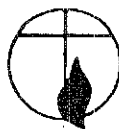


przegląd powszechny

5/897/96

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bołewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. naczelny)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszałka SJ (red. naczelny)
Piotr Samerek SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

roczna 33,00 zł (330 000 zł)
za II półrocze 15,00 zł (150 000 zł)
cena egzemplarza 3,50 zł – (35 000 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 22 IV 1996 r.

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

Spis treści

<i>Wacław Oszejca SJ</i> Jak nie deszcz, to święto	137
--	-----

<i>Jan Kieniewicz</i> Polska minionych dwu stuleci (I)	139
--	-----

Polacy nie byli gnuśni w XVIII, głupi w XIX ani szaleni w XX stuleciu. W końcu XX w. tworzą normalny naród, aczkolwiek o silnie nadwężonym systemie więzi; znerwicowany, ale racjonalnie reagujący na bodźce. Obywatele Rzeczypospolitej, jak w XVI w., umieją rachować i doskonale rozpoznają swoje interesy. Pozwala to na otwarte postawienie pytania o stan narodowej tożsamości w dwieście lat po katastrofie rozbiorów.

Można pokazać w lustrze wielkie, można też i co małe	149
---	-----

Rozmowa Jerzego Gaulta z Ernestem Bryllem (ur. 1935), poetą, do niedawna ambasadorem Polski w Irlandii. Próbuje ocenić obecny stan świadomości społecznej w Polsce, wskazuje on na brak odpowiedzi na pytanie, jak będąc krajem katolickim wejść w system wolnorynkowy. Kościół także nie odpowiada na to wyzwanie. Tymczasem jeśli Polacy nie ustosunkują się we właściwy sposób do współczesnego świata produkcji, konkurencji, wolnego rynku, nie staną się w pełni Europejczykami.

<i>Jacek Bolewski SJ</i> Koniec wieku z Maryją	161
--	-----

Mogłoby się wydawać, że zbliżanie się końca stulecia niesie ciągłe narastanie zła na świecie. Jednakże znakiem zwycięstwa jest Niepokalane Poczęcie. Przyjęcie go wymaga wiary, otwarcia się na łaskę spływającą na świat.

<i>Krzysztof Renik</i> Desakralizacja kultury indyjskiej	173
--	-----

Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, czy kultura współczesnych Indii podlega procesowi desakralizacji. Faktem jest, że tkanka współczesnej cywilizacji indyjskiej podlega procesowi przyspieszonej i daleko idącej transformacji. Otwarte pozostaje natomiast pytanie, czy kierunek tych przemian to marsz społeczeństwa hinduskiego od cywilizacji ducha do cywilizacji zmateralizowanej w europejskim znaczeniu tego słowa.

ks. Marek Jędraszewski

Rok 1968: na rozdrożu prawdy o człowieku 184

W 1968 r. stanęły wobec siebie trzy prawdy o człowieku, które przyjęły następujące postaci: Orfeusza u Herberta Marusego, Cierpiącego Sługi Jahiwe u Emmanuela Lévinasa i Jezusa Chrystusa u Karola Wojtyły.

Ernest Bryll

Wiersze 196

Kazimierz Dziewanowski

Coraz mniejsza liczba wrogów 198

Teoria malejącej liczby wrogów wielu może się wydać nadmiernie optymistyczna. Wciąż pamiętamy historię XX stulecia i potworności, jakie ono przyniosło. Jest jednak faktem, że liczba konfliktów w Europie, ich natężenie i potencjał niszczycielski – zmalały.

Zbigniew Florczak

O istotne porozumienie z Litwinami 203

Jeżeli Litwini pozbędą się antypolskiej fobii – dziś już nieusprawiedliwionej – będzie można odbudować istniejące nigdyś porozumienie obu narodów. W tym celu Polacy winni postępować z maksymalną delikatnością, unikając podejrzeń o jakikolwiek protekcjonizm.

Adriana Szymańska

Święte słowo świata

Doświadczenie sacrum w nowych wierszach Krzysztofa Karaska 214

Najnowszy tom poetycki Krzysztofa Karaska pt. „Czerwone jabłuszko” jest tak pełen metafizycznego ognia, że można go czytać w całości jak hymn na cześć życia rozumianego jako dar Boży.

Zofia Zarebianka

O listach do Anny Kamieńskiej 221

W Muzeum im. J. Czechowicza w Lublinie zdeponowano spuściznę zmarłej przed dziesięcioma laty Anny Kamieńskiej. Nieocenione źródło badań recepcji twórczości i osobowości pisarskiej stanowi korespondencja do poetki z lat 1940-1986 w liczbie 3200 listów napisanych przez 558 osób.

Z niedzieli na niedzielę (Sergiusz Sterna-Wachowiak) 227

Sztuka***I. Jurasz: Co można sfotografować? 231***

(Marian Schmidt, „Fotografia humanistyczna i fotomalarstwo”, Galeria Świat Fotografii, Warszawa, 13 III – 20 IV 1996 r.)

Teatr***J. Godlewska: Mała podróż teatralna 233***

(Scena Polska w Czeskim Cieszynie)

A. Górny: Istnieć w czasie 235

(Teatr Nowy w Poznaniu, „Czajka” Antoniego Czechowa, reżyseria – Eugeniusz Korin)

Film***A. Pietrzak: Przerwana rozmowa 238******A. Pietrzak: Warunki Wajdy 240***

(„Wielki Tydzień”, reżyseria – Andrzej Wajda)

Książki***T.J. Żółciński: Gdy się rodziło imperium 241***

(Kazimierz Dziewanowski, „Brzemień białego człowieka. Jak zbudowano Imperium Brytyjskie”)

K. Tarka: Polacy i Litwini 245

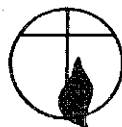
(Maria Wardzyńska, „Sytuacja ludności polskiej w Generalnym Komisariacie Litwy czerwiec 1941 – lipiec 1944)

D. Gardocki SJ: Odbudować przymierze 247

(Leonardo Boff, „Ecologia, mondialità, mistica”)

A. Labudda SVD: Nieszpory Boliwijskie 250

(Piotr Nawrot SVD, „Música de vísperas en las reducciones de Chiquitos – Bolivia (1691-1767). Obras de Domenico Zipoli y maestros jesuitas e indígenas anónimos”)

Z życia Kościoła (oprac. P. Samerek SJ) 253

Sommaire

Wacław Oszejca SJ

**Fête ou pluie, voilà de quoi est fait
le mois de mai en Pologne**

137

Jan Kieniewicz

La Pologne des deux siècles passés (I)

139

Les Polonais n'étaient pas des flémards au XVIII^e siècle, des sots au XIX^e ni des fous au XX^e. A la fin du XX^e, ils constituent une nation normale, bien qu'à un système affaibli de facteurs d'unité; une nation névrosée, mais aux réactions rationnelles aux stimulants qui agissent. Comme au XVI^e siècle, les Polonais savent calculer et identifient parfaitement leurs intérêts. Ceci permet de s'interroger ouvertement sur l'état d'identité nationale deux siècles après la catastrophe des partages.

**L'on peut montrer dans une glace et ce qui est grand
et ce qui est petit**

149

Entretien avec Ernest Bryll (né en 1935), poète, jusqu'il y a peu ambassadeur de la Pologne en Irlande, recueilli par Jerzy Gaul. Cherchant à faire le point de l'état actuel de conscience en Pologne, il insiste sur l'absence de réponse à la question de savoir comment un pays catholique peut entrer dans l'économie de marché. L'Eglise non plus ne répond pas à ce défi. Cependant si les Polonais manquent de prendre dûment position sur l'univers contemporain de la production, de la concurrence et du marché libre, ils ne deviendront pas des Européens à part entière.

Jacek Bolewski SJ

Fin du siècle avec Marie

161

Il pourrait sembler que l'approche de la fin du siècle s'assortit d'une montée du mal dans le monde. Mais il y a ce signe de victoire qu'est l'Immaculée Conception. Son acceptation requiert la foi, l'ouverture sur la Grâce qui descend sur le monde.

*Krzysztof Renik***La désacralisation de la culture en Inde** 173

Point de réponse univoque à la question de savoir si la culture de l'Inde d'aujourd'hui subit un processus de désacralisation. Le fait est que le tissu de la civilisation contemporaine de l'Inde subit une transformation rapide et poussée. La question en suspens est celle de savoir si le sens de ces changements équivaut à la marche de la société hindoue de la civilisation de l'esprit à une civilisation matérialisée au sens européen de ce terme.

*abbé Marek Jędraszewski***L'an 1968: au carrefour de la vérité de l'homme** 184

Trois vérités de l'homme se sont affrontées en 1968, personnifiées par Orphée et Narcisse chez Herbert Marcuse, par le Serviteur souffrant de Jéhovah chez Emmanuel Lévinas et par Jésus-Christ chez Karol Wojtyła.

*Ernest Bryll***Poésies** 196

*Kazimierz Dziewanowski***Un nombre d'ennemis en décroissance** 198

La théorie d'un nombre d'ennemis en décroissance risque de paraître à beaucoup par trop optimiste. C'est que nous avons tous en mémoire l'histoire du XX^e siècle et les atrocités dont elle est lourde. Le fait est cependant que le nombre de conflits en Europe, leur intensité et leur potentiel destructeur ont diminué.

*Zbigniew Florczak***Pour une vraie entente avec les Litvaniens** 203

Si les Litvaniens se départissent de leur phobie antipolonaise, de nos jours sans fondement, il sera possible de rétablir l'entente polono-litvanienne d'antan. Pour y parvenir, les Polonais doivent faire preuve d'une délicatesse exemplaire afin d'écarter tout soupçon de protectionnisme.

Adriana Szymańska

La parole sacrée du monde
L'expérience du sacré dans les poésies
récentes de Krzysztof Karasek

214

Le nouveau volume de poésies de Krzysztof Karasek „La pomme rouge” est à ce point pétri d'ardeur métaphysique qu'il est possible de le décrypter intégralement comme un hymne à la vie considérée en tant que don de Dieu.

Zofia Zarębianka

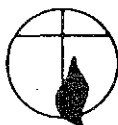
Les lettres à Anna Kamieńska

221

Le Musée Józef Czechowicz à Lublin conserve un précieux dépôt: ce qui reste en fait d'écrits après la poétesse Anna Kamieńska, décédée il y a dix ans. Les 3200 lettres à la poétesse qui s'y trouvent, émanant de 558 expéditeurs et datant de 1940 à 1986, constituent un lot fécond pour l'étude à venir de l'oeuvre et de la personnalité de Kamieńska.

Comptes rendus

231



Jak nie deszcz, to święto

Dyplomatę powracającego do Watykanu po zakończeniu misji w naszym kraju zapytano: Jak tam było w Polsce? Odpowiedział: Najlepiej w maju, jak nie deszcz, to święto. Jak będzie w tym roku z deszczem, nie wiemy. Co do świąt, wygląda to nieźle. Mamy święta stare i nowe, kościelne, państwowe, kapitalistyczne i socjalistycznego pochodzenia. 1 i 3 Maja, wspomnienie św. Józefa Rzemieślnika i uroczystość Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski, głównej Patronki Polski. Mamy też uroczystość św. Stanisława, Biskupa i Męczennika, też głównego Patrona Polski, i uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego, niedzielę Zesłania Ducha Świętego i w ostatni dzień maja święto Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Nie na tym jednak koniec. Poza kalendarzem ogólnokościelnym mamy jeszcze święta lokalne, np. w ostatni dzień maja u jezuitów w Kaliszu i Świętej Lipce – uroczystość Nawiedzenia NMP, ale Patronki Kościoła. Podarujmy sobie jednak wymienianie świąt i obchodów świeckich, zarówno ogólnokrajowych, jak i lokalnych. Będziemy więc świętować a świętować i trudno byłoby mieć komukolwiek za złe, że mu się taki kalendarz podoba. Tym bardziej że tylko niektóre z tych świąt są dniami wolnymi od pracy. Nie można więc postawić zarzutu o rozleniwianie i tak ponoć już ponad miarę rozleniwionego społeczeństwa.

A zatem – maj, majowy, wiosenny, zapracowany i jednocześnie świętujący. Zapatrzony w przeszłość i żyjący dniem dzisiejszym, patrzącym też w przyszłość, tym bardziej że rocznica Konstytucji 3 Maja pozwala wierzyć, iż to do mądrych praw należy przyszłość, a nie do ślepej siły, choćby ta siła miała panować i przez dwa wieki. Na dodatek okazuje się, że nawet 1 Maja można próbować zobaczyć jako szansę dla chrześcijańskiego umysłu, a nie wyłącznie zagrożenie. Nie dlatego, że można to święto ochrzcić, ale przez to, że charakter tego święta pomógł chrześcijanom lepiej zrozumieć człowieka zanurzonego do reszty w produkcję materii. Maj jest więc miesiącem wielkiego przeplatania się wielu wątków naszej rzeczywistości.

Biorąc udział w tych uroczystościach, usłyszymy zapewne nie raz Ewangelię św. Jana opisującą rozmowę umierającego na krzyżu Jezusa z Jego Matką i umiłowanym uczniem. Natomiast

na akademiach pewnie będą nam opowiadać o Golgotach naszych czasów, mówiąc za papieżem. Podarujmy sobie może w tym miejscu naszą niechęć, przecież usprawiedliwioną, ale tylko częściowo, do wielkich słów i przypatrzmy się temu, co się będzie działo na tych majowych spotkaniach. Dobrym kluczem do otwarcia tej problematycznej, jak każda, rzeczywistości i ujrzenia jej jako słowa, komunikatu, jako medium jest wspomniana już rozmowa Jezusa z Maryją i umiłowanym uczniem. Uczni w Piśmie i doktorowie Kościoła różnie ten ewangeliczny opis tłumaczą. Mnie się najbardziej podoba takie podejście, dzięki któremu wydarzenia, naoczne, historyczne, podpadające pod zmysły i zdadne do obróbki przez umysł odsłania nowe znaczenia. Przy takim postawieniu sprawy Maryja byłaby przedstawicielką, symbolem, ale zarazem ŚWIĘTĄ RESZTĄ IZRAELA, Synagogą wchodzącą w przymierze z Janem, czyli przedstawicielem chrześcijaństwa, czyli Nowego, wyrastającego z korzeni Dotychczasowego. Matka i Syn, Synagoga i Kościół, bracia w wierze. Może nie stare i nowe, ale żydowskie i chrześcijańskie, judeochrześcijańskie. Na dodatek z dołączeniem grecko-rzymskiego i słowiańsko-germańsko-gallikańskiego nurtu, przynajmniej tutaj, w Europie.

Syn Człowieczy łączy Maryję i Jana węzłem miłości. Wiemy, że słowa raz wypowiedziane brzmią wciąż, w każdym czasie. Może warto się nad nimi zadumać, zwłaszcza gdy przyjdzie nam myśleć np. o winie i karze ludzi zaplątanych z własnej i nie własnej woli w bratobójcze walki. To na Golgocie Bóg i człowiek zdobyli się przecież na ryzyko wiary w krew męczenników rodzącą nadzieję dla przyjaciół, ale i dla wrogów. Być może dla tych drugich przede wszystkim.

Byłoby więc może dobrze, gdybyśmy pamiętali, że skoro świętu zarówno religijnemu jak i świeckiemu potrzebny jest liturg, to znaczy, że ów kapłan winien pilnie dbać, by nie popełnić arcykapłańskiego błędu, kiedy staje się w obronie narodu i wiary za cenę jednego życia. Normy myślenia politycznego mogą kapłana sprowadzać na manowce jego powołania, kiedy tymczasem winien on być równie zatroskany zarówno o niewinną ofiarę, jak i o napastnika – jest przecież pasterzem.

Być może po to jest nam dane tyle dni świętowania, jako że święta pokazują, z kim warto trzymać i czego warto się trzymać, czasami za wszelką cenę.

Wacław Osajca SJ

Jan Kieniewicz

Polska minionych dwu stuleci (I)

W ciągu dwustu lat dzielących nas od upadku i rozbioru Rzeczypospolitej powstał nowoczesny naród polski. Odzyskane państwo utracił, by trwać nadal w państwie niesuwerennym. Wbrew wszystkim prognozom naród przywrócił państwu suwerenność, by u schyłku XX w. stanąć przed pytaniem o własną tożsamość. W 1995 r. Polacy mieli jakoby wybierać między patrzeniem wstecz i w przyszłość, tak jakby istniała możliwość podobnego rozdzielania. Możliwość taka rzeczywiście istnieje, jeśli przyjmiemy, że Polacy łączą się lub dzielą w strukturach innych niż narodowe. Naród nie ma przyszłości oderwanej od historii, pozbawiony pamięci przestaje istnieć.

Jest podobno właściwością Polaków malkontenctwo, potrzeba uzalania się nad własnym losem, indywidualnym i zbiorowym. Podobno, ponieważ chyba równie często wypominamy sobie bezmyślność euforii i niedojrzałość samozadowolenia. Sami sobie wypominamy także fatalny wpływ kompleksu niższości. Można by powiedzieć, że kwaśny i zawistny charakter Polaków jest przyczyną zarówno napadów euforii, zwanych słomianym ogniem, jak i długotrwałych zapaści, w czasie których oddają się oni potępieńczym swarom. Taka karykatura bywa uzasadniona, a nawet konieczna, o ile nie stanowi części wzniesłego cierpiętnictwa i ucieczki przed wyzwaniem. W końcu XX w. trudno jednak odróżnić między niezbędną krytyką a podłym deptaniem godności narodu.

Trudność tego rozgraniczenia nie jest niczym nowym. Spór między sprzeciwiającymi się *burzeniu przeszłości ołtarzy* a nawołującymi do rozdrapywania ran, by *nie zarosły błoną podłości*, stanowił przecież niezbędną część dyskusji o Polsce w ciągu półwiecza między powstaniem styczniowym a Wielką Wojną. Także w Polsce odrodzonej, kiedy etos inteligencki przeciwstawiano wzorcowi mieszczańskiemu. Wtedy, jak i przedtem, toczącym spory chodziło o Polskę. Wątpliwości pojawiają się wraz z totalitarną SYTUACJĄ, w Polsce uzależnio-

nej, zwłaszcza w czasach gdy atakowanie cech narodowych uzyskiwało przyzwolenie polityczne. Dla chwili obecnej charakterystyczne jest natomiast błyskawiczne przejście od euforycznego nadużycia patriotycznej obrzędowości lat osiemdziesiątych do samozadowolenia normalności w połowie lat dziewięćdziesiątych. W rezultacie krytykowanie zachowań Polaków jest często odbierane jako „obrażanie się na naród”, jako świadektwo inteligenckiej pychy. Są pewne podstawy dla takich słów, więc na wszelki wypadek deklaruje, że nie byliśmy gnuśnymi w XVIII, głupimi w XIX, a szalonymi w XX stuleciu. W końcu XX w. tworzymy normalny naród, aczkolwiek o silnie nadwężonym systemie spójni, znerwicowany, ale racjonalnie reagujący na bodźce. Tak samo jak w XVI w. obywatele Rzeczypospolitej umieją rachować i doskonale rozpoznają swoje interesy. Pozwala to na otwarte postawienie pytania, jaki jest stan narodowej tożsamości w dwieście lat po rozbiorowej katastrofie.

Zaraz na początku wielkich polskich zmian przekonywałem siebie i innych, że „sytuacja” nas opuszcza¹. Dziś nie mam pewności, czy aby nie wraca. Bo choć przeminał strach, nie porzuciliśmy kłamstwa. Spór o Polskę trwa nadal². Nie jest to tylko spór o PRL. W tej zresztą dyskusji nie da się dojść do sensownych konkluzji bez włączenia tych 45 lat w ciąg dziejów narodowych. W 1990 wydawało się, że pomimo groźnych rys gmach wznoszonej Rzeczypospolitej zostanie rychło zwieńczony gwarancją konstytucyjną. Myliłem się, podobnie jak w 1985, gdy sądziłem, że potwierdzona w Jalcie rzeczywistość kongresu wiedeńskiego będzie aktualna jeszcze w 2015 r.³ Obawiam się natomiast, że miałem rację, sugerując groźny kryzys więzi

¹J. Kieniewicz, *Polacy i Europa końca XX wieku*, „Krytyka”, nr 34-35/1991, s. 62-72. Optymizm okazał się raczej chciejstwem, ale reszta argumentacji pozostaje w mocy.

²Por. moje uwagi wyrażone w: *Polskość, bezsilność, brudne plamy*, „PP”, nr 2/1990, s. 285-296; *Polska granicą Europy*, „PP”, nr 7-8/1990, s. 9-16.

³Tak został zarysowany końcowy rozdział *Historii Europy*, przygotowywanej w II poł. lat 80. pod red. A. Mączaka dla Ossolineum.

narodowej⁴. W 1995 wypadła dwusetna rocznica trzeciego rozbioru, a jednocześnie dokonano się definitywnie polskie przejście do demokracji. Można więc postawić następne pytanie: Czy Polacy traktują obecną transformację jako proces narodowej konsolidacji? Jakie miejsce w dziejach Polski zajmie rok 1995?

Pytania te odnoszą się przede wszystkim do sfery badań historycznych, ale nie są pozbawione znaczenia dla działań politycznych. Pod tym względem nie zmieniło się tak wiele w ciągu minionych dwu stuleci. W badaniach historycy nadal przyjmują, że okres rozbiorowy zamyka się w 1918 r. wraz z odbudową państwa. Trudniej byłoby im zapewne zgodzić się co do periodyzacji okresu po odzyskaniu niepodległości. Po 17 IX 1939 r. Polska znalazła się pod dwiema okupacjami, ale nie przestawała istnieć jako podmiot prawa międzynarodowego. Państwo polskie trwało w świadomości i wołaniu swych obywateli. W 1945 r. Polacy w większości nie akceptowali układu Ribbentropa z Mołotowem, a na deklaracjach alianckich z Jałty kończąc. Stanowili naród, w którym rozbieżności poglądów i interesów nie eliminowały świadomości państwowej. Świadomość ta była nieporównanie głębsza i powszechniejsza niż w 1795. Rok 1945 przyjmowano na ogół jako klęskę, ale nie musiało to oznaczać katastrofy. Żywiono złudzenia, czepiano się nadziei. Jakieś państwo, nawet niezbyt suwerenne czy niecałkiem polskie, wydawało się po koszmarze wojny i okupacji czymś lepszym niż wcielenie do Związku Sowieckiego⁵. Potrzeba i oczywistość posiadania państwa były z kolei czynnikami, które umożliwiły Polakom akceptację utraty suwerenności i adaptację w PRL-u.

