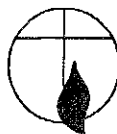


przegląd powszechny

12/904/96

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marciniak,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nac.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszajca SJ (red. naczelny)
Janusz Salamon SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211, 208
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 44,00 zł (440 000 zł)
za I półrocze 24,00 zł (240 000 zł)
cena egzemplarza 4,00 zł – (40 000 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”.*

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 21 XI 1996 r.

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

Spis treści

Janusz Salamon SJ
Martwe dusze

267

kard. Franz König

Droga Kościoła w trzeciej tysiąclecie

269

U progu trzeciego tysiąclecia kryzys trapi całe chrześcijaństwo. Stawia to Kościół katolicki przed tym samym zadaniem, które niegdyś spowodowało zwołanie II Soboru Watykańskiego. Chociaż Sobór nie mógł zapobiec kryzysowi, ustanowił zasady, które wskazują Kościołowi sposób wypełniania jego misji w następnym tysiącleciu.

Kościół w Państwie Środka

280

Rozmowa Marka Blazy SJ i Janusza Salamona SJ z jezuitami: o. Bedą Liu Chia-Chengiem, o. Josephem Shihem i o. Michaeliem Hilbertem na temat Kościoła katolickiego i ogólnej sytuacji społecznej w dzisiejszych Chinach, Hongkongu i na Tajwanie. Jakie są główne problemy katolików chińskich? Czy ich sytuacja jest podobna do tej, w której znajdują się chrześcijanie w Europie i USA? – oto niektóre z pytań, jakie padły w tej rozmowie.

Bogusław Trzeciak SJ

Źródła gwarancji wolności religijnej

287

Chociaż właściwym przedmiotem gwarancji wolnościowych są relacje pomiędzy ludźmi, to gwarancje te winno się ustalać ze względu na ich podmiot, a więc wartość i godność poszczególnych osoby. Zamyka to drogę argumentowaniu z jednej strony ze względu na prawdę obiektywną czy subiektywną, politykę partyjną, a z drugiej strony ogranicza absolutyzowanie subiektywnego sądu religijnego i weryfikuje go.

Józef Smosarski

Staropolski dialog o Bożym Narodzeniu

301

Nie wiemy, jak dawna jest tradycja zapisanych w XVII i XVIII w. dramatów na Boże Narodzenie. Zasadnicze ich sceny powstały z udratyzowanych fragmentów Ewangelii i apokryfów, modlitw mszalnych, traktatów nabożnych. Dramaty późniejsze charakteryzuje wzrost znaczenia motywów z życia codziennego, a sztuki te zgodnie z regułami ówczesnej poetyki można nazwać komediami.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ

Szopka w XIX wieku

314

Na skutek zakazu władz kościelnych i prawdopodobnie pod wpływem modnego w XVIII w. francuskiego teatru marionetek jasełka z kościołów powędrowały w świat. W XIX w. dominował nowy typ widowiska – „obnośny” teatr z figurkami. Kukły przedstawiające akcję wykonywali wiejscy rzemieślnicy, kolędnicy byli autorami tekstów.

Aleksandra Olędzka-Frybesowa

Wiersze

326

Aniela Dylus

**Konstytucjonalizacja ekonomicznych i socjalnych
praw człowieka**

329

Nie ma przeszkód, aby do obiektywnie rozumianych praw podstawowych zaliczyć również prawa ekonomiczne i socjalne. Nie można ich jednak ujmować jako ścisłych wymogów konstytucyjnych, gwarantujących obywatelowi takie uprawnienia wobec państwa, jakie byłyby zaskarżalne sądownie.

Andrzej Marecki

Życie we wszechświecie – wyjątek czy norma?

336

Czy ucieszymy się, czy raczej będzie nam nieswojo po zdobyciu dowodów na to, że nie jesteśmy sami we wszechświecie?

Zbigniew Florczak

Miraże surrealizmu

343

Podskórny nurt surrealizmu wciąż wypływa na powierzchnię, gdyż to, co się w nim zawiera, nie jest wymysłem, lecz przysłowiową drugą stroną księżycy.

Piotr Urbański

Z niedzieli na niedzielę

352

Sesje – Sympozja

T. Vesper: Gdy niewygodnym prawdom towarzyszy

lodowate milczenie 355

(„Struktury młodzieżowe w procesie demokratyzacji”, Forschungsgruppe Jugend und Europa, Centrum für Angewandte Politikforschung, Warszawa, Motycz Leśny k. Lublina, 25–30 VI 1996 r.)

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Harmonia natury i łaski 357

(Wystawa „Jerzy Wolff /1902-1985/. Malarstwo i rysunki”, Muzeum Okręgowe w Sandomierzu, grudzień 1995 r. – maj 1996 r., Muzeum Okręgowe w Rzeszowie, lipiec – sierpień 1996 r.)

I. Jurasz: Czas osobisty w odcinkach 361

(Wystawa „Czas osobisty. Sztuka Estonii, Litwy i Łotwy 1945-1966”, Galeria CBWA Zachęta, CSW Zamek Ujazdowski: Galeria 1 i 2, Galeria DE SIGN, 10 IX – 13 X 1996 r.)

Teatr**W. Sulisz: Tańcz, póki możesz... 364**

(Międzynarodowy festiwal teatralny „Konfrontacje teatralne”, Lublin, 10–13 X 1996 r.)

Film**A. Pietrzak: Miejsce dla koneserów 367**

(„Między ziemią a głębokim, błękitnym oceanem”, reżyseria – Marion Hänsel; „Dym”, reżyseria – Wayne Wang)

Książki**A. Szymańska: Być w chwili 370**

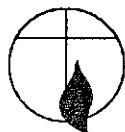
(Jarosław Markiewicz, „Papierowy bęben”)

M. Orski: Kapitan i pisarz 373

(Jan Józef Szczepański, „Kapitan”)

M.M. Matusiak: Przeciwno redukcjom myślowym 375

(ks. Waldemar Chrostowski, „Rozmowy o dialogu”)

Z życia Kościoła (oprac. Piotr Samerek SJ) 378

Sommaire

Janusz Salamon SJ

Les âmes mortes

267

cardinal Franz König

Le chemin de l'Eglise dans le troisième millénaire

269

Au seuil du troisième millénaire, une crise tourmente toute la chrétienté. Ceci place l'Eglise catholique devant une tâche qui avait autrefois entraîné la convocation du II^e Concile du Vatican. Et bien que le Concile ne pût empêcher la crise, il institua les principes qui indiquent à l'Eglise la manière dont elle doit remplir sa mission dans le millénaire suivant.

L'Eglise dans l'Empire du Milieu

280

Entretien de Marek Blaza SJ et de Janusz Salamon SJ avec les pères Beda Liu Chia-Cheng, Joseph Shih et Michael Hilbert, tous trois jésuites, sur l'Eglise catholique et la situation sociale d'ensemble dans la Chine d'aujourd'hui, à Hongkong et au Taïwan. Quelle est la différence entre l'Eglise catholique clandestine et officielle en Chine? Quels sont les principaux problèmes des catholiques chinois? Leur situation ressemble-t-elle à celle qui est le propre des chrétiens en Europe et aux USA? – voici quelques-unes des questions qui ont été posées dans l'entretien.

Bogusław Trzeciak SJ

Les sources de garantie des libertés religieuses

287

Bien que les garanties des libertés aient pour objet propre les relations entre les gens, leur établissement doit être fonction de leur sujet, soit la valeur et la dignité de chaque personne. Ceci coupe court aux arguments invoquant la vérité objective ou subjective, la politique partisane et, d'un autre côté, limite la pratique d'ériger en absolu le jugement religieux subjectif et le vérifie.

Józef Smosarski

Le dialogue polonais ancien sur la Nativité

301

Nous ignorons à quand remonte la tradition des drames de la Nativité consignés aux XVII^e et XVIII^e siècles. Leurs scènes essentielles procèdent d'extraits dramatisés de l'Evangile et d'apocryphes, de prières de messe, de pieux traités. Les drames plus récents font une part grandissante aux motifs empruntés à la vie quotidienne et, selon la poétique de l'époque, ils méritent le nom de comédies.

*Mirosław Paciuszkiewicz SJ***La crèche au XIX^e siècle**

314

A la suite d'une interdiction des autorités ecclésiastiques et vraisemblablement sous l'effet du théâtre français de marionnettes à la mode au XVIII^e siècle, les spectacles de la crèche ont quitté les églises et ont pris la clef des champs. Au XIX^e siècle, un nouveau type de spectacle était prédominant – un théâtre portatif aux figurines. Les marionnettes qui animaient l'action étaient l'oeuvre d'artisans ruraux, les textes – des chanteurs de cantiques de Noël.

*Aleksandra Olędzka-Frybesowa***Poésies**

326

*Aniela Dylus***Constitutionnalisation des droits économiques et sociaux de l'homme**

329

Rien n'empêche que les droits fondamentaux, tels qu'on les perçoit objectivement, embrassent les droits économiques et sociaux. L'on ne saurait toutefois les considérer comme des dispositions légales au sens strict du terme, autorisant le citoyen face à l'État à un recours à la justice.

*Andrzej Marecki***La vie dans le Cosmos – une exception ou une règle?**

336

Serons-nous comblés d'aise ou de malaise face à des preuves que nous ne sommes pas seuls à vivre dans le Cosmos?

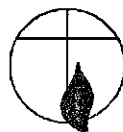
*Zbigniew Florczak***Les mirages du surréalisme**

343

Le courant sous-jacent au surréalisme ne cesse d'affleurer; en effet, ce qu'il charie n'est pas de pure invention; c'est l'autre face, proverbiale, de la lune.

Comptes rendus

355



Ogłoszenie

Fundacja „Krzyżowa” dla Porozumienia Europejskiego ogłasza międzynarodowy konkurs literacki dla młodzieży nt. „Czy jesteśmy Europie potrzebni? Rozważania o roli kultury i wartości mojego kraju w budowaniu zjednoczonej Europy”.

Zapraszamy do przelania na papier refleksji o roli i miejscu Polski w tworzącej się Europie bez granic. Napiszcie o Waszych nadziejach i lękach, przewidywaniach i pragnieniach związanych z tym wydarzeniem. Czy Polska wyróżnia się czymś szczególnie spośród krajów europejskich? O jakie tradycje i wartości Europa byłaby uboższa, gdyby zabrakło w niej Polski? Czy zjednoczenie będzie zagrożeniem dla niezależności kulturowej poszczególnych narodów, czy raczej szansą na rozwój narodowych wartości? Co się stanie za parę lat z polską kulturą, naszymi tradycjami? Czy oprą się naporowi obcych wzorów? A może spodobają się poza Polską?

Prace mogą mieć dowolną formę literacką, nie powinny jednak być dłuższe niż 4 strony A4 znormalizowanego maszynopisu. Nagrodą w konkursie będzie wspólna wycieczka laureatów po Europie, nagrody rzeczowe i nagroda specjalna – niespodzianka. Jury przyzna nagrody w trzech grupach językowych: polskiej, angielskiej i niemieckiej. Na prace czekamy do końca stycznia 1997 r. pod adresem:

Fundacja „Krzyżowa”
ul. Ofiar Oświęcimskich 7/13
Pl 50-069 Wrocław
fax 071 44-68-29

internet: krzyzowa@ emit. com. pl z dopiskiem „konkurs”

Martwe dusze

Grudniowe skojarzenie widoku za oknem z nurtem kairos – Czasu Świętego, kryje w sobie nieoczekiwaną parabolę. Kiedy natura zanurza się w śmierć i Matka Demeter okrywa się żalem przemijania, rodzi się Bóg wieszczący życie. Odwieczny koan rodzenia się w śmierci i umierania ku Pełni... *Gdy życia koniec szepce do początku: Nie stargam Cię ja – Nie! – Ja, u-wydatnię!...*

Kultura atlantycka naszego wieku, który już podobno się skończył, jest w sposób obsesyjny naznaczona śmiercią. Nie tylko w męczeńskiej hekatombie milionów, ale i na płaszczyźnie wyrafinowanej refleksji objawiła się zadziwiająca fascynacja autodestrukcją rodzaju ludzkiego. Człowiek unicestwiany w imię posuniętego do szaleństwa zapatrzenia w ideę narodu. Człowiek składany na ofiarę na ołtarzu Masy. Heideggerowski człowiek, którego bycie jest głównie zdążaniem ku śmierci, a przyprowadzający Sartre'a o mdłości absurdem swojej egzystencji. Wreszcie człowiek jako ofiara hedonistycznej koncepcji wolności, ofiara samego siebie. Ale kto wie, czy ta irracjonalna pogarda dla życia nie jest jedynie rewersem tęsknoty za jego pełnią? Fascynacja śmiercią jest być może wyrazem rozpaczliwie skrywanej nadziei, że po wygaśnięciu tego, co niesatysfakcjonujące, pojawi się jakieś słońce, które nie zna zachodu...

Czesław Miłosz, choć bez entuzjazmu, wrócił raz jeszcze do katastrofizmu, twierdząc ostatnio, że *być może zbliżamy się do jakiegoś końca świata, bo dzieją się rzeczy naprawdę straszne*. Chyba nie tylko poetom udziela się niepokój zmierzchu tysiąclecia, którego nie ukozi całkiem nawet łagodność choinkowej lampki. Katastrofizm poprzednich fine de siècle'ów wydaje się dziś bajdurzeniem znudzonych literatów, a jednak trudno puścić mimo uszu kasandryczne tezy o końcu historii i wyczerpanych już źródłach kultury, jeśli ma się za tło nieustające ludobójstwa we wszystkich częściach świata.

Ale wróćmy do kairos. Chrystus przyszedł na świat zauważony przez paru biedaków pilnujących stada na obrzeżach

Imperium, z dala od ówczesnych Montparnassów, Kremlów, Watykanów, z dala od salonów, gdzie wykuwa się przyszłość. Dziś pewnie też Imperium nie zauważy narodzin Boga. Bóg jest chyba zbyt subtelny, by wkroczyć w blasku jupiterów na sale obrad, gdzie podpisuje się wyrok na człowieka. Batalia między śmiercią i życiem rozgrywa się bowiem w innej przestrzeni – w duszy. A w tej perspektywie – wedle Sokratesa – lepiej być ofiarą niż oprawcą. Dramat zła jest nie tylko tragedią ofiary; w jeszcze większym stopniu ofiarą jest oprawca.

Wieczera wigilijna w polskim domu ma w sobie coś z przedsmaku nieba. Szczęście pojednanych ze sobą bliskich sobie ludzi... I pomyśleć, że życie jest taką ucztą, a większość gości pada z głodu pod suto zastawione stoły. I wszyscy są zaproszeni! Co za okrutny paradoks!

A co z końcem świata? Wróćmy do Miłosza:

*W dzień końca świata
Kobiety idą polem pod parasolkami,
Pijak zasypia na brzegu trawnika (...)
A którzy czekali znaków i archanielskich trąb,
Nie wierzą, że staje się już. (...)
Tylko siwy staruszek, który byłby prorokiem,
Ale nie jest prorokiem, bo ma inne zajęcie,
Powiada przewiązując pomidory:
Innego końca świata nie będzie,
Innego końca świata nie będzie.*

Janusz Salamon SJ



kard. Franz König

Droga Kościoła w trzecie tysiąclecie*

Trzydzieści lat po zamknięciu II Soboru Watykańskiego (30 XII 1965) warto pomyśleć o jego oddziaływaniu, zarówno pozytywnym, jak też negatywnym, na kształt katolickiego życia w minionych latach i wynikających z tego konsekwencjach dla drogi Kościoła w trzecie tysiąclecie. W ramach niniejszego artykułu mogą być naturalnie rozpatrzone tylko niektóre aspekty.

Odnowa liturgii

Wśród pozytywnych rezultatów wyróżnia się odnowa liturgiczna, która nawiązywała do wielokrotnie wyrażanych życzeń i sporadycznych prób podejmowanych przez ruchy liturgiczne od początku XX w. Dotyczy przede wszystkim dopuszczonego i popieranego obecnie we wszystkich Kościołach katolickich użycia języka krajowego, przedtem praktykowanego tylko w związanym z Rzymem (unijnym) Kościele wschodnim. Kto pamięta czasy, gdy księdzu wolno było używać tylko łaciny przy odprawianiu liturgii, udzielaniu sakramentów i modlitwie z brewiarza, może osądzić wielką zmianę; celebrans może teraz głosić Słowo Boże i odmawiać modlitwy liturgiczne w języku zrozumiałym dla uczestników nabożeństwa, tak że wszyscy je w pełni pojmują i mogą odpowiadać świadomie „amen” (por. 1 Kor 14,16). Uroczystości liturgiczne nie są już zatem tylko lub przede wszystkim sprawą celebransa („jego msza”), lecz

* *Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, „Stimmen der Zeit”, nr 6/1996, s. 363-371. Tekst jest pierwotną wersją artykułu, który na prośbę wydawnictwa został napisany (przy współpracy J. Kremera) jako dodatek do wydanej w Pradze czeskiej książki kard. F. Königa i J. Kremera *Teraz żyć prawdą*.

całej obecnej na nich wspólnoty. Wielu księży i zakonników, którzy teraz nie władają już dawnymi językami tak, jak to wcześniej było praktykowane, mogą ponadto odmawiać kościelną liturgię godzin (breviarz) z lepszym zrozumieniem i większą korzyścią osobistą.

Zmiany w księgach liturgicznych uwolniły uroczystość eucharystyczną, modlitwę kościelną i rok kościelny od wcześniejszego jednostronnego związku z Rzymem i jego świętymi, aby w sensie pożądanej w wielu miejscach inkulturacji być otwartym na różne języki i zwyczaje Kościoła powszechnego. Przykładem tego są wprowadzone w poszczególnych krajach nowe ujęcia modlitw eucharystycznych (kanonów), które mogą być wybierane zależnie od potrzeb uczestników mszy św.

Do odnowy liturgicznej zalicza się również rozszerzenie czytań (ustalony wybór głoszonych tekstów), aby wszyscy wierni bardziej niż dotąd mogli korzystać – słuchać lub czytać – z bogatego skarbca Starego i Nowego Testamentu. Głoszenie Słowa Bożego znowu uzyskało dzięki temu pierwotne miejsce w nabożeństwie mszalnym, podczas gdy przedtem uchodziło niestety najczęściej tylko za wstęp do mszy. W wielu domach Bożych znajduje to także swój wyraz w kształcie ambony, jak również w uroczystej procesji z księgą Ewangelii, czemu towarzyszy śpiew Alleluja, wyznanie zmartwychwstania Jezusa i Jego obecności przy głoszeniu Słowa. Dzięki krótkim wprowadzeniom uczestnicy nabożeństwa dochodzą z reguły do osobistego zrozumienia tekstu.

Jednoznaczne „tak” Soboru dla nowej wiedzy biblijnej zachęciło do intensywnych studiów nad Pismem Świętym i przekazywania jego treści w sposób odpowiadający zmienionej percepcji dzisiejszego czytelnika. Wydało to swoje owoce tak przy kształceniu przyszłych księży, jak i w wielu kursach teologicznych, kółkach biblijnych i zjazdach. Egzegeza katolicka, przedtem poddana wielu ograniczeniom, przeżyła dzięki zaleceniom Soboru prawdziwy rozkwit i do dzisiaj zażywa najwyższego poważania także w Kościołach niekatolickich. Jej metody przedstawiono szczegółowo w deklaracji Papieskiej Komisji Biblijnej pt. „Interpretacja Biblii w Kościele”. Jan Paweł II zaaprobował i pochwalił te metody 23 IV 1993 r.

Aktywnemu udziałowi w liturgii (*participatio actuosa*) postulowanemu przez Ojców Soboru sprzyjało także to, że obecnie ksiądz znowu może, jak w starych rzymskich bazylikach, sprawować swoją posługę przy ołtarzu zwrócony do ludu (*versus populum*). Jest to jednocześnie wyraz tego, że świętujący wierni uważają się za jedną wspólnotę powołaną przez Pana, który przebywa pośród nich.

Nie zakwestionowano przez to w żaden sposób szczególnej obecności Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego w darach eucharystycznych przechowywanych w tabernakulum, lecz raczej przywrócono do właściwego wymiaru jednostronne skupienie się na tym, (często bez wyraźnego związku z celebracją eucharystyczną), powstałe dopiero w późnym średniowieczu, utrwalone w czasach kontrreformacji. Całkowicie zgodna ze wskazaniami Soboru jest także dostępna dzisiaj przy wielu uroczystościach eucharystycznych możliwość przyjmowania Komunii pod postacią chleba i wina, jak to polecają słowa z Ostatniej Wieczerzy: *Pijcie z niego wszyscy* (Mt 26,27). Nie dziwi też, że w wielu krajach większość wierzących przywitała z zadowoleniem przyjmowanie hostii do rąk, jak to było w zwyczaju do IX w. Przyjmowanie komunii do ust wprowadzono w Kościele rzymskokatolickim dopiero w średniowieczu, aby uniemożliwić posługiwanie się hostią w praktykach magicznych.

Lud Boży

Podjęte w wielu miejscach nowe kształtowanie przestrzeni wokół ołtarza – najczęściej z pełnym szacunku uwzględnieniem istniejących form – jest zarazem dowodem przewyciężenia częstego przedtem dystansu między biskupem czy księdzem a ludem. Akcent przesunięto z jednostronnego Kościoła kleru na całą wspólnotę ludu Bożego. Albowiem według Nowego Testamentu i najstarszej tradycji Kościoła wszyscy ochrzczeni mają swój udział w kapłaństwie Chrystusa i tworzą razem mistyczne Ciało Chrystusa, w którym każdy uczestnik ma wprawdzie różne, wszelako pełne znaczenia miejsce. Odnowienie tradycji Kościoła pierwotnego doprowadziło także do tego, że

odtąd żonaci mężczyźni działają jako stali diakoni, a liczne kobiety i mężczyźni w poszczególnych wspólnotach aktywnie współdecydują jako dojrzały chrześcijanie o życiu gminy (np. za pośrednictwem rad parafialnych i innych gremiów). Obrazowi Kościoła jako ludu Bożego odpowiada także przewartościowanie urzędu biskupa dzięki wysiłkom Ojców Soboru; papież, biskup Rzymu, intensywniej korzysta z konsultacji kolegium biskupów (np. w odbywających się co 3 lata synodach biskupów). Odnowione prawo kościelne (CIC 1983) usiłuje sprostać tym życzeniom.

Inicjatywy Soboru, np. w konstytucji liturgicznej, doprowadziły do położenia kresu lub przynajmniej zahamowania wszelkiego triumfalizmu podczas zgromadzeń kościelnych. Pochodził on z czasów, gdy dostojników kościelnych czczono jak innych książąt. Przykłady nowej orientacji to m.in. rezygnacja z papiejskiej tiary (potrójnej korony papieża), i sedia gestatoria – wprowadzonego dopiero w IX w. noszonego tronu, na którym papież zasiadał podczas uroczystych wejść do bazyliki św. Piotra i procesji.

Zgodnie z soborowym dokumentem „*Gaudium et spes*” rozwinięło się w wielu gminach wielkie zainteresowanie dla „świata” i ludności świata, nie tylko – jak wcześniej – z punktu widzenia akcji misyjnej, lecz przede wszystkim troski o każdego człowieka, należącego wskutek rozwoju politycznego lub cywilizacyjnego do „biednych”, którym przede wszystkim trzeba okazać całą troskę zgodnie z licznymi wypowiedziami proroków Izraela, a także przykazaniami Jezusa (por. Mt 25,31-46). Za owoc tego impulsu może uchodzić słusznie podnoszona opcja na rzecz ubogich, o którą dopominają się nie tylko latinoamerykańskie wspólnoty bazy. Należą do nich także godne podziwu działania na rzecz uciekinierów i liczne akcje niesienia pomocy, które nie ograniczają się tylko do charytatywnej troski o katolików, lecz także wychodzą naprzeciw potrzebom wielu przedstawicieli innych religii.

Sobór poparł podejmowane już wcześniej, lecz odosobnione wysiłki przewyciężenia podziału chrześcijaństwa na Kościół zachodni i wschodni oraz na katolików i protestantów. Wysiłki ekumeniczne mogą jeszcze długo nie doprowadzić do upragnio-

nej przez wielu jedności chrześcijan, jednak zmiana klimatu w ostatnich 30 latach jest ogromna. Wskazuje na to nie tylko wiele nabożeństw i spotkań ekumenicznych, wyraźne określenie Kościoła wschodniego jako siostrzanego, jak również uznanie wyznań ewangelickich za Kościoły, lecz także współpraca wielu teologów podczas wspólnych konferencji i w publikacjach. Do tego nurtu należy także rezygnacja z wymaganych niegdyś przyrzeczeń od par żyjących w związkach mieszanych, które to wymagania utrudniały wspólne życie i wychowywanie dzieci.

Wyjątkowym w historii Kościoła i być może najważniejszym owocem Soboru jest podjęcie przez Kościół katolicki, pomimo licznych oporów, autentycznej rozmowy z Żydami i przedstawicielami innych religii, bez rezygnacji z uznania własnej prawdy. Wolno widzieć prawdziwy dar Ducha Świętego w tym, że w przeciwieństwie do wcześniejszych postaw antysemickich czy wielu chrześcijan otworzyły się na prawdę i dobro, co ich połączyło przez Pismo Święte z dawnym ludem Bożym. To jest przecież korzeń, z którego wyrósł nowy lud Boży.

Od tego wprawdzie różny, lecz nie mniej prawdziwy jest szacunek okazywany przez katolików przedstawicielom innych religii. Przyznane tym ludziom przez II Sobór Watykański – w przeciwieństwie do wcześniejszego potępienia przez czynniki kościelne – prawo do wolności religijnej i szacunek dla ich poszukiwania prawdy stały się tymczasem oczywiste dla prawie wszystkich katolików. Słusznie także podkreślał Jan Paweł II zapraszając przedstawicieli różnych religii na spotkanie i wspólną modlitwę, że tylko wspólny marsz wszystkich, a szczególnie trzech wielkich religii monoteistycznych, może ułatwić drogę prowadzącą do rozwiązania narosłych problemów naszej epoki przed nastaniem trzeciego tysiąclecia (ochrona stworzenia, tworzenie możliwości pokojowego współżycia).

Problemy czasów posoborowych

Wobec wielu nie w pełni tutaj omówionych pozytywnych oddziaływań Soboru w ciągu ostatnich 30 lat nie wolno wszakże przemilczać niektórych zjawisk negatywnych, za które bez należytego zróżnicowania przeciwnicy Soboru czynią go odpo-

wiedzialnym. Bolesnym, pożałowania godnym skutkiem Soboru było to, że wielu tradycyjalistycznie nastawionych katolików pod przywództwem abpa Marcela Lefebvre'a odrzuca do dzisiaj dwa istotne postanowienia Soboru: reformę liturgii i deklarację o wolności religijnej. To odrzucenie zaszło ostatecznie tak daleko, że abp Lefebvre pomimo wielu wysiłków kół rzymskich i wbrew woli papieża 30 VI 1988 r. konsekrował biskupów i oddzielił przez to de facto swoją wspólnotę od Kościoła katolickiego (ten rozłam odpowiada wywołanym przez wcześniejsze Sobory, np. schizmie starokatolików po I Soborze Watykańskim). Niektórzy zwolennicy Lefebvre'a zdystansowali się od tego i utworzyli dzięki dobrej woli papieża Bractwo Świętego Piotra, któremu pozwolono pozostać przy dawnej liturgii, tzw. mszy trydenckiej (ta „msza trydencka” nie opierała się już ostatnio na postanowieniach Soboru Trydenckiego, ponieważ w latach po nim, a także za czasów późniejszych papieży wielokrotnie zmieniano liturgię mszy).

Innym negatywnym skutkiem było to, że umożliwiona przez Sobór odnowa liturgii kościelnej, nowy stosunek do innych wyznań i otwarcie na świat prowadziły sporadycznie do fałszywej interpretacji i zbyt samowolnego organizowania uroczystości eucharystycznych (używanie tekstów niebiblijnych jako czytań; koncelebrację z duchownymi innych wyznań; udzielanie Komunii bez względu na rodzaj wyznania i sposób życia; niekiedy nawet – całkowicie wbrew postanowieniom konstytucji liturgicznej – redukcja Eucharystii do samej uroczystości spożywania pokarmu).

W niektórych miejscach udzielano generalnej absencji przewidzianej według kościelnych zasad tylko w sytuacjach wyjątkowych. W niektórych krajach doprowadziło to nawet do znacznego spadku liczby osób przystępujących do spowiedzi (m.in. także dlatego, że rozdawanie i przyjmowanie Komunii traktowano często zbyt formalistycznie). W następstwie fałszywych wniosków wyciągniętych z postanowień Soboru stosunkowo wielu księży porzuciło swój urząd kapłański, a zakonnicy, kobiety i mężczyźni występowali ze swoich wspólnot. Umożliwiona i zaproponowana przez teksty soborowe szeroka wizja naśladowania Chrystusa wywołała u nich niepewność, a sposób

życia, z wielu względów z pewnością wymagający reformy, wydał im się nieodpowiedni.

Nic dziwnego, że takie prawa do wolności – do czasów Piusa XII nie do pomyslenia, lecz zrozumiałe jako reakcja na zbyt ściśle jurysdykcyjne kierowanie – wywołały z drugiej strony ostre reakcje: nie tylko u wielu wiernych swoim zasadom konserwatywnych katolików (czasami u całych wspólnot), którzy teraz odrzucają radykalnie każdą nowość w liturgii (Komunię do rąk, język narodowy); dotyczy to także niektórych teologów, którzy prawdziwie zaszokowani rzekomymi bezpośrednimi skutkami Soboru, zwracali uwagę na słabości deklaracji soborowych (rzekomo zbyt skromne podkreślanie obecności krzyża w „*Gaudium et spes*”). Znajdują oni poparcie w niektórych środowiskach kurii rzymskiej, wśród biskupów tworzących mniejszość na Soborze, którzy odmówili poparcia niektórych ustępów w tekście i żądali zacieśniających aneksów.

Istotna trudność wyniknęła także z tego, że biskupi na Soborze nie zajęli wyraźnego i jasnego stanowiska w nader aktualnej sprawie regulacji urodzeń i Paweł VI – wbrew zaleceniom mniejszości swoich doradców – wypowiedział się po dłuższym wahaniu dopiero w encyklice „*Humanae vitae*” (29 VI 1968), zakazując sztucznej kontroli urodzeń (wybór czasu). Niektóre konferencje biskupów z powodów pastoralnych próbowały pomóc katolikom, którzy ze względu na papieskie wypowiedzi w obliczu swojej sytuacji rodzinnej popadli w konflikt sumienia, przypominając im kościelną naukę o sumieniu (uczyniono tak np. dla katolików ówczesnej RFN w deklaracji z Königstein wydanej 29/30 VIII 1968, dla Austrii w stanowisku ogłoszonym w klasztorze Maria Trost 22 IX 1968). W rzeczywistości nie wszystkich można było w ten sposób uspokoić, ponieważ liczne oświadczenia Jana Pawła II na temat regulacji urodzeń były często jednostronnie komentowane, a niekiedy nawet zniekształcane przez media i różne grupy. Te fakty i niektóre oświadczenia Rzymu (m.in. trudności w Holandii i niektóre nominacje biskupów) wywoływały nierzadko nieprzychylnie reakcje wobec Rzymu. Tu i ówdzie mówiło się nawet od 1970 r. o „restauracji” i powrocie do epoki przedsoborowej. Przy czym nie zauważono prawie, że Jan Paweł II przy okazji rehabilitacji Galileusza

(31 X 1992) publicznie ubolewał nad środkami dyscyplinarnymi przeciw teologom z początku tego stulecia (za Piusa X). Na każdym kroku podkreślał też wielkie i błogosławione znaczenie II Soboru Watykańskiego (szczególnie w ostatnim dokumencie apostołskim „*Tertio millenio adveniente*” z 10 XI 1994 r. na przygotowanie do roku 2000).

Dyskusje wewnątrzkościelne, ograniczone obecnie zasadniczo do Europy i Ameryki Północnej, świadczą z jednej strony o dużym zainteresowaniu najszerszych kręgów w Kościele jego nauką i zadaniem misyjnym w obliczu coraz bardziej niewierzącego otoczenia; z drugiej wynikają przynajmniej po części z tego, że postulowana przez Sobór kolegialność wszystkich biskupów dla biskupa Rzymu jako następcy św. Piotra i pozostałych biskupów diecezjalnych jako następców apostołów nie znalazła jeszcze formy oczekiwanej przez wielu dla trzeciego tysiąclecia.

Droga w trzecie tysiąclecie

Wymienione napięcia spotęgowała tzw. zachodnioeuropejska rewolucja kulturalna 1968 r. i rewolty studenckie w wielu krajach Europy zachodniej oraz w USA. Pod wpływem frankfurckiej szkoły filozoficznej Marcusego, Habermasa i Adorno są „kwestionowane krytycznie” na wcześniej nie znaną skalę wszystkie istniejące porządki społeczne i dotąd uznawane wartości. Sformułowane pod koniec XVIII w. oświeceniowe hasło *uwolnienia spod samozawinionej niedojrzałości* (Kant) przejmują teraz szerokie kręgi społeczne. Prowadzi ono w „postmodernie” do pozytywistycznego niejednokrotnie oglądu świata, do rezygnacji z pytania o prawdę i wiary w osobowego Stwórcę, jak również do skupienia się na doczesności (sekularyzacja).

Do takiego nastawienia przyczyniają się też liczne szeroko rozpowszechniane publikacje, które przy nie dającym się przyjąć w szczegółach powołaniu się na nauki humanistyczne (psychologię i socjologię) i nowe wyniki badań (znaleziska z Qumran) przedstawiają biblijne i kościelne prawdy podstawowe w większym lub mniejszym stopniu jako iluzję czy zgola oszukiwacze bałamuctwo (por. np. bestseller M. Baigenta

i R. Leigha, „Zwoje znad Morza Martwego. Historia pewnego oszustwa”, 1991¹). Jest zrozumiałe, że w takim klimacie znacząco zmniejszył się udział w nabożeństwach i gotowość do służby w Kościele (powołania kapłańskie i zakonne) w Europie Zachodniej i w Ameryce, lecz nie na innych kontynentach. Fakt, że to się zdarzyło i dzieje nie tylko w Kościele katolickim – liczba wystąpień z Kościoła w niekatolickich wspólnotach wyznaniowych jest procentowo większa – świadczy jednoznacznie, że sekularyzacja nie jest w żaden sposób skutkiem II Soboru Watykańskiego.

W przeddzień trzeciego tysiąclecia kryzys trapi zatem całe chrześcijaństwo, przynajmniej w świecie zachodnim. To stawia Kościół katolicki jak i inne wyznania chrześcijańskie, przed tym samym zadaniem, które było kiedyś powodem zwołania II Soboru Watykańskiego. Chociaż ten dar Boży nie mógł zapobiec kryzysowi, ustanowił wszakże zasady wskazujące drogę wypełnienia przez Kościół jego misji w trzecim tysiącleciu.

1. Odnosi się to przede wszystkim do głównego pytania, jak dzisiaj i w przyszłości można doprowadzić ludzkość do wiary w Boga i umocnienia się w niej. Orzeczenia konstytucji o objawieniu Bożym („*Dei verbum*”) podkreślają konieczność poważnego traktowania historycznego uwarunkowania języka objawienia: jest ono Słowem Bożym w ludzkiej mowie. W epoce techniki i masowych środków komunikacji wszyscy chrześcijanie muszą się starać przemyśleć bardziej niż dotąd ludzki komponent każdego mówienia o Tym, *którego wszyscy zwą Bogiem* (Tomasz z Akwinu). Bardziej niż we wcześniejszych stuleciach wszyscy chrześcijanie – nie tylko teolodzy – muszą dzisiaj zważać na granice ludzkiego poznania i przekazaną w obrazach (metaforach) specyfikę każdej mówienia o Bogu i celu życia. Tylko wtedy będą mogli z pomocą łaski Bożej, która uwalnia od zatrzymywania się na zewnętrжности, pojąć przesłanie Biblii w Kościele jako wyzwalającej wieści o Bożym samoobjawieniu oraz uwierzyć w Boga i Jego Syna.

¹Por. ks. W. Chrostowski, *W naukowym przebraniu*, „PP” 11/1995, ss. 243-247 (przyt. red.).

2. Tą wiarą będą mogli żyć ludzie w trzecim tysiącleciu tylko wtedy, gdy zostaną potraktowani poważnie jako dojrzały chrześcijanie we wspólnocie Kościoła przez tych, na których spoczywa odpowiedzialność. Sceptycyzm wobec każdej indoktrynacji „od góry” zmusza wszystkich, którzy w Kościele zajmują eksponowane miejsce, do wystrzegania się wszelkich pozorów autorytatywnego ubezwłasnowolnienia. Dlatego na nowe pytania wiary, etyki i dyscypliny kościelnej postawione przez zmienioną sytuację historyczną – bez ujemy dla obowiązujących decyzji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła – trzeba odpowiadać w „dialogu” tak charakterystycznym dla II Soboru Watykańskiego.

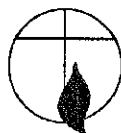
Odnosi się to także do bardzo dokuczliwego i często teraz dyskutowanego problemu traktowania dużej liczby chrześcijan, których małżeństwo – bardzo często bez ich winy – rozpadło się i którzy chcieliby nie tylko w interesie dzieci rozpocząć nowe życie: pod jakimi warunkami mogą być dopuszczane do sakramentów osoby rozwiedzione, które wstąpiły ponownie w związki małżeńskie? Odnosi się to także do wyrażanego często w związku z brakiem księży – wiele parafii jest nie obsadzonych – życzenia wyświęcania żonatych mężczyzn wypróbowanych w służbie kościelnej (*viri probati*) na kapłanów, ponieważ nakaz celibatu, chociaż tak ważny, ostatecznie nie jest Boski, lecz tylko kościelny, jak pokazuje praktyka w Kościele unickim. W związku z tą sytuacją i ze względu na kobiety, dzisiaj obarczane powszechnie większymi zadaniami w służbie kościelnej, formułuje się postulat ich wyświęcania przynajmniej na diakonki. Do rozwiązania tego problemu konstytucja o Kościele („*Lumen gentium*”) oferuje wiele wskazówek; aby jednak odpowiadały one życzeniom dokumentów soborowych, muszą być obecnie odpowiednio uzupełnione.

