadku Czech – też protestancka), a także stosunkowo lepsza sytuacja gospodarcza i zachowanie pewnych wzorów i instytucji gospodarki kapitalistycznej. Czechy akcentują również swoje wyjątkowo korzystne z punktu widzenia integracji europejskiej położenie geograficzne i brak wspólnej granicy z państwami b. ZSRR. Na niekorzyść Słowacji i Węgier przemawia spór wokół mniejszości narodowych. Przeciwno Słowenii przemawia natomiast argument polityczny – trudność traktowania tego państwa odrębnie od innych państw b. Jugosławii, a także międzynarodowy spór z Włochami, które zablokowały udział Słowenii w Pakcie Stabilizacji w Europie (tzw. Planie Balladura). Wszystkie państwa tej grupy mają orientację zdecydowanie prozachodnią (najmniej Słowacja za Meciara, ale po wyborze nowego rządu widoczna jest zasadnicza zmiana). Czechy, Polska i Węgry często są wymieniane jako państwa będące w najlepszej sytuacji. Niektóre inicjatywy, jak np. niedawna decyzja Kongresu USA o przekazaniu amerykańskiej broni, ogranicza się właśnie do tych trzech państw. Zauważmy, że polskie atuty w zwalczaniu komunizmu – *prywatne rolnictwo*, *Kościół katolicki* i „*Solidarność*” („*The Economist*”, 16 IV 1994) – są obecnie wymieniane jako czynniki działające na niekorzyść reform prorynkowych i w konsekwencji polskiego zbliżenia do Zachodu. Czesi z kolei uważają niski udział rolnictwa (całkowicie znacjonalizowanego) w całej gospodarce narodowej oraz brak sektora prywatnego w mieście za swoje atuty. Według nich, dotychczas nie rozwinięty prywatny sektor usług i handlu szybko wchłania obecnie z rynku nadwyżki siły roboczej, przyczyniając się do redukcji bezrobocia. Dochód narodowy per capita najwyższy jest w Czechach i w Słowenii, tak że państwa te mają szansę osiągnięcia najszybciej jednego z umownych kryteriów – 50% średniego dochodu narodowego w Unii Europejskiej.

Drugą strefę tworzą państwa bałtyckie, Chorwacja, Rumunia i Bułgaria. Czynnikiem niekorzystnym dla państw bałtyckich jest wchodzenie w skład ZSRR, a dla Chorwacji w skład Jugosławii. Atutem jest religia – katolicyzm na Litwie i w Chorwacji oraz protestantyzm na Łotwie i w Estonii. Odwrotnie w Bułgarii i Rumunii – państwowość w okresie powojennym jest atutem, natomiast dominująca religia – prawosławie – obciążeniem. We wszystkich państwach tej grupy występują konflikty na tle mniejszości narodowych, najsilniejsze w Estonii i na Łotwie wokół mniejszości rosyjskiej. Także sytuacja

gospodarcza i własnościowa w tych państwach jest znacznie trudniejsza. Generalnie jednak państwa tej grupy mają orientację polityczną prozachodnią i starają się o przyjęcie do instytucji europejskich. Stan wojny, w którym znajduje się Chorwacja, przekreśla obecnie działania tego państwa na rzecz integracji europejskiej (sytuacja zmieni się zapewne po zakończeniu wojny).

Trzecią strefę tworzą Rosja, Białoruś i Ukraina. Przeciwno nim przemawia zarówno długotrwałość komunizmu jak i – poza specyficznym przypadkiem Rosji – brak państwowości (choć formalnie Białoruś i Ukraina były członkami ONZ również przed uzyskaniem państwowości). We wszystkich państwach tej grupy dominuje prawosławie, inne są zatem korzenie kulturowe. Według kontrowersyjnego poglądu Maxa Webera katolicyzm może być przeszkodą dla rozwoju gospodarczego, ale Kościół prawosławny jest zdecydowanie bardziej przeciwko rynkowi. Zauważmy, że inna religia i kultura nie wyklucza a priori członkostwa w Unii Europejskiej – Grecja, państwo prawosławne, została członkiem Unii. Jednak religia, wraz z występowaniem innych czynników, poważnie zmniejsza szanse na pełną integrację.

Mniejszość rosyjska jest liczna i odgrywa istotną polityczną rolę na Białorusi i Ukrainie. Znajomość języka rosyjskiego jest powszechna, natomiast znajomość języków ojczystych – niepełna (np. białoruski MSZ musiał zorganizować kursy języka białoruskiego dla dyplomatów z tego kraju!). Ostatnie wybory prezydenckie w tych państwach pokazały, że ciążą one – politycznie i gospodarczo – raczej ku Moskwie niż ku Zachodowi, czego wyrazem jest także członkostwo w WNP. Na Ukrainie rozkład głosów wykazał, że zachód państwa jest w większym stopniu za niepodległością, podczas gdy wschód – za zacieśnianiem więzów z Rosją.

* * *

Wyżej wymienione uwarunkowania są na tyle głębokie, że przyszłość geopolityczna poszczególnych państw regionu jest przez nie w dużym stopniu zdeterminowana. Działania podjęte w ostatnich latach mogą nieco polepszyć lub pogorszyć pozycję wyjściową poszczególnych państw – nie mogą jednak pozycji tej zmienić istotnie. Zatem szanse państw Europy Środkowo-Wschodniej na integrację europejską są funkcją zróżnicowanych, wielopłaszczyznowych uwarunkowań. Podejmowane niekiedy na Zachodzie próby narzucania państwom regionu wspólnego mianownika będą ponosić fiasko, jeśli nie będą uwzględniać tych uwarunkowań.

ks. Tamás Nyíri

Problemy Kościoła na Węgrzech*

Upadek ideologii marksistowskiej oraz załamanie się porządku społecznego na Węgrzech stawia chrześcijan wszystkich wyznań w obliczu palących problemów. Co wypełni zaistniałą próżnię, jakie koncepcje przemian, jakie nowe wartości i cele świeckie? Być może wypełnią ją stare i przez stulecia żywione animozje i uprzedzenia narodowe i religijne, które wprawdzie w ciągu ostatnich dziesięcioleci zarówno na Węgrzech jak i w całym naszym regionie były tłumione, ale jednak nie zanikły. Postulaty chrześcijańskie, którym daje się wyraz w rozmowach, są różnorodne, czasem aż zanadto. Jednak szkody, które w umysłach i sercach ludzi spowodował tak długotrwały, wychowujący do zniewolenia i odznaczający się szpiclowskim charakterem system przymusu, nie zostawiają żadnych złudzeń odnośnie do możliwości religijnego promieniowania Kościołów i wiary. Przełom ten obejmuje nie tylko wymiar polityczny, ale także kulturowy i duchowy, jak również, a nawet jeszcze głębiej, samą wiarę i strukturę Kościoła. Załamał się przecież system, który od czterech lub siedmiu dziesięcioleci obiecywał raj na tym świecie, i to za cenę wolności na wszystkich płaszczyznach ludzkiego życia, a także za cenę wolności religijnej.

Religia a nowe stosunki społeczne

Fakt, że liczba obywateli Węgier uważających się za chrześcijan bardzo się zmniejszyła, dla wszystkich jest oczywisty. W 1949 r. na podstawie spisu ludności, który po raz ostatni pytał o przynależność religijną, obliczono, że na 10 mln mieszkańców było 7 mln katolików, 1,6 mln chrześcijan reformowanych i 400 tys. luteranów.

Powszechny proces sekularyzacji na Węgrzech postępował podobnie jak w wielu innych krajach Europy Wschodniej i Zachodniej, ale

* Tytuł oryginału: *Gesellschaft und Kirche in Ungarn nach der Wende*. Autor tekstu przekazanego „PP” zmarł nieoczekiwanie 21 VII 1994 r. Był jednym z najwybitniejszych teologów węgierskich po II Soborze Watykańskim. Lista jego prac teologiczno-filozoficznych obejmowała ponad 300 pozycji (red.).

nie tak szeroko, jak można by się tego spodziewać. Co więcej, tendencja sekularyzacyjna została nawet zahamowana przed 15 laty, na długo przed politycznym przełomem. Podczas gdy aż do 1978 r. coraz mniej ludzi (36,3% ankietowanych) uważało się za osoby religijne, to już w 1980 r. 54,8% obywateli katolickich Węgier przyznawało się do wiary. W styczniu 1991 r. było ich już nawet 73,1%. (M. Tomka, „Concilium”, 21/1985/346-351; „Kathpress”, nr 108, s. 5 /10 VI 1991/). Czy na podstawie tego trendu wolno mówić o „religijnej fali”? Jest to więcej niż wątpliwe. Na pewno gdy ludzie zyskali świadomość chaosu, jaki im zgotował komunizm, istniała i nadal istnieje potrzeba bezpieczeństwa i pewności. Jednak najbardziej problematyczne jest to, co ankietowani rozumieją pod pojęciem religii, zwłaszcza wobec olbrzymiej potrzeby nadrobienia strat powstałych w sferze wykształcenia religijnego. W każdym razie na nabożeństwach wcale nie widzi się więcej ludzi niż przed 10 laty. Jedynie sekty notują znaczny wzrost liczby członków. Stwierdzenie to jest podbudowane danymi statystycznymi. W 1949 r. 70% węgierskich katolików uczestniczyło regularnie w niedzielnych mszach św., a dziś ich liczba wynosi nieco ponad 12%. Ogromny proces dechrystianizacji na Węgrzech miał miejsce w latach 1960-80. Zniszczenie tradycyjnych wartości społecznych zabrało komunistom wiele czasu. Panowanie komunistyczne nie miało prawie żadnego wpływu na życie religijne aż do powstania w 1956 r. Odwrót od religii zaczął się dopiero w czasie konsolidowania się reżimu Kádara po stłumieniu powstania. Ludzie stracili wszelką nadzieję, że kiedykolwiek dojdzie do przemiany systemu politycznego. Powszechny brak iluzji, międzynarodowe uznanie panującego reżimu, proces liberalizacji, odczuwalne złagodzenie polityczne reżimu i wzrastający dobrobyt – to czynniki, które sprawiły, że rodzice stracili wszelką ochotę, by wiarę, którą odziedziczyli, przekazać następnemu pokoleniu. Jak już wspomniałem, odwrót od dechrystianizacji rozpoczął się około 1980 r., w momencie gdy powszechnie widoczne stały się niosące spustoszenie skutki neostalinizmu i dobrobytu na kredyt.

Podczas gdy na obszarach wiejskich sytuacja wskazywała na mniej lub bardziej powolne zaniki tradycyjnej religijności, na obszarach miejskich i w wielkich aglomeracjach pojawiły się przebłyski odnowy. W wielu grupach inteligenckich, przede wszystkim u ludzi młodszych, dało się zauważyć poszukiwanie religii, które było czymś więcej niż tylko przejawem ciekawości czy też wyrazem rozczarowania politycznego. Marksizm jako światopogląd ciągle nie dawał odpowiedzi na egzystencjalne pytania o sens i o wartości etyczne. Bezgra-

niczny optymizm co do postępu musiał na wszystkich polach ustąpić miejsca istotnemu otrzeźwieniu. Antyklerykalne i wolnomyslicielskie niegdyś odłamy inteligencji teraz zwróciły się w stronę Kościoła. Pojawiło się poczucie przynależności do niego, które jednak niewiele ma wspólnego z Kościołem rozumianym jako świadek wiary i siła duchowa. Fakt ten oznaczał dla Kościoła niepowtarzalną szansę i wyzwanie. Chodziło o to, by rozbudzonemu zainteresowaniu religią wśród węgierskiej młodzieży i inteligencji, poszukiwaniu przez nią sensu życia i wartości etycznych oraz jej wysiłkom w tworzeniu wspólnoty, dać adekwatną odpowiedź. Powstało wtedy wiele grup, w których ludzie modlą się, medytują, rozprawiają o sprawach religijnych. Już przed laty w grupach tych ujawniło się jeszcze inne zjawisko: coraz więcej osób świeckich czuje się odpowiedzialnymi za swą religię i chce aktywnie uczestniczyć w życiu Kościoła.

Obecność Kościoła w życiu publicznym

Obecność Kościoła w życiu publicznym jest dwuznaczna. W telewizji i radiu transmitowane są wielkie uroczystości religijne oraz kościelne przesłania, a jednak rzadko słychać głos Kościoła odnośnie do palących problemów społecznych. Mało jest osób, czy to świeckich, czy kapłanów, które wiarygodnie i przekonująco potrafiłyby reprezentować katolicyzm, soborowe otwarcie i przemiany Kościoła. Także publiczne wystąpienia biskupów cechuje niezdecydowanie: stawia się pod pręgierzem takie nieporządki, które przynależą raczej do obszaru codziennej polityki, podczas gdy fundamentalne problemy w ogóle nie są wspomniane.

Częściowo wynika to z faktu, że Kościół na Węgrzech w ogóle nie uczestniczył w przejściu władzy przez nowe siły. Urzędowy Kościół nie był do tego przygotowany i aż do wymarszu sowieckich wojsk w 1991 r. nie był przekonany o nieodwracalności przemian. Nie może więc dziwić fakt, że aż do dziś Kościół nie dorasta do nowej rzeczywistości, co więcej, z jednej strony czuje się coraz bardziej sfrustrowany w tej opacznej walce o kulturę, z drugiej zaś lęka się, by nie stać się instrumentem politycznym. Być może dlatego, że również w Kościele nie uporano się jeszcze z przeszłością.

Z dawnego feudalnego sposobu życia kleru rzeczywiście nie pozostało wiele, ale wciąż daje o sobie znać mentalność autorytarna, a klerowi brakuje inicjatywy i odwagi w podejmowaniu nowych wyzwań. Kapłani czują się niepewni. Czują, że nie dorastają do nowych zadań. W konfrontacji marksizmu z chrześcijaństwem istniało dobro i zło,

prawo i bezprawie, jasno od siebie oddzielone, przynajmniej pozornie. Pod naciskiem totalitaryzmu wszystko było zadziwiająco proste i łatwiejsze. Za starego reżimu odmienne myślenie, szukanie nowych demokratycznych dróg w obcowaniu ze świeckimi było zakazane, a w myśleniu szerokich kręgów węgierskich przedstawicieli Kościoła pozostało do dziś. Sprawą nadzwyczaj trudną jest też właściwe rozróżnienie koniecznej modernizacji Kościoła i społeczeństwa od „przeklętych zachodnich wpływów”. Nie wolno jednak zapominać, że skoro noga przez 40, a może więcej, lat była zagipsowana, to zaraz po usunięciu gipsu nie da się tańczyć i skakać.

Kapłani i świeccy

Złożonych problemów nie da się wytłumaczyć, podając jakąś jedną ich przyczynę, ale niezaprzeczalnie brak duchowieństwa stanowi główny aspekt obecnego kryzysu. Liczba kapłanów w dalszym ciągu zmniejsza się, a wobec faktu nieograniczonego dostępu młodzieży do wyższych studiów nie istnieje żadna nadzieja na poprawę tej sytuacji.

Kościół urzędowy jako organizacja (czy jak inaczej by go nazwać) zmierza ku ruinie. Wskutek braku kapłanów tradycyjny system parafialny całkowicie załamie się do końca tego dziesięciolecia. Wśród 11 diecezji katolickich jedynie grecko-katolicka diecezja stanowi wyjątek, bo od dziesięcioleci liczba nowych kapłanów przewyższa tam liczbę zmarłych. Diecezja ta ma 8–10 razy więcej seminarzystów aniżeli diecezja łacińska. Porównanie to unaocznia, że na Węgrzech nie ma kryzysu powołań, a brak kapłanów nie określa istoty kryzysu. Spadek liczby powołań nie da się sprowadzić wyłącznie do ogólnej słabości wiary. Czy na Węgrzech tylko grekokatolicy są tak silni w wierze, i tylko oni, że właśnie u nich liczba powołań w ciągu ostatnich 40 lat tak znacząco wzrosła? W tej sytuacji nic się nie zmieniło w sposób istotny również po przełomie politycznym, dlatego że to nie kapłaństwo jako takie jest odrzucane, ale rola diecezjalnego kapłana zobowiązanego do celibatu.

Trudno ocenić, jak się zakończy ten proces. W duszpasterstwie młodzieży zanika kapłan jako osoba, z którą młodzież mogłaby się utożsamiać. Wierzący aktywni stali się mniejszością, a mniejszość ta bardziej niż dawniej potrzebuje wykwalifikowanych osób towarzyszących. Również potrzeba tworzenia rzeczywistej wspólnoty oznacza, że bardziej niż kiedykolwiek potrzebni są „przewodnicy”. Zmniejszanie się liczby kapłanów pociąga za sobą również spadek jakościowy. Młodzi ludzie szukają wzorców, których, jak się zdaje, bardzo mało

znajdują tam, gdzie bezpośrednio przeżywają rzeczywistość Kościoła. W Kościele węgierskim brak ekspertów we wszelkich dziedzinach. Większość wychowawców seminaryjnych, jak wcześniej tak i teraz, nie ma żadnego pojęcia o najważniejszych duchowych, teologicznych i humanistycznych naukach. Alumni są indoktrynowani i ćwiczeni w posłuszeństwie za pomocą wychowawczych i duszpasterskich środków antyaktywnego myślenia w kategoriach przełożony – podwładny. W ciągu ostatnich lat w seminariach pojawiły się budzące wątpliwości osoby, a mianowicie młodzi ludzie charakteryzujący się słabym „ja”, a zarazem pyszni, izolujący się i kryjący za klerykalnym ubiorem, za bezkrytyczną teologią, za centralistycznie zorientowanym kierownictwem kościelnym, a w przyszłości prawdopodobnie za murami domu parafialnego i drzwiami zakrystii.

Na Węgrzech na jednego kapłana przypada co najmniej dwa razy tylu wiernych co w większości krajów europejskich, przy czym z reguły nie ma on żadnych współpracowników pastoralnych (zakonników, nauczycieli religii, diakonów, asystentów pastoralnych itd.). Wielu proboszczów odprawia w każdą niedzielę nierzadko 6 mszy św. Wielu z nich rzeczywiście psychicznie i fizycznie nie dorasta do skromnych wymagań wprowadzonej na powrót nauki religii w szkołach, tak że często lepszym rozwiązaniem jest zaniechanie tej nauki. Do tych obowiązków dochodzą nowe możliwości i zadania, takie jak np. odzyskiwanie upaństwowionych obiektów kościelnych, tworzenie szkół katolickich, przedszkoli, ruchów, utrzymywanie stosunków z różnymi urzędami, niekiedy budowa nowego kościoła, teologiczne dokształcanie świeckich lub wykłady w szkołach wyższych i na uniwersytetach itd. W warunkach takiego przeciążenia szybkie załamanie się właśnie najgorliwszych kapłanów jest nieuniknione.

Mimo to świeccy mający kwalifikacje teologiczne nie są włączani w działalność duszpasterską. Ciągłe jeszcze niektórzy członkowie Konferencji Biskupów (także wśród nowo mianowanych) uważają, że właściwą rolą świeckich jest wyłącznie „służba dla świata”, i żądają, aby tylko kapłani mieli prawo nauczania religii. Odpychanie świeckich stanowi po części tło głębokiego konfliktu między kapłanami i świeckimi, konfliktu, który ma swe najgłębsze źródło w fakcie nieprzezwyciężonego napięcia między monarchistyczną strukturą Kościoła a demokratycznym pojmowaniem społeczeństwa. Napięcie to prawdopodobnie będzie przybierać na sile w nowym, wolnościowym porządku społecznym, o ile słabość własnego „ja” i kryzys tożsamości wielu kapłanów będzie kompensowany przesadnie klerykalnym zachowaniem. Świeccy ze zrozumiałych powodów w coraz mniej-

szym stopniu akceptują narzucaną im przez kapłanów rolę przedmiotu duszpasterstwa. Dotyczy to również kobiet. Najbardziej niebezpieczną konsekwencją tej nieszczęśliwej sytuacji, już dziś zauważalną, jest niszczenie chrześcijańskich wspólnot.

Dopiero na tym tle można właściwie ocenić otwarcie jesienią 1978 r. korespondencyjnego studium teologicznego przy Akademii Teologicznej. Teologiczne kształcenie wielkiej liczby świeckich (obecnie jest ich około 3000) powinno służyć przede wszystkim temu, by przez zaangażowanie wykształconych świeckich wyjść naprzeciw katastrofalnemu brakowi kapłanów. Z roku na rok zgłasza się coraz więcej zainteresowanych studiami (w roku akademickim 1992/93 wpisano 1000 słuchaczy na studium), jednak ich nadzieja, by być pomocnymi dla Kościoła, okazała się iluzją. Po pierwsze, ich współpracę z Kościołem, pod pozorem błahych zarzutów, ograniczyło państwo. Po śmierci kardynała Lekai (1986) często byli oni odpychani nawet przez biskupów, pod równie śmiesznymi pretekstami. Po przełomie politycznym na ogół ignoruje się fakt, że duża liczba teologicznie wykształconych świeckich jest do dyspozycji. Obecny dziekan Akademii Teologicznej w Budapeszcie publicznie stwierdził, że teologowie świeccy są wrogami Kościoła, podczas gdy jego poprzednik publicznie wskazał, iż wobec braku kapłanów i niewystarczającej liczby powołań powinno się zezwolić świeckim na studiowanie teologii.

Dwanaście tez dotyczących sytuacji Kościoła na Węgrzech

Nie jest możliwe ani potrzebne przedstawianie tutaj bardziej szczegółowego obrazu sytuacji Kościoła na Węgrzech. Ograniczę się do zaprezentowania w postaci tez kilku istotnych zadań Kościoła, wynikających z jego obecnego położenia. W jaki sposób na Węgrzech w warunkach współczesnych chrześcijańskie wspólnoty mogą się znów stać miejscami religijnego doświadczenia?

KOŚCIOŁY NA WĘGRZECH POWINNY STAWIĆ CZOŁO PRZESZŁOŚCI. Kościoły na Węgrzech, w przeciwieństwie do innych krajów, w ogóle nie uczestniczyły w oporze i pokojowej rewolucji. Dlatego coraz częściej są konfrontowane z pytaniami o własną postawę w warunkach panującego wcześniej realnego socjalizmu. Pierwszym zadaniem byłoby uporanie się z przeszłością. Kościoły powinny przeprosić za swą błędną postawę oraz możliwie szybko i przekonująco prosić o przebaczenie niesprawiedliwie przez nich traktowanych kapłanów i świeckich. Przede wszystkim powinien to uczynić Kościół katolicki

z powodu krzywdy zadanej wspólnotom, których walki o respektowanie wartości sumienia i religii nie poparty władze kościelne.

POWINNA ZOSTAĆ WYJAŚNIONA PRAWNA SYTUACJA KOŚCIOŁA NA WĘGRZECH. Konstytucja i prawo mówiące o wolności sumienia i religii zakładają rozdział Kościoła od państwa, nie mówiąc ani słowa o wzajemnym przyporządkowaniu obu struktur. Jak można wyważyć rozdział obu tych struktur? Obecnie partie opozycyjne przedkładają taki model przyporządkowania, zgodnie z którym w ramach państwowego porządku prawnego Kościołowi winno być przyznane miejsce i pozycja związku bądź stowarzyszenia, a jego działalność na tej płaszczyźnie powinna być zagwarantowana. W pluralistycznym i świeckim społeczeństwie Kościół jest postrzegany jako związek o publicznym znaczeniu (obok wielu innych stowarzyszeń), który reprezentuje i zapewnia skuteczność specyficznym, tzn. religijnym interesom. W tym ujęciu społeczeństwo jest przedstawione jako ogólny system najróżniejszych działań, który jest podzielony na najrozmaitsze podsystemy, przy czym również państwo figuruje tu jako podsystem. W rzeczywistości takiemu segmentowemu przyporządkowaniu nie poddają się ani Kościół, ani państwo. Drugie więc zadanie polegałoby na tym, by Kościół stawiał czoło temu wyzwaniu i przynajmniej sformułował własne stanowisko, przy czym musiałby się pożegnać ze starymi, ulubionymi wzorcami. Model przyszłości wskazuje raczej na Kościół jako mniejszość i Kościół wspólnot lokalnych.

KOŚCIÓŁ KATOLICKI NA WĘGRZECH POWINIEN WYPOWIEDZIEĆ SWE KRYTYCZNE „TAK” ODNOŚNIE DO NOWYCH CZASÓW. Trzeba wziąć pod uwagę, że na Węgrzech proces przyswajania nauki II Soboru Watykańskiego nie mógł następować w takim wymiarze, jak w innych częściach świata. Tym ważniejsze wydaje mi się zadanie polegające na możliwie szybkim nadrobieniu tego braku. Węgierski Kościół katolicki, którego sposób myślenia i struktury ciągle jeszcze są na poły feudalne, koniecznie potrzebuje odnowy w duchu Vaticanum II. Między innymi dlatego, że duch demokracji, który obecnie wraca do węgierskiego społeczeństwa, do dziś nie zaistniał w Kościele. Do podstawowych decyzji II Soboru Watykańskiego należało powiedzenie krytycznego „tak” Kościoła wobec „nowoczesności” (moderny), jako do samodzielnie istniejącego obok Kościoła świata historii i kultury. Kościół zaakceptował ostatecznie ten świat jako odniesienie dla własnej egzystencji i działania. Należy również do tego wypowiedziane bez zastrzeżeń „tak” wobec demokracji jako formy państwa i życia oraz uznanie dialogu za podstawowy wzorzec kościelnego komuniko-

wania się zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz, na podstawie prawa wolności sumienia i religii. Kościół może występować jako obrońca wolności i praw człowieka w świeckim społeczeństwie tylko wtedy, gdy sam wysoko ceni te prawa. Jeśli jednak dziś w Kościele węgierskim ktoś zabiera głos, mówiąc w powyższym sensie o demokratyzacji Kościoła i o partnerstwie, to staje się od razu osobą podejrzaną, a co więcej, oskarża się go o herezję.

KOŚCIÓŁ I CHRZEŚCIJANIE POWINNI BYĆ PRZYGOTOWANI DO NOWEGO CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA w momencie historii zarówno pochrześcijańskim, jak i pomarksistowskim, kiedy chrześcijańskie i kościelne środowiska związane z określonymi rejonami dawno już przestały istnieć. Chrześcijańskie reguły wiary i życia nie dadzą się zastosować do całego społeczeństwa, a żywotna siła chrześcijańskiej wiary zależy wyłącznie od świadectwa poszczególnych osób i wspierających ją wspólnot. Wprawianie się w ten styl życia dokonuje się na Węgrzech tak we wspólnotach, jak i w małych grupkach i w nowo tworzących się ruchach. O ile kościelnie ujmowane chrześcijaństwo ma mieć na Węgrzech przyszłość jako ferment wiary, nie zaś być wyłącznie elementem integrującym w świeckim społeczeństwie, to wszystkie Kościoły muszą na nowo wrastać w lud i z niego wyrastać. Przyszłość nie leży w umacnianiu struktur ani nie polega na tworzeniu nowych instytucji dla nich samych, ale wymaga wewnątrzkościelnego, pluralistycznego zaktywizowania świeckich. Świeccy powinni umieć uzasadnić swą wiarę i świadczyć o niej oraz jej konsekwencjach etycznych w życiu osobistym i społecznym. Powinni przez swe myślenie, życie i postawę nadać nowy wyraz chrześcijańskiej wierze w zamęcie interesów społecznych i kontrowersji politycznych. Stanowisko papieża Grzegorza XVI, które ciągle jeszcze dominuje wśród węgierskiego kleru, ujmujące Kościół jako nierówną społeczność, w której jedni są przez Boga przeznaczeni do panowania, a inni do posłuszeństwa, musi zostać bezwarunkowo zrewidowane.

NALEŻY ZDECYDOWANIE ODRZUCIĆ WSZELKIE TENDENCJE RESTAURACYWNE. Wolny Kościół w wolnym społeczeństwie, przy istniejącej na Węgrzech pełnej wolności politycznej, nie może wycofać się do kruchty, ale także nie powinien brać udziału we władzy czy pozwolić się zinstrumentalizować interesom społecznym i politycznym. Musi sam siebie pojmować jako napominające sumienie społeczne. Wpływ Kościoła zależy od siły jego argumentów, od jego wiarygodności i istotnej dla społeczeństwa działalności. Kościółowi nie wolno się ograniczyć do kilku wybranych problemów moralnych, ale swym posłannictwem powinien ogarniać poszukującego człowieka we

wszystkich wymiarach życia. Upadek marksistowsko-leninowskiej ideologii nie spowodował wzrostu praktyk religijnych. Przez dziesięć lat w słownictwie tej ideologii były nadużywane takie słowa, jak „pokój”, „równość”, „demokracja”, „socjalizm”. Tym słowom oraz nowym, jak „pluralizm”, „tolerancja”, „kompromis”, „subsydiarność” należy przypisać głębsze znaczenie także w perspektywie chrześcijańskiej. Na pytanie, gdzie powinno nastąpić zaangażowanie się w sprawę nowych sformułowań i nowych działań, nie można odpowiedzieć, sięgając po restauratywne odwoływanie się do przeszłości.

NIEODZOWNE JEST UGRUNTOWYWANIE WARTOŚCI PRZEZ KOŚCIOŁ. Wolnościowy porządek państwa i społeczeństwa, chociaż nie daje odpowiedzi na pytanie o sens życia, zdany jest na to, że jego własne, po części bardzo ambitne zasady (takie jak godność, dialog, tolerancja) będą uzasadniane w sposób sensowny. Jeśli podstawowe prawa mają zachować swą siłę i znaczenie, muszą być kulturowane przez osoby świadome podstawowych wartości. Kościoły należą do owych instancji, które przekazują podstawowe pojęcia i zasadnicze postawy dotyczące tak poszczególnych osób, jak i całego społeczeństwa, a tym samym przyczyniają się do budowania społecznego konsensu. Kolejnym więc zadaniem Kościoła jest takie działanie, które legitymowałoby porządek demokratyczny i wzmacniało podstawowy konsens. W koniecznych przypadkach Kościół powinien pozostać wierny także swej profetycznej funkcji i ukazywać niezgodność państwowych lub społecznych działań z wymogami Ewangelii, jeśli zajdzie taka potrzeba.

TEOLOGOWIE ZE WSCHODU I ZACHODU PONOWNIE MUSZĄ NAWIĄZAĆ WSPÓŁPRACĘ. Jedno z najważniejszych zadań polegałoby na odnowie teologii. Węgierska teologia jest, z grubsza biorąc, na takim poziomie rozwoju, na jakim zatrzymała się przed 45 laty, tak że dziś przeżywamy nie lata dziewięćdziesiąte, ale 1948 r. Już wcześniej ubolewano nad oddaleniem się teologii w Europie Wschodniej i Zachodniej, ale przepaść stała się widoczna dopiero po przełomie politycznym. Teologiczny konserwatyzm stanowił najbardziej skuteczną strategię przetrwania. Konserwatywna władza państwowa z wielu przyczyn pozostawiała w spokoju konserwatywnych teologów. W każdej sytuacji można się było powoływać na wierność wobec Rzymu i papieża w realnym socjalizmie. Tragikomiczne przy tym jest to, że większość teologów dało się zwieść temu postępowi i nadal uważa się za obrońców ortodoksji wobec teologii zachodniej i świeckich teologów. Teologowie ze Wschodu i z Zachodu winni zatem

nawiązać współpracę, co oczywiście wiele wymaga także od teologów zachodnich.

KOŚCIÓŁ SAM MUSI W SPOSÓB WZORCOWY ŻYĆ POJEDNANIEM I POKOJEM. Społeczeństwo nasze jest do głębi podzielone i rozdarte. Pokojowe przejście do demokracji ciągle jeszcze mamy przed sobą. Opór okazywany duchowi pojednania również w Kościele jest głównym źródłem zła i pastoralnych nieporządków. Ujawnia się on w teologii, która nie odpowiada na wyzwanie pojednania, w braku gotowości do niego u kapłanów i biskupów, u proboszczów, którzy nie czują się odpowiedzialni za służbę na rzecz pojednania, a także u teologów, którzy się zwalczają i izolują. Kościół ma obowiązek ciągle uobecniać Boży dar pojednania i pokoju. Służba ta musi przybrać konkretny kształt przez życie Kościoła w sposób wzorcowy tym, co oznacza pojednanie z Bogiem i ludźmi. Jeśli społeczność Kościoła we własnych kręgach ukaze możliwość pojednania, można będzie mieć nadzieję, że również inne grupy społeczne zostaną przekonane o możliwości przezwyciężania konfliktów bez zadawania gwałtu. Po pożegnaniu z uczniami Jezus pozostawił „zastępców”, w których nadal żyje wśród nas incognito: Jego uczniowie miłują się wzajemnie, a On jest po tym właśnie rozpoznawany (por. J 13,31-35).

KOŚCIÓŁ MUSI SIĘ PRZYCZYNIĆ DO BUDOWANIA POKOJU W EUROPIE ŚRODKOWEJ. Następne zadanie ściśle wiąże się z tym, o czym mówiliśmy wcześniej. Na Kościołach Europy Środkowej ciąży zadanie, którego nie wolno im odrzucić, a mianowicie budowanie pokoju w Europie Środkowej, tzn. tu, gdzie wybuchły dwie wojny światowe. Wszyscy są na nowo dotknięci szeroko rozlewającym się nacjonalizmem: katolicy Litwini, Słoweńcy i Chorwaci, luterkańscy Słowacy, serbscy i rumuńscy prawosławni, siedmiogrodzcy unicy rumuńscy, węgierscy chrześcijanie reformowani i katoliccy Seklowie, czy muzułmańscy Bośniacy. Częściowo za pośrednictwem Kościołów nadal są przekazywane stare nacjonalizmy i samym tym Kościołom z trudem przychodzi właściwe odróżnienie uczuć religijnych, miłości do własnego narodu, od nacjonalistycznego zaciętrzewienia. W tym regionie Kościoły powinny się przyczynić do tego, by ludzie postrzegali świat takim, jaki jest naprawdę, a więc jako skomplikowaną wspólnotę tysięcy, milionów niepowtarzalnych podmiotów, które oprócz swych błędów i złych skłonności mają również setki pięknych cech.

KOŚCIÓŁ MUSI SIĘ UPORAĆ ZE SWYM ANTYJUDAIZMEM. Antysemityzm nie został zlikwidowany przez komunistów, co najwyżej tylko zepchnięty w podświadomość, często zaś judzono pod płaszczykiem antysyjonizmu. Zadaniem byłoby więc uporanie się z kościelnym antyjudajzmem. Przynajmniej owe zarządzenia, które po II Soborze

Watykańskim zostały wydane przez Rzym odnośnie do antysemityzmu, a dotyczące liturgii, nauczania religii i głoszenia kazań, również na Węgrzech, powinny być w końcu wprowadzone w życie. Wydarzenie Jezusa dopiero wówczas wystarczająco jest rozumiane, gdy rzeczywiście dostrzega się w nim sprzeciw przeciwko wszelkim formom dyskryminacji i represji religijnej i społecznej.

KOŚCIÓŁ MUSI STANĄĆ PO STRONIE UBOGICH. Obecnie na Węgrzech jest dostatecznie wielu ubogich, np. Cyganów, którzy wkrótce staną się bezrobotnymi, bo przynajmniej 500 tys. spośród nich nie znajdzie żadnej pracy również w przyszłości, gdyż nie da się ich zatrudnić, skoro w większości są analfabetami. Co najmniej milion ludzi egzystuje poniżej węgierskiej granicy ubóstwa. Na Węgrzech żyje 500 tys. alkoholików i innych uzależnionych, jest coraz więcej osób fizycznie upośledzonych i poszkodowanych. Ponieważ te grupy szybko się powiększają, musimy się liczyć z tym, że na Węgrzech będzie 2 mln (na 10 mln mieszkańców) ludzi w różnoraki sposób upośledzonych. Kościół powinien więc stanąć po stronie ubogich i znaleźć sposoby i środki zapewnienia im skutecznej pomocy.