Problemem Polaków dwu ostatnich stuleci było więc znalezienie właściwej w danym momencie relacji między „byciem

⁴J. Kieniewicz, *Zagrożenia polskości*, w: *Nurty życia społecznego*, „Studium Kultury Chrześcijańskiej”, Warszawa 1987. Por. *Ruch trzeźwości im. św. Maksymiliana Kolbeo i sprawa otrzeźwienia narodu*, Wydział Duszpasterstwa K.M.W. 1984.

⁵K. Kersten, *Spółczesność polskie wobec władzy komunistów*, w: *Miedzy wyzwoleniem a zniewoleniem. Polska 1944-1956*, Londyn 1993; T. Żenczykowski, *Polska lubelska 1944*, Paryż 1990. Jak wyglądała ta „lepsza Polska”, por. T. Rostworowski, *Zaraz po wojnie. Wspomnienia duszpasterza (1945-1956)*, Paryż 1986.

Polakami” a utrzymaniem lub odzyskaniem własnego państwa. W 1945 nie dla wszystkich było jasne, czy nowa rzeczywistość będzie spełniać potrzebę własnej państwowości, ale priorytetem wydawało się ratowanie narodu. Także ówczesna refleksja historyczna zwracając uwagę na trwałość stanu półzależności Polski, roztrząsała związki między świadomością narodową a potrzebą własnej państwowości⁶. Pod koniec lat osiemdziesiątych wyglądało z kolei na to, że kondycja narodowa Polaków pozostawia wiele do życzenia i wyobrażano sobie szanse jej poprawy przez jakąś formułę ułożenia z władzami PRL kontraktu o zmianie relacji między społeczeństwem a państwem. Władze komunistyczne z kolei dostrzegały, że w istniejącej formule ustrojowej i bez wyzwolenia ludzkiej inicjatywy nie da się przeprowadzić żadnych reform gospodarczych. Niezależnie od charakteru zawieranych wtedy układów formuła OKRĄGŁEGO STOŁU była początkiem PRZEJŚCIA, czyli wynegocjowanej zmiany politycznej, podjętym jako jedyne i konieczne rozwiązanie właśnie ze względu na stan narodu⁷. Był to zarazem warunek rozpoczęcia TRANSFORMACJI, która zasadniczo zmieniła okoliczności polityczne, pozwalając w latach 1993-1995 na demokratyczne przejście władzy przez formację polityczną wywodzącą się z PRL-u. W tym rozumieniu rok 1995 zamyka ostatnią fazę przejścia.

W polskim procesie dziejowym lata II wojny światowej były katastrofą podobną rozbiorowej. Pod koniec XVIII w. utrata własnego państwa oznaczała dwie rzeczy: ostateczne odejście z niebyt modelu społeczno-politycznego dawnej Rzeczypospo-

⁶S. Kieniewicz, *Historia narodu czy historia państwa*, w: *Historyk a świadomość narodowa*, Warszawa 1982, tekst z 1947 polemizujący z tezami H. Wereszyckiego. Nie bez powodu te same wątki podejmował T. Łepkowski, w kolejnych szkicach z lat 80., *Rozważania o losach polskich*, Londyn 1987.

⁷W ogromnej literaturze na ten temat por.: J. Skórzyński, *Ugoda i rewolucja. Władza i opozycja 1985-1989*, Warszawa 1995. „Przejście” jest pojęciem adaptowanym do rzeczywistości polskiej z nadmiernym ekstrapolowaniem przykładu hiszpańskiej „transición”, której istotą było wynegocjowanie zerwania (ruptura pactada) w celu przeprowadzenia zmiany w obrębie istniejącego prawa (de la ley a la ley), a nie w drodze rewolucji ustrojowej. Ten fascynujący polskich polityków przykład był niestosowny przede wszystkim z powodu niesuwerenności PRL-u, zob. J. Kieniewicz, *Hiszpania – przykład czy wyzwanie?* „PP”, nr 1/1990.

litej i zablokowanie szans na stworzenie nowej formuły. Najistotniejszą zmianą po 1945 r. była utrata szans na dokonanie samodzielnych transformacji, wciśnięcie narodu w strukturę polityczną mającą wyeliminować więź narodową⁸. W obu wypadkach, choć naturalnie w bardzo różnym sensie, utrata samodzielności oznaczała także zagrożenie więzi cywilizacyjnej. Utrzymanie Polski w Europie było dla polskich elit zasadniczym problemem, tak w warunkach niewoli, jak i niesuwerenności.

Dramat rozbiorów miał wiele wymiarów osobistych i zbiorowych. Nie da się zapewne ustalić jakiejś jednej przeważającej wtedy reakcji. Pamięć pokoleń zachowała przekonanie o odpowiedzialności narodu politycznego za katastrofę oraz legat w postaci Konstytucji 3 Maja. Historycy okazują dziś więcej zrozumienia dla pierwszej Rzeczypospolitej, podkreślając przede wszystkim oryginalność jej rozwiązań ustrojowych, wskazując na szlachecką tradycję obywatelską⁹. Także oligarchia magnacka nie jest już traktowana jako wynaturzenie będące przyczyną wszelkich nieszczęść¹⁰. Po uwolnieniu się historiografii z uprzedzeń drugiej połowy XX w., gwoili sprawiedliwości wniesionych nie tylko przez upaństwowiony marksizm, odchodzimy od traktowania Rzeczypospolitej jako europejskiej anomalii. Nie jest jasne, dlaczego Polacy już w końcu XVI w. zaczęli odwracać się od istoty własnego projektu, prędkiej udają się wyjaśnić, dlaczego nie przyjęli modelu triumfującego w Europie od XVII w. Nie sądzili, zdaje się, by ich sposób życia był anachroniczny. Gdy w początku XVIII w. Rzeczpospolita popadła w stan zależności od Rosji, zdarzyły się Polakom dwie przypadłości, nieobce zresztą innym narodom. Z jednej strony przynajmniej część elit uznała wizję Polski wykreowaną w Europie, nie tylko na ruskie czy pruskie zamówienie, i wiązała przyszłość z oświeceniową wersją modernizacji.

⁸ Por. E. Skalski, *Błąd*, Warszawa 1993.

⁹ J. Ekes, *Polska. Przyczyny słabości i podstawy nadziei*, Warszawa 1994.

¹⁰ A. Manikowski, *Czy siedemnastowieczna Rzeczpospolita była anomalią wśród innych państw europejskich?* „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXXVII, 1993.

Z drugiej zaś znaczna część społeczności szlacheckiej broniła swej tożsamości, nie znajdując już sił i motywacji do samodzielnych przekształceń. Polacy uwierzyli w tę swego rodzaju CZARNĄ LEGENDĘ i byli gotowi bronić „rzeczywistości wymyślonej”, która tak niewiele już miała wspólnego z dawną Rzeczpospolitą. Nie bronili swych złudzeń tak skutecznie jak Hiszpanie, ale też znajdowali się w nieporównanie trudniejszych warunkach. W rezultacie trzeciego rozbioru dokonano, by definitywnie przeszkodzić odrodzeniu, w którym widać wyraźnie twórczą syntezę obcych wzorów i autentycznej polskiej tradycji.

Nie wszyscy Polacy dostrzegli wtedy pełny wymiar katastrofy, jaką była w tym właśnie momencie utrata własnego państwa, tylko nieliczni zapewne zauważali, że jest ich zbyt mało, by szablą odebrać to, co *obca przemoc wzięła*. Odtąd zaczynał się dylemat, skuteczność walki wymagała poszerzenia narodu, tymczasem ten proces właśnie dokonywał się w Europie przez rozwój państwa narodowego¹¹. Odtąd też, w najróżniejszej zresztą formie, stawalo przed Polakami pytanie, czy walka o wolność ma być zarazem rewolucją. Od tamtej pory, choć zwłaszcza po kongresie wiedeńskim, Polacy musieli sobie odpowiadać na pytanie, czy mają zachować rozsądną lojalność wobec władz zaborczych, czy też są jakoś zobowiązani do szykowania kolejnego zrywu zbrojnego. Wszystkie te problemy dotyczyły oczywiście ludzi świadomych swej przynależności narodowej.

Uczestnictwo w walce wyzwoleniczej, analogicznie jak w „pracy u podstaw”, nie było uwarunkowane stanem świadomości. Nie ulega zarazem wątpliwości, że udział w konspiracjach, podziemnych robotach politycznych czy walce zbrojnej, wpływał na poszerzanie świadomości narodowej. Nie mniejszy wpływ miały konfrontacje z zaborcą na tle gospodarczym czy wyznaniowym, a także upowszechnienie własności i wykształcenia. Rzec więc najpierw w ustaleniu proporcji między

¹¹ K. Pomian, *Europa i jej narody*, Warszawa 1992. Por.: E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991; E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge 1990.

aktywnie szukającymi dróg „wybicia się na niepodległość” a zabiegającymi raczej o minimalizowanie kosztów przy koniecznym adaptowaniu się do nowej rzeczywistości. Może się tu nasuwać ryzykowna, ale pociągająca, analogia postaw i zachowań po 1795 i po wrześniu 1939, po 1815 i po 1945. Pożytek z tych refleksji jest tylko taki, że w jakimś stopniu ułatwiają przedstawienie procesu dziejowego z natury swej nieciągłego. Dzieje narodowe dwu minionych stuleci są nieustannie przerywane, są rwane zdarzeniami zewnętrznymi i kumulacjami wewnętrznymi, nie układają się w ciąg logiczny inaczej jak za sprawą mitologii. Stąd też ryzyko, jakie płynie z naturalnego odruchu odrzucania mitologii, gdy tylko zostanie osiągnięta normalność.

Polski naród polityczny nie zdołał obronić swego państwa. Tracąc je, przestawał pełnić dotychczasową rolę, groziła mu dezintegracja¹². Szlachta swój status społeczny mogła utrzymać działaniem gospodarczym, w którym musiała nieuchronnie respektować realia polityczne państw zaborczych. Powstawała tu pewna sprzeczność, wobec której zachowania nie były poddyktowane żadną logiką. Patrioci niezależnie od przekonań starali się odzyskać państwo, spory między nimi dotyczyły wyboru skutecznej drogi. Stąd odwieczne polskie pytanie „jaka Polska?” wskazywało na świadomość konieczności wyboru drogi. Wybór ten był w XIX w. rewolucyjny, ponieważ nawet myślenie o niepodległości było działaniem wywrotowym, grożącym porządkowi europejskiemu. Rewolucyjni patrioci stanowili zwykle mniejszość, ich siłą stawało się coraz szersze z czasem przekonanie, że struktury społeczne państw zaborczych nie są w stanie dokonać integracji bez wynarodowienia. Opór wobec perspektywy wynarodowienia jest najbardziej zdumiewającym zjawiskiem XIX w.

Kolejne powstania zbrojne kończyły się przegraną, rachuby na pomoc zewnętrzną okazywały się złudzeniem. Nie spełniały się nadzieje związane z ludem, europejskie ruchy rewolucyjne nie były w stanie wstrząsnąć państwami zaborczymi. Pod ko-

¹² A. Zajączkowski, *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Warszawa 1993.

niec XIX w. radykalne przedsięwzięcia społeczne odrzucały irredentę narodową, uznając wyzwolenie klasowe za możliwe w następstwie obalenia państwa w ogóle. Wysiłek wkładany w utrzymanie „polskiego stanu posiadania” przyniósł rezultaty połowiczne, także ze względu na zależny charakter polskiego kapitalizmu. Pomimo to ponadstuletnia niewola nie powstrzymała upowszechnienia świadomości narodowej w społeczeństwie polskim wszystkich trzech zaborów¹³. Dziwny to proces, biegnący jakby na przekór logice. Poszerzenie zasięgu polskości oznaczało bowiem przejmowanie wzorów właściwych zdegradowanej przez utratę państwa warstwy szlacheckiej. Proces ten był w zasadniczej części dziełem inteligencji.

Taki bieg procesów narodowotwórczych był konsekwencją braku własnego państwa. Klasa średnia formowała się w strukturach państw zaborczych, w stopniu ściśle związanym z charakterem tworzenia się kapitalizmu. W klasie średniej znajdowali się naturalnie także Polacy, nie tylko w sensie pochodzenia, także z racji stanu świadomości. Pojęcie jednak polskiej klasy średniej jest dla okresu niewoli wysoce nieprecyzyjne. To nie znaczy, by można neglizować rolę miast w genezie i ewolucji inteligencji. Chodzi raczej o to, by wskazać, że tak specyficzna formacja, jaką w Europie Środkowej tworzyła inteligencja, ukształtowała się właśnie z powodu braku własnego państwa. Dlatego inteligencja na ziemiach polskich wszystkich trzech zaborów identyfikowała się narodowo w sposób wyraźny, choć zwykle zróżnicowany ideowo¹⁴.

Drugim czynnikiem integrującym ponad podziałami zaborowymi był katolicyzm. Pomimo zdecydowanej polityki zaborców Kościół starał się utrzymać niezależność oraz polskość katechety parafialnej. Wobec tendencji antykatolickiej, a zarazem germanizacyjnych czy rusyfikacyjnych, przynajmniej w Prusach

¹³ S. Kieniewicz, *Polska świadomość narodowa i społeczna 1864-1918*, w: *Historia a świadomość narodowa*, dz. cyt., s. 241-251, por. T. Łepkowski, *Myśli o historii Polski i Polaków*, w: *Rozważania o losach polskich*, dz. cyt., s. 83-154.

¹⁴ O tych kwestiach wielokrotnie J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Warszawa 1988, także B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Paryż 1985.

i w Rosji, nawet najwyższa hierarchia stawał na pozycjach narodowych. W znacznie większym stopniu dotyczyło to niższego duchowieństwa angażującego się w konspirację, prace organiczne i oświatowe¹⁵. W tym ostatnim zakresie występowała tak współpraca, jak i rywalizacja z inteligencją. Pomimo rozbicia polskiej struktury kościelnej pozostawała ona jedyną formą więzi ponadzaborowej, pociągając za sobą zlewanie się katolicyzmu z patriotyzmem. Miało to dla obu stron konsekwencje nie zawsze postrzegane jako pozytywne. Nie można natomiast kwestionować roli katolicyzmu i więzi kościelnej w procesie kształtowania się nowoczesnego narodu.

Te dwie grupy i dwie często różne mentalności utrzymywały i powielały ideę Polski, docierały wraz z nią do innych warstw społecznych. Roli poetów, czy w ogóle artystów, w tym dziele nie można przecenić. Trzeba więc zwrócić uwagę, że IDEA Polski wymagała identyfikacji terytorialnej. Siłą rzeczy formujący się naród polski przyjmował wizję Rzeczypospolitej sprzed rozbiorów. Prowadziło to do konfrontacji z tendencjami narodowymi innych grup etnicznych, przede wszystkim na kresach wschodnich. Podobne jednak konflikty wystąpiły z czasem na kresach zachodnich. Na obu obszarach napięcia były rezultatem zderzenia różnych dążeń narodowych aspirujących do ustalenia wyłączności prawa do ojczyzny. W obu przypadkach, aczkolwiek nieporównanie silniej pod zaborem rosyjskim, polskie aspiracje narodowe były likwidowane przez politykę państwa. Na kresach wschodnich niszczenie polskości nie prowadziło jednak do rozwoju narodowego Litwinów, Białorusinów czy Ukraińców, a raczej do destrukcji form narodowych w ogóle. Proces ten trwał nadal także pod rządami sowieckimi i może być określony jako eliminacja więzi z cywilizacją europejską.

Odzyskanie państwa nie dla wszystkich oznaczało to samo, dlatego poeta mógł mówić o *rachunkach krzywd*. Było to jednak decydujące dla konsolidacji procesu narodowego, struktury państwa pozwalały na osiągnięcie wyższego poziomu identyfikacji. Utrwalenie więzi narodowej w państwie wieloetnicznym

¹⁵ J. Kłoczowski, L. Mullerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 1986, s. 178 nn.

prowadziło z kolei do nowych konfliktów. Były one tym silniejsze, im bardziej spodziewania związane z odzyskaną niepodległością rozchodziły się z rzeczywistością społeczeństwa słabo rozwiniętego kapitalizmu, z peryferyjnym czy zależnym położeniem Polski w stosunku do systemu gospodarki światowej. Mimo to katastrofa 1939 r. była przyjęta jako śmiertelne zagrożenie narodu, wzbudzając opór nieporównywalnie silniejszy niż po 1795 r. Opór ten okazał się silniejszy i skuteczniejszy pod okupacją niemiecką. Wynikało to nie tylko ze słabszej więzi państwowej na obszarach wschodnich Rzeczypospolitej, ale także z odmienności działań podejmowanych przez obie potęgi totalitarne. W działaniach nazistów kierunek antynarodowy był od początku czytelny i choć początkowo wymierzony selektywnie przeciwko elitom, nie pozostawiał wątpliwości co do ostatecznych zamiarów. W konsekwencji opór wobec okupanta konsolidował narodową solidarność Polaków. Natomiast przy tej samej zasadzie rozpoczynania od likwidacji elit pretekst społeczny zastosowany przez komunistów okazywał się skutecznym narzędziem rozkładania więzi narodowych. System nazistowski nie miał w Polsce adherentów i zgoda nielicznych kolaborantów, natomiast władzę sowiecką witali komuniści¹⁶. Od 1944 r. natomiast okazały się wcale liczne przypadki ulegania złudzeniom w kręgach bez wątpienia polskich, ale skłaniających się do radykalizmu społecznego. Głębokość oporu wobec okupacji niemieckiej oznaczała przecież umocnienie świadomości mas, które oczekiwały większego udziału nie tylko w życiu publicznym, ale także uznania ich wagi w życiu narodowym. Do tego trzeba dodać owe rachunki krzywd, do wyrównania których poczuwała się też znaczna część tradycyjnie wyczulonej na kwestię społeczną inteligencji polskiej. To jest oczywiście tylko częściowe wyjaśnienie fenomenu przyjęcia przez Polaków systemu, który od 1944 r. instalowali w Polsce Sowieci¹⁷.

¹⁶ J. Karpiński, 40 lat, w: *Między komunizmem a demokracją*, Chotomów 1992, s. 77-96.

¹⁷ J. Trznadel, *Polski Hamlet. Kłopoty z działaniem*, Warszawa 1989, s. 177 nn. Zob. K. Kersten, *Narodziny systemu władzy. Polska 1943-1948*, t. V, Warszawa 1985; A. Paczkowski, *Stanisław Mikołajczyk, czyli kłęska realisty*, Warszawa 1991. O polskiej wojnie domowej: D. Fikus, *Pseudonim „Łupasza”*, Warszawa 1989.

Można pokazać w lustrze wielkie, można też i co małe

Z Ernestem Bryllem rozmawia Jerzy Gaul

— *W świetle wydarzeń rozgrywających się w ostatnim czasie w Polsce ciśnie się na usta pytanie: Co się właściwie stało? Jeszcze do niedawna trwała euforia 1989 r., a nagle byli komuniści powrócili do władzy za przyzwoleniem społecznym. Ma się wrażenie, jakby historia zatoczyła koło, był rok 1989 i rządziła liberalna frakcja PZPR. Zwalanie wszystkiego na dziedzictwo czasów Peerełu nie jest dostatecznym wyjaśnieniem. Przyczyny muszą być znacznie głębsze, tkwić w społeczeństwie i jego przewodnikach duchowych: elitach i Kościele katolickim. Jaki jest Pana pogląd na tę sprawę?*

— A może słusznie się stało, a może potrzebne było takie otrzeźwienie? A może osłепiliśmy i ogłuchliśmy od nadmiernego sukcesu?

Gdy po powrocie z Irlandii zabrałem się za wydawanie tomiku, przejrzałem wiersze, które napisałem w 1989 r. i nie chciałem ich wtedy nikomu pokazywać. Sam przed sobą je chowałem, ponieważ wychodziły z nich rzeczy niedobre dla mnie i dla moich przyjaciół z „Solidarności”, a wszyscy byliśmy pewni, że jest dobrze. Może powiem bardziej po poetycku, bo nie jestem politykiem. Nam się wydawało, że jesteśmy wyjątkowi. Okazało się, że nie jesteśmy. Nam się wydawało, że zrodziła nas walka, a nie zawsze tak było. Nam się wydawało, że suma wysiłków włożonych przez nas w walkę o wolność jest większa niż w innych krajach obozu komunistycznego i zaowocuje specjalnymi korzyściami. To wszystko wyglądało niby logicznie, ale to była nasza zarożumiała logika.

W sferze religijnej nam się wydawało, że przeżyliśmy zstąpienie Ducha Świętego. Rzeczywiście, coś się w nas działo, wszyscy czuli te płomienne skrzydła, które nagle nas unosiły

i czyniły lepszymi, niż jesteśmy. Realizował się nasz sen o Polsce. W jednym z wierszy napisałem, że „Duch Święty zstępuje, ale potem odchodzi” i ludzie zostają sami, a jednocześnie spodziewają się, że ma być coś niezwykłego. Bo nie rozumieją posłania zielonoświątkowego. A co miało być niezwykłego poza ciężką sytuacją? Ludzie spodziewali się wiele, ale byli zupełnie nie przygotowani na realności wolnego rynku. Szybko więc zrezygnowali z pięknego snu o sobie – o solidarności. Zaczęli realizować osobność, niesolidarność. Każdy próbuje szczęścia na własną rękę. Zresztą my, niby tacy piękni i szlachetni w oporze, lekko zaakceptowaliśmy tę niby-prawdę, że wolny rynek i sukces musi się łączyć z nieuczciwością, z korupcją... Bo ponoć taka jest zasada pierwszej akumulacji kapitału. Zastanawiające, że myśląc o wolnorynkowej normalności, nie chcieliśmy nawet walczyć o etos, tak, etos uczciwości kupieckiej. O prawdziwą wolność wolnego rynku, który zakłada etos purytański. A etos – dla nas – niemodne słowo i wyrzucmy je lepiej na śmietnik, bo niepraktyczne...