3. W trzecim tysiącleciu ludzkość będzie także w różny sposób zagrożona: przez niesprawiedliwe reżimy, terror, wyzysk oraz choroby i śmierć. Oprócz tego pojawia się w związku ze wzrostem liczby ludności świata i szybko postępującym zanieczyszczeniem środowiska pytanie o przyszłość ludzkości i Ziemi. Dzięki współczesnym środkom przekazu staje dzisiaj wobec niego o wiele więcej ludzi niż dawniej. Zadanie chrześcijan,

zgodnie z konstytucją duszpasterską o Kościele („Gaudium et spes”), polega nie tylko na potwierdzaniu pozytywnych wartości świata i odpowiedzialności za całe stworzenie, lecz także – być może nawet wyraźniej, niż to czyniła deklaracja Soboru – na dostrzeganiu w naszym zagrożonym świecie krzyża ludzkiego, przyjmowaniu go i wspólnym noszeniu. Ma to związek nie tylko z dłuższym trwaniem życia osiągniętym w naszych czasach dzięki postępom medycyny, lecz także często stawianym zadaniem dzwignia względnie współdzwignia *niedogodności życia* (Teilhard de Chardin) w starości.

4. Wielkie wędrówki odbywające się dzięki środkom transportu, a także dlatego, że jest wielu uciekających i poszukujących pracy, prowadzą w rezultacie do spotkania z ludźmi reprezentującymi inny sposób życia, wyznanie i religię. Z tego powodu tak wielkie znaczenie mają nawiązania dekretów soborowych do ekumenii i poważania innych religii. Dla Kościołów chrześcijańskich w trzecim tysiącleciu nie byłoby nic bardziej szkodliwego niż odgródzenie się w getcie od świata i innych religii, jak to praktykują niektóre sekty. Kościół katolicki bez osłabienia podarowanej mu jedynej wiedzy o objawieniu Boga w Izraelu i w Jezusie Chrystusie, jak również szczególnego udziału w Bożym tchnieniu życia (Duch Święty) w sakramentach, ma za zadanie na swój sposób poświadczać Chrystusa jako Światło świata i Zbawcę wszystkich ludzi. Czyniąc to razem z innymi chrześcijanami i w szacunku do tych wszystkich, którzy na swój sposób służą Bogu, przyczynia się do tego, że dzieło Boga rozpoczęte stworzeniem świata i wznowione śmiercią Chrystusa oraz Jego zmartwychwstaniem zostanie zakończone tutaj, na ziemi, dla zbawienia wszystkich ludzi powołanych przez Jezusa Chrystusa, Syna Boga, do wiecznego uczestnictwa w miłości i chwale Bożej w Duchu Świętym.

tłum. Jerzy Gaul



Kościół w Państwie Środka

Z o. Bedą Liu Chia-Chengiem SJ z Tajwanu,
prowincjałem jezuitów chińskich,
o. Josephem Shihem SJ,
dyrektorem chińskiej sekcji Radia Watykańskiego
i o. Michaeliem Hilbertem SJ,
profesorem prawa na Uniwersytecie Gregoriańskim
w Rzymie
rozmawiają Marek Blaza SJ i Janusz Salamon SJ

— *Myśl chińska kojarzy się Europejczykowi z tradycyjnymi systemami religijno-filozoficznymi: konfucjanizmem i taoizmem z jednej strony oraz ideologią partii komunistycznej z drugiej. Czy te dwa nurty wzajemnie na siebie oddziałują? Czy maoistowska wersja komunizmu odpowiada chińskiej mentalności, czy też raczej siewie w niej spustoszenie?*

O. BEDA LIU CHIA-CHENG SJ: Z pewnością mamy do czynienia z wzajemnym przenikaniem się tych dwóch światopoglądów, ale ma ono raczej naturę konfrontacyjną niż konstruktywną. Marksizm, szczególnie w chińskiej wersji, mocno akcentuje swoją rzekomą naukowość i postępowość. Tymczasem taoizm i konfucjanizm mają tendencję do spoglądania wstecz i podkreślania wagi wartości zakorzenionych w tradycji. Komuniści interpretują tę cechę religii jako ekstremalne wsteczństwo, które staje na przeszkodzie rozwojowi nowoczesnego społeczeństwa. Właśnie dlatego jednym z głównych sloganów rewolucji kulturalnej było obalenie tzw. starej kultury opartej na konfucjanizmie, a więc dotychczasowego sposobu myślenia, tradycyjnych obyczajów, w ogóle całego wielowiekowego dziedzictwa. Marksizm i konfucjanizm promują całkiem przeciwstawne wizje społeczeństwa. Zamysłem Mao Ze-donga było przeciwstawienie „ludowi” jego rzekomych wrogów i podsycanie walki klas. Tymczasem konfucjanizm kładzie nacisk na harmonię w rela-

cjach międzyludzkich. Z tych i wielu innych względów stosunek między ideologią komunistyczną a konfucjanizmem i taoizmem jest naznaczony głębokim konfliktem. Ale w ostatnim czasie rząd zaczął sobie zdawać sprawę z tego, że religia jest bardzo żywotnym zjawiskiem, które nie zanika w krótkim czasie i nie można go zniszczyć na drodze posunięć administracyjnych. Teraz, kiedy Chiny zaczynają otwierać się na świat i podejmować reformy społeczno-gospodarcze, władze uświadamiają sobie potrzebę współpracy z ludźmi różnych światopoglądów. W tym kontekście, mając na uwadze dobro naszego narodu, obie strony konfliktu coraz bardziej tolerują się i dążą do współpracy.

O. MICHAEL HILBERT SJ: W pytaniu była mowa o stosunku religii do ideologii komunistycznej. Trzeba tu podkreślić, że w Chinach obydwa te terminy mają swoją szczególną specyfikę. O ile taoizm jest uważany przez niektórych badaczy zachodnich za religię, to konfucjanizm jest raczej filozofią życia niż religią. Tak samo ideologia partii komunistycznej to raczej myśl Mao Ze-donga niż klasyczny marksizm-leninizm. Myślę, że dlatego człowiekowi Zachodu jest niesłychanie trudno pojąć realia chińskiego konfliktu. Wracając do wątku wzajemnych uwarunkowań, sądzę, że Mao próbował dokonać adaptacji myśli marksistowsko-leninowskiej do chińskiej rzeczywistości. Widać to szczególnie w jego reformach społecznych i agrarnych. Ale Mao apelował do negatywnych elementów chińskiej mentalności, dlatego efekty jego działań okazały się sprzeczne z oczekiwaniami Chińczyków. Niemniej Mao i jego następcy budowali gmach władzy na wzorcach hierarchicznej struktury społeczeństwa chińskiego z czasów cesarstwa. Dlatego słusznie nazywa się ich nowymi cesarzami, bo styl ich życia i rządzenia niewiele się różnił od stylu życia cesarzy.

O. JOSEPH SHIH SJ: Od kilkadziesiąt lat nie byłem w Chinach kontynentalnych, dlatego moja znajomość poruszanego zagadnienia opiera się na wspomnieniach. Pamiętam, że w latach dwudziestych, byłem wówczas w szkole podstawowej, mieliśmy do czynienia z ogromnym fermentem kulturalnym.

Były postulaty odrzucenia całej chińskiej tradycji w imię przyjęcia nowoczesnych idei, szczególnie osiągnięć nauki i demokracji współczesnego świata. W tamtych czasach taoizm już od dawna nie cieszył się popularnością w wyższych warstwach społeczeństwa, ale konfucjanizm ze względu na wpływ, jaki miał na kulturę narodową, był darzony wielkim szacunkiem elit. Komuniści rozpoczęli wprowadzanie nowych idei od oczyszczania przedpola z pozostałości konfucjanistycznych. W związku z tym nie zgodziłbym się ze stwierdzeniem, że to konfucjanizm i taoizm przygotowały drogę dla komunizmu. Przyczyna popularności komunizmu w Chinach leżała gdzie indziej. Chiny z I i II wojny światowej wyszły mocno upokorzone. To przyczyniło się do powstania mocnych prądów nacjonalistycznych i marksiści ze swoim programem narodowej wersji komunizmu na tej fali wypłynęli na powierzchnię. Ponadto uważam, że marksizm jest w ogóle obcy chińskiej mentalności, gdyż jest dla nas europejski, zachodni. Do zrozumienia marksizmu konieczna jest znajomość filozofii greckiej. Tymczasem Chińczycy nigdy nie studiowali Platona czy Arystotelesa, nie czytali mitów greckich. Myśl chińska kształtowała się w zupełnie innych realiach niż europejska. Komunizm był atrakcyjny dla prostych ludzi nie ze względu na swe uzasadnienie filozoficzne, ale dlatego, że wychodził naprzeciw biednym chłopom, którzy w końcu stanowili przytłaczającą większość społeczeństwa. Chińczycy nie opowiadali się za walką klas czy zwalczaniem kapitalizmu; większość Chińczyków nawet nie rozumiałaby tych pojęć. Jedyne, co rozumieli, to prosty fakt, że są ludzie biedni i bogaci i że komunizm ma coś do zaoferowania biednym. Ostatecznie zaryzykowałbym twierdzenie, że komunizm jest w organizmie Chin ciałem obcym, a na płaszczyźnie intelektualnej sprzecznym z chińską tradycją.

— *W komunistycznej Polsce myśl niezależna istniała w podziemiu. Jak to wygląda w Chinach, czy można mówić o istnieniu myśli niezależnej? A jeśli tak, to czy istnieje dialog między jej reprezentantami a ideologami partii komunistycznej?*

O. BEDA LIU CHIA-CHENG SJ: Myśl niezależna istniała w Chinach zawsze, gorzej bywało z jej propagowaniem. We

wczesnym okresie rządów komunistycznych o rozwijaniu jakiegokolwiek myśli niezależnej nie mogło być mowy, ponieważ kontrola ze strony państwa była bardzo skuteczna. Najmniejszy przejaw niezależności tępono z całkowitą bezwzględnością. Jednak z czasem sytuacja zaczęła się wymykać spod kontroli reżimu i dzięki temu mogło dojść do takich wydarzeń jak „pekińska wiosna” pod koniec lat siedemdziesiątych, kiedy to ludzie sprzeciwiając się wszechobecnej cenzurze rozklejali w miejscach publicznych hasła domagające się demokratyzacji i reformy rolnictwa, przemysłu oraz szkolnictwa, ostrzegając, że bez przeprowadzenia zmian zmierzamy ku katastrofie. Innym dramatycznym przejawem istnienia myśli niezależnej były pamiętne wydarzenia na Placu Tienanmen. Dlatego sądzę, że myśl niezależna w Chinach nie tylko nie została zdławiona, ale rozwija się i z czasem będzie coraz częściej dochodzić do głosu.

Co się zaś dotyczy dialogu między reprezentantami myśli niezależnej i ideologami partii, to jest on raczej w stadium załazkowym. Co prawda istnieje oficjalny organ, Polityczna Konferencja Konsultacyjna, którego zadaniem jest współpraca z niekomunistycznymi elementami w społeczeństwie, ale trudno tu mówić o szczerości intencji inicjatorów tego dialogu.

O. JOSEPH SHIH SJ: Ze względu na uwarunkowania historyczne termin „myśl niezależna” odnosi się w Chinach do rzeczywistości całkowicie innej niż w Europie. W historii Chin elita intelektualna pozostawała zawsze na usługach władzy, a ściślej rzecz biorąc stanowiła ową klasę przywódczą. Z reguły byli to konfucjaniści zatroskani o pielęgnowanie tradycji narodowych. Dlatego trudno było mówić o istnieniu jakiegось myśli niezależnej – względem jakiego ośrodka miałyby być niezależne? Nigdy nie istniał w Chinach ośrodek intelektualny, dajmy na to uniwersytet, który kultywowałby nurt myślenia różny od oficjalnej ideologii państwowej. Cały porządek społeczno-polityczny był stanowiony i kontrolowany przez cesarza i zasadniczo nikomu nie przychodziło do głowy, aby coś zmieniać. W momencie zarzucenia tego porządku w latach dwudziestych podjęto próby tworzenia nowoczesnych uniwersytetów niezależnych od ośrodków władzy państwowej, ale bez powodzenia. Dlatego komuniści,

dochodząc do władzy, nie musieli niczego zmieniać w sytuacji oświaty. Zmienił się jedynie ośrodek wydający dyspozycje i mianujący rektorów uczelni, i znowu warstwa ludzi wykształconych pozostawała na usługach władzy państwowej. Gdzież w takim systemie miałyby się tworzyć grupy ludzi myślących niezależnie?

O. MICHAEL HILBERT SJ: Rzeczywiście przeciwstawianie się władzom jest poniekąd obce chińskiej mentalności. Ale od czasów Tienanmen daje się wyraźnie zauważyć lęk władz przed ewentualnymi protestami studentów. Inna kategoria ludzi myślących niezależnie to dziennikarze i przede wszystkim grupy religijne. W oczach rządu właśnie te środowiska są siedliskiem myśli wywrotowej. Zgodzę się z Ojcem Prowincjałem, że trudno jest mówić o autentycznym dialogu między rządem a „opozycją”.

O. BEDA LIU CHIA-CHENG SJ: Chciałbym jeszcze powrócić do sprawy stosunku komunizmu do chińskiej tradycji i powiązać go z zagadnieniem myśli niezależnej. Jak to już zauważył o. Hilbert, reżim komunistyczny odziedziczył po cesarstwie cały model państwa. Wykorzystał również ten pierwiastek tradycji konfucjanistycznej, który nakazuje posłuszeństwo wszelkiej władzy. Według tej tradycji masy są prowadzone przez władcę niczym owce przez pasterza i uległość wobec niego jest całkiem naturalna. Dodatkowo Mao oparł swoją rewolucję na ludziach niewykształconych, wychodząc z założenia, że są oni jak tabula rasa. Możesz w ich umysłach i sercach wypisać wszystko, co tylko chcesz. Możesz ich po prostu zaprogramować i zniewolić. Do dziś reżim głównie tą drogą kontroluje społeczeństwo. Ale są takie sfery życia społecznego, z którymi reżim tak łatwo sobie nie radzi. Chodzi m.in. o gospodarkę, która rządzi się własnymi prawami i nie znosi gwałtu. Jak wiadomo, głównym czynnikiem upadku ZSRR było załamanie się systemu gospodarczego. Konieczność reform gospodarczych z czasem zmusi do dialogu ze społeczeństwem również reżim chiński. Już dziś komuniści robią krok w stronę społeczeństwa i mówią o sobie: owszem, jesteśmy socjalistami, ale chińskimi socjalistami. Trze-

ba zatem postawić pytanie: czy chińska tradycja pokona komunizm, czy to komunizm zmienia chińską kulturę? Na razie ta kwestia pozostaje otwarta.

— *Jak wygląda dzień dzisiejszy Kościoła katolickiego w Chinach i jakiej przyszłości można się spodziewać?*

O. BEDA LIU CHIA-CHENG SJ: Kościół chiński tworzą trzy odrębne społeczności. Pierwsza to Kościół w Chinach kontynentalnych, czyli w Chińskiej Republice Ludowej, następnie Kościół na Tajwanie i w Hongkongu, wreszcie Kościół w diasporze. Te wspólnoty kościelne różnią się diametralnie, głównie z powodu odmiennych losów i okoliczności, w jakich się rozwijały. Kościół w Chinach kontynentalnych liczy obecnie 6–10 mln katolików. Funkcjonuje ponad 20 seminariów duchownych, w których studiuje około 1000 seminarzystów. Liczba księży również sięga 1000, a biskupów jest bodaj 70. Bardzo trudne są wciąż relacje pomiędzy Watykanem a ChRL, a funkcją tego jest istnienie w Chinach kontynentalnych trwałego podziału na Kościół podziemny, lojalny wobec Rzymu, i Kościół oficjalny zwany patriotycznym, akceptowany przez władze państwowe^{*}. Przez długi czas między tymi wspólnotami istniał permanentny konflikt. W ostatnim czasie pojawiają się pierwsze zwiastuny dialogu i obie strony sporu stają się coraz bardziej wyrozumiałe względem siebie, ale pełna jedność jest na razie niemożliwa. Kościół oficjalny jest wciąż Kościołem przedsoborowym, choć co prawda wprowadza ostatnio nowe przepisy liturgiczne. Myślę, że najważniejszą sprawą dla przyszłości Kościoła w ChRL jest przywrócenie pełnej jedności Kościoła oficjalnego ze Stolicą Apostolską. Dopiero potem można mówić o wprowadzaniu soborowego *aggiornamento*. Sytuacja Kościoła na Tajwanie i w Hongkongu jest całkiem odmienna. Tu stoimy przed tym samym wyzwaniem, któremu próbuje stawić czoło Kościół na Zachodzie: w jaki sposób kontynuować przepowia-

^{*} Por.: Vox, *Chińscy katolicy – jeden czy dwa Kościoły?* „PP” 4/1988, ss. 32-44 (przyp. red.).

danie Ewangelii w zmieniających się w niesłychanym tempie warunkach kulturowych i społecznych?

O. JOSEPH SHIH SJ: Dla mnie punktem wyjścia wszelkiej refleksji o przyszłości Kościoła w Chinach jest przerażająca diagnoza, że Chiny, kraj, w którym mieszka 20% ludzkości, razem ze swoją wielowiekową tradycją zatraciły zmysł moralny. Przez kilkadziesiąt lat jakimś substytutem religii była ideologia, ale teraz, kiedy i ona traci wpływy, powstaje pustka ideowa. Na jej miejsce wchodzi egoizm i zamknięcie się na potrzeby drugiego człowieka. Moim zdaniem naród chiński pozostaje dziś w stanie zapaści duchowej. Ale mimo to dochodzi do głosu niezniszczalny zmysł religijny, ogromny głód Boga, którego w żaden sposób nie można wypłenić i zagłuszyć. Dlatego zorganizowane religie, również chrześcijaństwo, dla wielu pozostają w dalszym ciągu atrakcyjne. Wierzę zatem, że w przyszłości doczekamy się w Chinach rozkwitu Kościoła katolickiego, takiego, jaki możemy dziś obserwować w Korei Południowej.

O. MICHAEL HILBERT SJ: Co do stosunków pomiędzy Kościołem oficjalnym i podziemnym to niewątpliwie sytuacja ewoluuje w kierunku pojednania. Wcześniej stawiano sprawę na ostrzu noża: albo ktoś był dobrym Chińczykiem, albo dobrym katolikiem. Dziś zrozumiano, że jest to pozorna sprzeczność i dostrzeżono potrzebę podchodzenia do siebie z szacunkiem i otwartością. Kościół oficjalny nadal widzi sens swojego istnienia głównie dlatego, że zależąc jedynie od władz państwowych, cieszy się dużą autonomią i pragnie ją zachować. Dla Rzymu zasadniczym problemem w istniejącej sytuacji jest elekcja biskupów. Wierni Kościoła oficjalnego sami wybierają sobie biskupa, co jest niezgodne z prawem kanonicznym. Myślę, że przyłączenie Hongkongu do Chin w przyszłym roku stworzy nowe możliwości pozwalające przezwyciężyć obecny impas. Sądzę, że najważniejszym problemem w Kościele chińskim jest dziś formacja liderów duchownych i świeckich, którzy będą zwiastunami Dobrej Nowiny na progu trzeciego tysiąclecia. Jako chrześcijanin jestem w tych sprawach umiarkowanym optymistą.

Kraków, wrzesień 1996 r.

Bogusław Trzeciak SJ

Źródła gwarancji wolności religijnej

W wypowiedziach przedstawicieli rządów, w mediach, a często również w opiniach osób prywatnych daje się słyszeć odwołania do PRAW WOLNOŚCIOWYCH. Czasami są to zwykłe deklaracje, innym razem postanowienia lub wiążące przypomnienia. Tak czy inaczej, wpisały się one w poetykę wypowiedzi polityków i urzędników: stały się INSTRUMENTEM i ARGUMENTEM. Można wskazać wiele oficjalnych dokumentów i międzynarodowych konwencji, które w samej swojej nazwie zawierają takie znaczące pojęcia, jak „prawa człowieka”, „wolności obywatelskie”, „tolerancja”¹. Te sformułowania dzisiaj nie dziwią nikogo. Stały się oczywiste i przyłgnęły do współczesnego słownictwa.

Jak to jednak bywa, te podstawowe pojęcia rozumiane są opacznie albo też opisuje się je w specyficznym kontekście prowadzonej gry, i w ten sposób tracą one swoje prawdziwe, pierwotne znaczenie. Powoduje to nieraz w relacjach społecznych dodatkowe napięcia. Wynikają one z forsowania jakichś arbitralnych przepisów prawa pozytywnego – owoców pragmatycznej, a często wprost ideologicznej mentalności. Tymczasem w teoretycznych przesłankach cywilizacyjnego organizowania się ludzkości, na które składa się jako przeciwieństwo jeden z pierwszych – zbiór doktryn prawnych i politycznych, trwa nieustannie spór. Dotyczy on podstawowych kwestii: jakie jest pochodzenie prawa? jaki jest jego autorytet? które z przepisów podlegają dyskusji – ewoluują, a które nie? itp.

¹Dla przykładu można wymienić: Deklarację o wyeliminowaniu wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religii lub przekonań (25 XI 1981); Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (4 XI 1950); Powszechną Deklarację Praw Człowieka (10 XII 1948).

Szczególnie wrażliwa jest dziedzina organizowania przez państwo przestrzeni, w której człowiek uzewnętrznia swoje wcześniej rozpoznane i przyjęte wartości religijne. Przedmiotem wolności religijnej nie są bowiem tylko rozterki lub akty wyłącznie wewnętrznego spotkania z Bogiem, lecz właśnie konsekwencje takiego stanu rzeczy: organizowanie się w grupy, związki, Kościoły, co się wiąże nieuchronnie z akcjami liturgicznymi, charytatywnymi, gospodarczymi, no i oczywiście z działalnością misjonarską. Nie można zaprzeczyć, że takie działania mogą mieć poważne skutki społeczne.

Trzeba więc postawić pytanie, czy i w jakim stopniu poszczególne opcje jurystyczne oraz epoki wystarczało odwagi do całkowitego otwarcia się na inicjatywy konkretnych wyznań religijnych? Jeżeli zaś już powstawały takie gwarancje wolnościowe, to do jakich źródeł odwołują się ich autorzy? W imię czego zapewnia się niekaralność, na nawet więcej – swobodę – różnorodnych poglądów, opinii, przekonań czy religii? Albo też: Jakie są historyczne uwarunkowania tych gwarancji i w jaki sposób zaważyły one na współczesności? Nie da się w tym miejscu uniknąć analizy przynajmniej najważniejszych i jednocześnie reprezentatywnych dla ducha danej epoki aktów prawnych.

Wydać zarządzenia...

Rozpocznijmy od centrum starożytnego świata i korzeni europejskiej cywilizacji. Paroma falami, przez blisko dwa stulecia, mniej więcej do 300 r., trwały krwawe prześladowania Rzymu wymierzone przeciw chrześcijaństwu. Płynęły one ze strony tego samego cesarstwa, które przecież cechowało się powszechną tolerancją i asymilowało do swojego własnego panteonu wiele obcych, nie znanych sobie wcześniej bóstw. Zestawienie tych faktów może dziwić i rodzić pytanie, jakie były prawdziwe intencje imperium.

Zapis wolnościowy w edyktie mediolańskim brzmi następująco: *Już z dawien dawna biorąc pod rozwagę, że wolności religii ograniczać nie należy, lecz swobodę zajmowania się sprawami bożymi pozostawić trzeba przekonaniu i woli każdego z osobna,*

według jego własnego uznania, wydaliśmy rozporządzenie, by i chrześcijanie swej sekty i swej religii wiarę zachowali². To sformułowanie jest z pewnością skutkiem jakiegoś namysłu, być może nawet osobistego doświadczenia chrześcijaństwa przez cesarza Konstantyna. Ale wydaje on jednak dokument państwowy, którego kontekst i argumentacja muszą uwzględniać rzeczy wymierne dla funkcjonowania państwa: *Gdyśmy (...) zastanawiali się nad tym, CO SŁUŻY DOBRU I KORZYŚCI PAŃSTWA, postanowiliśmy między tym, co się Nam pod wielu względami zdawało być POŻYTECZNE DLA OGÓŁU, a właściwie przed wszystkim innym, wydać zarządzenia dotyczące się czci i bojaźni bożej, to znaczy przyznać chrześcijanom oraz wszystkim innym wolny wybór wyznawania religii, jaką by chcieli (...)*³.

Edykt mediolański, dokument wydany dla celów wewnętrznych cesarstwa, nosi wszelkie znamiona ówczesnej mentalności. Gwarantuje wolność religijną, ale w stylu i ze względu na rzymskie interesy imperialne. Jest to więc zapis pragmatyczny, odpowiadający na niesprawiedliwe – w tamtych latach – położenie chrześcijan. Co więcej, w dalszej części gwarantuje im konkretne odszkodowania. Źródłem wolności religijnej jest więc też – w jakimś sensie – wymóg sprawiedliwości. Jakkolwiek patrzeć na ten dokument, reguluje on przez osobę cesarza występującego w imieniu państwa ważną kwestię społeczną. Wydaje się więc, że u korzeni tolerancyjnej polityki wyznaniowej Cesarstwa Rzymskiego stał bynajmniej nie szacunek dla wartości religijnych, ale pragmatyzm i idea JEDNOŚCI PONAD WSZYSTKO. Wcześniej doszło do autentycznej służby wielości (bóstw) dla jedności (cesarstwa). Adaptowano bóstwa tak samo jak najemnych żołnierzy dla słusznej sprawy. Później według podobnego klucza zaakceptowano jedną wiarę, jednego Boga. Mówienie o wolności religijnej w cesarstwie w sensie pozytywnym, czyli o afirmacji rozpoznanych wartości religijnych, byłoby nieuprawnione. Był to raczej brak nacisku i wyrozumiałość

² Cyt. za: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Poznań 1924, s. 445.

³ Tamże, s. 446. Podkreślenia moje – B.T.

dla tych, którzy nie zagrażali jedności, a mogli się znacznie przysłużyć. Cesarstwo respektowało wolność religii wybiórczo i nie bezinteresownie, ale według klucza własnej korzyści.

Obronić prawdę

Przez następne wieki idea jednej religii okrzepła, umocniła się i formalnie rozprzestrzeniła. Średniowieczu obce było pojęcie religijnych praw wolnościowych. Co więcej – istnienie takiej oficjalnej instytucji jak inkwizycja sugerowałoby jakieś szczególne zwyrodnienie w tej materii. Tymczasem konkretny problem i jego własne środowisko trzeba rozpatrywać w duchu tamtej epoki. Ówczesni odczytali i uwypuklili Bożą interwencję w rzeczywistość ziemską w swoistym kluczu interpretacyjnym: jest jedna władza konsekrowana, pobłogosławiona i bezpośrednio oświecona przez Stwórcę. Jej zadaniem nie jest dyskretne respektowanie i ochrona poszczególnych idei, ale szerzenie obiektywnej prawdy dotyczącej losu świata i człowieka. Interwencja najwyższej, jedynej i czystej prawdy ma więc dotyczyć wszystkiego – od królewskich decyzji po indywidualne wybory, czyny oraz myśli. Prawdą tą jest dziedzictwo Kościoła katolickiego, poddane jednak niekiedy presji rozmaitego sekciarstwa. Prawdy nie można lekceważyć; prawdę trzeba wspierać i bronić. Wychodząc z tego założenia, św. Tomasz sformułuje nawet teorię, według której takie instytucje, jak Kościół i państwo służą obronie chrześcijaństwa, są mieczem na wrogów zbawienia. A może była to tylko odpowiedź na wewnętrzne polaryzowanie się chrześcijaństwa, przejawiające się w sektach, prądach, wolnych ideach? Sprawa jedności – teraz dogmatycznej – stała się egzekucją tego, co dzisiaj nazwalibyśmy tolerancją. Ale nie o idee wolności czy tolerancji chodziło w tamtym czasie, lecz raczej o uniwersalną prawdę – bezpieczną i zbawienną dla duszy ludzkiej. Średniowieczne reguły, oparte na ówczesnym sposobie myślenia, służyły – choć swoiście – Najwyższej Prawdzie i ostatecznemu celowi – zbawieniu człowieka, a nie samej (do)wolności poszczególnych idei. Nie było (pewnie) formalnej potrzeby i (na pewno) faktów formułowania gwarancji, nie było sensu analizy źródeł – w obliczu jednego Źródła, jednej Wolności.

Wojna dla religii

Wieki Reformacji niektórzy nazywają „walką o wolność religijną”. To wtedy teologiczna (?) i pragmatyczna (?) koncepcja wspólnoty jednowyznaniowej wyrażanej jedną prawdą i jedną wiarą przybrała formę wygodnej dla władców tego świata zasady „*cuius regio eius religio*”. W konsekwencji doprowadziło to do wojen „dla religii”. Dokumenty i oświadczenia tego czasu to spisy racji za lub przeciw prześladowaniom protestantów we Francji, katolików w Anglii czy Żydów w całej Europie. Cechą ówczesnych pism o tej tematyce jest polemiczność, czego najlepszym przykładem może być traktat jednego z protestanckich pisarzy⁴. Broniąc wolności wyznania, nie waha się on użyć przewrotnie argumentów etycznych: *To pewne, że ci, którzy cierpią chociażby dla fałszywej religii, dają dowód, iż niczym jest dla nich wszystko w porównaniu z Bogiem, pobożnością, sumieniem i własnym zbawieniem; to zaś cechuje jedynie ludzi najlepszych, szczególnie miłujących cnotę i żyjących w wielkiej bojaźni Boga*⁵. A może też Crell po prostu wskazuje na błędy i szkody innych, gdy pisze: *Spójrz na Francję, jakże często broczącą krwią obywateli z powodu wojen religijnych (...)*⁶? To był centralny problem ówczesnego sposobu myślenia: jak pogodzić zwaśnione strony? Kończyło się zwykle – tak jak w pokoju augsburskim z 1555 r. lub w konfederacji warszawskiej z 1573 r. – ustanowieniem politycznego status quo, dalekiego od refleksji nad tolerancją religijną i wzajemnym szacunkiem. Jak piszą autorzy warszawskiego dokumentu: *A iż w Rzeczypospolitej naszej jest dissidium niemale in causa reli-*

⁴J. Crell, *O wolność sumienia*, b.m.w. 1957. Tytuły poszczególnych rozdziałów dobrze oddają DUCHA, którym kierował się autor: „1. KATOLICY powinni tym, których uważają za heretyków, przyznać przyrzeczoną wolność religijną nawet i wtedy, gdy bez własnej szkody mogliby ich zniszczyć. 2. KATOLICY mogą z czystym sumieniem przyznać heretykom wolność religijną i zaręczyć im bezpieczeństwo. 3. KATOLICY powinni przyznać heretykom wolność religijną i zaręczyć im bezpieczeństwo” (podkreślenia moje – B.T.).

⁵Tamże, s. 25.

⁶Tamże, s. 32.

*gionis christianae, zabiegając temu, aby się z tej przyczyny między ludźmi seditio jaka szkodliwa nie wszczęła, którą po innych królestwach jaśnie widzimy, obiecujemy to sobie wspólnie (...) pokój między sobą zachować, a dla równej wiary i odmiany w kościołach krwi nie przelewać (...)*⁷. Pomimo swoistej skuteczności historycznej, postanowienia te nie wskazują na ahistoryczne źródła wolności sumienia. Są argumentami ad hoc, a nie uniwersalnymi zasadami, na których zawsze by się można oprzeć. Są protestami, lecz skupione na drugiej, przeciwnej stronie konsekwentnie niosą ze sobą wszystkie przywary polemik: jednostronność i zapalczywość.

Prawa natury – natura praw

Z XVIII wiekiem przyszło Oświecenie. Jeden z luminarzy tego okresu pisze: *Obyż wszyscy ludzie przypomnieli sobie, że są braćmi! Obyż zmierzili sobie tyranię sprawowaną nad duszami, podobnie jak brzydzą się rabunkiem, który siłą wydziera owoce pracy i spokojnego rękodziela! Jeżeli już plagi wojny są nieuniknione, porzućmy nienawiść, nie rozdierajmy się wzajemnie pośród pokoju i korzystajmy z chwili naszego istnienia, aby jednak w tysiącu języków od Syjamu aż do Kalifornii wielbić twoją dobroć [Boże]*⁸. Choć Istota Najwyższa historycznie zaingerowała w skonstruowanie tego świata, to dla ówczesnych myślicieli dalej nim już nie rządzi. Trzeba więc wszystko wziąć w swoje ręce, w tym również sformułowanie praw. Najlepszym narzędziem służącym do tego jest – ich zdaniem – wszechpojętny rozum. Centrum zainteresowania stał się człowiek żyjący w strukturach społecznych; a te z kolei zmieniały się i nabierały nowych kształtów. Następował rozwój nowoczesnych państw, gdzie zasada „*cuius regio eius religio*” przestawała już obowiązywać. Porządek publiczny, który miał dotyczyć wszystkich obywateli, bez względu na wyznanie, musiał się stać zsekulary-

⁷ Cyt. za: B. Kumor i Z. Obertyński (red.), *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 2, Poznań – Warszawa 1974, s. 225.

⁸ Wolter, *Traktat o tolerancji*, Warszawa 1956, s. 155.

zowany, czyli w rozumieniu tamtych czasów umowny, rozsądny – taki, jak rozum wymyśli. To jest właśnie kontekst myśli oświeceniowej w dziedzinie praw wolnościowych: człowiek oświecony, suwerenny obywatel tworzy wraz z innymi wspólnotę obywatelską zamkniętą w tym tylko świecie. Istnieją wprawdzie jakieś prawa, ale dopiero teraz – dzięki postanowieniom rozsądnego ustawodawcy – nabierają one konkretnego sensu i kształtu.

Znamienitym świadectwem tego założenia jest Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela. Została ona – jak wiadomo – uchwalona 26 VIII 1789 r. przez Konstytuante Wielkiej Rewolucji Francuskiej i rozgraniczała prawa jednostki i państwa. Znajdujemy tam m.in. takie sformułowanie (art. 10): *Nikogo nie wolno niepokoić z powodu jego przekonań również religijnych, byle ich ujawnienie nie zakłóciło porządku publicznego ustalonego przez władzę*. W tym miejscu nie można nie wspomnieć o konsekwencjach tego zapisu. Posługiwano się nim bowiem dość dowolnie, przeważnie w stronę ograniczania działalności Kościołów restrykcyjnymi przepisami prawa państwowego. Stosunki wyznaniowe przybrały model tzw. separacji wrogiej: państwo i Kościół nie mają sobie nic do powiedzenia. To prosta konsekwencja oświeceniowego myślenia i rozumienia świata i człowieka, zamkniętego w kręgu doczesnych – rozsądnych lub nierozsądnych, ale ciągle – konfliktów. Wolter, syn tamtej epoki, stworzył dzieło odwołujące się do trwałych – według niego – przesłanek. Starał się udowodnić, że tolerancja religijna jest cnotą trwającą przez wieki u cywilizowanych narodów, a wykroczenia przeciw niej są absurdem i głupotą: *...prawo nietolerancji jest niedorzeczne i barbarzyńskie. To prawo tygrysie. Ale jest ono tym straszniejsze, że tygrysy rozszarpują po to, aby jeść, my zaś wyniszczyliśmy się dla paragrafów*⁹. Wolter reaguje na drapieżność adwersarzy przekonując, że tolerancja jest nadrzędna i bezwzględna, że w jej imię należy ograniczyć nawet wolność swoich własnych przekonań. Posuwa się jednak do (rozsądnego?) absurdu: *...jeżeli w końcu, nie poprzestając na*

⁹ Tamże, s. 48.

*wielbieniu Boga w duchu i w prawdzie, męczennicy unosili się gwałtownie przeciwko przyjętemu kultowi, jakkolwiekby on był niedorzeczny, musimy przyznać, że to oni sami byli nietolerancyjni*¹⁰. Trudno uznać tę argumentację. Przesłanki oświeceniowej filozofii zaciemniają egzystencjalną prawdę o człowieku. Porcjowanie, „kartkowe” dysponowanie swoim potencjałem duchowym ma jednak wątpliwą wartość dla tego, co można by nazwać satysfakcjonującą wolnością aktów religijnych.

Podsumowanie historii

Historyczne analizy można podsumować przez wskazane wyżej opracowania, konfrontując je ze współczesnością. Dziedzina „źródeł gwarancji wolności religijnych” jest niewątpliwie bardzo interdyscyplinarna, podporządkowana (źródła religijne) filozofii (źródła rozumowe) prawa (ich gwarancje). Różne historyczne sposoby myślenia dominowały w poszczególnych epokach i w konsekwencji czasem rzeczywistość – ze względu na obiektywnie niedoskonały stan wiedzy – podlegały wielu czynnikom. Dotykamy tu co najmniej kilku dziedzin refleksji: teologii wiedzy – trudno było podjąć konstruktywne analizy i rzetelne ich wyartykułowanie. Można więc pytać, czy któreś z pojęć determinowało szczególnie i w jakim stopniu pozostałe. Jak i czy w ogóle – wobec tych trudności – można tworzyć odpowiednie zapisy praw wolnościowych we współczesnych ustawach zasadniczych (konstytucjach), ustawach jednostronnych (o stosunku do poszczególnych Kościołów), czy w końcu w umowach międzynarodowych (konkordatach)?