KOŚCIÓŁ POWINIEN PRZEKAZYWAĆ WIARĘ W TAKI SPOSÓB, BY NIE POUCZAĆ LUDZI O BOGU CZYSTO ZEWNĘTRZNIE, ALE WYCHODZIĆ NAPRZECIW NAJBARDZIEJ WEWNĘTRZNYM DOŚWIADCZENIOM LUDZKIM. W związku z tym przypomina mi się dobrze znana historia Sorena Kierkegaarda. Będąc studentem szedł kiedyś z koszykiem bielizny ulicami Kopenhagi, aż wreszcie znalazł sklep, nad którym widniał napis: „Tu pierze się i prasuje bieliznę”. Kierkegaard wszedł i postawił swój koszyk na ladzie. Ku jego zaskoczeniu dziewczyna za ladą śmiejąc się powiedziała: „Pan się myli, to nie jest pralnia. Tu jest fabryka szyldów. Tu nie pierze się i nie prasuje bielizny, a tylko produkuje szyldy, na których jest napisane: »Tu pierze się i prasuje bieliznę«”. Podobnie jak mniemał Kierkegaard, rzecz się ma z obiektywnym mówieniem o Bogu. Podobnie jest, jak myślę, z czysto werbalnym, zewnętrznym mówieniem o Bogu, które jest tylko gładkim kazaniem z ambony.

W naszym pozbawionym iluzji i zmęczonym ideologią postnowożytnym świecie przekazywanie wiary oznacza wychodzenie naprzeciw najbardziej wewnętrznym doświadczeniom ludzkim, aktualizowanie ich, ożywianie, wygrzebywanie spod gruzów zawałonego świata. Wiara może być realizowana i przekazywana tylko w ten sposób, by umożliwiała człowiekowi pójście własną drogą, prowadzącą dalej niż takie ideologie, jak marksizm, konsumizm, postmodernizm i restauracja.

thum. Jerzy Zakrzewski SJ

ks. Jerzy Szymik

Pielgrzymki i sanktuaria Maryi

Z domu do Domu

Jaki jest sens pieszych pielgrzymek? Czy nie lepiej wziąć do ręki Pismo Święte i wyjść samotnie do ogrodu? Czy nie bardziej mnie wzbogaci chwila milczącej adoracji w pustym kościele, bez pielgrzymkowego zgielku, zmęczenia, kurzu? Czy nie bardziej trafi do mnie – rozluźnionego, w fotelu, z kawą pod ręką – papieskie słowo płynące z telewizyjnego ekranu?

Każdy, kto kiedykolwiek spróbował wyruszyć w pielgrzymkową drogę, wie, że jednak warto. Bo pielgrzymować, znaczy:

- doświadczyć wartości ubóstwa, radości z ubóstwa. Plecak, dwie pary butów, trochę prowiantu. Zależność od innych, od pogody, konieczność podporządkowania siebie i swoich planów wspólnocie, programowi łamiącemu cięgoty do „niczym nie skrępowanej wolności”;

- doświadczyć prawdy o realiach swego człowieczeństwa, które jest – jak to ujmuje jedna z definicji człowieka – *przedziwnym spletem materii i ducha*. Ciało, które uwiera, jest zmęczone, głodne, spragnione, śpiące – stawia opór. Ale jednocześnie przeniknięte duchem, zespolone z nim, jest dobre i święte. Pielgrzymka uczy *poddawać pragnienia ciała pragnieniu Ducha* – jak powiada Pismo Święte. A jednocześnie uczy antymanichejskiego szacunku dla własnej i cudzej cielesności;

- poznawać prawdę, że życie jest wędrówką, że jesteśmy w drodze. W symbolicznym, a jednocześnie namacalnym, bardzo dotkliwym i konkretnym skrócie uczy, że *nasza Ojczyzna jest w niebie*;

- poznać lepiej siebie i innych. Opadają maski, znika wszelki kamuflaż, wyrafinowane sposoby pokazywania drugiemu swojej sztucznej twarzy. Pod wpływem fizycznego trudu, słońca, deszczu, zmęczenia stajemy nadszy przed sobą i innymi. Widać jak na dłoni, co w nas małe, a co wspaniałe;

- doświadczać solidarności. Proste gesty, konieczność dzielenia się wszystkim. Trud i radość bycia z drugim człowiekiem. Szkoła troski o innych, zapominania o sobie. Każdy egoizm widać wówczas z niezwykłą ostrością;

– zanurzyć się w świat modlitwy. Do jej dyspozycji są całe dni. Odpada targowanie się z Bogiem, nie ma ważnych spraw do załatwienia, spychających kontakt z Bogiem „na potem”;

– uczyć się, czym jest Kościół. Uczyć się miłości do Kościoła. Bo – jak brzmi jedna z jego definicji – jest on *wspólnotą pielgrzymującą ludu Bożego*. Do Domu Ojca z Chrystusem jako głową. Jest to lud grzeszny, słaby, *szemrzący*, niedoskonały, kuśtykający, ale jednocześnie święty – ze względu na Przewodnika i kierunek wędrówki, powołanie, cel.

Przypominam sobie następujące wydarzenie. Sierpień 1984 r. Po dwóch dniach intensywnego marszu z Chorzowa docieramy na Jasną Górę. Następuje dzień wypoczynku, modlitwy, bliskości Obrazu i po nocnym czuwaniu ktoś stwierdza rzecz oczywistą: „Czas do domu”. – „Przecież jesteście w Domu” – słyszę jeszcze dziś głos 17-letniego Wacka.

Wędrować z domu do Domu. A potem wracać z Domu do domu. Aby tu, Tam i wszędzie uczyć się być synem.

Dlaczego sanktuarium?

Można się spotkać z zarzutem, że katolickie sanktuaria maryjne to relikty pogańskiego bałwochwalstwa i przykład choroby duchowej chrześcijaństwa. Nierzadko też pojawiają się głosy, że Bóg jako istota duchowa jest obecny „wszędzie tak samo”, że pątnicze miejsca kultu obrastają swoistym folklorem podatnym na herezję w warstwie doktrynalno-liturgicznej i kicz w warstwie artystycznej. A to szkodzi sprawie, czyli wierze, Kościołowi, autentycznej wierności Ewangelii. Głosów tych nie należy lekceważyć. Mogą być cenną inspiracją do oczyszczenia naszej pobożności z naleciałości, które mają źródło w ludzkiej słabości, rutynie, bezmyślności i (ostatecznie) w grzechu. Stale potrzebujemy nawrócenia, również – a może przede wszystkim – w sferze naszej indywidualnej i zbiorowej modlitwy. Generalnie jednak zarzuty te są niesłuszne, gdyż nie wyciągają wniosków z fundamentalnej prawdy chrześcijaństwa: z faktu WCIĘLENIA.

Słowo bowiem *stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1,14). Bóg stał się człowiekiem. Nie było to wydarzenie abstrakcyjne, ahistoryczne. Miało miejsce za czasów panowania rzymskich imperatorów, Oktawiana Augusta i Tyberiusza, na ściśle określonym obszarze naszego globu, mającym konkretne geograficzne nazewnictwo: Betlejem, Nazaret, Jerozolima, Samaria, jezioro Genezaret, góra Tabor itd. Dlaczego tam i wtedy, a nie np. w VIII w. w Akwizgranie albo

w 2000 r. w stanie Luizjana? Nie wiemy. Bóg to wie. On jest najwyższą, miłą człowieka Mądrością.

Bóg wchodząc w materię, w jej konkretne przestrzenno-czasowe struktury, wykorzystuje ją w celach zbawczych. Już w czasach Jezusa fakt ten był powodem zgorszenia i odrzucenia prawdy Ewangelii: ten człowiek, syn cieśli, ktoś tak dotykalnie konkretny, kto śpi i je, śmieje się i płacze, ma przyjaciół, za którymi tęskni, ktoś, kto cierpi i poci się z lęku – ten człowiek jest Synem Bożym? To bluźnierstwo! – wołali uczeni w Piśmie, „zatroskani” o duchowy poziom swoich ziomków.

Zgorszenie chrześcijaństwem jest zawsze przedłużeniem gorszenia się Chrystusem. Po co sakramenty? Po co polewać dziecko wodą, jeść chleb i pić wino, wyznawać swoje grzechy przed człowiekiem-spo-wiednikiem? Po co obowiązek niedzielnej mszy w murach kościoła, skoro Boga równie dobrze spotkać mogę na górskim szlaku? Po co podporządkowywać się zasadom moralnym głoszonym przez papieża, skoro Bóg-Duch mówi do mnie we wnętrzu mojego sumienia? Po co ten prymitywny dodatek materii do subtelności duchowej przygody wiary?

Odpowiedź chrześcijaństwa zawsze ta sama: Bóg stał się człowiekiem. I w niepojęty dla nas sposób – sposób pełen szacunku Stwórcy dla materialno-duchowej struktury człowieka – wpręgnał materię, cielesność w jej konkretnej czasoprzestrzenności w dzieło zbawienia. Bóg niejako „uzależnił się” przez wcielenie od materii. Całe funkcjonowanie Kościoła, jego bosko-ludzki, duchowo-historyczny wymiar jest prostą konsekwencją tego faktu. Struktura wewnętrzna Kościoła odzwierciedla strukturę bytową Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka.

Dlatego właśnie wicrutną bzdurą i tragicznym nieporozumieniem w sferze podstaw logiki chrześcijaństwa są twierdzenia w stylu: „Jezus – tak, Kościół – nie”, albo „wspólnota Kościoła – tak, instytucja Kościoła – nie”, albo „ja się spowiadam tylko Bogu, księdzu nie”.

Wróćmy jednak do punktu wyjścia naszej refleksji: sanktuaria są konsekwencją faktu, że Bóg stał się człowiekiem. To On wybiera pewne miejsca i pewien czas. Dlaczego te, a nie inne? Nie wiemy. Bóg to wie. Dlatego Lourdes i Fatima, dlatego Jasna Góra i Maria Zell, dlatego Święta Lipka i Kalwaria Zebrzydowska.

Warto zawierzyć do końca prawdzie o wcieleniu Boga. Wymaga to pokory wobec Boga, tzn. zaufania Jego – nie naszym! – pomysłom na zbawienie człowieka. Bo tylko On wie, jak nas naprawdę uszczęśliwić, czyli zbawić. Alfred Läßle, niemiecki biblista, proponuje refle-

ksję zakończoną jeszcze bardziej prowokującym pytaniem: *Orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat Maryi, dziewiczej Matki Bożej, jakie przedłożone zostały na soborze powszechnym w Konstantynopolu (381), w Efezie (431) i Chalcedonie (451), zachęciły chrześcijan, by już w IV w. dokonać poświęcenia niektórych kościołów Najświętszej Maryi Pannie. O poczuciu bezpieczeństwa, jak również o odwadze religijnej w tamtych czasach świadczy wyraźnie to, że sanktuaria maryjne urządzano w miejscach kultu pogańskich bogiń matek, by uczynić z nich znak ostatecznego spełnienia ludzkich prężyć, ale jeszcze bardziej znak rozstrzygającego sprostowania błędów i odrzucenia czczonych do tej pory bogiń. Znamienne rzeczą jest, że już w V w. w kościołach maryjnych pokazywano relikwie lub pamiątki z życia Maryi czy Chrystusa. W średniowieczu, przede wszystkim w epoce wypraw krzyżowych, zainteresowanie problematyką maryjną koncentrowało się na „domku Maryi” z Nazaretu. Z Palestyny przywożono ze sobą kamienie, ponadto opisy owego domu, w którym żyła święta rodzina z Nazaretu. Wiele maryjnych miejscowości pielgrzymkowych zawdzięcza swe powstanie obrazom Najświętszej Maryi Panny, do których zwracano się w chwilach największej potrzeby. Inne obrazy maryjne po tajemniczej wędrówce czy dzięki wyraźnym znakom, że w danym miejscu chcą pozostać, przybyły tam, gdzie w okresie późniejszym pobudowano sanktuaria maryjne. Maryjne miejscowości pielgrzymkowe XIX i XX w. prawie zawsze powstawały po objawieniach Najświętszej Maryi Panny i ich kościelnym uznaniu. Z pewnością warto byłoby bardzo głęboko zastanowić się nad tym, dlaczego w naszych czasach Najświętsza Maryja Panna zwraca się tak często do ludzkości.*

Pszowska szkoła uśmiechu

Pszów, małe miasteczko leżące na Górnym Śląsku (południowe krańce archidiecezji katowickiej), istniał już na pewno w połowie XIII w. Tradycja podaje, że wówczas na tzw. końcu wsi stał kościół pw. Św. Krzyża. W latach 1265-93 zbudowano tu kościół parafialny pw. Wszystkich Świętych. Był on najpierw drewniany, potem murywany.

Parafia pszowska przeżywała liczne wstrząsy. Ziemię tę w XV w. niszczyły wojny husyckie. Na przełomie XVI i XVII w. kościół parafialny był przez 60 lat we władaniu protestantów. Ludność pozostała jednak wierna katolicyzmowi. Dokumenty z 1719 r. informują, że do parafii należało wtedy 2000 katolików i ani jeden protestant.

Choć Pszów znalazł się pod wpływami Austrii, potem Prus, co roku udawała się stąd tradycyjna pielgrzymka na Jasną Górę. Jedna z nich, w 1722 r., przyczyniła się do narodzin kultu Matki Boskiej w Pszowie.

Zakupiony wówczas w Częstochowie obraz Czarnej Madonny przemałował wodzisławski artysta Fryderyk Sedlecki, nadając mu, jak sam mówił, *polską karnację*. Zniknęła ciemna, ikonalna powaga Jasnogórskiej Madonny. Na płótnie pojawiła się twarz jasna i radosna – „Matka Boska Uśmiechnięta”. Najbardziej charakterystycznym rysem Obrazu Pszowskiej Madonny jest Jej tajemniczy półuśmiech. Został on przez artystę tak lekko i po mistrzowsku wkomponowany w rysy twarzy, że – jak mawiają starzy parafianie – nie każdy ten uśmiech dostrzega i w zależności od stanu ducha i serca patrzącego uśmiech ten bywa różny: bardziej lub mniej wyraźny, radosny lub melancholijny, łaskawy lub dobroliwie pobłażliwy, a nawet sceptyczny... Pszowska Pani się uśmiecha, ale uśmiech ten jakby nie był namalowany, jakby błąkał się gdzieś między Obrazem, a osobą patrzącą. Jakby wypełniał barokową przestrzeń kościoła. Jakby dopiero modlitwa była sposobem na jego odkrycie. Dopiero długie chwile spędzone twarzą w twarz z Matką pozwalają dostrzec ten uśmiech, zrozumieć, przyswoić sobie, rozjaśnić nim własne wnętrze i życie. Wiedzą o tym ci, których oczy stały się czyste i nabrały zdolności widzenia od wpatrywania w Jej twarz. Również ci, którzy uśmiechają się podobnie jak Ona – bo od Niej nauczyli się sztuki życia i modlitwy. Zobaczyć uśmiech Uśmiechniętej to rzecz prosta i trudna zarazem. Zobaczyć i rozumieć ten uśmiech – to wejść w krainę nadziei.

Uśmiechamy się do siebie na znak życzliwości, radości, wspólnoty. Cenimy wartości, które uśmiech wnosi i których jest znakiem. Pogodne rysy twarzy pszowskiej Madonny mówią właśnie o tym: dobro zwycięży, trwaj, warto. Warto wierzyć, ufać i kochać. Mówią też: warto żyć w kręgu prawdy i tych wartości, o których opowiada nasz – Syna i mój – obraz. Zwyciężysz. Już zwyciężasz. Uśmiechnij się – to najpiękniejsza modlitwa w kościele mojego syna.

Co roku najlepszą okazją modlitewnego wpatrywania się w Uśmiechniętą jest tzw. wielki odpust. Odbywa się zawsze we wrześniu, w niedzielę po święcie Narodzenia NMP. Sanktuarium zaprasza słowami, które 130 lat temu zapisał pszowski proboszcz, ks. Skwara: *Abyście doznali dowodu, że kto się pod obronę Najśw. Maryi Panny ucieka, Jej pomocy wzywa, do Niej z dobrą nadzieją biegnie – we wszystkich swoich potrzebach wysłuchany i pocieszony bywa – i od Pana Boga, czego chce, otrzyma.*

Tu się urodziłem, tu, u Jej stóp, nauczyłem się wiary. Tu napisałem wiersz:

Uśmiechnięta

*zawsze wtedy kiedy tu klękam
zapadam w otchłań wspomnień
zapach dzieciństwa
szybkie zdrowaś głosem starego proboszcza
zakrystia gdzie jeszcze echo ludzi
już wtopionych w Boga
odpusty dawne zawsze w słońcu
prymicie z – twarzą mamy gdzieś z boku
„swym synaczkiem” zawsze wieczorem
teraz tu pusto
w tym źródle mojego życia
tylko zapach pozostał
i twarz
Matko Boska
żeby móc znów tak prosto
dźwigać ciężar nadziei
jak te kasztany zielone przed kościołem
Matko Boska
Matko Boska
czym płacisz za ten
mądry uśmiech?
co Ci kaleczy serce
pod starym płótnem?
widziałaś już tyle
z pokornej niskości obrazu
włamywaczy i biskupów
generałów i obłąkanych
babcię moją
i mnie
Matko Boska
Matko Boska*

W drodze do nieba (wariacje Laurentinowskie)

Święto narodzin Maryi dla nieba było obchodzone od V w. na Wschodzie i upowszechniło się pod różnymi nazwami: Wejście, Wniebowzięcie, Zaśnięcie, Przejście do nieba (Transitus). Na Zachodzie

dzie zostało wprowadzone w połowie VII w. Pius XII zdefiniował dogmat o Wniebowzięciu NMP 1 XI 1950 r. Uczynił to w terminach nadzwyczaj zwięzłych, którym sprzeniewierzają się tłumaczenia. Nawet w liturgii tłumaczy się Assumpta przez „wyniesiona”, gdy tymczasem należałoby mówić: „wzięta” (przez Boga na koniec swego ziemskiego życia). Lakonicznie brzmiące orzeczenie zajmuje raptem dwa wiersze: *Niepokalana Dziewica z ciałem i duszą wzięta została do chwały niebieskiej* („Munificentissimus Deus”). To, co orzekł formalnie Pius XII, to aktualna obecność Maryi w chwale zmarłego Chrystusa. Nic więcej. Papież oczyścił dogłębnie treść dogmatu z fantastyki apokryfów: wstąpienie w górę, orszak aniołów, itp. Dogmat abstrahuje od wszelkiego wyobrażenia o przeniesieniu: nie mówi ani o „wejściu”, ani o miejscu „wyżej” albo „niżej”. Słowo „assumpta” – „wzięta”, jest tym samym słowem, przez które Stary Testament wyraża prawdę o życiu w Bogu po śmierci. Pierwszym jego wyrazem wydaje się Psalm 73(72),24. Cierpiący autor tekstu, złamany przez nieprzyjaciół Boga, sytych, bogatych i triumfujących, w końcu zaczyna rozumieć, co go czeka po bolesnych doświadczeniach. Mówi do Boga: *...i przyjmujesz mnie na koniec do chwały*. Psalmista zrozumiał to dzięki medytacji Biblii: Henoch i Eliasza zostali na koniec ich ziemskiego życia „wzięci” przez Boga. Ta łaska jest przeznaczona dla wszystkich sprawiedliwych. Dogmat jest więc wyrażony w najlepszym z możliwych języków: w języku biblijnym.

Dogmaty o Niekpokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu NMP ukazują pełnię miłości Boga do Maryi, pełnię łaski, jaka była odpowiednia dla Niej – prototypu Świętego Kościoła i każdego chrześcijanina. Dogmaty te „wiążą” też Jej początek i kres. Lepiej również rozumie się w ich świetle Jej przeznaczenie: Maryja poprzedza i inauguruje Kościół we wszystkich jego etapach. *W Maryi, jako prototypie Kościoła, ujawniły się: cudowna darmowość daru Bożego u Jej początku i pełnia antycypowanej chwały, jakiej wymagało jej doskonałe zjednoczenie z Synem* (René Laurentin). Tak ukazuje się pełniej sposób działania Boga: na początku swych wielkich dzieł umieszcza On doskonałość „inicjującą”, która zapowiada doskonałość „kończącą”, poza zmiennymi kolejami tego świata. Pięknie i dobrze jest rozpoznawać w Maryi nasz wzór i naszą Matkę, tę właśnie doskonałość inicjującą i kończącą, na wzór doskonałości Chrystusa wedle przedziwnego planu Bożego, w którym przecież uczestniczymy wszyscy.

KS. JERZY SZYMIK

De Trinitate. Wykład

moim studentom

*Ziemia jest pełna nieba, a każdy zwykły krzew płonie Bogiem. Ale tylko
ci, którzy widzą, zdejmują sandały; reszta siada i zbiera jagody.*

Elisabeth Barret Browning

pracowicie
notują

zawieszam głos.
Udaję
że się zamyśliłem
nad tym
co
tak święte a
takie zawile

ale ja tylko patrzę
raduję się chwilą
i
uczę się kochać

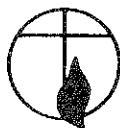
potem mówię
to i owo
czyli wygłaszam
kwestie nader dialektyczne

znów
zawieszam głos
by smakować pokorę
cierpliwych słuchaczy.
Wchodzę

cicho
na palcach
w mądrość nie moją.
Wiem już
że treść jest ważna
tylko do pewnego stopnia

ważniejsze są
iskry
z których kiedyś wybuchnie pożar
spotkanie
burza za oknem
cisza w sercu
krople potu
prawda

V-VI 1994



ks. Jerzy Wolff

Kraj moich marzeń

Publikowany tekst ks. Jerzego Wolffa jest fragmentem jednego z dwóch dłuższych szkiców poświęconych Francji, których początkowe części zatytułowane są: „Kraj moich marzeń” oraz „Paryż i nie tylko Paryż”, przechowywanych razem z ok. 10 książkami Wolffa w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL-u w Lublinie (łącznie ok. 4000 stron w rękopisach i maszynopisach). Szkice te, a także inny, pt. „Trzy róże z kamienia” (o katedrach gotyckich), stanowiły pierwotnie rozdziały książki pt. „Kraj moich marzeń” (w maszynopisie, ss. 355), której powstanie w całości ks. Wolff wydatował mi na okolice 1974 r. Jeden z jej fragmentów, „Purpurowe winnice”, był drukowany w „Znaku” 10/1965. Powstały one po kolejnym pobycie artysty we Francji w 1963 i 1965 r. („Trzy róże z kamienia” są wcześniejsze, z początków l. 50, po pobycie we Francji w 1948 r.) Ok. 1980 r. ks. J. Wolff porządkując rękopisy i maszynopisy swoich książek wyłączył dwa wymienione szkice z „Kraju moich marzeń” i z większości pozostałych powstała książka „O życiu” (ss. 194), natomiast dwa inne „Grottger” i „Chelmoński”, weszły do zbioru „Wybrańcy sztuki” (PIW, Warszawa 1982). W tym czasie pierwotna wersja większości tekstów została przez malarza nieznacznie zmieniona i poprawiona, a całość przerezegowana.

W publikowanym niżej fragmencie „Kraju moich marzeń” artysta wspomina swój długi pobyt we Francji w latach 1929-33, kiedy to uczył się malarstwa w Luwrze, a w czasie wakacji rysował i malował pejzaże w Sanary-sur-mer na Riwierze (1929), Bretanii (1930), Moret k. Fontainebleau (1931) i w Cagnes-sur-mer na Riwierze (1932). Prace powstałe m.in. w tamtym czasie Wolff pokazał na swojej pierwszej wystawie indywidualnej w Paryżu w 1932 r. w galerii „Art et Artistes Polonais”. W zaproszeniu na wystawę artysta Marcel Clavié napisał wówczas: „Jerzy Wolff, absolwent Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, jest artystą subtelny, wyraża w swoich pracach polską duszę i cały jej charakter i poezję. W galerii »Sztuka i Artyści Polscy« wystawia około 25 prac; wszystkie interesujące, tworzone z wielką swobodą i precyzją, zwłaszcza w rysunku, tonach i kolorze. Jerzy Wolff ma uosobienie refleksyjne, pełne zadumy i marzenia i w tej atmosferze została stworzona większość prac o niezwyklej delikatności: »Fragment według Weroneza«, »Pejzaż« z Moret (koło Fontainebleau), »Dom wiejski w Polsce«, »Kącik w ogrodzie«, »Pejzaż«

(z okolic Tulonu), »Ferma w Bretanii«, wszystko to prace o dużej różnorodności i znakomitym rysunku. Koloryt może mniej ciepły niż u Corota i Moneta, jest za to bardziej ściszony i spokojny. Jerzy Wolff jest wytrawnym poszukiwaczem, twórcą nastrojów w takich pracach, jak: »Dom wiejski«, »Most kolejowy«, »Brzegi Loing« i »Kanał«. Prace te zdają się zaledwie naszkicowane tyle w nich delikatności, uroku i finezji. Jednak osobowość i finezja artysty zaznaczyły się może najsilniej w miedziorytach i akwafortach. Jest pewne, że Jerzy Wolff zdobędzie osobowość w miedziorycie i akwafortcie, w których tylu innych zdobyło mistrzostwo. Następujące prace, które wystawia: »Portret Piłsudskiego«, »Portrety według Matejki«, »Portret według Leonarda da Vinci«, »Dwa pejzaże« etc. ukazują, do jakiego stopnia artysta starał się być wierny zamierzeniom mistrzów, którzy go inspirowali. Byłoby interesujące w epoce, która wydała tylu rysowników i malarzy wyodrębnić szczególną osobowość Jerzego Wolffa, który w różnorodnych swoich pracach stara się przekazać wiernie i z miłością odczute wzruszenia. Zasługuje on więc na uznanie ze strony znawców, gdy w zaciszu swej pracowni pod dyktando swej entuzjastycznej młodości stara się przekazać – jak pisałem pewnego dnia o innym artyście – całą wibrację swego serca” (z franc. przeł. Wojciech Brylicki, malarz, komisarz niemal wszystkich wystaw indywidualnych J. Wolffa i jego przyjaciół).

K.H.

Leży oto przede mną mapa Francji, lecz dawna. Właśnie z tego okresu, który mi jest tak bliski, z tego roku, mniej więcej, kiedy słowik ów śpiewał w dawnym moim ukochanym Paryżu. Śpiewa chyba on zresztą dotąd jeszcze – w eterze. Ale śpiewa, to ważne, a gdzie śpiewa, już mniejsza. Zawsze ktoś go posłyszysz. I zachwycisz się pewnie. O to zresztą tu chodzi. Był sobie pozwolić na zachwyty jedynie tym, co warte zachwyty i co dla ciebie pokarmem będzie pewnym, oczywiście duchowym. Reszta nie jest już ważna. (...)

Można przecież po mapie tak wędrować oczami, jakbyś kofimi wędrował czy piechotą, czy może statkiem rzeką ciągnionym z brzegu również przez konie, jak to kiedyś w owej Francji bywało, gdzie się teraz w imaginacji znalazłem.

Lecz od czego tu zacząć? Na czym skończyć, to mniejsza, to się samo ostatecznie okaże.

Zawsze miałeś ogromną predylekcję do morza, a ta Francja, ta twoja, otoczona tak była morzem, jako jest dzisiaj. Z tym że kiedyś to morze ustrojone bywało żaglowcami tak pięknie! Wiele piękniej

niż dzisiaj, skoro dzisiaj żaglowców wielkich prawie już nie ma – jeno jakieś tam szkolne. Kiedy dawniej widziałeś ich bez liku – łabędzie niby jakieś prujące fale szare, błękitne. W czasach, kiedy się Corot musiał również w nich kochać, skoro one malował często bardzo, jak ładnie! (...)

O, wy brzegi zielone milej bardzo memu sercu Bretanii i wy, brzegi słoneczne kolorowej Prowansji; brzegi szare Normandii tą szarością Corota, która tak mi jest droga – jakże ja was lubiłem i kocham! W myślach często oglądam krasę waszą od nowa, jakbym miał was nie w oczach wyobraźni jedynie, ale ciała, ustawicznie, wciąż dalej. (...) Ach Bretanio, Bretanio! Ileż ja ci zawdzięczam wrażeń różnych, którymi żyję stale poniekąd. Bylem zaczął wspominać. A wspominam cię jeszcze i wspominać wciąż będę. (...) Taki piękny ten wieczór dzisiaj, port ten nieduży, sardyńkowy, i statki, i na brzegu rybacy w strojach jakby dobranych, by twe oko artystyczne radować. I ta cała zielona wstęga niby, co morze od południa w tej Bretanii tu zdobi – drzewa, drzewa i drzewa! Zagubione wśród zieleni wioszczki, fermy czasem, pojedyncze chałupy. Jedna całkiem szczególnie w serce moje zapadła, była bowiem pokryta strzechą taką, jak u nas. I do tego strzechą również zieloną...

(...) Nie zapomnę więc nigdy, sprzed już niemal pół wieku, mych spacerów przez pustki kolorowe „bajecznie”, oblegające podówczas St. Mamès – miasteczko, wieś nieomal, leżące niedaleko Moret, wstawionego pobytom oraz śmiercią Sisleya. Wielki to był pagórek z jednej strony oblany, jak objęty, Sekwaną, z drugiej znowu Luengą (tak ją kiedyś nazywał ktoś z mych bliskich po polsku) oraz onej przeuroczym kanałem.

Ach to Moret! Jakże ja je lubiłem! Że nieomal już właściwie kochałem. Nie dziwiłem się zatem Sisleyowi ni trochę, że je również pokochał i w nim osiadł na stałe, by tam umrzeć w owym domku niewielkim, który kiedyś odwiedziłem – jesienią, wczesną bodaj jesienią. Dzień był wtedy pochmurny i do tego zmierzch jeszcze bardzo ładnie pachnący liśćmi na pół zwiędłymi, więc decorum ogólne pasowało wybornie do odwiedzin tych moich kogoś dawno zmarłego, bo przed laty z górą wówczas trzydziestu.

Jako impresjonista był dla mnie Alfred Sisley kimś bliskim. Tylem o nich się naczytał, nawidział ich obrazów w Paryżu. Stąd nazwisko Sisleya nie jedynie człowieka, jego tylko, wyraża, ale całą najdosłowniej epokę – wtedy dla mnie jeszcze żywszą niż dzisiaj, skorem w moim malarstwie odszedł od ich koncepcji już dość bodaj wyraźnie. Ale nawet i dzisiaj niechbym tylko posłyszał słowo: Nadar – powiedzmy – zaraz mi się pojawia w wyobraźni ów lipiec, kiedy

„oni” swą pierwszą szykowali sławną dzisiaj wystawę u Nadara akurat, której sukces był taki, ale śmiechu przede wszystkim, że biedny Nadar zamknął podwoje jej dość rychło, przed czasem. W sam czas raczej w obawie, by mu ludzie łaskami nie zniszczyli zakładu.

Potem będą im jeszcze wymyślali od głupców i szaleńców po pismach, aby w końcu, niedługo, skłonić czoła przed nimi nieraz może ich wielbiąc nawet ponad zasługę. Bo tak bywa, że jeśli kogoś z błotem wymyślasz, to go później uwielbiać będziesz wreszcie nad miarę po to, aby sumienie jakoś sobie oczyścić, w drugą skrajność najwyraźniej wpadając. W skrajność wreszcie, polegającą na „wściekłym” poszukiwaniu nowości.

Jesień, wieczór – dwa zatem kresy jakieś, budzące w duszach naszych echa wszystkich w naszym życiu przemijań. One zaś, przemijania te – wiele z nich przynajmniej – tkwią nam w sercu, jak drzazgi. Jakże trudno z przemijaniem się zgodzić – tego, oczywiście, co dobre! Śmierć na ogół nam raczej przedwczesna w jakiś sposób się zdaje: chciałbyś jeszcze coś stworzyć, czegoś jeszcze dokonać...

Z tym że jednak najlepsze są te śmierci „przedwczesne”. Siebie przeżyć... to straszne!

A do tego ten domek zdał się pusty, pracownia również pusta. Od lat wówczas trzydziestu... Skoro Sisley umierał w końcu samym ubiegłego stulecia. I umierał człowiekiem wcale jeszcze, w chwili śmierci, nie starym. Musiał zatem odchodzić z żalem pewnie z tej ziemi, to tutejsze opuszczał z bólem chyba dotkliwym. To Moret – ładne takie. I płócienną tułaję był stworzył! Tyle mu więc zawdzięczał! A tu trzeba się rozstawać na zawsze!

Może zatem w miesiącach, którym spędził tam latem, jego myśli krążyły wciąż nad miastem, nad krajem, przywiązane w jakiś sposób do tego, co dawnym było Moret, a com jeszcze tego lata oglądał, kiedy byłem, malowałem i kiedy wciąż mi Sisley przed oczami stał, skoro tyle jeszcze tam wtedy było z niego, z Sisleya. Te topole chociażby, które były za niego, młode całkiem, a które za mnie były już duże, dorosłymi, ogromnymi drzewami. Nie wycięto tego lata ich jeszcze. Obok młynów na moście, ponad rzeką, stojących przechodziłem najdosłowniej codziennie. On te młyny ileż razy malował! Stały dalej za mych czasów, nietknięte. Teraz, gdyby się zjawił, cudem jakimś, z powrotem, już by młynów, ani topól nie zastał. Młyny wojna zrujnowała, topole... te wycięto po wojnie. Inne zmiany też musiały nastąpić. A jeżeli nie dostrzegłem ich wszystkich, to dlatego, że byłem nazbyt krótko, przejazdem (w 1948 r. – K.H.). Jeśli tylko przejazdem, to dlatego, że dostrzegłem brak tych młynów, tych topól i nie chciałem wobec tego zostawać – dłużej nieco, bo może byłbym

inne też zmiany odkrył również bolesne? A boleści się trzeba, jeśli można, wystrzegać. Tyle takich jest, które nie wolane, same z siebie nadchodzą...

Wolę zatem dzisiaj jeno wspominać. A wspominać wciąż warto, skoro było Moret dla mnie jak gdyby pewnym lubym streszczeniem tej Ile-de-France, gdzie lata długie moje francuskie upłynęły, płynęły. I są teraz mym myślom całkowicie, bez przeszkody, dostępne. Mogę fruwać najswobodniej, gdzie zechcę, gdzie im frunąć w dniu dzisiejszym rozkażę. A dziś każę im lecieć nad Sekwanę mą miłą i „Luen-gę” mą miłą, by raz jeszcze odwiedzić Moret nad nią leżące, które w moich wspomnieniach pozostało wciąż żywe: ze starymi młynami, topolami znad rzeki, z tym kanałem, gdzie lubił tak ogromnie przebywać skryty całkiem przed światem, bo nade mną się sklepał dach zielony tak gęsty, że kto mógłby mię pod nim dojrzeć – gdzie tam, nie sposób. Tak więc byłem bezpieczny, tak się czułem bezpieczny ponad owym kanałem, jak króliki w swych norach – bezpieczniejszy, i wiele...

(...) To Moret zaś cenne mi się wydawało tym bardziej, tym cenniejsze, że je wówczas żegnałem. Dla umarłych czas przestał całkowicie się liczyć – to Sisleyowe więc Moret trwa uparcie, nie zmienione, do dzisiaj. Dotąd nici tysiącem powiązane z nim jeszcze. Nie dlatego, bynajmniej, by miał swoje widzenie świata komuś narzucać. Z tym że o nim tam myślisz ustawicznie – i tyle. Można bowiem na wszystko po swojemu tam spojrzeć. Chociaż on je obdarzył nową formą, bezwarunkowo, istnienia, skoro właśnie dla niego i ze względu na niego sam spędziłem tam przed laty wakacje. A nie byłbym, prawdopodobnie, bez niego. Tak to malarz, jak Midas, wszystko w złoto gotów w świecie przemienić, byle tylko najprawdziwiej malował. Byle tworzył rzeczywiste malarstwo – nie pozory jedynie, które będą gotowi ludzie przyjąć za ziarno.