— *To jest wielkie nieszczęście.*

— Ja patrzę na siebie, na nasze elity, i widzę, że ludzie nie mogą nic z siebie wysnuć. Zajmują się tylko mniemaną obroną przed „komunistami” i kłótniami między sobą. Ale tak jest, gdy nie ma ważnych pytań.

— *Jak to się stało, że społeczeństwo katolickie poparło tak mocno siły jawnie antyklerykalne?*

— To społeczeństwo nie zdefiniowało siebie, nie określiło, co to znaczy być katolickim. Ono było katolickie, kiedy mu coś odbierano. Ale nie określiło, jak być pozytywnie katolickie w nowej sytuacji wolnego rynku. Uważam, że wolny rynek jest wielkim dziełem idei protestanckiej. Jest dziełem szczególnie idei purytańskiej, gdzie poszukiwało się związku z Bogiem, zbawienia, w kreowaniu rzeczywistości, w zdobywaniu pieniądza nie dla pieniądza, tylko jako środka, który kreuje coś nowego, w wykorzystywaniu bogactwa nie dla przyjemności, tylko jako środka do budowania czegoś innego. Purytanie wierzyli, że

sukces zbliża do Boga. Budowali swoje banki i fabryki tak, jak kiedyś budowano katedry. Oczywiście to był etos purytański. Prawda była o wiele bardziej mizerna. Ale cóż, ludzie sami siebie okłamują i jest bardzo ważne patrzeć na te kłamstwa ludzkie. Purytanin nie przyznawał się, że mu bogactwo sprawia przyjemność. Twierdził, że jest do czegoś ważniejszego, ku chwale czegoś. To zbudowało zupełnie inne podstawy, po pierwsze solidność firmy i nazwiska, poczucie ważności tego, kto produkuje, odrzucenie, przynajmniej formalne, ludzi, którzy oszukiwali w biznesie, aby się wzbogacić. W tej chwili wszystko na świecie wygląda inaczej, wiele dawnych idei jest też w stanie rozkładu, ale ten etos jest ciągle przywoływany.

— *Jak w Polsce jest budowany wolny rynek?*

— Mamy sytuację horrendalną. Budujemy wolny rynek, ale nie dajemy sobie odpowiedzi na pytanie, po co go budujemy. Purytanin odpowiada: na chwałę Bożą, dla zmiany świata, dla szczęścia ludzkości. My odpowiadamy, że musimy budować, bo inaczej nie przeżyjemy, musimy lepiej żyć, chcemy mieć sukces. Co to znaczy sukces? Nasze elity przemysłowe na takie pytanie nie odpowiadają. Zachowują się jak typowi katolicy, którzy są nieprzystosowani do stanięcia wobec pieniądza, wobec wolnego rynku. To widać również w innych krajach katolickich. W Irlandii jest bardzo mocne poczucie, że w gruncie rzeczy bogacenie się jest paktem z diabłem: obracanie pieniędzmi, robienie biznesu jest czymś niejasnym, nieszlachetnym i w związku z tym, jeśli się podpisuje cyrograf z diabłem, to oczywiście żeby go oszukać. W Polsce również podpisuje się cyrografy. A gdy się już podpisuje, to w ogóle nie zwraca się uwagi na takie drobiazgi, jak nazwisko firmy, solidność kupiecka, produkcja.

Mamy też slogany reklamowe zamiast przekonań. Słuszne idee wejścia do Europy też zamieniamy w bezmyślny slogan. Chcemy wejść do Europy, ale po co i w jakiej sprawie? Chcemy mieć Polskę wolnorynkową i pełną sukcesu? Ale kto chce płacić bolesną cenę? Nikt na te pytania nie odpowiada. W tym kryje się straszliwe niebezpieczeństwo. Tego typu myślenie o bogactwie i sukcesie skłania ludzi w stronę tych grup, które

mówią: mamy władzę polityczną, mamy pieniądze, umiemy promować siebie, w związku z tym podpisuj z nami pakt, będziesz robił pieniądze; nie mówmy o żadnych ideach, to jest dla głupich. Ja uważam, że Polacy zachowują się w tej chwili – może to im przejdzie – w sposób jak najbardziej naiwny, dopuszczając myśl, że można osiągnąć sukces nieuczciwymi środkami. Otóż wydaje mi się, że się nie da. Dopóki nie zastanowimy się, co to jest właściwie wolny rynek, jak go budować, co to jest moralność wolnego rynku, jaka jest potrzeba wolności i godności ludzkiej, jak się powinno płacić w tym wolnym rynkowym świecie za utratę dobrego imienia, za nierzetelność – będziemy grać ten na wpół prawdziwy teatr, gdzie próbujemy robić europejskie miny.

— *Jest jednak parę krajów katolickich, które radzą sobie nie najgorzej w systemie wolnorynkowym, np. Austria, Hiszpania. W grudniu 1995 r. ukazał się w magazynie „Time” artykuł o Irlandii jako kraju renesansu gospodarczego.*

— Irlandia jest krajem katolickim, który osiągnął pewien sukces, ale tam zupełnie inaczej podchodzą do spraw rynku. Irlandczycy pochodzą przeważnie z rodzin wielodzietnych, pamiętają straszliwą biedę, nędzę, głód. Poza tym pamiętają o jednym – u nich jest bardzo silne poczucie solidarności. Tam łatwo być średniozamożnym. Tam są pewne zobowiązania moralne, do których stosują się ludzie bogaci, a które u nas zaginęły. Irlandzki sukces gospodarczy wiąże się też, na co trudno nam liczyć, z wielkim wspomaganie ze środków wspólnoty europejskiej. Irlandczycy ze swej strony stwarzają możliwości dla obcego kapitału, starają się też wprowadzić do świata swoje wartości – irlandzkość, z której zrobili swojego rodzaju przemysł, nie tylko turystyczny.

— *Zastanówmy się nad tym, dlaczego to, co udaje się w katolickiej Irlandii, nie wychodzi w Polsce, która też jest katolicka. Jaki jest tego mechanizm? Pan w swoich utworach już w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych przeprowadził bardzo surową krytykę polskiego społeczeństwa. Na przykład w wierszu „Modlitwa skundlonych” pisał Pan: „Deszcz krew*

obmyje. Burza się przewali, byśmy tylko wytrwali, gnali i szczekali..." Co się dzieje z Polakami?

— Nam – a więc często i mnie, wydaje się, że jesteśmy spadkobiercami wielkich, szlacheckich, honorowych tradycji. A chyba dziś nie jesteśmy. Im bardziej się tym szczycimy, tym bardziej nie jest to prawdą. Nam się wydaje, że jesteśmy narodem katolickim. Ja nie wiem, co to jest naród katolicki, a szczególnie nie wiem, gdy patrzę na Polskę. To nie jest kwestia tego, że naród katolicki powinien słuchać Kościoła, który często się myli w sprawach doczesnych. Nie ma w tym żadnej tragedii, bo Kościół podnosi się z błędów i trwa. My w ogóle nie wiemy, czym chcemy być jako każdy z nas, a nie tylko gromada leniwie niechętniej owczarni. U nas katolicy dzielą się na elity i lud, co z istoty swej jest horrendum. Trochę się nawet wstydzimy przed wielkim światem tej „ludowej maryjności”. Prostacka i serdeczna ona. A może warto, żeby teolodzy i intelektualści zastanowili się, co znaczy tak silny kult Matki Bożej wśród Polaków? Co znaczy, że w naszym folklorze religijnym Bóg Ojciec i Duch Święty są dla przeciętnego katolika mało wyobraźalni? Wyobraźalna jest Maria i Jezus. Czy nie tkwi w tym głębokie poczucie, że z doświadczenia Boga i człowieka ważne jest przede wszystkim to, co jest autentycznie przeżyte? Może ludzie optują za tymi z Trójcy Świętej, którzy nie w sposób „teoretyczny”, lecz „praktyczny” przeżyli pewne sprawy ludzkie? To pachnie herezją, ale warto się zastanowić nad kultem Świętej Rodziny, nad kultem człowieczeństwa, i wydestylować z tego coś ciekawego. Patrzę na poezję religijną. Mamy poezję religijną dobrą, ale bardzo rzadko jest to poezja napięcia, prawdziwej dyskusji z Bogiem.

— *A poezja Twardowskiego?*

— Poezja Twardowskiego jest niebywale ciekawa. Ja ją niezmiernie cenię, ale jako poeta mam inną drogę. Dla mnie porażające jest to, co czasami jest w poezji hebrajskiej z okresu Biblii, czyli zasada stosunku do Boga: Bóg był kimś niewyobraźalnie wielkim, lecz gdy przychodziło do konkretnej sprawy, np. Sodomy i Gomory, to był targ kupca z kupcem. We mnie

buduje wiarę poczucie, że człowiek idzie do zwania z czymś olbrzymim, tak jak Jakub walczył z Aniołem w całej cielesności tego zwania. To była walka, w której obaj byli godnymi siebie przeciwnikami.

Dla mnie jest również ważne to, iż nie wiemy, czy walka Boga ze Złem o nas, o nasz świat, zakończy się wygraną Boga. A może przegraną? Bo to, w czym żyjemy, to nie film z obowiązującym happy endem, to, jaki jest nasz istotny udział w tym filmie przygodowym. A tak na ogół uważamy. Tak zakładamy, bo nie chcę powiedzieć: wierzymy. Nie zdajemy sobie sprawy, że to odbiera nam siłę wolności. Wolności, czyli podmiotowości w tej walce. Bo jeśli nie chodzi o realną walkę, w której jesteśmy podmiotem, to chodzi tylko o teatrzyk, w którym jesteśmy lalkami.

Głęboko wierzę, że jesteśmy ludźmi obdarzonymi wolną wolą. Znaczy to, że jesteśmy obdarzeni boskością, siłą równą Bogu w tych elementach, które dotyczą naszego świata i od każdego naszego postępu, dobrego czy złego, zależy, czy walka ta będzie wygrana, czy przegrana. Bez nas Bóg tej walki nie wygra, co więcej, nie mamy pewności, czy nie skończy się katastrofą, czyli przegraną Boga. Jeśli wyobrazimy sobie możliwość przegranej Boga, inaczej wyobrazimy sobie siebie samych. Oczywiście w normalnym życiu często jesteśmy łajdakami, ale jeśli człowiek widzi się w jakimś strasznym, ogromnym lustrze, to musi próbować sprostać, tak jak Jakub sprostował Aniołowi. Brak mi tego w polskim rozumieniu Boga. Jeśli mamy bardzo silne poczucie ludzkości Boga, macierzyństwa Marii, Świętej Rodziny, to uciekamy w dyrdy od ważnych zagadnień. Naszą polską zasadą jest klęknąć jak pastuszek przy żłobie, ewentualnie zanucić kolędę, potem pójść do domu i zapomnieć.

— *To jest sposób osławiania Boga.*

— Tak, osławiamy Boga na swój wizerunek, co jest normalne, jednocześnie nie próbujemy osławiać swojego wizerunku na wymiar Boga. Myślimy nigdy do końca swojego katolicyzmu nie przemyśleli, bo nikt tego od nas nie żądał w historii. Co najwyżej odbierali nam katolicyzm razem z wolnością narodową. Nie

zapomnę, jak w czasie stanu wojennego przyszli do mnie ludzie głęboko wierzący, przedstawiciele chrześcijańskich ruchów politycznych, z artykułem, w którym napisali, że naród polski jest szczególnie wybrany przez Boga. Ja im wtedy powiedziałem, że jest to najzwyczajniejsza herezja, że żaden katolik nie może tak powiedzieć. Jeżeli tak mówi, nie jest katolikiem. Nie jesteśmy wybrani i jeśli stracimy wszystko, to upadek tego narodu będzie wielką tragedią, ale dla rozwoju wiary będzie to epizod.

— *Jak może istnieć społeczeństwo, którego autorytety zostały w różny sposób skutecznie zniszczone?*

— Zadajmy sobie pytanie, dlaczego Polacy tak strasznie lubią niszczyć autorytety.

— *To jest chyba jakaś specyfika polska. Jaki jest tego mechanizm?*

— To jest mechanizm obronny. Autorytet przyjmujemy zawsze trochę na wiarę, z wartościami. Wtedy patrzymy na niego jak na wyrzut sumienia, bo nam się nie udaje być równie wspańiałym. Polacy mają specyficzny stosunek do powodzenia bliźnich. U innych narodów jest często tak: jeśli ktoś osiągnął powodzenie, to inny stara się pokazać, że osiągnie jeszcze większe. U nas działa zawiść. Ludzie starają się z wściekłością zniszczyć powodzenie innych, nawet razem z sobą samymi. Jeśli więc stajemy wobec autorytetu, a bardzo łatwo je kreujemy, bo chcemy mieć autorytety, ale potem czujemy się wobec nich niepewni, szukamy więc słabego miejsca. Z lubością brniemy w tym kierunku. Po co? Żeby samych siebie uspokoić, że wcale nie trzeba tak się starać, że to nie jest prawda ten autorytet. Właściwie w Polsce nie ma autorytetów. Ludzie lubią, jak się autorytety niszczy. Może po to je tworzą? Autorytety niszczą autorytety. Dobrym przykładem jest tu sytuacja w literaturze. W Irlandii są szczęśliwi, że S. Heaney otrzymał nagrodę Nobla, ale wszyscy w Irlandii wiedzą, że podobnej klasy poetów jest w tym kraju kilkunastu. Tylko nikt tam nie zadaje pytania, kto jest najlepszy? A u nas tylko jeden musi być najlepszy. Albo Słowacki, albo Mickiewicz. I to się dzieje w litera-

turze, gdzie zdawałoby się, jest bardzo dużo miejsca. Lubimy siebie niszczyć. Z czego to? Ja myślę, że z poczucia niepewności. Człowiek ma poczucie swojej marności i przychodzi moment spojrzenia w lustro. Można do tego wybrać lustro powiększające, które stawia wymagania, bo tam wyglądasz taki, jaki mógłbyś być, lub pomniejszające, wobec którego jesteś wielki. Nastął teraz czas pokazywania sobie pomniejszającego lusterka. Sami nie chcemy z siebie niczego wykrzesać. Choć niby krzaliśmy się z zapalem. A sukcesy marne.

— *Jakie będą losy społeczeństwa, które nie ma autorytetów? Pojawiają się wtedy z jednej strony demony nacjonalizmu, zawiść w stosunku do innych, z drugiej – wzory pseudonowoczesności, konsumpcja, amerykanizacja...*

— Walka między frakiem i kontuszem w Polsce trwa od dawna i nie ma nic bardziej głupiego, ponieważ ani jedna strona, ani druga nie ma racji. Jest normalne, że można osiągnąć sukces na rynku światowym, wprowadzając swoje wartości również do produkcji. Sukcesu się nie osiągnie, kopiując nieudolnie inne wzory. Trzeba to robić tak jak Japończycy, ucząc się i przetwarzając, dając własną odpowiedź. To, co my naśladujemy, jest kapitalizmem, którego już nie ma. Naśladujemy nasze wyobrażenie o kapitalizmie.

— *W Ameryce Południowej tak to funkcjonowało.*

— No, to ja nawet nie chcę myśleć, bo to tragedia. Może się jednak zdarzyć, że zbierzemy się w kupę, co się już parę razy zdarzyło w historii. Przed wojną np. wchodziliśmy na rynek europejski z jakimś poczuciem wartości.

— *Przed wojną polskie wyroby miały swoją markę. Przed wojną to się udawało.*

— Może trzeba sobie zadać pytanie, po co to wszystko robimy? Nie, że robimy, bo tak trzeba, tak jak robiliśmy socjalizm, bo nam kazano, tylko po co robimy, co ma z tego wyniknąć. Ponieważ jestem człowiekiem wierzącym w cuda, uważam, że Duch Święty, w którego ja wierzę, ma taką metodę na Polskę:

czasami zstępuje i daje nam nadzieję, pokazuje, jacy moglibyśmy być. Taki moment pokazania przeżyliśmy i tkwi wyraźnie w ludziach, że było coś takiego wielkiego, czego się dziś wstydzą, unikają, a po cichu wspominają. Jest też druga metoda Ducha Świętego: podnoszenia w górę za pomocą bardzo silnego kopniaka. Może się zdarzyć, nie daj Boże, kompletny krach ekonomiczny, ponieważ nasz sukces jest nieugruntowany. Dla mnie najważniejsza jest sprawa bardziej ogólna. Kościół katolicki, szczególnie w Polsce, nie odpowiedział do końca na wyzwanie protestantyzmu, które dało nową wizję świata przemysłowego.

— *Czy w wizji tej nie było nacisku na indywidualizm?*

— Był, ale Kościół katolicki nie odpowiedział na to pytanie, nie dał przemawiającej do ludzi koncepcji społeczeństwa w świecie industrialnym, wolnego rynku. Kościół próbował cały czas minąć ten problem, oswoić go. Nie odpowiedział na jedno pytanie: Jak żyć w wolnym rynku, który wymaga głęboko indywidualistycznej postawy konkurencji i jak być bratersko razem? Jak być produktywnym, wolnym, indywidualnym i solidarnym?

— *Czy ta wspólnotowość nie jest kulą u nogi w rozwoju gospodarczym?*

— Tak, ale dlaczego jest kulą u nogi? Bo nie ma odpowiedzi na to pytanie. Czym jest braterstwo solidarności i czy da się je obronić w czasie budowania wolnego rynku? Może jest bardzo trudno odpowiedzieć na to pytanie. A czasem wygląda na to, że Kościół mówi tak: pracuj w fabryce diabła, ale uważaj, i jak skończysz, to pamiętaj, przyjdź do nas i módl się.

— *Powstał jakiś dualizm.*

— Tak, nie znaleźliśmy odpowiedzi, jak będąc krajem katolickim wejść w wolny rynek. W związku z tym wejście w wolny rynek, w indywidualizm, łączy się często z powierzchownym odrzuceniem całej tradycji katolickiej narodu. Ludzie odrzucają tę tradycję choć raczej nieoficjalnie, bo Polacy nie mają odwagi, żeby o tym mówić głośno. A więc niby sprawy nie ma.

— *Czy można prowokacyjnie powiedzieć, że kapitalizm budują ateści?*

— U nas kapitalizm budują często ludzie, którzy mają wewnętrzne przekonanie, że cała tradycja religijna i obyczajowa tego narodu jest kulą u nogi w budowaniu nowego świata. Jeżeli to prawda, jest to polska tragedia. Ale ja wierzę, że to nie jest prawda, tylko wynik tego, że nie przemyśleliśmy, mówię tu też o Kościele, tego wyzwania. W Polsce to może wyszło w sposób najostrzejszy, w kraju polskiego papieża, w kraju, który wzniósł się na pewne wysokości, coś pokazał, umiał dać sobie radę z ideologią komunistyczną, a nie potrafił odpowiedzieć na pytania wolności. Udajemy przed sobą, że sprawy nie ma. Jakoś to się ułoży. Stąd wszystko jest zakłamanie i dlatego czujemy się w tym tak niedobrze. Trudno nam z wolnością. A inaczej nie wydostaniemy się z tendencji do układowości. Bo zwycięstwo obecnej opcji wynika z tego, że wyraźnie sygnalizuje ludziom, że istnieje możliwość przetrwania na zasadach układowości.

— *To było wygodne.*

— I to się spodobało, bo to był oddech.

— *Ale to jest utopia.*

— Najmilej żyje się w utopii i to w momencie, kiedy za chwilę wszystko trzaśnie.

— *Rozmawiając z poetą, nie mogę nie nawiązać do spraw słowa. Pan się do tego nieraz odnosił. Pisał Pan o „chorej rzeczy naszego języka”. Poezja w czasach, kiedy upadają autorytety, jest ważna, gdyż odnosi się do pojęcia prawdy, wartości istotnej dla każdego społeczeństwa. Powołał się na S. Heaney, który składa hołd poezji za „wierność prawdzie życia”. Jak wygląda rola poezji w Polsce – kraju wieszczów u progu nowego tysiąclecia? Czy jest nadzieja na przekaz ważnych wartości, czy istnieje możliwość powiedzenia czegoś społeczeństwu przez tę formę wypowiedzi?*

— Uważam, że w sztuce najważniejsze jest to, iż wyraża ona człowieka w całym jego życiu. Tak było w przeszłości. Sztuka była potrzebna jak modlitwa, jak zaklęcie, jak oswojenie, a nie

jedynie jako sztuka. Poezja interesuje mnie naprawdę tylko wtedy, gdy mam poczucie, że udaje mi się napisać wiersz, który stawia pytania i odsłania chwile ważnego snu o nas samych. Parę razy w życiu miałem, może złudne, ale dojmujące wrażenie, że było moje pisanie po coś ludziom potrzebne, niezmiernie konkretnie dla ich spraw życiowych. Chciałbym, żeby taka była sztuka. Gdy się odpowie na wyzwanie protestantyzmu, to jest możliwość takiej sztuki. Nam się wydaje, że wolny rynek zabija sztukę. On zabija nas, a tworzy w innych krajach. Wielkie wyzwanie, które postawił protestantyzm, zrodziło Walta Whitmanna, wielką poezję amerykańską, bo poeci czuli, że nie robią małego interesu, lecz zmieniają świat od oceanu do oceanu. To nie jest kwestia tylko wielkości kraju, lecz kwestia wielkości pytań. Ponieważ my tego nie robimy, w związku z tym nie chcemy sztuki, która by nam takie pytania stawiała, i sztuka taka rzadko się pojawia. Jest niewygodna. My musimy pójść w stronę Zachodu. Nie ma innego wyjścia. Trzeba jednak zadać sobie pytanie, jak, dlaczego, jakimi chcemy być i co chcemy z tego wynieść.

— *To jest problem – jak zachować tradycję i umiejętnie wykorzystać nowoczesność.*

— Najgorsze, co mogłoby nas spotkać, stałoby się wtedy, gdyby świat, do którego tak dążymy, nas odrzucił, bo bylibyśmy ciałem nijakim. Świat nie chce bylejakości, chce narodu, który wnosi coś nowego. Ale nie wejdziemy tam ani w udawanym fraczku z komedii Zabłockiego, ani w kontuszu, bo jesteśmy śmieszni. Dopóki tego nie zrozumiemy, będziemy mimo sukcesów mieli poczucie czczości. To nie wynika tylko z układów politycznych, czym niektórzy lubią się rozgrzeszać.