Szukając odpowiedzi na powyższe pytania, trzeba przede wszystkim podkreślić, że trudno się obrażać na zastaną rzeczywistość, na akty konstruowane w świecie tak przecież pełnym niedoskonałości i niedopowiedzeń. Niedoskonałe gwarancje wolnościowe powstawały i będą powstawać. Świadczy to o ich rzeczywistej potrzebie. Natomiast napięcie pomiędzy tym, jak było – i może jeszcze jest – a tym, jak być powinno, musi się

¹⁰Tamże, s. 63.

przenosić z konfliktów polityczno-ideologicznych (jak zapewnić ochronę i współistnienie wielu różnych opinii) na płaszczyznę właściwą, a mianowicie: jak usatysfakcjonować prawnie całe LUDZKIE DOŚWIADCZENIE? Podkreśla się bowiem, że człowiekowi przysługuje prawo do niezależnego formułowania sądów i determinowania myślenia, które leżą u podstaw twórczego istnienia. Trzeba pamiętać, że tylko człowiek prawdziwie wolny i dojrzały, zorientowany na działanie w ramach służebnie skonstruowanych struktur (według słusznych zasad i wartości) może owocnie funkcjonować w nowoczesnym społeczeństwie. Nie trzeba już mówić o prawdzie obiektywnej, jedynie słusznej, o uniwersalnym rozwiązaniu obowiązującym wszystkich. Chodzi raczej o wypracowanie takiego kryterium wolności i sposobu jej zastosowania, które autentycznie docierają do niezwykłych wartości i uniwersalnych potrzeb człowieka. Wydaje się, że to właśnie jest wolność, jakkolwiek ją nazwać: myśli, przekonań czy wprost wolność religii, która pozostaje pierwsza wśród wszelkich wolności. Dotyczy ona bowiem miejsca i ilości, w których człowiek podejmuje najbardziej podstawowe decyzje o samym sobie i o świecie, który – właśnie człowiek – buduje. Zgoda na jakąś jedną z wielu możliwych opcji jest sprawą osobistą, indywidualną, ale z drugiej strony zagwarantowanie przestrzeni takich wolnych decyzji należy do organów państwa, do ustawodawców, którzy przez odpowiednio skonstruowane gwarancje mają święty obowiązek, płynący z podstawowej racji istnienia, wyjść człowiekowi naprzeciw. W tej dziedzinie nie wystarcza tylko intuicyjne wyczucie. Historyczne doświadczenia zamachów (z różnych stron) na wewnętrzne systemy wartości spowodowały konieczność jasnego określenia praw i obowiązków oraz zagwarantowania warunków ich przestrzegania. Na tym etapie rozwoju ludzkości najwyraźniej widać, jakie są możliwości ingerencji przez pragmatyczną ideologię. Gwarancje, o których mowa, raz bywały aktami wielkodusznego rządu nadającego symboliczne uprawnienia, innym razem przybierały formę tymczasowych umów lub doraźnych replik odnoszących się do aktualnych czasów. A jednak – historia *magistra vitae est*. Ta nieraz bolesna w skutkach pragmatyczna czy polityczna ADAPTACJA w zasadzie wyszła na

dobrze. Można ją dzisiaj odczytać jako drogę i ewolucję, która – choć nie zawsze chronologicznie – dążyła jednak ku wykształceniu najwłaściwszej formy. Stało się w ten sposób naprawdę możliwe najpierw pogłębione doświadczenie, a później konstruktywne opisanie człowieka w kontekście jego rzeczywistości, prawdy o nim i w konsekwencji przysługujących mu z tego tytułu podstawowych wolności.

Przywrócić wiarę w godność

Każdy ze współczesnych państwowych aktów ustawowych czy paktów międzynarodowych powinien respektować właśnie tak WYZWOLONE prawa człowieka. Albo wymienia je sam *explicite*, albo powołuje się na inne podstawowe dokumenty, które wyraźnie artykułują te prawa. One z kolei determinują KODEKSY PRAW we współczesnych demokracjach. Do tych podstawowych dokumentów odwołują się podmioty prawa międzynarodowego podczas zawierania porozumień lub wspólnoty państwowe, gdy konstruują swoje wewnętrzne przepisy. W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat ratyfikowano wiele tego typu dokumentów.

Pierwszym z nich była Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Odpowiedni zapis brzmi tam następująco (art. 18): *Każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wespół z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów*. W ten lub podobny sposób wypowiadają się inne dokumenty¹¹. Regulują one zasady ogólne i podstawowe,

¹¹ Akt Końcowy KBWE (1 VIII 1975), nr VII: „Państwa uczestniczące będą szanować prawa człowieka i podstawowe wolności, włączając w to wolność myśli, sumienia, religii lub przekonań każdego bez względu na różnicę rasy, płci, języka lub religii”. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (16 XII 1966), art. 18, p. 1: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania wyznania według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie”.

ale w konkretnych artykułach nie zajmują się opisem motywów czy założeń aksjologicznych. Więcej światła na motywy i aksjologię tych dokumentów mogą rzucić ich preambuły, w których – zgodnie z techniką tego typu aktów prawnych – zawarte są fundamentalne racje stanowionych praw. **PIERWSZE SŁOWA** mają ustalać kontekst i określać zasadę ich interpretacji. Za pozytywne osiągnięcie współczesności bardziej można uznać poznawczy charakter tych zapisów niż ewentualnie tendencyjny, może konstruujący rzeczywistość. Coraz wyraźniej zwycięża pozytywna koncepcja praw ludzkich nie tyle przyznawanych, ile wrodzonych, czyli przynależnych człowiekowi z racji jego godności. Takie zwroty, jak: *każdy ma prawo... państwa będą szanować... itp.*, wskazują na wyraźną zmianę sposobu postrzegania jednostki ludzkiej. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że do zgodnych wniosków doszli przedstawiciele różnych narodów, przynależący do odrębnych wspólnot państwowych, mających za sobą nieraz bardzo różne doświadczenia historyczne. Otóż nie tyle uwzględniając kontekst często rozbieżnych interesów gospodarczych, politycznych, czy partykularnych ambicji ludzkich, ile odwołując się do niezbywalnych i głębszych racji przekonują się, że to właśnie **UZNANIE PRZYRODZONEJ GODNOŚCI oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata (...)** *Narody Zjednoczone przywróciły swą wiarę w podstawowe prawa człowieka, godność i wartość jednostki*¹². To na pewno nowy język, ale nie tylko – to także nowy sposób dysponowania wiedzą i władzą.

Osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej

Co na powyższy temat ma do powiedzenia jeden z zainteresowanych, Kościół katolicki? Podstawowym jego dokumentem jest w tej dziedzinie deklaracja o wolności religijnej. Została w niej sformułowana zasada, że *wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to*

¹² Preambuła Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

*zbiorowisk społecznych i jakiejkolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia*¹³. Słowa te nie są nowe. Także ta koncepcja soborowa nie bierze się z dowolnej opcji, pragmatycznej umowy czy historycznej konieczności. Jest świadectwem głębokiego przekonania o duchowej naturze człowieka, w której znajduje się źródło wszelkiej wolności. Deklaracja natomiast wnosi do tej konstatacji coś dodatkowego, coś poza samym tylko stwierdzeniem faktu. Nie tylko opisuje i nie zadowala się podaniem jedynie definicji (natury, godności), ale – idąc dalej – próbuje wyrazić ważne wydarzenie rozgrywające się w człowieku. Dokument soborowy doskonaląc formułki wskazuje na pozytywne wezwanie, na IMPERATYW POSZUKIWANIA PRAWDY.

Wolność religijna należy się każdemu z racji jego godności. Ale ta godność, która uniemożliwia niepokojenie go za przekonania, ma korzenie w wyposażeniu człowieka w rozum i wolną wolę. Takie narzędzia nie tolerują bierności. Czynią go ODPOWIEDZIALNYM za wybory przekonań, myśli, religii; każdy ma OBOWIĄZEK SZUKANIA prawdy, trwania przy niej i życia według niej. Ma obowiązek zwrócenia się do wewnątrz, rozpoznania tam wartości, kierowania się nimi we własnym życiu i respektowania ich w życiu innych, nawet gdyby miało to znamiona obiektywnego błędzenia. Zmienia się więc przestrzeń i punkt widzenia: z czysto zewnętrznej, chłodnej tolerancji, bezpiecznego dystansu, należy przejść do wyciągania wniosków, do odpowiedzialnych decyzji i ponoszenia wszelkich – tutaj może nawet wiecznych – tego konsekwencji.

To stwierdzenie jest bardziej nakierowane na doświadczenie niż na udokumentowanie. Pozostaje nam pokornie je kontemplować, gdyż rzeczy, które *dotykają i wiążą sumienie człowieka i prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy*¹⁴. Jesteśmy w tym momencie bliżej jakiegoś miejsca, punktu dojścia – jawiącego się jako koniec naszych ciągle trwających

¹³ II Sobór Watykański, deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 2.

¹⁴ Tamże, nr 1.

poszukiwań – anizeli zadekretowanego NA ZAWSZE paragrafu, ustępu w jakimś PAŃSTWOWYM kodeksie. Tego przynajmniej doświadcza dzisiaj Kościół katolicki.

* * *

Powyższy przegląd dokumentów-gwarancji wolności religijnych niewątpliwie nie jest doskonały. Po pierwsze, wybór został dokonany arbitralnie. Na pewno można było przywołać wiele innych pism, może bardziej kontrowersyjnych, może wykazujących inne intuicje. Istnieje wiele dokumentów, które posługując się podobnymi słowami czy przybliżonymi pojęciami, formułują zupełnie odrębne sądy. Usprawiedliwieniem dokonanego tutaj wyboru jest jednak wymóg swobodnego poruszania się po danej epoce: bardziej zależało nam na egzemplifikacji niż na archiwizowaniu poszczególnych opinii. Innym i podstawowym kryterium było to, by dotrzeć do głównego zagadnienia: Czym argumentowali i jakimi motywami kierowali się ustawodawcy w dziedzinie praw wolnościowych?

Przede wszystkim należy więc podkreślić, że we współczesnych dokumentach można znaleźć wiele różnych definicji i pojęć technicznych. Mówi się o „prawie do wyznawania swojej religii”, „prawie do prawdy”, prawie do innych przekonań” itp. Skąd ta mnogość terminologii? Czy jest to sama tylko różnica w nazewnictwie? Czy trzeba sięgnąć głębiej, przywołać jakiś szczególny kontekst? Odpowiedź dają sami autorzy w formułowanych gwarancjach. Widzimy ścieranie się dwóch koncepcji, powstałych w historii, a obecnych jeszcze do dziś. Jedna z nich preferuje dominującą rolę władzy, arbitralnie nadającej podwładnym prawa i przywileje – w tym wypadku niekaralności przekonań, myśli i religii. Jest to KONCEPCJA PRAW OBYWATELA, u której podstaw stoi ideologiczna hierarchia wartości: jednostka jest podporządkowana strukturom władzy, a ta posługuje się obywatelem jako narzędziem, instrumentem niezbędnym do funkcjonowania nadrzędnego mechanizmu państwowego. Dla tego celu można uznać za dopuszczalne czynności i akty religijne.

Druga tymczasem – KONCEPCJA PRAW CZŁOWIEKA – otwiera się na doświadczenie człowieka; postrzega go jako podstawową

wartość i źródło wszelkich innych działań. W omawianym tu kontekście wolności religijnej gwarancje służą nie tyle dokumentowaniu i narzędziowemu posługiwaniu się nimi do jakichś deklaracji, zewnętrznych celów (nawet zbożnych), ile raczej wyjaśniają i potwierdzają wewnętrzną konstrukcję człowieka. Zgodnie z tą koncepcją gwarancje prawne są jedynie twórczym odczytaniem rzeczywistości, poznaniem jej i adekwatną odpowiedzią.

Jak więc powinna wyglądać ogólna konkluzja? Wydaje się, że następująco: chociaż właściwym przedmiotem gwarancji wolnościowych są relacje pomiędzy ludźmi, to gwarancje te winno się ustanawiać ze względu na ich podmiot, a więc z uwagi na wartość i godność poszczególnej OSOBY LUDZKIEJ. To rozróżnienie jest bardzo ważne, gdyż zamyka drogę argumentowaniu ze względu na cokolwiek innego – np. ze względu na istnienie prawdy obiektywnej (niebezpieczeństwo jej instrumentalizowania), prawdy subiektywnej, polityki partyjnej, ideologicznej albo też z drugiej strony ogranicza absolutyzowanie subiektywnego, indywidualnego SAĐU religijnego i weryfikuje go (możliwość błędnie uformowanego sumienia). Każdemu człowiekowi (a nie idei) przysługuje wolność aktów religijnych. To jednak nie poszczególne akty, nie decyzje i nie przekonania, ale wartość samego człowieka nadaje mu jego prawa.

Pozostaje postawić pytanie, czy powyższy konflikt trwa. Dotyczyć on będzie (jeżeli) szczególnie pluralistycznego społeczeństwa współczesnego, różnie odczytującego wartości. Dlatego odmiennie deklarowane będą systemy, hierarchie i w końcu – konstruowane ustawodawstwo. Można nazwać sukcesem i dojrzałym owocem już widoczną w niektórych zapisach analizę doświadczenia człowieka. On sam bowiem w końcu dociera do siebie i eksplikuje zapisany w swoim wnętrzu KODEKS. Odwołania do ahisterycznej, bo przypisanej ludzkiej naturze, godności są słuszne – to trwałe, autentyczne źródło gwarancji wolności religijnej. Ale czy – chociażby w polskiej rzeczywistości ostatnich miesięcy konstytucyjno-konkordatowych polemik – jest ono widoczne?

Józef Smosarski

Staropolski dialog o Bożym Narodzeniu

Kierunki rozwoju dramaturgii bożonarodzeniowej

Nie wiemy, jak dawna jest tradycja zapisanych w XVII i XVIII w. dramatów na Boże Narodzenie. Julian Lewański przypisuje część dialogów wiekowi XVI, powołując się na dane, których dostarcza krytyka wewnętrzna tekstów¹. Nie jest to pogląd nowy, bo przed 90 z górą laty Stanisław Windakiewicz zajął podobne stanowisko; zastrzegł jednak, że istnienie polskich misteriów na Boże Narodzenie w XV i XVI w. jest tylko prawdopodobne, natomiast *co do znajomości jasełek w tym okresie możemy przytoczyć aż nadto świadectw*².

Nie znaczy to wcale, że wstępną fazą polskiego dialogu na Boże Narodzenia były nieruchome jasełka; mogły występować równocześnie albo nawet misterium – jako wcześniejsze – wpłynęło nie tylko na modelowanie jasełkowych figurek, lecz także na ich rozmieszczenie. Julian Pagaczewski pisze, że XIV-wieczne jasełka sióstr klarysek *stały najprawdopodobniej na podwyższeniu, które można było obejść dokoła, a stajenka nie miała ścian, gdyż w przeciwnym razie widzieć nie mogłyby ze wszystkich stron przypatrzeć się umieszczonym pod jej dachem figurkom*³. Taka architektura szopki podsuwa myśl o związku z pewnym typem sceny misteryjnej, popularnym zwłaszcza w Niemczech.

¹J. Lewański, *Studia nad dramatem polskiego Odrodzenia*, Wrocław 1956, s. 140.

²S. Windakiewicz, *Teatr ludowy w dawnej Polsce*, Kraków 1902, s. 43. Wśród współczesnych opracowań tematu szopki najbardziej kompetentne i precyzyjne jest hasło słownikowe R. Wierzbowskiego, *Szopka kołędowa*, zob. R. Wierzbowski, *O szopce. Studia i szkice*, Łódź 1990.

³J. Pagaczewski, *Jasełka krakowskie*, „Rocznik Krakowski”, nr 5/1902, s. 115. H. Jurkowski, *Dzieje teatru lalek*, Warszawa 1970, t. I, s. 73-79.

Trudno ustalić, kiedy w polskich kościołach pojawił się żłóbek, przeniesiony z Włoch przez franciszkanów, nie ulega jednak wątpliwości, że dwie drewniane rzeźby przechowywane w klasztorze krakowskich klarysek – Matki Boskiej i św. Józefa – datowane na lata 1370-80, są figurkami jasełkowymi.

Windakiewicz zwraca uwagę na źródło informacji o zwyczajach bożonarodzeniowych, jakim są *kolędy mieszczące się w tłumaczeniu Bonawentury „Żywota Jezu Krysta”* przez Baltazara Opecia i w *„Kantyczkach franciszkańskich”*, zachowanych w dwóch rękopisach z pierwszej połowy XVI wieku, to jest w puławskim i kórnickim. Z kolęd tych możemy się przekonać, że powszechnie w XVI wieku wystawiano w naszych kościołach franciszkańskie jasełka, które składały się z wielkiej szopki, figur Matki Boskiej i Józefa, Jezuska w jasełkach i klęczących wołu i ośła. Naśladowano w tym zwyczaj św. Franciszka, o czym szczegółowo opowiada pieśń franciszkańska „Toć jest miejsce duchowne, święte i nabożne” ze *Śpiewnika puławskiego*. Bliżej te jasełka opisują liczne kolędy z tego *Śpiewnika*, szczególnie: „Witajże dziecię rozkoszne”, „Narodził się nam Zbawiciel”, „O naświetsza Panno Marya” (...) Z pieśni tych przekonać się można, że naówczas powszechnym zwyczajem było odwiedzanie jasełek na Boże Narodzenie, Nowy Rok i Trzech Króli, i że nie tylko wobec nich klęczano i śpiewano, ale że się przyjęły już szczególne zwyczaje (...) z których jednym było kołysanie kolebki Jezusa⁴.

Wymienione zwyczaje miały dawniejszą tradycję, poświadczoną informacją z „*Życia i obyczajów Grzegorza z Sanoka*” o wystawieniu około 1470 r. jasełek przez bernardynów lwowskich. Kallimach zanotował słowa biskupa ironicznie zachęcającego zakonników, by wprowadzili do żłóbka animowane (?) figurki: *„dodajcie pasterzy i owce w radosnych dokola podskokach*. To interesujący przyczynek do badań nad genealogią szopki.

Zwyczaje jasełek bernardyńskich – pisze dalej Windakiewicz – *z braku tekstu polskiego z XV wieku, stanowią dla nas klucz do oznaczenia starożytności tego misterium w Polsce. Weźmy*

⁴S. Windakiewicz, dz. cyt., s. 43-44.

np. pod uwagę pokładanie jabłuszek w szopce – to już nie trzeba sobie wyobrażać, aby ono było beztreściową ofiarą wiernych. Jest to raczej symbol sceny pasterskiej, dokładnie ludowi znanej i anticipando jej znajomość przypuszcza, czemu zresztą ściśle odpowiada złożenie koszyka czerwonych jabłek przez jednego pasterza w „Dialogu o cudownym Narodzeniu”.

Istnienia misterium na Boże Narodzenie w XV w. można się domyślać na podstawie „Ordo personarum ad cunabulum in Nativitate Domini”, chociaż jest to raczej typ adoracji niż utwór dramatyczny. Dokument informuje, że w widowisku brały udział trzy grupy osób: chór, chłopcy oraz Matka Boska i św. Józef – *personae circa cunabulum*⁵.

Zasadnicze sceny dramatów o narodzeniu⁶ powstały przede wszystkim z udratyzowanych fragmentów Ewangelii kanonicznych oraz innych tekstów biblijnych, z apokryfów Nowego Testamentu i literatury patrystycznej, z modlitw mszalnych i brewiarzowych oraz traktatów nabożnych. XVII-wieczna twórczość kolędowa oddziaływała na dramat bożonarodzeniowy w kierunku ulirycznienia niektórych scen, zwłaszcza o charakterze adoracyjnym – uwielbienie Dziecięcia przez Marię, pokłon pasterzy i hołd Trzech Króli.

Tekst ewangeliczny w formie cytatu rzadko występuje jako osobna kwestia którejś postaci lub choćby większy fragment wypowiedzi. Do odnotowania mamy tu jedynie „Magnificat” w łacińskiej wersji z „Jasełek krośnieńskich” (1661)⁷. Częściej natomiast trafia się parafraza jakiegoś tekstu, zwłaszcza spopularyzowanego przez liturgię. Tak np. w „Traktacie nowym o Zwiastowaniu Anielskim” Jana Żabczyca (Kraków 1617) Maria odpowiada Aniołowi, który oznajmił Jej tajemnicę Wcieleń: *Wielce waż duszo Pana Niebieskiego, / Bo się duch cieszy mój w zbawieniu jego*. Autor zrymował w ten sposób opowieść

⁵ Rkps Bibl. Jag. 2251, wyd. A. Brückner, „Archiv für Slavische Philologie”, nr 16/1894, s. 607.

⁶ Kompletnie misterium bożonarodzeniowe zawiera następujące „sprawy”: Adam i Ewa w raju, prorocy mesjańscy, zwiastowanie, poszukiwanie noclegu, scena pasterska, adoracja Dziecięcia, pokłon Trzech Króli poprzedzony ich wizytą u Heroda, rzeź Niewiniątek.

⁷ *Dialogus de Nativitate Domini Crosnae expositus die 2 Januarii 1661 in ecclesia parochiali*, wyd. F. Krčák, „PP”, t. 69/1899, s. 398-418.

ewangelisty o zwiastowaniu oraz „Magnificat”. Nie trzymał się jednak niewolniczo toku narracji św. Łukasza, lecz opuszczał pewne fragmenty, zastępując je innymi, również pochodzenia biblijnego.

Bardziej swobodnie parafrazował tekst ewangeliczny Karol Dachnowski w „Dialogu o cudownym narodzeniu Syna Bożego” (Kraków 1621). Kantyk Symeona stanowiący podstawową kwestię tej postaci, został rozszerzony wizją zbrodni popełnionej na dzieciach w Betlejem.

Wpływ Pisma Świętego na bożonarodzeniową twórczość dramatyczną nie ogranicza się do zapożyczeń w zakresie tematu, ale ujawnia się również w doborze środków wyrazu artystycznego. Autorów pociągała szczególnie ekspresyjna metaforyka biblijna: *Jako jeleń do wody bieży z upalenia, / Spracowanym szukając członkom ochłodzenia, / Tak my z wielką pilnością, Panie Jezu drogi, / Szukaliśmy cię, namniej nie litując drogi* („Dialogus brevis”⁸).

Łatwo też dostrzec zbieżności tekstu dramatycznego z liturgią adwentu i Bożego Narodzenia. Na przykład motyw „Rorate coeli” z adwentowej mszy św. o Matce Boskiej powtarza się kilkakrotnie w różnych wersjach.

Do zapożyczeń liturgicznych należy też anielskie „Gloria”, zarówno w łacińskiej wersji mszalnej, jak i w polskich tłumaczeniach i parafrazach. Anioł z „Jasełek krośnienskich” zwiastujący pasterzom śpiewa: *Chwała Bogu w wysokości, / Ludziom pokój na niskości / Pokój ludziom dobrej woli – / Już dziś koniec jest niewoli; / Złote lata nastąpiły...* Motyw „złotego wieku” pochodzi z IV eklogi Wergiliusza, a do dramatu trafił prawdopodobnie za pośrednictwem literatury apokryficznej, której wpływ na kształtowanie misterium bożonarodzeniowego nie ogranicza się bynajmniej do zacytowanego przykładu.

Kwestia Pielgrzyma z dialogu „pro festo Trium Regum”⁹ zawiera cały rejestr nadzwyczajnych wydarzeń towarzyszących przyjsciu na ziemię Zbawiciela: bałwany pogańskie wniwecz się

⁸ *Dialogus brevis pro festo Nativitatis Domini nostri Jesu Christi*, w: *Dramaty staropolskie. Antologia*, Warszawa 1959, t. II, s. 373-395.

⁹ *Dialogus pro festo Trium Regum*, w: *Dramaty staropolskie*, dz. cyt., t. II, s. 407-414.

obróciły, oliwne źródło w Rzymie bić poczęło i ukazały się trzy słońca całkiem osobno, później dopiero w jedno skupione. Źródłem tych niezwykłości była „Złota legenda” Jakuba de Voragine, w której czytamy np., że *gdy Pan przybył do Egiptu, runęły wszystkie pogańskie bożki, jak przepowiadał Izajasz*. Wół i osioł trafiły do stajenki również dzięki „Złotej legendzie” albo za pośrednictwem „Księgi narodzenia błogostawionej Marii i dziecięstwa Zbawiciela”. Apokryficznego pochodzenia jest także latarnia, którą św. Józef przyświecał sobie, gdy noc za-skoczyła go w czasie poszukiwania gospody.

Z literatury patrystycznej, a ściślej, z kazania Pseudo-Augustyna o narodzeniu Pańskim została zaczerpnięta scena proroków przepowiadających Chrystusa, który wybawi ich z otchłani i zatriumfuje nad szatanem.

Wpływ epoki ujawnił się m.in. we wprowadzeniu postaci mitologicznych, coraz bardziej popularnych dzięki rosnącej znajomości świata antycznego. Jednocześnie daje się zauważyć ewolucja funkcji tych zapożyczeń. W XVI-wiecznym „Dialogus brevis” muzy wezwane do żłóbka są traktowane jak postacie z tej samej płaszczyzny co pozostali uczestnicy hołdu. Ich obecność można tłumaczyć konwencją stylistyczną – wygodną, bo pozwalającą posłużyć się skrótem myślowym, który był czytelny dla widza, kondensował utwór i świadczył o uczoności autora-redaktora tekstu. W późniejszych dramatach ta konwencja zostaje dodatkowo obciążona funkcją retorycznej perswazji. Chrystus przychodząc na świat kładzie kres fałszywym bogom, a świadkami Jego zwycięstwa stają się muzy – symbole pogaństwa. Głosząc chwałę Dziecięcia uznają tym samym swoją klęskę, a ponadto, jako istoty zrodzone z fantazji, stają się przeciwieństwem Jezusa, który narodził się prawdziwie¹⁰. W niektórych utworach, zwłaszcza pochodzenia szkolnego, postacie mitologiczne stają się antagonistami Dziecięcia i Jego otoczenia, ale przede wszystkim funkcjonują jako symbole pewnych pojęć eschatologii chrześcijańskiej.

¹⁰ Analogiczne zjawisko obserwujemy w ówczesnej twórczości kolędowej. Por. S. Nieznanowski, *Początki baroku w poezji polskiej*, w: *Studia z danej literatury czeskiej słowackiej i polskiej*, Warszawa – Praha 1963, s. 144. Zob. także: T. Bieńkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450-1750)*, Wrocław 1976.

Dramaty przypisywane drugiej połowie XVII w. charakteryzuje wzrost znaczenia motywów i wątków zaczerpniętych z życia codziennego. Przyczyna tkwi zapewne w dążeniu do nadawania kolorytu lokalnego wydarzeniom ewangelicznym, jak również w tendencji do rozszerzania schematu fabularnego neomisteriów, jak nazywa Lewański dialogi misteryjne powstałe w okresie baroku.

Pojęcia dotyczące ustroju Rzeczypospolitej, organizacji życia miejskiego czy wsi polskiej w XVII w. autorzy przenoszą na stosunki w rzymskiej prowincji imperium. W dialogu wielickim spisu ludności dokonuje Cyryn, namiestnik cesarski, do którego chłopci zwracają się *per mospanie starosto*. Pomagają mu w czynnościach urzędowych chłopiec i woźny, który na rynku ogłasza wielickim górnikom mandat „najjaśniejszego cesarza rzymskiego”¹¹.

Miejscem akcji staje się coraz wyraźniej miasteczko i wieś w XVII w., a środowisko betlejemskie otrzymuje rysy charakterystyczne dla kreacji intermedialnych. „*Dialogus in Nativitate Christi*”¹² zawiera w scenie poszukiwania noclegu kwestię Gospodarza, który sugeruje św. Józefowi możliwość zagrania w karty o towarzyszącą mu kobietę. W tym samym utworze inny Gospodarz nazywa św. Józefa włóczykiem, a oprócz tego pozwala sobie na złośliwą aluzję do znacznej różnicy wieku między Marią a Jej Opiekunem.

Około połowy XVII w. obserwujemy w procesie zmian, jakie przechodzi dialog bożonarodzeniowy, postępującą tendencję do rozszerzania i aktualizacji fabuły. Różne były efekty tego procesu.

„*Dialogus in Laudem Christi nati...*”¹³ ma chyba tylko taki związek z Bożym Narodzeniem, że był przeznaczony do wystawienia w okresie świąt, bo właściwy motyw misteryjny z końcowego aktu sprawia raczej wrażenie reliktu obciążonego jesz-

¹¹ *Dialogus de Nativitate Domini nostri Jesu Christi*, w: *Literatura mieszczańska w Polsce*, Warszawa 1954, t. II, s. 417-447.

¹² Z Kodeksu Konopczańskiego. Rkps Bibl. Oss. 6709 I.

¹³ *Dialogus in Laudem Christi nati et Virginis Beatae decus Sanctique eius sponsi honorem*, opublikował J. Dürr-Durski, „Pamiętnik Teatralny”, nr 1/1952, z. 1, s. 88-142, pt. *Misterna Personata po wyjściu Szwedów z Polski na Gody odprowawana* (1657).

cze znaczeniem motywującym tytuł utworu, ale już bez zasadniczej funkcji kompozycyjnej. Część misteryjna jest na ogół utrzymana w dawnej konwencji – przekazuje relację biblijno-apokryficzną o narodzeniu Chrystusa bez próby uzasadniania zdarzeń „na sposób ludzki”, zgodny z doświadczeniem przeciętnego odbiorcy widowiska.

Wspomniany utwór można przyjąć za reprezentacyjny dla pierwszego etapu prób przetworzenia misterium bożonarodzeniowego, natomiast przykład ingerowania w sferę motywacji wydarzeń dostarcza „Dialogus in Nativitate Christi”. Dziecię przychodzi na świat w Betlejem, nie „aby się wypełniło Pismo”, ale dlatego, że Maria chce towarzyszyć św. Józefowi, któremu dekret cesarski nakazywał pójść na spis do rodzinnej miejscowości.

W dialogu „de Nativitate Domini nostri Jesu Christi”, wystawionym na początku XVIII w. w Wieliczce, część misteryjna została ograniczona do początkowych scen cyklu bożonarodzeniowego: wiadomości o spisie ludności, poszukiwania noclegu, narodzenia i sceny pasterskiej z adoracją. Sceny te liczą łącznie 128 wersów, natomiast wstawki o charakterze rozrywkowym – 160 wersów. Dane liczbowe dotycząc tylko samego tekstu utworu i nie obejmują czterech intermediiów, które prawdopodobnie wystawiano również na Boże Narodzenie, czego dowodzą wzmianki o szczegółach oprawy scenicznej. Autor czy redaktor dialogu wielickiego połączył kilka motywów ewangelicznych w spójną całość, którą nasycił elementami realistycznymi w takim stopniu, że – jak pisze Lewański – *stary i bogaty niegdyś dramat religijny szedł tu do roli pretekstu, a potraktowany jest sucho i niedbale. Służy za podstawę do rozbudowanych obserwacji dnia bieżącego – stał się konwencją*¹⁴, którą można uznać za zjawisko typowe dla drugiego etapu przemian dramatu o Narodzeniu Pańskim.

Reasumując: autorzy-redaktorzy dialogów z XVI i pierwszej połowy XVII w. zmierzali do scenicznego przedstawienia toku wydarzeń, jakie przekazują teksty kanoniczne i apokryfy. Trze-

¹⁴ J. Lewański, *Z tradycji realizmu starego polskiego teatru*, „Pamiętnik Literacki”, nr 44/1953, z. 1, s. 240-241. Zob. także tegoż: *Oblicze teatru religijnego w dawnej Polsce*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, Lublin 1969, cz. 2, s. 359-391.

ba jednak wydzielić z tej grupy utwory przypisywane XVI w., ponieważ zapożyczenia z literatury apokryficznej pełnią w nich funkcję jakby ornamentu, podobnie jak większość motywów mitologicznych. Możliwe, że powściągliwość w korzystaniu z repertuaru niezwykłości należy przypisywać oddziaływaniu tragedii humanistycznej.

Sytuacja zmieniła się już w początkach XVII w. Żabzczyk i Dachnowski posługują się w równej mierze Ewangelią i tekstami niekanonicznymi. Ta praktyka doprowadzi z czasem do uzupełniania podstawowej fabuły aktami paralelnymi o charakterze prefiguracji albo wstawkami o tematyce świeckiej.

Około połowy XVII w. zaznacza się dążenie do uzasadniania wydarzeń opowiedzianych w Ewangeliach nie na drodze stwarzania antecedenencji w postaci sceny w raju lub prorocत्व me-sjańskich, lecz za pomocą motywacji dramaturgicznej. Twórcy dialogów starają się pokazać, dlaczego nie było miejsca w gospodzie dla Marii i Józefa. Zapewne troska o przedstawienie zgodnego z potoczną obserwacją obrazu życia w ramach uświęconych tradycją wynikała także z przesunięcia akcentu na społeczną funkcję widowiska, które coraz bardziej schodziło w lud. Takie przynajmniej wrażenie odnosi się z lektury tego zbyt skąpego i niepewnie datowanego materiału.

Elementy komediowe w dialogu

Misterium na Boże Narodzenie zasługuje na wyodrębnienie spośród zabytków staropolskiego dramatu religijnego nie tylko ze względu na temat, lecz także z tego powodu, że między tym dialogiem a innymi istnieje wyraźna różnica gatunkowa, pogłębiająca się w latach jesieni literatury staropolskiej. Wiele faktów wskazuje na to, że sztuki o Bożym Narodzeniu moglibyśmy – zgodnie z przepisami nauczanej wówczas poetyki – nazwać komediami. Materiał dowodowy znajdujemy nie tylko w coraz obszerniejszych częściach intermediowych, lecz i w wątku religijnym. Podkreśla się więc komizm podejrzliwości Józefa wobec Marii, komizm perypetii towarzyszących poszukiwaniom noclegu czy komizm sceny pasterskiej. Intermedia osiągnęły z czasem taką objętość i tak wzrosła ich funkcja, że zaczęto je traktować jako akty. Uteatralnione deklamacje, z prawdziwym

dramatem niewiele mające wspólnego, także wywarły niemały wpływ na tę praktykę.

Fabula komiczna (...) zawiera wątki zaczerpnięte z życia prywatnego, potoczne i codzienne – pisał Sarbiewski w dziele „O poezji doskonałej”. Zgodnie z tą formułą, co nie dowodzi świadomego tworzenia według zasad wykładanej w kolegiach poetyki, autorzy dialogów „popularnych”, datowanych na XVII w., starają się unikać scen nierealistycznych. Chyba dlatego tak rzadkie są w polskich neomisteriach na Boże Narodzenie antecedencje wydarzeń betlejemskich. Na przykład usankcjonowana średniowieczną jeszcze tradycją scena upadku Adama jest w jednym z dramatów zredukowana do wypowiedzi pasterza.

Z czego śmiali się widzowie widowisk bożonarodzeniowych i jak zmieniały się sposoby rozbawiania publiczności?

Pośród scen zasadniczych dialogu najbardziej eksponowana pod względem śmieszności jest scena pasterska, zawierająca motyw nieporozumienia, kłótni oraz groźby obicia kijem pasterzy przerywających sen współtowarzyszom. W tej scenie źródłem komizmu staje się często kontrast między atmosferą codzienności a niezwykłością nocy narodzenia. „Dialogus brevis” zawiera stosunkowo niewiele materiału przykładowego. Rozbrzmiewające pośród nocy anielskie „Gloria” wywołuje zgoła niespodziewaną reakcję:

Dej nie zrozumiawszy ma śpiewać.

Nalej piwa i wina

Niechajże pije drużyna!

Tu zamilknie. A przestraszony będzie mówiel.

Chleburad, wstań, uciekajwa.

Reakcja pasterzy na anielskie zwiastowanie odtworzona dalej w ich relacji jest z jednej strony spojrzeniem z perspektywy skali wrażeniowej prostych ludzi, a z drugiej zawiera celowo wprowadzone elementy komizmu słownego.

Zwróćmy teraz uwagę na osobę św. Józefa. Wiadomo, że postać ta z natury rzeczy podlega innym prawom konstrukcji literackiej niż np. bohaterowie sceny pasterskiej; mimo to nie są jej obce pewne rysy komiczne. We wspomnianym już dialogu „in Laudem Christi...” sędziwy opiekun Marii narzeka na mroz i trud podróży do Betlejem: *A cóż mnie, staruszkowi, po tak*

młodej żenie! / Barzom jej rad, gdy ją mam, jakiej chleba glenie! / W taki mróz prowadzę sie z taką białogłową, / Od wielkiego frasunku nie wiem, jak mie zową. Strudzeni wędrowcy dotarli do Betlejem. Szukają gospody. Żona chce przyjąć ich na nocleg, ale Mąż sprzeciwia się temu stanowczo, podejrzewając ją o zainteresowanie obcym mężczyzną.

Reakcja pasterzy z dialogu „in Nativitate Christi” na anielską wieść o narodzeniu przypomina analogiczną scenę z wcześniejszego „Dialogus brevis” z tą różnicą, że anioł nie wywołuje już przestachu, ale jest kimś, kto doskonale mieści się w świecie wyobrażeń prostych ludzi. Świadczy o tym groźba obicia kijem, nieświadomie skierowana do anioła, oraz odpowiedzi pasterzy dziękujących *jamniotkowi* za nowinę, gdy sytuacja się wyjaśniła.

W porównaniu z utworami datowanymi na XVI w. wzrosła liczba efektów obliczonych na wywołanie śmiechu widzowi. Scena pasterska została rozszerzona epizodem bójk: Matys i Skowronek, popiwszy nieco, biorą się za łby wskutek nieporozumienia przy kartach.

W wywoływaniu śmiechu współdziałają ze słowem rekwizyty i gesty, które uplastyczniają daną scenę w celu intensyfikacji jej waloru komicznego. I tak w dialogu „in Laudem Christi...” jeden z pasterzy ofiarowujących dary przynosi barana, którego wilk nie dojadł, inny zaś, ponieważ spał, kiedy towarzysze odeszli, chwycił w pośpiechu, co było pod ręką, i zaniósł Matce Boskiej chudego koguta. Gest czy ruch funkcjonujące komicznie pełnią nie tylko rolę służebną w stosunku do słowa, podkreślając jego wartość znaczeniową lub stanowiąc konsekwencję starcia dwóch postaw. Ruch sceniczny uzyskuje niekiedy samodzielną wartość komiczną, chociaż jego związek z sytuacją jest wciąż widoczny i ważny.

Dziwny zapewne wydaje się fakt nieobecności w dotychczasowym przeglądzie postaci szczególnie silnie eksponowanych pod względem śmieszności w jasełkach – diabłów i śmierci. Lukę tę wypełnia częściowo „Dialogus pro Nativitate Domini nostri Jesu Christi”, znany dotąd niestety tylko ze streszczenia Rezanowa i informacji podanych przez Brücknera¹⁵. W akcie

¹⁵ W. Rezanow, *Drama ukrains'ka*, Kijów 1927, t. IV, s. 33-36. A. Brückner, *Z dziejów dawnego teatru polskiego*, „Pamiętnik Literacki”, nr 1/1902, s. 548-550.

VI występują dwaj diabli, Kopcidym i Klekot, którzy, przeczuwając niebezpieczeństwo z powodu przyjścia na świat Jezusa Zbawiciela, zamierzają wykraść Go i zanieść w worku do piekła. Onieśmiela ich jednak światło bijące ze stajenki, zwracają więc i idą do karczmy *napić się między chłopcy*.