Stąd, jeżeli czy powiesz, czy posłyszysz: Moret – zaraz Sisley ci przed oczy się jawi.

A jeżeli wymówić: Aix – to znów Cézanne ci w pamięci się zjawia z całym swoim przewspaniałym malarstwem.

Stąd, gdym w czasie mej króciutkiej wizyty w Moret nie zobaczył na moście starych młynów ni topól ponad rzeką rosnących, tak te braki przeogromnie odczułem, jako krzywdę wyrządzoną zmarłemu. Skoro Sisley swą sztuką je tak jakby w pewnym sensie uświęcił. Tak je podniósł swoją sztuką ku sobie, że odmiana tam wszelka zda się zbrodnią jakby jakąś nieomal.

Z jakim za to wzruszeniem oglądamy to dawne, które dotąd trwa takim, jakim było przed laty i trzydziestu, i więcej. Dziś już więcej – i wiele!

Niebo zatem w kolejności najpierwszej, które w swojej zmienności wciąż jest takie, jak było. Wciąż tak po nim fruwać – zwykle mówi się: płyną – kolorowe i lekkie, poetyczne obłoki. Ponad Francją szczególnie: i świetliste, i lekkie. Tym jedynym najprawdziwiej jej światłem tak barwione prześlicznie, jako nigdzie, pewien jestem, na ziemi.

Aix – Cézanne; Moret – Sisley. Czy on je przedstawił obiektywnie i w pełni? Kwestia może się zdawać absurdalna właściwie. Malarz wcale nie po to tworzy, aby „przedstawić”. Malarz obraz chce stwarzać. Gdyby nawet przedstawił, to o PEŁNI by mówić w żaden sposób nie można. Pełnia nam się wymyka, nie możemy w żaden sposób jej objąć. A tym bardziej „pełnia” jakaś natury...

Ale, jeśli pracuję przed naturą, jak wielu, bardzo wielu w przeszłości, to jednakże przedstawiam, w jakiś sposób, na pewno. I to wcale nie jest takie nieważne JAK przedstawiam, skoro ona przedstawiam i mam zamiar to czynić. Tak jak dawniej istniało, tak i dzisiaj istnieje to „przedstawiające”. Z tym, że jednak nie każdy pragnie w swoim malarstwie i TO SAMO przedstawiać i TAK SAMO przedstawiać.

Stąd tak wielkie bogactwo wszelkiej sztuki – bezkresne prawie jakby, nieomal. Nie każdego z malarzy zajmie bowiem w naturze ta jej strona, nie inna. Jednych barwa zajmuje nade wszystko, a innych: walor, linia – stąd taka różnorodność przeogromna widzenia. Jeden sięgnie do głębi jakby jakoś przedmiotu, drugi ślizgać się będzie po onego powierzchni.

Alfred Sisley był z takich, co zajęli się tylko reakcją formy chromatyczną na światło. Reakcją jej naskórka – to wszystko. Przedmiot zatem u niego, jako masa, tak jak gdyby właściwie nie istniał. Obraz również dla niego, jako pewna określona konstrukcja: linearna, brylasta – też właściwie, prawdę mówiąc, nie istniał.

A Cézanne... ten wyraźnie odmienną zajął w sztuce postawę. Linearna konstrukcja jest dla niego czymś ważnym. Bryły również czymś ważnym jako środek budowania obrazu. To był jakiś architekt budujący swe płótna z uproszczonych brył właśnie: stożka, kuli czy walca, czy też nieraz sześcianu. Chciał budować tak płótna. Ale czy je budował...?

Że dla takich, jak Sisley mas nie było właściwie, to jest wiele mniej dziwne, lecz jest stokroć dziwniejsze, że w widzeniu i takiego Cézanne’a one również nie istnieją właściwie.

Impresjoniści przestrzenni byli, wprowadzając do swych płócien powietrze – ten jest również przestrzenny, ale głównie dlatego, że o bryłach wiadomości posiadał raczej jakby przede wszystkim z dotyku. Dotyk o nich mu mówił w większej mierze, zdecydowanie, niż oko. Jego wizja, to widać, nie sięgała do wnętrza form przestrzennych – w pewnym sensie podobnie, jak widzenie, dajmy na to, Sisleya. Z tym, że tu i różnica była wielka, bo Sisley się z widzeniem tym swoim godził łatwo – Cézanne się zgodzić nie mógł, w żaden sposób, to widać w całym jego, literalnie, malarstwie. Aby sobie z tych rzeczy lepiej nieco zdać sprawę, przypomnijmy, wśród Holendrów, Vermeera. Ten przestrzenność osiągnął całkowitą, bym powiedział, widzenia – plastycznego widzenia – w takim stopniu, jak bodaj nikt ni przed nim, ni po nim. Operując środkami: równie barwą, jak walorem i linią w równowadze elementów zupełnej. Przenikając też formy do samego, mógłbyś mniemać, ich „jądra”. „Drugim” jakimś, rzec by można, spojrzeniem – już nie oka – intuicji genialnej. Osiągając tym samym taką pełnię, o jakiej tylko marzyć innym wolno – nic więcej.

Stąd też o nim dałoby się powiedzieć, że on swoje rodzinne Delft przedstawił w „Widoku” w pełni takiej, że się zdaje zupełnie niedostępna dla innych właśnie z racji owej pełni akurat. W jego bowiem „wyborze” – sztuka pewnym „wyborem” z konieczności jest zawsze – pomieściło literalnie się wszystko, co się w oku zmieścić zdoła, po prostu. Tego nawet jak gdyby nie dosyć, kiedy o nim się myśli. Tak zupełnie jak gdyby poza „wszystkim” coś jeszcze dało się pomyśleć...

W każdym jednak razie równie na Sisleyu, jak i na Cézanne’ie na każdego z nich, respective, malarstwie wycisnęła piętno bardzo mocne natura, z którą obcowali po malarsku na co dzień. Na Sisleyu francuska Północ oczywiście, na Cézanne’ie zaś strony jego miłe rodzinne – francuskie wobec tego Południe. I do tego Południa pewien aspekt szczególny, skoro ono tam staje nam przed oczy w powadze wielkiej bardzo, a nawet pewnym majestacie, którym twórczość Cézanne’a zda się naznaczona – tak on bardzo zrośnięty był ze swoim tym krajem. W stopniu niemal właściwie przedziwnym.

Nieraz bowiem i gdzie indziej się zdarzy, że wykrzykujemy: istny Corot czy Sisley! Widywałem zakątki, gdzie przed oczy mi stawał nieodparcie Courbet. Ale mieć wrażenie, że się weszło pomiędzy płótna czyjeś, dosłownie – tegom poza Aix nigdy nie doświadczył w tym stopniu. Tam nie mogłem się nijak oprzeć jakby złudzeniu, że przed sobą mam wszędzie rozwieszone Cézanne’y – jego płótna olejne, akwarele, rysunki. Wciąż się na tym, ustawicznie łapałem. I to mi

się wydało tak radosnym odkryciem, że „się nie posiadał” literalnie z radości. Czasem nawet po prostu i sosnowe gałęzie tak się układały „koronując” jak gdyby ten czy ów pagórek albo świętą Viktorię, żeś nie wiedział, jak wyrazić twe szczęście.

Górę świętej Viktorii, górę zgoła przedziwną. Nigdy bowiem dotychczas, wobec żadnej innej, nie odczuwał takiej wielkiej radości. Szczęścia zgoła wobec dziwnej tej skały, z kształtów dobrze oczywiście mi znanej – w takim stopniu, jak żadna z gór znajomych na ziemi. Gdy ją ujrzałem, to sobie jeszcze lepiej zdałem sprawę, jak ogromnie, całym sercem, ją kocham. Jakby to był ktoś żywy, z kim mię tysiąc bez mała nici łączy, łączyło, będzie łączyć także kiedyś, w przyszłości.

Czy to sprawa przede wszystkim Cézanne’a, tego nie wiem, nie powiem. Czy też czegoś innego, czego wykręć w mrokach serca nie sposób? Kto by mi to na tym świecie powiedział? Nie ma takich, takiego.

Gdybyśmy wieczór, po króciutkim pobycie, odjeżdżali tuż przed samym zachodem, góra cała płonęła złotym ogniem tak pięknie, że mi wtedy się zdało, że opuszczam w niej KOGOŚ – nie coś wcale, lecz kogoś. Kogoś bardzo sercu memu bliskiego. I kto również odegrał rolę, wielką tym razem, w życiu Pawła Cézanne’a. Oraz w życiu, zapewne, ludzi także i dawnych wszystkich owych stuleci, które ponad tą skałą przepłynęły od początku do dzisiaj, ogrzewając ją słońcem w letnie wielkie upały, gdy Południe bywa sobą najbardziej. Była złota ze zwiewnym, leciuteńkim, różowawym odcieniem, skoro dzień się w owej chwili już kończył – październikowy, pogodny, cichy, słoneczny dzień. Jeden z owych dni czystych, jakby oczy też przeczyste dziecięce, dni, którymi nam jesień, ta słoneczna, nam ze sobą rozstanie usiłuje nadaremno osłodzić.

Góra była złotawa i szczególnie się zdawała dostojna – majestatyczna po królewsku w swej krasie. Góra „święta” – z nazwy swojej zwycięska. Gdzieś tu bowiem u jej właśnie podnóża Mariusz rozbić miał Cymbrów, chroniąc Zachód już podówczas przed klęską, co mu znowu zagrozi w kilka wieków „śmiertelnie”. Ta wiktoria to jest jeden, wobec tego, z kamieni, z jakich z czasem wzniesiono to Imperium Romanum – światło jakieś, w pewnym sensie, bezsprzeczne, którym dotąd wszyscy jakoś żyjemy.

Gdyby później Gallowie wypędzili byli z Galii Cezara, to nie byłoby Francji, Aix nie byłoby także i Cézanne’a by nie było podobnie. Skoro urodziło i wykołysało go właśnie Aix, wychowała łacińska z ducha swego zaś Francja.

Kiedy tylko ją wspomnę, zawsze mię ta przedziwna „campagne d'Aix” zachwyca. (...) Ziemia to jest szeroka i o rytmie tak długim, by w nim zmieścić się mogła wielkość kraju rodzinnego Cézanne'a. Pejzaż, który swe plany, choćby nawet najdalsze, w takim zawsze nam podaje konkrety, aby nic tu sprzed oka nie uciekło, nie zgubiło się w mgiełkach, jak to dzieje się często w naszych stronach mniej gościnnych, północnych.

Kraj to zatem konkretny, jawi bowiem się oku bez obślonek, nie-domówień nijakich, trzeźwy więc się wydaje, a zarazem tak nasiąkł tajemnicą, jak gąbka wodą czasem nasiąka. Tutaj bodajże winem, gdyż nie byłby inaczej tak upojny, tak bardzo.

Tyle tylko, że owa tajemnica z tych nie jest, co się gubią w bezkresnych stepach jakichś, powiedzmy. Tu jej szukać nie trzeba, tu ją znajdziesz natychmiast. Każdy nią tu promieniuje pagórek, obrysy skalny wszelaki, pinia każda czy srebrnawa oliwka, czarny cyprys – wręcz wszystko. Tajemnica tak dawna, sprzed lat wielu! Lecz także i niedawna, bo „dzisiaj” nią też tutaj nasiąkło. Jej imiona to: rue Boulegon i chemin des Lauves, brzegi Arc, i Château-Noir. Wszystkie one dotychczas muszą jeszcze pamiętać Cézanne'a: i starego, i młodego, zarówno.

Przeszłość dalszą podobnie, jakiej dzisiaj nikt nie zna, ale której obecność wszędzie tutaj „namacalnie” wyczuwasz. Zadumaną jak gdyby w każdym muru, literalnie, załomku; każdej okna też, podobnie, żrenicy spoglądającej na cours Mirabeau, być może, w pluski fontann zaśluchanej, a przy tym zadziwionej zapewne strojów taką przeogromną odmianą, obyczajów, podobnie – od tych czasów zamierzchłych, kiedy w latach „króla słońca” Aix owo pałacami zabudowano tak hojnie! Pamięć zaś dzisiaj ludzka ta, zawodna...? Kiedym pytał o Cézanne'a po sklepach – nie wiedziano nic o takim, jakoby...

Wisi dziś tam w katedrze obraz z schyłku gotyku – gorejący „Mojżeszowy” krzak dawny. On tam właśnie zdjełkuje z nóg sandały. Podobny mi się wydał ogromnie do starego tutejszego Cézanne'a. W czym się zgadzam zupełnie z Emilem Bernard. On to pierwszy był odkrył podobieństwo owo przede mną.

Tak to zatem Cézanne „in effigie” by patrzył dotąd jeszcze na kraj swój z dawną swoją, bez wątpienia, miłością, skoro tyle krajowi temu przecie zawdzięczał – tyle przy tym splendoru mu zarazem przydając. Bo go dotąd wciąż tam jakoś dostrzegasz i to dzieje się z przyczyn niebagatelnych z pewnością – on tam musi być dotąd jeszcze, widać, w jakiś sposób obecny.

Jest, istnieje we wpływie, jaki wywarł nań kiedyś kraj ów jego rodzinny, a zarazem i w glorii, którą kraj ten ozłocił swym malar-

stwem na zawsze. Stary bardzo tradycją, stary niby wyglądem, a zarazem tak wdzięczny jakąś całkiem niegasnącą młodością. Kraj ów taki klarowny najprzedej w konstrukcji!

I ta jego klarowność może właśnie sprawiła, ona była klimatem sprzyjającym ogromnie, by się w oczach Cézanne'a świat pojawił natychmiast, może jeszcze w dzieciństwie, jako pewna doskonała konstrukcja? A że później koncepcja owa z czasem dorosła, nic dziwnego więc wcale, że się ona przejawia w płótnach jego bardzo wielu dojrzałych. Różnych „Etaque”, „Sainte Victoire” oraz martwych naturach, gdzie świat zdaje się taki uładony wspaniale, jakby przetrwać miał jeszcze długo bardzo, niejeden najstraszniejszy kataklizm. A z pewnością już wielką zmianę mody, nastroju, wszelką pogoni obłąkaną za nowym. Kiedy fale opadną, wtedy sztuka Cézanne'a znów ukaże się niby skała jakąś wspaniała, gdzie świat, jakby w zwierciadle, się odbija, się widzi – krasy pełen, dostojęństwa, umiaru. Nie jedynie konstrukcji linearnej i bryły – co jest również piękną – ale krasy chromatycznej przeważnie. Skoro takie bywają cézanne'owskie obrazy, wobec których myślimy nieodparcie o szczytach. Gdzie czerwienie i żółcie oraz dalej błękity czymś się zdają tak cennym! Gdzie materia promienieć zda się blaskiem tak jasnym, że przychodzi ci na myśl Vermeer nawet, a to jest dużo bardzo, ogromnie!

A on przecie zacerpnął cézanne'owską swą cenność, chromatykę swą, nie skądinąd, jak z obserwacji codziennej kraju swego – to jasne. I tę miłość o kraju swej młodości, dzieciństwa, razem z jego oczywiście obrazem, wnosił z sobą pod dachy swej pracowni – tej starszej czy tej nowszej, zarówno. A gdy nieraz pracował „na motyw” w plenerze, to się pławił, pławić musiał najdosłowniej w zachwycie nad tym niebem wysokim, które z góry spogląda, dzisiaj także, na pagórki, i skaliste niekiedy, na doliny które niby są po to, aby góry się zdawały wznioślejsze. Na szarości skał takich, niebieskawych, co sterczą z gleby żółtej, złotawej, by te wszystkie złotości swą szarością niebieskawą podbijać. I na owe zielenie – pinii oraz oliwek, które po to istnieją, aby przy nich czerwienie wszelkie: czy to terenu, czy też dachu jakiego wydawały się zdecydowanie czerwieniejsze. I grające przez to ładniej z zielenią.

By Cézanne'a zrozumieć, a więc odczuć naprawdę – trzeba na to pojechać na Południe koniecznie. Choć on także malował na Północy niekiedy, to Południe jednakże, to francuskie, stanowi jego małą, zdecydowanie, ojczyznę.

do druku podał Krzysztof Harbaszewski

Zbigniew Sudolski

Między kłamstwem i prawdą

W 150-lecie sprawy „matki” Makryny Mieczysławskiej

Sprawa „matki” Makryny Mieczysławskiej to jedna z największych mistyfikacji w dziejach kultury, obyczajowości i duchowości polskiej XIX w., zwłaszcza w dziejach Wielkiej Emigracji polskiej we Francji w latach czterdziestych ubiegłego wieku. Fascynująca jest w tej historii zarówno sama osobowość mistyfikatorki, mechanizmy jej działania, jak i przedziwna jej recepcja, w której współcześni są wyraźnic współtwórcami tej mistyfikacji, współdziałając z jej bohaterką. Rzadko się zdarza, by mistyfikacja spotkała się z tak entuzjastycznym przyjęciem, miała stosunkowo tak krótki żywot i przeszła tak zróżnicowaną recepcję – od całkowicie niemal bezkrytycznej apoteozy i uświęcenia, przez próby jej podważania, aż do zdecydowanie krytycznego potępienia i odrzucenia. Z perspektywy 150 lat dzielących nas od pojawienia się Makryny Mieczysławskiej warto dziś spojrzeć na tę sprawę ze spokojem, bez uprzedzeń i potępień, warto się pokusić o obiektywną ocenę samej mistyfikatorki, jak i próbować szukać źródeł tej dziwnej mistyfikacji oraz jej nieprawdopodobnego wprost sukcesu.

Najmniej pewnych informacji mamy o samej mistyfikatorce. Podobnie jak we wszystkim, o czym mówiła, tak i tu poruszamy się po dość grząskim gruncie, w którym tkwią jednak elementy prawdy, tworzące dość barwną mozaikę jej losów. Kim jednak była naprawdę, jaka była jej genealogia, nie dowiemy się już chyba nigdy. Według jej relacji miała się urodzić w 1784 r. w Stokliszkach w woj. trockim, w rodzinie szlacheckiej, ojcem jej miał być Józef Mieczysławski, a matką Anna z Jagiełłów; miała mieć według późniejszych relacji cztery siostry, z których dwie miały być wydane za cudzoziemców. Niemal każda z tych informacji wydaje się zmyśleniem – za obcokrajowców wychodziły bowiem za mąż panny zamożne, gdy tymczasem nikt nie słyszał o takim możliwym domu na Litwie, do tego jeszcze spokrewnionym z Jagiełłami. Taką genealogię Mieczysławskiej podważa również jej niezwykle prostacki sposób bycia, mówienia oraz fakt, iż była niemal półanalfabatką. Jest niemal pewne, że sięgając do

takiej genealogii, mistyfikatorka pragnęła dodać sobie splendoru. W mrokach więc i domysłach pozostanie prawdziwe jej pochodzenie. Przypuszcza się nawet, iż mogła się wywodzić z nieznannej rodziny żydowskiej i na chrzcie u mariawitek przyjąć imię i nazwisko Makryny Mieczysławskiej¹.

W 1808 r. miała wstąpić do zakonu bazylianek w Białej, a następnie w takimże zakonie w Mińsku dojść nawet do godności przełożonej. Pewne elementy tych informacji są niewątpliwie prawdziwe – Mieczysławska na pewno była w zakonie bazylianek (jakaś Izabela Jagiełło była nawet ksienią w Białej, skąd zapewne pomysł posłużenia się tym nazwiskiem w swej genealogii), ale pełniła w nim raczej podrzędne funkcje sprzątaczkii lub kucharki; stąd rozeznanie Mieczysławskiej w historii prześladowań unitów na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej. Pewne jest, iż w Mińsku żadna Mieczysławska nie była ksienią, sam klasztor uległ wcześniej kasacji, a sama Mieczysławska już w końcu lat dwudziestych porzuciła życie zakonne, była jakiś czas pokojówką u Czetwertyńskich i nawet wyszła za mąż za kapitana rosyjskiego Wincza (zm. 1830).

Kasata unii w 1839 r. w związku z apostazją biskupa Józefa Siemaszki (1839) i nową falą represji, jakiej doznają unicy i zakony bazylikańskie na terenach wcielonych do Cesarstwa, mobilizuje Mieczysławską do działania. Już wówczas na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych, jeżdżąc po dworach, Mieczysławska odgrywała rolę skrzywdzonej bazylianki, prawdopodobnie w 1840 r. została aresztowana, poddana śledztwu, ale udało się jej wymknąć spod dozoru policyjnego i schronić w klasztorze bernardynek w Wilnie, gdzie pełniła rolę szafarki i niewątpliwie wówczas też docierały do niej najświeższe informacje dotyczące represji carskich wobec duchowieństwa i zakonów unickich. Mieczysławska przejawiała ogromne zainteresowanie martyrologią swych współwyznawców, układa z tych dramatycznych wydarzeń barwną mozaikę swych rzekomych męczeńskich losów. Niewiele tu nawet musiała dodawać, gdyż prześladowania unitów na Podlasiu i Chełmszczyźnie były istotnie krwawe. Ona się jedynie z ich tragicznymi losami zidentyfikowała, a dla dodania wiarygodności swym rewelacjom dorobiła sobie genealogię tak świe-

¹Takie sugestie można znaleźć w biogramie Mieczysławskiej opracowanym przez Jana Wszołkę dla *Polskiego Słownika Biograficznego* 1929 i w książce ks. Jana Urbana: *Makryna Mieczysławska w świetle prawdy*, Kraków 1923, nakładem „Przeglądu Powszechnego”.

cką, jak i zakonną, podając się za przeoryszę (matkę) bazylianek mińskich.

„Matka” Mieczysławska, choć była kobietą niezwykle prostą, odpowiedziała wyzwaniu swego czasu. I nie są tu istotne takie czy inne niezgodności szczegółów w jej opowieści, nie jest istotne pytanie, czy była osobą chorą psychicznie, cierpiącą na rozdwojenie jaźni, czy była to mistyfikacja świadoma. Całej prawdy nie poznamy bowiem już nigdy. Potrzebne jest inne podejście i interpretacja źródeł tej wielkiej mistyfikacji. Znakomicie to ujął Z. Krasieński, jak zawsze wnikliwy w swych sądach, gdy pisząc 12 V 1848 r. do D. Potockiej, snuł refleksję na temat „matki” Makryny: *Gdy jakie czucie w świecie powszechne, zawsze się zdarza, że pojedynczy jakiś człowiek to czucie na siebie jednego przemieni i wystąpi krystalizacją tego czucia. Wielu nawet pojedynczych ludzi o to się kusi i stara, i wielu przepada w tym kuszeniu się o wyrażenie sobą powszechnej żądzy ludzkiej*².

Mieczysławska istotnie swoją dramatyczną historią odpowiedziała na zapotrzebowanie swego czasu. Nie wiem, czy kiedykolwiek dowiemy się, kto ją do odegrania takiej roli przysposobił. Faktem jest, iż w 1845 r. wyruszyła przez Poznań na zachód. Chyba nieprzypadkowo jedzie przez Wielkopolskę, gdzie w tym czasie trwają pod wodzą Ludwika Mierosławskiego przygotowania do wybuchu powstania. Kościół rzymskokatolicki diecezji poznańsko-gnieźnieńskiej znany był też ze swej zdecydowanej antypruskiej postawy i z podjętych już w 1842 r. udanych prób wysłania emisariusza do Rzymu (był nim świeżo wyświęcony ks. Aleksander Jełowicki) w celu poinformowania ówczesnego papieża Grzegorza XVI o prawdziwym stanie Kościoła w Polsce. „Matka” Makryna dostarczyła znakomitych i nowych argumentów przeciw zaborcom, była też żywym świadectwem. Czyż można się dziwić, że zainteresował się nią zarówno ówczesny biskup poznański Leon Przyłuski, jak i Tytus Działyński? Oczywiście nikomu nawet do głowy nie przyszło, by badać prawdziwość rzekomej męczennicy za wiarę, by odsiewać ziarno prawdy od plewy mistyfikacji, bowiem „matka” była przede wszystkim wymownym i potrzebnym świadectwem, mogła odegrać niezwykle ważną rolę polityczną w Watykanie, zwłaszcza w obliczu zapowiadzianej na jesień 1845 r. wizyty cara Mikołaja I u Grzegorza XVI, znanego ze swego krytycyzmu wobec polskich ruchów narodowowyzwoleńczych.

² Z. Krasieński, *Listy do Delfiny Potockiej*, Warszawa 1975, t. III, s. 687.

Był też jeszcze jeden bardzo istotny powód skierowania Mieczysławskiej do Paryża i Rzymu – to coraz aktywniejsza działalność Koła Sprawy Bożej Andrzeja Towiańskiego, potrzeba potępienia jego „sekciarstwa”, a przede wszystkim kształtujących się w tym Kole tendencji prorosyjskich, prób zjednania dla towianizmu cara Mikołaja I wyrażonych w słynnym adresie opracowanym przez Aleksandra Chodźkę z inspiracji samego mistrza (1844). Pisze o tym wyraźnie Z. Krasiński, radzący księżom zmarłych zmartwychwstańcom, by *potędze piekielnej Towiańskiego*, w którą popadł Mickiewicz, przeciwstawili *potęgę Makryny, nabytą zasługą męczeństwa*, działającą mocą właściwą *duchowi ludzkiemu wywyższonemu ofiarą, walką, miłością, cieniem*³.

Moment pojawienia się Mieczysławskiej w Poznaniu i jej podróż do Paryża, dokąd przybyła 10 IX 1845 r., zainteresowanie, jakie wzbudziła w kręgu kształtującego się od kilku lat polskiego zakonu księży zmartwychwstańców, był niezwykle ważny z punktu widzenia politycznego i patriotycznego. Jej bezpośrednim opiekunem nieprzypadkowo zostaje zmartwychwstańiec ks. Aleksander Jełowicki, a spowiednikiem „matki” jest ojciec Maksymilian Ryłło, jezuita; zdaje się to wskazywać, iż również ten zakon współtworzył legendę „matki” Makryny. Ojciec Ryłło przekazując „matkę” ks. Jełowickiemu miał oświadczyć: *Zwracam ci M[atkę] Makrynę; strzeż jej pilnie, bo to niepospolity skarb w Kościele i w Polsce*. Mimo iż sama „matka” oceniała o. Ryłłę dość krytycznie, umierając, przesłał jej w darze swój krzyż misyjny⁴. Te drobne szczegóły wydają się bardzo znaczące.

Ks. Jełowicki towarzyszy w tryumfalnej podróży „matce” Makrynie przez Francję do Rzymu. Dzięki ówczesnej prasie sprawa rzekomej męczennicy za wiarę była już bardzo głośna. Aby nadać wiarygodność rewelacjom Mieczysławskiej, otaczano ją nimbem świętości i cudotwórstwa. Krytycznie o tych zabiegach pisał Krasiński w liście do A. Sołtana z 5 XII 1845 r. z Genui: *Z Rzymu listy widziałem. Zdaje się, że Mieczysławska, choć niby to oskarżają ją o przesady trochę, a nie tak ją, jak jej mentorów i konduktorów (tzn. ks. zmartwychwstańców i ks. Jełowickiego), którzy tu np. w Genui wciąż jej cuda kazali robić, otóż zdaje się, że wywiera wrażenie i staje się*

³Tamże, s. 679, list z 20 II 1848 r.

⁴Bp J.S. Pelczar, *Pius IX i Polska*, „Miejsce Piastowe” 1914, s. 266.

bardzo ważną okolicznością – więc nie będzie *FIASCO*⁵ Chodzi oczywiście o „fiasco” sprawy polskiej w Watykanie, w obliczu trwającej właśnie wizyty Mikołaja I u papieża. W trzy tygodnie później w liście do Sołtana podkreślał Krasiński, jak ważne jest świadectwo „abbatessy”, tj. przeoryszy, z jakim zapąłem była witana w południowej Francji, a jednocześnie ubolewał nad tym, iż ambasador rosyjski Buteniew podważał w specjalnej nocie prawdziwość relacji Mieczysławskiej i tym samym *rzucił cień parodii na tę tragedię*⁶. Od tej chwili Krasiński coraz uważniej śledził sprawę „matki”, zachowując obok podziwu dużą dozę krytycyzmu.

Mimo starań księży zmartwychwstańców i wbrew plotkom nie doszło w grudniu 1845 r. do spotkania w Pałacu Apostolskim cara Mikołaja I z „matką” Makryną⁷. Warto jednak zatrzymać się na chwilę nad pierwszą audiencją udzieloną jej po przybyciu do Rzymu przez Grzegorza XVI. Według relacji ks. Jełowickiego „matka” prosiła papieża o *naznaczenie jubileuszu za Polskę* oraz wypominała mu, iż zapomniał o naszym kraju. *Ach! Ojciec św. – miała wyznać – nie ja wołam, ale krew Męczenników woła przeze mnie*⁸. Czy patriotyzm Mieczysławskiej może być tylko inspirowany przez księży zmartwychwstańców? Nie sądzę, za dużo w nim krytyki postawy Grzegorza XVI.

Papież przejęty relacją Mieczysławskiej o jej rzekomo siedmioletnim męczeństwie polecił zmartwychwstańcom spisanie świadectwa, które pt. „*Récit de Makryna Mieczysławska*” ukazało się najpierw w prasie francuskiej, a następnie w osobnej broszurze ogłoszonej przez hr. Charles’a Montalemberta⁹. Warto zwrócić uwagę na to, jak potrzebna musiała to być publikacja, skoro ukazuje się jednocześnie aż w trzech językach, a patronuje jej we Francji znany z sympatii propolskich i katolicko-liberalnych, najbliższy niegdyś współpracownik ks. Lamennais’go. Na tym choćby przykładzie widać, jak złożona jest prawda o „matce” Makrynie i jak niewystarczające jest tylko pedantyczne śledzenie zgodności jej świadectwa z faktami. Najważ-

⁵ Z. Krasiński, *Listy do Adama Sołtana*, Warszawa 1970, s. 481.

⁶ Tamże, s. 484.

⁷ Pogłoskom tym dał wyraz i uwiecznił je S. Wyspiański w dramacie *Legion* (scena I), *Dzieła zebrane*, Kraków 1958, t. 3, s. 93-104.

⁸ Bp. J.S. Pelczar, dz. cyt., s. 249.

⁹ Jak informuje bp Pelczar, o. Jełowicki spisał relację po polsku, o. Ryłto po włosku, a ks. Alojzy Leitner z wydziału propagandy po francusku, dz. cyt., s. 249.

niejsza bowiem jest misja patriotyczna „matki” zarówno w Watykanie, jak i na arenie europejskiej; była to swoista próba podważenia reakcyjnych rządów Świętego Przymierza.

Plany powiodły się, choć nie do końca. Polityczną rolę znakomicie odegrała przez „matkę” podkreśla następca Grzegorza XVI, Pius IX, gdy jako pierwszy odwiedza Mieczysławską w rzymskim klasztorze Trinità dei Monti, 20 X 1846 r. Jest to zjawisko bez precedensu; niezwykle wymowne są słowa powitania skierowane przez papieża do „matki” Makryny: *Dziękuję Bogu – mówił Pius IX – że nam przysłał w tobie miłą matko Makryno, nowy dowód, że przez małuczkich i słabych zwycięża wielkich i mocnych tego świata*¹⁰. W tych słowach widać najlepiej, jak określony czas historyczny współtworzy sprawę Mieczysławskiej, jak była ona potrzebna dla położenia tamy reakcji. Uweselony *prostą i rzewną* religijnością „matki” Pius IX przydaje 100 dni odpustu czczonemu przez nią obrazowi Mater Admirabilis z refektarza klasztornego.

4 XI 1846 r. Pius IX udziela Mieczysławskiej w Pałacu Apostolskim posłuchania, podczas którego usilnie zabiega ona o rozgrzeszenie papieskie i prawo do założenia klasztoru bazylianek w Rzymie: *Grzesznicą jestem największą – mówiła – ścierwa wiele, ducha mało. A obrazy Bożej stąd najwięcej, że nie po zakonnemu żyję*. Jednocześnie opowiedziała o swym rzekomym widzeniu, podczas którego Pan Jezus miał jej objawić wybór Piusa IX na papieża. Trudno wyrazić, co tu bardziej zasługuje na uwagę – spryt mistyfikatorki, odpowiednimi środkami dążącej konsekwentnie do celu, czy też dręczący ją jednak niepokój sumienia, tajemnica ludzkiej duszy świadomej popełnianego zła i zabiegającej o rozgrzeszenie z rąk namiestnika Chrystusa. Wszystko tu się nakłada na siebie i raz jeszcze dowodzi, jak skomplikowana i trudna do jednoznacznego określenia jest sprawa Mieczysławskiej, jak skomplikowany jest poruszający ją mechanizm.

Z pewnością na uwagę zasługuje też styl wypowiedzi Mieczysławskiej, ubóstwo jej słownictwa, słosowanie wyrazów mocnych i zdań grubo ciosanych. Tę jej nieporadność i półanalfabetyzm widać jeszcze wyraźniej w piśmie. W odnalezionych dotąd dwóch listach Makryny spotykamy naleciałości języka ruskiego i gwary oraz widzimy całkowitą nieporadność w sztuce pisania, jej potworną ortografię, gdzie trudno nawet mówić o przestrzeganiu jakichkolwiek reguł, brak bo-

¹⁰ Tamże, s. 255.

wiem znajomości podstawowych zasad w zakresie przestankowania, pisowni dużych i małych liter, przestrzegania form rodzajowych, używania „rz” i „ó”, gdzie nawet Pan Bóg pisze się „panbug” itp. Bardzo to dziwne jak na „ksienie” bazylianek i wystarczy przyjrzyć się tym dwom zachowanym listom, by zdać sobie sprawę z całego ogromu mistyfikacji. W 1847 r. Mieczysławska pisała z Rzymu do Walerego Wielogłowskiego, sympatyka towianizmu, potem zmarłychwstańców i autora m.in. książki „Polska wobec Boga” (Paryż 1846): *Niech będzie Pan Jezus znami i Maryia Matka Boska. Szanowny Panie Daryi (!?) mnie że tak długo zaciągnęłam Podziękę zapamięć Panską Omnie bardzo dziękuję za książkę przestano Polska wobec Boga wielką pociechę miałam wduszy moiej ią Czytając i wprawdzie jest czego się zbudować Ale Omiły Boże żebyś ty Bug miłosierny wsercach wszystkich Polaków jednomysłność założył żebyś się wszyscy iednostajnie Chwycili za Sztandar Krzyża Świętego Oiaś dawnoby wydobyli ziemia złana kwią męczenników zpodwładania nielitosciwych złosników Okrutnych Ale Bug miłosierny Dasie przebłagać kiedy mysię poprawimy Przez pokutę zagrzechy nasze Bug jednym słowem wskrzesi i wruci nałono właścicieli...*¹¹ Znamienny to zapis, obnażający kompletny brak wykształcenia i ubóstwo psychiki tej „dziwnej mniszki”. Jej „nauki” są proste, żeby nie powiedzieć banalne i dotyczą podstawowego kanonu zasad etyki chrześcijańskiej – miłości Boga i bliźniego, pokuty i żalu za grzechy, odrzucenia zemsty i potrzeby odwoływania się do trzech cnót: wiary, nadziei i miłości.

Jeszcze inne rysy do portretu „matki” ujawnia następny, nie datowany, list adresowany do księży zmarłychwstańców: *Najmilsi Ojcowie Moie Surowe posłuszeństwo zachowałam przezco pod Klucz (?) A miłość Bliźniego Chcę jak panbug przykazał zachować Otóż Posyłam Dobrydzień z kapusto i z Łazankami Anadobranoc Słoik konfułur i Proszę Ojca Prowincijała ci który będzie mugł o pułdoczwartej Zbenedykcją Całuję Ojców Ręce Nędzna i Licha Grzesznica Makryna Stara Bazylijanka*¹².