— *Także kulturowych...*

— Tak, także kulturowych, społecznych i religijnych, bo nie postawiliśmy sobie do końca tego pytania i nigdy nie próbowaliśmy na nie do bólu odpowiedzieć. W wielkim stopniu jest winien polski model katolicyzmu, który się sprawdzał w czasach, kiedy trzeba było się bronić, natomiast się nie sprawdza, kiedy trzeba wychodzić na świat wolnego rynku. Nie chcę atakować Kościoła, bo też jestem jego częścią. To, co mówię, mówię jako człowiek, który jednak uważa, że Kościół jest

wielką siłą moralną i dlatego pytam i proszę, żeby spróbował odpowiedzieć na to wyzwanie. Polska będzie krajem doświadczalnym dla katolicyzmu. Jaka będzie nasza odpowiedź na te pytania w czasie naszej przemiany ekonomicznej, będzie miało istotne znaczenie dla katolicyzmu.

— *Czy nie jest to też rola poezji? Czy poeci nie powinni formułować takich pytań, uwolnieni od wszelkich doraźności politycznych?*

— W przeszłości w Polsce ludzie bardzo ważni uważali na to, co piszą poeci. Poezja ma psi węch i pokazuje coś, co może się wydarzyć. Ja nie lubię być poetą. Szczególnie teraz, kiedy najłatwiej wyrażać tylko bezradność, oszołomienie, brak przystosowania. W raporcie o tym, jak widzę Polskę, obracam się w banałach – i to mnie przeraża. Są argumenty na to, że w Polsce wszystko idzie dobrze gospodarczo. Ale mam poczucie, że coś się dzieje niedobrego, chociaż nie mogę tego udokumentować i dlatego mówię nieźbornie. Czuję, że gdzieś w środku jest bomba z powodu niezadania sobie zasadniczego pytania o istotę nowej solidarności ludzi. Jakże wielu jest ludzi, którzy nie doznali oszołomienia, nawet powierzchownego, sukcesem. Siłę państwa budują nie tylko ludzie, którym się powiodło, ale także ci szarzy. A oni pytają i także muszą znać odpowiedź. Niby jest sukces, a Polacy nie mają poczucia sukcesu.

— *Ale czy to nie jest także kwestia charakteru narodowego? Czy Polacy mieli kiedykolwiek poczucie sukcesu? Zawsze narzekali.*

— Nie było tak w XVI w. Czy Kochanowski, Rey, Sęp-Szarzyński zadawali sobie pytanie, czy są Europejczykami? Oni po prostu nimi byli. Czy czuli jakieś wywyższenie? Nie, bo nie czuli poniżenia. A my ciągle zadajemy sobie pytanie, czy jesteśmy aby dobrymi Europejczykami. A to znaczy, że nimi nie jesteśmy. Jeśli więc nie odpowiemy we właściwy sposób na wyzwania współczesnego świata produkcji, konkurencji, wolnego rynku, to nigdy nimi nie będziemy.

— *Dziękuję bardzo za rozmowę.*

Warszawa, luty 1996 r.

Jacek Bolewski SJ

Koniec wieku z Maryją

Wiek już się kończy, wcześniej skończę ja. Tak zaczyna się wiersz J. Brodskiego „Fin de siècle”¹. Poeta ukończył go w 50. roku życia. Jego słowa okazały się prawdą – umarł 4 lata przed końcem wieku. Brodski nie chciał uchodzić za proroka², jednak nim się okazał... Pozostaje ostrzeżenie: Kto zwraca uwagę na koniec stulecia, winien zauważyć, że najpierw może się skończyć jego życie! Dlatego na początku rozważań o kończącym się czasie w łączności z Maryją dobrze jest pamiętać o Jej modlitwie *teraz i w godzinę śmierci naszej*.

Świadectwo poezji J. Brodskiego

Warto się zatrzymać dłużej przy świadectwie poety. W jego wierszu o końcu wieku przewijają się liczne obrazy dekadencji współczesnego świata. Jeden z nich jest szczególnie (humorystycznie?) czarny. Koniec pod postacią tytułowego fin de siècle jawi się jako ciemny typ – kobiety: *Modna czerń: pończoch, halek, trudno – taka era*. Opisane dalej rozpisanie – rozbieranie fin de sièclewej postaci z półświatka – idzie w parze z obrazami przeludnienia świata, kolejnej zapowiedzi końca. Mówi o tym jeszcze wyraźniej inny wiersz tego samego tomu. Po słowach: *I wiek i tysiąclecie / same prą ku końcowi*, następuje obrazowe dopowiedzenie, znowu frywolne: Świat zginie *niezawodnie (...)* *nie od miecza – od spodni / gorączkowo ściągga-*

¹Wiersz stanowi też tytuł tomu, ostatniego, który został przygotowany w języku polskim za życia Brodskiego. Wyboru i przekładu dokonała K. Krzyżewska, Kraków 1996.

²Dlatego w ustępnych słowach wiersza zastrzegł się: „Nie znaczy / to przeczuć, ale wpływ niebytu raczej / na byt” (tamże, s. 6).

nych³. Globalne zagrożenie ludzkości... nadmiarem ludzkości wywołuje w poecie obrazy dalekie od powagi, jak gdyby do wyrażenia czarnej rozpaczki miał służyć humor podobnego (od)cienia. Natomiast w opisie indywidualnego końca ton staje się poważniejszy. Rozbrzmiewa on w zakończeniu utworu, który poeta rozpoczął od stwierdzenia, że przed upływem stulecia liczy się z własnym odejściem. Obrazem tego ostatniego jest porzucenie ziemi i wypłynięcie *na morze / nie po to, by otworzyć / sobie świat, gdzie wiatr inny będzie czoło muskał, / wyspy, roślinność – mogłaby być pustka, / chodzi głównie o usta*. To znaczy: rzeczywistość, na którą otwiera się człowiek odchodzący z ziemi, może się wydawać niczym... podczas gdy jest... wyrażalna jedynie przez usta otwierające się na język nie z tego świata.

Jaki to język? Na pewno poezji, ale w przypadku Brodskiego należy dodać: *Jego Muza, czyli duch języka, była, jak mówił, chrześcijańska, stąd w jego poezji tematy ze Starego i Nowego Testamentu*⁴. Zatrzymajmy się przy świadectwie, w którym zbliżenie się poety do końca przeżywanego osobiście było może najbardziej tajemnicze. Poemat nosi tytuł „Martwa natura”⁵. Punktem wyjścia jest znowu doświadczenie końca w otaczającym świecie: *Zbrzydł mi zupełnie świat*. Jednak poeta nie śpieszy się z opisem tego przeżycia, czekając na jego przezwyciężenie: *Gdy zbrzydną mi ciemności, / odezwę się dopiero*. Dalsze słowa są zatem świadectwem rosnącego pojmowania. Przeżywany stan jawi się jako próba: *Najwidoczniej śmierć moja / wypróbowuje mnie*. Oznaką jej zbliżania się jest nie tylko „martwa natura” otoczenia: *Przyjdzie śmierć. Jak wizyta / kobiety, w lustrze ciała / śmierć wyraźnie odbita / będzie się rysowała*. Widzimy: koniec, podobnie jak w „Fin de siècle”, przybiera postać kobiety, jednak jej postać – wyraźnie związana z końcem indywidualnym – jest... śmiertelnie poważna. Dalszy opis

³ Z wiersza *Siedząc w cieniu*, w: *Fin de siècle*, dz. cyt., s. 24. Następujący po tych słowach ustęp rozpoczyna się: „Przyszłość jawi się czarno / z powodu ludzi”...

⁴ Cz. Miłosz, *O Josifie Brodskim*, „Tygodnik Powszechny”, nr 11/1996 (17 III).

⁵ Tekst (tłum. S. Barańczak) w: J. Brodski, *82 wiersze i poematy*, Kraków 1989, s. 92-96.

przynosi bliższe szczegóły, odbiegające od stereotypowej wizji śmierci: *Nie musi wcale mieć / całunu, czaszki, kosi. / „Przyjdzie śmierć, i ta śmierć / będzie mieć twoje oczy”*.

Tu kryje się zagadka: *twoje*, to znaczy – czyje? Końcowe słowa są cytatem, przytoczonym już na początku poematu jako motto. Na podstawie wcześniejszych wersetów można by sądzić, że *twoje* odnosi się do osoby, która spowodowała opisane dotąd doświadczenie próby – zbliżenie śmierci. Mogła to być bliska kobieta, obecnie odległa, wywołująca pustkę i ból. Mógł to być sam doświadczony człowiek, spotykający w śmierci – w jej oczach – siebie. A może... Sam poeta daje tajemniczą wskazówkę w ostatnim fragmencie poematu. Ukazuje tu rozmowę Maryi z Jezusem przybitym do krzyża. Ona jest porażona Jego śmiercią. Pyta Go *pytaniem frasobliwym*: */ Czyś synem mym, czy Bogiem? / Martwy jesteś, czy żywy?* Pytania zaiste paradoksalne, oczekujące odpowiedzi – od Martwego? Odpowiedź przynosi koniec fragmentu i całości: *Rzecz Chrystus do matki: / – Próżno cię niepokoi, / czyliś żywy, czy martwy. / Syn czy Bóg, jestem twoim*. Właśnie w jedności, którą wyraża słowo „*twój*”, kryje się odpowiedź łącząca to, co wydawało się oddzielone – życie i śmierć, bóstwo i człowieczeństwo. Maryja zjednoczona z Synem może oglądać w Jego śmierci zarówno śmierć swoją, jak i Boga, czyli ostatecznie – życie. Wyjaśnia się zarazem, czyje są *twoje* oczy śmierci – nie tylko umierającego i jego bliskich, ale także Tego, który w swej śmierci na krzyżu znosi ją, by się objawić jako Zmartwychwstanie.

Świadectwo poezji ocala – scala doświadczenie człowieka w obliczu śmierci. O ile koniec wieku wyzwala w poecie bezradność skrywaną za rozpaczliwym humorem, o tyle bliższy mu koniec – osobisty – może oznaczać prawdziwe wyzwolenie. Wyrażają to również słowa rozproszone w innych utworach. Opisując, że *próżnia pojemna / u kresu czeka nas – i niepojęta / przemiana ciała w rzecz*, poeta głosi zarazem: *Śmierć im więcej ci zabierze, / tym bardziej zrówna cię z Bogiem*⁶. Jeszcze wyraźniej, dziękując Bogu *za wszystko*, Brodski dziękuje

⁶Wiersz *Rok 1972*, tamże, s. 108.

w szczególności za *puszkę* związaną z odejściem ze świata, *bo również ta pustka jest częstką / Ciebie. To nic, że czarna*. Dlaczego? Oto odpowiedź: *Im bardziej niewidoczna rzecz, tym bardziej jasne, / że kiedyś przecież na ziemi istniała, / tym bardziej teraz jest obecna – wszędzie. / Tobie pierwszemu to się przytrafiło, prawda?*⁷ Ostatnie słowa są znowu aluzją do śmierci samego Boga w Chrystusie, który po swoim odejściu pozostał – jako wszechobecny w swoim zmartwychwstałym ciele i Duchu. A pierwszym świadkiem tego doświadczenia dla poety była i jest – Maryja.

Koniec „wieku Maryi”?

Kończy się więcej niż stulecie czy tysiąclecie. Dobiega końca także astrologiczna era Ryb. Ustępuje ona miejsca nowej erze – Wodnika. Czy kończy się także chrześcijaństwo, którego początek zbiegł się z zodiakalnymi Rybami – znakiem Chrystusa? Można zauważyć, że kończąca się era astrologiczna stała pod znakiem nie tylko Ryb, ale i Panny⁸, której chrześcijańskim odpowiednikiem jest naturalnie Maryja. Przejście do nowej ery byłoby zatem znaczącym, zapisanym w gwiazdach odejściem od wpływu najważniejszych postaci chrześcijaństwa... Tak sądzą niechrześcijańscy prorocy Nowego Wieku. Czy jednak znak Wodnika nie może być nowym znakiem Chrystusa? Przyznoszenie wody może charakteryzować Go jeszcze pełniej niż znak ryby, skoro On sam powiedział: *Kto będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu* (J 4,14).

Nie kończy się także era Panny – Maryi. W Kościele katolickim nie powinno to budzić wątpliwości. Dlatego Paweł VI

⁷ *Z Elegii rzymskich*, tamże, s. 188.

⁸ Zwrócił na to (ustnie) uwagę A. Siewko: Epoka Ryb jest wskazana przez fakt, że tzw. punkt równonocy wiosennej znajduje się w zodiakalnym znaku Ryb. Ale równie istotny z astrologicznego punktu widzenia punkt równonocy jesiennej wskazuje w tej samej epoce na znak Panny!

mógł potwierdzić zdanie, często dziś powtarzane, że nasz wiek można by nazwać „epoką Maryjną”⁹. Wydarzeniem kulminacyjnym było ogłoszenie przez Piusa XII dogmatu o wniebowzięciu w 1950 r., w samym centrum wieku. Jednak Paweł VI nawiązywał przede wszystkim do dwóch innych faktów. Z jednej strony były to jawienia w Fatimie (1917). Właśnie ich 50. rocznica stanowiła bezpośrednią okazję papieskiej wypowiedzi, przypominającej m.in., że wcześniejsza, 25. rocznica skłoniła Piusa XII do poświęcenia Kościoła i ludzkości Niepokalanemu Sercu Maryi. Ze swej strony Paweł VI skupił się na drugim wydarzeniu – na dokonanym przez siebie ogłoszeniu Maryi *duchową Matką Kościoła* (21 XI 1964). Było to pod koniec dnia, w którym II Sobór Watykański obwieścił konstytucję dogmatyczną o Kościele, zwieńczoną rozdziałem poświęconym Maryi. W swej późniejszej wypowiedzi papież pragnął wskazać właśnie *nierozzerwalny związek, jaki zachodzi pomiędzy duchowym macierzyństwem Maryi, tak obszernie naświetlonym w konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”, a powinnościami odkupionych względem Niej jako Matki Kościoła*¹⁰.

Wypowiedź Pawła VI nie wywołała szerszego echa. Lata, które nastąpiły po Soborze, przyniosły – zwłaszcza w Europie Zachodniej – odwrót od pobożności Maryjnej. Mogło się wydawać, wbrew papieskiemu zapewnieniu, że „wiek Maryi” dobiegł już końca... Także wśród katolickich teologów rosły wątpliwości co do sensu dogmatu zdefiniowanego przez Piusa XII i tytułu ogłoszonego przez Pawła VI. Nieoczekiwany protest wobec takich głosów pojawił się ze strony... protestanckiej. Na uwagę zasługuje najpierw głośna wypowiedź wielkiego psychologa C.G. Junga. Uznał on ogłoszenie dogmatu wniebowzięcia za *najważniejsze wydarzenie religijne od czasów reformacji*¹¹.

⁹Adhortacja apostolska „*Signum Magnum*” Ojca Świętego Pawła VI o czci i naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny, Matki Kościoła (13 V 1967), w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1990, s. 234.

¹⁰Tamże, s. 226.

¹¹*Odpowiedź Hiobowi*, w: C.G. Jung, *Psychologia a religia (Wybór pism)*, Warszawa 1970, s. 365. Następne cytaty: tamże, s. 346, 351.

Zarzucał protestanckim i katolickim krytykom, że w swym racjonalistycznym oporze przeciw papieskiej definicji nie umieli pojąć jej wartości symbolicznej w odniesieniu do prawd, które *sięgają korzeniami dna duszy ludzkiej*. Jung przedstawił swoją interpretację dogmatu na tle obrazów z Apokalipsy św. Jana. W niebieskim znaku *Niewiasty obleczonej w słońce* i rodzącej syna (Ap 12) widział zapowiedź narodzin *pełnego człowieka*. Nie jest to według niego Chrystus, który narodził się już wcześniej jako niepełne wcielenie Boga, obejmujące jedynie Jego dobrą, jasną stronę – w człowieku wolnym od grzechu. Dopełnieniem będzie wcielenie dokonane w zwykłych, grzesznych ludziach właśnie jako owoc niebieskiej relacji opisanej na końcu Apokalipsy – oblubieńczego związku między Chrystusem a Jego Matką (Ap 21-22). Dlatego ogłoszone przez Piusa XII wywyższenie Maryi jako Jej połączenie się z Synem-Oblubieńcem może być znakiem, że narodzenie się *pełnego człowieka* staje się wreszcie możliwe. Dokona się ono jako integracja – także męskich i żeńskich elementów człowieczeństwa. Jung podkreślał: *Konsekwencji papieskiej deklaracji nie da się niczym przewyższyć: w jej świetle protestantyzm jest RELIGIĄ CZYSTO MĘSKĄ, KTÓRA NIE ZNA ŻADNEJ METAFIZYCZNEJ REPREZENTACJI KOBIETY (...)* Podobnie jak osoby Chrystusa nie można zastąpić żadną organizacją, tak też jego Oblubienicy nie da się zastąpić Kościołem. Zasada żeńska wymaga osobowej reprezentacji w takim samym stopniu co zasada męska.

Jung łączył swoje rozważania z krytyką zachodniej cywilizacji. W wizjach Apokalipsy szukał nie tylko obrazów przyszłej integracji, ale też zapowiedzi aktualnego zagrożenia u końca *chrześcijańskiego eonu Ryb*. Apokaliptyczne nieszczęścia już nas oczekują: *bomba atomowa wisi nad nami jak miecz Damoklesa, a za nią czają się nieporównanie okropniejsze możliwości wojny chemicznej, która mogłaby przyćmić nawet grozę Apokalipsy. (...) Wodnik wyzwala dzikie moce Lucyfera*. Jak widać, zbliżanie się nowej ery Wodnika nie oznaczało dla Junga w sposób automatyczny lepszej przyszłości... Swą nadzieję pokładał on w realizacji *pełnego człowieczeństwa*, którego zapowiedź widział w dogmacie maryjnym. Ale od strony teologicznej rozważania wielkiego psychologa budzą niedosyt. Wyma-

gają uzupełnienia. Można je znaleźć u innego przedstawiciela myśli protestanckiej otwartego na katolicką prawdę.

Ewangelicki teolog Ulrich Wickert wyszedł w swej interpretacji dogmatu wniebowzięcia od Ewangelii Jana, przedstawiającej Maryję pod krzyżem¹². Tak pojmuję on sens ewangelicznego wydarzenia: przede wszystkim jest to wywyższenie Jezusa, które według Jana oznacza nie tylko widzialne wyniesienie na krzyż, ale także niewidzialne uniesienie do nieba, do chwały Ojca. W tym tajemniczym momencie dokonuje się nadto – z woli Ukrzyżowanego – swoiste przeniesienie Maryi jako Matki: cielesna Matka Jezusa staje się Matką umiłowanego ucznia (J 19,26 n.). Przejście związane z tajemnicą (paschy!) Jezusa od wymiaru cielesnego (widzialnego) do duchowego (niewidzialnego) znajduje zatem swój szczególny wyraz w przejściu Maryi do nowego stanu Matki według Ducha. Protestantki teolog łączy to ostatnie wydarzenie z tajemnicą wniebowzięcia, które w najstarszych przekazach było określane właśnie jako przejście (transitus) Matki Bożej: *Przeniesienie Maryi do niebieskiej chwały jest jedynie dopełnieniem tego, że przez owo „przejście” według J 19 stała się Ona naszą Matką.*

Tak pojmowany dogmat o wniebowzięciu Maryi oznacza jednocześnie wyznanie Jej duchowego macierzyństwa, obejmującego wszystkich, którzy mają udział w tajemnicy zbawienia przez krzyż. Wickert jest przekonany, że podobnie myślał sam Pius XII. Dla papieża dzień uroczystej definicji w uroczystość Wszystkich Świętych 1950 r. był tym, co się określa jako „kairos”: *epokowym momentem, w którym niebo i ziemia jednoczą się jakby w zaślubinach. Papież Pacelli ogłaszając dogmat stał na placu Św. Piotra jak nowy Symeon na przelocie czasów. W istocie: Nowa epoka dziejów Kościoła rozpoczęła się nie dopiero z II Soborem Watykańskim, lecz już z dogmatem o wniebowzięciu Maryi.* Niemiecki teolog rozwija tę myśl: istnieje ścisły związek pomiędzy nowym dogmatem a Soborem

¹² Opieram się dalej na: U. Wickert, *Maria, Mutter der Kirche. Unpopuläre katholische Perspektiven eines protestantischen Christen: Zum Glaubensgehorsam heute und hier*, Jestetten 1988².

zwołanym niebawem przez następnego papieża. Jan XXIII wyznawał, że idea nowego Soboru była natchnieniem Ducha Świętego. Jednak oczekując od Soboru odnowienia Kościoła, jakby nie zauważał, że dzieło to winno być konsekwencją nowego dogmatu. Skoro bowiem wniebowzięcie Matki Bożej ukazało Ją jako niebieską Matkę chrześcijan, to właściwa odnowa mogła się dokonać jedynie przez wyraźne odwołanie się do Jej macierzyńskiego działania w ludzie Bożym. Sobór poświęcił Maryi kluczowy, ostatni rozdział swej konstytucji dogmatycznej o Kościele. Istotnym dopełnieniem dogmatu maryjnego był zwłaszcza tytuł Matki Kościoła, proklamowany uroczystie przez Pawła VI w dniu ogłoszenia konstytucji soborowej. Ale nowy tytuł nie był powszechnie akceptowany, nawet w Kościele katolickim...