Udział „silnych” środków służących wywoływaniu efektów komicznych znacząco wzrasta w dialogu „de Nativitate Domini nostri Jesu Christi” wystawianym w Wieliczce. Zawiera on różne rodzaje komizmu, poczynawszy od słowych sposobów rozbawiania, takich jak chaotyczne wyliczenie, powtórzenie, przez gest i ruch sceniczny do ujęć słowno-sytuacyjnych opartych na nieporozumieniu. W zakresie komizmu słownego zauważamy coraz większą rolę tzw. wyrazów nieprzyzwoitych. Wydaje się, że właśnie dzięki nasyceniu intermediami i ewolucji ku komedii dialog bożonarodzeniowy wykazał tak dużą żywotność, sięgającą schyłku XIX w.

Przegląd wybranych dialogów pod kątem ewolucji walorów komediowych dowodzi, że mimo usztywnienia schematu fabularnego ideały estetyczne epoki wycisnęły swoje piętno na bożonarodzeniowej twórczości misteryjnej. Komizm dramatów XVI-wiecznych jest powściągliwy w wyrazie, polega najczęściej na wykorzystywaniu słownych sposobów rozbawiania, a funkcja gestu i ruchu scenicznego sprowadza się na ogół do towarzyszenia słowu i podkreślania jego wartości znaczeniowej. W dialogach XVII-wiecznych wzrasta udział pozasłownych środków wyrazu – mimiki, gestu, ruchu scenicznego, rekwizytu – uzyskujących nieraz pewien stopień usamodzielnienia. Ponadto autorzy misterii mnożą sposoby oddziaływania na widza w zakresie komizmu słownego. Wykształcono narzędzia komediowe nie wykorzystane później w wieku Oświecenia.

Wzrost liczby i siły oddziaływania środków ekspresji, rozpatrywanych ze względu na ich funkcję komiczną, dowodzi świadomej dążności do ściślejszego zespolenia utworów ze sceną.

* * *

Patrząc na dotychczasowe rozważania z punktu widzenia ewolucji dialogu trudno mówić o jednej linii rozwojowej.

Daje się np. zauważyć tendencję do unikania sytuacji, w których następowałoby przemieszczanie efektów tragicznych i komicznych w ramach określonej całości kompozycyjnej,

a więc dążenie do rozgraniczenia gatunków dramatycznych. Towarzyszy temu zjawisku dbałość o konsekwentne przestrzeganie zasady fikcji scenicznej, ale jednocześnie w wielu utworach, głównie pochodzenia szkolnego, pojawiają się postacie alegoryczne, jakby przeniesione z moralitetów średniowiecznych, którym przecież ów przedział między widownią a sceną był właściwie obcy.

Zachowanie iluzji scenicznej wykluczało bezpośrednie zwracanie się aktora do widzów, toteż funkcję jednorazowego komentatora przejmuje Prolog wskazujący, oprócz zapowiadania fabuły, jej walory dydaktyczne. Zwroty do publiczności utrzymują się w dramacie, poza kwestiami Prologa i Epiloga, przede wszystkim w scenach o charakterze rozrywkowym.

Wspomniane zjawiska wystąpiły w twórczości dialogowej już na początku XVII w. Z czasem, w miarę przybywania tekstów, zaznaczają się one coraz wyraźniej, chociaż nierównomiernie – w zależności od proveniencji utworów. Uogólniając można powiedzieć, że w dramacie bożonarodzeniowym pierwszej połowy XVII w. zarysowały się dwa podstawowe nurty czy kierunki rozwoju.

Pierwszy charakteryzuje dążenie do usuwania elementów zakłócających podstawowy „ton” sceny, troska o utrzymanie iluzji teatralnej i wprowadzanie akcji w miejsce dialogu polegającego na wygłaszaniu kolejnych przemówień i replik. Nurt ten występuje w całej twórczości dialogowej, w większym jednak stopniu w utworach sceny popularnej niż w dialogach szkolnych. W tych ostatnich, zapewne pod wpływem dawnej dramaturgii, zjawiają się liczne uosobienia i akty paralelne, a retoryczny dialog staje się dość często popisem erudycji biblijno-mitologicznej. To byłby ów drugi nurt.

Niezależnie od różnic między obu kierunkami, w jednym i drugim dąży się do możliwie dokładnego przedstawienia podstawowej tematyki, zaczerpniętej z Ewangelii i apokryfów. Wierność wobec źródeł nie jest jednak równoznaczna z brakiem krytycyzmu, czego dowodem jest postępująca eliminacja cudowności apokryficznych oraz dążenie do wydobycia psychologicznych motywów postępowania bohaterów. „Życiowe” uzasadnianie czynu powoduje większe skomplikowanie postaci działających, z których pewne przynajmniej uzyskują jakieś

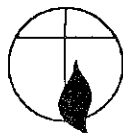
cechy osobowości. Herod, nie odbiegający od schematu srogiego króla, w ciągu pierwszej połowy XVII w. przechodzi metamorfozę uczłowieczającą: okazuje zakłopotanie, niepokój wewnętrzny, wściekłość.

Pośród wielu tematów do podjęcia na czoło wysuwa się zagadnienie oryginalności utworów, której sprawdzianem byłaby *umiejętność nadania wątkom czy postaciom nowej funkcji społecznej i artystycznej*¹⁶. W związku z tą kwestią należałoby też podnieść sprawę oddziaływania polskiego misterium bożonarodzeniowego na analogiczną twórczość naszych sąsiadów, zwłaszcza wschodnich. Nie ulega bowiem wątpliwości, że np. dramaturgia ukraińska nieraz korzystała z osiągnięć polskiej sceny. Rezanow daje wyraz temu przekonaniu, pisząc: *W procesie tworzenia ukraińskiej literatury dramatycznej główną rolę odegrały wpływy polskie*¹⁷. Późniejsze badania, podjęte m.in. przez Lewańskiego, potwierdziły tę tezę dowodząc, jak atrakcyjna i prężna była kultura zdolna przenosić aż nad Dniepr osiągnięcia własne i europejskie.

Formujący się w latach sześćdziesiątych XVIII w. teatr narodowy nie interesował się dawniejszymi dokonaniem w zakresie dramaturgii i narzędzi oddziaływania scenicznego. Ludzie Oświecenia uważali, że należy odciąć się od wszystkiego, co poczytywano za przejaw sarmackiego obskurantyzmu. W tej sytuacji następuje zmierzch teatru misteryjnego. Ponowne zainteresowanie jego dziedzictwem pojawi się dopiero w okresie Romantyzmu.

¹⁶ J. Lewański, *Związki literackie polsko-ruskie w dziedzinie dramatu wieku XVII i XVIII*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*, Warszawa 1958, s. 88.

¹⁷ W. Rezanow, dz. cyt., t. I, s. 13.



Mirosław Paciuszkiewicz SJ

Szopka w XIX wieku

Józef Smosarski w drukowanym wyżej artykule dochodzi do wniosku, że na początku XIX w. teatr „żywy” powoli zaczął ustępować miejsca scenie kukielkowej. Dialogową spuściznę wraz z kukielkową sceną przejęli kołédnicy. Wypada niejako przejąć pałeczkę od Smosarskiego i zająć się nowym nurtem tradycji¹.

Otóż, na skutek zakazu władz kościelnych i prawdopodobnie także pod wpływem modnego w XVIII w. francuskiego teatru marionetek, jasełka z kościołów powędrowały w świat. Zaczął się nowy typ widowiska – „obnośny” teatr z figurkami. Chodziło się od domu do domu z wyobrażeniem stajenki, szopki (stąd „szopka”). Akcję przedstawiały kukły, wykonane zazwyczaj przez wiejskich artystów. Autorami tekstów także byli kołédnicy. W pierwszej połowie XIX w. jakiś domorosły poeta rozwinął, uporządkował i przerobił motywy szopki ludowej, włączył poezje Wasilewskiego, Kamińskiego i Anny Libery, wprowadził patriotyczne śpiewy i postacie z okresu legionów i powstania listopadowego. Tekst szopki spisał najpierw Karol Estreicher w 1848 r. W czternaście lat później W.L. Anczyc ogłosił ten tekst w „Tygodniku Ilustrowanym”. W momencie największego rozkwitu, w końcu ubiegłego stulecia, były w szopce następujące sceny ewangeliczne: budzenie pasterzy, wędrowka z darami dla Dzieciątka, przybycie Trzech Króli do Heroda, rozkaz rzezi niewiniątek, śmierć Heroda. Rozwój

¹Nurt kołédniczy przybliżam na podstawie następujących opracowań: J. Krupski (Tadeusz Estreicher), *Szopka krakowska*, Kraków 1904; J. Cierniak, *Krótką historią szopki*, w: *Szopka krakowska*, Warszawa 1926; J. Zawieyski, *Widowiska kołédowe*, „Teatr Ludowy”, 1928, s. 228; Z. Cieśla-Reinfussowa, *O wciąż żywej szopce krakowskiej*, „Teatr Ludowy”, 1947, s. 160; J. Kilian-Stanisławska, *Teatr szopki polskiej*, „Teatr”, nr 1-2/1947, s. 52; A. Brayer, *Szopka krakowska. Teatr żaków i murarzy*, „Wieczory Teatralne”, z. 9-10/1950, s. 28-30.

szopki nie ustawał. Pewne teksty czy postacie usuwano, na ich miejsce wprowadzano nowe, przeważnie mało albo wcale nie związane z Bożym Narodzeniem, np. lajkonika, fiakra, policjanta z bramy floriańskiej, andrusa-gołębiarza i wiele innych. Pod tym względem szopka krakowska dzieliła los innych szopek. Kierunek zmian tak określił Cierniak: *Z biegiem lat związek postaci szopkowych z samym Bożym Narodzeniem stawał się coraz luźniejszy, aż się w końcu zatracił i w ten sposób szopka z misterium religijnego stała się specjalnym teatrem luźnych, dowcipnych i satyrycznych rozmówek, prowadzonych przez komiczne figurki. Odbyla więc szopka długą drogę od nabożeństwa do zabawy.*

Z ludową szopką krakowską wiązało się przede wszystkim nazwisko Ezenkier. Zawodowymi szopkarzami byli murarze z Krowodrzy: Leon Ezenkier i jego ojciec, Michał. O tym ostatnim, o jego działalności Tadeusz Estreicher pisze: *Stary Michał to weteran szopkowy. Od lat czterdziestu, bo od r. 1864 chadza zimą co roku z szopką po Krakowie, a jesienią lepi szopki i struga, i ubiera figurki. Jego szopki mają sławę najpiękniejszych, figurki jego ubierania są najstrojniejsze. On to sam obmyśla te bogate wieże, szopki, kopuły, krużganki, zdobiące szopkę krakowską na wzór Wawelu lub wieży Mariackiej i odróżniające tak bardzo i tak korzystnie jej architektoniczną stronę od niewymyślnych szopek kaliskich, radomskich, lubelskich lub warszawskich.*

Zajęliśmy się przykładowo szopką krakowską, gdyż ona miała charakter najbardziej ludowy, była najżywotniejsza i doczekała się największej liczby opracowań. Inne czekają na swoich Estreicherów, Anczyców, Cierniaków.

Szopką jako widowiskiem przynależnym do teatru marionetek zajął się pod koniec XIX w. Ignacy Matuszewski w artykule „Filozofia jasełek”². Jego zdaniem cechą teatru marionetkowe-

² Poglądy I. Matuszewskiego referuję na podstawie artykułu E. Miodońskiej-Brookes, *Sami swoi, polska szopa... Z zagadnień polskiej szopki przelotu XIX i XX wieku*, „Ruch Literacki”, z. 6/1976, s. 357-367. Podobnie poglądy R. Wierzbowskiego. Całe zagadnienie szopki satyrycznej omawiam również głównie na podstawie tegoż artykułu, który stanowi zresztą fragment większej całości.

go jest ukazywanie śmieszności ludzkiego bytu, błazenada, za którą kryje się gorycz, chęć zemsty, nienawiść do świata, w którym się żyje. Główną postacią jest wariat, błazen, bufon jasełkowy. Ta forma widowisk była bardzo żywotna, gdyż wytwarzała typowe postaci, żywe, zindywidualizowane i reprezentatywne dla narodowości czy środowiska. Właśnie dlatego oderwała się od źródeł liturgicznych i stała się świeckim widowiskiem ludowym. W polskich szopkach – zdaniem Matuszewskiego – widać wahanie pomiędzy religijnym i świeckim modelem przedstawienia. Brak w nich filozoficznej perspektywy buntu ludzkiego, nawet przeciw szatanowi. Nic więc dziwnego, że brak także wybitnych indywidualności, które byłby magnesem dla widowni. Matuszewski bardzo krytycznie ocenia polską szopkę. Jej słabość, nieporadność wynika z ludowego charakteru. Była ona sposobem wypowiadania się warstwy zasadniczo zamkniętej w ciasnym kręgu spraw lokalnych i wobec tego niezdolnej do uchwycenia zjawisk charakterystycznych i ważnych dla życia społecznego. Szopka w ubiegłym stuleciu była ludowa, a nie narodowa. Spojrzenie na szopkę głównie z punktu widzenia lalek zadecydowało o tym, że Matuszewski wziął pod uwagę przede wszystkim szopkę satyryczną, która była odmianą ewolucyjnie późniejszą.

Ryszard Wierzbowski, autor prac o szopce kolędowej i satyrycznej, wykazał, że satyrycznej odmiany polskiej szopki nie powinno się wiązać z tradycją i obyczajem ludowym. W obyczaju ludowym komizm i satyra były powiązane – nieraz bardzo silnie – właśnie z kolędą. Toteż genezy odmiany satyrycznej szopki należy szukać w jej powiązaniu z kulturą inteligentką.

Tutaj wypada zwrócić uwagę na szopkę jako TEATR DOMOWY, jako zabawę towarzyską. Przede wszystkim w tej odmianie szopki dokonywało się oderwanie od pierwotnego tematu żłóbka betlejemskiego. Fakt Narodzin zastępowano innym faktem, potraktowanym humorystycznie. W trakcie zabawy towarzyskiej improwizowano, reagowano żywo i błyskawicznie na określone audytorium. Z tym wiązała się większa płynność tekstu. Ale te wszystkie czynniki zapewniały jej popularność w środowiskach

inteligenckich, zwłaszcza artystycznych. Jak świadczy Ewa Miodońska-Brookes, świąteczny obyczaj chodzenia z szopką, zapraszania kołędników do prywatnych domów był w XIX-wiecznej Polsce zjawiskiem powszechnym. Rej wodziły w tym względzie takie ośrodki miejskie, jak Kraków, Warszawa czy Lwów. Dla olbrzymiej większości polskiej inteligencji właśnie szopka, oglądana i przeżywana w podniecającej atmosferze świąt Bożego Narodzenia, była pierwszym doświadczeniem teatralnym. A oto jak próbuje autorka tłumaczyć mechanizm powstawania satyry: *Konfrontacja wspomnienia o szopce dzieciństwa z szopką oglądaną przez człowieka dorosłego w sposób jaskrawy obnażała nieporadny prymitywizm, często nie zamierzony komizm, naiwność, groteskowość świata stwarzanego przez szopkę, ale i świata, w którym szopka funkcjonowała. Z tej konfrontacji spojrzeń łatwo zrodzić się mogła satyra, która nie była wymierzona przeciw samej szopce, ale wykorzystywała jej cechy i sposób funkcjonowania dla tworzenia obrazów stanowiących krzywe zwierciadło rzeczywistości*³.

Zasługują na podkreślenie ludyczne funkcje szopki w środowisku inteligencko-artystycznym. Zwyczaj zapraszania zawodowych szopkarzy-rzemieślników łączono z imprezą szopki domowej, realizowanej przy współudziale organizatorów i uczestników spotkań towarzyskich. Ludzi ze środowiska inteligenckiego, zwłaszcza artystycznego, takie spotkania mogły mobilizować do układania tekstu czy scenariusza, nawet do improwizacji. Przejmowało się elementy z szopki rzemieślników, z tekstów literackich szopek kołędowych czy też z szopki satyrycznej. Nie trzeba było przy tym troszczyć się o motywację logiczną, fabularną czy religijną, aby wprowadzić sytuacje, obrazy, słowa... Można ją było zastąpić motywacją z *kręgu swobodnie pojętych reguł zabawy*. A to zbliżało zabawę do modelu szopki satyrycznej.

Pewnym wariantem szopkowej imprezy towarzyskiej mogą być fragmenty szopki Konstantego Mariana Górskiego i Józefa Weysenhoffa, drukowane w książce Pii Górskiej „Paleta i pió-

³ E. Miodońska-Brookes, dz. cyt., s. 365.

ro" (Kraków 1956, s. 154-160). Tutaj tekst zakładał konieczność odwoływania się do kontekstu kulturowego i obyczajowego właściwego danemu środowisku. Poufałość w traktowaniu bohaterów mogła być szczególnie duża, z reguły z zabarwieniem satyrycznym. Twórcy także wchodziłi w świat szopki, również ich nie pomijała drwina.

Inny wariant szopkowej zabawy towarzyskiej reprezentuje szopka organizowana przez Leona Wyczółkowskiego oraz Stanisława i Tadeusza Estreicherów. W tej odmianie dużą rolę grała obecność tradycyjnej scenki, teatrzyku wylepionego z tektury i kolorowego papieru, stanowiącego zresztą do dziś jeden z najtrwalszych elementów polskiego, a szczególnie krakowskiego widowiska szopkowego. Architektoniczne motywy krajobrazu Krakowa stawały się nosicielami znaczeń w związku ze zmieniającymi się sytuacjami przedstawianymi w szopce. Budowa szopkowa, podobnie jak tekst szopki rzemieślniczej, stanowiła przedmiot wyobraźni, a co za tym idzie różnych przekształceń tejże szopki, m.in. u Leona Wyczółkowskiego i Jana Stanisławskiego.

Jeszcze raz wypada podkreślić, że szopka domowa jako zabawa towarzyska stała się modna w sferach artystycznych i w ogóle inteligenckich. Daleko jednak odeszła od pierwotnego źródła. Elementy szopkowe pełniły w niej przede wszystkim rolę ozdobników podczas zabawy polegającej na dowcipnym portretowaniu samych siebie.

Kolej na LITERACKIE SZOPKI KOŁĘDOWE. Wskazałem już na proces przenikania tekstów literackich do szopki ludowej. W połowie XIX w. zebrano teksty szopki krakowskiej. Do anonimowych fragmentów pochodzenia ludowego czy podmiejskiego dodano teksty popularnych poetów krakowskich. Kierunek oddziaływania był jednak także odwrotny. Zawodowi poeci, jak np. Teofil Lenartowicz, sięgali po wzory ludowe i opierając się na nich pisali swoje utwory. Wiele takich wersji literackich powstało właśnie w połowie XIX w. Pojawiło się przede wszystkim wiele szopek przeznaczonych dla dzieci. Zainteresowanie szopką jako zjawiskiem kulturowym ma ścisły związek z badaniami kultury staropolskiej, ale głównie z romantycznymi

badaniami obyczajów ludowych i z romantyczną praktyką wprowadzania obrzędu ludowego do wielkiej literatury.

Felicjan Faleński wskazuje na niezmiennie charakterystyczny rys dla całego XIX w., a mianowicie, że termin „szopka” zdomował się na dobre w języku krytyki literackiej, funkcjonował więc w świadomości i pismach krytyków⁴. Wspomniałem już o Matuszewskim, którego interesował przede wszystkim teatr szopkowy jako teatr marionetek. Tutaj wypada wspomnieć o innym krytyku i historyku literatury, mianowicie o Stanisławie Tarnowskim. Zebrał on najpierw i wydrukował w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia wielką liczbę tekstów, następnie w 1894 r. wydał w Krakowie broszurę, w której wiele miejsca poświęcił szopce, wiążąc ją genetycznie – i nie tylko – z poezją kolędową. Zdaniem Tarnowskiego istota kolęd i szopki jest wspólna, a więc naiwność i poufałość w traktowaniu narodzenia Chrystusa, *przenoszenie swojskiego świata w te odległe czasy i kraje*, wreszcie wspólna jest kompozycja dwóch planów. Na pierwszym planie jest zwykle swojski, bliski świat, na drugim – osoby i sytuacje biblijne. Charakterystyczna w wypowiedzi uczonego jest interpretacja wzajemnego stosunku dwóch światów, dwóch czasów i dwóch planów kompozycyjnych. Mówi on nie o aktualizacji historycznej i środowiskowej sytuacji biblijnych, ale o przenoszeniu bliskiego świata w czasy i świat odległy. Uczony interpretuje ten rys szopek i kolęd *jako próbę samonobilitacji czy mitologizacji ludu, zbliżenia go do uniwersalnej historii ludzkości przez żywe uczestnictwo w niej postaci i spraw współczesnego środowiska ludowego*⁵.

Tarnowski zasadniczo akceptuje ten typ twórczości, niemniej bardzo krytycznie ocenia sytuację XIX-wiecznej szopki. Na ogół jest ona *tworem zdegenerowanym, pozbawionym poezji i mądrości, a nawet niezabawnym*. Bardziej cywilizowana jest szopka krakowska dzięki włączeniu tekstów poetyckich, które wniosły do niej wątki historyczne i patriotyczne. Ona ma szansę przetrwania. Jednak ludowe pochodzenie i utrwalone w szopko-

⁴ Zagadnienie literackiej szopki kolędowej, szczególnie poglądy S. Tarnowskiego w tym względzie, omawiam także na podstawie artykułu E. Miodońskiej-Brookes.

⁵ Por. E. Miodońska-Brookes, dz. cyt., s. 362.

wych tekstach cechy z niego wynikające nie stanowią o wartości artystycznej szopki. Najwartościowszym jej elementem są pierwiastki historyczne, patriotyczne czy nawet filozoficzne, wnoszone zasadniczo przez żywioł inteligencki. One bowiem pozwalają szopce realizować funkcje wychowawcze wobec prostych odbiorców. I dlatego, jeśli nawet pewne właściwości szopki wzruszają jako przejaw starej, prymitywnej kultury ludowej, to jednak stają się nieporozumieniem, gdy się je wprowadza do literatury tworzonej przez inne warstwy społeczne, zwłaszcza gdy wchodzi w grę utwór podejmujący tak ważne problemy, jak te, po które sięgnął Wyspiański w „Weselu”.

Znamienna ocena artystycznej właściwości szopki! Ona już zasadniczo rozstrzyga o randze zarówno literackich szopek, jak i innych utworów, które wielką problematykę chcą godzić z elementami ludowej szopki. Pogląd Tarnowskiego nie odbiega zasadniczo od ogólnie przyjętego XIX-wiecznego poglądu na szopkę. E. Miodońska-Brookes wskazuje na następujące sposoby użycia tego słowa przez krytyków pod koniec XIX w.:

1. Określenie spektaklu jako szopki wyraża ogólnie negatywną ocenę poziomu wystawianej sztuki, jej poziomu intelektualnego, czasem także inscenizacji.

2. Określenie „szopka” zakłada ponadto model widowiska okazjonalnego, pełniącego funkcje wybitnie rozrywkowe, dogadzające konserwatywnym i powierzchownym upodobaniom publiczności.

3. Gdy chciano określić postępowanie aktorskie obliczone na zdobycie poklasku publiczności, ich nastawienie przede wszystkim na różne kawały i sztuczki, przywoływano szopkę.

4. Przywoływano szopkę także w celu podkreślenia braków kompozycyjnych i motywacyjnych, wskazując na przypadkowość scen i pojawianie się wielu postaci źle charakteryzowanych⁶.

Tarnowskiego interesowały przede wszystkim historyczne wartości literatury, jej funkcje patriotyczne, a następnie sposoby rozumienia tradycji kulturowej czy ściśle literackiej i stosunku do niej. Z tego punktu widzenia patrzył na ludową szopkę i jej

⁶Tamże, s. 359.

literackie warianty. Pewnie dlatego uczony zwracał uwagę na swojskość czy też polskość szopki. W odróżnieniu od satyrycznej formuły szopkowej, w jego wizji *swojski, ultrapolski charakter postaci i zdarzeń prezentowanych w szopce* bywa *pojmo- wany i realizowany jako zespół czynników pozytywnych, wywo- tujących uczucia solidarności, wzruszenia i poważnego rozrzew- nienia. Taka wersja swojskości będzie się silnie odwoływać do okoliczności Bożego Narodzenia jako podstawowego faktu włą- czonego w świat szopki. Tyle że mniej ważny staje się sam fakt Narodzenia, a na pierwszy plan wysuwają się wartości, które tradycja religijna i obyczajowa do niego przyłączyła. Można je ogólnie ująć w określenie „czar nocy wigilijnej”, nocy przeba- czenia, nadziei, odrodzenia i radości*⁷.

W XIX-wiecznej publicystyce zwracano uwagę na motywy patriotyczne konstruujące świat szopki. I tak np. pochod postaci do betlejemskiego żłóbka – podstawowy składnik szopki pol- skiej w XIX w., wyprowadzony z kantyczkowego motywu (*Więcej tam było wszystkiego, niżeli w arce Noego*) hołdu zwie- rząt, ptaków i roślin – interpretowano zgodnie z zasadniczą tendencją literackich szopek kolędowych jako fundament nastro- jów oraz idei braterstwa, zgody, ogólnej miłości⁸.

Przykładem takiej obecności motywu patriotycznego może być „Szopka” Teofila Lenartowicza. Maria Janion ukazuje⁹, w jaki sposób konfederację barską włączono w dzieje polskie. W tym celu sięga właśnie po szopkę. *Bo polska szopka wykła- dała dzieje narodowe dla maluczkich, dla dzieci i dla ludu, wyrabiając i utrwalając w ten sposób określoną interpretację historii oraz określone stereotypy emocjonalne. Otóż jedną z postaci występujących w polskiej szopce był konfederat bar- ski*¹⁰.

Lenartowicz swoją „Szopkę”, wydaną w 1849 r., dedykował Wincentemu Polowi w *dowód przyjaźni i cześci*. Pol był auto-

⁷Tamże, s. 364.

⁸Tamże.

⁹M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975. Fragment dotyczący T. Lenartowicza opracowany na podstawie tej książki.

¹⁰Tamże, s. 294.

rem „Szajne-katarynki”, która miała przedstawić *cały ciąg dziejów polskich w stu kilkudziesięciu obrazkach*. Był to wykład historii i geografii Polski w popularnych wierszykach przeznaczonych dla ludu. Lenartowicz nawiązał do tego zamiaru historyczno-dydaktycznego w II części „Szopki” zatytułowanej „Figurki”. O ile jednak Pol przegład sił w narodzie kończy nauką moralną, że można nie pobić wroga, ale należy lec *jak potrzeba*, o tyle Lenartowicz był optymistą. Pozwalał mu na to szopkowy charakter utworu. Między szwedzkim generałem i paulińskim mnichem oraz Panem Paskiem a Krakusem pojawia się Kozak z Konfederatem. Oto, co mówią figurki:

KOZAK

*Hej, ja Kozak z Ukrainy,
Wróżyłem wam, lackie syny,
Oj, grywałem na torbanie,
A wróżyłem, co się stanie.
Oj, śpiewałem wam przed laty,
O mogiłach Perepiaty,
A wy, Lachy, nie wierzyli,
Doczekałem mojej chwili.
Teraz śpiewam po kolędzie,
Panom Lachom dobrze będzie.*

KONFEDERAT

*Spełniła się biedy miarka.
Pieje kogut księdza Marka.
Ja to jestem, któż mi nierad
Ongi barski konfederat,
Com z Pułaskim Polski bronił,
Za Drewiczem z szablą gonił.
Teraz chodzę po kolędzie,
Moje dziatki, dobrze będzie.*

KOZAK

*Pan Bóg łaskaw na te lude,
Taj bateńku, dobre bude!
(ściskają się i wychodzą)¹¹.*

¹¹ Cytuję za M. Janion, dz. cyt., s. 295.

Dotknął tu Lenartowicz sprawy ważnej dla większości romantyków: połączenia koliszczyny (hajdamaczyzny) z konfederacją barską. Kozak – a jest nim Wernyhora – spotkał się z Konfederatem Barskim. Ściskają się i kochając dochodzą do wspólnego wniosku: dobrze będzie. Tak więc figurki obnoszone po kołodzie dobrze ludziom wróżyły. Ukazywały wizję historii Polski jako zgodę i pojednanie szlachty i ludu, Ukrainy i Polski. Ta wizja „szopkowo-katarynkowa” – zdaniem M. Janion – miała długi żywot. Dotrwała do czasów Lucjana Rydla. W „Betlejem polskim” w paradzie wojskowej, wśród wielu postaci, wystąpił także Konfederat Barski.

Otarliśmy się już o wiek XX, ale jeszcze należy wrócić do bardzo ważnego wydarzenia, które zaowocowało dopiero w tymże XX w. Szopką jako zjawiskiem kulturowym zainteresowano się przede wszystkim w związku z romantycznymi badaniami obyczajów ludowych i romantyczną praktyką wprowadzania obrzędu ludowego do wielkiej literatury. Wypada przypomnieć tutaj zasługę Mickiewicza. W objaśnieniu wstępnym dotyczącym obrzędu Dziadów Mickiewicz wskazał na wyłączenie rytualnej wspólnoty z otaczającego ją środowiska: *W terażniejszych czasach, ponieważ światłe duchowieństwo i właściciele usiłowali wykorzeńić zwyczaj połączony z zabobonnymi praktykami i zbytciem częstokroć nagannym, pospółstwo więc święci Dziady tajemnie w kaplicach lub pustych domach niedaleko cmentarza* (Wyd. Jub., t. III, s. 11)¹². W związku z tym przypomina się fakt, że jasełka spotkał podobny los – zostały usunięte z kościołów.

W I części „Dziadów” Guślarz takim wezwaniem wprowadza w sytuację *tajnego obrzędu*:

*Śpieszmy cicho i powoli,
Poza cerkwią, poza dworem,*

¹² Uwagi o Mickiewiczu i cytaty z dzieł Mickiewicza podaje za M. Janion, dz. cyt., s. 66 i n. Uwagi o przeniesieniu na scenę zarówno konwencji teatru zawodowego, jak i formy obrzędu, zawdzięczam R. Bereżeckiej. Por. jej praca magisterska, *Teatr obrzędowy w koncepcji Leona Schillera i Jędrzeja Cierniaka*, pisana pod kierunkiem I. Sławińskiej, KUL 1966.

*Bo ksiądz gustów nie dozwoli,
Pan się zbudzi nocnym chorem.
Zmarli tylko wedle woli
Spieszą, gdzie ich guślarz woła;
Żywi są na pańskiej roli,
Cmentarz pod władzą kościoła.*

Obrzęd Dziadów jest miejscem styku świata widzialnego z niewidzialnym. W 1834 r. w związku z tłumaczeniem fragmentów „Dziadów” na język francuski Mickiewicz pisał: *Wiara we wpływ świata niewidzialnego, niematerialnego, na sferę ludzkich myśli i działań jest ideą macierzystą poematu polskiego; rozwija się on stopniowo w poszczególnych częściach dramatu, przyjmując różne kształty, podług różnicy miejsca i czasu* (Wyd. Jub., t. V, s. 283). Ogólnej idei romantyzmu europejskiego, idei wpływów i współoddziaływań materialnego i niematerialnego, widzialnego i niewidzialnego, Mickiewicz nadał szczególną wykładnię. W II części „Dziadów” umieścił ją w świecie obrzędu ludowego, *święta zmarłych i wywoływania duchów*. Owa literacka reinterpretacja *tajnego obrzędu* zasługuje na szczególną uwagę. Mickiewicz opowiada się nie tyle za tym, że zmarli mogą pomagać żyjącym, mieć np. wpływ na urodzaje... To raczej żywi pomagają umarłym w dojrzewaniu do wieczności. W każdym razie ludowy obrzęd ku czci zmarłych prowadzi do komunii ze zbiorowością, do przeżycia dawności i teraźniejszości. Daje ostatecznie pociechę, a nie grozę. Żeby przeżyć prawdę ludową, Gustaw wstępuje na drogę wiodącą od mędrców do guślarzy. Później przychodzi do księdza z żądaniem przywrócenia Dziadów. W tym opracowaniu nie chodzi wszakże o dokładny wykład na temat obrzędu Dziadów czy Mickiewiczowskiej wizji świata, człowieka, literatury, ale o zdecydowane podkreślenie, że Mickiewicz swoimi „Dziadami” upomniał się o prawa obrzędu ludowego i obrzędowi dał wielką rangę w dramacie. Przeniósł na scenę i konwencje teatru zawodowego, i formy, jakie przynosiło obrzędowe tworzywo tematyczne. Chór wieśniaków zgromadzonych w kaplicy – to są przecież mieszkańcy wsi, którzy przyszli „odprawić Dziady”, a nie tylko przyglądać się widowisku. Skoro zamknięto drzwi od kaplicy, stali się oni gromadą żywo uczestniczącą w wywo-

tywaniu duchów. Guślarz i Starzec nie są tylko aktorami, lecz spełniają określoną funkcję w obrzędzie. Mickiewicz pokazuje na scenie obrzęd w jego kształcie żyjącym w tradycji.

To nic, że mamy do czynienia z obrzędem, który się wiąże zasadniczo z uroczystością zmarłych, a nie z Bożym Narodzeniem. Wyłom został dokonany. Zresztą prawda zmarłych jest prawdą żywą. Narodziny mają związek ze śmiercią, śmierć z narodzinami. Wiele daje tu do myślenia wigilijny zwyczaj ludowy zostawiania pustego miejsca przy stole – zdaje się – z myślą o zmarłych.

Wiek XIX chyba nie docenił literackiego osiągnięcia Mickiewicza. Wypowiedzi Tarnowskiego świadczyłyby o tym, że nie dostrzegał on, a pewnie i wielu innych uczonych, jaką doniosłą rolę mogą pełnić w literaturze dramatycznej ludowe motywy obrzędowe. Mickiewicza, podobnie jak Norwida, dopiero wnuk zrozumiał – najpierw Wyspiański, a potem Leon Schiller, który na podstawie obrzędu tworzył polski teatr monumentalny.

Wypadałoby teraz opowiedzieć o twórczości jasełkowej XX w., która – obok setek utworów nie przedstawiających większej wartości – ma na swoim koncie takie osiągnięcia, jak „Betlejem polskie” Lucjana Rydla, „Szopka krakowska” Jędrzeja Cierniaka, a zwłaszcza „Pastorałka” Leona Schillera, będąca syntezą tradycji spod znaku Bożego Narodzenia, arcydziełem, którego może nam pozazdrościć literatura światowa. Na temat tej twórczości napisałem w latach 1957-58 pracę magisterską pod kierunkiem Ireny Sławińskiej. Część tej pracy ukazała się w KUL-owskich „Rocznikach Humanistycznych” w 1972 r., w artykule zatytułowanym „Konwencje teatralne twórczości jasełkowej” (t. XX, z. 1, s. 41-73). Kiedyś wypadnie przedstawić najważniejsze ustalenia tych opracowań i poszerzyć je o informacje na temat tego, co zdarzyło się w omawianej dziedzinie po 1960 r. Tutaj niech będzie przynajmniej sygnał o Teatrze Dzieci Zagłębia i przedstawieniach będzińskich, którym patronował Jan Dorman, zatroskany o ratowanie pięknej tradycji. I jeszcze o Erneście Bryllu i jego oratoriach nawiązujących do tematu wigilijnego, do pastorałek i kolęd.

ALEKSANDRA OLĘDZKA-FRYBESOWA

Cykl: Z dzieciennego pokoju

gdyby małe dzieci

gdyby małe dzieci umiały pisać
napisałyby pewno haikuo tym jak tajemnicze paluszki
(które ktoś porównał do płatków kwiatu
ale może są to raczej pręciki
sypiące pyliste śniadanie
dla porannych pszczoł)niczemu nie służąc
niczego jeszcze nie chcą chwycićpoza dobrem i złem
nie grożą i nie prosząkreślą tylko przed zaokrąglonymi oczami
runiczne figury ruchu

modlitwa na dobranoc

Aniele Stróżu pilnuj nie tylko
kładki nad przepaścią
ale chroń komputery przed złym wirusem
wilka broń przed człowiekiem
a człowieka przed ludźmiw sierpniu niech gwiazdy spadają
i śliwki w sadzie
a nie sputniki

a jabłka niech spadają
daleko od złej jabłoni
ale siekierę oddał od pnia

daj nam ręce które będą głaskać
przestrzeń poszarpaną aż się wysrebrzy

i czas obłaskawiony
niech nam czasem zamruczy jak kot

haiku pochwalne

1. adoremus

w puste łodygi trzciny
dmucha światło
śpiewajcie wątle źródła ziemi

2. tam

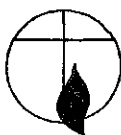
flet wspina się na palce
chciałby zobaczyć co po drugiej stronie
ale tam – aż cisza

3. mieszkać

echo szybsze od ptasich skrzydeł
nie wije gniazda
mieszka w odlotach

śpiewanka o dzieciństwie

przygotowałeś mi kołyskę powietrza
i burzliwą kołysankę wiatrów
grzechotkę minut w skorupie czasu
jak siwych makowych ziarenek
poza tym latawca
list do nieba który nie powróci
zgadywanki układanki
żeby zbudować i rozrzucić
jeszcze kalejdoskop horyzontów
blasku z zamgleń i zachmurzeń
a ja? okręcik
wędrujący po wiosennej kałuży



Aniela Dylus

Konstytucjonalizacja ekonomicznych i socjalnych praw człowieka*

Zakreślona tytułem problematyka jest bardzo szeroka i niezwykle kontrowersyjna. W poniższym tekście zwrócono jedynie uwagę – w formie tezewej – na niektóre, wybrane zagadnienia.

Nie ma już dziś wątpliwości, że ekonomiczne, socjalne i kulturalne prawa człowieka nie są jedynie ogólnymi wymogami moralnymi, postulatami czy proklamacjami. Instytucjonalnych gwarancji udziela im bowiem pozytywny porządek prawny państwa. Otwartą sprawą pozostaje natomiast ich prawnopozytywny status praw podstawowych.

Prawa podstawowe wedle nowszej ich teorii mają nie tylko podmiotowy (subiektywny) charakter. Są też obiektywnymi dyrektywami i fundamentalnymi wyznacznikami celów państwa. Jako takie adresują się przede wszystkim do władzy ustawodawczej i wykonawczej. Domagają się, by każdemu obywatelowi stworzyć warunki umożliwiające godziwą egzystencję. Nakładają na państwo pewne ramowe zobowiązania, wymagają określonej polityki. Wydaje się, że nie ma przeszkód, aby obiektywnie rozumiane prawa podstawowe objęły również prawa ekonomiczne i socjalne.