Mimo całego ubóstwa osobowości „matki” Makryny potrafiła ona zjednać sobie wielu zwolenników. Tę niezwykłą popularność można

¹¹ Cyt. za: S. Pigoń, *List Makryny Mieczysławskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1920, s. 149. W tym jak i w następnym cytacie zachowuję oryginalną pisownię.

¹² Cyt. za: K. Rutkowski, *Stos dla Adama, albo kacerze i kapłani. Studium w 14 odśtonach o sporze zmarłychwstańców z towiańczykami*, Warszawa 1994, s. 112.

wytłumaczyć tylko głęboką potrzebą sacrum, rozgłosem i wziętością hasel mistycyzmu i mesjanizmu wśród naszej emigracji polistopadowej. Do zenitu popularność Mieczysławskiej dochodzi w okresie Wiosny Ludów. 24 II 1848 r. Z. Krasieński pisał do A. Sołtana: *Makryna tu zajęła stanowisko potężne, stała się jakoby CENTRUM mistycznych objawów, które, jak wiesz, zawsze się i ciągle w kościele powtarzają. Jej zasługa męczeńska podniosła ją wysoko. Rozmawia z potężnymi tego świata jak niegdyś święta Teresa (z Avila, mistyczka z XVI w.). Choć biedni i umarli, nie ma w świecie żadnego stanowiska, z którym byśmy nie byli połączeni. Duch nasz w rozmaitych swych kształtach i kierunkach wszystkiego dosięga. Mamy świętych, mamy męczenników, mamy rycerzy, mamy bohaterów, mamy filozofów, mamy wieszczów! Dla biednych i umarłych to szczególne znaki życia!*¹³ Jak widać z tego krótkiego fragmentu listu świadectwo męczeństwa składane przez „matkę” Makrynę jest niezwykle potrzebne naszej emigracji, było bowiem dowodem życia narodu. Sprawy Mieczysławskiej nie można rozpatrywać jedynie w kategoriach ciekawego przyczynku do studium nad łatwowiernością ludzką¹⁴, jest to bowiem problem znacznie głębszy z punktu widzenia socjologicznego, kulturowego i politycznego, ciekawy przyczynek do studium nad duchowością nie tyle „matki” Makryny, ile całej naszej polistopadowej emigracji. Potrzeba świadectwa składanego przez Mieczysławkę była z punktu widzenia politycznego niemal powszechna i bez echa przechodziły pojedyncze objawy rodzącego się krytycyzmu, trzeźwości, jaką przejawiał niezawodny w przypadkach zbiorowej psychozy, niezwykle przenikliwy Krasieński. 5 I 1848 r. pisał on do D. Potockiej: *Coraz bardziej dziwi mnie, że tutejsi tak krzyczeli na Towiańskiego i spółkę, bo zupełnie te same cudowności, czary, aparycje, przepowiednie, magnetyczne zjawiska tu co tam, do joty podobne, tylko że tam mesjaniczne, tu zaś oficjalne i arcyortodoksyjne. Czemu wierzyć, czemu nie? To wielkie pytanie. Gdzie granica między tajemniczością istotną w stworzeniu a szaleństwem lub podstępem i udaniem ludzkim? między wiewem tchu Bożego a skamieniałością kłamstw lub fantazji osobistych? (...) Lecz wszystkie szczegóły wiem – czy sta towiańszczyzna!*¹⁵

¹³ Z. Krasieński, *Listy do A. Sołtana*, dz. cyt., s. 534.

¹⁴ Ks. J. Urban, *Pokłosie po pracy o „Mieczysławskiej”*, „PP” 1934, nr 605, s. 274-287.

¹⁵ Z. Krasieński, *Listy do D. Potockiej*, dz. cyt., t. III, s. 562.

Praktyki towiańczyków zostają dalej przyrównane do praktyk zwolenników Mieczysławskiej i nasuwają Krasińskiemu podstawowe pytanie o granice prawdy i kłamstwa, świętości i szalbierstwa. Częstotliwość zjawisk „cudowności” i ich duży zasięg nakazuje pocie ostrożność i konieczność zachowania odpowiedniego dystansu. Jego krytycyzm wzrasta jeszcze w miarę popełnianych przez Mieczysławską nieostrożności i zwykłego babskiego gadulstwa¹⁶. Ale zachowując niezwykłą *trzeźwość w mistycyzmie*, Krasiński jak wszyscy jemu współcześni jest jednak pod przemożnym urokiem niezwykle osobowości *matki Makryny*. Jej prostota i szczerość, *paskowatość święta*, wyraźnie pociąga go, fascynuje ta *szlachcianka w świetle niebieskim*. Rzadko bowiem, jak stwierdzał, *te dwie sprzeczności się schodzą razem, a tu się zeszły, stąd czasem dziwactwa!*¹⁷

Podobnie jest z Juliuszem Słowackim, który otwierając swój poemat pt. „Rozmowa z Matką Makryną Mieczysławską”, pisał: *Słyszac, że głos jej nożami przenikał, / Gdy swe boleśne męki powiadała, / Szedłem (...) ażebym dla mojego czoła / Wziął uświęcenie od ręki anioła (...)*¹⁸. To w tym właśnie poemacie, jak podczas spowiedzi, pada dramatyczne samooskarżenie poety: *Godności nie mam – przed męką uciekłem...*

Podobnie Cyprian Norwid, którego „matka” Makryna *kochała* i który uznawał jej władzę nad sobą, jawiła się pocie *nieskończenie wykwinętego smaku osobą i wielką znawczynią w rzeczach najgłębszej estetyki. Mój Boże! ta prosta Matka, co tak lubi kapustę sadzić?...!*¹⁹ *Znawczyni w rzeczach najgłębszej estetyki...* sadząca i z pewnością lubiąca kapustę, niebywalej tuszy, nalanej twarzy, patrząca spoza klasztornej kraty, została utrwalona w rysunku Norwida z około 1848 r.²⁰

Sama siebie nazywała *jędzą prawdy*, nie wiem czy zdając sobie sprawę ze znaczenia słowa „jędza”, bajkowego uosobienia zła, czy też

¹⁶ Na przełomie 1847/48 r. pojawiła się też jakaś Mysłowska, o której dopełniających się relacjach nt. przesładowania unitów wspomina Krasiński w liście do D. Potockiej z 30 I 1848, zob. tamże, s. 618.

¹⁷ Tamże, s. 629-630, list z 3 II 1848.

¹⁸ J. Słowacki, *Dzieła*, t. III *Poematy*, Wrocław 1949, s. 507.

¹⁹ C. Norwid, *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971, t. 8, s. 180, list do M. Dziekońskiej z 19 IX 1852. Zob. też list do J.B. Zaleskiego z 8 I 1852 (t. 8, s. 151) i list do B. Zaleskiego z listopada 1876 (t. 10, s. 86).

²⁰ Zob. J.W. Gomułicki, *Cyprian Norwid. Przewodnik po życiu i twórczości*, Warszawa 1976, rycina nr 149.

określała tak siebie świadomie, zdając sobie sprawę z tego, jak skomplikowane i pogmatwane są głoszone przez nią prawdy.

Co sprytniejsi, jak choćby Seweryna z Potockich Sobańska 2^o voto Colloredo-Wallsée, kobieta ocierająca się o wywiad i znacząca w kręgach dyplomacji oraz dworu austriackiego, nazywała Makrynę Mieczysławską *łebską kobietą*²¹.

Mimo objawów jednostkowego krytycyzmu ginących w fali powszechnego uwielbienia, Makryna Mieczysławska święciła prawdziwy swój tryumf w aurze rzekomego męczeństwa i cudotwórstwa. Zdolała podporządkować sobie całkowicie większość księży ze zgromadzenia zmarłychchwstańców, a swymi przepowiedniami urabiała poglądy naszej emigracji. Improwizowała wiele spotkań, była bardzo blisko Mickiewicza podczas organizowania przezeń Legionu polskiego. Krasieński przekazał nam relację z pierwszego spotkania Mickiewicza z Makryną, „matka” miała przywitać poetę westchnieniem pełnym prawdziwej boleści, które *jak nożem serce mu przeszło*; potem *jak w epepejach, wymienili sobie swoje nazwiska*. „*Ja jestem Adam Mickiewicz, wygnaniec z Litwy*”. – „*A ja jestem ona mniszka, przetrzucona przez świat cały, z Litwy na tę ziemię włoską*”. *To bardzo śliczne! jakby kronika lub poema średniowieczne!* – komentuje dalej Krasieński, po czym relacjonuje zachowanie się Mickiewicza po wizycie u Makryny, znane z relacji Norwida. Autor „Promethidionu” zastał bowiem Mickiewicza *jakby rażonego jakimś nadzwyczajnym wypadkiem i często monologującego z sobą samym*: „*Strach, strach, jaka to mniszka – spojrzeć tylko na nią strach*”²².

Za jej sprawą profesor literatur słowiańskich interpretujący „Biesiadę” Towiańskiego i wyznawca mistrza spowiadał się i komunikował. Dzielać się z „matką” radosną nowiną z powodu przystąpienia *do tych źródeł łaski*, polecał się poeta jej *macierzyńskiej modlitwie* i jej *siostrzeńskich współsług w zakonie*²³.

Już 6 I 1847 r. Mieczysławska odnowiła w Rzymie swoje śluby zakonne, a następnie uzyskawszy zgodę papieża Piusa IX nabyła w 1848 r. budynek Casa di San Guiliano, w którym reaktywowała klasztor bazylianek objęty prześladowaniem i kasatą w cesarstwie rosyjskim. Nie udało się jej jednak stanąć na czele jakiegoś szerszego

²¹ Z. Krasieński, *Listy do D. Potockiej*, dz. cyt., t. III, s. 241.

²² Tamże, s. 686.

²³ A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Narodowe, t. XVI, *Listy*, Warszawa 1955, s. 168.

ruchu religijnego, z 6ulantek w 1848 r. już w trzy lata później pozostały tylko 3. Ogłosiła się ich ksienią. Była podobno przełożoną bardzo surową, nadmiernie przestrzegającą dyscypliny, skarżono się na nią w kurii, tak że w końcu została odsunięta od kierowania klasztorem. Była podobno skłócona ze wszystkimi i gdyby nie poparcie (zwłaszcza finansowe), jakim cieszyła się u ks. Zofii Odescalchi, siostry Elizy Krasieńskiej, z pewnością dyplomacja carska zdołałaby usunąć ją z Rzymu.

Poetyka i horyzonty jej rzekomych widzeń i przepowiedni były niezwykle wąskie. Kiedy w połowie stycznia 1848 r. zapowiada przyjsie „barbarów”, to jednocześnie widziała *Piusa (IX) na koniu z krzyżem w ręku*, a w kilka dni później podczas *magnetycznego jasnowidzenia*, w którym uczestniczyła Eliza Krasieńska, zapytana o cara Mikołaja I odpowiedziała: *Tygrys, tygrys, i koniec jemu. Dusza już w nim umarła. Zła śmierć jego będzie. Co ja widzę? – on tu jeszcze, tu przyjdzie, on tu jest. (...) „Nie mogę dobrze rozeznac czy jego ręka, czy noga, czy głowa – tu przynoszą ją na widlach” – i nic więcej o tym. A gdy o Topolinę (tj. o Polskę) zapytano się: „Wszystkim, wszystkim iść i głosić te słowa: Będzie, będzie P[olska]” – „Ale jak, czy nie będzie krwi rozlewu wielkiego?” – „Ach! Drzazgi lecą, gdzie rąbią drwa. Krwi potop – Krwi potop. – Dopiero krwią wyprana, pozostanie białą i na wieki”*. Zapytana w tydzień później o przyszłość samego Krasieńskiego, Mieczysławska powiedziała: *„Dużo, dużo będzie jeszcze cierpieć, ale Bóg go kocha”. I nic więcej nie chciała powiedzieć*²⁴. Pytana o Polskę zwykle mawiała: *Będzie Polska z wiankiem lub z jajkiem*, tj. na Zielone Świąta lub na Wielkanoc. Nietrudno było mieć tak ogólnikowe „wizje”, najbliższa historia okazała się znacznie bogatsza w wydarzenia.

Lata pięćdziesiąte to już bardzo szybki i niemal całkowity zmierzch sprawy „matki” Makryny Mieczysławskiej. Jej tryumf był więc bardzo krótki i trwał niespełna 5 lat. Najwcześniej zraziła do siebie ludzi bliskich poglądom demokratycznym, dała się bowiem poznać z wypowiedzi drastycznie wprost rażących swym wstecznictwem, o chłopach np. mawiała, iż są *do bizuna stworzeni*.

Choć do końca nigdy nie zdemaskowana, zmarła nagle w całkowitym zapomnieniu w 1869 r., w wieku prawdopodobnie 85 lat, przyjmując jedynie sakrament namaszczenia. Wielu współczesnych zdawało już sobie sprawę z tej największej mistyfikacji tamtych czasów.

²⁴ Z. Krasieński, *Listy do D. Potockiej*, dz. cyt., t. III, s. 591, 578 i 614.

Wyraził to chyba dość wymownie sam Pius IX, który na wiadomość o jej śmierci miał powiedzieć: *Miała jednak przyjęcie nieco dziwne.*

Krytycznej, choć łagodnej i w miarę obiektywnej opinii nie szczędził jej ks. Hieronim Kajsiewicz ze zgromadzenia zmartwychwstańców, którego Mieczysławska szczególnie nie lubiła, nazywając drzewem wysokim a suchym. Pisał on w swym pamiętniku: *Była to bardzo bogata natura, ale brakło jej wyższego duchowego wykształcenia, którego zresztą nabyć nie miała sposobności. Wrodzona żywość jej charakteru nie pozwalała jej ważyć dostatecznie słów swoich, a rządzenie się głównie sercem i wyobraźnią (...) usposobiało ją do przewidzeń. Czasem sny i marzenia własne brała za objawienia z nieba i za takowe je podawała. To wszystko dawało nieraz i niejednemu powód do niekorzystnych o niej sądów, jak inni, w drugą stronę wpadając ostateczność, każdego jej słowa jak wyroczni słuchali²⁵.*

Najtrwalsza okazała się jak zawsze legenda. Jeszcze na progu naszego stulecia Wyspiański w dramacie „Legion” przedstawił „matkę” Mieczysłowską w aureoli świętości i męczeństwa. Zdecydowany kres tej legendzie położył dopiero na początku lat dwudziestych ks. Jan Urban, nie szczędząc w swej obrazoburczej książce „Makryna Mieczysławska w świetle prawdy” (Kraków 1923) dowodów całkowicie burzących wymaginowaną historię „matki” i jej męczeńskiego świadectwa. Ośmielony blaskiem prawdy ks. Urban pisał z oburzeniem: *...ta rzekoma męczennica, ta uczczona i opiewana patriotka, ten jakby symbol wiary i wytrwania – to zwyczajna – owszem lepiej powiedzieć – nadzwyczajna, niepospolita, wielka oszustka i samozwanka! Że nie świadectwo prawdzie dała, ale swą marną osobą, swymi prostaczymi oskarżeniami zbrudziła, skaziła, sprofanowała świętą kartę z historii rzeczywistych naszych cierpień i naszych poświęceń (...) Kłamstwo – a jeszcze takie! – nie zasługuje na pietyzm! W martyrologium naszym nie ma miejsca dla „Mieczysławskiej”²⁶.*

W podobnie ostrej tonacji pisał w kilka lat później swój pięcioaktowy dramat pt. „Makryna” Antoni Waśkowski (Kraków 1929), przedstawiając „matkę” jako osobę inspirowaną przez szatana, posłaną na zgubę Kościoła i narodu. Dramat Waśkowskiego niezwykle upraszczał sprawę, wyrastał z rewelacyjnego odkrycia ks. Urbana i był ostatnim utworem tak diametralnie przeciwnym romantycznej legendzie potwierdzonej wyznaniem i poezją wieszczów. Ciekaw-

²⁵ Cyt. za: J. Urban, dz. cyt., s. 77-78.

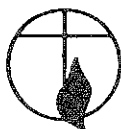
²⁶ Tamże, s. 138, 139.

we, iż uwagi badaczy nie przyciągnął nawet wówczas intrygujący anonis zamieszczony w „Kurierze Poznańskim” z 1927 r.²⁷, o odnalezieniu 32 listów Mieczysławskiej z lat 1850-51 do ks. Mieczysława Ledóchowskiego, późniejszego arcybiskupa poznańskiego; na podstawie tych listów można było podobno ukazać charakter, usposobienie, zdolności i inteligencję „matki” Makryny, a także poznać pewne szczegóły historyczne. Nikt do nich wówczas nie sięgnął, nie zainteresował się nimi nawet ks. Urban; dziś ślad po tych ważnych dokumentach zupełnie zaginął.

Pisząc ten artykuł starałem się niejednokrotnie pokazać, iż sprawy Makryny Mieczysławskiej nie należy traktować ani jako *ciekawego przyczynku do studium nad łatwowiernością ludzką*, ani tym bardziej jako argumentu do dziejów głupoty ludzkiej, ani też wyłącznie jako *ordynarnego oszustwa*. Nie szukamy też odpowiedzi na pytania stawiane przez ks. Urbana, czy było to *kłamstwo świadome? Histeria? Rozdwojenie świadomości? Autosugestia?*²⁸ – bo danie odpowiedzi jest dziś niemożliwe. Z perspektywy 150 lat dzielących nas od pojawienia się Makryny Mieczysławskiej i przeszło 70 lat ubiegłych od rewelacji i kategorycznego wyroku ks. Jana Urbana pora spojrzeć na całą sprawę nieco spokojniej. Ta wielka mistyfikacja przyniosła wiele dobrego sprawie polskiej w połowie XIX w., odpowiedziała na zapotrzebowanie społeczne; wszyscy w równej mierze byli współtwórcami fenomenu „matki Makryny Mieczysławskiej”.

²⁷ Ks. E. Majkowski, *Listy matki Makryny*, „Kurier Poznański”, 1927, nr 201, s. 8.

²⁸ Ks. J. Urban, *Pokłosie...*, dz. cyt., s. 287.



Jacek Bolewski SJ

Aktualność Mickiewicza

Dzieła Mickiewicza nie dają się zamknąć w historii literatury. Choćby dlatego, że już nieraz przechodziły z niej do historii Polski. Pierwszym przykładem był „Konrad Wallenrod”, którego łączono z wybuchem powstania listopadowego według obiegowego powiedzenia, że „słowo stało się ciałem, a Wallenrod Belwederem”. Później sam Mickiewicz pisząc „Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego” chciał kształtować dzieje polskiej emigracji – a przez nią – przyszłej Polski. Znamienne jest, że właśnie „Księgi” były pierwszą pozycją wydaną po II wojnie światowej przez paryską „Kulturę” – na znak ich aktualności w nowej sytuacji kraju i emigracji. Kolejnym i może najgłośniejszym przykładem były tzw. wydarzenia marcowe z 1968 r., związane z inscenizacją III części „Dziadów”. A dalej – dzisiaj?

Mickiewicz Rymkiewicza

Szukając odpowiedzi w ślad za Rymkiewiczem¹ zapytajmy najpierw o jego obraz wieszcz. W swoich książkach z ostatnich lat dostrzega on początek cyklu, który może się złożyć na całościową biografię Mickiewicza. Nie zgadza się z tradycją polskiej historii literatury, która *bardzo wyraźnie oddzielała – i oddziela – dzieło pisarza od jego życia*. Rymkiewicz szuka raczej jedności, w której *wszystko jest równie ważne: każdy fakt życiowy czy każdy fakt poetycki jest po prostu świadectwem istnienia*. Nie ogranicza tego świadectwa do osoby i dzieła poety. Dlatego zastanawia się w związku ze swymi publikacjami, czy są one *w ogóle książkami o Mickiewiczu*, i dodaje: *Niekiedy wydaje mi się, że chodzi w nich w ogóle o coś innego* (28 n.). O co? Wskazuje na to tytuł całego cyklu: „Jak bajeczne żurawie”. Słowa pochodzą z Epilogu „Pana Tadeusza”. Mickiewicz ma w nich na myśli swoich przyjaciół z lat dzieciństwa – i siebie jako tego, którego oni obdarowali: *I przyjaciele wtenczas pomogli*

¹Mickiewicz czyli wszystko – z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa, Warszawa 1994; numery stron podajemy w nawiasach za cytatami. Por. też „PP” 6/1995, *Wiedza o wieszcu*, s. 327–334.

w rozmowie, / I do piosnki rzucali mnie słowo za słowem, / Jak bajeczne żurawie nad dzikim ostrowem, / Nad zaklętym pałacem przelatując wiosną / I słysząc zaklętego chłopca skargę głośną, / Każdy ptak chłopcu jedno pióro zrzucił, / On zrobił skrzydła i do swoich wrócił... Zauważając, że nie może być większej nagrody dla poety, kiedy czytelnik powie: *on to o mnie napisał*, Rymkiewicz dodaje: *Ja sobie tak właśnie mówię: to o mnie. To ja jestem tym chłopcem zaklętym na wyspie, któremu on i oni, czyli jego przyjaciele, zrzucili pióra, żeby sobie zrobił skrzydła. (...) Te moje książki o Mickiewiczu są pomyślane właśnie jako książki powrotu. Książki, które mają mi pomóc – mnie, bo ograniczam to do siebie samego – odzyskać te utracone w czasie i przestrzeni krainy* (163 nn.).

Jaki jest sens tego powrotu? Już w pierwszym tomie swego cyklu Rymkiewicz pisał: *Nasze wyprawy w przeszłość zmierzają (...) zawsze w dwóch kierunkach: mają na celu albo odnalezienie porządku istnienia, albo odnalezienie jego istoty, z którą – to pewnie złudzenie – łatwiej się utożsamić właśnie tam, w przeszłości* (160). Wobec rozmówcy, który przypomina te słowa, Rymkiewicz określa jeszcze wyraźniej sens owego porządku istnienia poszukiwanego w cyklu o Mickiewiczu: *Może tematem tych książek jest nieuchronność ludzkiego losu* (29). Dlatego ważne są dla niego wszystkie szczegóły z życia wieszczą jako znaki jego losu: *tajemnicze znaki tajemniczego losu*. Zarazem widzi w tym losie rodzaj paradygmatu losu Polski i Polaków. *Wszystkie szaleństwa Mickiewicza, jego wściekłość, okrucieństwo, jego zdziczenia jakieś, jego straszne pomyłki, jego heretyckie pomysły – wszystko to ma swój odpowiednik w losie narodowym. To wszystko musiało się wydarzyć, inaczej być nie mogło. Chciałbym tylko wiedzieć, dlaczego tak właśnie było. Wiem, że nie ma na to pytanie odpowiedzi. Ale może to jest podstawowe pytanie moich książek, na które jednocześnie nie ma odpowiedzi: dlaczego ten los układał się tak, a nie inaczej?* (19 n.).

Wieszcz na czas przełomu

Powiązanie losu Mickiewicza z dziejami Polski nie dotyczy jedynie przeszłości. Mówiąc o jego tajemnej wiedzy *na temat tego, jakie będą nasze tutaj i teraz losy*, w roku 1992, Rymkiewicz dodaje: *Wieszcz żył w epoce, którą można nazwać epoką przełomu: tworzyła się nowa Europa, tworzył się nowy kształt społeczny, a nawet demograficzny Europy. Poeta wiedział, że nieunikniona jest jakaś rewolucja, ale w odróżnieniu od Krasińskiego, który był historycznym (i historycz-*

nym) pesymistą, Mickiewicz nie bał się tego, co nadchodzi, ale łączył z tym ogromne nadzieje: wierzył, że z rewolucji wyłoni się jakaś inna, lepsza ludzkość (9). Rymkiewiczowi jest bliższa pod tym względem postawa Krasńskiego. Dopuszcza możliwość, że pomimo dokonanej u nas rewolucji nadal będziemy częścią imperium. Dlatego aktualny jest dla niego Mickiewicz jako największy poeta imperium, wydobywający z siebie najistotniejsze rzeczy w zmaganiu z pytaniem: jak pozostać Polakiem mimo tego potwornego naporu duchowego ze Wschodu. Odpowiedź wieszcza na to pytanie jest dla niego odpowiedzią obywatela Pierwszej Rzeczypospolitej (...): być wolnym Polakiem to znaczy być wolnym szlachcicem żyjącym w szlacheckiej republice, która jest demokratycznym państwem ludzi szlachetnych (15 n.).

Pytanie o polskość, o istotę polskości, towarzyszące Mickiewiczowi przez całe życie, wiąże się z drugim pytaniem, które można sformułować tak: co to znaczy być poetą romantycznym w nowożytnej Europie? Jak być tym poetą? (21). Europejskość poety idzie w parze z jego prowincjonalizmem i właśnie w połączeniu obu elementów można odnaleźć zdaniem Rymkiewicza najbardziej znamienne cechy całego dzieła Mickiewicza. Widzi w nim nieustanne napięcie między doświadczeniem powiatowym a doświadczeniem europejskim. Mówiąc o „Kilku szczegółach”, trzeciej części cyklu o Mickiewicz, pisarz dodaje: *To jest książka o powiecie, o Mickiewicz jako poecie powiatowym. Poeta powiatowy, który jednocześnie kontaktuje się z ławością – jeśli tylko ma na to ochotę – z duchem europejskim* (47). Pod tym względem pobyt w Rosji nie stanowił dla poety przełomu. Wprawdzie zyskał on wówczas cenną umiejętność obracania się w świecie elit europejskich; ale temu wszystkiemu towarzyszy przekonanie, że jego siłą zasadniczą, która go czyni tym, kim rzeczywiście jest, może być tylko jego wileński prowincjonalizm. Jeśli już wtedy był uważany za pierwszego poetę Europy (po zamknięciu Goethego i śmierci Byrona), to właśnie dzięki swojej gminnej sile i gminnej odrębności (121). Rymkiewicz podkreśla aktualność tej postawy: *Mickiewicz, którego dziś widzimy jako poetę prowincji, poetę jednego regionu, poetę nawet jednego powiatu, a jednocześnie jako poetę wszystkich Polaków, a więc wszystkich tych regionów, które składały się na Polskę, jest dla nas dobrym przykładem tego, jak powinniśmy się sytuować. Być ze swojego powiatu, ze swojej wioski, ze swojego zaścianka, a jednocześnie być z całej Polski* (171 n.).

Pytanie o europejski wymiar dzieła wieszcza prowadzi jeszcze dalej w kontekście „Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego”. Pisane na emigracji i przeznaczone dla jej najszerszych kręgów „Księgi” są

nie tylko zbiorem wskazań dotyczących zachowania polskości. Mickiewicz rozpoczyna w nich coś nowego: *Coś, co określi całe jego życie, aż do śmierci w Konstantynopolu, tę straszną walkę z europejskim rozumem, którą potem na różne sposoby będzie toczył*. Wprawdzie już w słynnej „Romantyczności” poeta zmagał się z uroszczeniami rozumu. Wtedy jednak cel był inny – poeta walczył z tym, co określał jako szkiełko i oko, ponieważ uważał, że tylko za pomocą wiary i czucia można skontaktować się z tym światem, który nazywał światem niewidomym. Natomiast w „Księgach”, a nieco wcześniej w wierszach pisanych w Dreźnie, podejmuje walkę z rozumem, która ma mu dać odpowiedź na pytanie: kim jest nasz Bóg? Mickiewicz krytykuje cywilizację europejską za jej adorację rozumu. Tego rodzaju cywilizacja rozumu była dla niego nie do przyjęcia, ponieważ odradza nas ona od Boga (135 n.).

W swej wojnie przeciwko europejskiemu rozumowi Mickiewicz pozostaje zarazem dziedzicem tego całego europejskiego skarbu, który jest mu wtedy dany. Co więcej, on tę wojnę cywilizacji europejskiej, cywilizacji rozumu, cywilizacji uczonych, bankierów i handlarzy wypowiada w imię tego dziedzictwa. Wzywa na pomoc tradycję rzymskiej cnoty i tradycję słowa natchnionego. Jest Europejczykiem, ale innym niż ci, z którymi spotyka się w roku 1832, kiedy przyjeżdża do Paryża. On tej cywilizacji, która ze swej istoty jest antychrześcijańska, chce – wracając do źródeł – przeciwstawić coś, co mogłoby ocalić Europę przed zdżuczeniem (148). Żądał cywilizacji naprawdę chrześcijańskiej, która odrzuci rozum ludzki i jego pychę jako fundament cywilizacyjny. Jego późniejsze zainteresowania europejskim mistycyzmem, o czym świadczą wydane w 1836 r. „Zdania i uwagi”, jest właśnie podyktowane pragnieniem, by w pogłębionym przeżywaniu chrześcijaństwa znaleźć pomoc przeciwko cywilizacji rozumu. Szukał tej pomocy u Böhmego, Saint-Martina, Anioła Słazaka (134).

Rymkiewicz nie mówi jasno, że Mickiewiczowska diagnoza cywilizacji rozumu jest aktualna również w dzisiejszych czasach. Utożsamia się jednak wyraźnie z krytycznymi uwagami wieszczki zawartymi w „Księgach” oraz „Zdaniach i uwagach”. Więcej, poddaje krytyce ten ostatni cykl wierszy, zarzucając Mickiewiczowi, że w swej walce z rozumem sam zaczyna ulegać uroszczeniom tego rozumu. Przejawia się to w miejscach, gdzie poeta stawia jakieś warunki Bogu. Zaczyna mianowicie ograniczać Boga w Jego wszechmocy, ilekroć stwierdza, że Bóg czegoś nie może. Albo że Bóg coś musi (198). Krytyk wieszczki posuwa się jeszcze dalej. Dopuszcza możliwość, że w powyż-

szych wypowiedziach dochodzi do głosu ktoś opętany przez diabła. Pyta: *Może to diabeł w „Zdaniach i uwagach” przekazuje nam swoją fałszywą wiedzę o Bogu?* Ponieważ jednak dostrzega w tych wierszach również głębsze, prawdziwe wypowiedzi o Bogu, *który jest niepojęty, bo odpowiadający nam „ze swej bezdeni”,* dlatego uważa, znowu w formie pytań, że w „Zdaniach” *toczy się walka między Bogiem a diabłem. Że tam przemawia Bóg i przemawia diabeł* (201 n.).

Pasja, z jaką Rymkiewicz wypowiada się przeciw „Zdaniom i uwagom”, jest warta uwagi. Razi go kategoryczność, z jaką wieszcz tutaj się wyraża – nie jako ten, *który proponuje nam coś do rozważenia, lecz jak ktoś, kto wie na pewno i – co więcej – który próbuje nam tę swoją pewną wiarę narzucić. A nawet nakazać nam, żebyśmy wierzyli tak, jak on.* Rymkiewicz wyznaje, że spośród różnych wcieleń poety *to jest ten Mickiewicz, który jest mi najmniej sympatyczny, Mickiewicz, którego po prostu nie lubię* (194). Nie wyczuwa w tych strofach autentycznego głosu poety, zarzucając, że *pisał je wierszem tak sztywnym, tak twardym, tak – no, muszą to powiedzieć – nieporadnym* (199). Właśnie dlatego – broniąc niejako poety – gotów jest przyjąć, że przemawia tu przez niego inna, zła moc, albo że Mickiewicz narzuca sobie ów kategoryczny ton, aby ukryć zamęt duchowy, niepewność i niewiedzę. Na szczególną uwagę zasługuje jedynie ten głębszy nurt, *ta ukryta siła błędzenia, zamurzenia się w ciemności* (196).

Rymkiewicz próbuje wyjaśnić sprzeczność „Zdań” jeszcze inaczej, *niewołałoby się traktując Mickiewicza.* Zauważa, że inspirująca do ich napisania lektura mistyków została rozpoczęta przez poetę w trakcie pisania „Pana Tadeusza” i że *nie przypadkiem, pisząc to dzieło domowe i gminne, jednocześnie czytał mistyków.* Oczekiwał od nich, że poprowadzą go dalej. Ale *dokładnie jeszcze nie wie, jak z nich skorzystać, i nie wie, dokąd go oni zaprowadzą.* Z późniejszej perspektywy Rymkiewicz wie lepiej: *Mickiewicz nie znajdzie tam pewności, lecz za Aniołem Ślązakiem i Saint-Martinem pogrzeży się w mistyczną ciemność. Dlatego może nie należy wymagać od Mickiewicza piszącego „Zdania i uwagi” konsekwencji* (204 n.).

Protekcjonalny ton ostatnich wypowiedzi przypomina wcześniejsze oceny Rymkiewicza, które on sam – w miarę swej ewolucji w obcowaniu z dziełem wieszca – poddawał rewizji, czy to w odniesieniu do III części „Dziadów”, czy wobec liryków łożańskich. Wolno zatem oczekiwać, że również jego obecna ocena „Zdań i uwag” nie jest ostateczna. Tym bardziej że zbyt ostro i skrajnie pojmuje wypowiedzi poety o relacji wiary i rozumu. Sprowadza np. przesłanie „Zdań

i uwag” do pytania: *jak stać się skutecznie człowiekiem głupim?* – uzasadniając to stwierdzeniem, iż *tylko stając się człowiekiem głupim, można się uratować z tego nieszczęścia, którego imię jest: europejska cywilizacja rozumu* (134). Tymczasem odpowiedź mistyków chrześcijańskich, na których opiera się Mickiewicz, jest z pewnością głębsza i bardziej zróżnicowana. Tylko zgłębienie jej – w ślad za wieszczem – pozwoli lepiej pojąć, w jakim stopniu może ona być aktualna dzisiaj.

Wieszcz na Wieczne Teraz

Znamienne jest, że sam Rymkiewicz wskazuje kierunek głębszego odczytania aktualności wieszczą – tam, gdzie nie szuka niekonsekwencji u niego, lecz z większą konsekwencją realizuje założenia swej własnej hermeneutyki. Kiedy rozmówca wspomina mu o niedawnym eseju Cz. Miłosza („W Wielkim Księstwie Sillicianii” z tomu „Szukanie ojczyzny”), który dokonuje podziału na to, co z Mickiewicza akceptuje, i na to, co z niego odrzuca, Rymkiewicz przeciwstawia tej postawie spojrzenie na całe życie i dzieło wieszczą, które jawią mu się *jako pięknie spełniona i harmonijna całość. I to, co o nim piszę, przy wszystkich rozdarciach, pęknięciach i fragmentaryczności, jest chyba próbą odtworzenia czy też ustanowienia i pokazania tej całości: czyli nieuniknionego i ostatecznego kształtu jego egzystencji* (21).

Tego rodzaju spojrzenie pozwala odkryć najwięcej – najgłębszy wymiar poezji Mickiewicza i jej aktualności. Przykładem może być odczytanie „Sonetów krymskich”, które Rymkiewicz wskazuje w rozmowie, odsłaniając kierunek swych rozważań w pisanej aktualnie książce. Niebawność tych sonetów polega jego zdaniem *na tym, że po raz pierwszy, przynajmniej w polszczyźnie, mamy do czynienia (...) z poezją czystą, która programowo mówi o niczym, która nie ma żadnego tematu, której tematem jest język, w jakim została wysłowiona*. Zatem nie opisy natury czy relacje z przeżyć są istotne, ale czyste słowo, dzięki któremu możemy przekroczyć granice naszego istnienia i w którym objawia się nam to, czego inaczej nie da się powiedzieć. A więc wysłowienie – ale nie symboliczne czy alegoryczne – czegoś, co znajduje się poza granicami naszego języka, poza jego możliwościami. I pod adresem rozmówcy Rymkiewicz dodaje: *Może pan to nazwać bytem*. Ten zgadza się, przywołując jako przykład zakończenie jednego z sonetów: *Mirzo, a ja spojrziałem! Przez świata szczeliny / Tam widziałem – com widział, opowiem – po śmierci, / Bo w żyjących języku nie ma na to głosu*. Na co Rymkiewicz jeszcze raz próbuje określić „czystość” tej poezji, której tematu nie da się przełożyć

na jakiś inny język. Która zwrócona jest ku niczemu, ale w tym zwróceniu ku niczemu otwiera się, przyjmuje w siebie i objawia. Co? Nasze miejsce w bycie? (106 nn.).