Rozważania protestanckiego teologa dają do myślenia. Z pewnością oddają one tendencje i nastroje, które zdominowały rozwój posoborowej sytuacji w Kościele zachodnim. Tak najwidoczniej było i jest... Jednak pozostaje inny wymiar, bardziej ukryty, w którym dzieje się i dojrzewa więcej. Wymownym przykładem może być dzieło zapoczątkowane właśnie w miejscu i dniu ogłoszenia dogmatu o wniebowzięciu¹³. Wśród licznych świadków uroczystości na placu Św. Piotra była także grupa pielgrzymów z Francji. Siedem osób z tej grupy doznało wewnętrznego światła – oświecenia płynącego ze słów Pisma Świętego o planie Ojca, który w Chrystusie *wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem* (Ef 1,4). Światło słowa Bożego było tym bardziej niezwykle, że każda z siedmiu osób doświadczyła go najpierw osobno, pojmując dopiero podczas dzielenia się swym świadectwem, iż doświadczenie było wspólne. Uznały to za znak wzywający do pogłębienia wspólnoty – do utworzenia zgromadzenia, które pozwoliłoby wzrastać w otrzymanym świetle. Pojmowały je z początku tak: *Nie tylko Maryja Panna, ale także każda osoba ludzka jest wybrana przez Ojca w Jego*

¹³ Szersze omówienie poniższych faktów przedstawiłem w: *Łaska rekolekcji*, „Życie Duchowe”, nr 6/1996, s. 61-77.

Synu przed stworzeniem świata. Już w ziemskim życiu każdy jest poszukiwany przez Ojca jako czciciel w duchu i prawdzie i jest oczekiwany na zawsze w wielkim Milczeniu Miłości Trójcy Przenajświętszej. W sercu każdej z siedmiu osób ustaliła się relacja między obecnością Maryi w chwale Ojca wraz z Synem – a planem Ojca, aby wszyscy (...) trwali z Jezusem i Maryją w obecności Ojca jako święci i niepokalani w miłości, tak na ziemi jak w niebie i na wieki. Zrodziło się zatem pytanie: Czy nie trzeba, aby na całym świecie powstały wspólnoty, których członkowie próbowaliby już na ziemi, z całą ludzką słabością, ale i wiarą, zacząć odpowiadać na plan Ojca? Z Jezusem i Maryją w chwale. Realizacja dzieła, określanego jako plan Panny, rozpoczęła się po dwunastu tygodniach – i trwa, nieustannie się rozwijając, w nowej międzynarodowej wspólnocie o nazwie Rodziny Monastycznej Betlejem i Wniebowzięcia Maryi Panny. Ostatnio – na zaproszenie biskupa gdańskiego – zgromadzenie przygotowuje się do założenia swego pierwszego klasztoru w Polsce, w Grabowcu.

Koniec w świetle Niepokalanego Poczęcia

Otwiera się nowa perspektywa. Okazuje się, że ostatni dogmat maryjny nie tylko oświeśla duchowe macierzyństwo Matki Jezusa, ale też pozwala dojrzeć w tym świetle Jej pomoc w realizacji Bożego planu zbawienia. Na czym polega tajemniczy plan Panny? Można go określić jako maryjną postać planu Ojca. Oznacza to najpierw, że właśnie w Matce Jezusa, w Jej niepokalanym poczęciu, objawiła się tajemnica stworzenia w Chrystusie, Boskim Początku całej rzeczywistości. Dalej zatem, skoro plan Ojca w Synu odnosi się do całości, obejmuje on wszystkich ludzi – mocą Bożej woli powszechnego zbawienia (1 Tm 2,4). Wszyscy mają być *święci i niepokalani*, czyli tacy, jakimi widział i widzi nas w początku – w Chrystusie – Ojciec. Maryja jest wcielonym świadkiem takiej wizji, znakiem danym i zadaniem po to, aby w końcu – nie tylko świata, ale i naszym osobistym – Boski Początek objawił się w pełni.

Plan Panny znajduje konkretny wyraz w pomocy, jakiej Maryja udziela w ostatnich czasach. Oświecenie przeżyte przez

pielgrzymów w Rzymie daje się głębiej pojąć na tle wcześniejszych, najważniejszych światel maryjnych. Są to niewątpliwie – obok wspomnianego już światła z Fatimy – jawienia Matki Bożej w Paryżu, w kaplicy przy rue du Bac (1830) oraz w Lourdes (1858). Zewnętrznie łączy je to, że Maryja wzywa za każdym razem do modlitwy i nawrócenia w obliczu zagrożeń, przed jakimi staje Kościół, a jeszcze bardziej – cały świat. Wezwania pozostają aktualne. Jednak ważniejszy jest ich wewnętrzny wymiar związany z tajemnicą niepokalanego poczęcia. Jako dogmat wiary została ona ogłoszona późno, 24 lata po jawieniach z rue du Bac, które ukazały aktualność tej tajemnicy. Cudowny medalik – bezpośredni owoc tych jawień – upowszechnił wymowny znak Niepokalanej. Z jednej strony przedstawia on łaskę, która przez ręce Maryi kieruje się do świata, z drugiej zaś strony przekonuje o ostatecznym zwycięstwie nad złem, bezsilnym pod Jej stopami.

Tajemnica niepokalanego poczęcia odśłania się dalej w dwóch pozostałych jawieniach. Cztery lata po ogłoszeniu dogmatu, jakby na jego potwierdzenie, Maryja pojawiła się w Lourdes. Kulminacyjna wizja w uroczystość Zwiastowania Pańskiego (25 III 1858) przyniosła wieść: *Ja jestem Niepokalane Poczęcie*. Zdziwiło to pierwszych świadków, później także św. Maksymiliana, największego w dziejach czciciela Niepokalanej. Niezwykłe imię było dla niego znakiem, że w poczęciu Maryi odśłania się tajemnica, która nie ogranicza się do Niej, lecz objawia głębszą prawdę o początku – w samym Bogu. Nawiązywał on także do obrazu z cudownego medalika, który stał się dla niego głównym „orężem” pracy apostołskiej. A początek jego najważniejszego dzieła duszpasterskiego – Rycerstwa Niepokalanej – dokonał się, bez jego wiedzy, w tym samym czasie, kiedy kończyły się jawienia fatimskie, najważniejsze w naszym stuleciu. Ostatnie z nich miało miejsce 13 X 1917 r., a trzy dni później nastąpiło w Rzymie przygotowane wcześniej pierwsze spotkanie, które zapoczątkowało nowe dzieło skupione wokół Niepokalanego Poczęcia. Także jawienia w Fatimie odwołują się do tej tajemnicy. Dla dzieci najważniejsze były promienie wychodzące z rąk Maryi, podobnie jak na medaliku. Odczuły wyraźnie, że światło, które je przenikało, nie

tylko pochodzi od Boga, ale *jest Bogiem*. W Bożym świetle dzieci przyjmują kolejną prawdę Maryi, którą Łucja usłyszała w słowach: *Moje Serce Niepokalane będzie twoim schronieniem i drogą*. Nabożeństwo do Niepokalanego Serca Matki Bożej jest największą nowością fatimskich jawień, zarazem konkretyzacją tajemnicy Niepokalanego Poczęcia.

Zadziwia fakt, że właśnie tajemnica początku – poczęcia Maryi – stanowi ukryty, najgłębszy nurt jawień danych z nieba na *ostatnie czasy*. Taka jest ich pozytywna strona – odpowiedź na zagrożenia przez wskazanie fundamentu, który ma umożliwić nawrócenie i odnowę życia. W języku biblijnym fundamentem jest żywa osoba – Jezus Chrystus (1 Kor 3,11), zwany też Początkiem (Kol 1,18). Do Niego należy się zwrócić, nawrócić, aby ludzkie życie znalazło sens i spełnienie. Ale w objawieniu się Jezusa jako Początku istotna rola przypadła Maryi. Tylko Ona ze wszystkich ludzi miała udział w Jego poczęciu. Najgłębszą Jej tajemnicą, najdłużej ukrytą, było i jest niepokalane poczęcie. Z niego, jak z ogniska skupiającego światło, wychodzą promienie – w przeszłość, do początku stworzenia w odwiecznym *planie Ojca*, w którym jesteśmy powołani w Chrystusie do życia *świętego i niepokalanego*, i w przyszłość, najpierw jako zapowiedź poczęcia samego Jezusa. Dalsza przyszłość – przychodzenie Pana aż po ostateczną pełnię Jego przyjscia – przygotowuje się najwyraźniej pod upowszechniającym się znakiem Niepokalanego Poczęcia, jak wcześniej, w ukrytej tajemnicy samej Maryi, Jej poczęcie wolne od grzechu zwiastowało Jego...

Może się wydawać, że zbliżanie się końca – nie tylko wieku, ale i świata – niesie z sobą ciągle narastanie zła w świecie. Wrażenie jest pewnie słuszne, ale niepełne. Wzrasta nie tyle zło, ile jego agonie – przedśmiertna walka, której wynik został już przesądzony. Znakiem zwycięstwa jest Niepokalane Poczęcie. W nim objawia się łaska Boskiego Początku, silniejsza od początkowego, pierwotnego grzechu i jego symbolicznego, raczej diabolicznego przedstawienia w wężu. Znak Niepokalanej nie pozostawia wątpliwości – jest jednoznaczny. Przyjęcie go wymaga jednak wjary, otwarcia się na łaskę spływającą na świat z Boskiego Źródła. Koniec objawi całą pełnię łaski Początku.

Powróćmy do wyjściowej przestrogi poety. W końcu wieku należy się liczyć najpierw z osobistym końcem... Obecnie możemy tę myśl uzupełnić. Tajemnica Niepokalanego Poczęcia oświecla nie tylko kończącą się erę, ale także koniec indywidualnego życia – w świetle jego początku. W Jezusie, w którym zostaliśmy stworzeni, Ojciec zapoczątkował w nas swoje dzieło. Odkrycie go i rozwinięcie dokonuje się przez wiarę. Kiedy Jezus przyrównuje ją do ziarna gorczycy, najmniejszego i zarazem obrazującego tajemnicę królestwa Bożego w jego początku, to wskazuje, że wiara jest otwartością na początkowanie – w postawie dziecka. Jeśli nie staniemy się i nie pozostaniemy jak dzieci wobec Boga, nie dojdziemy do końca, nie wejdziemy do Jego królestwa, bo nie rozpoznamy Jego początku. Pomoc przychodzi w świetle Niepokalanego Poczęcia. Matka *łaski pełna*, którą Jej dzieci błogosławią słowami: *błogosławiony owoc żywota Twojego – Jezus*, otwiera na łaskę Początku, nie tylko w *godzinie śmierci naszej*, ale już *teraz...*



Krzysztof Renik

Desakralizacja kultury indyjskiej

Tytuł tego szkicu powinien być właściwie opatrzony znakiem zapytania. Nie mam bowiem jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, czy kultura współczesnych Indii podlega procesowi desakralizacji. Fakt, iż tkanka współczesnej cywilizacji indyjskiej została poddana procesowi przyspieszonej i jednak daleko idącej transformacji, oczywiście nie ulega wątpliwości. Otwarte wszakże pozostaje pytanie, czy kierunek tych przemian to jednoznaczny marsz społeczeństwa hinduskiego od cywilizacji o charakterze sakralnym w stronę cywilizacji zdesakralizowanej, od cywilizacji ducha w stronę cywilizacji, w europejskim tego słowa znaczeniu, zmaterializowanej.

W kręgu widowisk sakralnych

Impulsem do rozważań, które proponuję, były badania poświęcone klasycznym i ludowym formom widowiskowym południowych Indii. Widowiska indyjskie, klasyczny teatr indyjski to były formy działań wspólnotowych, działań społeczności lokalnych o jednoznacznie sakralnym charakterze. Nie oznacza to oczywiście, że każde widowisko czy każde przedstawienie teatralne można było odczytywać w kategoriach obrzędu sakralnego, swoistego nabożeństwa sprawowanego ku chwale bogów. Interpretacje takie istniały i istnieją do dzisiaj, ale wydaje się, że na miano widowiska obrzędowego zasługują jedynie niektóre formy teatralne, czy szerzej – widowiskowe. Te, które swój rodowód wywodzą z zamierzchłej przeszłości i z tradycji widowisk związanych bezpośrednio ze wskazaniem mędrca Bharaty zawartymi w swoistej encyklopedii starożytnego teatru indyjskiego, słynnej „Natjaśastrze”, czyli w „Traktacie o teatrze”. Nie bez przyczyny autor tego dzieła pisał:

*Kto wiedzy teatru słucha
Przez Samoistnego Ducha
Wyrzeczonej, kto na scenie
W kształt obleka przedstawienie
I kto je ogląda pilnie
Ten los dzieli nieomylnie
Znawców Wedy, ofiarników
Oraz hojnych jałmużników¹.*

Skoro zatem oglądanie przedstawienia teatralnego dawało widzowi w oczach bogów tę samą zasługę co studiowanie świętych tekstów, sprawowanie ofiar oraz wspomaganie ubogich, to logiczne jest twierdzenie, że starożytne indyjskie przedstawienie teatralne mogło mieć to samo znaczenie co nabożeństwo czy obrzęd sprawowany w świątyni. Tak też zresztą się działo. Miejscem wystawiania przedstawień teatralnych były, a także są obecnie, właśnie świątynie hinduistyczne. Co wszakże uczynić z widowiskami, które nie nawiązują w sposób tak jednoznaczny do tradycji dawnego teatru Hindusów? Czy one także mają owe związki ze sferą sacrum, choć nie są już owymi nabożeństwami czy obrzędami religijnymi?

Sądzę, że uprawnione jest twierdzenie, iż także te inne formy widowiskowe Indii sytuowały się w obrębie sfery sacrum, choćby dlatego, iż mówiły o sprawach świętej historii Hindusów, poruszały sprawy przekazów religijnych, na przykładzie losu bogów dyskutowały kwestie moralne i etyczne. Nie były to nabożeństwa lub obrzędy w ścisłym tych słów rozumieniu, ale były to z pewnością zdarzenia, których związek z sacrum nie pozostawiał wątpliwości.

Tak więc widowiska obrzędowe i teatralne Indii miały od stuleci silny związek ze sferą sacrum i z religijnym postrzeganiem rzeczywistości. Bez sfery sacrum, która w Indiach nie była tradycyjnie tak bardzo odległa od sfery profanum, widowiska indyjskie nie miałyby właściwie sensu. Byłyby jakimś trud-

¹Cyt. za M.K. Byrski, *Natyā, o kształcie indyjskiego teatru klasycznego*, Wrocław 1986.

nym do zrozumienia, egzotycznym dziwologiem lub jedynie lokalną ciekawostką. Dopiero interpretacja tych zdarzeń w kategoriach religijnych, odnalezienie ich związków ze sferą sacrum, odczytanie ich w kontekście życia religijnego hinduskich wspólnot – dopiero to pozwalało zrozumieć w sposób w miarę pełny złożoność indyjskich sztuk widowiskowych.

Co wszakże stało się w Indiach, iż w trakcie badań nad tak rozumianymi tradycjami widowiskowymi tego kraju zasadne okazuje się postawienie pytania o to, czy nie mamy przypadkiem współcześnie w Indiach do czynienia z desakralizacją miejscowej kultury? Czy wielowiekowy paradygmat kultury indyjskiej nie ulega przyspieszonej transformacji? To są pytania, na które długo jeszcze pewnie nie znajdziemy jednoznacznej odpowiedzi. Ale obserwacje, którymi chcę się podzielić, a które są owocem wielomiesięcznych badań nad indyjskim teatrem i parateatrem, mogą – jak mierniam – w pewnym stopniu przybliżyć te odpowiedzi.

Zmierzch kontekstu sakralnego

Od kilkunastu lat prowadziłem badania terenowe nad południowoindyjskimi formami widowiskowymi o egzotycznie dla nas brzmiących nazwach: Kudijattam, Krisznanattam, Tejjam. Wszystkie te trzy formy widowiskowe są związane z hinduistyczną tradycją religijną.

Kudijattam to nazwa dawnego hinduskiego teatru sanskryckiego, który przetrwał do dnia dzisiejszego w stanie Kerala na południu Indii². Krisznanattam to forma widowisk świątynnych przedstawianych w jednej ze świątyń Kerali opiewająca dzieje Kriszny³. Tejjam wreszcie to nazwa ponad trzystu form tańca obrzędowego, którego korzenie sięgają nie indoeuropejskiej – jak dwóch poprzednich form – ale drawidyjskiej tradycji kulturowej i cywilizacyjnej⁴.

² Por. M.K. Byrski, *Teatr najantyczniejszy*, „Pamiętnik Teatralny”, nr 1-2/1969.

³ Por. K. Renik, *Spotkanie z teatrem sakralnym Krisznanattam*, „PP” nr 3/1986.

⁴ Por. K. Renik, *Integracja wspólnoty wiejskiej w widowiskach obrzędowych Tejjam z południowych Indii*, „Etnografia Polska”, nr 1-2/1990.

Wszystkie te formy widowiskowe były przedstawiane w odpowiednim dla nich środowisku. Przez środowisko należy w tym przypadku rozumieć zarówno miejsce, jak i czas organizowania tych widowisk. O ich znaczeniu decydowało w dużym stopniu właśnie środowisko, w którym je pokazywano. Nie ma w tym niczego zaskakującego. Wybitny badacz relacji zachodzących pomiędzy widowiskiem teatralnym i obrzędowym, amerykański teatrolog Richard Schechner, pisał już przed laty, że to, czym jest dane zjawisko, zależy przede wszystkim od kontekstu. Omawiając poglądy tego badacza, Irena Sławińska powiadała: *Nie ma ścisłych i ontologicznych różnic pomiędzy obrzędem, rozrywką i zwykłym życiem. Dystynkcje tworzy kontekst, nie struktura; kontekst i konwencja, „umowa społeczna” między widzem i aktorem*⁵.

Jak brzmiała owa „umowa społeczna” między widzem i aktorem w przypadku interesujących nas tu form widowiskowych? Czy w stosunku do przynajmniej niektórych z nich zasadne jest w ogóle używanie do opisu terminologii teatralnej, a zatem mówienie o aktorze i widzu, scenie i widowni? Może trzeba raczej mówić o uczestnikach, o ludziach w kostiumie i ludziach bez kostiumu?

Charakterystycznym przykładem konieczności takich rozróżnień, także w sferze terminologicznej, jest Schechnerowskie rozróżnienie pomiędzy słowami „actor” i „performer”: *Robię rozróżnienie pomiędzy określeniami „actor” i „performer”. Aktor skłania się w kierunku symulowania i udawania, „performer” w kierunku spełniania... Aktor może istnieć wszędzie (...) „performer” może istnieć tylko wewnątrz społeczności*⁶. Równie problematyczne jest użycie terminu „widownia” w stosunku do ludzi bez kostiumów biorących udział w widowisku obrzędowym lub szamańskim. *Nie ma udziału publiczności w pierwotnych lub współczesnych widowiskach szamańskich, ponieważ nie ma publiczności. Są raczej kręgi wzrastającej intensywności wchodzenia w ekstazę. Ludzie w najbardziej rozgrzanym centrum – powiedzmy szaman, tancerze (...) robią*

⁵ I. Sławińska, *Współczesna refleksja o teatrze*, Kraków 1979.

⁶ R. Schechner, *Environmental Theatre*, New York 1973.

to, co moglibyśmy nazwać występowaniem; pozostali zaś nie są jedynie mało zainteresowanymi widzami ani nawet ludźmi, którzy mają być zbawiani lub nauczani. Ta publiczność osiąga taki stopień zaangażowania w to, co się dzieje, że w istocie nie możemy nazywać ich widzami tworzącymi widownię. Oni są raczej wspólnotą uczestników⁷.

Środowiskiem, w którym przedstawiano teatr sanskrycki, czyli Kudijattam, były świątynie hinduistyczne. Podobnie rzecz się miała z Krisznanattamem i Tejjamem. Jediną różnicą w środowisku pokazywania tych widowisk był rodzaj świątyni. W zhierarchizowanym społeczeństwie indyjskim, podzielonym na warny i kasty, również świątynie były wpisane w układ hierarchicznych zależności. Istniały zatem świątynie, w których modlili się członkowie najwyższych warstw społeczności miejscowej, czyli bramini, były świątynie, w których gromadzili się członkowie niższych kast i społeczności. Te podziały były tak silne, iż nawet ludzie o podobnym statusie społecznym, ale przynależni różnym kastom, chodzili jedynie do „swoich” świątyni. Tak więc i widowiska pokazywane w tych świątyniach były związane z konkretnymi kastami i społecznościami.

Kudijattam był widowiskiem przedstawianym jedynie w świątyniach bramińskich. Na terenie świątyni znajdowała się specjalna budowla zwana kuttambalam, która pełniła funkcje budynku teatralnego. Samo przedstawienie było poprzedzone wielogodzinnymi rytuałami i modłami, które miały zapewnić temu długiemu, niejednokrotnie wielodniowemu przedsięwzięciu powodzenie i przychyłność bogów. Widowiska były sprawowane albo z okazji świąt patronalnych świątyni, albo z okazji ważnego wydarzenia w życiu któregoś z okolicznych mieszkańców (w przypadku Kudijattam – bramina). Mogły to być np.: kolejna rocznica urodzin głowy rodu, narodziny dziecka, uświetnienie ślubu lub kolejnej rocznicy tego wydarzenia.

Podobny był kontekst pokazywania widowisk tradycji Krisznanattam. Odbýwały się one w świątyni bramińskiej, na miejscu dokładnie wyznaczonym. Samo widowisko było zamawiane przez wiernych z okazji ważnych wydarzeń w życiu rodzinnym.

⁷ Tamże.

Gdy ktoś w rodzinie zamierzał wejść w związki małżeńskie, zamawiano sztukę „Małżeństwo Kriszny”; gdy młodzi małżonkowie spodziewali się potomka, prosili zwykle o odegranie sztuki „Narodziny Kriszny”. Zamówienie przedstawienia było aktem ofiarnym i zgodnie z przekonaniem keralskich wiernych miało zapewnić pomyślny przebieg konkretnej sprawy.

Widowiska Tejjam wreszcie były związane prawie wyłącznie ze świętami patronalnymi świątyń należących do niższych warstw społeczeństwa południowoindyjskiego. W czasie tych widowisk człowiek w kostiumie stawał się „naczyniem boga”. Przychodzący bóg rozmawiał z wiernymi, rozwiązywał ich problemy, udzielał pouczeń, oceniał ich postępowanie. To doroczne spotkanie z bogiem danej świątyni miało gwarantować wspólnocie wiejskiej pomyślność w nadchodzących tygodniach i miesiącach, a czasami i latach.