Ekonomicznych i socjalnych praw podstawowych nie można jednak ujmować jako podmiotowych praw publicznych, jako ścisłych wymogów konstytucyjnych, gwarantujących pojedynczemu człowiekowi takie uprawnienia wobec państwa, jakie byłoby zaskarżalne sądownie. Nadają one bowiem prawodawcy i administracji nowe kompetencje, przyczyniają się w ten sposób do rozrostu biurokracji i żądań finansowych państwa, co oznacza możliwość ingerencji w dziedzinę wolności osobistej, grozi swego rodzaju „upaństwowie-

* Tekst wystąpienia na kongresie Fundamentalne prawa człowieka i środowiska w kontekście przemian w Europie Środkowo-Wschodniej zorganizowanym przez warszawską ATK i uniwersytet w Bari, Warszawa, 2–4 VI 1995 r.

niem wolności". Problematyka napięcia czy wręcz sprzeczności między rozumianymi subiektywnie prawami socjalnymi a osobistymi prawami wolnościowymi jest znana i szeroko omawiana w literaturze prawniczej.

Podobnie jak otwarte pozostaje zagadnienie właściwych sposobów wypełnienia ekonomicznej i socjalnej odpowiedzialności państwa, tak też otwarte jest konstytucyjne zakotwiczenie tej odpowiedzialności¹.

Teoretycy prawa konstytucyjnego przyjmują dziś na ogół, że właściwym miejscem dla praw ekonomicznych i socjalnych jest właśnie konstytucja. Nowoczesne państwo nie ma już możliwości cofnięcia się do obrony wyłącznie praw wolnościowych i politycznych². Ponieważ zaś odpowiednio sformułowanie praw ekonomicznych i socjalnych wcale nie rozstrzyga szczegółowo, jak mają być realizowane zobowiązania nałożone na państwo, ich obecność w konstytucji niekoniecznie musi naruszać porządek wolnościowy.

Prawo do pracy, do bezpieczeństwa socjalnego, opieki społecznej, wykształcenia itp., proklamuje się zwykle jako programy. Określenie ich szczegółowej treści staje się zadaniem prawodawcy. Dopiero ustawodawstwo zwykle w zmieniających się warunkach politycznych, gospodarczych, społecznych, wytycza zakres uprawnień poszczególnych osób³.

W debacie konstytucyjnej obecne jest również stanowisko, że przynajmniej na niektóre spośród omawianych tu praw obywatel winien móc się powołać bezpośrednio. Niezależnie od istnienia odpowiedniej ustawy, mógłby ewentualnie zaskarżyć w sądzie ich niezaspokojenie⁴. Zależnie od opcji społeczno-politycznej katalog tego rodzaju praw rozszerza się lub zwęża.

Te prawa ekonomiczne i socjalne, które wyraźnie mają charakter wolnościowy, lub które dadzą się sformułować w konwencji wolnościowej, uzyskują status bezpośrednio zaskarżalnych podmiotowych praw publicznych. Chodzi tu przede wszystkim o prawo własności i dziedziczenia, prawo do swobodnej działalności gospodarczej, do swobody podjęcia pracy i wyboru miejsca pracy.

¹ Por. O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, Warszawa 1992, s. 72-76.

² Por. R. Sobański, wypowiedź w dyskusji redakcyjnej „Przeglądu Powszechnego” *Konstytucja RP – kiedy i jaka?*, „PP” nr 4/1995, s. 27.

³ Por. O. Höffe, dz. cyt., s. 73.

⁴ Na takim stanowisku stała np. J. Zakrzewska. Por. wypowiedź w dyskusji redakcyjnej „Przeglądu Powszechnego”, dz. cyt., s. 28-29.

W polskiej debacie konstytucyjnej spotyka się różne propozycje kwalifikacji prawa własności. Na ogół przyjmuje się standardy europejskie uznające je za jedno z praw obywatelskich. Jednocześnie odpowiednie sformułowania konstytucyjne mają wykluczyć absolutny charakter prawa własności. Na uwagę w tym względzie zasługuje np. przyjęta w konstytucji włoskiej i hiszpańskiej klauzula *funkcji społecznej prawa do własności prywatnej*, czy stwierdzenie konstytucji niemieckiej, iż *własność zobowiązuje*. To państwo ma ustalać granice swobodnego korzystania z własności. Ingerencja w prawo własności nie może przy tym podważać istoty tego prawa⁵.

Dyskusyjne natomiast okazuje się kwalifikowanie prawa własności jako normy organizującej cały system gospodarczy państwa. Wydaje się, że powoływanie się przez przeciwników takiej regulacji⁶ na konstytucje europejskie, w których prawo własności nie ma charakteru zasady ustrojowej, nie jest w pełni przekonujące. Mimo że w projektach konstytucji polskiej nie przewidziano takiego rozwiązania, dobre racje przemawiają za postulatem konstytucyjnej gwarancji oparcia gospodarki narodowej na sektorze prywatnym. Konstytucja już w swych zasadach ogólnych winna określać, czym się różni obecny system gospodarczy od dotychczas obowiązującego. Winna jasno stanowić odmienną od PRL tożsamość gospodarczą Rzeczypospolitej Polskiej. Ustrojowa zasada nienaruszalności własności stworzyłaby ponadto mocne, konstytucyjne podstawy dla procesu prywatyzacji⁷.

Wśród zasad ogólnych nowej konstytucji winna się również znaleźć zasada wolności gospodarowania. Można ją zresztą powiązać z zasadą własności.

Prawa socjalne jednostki należy umieścić nie w części konstytucyjnej poświęconej zasadom ogólnym, ale w oddzielnym rozdziale. Jednym z najbardziej kontrowersyjnych w polskiej debacie konstytucyjnej jest problem zakresu i szczegółowości tych praw. Rzecznicy danego stanowiska na ogół nie precyzują prawnopozytywnego statusu praw, których umieszczenia domagają się w konstytucji. Nie wiadomo więc, czy każde prawo socjalne spośród proponowanego przez nich

⁵ Por. A. Łabno-Jabłońska, *Nowa konstytucyjna regulacja prawa własności w Polsce. Zagadnienie prawa cywilnego, samorządowego i rolnego*, Katowice 1993, s. 31.

⁶ Por. np. tamże, s. 27.

⁷ Por. H. Suchocka, *Ustrój gospodarczy w konstytucji*, „Więź”, nr 12/1994, s. 24; K. Ujazdowski, *Nowa konstytucja wobec kwestii ekonomicznych*, „Biuletyn Programowy »Grupy Windsor«”, nr 4/1994, s. 3.

catalogu ma mieć charakter publicznego prawa podmiotowego, czy też ma być jedynie wytyczną dla prawodawstwa i rządu. Nawet w sformułowaniach zawartych w projektach konstytucyjnych brak niekiedy wyraźnej koncepcji metodologicznej tych praw.

Zgodnie z „umiarkowanym” stanowiskiem w kwestii praw socjalnych, w nowej ustawie zasadniczej powinny się znaleźć: wolność pracy, prawo do nauki i prawo do zabezpieczenia społecznego.

Znacznie szerszy katalog praw socjalnych zawierają projekty lewicy (SLD, PSL, UP i „S”). Obejmują one niemal wszystkie uprawnienia pracownicze (prawo do urlopu, szkolenia zawodowego, 42-godzinny tydzień pracy, minimalnego wynagrodzenia, uczestnictwa w zarządzaniu, prawo do strajku, do zawierania umów zbiorowych, mieszkania, nieodpłatnej edukacji, ochrony zdrowia itp.). Towarzyszą temu próby stworzenia konstytucyjnych podstaw interwencjonizmu państwa w gospodarce, przyjęcia rozwiązań korporacyjnych (po tej linii idzie np. koncepcja UP nadania Senatowi charakteru Izby Samorządowej) bądź syndykalistycznych (przywileje ustrojowe dla związków zawodowych w projekcie „S”)⁸.

Negatywne konsekwencje ewentualnego przyjęcia takich rozwiązań są łatwe do przewidzenia. Przede wszystkim szeroka ochrona praw pracowniczych i socjalnych jest naruszeniem zasady równości wobec prawa. Już w trakcie ich formułowania stabilny i długofalowy porządek gospodarczy staje się towarem przetargowym bieżącej gry politycznej, w pewnym sensie – przedłużeniem kampanii wyborczej. Strategia argumentacji populistycznej jest tu tym bardziej niebezpieczna, że nawiązuje do rosnących oczekiwań szerokich kręgów biedniejszego społeczeństwa. Licytowanie się poszczególnych ugrupowań politycznych konstytucyjnym katalogiem praw socjalnych nie solidaryzuje, a polaryzuje obywateli. Zresztą nawet w tzw. społeczeństwach dobrobytu zbyt daleko idące jego rozszerzanie jest niewskazane. Powoduje bowiem ubezwłasnowolnienie człowieka. Tam zaś, gdzie ustawa zasadnicza zawiera prawa socjalne, które nie mają szans realizacji, staje się sumą pustych deklaracji. Próby wprowadzenia ich w życie musiałyby oznaczać zahamowanie reform. Zgodnie więc z postulatem jurydykacji konstytucyjnej, jej treść nie powinna być manifestem politycznym, lecz zbiorem norm⁹.

⁸ Por. K. Ujazdowski, dz. cyt., s. 3-4.

⁹ Por. tamże, s. 3; H. Suchocka, dz. cyt., s. 30; R. Sobański, dz. cyt., s. 25-26; A. Hall, *Wokół konstytucji. Z perspektywy konserwatywnej*, Warszawa 1994, s. 12.

W związku z kłopotami, jakie nastęrcza konstytucjonalizacja socjalnych praw podstawowych, a zwłaszcza z ograniczoną ich realizowalnością, na uwagę zasługują inne rozwiązania konstytucyjne. Na przykład w konstytucji niemieckiej zamiast katalogu tych praw znajduje się zasada państwa społecznego. Tożsamość polityczno-prawna RFN została określona jako *społeczne państwo federacyjne* (art. 20) i *społeczne państwo prawa* (art. 28). Zasada państwa społecznego jest tam podstawową zasadą prawno-konstytucyjną, centralnym kryterium kształtowania systemu zabezpieczeń socjalnych. Określając cel państwa, jest wytyczną dla wykładni prawnej. Jako zasada polityczna wyznaczająca państwu określone zadania upoważnia je do działania – do tworzenia szerokiego systemu świadczeń socjalnych i czuwania nad ich kształtem. Konkretny charakter tych zadań jest uwarunkowany historycznie, zależy od sytuacji społecznej i gospodarczej kraju. Z zasady państwa społecznego nie da się natomiast bezpośrednio wyprowadzić określonych roszczeń obywateli¹⁰.

W państwach Wspólnoty Europejskiej debata wokół socjalnych praw podstawowych ożyła na nowo w związku z proklamacją Karty Praw Socjalnych. Wprawdzie obywatele państw, które ratyfikowały ten dokument, odczuwają konkretne jego skutki prawne dopiero po włączeniu odpowiednich przepisów w ramy prawa danego kraju, niemniej w przyszłości należy oczekiwać przesunięcia akcentów w dziedzinie prawa socjalnego z wymiaru państwowego na ponadpaństwowy. Już dziś podejmuje się próby harmonizacji systemów socjalnych państw Unii Europejskiej oraz określenia socjalnych praw podstawowych w ramach prawa Wspólnot Europejskich. Nie wiadomo, czy narodowe państwo społeczne zostanie ostatecznie zastąpione europejskim państwem społecznym, ale bynajmniej nie jest to tylko utopijna wizja¹¹.

Wobec drastycznych zagrożeń środowiska naturalnego i rosnącej w związku z tym świadomości ekologicznej społeczeństwa następuje poszerzenie katalogu socjalnych praw podstawowych. Jak wiadomo, prawa podstawowe mają nie tylko podmiotowy wymiar. W swym wymiarze obiektywnym, instytucjonalno-państwowym są „dobrami prawnymi”, do ochrony których jest powołane państwo. W tej per-

¹⁰ Por. B. von Maydell, *Soziale Sicherung und Sozialstaat*, w: *Das Grundgesetz – Verfassung des geeinten Deutschland. Vorträge und Beiträge der Politischen Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung*, pr. zbior. pod red. K. von Weigelt, Bonn 1991, s. 33–43.

¹¹ Por. tamże, s. 47.

spektywie zadaniem państwa, i to o randze konstytucyjnej, jest dziś ochrona podstawowych praw środowiska.

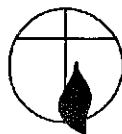
Poszerzenie katalogu socjalnych praw podstawowych o ochronę środowiska naturalnego nie odbywa się jednak bez poważnych trudności teoretycznych. Czy i w jakim sensie podstawowe prawo ochrony środowiska jest podmiotowym prawem publicznym? Kto jest jego podmiotem? Czy akceptując osobną wartość natury zmuszeni jesteśmy do porzucenia antropocentrycznego ujmowania świata? Czy w konsekwencji nie trzeba dokonać fundamentalnego zwrotu w pojmowaniu świata, polegającego na upodmiotowieniu całej natury lub poszczególnych jej elementów, i przyznać im własnych praw podstawowych? Czy państwo, słusznie podejmujące dziś zadania ochrony środowiska, nie powinno w konsekwencji stać się „biocentryczne”? Czy nie musi ono zasadniczo przebudować swego porządku prawnego, opartego dotąd na idei podmiotowych praw człowieka?

Istotą współczesnej „kwestii ekologicznej” nie jest ochrona i zachowanie odrębnych elementów środowiska naturalnego: poszczególnych gatunków zwierząt lub roślin, krajobrazu itp., ale zachowanie nienaruszalności całego ekosystemu. Nie da się zaś upodmiotowić systemu funkcjonalnych współzależności środowiska naturalnego. Natomiast rezygnacja z ujęcia systemowego również stawia ewentualnych zwolenników opcji „biocentrycznej” wobec niepokonalnej trudności: kto i jak miałby reprezentatywnie wyartykułować interesy rzek i jezior, powietrza, wody, roślin, zwierząt? Nie wydaje się, aby można było znaleźć w tym względzie rozsądną możliwość inną niż tradycyjny antropocentryzm. Podejmowanie problemu ochrony środowiska w horyzoncie ludzkiej podmiotowości nie musi jednak oznaczać konieczności porzucenia postulatu ochrony natury dla niej samej. To zaś z kolei nie wymaga od człowieka rezygnacji z jego własnych interesów – byle tylko nie rozumieć ich krótkowzrocznie. Ochrona środowiska nie jest po prostu jednym z wielu dóbr, jakie w trakcie podejmowania tu i teraz konkretnej decyzji, np. gospodarczej, stawiamy na szali, ważąc interesy poszczególnych jednostek i grup. Jak żadne inne dobro wymaga ona uwzględnienia długofalowej, przyszłościowej perspektywy. Środowisko naturalne jest dobrem publicznym. Wymyka się podporządkowaniu jakiegokolwiek sferze prywatnej. Nie da się też tego dobra przełożyć na podmiotowe prawa podstawowe: człowieka lub podmiotów pozaludzkich.

Specyficzny prawnopozytywny status ochrony środowiska stawia teoretyków prawa i polityków przed niełatwym problemem adekwatnego określenia konstytucyjnej odpowiedzialności ekologicznej pań-

stwa. Najczęściej zajmowane stanowiska w tej kwestii można z grubsza sprowadzić do dwóch podstawowych. Jedni uważają, że ekologiczne zadania wspólnoty państwowej wynikają z zasady państwa społecznego. Poszerzenie zakresu tradycyjnych zadań państwa o nowe funkcje, podjęcie wyzwań środowiskowych, intensyfikacja opieki socjalnej i ekologicznej ciągle jeszcze mieści się w ramach państwa społecznego. Inni natomiast stoją na stanowisku, że „kwestia ekologiczna” wymaga jakościowej przemiany podstawowych celów państwa. Domagają się więc czegoś rewolucyjnego z punktu widzenia teorii państwa – przeformułowania jego tożsamości i redefinicji państwa. Społeczne państwo prawa musiałoby ustąpić na rzecz państwa ekologicznego¹².

¹² Por. H. Hofmann, *Natur- und Umweltschutz*, w: *Das Grundgesetz – Verfassung des geeinten Deutschland*, dz. cyt., s. 48-62.



Andrzej Marecki

Życie we wszechświecie – wyjątek czy norma?

7 VIII 1996 r. prasę całego świata obiegrała sensacyjna wiadomość: naukowcy z NASA postawili tezę, że w bardzo zamierzchłych czasach (miliardy lat temu) na Marsie mogło istnieć życie. Dowodów na to miał dostarczyć odnaleziony na Antarktydzie meteoryt pochodzenia marsjańskiego. Informacja ta idealnie spełniałaby kryteria żartu *prima aprilisowego* lub zmyślonej w czas letniej kanikuly taniej sensacyjki na użytek brukowej prasy, jednakowoż artykuł badaczy zagadkowego meteorytu (David McKay i in.) w prestiżowym tygodniku „Science” w numerze z 16 sierpnia nie pozostawił już żadnych wątpliwości: sprawa jest najzupełniej poważna. Z końcową tezą autorów można, rzecz jasna, zgadzać się lub nie, ale nie sposób było skwitować ich pracy półuśmieszkami czy obojętnym wzruszeniem ramion.

Wiadomość o znalezieniu domniemanych śladów życia na Marsie przyszyła wkrótce po doniesieniach o innych, nie mniej sensacyjnych, odkryciach. Od kilku bowiem miesięcy wiadomo już, że inne, całkiem zresztą podobne do Słońca gwiazdy mają układy planetarne. Do października 1996 r. znanych było co najmniej siedem takich układów. Ich parametry (masy planet, rozmiary orbit) w oczywisty sposób wskazują, iż są to przypadki wyselekcjonowane wskutek ograniczonej dokładności techniki obserwacyjnej, skądinąd nader wyrafinowanej, i że dalsze udoskonalenie tejże może sprawić, iż zaczniemy widzieć nie tylko te siedem „najłatwiejszych” do uchwycenia przykładów, ale – by tak rzec – „siedemdziesiąt siedem”, tj. może w co drugiej czy trzeciej spośród około 200 najbliższych gwiazd rutynowo badanych na obecność planet.

Owe siedem pozasłonecznych planet to olbrzymy o masach rzędu Jowisza (lub nawet do 10 razy od niego większe), ale istnienie planet „ziemiopodobnych” również udało się potwierdzić i to w spektakularny sposób. Kilka lat temu polski astronom, Aleksander Wolszczan posługując się niesłychanie dokładną techniką radiową dostrzegł trzy planety wokół pulsara PSR1257+12. Parametry tego układu nie odbiegają drastycznie od tych, które cechują Układ Słoneczny w odniesieniu do planet typu „ziemskiego” (Merkury, Wenus, Ziemia, Mars). Oprócz PSR1257+12 odkryto jeszcze drugi pulsarowy układ planetarny, a dwa następne czekają na potwierdzenie.

Połączenie tych wszystkich najnowszych rezultatów badawczych w jedną całość stanowi niezwykle poważne wyzwanie intelektualne, tak poważne, że jego podjęcie zaczyna napawać niejakim lękiem. Wychodzi bowiem na to, że powstawanie planet jest, być może, procesem, który przebiega stosunkowo łatwo i naturalnie, tak iż niewykluczone jest, że planety są równie liczne jak gwiazdy. Oznaczałoby to, że tylko w naszej galaktyce liczba układów planetarnych, mniej lub bardziej przypominających Układ Słoneczny, może sięgać miliardów. (Liczba gwiazd w galaktyce wynosi co najmniej 100 mld.) Z drugiej strony, jeśli miałyby się okazać prawdą, że życie wcale nie jest tak kruche, jak nam się wydaje, że może ono wytrzymywać np. warunki marsjańskie, to dlaczego nie miałyby ono powstawać, trwać i rozwijać się nawet w surowych warunkach na planetach innych gwiazd?! Takie postawienie sprawy zakrawa już na wielką rewolucję światopoglądową.

A może te wszystkie doniesienia mogące zaprzeczyć wyjątkowości Ziemi to tylko jakiś kosmiczny (w każdym tego słowa znaczeniu) humbug? Może to tylko dekadenska próba zszokowania, a przy tym i upokorzenia ludzkości przez „ciemne siły”? Aby móc sobie wyrobić własny pogląd na sprawę, prześledźmy fakty i opinie, jakie są w tej materii dostępne.

Czym są „spadające gwiazdy”, czyli meteory, wiadomo powszechnie, więc dodajmy tylko, że aczkolwiek większość z nich to maleńkie bryłki spalające się całkowicie w atmosferze, to nie są wcale rzadkością okrucy na tyle duże, że ich pozostałościom udaje się osiągnąć powierzchnię Ziemi. Dość powiedzieć, że rocznie spada na Ziemię około 2000 „kamieni z nieba”, tj. meteorytów. W zasadzie ich skład chemiczny nie bywa źródłem sensacji – są to w większości kawałki skał, a niekiedy kęsy żelaza lub stopu żelaza z niklem. Finczyjne badania fizykochemiczne materii meteorytowej – a dokładniej składu izotopowego uwieczonych w nich gazów – pozwoliły stwierdzić, że 12 spośród tak zbadanych meteorytów (wszystkie pochodzą z Antarktydy) ma skład zbliżony do skał na Marsie; te zaś zostały zbadane przez sondy Viking, które wylądowały na Czerwonej Planecie w latach siedemdziesiątych. Jeden z tych 12 meteorytów – znaleziony w 1984 r. i oznaczony kryptonimem ALH84001 – to właśnie nasz bohater. Waży on niespełna 2 kg i jest bardzo stary – jego wiek szacuje się na 4,6 mld lat. Jak dotarł na Ziemię? Najprawdopodobniej jest to odprysk Marsa wyrzucony w przestrzeń na skutek zderzenia z jakimś innym ciałem. Zderzenie to miało miejsce około 16 mln lat temu. Po długiej tułaczce w przestrzeni między Marsem a Ziemią, trafił on wreszcie do nas i utkwiał w antarktycznych lodach. Stało się to około 13 tys. lat temu.

Po odnalezieniu go przed 12 laty i sklasyfikowaniu pod względem mineralogicznym odłożono go na półkę. W tym miejscu trzeba koniecznie odnotować, że już wtedy marsjańskie pochodzenie ALH84001 nie budziło kontrowersji. Na stoły laboratoryjne wrócił on na początku 1994 r. Techniki badawcze teraz dostępne (mikroskopia elektronowa o wysokiej rozdzielczości i laserowa spektroskopia masowa) umożliwiły znacznie dokładniejsze wniknięcie w jego struktury. Cóż zatem zawiera ALH84001?

Na pierwszym miejscu trzeba wymienić drobiny węglanów o średnicy rzędu 250 mikrometrów wtopione w rodzimą skałę. Te drobne skupienia węglanów same w sobie nie są niczym szczególnym – odkrywano je już wcześniej w podobnych okolicznościach – a co najważniejsze, wcale nie muszą to być jakieś „skamieliny” utworzone przez archaiczne organizmy żywe. Obecnie w atmosferze Marsa dominuje dwutlenek węgla z domieszką innych gazów i... wody. Tak też zapewne było i w przeszłości. Substraty do tworzenia się węglanów i to bez odwoływania się do przyczyn organicznych są zatem „pod ręką”.

Następnym ważnym składnikiem chemicznym wykrytym dzięki wyrafinowanej spektroskopii masowej są wielopierścieniowe węglowodory aromatyczne (WWA). Podobnie jak w przypadku węglanów związki te jako takie nie dają powodów do ogłaszania sensacji. Pomimo iż, formalnie rzecz biorąc, są to substancje organiczne, to jednak istnieje wiele procesów nieorganicznych prowadzących do ich powstawania. Nie darmo więc astronomowie znajdują je w ośrodku międzygwiazdowym czy atmosferach niektórych gwiazd. Ujmując rzecz nader lapidarnie, istnienie w galaktyce ogromnych mas kwasu mrówkowego czy alkoholu, co obserwacje niezbitcie potwierdzają, bynajmniej nie oznaczają, że odpowiedzialne są za to zaawansowane formy życia, jak mrówki czy drożdże. Co więcej, nawet znacznie bardziej złożone molekuly, włącznie z WWA, mogą powstawać w procesach formowania się gwiazd.

Źródłem śmiałej tezy, że zarówno węglany, jak i WWA znalezione w meteorycie ALH84001 mogą stanowić ślady archaicznych form życia, są następujące przesłanki. Po pierwsze kształty skupisk węglanowych są niezwykle. Gigantyczne powiększenia osiągalne właśnie dopiero dzięki najnowszym mikroskopom elektronowym odstąpiły szczegóły, których interpretacja narzuca się natychmiast: mogły to być tzw. nanobakterie. Rozmiary tych organizmów, czy raczej „żywych molekuł” wynoszą nie więcej niż 200 nanometrów (0,2 mikrometra) – stąd nazwa. Twory takie są znane z Ziemi z tą tylko różnicą, że najmniejsze spośród tych, które pochodzą z Marsa, są stukrotnie

mniejsze od ziemskich. Po drugie zaś niezwykle podejrzane jest to, że WWA w ALH84001 gromadzą się właśnie w pobliżu skupisk węglanowych. Nieodparcie nasuwa się więc przypuszczenie, że musi istnieć wspólne źródło ich powstania. Czyżby więc martwe szczątki materii niegdyś ożywionej?

Do powyższych spekulacji, bo – powiedzmy szczerze – są to jednak wciąż bardziej spekulacje niż powszechnie uznane poglądy naukowe, należy się odnosić z daleko posuniętą ostrożnością. Zwolennicy poszukiwania w każdej sprawie „drugiego dna” zauważą nie bez pewnej dozy słuszności, iż spore nagłośnień odkrycia dokonanego przez grupę pracującą pod auspicjami NASA może mieć (i niewykluczone, że miało) znaczenie propagandowe. Śmiałych tez dotyczących meteorytu ALH84001 nie można by bowiem postawić, gdyby nie rezultaty badań sond Viking; te zaś, jak wiemy, zostały wysłane w przestrzeń przez NASA.

Nie można się też oprzeć podejrzeniu, iż ALH84001 mógł ulec „zakazaniu” już na Ziemi, aczkolwiek badania raczej przeczą tej hipotezie: stężenie WWA rośnie w głąb meteorytu. Wszystko to nie zmienia jednak faktu, że ALH84001 jest jedynie źródłem poszlak przemawiających za istnieniem archaicznych form życia na Marsie, ale nie dowodów. Tych dostarczyć mogą tylko nowe misje na Czerwoną Planetę.

Zanim zostaną one (kiedykolwiek) przedłożone, możemy natomiast – i nie jest to bynajmniej podejście jałowe – próbować ocenić szanse występowania życia poza Ziemią, obojętnie jaka by miała być jego postać, wskazać potencjalne miejsca jego występowania oraz warunki jego powstania i rozwoju. Nasze dotychczasowe poznanie wszechświata pozwala na formułowanie całkiem spójnych tez w tej materii. Wymieńmy tu kilka fundamentalnych faktów. Ziemia, chociaż stanowi całkowicie zaniedbywalną cząstkę wszechświata, zawiera wszystkie jego pierwiastki chemiczne i odwrotnie – kierując instrumenty na ciała niebieskie, stwierdzamy, że „nic nowego pod Słońcem”. Wszystko, co składa się na galaktyki, tj. na obecne w nich gwiazdy, pyły i gazy, jest nam znane z naszej planety. Jeszcze do niedawna wcale nie było to oczywiste. Hel, drugi po wodorze (w sensie tablicy Mendelejewa i pod względem obfitości) pierwiastek, początkowo znaleziono na Słońcu. Rychło jednak miało się okazać że Słońce nie ma na niego monopolu. Nasza gwiazda dzienna próbowała nas zwieść jeszcze raz, kiedy na jej dalekich peryferiach, w tzw. koronie, nasze spektrografy dostrzegały rzekomo nowy pierwiastek, coronium. Podobne miraże rozstrząsały też gwiazdy na późnych etapach ewolucji, kiedy otaczają je mgławice planetarne. W nich dopatrywaliśmy się

obecności hipotetycznego nebulium. Obie te nazwy musiały jednak obejść się bez desygnatów: źródłem linii widmowych zarówno coronium, jak i nebulium okazały się pospolite pierwiastki (np. tlen), tyle że zjonizowane w stopniu niespotykanym na Ziemi.

Chemiczna jedność wszechświata jest więc dziś udokumentowanym faktem. I to nie tylko na poziomie pierwiastków. Na półkach laboratorium, któremu na imię wszechświat, astronomowie widzą dziś flakony z najróżniejszymi odczynnikami. Proste molekuly, jak woda, tlenek węgla (czad), dwutlenek węgla (ten od bąbelków w napojach), metan (czyli nasz gaz ziemny), czy amoniak są niezwykle pospolite. Na ich tle potrafimy jednak wykryć związki szczególnie bliskie naszemu sercu (czy ogólnie ciału) i to w sensie jak najbardziej dosłownym: aminokwasy – budulec białek. Bardzo pouczający jest w tym kontekście przypadek Tytana – wielkiego satelity Saturna. Jego atmosfera – głównie azot z przymieszką metanu – zawiera dziwną rudopomarańczową mgłę skutecznie przesłaniającą widok powierzchni. W laboratorium Cornell University spróbowano odtworzyć to zjawisko. Zmieszano składniki atmosfery Tytana i poddano je działaniu wysokoenergetycznego promieniowania tudzież bombardowaniu przez szybkie cząstki tak, jak to ma miejsce w kosmosie. Efekt? W retorcie zaszła synteza smolistego produktu o własnościach optycznych uderzająco zbliżonych do zawiesiny w atmosferze Tytana. Następny krok badań był oczywisty – rozpuścimy ów „sztuczny brud” w wodzie. Okazało się, że w otrzymanym roztworze są obecne aminokwasy i wspomniane wcześniej WWA. I któż by pomyślał, że recepta na wyprodukowanie elementów do budowy istot żywych jest tak banalna i stosunkowo łatwa do zrealizowania w surowych warunkach kosmicznych?!

Biorąc pod uwagę, że nie potrafimy sobie wyobrazić życia bez wody, fundamentalnym warunkiem jego powstania i rozwoju jest występowanie tejże w stanie ciekłym. To dlatego, jeśli życie na Marsie w ogóle się kiedyś pojawiło, musiało to być w czasach archaicznych, gdy planeta ta miała znaczne zasoby wody. (Że tak być mogło, sądzić można po wyschniętych korytach rzek na jego powierzchni.) Późniejsza ucieczka wody z Marsa położyła kres dalszej ewolucji, toteż Mars – jeżeli przyjąć za dobrą monetę historię z meteorytem ALH84001 – może „pochwalić się” tylko śladami nanobakterii.

Z drugiej zaś strony, jeżeli zgodzić się z tym, że obecność wody może z łatwością prowadzić do zapoczątkowania procesów życiowych, możliwymi kandydatami na siedlisko życia w Układzie Słonecznym (poza Ziemią) stają się Europa – trzeci księżyc Jowisza (rozmiarami porównywalny z naszym Księżycem) i Enceladus – również

trzeci satelita Saturna (4 razy mniejszy od Księżyca). Na obu tych globach wody nie brak. Oczywiście ze względu na oddalenie od Słońca na ich powierzchni znajduje się lód. W odniesieniu do Europy dobitnie pokazały to najnowsze zdjęcia przekazane przez sondę Galileo. Wynika z nich, że Europa jest pokryta lodowcem, owszem tu i ówdzie popękanym, ale w sumie bardzo gładkim i monotonnym. Czy tak jednak musi być w głębi? Wcale nie. Siły przyływowe – a te w sąsiedztwie Jowisza są kolosalne – wywołują znaczne tarcie pomiędzy masami lodu, a wyzwalane w ten sposób ciepło może go topić. Ponadto nie można wykluczyć że Europa i Enceladus, podobnie jak Ziemia, mają aktywne, tj. ciekłe i gorące, wnętrza, które podgrzewa lodową skorupę. Ważką poszlaką może tu być wykrycie przez sondę Voyager dwóch gejzerów na Enceladusie. Całkiem możliwe więc, że lodowa skorupa skuwająca powierzchnie obu satelitów to po prostu gigantyczna kora pływająca po głębinowym oceanie. Czy życie ma tu jakieś szanse? Tego zapewne długo nie będziemy w stanie potwierdzić, ale dlaczego mielibyśmy zaprzeczać?

Jakiegolwiek jednak zapadnie w tej kwestii rozstrzygnięcie, możemy już teraz zaryzykować twierdzenie, że w Układzie Słonecznym Ziemia ma bardzo słabą konkurencję jako potencjalne siedlisko życia. Wspomnieliśmy jednak na wstępie o odkryciach innych układów planetarnych. Odkrycia te posypały się w latach dziewięćdziesiątych jak z rogu obfitości. Już sama częstotliwość doniesień o nowych planetach (ostatnie miało miejsce 23 X 1996) sprawia, że zdążyły one wręcz spowszednieć. Oczywiście zawsze można powiedzieć, iż są to wyjątki. Czy tak jest naprawdę – okaże się, gdy NASA zdecyduje się na realizację misji Kepler. Miałaby ona polegać na ciągłym i jednocześnie ewentualnych okresowych zmian w blasku z powodu zaćmień wywołanych przez hipotetyczne planety, i to nie tylko wielkie, jak Jowisz, ale nawet o rozmiarach porównywalnych z Ziemią. Wystarczy, że co setna gwiazda wykaże zaćmienia, aby postawić tezę, iż planety są zjawiskiem najzupełniej normalnym i powszechnym. (Tak niski odsetek wynika stąd, że w programie Kepler będziemy widzieć tylko te układy planetarne, które akurat mają tę samą płaszczyznę orbit co Układ Słoneczny.)

Zanim jednak misja ta (o ile w ogóle do niej dojdzie) przyniesie jakieś rezultaty – przy czym zauważmy, że rezultat negatywny będzie też bardzo ważny – możemy domniemywać, że procesy powstawania układów planetarnych, analogiczne do tych, które miały miejsce 4,5 miliarda lat temu, w odniesieniu do Układu Słonecznego, są typowe i trudno by było znaleźć uzasadnienie, dlaczego gdzie indziej

miałyby być one zakazane. To domniemanie zostało ostatnio mocno podbudowane obserwacjami kosmicznym teleskopem Hubble'a. Za jego pomocą astronomowie zobaczyli, jak wyglądają gwiazdy in statu nascendi. Spowite są one mianowicie w spłaszczone obłoczki materii, które z jednej strony wirując wokół takiej gwiazdy, a z drugiej ulegając grawitacyjnej koagulacji są niczym innym, jak przewidywanymi przez teorię tzw. dysków protoplanetarnych, kolebkami planet. Nb. gdyby sonda Kepler dała odpowiedź negatywną, byłby to poważny cios dla tej teorii.

Czy zatem jest życie we wszechświecie? Jak na razie nie istnieje trybunał, który poważałby się autorytatywnie wyrokować w tej kwestii. Materiał dowodowy, jakim dysponujemy, jest wciąż jednak dość słaby. Wiadomo tylko – co jest trywialne i co stanowi punkt wyjścia we wszelkich tego typu rozważaniach – że wszechświat ma wszystko, co potrzeba, by życie powstało. Przykładem i dowodem na to jest nasza Ziemia. No tak, ale czy ten cud zdarzył się tylko raz? Czy ma prawo ziścić się gdzieś jeszcze? Wyniki najnowszych badań naukowych zdają się mówić: „nic nie stoi na przeszkodzie”. Substratów jest pod dostatkiem, a o „grunt pod nogami”, czyli planety, też chyba nie będzie trudno.

To wszystko są jednak tylko poszlaki, a nie dowody. Nie zapominajmy też o ważniejszej luce w zrozumieniu procesów tworzenia się życia: coś z tego, że aminokwasy występują powszechnie poza Ziemią, skoro nie wiemy, jak to się dzieje, iż potrafią się one tak wysoce zorganizować, by utworzyć na ziemi organizmy żywe z samopowielającym się DNA? Mimo niezwykle sugestywnych rezultatów obserwacji i eksperymentów laboratoryjnych powinniśmy więc zawsze zachować daleko posunięty sceptycyzm. Ale i otwartość na wypadek gdyby...

Zauważmy na koniec, że od rewolucji kopernikańskiej minęło wprawdzie z górą 450 lat, ale dopiero od kilku pokoleń jest ona powszechnie akceptowana. Wszyscy doskonale wiemy, jak trudno przychodziło naszym przodkom godzenie się z tą nową doktryną. A gdy już dotarło do naszej świadomości, iż ani Ziemia – co więcej: ani Słońce, ani nawet nasza galaktyka – bynajmniej nie jest pępkiem wszechświata, poprawiamy sobie samopoczucie żywieniem nadziei, że aczkolwiek wszechświat nie kręci się wokół nas, to przynajmniej Nasza Wspaniała Planeta ma przywilej bycia absolutnym wyjątkiem przez fakt istnienia na niej życia. Coż jednak pocniemy, gdy i na tym polu miałyby nas czekać sromotna degradacja? Czy jesteśmy gotowi na pogodzenie się z nią? Czy ucieszymy się, czy raczej będzie nam nieswojo po zdobyciu dowodów na to, że nie jesteśmy sami we wszechświecie?

Sztuka – procent od kontemplacji

Zbigniew Florczak

Miraze surrealizmu

W lipcu tego roku miałem sposobność obejrzyć w Montrealu ogromną wystawę Belga, René Magritte'a, jednego z klasyków surrealizmu. Okazało to przedsięwzięcie miało miejsce w nowoczesnym gmachu Muzeum Sztuk Pięknych, wybudowanym kilka lat temu dokładnie naprzeciw starego Muzeum, po drugiej stronie ulicy. Ale najpierw: co to jest surrealizm?