Nic, w którym objawia się głębia, bezdeń – bycia? Inne przybliżenie tej tajemnicy znajdujemy – w ślad za Rymkiewiczem – w „Panu Tadeuszu”. Swoisty „chwyt na rzeczywistość” polega w arcydziele na tym, że wszystkie fenomeny są opisane *jako uczestniczące w dwóch porządkach istnienia. W porządku tutejszym, ziemskim, oraz w jakimś innym porządku, który jest nam dany tylko w przeczuciach i domysłach.* Posługując się *pięknym terminem* A. Witkowskiej można powiedzieć, że z fenomenów opisanych w poemacie *bije światło noumenalne, czyli światło istotowe.* Ale nie tylko z poszczególnych przedmiotów, lecz z całej przedstawionej rzeczywistości. *Cud polega oczywiście na tym, że poemat na wskroś metafizyczny jest jednocześnie na wskroś tutejszy: ma za temat nasze tutejsze istnienie (153 n.).* Połączenie obu wymiarów można odnaleźć także w relacji do czasu. Dzieło opisuje z jednej strony przeszłość, której elementy – charakteryzowane jako „ostatnie” – odeszły już nieodwracalnie. A jednak z drugiej strony – właśnie dzięki upamiętnieniu przez poetę – wszystko co istotne trwa nadal, przeniesione w wieczność, dostępną także dla czytającego: *Stworzyć czytelnikowi, ale stworzyć przede wszystkim sobie możliwość innego życia, czyli poszerzyć istnienie. Podwoić istnienie. Może taki był właśnie cel Mickiewicza.* Dlatego dzieło, które jest dla poety *hermeneutyką własnego istnienia*, otwiera także jego czytelnikom głębszy wymiar bycia (161 n.).

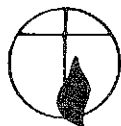
To, co w „Panu Tadeuszu” kryje się poza *prostą opowieścią z dziejów ojczystych (157)*, zostało wyrażone jeszcze prościej w lirykach lozańskich. Rymkiewicz, który czyta je obecnie inaczej niż kiedyś, widzi w nich *coś, co nie jest poezją. Chociaż mam cały czas świadomość, że obcuje z arcydziełami poezji.* Przyjmuje, że chodzi w lirykach o zapis *całości istnienia, a nie pewnego szczególnego doświadczenia. O stworzenie świadectw naszego tutaj ziemskiego pobytu.* Przez porównanie z wierszami, które Mickiewicz wpisywał często, na konkretne zamówienie, „do sztambucha”, można uznać wiersze lozańskie za wpisane do sztambucha – *istnienia. Do sztambucha egzystencji.* Także dlatego, że Mickiewicz nie dbał już o ich wydrukowanie. *Kontaktował się jakby z istnieniem w samym sobie (...)* Wiersz został zapisany, a więc został w *jakiś sposób komuś – istnieniu samemu – zakomunikowany.* Dlatego liryki podlegają interpretacji tylko jako świadectwa istnienia. Mickiewicz *umieszcza nas –*

wraz z sobą – w Wiecznym Teraz, likwidując czas przeszły przez włączenie go w czas teraźniejszy czy zastąpienie go czasem teraźniejszym (179-185).

W podobny sposób wyraził się Rymkiewicz już wcześniej o IV i III części „Dziadów”. Mickiewiczowi przy ich pisaniu towarzyszyła od początku chęć, niekoniecznie świadoma, żeby opowiedzieć o kryzysie duchowym Gustawa, a także o pewnym wydarzeniu historycznym przenieść w *Wieczne Teraz*. I dlatego cierpienia Gustawa i męczeństwo wileńskich studentów wtopił w zaduszny obrzęd, w którym biorą udział duchy. W ten sposób to, co rozgrywa się tu i teraz, zostało przeniesione w zupełnie inny wymiar (79). Znakiem tego wymiaru są w „Dziadach” właśnie duchy. Gdybyśmy przyjęli, że Mickiewicz nie wierzył w duchy, to tym samym wykluczilibyśmy możliwość powstania „Ballad i romansów”. A także IV części „Dziadów”. W tym kontekście Rymkiewicz zauważa: *Ja wierzę w duchy, a jak się w coś wierzy, to trudno o tym dyskutować* (63).

Oczywiście, na tym dyskusja się nie kończy. Pokusa uciecia jej przez odwołanie się do wiary jest tylko chwilowa, choć w rozmowie powraca ona częściej. Nie tylko we wspomnianie krytyce cywilizacji *rozumu*. Także w odpowiedzi na powątpiewanie innego mickiewiczologa (W. Weintrauba), czy „Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego” zawierają rzeczywiście, jak zapewniał sam poeta, elementy pochodzące z *łaski Bożej*. Rymkiewicz odpowiada: *Można dopuścić taką ewentualność, że Weintraub w ogóle nie wierzył w istnienie czegoś takiego jak łaska Boga, a ktoś, kto nie wierzy, że istnieje łaska, nie powinien się wypowiadać w tej kwestii, czy ktoś inny był, czy nie był w stanie łaski* (143). Podobny akcent pojawia się na zakończenie rozmowy. Analiza wiersza „Śniła się zima” prowadzi Rymkiewicza do wniosku, że Mickiewiczowi przysniła się wówczas *całość jego życia* (219). Podkreśla zarazem, że sens całego istnienia został poecie objawiony w sposób ciemny i niezrozumiany. Mówiąc inaczej: *jest tak, jakby Mickiewicz wracał tutaj do lat swojej młodości i do tego zdania, które zapisał w „Romantyczności”, a które jest niewątpliwie najważniejszym zdaniem całego jego życia. Najważniejszym zdaniem, jakie w życiu napisał. „Czucie i wiara silniej mówi do mnie.” Ten sens istnienia, który zostaje objawiony, jest ciemny i niezrozumiany, niezrozumiały, ponieważ docieramy do niego nie w pełni naszych władz umysłowych, lecz za pomocą czucia i wiary. I tylko w ten sposób możemy dotrzeć do sensu naszego tutaj ziemskiego istnienia. Czuciem i wiarą* (221 n.).

To ostatnie słowo Rymkiewicza na temat „Mickiewicz, czyli wszystko”. Pisarz pozostawia nas w tej ciemności, w którą jego zdaniem poeta wszedł nieodwołalnie, kiedy poddał się duchowemu kierownictwu mistyków. Wiemy jednak, że na tym nie kończy się droga... Rymkiewicza. Wolno oczekiwać, iż dalsze tomy jego cyklu poświęconego wieszczowi naświetlą jeszcze wyraźniej koleje losu i dzieła *największego Polaka*. Może również w mistycznej ciemności uda się odnaleźć więcej szczegółów – świadectw istnienia. Czy i mistycy nie musieli się przekonać, że ciemne doświadczenie wiary nie odrywa ich ostatecznie od świata, lecz prowadzi do pełniejszego odnalezienia Boga – we wszystkim? Ich świadectwo pozostaje aktualne. Może właśnie tutaj kryje się klucz do głębszego spojrzenia na aktualność Mickiewicza?



Irena Rupikowa

„Nie zabijaj mnie, matko!”

Inicjatywy nieformalnego teatru lat 80.
w obronie życia

Podjęcie tematu obrony życia przez sztukę należy wiązać głównie z rozwojem duszpasterstwa i kultury skupionej wokół Kościoła. Inicjatywy teatralne lub parateatralne dostrzegały zwłaszcza potrzebę przywrócenia poczucia tragizmu istnienia ludzkiego rozpiętego pomiędzy dobrem a złem. Objawienie radykalnej odrębności egzystencji ludzkiej pozwoli odczytać zbrodnię we właściwych jej kategoriach i odrzucić wszelkie praktyki przeciwne życiu. Działania sceniczne inspirowane światłem betlejemskiej nocy pragną na nowo przypomnieć fundamentalną prawdę o godności człowieka: *Człowiek ISTNIEJE i jest tym, KIM JEST: OSOBA – jedynie i wyłącznie mocą aktu bezinteresownej miłości swego Stwórcy, mocą daru swego Osobowego Dawcy. Jeśliby zatem szukać jakiejś analogii w stosunkach międzyludzkich dla wyrażenia wzajemnej relacji Bóg – człowiek, trzeba by ją widzieć przede wszystkim w relacji OJCIEC – DZIECKO*¹. Kryzys tej podstawowej, opartej na miłości relacji człowiek – Bóg i człowiek – człowiek (jako ikona Boga) tkwi u źródła współczesnej, „zarażonej śmiercią” kultury.

W Polsce mamy do czynienia z sytuacją budzącą zdumienie. Oto upowszechniająca się postawa kwestionowania wartości życia ludzkiego i wynikła z niej szokująca praxis, przy obszernej literaturze publicystycznej, jest pomijana milczeniem przez oficjalną sztukę teatru i filmu. Zrodzone z czci dla życia jako daru Stwórcy nieformalne inicjatywy młodzieżowego najczęściej teatru odważnie przełamują milczenie, demaskują kłamstwo propagandowych sloganów, zacierających granice dobra i zła w imię fałszywie pojętej wolności. Twórcy inscenizacji pragną poruszyć sumienia, przywrócić nadzieję i wiarę w dobro, możliwe również w sytuacjach granicznych.

¹T. Styczeń SDS, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 211.

Animatorzy inscenizacji w obronie życia stanęli przed trudnym pytaniem, jak to istotne, lecz drastyczne zagadnienie przedstawić językiem teatru. Zarysowuje się tu kilka możliwości, wśród których najbardziej powszechna jest perspektywa religijna, bowiem tragizm istnienia ludzkiego objawia się w pełni w obliczu transcendencji. Biblijny obraz Boga-Jahwe, pamiętającego o niemowlęciu, został dopełniony wejściem Boga w kondycję ludzką przez narodzenie Chrystusa, uświęcające poczęcie i macierzyństwo. Historia ewangeliczna zamknięta wizją apokaliptyczną wyznacza wzorzec, w którym dramatycznie objawia się kruchość istnienia zagrożonego u swych początków. W środowiskach młodzieżowych powstają również inscenizacje ujmujące temat od strony patologii społecznej. Wskazuje się, jak brak miłości i dobra w relacjach międzyludzkich, zanik uczuć patriotycznych – miłości do własnej kultury i rodzinnego kraju – prowadzi do alienacji młodych ludzi w świecie seksu i biznesu. Utrata wiary, niezdolność dostrzeżenia głębszego sensu życia otwiera otchłań przemocy, dewiacji i śmierci. W poezji minionej dekady pojawia się ekspresja przeżyć dotkniętego strasznym wyrokiem dziecka – na wzór słynnego „kalendarza nie narodzonego”² małej istocie ludzkiej nadaje się cechy podmiotu mówiącego. Werbalizacja uczuć i pragnień jako fakt specyficznie ludzki stanowi również element wielu działań teatralnych, które w ten sposób akcentują człowieczeństwo poczętych istnień. W inscenizacjach nieformalnych grup teatralnych zdarzały się także próby podejmowania problematyki obrony życia na sposób publicystyczny (np. w formie bezpośrednich pytań skierowanych do zgromadzonych widzów, jak miało to miejsce w Misterium Bożego Narodzenia odegranym w kościele Św. Antoniego w Rybniku w 1985 r.). Postawa doraźnego interwencjonizmu cechuje wiele przedsięwzięć teatralnych włączających się w walkę o odnowę duchową społeczeństwa w minionej dekadzie.

Analiza inscenizacji zasadniczo koncentruje się na wybranych wydarzeniach z terenu Górnego Śląska, chociaż odwołuje się również do inicjatyw spoza przyjętego terytorium badawczego – ze względu na doniosłość problematyki.

Zrealizowany pod koniec 1979 r. przez młodzieżową grupę Teatru Nowego (Stare Tarnowice, Górny Śląsk) pod kierunkiem ks. Cz. Nowaka spektakl „Zróbcie wszystko” nawiązywał do teologicznej interpretacji zjawiska dzieciobójstwa dokonanej przez Jana Pawła II, który

² Por. J. Toulat, *Sztuczne poronienie. Wyzwolenie czy zbrodnia?*, Paris 1978, s. 47.

w ewangelicznym obrazie rzezi Niewiniątek dostrzega złowrogi cień obecnego w dziejach od początku *misterium nieprawości*. Bowiem przed mającą rodzić Niewiastą (Ap 12,4) wciąż staje wielki Smok, Wąż starodawny (Ap 12,2) znany już z Protoewangelii Zły i ojciec kłamstwa (por. J 8,44) oraz grzechu. Otóż Wąż starodawny pragnie pochłonąć Jej dziecię (...) możemy dostrzec, że w paradygmat biblijnej Niewiasty zostaje wpisana od początku po kres dziejów walka ze złem i ze Złym. Jest to walka o człowieka, o jego prawdziwe dobro, o jego zbawienie³. Słowa papieża przywołują rozległy, sięgający początków stworzenia wymiar plagi współczesnego świata. W inscenizacji tarnowickiej walka mocy dobra i zła nie jest fikcją, lecz wciąż wyznacza motywy ludzkich wyborów – ten moralitetowy akcent był obecny w dialogu Anioła z Szatanem. Nie narodzone dziecko zostało uratowane dzięki modlitwie Anioła, łaski nawrócenia dostąpili również rodzice i lekarz. W czasie spotkania przed stajenką betlejemską Maryja zwróciła się do zebranych słowami z Kany Galilejskiej (które w inscenizacji nabrały szerszego znaczenia), apelując o zmianę życia w duchu Ewangelii: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2,5). Pomimo wielu naiwności i uproszczeń inscenizacja tarnowicka jednoznacznie demaskowała przeciwne życiu zachowania. Obarczając odpowiedzialnością wszystkich współwinnych zbrodni, jednocześnie zwróciła uwagę na obecną w haniebnym procederze *tajemnicę nieprawości*, której nie można do końca wyjaśnić. Pojąć ją można jedynie w kategoriach biblijno-ewangelicznego paradygmatu Zła, które w naszych na miarę Apokalipsy czasach dosięgło człowieka w samym jego centrum.

Popularna na Górnym Śląsku w ostatnim dziesięcioleciu inscenizacja „Bożego Nienarodzenia” w wykonaniu młodzieży z Halemby temat obrony życia zawarła w scenariuszu, który powstał w efekcie wielu dyskusji i rozmów przeprowadzonych w środowisku młodzieży z osady górniczej przez animatora grupy teatralnej, doc. Jerzego Wutkę (wówczas dziekana katowickiej ASP). Ewangeliczne teksty, śpiew kolęd i milczące postacie Józefa i Maryi, siedzące w rogu sceny koło namiotu-stajenki, kontrastowały z brutalną i cyniczną postawą przedstawicieli różnych pokoleń. Inscenizacja zmierzała do wywołania krytycznej reakcji widza na ujawnioną w toku przedstawienia płytkość i selektywność polskiego katolicyzmu. Religijność zredukowana do sfery tylko deklaratywnej lub powierzchownie obrzędowej – *Dla*

³ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, „Chrześcijanin w świecie” nr 185/1989, s. 117.

nas Chrystus to ciągle tylko gipsowa laleczka w żłóbku ze słomą... – nie przyjęta wraz z systemem wartości i norm wyznaczających konkretne postępowanie, staje się łatwym łupem dla stereotypów kołtuńskiej proveniencji, uniemożliwia prawdziwy dialog w rodzinie (lęk przed opinią „znajomych”). Z kolei fałszywe pojęcie szczęścia skłania młodego ojca do ucieczki przed odpowiedzialnością, którą usiłuje usprawiedliwić kłamliwymi argumentami o braku zabezpieczenia materialnego. Inscenizacja „Bożego Nienarodzenia” kończyła się sceną, w której mały Chrystus (dwuletnie dziecko) wychodził z namiotu Józefa i Maryi i zmierzał w kierunku dziewczyny decydującej się na urodzenie dziecka wbrew okrucieństwu i fałszom ludzi o zagubionej tożsamości, „the hollow men”. Scena egzemplifikowała także prawdę o obecności Bożego obrazu w każdym człowieku, którego nie można zrozumieć do końca bez Chrystusa, bez tej antropocentryki Boga aż po głupstwo krzyża, aż po szaleństwo Golgoty⁴.

Przemiany misterium bożonarodzeniowych, które zagubiły gdzieś radosną, szczęśliwą aurę niektórych fragmentów przepowiedni Izajaszowych, ujawniając rozbitcie duchowości i podmiotowości współczesnego człowieka, wiodą w stronę tajemnicy krzyża. Powstają w środowiskach młodzieżowych teksty o charakterze monodramu, ujmujące problematykę narodzin człowieka dzisiaj w kategoriach Męki, Drogi Krzyżowej i czyhającej zdrady⁵.

W odegranej na początku lat osiemdziesiątych w kilku kościołach Górnego Śląska misterium Męki Pańskiej autorstwa maturzysty z Mysławic („Proces” Tomasza Szewczyka) w obronie życia nie narodzonych wypowiadał się sam Chrystus w trakcie sądu Piłata.

Fakt powrotu krzyża do szkoły młodzież rybnickich szkół uczciła wiosną 1990 r. inscenizacją „Znak, któremu sprzeciwiać się będą”, odegraną na Małej Scenie w Rybniku. Opowieść o Chrystusie Połamanym (krucyfiks ocalały z wojny hiszpańskiej) i historia współczesnego pątnika wędrującego z krzyżem przez świat w intencji nawrócenia mieszkańców Ziemi, posłużyły jako tło do zaprezentowania różnych przejawów dzisiejszego zniewolenia. Akcentując w postawie odrzucającej przyjęcie dziecka chęć ucieczki przed odpowiedzialną

⁴Słowa Jana Pawła II, cyt. za T. Styczeń, *Transcendencja – drugie imię osoby*, „Znak”, nr 10/1988, s. 21.

⁵Por. np. E. Pyć, „Kontakty”, wyd. Kuria Metropolitalna Warszawska, Wyd. Duszpasterstwa, Warszawa – Wrocław 1982, s. 29-30.

miłością, wymagającą trudu i poświęcenia, spektakl w karykaturalnym świetle przedstawił konsekwencje stylu życia człowieka ogarniętego destrukcyjną manią kariery i sukcesu za wszelką cenę, dosłownie „po trupach” budującego własne szczęście. Celowi temu jest nawet podporządkowana przewrotnie stworzona na doraźny użytek fałszywa wizja Boga, odznaczającego się rzekomą tolerancją. Wizja ta nie ma nic wspólnego z Bogiem, który powiedział: *Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię* (Jr 1,5), oraz: *Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie!* (Iz 49,15).

Inscenizacje ujmujące temat obrony życia w perspektywie Misterium Narodzenia i Męki nie przedstawiają faktu zbrodni; demaskując jej uwarunkowania, doprowadzają do przełamania wewnętrznego bohaterów i zmiany postaw. Odmienna opcja zostaje przyjęta w inscenizacjach o charakterze społeczno-obyczajowym, ujawniających skutki przekroczenia Dekalogu. W tym nurcie mieści się spektakl grupy młodzieżowej z Wałbrzycha, wywodzącej się z powstałego na Dolnym Śląsku ruchu „S.O.S.”, poświęcającej swą działalność ratowaniu zagrożonego istnienia poczętych dzieci przez wpływ na zmianę mentalności społecznej. Animatorem i zarazem uczestnikiem zespołu był student prawa Andrzej Baryłka, przez pewien czas współpracował z grupą ks. Orzechowski oraz dr prawa Uniwersytetu Wrocławskiego Jacek Mazurkiewicz (laureat nagrody watykańskiej Fundacji Jana Pawła II za działalność w obronie życia). Spektakl „Pro Life”, odgrywany w różnych ośrodkach całej Polski, rozpoczynał się mszą św., niekiedy poprzedzała go prelekcja naukowa. Inscenizacja poprowadzona w formie spotkania towarzyskiego koncentrowała się na dialogu dwóch matek – kochającej swoje dziecko i tej, której zabrakło odwagi i miłości. W trakcie rozmowy matka, która zdecydowała się w przeszłości na aborcję, uświadamia sobie pustkę własnego życia, z żalem stwierdza nieodwracalność faktu. Przekroczenie granic prawa Bożego pozostawia piętno na psychice, pamięci zbrodni towarzyszy nieodwołalne, wstrząsające „za późno”. W finale przedstawienia dwóch wykonawców znosiło ze sceny pusty wózek dziecienny, jedyny „znaczący” rekwizyt, przypominający nie spełnioną miłość i odrzuconą nadzieję. Śpiewana i recytowana poezja – spektakl rozpoczynał się pieśnią „Mamo, pozwól żyć” – objawiła przerażający paradoks naszych czasów, w którym matczyne łono, niegdyś najbezpieczniejsze schronienie, stało się śmiertelną pułapką dla ludzkiego życia.

Dramat Maryli Kuderowej „Wspólnicy”⁶ analizuje psychologiczno-moralne konsekwencje przekroczenia prawa naturalnego z pozycji doświadczeń zawodowych autorki. Dramatyczny dialog pomiędzy pacjentką a lekarką dobitnie stawia problem odpowiedzialności wszystkich współwinnych zbrodni dzieciobójstwa. Najbardziej jednak odczuwa brzemień winy matka, która w bezwzględny sposób sprzeciwiła się swojemu macierzyńskiemu powołaniu. Wspomnienie dziecka, któremu uniemożliwiła egzystencję, prześladowa ją; wyrzuty sumienia pogłębiają rozpacz i załamanie psychiczne. Lekarka radzi pacjentce modlić się do duszy zabitego dziecka, gdyż może to stanowić dla niego jedyną szansę ekspiacji (wstawiennictwo na wzór świętych umożliwiłoby spełnienie jego niedokonanego życia). Ryzykowna teologicznie teza ma jednak swoje uzasadnienie – uświadamia zazwyczaj pomijany milczeniem fakt straszliwych cierpień zadawanych nie narodzonym. W męczeństwie bezbronnych i niewinnych istot ludzkich dramat dostrzega analogię z losem świętych męczenników. Wyrastająca z autopsji sztuka ujawnia bezsilność terapii medycznej wobec niszczących objawów syndromu poaborcyjnego – jedyny ratunek widzi w autentycznym przyjęciu winy i w pełnej skruchy modlitwie. Sposób przedstawienia problemu zbliża dramat M. Kuderowej do teatru faktu, natomiast retrospektywne przywołanie wydarzeń łagodzi drastyczność tematu, podobnie jak w omawianym spektaklu „Pro Life”.

Społeczno-obyczajowy dramat Wandy Papis „Kontrast”⁷ (Wyd. Instytut Prymasowski Ślubów Narodu wystawiony w połowie lat osiemdziesiątych w diecezji tarnowskiej przez młodzież pod kierunkiem ks. Pachuta z Krynicy, w reżyserii Róży Siemięńskiej) podkreśla rozdzźwięk pomiędzy powszechnie przyjmowaną opinią o „katolickim” społeczeństwie a praktyką życiową Polaków. Sztuka oskarża starsze pokolenie o zdradę najwyższych wartości, złamanie ślubów jasnogórskich pod presją propagandowych stereotypów łatwizny i hedonizmu. Temat potraktowany został niezwykle emocjonalnie. Nastroj lirycznej skargi nie narodzonego kontrastuje z praktyką lekarzy, którzy zdradzili swoje powołanie do służby życiu. Wizyjne sceny z Maskami, odegrane przed gabinetem lekarskim w konwencji diabolicznej groteski, dążą do przedstawienia mechanizmu zbrodni bez uciekania się do

⁶ Teksty wierszy i dramatu udostępniła autorce artykułu M. Kuderowa podczas przeprowadzania wywiadu.

⁷ W. Papis, *Kontrast. Sceny dramatyczne*, Warszawa 1987.

naturalizmu. Demoniczność świata, w którym według słów Maski-Oskarżyciela *poluje się na człowieka*, zawiera się w pojęciu-symbolu Nowego Heroda. Głos Anioła przejmująco ostrzega świat współczesny przed zabijaniem w dzieciach przyszłości. Problem zabójstwa nie narodzonego jest oglądany i komentowany przez różne postacie: zaszokowane wystawą szkolną dzieci, ludzi bezwzględnych i obojętnych, zrozpaczoną młodzież, ale także tych, którzy znajdują się do przezwyciężenia zła w doświadczeniach obozowych Stanisławy Leszczyńskiej. Jej przesłanie zwycięża. Sztuka kończy się optymistycznie – jedno z małżeństw, mimo domniemanego zagrożenia życia matki, decyduje się zaufać Bogu i przyjąć Go w mającym narodzić się dziecku. Dramat W. Papis dostrzega zróżnicowanie rzeczywistości polskiej lat osiemdziesiątych. Podziały przebiegają wewnątrz rodzin, gdzie oparty na chrześcijańskich zasadach model wychowania, postępowania i życia bywa niszczonej przez narzucony siłą propagandy wzorzec zachowań. Odsłonięcie mechanizmu deprawacji sumień stanowi o istotnej wartości sztuki, choć pasja oskarżycielska i dydaktyzm nieraz przesłania jakości estetyczne. Niezwykła jak na inicjatywę amatorskie liczba przedstawień i dobre przyjęcie, zwłaszcza przez młodą widownię, świadczą natomiast niezbitcie o społecznym zapotrzebowaniu na sztukę podejmującą temat obrony życia.

W nurcie szeroko pojętej problematyki społecznej, ze szczególnym uwzględnieniem postaw prowadzących do afirmacji życia lub nihilizmu, mieści się musical „Cicha noc święta?” odegrany w 1988 r. w Nysie. Spektakl według scenariusza Mariusza Kozubka, w wykonaniu kleryków dwóch miejscowych seminariów (diecezji opolskiej i werbistów) oraz młodzieży parafii nyskich przedstawiono kilkakrotnie w nyskim Domu Kultury przy wielkim aplauzie widzów. Wydarzenia betlejemskiej noc posłużyły twórcom spektaklu za tło – forma musicalu pozwoliła na dużą swobodę prezentacji – przedstawienia zjawisk wyrastających z braku miłości do człowieka i odrzucenia Boga. Współcześni Marysia i Józek wędrują po śląskim miasteczku w noc wigilijną w poszukiwaniu noclegu – spotkania z „przygodnymi ludźmi” wśród scenografii potęgującej nastrój lęku i samotności (nie kończące się ściany bloków) ujawniają egoizm i obojętność, nie ustępujące nawet w tę jedną jedyną noc. Satyrycznie przedstawiona pazerstwo i zwierzęca walka o podstawowe artykuły jako cecha rzeczywistości polskiej lat osiemdziesiątych w regionie śląskim towarzyszyła zjawisku masowej emigracji na Zachód. Spektakl odkrywa źródła postaw „bezmiłości” wobec kraju i ludzi – tkwiące w redukcji wizji świata do wymiaru „mieć”. Patologiczne zachowania młodzieżo-

wych subkultur to już pochodne skutki podstawowej „bezdomności”. W spektaklu zjawiająca się nagle na scenie grupa skinów uświadomiła zebranym, przez swoje brutalne zachowanie, antywartości niszczące naszą kulturę: atrofię uczuć, agresję, kult siły, sataniczność, zbrodniczość i „wiezi stadne”. Jednocześnie sceny te, per negalionem, prowadzą do odkrycia źródła dewiacji – schwyty w pułapkę „nie kończącego się dojrzewania” uzależniony dostrzega w ośnieniu na dnie swej duszy nostalgię za matką, która „zbyt wcześnie odeszła”. Przedstawione w takim kontekście ewangeliczne przesłanie młodych odtwórców roli Józefa i Maryi objawia prawdę kluczową dla spektaklu. Miłości do dziecka jako najpiękniejszego wyrazu i owocu miłości do drugiego człowieka nie da się usunąć z horyzontu ludzkiego życia, jeżeli ma ono MIEĆ SENS. Spektakl nie poszedł jednak drogą stereotypowych uproszczeń, pokazując, że niedostatek sensu podlega gradacji. Skarga pijaka, uzalającego się na samotność i brak miłości ze strony własnej rodziny, niekoniecznie musi być delirycznym bredzeniem. To właśnie on, wzgardzony pijaczyna, a nie człowiek interesu, jego były wspólnik, pospieszy na pomoc, gdy usłyszy o mającym przyjść na świat dziecku. Współczucie i wstrząsające wrażenie budzi również kobieta chora na syndrom poaborcyjny, która zwariowała po stracie dziecka. Jej przypadek pokazuje z jednej strony, jak głęboko zakorzeniona jest w człowieku potrzeba miłości-daru, z drugiej – że nie sposób normalnie żyć z brzemieniem tak wielkiej winy, po zniszczeniu istoty macierzyńskiego powołania. Ostatecznie przecież wybór: negacja lub afirmacja dobra, życia i miłości – należy do człowieka. Narkoman dostąpi łaski zobaczenia celu swego życia w spotkaniu z nowo narodzonym na miejskiej ulicy. Zamknięty na światło prawdy pozostanie natomiast cyniczny spadkobierca norwidowskiego Gluecksch-nella, dla którego czyjeś życie to tylko mniejsza lub większa stawka w grze interesów.

Wśród inicjatyw teatralnych podejmujących temat obrony życia nie wszystkie pretendują do miana sztuki – z uwagi na problem silnie angażujący emocje poważne zagrożenie stanowi nadużycie efektów, publicystyczny dydaktyzm lub sentymentalny melodramat. Intuicji amatorów zawdzięczamy jednak sprawę niezwykle istotną – analizę motywacji i źródeł wrożej życiu postawy, demaskującą fałsz współczesnych hedonistycznych mitów, skrywających egzystencjalną pustkę. Inscenizacje, teksty dramatyczne i poetyckie, programy poetycko-muzyczne wspierające na terenie całego kraju ruch na rzecz życia łączy jedno – odwaga wejścia w świat rzeczywistego dramatu ludzkiego. Działania wyrastające z szlachetnej wrażliwości i niezgody na

zło zachowań niegodnych człowieka, niezgody na barbarzyństwo formuł prawnych legalizujących zbrodnię, być może wskazują również szlucę drogę powrotu do zapomnianej roli obrońcy klasycznej triady: prawdy, dobra i piękna. Autentyczna wartość tych działań leży bowiem w pogłębieniu doświadczenia etycznego. Wszelkie próby ocalenia sensu rozumianego jako odkrycie dobra człowieka zasługują na pamięć, gdyż, jak powiada Richard Schaeffler, *to, co czynimy, jest świadectwem tego, co zasługuje na akceptację, obrazem dobra, które tak samo przekracza skutek naszych działań, jak prawda zawsze przekracza naszą o niej wiedzę. Czyn, który nie może tworzyć szczęśliwości, daje pomimo to doświadczenie, które ukazuje, co oznacza życie, sprawiedliwość, dobroć, i z którego wyraźnie wynika, że nadzieja życia, sprawiedliwości i dobroci nie jest daremna*⁸.

⁸ R. Schaeffler, *Odpowiedzialna tymczasowość*, w: *Zawierzyć człowiekowi*, Kraków 1991, s. 114-115.



Maria Wacholc

Marian Sawa – kompozytor, organista, pedagog

Tytuł niniejszego artykułu to zarazem najkrótsza charakterystyka wybitnego muzyka, znanego z własnych występów, działalności pedagogicznej w warszawskim szkolnictwie muzycznym, a także z niezwykle bogatej twórczości kompozytorskiej, zwłaszcza organowej i chóralnej. Każdy, kto chciałby bliżej poznać działalność i twórczość Mariana Sawy i sięgnąłby w tym celu do wszystkich po kolei polskich muzycznych wydawnictw encyklopedycznych, doznałby wielkiego zawodu, gdyż w żadnym z nich nie znalazłby o kompozytorze ani słowa. Wiele miejsca natomiast poświęciła twórczości organowej Sawy Marta Szoka w swojej pracy doktorskiej „Polska muzyka organowa w latach 1945–1985” (Łódź 1993, „V Zeszyt Naukowy Polskiego Instytutu Muzycznego”).

Marian Sawa urodził się 12 I 1937 r. w Krasnymstawie. Dzieciństwo spędził w Łopienniku (wioska oddalona o 12 km od miejsca jego urodzenia), gdzie uczęszczał do szkoły podstawowej i równocześnie uczył się muzyki u swojego ojca, organisty miejscowego kościoła. Gry na organach uczył się z łatwością i częstokroć podczas nabożeństw grał razem z ojcem, wykonując melodie śpiewanych pieśni. Zdarzało się nawet, że go zastępował. Po ukończeniu szkoły podstawowej przyszły kompozytor nie był jeszcze świadom swej właściwej drogi życiowej i rozpoczął naukę w Technikum Mechanicznym w Krasnymstawie. Przez cały czas tęsknił jednak za systematyczną nauką muzyki. W zmianie szkoły pomogło mu drobne przewinienie, którego się dopuścił razem z kolegami. Wezwany do szkoły ojciec bezzwłocznie zabrał go stamtąd i w celu zapewnienia mu staranniejszego nadzoru (!) umieścił w Salezjańskiej Szkole Organistowskiej w Przemyślu. Tutaj chłopiec zdobył solidne podstawy wiedzy muzycznej, szczególnie w dziedzinie gry na organach, a także harmonii, kontrapunktu, solfeżu, form muzycznych i chorału gregoriańskiego. *W Salezjańskiej Szkole Organistowskiej – wspomina kompozytor – uczniowie byli zmuszeni żyć muzyką. Tam był na wszystko czas: na zajęcia szkolne, odrabianie lekcji, ćwiczenie na organach i innych instrumentach. Przewidziany był czas na popołudniowy odpoczynek i niedzielny spacer pod opieką jednego z księży. Do domu jeździliśmy tylko na święta i na wakacje. Lekcje solfeżu, harmonii i kontrapunktu*

mieliśmy prawie codziennie, w związku z czym zadania z tych przedmiotów musiałem odrabiać z dnia na dzień. Zajęcia prowadzone były w taki sposób, że nie można było ich nie polubić. Sawa ukończył szkołę w 1955 r. O jego dalszych losach zdecydowało spotkanie z Feliksem Rączkowskim, który w 1955 r. wystąpił w Przemyśle z recitalem. W konsekwencji tego spotkania Sawa kontynuował naukę w Warszawie. Prof. Rączkowski, zdając sobie sprawę z talentu Sawy, sam podjął się dalszego kształcenia go w grze na organach, pomimo że nie prowadził wówczas klasy organów w szkole średniej. Po ukończeniu szkoły średniej w 1958 r. Sawa rozpoczął studia w PWSM w Warszawie, kontynuując dalszą naukę w klasie prof. Rączkowskiego. Dyplom w zakresie gry organowej otrzymał w 1963 r. W tym samym roku rozpoczął systematyczne studia kompozycji, najpierw u prof. Piotra Perkowskiego, a po roku u prof. Sikorskiego, wychowawcy całego pokolenia współczesnych kompozytorów polskich. Studia kompozycji trwały do 1968 r. Na egzaminie dyplomowym młody kompozytor przedstawił „Symfonię koncertującą” na organy, chór i orkiestrę. Dzięki prof. Rączkowskiemu, który grał niemal wszystko, co napisano na organy, poznałem rozległy repertuar z literatury przeznaczonej na ten instrument – wspomina Marian Sawa z wdzięcznością. – Kazimierz Sikorski natomiast nauczył mnie słyszenia tego, co piszę. Umiejętnie kontrolował, doskonale pamiętał swoje wcześniejsze uwagi, niczego nie narzucał. Za tę ostatnią zaletę cenię go szczególnie i sam staram się w nauczaniu improwizacji fortepianowej czy organowej postępować podobnie. Dzięki temu, że niczego moim uczniom nie narzucam, każdy z nich improwizuje inaczej, musi niejako odważyć się być sobą.