Jeszcze kilkanaście lat temu sytuacja, w której wymienione wyżej tradycje widowiskowe byłyby przedstawiane w środowiskach innych aniżeli opisane tu pokrótce, zdarzała się bardzo rzadko. Dla keralskich twórców i uczestników tych widowisk było czymś wielce niestosownym sprawowanie ich poza tradycyjnym środowiskiem: poza nakazanym tradycją miejscem i poza odpowiednim dla tych zdarzeń czasem. Doskonałym przykładem takiej niechęci do wchodzenia w nowe środowiska może być uwaga jednego z ludzi zaangażowanych w wykonywanie Tejjamu. Pytany o opinię na temat przedstawiania Tejjamu w trakcie uroczystości świeckich mówił: *W takim wypadku nie ma żadnego rytuału, żadnych reguł, nie ma błogosławieństwa bogów. Ani ja, ani moi następcy nie uczestniczyliśmy i nie jesteśmy gotowi uczestniczyć w takich widowiskach. Taki Tejjam to jedynie założenie kostiumu*⁸.

Ta uwaga zanotowana przeze mnie na początku 1995 r. mogłaby wskazywać na ciągłość tradycji, na istniejące nadal przekonanie ludzi zaangażowanych w sakralne sztuki widowiskowe, że nie wolno zmieniać kontekstu przedstawiania tych sztuk, nie wolno zmieniać zbyt wiele w tradycji kształtowanej przez stule-

⁸ Inf. Balan Panicker, 21 II 1995.

cia. Codziennosc keralskich widowisk obrzędowych i teatralnych wskazuje wszakże na zachodzące w ich kręgu zmiany.

Nowe konteksty – nowe znaczenia

Aktorzy teatru Kudijattam pytani przeze mnie o miejsca, w których grają najczęściej, milkli zwykle na dłuższą chwilę. A potem mówili, iż przedstawień jest już coraz mniej, że ludzie nie zamawiają przedstawień w świątyniach, nie uświetniają uroczystości rodzinnymi zamówieniami widowiska Kudijattam. Obserwacja życia zespołu Kudijattam istniejącego przy największej uczelni artystycznej Kerali, Keralā Kālā Mandalam, wyraźnie wskazywała, iż zespół ten gra w gruncie rzeczy wyłącznie z okazji świeckich uroczystości i poza murami świątynnymi.

Ta zmiana środowiska, w którym pokazywano w ostatnich latach Kudijattam, odbijała się oczywiście także na formalnej oraz artystycznej stronie przedstawień. Nikt już nie oczekiwał od artystów, że będą przed przedstawieniem sprawowali rytualne ofiary, że odprawiają nakazane przez mistrza Bharatę praktyki rytualne określane sanskrycką nazwą purva ranga. Nikt także nie oczekiwał, że przedstawienia będą trwały całą noc lub kilka nocy z rzędu. W nowych środowiskach, w których ostatnio coraz częściej pokazywano Kudijattam, nikt nie uważał tego ani za konieczne, ani za wskazane.

Tymi nowymi środowiskami były m.in. szkoły, kluby, czy wreszcie instytucje kulturalne, w których uczniowie oraz konserwatorzy sztuki poznawali Kudijattam w skróconej, skondensowanej formie, nie jako tradycję religijną, ale jako coś w rodzaju elementu tradycji narodowej czy miejscowej tradycji artystycznej. Ten sposób współczesnego postrzegania Kudijattam odbija się oczywiście także na samoświadomości ludzi tego teatru. Czują się oni w znacznie większym stopniu właśnie artystami, właśnie aktorami aniżeli ludźmi sprawującymi święty obrzęd. To poczucie zmiany roli społecznej, a nawet zadowolenie z takiej zmiany, manifestuje się choćby aktywnym udziałem ludzi Kudijattam w licznie organizowanych w Indiach festiwalach teatralnych. Jeszcze kilkanaście lat temu, nie mówiąc już

o kilkudziesięciu latach wstecz, udział w takich imprezach nie bardzo był do pomyślenia. Dzisiaj staje się treścią artystycznego – właśnie artystycznego – sensu działalności ludzi teatru Kudijattam.

Z podobnym procesem zetknęliśmy się także w przypadku tradycji Krisznanattam. Co prawda w świątyni w Guruwajur nadal każdej nocy odbywa się widowisko zamawiane przez wiernych jako ofiara składana Krisznie, ale przed dwoma laty zespół istniejący przy świątyni został powiększony tak, by można było przedstawiać jednej nocy równocześnie dwa przedstawienia. Jedno ofiarne w świątyni i drugie o charakterze przedstawienia teatralnego poza murami świątynnymi. Obrzęd wyszedł poza świątynię i stał się teatrem.

Proces ten odbił się oczywiście także na zewnętrznej formie widowiska. Surowe i niejednokrotnie niewyrafinowane artystycznie przedstawienie świątynne jest coraz bardziej cyzelowane przez aktorów, wprowadza się do niego nowe elementy mające podnieść wartość estetyczną teraz już bardziej teatralnego aniżeli świątynnego zdarzenia. Podobnie jak w przypadku Kudijattam, także w samoświadomości ludzi Krisznanattam dochodzi do znamiennej przemiany. Nawet starsi aktorzy wolą grać poza świątynią. Twierdzą, że publiczność poza świątyniami w znacznie większym stopniu aniżeli publiczność świątynna docenia sztukę artystyczną przedstawień. Widownia pozaświątynna poddaje przedstawienie krytycznej analizie, ocenia wartość artystycznego przekazu ich gry, pozwala im czerpać radość z dokonań artystycznych. Tego wszystkiego byli pozbawieni w świątyni, gdzie liczył się jedynie sam fakt obecności na widowni i uczestniczenie w akcie ofiarnym, a nie jego konotacje estetyczne⁹. Można zaryzykować twierdzenie, że ludzie w kostiumach uczestniczący w widowiskach Krisznanattam stają się niemal na naszych oczach aktorami i artystami świadomymi swej – właśnie artystycznej, a nie religijnej misji.

Procesowi przemiany podlega także trzecia z przywołanych przeze mnie tradycji widowiskowych. Tejjam, czyli taniec bo-

⁹Inf. P.C.C. Elayath, 1 III 1995.

gów, którego punktem kulminacyjnym było wejście w ciało tancerza przywołanego przez niego boga, także odchodzi coraz bardziej od swego pierwotnego i podstawowego środowiska oraz znaczenia. To prawda, że zjawiska Tejjamu nigdy nie można było sprowadzać wyłącznie do sprawy przeżycia religijnego. Tejjam miał swoje oblicza, swoje aspekty – choćby takie, jak aspekt społeczny, ekonomiczny, psychologiczny, wreszcie artystyczny. Mimo to ów aspekt religijny wysuwał się zawsze na plan pierwszy. To on konstytuował pozostałe aspekty, które były przede wszystkim jego pochodną.

Mimo że dzisiaj Tejjam nadal jest pokazywany w swym tradycyjnym środowisku, jest ową kulminacją patronalnego święta lokalnej świątyni, coraz częściej okazuje się, że zarówno dla ludzi w kostiumach, jak i dla ludzi bez kostiumów aspekty społeczne, a nawet ekonomiczne wysuwają się w czasie całego zdarzenia na plan pierwszy. Obrzędy Tejjamu stają się raczej okazją do zamanifestowania organizacji społecznej i gospodarczej wspólnoty lokalnej aniżeli okazją do osobistego spotkania z przychodzącym w czasie obrzędu bogiem. Tę ewolucję patrzenia na Tejjam tak opisywał jeden z uczestników tych obrzędów: *Dzisiaj ludzie zaczynają pytać, co to jest Tejjam, zaczynają wątpić w Tejjam. Nawet w społeczności Malajan (ludność sprawująca te obrzędy – K.R.) powstają teraz wątpliwości. Ale mimo to, gdy Tejjam, gdy bóg jest w ich pobliżu, wstają i oddają mu szacunek, a potem słuchają*¹⁰.

Wypowiedź ta doskonale oddaje sens dualizmu, który stał się obecnie udziałem wszystkich chyba tradycyjnych sztuk widowiskowych Kerali, które funkcjonowały w sferze sacrum. Czy ta nieufność wobec znaczeń religijnych Kudijattamu, Krisznanattamu, Tejjamu, czy szukanie i tworzenie nowego miejsca dla tych sztuk w życiu publicznym południowych Indii, odrywanie ich od życia świątynnego, wreszcie także w wielu wypadkach ich powolna śmierć, czy to wszystko może świadczyć o desakralizacji życia Hindusów? Czy fakt, że zmniejsza się liczba ludzi, którzy w Kudijattam lub Krisznanattam widzą święty obrzęd,

¹⁰ Inf. Balan Panicker, 21 II 1995.

a powiększa się grono tych, którzy są skłonni widzieć w tych zjawiskach przede wszystkim sztukę teatru, oznacza desakralizację życia w południowych Indiach?

W poszukiwaniu nowych form pobożności

Oglądanie widowisk teatralnych czy parateatralnych, czynne uczestniczenie w tych widowiskach było w Indiach elementem pobożności. Hindusi uważali, jak to już stwierdziłem na wstępie, iż świadomy udział w widowisku teatralnym lub obrzędowym daje człowiekowi taką samą zasługę w oczach bogów, jak modlitwa lub inne formy praktyk kultowych. Gdy dodamy do tego przekonanie, że teatr został ludziom dany przez bogów, że to bogowie stworzyli widowiska teatralne, ku rozrywce, ale także ku pouczeniu ludzi, to nie może być zaskoczeniem tak wysoka pozycja sztuki teatralnej w praktyce kultowej tradycyjnych Indii.

To właśnie teologowie indyjscy już w IV w. przed Chrystusem nadali sztuce teatru rangę sakralnego rytu. *Oni też, utożsamiając teatr z ofiarą, którą uznawali za esencję wszechrzeczy, uważali, że teatr jest odtworzeniem czy przedstawieniem prawdziwego sensu całego trójświata (tym mianem określali rzeczywistość). Tak więc scena podniesiona do godności ołtarza ofiarnego, bo na niej, tak jak i na ołtarzu ofiarnym, spełnia się tajemnica istnienia, towarzyszy ceremoniom ofiarnym*¹¹.

Ale teatr jako ofiara to nie jedyne rozumienie widowiska teatralnego przez starożytnych Hindusów. Przedstawienie teatralne to także obraz mitycznej historii, a ta historia oraz cała rzeczywistość to w oczach dawnych myślicieli hinduskich nieustanna walka bogów i demonów. Każde widowisko – teatralne czy obrzędowe – odzwierciedlało ten konflikt w formie walki scenicznej. Ta walka była powtórzeniem walki mitycznej, ale też i walki multiplikowanej w dziejach świata nieskończenie wiele razy. Na scenie ta walka zawsze kończyła się zwycięstwem bogów. Sceniczne zapasy pozwalały wierzyć, że świat dzięki temu zwycięstwu bogów będzie istniał, że został po raz

¹¹ M.K. Byrski, *Teatr najantyczniejszy*, dz. cyt.

kolejny ocalony. Jednocześnie ta wiara nakazywała pamiętać o powtórzeniu scenicznego aktu w przyszłości. Właśnie po to, by świat mógł istnieć, by w nieustannej walce bogów i demonów ci pierwsi byli po raz kolejny zwycięzcami. Ten typ rozumienia widowiska łączył zarówno przekonanie o ofiarnym charakterze aktu scenicznego, jak i wiarę w to, że ofiara sceniczna jest porównywalna z ofiarą składaną przez bramińskich kapłanów w świątynnym sanctum sanctorum.

Dzisiejsze problemy tradycyjnych sztuk widowiskowych Indii rodzą się, jak miemam, przede wszystkim z braku wiary w tożsamość ofiary składanej przez aktorów lub ludzi w kostiumach z ofiarą składaną przez braminów. Współczesny wyznawca hinduizmu traci, a może nawet zatracił już przekonanie, że widowisko teatralne, czy nawet rozbudowane widowisko obrzędowe ma, czy może mieć, to samo znaczenie w życiu religijnym co odprawienie przez bramina pudży. Co to oznacza dla życia religijnego Indii?

Sądzę, że jest to czas przewartościowywania różniących się od siebie form praktyk pobożnościowych. Jest to raczej zmiana typu pobożności, zmiana zewnętrznych form manifestowania tej pobożności, aniżeli rugowanie sacrum z życia zarówno jednostki, jak i zbiorowości. To prawda, że coraz mniejsza liczba wiernych postrzega widowisko Kudijattam, przedstawienie Krisznanattam, czy wreszcie obrzędy Tejjam jako święty ryt, w czasie którego składana jest ofiara, a bogowie wychodzą na spotkanie z ludźmi. Ale jednocześnie ci sami wierni w dalszym ciągu z wiarą i nadzieją zamawiają ofiarne pudże w sanctum sanctorum, poddają się praktykom pokutnym i pielgrzymkowym. A zatem to, co się dzieje w sferze widowisk teatralnych czy parateatralnych, to raczej odejście Hindusów od pewnego, z pewnością bardzo charakterystycznego dla dawnych Indii, typu praktyki pobożnościowej, a nie desakralizacja życia przeciętnego Hindusa.

Oczywiście otwarte pozostaje pytanie, czy ten przyspieszony proces przewartościowywania roli praktyk pobożnościowych nie dotknie w przyszłości także praktyk typowo świątynnych i czy w konsekwencji nie doprowadzi do jałowienia sfery kultu i pobożności w Indiach. Odpowiedź na to pytanie wykracza wszakże poza ramy tego szkicu.

ks. Marek Jędraszewski

Rok 1968: na rozdrożu prawdy o człowieku

Rewolucja Roku 1968

W maju 1968 r. na ulicach Paryża pojawiły się napisy: *Il est interdit d'interdire* – *Zabrania się zabraniać*. Na murach Sorbony ktoś wysmarował czerwoną farbą: *Ni maître, ni Dieu, Dieu c'est Moi* – *Ani nauczyciela, ani Boga, Bóg to ja*. Takich i podobnych haseł było dużo więcej. Swym dramatycznym krzykiem znaczyły to, co do dziejów najnowszej kultury zachodniej przeszło jako rewolucja Roku 1968.

Henri Weber twierdzi, że aby móc w pełni zrozumieć specyfikę tej rewolucji, trzeba wziąć pod uwagę jej trzy cechy¹. Pierwszą jest jej powszechność. Mówiąc o Roku 1968, czy nawet tylko o Maju '68, nie należy zacieśniać tego zjawiska do samego Paryża ani też – nieco szerzej – Francji, choć niewątpliwie wydarzenia w stolicy nad Sekwaną przyjęły najbardziej spektakularny, a jednocześnie najbardziej dramatyczny obrót. Rewolucja kulturowa Roku 1968 objęła swym zasięgiem także inne kraje Europy Zachodniej, zwłaszcza Niemcy i Italię, docierając następnie za Ocean – do Stanów Zjednoczonych i do Japonii. Wszędzie tam doszły do głosu i ujawniły się te same przyczyny sprawcze i te same ideologie, obowiązywały również te same hasła i slogany. Uczestnicy wydarzeń byli zresztą w pełni świadomi ich wprost planetarnego wymiaru, starając się usilnie – przez międzynarodowe manifestacje, akcje solidarnościowe, komitety koordynujące – maksymalnie ten wymiar zinstytucjonalizować.

¹H. Weber, *Notes à l'usage des interprètes*, „Pouvoir» Revue Française d'Etudes Constitutionnelles et Politiques”, nr 39/1986, s. 101-105.

Wydarzenia Maja '68 – i to stanowi drugą cechę tej rewolucji – nie objęły całego społeczeństwa ani tym bardziej klasy robotniczej jako takiej, mimo że głośno odwoływano się do proletariackiego charakteru rewolucji, przywołując aż nadto często hasła Marksa i Mao Tse-tunga. Rewolucja Roku 1968 była bowiem dziełem pewnej ściśle określonej generacji: generacji ówczesnych studentów i licealistów, którzy – jak Pierre Goldman, jeden z jej głośnych liderów – mieli szczęście *mieć 20 lat w latach sześćdziesiątych. My nie jesteśmy przeciwko starym* – głosiło jedno z ówczesnych haseł – *my jesteśmy przeciwko temu, co sprawia, że oni się starzeją. Jesteśmy liczni, bardzo liczni, jesteśmy młodzi i potrafimy uznać swoją wielkość*².

Co miało gwarantować ową wieczną młodość, która wykluczyłaby starzenie się starych? Tę cudowną rolę miał spełnić – i to jest właśnie trzecią cechą Roku 1968 – kulturalny i polityczny goszyzm. Miał on przyjąć postać woli *radykałnego zerwania z wartościami, normami, instytucjami istniejącego porządku, pojmowanego jako wewnętrznie perwersyjny i wskutek tego niereformowalny*³.

Trzy cechy rewolucji Roku 1968, o których mówi Weber, wskazują bez wątpienia na to, że chodziło o wielką próbę stworzenia nowego świata, wbrew istniejącej dotychczas rzeczywistości, opartego na zupełnie odmiennym światopoglądzie i na nowych utopiach. Można by nawet powiedzieć: bohaterom tej rewolucji chodziło nie tylko o stworzenie świata wbrew obowiązującej dotychczas rzeczywistości, ale wbrew całej rzeczywistości jako takiej. Dla generacji Roku 1968 rzeczywistość (jeszcze) nie istniejąca była bowiem bardziej rzeczywista od tej, która (już) istniała. Surrealizm stał się dla niej jedynym obowiązującym programem. *Zapomnijcie o wszystkim, czego się nauczyliście, zacznijcie od snów i marzeń* – pisali studenci na murach Sorbony. Wtórowała im ulotka młodzieży amerykańskiej:

²Tamże, s. 102.

³Tamże.

*Zapomnij o wszystkim, czego cię uczono w szkole. Historia to teraźniejszość. Bądźcie realistami, żądajcie niemożliwego!*⁴

Owo „niemożliwe”, którego trzeba było wtedy żądać i o które należało za wszelką cenę walczyć, jawiło się jako fascynująca obietnica zapowiedziana w dziełach trzech panów „M”. Przynajmniej takie hasło można było zobaczyć na niektórych sztandarach i transparentach manifestantów włoskich. Tymi swoistymi prorokami Roku 1968 stali się: Karol Marks, Mao Tse-tung i Herbert Marcuse. Marks uczył filozofii walki klas, która winna się stać praktyką życia politycznego. Mao wskazywał na przemoc i gwałt jako konieczne środki tej praktyki, zupełnie nie liczące się z tzw. zdrowym rozsądkiem. Dla niego ważna była przede wszystkim sama idea rewolucyjna. Natomiast Marcuse, którego takie książki, jak „Eros i cywilizacja” oraz „Człowiek jednowymiarowy”, były od kilku już lat głośne w środowiskach intelektualistów uniwersyteckich, stawiał ostrą, wprost druzgoczącą diagnozę ówczesnego społeczeństwa zachodniego, a jednocześnie snuł mirażę odnoszące się do człowieka przyszłości⁵. Właśnie dlatego jego wizja człowieka wydaje się najbardziej symptomatyczna dla rewolucji Roku 1968.

Herbert Marcuse – człowiek jednowymiarowy i egzystencja uspokojona

Filozofia Marcusego i w znacznej mierze właśnie przez niego inspirowany ruch Roku 1968 wyrosły jako zdecydowany sprzeciw wobec tzw. człowieka jednowymiarowego (One-Dimensional Man).

„Człowiek jednowymiarowy” jawi się jako swoisty produkt wysoko rozwiniętej cywilizacji przemysłowej. Jednym z najbardziej drażliwych aspektów tej cywilizacji – jak pisze Marcuse –

⁴A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, s. 248, 283.

⁵H. Marcuse, *Eros and civilization*, Boston 1955, tłum. franc. autoryzowane przez Marcusego: *Eros et civilisation*, Paris 1963; *One-Dimensional Man*, Boston 1964, tłum. pol. *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991.

jest racjonalny charakter jej irracjonalności. Jej produktywność i wydajność, zdolność do pomnażania i rozpowszechniania komfortu, do przekształcania marnotrawstwa w potrzebę, a zniszczenia – w tworzenie, zakres, w jakim ta cywilizacja przekształca świat uprzedmiotowiony w przedłużenie ludzkiego umysłu i ciała sprawia, że samo pojęcie alienacji staje się wątpliwe. Ludzie rozpoznają się w swych towarach; odnajdują swoją duszę we własnym samochodzie, sprzęcie hi-fi, wielopoziomowym mieszkaniu, wyposażeniu kuchennym. Zmienia on mechanizm wiążący jednostkę ze społeczeństwem, a społeczna kontrola zakorzenia się w nowych potrzebach, które wytworzyła⁶.

Ten nowy mechanizm regulujący więzy między jednostką a społeczeństwem jest niezwykle brzemienisty w skutki. Zewnętrznie rzecz biorąc, życie współczesnego człowieka jest bogatsze od życia człowieka w społeczeństwie przedtechnologicznym. Kultura i jej dobra są bowiem powszechnie dostępne. W istocie jednak życie człowieka staje się uboższe. Panujący system kształtuje niemal całkowicie jego mentalność i zachowanie. *W miarę, jak (...) dobroczynne produkty stają się dostępne coraz większej ilości jednostek w coraz większej liczbie klas społecznych – pisze dalej Marcuse – indoktrynacja, której są nośnikiem, przestaje być reklamą; staje się sposobem życia. Jest to dobry sposób życia – znacznie lepszy niż przedtem – i jako dobry sposób życia przeciwstawia się on zmianie jakościowej. W ten sposób wyłania się wzór JEDNOWYMIAROWEJ MYŚLI I ZACHOWANIA, w którym idee, aspiracje i cele przekraczające przez swą treść oficjalne uniwersum dyskursu i działania są albo odrzucane, albo redukowane do pojęć tego uniwersum. Są one definiowane na nowo poprzez racjonalność danego systemu i jego ilościowego przedłużania*⁷. Ponieważ system działający wewnątrz społeczeństwa technologicznego umiejętnie broni swoich fundamentów, skutecznie eliminując działanie sił opoży-

⁶Tenże, *Człowiek jednowymiarowy*, dz. cyt., s. 26.

⁷Tamże, s. 30.

cyjnych względem niego, nosi on wszelkie cechy systemu totalitarnego.