Najprościej byłoby powiedzieć: kolejny owoc wrodzonej człowiekowi potrzeby fantastyczności i dziwności. O zakorzenieniu tego rodzaju ciekawości świadczą już malowidła paleolityczne wewnątrz grot, np. wizerunki czarowników w Dordogne. Tamte można by wytłumaczyć naturą ówczesnych wierzeń (pospolicie zwanych magią). Mamy jednak potem egipską Księgę Zmarłych, błękitne demony Etrusków, rzeźbę średniowieczną, maskary katedr gotyckich, olśniewające iluminacje manuskryptu zwanego Apokalipsą z Saint-Sever w Gaskonii (XI w.). Człowiek zawsze spoglądał, jak Alicja w Krainie Czarów, na drugą stronę lustra. Hieronim Bosch, Grünewald, Peter Brueghel, Tom Ring, Urs Graf, Monsu Desiderio, Bracelli, mediolańczyk Arcimboldo malujący twarze porośnięte warzywami i kwiatami. Cygarem maczanym w fusach kawy Wiktor Hugo wykonał wizjonerskie rysunki (można je oglądać w jego dawnym domu, obróconym na muzeum, na placu des Vosges). A halucynacje Gustawa Doré, demoniacki karnawał Jamesa Ensora... U nas – intrygujące wizje Wojtkiewiczza. Ograniczamy się tylko do Europy!

Epoka kryzysów i wstrząsów, jakim od początku okazał się ten przeklęty wiek XX, doskonale inspirowała artystów do fantasmagorii i koszmarów. Ale wszystkie lakoniczne wyjaśnienia cierpią zawsze na niedostatek treści. Jest ona na ogół głębiej zakorzeniona. Surrealizm był jednym (nie najwcześniejszym) nurtem wzbierającej rzeki zwanej Nowoczesnością. W takim razie: co to jest nowoczesność? Znowu kusi objaśnienie zdawkowe. Na przykład: w pewnej chwili artystów przestało zadowalać naśladowanie natury – i wtedy wyłoniła się nowoczesność. Ileż tu jednak nieścisłości! Zwykłe naśladowanie natury nigdy człowiekowi nie wystarczało, nawet w dziecięcych początkach

sztuki jaskiniowej. Siła przeinaczenia – pod naciskiem idei, religii, symboliki – w każdym okresie decydowała o wizerunku. Dominique Ingres, uważany za pedantycznego realistę (niesłusznie!) zaleca sporządzanie „kopii poprzedniej kopii”. To wspaniałe ujęcie procesu odkształcania wizerunku modelu. Bywało to odkształcanie różne i w rozmaite strony pchnięte, ale nieuniknione. Ono zawsze rekapitułowało wizję. Podręcznikowo biorąc, źródeł nowoczesności upatruje się we francuskim impresjonizmie z drugiej połowy XIX w. Co jednak począć z niezbitym faktem, że to właśnie oni, impresjoniści, postanowili przeliczyć stopień wierności naturze? Zachowując naturalistyczny rysunek, zdynamizowali zjawisko barwy, dotychczasowe konwencje koloru zastąpili prawami optyki. Więc kiedy zaczyna się sztuka nowa?

* * *

Pod koniec ubiegłego stulecia wzajemny stosunek artystów i publiczności dramatycznie się skomplikował. Na jakiś czas (póki nie zwycięży snobizm) nastąpiło zerwanie. R.G. Collingwood, wybitny historyk i filozof sztuki, uważa, że artyści stale, w pewnych odstępach czasu, zaskakiwali swoją klientelę. O ile nauka i filozofia w zasadzie postępują wciąż dalej, to sztuka – osiągnąwszy w określonych ramach szczyt rozkwitu – od razu podlega degeneracji. Jakby zdobyta poprzednio doskonałość nigdy nie popłacała. Collingwood podaje przykłady: ceramika z Samos, rzeźba saska, dramat elżbietański, malarstwo weneckie. Jeżeli dziejami sztuki w ogóle rządzi jakieś prawo, to nie jest to reguła postępu, tylko fenomen kolejnych reakcji. Równowaga życia estetycznego jest równowagą chwiejną. Najlepiej to widać w okresie tzw. nowoczesności.

* * *

Sztuki plastyczne są sposobem pojmowania świata drogą wizualną. Nie posługują się metodą umownych znaków (liczb i liter) ani metodą doświadczalną czy imaginacyjną (jak w mitologii). Sztuka jest wciąż żywym pytaniem stawianym światu za pomocą zmysłu wzroku. Jej historia przedstawia się jako łańcuch rozmaitych form percepcji wizualnej. Trzeba dodać, że człowiek nie postrzega po prostu tego, co jest do zobaczenia. To złudzenie! Widzimy tak, jak nauczyliśmy się widzieć. Kierujemy się nawykami, konwencjami, arbitralnym wyborem. Inaczej mówiąc, nasze doznania wizualne są powierzchow-

ne i selektywne, lekceważą znaczną część tego, co mamy przed sobą, i przeinaczają to, co odbieramy. W założeniu (rozgłaszając to w niezliczonych teoriach) Europejczyk pochlebia sobie, że dąży do przedstawienia rzeczy takimi, jakimi są. Jednak to po prostu nieosiągalne! Sztuka była i pozostanie subiektywną konstrukcją rzeczy odbitych w aparaturze oka. Doskonale to ilustruje wynalazek perspektywy, który oczarował najpierw Greków i został zrationalizowany w okresie Renesansu. Perspektywa jest tylko jednym z przewodników ludzkiej inteligencji. Perspektywa renesansowa przybrała charakter metodyczny i rozumowy. Ale już da Vinci w swoich traktatach powątpiewał, czy to metoda wystarczająca. Nie wiadomo wtedy, że poza Europą traktowano tę samą kwestię odmiennie i to na wiele sposobów.

Nie od rzeczy będzie tu o tym wspomnieć, podając kilka przykładów. W Chinach rozróżniano co najmniej trzy rodzaje perspektywy. Zalecano m.in., aby „malować tak, jak się pisze”. Podpowiadała to już sama technika, malarz operował pędzlem trzymanym pionowo pozostając w pozycji siedzącej i nieruchomo. Wykluczało to typowe dla nas sprawdzanie efektów na odległość i z różnych punktów. Klasyczne malarstwo chińskie jest harmonijnie skojarzone z wiekową tradycją kaligrafii. W sąsiedniej Japonii też używano różnych perspektyw. Jedną z nich, zwaną fukinuki-yatai, oznacza widok z góry, dosłownie: „z odsłoniętego dachu”. Te przykłady nie wyczerpują różnorodności rozwiązywanego, w zależności od cywilizacji i czasu, zagadnienia perspektywy. W naszej epoce sprawa postrzegania świata została znacznie posunięta i rozszerzona. Wskazał temu drogę, w pewnym stopniu, Leonardo. Poprzednią metodę komplikuje m.in. nieunikniony czynnik psychologiczny. Podważa zasadę racjonalną. Przestrzeń emotywna, decydująca w sztuce innych ludów, widzenie dziecka i tzw. prymitywów okazuje się nie mniej realne niż prawa zaczerpnięte ze świata mechaniki i przemysłu. Można posunąć się dalej: to właśnie tamta emotywna percepcja jest wyrazem wrodzonego człowiekowi odczucia rzeczywistości, gdy tymczasem przestrzeń zorganizowana za pomocą geometrii Euklidesowej okazuje się tylko operacyjną, praktyczną specjalizacją, pożyteczną, ale jak każda specjalizacja – zubożającą.

Nigdy się nie dowiemy, ile wyższości duchowej, jakiej dyscypliny medytacyjnej byłoby znowu trzeba, aby odzyskać dziewiczość patrzenia, aby nawrócić do rudymentów wrażliwości. Pisał o tym Goethe, rozważał to Bergson, zbliżał się do tamtych miar Proust w swojej arcypowieści. A ileż cudownego zdziwienia było w obliczeniach Uccella i nawet Michała Anioła, Leonarda, Van Eycka czy Brueghla!

Próżno tej bezpośredniości szukać w modernizmie, który jest produktem znudzenia cywilizacyjnego i przemądrzałej analizy. *Cierpliwe więzy, jakie stulecia zadzierzgnęły między ziemią a obrazami, zostały potargane w ciągu zaledwie paru dziesięcioleci, na naszych oczach* (to cytāt z „Rozważań o stanie sztuk pięknych”, Jeana Claira, mądrej, nie znanej u nas książki; od kilku lat trzymam ją na wyciągnięcie ręki!).

* * *

Za inspiratora nowoczesności uważa się Paula Cézanne’a. Był on nie tylko pierwszorzędną wielkością w sztuce europejskiej, ale również człowiekiem wzbudzającym ogromną sympatię. W swoim Aix-en-Provence, u podnóża łańcucha wzgórz Saint-Victoire, pracował jak wyrobnik i umarł nieomal podczas pracy, wracając z codziennych studiów natury. Nie miał wątpliwości, że całe postrzeganie ludzkie to wielki chaos. W liście do przyjaciela, Joachima Gasqueta pisze, że ten bełład trzeba uporządkować i że człowiek jest w stanie tego dokonać drogą poszukiwań i koncentracji. Drażył i pogłębiał swoją analizę widzenia dążąc do syntezy. Błędem byłoby przypisywać Cézanne’owi wszystkie ekstrawagancje nowoczesności – jego ideałem był swoisty klasycyzm! Ale wbrew temu stało się tak, że w XX w. nie było ani jednego znaczącego artysty, który by nie zaczerpnął z tego czy owego aspektu dzieła samotnika z Aix. Kilka lat przed jego śmiercią, w 1900 r., młody Maurice Denis namalował znamienny obraz: „Hommage à Cézanne”. Wokół mistrza skupieni są wybijający się malarze nowego pokolenia: Bonnard, Vuillard, Redon, Russel, Sérusier i Denis. Była to rzeczywiście data przełomu. Nie żył już Van Gogh i Seurat, Gauguin udał się na swoje ostatnie dobrowolne wygnanie i niebawem umarł w niedostatku na Markizach. Degas był ślepy, Toulouse-Lautrec – umierający. Tylko Monet i wspinały się starzec Renoir wciąż malowali. Ale w aurze epoki wirowały nowe dążenia, Paryż stawał się mekką całego modernizmu, tam zdążali zewsząd, nawet z carskiej Rosji, młodzi, żądni odkryć artyści. Z długiej listy tzw. nowych kierunków tylko futuryzm i ekspresjonizm narodziły się poza Paryżem (we Włoszech i w Niemczech).

Bo cóż to była za epoka! Targał ludźmi niepokój, dręczyły wątpliwości co do kierunku cywilizacji. Polityka i demagogia wykorzystują ten stan umysłów. Jak zwykle, tak i tym razem sztuka okazała się barometrem napięć i złudzeń. Gdyby Cézanne, przepelniony wolą harmonii, dożył owych czasów, ogarnęłaby go zgroza! Ciżba koncep-

cji, tendencji (żeby nie powiedzieć: zwykłych kawiarnianych pomysłów, jak ruch dada w Szwajcarii) miotająca umysłami. Keats pisał: artysta ma naturę kameleona zdolną zaszokować najcierpliwszego filozofa. Jak muchy do lepu Ignęli do każdego „wynalazku” młodzi ludzie, Francuzi, Anglicy, Amerykanie, Rosjanie, Polacy, Włosi, Niemcy. Nawet Japończycy. Słynna École de Paris była najbardziej internacjonalnym zjawiskiem o jakim twórcy bolszewickiej międzynarodówki nawet nie marzyli. Niektóre stronicie „Lejzorka Rojtszwańca” Erenburga przedstawiają te stosunki we wspaniałej karykaturze.

* * *

Naczelny mentor i organizator surrealizmu, André Breton, nawiązał (również personalnie) do efemerycznego dada. Apollinaire poddał słowo: „surrealism” jest wyjęty z tytułu jego sztuki z 1917 r. („Les Mamelles de Tiresias, drame surréaliste”). Już w rok po wojnie powstaje pismo założone przez Bretona i Soupaulta, „Littérature”. Nie należy zapominać, że ruch Bretona, w który wkrótce zaangażują się także coraz liczniejsi artyści plastycy, tkwił korzeniami w pomyśle ściśle literackim. Breton objaśnia i lansuje słynną teorię „pisarstwa automatycznego”. Dość mechanicznie zostaje to transplantowane w sztukę. Papież surrealizmu, jak zwano Bretona, długi czas powoływał się na Freuda. Pojechał nawet do Wiednia, żeby to usankcjonować. Na próżno! Twórca psychoanalizy w liście do Zweiga (1938) napisze: *Surrealistów, którzy zdaje się, przyjęli mnie za swego świętego patrona, wciąż jestem skłonny uważać za stuprocentowych wariatów. Może lepiej byłoby powiedzieć: za wariatów w 99%, jak się mówi o alkoholu.*

Poczynając od 1924 r. dołączyli do Bretona artyści: T. Tzara, Hans Arp, Max Ernst, Peret, Juan Miró, Masson, Tanguy... Historię narastania ruchu traktujemy z grubsza, nie wymieniając pamfletów, jakimi Breton wojował (np. Anatola France’a nazwał w tytule artykułu „Trupem”), nie zatrzymując się nad tendencjami politycznymi i akcesem do komunizmu. Istotny był rodowód literacki tego przedsięwzięcia, które usiłowało uchodzić za system estetyczno-filozoficzny. Poważny odłam malarzy odziedziczył tę literackość, akcentowaną zwłaszcza w tytułach dzieł. Linia gruntowniej związana z naturą plastyki idzie – przede wszystkim – od Chirico, autora tzw. wnętrz metafizycznych, i od Marcela Duchampa, twórcy tzw. ready-made. Dopiero około 1929 r. pojawiło się w orbie Bretona najgłośniejsze, przynajmniej w opinii tzw. szerokiej publiczności, nazwisko: Salvadora Dalí. Breton będzie się od niego, z różnych przyczyn, odżegnywać, ale to

nie zmienia faktu, że właśnie Dali do dziś symbolizuje surrealizm. Prowokujący pseudosystem był bardzo luźnym naczyniem gromadzącym artystów różnych indywidualności i dążeń. Nie zdołał tego pozlepić niezmordowany doktryner Breton, choć bardzo się starał. W różnych momentach dołączyli doń Giacometti, Picabia, Kurt Schwitzer, Paul Delvaux, Matt, Dominguez, Lam, Man Ray. Jeżeli pominąłem jakieś nazwisko, to się tym nie martwię. W 1930 r. uznany został za surrealistę Belg René Magritte. Ruch miał charakter międzynarodowy, przynajmniej w Europie.

* * *

Trzeba wypunktować jego główną zasługę: przyczynił się – ale czy bardziej od innych kierunków nowoczesności? – do uwolnienia wyobraźni wizualnej ze schematów racjonalizmu. Odciał się od dotychczasowych konwencji. Tylko że to samo można (i trzeba) powiedzieć o wszystkich trendach nowoczesności, o Klee, Picassie, o rzeźbiarzu angielskim nazwiskiem Moore, tworzącym swoje „dziurawe” posągi, i o kilkunastu jeszcze wybitnych twórcach także z ostatnich czasów, z Jacksonem Pollockiem czy Francisem Baconem na czele... Wszyscy oni tkwią w jakiejś mierze w glebie kubizmu, fowizmu, ekspresjonizmu, abstrakcjonizmu i surrealizmu. Była to wspólna ziemia rodząca niespodzianki i rewelacje, które zresztą niezwykle szybko się starzały. Rzecz w tym, że sprzeczności nie zaszkodziły dynamizmowi sztuki modernistycznej. Pobudzały ją do kolejnych pomysłów.

Filozofowie surrealizmu, z Bretonem na czele, usiłowali dokonać czegoś z definicji niemożliwego: ujarzmić podświadomość. Ujarzmiona – przestawała być podświadomością! Zdaje mi się, że w paru miejscach tego artykułu pozwoliłem sobie na ton odrobinę szyderczy. Aby to zrównoważyć, przytoczę mały fragment studium Marcela Raymonda „Od Baudelaire’a do surrealizmu” (w Polsce nigdy nie tłumaczonego): *Istota przesłania surrealizmu leży w jego apelu o totalną wolność umysłu, w sugestii, że życie i poezja znajdują się „gdzie indziej” – i że tylko od nas zależy dotarcie do tego miejsca; że życie i poezja w pewnych krańcowych punktach stykają się ze sobą i mieszają – demaskując zakłamanie świata, dowodząc, że kości wciąż jeszcze nie zostały rzucone, że wszystko jest jeszcze do uratowania...* Krytyk przypisywał surrealizmowi pobudzenie i rozbudowanie wrażliwości metafizycznej.

* * *

Zatrzymam się przy paru twórcach, zgodnie z subiektywnym upodobaniem. Jakby na początku surrealizmu, choć rozwijał się znacznie

wcześniej i niezależnie, plasuje się Giorgio de Chirico, Włoch urodzony w Grecji. Apollinaire mówił o nim, że jest *najbardziej zadziwiającym malarzem młodego pokolenia*. Tworzył tzw. wnętrza metafizyczne, gdzie wielką rolę gra czynnik pustki, oznakowanej obiektami quasi-antycznej architektury, np. arkadami, wśród których błądzą emblematyczne figury. Dzieło Chirico jest owocem wyobraźni, jeżeli można się tak wyrazić, w stanie czystym. Z przyjemnością myślę o Paulu Klee, który w tłoku nowoczesności obrał sobie miejsce osobne i znakomite. Oto słowa z jego własnego epitafium: *Pozostaje w swojej immanencji nieuchwytny, albowiem przebywam równie dobrze wśród umarłych, jak i wśród istot jeszcze nie narodzonych. Nieco bliższy serca kreacji, niż to zwykle ma miejsce, a przecież nie na tyle, na ile bym sobie życzył*. Ze swoją zachwycającą lekkością form, mających coś z pokoju dziecięcego, przy tym bardzo serio traktujący sztukę, Klee był jednym z jej czarodziejów, tak samo (choć inaczej!) jak Picasso czy Kandinsky. Jego malarstwo cechuje muzyczność i poezja, bezpośredni świeży liryzm i wysoka, zdyscyplinowana świadomość techniczna. Również Maxa Ernsta, choć łączyła go trwała przyjaźń z czołowymi surrealistami, można uważać za osobowość odrębną. W pewnym sensie jego dzieło zaprzecza doktrynie Bretona, że sztuka nie powinna wyrażać żadnego celu estetycznego. Kołaże i tzw. frotaze Ernsta (był wynalazcą tej techniki) cechuje oczywiste piękno – niezależnie od mniej czy więcej zrozumiałych znaczeń zawartych w tytułach.

Wchodząc na salony montrealskiej wystawy, miałem w pamięci pewne dzieła Magritte'a, np. ogromne jabłko wypełniające całą ramę okna. Obraz ten jest własnością muzeum w Toronto. Po dwóch godzinach pilnego oglądania kompozycji malarskich i przedmiotów (np. gigantycznego cygara) oraz układów w pewnej mierze rzeźbiarskich, po cierpliwym obejrzeniu filmu ukazującego Magritte'a w kameralnych sytuacjach (np. przy stole), które chciały uchodzić za wieloznaczne, ale wydawały się raczej pokazem niezbyt interesujących sztuczek – opuściłem wystawę z tzw. mieszanymi uczuciami. Magritte urodził się w 1898 r., studiował w akademii brukselskiej. Interesował się najpierw futuryzmem i kubizmem, bez szczególnych konsekwencji. „Zagubiony dżokej” z 1926 r. dowodzi już poddania się poetyce surrealizmu, choć w sposób bardziej formalny artysta przystąpi do tej grupy kilka lat później. Magritte i Paul Delvaux są najbardziej znanymi przedstawicielami tego kierunku w Belgii. Autor „Dżokeja” obiera sobie raz na zawsze manierę malarstwa iluzjonistycznego. Termin „trompe-l'oeil” („malarstwo mylące oko”) może być zasadniczo zastosowany do jego dzieła, ale moim zdaniem niesie dawniejsze

i bardziej znaczące skojarzenia. Trompe-l'oeil nie było pozbawione uroku w naiwnych czasach Apollodorosa i Zeuksisa. Ten ostatni rzekomo potrafił tak wyobrazić pędzlem winogrona, że zlatywały się ptaki i dziobały malowidło. Kłopot w tym, że o greckim malarstwie wiemy tylko z przekazów. W Europie nowożytnej technika trompe-l'oeil zawsze była rekompensowana wartościami czysto malarskimi. Magritte nie dba o to, malując liczne swoje cykle, jak np. „przedmioty zabłąkane” czy „zbiegi okoliczności”. Chodzi mu zawsze o zadziwienie, o anegdotyczne skojarzenie przedmiotów w zaskakujących sytuacjach. Cykl „przedmioty zabłąkane” to rzeczy i postaci przemieszczane wbrew fizyce z innymi rzeczami. Np. „Podpis in blanco” przedstawia amazonkę w lesie, gdzie drzewa przenikają przez konia i jeźdźcę. Gdzie indziej obraz na sztalugach, pejzaż, łączy się płynnie z pejzażem za oknem. W przypadku „zbiegów okoliczności” przedmioty obierają sobie miejsca, gdzie logicznie biorąc nie mogą się znajdować: fortepian na lustrze lodu ślizgawki albo owo jabłko w ramie okiennej. Czasem te pomysły są dowcipne: gdy oglądamy parę butów ze sznurowadłami, ale w postaci skóry zdartej ze stóp, osobliwego skalpu stóp, z pięcioma palcami. Najczęściej pomysły są nie tyle dowcipne, ile natrętne: ktoś nad talerzem, z widelcem i nożem – manipulujący dodatkowymi rękami. Autorzy wystawy nazwali ją „tematyczną”, co lepiej pozwala się zorientować w metodzie Magritte’a, polegającej najczęściej na rozwijaniu motywów w ciągu wielu lat i na powtórzeniach, udoskonalaniu tematu, oraz na reinterpretacji.

Bardzo liczna publiczność (w Montrealu dość dawno nie było ekspozycji z tak głośnym nazwiskiem) w skupieniu przechodzi z sali do sali, usiłując odczytać rewelacje ukryte w tych wieloznacznościach. Można jednak przypuścić, że w epoce obrazów komputerowych (np. w reklamie i filmie), gdzie każdą najwymyślniejszą fantazję da się z łatwością a niezmienną precyzją odrysować i odmalować – ludzi nic już naprawdę nie jest w stanie zaskoczyć. Zawsze będzie zaskakiwać i czynić wrażenie tylko dzieło prawdziwej sztuki. Czy można to odnieść do Magritte’a? Mam co do tego wątpliwości.

Założenie kompozycji Salvadora Dali jest analogiczne: epatowanie sytuacją absurdalną. Łamie przedmioty, których sens i materia nie znoszą żadnego przełamывania i ugniatania. Na jednym z obrazów wielki zegar ścienny wsi jak szmata. Dali eksploatuje swoje wrodzone poczucie gestykulacji. Jego „Przeczcucie wojny domowej” z 1936 r. (znajdujące się w Filadelfii) robi wrażenie swoją nieprawdopodobną hiperstrukturą. Dali urodził się w Katalonii, jak Miró; zgodnie ze swoim temperamentem posługuje się fantazją o nieporównanie więk-

szym rozmachu niż Magritte, wyglądający przy nim potulnie i drobno-mieszcząsko. Hiszpan chlubił się aktywnością, jak to nazwał, paranoiczno-krytyczną i w ciągu kilku dziesięcioleci potrafił osadzić się dobrze we współczesnej opinii. Jego domeną był gwałtowny ruch, sensacja (słynna „Płonąca Żyrafa!”) i umiejętna wyprzedza obsesji, prawdziwych czy rzekomych (erotyzm, skatologia, sadyzm, rozkład). Już w 1934 r. wyparł się go Breton, nie mogąc mu rzekomo darować powoływania się na gładką technikę Meissoniera, piewcy batalii Napoleona. Salvador Dali to niedościgniony mistrz autoreklamy, zresztą niewybrednej. Pisał, popisывał się, otoczył się rodzajem osobistego teatru, zapuścił sobie zabójcze wąsy i spreparował mefistofelesowską fizjonomię. Kiedyś w Kadyksie dostał podobno list z napisem „Hiszpania” i rysunkiem jego wąsów, bez adresu. Wąsy odegrały rolę ideogramu.

* * *

Jak to wszystko zrekapitulować? Sztuczki magiczne Belga Magritte’a raczej nużą, niż intrygują. Spielberg w swoich filmach – a nie tylko on! – robi sztuczki w znacznie większej skali i dalej posunięte w swym weryzmie. A w malarstwie musi być widoczna i odczuwalna ręka malarza, oko malarza wrażliwego jak emulsja na zmysłową jakość świata. W obrazie musi być jakość malarska. Tego nie ma ani w kameralnym cyrku Magritte’a, ani w operze historycznej Dalego.

Jednak jakąś zasługę – pozamalarską? – trzeba surrealistsom przyznać. W krzykliwy sposób wskazali na rzeczywistość wielowymiarową kryjącą się pod fizycznymi pozorami i zamazaną pospolitością, ujętą w kanon naszego przyzwyczajenia. Zrobili w zasadzie to samo, co znacznie wcześniej sygnalizował polski matematyk i malarz, Leon Chwistek, pisząc w bardzo interesującej rozprawie o „wielości rzeczywistości”. Z czym przecież także obcował – nie nazywając tego po imieniu – Jacek Malczewski, malarz pełnych zwiędów, rusałek i chimery. Surrealiści rozkręcili swoją akcję za pomocą wielkiej aparatury literacko-artystyczno-filmowej (Buñuel!), no i mieli ten awantaż, że ich bazą operacyjną nie był Kraków, tylko Paryż.

Dzieła Marca Chagalla, pozbawione doktrynerstwa, czysto malarskie i głęboko poetyckie, znacznie lepiej i więcej mówią o cudowności świata, o szansach przełamania praw inercji i granic materialności. A to dlatego, że Chagall jest w całym tego słowa znaczeniu malarzem i poetą. Tym niemniej podskórny nurt surrealizmu wciąż wypływa na powierzchnię, również w naszych czasach, bo to, co w tej nazwie się zawiera, nie jest wymysłem – to ta przysłowiowa druga strony księżycy.

Z niedzieli na niedzielę

I niedziela adwentu

Błądzenie – i bolesne uświadomienie sobie, że to, co wydawało się nam wolnością, było tylko dryfowaniem. Nie otrzymywaliśmy jednak znaku od Boga, że droga była zła, niewłaściwa. Zaczynamy więc – jak zwykle – od znalezienia winnego: to przecież Bóg zezwolił na nasze błaganie się czy odstępstwo. Szukamy jednak tytułu do Bożej interwencji.

Początek przemiany kryje się w słowach: „A jednak, Panie...” – pomimo wszystko, bez względu na nasze postępowanie.

Czujność wobec Przyjścia. Czujność dobra i zła, z nadziei albo z lęku. Może ta druga jest nawet gorsza niż przespanie Przyjścia?

II niedziela adwentu

Zanim będziemy gotowi na spotkanie, na Przyjście, zostaniemy do niego przygotowani. Wezwanie jest kategoryczne, niejako poza wyborem. Problem naszej gotowości: mamy być gotowi zawsze. Dlatego św. Piotr neguje relacje czasowe. Ten bowiem, komu zależy na spotkaniu, zawsze jest do niego gotowy. To nie jest problem czasu, ale pragnienia i miłości. Nie o jednorazowy zryw tutaj idzie, z okazji adwentu czy Bożego Narodzenia na przykład, ale o postawę gotowości.

Pozorne zwlekanie ze strony Boga uczy nas cierpliwości. Miwiamy pretensję, że w czasie modlitwy nic się nie dzieje, że Bóg nie odpowiada właśnie wtedy, gdy chcemy Mu poświęcić kilka minut. A co z resztą czasu?

Sens Przyjścia: nie zniszczy i nie zmiażdży swą doskonałością. Dyskrekcja i delikatność Tego, który ma przyjść.

III niedziela adwentu

W postawie Jana uderza bezinteresowność i przezroczystość. On, który jest już bezpośrednim poprzednikiem Mesjasza i człowiekiem posłanym przez Boga, nie liczy się, jest tylko (aż?!) Głosem. Nie ma w nim cienia wyższości wobec tych, do których mówi. A to dzięki poczuciu proporcji i znajomości własnego miejsca.

Problem autodefinicji nas, chrześcijan, jako ludzi postanych przez Boga. A także dyskrekcji czy roztropności w takim sobie przedstawianiu. Wystarczyło przecież, by w tym, co robił Jan, było coś intrygującego dla otoczenia, coś, co nie pozwalało przejść wobec niego obojętnie, stanowiło problem, wreszcie zmuszało do zastanowienia się i do pytania: kim jesteś. Pytali – i dostali odpowiedź.

Jan mówi: Ten, który ma przyjść, jest już wśród was. Czy umiecie Go rozpoznać?

IV niedziela adwentu

Dawid chciał zrobić coś, co wydawało się mu najlepsze, co najpełniej miało wyrazić jego wdzięczność wobec Jahwe: zbudować Mu dom. Tymczasem jego piękne pragnienie, dobrze przyjęte przez proroka Natana, zostało zanegowane.

Gdyby zbudował Bogu dom, miałby poczucie, że rachunek jest wyrównany, że się odwdzieczył. Wiele otrzymał, ale przecież dał też niemało. (Jakież to bardzo ludzkie...) Ale także ograniczyłby Boga, sprowadził Go do wyobrażalnej dla siebie formy – skoro bogowie mieszkają domy i Jahwe mieć go powinien.

Bóg oczyszcza tę gotowość Dawida. Ofiaruje mu jeszcze coś więcej – to, co przekracza wszystkie jego doświadczenia i pragnienia: obietnicę. Dawid nie spodziewał się jednak, że nie w pałacu, który postawił dla siebie, ma przyjść na świat jego Potomek. Że o inne królestwo i panowanie tutaj chodzi.

Boże Narodzenie (msza w nocy)

Naród kroczy w ciemnościach, ale przecież idzie. Gdyby nie jego gotowość, poszukiwanie, na nic by się nie zdała światłość – nie miałyby kogo prowadzić.

Św. Paweł formułuje pewien program „chrześcijańskiego minimum”. Wśród rozumnej i sprawiedliwej codzienności mamy być pełni „błogosławionej nadziei” i oczekiwać Przyjścia. Kłopot tylko w tym, by tej Pawłowej równowagi nie naruszyć, by wśród troski o ubogich i innych problemów społecznych nie zapomnieć, że tak naprawdę jesteśmy tu ze względu na ową nadzieję.

Pierwsze słowa anioła: *Nie bójcie się*. To co święte, może przerażać i odpychać. Dopiero gdy wezwanie rozproszy w nich lęk, mogą otworzyć się na spotkanie.

Okoliczności, w których pasterze słyszą dobrą nowinę, są takie, jakie być powinny – niezwykle: aniołowie, światłość, głosy z wysoka.

Tymczasem to, co napotykają, jest tak bardzo powszednie: niemowlę i żłóbek.

Niedziela Świętej Rodziny

Bóg wśród ziemskiej zwyczajności, normalnego rytmu pracy i odpoczynku, relacji rodzinnych i społecznych. Bez jakiegokolwiek niezwykłości i cudowności.

Spotkanie z Symeonem wprowadza jakiś kontrast, zaburzenie. Dotąd dla Maryi wszystko, co wiązało się z Bożą obietnicą, było takie piękne i radosne. Słowa starca po raz pierwszy uświadomiły jej coś zupełnie innego.

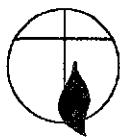
To także kontrast wobec pokłonu pasterzy. Przyjście zmieniło nawet tych, którzy znaleźli się poza nawiasem oficjalnego społeczeństwa. Więcej, w osobach pogańskich mędrców złożyły Bogu hołd najwyższe ludzkie wartości: mądrość i władza. Tymczasem...

Niedziela Chrztu Pańskiego

To chyba jedno z najpiękniejszych określeń Tego, który ma przyjść: *Nie złamie trzciny nadłamanej, nie zgasi knotka o nikłym płomyku*. W nim wyraża się najwyższa delikatność Bożego działania, a zarazem – jest to jakaś norma dla nas. Nawet zbyt entuzjazm w dzieleniu się doświadczeniem miłości Bożej może być dla kogoś raniący: jego Bóg obdarzył, mnie nie...

Chodzi więc o wielką dyskrecję i roztropność. Trzeba przecież tylko delikatnego podmuchu, by nikły płomień zajaśniał prawdziwym blaskiem.

Piotr Urbański



sesje - sympozja

**GDY
NIEWYGODNYM PRAWDOM
TOWARZYSZY
LODOWATE MILCZENIE**

*Struktury
młodzieżowe
w procesie
demokratyzacji*

**Forschungsgruppe Jugend
und Europa,
Centrum für Angewandte
Politikforschung
Warszawa, Motycz Leśny
k. Lublina,
25-30 VI 1996 r.**

Marek Frysztański, polski organizator wycieczek młodzieżowych, był przekonany, że znając angielski, dogada się z całym światem. Musiało upłynąć trochę czasu, zanim uświadomił sobie, że na Litwie łatwiej poradzi sobie po polsku. Dziś, nieco ironicznie, swoim chybionym usiłowaniami złagodzenia historycznie obciążonych stosunków Polski z małym sąsiadem za pomocą wyboru neutralnego języka nadaje miano political correctness.

To, że młodzież z obu krajów bardzo boi się wzajemnie dotknąć, widać było wyraźnie podczas międzynarodowego spotkania młodzieży w ośrodku kształceniowym niedale-

ko Kowna (polska część programu odbyła się w Warszawie i w Motyczu Leśnym k. Lublina, gdzie polski współorganizator, Fundacja „Szczęśliwe Dzieciństwo”, prowadzi Polsko-Niemiecką Akademię Młodzieżową). Gdy M. Frysztański przypomniał uczestnikom niemiecko-polsko-litewskiej inicjatywy całą przeszłość, z którą dotąd nie zdołano się uporać, przełamwał pewne tabu. Jak mówi, *młodzi Polacy są pełni romantycznych wyobrażeń o państwie litewsko-polskim i mimo zwątpień szukają tego, co wspólne*. Z kolei dla młodszego pokolenia Litwinów wspólne państwo jest niezbyt chwalebny rozdziałem historii. Starają się raczej wzmacniać własną tożsamość jako niezależnego narodu, jak podkreśla Zivlilas Gailius, pedagog z udzielającego spotkania gościny kowieńskiego stowarzyszenia młodzieżowego AC Patria.

Próba wolnej od uprzedzeń dyskusji na temat niewygodnych prawd, jaką podjął Frysztański, wywołała u polskich uczestników inicjatywy – skierowanej wyłącznie do liderów – zakłopotanie, a w grupie litewskiej lodowate milczenie. Trudno nie zauważyć analogii z trudnościami, jakie towarzyszyły niegdyś przez długi czas stosunkom między Polską a RFN. Z tego powodu Centrum für Angewandte Politikforschung – CAP (Centrum Badań Politycznych), które od lat działa w Monachium na rzecz porozumienia młodzieży polskiej i niemieckiej, uczyniło z planowego przygotowania polsko-litewskich spotkań młodzieżowych główny punkt swojej tegorocznej pracy. Za wzór przejęcia od konfrontacji do kooperacji służy współpraca niemie-

cko-polska, która uzyskała ramy instytucjonalne przez założenie w 1993 r. Deutsch-Polnisches Jugendwerk – DPJW (Niemiecko-Polskiego Stowarzyszenia Młodzieży), wzorowanego na podobnym stowarzyszeniu niemiecko-francuskim (Deutsch-Französisches Jugendwerk – DFJW).

Oczywiście, nie można łatwo przekładać doświadczeń kooperacji polsko-niemieckiej na współpracę Polaków i Litwinów – mówi Eva Feldman, kulturoznawca i współpracownica CAP, która wraz z Andreą Mewaldt kieruje inicjatywą. Proste przenoszenie wzorców byłoby chybione choćby z tego powodu, że punkty wyjścia w obu krajach znacznie od siebie odbiegają: Polska, w której „proces transformacji” także w dziedzinie pracy z młodzieżą jest bardziej zaawansowany niż na Litwie, ma szerokie spektrum żywej i różnorodnej, niezależnej od struktur państwowych pracy z młodzieżą, która mogła się rozwijać obok związków z czasów komunistycznych. W sąsiednim kraju zaś odpowiedzialni mocno odcięli się od przeszłości rozwiązując wszystkie państwowe organizacje komsomolskie. Podczas gdy bogate w doświadczenia polskie organizacje młodzieżowe, które nierazko powstawały jeszcze w podziemiu, musiały po upadku „żelaznej kurtyny” wrastać w swoją nową tożsamość jako związki mające demokratyczną legitymizację, litewskie organizacje młodzieżowe, jak mówi Arunas Kucikas, lider katolickiej AC Patria, jeszcze zajmują się trudnym poszukiwaniem swojego aktualnego profilu. Młodzi muszą się najpierw

nauczyć przejmowania odpowiedzialności i wolnego zaangażowania. Nadal trudno sobie wyobrazić, jak praktycznie organizować systematyczne spotkania młodzieży ponad granicami.

Tu koncepcja pracy formacyjnej z młodzieżą, jaką CAP stawia na pierwszym planie, oferuje pewne rozwiązanie. Jako podstawa służą powiązane ze sobą ośrodki formacji młodzieży, w tym „Turmvilla” w Bad Muskau, która stanowiła wzór dla domów młodzieży w Lublinie i Gdańsku, a także w Kułautuva na Litwie. Bad Muskau leży w Brandenburgii, we wschodnich Niemczech, dlatego współpracownicy tego ośrodka dobrze znają problemy obszaru, na którym dokonuje się transformacja demokratyczna.

Zasada równorzędnego partnerstwa przewija się przez całą inicjatywę, która może funkcjonować jedynie wtedy, gdy jej uczestnicy okazują sobie zaufanie i są gotowi nie unikać także drażliwych tematów. Grupy są nie tylko równo finansowane; duże znaczenie przywiązuje się do trójjęzyczności: żaden naród nie powinien czuć się pominięty, nawet jeżeli cierpi na tym spontaniczność spotkań. Stopniowo rosnące struktury mają być w przyszłości oparciem dla realizujących poszczególne działania. Jeżeli uczestnicy, którzy jesienią będą pytać młodzież w trzech krajach o perspektywę na przyszłość, nie będą mogli się porozumieć co do projektów, sama wspólna rama ośrodków formacji młodzieży nie będzie szczególnie przydatna: założenia teoretyczne trzeba wypełnić życiem. Tymczasem

udało się CAP pozyskać niemiecki Bundestag dla tego trójstronnego projektu – jeden z niedawno zainicjowanych projektów, „Szansa z młodzieżą”, zwraca się przeciw rosnącej w młodszym pokoleniu niechęci do polityki. To, czy politycy odczytają pozytywne strony tego przedsięwzięcia, obiecującego sukcesy w kooperacji z dalej na wschód leżącymi państwami – Rosją, Białorusią i Ukrainą – wiąże się z kolei w niemałym stopniu z porównywalnie niewielkimi kosztami, bowiem tworzenie nowych inicjatyw młodzieżowych potrzebujących stałego wsparcia finansowego nastrocza wiele trudności. Ponieważ współpracownicy projektu prawie bez wyjątku pełnią swoje funkcje honorowo, muszą szukać źródeł utrzymania. Tymczasem przestrzeń finansowa Niemiecko-Polskiego Stowarzyszenia Młodzieży, która rocznie musi się borykać z trudnościami dysponując jedną szóstą budżetu DFJW (42 mln marek), jest na wy-czerpaniu.