W 1969 r., a więc w rok po ukończeniu studiów, Sawa zdobył I nagrodę w zorganizowanym przez Związek Kompozytorów Polskich Konkursie Młodych Kompozytorów za utwór orkiestrowy „Assemblage”. Zwycięstwo w tym konkursie jest wielką szansą, ponieważ łączy się z uzyskaniem półrocznego stypendium na pobyt w Paryżu, umożliwiającego dalsze studia u wybitnych francuskich pedagogów. Okoliczności życiowe sprawiły niestety, że kompozytor nie mógł tego stypendium wykorzystać.

Swą pierwszą pracę pedagogiczną rozpoczął jako nauczyciel improwizacji fortepianowej na sekcji rytmiki w średniej szkole muzycznej, którą przed laty sam ukończył. Kilka lat później przyjął także zajęcia w warszawskiej PWSM. Począwszy od roku akademickiego 1992/1993 Sawa współpracuje również z ATK w Warszawie, wykładając akompaniament liturgiczny i grę na organach. Za wybitne osiągnięcia w pracy dydaktycznej otrzymał w 1975 r. Nagrodę Mini-

stra Oświaty i Wychowania II stopnia, zaś w 1985 r. Złoty Krzyż Zasługi.

Ważne miejsce w działalności artystycznej Sawy zajmują jego występy organowe jako solisty lub akompaniatora. Występował m.in. z recitalami w Leżajsku, Łodzi, Krakowie i Białymstoku, a także jako solista na festiwalach organowych w Kamieniu Pomorskim. Stopniowo artysta rezygnował z kariery wirtuozowskiej. Przyczyną tego była ogromna trema, jaka towarzyszy mu zawsze podczas występów solowych. Jako akompaniator Sawa przez wiele lat współpracował z orkiestrą symfoniczną i kameralną Filharmonii Narodowej, z zespołem „Con moto ma cantabile”, z Teatrem Wielkim, Warszawską Operą Kameralną, Teatrem Dramatycznym w Warszawie, a także z Warszawskim Zespołem Chorałowym, Chórem Męskim im. Wacława Lachmana Towarzystwa Śpiewaczego „Harfa” i Chórem ATK. Uczestniczył także w nagraniach płytowych dla takich firm, jak „Polskie Nagrania”, „Polskie Nagrania Edition” oraz „Veriton”. Najwięcej solowych utworów organowych w wykonaniu Sawy zostało zamieszczonych na płytach „Veritonu” SXV-738 oraz 797.

Jego wieloletnia współpraca z Warszawskim Zespołem Chorałowym pod dyktando Tadeusza Olszewskiego zaowocowała oryginalną formą występów, a mianowicie pomiędzy kolejnymi pozycjami programu kompozytor improwizuje na organach interludia, wprowadzające słuchacza w nastrój następnego utworu. Zapytany o sposób przygotowywania tych interludiów Sawa odpowiedział: *Interludia te zawsze improwizuję. W naturze improwizacji leży to, że nie może być ona przygotowywana, jeśli nie ma utracić tak istotnego dla niej elementu spontaniczności.*

Intensywną działalność koncertową i pedagogiczną Sawa łączy z niezwykle aktywnością w dziedzinie kompozycji. W swoim dorobku ma ponad 500 utworów organowych, chorałowych, kameralnych, orkiestrowych i fortepianowych. Utwory te, w większości niestety nie wydane, często pojawiają się w programach koncertowych. Do najczęściej wykonywanych i zarazem najliczniejszych należą kompozycje organowe. Są wśród nich utwory nawiązujące do tradycyjnych form muzycznych (preludia, toccaty, fugi, Passacaglia, Ciaccona, Aria, etiudy, kanony, fantazje), utwory utrzymane w swobodnej formie z tytułami sugerującymi ich charakter programowy lub ilustracyjny (np. najczęściej wykonywane „Witraże”; „Noël”, „Krasnochmielak”), bądź zatytułowane abstrakcyjnie, np. „Makamy” na dwóch wykonawców (nagrane na płycie kompaktowej). Utworom napisanym dla konkretnych wykonawców kompozytor nadaje niekiedy tytuły, które pozwalają domyślić się ich nazwiska bez czytania dedy-

kacji. Utwór napisany dla Joachima Grubicha nosi tytuł „Rubi”, dla Andrzeja Choroszińskiego – „Choros”, dla Jarosława Malanowicza – „Malan”, dla Józefa Serafina „Fin”. Kilka utworów Sawa poświęcił wielkim mistrzom muzyki organowej („B-A-C-H”, „Hommage à J. Pachelbel”, „Hommage à Cesar Franck”). Liczną grupę utworów stanowią opracowania polskich pieśni kościelnych (wielkopostnych, wielkanocnych i maryjnych), utwory inspirowane treściami liturgicznymi („Antyfony”, „Lamentacje”, „Improperia”, „Te Deum”, „Ecce lignum crucis”, „Adorate devote”, „Surrexit Christus hodie”, „Jutrznia”) oraz utwory cykliczne np. „Tryptyk oliwski”, „Dyptyk warszawski”, „Taneczne obrazki”, „Koncert na organy solo”, „Sekwens”. Z kompozycji na organy solo warto wymienić jeszcze „Fant”, utwór napisany na zamówienie jako obowiązkowy na I Międzynarodowym Konkursie Organowym w Poznaniu (listopad 1994) oraz „Hejnał”, sygnał tego konkursu. Sawa jest też autorem opracowania „Marsza weselnego” z suity „Sen nocy letniej”. F. Mendelssohna-Bartholdy’ego, który w jego wykonaniu został nagrany na płycie „Veritonu” SXV-797. W twórczości organowej Sawy na uwagę zasługują kompozycje z udziałem orkiestry, chóru lub drugiego instrumentu. Należy do nich wspomniana już wyżej „Symfonia koncertująca” na organy, chór i orkiestrę, „Quasi concertante” na organy z towarzyszeniem orkiestry, „Suita koncertująca” na organy i fortepian, „Ave Regina coeli” na puzon i organy oraz „Concerto brevis” na organy i orkiestrę.

Utwory organowe Sawy zawierają wiele elementów wirtuozowskich, dając wykonawcy okazję zaprezentowania zarówno własnych umiejętności technicznych, jak też walorów brzmieniowych instrumentu. Dlatego są poszukiwane przez organistów, którzy, zainteresowani włączeniem muzyki współczesnej do swego repertuaru, zabierają je kompozytorowi niemal spod pióra. Twierdzą oni, że organowe utwory Sawy brzmią dobrze nie tylko wtedy, kiedy wykonywane są na bardzo dobrym instrumencie, lecz nawet wówczas, gdy instrument jest gorszej klasy.

Imponująco przedstawia się dorobek kompozytora w dziedzinie muzyki chóralnej. Obejmuje on około 300 utworów świeckich i religijnych przeznaczonych na różne rodzaje chórów a cappella lub z towarzyszeniem organów bądź zespołu instrumentalnego, niekiedy także z udziałem głosów solowych. Z utworów przeznaczonych na chór mieszany warto wymienić „Sub tuum praesidium”, „Horarium in honorem immaculae Virginis Mariae” („Godzinki”), msze polskie i łacińskie, opracowania kilkunastu kolęd z udziałem głosów solowych oraz jedno z nowszych dzieł kompozytora, „Gloria Tibi Trini-

tas”. Twórczość Sawy na chór męski jest zjawiskiem fascynującym i zarazem wyjątkowym w całej powojennej muzyce polskiej. Niemal w całości jest ona rezultatem blisko 25-letniej współpracy kompozytora z Warszawskim Zespołem Chorałowym, dla którego napisał ponad 150 utworów. Liczne i udane ich prezentacje przez ten zespół rozstrzygnęły nazwisko kompozytora jako wybitnego twórcy religijnej muzyki choralnej (m.in. „Miserere mei Deus”, „Sub tuum praesidium”, „Ave Maria”, „Omni die”, „Psalmy” z tekstem w przekładzie Cz. Miłosza).

Wybitnymi walorami artystycznymi odznaczają się polichóralne utwory Sawy, m.in. „Regina coeli”, „Alma Redemptoris”, „Magnificat”, a także jego dzieła kantatowe i oratoryjne. Do tych ostatnich należy oratorium „Czego chcą dzieci świata” na chór, solistów, recytatorów, taśmę magnetofonową i orkiestrę, „Requiem dla uciśnionych” na dwa chóry męskie, głosy solowe, instrumenty perkusyjne i organy oraz utwór „Bonjour Monsieur Chopin” na głosy solowe, chór mieszany i orkiestrę, napisany na jubileusz 100-lecia szkół muzycznych im. Fryderyka Chopina w Warszawie (wykonany w Filharmonii Narodowej na uroczystym koncercie w dniu 9 XI 1983 r.).

Marian Sawa, zapytany o tajemnicę dobrego brzmienia jego utworów choralnych odpowiedział: *Komponując jakikolwiek utwór trzeba słyszeć go w wyobraźni na tym instrumencie, na jaki jest on przeznaczony. W kompozycjach choralnych należy ponadto respektować prawa renesansowej polifonii. Tekst i muzyka powinny stanowić w nich jedno. Z dozą przekory można nawet powiedzieć, że tekst jest w pewnym sensie ważniejszy, wobec czego powinien on być tak podany, aby dotarł do słuchacza.*

Komponując utwór choralny, staram się poszczególne głosy pisać łatwo pod względem melodycznym, co przejawia się w znacznej przewadze kroków sekundowych. Stosowanie łatwych pochodów interwałowych w melodyce wcale nie wyklucza możliwości uzyskiwania ciekawych współbrzmień harmoniczných. Pionowe brzmienie jest dla mnie bardzo ważne, ponieważ muzyka rozwija się w czasie, a to, co w danej chwili brzmi, to właśnie współbrzmienie. Pisząc utwór na chór, często staram się w wyobraźni usłyszeć go na organach. Jeżeli uznaję, że utwór zabrzmiałby dobrze na organach, które podobnie jak głos ludzki są instrumentem dętym, to mam również pewność, że zabrzmiałby on dobrze w wykonaniu choralnym. W utworze choralnym ważne jest ponadto, aby rytmika wypływała z tekstu. Powiem dobitnie: w utworze z tekstem muzyka powinna być na usługach tego tekstu.

Marian Sawa jest autorem wielu pieśni i utworów solowych, m.in. „Do Matki Boskiej Walecznej” (na głos solo i organy), „Ave Maria”

(na baryton solo, trąbkę, dzwony i organy; w wykonaniu Wiesława Ochmana nagrane na kasecie i płycie kompaktowej). „Duszo Chrystusowa” (na baryton solo, trąbkę i organy), „Coć się dzieje” (kołęda na tenor solo i organy do słów siostry Nulli – Lucyny Westfalewicz, nagrana na płycie „Veritonu” SXV-708).

Dla dzieci kompozytor napisał kilkadziesiąt piosenek na głos i fortepian. Piosenka „Nie pytajcie, kogo wolę” przyniosła mu w 1980 r. III nagrodę, w 1981 r. za „Rozmowę z deszczem” do słów Krystyny Pac-Gajewskiej otrzymał II nagrodę Komitetu do spraw Radia i Telewizji. W 1983 r. na kanwie piosenek Zygmunta Noskowskiego ze „Śpiewnika dla dzieci”, opracował „Śpiewotan zimowy”. Jest to utwór złożony z 9 piosenek Noskowskiego na dwa głosy z fortepianem, przeplatanych tańcami fortepianowymi Sawy.

Uzupełnienie twórczości kompozytorskiej Sawy stanowią jego aranżacje opracowane dla radia, telewizji i różnych teatrów, m.in. dla teatru w Czeskim Cieszynie. Oprócz aranżacji skomponował muzykę do wielu sztuk teatralnych wystawianych w Olsztynie, Toruniu, Koszalinie, Czeskim Cieszynie, a także do „Pieśni nad Pieśniami” nagranej na płycie „Veritonu” SXV-836.

Utwory Sawy mają wyraźne cechy indywidualnego stylu kompozytora. Są to: oryginalna harmonika oraz szerokie wykorzystanie techniki ewolucyjnej, związane z jego niepospolitym talentem improwizatorskim. Talent improwizatorski Sawy w dużym stopniu determinuje kształt jego kompozycji, w których forma ma wyraźne znaczenie drugorzędne. *Forma mnie nie interesuje – stwierdził kompozytor. – Interesuje mnie treść. Forma jest tym elementem, który mnie jedynie krępuje. Jest ona w istocie rzeczą wtórną. Najważniejszym momentem w procesie tworzenia jest dla mnie koncepcja pierwszego motywu, frazy, czy tematu. Ciąg dalszy jest już tylko ewolucyjnym rozwinięciem początkowego wątku.*

Marian Sawa jest kompozytorem o wyjątkowo bogatej inwencji twórczej, która w połączeniu z wielką pracowitością sprawia, że z każdym rokiem liczba jego dzieł znacznie się powiększa. Twórczość ta z każdym rokiem staje się popularniejsza i budzi coraz większe zainteresowanie wydawców. Utwory Sawy zostały włączone do programów nauczania i repertuaru muzycznych podręczników szkolnych; grają je uczniowie klas organów, śpiewają chóry dziecięce i młodzieżowe. Organowe i chóralskie dzieła kompozytora można coraz częściej usłyszeć w wykonaniu wybitnych artystów i zespołów na wielu prestiżowych koncertach i festiwalach, a także w licznych nagraniach fonograficznych.

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

Muzyka medytacyjna*

Wielu filozofów, myślicieli, historyków i filozofów nauki zastanawiało się od wieków nad naturą czasu: św. Augustyn, Newton, Leibniz, Kant, Whitehead, Einstein, Bergson, Husserl i Heidegger, a w Polsce Roman Ingarden, Krzysztof Michalski, Stanisław Cichowicz, Michał Heller i Józef Zyciński. Od tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, przez następne wieki, prezentowano ujęcia obiektywistyczne, subiektywistyczne i pośrednie. Rozpatrywano koncepcję czasu w kategoriach absolutnych, relatywnych, intencjonalnych, transcendentnych i empirycznych. Rozważano różne odmiany czasu: czas przeżywany, wewnętrzny, czas jako czyste TRWANIE i czas rzeczywisty, czas pusty i czas myślany, jako czwarta współrzędna czasoprzestrzeni. Analizowano własności czasu: jego jednorodność, spójność, gęstość, skończoność. W aspekcie filozofii, matematyki, fizyki, kosmologii, biologii, psychologii i socjologii, a ostatnio także teorii sztuki i generalnie – antropologii kultury. Na podstawie indywidualnego doświadczenia i w skali globalnej. Wspólnego stanowiska, co zrozumiałe, nie wypracowano, gdyż, jak zauważa wybitny amerykański badacz literatury Philip Wheelwright (s. 265): *Niektóre pojęcia, takie jak znaczenie, byt, stosunek czy czas, są pojęciami zbyt fundamentalnymi, by pozwalały na definicję.*

George Poulet, autor m.in. „Études sur le temps humain” i „Les métamorphoses du cercle”, za istotne treści ludzkiej świadomości, a nie tylko za Kantowskie a priori dane formy percepcji zmysłowej, uznał kategorie CZASU i PRZESTRZENI i w błyskotliwych interpretacjach ukazał, jakim metamorfozom podlegały w ciągu wieków. Opis struktury czasowej MUZYKI, CZASOWOŚCI MUZYKI, jej odmian i ewolucyjnych przekształceń, uzależnień od stylu epoki i od indywidualności twórcy, wciąż jeszcze czeka na wnikliwego hermeneutę. Muzyka, jak żadna ze sztuk, do takiego syntetycznego ujęcia upoważnia

* Skrócona wersja referatu powstałego w sierpniu i wrześniu 1993 r., a wygłoszonego podczas 7. Internationaler Kongress der Deutschen Gesellschaft für Semiotik – ZEICHEN UND ZEIT. Musikalische Sektion – ZEIT IN DER MUSIK ALS ZEICHEN DER EPOCHE, Tübingen, 4-7 X 1993. Znacznie zredukowana została literatura cytowana, a jej zapis w tekście – maksymalnie uproszczony lub w ogóle usunięty.

i skłania. Dla dziewiętnastowiecznych filozofów był [utwór muzyczny] najlepszym przykładem uczasowionego zjawiska – zauważa Cichowicz (s. 53). Jaspers pisze o zniewoleniu przez muzykę, która oferuje zapomnienie w czystej beczasowej teraźniejszości, w beczasowym spełnieniu (s. 313). Niezwykle celne uwagi formułuje polski reżyser teatralny Krystian Lupa, autor genialnej wprost inscenizacji (Kraków, Teatr Stary) dzieła Thomasa Bernharda „Kalkwerk”: *Jest [muzyka] przede wszystkim niezwykle cennym narzędziem czasowości teatru. Dynamizuje czas i unaocznia go. (...) Ma charakter (...) higroskopijny (wykazujący zdolność pochłaniania – K.T.K.), tzn. ona jakby wsysa inne rzeczy, porywa świat, nadaje chwili, która toczy się w sposób dosyć amorficzny i przypadkowy, pewną logikę, rytm (...) albo żeby ująć najistotniej: konieczność.*

Przekonanie, że czas jest immanentnym i ważnym składnikiem struktury dzieła muzycznego na różnych jego poziomach, podziela wielu autorów: filozofów, muzykologów, kompozytorów. Oto trzy przykłady. Hegel: *w muzyce czas jest w ogóle czynnikiem rządzącym*; Gisèle Brelet: *muzyka jest ucieleśnieniem czasu (...) Muzyka jest znajomością, czy raczej świadomością czasu*; Bogusław Schaeffer (wypowiedź sprzed ćwierć wieku): *W najnowszej muzyce problem czasu dojrzał do kwestii niemal centralnej (...) nastąpiło przesunięcie punktu ciężkości z materiału na czas.*

Tak więc i kompozytorzy, obok poetów, powieściopisarzy i twórców filmowych, przeświadczeni o wadze kategorii czasu muzycznego i zarazem o niedostatecznym jego wykorzystaniu (a i duch owych lat wyrażający się w egzystencjalizmie i fenomenologii odegrał tu rolę inspirującą), poczęli eksperymentować: wprowadzając maksymalnie zróżnicowane przebiegi metro-rytmiczne – stopień trudności wykonawczych sprawiał, że jeden dyrygent już nie wystarczał (Ives: „IV Symfonia” /1909-16/, „Central Park in the Dark” /1906/; Stockhausen: „Gruppen” /1955-57/; Lutosławski: „Trois Poèmes d’Henri Michaux” /1963/); stosując nowoczesne środki (studia elektroniczne, a Conlon Nancarrow specjalną pianolę), umożliwiające ekstremalne skomplikowanie relacji czasowych i użycie karkołomnych temp; czyniąc czas naczelnym problemem technicznym, wręcz głównym tematem (lub jednym z głównych) kompozycji, np. „Zeitmasse” (1956) Stockhausena, „Quatuor pour la Fin du Temps” (1940-41) i „Chronochromic” (1960) Messiaena.

Teraz doprecyzujemy pole naszych głównych zainteresowań. Pomocne okaże się rozróżnienie Dahlhausa (s. 155; podkr. K.T.K.): *czas jako TRWANIE i czas jako PROCES*, i w innym miejscu (s. 181): *muzyka nie tylko USYTUOWANA jest w czasie, lecz (...) jest PROCESEM w pe-*

wien sposób konstytuującym czas, w którym się urzeczywistnia. Zgodzimy się wszak łatwo, że inaczej KONSTYTUUJE CZAS (TRWANIE) np. „Adagietto” z „V Symfonii” Mahlera, a zdecydowanie inaczej „La Valse” Ravela, inaczej „III Symfonia” H.M. Góreckiego, a inaczej „Allegro Barbaro” Bartóka, inaczej Chopina „Kołysanka”, a inaczej jego „Preludium d-moll” z op. 28. Najogólniej mówiąc, różni zestawione tu parami utwory-opozycje RUCH dzieła muzycznego w czasie, jego PROCESUALNOŚĆ, odmienny modus dysponowania (projektowania) materii muzycznej, inny sposób organizowania czasu. Inne myślenie muzyczne. I najpewniej – nie tylko muzyczne. (Eggebrecht zapewne rzekłby, że oto kolejne przykłady *ambiwalencji muzyki*, i że jedno z przypomnianych wyżej muzyk – utwór drugi czwarty i szósty – są *kwintesencją wizji ludzkich namiętności*, a pozostałe *potrafią pocieszać i łagodzić*, może nawet *leczyć*...)

Inspirując się pismami estetycznymi Hegla, Zofia Lissa omawia trzy typy *procesualności form muzycznych* (s. 329), trzy zasady skalania toku muzycznego (s. 323-328). Chodzi o zasady: powtarzalności, permutacji (in. techniki wariantów) i kontrastu. W zależności od formy, ale także stylu muzycznego i indywidualnych preferencji twórcy, jedna z tych zasad, bywało, że dominowała nad pozostałymi. To są rzeczy znane i oczywiste. Warto jednak zwrócić uwagę, że bycie lub nie KONTRASTEM jest nader względne: niekiedy bardzo nieznaczne zmiany wprowadzone jedynie w dynamice, lub interwalice, lub rytmice etc., mogą zostać zakwalifikowane jako kontrast, jako istotna zmiana. Efekt zależy od szeroko rozumianego kontekstu (jakim jest w tym wypadku usłyszany już fragment utworu), kontekstu, który wyznacza miarę, ustala próg percepcyjnych doznań, reakcji, ocen. I od pewnego momentu (w II poł. XX w. był to już proces zaawansowany) można zaobserwować tendencje stosowania tych trzech (niekoniecznie wszystkich trzech w jednym utworze) zasad formowania materii muzycznej, a za jej przyczyną i CZASU, właśnie w skali MIKRO, na poziomie MINIMAL. Sądzę, że źródła tej tendencji, początków tej potrzeby twórczej należy szukać przede wszystkim w wolnych częściach sonat i symfonii, zwłaszcza w *czasie adagia*. Tu odczuwa się szczególną wagę czasu, kiedy to muzyka nie spieszy się, nie burzy, nie ucieka, ale pozwala sobą wypełnić do gruntu każdą chwilę, wybrzmieć każdemu dźwiękowi (Pocij, 1984, s. 292). Czas adagia jest niejako naturalnym czasem muzyki duchowej (...) Pierwiastek duchowy przejawia się najlepiej w czasie nie przyspieszanym, raczej powstrzymywanym, kiedy to wrażenie linearnego ruchu naprzód, jednoznacznego postępu, zacięra się; pozostaje jedynie powolny przepływ – rytmiczny, miarowy

lub swobodny – i trwanie. Uspokojenie, uciszenie to stan, od którego rozpoczyna się praca ducha (tamże, s. 291).

W tym miejscu zarysowują się liczne i nieproste problemy natury historyczno-filozoficzno-estetyczno-teoretyczno-socjologicznej, pasjonujące problemy dla antropologii muzycznej, jeśli taka kiedyś powstanie. Na przykład takie: dla jakich nurtów (Szwajgier ma dla nich wspólną nazwę: muzyka naturalna) ostatniego półwiecza impulsem i wzorem, uświadomionym lub nie, stała się idea *czasu adagia*? Mam tu na myśli te nurty (czy – tendencje ideologiczno-artystyczne), które – znów: mniej czy bardziej świadomie – wyrosły z inspiracji muzyką, ale przede wszystkim z inspiracji FILOZOFIĄ Wschodu. *Musica naturalis*, można skrótowno powiedzieć, porzuciła (w różnym stopniu, oczywiście) rozwój, ukierunkowanie, napięcie, kulminacje, kontrasty, konflikty. W miejsce ruchu i dramaturgii przyniosła płynność przebiegu, stabilizację, spokój, relaksujące przeżycie czasu. Niekiedy wielogodzinne. *Czas muzyczny potraktowany został nie jak coś, co należy spętać i uformować (tak było w całej muzyce zachodniej), lecz jako żywioł istniejący (potencjalnie) wiecznie, w którym tylko nasz odbiór zakreśla ramy utworu* (Szwajgier, s. 41). *W muzyce naturalnej jak i w adagiu dokonuje się – powie Pocięj (tamże, s. 290) – powolne wypełnianie czasu.*

Jeszcze jedno pytanie: Jakie przyczyny – pozamuzyczne i muzyczne – zrodziły *minimal music*, *repetitive music*, *intuitive music*, formy momentowe (*Momentform*) i muzykę MEDITACYJNĄ? Przesyt i rozczarowanie cywilizacją zachodnią, uświadomienie sobie *ciemnej strony wzrostu* (Fritjof Capra)? Zainteresowanie filozofią i sztuką Wschodu? Reakcja na ograniczenie wolności twórcy totalną determinacją procesu kompozytorskiego, totalną serializacją materiału muzycznego? Chęć ucieczki od zgiełku świata w muzyczną medytację przynoszącą równowagę psychiczną, wytchnienie i wyciszenie? Pragnienie dalszego eksperymentowania z czasem, polegające – w tym wypadku – na wyciszeniu emocji, na zatrzymaniu chwili, na niczym nie zakłóconym doświadczaniu czasu – Bergsonowskiego *le temps duré*, i TRWANIU wraz z dźwiękiem, wraz z brzmieniem, TRWANIU powstrzymującym pęd życia, TRWANIU zwalniającym bieg czasu.

Oto kilka nazwisk kompozytorów, których muzyka – w pewnym momencie, w pewnej mierze – urzeczywistniała, by tak rzec, ideę muzyki medytacyjnej, czy też zbliżała się do niej, zapowiadała ją, torowała jej drogę: przede wszystkim John Cage, Christian Wolff, Morton Feldman. W Polsce: Zygmunt Krauze i Tomasz Sikorski. Pewne utwory, niekiedy tylko ich fragmenty, pozwalają przywołać tu

także nazwiska Oliviera Messiaena, H.M. Góreckiego, Arvo Pärta i Gija Kanczelego; krytycy i hermeneuci dla uchwycenia fenomenu tej muzyki stworzyli kategorię *czasu sakralnego*, inspirowanego pierwiastkiem duchowym, *czasu spowolnionego*, symbolizującego sacrum i transcendentalia. Nie może tu zbraknąć wspaniałego prekursora, Erika Satie, i jego „Gymnopédies” (1888), „Gnossiennes” (1890), „Vexations” (c. 1893). Dodajmy tu wreszcie Romana BERGERA (1930), Polaka, od 1952 r., nic z wolnego wyboru, mieszkającego w Bratysławie, Giacinto SCELSIEGO (1905-88) i Karlheinz’a STOCKHAUSENA (1928).

Napisane w 1959 r. „Quattro pezzi (su una nota sola)” otwierają nowy okres w twórczości SCELSIEGO – *mono-sonarny* czy *medytacyjny* właśnie, charakteryzujący się wyjątkową wrażliwością na dźwięk, wielką i szczególną siłą oddziaływania i czasem pojmowanym (wraz z dźwiękiem) analogicznie jak w myśli mitycznej – jako wielka tajemnicza siła, jako moc kosmiczna. Muzyka Scelsiego jest jak oddychanie morza, jak falowanie oddechu. Z oddechem, można powiedzieć, się sprzymierza, oddech reguluje: uspokaja, wydłuża, pogłębia. Sz wajgier (s. 46) pisze o typowych dla muzyki naturalnej *ukształtowaniach sekwencyjnych, budowanych na fizjologii oddechu*.

U BERGERA miejsca, w których panuje (...) duchowy CZAS ADAGIA (...) są wyrazem medytacji, kontemplacji, emanuje z nich ekspresja głębi – pisał w 1989 r. Pocię (s. 270). To muzyka, która bardzo intensywnie JEST I TRWA, o krok od ciszy, od nieistnienia. Emanuje z niej powaga i magnetyczna wręcz siła. Mam tu na myśli takie przede wszystkim utwory Bergera (ściślej: znaczne ich partie), jak „III Sonata »da camera«” na fortepian (1971), I, II i III „Konwergencje” – na skrzypce solo (1969), na altówkę solo (podtytuł „Medytacje Bachowskie”, 1970) i na wiolonczelę solo (1974), następnie „Exodus-Finale” na organy (1982) i nade wszystko dwa przejmujące „Adagia” na skrzypce i fortepian (1987, 1989). *Strategia kompozytorska wobec dźwięku jest w muzyce Bergera ostatnich lat specyficzna: działania przebiegają głównie (...) w mikro-planie, ześrodkowane na mikro-kosmosie wydarzeń muzycznych, ale – z perspektywą transcendującą w wymiar makro. Czas w tej muzyce płynie inaczej, narracja jest spowolniona, dramatyczne akcenty dawkiwane nader oszczędnie. Uważne przypatrywanie się dźwiękom, barwom, harmoniom, ciszy. Dźwiękowe komentowanie dźwięków. Tak dochodzi się do muzyki medytacyjnej, tzn. tej, która przebiega w pewnym sensie analogicznie do medytacji. Respektując wszelkie rygory i kryteria przynależne dziełu sztuki spełnia (...) dodatkowo funkcję relaksacyjną, ale i inspirowającą, pobudzającą. Jest bowiem jak medytacja – stymulującym cwi-*

zeniem dla ducha. I jak medytacja – otwiera na transcendencję (oba cytaty z: K. Tarnawska, 1992; s. 130, 129). O powinowactwie muzyki i medytacji pisał przed przeszło pół wiekiem Herman Hesse w wierszu „Godziny w ogrodzie” („Stunden in Garten”): *I oto w duszy mojej wstaje / Gra myśli, którą trudzę się już od lat / Zwana grą szklanych paciorków – ładny pomysł / Którego szkieletem jest muzyka, a rdzeniem – medytacja* (na podst. i w tłum. J. Prokopiuka, s. 95).

Karlheinz STOCKHAUSEN, pełen twórczej energii, rozwiązywał w sposób indywidualny i nowatorski rozliczne problemy kompozytorskie, w tym także, na różne sposoby, zagadnienie czasu muzycznego. W praktyce i w teorii. Fascynacja kulturą muzyczną Dalekiego Wschodu sprawiła, że na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w jego myśleniu teoretyczno-estetycznym dokonuje się istotna zmiana – powstaje koncepcja *percepcji MEDYTACYJNEJ*, porzucającej śledzenie ROZWOJU muzyki, zachodzących w niej zmian, na rzecz głębokiego wniknięcia w samą materię dźwiękową utworu (Skowron, s. 133). Ze Stockhausenem związane są takie pojęcia, jak muzyka momentowa, intuicyjna, rytualna, duchowa, mantryczna i kosmiczna; *Kosmos oraz rządząca nim zasada periodyczności i emanacji staje się punktem wyjścia dla interpretacji dwóch archetypicznych własności muzyki: idei uniwersalnego porządku oraz zdolności oddziaływania na sferę ducha i charakteru* (Skowron, s. 167). W 1968 r. powstaje „Stimmung” na 6 wokalistów, a w 1970 r. Stockhausen kończy „Mantrę” na dwóch pianistów, chiński blok, krotale i 2 modulatory kołowe. Obie kompozycje trwają ponad godzinę. „Stimmung” wykorzystuje tzw. śpiew harmoniczny na wzór starożytnych alikwotowych śpiewów mnichów tybetańskich. W obszernym autokomentarzu kompozytor pisze: *„Stimmung” jest na pewno muzyką medytacyjną. Czas jest zniesiony. Wsłuchujemy się we wnętrze dźwięku (...) wszystkie zmysły są czujne i spokojne. (...) „Stimmung” nawet i szczekające wilki skłoni do milczenia. Muzyka „Mantry” jest zagadkowa i pełna perseweracyjnie powracających formuł, struktur, barw. Muzyczna narracja jest bardziej od „Stimmung” urozmaicona, jednak w bardziej konwencjonalnej formie, stylu, poetyce. Utwór oparty jest na 13-minutowej formule dźwiękowej, która jest, według kompozytora, odpowiednikiem mantry, świętej formuły. A ta ma zdolności kreatywne i sprawia, że ludzki organizm zaczyna przekazywać, kontrolować, wzmacniać owe tysiąckrotne siły, jakie normalnie transmituje z niedostrzegalnie słabą intensywnością* (Whorf, s. 336).

Nie negując występowania różnic, spróbujmy teraz wyodrębnić WSPÓLNE cechy muzyki medytacyjnej. Wolne tempo. Brak dyscypliny rytmicznej: ukształtowania metro-rytmiczne nieczytelne lub płynne.

Dynamika przeważnie w rejonie piano. Harmonika nieskomplikowana. Wyraźny logos tonalny. Inwencja melodyczna ograniczona, za to kolorystyka bogatsza. Forma niewyszukana, homogeniczna; jest bardziej strukturą niż procesem, bardziej ISTNIEJE niż PRZEBIEGA w czasie. *Wszystko, co słuchacz odkryje w pierwszych kilku sekundach wykonania utworu, trwać będzie do końca* – tak charakteryzował swą muzykę *unistyczną* (bliską idei muzyki medytacyjnej) przed 25 laty Zygmunt Krauze. Głównie powtórzenia. Ewentualnie ze zmianą. Ze zmianą w skali mikro, liczą się bowiem niuanse. Narracja pozbawiona niespodzianek, nagłych zwrotów, wyrazistych punktów kulminacyjnych. Dopuszczalne jedynie wartości estetyczne *łagodne*, nigdy *ostre* (Wallis). Żadnych tematów, żadnych cytatów, żadnych *aktantów* (Greimas). W konkluzji: selekcja, redukcja, prostota wszystkich elementów muzycznych.