Aby się z niego wyzwolić, Marcuse głosi konieczność zbudowania nowego socjalistycznego społeczeństwa, w którym do głosu dojdzie tzw. egzystencja uspokojona (pacified existence). Jej istotę wyraził przede wszystkim w książce „Eros i cywilizacja”, w której dokonał reinterpretacji doktryny Freuda.

Według Freuda energia człowieka wywodzi się głównie z wrodzonych mu popędów, wśród których dominują dwa podstawowe nastawione na zaspokojenie przyjemności: popęd Erośa, czyli libidinalny, seksualny, podtrzymujący życie, oraz popęd śmierci (Thanatos), dążący do stanu spokoju, równowagi i bezruchu, a w skrajnych przypadkach przejawiający się w nienawiści, agresji i chęci niszczenia. Znajdując się w społeczeństwie, człowiek szybko przekonuje się, że nie mógłby długo żyć, gdyby opierał się jedynie na zasadzie przyjemności. W obliczu Ananke, czyli życiowych konieczności, większa część jego energii musi być poświęcona na walkę z przyrodą, a także na odpowiednią wydajność w jego działalności wytwórczej. Zasada przyjemności musi być zatem wyparta przez zasadę rzeczywistości, którą wyraża mit zdobywczego Prometeusza.

Tutaj Marcuse nie zgadza się z Freudem. Uważa, że współczesne społeczeństwo stwarza zupełnie inne możliwości życia człowieka. Daje mu przecież dużo więcej czasu na przyjemność i rozrywkę. Dzięki temu otwiera się szansa na nowe doświadczenie człowieka: całkowicie pogodzonego z przyrodą – drzewami i zwierzętami, a przede wszystkim żyjącego według niczym już nie ograniczonego popędu seksualnego. Seksualność człowieka, dotychczas represjonowana przez zasadę rzeczywistości i wydajności, których wyrazem była obowiązująca moralność podkreślająca w miłości erotycznej rolę czystości i prokreacyjności, będzie odtąd dążyć do własnej sublimacji, naznaczając swym piętnem wszelkie relacje prywatne i społeczne. Symbolem tej nowej wizji człowieka i jego „egzystencji uspokojonej” są – według Marcusego – mityczne postaci Narcyza i Orfeusza.

Emmanuel Lévinas – naznaczenie w czasie an-archicznym i nieskończona odpowiedzialność za Drugiego

Jednakże filozofia Marcusego nie jest jedynym głosem, jaki dał się słyszeć w Europie w końcu lat sześćdziesiątych. Dlatego sytuację, w jakiej znalazła się wtedy kultura zachodnia, można by określić za pomocą metafory „na rozdrożu prawdy o człowieku”. Rok 1968 jawi się bowiem nie tyle jako początek jednej tylko drogi, ale raczej jako dramatyczny punkt, z którego rozchodzą się aż trzy drogi. Drogi te zostały zresztą niedawno, choć nie wprost, określone w encyklice Jana Pawła II „*Veritatis splendor*” jako absolutna autonomia człowieka, jako heteronomia i jako teonomia lub teonomia uczestnicząca⁸.

Nie ulega wątpliwości, że filozofia Marcusego głosi absolutną autonomię człowieka w sprawach moralnych. Postawa egzystencjalna Narcyza-Orfeusza to postawa człowieka bez jakichkolwiek ograniczeń kształtującego swe życie według popędu libidinalnego. To jednocześnie postawa skrajnie egoistyczna, nastawiona głównie na doznawanie przyjemności.

Przeciwko tej wizji człowieka i człowieczeństwa wystąpił Emmanuel Lévinas. Już na początku lat sześćdziesiątych w książce „*Totalité et Infini*” odrzucił obraz człowieka egoistycznie używającego świata i rozkoszującego się nim⁹. Według Lévinasa taka postawa jest jedynie fenomenem, czyli zaledwie pozorem człowieczeństwa. Natomiast w 1968 r. opublikował on obszerny esej „*La Substitution*”, który kilka lat później stał się podstawową częścią i głównym przesłaniem jego książki „*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*”¹⁰. Jest ona najbardziej znamienym wyrazem trzeciego, w pełni już dojrzałego i oryginalnego etapu jego filozoficznych poszukiwań.

Im bardziej powracam do Ja – pisze Lévinas – tym bardziej wyzbywam się – pod postacią traumatyzmu prześladowania –

⁸ *Veritatis splendor*, 40-41.

⁹ La Haye 1961.

¹⁰ La Haye 1974.

*mojej wolności podmiotu ukonstytuowanego, samowolnego, imperialistycznego – tym bardziej odkrywam siebie jako [kogoś] odpowiedzialnego (...)*¹¹. W całej tak trudnej w lekturze książce wyraźnie brzmi heteronomia, czyli przekonanie, że w swej działalności moralnej człowiek jest całkowicie uzależniony od prawa, które przychodzi do niego z zewnątrz – od prawa, które nadało mu i ustanowiło Dobro. O heteronomii mówią także inne pojęcia, które określają niezwykle klimat omawianego dzieła Lévinasa: wybranie w czasie archaicznym, bycie zakładnikiem, zastąpienie, naznaczenie przez Dobro do dobroci, obsesja Innego. Mówią one o jednym: prawo moralne przychodzi do człowieka niejako z zewnątrz – i to z taką mocą, że podmiot właściwie *nie miał nawet chwili czasu*, aby w sposób wolny przyjąć to wybranie i naznaczenie. Jest on niejako od razu skazany na nieskończoną odpowiedzialność za Drugiego, nawet za jego winy i zbrodnie.

Jeśli Marcuse wskazywał na konieczność skierowania się przede wszystkim na siebie samego i zaspokajania głodu własnych przyjemności, to Lévinas głosi konieczność wyjścia z kręgu egoizmu i odkrycia w głębi swego Ja prawdziwego rdzenia podmiotowości człowieka. Tym rdzeniem jest psychizm przeniknięty ziarnem szaleństwa nieskończonej odpowiedzialności za Drugiego. Szaleństwa, które prowadzi do złożenia z siebie ofiary całopalnej za niego. Dlatego personifikacją tej wizji człowieka jest – według Lévinasa – Cierpiący Sługa Jahwe z Księgi Izajasza.

Co sądzić o tej wizji człowieka? Nie ulega wątpliwości, że heteronomia, z jaką mamy do czynienia w filozofii Lévinasa, na pewno nie sprzeciwia się dobru człowieka. Sam autor mówi przecież, iż wybranie stanowi przejaw dobroci Dobra wobec podmiotu. Jednakże wydaje się, że Lévinas głosząc tzw. wolność skończoną (la „liberté finie”)¹², jakby nie doceniał wolności człowieka. Zbyttno podkreślając archaiczność wybrania niejako nie daje człowiekowi czasu na wolność, na dokonanie w pełni wolnego (choć, oczywiście, nie dowolnego) wyboru.

¹¹ Tamże, s. 143.

¹² Por. tamże, s. 156-166.

Karol Wojtyła – spełnianie siebie przez posłuszeństwo prawdzie

Konieczna jest zatem jeszcze inna droga. Właściwym odniesieniem dla absolutnej autonomii człowieka głoszonej przez Marcusego nie może być skrajna heteronomia, która dochodzi do głosu w filozofii Lévinasa. Wolności, hołdującej jedynie egoizmowi i zaspokajaniu przyjemności, a ostatecznie prowadzącej do anarchii, nie można przeciwstawić swoistego skazania człowieka na odpowiedzialność, lecz wizję wolności autentycznej. O niej właśnie mówi trzecie dzieło, które ujrzało światło dzienne w przełomowym dla naszej kultury okresie, symbolicznie określanym jako Rok 1968. Dziełem tym jest książka ówczesnego kardynała Karola Wojtyły „Osoby i czyn”¹³.

Kardynał przedstawia koncepcję osoby, która spełnia się przez czyn. Nie każdy jednak czyn człowieka umożliwia jego autentyczne spełnienie. Człowiek spełnia się jako osoba – czyli doprowadza siebie do pełni – jedynie wtedy, gdy stanie w horyzoncie prawdziwego dobra, o którym mówi mu powinność moralna. *Wartości moralne bowiem – pisze kard. Wojtyła – są tak istotne dla osoby, że prawdziwe jej SPEŁNIENIE dokonuje się nie tyle przez sam czyn, ile PRZEZ MORALNĄ DOBRÓĆ tego CZYNU. Zło zaś moralne stanowi raczej o niespełnieniu, chociaż osoba również wówczas spełnia czyn. Spełniając zaś czyn, spełnia w nim ontologicznie siebie. Najgłębszą rzeczywistość moralności można przeto ująć jako spełnienie siebie w dobru, spełnienie siebie w złu jest natomiast niespełnieniem*¹⁴.

Autentyczne spełnienie siebie, czyli spełnienie siebie w dobru, jest możliwe tylko wtedy, gdy człowiek dzięki sumieniu staje wobec obiektywnej prawdy o dobru, gdy, następnie, słyszy

¹³Kraków 1969. Cytaty podaję za wydaniem II, poprawionym i uzupełnionym – Kraków 1985. To prawda, że książka *Osoba i czyn* ukazała się nie w 1968 r., lecz rok później. Jednakże dla oddania pewnej ogólnej sytuacji kulturowej jakiegoś czasu różnica zaledwie roku nie odgrywa żadnej zasadniczej roli. Po wtóre, dzieło *Osoba i czyn* było już w 1968 r. zapewne napisane i tylko „przedzierało się” przez ówczesny, bardzo uciążliwy proces wydawniczy.

¹⁴Tamże, s. 187.

w sobie przynaglenie, by za nią pójść – i ostatecznie za tą prawdą w sposób wolny się opowiada. Inaczej mówiąc, jego posłuszeństwo wobec prawdy o dobru stanowi o jego prawdziwej wolności. Tu właśnie urzeczywistnia się – jak pisze autor – swoisty dramat osoby. *Jest to – od strony człowieka-osoby dramat wartości i powinności. Człowiek nie spełnia siebie jako osoby poza tym dramatem. Owszem, spełnienie to tym bardziej wydaje się dojrzałe, im dramat wartości i powinności jest w człowieku głębszy i bardziej gruntowny. Powinność – i to zarówno jako składnik całościowego powołania człowieka, jak też jako konkretna zawartość poszczególnego czynu – zdaje się szczególnie wiele mówić o transcendencji osoby. (...) W niej (tj. w powinności – M.J.) osoba równocześnie otwiera się ku wartościom i równocześnie zatrzymuje w stosunku do nich miarę tej transcendencji, która warunkuje czyn, pozwala bowiem odróżniać działanie od tego, „co tylko dzieje się w podmiocie – człowiek”¹⁵.*

To, że człowiek – przez sumienie – staje wobec prawdy, i to prawdy jawiącej się jako powinność, wyklucza absolutną autonomię człowieka. Natomiast to, że istotnym elementem dramatu osoby jest jej rozstrzyganie, podkreśla zarazem jej godność, w którą nierozzerwalnie wpisana jest także jej wolność¹⁶. Dzięki temu unika się heteronomii pojmowanej niekiedy jako prawdziwy zamach na wolność człowieka i jego godność. Dlatego też wydaje się, że autor książki „Osoba i czyn” stoi na stanowisku – mówiąc językiem encykliki „Veritatis splendor” – prawdziwej autonomii człowieka, czyli teonomii lub teonomii uczestniczącej.

Ostatecznym wzorem człowieka (a przez to najwyższą prawdą o człowieku wsłuchującym się przez sumienie w prawdę, by następnie zgodnie z nią kształtować swoje postępowanie) jest –

¹⁵ Tamże, s. 204-205.

¹⁶ „Rozstrzyganie jest jakby progiem, poprzez który osoba jako osoba wychodzi ku dobru. I to wyjście osobowe musi trwać w każdym zaabsorbowaniu dobrym, nawet wówczas, gdy skądinąd słusznie mogłoby się wydawać, że dobro – jakiś wielki cel – dosłownie pochłania człowieka. Właśnie im bardziej człowiek jest pochłonięty, tym gruntowniej rozstrzyga. I vice versa” (tamże, s. 158).

choć tego w swej książce kard. Wojtyła wprost nie mówi – Jezus Chrystus ze swym ewangelicznym posłaniem, iż *poznacie prawdę i prawda was wyzwoli* (J 8,32), oraz słowami: *Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który mnie posłał* (J 4,34).

Jaką wybrać drogę?

Dzisiaj, po prawie trzydziestu latach, próbujemy zrozumieć wyzwanie, jakie dla współczesnej kultury stanowi Rok 1968. Przy tym wyzwanie to należy ująć w całej jego złożoności, wzbogaconej – przez filozofie Lévinasa i kard. Wojtyły – o to, co wykracza poza samą rewolucję Roku 1968. Rzecz jest o tyle ważna, że filozofie te dawno przestały być „pięknymi teoriami”, którymi zajmują się jedynie uniwersyteccy intelektualisci, lecz stały się dzisiaj niezwykle nośne także w wymiarze społecznym i politycznym. Wielu wybitnych działaczy Maja '68 objęło bowiem eksponowane stanowiska w świecie szeroko rozumianej kultury (m.in. w mediach i na wyższych uczelniach). Ich obecna działalność niejako przedłuża realizację rewolucyjnych zamierzeń Roku 1968. Jak pisze Gilles Lipovetsky, właśnie na skutek tego we współczesnym społeczeństwie zachodnim dość powszechnie ujawnia się postawa, którą można by określić terminem „neonarcyzm”. Jest ona swoiście realistyczna i naturalistyczna, a jednocześnie hedonistyczna i apatyczna. Dlatego tak często indywidualizm i ucieczka w prywatność przeważają nad dobrem wspólnym, a skrajny relatywizm nad obiektywną prawdą¹⁷. Z drugiej strony filozofia Lévinasa stanowi ważny przyczynek do pytania drążącego zwłaszcza środowiska żydowskie, czy dzisiaj, po Auschwitz, można jeszcze w ogóle filozofować. Na koniec trzeba zauważyć jeszcze jeden brzemienny dla współczesnej kultury fakt. Dokładnie 10 lat po rewolucji Roku 1968 na tronie papieskim zasiadł autor „Osoby i czynu”. Dla znawców jego myśli filozoficznej nie ulega wątpliwości, że

¹⁷ Por. G. Lipovetsky, *Changer la vie ou l'irruption de l'individualisme transpolitique*, „Pouvoir», Revue Française d'Etudes Constitutionnelles et Politiques”, nr 39/1986, s. 99-100.

w licznych jego przemówieniach, oświadczeniach i dokumentach – zwłaszcza w encyklikach „*Veritatis splendor*” i „*Evangelium vitae*” – echa tej książki są bardzo łatwo dostrzegalne. Wizja człowieka, jaką w 1968 r. przedstawił kard. Wojtyła, znalazła swój wydzźwięk światowy, gdy w 1978 r. na Piotrowej stolicy zasiadł Jan Paweł II.

W 1968 r. stanęły wobec siebie trzy prawdy o człowieku, które przyjęły postaci: Orfeusza i Narcyza (u Marcusego), Cierpiącego Sługi Jahwe (u Lévinasa), oraz Jezusa Chrystusa (u kard. Wojtyły). Stąd rozdroże, jakie się wówczas wyraźnie zarysowało i kształtowało. Co sądzić o tym rozdrożu? I co, przede wszystkim, sądzić o tych trzech drogach? Wreszcie: którą z nich – ostatecznie – wybrać?

Jednym z kryteriów możliwej odpowiedzi jest istota kultury europejskiej pojmowanej od czasów Tertuliana jako dialog (przezeń, co prawda, kontestowany) między Atenami a Jerozolimą. Umożliwia on zachowanie właściwej proporcji w patrzeniu na człowieka, gwarantując mu zarówno wymiar horyzontalny, jak i wertykalny.

Otóż nie ulega wątpliwości, że filozoficzna propozycja Marcusego – na skutek poprzestania na wymiarze horyzontalnym człowieka – jest powrotem do wizji w gruncie rzeczy pogańskiej. W tej mierze stanowi ona swoistą zdradę wobec samego rdzenia kultury europejskiej. Natomiast filozofie Lévinasa i kard. Wojtyły nie tylko pozostają wierne wobec tego rdzenia, ale go jeszcze twórczo rozwijają. Porównując zaś je między sobą, wydaje się, że trzeba się opowiedzieć za wizją człowieka przedstawioną w książce „*Osoba i czyn*”. Wynika to z centralnego miejsca, jakie w samym procesie urzeczywistniania się osoby – w jej spełnianiu się – zajmuje sumienie. Dzięki niemu ukazuje się w całym swym blasku prawda o wolności człowieka – wolności polegającej na posłuszeństwie wobec prawdy. W głębi tej wizji jest też zawarte przekonanie, że wielkość – a w konsekwencji i szczęście człowieka – polegają na odkrywaniu przezeń obiektywnej prawdy i na wierności wobec niej, przejawiającej się we wszystkich zgodnych z nią czynach. Otwarcie się – przez posłuszeństwo sumienia – na obiektywną prawdę jest jednocześnie otwarciem się człowieka na Prawdę Najwyższą i Najwyższe Dobro: na Transcendencję.

Odrzucając obraz „człowieka jednowymiarowego” Marcuse poszukiwał niewątpliwie jakiejs transcendencji, by móc przywrócić człowieka jemu samemu. Tymczasem zaproponował wizję całkowicie horyzontalną, w której nie ma miejsca na prawdziwą transcendencję. Czy zresztą mogło być inaczej, skoro odrzucił on Jerozolimę i wrócił do greckich bogów?

Raz jeszcze okazuje się, że prawda o transcendencji jest jednocześnie prawdą o człowieku: fałszywa transcendencja daje fałszywy obraz człowieka, natomiast transcendencja prawdziwa daje prawdziwy obraz człowieka. Miał rację Pascal, kiedy pisał, że *naturę człowieka można zważać na dwa sposoby*. Pierwszy sposób uwzględnia cel, do którego on ostatecznie zmierza: *wówczas (człowiek ten, dążący do autentycznej Transcendencji) jest wielki i nieporównany*. Drugi natomiast sposób każe zważać na niego *wedle pospółstwa, tak jak się sądzi o naturze konia albo psa, ryczałtem* (a więc czysto horyzontalnie, biorąc zarażem niejako w nawias jego godność osoby): *wówczas człowiek jest obmierzły i szpetny*¹⁸.

Stając na rozdrożu prawdy o człowieku, które tak dramatycznie zarysowało się w 1968 r., i zastanawiając się nad drogą, którą musimy wybrać, trzeba raz jeszcze wrócić do Pascalaowej mądrości. W jego „Myśli” 264 znajdujemy następujące stwierdzenie: *Silmy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna*.

Jestem przekonany, że właśnie z tego „dobrego myślenia” wyrośnie decyzja, by wybrać drogę, która zaprowadzi nas do bycia w sposób trwały i niezłomny „człowiekiem sumienia”.

¹⁸ Por. B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1968, s. 116, 118.



ERNEST BRYLL

Zielone świętki

Pośrodku łąki stała plama ciemna
Jakby kto spalił świąteczny tatarak
I wybijała z niej rzeka podziemna
Widać, że ktoś tam z głębin się starał
Zawołać do nas...

Nie można powiedzieć
Myśmy patrzeli w przyszłość przechyleni
Co tam się do nas z serca światów wiedzie
Co ma się wykluć w jaju naszej ziemi?
Każdy był jak apostoł – prześlicznie się klócił
Lecz mieliśmy języki dla drugich nie znane
Bo Pan, który nam pióro rozumienia rzucił
Bardzo zmęczony był nad samym ranem
I gdy odprysnął w zamieci ognistej
Zapomniał wrócić nam mowy ojczystej

– Panie, choć tyle wiemy, jesteście jak niemi
I gorszy od głuchoty straszliwy wodospad
Modlitw, co nie wiadomo gdzie pragną się dostać
– Panie, obudź się w locie. Wróć do naszej ziemi
Wołamy Ciebie tataraku zieleń
Miało być dla nas Zielone wesele
A jest pogrzeb. Kto do nas woła dziś z głębin?
Kazałeś nam w świat ruszyć – Panie – to ruszymy
Ale z czym?

Nagle niebo jak oko zmeśniało
I Bóg huknął: – Jeżeli tego było mało
Mogę mieć dla was litość. I bierzcie tę litość
Bądźcie sobie. Co wielkie przed wami zakryto
Chcieliście znaków? Ile było znaków
Ale wam miękcej ukryć się w cień tataraku
I w żabi rechot.

Dublin, 6 lipca 92

Nie ma słów w tym języku

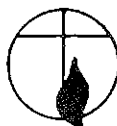
Nie ma słów w tym języku na biedę zwyczajną
I dożywocie pracy, które i Bóg minie
I nadzieję, co brzęczy tyle co chrząszcz w trzcinie
Polszczyzna nam stanęła na drogach rozstajnych

A w którą stronę ruszy? Czego się naumie
Z tyłu cmentarzyk. Tam żyło znaczeniem
Wszystko co zmarło z nami. Jak twarde kamienie...
Przecie Diabeł z Aniołem walczył o nas szumnie

Jakie wyrazy złożyć? I czy warto złożyć
Nowe słowa w języku, co tak był składany
Aby cierpienia Panu skarżył lud wybrany

Ach klucz trzymamy w rękach co nic nie otworzy
Bo całe nasze Boże szlachectwo skłamane.

Dublin, 27 XII 92



Notatki na marginesie

Kazimierz Dziewanowski

Coraz mniejsza liczba wrogów

Zastanawiając się nad dziejami Polski i Europy, uświadomiłem sobie pewną prawidłowość, o której chyba mówi się zbyt mało, a która – jak mi się wydaje – dowodzi, że dzieje ludzkości nie stoją w miejscu ani też nie zataczają ciągle tych samych kół. Może się myśle. Jeśli tak, to zapraszam do dyskusji. Jednak najpierw muszę przedstawić mój wywód.

Nigdy tak nie było, by jakiś naród czy kraj skarżył się na niedostatek wrogów. Każdy ma ich dosyć i wolałby mieć mniej. O ile jednak można wybierać przyjaciół, o tyle wrogów się nie wybiera i każdy ma tylu, ilu ma. Ale...

Uświadomiłem sobie, że w miarę upływu czasu liczba wrogów może maleć, a nie wzrastać. I to wcale nie dlatego, że wygubiły ich choroby, zły los lub nasza własna ręka. Z zupełnie innych przyczyn.