Thomas Veser
 tłum. Tomasz Grodecki SJ

sztuka

HARMONIA NATURY I ŁASKI

Jerzy Wolff
(1902-1985)
Malarstwo i rysunki

Muzeum Okręgowe
w Sandomierzu,
grudzień 1995 r. – maj 1996 r.
Muzeum Okręgowe
w Rzeszowie,
lipiec – sierpień 1996 r.

Wystawa, przygotowana przez Oddział Literacki im. Jarosława Iwaszkiewicza Muzeum Okręgowego w Sandomierzu, pokazana następnie w Rzeszowie w wersji nieznacznie skróconej, była pierwszą monograficzną prezentacją twórczości Jerzego Wolffa w stronach rodzinnych.

Urodził się w Pokrzywnicy, a wychował w Wilczycach koło Sandomierza. Dwór i stary kościół w Wilczycach, położonych w dolinie rzeki Opatówki o brzegach pokrytych morzem traw, dla tego artysty-wędrowca do końca życia stanowiły ojczyznę najbliższą. Wracał tu wielokrotnie z wielkiego świata. Tu przeżył lata okupacji. Po II wojnie powroty te okazały się możliwe tylko w snach, w zapisywanych z czułością wspomnieniach.

Na kilka lat przed śmiercią w takie słowa ubrał swoje marzenie

o przemienionej Ziemi: *Będę wtedy mieszkać w Sandomierskiem, w okolicy mojej... a będzie i co oglądać, bo ta Nowa ziemia (!) będzie jeszcze piękniejsza niż stara, a że Pan Bóg dobrze wie, jakiego mieszkania sobie życzę, więc wszystko na pewno po mojej myśli urządzi. W domu będę mieszkać drewnianym, modrzewiowym, w pięknym parku pełnym starych lip. W dole, nad łuką, będą trzy stawy. Łąki ogromne, kościół parafialny ten, który kochałem, drewniany. I niedalekie lasy – może nawet dawna sandomierska puszcza? Wszystko już mam w oczach. I tym żyję. Marzeniem o przemienionej Ziemi żyją też jego obrazy.*

Na wystawie otwartej w 10. rocznicę śmierci artysty udało się zgromadzić 78 płócien i rysunków wypożyczonych z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie, Poznaniu i Krakowie, z Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, muzeów w Lublinie i Rzeszowie, od Towarzystwa Opieki nad Laskami oraz osób prywatnych. Stało się to konieczne, ponieważ muzeum w Sandomierzu posiada tylko 4 prace Wolffa. Daje to pojęcie o trudzie organizacyjnym autora wystawy – Jerzego Krzemińskiego, który przygotował ponadto do druku tekst „Pamiętnika wystawy”. Prócz katalogu zawiera on cenne „Kalendarium życia i twórczości Jerzego Wolffa” opracowane przez Krzysztofa Harbaszewskiego oraz dwa eseje malarza: „Kościół” (rękopis w zbiorach muzeum w Sandomierzu) oraz „Chartres” (w zbiorach Biblioteki KUL). Obydwa ilustrują niezwykle emocjonalny stosunek artysty do stron rodzinnych oraz do sztuki francuskiego średnio-

wiecza. Oprawę plastyczną wystawy w Sandomierzu i w Rzeszowie przygotował Przemek Zamojski.

Twórczość Wolffa należy do nurtu kolorystycznego polskiego malarstwa współczesnego. Dzięki osobistym przyjaźniom z członkami grupy kapistów, choć oficjalnie do niej nie należał, przyjął za swoje założenia i cele, o które podjęli walkę: o jakość obrazu, który ma być przede wszystkim świętem dla oka. Wśród kolorystów malarstwo Wolffa jest może najradośniejsze, choć radość to powściągliwa, jakby wewnętrznie rozżarzona. Motywy obrazów, a były to najczęściej pejzaże, rzadziej portrety, martwe natury czy kwiaty, jak i u innych kapistów odgrywały rolę drugorzędną. Banalne chałupiny przykucnięte w dolinie, widok dachów śródmieścia, komórek na zapleczu domu, fragmenty domów przysłoniętych drzewami, doków z perspektywą na szare morze. Na jego obrazach podlegają one przemysłanym układom, rygorystycznie wytyczonym planom, harmonijnie zestrojonym barwom. Ład z tego wynikający jest wyrazem wielkiej kultury malarskiej, nabywanej długo, od lat wczesnego dzieciństwa.

Kontakt Wolffa ze światem sztuki zaczął się bardzo wcześnie, od momentu podjęcia przez rodziców, a po śmierci ojca artysty w 1905 r. przez matkę, licznych i coraz dalszych wyjazdów z malowniczego zaścianka. Najpierw do Warszawy, której gmach Zachęty stał się dla małego Wolffa polskim Luwrem. Z lat dzieciństwa pamiętał pokazaną tam wystawę obrazów Józefa Chełmońskiego. W wieku 10 lat z matką

i młodszym o dwa lata bratem, Gustawem, zwiedzał Antwerpię i Brukselę, a w drodze powrotnej do kraju także Berlin. W wieku 14 lat rozpoczął naukę w gimnazjum w Warszawie.

W domu wcześniej dostrzeżono jego uzdolnienia plastyczne. Kiedy w 1920 r. wyjeżdżał na studia do Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, miał za sobą prywatne lekcje rysunku rozpoczęte w 7. roku życia, lekcje malarstwa u Marii Gerson-Dąbrowskiej, córki Wojciecha Gersona, i u Stanisława Szygella, ucznia Jana Stanisławskiego, oraz krótki pobyt w pracowni Karola Tichego w warszawskiej Szkole Sztuk Pięknych, gdzie uczęszczał na rysunek wieczorny.

W Krakowie jego mistrzami stali się malarze o skrytyzowanych, silnych indywidualnościach: Ignacy Pienkowski, Felicjan Kowarski, na koniec Stanisław Kamocki. Żaden z nich nie trafił mu jednak do przekonania, tak że lata spędzone w ich pracowniach uznał w końcu za stracone. Równocześnie studiował grafikę u Jana Wojnańskiego. Grafice właśnie zawdzięczał pierwsze sukcesy artystyczne na wystawach w kraju i za granicą.

Jeśli się czegoś w Akademii zdołałem z malarstwa nauczyć – napisać po latach – to zawdzięczać to nie profesorom, a przede wszystkim kolegom. Przełomowy w twórczości Wolffa okazał się jego krótki wyjazd do Paryża w 1927 r. i spotkanie z przyjaciółmi kapistami, którzy już wtedy od trzech lat tego tam pracowali, spierając się ostro między sobą o nowe podejście do malarstwa. Dwa lata później znów wybrał się

do Francji, tym razem na dłuższy pobyt, z kaseta z farbami i przenośną sztalugą. Wyjeżdżał na Riwiere, do Marsylii, do Arles. W roku następnym wystawiał świeżo namalowane obrazy wraz z kapistami w Galerie Zak w Paryżu. Odtąd malarstwo będzie wypierać grafikę. *Przebywając w tak bardzo żywym mikroklimacie malarzkim, nie mogłem nie malować, nie mogłem widać do malarstwa nie wrócić.* Stało się tak w dużej mierze za sprawą Zygi Waliszewskiego, *ale ostatecznie powrót ten, konkretny, zawdzięczać i Cybisom.*

Udział w wystawach malarstwa organizowanych przez kapistów w kraju oraz wystawianie z artystami innych ugrupowań, takich jak „Zwornik”, „Pryzmat”, „Sztuka”, wreszcie i wystawy indywidualne, z których pierwsza miała miejsce w Galerie Art et Artistes Polonais w Paryżu, odnotowują krytycy sztuki w pochwalnym tonie. Chwytał również za pióro. W „Głosie Plastyków” (nr 1-6/1935) pojawił się jego pierwszy tekst drukowany, na temat zbiorów tworzącego się Muzeum Narodowego w Warszawie.

Recenzje, wstępy do katalogów wystaw i monografii malarzy, relacje z podróży i wspomnienia, a po wojnie także teksty o charakterze religijnym będą odtąd towarzyszyć jego działalności malarskiej, wystawienniczej oraz zaangażowaniu na rzecz środowiska plastycznego głównie przez udział w pracach Związku Zawodowego Polskich Artystów Plastyków. Po latach okupacji, które spędził w odosobnieniu, w ukończonych Wilczycach, już w październiku 1944 r. w Lublinie przystąpił

do działalności publicznej i związkowej. Publikował dużo, m.in. w „Odrodzeniu”, „Przeglądzie Artystycznym”, „Głosie Plastyków”, w „Problemach”, „Twórczości”. Wydał książkę o Aleksandrze Gierymskim.

Latem 1948 r. Wolff wyjechał na trzymiesięczne stypendium do Francji. Dwa tygodnie spędził w Chartres. Esej poświęcony średniowiecznej katedrze to tekst niezwykle. Udało się w nim artyście zwerbalizować przeżycia i myśli niemal niewyraźne: O budowli, której równowaga kamiennej konstrukcji mogłaby uchodzić za symbol ludzkiego naszego istnienia. Tego, czym ono powinno być w idealnej harmonii i natury i łaski. O ogrodzie zdobiących ją rzeźb i portalu głównym, w którym Chrystus w swojej mandroli jest porównany do wspaniałego, tajemniczego owocu z łupiny swej wynurzającego się niby – łupiny, która ledwie przed chwilą rozwarzyła się dla nas. I o witrażach – dziele bajecznej, niemal całkiem nadludzkiej wrażliwości dawnych mistrzów na barwę. Razem te barwy mówią o tym co ważne, najważniejsze, jedyne – są wyrazem jednego. A co kiedyś nazwano: *unum necessarium*. To znaczy, że jedno tylko ważne jest, reszta zaś... reszty można się wyrzucić, czasem należy. Ma się wrażenie, jakby między słowami, między wierszami tego tekstu o pokrętej składni, narastała i dojrzewała przemożna świadomość powołania kapłańskiego. Po powrocie do kraju, w październiku 1948 r., wstąpił do seminarium w Warszawie. 24 VIII 1952 r. przyjął święcenia z rąk prymasa Stefana Wyszyńskiego. Malowania zaprzestał całkowicie.

Dopiero po 11 latach służby duszpasterskiej, po przebytych zawale za wiedzą i zgodą prymasa, który skierował go do lżejszej pracy w Laskach, bierze znów pędzel do ręki. *Miałem takie wrażenie, jakbym wczoraj odłożył malowanie* – napisze później. Przy sztalugach ożywa. Wraca też do wystawiania swoich obrazów i rysunków, do pisania o sztuce. Powstają także obszerne prace o tematyce religijnej. W Laskach mieszkał do końca życia. Zmarł 7 XII 1985 r. i tam został pochowany.

Malarstwo ks. Jerzego Wolffa z ostatniego ćwierćwiecza, tak jak w okresie przedseminaryjnym, jest poświęcone głównie tematyce pejzażowej. Porównując na wystawie prace wcześniejsze, takie jak „Pejzaż. Wola” (ok. 1938 wł. MN w Warszawie), „Krajobraz z Woli zimą” (1938, wł. MN w Poznaniu), „Saska Kępa II zimą” (ok. 1946, wł. Muzeum w Lublinie), czy „Pejzaż z Ustki” (1947, wł. Muzeum Archidiecezji Warszawskiej), z powstałymi po powrocie do malarstwa po 1958 r., dostrzegamy w tych ostatnich wyraźne ożywienie barw, większą ich dźwięczność, intensywność. „Widok z tarasu” (1963, wł. MN w Warszawie) z nasyceniami, jakby świeżo deszczem obmytymi zieleniami oraz „Pejzaż z domkiem” (z tego samego roku i tej samej kolekcji) są jak radosne pienia na cześć przyrody. Pełne treści są także milczące pejzaże zimowe. W „Pejzażu zimowym” (1979) szlachetna gama szarych bieli na pierwszym planie, zasypane puchem śnieżnym budki w otoczeniu nagich drzew w centrum obrazu, szarobłękitna smuga

lasu na horyzoncie i ołowiane nad nim niebo – scala aura zimna i ciszy. To arcydzieło malarskiej powściągliwości jest prawdziwą ozdobą maleńkiej kolekcji Wolffów w Sandomierzu.

Wspomniane wyżej „Kalendarium” zawiera informacje o publikacjach pism artysty, które po jego śmierci ukazywały się drukiem do 1995 r. „Pamiętnik wystawy”, oddany do druku zapewne w połowie tego roku, nie uwzględnia szkicu ks. Jerzego Wolffa poświęconego Francji, która miała tak wielki udział w rozwoju jego subtelnej talentu. Zatytułowany „Kraj moich marzeń” został przygotowany do druku przez K. Harbaszewskiego i opublikowany w „Przeglądzie Powszechnym” (nr 7-8/1995).

Krystyna Paluch-Staszkiel

CZAS OSOBISTY W ODCINKACH

Czas osobisty Sztuka Estonii, Litwy i Łotwy 1945-1996

Galeria CBWA Zachęta,
CSW Zamek Ujazdowski,
Galeria 1 i 2
CSW Zamek Ujazdowski,
Galeria DE SIGN
10 IX – 13 X 1996 r.

Tegoroczny sezon wystawienniczy w Warszawie został zainaugurowany dużą i ważną wystawą, składa-

jącą się z trzech ekspozycji. Organizatorzy wyraźnie zaznaczyli, że ich celem jest pokazanie doświadczeń kilku pokoleń, tak artystów, jak i całego społeczeństwa. Prezentowana twórczość jest przełożeniem owych *burz ludzkich niepokojów* na język sztuk plastycznych. Jest także skierowaną do widza zachętą do włączenia się w chór głosów pytających: co dalej?

Jest to pierwsza tak duża prezentacja sztuki państw nadbałtyckich w Polsce. Jaka sztuka powstaje w tej specyficznej części Europy? Zanim przystąpimy do wybrzydzania, jaka to paskudna była sztuka tłamszona przez System, warto zapamiętać, że wszystko, co można było obejrzeć w pierwszej sali Zachęty, jest także zapisem pewnego „czasu osobistego”. Oglądając twórczość szarą, nijaką, załośnie „postępową”, trudno nie myśleć o znanych słowach z wiersza T. Venclovy: *Zatrzymaj się. To zdanie się rozpada*. Trudno się nie zatrzymać z mieszanymi uczuciami przed obrazem zatytułowanym „Kobieta”, na którym wyobrażona była postać ludzka na czworakach, rzygająca do sedesu. Nadzwyczaj osobiste potraktowanie tematu. Mało kto zatrzymywał się w tej sali.

Nieco inaczej wyglądały dzieła z późniejszego okresu. Charakterystyczna była w nich specyficznie rozumiana różnorodność. Kilka kiczowatych scenek z życia „ludzi radzieckich” dawało pewne pojęcie o oficjalnym nurcie w sztuce. Pojęcie to poszerzały obrazy dosłownie czerpiące z tradycji i wzbogacające ją tendencjami z jedynie słusznego i najbardziej postępowego Centrum

artystycznego. Są to obrazy poprawnych ideologicznie lisolaków, wilkolaków i innych postaci z ludowych baśni. W ich sąsiedztwie umieszczono dość interesujące obrazy R. Rajangu – tchnące anarchią, awangardą i... Disneylandem. Budziły one sympatię przyjemną kolorystyką i tytułami („Maszyna do szycia i drzewko noworoczne”, „Bałwan nad Teatrem Anatomicznym”).

Im dalej, im późniejsze obrazy, tym większa różnorodność inspiracji, środków formalnych i tematyki. Pojawiały się dzieła niezaangażowane politycznie, np. bardzo interesujący cykl „Jałowce” (U. Sooster, Estonia). Natomiast czymś zupełnie niezwykłym był dialog z przeszłością, który podjęło kilku artystów.

Sądzę, że niebywale twórczy stosunek do przeszłości jest specyfiką tej sztuki. Nie ma w tym wyraźnych inspiracji nowoczesnymi prądami artystycznymi. Jest natomiast „coś”, co sprawia, że takie dzieła nie mogłyby powstać gdzie indziej.

Takimi dziełami są z pewnością „Martwe natury” B. Vasilievskisa (Łotwa). W portretach książek i szklanek jest samo sedno wielkiej tradycji malarstwa holenderskiego – umiłowanie szczegółu, niemożliwa do wyrażenia czystość; tak przejrzysta, że stawiająca wyobrażone przedmioty na cienkiej granicy między bytem a niebytem. I przez to przywołująca myśl o śmierci.

M. Polis natomiast (Łotwa) podejmuje dialog z przeszłością, w którym jest nuta przyjacielskiej ironii. Jako jedyny wpadł na pomysł wyrobienia paszportu Monie Lizie i rzeźbie z brązu. Namalował portret

Leonarda. Jest w tym coś z bliskiej zażyłości. Artysta staje wobec dzieł sztuki przeszłości jak równy z równym, jak ktoś, kto nie musi krzyczeć: „Spalić Luwr!”

Tu nasuwa się pewnie spostrzeżenie – kiedy artyści prezentujący swą twórczość w ramach wystawy byli „nowocześni”, to równocześnie tracili dużo ze swej oryginalności. Manierizm jest bardzo starym wynalazkiem. Trzeba jednak uznać, że jest to naśladownictwo lub inspiracja na całkiem niezłym poziomie. Mam tu na myśli prace takich artystów, jak L. Arins (Łotwa), E.A. Cukermanas (Litwa), R. Katiliute (Litwa) czy T. Vint (Estonia).

Interesującym zagadnieniem jest właśnie zależność między nowoczesnością a tradycją, którą można obserwować w sztuce państw nadbałtyckich. Zależność ta objawia się w szczególnie ciekawy sposób w rzeźbach i instalacjach. Artystą, którego należy wymienić na pierwszym miejscu, jest L. Lapin (Estonia) – autor rzeźb o starannie opracowanych proporcjach i powierzchniach („Statek”, „Młyn”, „Cytra”) oraz cyklu graficznego „Rozmowa znaków”. Zarówno w rzeźbach, jak i w grafikach wyraźnie widać dialog z konstrukttywizmem. Podejrzewam jednak, że w tej chwili konstruktwiści przewracają się w grobach, gdyż sposób, w jakim Lapin nawiązuje do ich doświadczeń, jest bardzo swobodny. Dokładne przeanalizowanie go dałoby odpowiedź na pytanie o możliwość czerpania z tradycji i pozostania nowoczesnym.

Podobnie należy ocenić prace E. Rakauskaitė (Litwa): „Dla Virgi-

nii”, „Materiał na koszulę”, „Dywan”. To prace wykonane z... płatków jaśminu, trawy, poziomek. Jest to w pełnym znaczeniu tego słowa czerpanie z tradycji – z przywiązania do ziemi, jej tradycji, jej baśni. Bo przecież tunika z płatków jaśminu może istnieć tylko w bajce. A jeśli ktoś chce, może się w tej twórczości dopatrywać sztuki ekologicznej lub specyficznie kobiecej.

W rzeźbie wyraźnie widać tradycyjny charakter sztuki krajów nadbałtyckich. I jest to wielki komplement, gdyż naśladowanie popularnych i modnych prądów – choć wiąże się z sukcesem komercyjnym wśród słabo obeznanej ze sztuką publiczności – nie jest cechą wybitnego twórcy. A do takich twórców należałoby zaliczyć – poza wspomnianymi już – także G. Akstinasa (Litwa), V. Serysa (Litwa), G. Urbanasa (Litwa) oraz M. Laimre (Estonia). Ten ostatni jest autorem instalacji „Bez cukru”, która stała się dla organizatorów punktem wyjścia dla koncepcji wystawy jako prezentacji „czasu osobistego” artystów. Trzeba przyznać, że dzieło to zasłużyło sobie na takie traktowanie, gdyż jest ono bardzo celnym podsumowaniem minionej epoki, charakterystyką społeczeństwa poddanego przymusowej „kuracji” duchowej – a nierzadko i fizycznej – aby stało się idealnym społeczeństwem bezklasowym.

Należy także dodać kilka słów o wystawie fotografii A. Budvytisa, S. Michelkeviciute i G. Trimakasa. W odniesieniu do tej twórczości krytyka już niejednokrotnie dostrzegła jej wyciszenie, intymność oraz odwoływanie się do tradycji-

nych tematów (akt, martwa natura, krajobraz). Trudno dodać coś nowego do tej charakterystyki, poza uwagą, że w ramach tych znanych już tematów artyści litewscy proponują coś nowego i świeżego. Tu szczególnie warto zauważyć cykl „Kobieta o mężczyźnie” oraz „Potatoes”. Ten drugi pomaga odkryć prozaicznego ziemniaka jako dzieło sztuki.

J. Brodski w przedmowie do polskiego wydania wierszy T. Venclovy napisał: *Przekonanie, że nadzwyczajne okoliczności wymagają nadzwyczajnych środków wyrazu, rozpanoszyło się powszechnie (...) Powoływanie się na doświadczenie dwu wojen, broń termojądrową, kataklizmy społeczne naszej epoki (...) aby usprawiedliwić (...) erozję form (...) jest komiczne – jeśli nie oburzające – przez swoją dysproporcjonalność.* Venclova jest poetą określanym jako archaista/novator (J. Tynianow). Uderzające jest podobieństwo między jego twórczością a twórczością plastyczną powstałą w tej części Europy. Ta archaiczność jest formą spłaty długu zaciągniętego wobec minionych pokoleń. *Dług ten wyraża się w poczuciu każdego (...) twórcy – pisze Brodski – iż powinien pisać tak, aby rozumieli go poprzednicy. (...) Cokolwiek myślimy o sobie samych, jesteśmy nimi i powinniśmy być dla nich zrozumiali, jeśli chcemy być zrozumiali dla samych siebie.*

Trudno o lepsze podsumowanie charakterystyki większości dzieł pokazywanych na tej wystawie.

Izabela Jurasz



TAŃCZ, PÓKI MOŻESZ...

Konfrontacje teatralne

Lublin, 10–13 X 1996 r.

Międzynarodowy festiwal teatralny w swej nazwie odwołał się do głośniejszych przed laty Konfrontacji Młodego Teatru. Za program festiwalu odpowiadał jego komisarz, Janusz Opryński, na co dzień szef Teatru „Provisorium”.

TROCHĘ HISTORII. W listopadzie 1976 r. odbyły się w Lublinie pierwsze Konfrontacje Młodego Teatru. Dyrektorem artystycznym festiwalu został Tadeusz Zielniewicz, szefem reklamy – Leszek Mądzik. Do konkursu zgłosiło się 30 zespołów. Wystąpiły 4 teatry lubelskie: Scena Plastyczna KUL, Teatr „Provisorium”, Scena 6, Grupa Chwilowa. Trzy z nich zagrały swoje spektakle 20 lat później. Podczas drugich Konfrontacji (1978) ludzie teatru postawili ultimatum ludziom polityki (ZSP): albo zagra Teatr Ósmego Dnia z Poznania (w drodze na festiwal pięciu członków zespołu aresztowano), albo festiwalu nie będzie! Koleżeńska solidarność pozwoliła lubelskiej publiczności zobaczyć „Przecenę dla wszystkich”. IV Konfrontacje odbyły się w 1980 r., a w radzie programowej zasiadł przewodniczący Wydziału Kultury

Zarządu Głównego SZSP, Aleksander Kwaśniewski. Po festiwalu powiedział: *Organizacja ani się nie zgadza, ani nie podpisuje pod treścią i wymową niektórych spektakli. Mamy do nich zastrzeżenia. Te zastrzeżenia muszą nas mobilizować. Gdzieś tu są i nasze błędy. Z tymi kolegami trzeba głębiej dyskutować, pomagać im w lepszym rozpoznaniu świata. To i idea, i powinność organizacji w stosunku do całego ruchu twórczego.* W maju 1981 r. odbyły się piąte i ostatnie Konfrontacje Młodego Teatru. W grudniu ludzie polityki wzięli górę nad ludźmi kultury.

SŁOWO OD KOMISARZA. *Przez cztery dni będziemy zakłócać normalny dzień pracy, dzień życia naszego miasta (...) Kusić ludzi, namawiać ich, aby przyszli do nas, do sal teatralnych, na placę, do miejsc, gdzie będziemy się spierać, mamy nadzieję, o wartości, przyszłość teatru. W Lublinie od dawien dawna pracuje wielu ludzi w różnych teatrach, mówiło się o nich dużo dobrego. A o mieście, że to unikalne miasto, że „Ateny teatralne”, że genius loci kocha teatr. Piętnaście lat temu odbyły się ostatnie Konfrontacje Młodego Teatru, które rozbudziły wiele emocji, widzowie zaś tłumnie oblegali sale, dyskutowano do późnej nocy. Czy tak będzie w 1996 r.? (Janusz Opryński).*

HERETYCY NA ETATACH. Festiwalowi towarzyszyła sesja poświęcona heretykom w teatrze. O swoim rozumieniu herezji próbowali dyskutować: Paweł Szkotak (Biuro Podróży), Piotr Tomaszuk (Wierszalin), Ewa Wójciak (Teatr Ósmego Dnia), Leszek Mądzik (Scena Plastyczna

KUL), Elżbieta Morawiec, Leszek Kolankiewicz i Janusz Majcherek, który rozmowy prowadził. P. Szkotak: *Jak tu rozmawiać o herezji, skoro heretycy są na etatach?* Tytuł sesji wymyślono chyba po to, żeby nie wymyślić „Kaskaderów teatru” – L. Kolankiewicz. W refleksji E. Morawiec czas heretyków już minął, a herezja stała się kanonem. Zapowiadana kłótnia zamieniła się w akademickie wykłady, a najpiękniej o rzeczy całej powiedział Mądzik. Że jemu takich słów nie potrzeba. Że wobec teatru słowa stają bezbronne. A najlepiej o człowieku, który przeminął, mówią nie słowa, ale rzeczy, które zostały po nim w szafie. I jej rozwarłe drzwi.

TEATR OBRAZÓW. Z festiwalu zostały w pamięci najpierw obrazy. Sceny ze spektakli, które przebiły się ponad niespójną wizję artystyczną, której też w wielu przypadkach zabrakło. W „Pieśni żałobnej” Teatru Biuro Podróży z Poznania, spektaklu opartym na wydarzeniach w Bośni, podświetlone makiety budynków teatralnych, uczepione do kolorowych baloników, szły prosto do nieba. W „Antygonie” Teatru im. J. Osterwy z Lublina widoki i powidoki teatralne wyczarowane przez Mądzika i Zofię de Ines przesłoniły dramat Sofoklesa. W przedstawieniach rosyjskiego „Dereva” ponad postmodernistyczną poetykę realizacji wybiły się na plan pierwszy wzruszające gesty, jak ten, gdy mały pokurczony człowieczek łaknął wyciągniętej dłoni drugiego, w pełni sprawnego, człowieka. W „Czekając na Godota” Teatru Dramatycznego z Warszawy i gest, i słowo stały się bezsilne wobec prób porozumienia

się człowieka z człowiekiem. Zostały w pamięci ogołocone wraki, które ze wszystkich sił pragnęły zwyciężyć marne bezistnienie. W „Domu nad morzem” Grupy Chwilowej i Teatru z Lublina oglądaliśmy śmierć, która skryta pod kostiumami aktorek, odbita w lustrach i schowana w szafach tylko udawała istnienie i tak naprawdę ślubne welony były woalką żałoby. W „Głupie” Towarzystwa Wierszalin Święta Panienka płakała z obrazu tak, jak to się stało przed laty w podbiałostockim Zabłudowie, gdzie oczom małej dziewczynki ukazała się Madonna, a w miejscu tym 5000 zgromadzonych wiernych ujrzało źródło, którego woda cudownie leczyła rany.

Były też na festiwalu i obrazy, i gesty nieudane. Nie przygotowane, nie przemyślane. Dekadenckie i niezaradne próby epatowania widzów krzykiem, tupotaniem, rozwianym płaszczem, hukiem jeżdżących konfesjonatów. Trywialną nagością podbudowaną – zamiast poetyckiego przesłania – cikliwą nutą rockowej kolysanki. Te obrazy i gesty świadczyły, że prezentowane spektakle to tylko fragmenty z prób, za którymi nie było podmiotu mówiącego. Nikt nie mówił, bo nie było o czym.

WŁADZTWO ANONIMOWYCH SŁOGANÓW. Każdy festiwal ma swoje wyspy zaczarowane. Ma je publiczność, mają je krytycy i kontestatorzy krytyków. Takich wysp zaczarowanych, z których emocje i uniesienia nie wyparły myśli i słów przynależnych autorskiemu przesłaniu, było niewiele. Takimi wyspami były spektakle zespołów, które pojawiły się w Lublinie przed dwudziestu

laty. Akademia Ruchu portretowała otaczającą nas rzeczywistość, pokazując, jak nie dorośliśmy do wolności. Jak wolność polityczna, której brak wywołał w nas solidarność, tę solidarność w ludziach rozmyła. Jak odwykliśmy od myślenia na własny rachunek i według wyznawanych zasad. Teatralni oldboye pokazywali publiczności i młodszemu kolegom, jak łatwo wpada się w pułapkę i władztwo anonimowych sloganów. Własną myśl zastępuje się myślą niczyją i zaczyna znowu mieszkać w ziemi niczyjej.

Teatr Ósmego Dnia – i dawnego i obecnego festiwalu wielki mit i legenda – w spektaklu „Tańcz, póki możesz” słowem Audena i słowem św. Jana od Krzyża udowodniał po raz któryś, że nikt nie jest samotną wyspą. Że nawet jeśli wędrówka życia jest wędrówką cierniową i wycierpianą, to zawsze człowiek może porzucić cierpienie, opuścić miejsca bezruchu i udać się dalej. Przedstawienie piękne i mówione własnym słowem. Jakby czas nie dotknął Ósemek. Nie dotknął Ewy, Adama, Tadeusza i Marcina.

Teatr Grupa Chwilowa pokazał dom pełen umierania i tego umierania przezwyciężanie. Słowem Yan-nisa Ritsosa podawanym przez Elżbietę Bojanowską, urodą teatralnych obrazów głosił raz krzykiem, raz szeptem możliwość porzucenia cierpienia i śmierci. Opuszczenia domu umarłych. Wyjścia w kierunku życia.

Wierszalin przypominając cudowne przyjście Świętej Panienki przypominał o tym, że jeśli człowiek cierpi i umiera, to jeszcze ma duszę. Która myśli, też cierpi, którą czasem

boli życie. Teatralny obraz obcowania z Przenajświętszą był konsekwentną próbą sportretowania polskiej religijności. I wołaniem o uszanowanie w człowieku pierwiastka boskiego.

Tyle było dla mnie wysp zaczarowanych. Wyspy zaczarowane młodych zespołów, które pokazały się na festiwalu, były wyspami zagraczonymi. Intelktualnie, emocjonalnie i wizualnie. Były to wyspy zakrzyżane, zatupane, gdzie słowo z trudem przebijało się przez metafory skopiwane z przedstawień oldboyów. Poetycki slogan i kalka językowa z prasy, radia i telewizji są świadectwem, że pomiędzy teatrem pokolenia lat 70. a teatrem pokolenia dzisiejszego wytworzyła się dziura.

AKCENTY NADZIEI. W paru przedsięwzięciach się pojawiły. Pojawiły się także w obfitości publiczności teatralnej. W życzliwości sponsorów. We wzruszającym geście Tomasza Wilka, dyrektora Poczty Polskiej, który J. Opryńskiemu udostępnił pocztowy samochód, żeby ten mógł się poruszać sprawniej i lepiej. Symbolem Konfrontacji teatralnych stała się Poczta w Lublinie, którą Mądzik zapakował w folię, jako symbol ludzkiej komunikacji. Tysiące ludzi zgromadzonych na spektaklach ulicznych świadczyło o sensie spotkań teatralnych. Jako rozmów. Jako daru mowy ze sceny. Jako daru słuchania.

TANECZ, PÓKI MOŻESZ. Na koniec zostawiłem scenę z festiwalu najpiękniejszą. I najbardziej wymowną. Kończyło się przedstawienie Teatru Ósmego Dnia. Aktorzy, w rytmie tanga, tańczonego ze swobodą po-

rzucanego cierpienia, zapraszali do udania się w dalszą wędrówkę. Porzucenia domowych bogów. Porzucenia roztrzęsionych bezradnością rąk. Porzucenia bolącego ciała. W pierwszym rzędzie siedział stary lubelski aktor, podparty wytorną laską. Taką, żeby jak najmniej rzucała się w oczy. Słuchał gorzkich i bolesnych słów. Bił brawo. Potem podniósł się ciężko. Powoli opuścił salę na słabych, bolących nogach...

Waldemar Sulisz



MIEJSCE DLA KONESERÓW

Między złem a głębokim, błękitnym oceanem

reżyseria – Marion Hänsel
Belgia, W. Brytania, Francja,
1995

Dym

reżyseria – Wayne Wang
USA, 1995

Na naszych oczach dokonują się coraz większe zróżnicowania w kulturze. Ta jej część, którą przyjęło się

tradycyjnie nazywać kulturą wysoką, i ta, która pozostaje „kulturą niską”, masową, oddalają się od siebie coraz szybciej. To samo zjawisko daje się zaobserwować w kinie: z jednej strony powstają pierwsze w Polsce wielosalowe „multiplexy” nastawione na publiczność spragnioną rozrywki (np. otwarta w czerwcu warszawska „Femina”), z drugiej – małe kina studyjne próbują indywidualizować swój program, adresować go do konkretnego odbiorcy (tak np. było w skierowanej do ambitnej studenckiej widowni „Stolicy”, która prawdopodobnie będzie musiała oddać swą salę bezdomnemu „Iluzjonowi”). Program kina zależy przede wszystkim od firmy, która nim dysponuje. Tu należy się szczególny ułkon kinu „Muranów”, realizującemu program autorski firmy „Gutek Film” (do niedawna głównego organizatora Warszawskiego Festiwalu Filmowego). To kino, które powoli buduje sobie renomę miejsca dla koneserów; tu można przyjść na każdy seans bez obawy, że straci się czas i pieniądze. Zwykle w salach „Gerard” i „Zbyszek” są pokazywane filmy, które zasługują na uwagę, o których warto podyskutować.

Tak też było w słotne październikowe wieczory. W „Muranowie” pokazywano dwa filmy o zbliżonej poetyce, wyróżniające się ciepłem bohaterów i emanujące sympatią wobec widzów.

„Między złem a głębokim, błękitnym oceanem” Marion Hänsel to stylizowana baśń, a właściwie z pietyzmem zrealizowana adaptacja opowiadania „Li” Nikosa Kavadiasa. Piękna opowieść o przyjaźni szorstkiego samotnego marynarza

i 10-letniej chińskiej dziewczynki. Rzecz dzieje się w Hongkongu. Statek czeka w dokach na zmianę armatora, a załoga na wypłatę. Marynarze grają w karty, szukają nocnych rozrywek, piją i palą opium. Milczący Nikos daje się ubłagać – zgadza się płacić dziewczynce za drobne posługi: pranie, prasowanie, sprzątanie kajuty. Mała w ten sposób utrzymuje siebie, braciszka i dwoje starych dziadków, z którymi mieszka na łodzi. Ktoś kiedyś powiedział, że kto urodzi się w Azji, jest przyzwyczajony do tego, że przypada mu tyle miejsca, ile zajmuje rozłożona chusteczka do nosa. Li nie czuje się nieszczęśliwa z powodu swojego położenia. Codziennie wraz z jej filigranową sylwetką pojawia się na statku jakaś trudna do zdefiniowania serdeczność, w prostych czynnościach odnajduje się sens egzystencji, a podczas wieczornej modlitwy na łodzi, gdy za plecami dziewczynki kołysze się czarny, posępny ocean, na horyzoncie zaś błyszczą światła wielkiego miasta, widzom udziela się niejasne wzruszenie. Mała jest z pewnością dojrzała ponad wiek. Opuszczona przez rodziców, nie czuje żalu ani do niewidomego ojca, ani do biednej matki-robotnicy; to ona zanosí im odrobinę radości przez moment przytulenia się czy podania papierosa. *Dlaczego ty wszystkim pomagasz, nawet obcym, nawet mnie – pyta Nikos. – Bo o to chodzi w życiu – pada nadzwyczaj trafna odpowiedź. W tym zdaniu zamyka się cała mądrość Chin przekazywana z pokolenia na pokolenie, wiara w dobrego smoka, którego można spotkać tylko w niektórych okolicz-*

nościach w życiu, ufność i promienność dziecka, których nie zdławił zły los. *Dzieciństwo... To czystość umysłu, bezstronność i bezkompromisowość. Dzieci ze swoją odwagą, której brak nam, dorosłym, są w stanie odmienić nas... odmienić świat – twierdzi Marion Hänsel. Zgodnie z tą myślą belgijska reżyserka zrealizowała swój film: dzięki małej Li Nikos otrzasa się z depresji, podejmuje decyzję o powrocie do Europy. W marynarskim worku ma drobną pamiątkę: serwetkę z wizerunkiem dobrego smoka. Celnik przybija na tej paczuszce pieczęć: bez wartości. Czy naprawdę – bez wartości?*

Mocną stroną tego filmu jest aktorstwo (duet: Stephen Rea i młodzieńka Ling Chu), nastrojowa muzyka Wima Mertensa i przede wszystkim ów osobliwy klimat psychologiczny: rysujące się z wolna emocjonalne relacje dwojga ludzi na tle mrowiska Hongkongu, dwie twarze, na których rodzi się porozumienie spojrzeń, uśmiechów i wreszcie dobitnie wyrażone przekonanie, że całe zło świata daje się zwyciężyć tylko za pomocą dobra ukrytego w ludziach. Wspaniały, mądry, poetycki film.