Jednym z głównych celów muzyki medytacyjnej jest zawieszenie u słuchacza wszelkich emocji, wyciszenie wszelkich doznań, zredukowanie aktywności psychicznej, także intelektualnej: ta muzyka nie wymaga koncentracji, pamiętania, porównywania, antycypowania, prognozowania. Dlatego muzyka medytacyjna jest statyczna, nie dynamiczna. Czas zostaje w niej powstrzymany. Doświadczając go tu bardzo intensywnie. Może i w ten sposób przejawia się Heideggerowska CZASOWOŚĆ (Zeitlichkeit), która jest przeszłością, przyszłością i terażniejszością równocześnie? Muzyka medytacyjna dokonuje przewartościowania elementów muzycznych. Najważniejszym jest DŹWIĘK, brzmiający fenomen, pełny, głęboki, wibrujący, nabrzmiewający, wybrzmiewający, działający jak mantra w medytacji. Czym był dźwięk na przykład dla Tomasza Sikorskiego, o tym mówią już same tytuły jego utworów: „Sonant”, „Diafonia”, „Homofonia”, „Eufonia”, „Samotność dźwięków”. Mikrokosmos dźwięku odzwierciedlający wszechświat. Dźwięku wzbogaconego o nowe, dodatkowe cechy: do wysokości, barwy, głośności i czasu trwania, doszły: głębokość, sferyczność i energia. Taki wielowymiarowy dźwięk może zdziałać wiele. Dlatego nieproporcjonalna do użytych środków jest siła oddziaływania muzyki medytacyjnej. Siła szczególnego rodzaju. Na przykład w „Anahit” (1965), poemacie lirycznym na skrzypce i zespół kameralny Scelsiego poświęconym Wenus (zob. Tarnawska, 1991). Oddziałuje ona na naszą podświadomość i organizm, na nasz system psycho-fizjologiczny. Muzyka naturalna, powiada Szwejgier (s. 45) *apeluje bezpośrednio do „struktur głębokich” naszej umysłowości i działa w zgodzie z nimi*. Muzyka medytacyjna wymaga od odbiorcy specyficznego nastawienia, by tak rzec, autoterapeutycznego. Wymaga otwarcia się na wartości nad-estetyczne, które ona oferuje: spokój

mentalny, uwolnienie od stresów, głęboki relaks, samorealizację, pasjonującą podróż do wewnątrz siebie. Muzyka – jak ujął to Eggebrecht – *potrafi leczyć i pocieszać (...) pobudzać i łagodzić (...) i umacniać. Jak żadna inna sztuka. XV-wieczny teoretyk muzyki Tinctoris dodałby: potrafi złą wolę odbierać.*

Gadamer (s. 284) powiada: *Pierwszą rzeczą, od jakiej rozumienie się zaczyna, jest (...) fakt, że coś do nas przemawia. Jest to najważniejszy ze wszystkich hermeneutycznych warunków.* I teraz powstaje pytanie: Czy muzyka medytacyjna do nas PRZEMAWIA? Inaczej: Czy jest to jej główna funkcja? I dalej: Czy hermeneutyka jest tu właściwym instrumentem (narzędziem) do jej rozumienia? Czy muzykę medytacyjną w ogóle należy ROZUMIEĆ? Według mnie muzyka medytacyjna NIE PRZEMAWIA, lecz DZIAŁA na nas, nie należy jej ROZUMIEĆ, ale PODDAĆ SIĘ jej DZIAŁANIU, po prostu – zaufać jej. Muzyka medytacyjna charakteryzuje się skrajnym, w stosunku do muzyki procesualnej, „rozproszeniem”, rozrzedzeniem informacji; funkcja poznawcza (czy referencjalna) jest bardzo słabo artykułowana. Muzyka medytacyjna tym silniej działa terapeutycznie, im mniej skłania, inspiruje, daje powodów do traktowania (percepowania) jej w kategoriach tradycyjnych, tzn. jako przedmiotu estetycznego, jako utworu-znaku. (Wszystkie te twierdzenia są świadomie zbyt kategorycznie sformułowane, po to, by uwydatnić specyfikę muzyki medytacyjnej.) Zwróćmy uwagę, że muzyka, którą się tu interesujemy, nie toleruje tekstu, słowa. Co najwyżej, jak w „Stimmung” lub nielicznych utworach wokalnych Scelsiego, są to teksty abstrakcyjne czy egzotyczne, w nieznanym lub sztucznym języku, czy słowa oderwane, magiczne zaklęcia, starożytne imiona etc., nie wywołujące żadnych skojarzeń, żadnych emocjonalnych reakcji. Oczywiście, znaczenie nie zostanie całkowicie wyeliminowane z tej muzyki, ponieważ jak każda inna ona także posługuje się różnymi liczbami, dźwiękami, interwałami, współbrzmieniami, instrumentami, barwami i – w pewnym stopniu – jakościami ekspresyjnymi i walorami estetycznymi, ale te poziomy czy warstwowy jej struktury nie są po prostu najistotniejsze. Muzyka medytacyjna, aby spełniać swą zasadniczą funkcję, musi działać jak mantra – formuła pozbawiona znaczenia. Stefan Jarościński zauważył kiedyś, że Satie z niczego się w swej muzyce NIE ZWIERZAŁ. Postawa taka niezupełnie wydaje się prawdopodobna. W każdym razie i Stockhausen, i Scelsi, a już na pewno Berger jednak nawet swą muzykę medytacyjną traktują TAKŻE jako artystyczny środek auto-ekspresji.

I trzy uwagi końcowe.

Według filozofii Wschodu wszechświatem rządzi idea-reguła wszechogarniającej jedności, która przejawia się w tym, że jedne

rzeczy (zjawiska, byty, formy, relacje etc.) są znakami innych, że mikrokosmos jest symbolem makrokosmosu. A więc dźwięk jest symbolem wszechświata. Nie ulega wątpliwości, że takie właśnie było przekonanie i filozoficzno-artystyczny punkt wyjścia muzyki medytacyjnej Scelsiego, Stockhausena. Do pewnego stopnia także Bergera.

Znaczący, wręcz symboliczny jest fakt poniechania przez muzykę medytacyjną zasady procesualności, fakt rezygnacji z kontrastów, a w języku hermeneutycznym: z walki, z działania sił opozycyjnych, z napięć i antagonizmów. W zamian muzyka ta oferuje – jeśli powiem, że ŚWIATU, to nie powinno to zabrzmieć pompacyjnie – równowagę, harmonię, które sprzyjają zdrowiu psychicznemu, pracy ducha i wewnętrznej wolności.

Zgłębianie natury czasu, „eksperymentowanie” z czasem właśnie przez MUZYKĘ, a nie literaturę na przykład, przyniosło nie tylko jej profity cenne i ważne. Wygląda na to, że muzyka medytacyjna podąża śmiało z duchem czasu schyłku wieków, w jakim żyjemy, i że to ona właśnie jest jednym z najwyrazistszych znaków dzisiejszych czasów, das Zeichen der Epoche¹.

¹ Autorka odwoływała się bądź cytowała następujące pozycje: S. Cichowicz, *Jak jest z czasem*, w: tegoż, *Est modus in rebus*, Warszawa 1988, s. 41-79; C. Dahlhaus, H.H. Eggebrecht, *Co to jest muzyka?*, Warszawa 1992; H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993 (1960); K. Jaspers, *Filozofia i sztuka*, w: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, 1990 (1956); Z. Lissa, *O procesualnym charakterze dzieła muzycznego*, w: tejże, *Szkice z estetyki muzycznej*, Kraków 1965, s. 316-331; K. Lupa, *Faustyczne echo. Z reżyserem rozmawiała Maria Wąs*, „Życie Warszawy”, 14-15 VIII 1993; B. Pociąg, *Czas adagia*, „PP” nr 11/1984, s. 288-295; B. Pociąg, *Roman Berger – między słowem, pojęciem a muzyką*, w: *Muzyka źle obecna (materiały sympozjum)*, Warszawa 1989, s. 267-272; J. Prokopiuk, *Hermann Hessego spirala życia*, w: H. Hesse, *Podróż na Wschód*, Warszawa 1991, s. 73-102; Z. Skowron, *Teoria i estetyka awangardy muzycznej drugiej połowy XX wieku*, Warszawa 1989; K. Szwałbier, *Muzyka naturalna – marzenie i fakt*, w: *Przemiany techniki dźwiękowej, stylu i estetyki w polskiej muzyce lat 70.*, Kraków 1986, s. 35-48; K. Tarnawska-Kaczorowska, *Giacinto Scelsi – „Anahit”, poemat liryczny poświęcony Wenus na skrzypce i orkiestrę kameralną* (1965), Poznań 1994; K. Tarnawska-Kaczorowska, *„...najpierw jest życie, a potem sztuka” – Roman Berger (Bratysława)*, w: *Między Polską a światem. Kultura emigracyjna po 1939 roku*, pod red. M. Fik, Warszawa 1992, s. 117-133; Ph. Wheelwright, *Symbol archetypowy*, w: *Symbole i symbolika*, Warszawa 1990 (1968), s. 265-311; B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1982 (1955). Daty w nawiasach po dacie wyd. wskazują rok pierwszego wydania.

Notatki na marginesie*Kazimierz Dziewanowski*

Czy Polacy potrafią wypracować sobie niepodległość?

Józef Pawlikowski zadał w 1800 r. słynne pytanie: Czy Polacy wybić się mogą na niepodległość?

Historia odpowiedziała na to twierdząco. Można się wprawdzie spierać, w jakim stopniu tę niepodległość wywalczyli sami Polacy, w jakim zaś dopomógł im szczęśliwy zbieg okoliczności historycznych (np. w czasie I wojny światowej), ale cokolwiek byśmy na ten temat sądzili, kilka rzeczy podstawowych zostało udowodnionych. Chociaż historia z pewnością pomogła nam w 1918 r. (wszystkie trzy mocarstwa rozbiorowe poniosły jednocześnie klęskę, choć udział Polaków w tym wydarzeniu nie był duży), to nie pomogła nam ona w 1945 r. Upłynęły 44 lata, zanim Polska ponownie odzyskała niepodległość, lecz tym razem wkład Polaków w to dzieło, w klęskę komunizmu, w ocalenie tożsamości narodowej i odzyskanie niezawisłości – był duży. I jeśli spojrzeć na cały okres od 1800 r., od chwili, gdy Pawlikowski zadał swe dramatyczne pytanie, to trzeba powiedzieć, że Polacy nigdy nie pozwolili, by sprawa polska znikła ze sceny europejskiej i dziejowej, by polska kultura rozplynęła się, by Polska została na trwałe przekształcona w Kraj Prywislanski czy w pruski dystrykt. Mimo ofiar, klęsk i rozczarowań nie zrezygnowali, i zyskali tym powszechnie miano nieugiętych, a przede wszystkim uzyskali ponownie własne miejsce w Europie.

To, co napisałem powyżej, brzmi jak patriotyczna czytanka dla szkół podstawowych. Nie o to mi chodzi. To oczywistości, których udowadniać nie trzeba i które nadają się co najwyżej do uroczystości rocznicowych niższego szczebla. Dziś trzeba zająć się innym pytaniem, które jest uzupełnieniem kwestii Pawlikowskiego.

Brzmi ono: Polacy udowodnili, że mogą się wybić na niepodległość; ale czy potrafią ją później zachować? Czy, zdobywszy, umieją przekształcić w dobro trwałe? Czy też przyjdzie im kiedyś ponownie się jej dobijać?

Wielu ludzi ma co do tego wątpliwości – częściej zresztą w Polsce niż za granicą. Nastroje w wielu kręgach w Polsce graniczą nieraz z desperacją i katastrofizmem, choć w oczach przyjaznych nam obserwatorów zagranicznych nie ma po temu poważniejszego uzasadnienia.

Tak jest dzisiaj, ale tak w niektórych kręgach było również w międzywojennym Dwudziestoleciu. Bez wątpienia uległ nastrojom niepokoju, rozczerwienia, a nawet utraty wiary sam Józef Piłsudski, czemu dał niejednokrotnie wyraz w swych pismach i rozmowach z zaufanymi. To właśnie – obok urażonej ambicji – stało się przyczyną wydarzeń w maju 1926. Piłsudski pragnął zapobiec rozdzieraniu Polski przez swary partyjne i prywatę, nazwał nawet Polaków narodem idiotów. Wszelako nie zdołał później ani skutecznie zreformować ustroju, ani uzdrowić („sanacja”) władzy z prywaty – bo to nigdy nie jest w pełni, ani nawet w przybliżeniu, możliwe.

Ulegali podobnym nastrojom także ludzie ówczesnej opozycji, co zresztą było jeszcze bardziej zrozumiałe. Nie brak pesymistycznych wypowiedzi Sikorskiego, Witosa, wielu publicystów, pisarzy, działaczy społecznych. Twierdzenie, że Polacy, w dniach zagrożenia często godni podziwu, stają się miały, zawistni i mało wartościowi, gdy nadchodzi czas normalnego życia i pracy – powtarzało się wtedy wielokrotnie. Szeroką falą płynęły żale na polski egoizm, krótkowzroczność, zaściankowość, ciemnotę. Wielu wątpiło, czy Polska będzie w stanie utrzymać niepodległość, wątpił w to sam Piłsudski.

Ówczesne położenie usprawiedliwiało te obawy. Co więcej, konfiguracja polityczna na polskich granicach uniemożliwiała zapobieżenie groźbom, a więc i rozproszenie obaw. Gdy nadszedł rok 1939, okazało się, że pesymiści mieli rację: Polacy nie potrafili zapobiec ponownej utracie niepodległości. Nie mogli tego zrobić. Zarazem jednak okazało się, że trwałość tego, co zbudowano w ciągu Dwudziestolecia, była większa, niż ktokolwiek mógł się spodziewać. Państwo polskie i jego instytucje, choć nieporównanie skromniejsze, biedniejsze i o mniejszych tradycjach niż francuskie, okazało się trwalsze niż państwo i instytucje Francji: największego – jak sądzono – mocarstwa Dwudziestolecia.

Powinno nam to dać sporo do myślenia.

Wróćmy więc do tematu: wiadomo już, że Polacy mogą się wybić na niepodległość, lecz czy potrafią i mogą tę niepodległość utrzymać?

Dzisiaj znowu mnożą się wątpliwości. Przez prasę i telewizję, spotkania przedwyborcze i dyskusje publiczne, płynie nieustanny lament. Uczestnicy prześcigają się, by przedstawić sytuację jako gorszą, niż ona rzeczywiście jest. Głowa państwa, prezydent, by zyskać zwolenników, powiada publicznie, że większość obywateli nieustannie biednieje, chociaż wszystkie dane statystyczne wskazują, że to nieprawda. Wystarczy przejechać się po kraju, czy nawet przejść po ulicy, by (jeśli się kompletnie nie utraciło pamięci) przekonać się, że takie kategoryczne stwierdzenie nie jest prawdziwe. Trudno twierdzić, że w kraju, w którym przekraczane są rekordy tempa przyrostu samocho-

dów, kolorowych telewizorów, anten satelitarnych, odtwarzaczy video, sprzętu gospodarstwa domowego i tym podobnych przedmiotów „pierwszej potrzeby” – większość obywateli nieustannie biednieje. Lecz jeśli się powie coś takiego, co tutaj napisałem – polskich wyborców się nie pozyska, prezydentem, a nawet posłem się nie zostanie. Można natomiast nimi zostać, jeśli się gorzko zapłacze współczując ginącym wraz z ich video wyborcom, uzalając się nad ich pogarszającą się dolą.

Nie chcę tutaj pomniejszać kłopotów, trudności, czasem nawet tragedii ludzi zarabiających mało, którym nie udaje się związać końca z końcem. Rzecz jednak polega na tym, że demagogom chodzi nie tyle o pomoc dla rzeczywiście nędznych, ile o popularność i głosy. Będą więc wszystkim wmawiać, że całe społeczeństwo ginie i jedynie oni rozumieją jego położenie. Nie obchodzi ich natomiast, że pomoc potrzebującym można tylko w jeden sposób: proponując skuteczny program rozwoju, a nie wylewając krokodyłe łzy.

Z kolei partie, które zdobyły władzę głosząc, że „tak dalej być nie musi”, prędko przekonały się, że jednak musi. Gdyby dokonać obiecywanej przez nie zmiany, wtedy bezrobocie nieuchronnie by wzrosło, zarobki zmalały, złotówka przestała być wymienialna i w końcu przyszłoby zamknąć granicę. A wtedy wyborcy wyszliby na ulice, pytając z oburzeniem, dlaczego owe partie tak bezlitośnie zrealizowały swoje obietnice i pozbawiły wyborców ich ulubionych zabawek. Dlatego partie przy władzy robią dalej to, czego obiecały nie robić, a nie robią tego, co robić obiecały. I trzeba je pochwalić (powściągliwie) za to, że zachowały minimum zdrowego rozsądku.

Gra w chowanego z elektoratem, dążenie partii i kandydatów do przekonania wyborców, że jest im gorzej, niż jest naprawdę, obiecywanie, że tak dalej być nie musi, a następnie unikanie spotkań z tymi, którym się to obiecało – źle wróży państwu. Wyrabia w wyborcach przekonanie, że są najbardziej skrzywdzonymi ludźmi w Europie, a jednocześnie, że wszystkie partie polityczne kłamią i oszukują, demokracja zaś jest niewiele warta i dobrze byłoby rozejrzeć się za kimś, kto z nią wreszcie skończy. Wyborca zapomina przy tym, że Polska miała przez długie lata okazję przekonać się, jak to jest, gdy przyjdą ci, co kończą z demokracją; że wtedy nie ma ani video, ani masła, ani nawet papieru toaletowego, ktoś zagłusza obce rozgłoszenie i choć są wybory, to nie ma wyboru; gdy zaś któryś z obywateli zbyt natęrczywie dopytuje się o detale, to później przyjaciele boją się zapytać, co się z tym obywatelem stało.

Uprawianie demagogii połączone ze strachem przed powiedzeniem ludziom prawdy w oczy jest w stanie nadwerężyć każde państwo i każdą instytucję. I to jest dzisiaj, jak sądzę, największe zagrożenie

dla naszej niepodległości. Dziś nie ma, na razie, bezpośrednich niebezpieczeństw zewnętrznych. Mamy niezwykłą w naszych dziejach koniunkturę międzynarodową połączoną z imponującym rozwojem gospodarczym, mamy przyjaciół na wszystkich (lub niemal wszystkich) granicach. Wykorzystanie istniejących szans jest przede wszystkim w naszych własnych rękach.

Jednakże w naszych również rękach jest możliwość, czy raczej niebezpieczeństwo, przekreślenia i zmarnowania tych szans. Jeżeli osłabimy państwo do tego stopnia, że realizacja bardziej dalekowzrocznej polityki przestanie być możliwa; jeżeli życie polityczne przemieni się w nieustanny konkurs demagogii; jeśli w rezultacie wstrzymane zostaną takie reformy, jak prywatyzacja (która już jest niemal zahamowana), reforma ubezpieczeń, likwidacja monopoli, usprawnienie i przebudowa systemu finansowo-bankowego; jeśli zrazimy do siebie partnerów zagranicznych, uniemożliwimy współpracę i inwestycje; jeśli w końcu – w rezultacie tego wszystkiego – przestaniemy być krajem wiarygodnym i budzącym zainteresowanie, wtedy...

Wtedy, zamiast stać się nowoczesnym, zamożnym krajem europejskim, członkiem zachodniej wspólnoty, odnoszącym sukcesy uczestnikiem światowego rynku, powrócimy do statusu Kraju Prywislanskiego, zacofanego kraju wschodnioeuropejskiego, który będzie – jak dawniej – pionkiem i igraszką w rękach możnych, tych, którzy swych szans nie zmarnują.

I wtedy groźby, których teraz nie ma, pojawią się znowu. I znowu staniemy się „biedną Polską, godną współczucia”.

Nie chciałbym tego zobaczyć ani dożyć takiego dnia. Okazałoby się wtedy, że wprawdzie potrafimy co pewien czas przypomnieć się światu i w sprzyjających okolicznościach na krótko odzyskać niepodległość, ale nie potrafimy „wybić się” na jej utrzymanie i utrwalenie. Nie tyle zresztą wybić, ile wypracować. Okazałoby się, że wprawdzie bywamy nieźli w sytuacjach kryzysowych, w warunkach skrajnego zagrożenia, ale mamy zbyt słabą konstrukcję psychiczną, by w normalnych warunkach, zachowując rozsądek i równowagę, z uporem i cierpliwie uczestniczyć w pokojowej rywalizacji.

I tak, moje kolejne „Notatki” też przybrały ton kasandryczny, graniczący z lamentem, czego tak nie cierpię. Proszę mi wybaczyć. Moja intencja nie jest lamentacyjna. Nie wierzę, byśmy – przeszedłszy w ostatnich dwóch wiekach tak wiele ciężkich prób i umiędacząc ocalić to, co w życiu narodu najważniejsze – mieli w końcu własnoręcznie zmarnować największą naszą szansę w historii. Nie wierzę i nie chcę uwierzyć.

Alte uważam za obowiązek publicysty przestrzegać przed takim niebezpieczeństwem, bo ono istnieje i jest realne.

 sesje - sympozja

**WŚRÓD ŻŁUDZEŃ
I MISTYFIKACJI**
***Kłamstwo
w literaturze***

**Instytut Filologii Polskiej
Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin, 25-27 V 1994 r.**

Czy literatura, uwięziona w hermeneutycznym kole postmodernistów, węzowa z natury i pożerająca własny ogon, przejęła też pierwszą cechę węża – kłamstwo? I czy w obecnej sytuacji, gdy podważa się nie tylko sens istnienia nauki o literaturze, ale i istnienie samej literatury, ma rację bytu rozważanie takiego problemu?

Podczas szczecińskiego sympozjum, w ponad 30 wystąpieniach, wygłoszonych przez historyków i teoretyków literatury, filozofów i teologów ze wszystkich ośrodków akademickich w kraju, zastanawiano się nad różnymi aspektami takich pojęć, jak prawda i kłamstwo, zmyślenie i fikcja, fałsz i złudzenie. Otwarta formuła spotkania zachęcała do wszechstronnej refleksji. Nad statusem prawdy i kłamstwa na pograniczu literatury i filozofii zastanawiali się m.in. Jakub Z. Lichański, Wacław Mejbaum i Halina Perkowska. Teoretycznoliteracką stronę zagadnienia poruszyła Anna

Martuszevska, próbująca zdefiniować pojęcie kłamstwa w świetle teorii światów możliwych, a także Inga Iwasiów („Prawda i kłamstwo pisma”). Z nieufnością odnoszono się do częstych zarówno w literaturze jak i w historii literatury mistyfikacji ideologicznych. Obrady zdomi nowało „kłamstwo romantyków”, choć znaczna część referatów była poświęcona tekstom staropolskim, pisarzom XIX i XX w. oraz rozważaniom natury ogólniejszej.

Okazało się, że nawet szeroko sformułowany temat spotkania nie wyczerpuje wszystkich interesujących problemów. Zainteresowania uczestników obejmowały zasadniczo dwa obszary: naukę o literaturze i egzystencję twórcy. Widać było też wyraźnie dwa odmienne sposoby podejścia do literatury: odmawiający racji jej interpretacjom etycznym oraz poszukujący w niej prawdy o egzystencji człowieka. Wykraczano więc poza literaturę, zastanawiając się nad zakłamaniami nauki o literaturze, kultem autorytetów i lekceważeniem źródeł przez badaczy, którym zbyt często zdarza się posługiwać hipotezami, czasami nie mającymi żadnych uzasadnień, jako dowiedzionymi twierdzeniami. Było tak w przypadku dialogu Łukasza Górnickiego „Demon Socratis”, na co zwrócił uwagę Albert Gorzkowski. W historii literatury im głębiej cofamy się w przeszłość, tym bardziej wszystko staje się niepewne. Poza tym historycy literatury często „kłamią”, gdy udają, że wszystko rozumieją i przystawiają swoje „obiektywne” sądy do dzieł powstałych w zupełnie innej estetyce niż ta aprobowana przez uczonego.

Gdy odrzucono biografizm, okazało się, jak łatwo wylać dziecko z kąpielą. Wyraźne jest to w opracowaniach krytycznych na temat romantyzmu. Zbigniew Sudolski z wielką pasją rozprawiał się z szablonami, mitami i legendami w obrazie wielkich kobiet polskiego romantyzmu. Błędy bowiem wynikają nie tylko z cenzury politycznej i obyczajowej (również autocenzury), pruderii i falsyfikacji ideologicznych, ale i ze słabej znajomości źródeł. W naszej fascynacji legendą zawsze oddalamy się od prawdy i – rzecz znamienne – ulegamy zawsze jej poetyckiej, idealizującej i odczłowieczającej wersji. Wydawcy starannie dobierają i selekcionują wszelkie opinie.

Wielką rolę odgrywa znamienna dla romantyków autokreacja. Nie tylko zresztą oni ulegali tej pokusie. Z pewnością jest to zjawisko szersze. Z dużą wyrazistością problem ten pojawia się w diarystyce, mającej przecież silny związek z rzeczywistością. Co jest kłamstwem i w jakim stopniu przemilczenie jest oszustwem, zastanawiała się Barbara Zielińska na przykładzie „Dziennika” Jana Lechonia. Zdarza się, że mistyfikacjom stara się położyć kres sam autor. I tak Maurycy Gosławski podważa swój mit bezkrytycznego piewcy narodu w satyrycznych poematach. Zafalszowanie własnej egzystencji staje się tematem literackim, gdy wszystko staje się literaturą. Tak jest z Zygmuntem Krasińskim, który nie może pokonać sprzeczności między człowiekiem a światem, między możliwościami i pragnieniami a zewnętrznymi okolicznościami. Nie mogąc wyrazić siebie

do końca, uwięziony w cząstkowych realizacjach, żyje w poczuciu klęski. Wszystko, co stanowi najgłębsze ludzkie pragnienia, w uzewnętrznieniu staje się inne, obce, zmistyfikowane. Nie sposób zrealizować pragnienia absolutnej wolności, nieograniczonych możliwości ducha i wyobraźni. Dążenie do realizacji zewnętrznej staje się ucieczką od własnego „ja”, od własnej pustki. Tak przynajmniej twierdzi Cezary Rożiński, omawiając tezy znakomitej książki René Girarda (nie tłumaczonej na język polski) „*Mensonge romanique et vérité romanesque*”. Girard sądzi też, że w wielkiej literaturze brak kłamstwa. Odwracając poniekąd takie twierdzenie Sołżenicyn odmawiał wszelkiej wartości literaturze socrealistycznej jako opartej na kłamstwie.

W jakim jednak stopniu prawda egzystencji należy do literatury...? Literatura to czytanie, bardzo różne, podejmowane z różnych pozycji. Okazało się, że bardzo trudno podjąć dialog między filologią a teologią. Od słowa Bożego do poezji przeszedł w swym wystąpieniu Jacek Bolewski SJ, zainteresowany pograniczem mistyki i poezji w „Zdaniach i uwagach” A. Mickiewicza, dokonując wnikliwej interpretacji cyklu z pozycji teologa. Pojawia się problem kłamstwa autora nie tylko dzieła literackiego sensu stricto, ale także tekstu – w przekonaniu autora – natchnionego. Czy Mickiewicz, gdy głosi, że zna prawdę, że wie coś na pewno, mówi prawdę? Rymkiewicz zarzucał mu zakłamanie i uleganie złemu. Miałby więc Mickiewicz być w konflikcie z samym sobą i swoją sytuacją

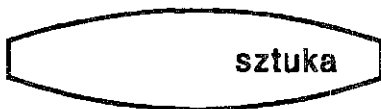
wewnętrzną twórcy, miałby walczyć z rozumem przez mistykę i ponieść porażkę, wpaść w błąd pychy i przegrać. Okazuje się jednak, że Mickiewicz w „Zdaniach i uwagach” nie odchodzi właściwie od teologii katolickiej. W ciągłych próbach stara się poznać prawdy jeszcze wyższe – wiedząc jednak, że potrzebna do tego jest łaska Boża. Przez grę materialnego z transcendentnym prowadzi do nich złudzenie. Na ten aspekt twórczości autora „Sonetów krymskich” zwrócił także uwagę Leszek Zwierzyński. Dostęp do świata boskiego jest możliwy przez kontemplację złudzenia, które najpierw służy destrukcji, potem współtworzy nowe, by w końcu umożliwić dostrzeżenie transcencji.

Kłamstwo może wynikać z konwencji i wewnętrznego relatywizmu faktów. Pytanie o fałsz staje się wtedy właściwie nieporozumieniem. Tak jest w historiografii, która jest świadectwem zmian świadomości społecznej. Kłamstwo jest wtedy tylko chwytem, zabiegiem istniejącym poza moralnością, i zbliża się do fikcji literackiej. Chwytem wyjątkowo skutecznym. Czy wraz ze zmianą estetyki można je zaakceptować? Jeśli buduje się tekst według zasad retoryki, to problem znika. Nie potępiajmy przy tym retoryki, która długo była narzędziem do osiągania szczytnych celów. Ważna jest intencja autora. Dzieło sztuki jest podporządkowane wymogom moralności, służy poznaniu i wtedy dążąc do bycia formą poznania oddala się od kłamstwa. Kłamstwo nie jest zatem cechą ani literatury, ani języka – jest wynikiem naszego

działania lub zaniechania działania: *Sztuka słowa, czyli poezja i retoryka* – mówił Jakub Z. Lichański – *o ile chcą być sztuką piękną, czyli pewną formą poznania, muszą realizować to, co jest słuszne tylko z tego powodu, że jest słuszne. A to, co jest słuszne, jest jednością idei moralnych i estetycznych, ich harmonijnym połączeniem.*

Niestety, symposium udowodniło, że nie jest to możliwe. Rozbicie wewnętrzne nauki o literaturze owocuje wielością opcji i niemożnością dokonania podstawowych wspólnych ustaleń. Sygnalizowano wiele interesujących zagadnień, często jednak tylko na tym poprzestając. Zbyt duża liczba referatów ograniczała bowiem możliwość dyskusji. Należy sądzić, że lukę tę zapełni refleksja nad zbiorem materiałów konferencyjnych, które zostaną wydane drukiem. Wolę jednak sądzić, że redaktorzy tomu powinni dokonać pewnej selekcji materiałów oraz precyzyjnie przemyśleć jego układ, w ten sposób, by książka tworzyła zwartą całość, a nawet – co jest możliwe przy tak dużej liczbie tekstów – poprzedzonych odpowiednim wstępem – stanowiła pierwszą w polskim piśmiennictwie monografię problemu. Z pewnością włączy się ona w refleksje z jednej strony nad problemami aksjologicznymi literatury, z drugiej zaś – zła w literaturze.

Krzysztof Musiałowicz



KOMU ARCYDZIEŁO?

Henryk Rodakowski (1823-1894)

Muzeum Narodowe w Krakowie
(4 XI 1994 – 27 I 1995),
w Poznaniu (29 I – 2 IV 1995)
i w Warszawie (10 IV –
23 V 1995)

W lipcu 1852 r. cała prasa francuska rozpisywała się tradycyjnie na temat otwarcia wystawy Salonu paryskiego. Tym razem zdobywcą złotego medalu w dziedzinie portretu okazał się nie znany szerszej publiczności polski malarz Henryk Rodakowski. Jego obraz „Portret gen. Henryka Dembińskiego” uznano za dzieło wybitne. W dzienniku „Le Constitutionnel” znalazło się w związku z tym znamienne zdanie, że oto zaczęła się *era szkoły polskiej*. Zaczęła się ona na dobrą sprawę od o pokolenie starszego Piotra Michałowskiego, ale ekscytujący werdykt jury Salonu 1852, inspirowany opinią jego członka – samego Eugène Delacroix – potwierdzał pojawienie się jednego z pierwszych sygnałów stałej odtąd obecności sztuki polskiej w Europie. Do dziś zdumiewa siła talentu, z jaką na Salon w centrum artystycznego świata niespełna 30-letni malarz z kraju wymazanego z mapy wprowadził postać emigranta-weterana.

Konkretną i archetypiczną zarazem postać pokonanego bojownika szuszej sprawy, o czujnie wpatrzonym jakby w sumienie widza spojrzeniu. Uosobienie polskiego losu. Losu narodów zniewolonych.

Olśniewająca – jak się wyraził Delacroix w swoich „Dziennikach” – świetność tego płótna zdumiewa, tym bardziej że nauczycielem Rodakowskiego w czasie jego 4-letnich studiów w Paryżu był Léon Coigniet, artysta raczej mierny, *sympatyczny eklektyk*, jak się o nim w swoich szkicach krytycznych wyraził Charles Baudelaire. Przed podjęciem decyzji kształcenia się na malarza Rodakowski miał za sobą dorywcze lekcje malarstwa w Wiedniu i nieformalną edukację w świetnych muzeach tego miasta, w którym, z woli ojca, wziętego lwowskiego adwokata, przed studiami artystycznymi zdobył „normalne” wykształcenie prawnicze. Podjęte w 1846 r. studia w Paryżu poprzedziła edukacyjna podróż przez Niemcy i Francję. W samym Paryżu zaś – studiowanie ulubionych mistrzów włoskiego renesansu w Luwrze.

Zespół portretów pędzla Rodakowskiego zaliczonych do arcydzieł otwiera namalowany dwa lata przed głośnym debiutem paryskim „Portret ojca”. Powstał on w czasie pierwszych po studiach odwiedzin w rodzinnym domu we Lwowie i był rodzajem sprawdzianu nabytego kunsztu. Opinia rodziny i osób zaprzyjaźnionych wypadła nadzwyczaj pomyślnie.

Portret ten jest pierwszym z wizerunków postaci, w którym charakterystyce psychiki modelu towarzyszy moment uchwycenia na płótnie

wzrokowego kontaktu z malarzem – widzom. Wzorem mistrzów dawnych pierwszorzędną rolę w tej charakterystyce będą także odgrywać ręce, ich niepowtarzalny kształt i wyraz, naturalny, niewymuszony układ: mocne dłonie starego generała Dembińskiego, władczo wparte w poręczę fotela w portrecie magnata Włodzimierza Dzieduszyckiego, serdecznie czułe w portrecie matki artysty, omdlewająco kobiece w wizerunku pięknej pasierbicy artysty, Leonii Blühdorn, dystygnowane w portrecie światowca i artysty Fryderyka Villota – kustosa Luwru. Pozostałe elementy tych obrazów: dyskretna, wyszukana elegancja ubiorów, przepych polskiego stroju narodowego, przedmioty w rękach modeli, neutralne na ogół, ciemne tła, w sposób harmonijny dopełniają się nawzajem, nie odciągając uwagi od istotnego w najlepszych portretach, w niepowtarzalny sposób utrwalonego momentu porozumienia artysty z postacią portretowaną. Uchwycenie tej intymnej relacji, bezślowego czy też pozasłownego dialogu z modelami, dokonało się w przypadku osób szczególnie mu bliskich, niekoniecznie z rodzinnych względów. Do tej wspaniałej serii zalicza się prócz wymienionych obrazów portrety: ciotki artysty Babetty Singer, „Siostry w stroju ślubnym”, nieobecny na wystawie, zaginiony w czasie ostatniej wojny, portret przyjaciela malarza, Leona Kaplińskiego, z którym, wraz z Juliuszem Kossakiem, tworzyli w latach studiów paryskich nieodłączną kompanię, a także ostatnie znaczące płótno – portret córki Marii z 1891 r., odmienny od poprzednich, rozjaśniony, powstały

w aurze fascynacji geniuszem młodego Malczewskiego.

Rodakowski, idąc za syrenim głosem Ducha Czasu, całe życie pragnął uchodzić za malarza historycznego. Z wyjątkiem portretu gen. Dembińskiego, zaliczanego do typu portretów historycznych, żadne z jego wielofigurowych płócien o tematyce zaczerpniętej z dziejów przeszłości, poprzedzone żmudnymi i wielostronnymi studiami (takie jak: „Bitwa pod Chocimiem” – 1854, „Posłowie papiescy i cesarscy przed Janem III Sobieskim” – 1861 /ten ostatni na wystawie reprezentowany świetnym małym szkicem/, „Wojna kokosza” – 1867 /jedyny z tego gatunku obrazów na wystawie/, „Koniec polski pod Haliczem” – 1876, wreszcie olbrzymi fryz „Dobrodrojeństwa kultury” do sali posiedzeń Sejmu we Lwowie z lat 1881-88) nie wytrzymały próby konfrontacji z pełną dramatyczną pasją, wizyjną sztuką Jana Matejki, z sarmackim rozmachem obrazów Brandta, malarską klasą prac braci Gierymskich czy też siłą werystycznych scen sybirskich młodego Malczewskiego.

Wielkość Rodakowskiego w historii polskiego malarstwa utrwaliły przede wszystkim wizerunki bliskich mu ludzi przedstawionych w ważnym, najczęściej szczęśliwym momencie ich życia. Jego własna czystość i dramatów, toczyła się w komfortowej dla artysty i raczej rzadkiej sytuacji zabezpieczonego materialnie bytu. Najpierw za sprawą zamożnego domu rodzinnego, a od 1861 r. – po poślubieniu jedynej miłości jego życia, Kamilli z Salzbergów, mająt-

nej wdowy po bankierze Blühdornie – w zgodnej rodzinie, gdzie obok dorastających dzieci z pierwszego małżeństwa żony pojawiły się jego własne: w 1863 r. córka Maria, a w następnym roku syn Zygmunt. Rodakowscy przemieszkiwali w wytwornie urządzonych domach kolejno w Paryżu, we Lwowie, w nabytym na własność majątku Bortniki, w Wiedniu, na koniec w Krakowie, gdzie Rodakowski oczekiwał się cesarskiej nominacji na stanowisko dyrektora Szkoły Sztuk Pięknych po śmierci Matejki. Stało się to na 4 dni przed zgonem. W ostatnim dniu 1894 r. został pochowany na cmentarzu Rakowickim w Krakowie.

W setną rocznicę śmierci staraniem Muzeum Narodowego w Krakowie została otwarta pierwsza poświęcona jego osobie i twórczości wystawa monograficzna. Przygotowania do niej trwały ponad 20 lat. Zgromadzenia szczególnie dużych środków wymagało ubezpieczenie dzieł sprowadzonych z tej okazji z zagranicy: ze zbiorów Luwru i Polskiego Towarzystwa Historycznego w Paryżu, z Lwowskiej Galerii Obrazów, ze Szkocji. Obrazy, szkice i rysunki wypożyczono także z kilkunastu polskich muzeów i bibliotek oraz od osób prywatnych w kraju i za granicą. Na całość złożyło się 401 pozycji katalogowych. Był między nimi sławny „Portret matki” z 1853 r., w tym samym roku nagrodzony kolejnym złotym medalem na paryskim Salonie, wydobyty z rocznicowej okazji z magazynów Muzeum Sztuki w Łodzi. Wystawę najpierw pokazano w Krakowie. Tu pod okiem jej autorki Anny Król

(której pióra są także obie wersje, pełna i skrócona, pięknie wydane katalogu), z pietyzmem i smakiem. Po Poznaniu wystawa trafiła do Warszawy i została pokazana w małych, niskich, źle oświetlonych i wietrzonych salkach II piętra.

W tym samym czasie w parterowych, obszernych pomieszczeniach Muzeum Narodowego czynna była wystawa polskich pasów kontuszowych, pięknie korespondująca z twórczością Rodakowskiego, urządzona z rzadkim wyczuciem stylu eksponatów, dyskretnie oświetlona. W porównaniu z nią prezentacja Rodakowskiego wyszła na sklep z obrazami. Precedens? Dwa lata temu w sąsiednich salkach pod tym samym przegrzanym w lecie dachem umieszczona została długo oczekiwana wystawa Józefa Czapskiego, która również gromadziła tłumy zwiedzających, umęczonych taką osobliwą praktyką dyrekcji Muzeum Narodowego w Warszawie.

Krystyna Paluch Staszkiel



NIEKOMPLETNY „ZESTAW”

Teatr Rozmaitości (dawniej:
Szwedzka 2/4) w Warszawie

Zestaw podróży do śmierci **Susan Sontag**

przekład – Anna Kotyszko
adaptacja, reżyseria
i scenografia – Adam Sroka
kostiumy – Dorota Kołodyńska,
Katarzyna Proniewska-Mazurek
premiera w czerwcu 1995 r.

Teatr Szwedzka 2/4 zmienił własnie nazwę i stał się Teatrem Rozmaitości; wkrótce, miejmy nadzieję, przeniesie się z Targówka do nowej siedziby, na Marszałkowską, dokąd większości potencjalnych widzów tej sceny stanowczo łatwiej będzie dotrzeć. A owa widownia wprawdzie nie jest masowa, ale za to wierna i chłonna. Przedstawienia, które od kilku lat prezentuje dyr. Wojciech Maryjański, wywołują najrozmaitsze reakcje – od irytacji, przez płomienny sprzeciw, aż po zachwyt. Jednakże temperatura odbioru, niezależnie od tego, czy jest opatrzona znakiem ujemnym, czy dodatnim, prawie nigdy nie bywa letnia. Ten teatr, jako jeden z nielicznych w Warszawie i Polsce, postawił na tzw. sztukę trudną i konsekwentnie, choć często potykając się, po tej

drodroże podąża. Nie zdarzają się tu, nawet sporadycznie, produkcje obliczone na salonową publiczność przyzwyczajoną do wygodnie inteligentnej galanterii scenicznej. Zespół Szwedzkiej unika wydeptanych szlaków, stara się szukać, drążyć, a kierunek tych poszukiwań najogólniej można określić jako wyprawy w głąb świata duszy, w głąb najistotniejszych ludzkich problemów.

Najnowsza premiera, jeszcze przy ul. Szwedzkiej, to kolejny krok w tym kierunku. Adam Sroka, autor takich przedstawień, jak „Ptasiek” według Whartona, „Sezon w piekle” Rimbauda czy „Wilk stepowy” według Hessego, zaadaptował słynną, napisaną w latach 60., powieść Susan Sontag „Zestaw do śmierci”. Sontag dokonała w niej opisu podróży ludzkiej myśli i psychiki ku śmierci. Najbrutalniej streszczając, jej bohater po próbie samobójczej trafia do szpitala i tam, balansując na krawędzi życia, pogrąża się w swojej wewnętrznej rzeczywistości, autonomicznej wobec świata „prawdziwego”, ale po części utkanej z przetworzonych strzępów tego świata. Realność, wspomnienia, symbol, metafizyka, skojarzenia zrozumiałe dzięki Freudowskiemu kluczowi – tworzą tu skomplikowaną i frapującą materię utkaną przez ludzki mózg, zmysły, świadomość i podświadomość. Przetłumaczenie tego wszystkiego na język teatru wydaje się niemożliwe, adaptator musiał dokonać selekcji – nie wątków nawet, które można nazwać fabularnymi, lecz spraw.

Sroka zajął się przede wszystkim miejscem akcji. Zbudował przestrzeń tchnącą nierealnością, stwarzającą

bardzo chwilaami sugestywną, wizyjną atmosferę. Tło imaginacyjnej wędrówki bohatera ciągle się przekształca, odmieniane w zimnej, nieprzyjaznej przestrzeni przez różne konfiguracje osobliwych konstrukcji, klatek i urządzeń na poły szpitalnych, na poły rodem z wagonu kolejowego. Muzyka i światło potęgują nastrój, pomagają widzowi wejść w ten oryginalny świat. Przestrzeń to największa – niebagatelna! – zaleta spektaklu. Jednakże to, co się w niej dzieje, wywołuje uczucie ostrego niedosytu.

Inscenizatorowi po stworzeniu wymyślnego terenu gry jakby zabrakło sił na resztę. Oś konstrukcyjna została dość nieumiejętnie ukazana; ktoś, kto nie zna książki, może w ogóle nie odczytać założenia podstawowego. Równie dobrze można pomyśleć, iż bohater śni jakiś gorączkowy sen albo że do autentycznej rzeczywistości wdarły się żywioły z innych wymiarów. Tym bardziej że to, co u Sontag jest istotą – straszliwy „ból istnienia” bohatera odzwierciedlający się w sposobie jego widzenia ludzi i rzeczy – w przedstawieniu w ogóle nie istnieje. Nie wiemy właściwie, dlaczego Duduś popełnia samobójstwo (jeśli w ogóle się domyślimy, że to zrobił). Wobec tego niezrozumiały jest sens całego leitmotivu fascynacji ślepotą – podłoże rozpaczliwego pragnienia, by odnaleźć inny sposób odbierania rzeczywistości, skoro wzrok staje się jednym z narzędzi torturujących udręczoną psychikę. Spłyca to, w rezultacie, wszystkie zdarzenia fabularne, nie ujawnia się choćby cały powikłany kontekst miłości bohatera do niewi-

domiej Hester. Tym bardziej że aktorzy nie znaleźli sposobu na zagranie wszystkich tonacji, które powinny się znaleźć w takim przedstawieniu. Zarówno Andrzej Musiał (Duduś), jak i Bernadetta Machała Krzemińska (Hester) trzymają się, lepiej lub gorzej ukazywanej, realistycznej psychologii. W takiej stylistyce gry, przy takim ustawieniu całości spektaklu dość pretensjonalnie wypadają filozoficzno-symboliczne dialogi czy monologi, które w książce stanowią immanentny składnik strumienia narracji, w przedstawieniu natomiast robią wrażenie łopatologicznych przypisów.

Problem tego przedstawienia przypomina trochę anegdotyczną opowieść o obrazie, który miał ukazywać przejście Żydów przez Morze Czerwone. Malarz wymalował piękne morze, klient jednak natrętnie pyta: „A gdzie Żydzi?” – „Już przeszli” – odpowiada malarz. Spektakl na Szwedzkiej także jest obiecującym tłem opowieści, która w końcu właściwie nie zostaje opowiedziana. Może w ogóle nie dałaby się przedstawić w teatrze. Czyżby miało to znaczyć, że nie warto było podejmować wyzwania? W żadnym wypadku. Bywają bowiem spektakle nie w pełni udane, jak „Zestaw podróży do śmierci”, które są mimo to o wiele bardziej interesujące niż gładkie, ładne sceniczne bawidelka.

Joanna Godlewska



**DWA PEJZAŻE
Z ZAKOLEM RZeki**

Dzika rzeka
Curtisa Hansona

Rzeka życia
Roberta Redforda

Nadchodzą wakacje. Ludzie w obronie przed upałami uciekają za miasto. Marzenie o kąpieli w orzeźwiającej rzece jest bliskie każdemu. Proponuję zatem dwa filmy, które mają w sobie coś z nastroju lata, a przy okazji są świetną rozrywką. „Dzika rzeka” (1994) w reż. Curtisa Hansona i wcześniejsza (1992) „Rzeka życia” w reż. Roberta Redforda rozgrywają się we wspanialej scenerii Montany i Oregonu. Tytułowe rzeki są nie tylko tłem zdarzeń, ale wręcz osią fabularną obydwu opowieści. Są nieujarzmione, prowokują do walki, zmagani podczas spływu pontonem i wielkich zawodów wędkarskich. Piękna rzecznych krajobrazów nie sposób oddać w słowach; widok wody spadającej w dół w huczących kaskadach czy rozlewiska oświetlone słońcem to prawdziwa uczta dla oczu. Autor zdjęć do „Rzeki życia” – Philippe Rousselot – otrzymał Oscara za mistrzostwo w swojej profesji, operator filmu z Meryl Streep pozostaje

za nim zaledwie o krok w tyle. Świadomie eksponując czysto wizualną stronę dwóch odmiennych od siebie filmów, ponieważ ona właśnie może zadecydować o klasie kinowego produktu. W obu omawianych tu przykładach rola operatorów jest nie do przecenienia.

„Dzika rzeka” gościła na naszych ekranach wiosną i była osobliwym połączeniem „kina rodzinnego” z thrillerem psychologicznym. Historia zaczynała się z pozoru niewinnie: nieco skłócone małżeństwo Gail (Meryl Streep) i Tom (David Strathairn) postanawia sprawić szczególny urodzinowy prezent 10-letniemu synowi i wybrać się na spływ niebezpiecznym szlakiem rzeczny. Przewodniczką na trasie ma być matka, niegdyś instruktorka wioślarstwa. Już na starcie rodzina poznaje dwóch nieznajomych, którzy zamierzają płynąć według podobnego planu. O tym, jak groźne okaże się to sąsiedztwo i w jakim niebezpieczeństwie znajdzie się cała rodzina, wiedzą ci, którzy przeżyli wraz z bohaterami ekscytujące przygody w kinie... Tym spośród Państwa, którzy się jeszcze zechcą wybrać na film, obiecuję, że emocji, chwil grozy i zaskakujących zwrotów akcji tu nie zabraknie, a cała ekipa aktorska spisze się na medal. Bardziej zaawansowanym wioślarzom mogę zdradzić, że najniebezpieczniejszą scenę (pokonanie tzw. Gardzieli) kręcono na bystrzynie oznaczonej 6. stopniem na rzece Kootenai, a wobec tego miejsca najtrudniejsze odcinki przelomu Dunajca wydają się kaszką z mlekiem.

„Rzeka życia”, czyli Big Blackfoot w Montanie, nad której brzegami

mi rozgrywa się akcja drugiego filmu (dostępnego obecnie na kasetach video), nie poraża nas swoim żywiołem. Jej bieg jest leniwy, woda przegląda się w kamieniach, blisko dna przesuń się się pstrągi. Filmowa gawęda rozgrywa się w latach 20. naszego wieku. Dla dwóch braci: Normana (Craig Sheffer) i Paula (Brad Pitt), synów surowego prezbiteriańskiego pastora, rzeka, nad którą się wychowali, jest prawie miejscem kultu. Męskie wyprawy na ryby to więcej niż sportowa pasja dorastających chłopców, to praktycznie jedyne chwile pełnego porozumienia z ojcem. Purytański dom krępuje ich, wywołuje odruch buntu, ale jednocześnie obaj bardzo potrzebują rodzicielskiej akceptacji. Norman wyjeżdża z miasteczka na studia, Paul podejmuje pracę w miejscowej gazecie. Kiedy starszy brat wróci w rodzinne strony po kilku latach nieobecności, dowie się, że Paul, porywczy i zachłanny w korzystaniu z przyjemności życia, tonie w pokerowych długach i nie potrafi się obejść bez butelki. Szaleńcze ryzykanctwo doprowadzi któregoś dnia do tragedii... Ten chyba najlepszy film spośród dokonań Roberta Redforda, odkąd stanął po drugiej stronie kamery, wyróżnia się nie tylko reżyserią. Brad Pitt (warto zapamiętać to nazwisko, to już gwiazda!) w roli Paula jest ładząco podobny do złotowłosego, uśmiechniętego chłopaka, jakim był sam Redford przed 20 czy 25 laty. Może w ten sposób, łagodnie, a zarazem z powodzeniem następuje aktorska zmiana pokoleń?

Zanim spłowieją w pamięci widzów kadry fotograficzne, do któ-

rych tym razem tak uporczywie wracam, jeszcze raz kilka słów o sztuce operatorskiej. Być może nie wszyscy wiedzą, że w Polsce, w Toruniu, odbywa się od dwóch lat szczególnie, a zarazem bardzo ważny festiwal – Międzynarodowy Festiwal Sztuki Autorów Zdjęć Filmowych – Camerimage. Są na nim nagradzani – nagrodą Brązowej, Srebrnej i Złotej Zaby – właśnie operatorzy, ci, o których często zapomina się w Cannes, Berlinie, czy Wenecji, a którzy są niewątpliwie współtwórcami kina. Ich zasługą jest plastyczna uroda pejzaży lub nastrojowe opisy ludzkich dusz. Na Camerimage '94 nagrodzono za całą twórczość Vittorio Storaro (bliskiego współpracownika Bernardo Bertolucciego) i Piotra Sobocińskiego (autora m.in. bardzo subtelnych zdjęć do „Czerwonego” w reż. Krzysztofa Kieślowskiego). Kto zwycięży na Camerimage '95? Dowiemy się późną jesienią, już po wakacjach...

Anna Pietrzak

książki

**POEMAT Z MIJANIA
CZYLI SEZON W PIEKLE**

Andrzej Niewiadomski
***Panopticum
i inne wiersze***

Stow. Lit. „Kresy”,
Lublin 1992, ss. 61

***Niebylec
Wiersze i listy***

Wyd. Przedświt,
Warszawa 1994, ss. 62

Andrzej Niewiadomski, 30-letni dziś poeta (ur. 1965), a więc współczesny poetom krakowskiego „brulionu”, związany jest ze środowiskiem akademickim Lublina i współredaguje kwartalnik literacki „Kresy”. Mimo że z „brulionowcami” nie wiążą Niewiadomskiego bezpośrednie akty programowe, jego poetyka wywodzi się raczej z pewnych nurtów współczesnej poezji anglosaskiej, światopoglądowo bliski jest on kontestacyjnym postawom naszych „młodych gniewnych”. W wydanych dotychczas zbiorach poeta ukrywa się, chociaż niezbyt szczerze, za światem przedstawionym. Nawet wówczas, gdy pierwszoosobowy podmiot liryczny mówi o sprawach, które z całą pewnością dotyczą

bezpośrednio doświadczeń autora, ponadjednostkowy i ponadczasowy charakter tych wierszy w sposób naturalny wynika z samego toku wypowiedzi, z samej koncepcji kreacyjnej. Poezja Niewiadomskiego, nawet ta najbardziej młodzieńcza, jest jednocześnie dojrzała i poważna. Krzysztof Karasek pisząc w nocy redakcyjnej do „Niebylca”, że jest w tych wierszach *coś z dziezictwa Rimbauda*, ma z pewnością na myśli owo przekraczanie granic młodzieńczego buntu w stronę wiecznego ruchu świata, bo tak najkrócej można ująć istotę poetyckich poszukiwań Niewiadomskiego.

„Panopticum” i „Niebylec” pokazują jakby dwie strony twarzy poety wstępującego w zakłęty krąg poznawczych wtajemniczeń. Jeśli bowiem w tomie debiutanckim pasja penetrowania rzeczywistości poprzez jej opis, przez pełne napięcia i jednocześnie czulej uważności rejestrowanie poruszeń świata, ma charakter penetracji miłosnej, w „Niebylcu” czujemy przede wszystkim dystans chłodnego obserwatora. *Ja byłem czujny słuchacz* – powie poeta w wierszu „Moi rówieśnicy”, a w wierszu bez tytułu z 1987 r. dopowie: *I zaślepnąć chciałem by się uczyć od nowa / alfabetu znuzenia pieśczonego przedmiotów*. Wiersze z „Panopticum” są gorące, pełne miłosnego żaru, mimo że poeta już u początku drogi posiadał świadomość, że *to co wzięłeś za symfonię / zgrzytem tylko było*. Credo młodzieńcych utworów zawiera wiersz tytułowy o *bożym ciełe miasta* i wiersz go poprzedzający „grzech miasto moje” kończący się słowami: *domie wysoki / nieruchoma śmier-*

telna nadziejo. Nadzieja nawet śmiertelna pozostaje nadzieją i póki istnieje, jest gwarancją jakiejś prawdy, choćby prawdy uczuć albo prawdy marzeń: powoli godzisz w siebie / zwaśnione marzenia // musi być coś łagodniejszego nad śmierć i życie.

Wydaje się, że to *coś łagodniejszego* znajduje poeta w idei drogi czy kulcie podróży. Jest w tym względnie nieodrodnym bratem i Rimbauda, i amerykańskich bitników, i własnych rówieśników, a więc pokolenia, które nigdzie i w niczym nie zagrzewa miejsca. Jest bratem Marcina Świetlickiego, który nie tylko nie przecenia prawdy uczuć, ale skłonny jest w ogóle oddzielać uczucia od prawdy. Liczą się fakty, a te pozbawione są sentymentów. Niewiadomski daje próbkę własnej wstrzemięźliwości emocjonalnej już w wierszach z „Panopticum”, kiedy mówi: *gdybym nazywał rzeczy po imieniu / może przeraziłbym się blasku // w raju niewyrażalności zaś / wąż czai się w każdym drzewie // a może są tylko wyjazdy / może więcej mówić nie trzeba...* Tuż obok czytamy wyznanie, które można traktować jak zapowiedź „Niebylca”:

*napiszę poemat niezapisany
nie do druku nie do wygłoszenia
poemat ze zniszczalnego poematu*
[z mijania
bez uczuć i pociech filozofii]

Zbiór „Niebylec” nosi podtytuł „Wiersze i listy”. Prawdę mówiąc także nie-listy mają tutaj charakter sprawozdań z podróży, relacji z obserwowanych pejzaży i innych okolic świata. Zgodnie z własną receptą

Niewiadomski pisze *poemat z mijania* i trudno w „Niebylcu” odnaleźć żarliwość młodzieńczych liryków podróży. Zwarte, epickie niemalże frazy, poszatkowane od wewnątrz nerwowym, urywanym rytmem, pokazują rzeczywistość według modnych postmodernistycznych czy neoromantycznych reguł. Mniejsza zresztą o nomenklaturę, istotny jest sam rytuał zapisu: jakaś data, pora dnia czy nocy – dalej toczy się wszystko jakby „samo”, automatyczna sekretarka umysłu rejestruje informacje, nie poddając ich intelektualnej czy jakiegokolwiek wartościującej weryfikacji. Nie ma hierarchii, rzeczy bardziej lub mniej ważnych, toczy się po prostu rzeka czasu bez właściwości. *Zabrakło skali – w obie strony. Nie ma / żadnej miary* – czytamy w wierszu „Do...”. Poeta ma świadomość własnej ułomności czy też ułomności materii, z jaką związany jest na mocy codziennych eksperymentów. Rejestr czynności i wylew wrażeń jest jak nieuniknione *continuum*, nie ma sposobu ominięcia pospolitej wyliczanki tam, gdzie *toczy się wojna / rzeczy i ciała*, gdzie pojawia się *kojący nowy świat*.

Poeta jest arcyprecyzyjny i arcyokrutny, gdy tylko zdecyduje się na ujawnienie własnego zdania w prowadzi bełkotu świata: *Ale śmieję się z trenów, / jeremiad, kruchych jak ciasteczko wierszy / z konieczną dziurką na drżącą pustkę. A także z tego, / że nawet Nic istnieje.* Poemat „Niebylec” jest trzyczęściowym listem, którego osnowę stanowią wariacje na temat tytułowego pojęcia. Element gry ma tu wyraźny smak postmodernistycznej kokieterii,

ale wymowa poszczególnych znaczeń przeczy rozrywkowym intencjom: *Nie byle co ci się zdarzyło. (...) Zmęczony / materiał dyktuje warunki i kusi zabawą. (...) Och, przecież jeszcze można z rzeczy / zrobić dziwa. Fenomeny, zachwyty / z dała od nudy i trupa.* Bohater liryczny potrafi więc ironizować: *znam te karkołomne, lecz – tylko / kombinacje.* Potrafi jednak też protestować: *już wiesz, że czegoś tu brak u licha. (...) Musisz wiedzieć, co dobre: / lepiej niebylcem być niż bywalcem. Czy też / bywalcem w Niebylcu, jeśli wolisz.* Może i sam poeta odkrywa między wierszami swoje prawdziwe oblicze, oblicze istoty tęskniącej za życiem autentycznym, wolnym od obowiązującej powszechnie pozy, bo chociaż *gęstwina ma swoje prawa (...) głowę ostrożnie włożysz w uchylone drzwi / tego, co mogłoby być, proroku, uczniu ziemi, spotkań / na skarpie map i pism.* Nie mając złudzeń co do kierunku zmian dokonujących się w świecie poddanym „chłodnemu oku”, poeta wciąż ma odwagę wyznać, że *nie mylimy się próbując jeszcze raz i jeszcze, a nawet czyni taką deklarację odwagi: Po raz któryś, / głośniejszy niż megafon, mówię: WSTAŃ. / Głowę trzymam ponad dachy. Nogi / tkwią w nieruchomym, ciepłym mule.* Nie jest to, co prawda, Herbertowski apel do tkwiącego w nas męstwa, raczej przyznanie się do absolutnej bezradności, jednak w samym nazwaniu wroga kryje się przecież magiczna ocalająca siła. Dopóki poeta ryzykuje, a więc nie milknie, istnieje szansa odmiany, która może być wzrostem albo przynajmniej przezwyciężeniem strachu.

W wierszu „Okrągłe zdanie” Niewiadomski formułuje taką definicję strachu: *Strach / ma nie tylko wielkie oczy. Podpisuje się / dużą literą. Używa wielkich słów, układa / okrągłe zdania.* A więc małe litery, blade słowa i postrzępione zdania mogą pokonać królestwo strachu. Przewrotna strategia poety jest chyba skuteczna: mówimy cokolwiek i jakkolwiek, a sens wyłoni się sam. Gorzka to lekcja, ale może jedyna zdolna nauczyć nas pokory w epoce, gdy „sezon w piekle” stał się naszą permanentną rzeczywistością. A Niewiadomski w „Niebylcu” wyciąga ostateczne wnioski ze współczesnego przykazania kontestatorów: winniśmy tak daleko posunąć się w negowaniu świata, że cokolwiek napiszemy, świadczy już tylko przeciwko nam. Każdy jest i katem, i ofiarą samego siebie. Nie ma wyjątków w morderczej grze pozorów. *Zagramy do końca te role / i zgramy się do cna? Już tylko / święto może nas uratować.* Ale co to jest święto? *Powszechna pauza* – mówi poeta. A więc cud albo kosmiczny czy zaświatowy kataklizm? Czyż bowiem istnieje jakiś inny sposób likwidacji piekła? Oto wizytówka współczesnego obywatela świata: *teraz podpisuję się / NN. Adres? Hm, obojętny: Kołomyja / lub chłodny Atlantyk.* Przywyłiej indywidualności, prywatności, a także zdrowia, a także spokoju – to już bezpowrotna przeszłość, ubolewa poeta. I jak tu siebie lubić, nie mówiąc o miłości bliźniego swego?

Adriana Szymańska

Z życia Kościoła

1. „UT UNUM SINT”. 30 maja w Watykanie została przedstawiona kolejna, najnowsza encyklika papieska, poświęcona ekumenizmowi. Encyklika składa się z trzech części. Cz. I jest poświęcona *zaangażowaniu ekumenicznemu Kościoła katolickiego*. Ojciec Święty pisze w niej, że *droga ekumenizmu jest drogą Kościoła*, a pierwszym i najważniejszym warunkiem ruchu ekumenicznego jest modlitwa. Tekstami najczęściej cytowanymi w encyklice są dokumenty II Soboru Watykańskiego – dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”, konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” oraz deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”. Encyklika ukazuje II Sobór Watykański jako punkt zwrotny w dialogu ekumenicznym. Zdaniem papieża stało się to możliwe dzięki przejrzystej soborowej wizji eklezjologicznej, otwartej na wszystkie wartości eklezjalne obecne wśród innych chrześcijan (zob. nr 10). *Poza granicami wspólnoty katolickiej nie rozciąga się próżnia eklezjalna* – pisze papież. Chociaż droga do jedności nie jest drogą kompromisu, lecz urzeczywistnia się przez wierność całej treści wiary objawionej, wyrażonej w doktrynie chrześcijańskiej, to jednak – pisze papież – *doktryna powinna być przedstawiona w taki sposób, aby mogli ją zrozumieć ci, dla których przeznaczył ją sam Bóg*. Oznacza to, że wyrażenie prawdy może przybierać różne formy, a odnowa tychże form ma wybitnie *ekumeniczne znaczenie* (19). Dotyczy to np. problemu odmiennych sformułowań dogmatycznych. Papież wspomina o tym, stwierdzając, iż *warto się zastanowić, czy inne słowa nie wyrażają tej samej treści*. Czasem *niektóre aspekty objawionych tajemnic znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich, tak że trzeba powiedzieć, iż odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajemnie uzupełniają, niż przeciwstawiają* (57). Przykładem są podpisane wspólne deklaracje między Kościołem katolickim a tzw. Kościołami niechalcedońskimi, z którymi przez stulecia wiedziliśmy spór chrystologiczny. Papież wspomina o tym w II części encykliki (nr. 38, 62). Cz. II omawia owoce dialogu ekumenicznego między Kościołem katolickim a Kościołami Wschodu i Zachodu. Więcej miejsca poświęcono dialogowi z Kościołami Wschodu. Powołując się na dokumenty soborowe, które uznały uprawnioną różnorodność tradycji liturgicznej i duchowej Kościołów Wschodu, różne normy (dyscyplina), a także właściwy im sposób formułowania doktryny, encyklika podkreśla, że różnorodność ta *nie sprzeciwia się bynajmniej*

jedności Kościoła, ale przeciwnie – przysparza mu chwały i przyczynia się znacznie do wypełnienia jego misji (50). Historycznym momentem w relacjach między Kościołem Rzymskim a ekumenicznym Patriarchatem Konstantynopola było wzajemne zniesienie ekskomunik z 1054 r. w ostatnich dniach Soboru, 7 XII 1965 r. Także późniejsze spotkania między przedstawicielami Kościołów Wschodnich a Janem Pawłem II przyczyniły się znacznie do rozwoju i wzajemnego pojednania. Papież o tym wspomina. Co do dialogu z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie, dokument podkreśla, że toczy się on w dwóch nurtach: jeden ma charakter historyczno-psychologiczny, drugi – teologiczno-doktrynalny. Główny problem teologiczno-doktrynalny dotyczy interpretacji prawdy objawionej. Encyklika podkreśla, że dialog ekumeniczny nie ogranicza się do sfery teologiczno-doktrynalnej, ale winien być również prowadzony w sferze życia społecznego i kulturowego. Taka współpraca ułatwi dążenie do jedności. W cz. III („Quanta est nobis via?”) Jan Paweł II wskazuje na zagadnienia, które należy podjąć, aby osiągnąć zgodność wiary. Wśród nich zwraca uwagę na *posługę jedności Biskupa Rzymu*, czyli prymat papieża. Papież jasno stwierdza, iż *Kościół katolicki jest świadom, że pośród wszystkich Kościołów i Wspólnot kościelnych to on zachował posługę Następcy apostoła Piotra w osobie Biskupa Rzymu, którego Bóg ustanowił trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności*. Z drugiej jednak strony zdaje on sobie sprawę, że ta posługa stanowi trudność dla większości innych chrześcijan. Dlatego wyraża gotowość do braterskiej dyskusji nt. nowych form sprawowania jego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości (95). Papież stwierdza: *Jest to ogromne zadanie, od którego nie możemy się uchylić i którego nie mogą wykonać samodzielnie. Czy zatem realna, choć niedoskonała, komunია istniejąca między nami, nie mogłaby nakłonić kościelnych zwierzchników i ich teologów do nawiązania ze mną braterskiego i cierpliwego dialogu na ten temat...?* (96).

2. EKUMENICZNY ASPEKT PODRÓŻY PAPIEŻA DO CZECH I POLSKI. Jednym z istotnych aspektów 64. podróży apostolskiej (20-22 maja), podczas której Ojciec Święty kanonizował Zdzisławę z Lemberku i ks. Jana Sarkandra, było zbliżenie ekumeniczne między katolikami a protestantami. Kanonizacja Jana Sarkandra spotkała się ze sprzeciwem i krytyką ze strony Czeskiego Kościoła Ewangelickiego, dla którego Jan Sarkander *reprezentuje misję kontrewangelicką*. W dwu listach wystosowanych do papieża, 28 II 1992 r. i 2 II 1995 r., przed-

stawiciele tego największego Kościoła protestanckiego w Czechach stwierdzają, że nie wezmą udziału w spotkaniu ekumenicznym, gdyż *kanonizowanie tego człowieka jest dla czeskich ewangelików tożsame z akceptacją takiego pojmowania misji, które zostało przecież odrzucone przez II Sobór Watykański oraz Kościoły nierymskokatolickie*. W odpowiedzi, w liście z 2 V 1995 r., Jan Paweł II napisał: *Jestem tego świadom, Drogi Bracie* (mowa o seniorze Czeskobraterskiego Kościoła Ewangelickiego, Pavlu Smetanic), *że Tobie i wielu innym planowana kanonizacja bł. Jana Sarkandra w Ołomuńcu przysporzy trosk. Ufam, że uspokoi Was zapewnienie, że przyczyną, dla której podjąłem tę decyzję, była nie tylko prośba biskupów Republiki Czeskiej. Widzę w tym dobrą okazję, by w ważnym miejscu wypowiedzieć krytyczną ocenę wojen religijnych XVII w., które pociągały za sobą wiele ofiar wśród katolików i protestantów. Błogosławiony Jan Sarkander stał się ofiarą tych konfliktów, które obecnie przysporzyły tyle kłopotów waszej chrześcijańskiej wspólnotie. Przedstawiciele Czeskobraterskiego Kościoła Ewangelickiego nie wzięli udziału w ekumenicznym spotkaniu w Pradze, w którym uczestniczyli przedstawiciele 15 innych wyznań i Kościołów chrześcijańskich. W homilii wygłoszonej podczas mszy św. kanonizacyjnej w Ołomuńcu Jan Paweł II powiedział m.in.: *Kanonizacja ta nie chce w żadnym wypadku otwierać bolesnych ran, które w przeszłości na tych ziemiach naznaczyły Ciało Chrystusowe; zamiarem jej jest bowiem powierzyć jedność chrześcijan opiece sławnego męczennika. Dzisiaj, ja, papież Kościoła rzymskiego, w imieniu wszystkich katolików proszę o wybaczenie krzywd, popełnionych na niekatolikach w burzliwych dziejach tego narodu; jednocześnie zapewniam, że Kościół katolicki wybacza to wszystko zło, które wycierpiały z kolei jego dzieci. Niech dzień dzisiejszy będzie nowym początkiem we wspólnych staraniach naśladowania Chrystusa, Jego Ewangelii, Jego prawa miłości, Jego największej tęsknoty za jednością wierzących w Chrystusa: „Aby wszyscy byli jedno”*. Charakter ekumenicznego zbliżenia miało także spotkanie Jana Pawła II z polskimi przedstawicielami Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Skoczowie. Po powrocie do Watykanu Ojciec Święty powiedział, że znaczenie jego wizyty w Czechach rozumie się najlepiej w świetle dokumentu „Tertio millennio adveniente”. Podsumowując wizytę papieża przedstawiciele Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce podkreślili pojednawczy ton wypowiedzi papiejskich oraz wolę współpracy ekumenicznej między ewangelikami i katolikami. Natomiast podtrzymali *powszechnie wyrażane przez ewangelików w kraju i za granicą zastrzeżenia wobec osoby kanonizowanego ks. Jana Sarkandra*.*

3. RELACJE KATOLICKO-PRAWOSŁAWNE W ROSJI. Zdaniem abpa Tadeusza Kondrusiewicza, administratora apostolskiego w Moskwie, możliwe rządowe restrykcje w sferze religijnej oraz ozięłość niektórych środowisk Kościoła prawosławnego w Rosji stanowią niebezpieczeństwo dla Kościoła katolickiego w tym kraju. Uważa on, że upadek komunizmu w Rosji pociągnął za sobą pogorszenie się relacji ekumenicznych między katolikami a prawosławnymi. Na początku maja b.r. patriarcha Moskwy, Aleksiej II, oskarżył Kościół katolicki o *prozelityzm na kanonicznym terytorium prawosławia*. Zdaniem abpa Kondrusiewicza Kościół katolicki nie powinien być postrzegany przez prawosławnych jako jedna z wielu sekt działających na terenie Rosji. Kościół katolicki nie chce reewangelizować Rosji. *Ewangelizacja Rosji jest zadaniem Kościoła większościowego, którym jest Kościół prawosławny, my natomiast jesteśmy gotowi do współpracy* – oświadczył Tadeusz Kondrusiewicz. Przypomniawszy równocześnie, że w całym kraju Kościół katolicki liczy zaledwie 62 księży. Zdaniem administratora apostolskiego w Moskwie działalności Kościoła katolickiego w Rosji nie można ograniczyć do posługi duszpasterskiej jedynie dla grup etnicznych, jak Polacy, Niemcy czy Litwini. *Czy prawdziwy Rosjanin może zostać katolikiem? Jeśli tego pragnie, to myślimy, że może, gdyż takie jest jego prawo* – odpowiedział abp Kondrusiewicz.

4. BISKUPI LATYNOAMERYKAŃSCY O NIEBEZPIECZEŃSTWACH WOLNEGO RYNKU. Biskupi potępiłi wszechwładzę polityki wolnego rynku, która staje się przyczyną pogłębiającego się ubóstwa dla wielu ludzi w tym regionie. Dokument zatytułowany „Ameryka Łacińska: powstać i ruszyć naprzód” opracowała Latinoamerykańska Rada Biskupów (CELAM), w której spotkaniu uczestniczyło 60 biskupów z całego kontynentu. Uczestnicy stwierdzają, że nie mogą pozostawać obojętni wobec nieszczęść trapiących ludność Ameryki Łacińskiej. Wskazują m.in. na skrajne ubóstwo, rosnące bezrobocie oraz powszechną przemoc i bezkarność. Warunkiem podźwignięcia się ludności Ameryki Południowej ze stanu ubóstwa jest prowadzenie polityki gospodarczej uwzględniającej potrzeby każdego człowieka – stwierdza dokument opublikowany 8 maja na zakończenie obrad CELAM. Zdaniem biskupów absolutyzacja mechanizmów wolnego rynku i siły pieniądza jest główną przyczyną dzisiejszych nierówności (KAI).

oprac. Z.K.