Podobne walory ma „Dym”, odznaczony Srebrnym Niedźwiedziem w Berlinie (1995) i uznany za najlepszy film w Locarno (1995). I znów, jak poprzednio, zanim zacznie się właściwa akcja, pozornie nie dzieje się nic. Oto sklep tytoniowy w centrum Brooklynu, ludzie wchodzi i wychodzą, kupują papierosy i cygara, ucinają sobie pogawędkę. Auggie, właściciel tego przybytku, dobrze zna swoich klientów. Czasem

zagłada do niego Pisarz, wciąż nie pogodzony ze śmiercią żony (zginęła od przypadkowej kuli w ulicznej strzelaninie nie opodal tego rogu). Kiedyś zniczacka wpadł Rashid – młody Murzyn szukający swego prawdziwego ojca. Pewnego dnia odnalazła tu Auggiego dawna przyjaciółka (przyjechała z prośbą o pomoc dla córki-narkomanki). Zwykli ludzie, zwykłe sprawy. I jak to bywa w życiu, o wszystkim decydują nieprzewidziane okoliczności. W ręce czarnego chłopaka przez przypadek trafia papierowa torba z pięcioma tysiącami dolarów. On wie, że pieniądze pochodzą z rabunku, ale wcale nie chce się ich pozbyć. Torba wędruje z rąk do rąk. Jednak nie tak ważne jest, jak się potoczą perypetie związane z pieniędzmi, lecz raczej, jak przypadkowe związki między ludźmi wpłyną na ich dalsze życie. *Niezliczone dialogi w kinie przypominają dym. Dym zaciemnia obraz, utrudnia zrozumienie. Dym to film o tym, jak ludzie ze sobą rozmawiają, jak słuchają siebie nawzajem – lub nie słuchają* – stwierdza Paul Auster, współczesny pisarz amerykański i autor scenariusza. Jego filmowe alter ego – Pisarz – nie rozstaje się z papierosem. Dym – zazębiające się kółka, sine opary, chmurki przesłaniające widoczność – nie wiadomo, co się zdarzy dalej. Ludzkie losy są splątane jak dym. Czasem ze skomplikowanych wydarzeń, które dzieją się wokół nas, można coś zrozumieć. Do tego potrzebny jest przystanek w nieustannym biegu, taka krótka chwila, która wystarczy, aby zrobić zdjęcie. Hobby Auggiego – fotografowanie „jego” rogu ulicy –

udowadnia, że to samo nigdy nie jest takie samo. Zmieniają się przechodnie, ruch uliczny, pogoda, pory roku. Zmieniamy się i my sami; zbieramy doświadczenia, raz złe (ich sygnaliły to przepaska na oku eks-przyjaciółki Auggiego – Ruby, żelazny hak zamiast lewej dłoni u starego Cole’a, smutek Pisarza), raz dobre (ich wyrazem jest uśmiech na twarzy sklepikarza, uśmiech, który darowuje przyjacielowi wraz z bożonarodzeniowym opowiadaniem, gawędą o tym, jak stał się fotoamatorem). „Dym” to pogodny opis paru dni z życia Brooklynu. Tak mało? Rzeczywiście, niewiele. Przypuszczalnie autorzy filmu nie mieli zbyt wielkich aspiracji: chcieli opowiedzieć o ludziach, nie o ludzkości, o ich codziennych kłopotach, a nie o zmaganiach z historią, mafią czy kosmitami. Może dzięki tym założeniom udało im się nakręcić naprawdę dobry film. Kameralny, zabawny, obdarzony magiczną siłą zaskarbiania sobie przychylności u widzów.

Podobnie jak we wcześniej opisywanym filmie, również tu warto dostrzeżenia są kreacje aktorskie (Harvey Keitel – Auggie i William Hurt – Pisarz), atrakcyjne zdjęcia Adama Holendra (oryginalne sekwencje czarno-białe) i wreszcie to, co umyka jednoznaczny określeniom: atmosfera, która udziela się publiczności. „Dym” to jeden z niewielu filmów, który po prostu dodaje ludziom otuchy.

Z kina „Muranów” wychodzi się na plac Bankowy. W nocy życie tu prawie zamiera: granat nieba zasłania piętra błękitnego wieżowca, widmo poprzedniego patrona już

nikogo nie straszy, w ciemnościach podzwaniają ostatnie tramwaje. Warszawa nocą to temat na odrębny felieton... A jednak mimo niedogodności komunikacyjnych do kina „Muranów” warto przyjechać nawet z odległej dzielnicy. To kino, do którego z przyjemnością się wraca. Moje kino. Myślę, że wiele osób może tak powiedzieć, a więc może – nasze kino? Ci, którzy byli na filmie „Dym”, może przyjdą na jego improwizowaną kontynuację pt. „Face in the Blue”. A później jeszcze raz i jeszcze raz... Okres świąteczno-noworoczny to czas na spotkania rodzinne i przyjacielskie. Spotykamy się również w kinie, w dobrym kinie.

Anna Pietrzak



BYĆ W CHWILI

Jarosław Markiewicz
Papierowy bęben

Wyd. Przedświt,
Warszawa 1996, ss. 134

W ciągu minionego dziesięciolecia dokonana się w wierszach Jarosława Markiewicza istotna przemiana. Jego kipiące od nadmiaru znaczeń, gorące, nieobliczalne niekiedy wizje uspokoiły się, jego język

spokorniał, a uwaga koncentruje się coraz częściej na procesach czy aktach świadomości, które poeta nazywa *doświadczeniami ciała z umysłem*. Poznawczy trud umysłu penetrującego rzeczywistość i siebie samego jako elementarną cząstkę tej rzeczywistości owocuje w tej poezji wyraźnym uproszczeniem formy, podczas gdy treść nabiera subtelnej przenikliwości i filozoficznej precyzji. Tom kończy się co prawda cyklem wierszy „Wszędzie ziemia” napisanych w czasie stanu wojennego, a są to wiersze o specyficznym, politycznym podtekście, jednak zasadniczy ton nadają całości trzy pierwsze cykle o zupełnie innym charakterze.

Mottem do „Papierowego bębna” mógłby być dwuwiersowy utwór z części pierwszej: *Tyle światów w jednym umyśle. / W tylu światach tylko jeden umysł*. To jest aktualne credo artystyczne i filozoficzne Markiewicza. Życie nadal pojmuje on jak wędrówkę pośród wielości światów, jego spojrzenie wnika jednak coraz głębiej pod podszewkę zmysłowych doświadczeń, próbując przebić się przez powszednie złudzenia i pozory w samo sedno istnienia. Konsekwencją takiej postawy musi być apoteoza chwili, momentu z zakodowaną w nim wiecznością. Markiewicz wielokrotnie powraca do definicji życia, którego syntezę stanowi konkretna chwila: *Nic nie zostało z dawnych czasów, (...) tylko ta chwila, / drzwi otwarte do tamtego pokoju, / przeciąg; tam czy tu jest bliżej wyjścia, bo wyjście jest jedno, / niepostrzeżenie tkwi w każdej chwili, / jest zmianą; Nic nie robić. / Być w chwili. (...) Aż z jej*

głębi / wyskoczy ocean / z tobą na grzbiecie fali.

Życie będąc trwaniem jest ciągłą zmianą, mówi poeta, jedynie chwila może więc być miarą prawdziwości trwania. Markiewicz ma jasną świadomość przewartościowań, jakie nieustannie dokonują się w aktywnej ludzkiej samoświadomości: *Mnie tamtego już nie ma*, odpowiada tym, którzy oceniają ludzkie słowa i czyny według niezmiennych, stereotypowych kryteriów. Wiersz zaczyna się od słów: *Którzy bieглиśmy, biegniemy / i będziemy biec* zawiera taką metaforę naszej życiowej wędrówki: *biegniemy do źródeł / wybuchających tak daleko za horyzontem, / że prawie ciemno*. Inny, weryfikujący dotychczasowe efekty wysiłków poznawczych poety obraz samoświadomości znajduje się w poniższych fragmentach: *Obudziłem się wątki jak niemowlę, / dorosły słaby człowiek w pełni sił, / zobaczyłem ściany liter, wysokie pismo miasta / i otworzyły się drzwi otwierane do środka, / to co dotąd nazywałem wiedzą / to były fantazje, jakże cenione na rynku, / źle używałem oczu i uszu, / patrzyłem nie tam, / gdzie mógłbym coś zobaczyć, / słyszałem nie to, co mógłbym usłyszeć. (...) to co jeszcze nie wyrosło, / to właśnie rośnie.*

Świat poznajemy przez fragmenty, grubymi nićmi / tkane fantazmaty i tylko wiara, że będziemy jechać tak daleko jak można / i jeszcze dalej buduje perspektywę doskonalszego poznania. Z paradoksów, sprzeczności, dialektycznych napięć mozolnie konstruujemy wiedzę o świecie i nas samych. Markiewicz wie, że im więcej wysiłku wkładamy w zrozumienie świata, tym trud-

niej o jakąkolwiek pewność. Są jednak zasady, których respektowanie pomaga osiągnąć uspokojenie, ład wewnętrzny, poczucie wolności, pozwala odnaleźć sens we własnej niewiedzy. Natura, jej niezniszczalna mądrość i intuicja mogą być naszymi nauczycielami. Do takiej postawy dojrzewa się niekiedy przez całe życie. Poeta wskazuje czytelnikowi swoje tajemne wzory: *Taniec jaskółki obserwuję skrycie, / już wiele umiem, a jednak, jednak nic; Wchodzą, / ciągle wchodzą. / Aż usłyszysz góra / tę modlitwę nóg; Oto mój mistrz – drzewo, / wie jak korzystać ze słońca*. Być w zgodzie z naturą, w zgodzie z mądrością ciała mając za przewodnika umysł, *któremu poświęciłem całe życie* – oto ideał. Cóż może być efektem takiej postawy? Może takie olśnienie: *zobaczyłem, że dzień / to Bóg objawiony*. Albo taka konkluzja: *w samoświadomości rodzi się trójkąt / i wewnątrz trójkąta / pogodne oko niewiedzy*.

Mądrość nie polega na gromadzeniu informacji, kurczowym trzymaniu się racji rozumu. Mądrość poety, podobnie jak mądrość filozofa, to umiejętność eliminacji tego, co fałszuje i ogranicza naszą drogę do wolności. Każdy ma swoją własną drogę i to jest pierwsze i zasadnicze prawo mędrca:

*To co powiedziane jest tobie,
nie może być powiedziane innym,
a to z tej przyczyny,
że odbierasz znaki tak
jak je pojmujesz, znaki niepojęte.*

Zacytowałam ten wiersz w całości, gdyż doskonale ilustruje on nową

technikę poetycką Markiewicza. Aforystyczny rytm utworów bez tytułu z „Papierowego bębna” organizuje całość poskładaną z fragmentów dialogu poety z samym sobą – przemijającym, zmiennym, cząstkowym, a przecież oczarowanym własnymi możliwościami istnienia. Tytułowy wiersz zbioru kapitalnie puentuje ideę zbioru, którą sam poeta nazywa *radością smutku* w wędro-
waniu przez życie i śmierć z *nie-
ociosanym kijem umysłu, / krzesi-
wem i hubką ciała*. Tak brzmi w całości wiersz tytułowy:

*Papierowy bęben
odezwał się na dachu
i podobno było jasno jak w dzień,
jak w dzień owego dnia,
kiedy dni nie mieszkaly jeszcze
w moim mózgu
i były wolne.*

Tom spięty jest jak klamrą dwoma wierszami: z jednej strony tytułowy „Papierowy bęben” przywołuje stan upragnionej wolności, z drugiej, w jednym z wierszy z cyklu „Doświadczenia ciała z umysłem i bęb-
nem”, zawarta jest pochwała niekon-
wencjonalnej przygody poznawczej: *moje dziecko wędrowne / wymknęło
się wreszcie spod straży rozsądku
i wyszło naprzeciw / życiodajnej
i pustej przestrzeni*.

Dziecko wędrowne jest w każdym z nas tą idealną formą istnienia, którą tylko niewielu udaje się w pełni zrealizować. Tylko bowiem dzieci, artyści, magowie i mistycy potrafią na tyle zdemaskować świat zewnętrznych pozorów i wykoncy-
powanych prawd, aby dojrzec to, co niepojęte, a co niekiedy odkrywa się

przed wolnym czy wyzwolonym z balastu rutyny umysłem. Równocześnie z tomem wierszy Markiewicza czytałam „Podróż do Ixtlan” Carlosa Castanedy (Wyd. Rebis, Poznań 1996) – trzecią już z przetłumaczonych u nas książek amerykańskiego badacza świata indiańskich czarowników z plemienia Yaqui, która może być nie zamierzonym komentarzem do tych wierszy. Główny bohater książek Castanedy, Indianin don Juan, wprowadza autora w tajniki indiańskiej magii. Doświadczenia Castanedy są tak niezwykle, jak niezwykle bywają odkrycia poetów widzących „inne światy”. Fascynujące jest to, że w różnych zakątkach świata najgorliwsi poszukiwacze prawdy mimo różnic kulturowych i odmiennych kryteriów wartości są jednomyślni w pragnieniu przekraczania granic dostępnego w rutynowych aktach poznania świata i poszukiwaniu innych rzeczywistości. *Być w chwili* Jarosława Markiewicza i *zatrzymać świat* Indianina don Juana to synonimy tego samego doświadczenia. Doświadczenia życia w jego najczystszej, odnalezionej w głębinach ciała i umysłu postaci.

Adriana Szymańska

KAPITAN I PISARZ

Jan Józef Szczepański

KapitanWydawnictwo Literackie,
Kraków 1996, ss. 114

Jan Józef Szczepański jak mało który współczesny polski prozaik wierny jest swoim tematom, wątkom ideowym, a także postaciom, których wybór i selekcję narzucają zresztą priorytety poznawcze narratora tej prozy. Bohater „Polskiej jesieni”, pierwszej powieści autora, sumująca jego wczesne wojenne przeżycia i obserwacje, to wstępne ogniwo całego „łańcucha” personifikacji wplecionego w dyskurs tej twórczości. Młodziutki podchorąży Strączyński rzucony we wrześniu 1939 r. raptem na pole konfliktu globalnej, niewyobrażalnej przedtem wojny – i całkowicie do niej nie przygotowany przez szkołę, dom, pogrążony w obłokach polskiej klechdy romantyczno-patriotycznej – to pierwowzór wielu następnych bohaterów nie tylko już wojennych opowiadań i powieści Szczepańskiego; nie tylko więc Michała, Szarego czy innych literackich protagonistów z „Butów i innych opowiadań” lub „Portek Odysa”, ale i licznych następnych figur tej prozy. Najogólniej można o nich powiedzieć, że są to zbuntowani racjoniści, przedkładający realną ocenę poznawanej przez siebie rzeczywistości nad poromantyczne i patriotyczne „fantazmaty” (używając terminu Marii Janion), w których świecie próbowano ich wychować. Odpowiadając na wy-

zwania stawiane im przez czas, bohaterowie samokrytycznie dostrzegają konieczność wykroczenia poza ramy tego światobliwego kodeksu i systemu kultury, który ich „ukołysał” do życia i pozostawił bezradnych, pozbawionych odpowiedniego instruktażu – można powiedzieć – na poligonie nowoczesnej wojny hitlerowskiej (wymagającej gestów i aktów sprzecznych z moralnością chrześcijańską), jak i w okolicznościach późniejszych zakusów totalitaryzmu. Równocześnie są oni na ogół głęboko uczciwi i wierni jakiemuś naturalnie wpisanemu w ludzką duchowość regulaminowi moralnemu; w związku z tym krytyka i publicystyka zwykła dopatrywać się w nich kontynuatorów myśli i wizji Conradowskiej.

Bohatera ostatnio wydanej – choć nie ostatnio napisanej, bo powstałej po polskim marcu 1968, odrzuconej przez cenzurę i opublikowanej po raz pierwszy znacznie później w małym nakładzie w podziemiu literackim – powieści „Kapitan” podrzuciło, jak to się mówi, autorowi samo życie. Poznany podczas jednej z podróży marynistycznych kapitan Witold Gorski (w powieści Andrzej) stał się na długie lata bliskim i podziwianym przyjacielem pisarza, może też z tego powodu, że zaskakująco ściśle przystawał do kreowanego w jego prozie wzorca bohatera, że spełniał kryteria charakterologiczne i wymagania regulaminu etycznego stawianego tu postaciom. Co wcale nie znaczy, że miałby być czysty jak łąza w myśl tradycyjnych zasad moralnych i norm współzycia; nie o to chodzi. Sumienny, wierny swemu powołaniu,

skrupulatny w przestrzeganiu obowiązków, ale równocześnie żywiołowy, pełen fantazji i dowcipu na co dzień, skory do wypitki i wybitki (tu konkretnie do ryzyka na morzu, ale i w polityce), „kapitan” mógł uchodzić za kolejne, żywe tym razem, wcielenie bohatera nie napisanej jeszcze książki. Uzasadnia tę refleksję już pierwsza pieczołowita rekonstrukcja momentu wzajemnego poznania. Oto jej fragmenty: *Musiał mieć koło pięćdziesiątki. Jego twarz, niezwykle wyrazista, jak twarze charakterystycznych aktorów lub arystokratów – wąska, ostronosa, z wklęsłymi skroniami i głębokimi rysami wokół ust – promieniowała podnieceniem i wesołością. Mężczyzna śmiał się głośno (...) cała ta uczuciowość, bez wątpienia prawdziwa i naturalna, była jednak zaskakująca w zestawieniu z bardzo męskimi, raczej surowo ukształtowanymi rysami. Swoboda, z jaką się ujawniała, miała w sobie coś z wyzywającej odwagi...* Nie sposób w tym opisie nie doczytać się równie prawdziwych, choć niezwykle uczuć, jakimi narrator powieści darzy swoją postać. Jej dramatyczne losy, które dostarczyły bezpośredniego pretekstu do napisania książki, nie zostały wymyślone; są od początku do końca zgodnie z intencjami autora zapisem autentycznych wydarzeń – choć oczywiście schemat ich dopełnia fabularna konkretyzacja. Opowieść o „kapitanie”, który nie bacząc na konsekwencje (w końcu tragiczne dla siebie), zawsze chciał być wierny sobie, również w czasie wojny izraelsko-arabskiej – kiedy to odcięty ze swoim statkiem w Kanale Sueskim zachował się nie po myśli

władz peerelowskich i zwłaszcza ich nikczemnych reprezentantów na statku – jest wymowną wizytówką systemu zniewalającego Polskę.

Fascynacja pisarza podrzuconym mu przez przypadek „żywym” bohaterem – uzupełniająca syndrom pokrewieństwa duchowego i innych czynników psychologicznych, które zaważyły na tej przyjaźni – doprowadziła później (kiedy skończyło się życie, mówiąc przenośnie i dosłownie, a zaczęła literatura) do nieprzewidywalnych konsekwencji: mianowicie jak gdyby „utemperowała” ona pióro wytrawnego i barwnego fabularyzatora, jakim zawsze był Jan Józef Szczepański; onieśmieliła wyobraźnię kreatora prozy wymową nagich, przemawiających za siebie faktów. Były to zresztą powody, które może bardziej niż represje cenzury spowodowały autorską decyzję odsunięcia na później rozpow szechnienia powieści: autor schował „Kapitana” na samo „dno szuflady”, kiedy usłyszał od zaprzyjaźnionych osób, z których opinią się liczył, że *publicystyka dławi tu walory prozy* (Stanisław Lem) i że książka jest *dużo poniżej jego możliwości* (Maria Kuncewiczowa). O ile można się godzić z opinią Lema (choć nie w odniesieniu do całości książki, w której obok rzeczywiście trącących publicystyką komentarzy, np. na temat marca '68, jest wiele krwistych, barwnie skreślonych epizodów i znakomicie literacko uchwycona galeria różnych wasali i „piesków” peerelowskiego systemu), o tyle sprzeczałbym się ze zdaniem Kuncewiczowej, która po prostu nie bierze pod uwagę szerokiego spektrum możliwości artysty-

cznych Szczepańskiego – spełniających się w różnych wehikułach wypowiedzi literackiej – a także tego, że naczelną dewizą sposobu przedstawiania i komentowania świata jest w przypadku tego pisarstwa rzetelność i sumienność przekazu. A więc kiedy trzeba (jak w „Kadencji”, niektórych zbeletryzowanych reportażach i właśnie w „Kapitanie”), narrator usuwa się jak najdalej w tło relacji, oddając głos samemu scenariuszowi autentycznych wydarzeń i jej bohaterom. Rzeczywiście, czasem doprowadza to do publicystycznych przerostów i ograniczania fabularyzatorskich zapędów narratora, ale stają za tym wyższe racje przedstawienia całej istotnej prawdy, ujawnienia mechanizmów dziejącej się na oczach historii.

Ta wyłożona w „Kapitanie” prawda chyba rzeczywiście trafiała w dziesiątkę, skoro bezbłędnie odczytał ją cenzor; zamieszczona na początku książki treść uzasadnienia likwidacyjnego cenzury jest bodaj najbardziej precyzyjną, zwięzłą recenzją powieści Szczepańskiego: *Autor, opisując losy człowieka zaszczonego na śmierć przez mafijne otoczenie ludzi związanych z władzą, ukazuje, jak system społeczno-polityczny w Polsce Ludowej utrzymywany jest dzięki ludziom potwornie zdemoralizowanym, których zresztą sam system w swoim historycznym rozwoju doprowadził do pełnej degrenolady moralnej – co stanowi пониżenie konstytucyjnego ustroju PRL.* Chciałoby się w tym miejscu wykrzyknąć: nic dodać, nic ująć; trzeba by się naprawdę tego wysilić, by w jednym zdaniu tak sprawnie wyło-

żyć ideę zamierzenia literackiego autora książki. Habent sua fata libelli: odczytujemy dziś w tym zapisie nieświadomy hołd złożony pisarzowi przez nieznanego cenzora.

Mieczysław Orski

PRZECIWKO REDUKCJOM MYŚLOWYM

ks. Waldemar Chrostowski
Rozmowy o dialogu

Oficyna Wydawnicza „Vocatio”
Warszawa 1996, ss. 313

Można powiedzieć, że w ciągu 10 lat od powołania Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem powstała w kraju cała teoria dialogu (a także, przy ATK, w 1994, Instytut Dialogu Katolicko-Judaistycznego), tym cenniejsza, że wywodząca się wprost z istic pionierskich doświadczeń. Dialog zatem należy zaczynać od tego, co łączy, nie można w nim unikać kontrowersji, jeśli się chce skuteczności, trzeba też brać pod uwagę, iż dialog może zmienić jego uczestników. To oczywiście tylko założenia podstawowe. Przed rokiem Oficyna „Vocatio” wydała książkę B. Sherwina, który pisał o dialogu jako jego współtwórcą, Żyd, rabin (por. „PP” 10/1995, s. 107 n.), obecnie – kontynuując temat – wydawnictwo przedstawia tom autorstwa katolickiego księdza, szykuje też następne pozycje tej serii.

„Rozmowy o dialogu” to książka bardzo niestereotypowa. Wydawało-

by się, że chronologiczne zestawienie 23 wywiadów prasowych udzielonych przez jedną osobę, przeważnie publikowanych w dziennikach, a więc doraźnych, nie może być atrakcyjne dla czytelnika. Jest to jednak osąd tylko pozornie prawidłowy. Sprzeciwia mu się przede wszystkim temat owych wywiadów: rozmowa katolików i Żydów w Polsce o wzajemnych stosunkach społecznych, politycznych i religijnych dawniejszych i współczesnych. Jest to więc rzecz o wielu wiekach wspólnego bytowania obu narodów na jednej ziemi i wynikających z tego wzajemnych wpływach kulturowych; o strasznym czasie Zagłady, komunistach żydowskich i roku 1968; o antysemityzmie i antypolonizmie; o tym, jakie są stosunki Polaków i Żydów z Niemcami w 50 lat po Auschwitz; o żydowskim oczekiwaniu na Mesjasza i katolickim oczekiwaniu na paruzję.

Wszystkie te sprawy i wiele innych naświetla człowiek (dziennikarzom m.in. „Życia Warszawy”, „Słowa”, „Gościa Niedzielnego”, KAI: *Zgodziłem się na rozmowę z każdym, kto się o nią zwrócił* – pisze we wstępie W. Chrostowski – *i odpowiadałem na wszystkie pytania*), który od początku tkwi w środku wydarzeń. Ks. Chrostowski bowiem był w Komisji już przed 10 laty (obecnie jest jej wiceprzewodniczącym), organizował pierwsze seminarium dla polskich księży na żydowskiej uczelni w Chicago oraz wykladał tam, jest członkiem Międzynarodowej Rady Muzeum w Oświęcimiu, współprzewodniczącym Polskiej Rady Chrześcijań i Żydów, dyrektorem Instytutowi Dialogu...

Książka zawiera wywiady z lat 1990-95, czyli z okresu, gdy już istniały struktury dialogu, a ten rozkwitał bądź załamywał się, gdy powstał spór o klasztor karmelitanek oświęcimskich, gdy obchodzono 50. rocznicę wyzwolenia Auschwitz, gdy Polska wznowiła stosunki dyplomatyczne z Izraelem. Chronologiczny układ tomu pozwala śledzić powstawanie i rozwój kolejnych kwestii, a dynamika ta sprawia, że czytelnik wraz z autorem znajduje się w środku wydarzeń. Stereotypowe traktowanie dialogu jako sprawy odległej przeciętnemu człowiekowi zostaje przełamane.

Erudycja i zarazem umiejętność prostego przekazywania skomplikowanych spraw, wszechstronna znajomość rzeczy oraz zaangażowanie autora sprawiają, że książka jest bardzo bogata i żywa. Jest tam historia biblijna i najnowsza, geografia i socjologia, polityka i religioznawstwo, historia Kościoła, a nawet... językoznawstwo. Przede wszystkim zaś są ludzie z krwi i kości, poszukujący z trudem i dobrą wolą oraz tacy, którym się wydaje, że już znaleźli. Mając tak wiele do wyboru, chciałabym tutaj zwrócić uwagę na dwa aspekty „Rozmów o dialogu”.

Była tu już mowa, że książka udanie przełamuje stereotypy formalne i treściowe. Ale też pod każdym innym względem autor zajmuje się w niej cierpliwie, mozolnie i z uporem kruszeniem grubej warstwy stereotypów, czy jak je nazywa, *redukcji myślowych* (s. 241), twierdząc, że to one utrudniają czy wręcz uniemożliwiają porozumienie i zgodne współbywanie. Oto przykład z historii Kościoła. Wszyscy zainteresowani tematem wiedzą o kapi-

talnej roli Vaticanum II i deklaracji „Nostra aetate” w zmianie stosunku Kościoła wobec Żydów. Ks. Chrostowski przypomina ponadto: *W konfrontacjach chrześcijańsko-żydowskich nie brakowało rywalizacji, nadużywania symboli, a nawet pogardy (...) Doszło do tego, że dla przeciętnego chrześcijanina Żydzi stali się bardziej narodem Judasza aniżeli narodem Jezusa. SOBÓR TRYDENCKI (podkr. tu i dalej moje – M.M.) bardzo mocno przypominał współodpowiedzialność każdego z nas za śmierć Zbawiciela. (...) Przez 400 lat nie przyswoiliśmy sobie tego aspektu nauczania Soboru tak, jak jesteśmy do tego zobowiązani (s. 244-245). Inny przykład dotyczy świadomości: ...paradoks polega na tym, że obie strony (...) stwierdzają, iż to, co je łączy, zarazem najgłębiej je dzieli. Dotyczy to na przykład dysput co do żydowskości Jezusa. Edytę Stein Żydzi postrzegają jako apostatkę, odstepczyntę, która zdradziła judaizm – mówi ks. Chrostowski. I dodaje, że za takimi postawami kryje się PRZED WSZYSTKIM TROSKA o ustrzeżenie tego, co specyficznie żydowskie (s. 246-247). Aby zaś dialog mógł przynieść znaczące rezultaty, jego uczestnicy muszą być sobą. Oznacza to potrzebę wyraźnego artykułowania swojej tożsamości religijnej i narodowej oraz głęboką solidarność z własną wspólnotą. Nie można być człowiekiem dialogu, bagatelizując antysemityzm (...) Lecz nie można też być człowiekiem dialogu, bagatelizując antypolonizm lub przyłączając się do grona tych krytyków Polski i Polaków, którzy chcą nas pogrozić w bezustannym rachunku sumienia (s. 298). I ostatni przykład niestereotypowego myśle-*

nia autora „Rozmów”: ...nawet ci, o których można domniemywać, że holdują antysemityzmowi, nie powinni być stawiani poza nawias dialogu (...) W ich postawach dochodzi bowiem do głosu nie tyle zła wola, ile osobiste przeżycia albo STEREOTYPY I BREDNIE, KTÓRE IM KTOŚ ZASZCZEPIL (s. 298).

Ostatni, 24. wywiad zamieszczony w książce nie ukazał się w żadnej gazecie, a nosi tytuł „Rozmowa z samym sobą”. Nie jest wszakże wyrazem megalomanii autora. Piszemy w wstępie: ...publicznemu zaangażowaniu się w jakąś sprawę powinien towarzyszyć nie tylko działania widoczne z zewnątrz, lecz i wewnętrzny namysł, a nawet pewien dystans. W przeciwnym wypadku postawa dialogu rychło może się przeobrazić w jakąś odmianę ideologizacji. Dialog wymaga też rzetelnego samookreślenia się. Czytając książkę, możemy śledzić etapy dojrzewania autora w dialogu. Jeśli się zgodzimy, że dialog jest dla człowieka i jemu ma służyć, to droga autora jest cenną wskazówką. Odpowiedzi na pytania, których nie zadali dziennikarze, nie tylko wskazują pola przemilczeń (to temat na inną książkę). Ukazują właśnie bardzo intymne przecież pole owego wewnętrznego namysłu: czemu zajmuję się dialogiem? co mi przysparza najwięcej kłopotów? do czego prowadzi dialog? co w nim jest największą porażką? Bp Stanisław Gądecki napisał w słowie wstępnym do „Rozmów o dialogu”: ...poznać drugich to ogromna trudność, z której zdajemy sobie sprawę już wtedy, kiedy poznajemy, jak trudno jest nam poznać samych siebie.

Maria Magdalena Matusiak

Z życia Kościoła

CZERWONE WZGÓRZA AFRYKI

Wiosną 1994 r. świat obiegły wiadomości o wstrząsających mordach w Rwandzie, nazywanej przez jej mieszkańców Krajem Tysiąca Wzgórz. W wyniku trwających tam walk i masakr zginęło blisko milion ludzi. Była to kulminacja napięć obecnych w tym regionie Afryki od wielu lat. Afryka to kontynent, gdzie nie ustają konflikty zbrojne: od 13 lat trwa cicha wojna w Sudanie, Algieria od kilku lat jest areną walk wewnętrznych, podobnie jak Burundi, Rwanda i Czad. Wiosną wojna domowa wstrząsnęła Liberią. Ciągłe walki, najczęściej o charakterze plemiennym, powodują destrukcję całych krajów. Kościół także ponosi wielkie ofiary. Od sierpnia do października w wyniku zamachów zginęło 3 biskupów afrykańskich.

ALGERIA. 1 VIII w wyniku zamachu dokonanego przez fundamentalistów islamskich zginął biskup Oranu, 58-letni Pierre Lucien Claverie OP. Od kilku już lat sytuacja Kościoła w Algierii, który liczy zaledwie kilka tysięcy wiernych, jest niezwykle trudna. W ciągu ostatnich dwóch zabito tam 18 zakonników i zakonnic. Wiosną tego roku fundamentaliści islamscy porwali i zamordowali 7 trapistów francuskich. W liście z 13 I 1996 r. biskupi algierscy mówili o trudnościach, ale i o nadziei zmian. Kolejne miesiące wskazywały raczej na zaostrzenie sytuacji. 16 IV w wypowiedzi dla Radia Watykańskiego arcybiskup Algieru Henri Teissier powiedział, że chociaż *Algieria przeżywa trudny moment, nie możemy jednak opuścić tego kraju, mówiąc naszym braciom: „Żegnajcie, my wyjeżdżamy, bo zrobiło się tu zbyt niebezpiecznie”*. Może się wydawać, że pozostanie garstki chrześcijan w morzu islamu jest szaleństwem i absurdem. Jednak ci, którzy zostali, widzieli jasno sens swojej obecności. Na kilka miesięcy przed śmiercią mówił o tym bp Claverie: *Kościół wypełnia swoje powołanie i swoją misję, kiedy jest obecny pośród podziatów, które krzyżują ludzkość w jej ciele i jedności*. Kard. J.-M. Lustiger powiedział o zamordowanym biskupie Oranu: *Jeśli został, to nie ze względu na chęć ryzyka, ale dlatego że kochał setki tysięcy Algierczyków, którzy sami doświadczali przemocy, niesprawiedliwości i groźby śmierci. Jego obecność świadczyła o tym, że muzułmanie i chrześcijanie mogą żyć razem w wzajemnym szacunku i poszanowaniu praw człowieka. Było to przesłanie miłości, pokoju*.

BURUNDI. Od wielu lat jest rozdarciem konfliktem etnicznym między plemionami Tutsi i Hutu, który w l. 1993-1996 pochłonął 150 tys. ofiar. Konflikt ten znacznie zaostrzył się w tym roku. W styczniu

kilka zakonnic szwajcarskich opuściło kraj w obawie przed wojną domową. Jedna z nich powiedziała: *Dziś dzieje się w Burundi to samo, co było w Rwandzie w 1994 r. Odbywa się to tylko podstępnie i w ukryciu.* Konflikt zamienił się w wojnę domową. Wobec tego dramatu 12 VI biskupi wystosowali apel wzywający do pokoju i pojednania. Wskazali, że korzeniem zła, jest *ideologia etniczna*, odmawiająca wręcz istnienia ludziom należącym do innego plemienia. Za ową ideologią kryją się jednak konkretni ludzie, którzy wykorzystują podziały do zdobycia władzy albo pieniędzy. *Jest to dla nich najprostsza droga do wykrwawienia kraju, tak by nikt im się nie sprzeciwił. W konsekwencji, kiedy ludzie zajmują się podziałami, tracą czas na wewnętrzne kłótnie, zamiast szerzyć prawdę i sprawiedliwość.* W istocie milicja Hutu zabija wszystkich Tutsi, a wojska Tutsi wszystkich należących do Hutu. Biskupi potępił mordowanie. W ostrych słowach zwrócili się do sprawców zbrodni, przypominając im, że nie unikną odpowiedzialności. 25 VII doszło do zamachu stanu, w wyniku którego władzę przejął Pierre Buyoya. Pogorszyło to jeszcze bardziej sytuację, tym bardziej że kraje sąsiednie ogłosiły embargo na wszelkie dostawy do Burundi. Przeciwko tym sankcjom wystąpiły wszystkie Kościoły wskazując, że ich efektem będzie odcięcie od pomocy humanitarnej, tak bardzo potrzebnej najbardziej. Jednocześnie rzymska Wspólnota św. Idziego rozpoczęła mediacje zmierzające do zawieszenia broni. Niestety, 9 IX został zamordowany abp Gitegi Joachim Ruhuna. Od 1993 r. zginęło w Burundi już 17 kapłanów, 5 zakonnic i wielu katechistów. Zginęli nie tylko dlatego, że należeli do innego plemienia, ale dlatego, że wprost sprzeciwiali się przemocy. Abp Ruhuna słynął z zaangażowania na rzecz pojednania. Mówiono o nim: *On nie jest ani Hutu, ani Tutsi; on jest ojcem dla nas wszystkich.* Podczas zamieszek w 1970 r. z narażeniem życia bronił seminarzystów Hutu. Przewodniczący Episkopatu Burundi bp Bernard Budurira następująco wyjaśniał przyczyny zamachu na abp Ruhunę: *Nie wolno traktować śmierci kapłanów niejako osobno, nie można też mówić o prześladowaniu religijnym w sensie ścisłym, ale o prześladowaniu wszystkich osób, które chcą dobra. Ponieważ kapłani sprzeciwiają się złu, tym samym stają się przeciwnikami milicji.* Kronika dramatu w tym regionie nie kończy się wraz ze śmiercią abpa Ruhuny. Konflikt rozszerzył się o przygraniczne tereny Zairu zamieszkane częściowo przez Tutsi, gdzie znajdują się obozy dla uchodźców z Rwandy i Burundi.

ZAIR. 6 X dokonano napaści na szpital przygraniczne w regionie Uvira, katolicki i protestancki. Kolejne dni przyniosły wzrost przemocy i regularną wojnę, prowadzoną już przez rządowe wojska zairskie

i członków plemienia Banyamulenge wspieranych przez wojska rwan-dyjskie. Zagrożone zostało życie blisko miliona uchodźców z Rwandy w regionie Kivu. 29 X zginął w nie wyjaśnionych okolicznościach bp Bukavu Christophe Munzihirwa Mwene Ngabo SJ. Wszystko wskazuje na to, że padł ofiarą toczących się w mieście walk. Jeszcze na kilka dni przed śmiercią apelował do świata zwracając uwagę na grozę sytuacji w Zairze. Wzywał jednocześnie misjonarzy, aby nie opuszczali ludności powierzonej ich opiece. Sam, mimo że był świadomy grożącego mu niebezpieczeństwa, nie opuścił obleżonego mia-sta. Odważnie wskazywał winnych za toczące się konflikty i ujawnił przygotowywane z premedytacją plany masowej likwidacji uchodź-ców Hutu z Rwandy i Burundi przebywających w obozach na terenie Zairu, był także znany z popierania procesów zmierzających do de-mokratyzacji życia w kraju.

KREW MĘCZENNIKÓW. 13 X br. Ojciec Święty przemawiając do zgromadzonych w Rzymie trapistów i cystersów powiedział, że *Koś-ciół pod koniec drugiego tysiąclecia na nowo staje się Kościołem męczenników*. Prawdę tę potwierdzają zamordowani w tym roku bi-skupi. Wszyscy trzej zginęli dlatego, że sprzeciwiali się przemocy i nie obawiali się nazwać zła po imieniu. W krajach afrykańskich, tak często rozdartych konfliktami wewnętrznymi, świadectwo jedności, niesienie pomocy i pojednania staje się dla niektórych ludzi kamie-niem obrazu. Niejednokrotnie wobec milczenia światowych mocarstw politycznych głos Kościoła jest jedynym, który przypomina publicznie o rozgrywających się tam dramatach. Zabójstwa biskupów przypomi-nają o tysiącach ludzi, którzy giną bezimiennie tylko dlatego, że nie chcą szerzyć przemocy albo nie należą do tego plemienia, do którego „powinni”.

oprac. Piotr Samerek SJ