Przyjrzyjmy się naszym dziejom ojczystym. Gdy u dziejopisów pojawiło się polskie plemię, wrogami byli w zasadzie wszyscy, którzy mieszkali wokół nas, a przede wszystkim Niemcy. Nie oni jedni oczywiście. Toczyły się walki z Prusami, Jaćwingami, Litwinami, mieszkańcami ziem ruskich (choć jeszcze nie z Rosjanami), z Czechami. Potem w naszej historii liczba wrogów zaczęła wzrastać. Ważne miejsce zajęli Czesi, ale ta groźba wkrótce zbladła wobec zagrożenia, jakie pojawiło się od wschodu – ze strony Tatarów. Nasz codziennie nadawany przez rozgłośnie hejnał mariacki do dzisiaj jąka się z przyczyny Tatarów. Przez dłuższy czas to właśnie był wróg nad wrogi. Groźba wyjątkowo poważna i złowieszcza, jak o tym poucza przykład Rosji.

Później zluźowały ją inne. Przede wszystkim – Krzyżacy. Z Krzyżakami sprawa trwała długo, ale i ona wreszcie się skończyła. Na horyzoncie pojawili się inni wrogowie. Szwedzi. I Moskale. Obok tego Turcy. A także elektor brandenburski. Dziś najbardziej dla nas zdumiewający jest fakt, że przez pewien czas najgroźniejszym naszym wrogiem wydawali się Szwedzi. Nie dość, że ulokowali się na Pomorzu i wciąż zagrażali Gdańskowi, to jeszcze koniecznie chcieli opanować Inflanty, do których my (a raczej litewski składnik naszego państwa) mieliśmy zdecydowane pretensje. Ale żeby tylko to – doszło

wszak do jeszcze gorszego: Szwedzi wyciągnęli rękę po całe nasze państwo wraz z Warszawą, Częstochową, Zamościem i Krakowem. Wśród sztychów na ścianach mojego mieszkania jest jeden przedstawiający Szwedów oblegających Brześć Litewski. Okrutne kolubryny szwedzkie stojące wokół miasta zieją ogniem wydając z siebie ogromne kłęby dymu, co słynny Dahlberg wspaniale przedstawił.

To Szwedzi pierwsi, po Tatarach, zagrozili niezawisłości naszego państwa.

Turcy też czynili nam liczne wstręty, nie posuwając się jednak poza nasze ówczesne kresy południowo-wschodnie. W tamtych stronach wrogów zresztą nie brakowało. Pojawili się Kozacy, a przede wszystkim – Moskale. Z tymi ostatnimi radziliśmy sobie na początku nieźle, lecz później coraz gorzej.

Nadeszły ostatnie trzy stulecia. Miejsce na czele wrogów zajęli Moskale, zwani już teraz raczej Rosjanami. Pojawili się także Prusacy. Byli oni również Niemcami, ale odmiennymi niż dobrze już Polakom znani Sasi. Wreszcie pojawili się nowi wrogowie, dawniej nie znani – Austriacy. Znaleźliśmy się w okrążeniu, ze wszystkich stron otoczeni przez nieprzyjaciół. Również innym państwom europejskim nieraz zdarzały się takie sytuacje, np. Francji lub Niemcom. Ale nigdy nie traciły one na długi czas, tak jak my, niepodległości. Nigdy nie były w takim położeniu, aby każda ich próba wyzwolenia była solidarnie zwalczana przez wszystkich naraz wrogów. Wszelki dostęp do terenów Polski był wtedy możliwy tylko przez terytorium należące do nieprzyjaciół. Było ich trzech, ale otaczali nas szczelnym kordonem.

Historię, którą opowiadam, znamy wszyscy bardzo dobrze. Nie ma w niej niczego nowego. Ale spójrzmy na nią w sposób nieco odmienny. Oto w tym ostatnim, długim, ponad 120-letnim, okresie wrogowie uzyskali nad nami wprawdzie przytłaczającą przewagę, ale było ich już tylko trzech. Tylko? Brzmi to jak gorzka ironia, ale przecież nie powinniśmy zapominać o pewnych niewątpliwych faktach. Wśród wrogów ubyli nam nie tylko Prusowie czy Jaćwingowie (może to raczej my byliśmy ich wrogami?), ale też Tatarzy, Szwedzi i Turcy. A i Austriacy byli nieco inni niż pozostali. Tylko w pierwszej połowie XIX w. byli tak samo bezwzględnymi ciemieżycielami jak inni, później zabór austriacki stał się ostoją swobody i szkołą demokracji.

Jednakże to również nie trwało długo. Pierwsza wojna światowa zakończyła się klęską trzech naszych wrogów jednocześnie. Monarchia habsburska odeszła definitywnie w przeszłość. Znowu ubył nam jeden wróg. Natomiast dwaj pozostali odrodzili się w postaci groźniejszej niż kiedykolwiek przedtem. W 1939 r. zawarli porozumienie

na naszą zgubę i niewiele brakowało, by do niej naprawdę doprowadzili. A było ich „tylko” dwóch...

Minęło następne pół stulecia. Niemcy są dzisiaj jednym z najprzyjaźniejszych nam krajów. Znowu liczba wrogów zmniejszyła się. W pomroce dziejów już dawno zatarła się wrogość polsko-czeska, polsko-szwedzka, czy polsko-turecka. Mamy coraz lepsze stosunki z Ukrainą. Kto u nas bałby się dziś Austriaków? Jest jeszcze tylko jeden kraj, którego postawa i zamierzenia wciąż napawają nas troską. Kraj wielki i groźny, choć dziś pogrążony w głębokim kryzysie wewnętrznym, z którego na razie nie widać wyjścia. Problem polega na tym, że jego politycy nadal próbują rozgrywać swoje sprawy wewnętrzne mobilizując społeczeństwo przeciwko nam. Nie wydaje się jednak, aby odnosili w tym liczące się sukcesy.

Czyżby więc historia zredukowała nam liczbę wrogów do absolutnego minimum?

Zdaje sobie sprawę, że głoszenie takiej tezy jest dla Polaków trudne do przyjęcia. Nielatwo nam ją sobie przyswoić, czy może raczej oswoić się z nią. Wszak Polak był zawsze ze wszystkich stron otoczony przez przeważające siły wroga, z którymi toczył bohaterski, choć beznadziejny bój. Tak było od niepamiętnych czasów. I jak to tak teraz? Gdzie otaczające nas szaniec, knowania, zdrada, spiski, gdzie zdradzieckie scenariusze? Nie mamy wrogów? Nas, panie, na to nie nabiorą. My realiści. Jutro jedni rzucają się na nas i rozdrapiają, inni porzucają, sprzedadzą, zdradzą.

Tylko z najwyższym trudem przychodzi nam zrozumienie, że czasy dziś inne. Rzucanie się na nas nikomu by się nie opłacało. Korzyści z tego byłyby małe, kłopoty duże. Nie jesteśmy takim znowu łakomym kąskiem, by dla niego ryzykować cały istniejący w Europie układ, którego wynikiem jest niespotykana dotąd pomyślność zachodniej i środkowej części kontynentu, dawniej rozdzieranego nieustającymi wojnami. Nie mieści nam się w głowie, że bogatsza i ustabilizowana część Europy może mieć interes w umocnieniu i poszerzeniu dotychczasowego obszaru współpracy i bezpieczeństwa, a nie w tworzeniu nowej strefy niepewności i potencjalnych groźb.

Ludzie, którzy uważają, iż Europa Zachodnia, a zwłaszcza Niemcy, może tęsknić do sytuacji, w której pośrodku kontynentu będzie istnieć obszar tradycyjnie już generujący konflikty – przedstawiają się nam jako realiści. Jest to dość podejrzany realizm. Zakłada on, albo że ludzie na Zachodzie nie są zdolni do zrozumienia swego interesu ekonomicznego i politycznego, albo też, że są w każdej chwili gotowi z tego interesu zrezygnować, byle tylko zaspokoić fantazje przywód-

ców upadającego imperium, które przegrało rywalizację na absolutnie wszystkich polach. Historia ostatnich czterdziestu pięciu lat nie uzasadnia ani nie usprawiedliwia takiego „realizmu”.

Redukcja liczby wrogów następowała nie tylko w otoczeniu Polski. Przypomnijmy sobie rzeczywiście odwieczną, mającą ponad 600-letnią historię, wrogość angielsko-francuską. Albo angielsko-hiszpańską. Francusko-austriacką. Francusko- i austriacko-włoską. Niderlandzko-hiszpańsko-habsburską. Holendersko-angielską. No i niemiecko-europejską. Można bez końca wyliczać różne nieprzejednane wrogości międzyeuropejskie.

Było, minęło. Ogromna większość tych strasznych nienawiści znalazła się już w muzeum. A niech się nam nie zdaje, że były one łagodniejsze i mniej groźne niż nienawiści środkowo- i wschodnieuropejskie. Bogać tam!... Były przyczyną strasznej śmierci tysięcy i milionów ludzi, burzenia miast, palenia wsi, mordowania jeńców, wycinania w pień całych prowincji, dzieciobójstwa, zdrad, krzywo-przysięstw. To Anglicy spalili francuską świętą narodową, Joannę; to Francuzi rozstrzeliwali mieszkańców Madrytu, co uwiecznił Goya; to Anglicy zbombardowali Kopenhagę; to Niemcy złamali neutralność Belgii w 1914 r. To inkwizycja paliła i torturowała dziesiątki tysięcy ludzi w wielu krajach. I tak dalej, i tak dalej.

Dziś po tych okropnościach zostały przekazy historyczne, trochę pomników, wiele książek i dzieł sztuki. Ale nie ma już tamtej nienawiści. Nie ma tamtych wrogów. W Europie Zachodniej istnieją jeszcze oazy przypominające dawne dzieje, pewne relikty czasów nieprzejednanej wrogości: Irlandia Północna, Kraj Basków, napięcia na Korsyce. To prawda, one istnieją – ale są to, w porównaniu z przeszłością, sprawy stosunkowo drobne.

To, co się wydarzyło w byłej Jugosławii, jest historią jak gdyby z innych czasów, a przede wszystkim rozegrało się w innej części kontynentu, w innej tradycji kulturowej, mającej więcej wspólnego ze Wschodem (styk prawosławia, islamu, katolicyzmu, cyrylicy, alfabetu łacińskiego, wpływów Zachodu i Rosji) niż z Europą Zachodnią. Lecz i tam widać wyraźnie, że np. Słowenia z pewnością pójdzie drogą europejską. Później może również Chorwacja.

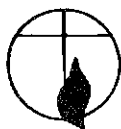
Mamy świadomość, że teoria malejącej liczby wrogów niejednego może zaskoczy, a wielu wyda się teorią nadmiernie optymistyczną. Ludzie są wciąż pod wrażeniem historii Dwudziestego Stulecia i potworności, jakie ono przyniosło. Nic nie wymaże wspomnienia Oświęcimia i Buchenwaldu, Kołymy i Katynia, płonącej Warszawy i Hiroszimy, Kambodży, Rwandy czy Bośni. Nie zamierzam negować

tych faktów ani pomniejszać ich znaczenia, nie mówiąc już o usprawiedliwianiu. Pozostaną one hańbą rodzaju ludzkiego. Lecz jednak nie da się zaprzeczyć również tym przykładom, które przytoczyłem. One też są prawdziwe. Liczba konfliktów w Europie, ich natężenie i potencjał niszczycielski – zmalały.

Może to jest wynik rozwoju cywilizacyjnego; wzrostu ogólnej zamożności i poziomu życiowego; a może zmęczenia konfliktami, które do niczego nie prowadziły. Myślę jednak, że jest to przede wszystkim rezultat zwycięstwa ustroju demokratycznego na niemal całym już dziś kontynencie. A także postępującej – w jego rezultacie – integracji.

Polska jeszcze nie jest członkiem wielkich, zachodnich organizmów integracyjnych, choć się do nich zbliża. Ale już dziś czerpie pewne korzyści z ich istnienia i z tego zbliżania się. Różne korzyści, np. w formie rosnącego jak nigdy dotąd handlu zagranicznego, w tym również potężnego rozwoju eksportu. Także korzyści w formie zwiększonego bezpieczeństwa kraju, przyjaznych stosunków na wszystkich granicach, zniesienia drutów kolczastych, pól minowych, wież strażniczych.

I wreszcie w postaci zwiększonej nadziei na przyszłość. Do uświadomienia sobie, co wynika z teorii malejącej liczby wrogów, namawiam wszystkich tzw. realistów, którzy wyobrażają sobie, że realizm polega na niedostrzeganiu zmian zachodzących w otaczającej nas rzeczywistości.



Zbigniew Florczak

O istotne porozumienie z Litwinami

Do najważniejszych dzieł emigracji należy działalność wydawnicza. W ciągu ponad czterdziestu lat ukazało się tam bardzo dużo książek. Nie potrafię powiedzieć ile. Nie jestem pewien, czy w Bibliotece Narodowej umiano by odpowiedzieć na to pytanie. Tym większe wrażenie robi ta emigracyjna Biblioteka, wciąż czekająca na przełiczenie, ocenę i penetrację. Są to publikacje często bezcenne. Do takich zaliczam opracowania historyczne traktujące o sprawach w PRL-u zakazanych i ogromny dział wspomnień. W samym tylko Instytucie Literackim Jerzego Giedroycia ukazało się dotąd 114 „Zeszytów Historycznych” (nie wspominając o kolosalnym materiale tego samego rodzaju w 580 numerach „Kultury; nie mówiąc o 480 tomach książek poetyckich, eseistycznych i publicystycznych). Nota bene, Instytut w Maisons-Laffitte w styczniu tego roku obchodził swoje 50-lecie. Poza nim działały w różnych ośrodkach emigracyjnych, na obu półkulach, liczne wydawnictwa. Tylko część tych książek została w kraju przedrukowana. Pisałem o tym w zeszłym roku w „Nowych Książkach”, zastrzegając się, że nie dysponuję całością niezbędnych danych. Temat wciąż czeka na solidne opracowanie.

Książka, którą tu przedstawię, została wydana w 1968 r. przez Katolicki Ośrodek Wydawniczy VERITAS w Londynie. Oficyna ta opublikowała kilkadziesiąt wartościowych pozycji w seriach: religijnej, teologicznej, literacko-pamiętnikarskiej i naukowej. Oto przykład bogactwa zjawiska, jakim jest Biblioteka emigracyjna! „Wspomnienia kowieńskie 1938-1939” Leona Mitkiewicza są skrupulatną, opartą na notatkach i dokumentach opowieścią o misji pierwszego polskiego attaché wojskowego w Kownie po nawiązaniu stosunków dyplomatycznych w marcu 1938 r. Wychodzę z założenia, że sprawa Litwy i wzajemnych stosunków polsko-litewskich jest u nas praktycznie nieznana. Wspomnienia Mitkiewicza, pułkownika dyplomowanego, z rodziny historycznie związanej z Wielkim Księstwem Litewskim, są doskonałym przyczynkiem do tego zawikłanego zagadnienia i rzetelnym świadectwem. Rzekomo książka ta ukazała się w drugim obiegu, ale nie przesadzę, wyrażając przypuszczenie, że tylko niektóre osoby zainteresowane naszym stosunkiem do Litwy (i wzajemnie) miały okazję ją poznać. Nie istnieje przecież żadna rozumowo uporządkowana bibliografia publikacji emigracyjnych – i publikacji w ogóle!

* * *

Polski attaché przybył do Kowna 22 IV 1938 r., pokonawszy prymitywną drogę przez Augustów, Suwałki i Mariampol. Drogi bitej z Wilna do Kowna nie było! Nie funkcjonowały żadne połączenia kolejowe, tak jak i nie było poczty. Nie miał powodu spodziewać się dobrego przyjęcia. Od dwudziestu lat Litwini odrzucali normalizację z Polską, której nie wybaczyli zajęcia Wilna. Siegało to jednak znacznie głębiej, samego trzonu wspólnej historii. Litwini nie chcieli racjonalnie ocenić obiektywnego faktu naturalnej polonizacji elit i znacznej części ludności w następstwie unii. Ta postawa zdecydowała o ich polityce powersalskiej. Piłsudski, kierowany nie tylko uczuciem do rodzinnego kraju, ale i wyobraźnią historyczną, wytrwale i żmudnie zabiegał do końca życia, aby stan ten – sztuczny i dla obu stron szkodliwy – zmienić. Starania na nic się zdały. Teraz, wiosną 1938 r. Litwa czuła się upokorzona polskim ultimatum. Nawiasem mówiąc, w Wilnie przed samą wojną (dobrze to pamiętam) krążyły niesprawdzone wieści, że ultimatum zostało uzgodnione dwustronnie w Paryżu: rzekomo był to jedyny sposób uniknięcia starcia z litewską opinią publiczną. Píše o tym także Zygmunt Szczesny Brzozowski w osobistych wspomnieniach pt. „Litwa-Wilno 1910-1945”, które mają podstawowe znaczenie dla zrozumienia omawianych tu zagadnień. Granica między obu państwami zarosła trawą. Rozerwała żywy korpus społeczeństwa dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Rozdzieliła rodziny mające majątki i warsztaty pracy po jej obu stronach. Kilkoro młodzieży z mojej rodziny, Markiewiczów i Stambrowskich, musiało przedostawać się przez zieloną granicę, aby móc studiować w Wilnie.

Płk Leon Mitkiewicz został przyjęty z wyłącznie formalną grzecznością. Otóż te nastroje już po kilku miesiącach zaczynały się zmieniać. W ciągu niecałych dwóch lat swej misji autor robił szczegółowe notatki, a potem, pisząc książkę dysponował dokumentami. Przed wyjazdem z Warszawy usłyszał w gabinecie Rydza-Śmigłego, że został wybrany, *bo do tej roboty trzeba iść z sercem*. Odpowiedział, że choć z wykształcenia i doświadczenia jest sztabowcem, to na objęcie trudnej placówki zgadza się bez zastrzeżeń. *Na moją decyzję silnie oddział mój stosunek uczuciowy do pojęcia i słowa „Litwa”*. Odprawiali go jeszcze min. Beck, szef Oddziału II Sztabu płk Tadeusz Pełczyński (najbliższy współpracownik Bora w konspiracji, „Grzegorz”), szef Sztabu Wacław Stachiewicz i inni, mniej ważni dygnitarze. Zgodnie zalecali postępowanie ostrożne, *stawianie na teraźniejszość, a nie na przeszłość* i omijanie kwestii Wilna. Były to

w sumie dyrektywy inteligentne i nacechowane dobrą wolą w stosunku do Litwy. Chodziło także o zatarcie szoku po ultimatum. Mitkiewicza zaskoczyła opinia następcy szefa Oddziału II, płk. Kazimierza Banacha: *Według mojego zupełnie prywatnego zdania należałoby zaproponować Litwie Wilno jako jej stolicę oraz cały północno-wschodni obszar Wileńszczyzny za cenę przystąpienia Litwy do unii z Polską.* Mitkiewicz z niedowierzaniem przyjął te słowa, różniące się od dyrektyw Stachewicza.

Miał jeszcze czas na przestudiowanie dossier litewskiego w archiwum Głównego Inspektoratu Sił Zbrojnych. Chciał „nauczyć się” Litwy. W rozwiązanie problemu litewskiego wiele trudu i starań włożył Tadeusz Hołówko, postać głośna w Dwudziestoleciu, człowiek związany ze sprawami mniejszości narodowych. Z powodu swej działalności ukraińskiej został zamordowany przez Ukraińców latem 1931 r. W 1928 r., przy okazji rozrachunków z Litwą w związku z wojną 1919-20, Hołówko zaproponował Litwinom odkupienie Wilna za 5 mln dol. płatnych polskimi towarami: węglem, naftą, solą, nawozami sztucznymi. Transakcja miała także ustawić Polskę ekonomicznie na Litwie. Brakło dokumentów, jak się do tego pomysłu odniósł Marszałek. Litwini naturalnie to odrzucili. Ze sprawozdania Tadeusza Katelbacha z 1933 r. wynikało, że odbyto wiele rozmów z litewskimi działaczami, jak nieprzejednany ks. Tumas (zwany niekoronowanym prezydentem Litwy) czy płk Dyrmontas zalecający pilne studiowanie polskiej literatury i publicystyki. Znalazł się nawet pośrednik, hr. Włodzimierz Zubow, kuzyn Marszałka przez matkę, Billewiczównę z domu. Był pełen optymizmu, nie umiał jednak uwiażyć gotowości strony litewskiej. Piłsudski do końca podkreślał, że etniczna Litwa winna być państwem niepodległym, wciąż liczył bowiem na dalszy bieg wypadków... Mitkiewicz pisze: *Nigdy nie zgodziłby się na wyrządzenie krzywdy Litwie przez wysłanie noty ultimatywnej z zagrożeniem użycia sił zbrojnych.* W tym samym czasie był Anschluss. Zbieżność nieprzypadkowa. Beck uznał, że jest koniunktura na zademonstrowanie polityki mocarstwowej. Zorganizowano odpowiednie manifestacje w Warszawie (wypadły słabo), Grodnie, Suwałkach, Wilnie: tu już ludność bezpośrednio odczuwała nie-naturalność głuchej granicy litewskiej.

W Wilnie był tylko nikły procent Litwinów. W dwuipółmilionowym państwie litewskim żyło w 1929 r. ponad 200 000 Polaków, głównie w powiecie trockim i w samym Kownie. Z tego 180 000 drobnych rolników, rzemieślników i robotników. Propaganda litewska głosiła, że mniejszość polska to głównie bogaci ziemianie, ale zie-

mian było tylko 20 000. (Te proporcje potwierdza wspomniany już Z.S. Brzozowski, autentyczny znawca Litwy, nazywający ją swoją ojczyzną.) Wiosną 1941 r. usiłowałem przedostać się na Zachód. Jakiś czas siedziałem w Kownie. Pamiętam doskonale targowisko w widłach Niemna i Wilii: wśród handlujących rozbrzmiewał głównie stary, mickiewiczowski język polski. Dziś o rdzennym żywiole polskim na Litwie i o roli polszczyzny, polskich asocjacji również u nas pisze się z irytującą pruderią. Ukrywanie czy przekraczanie rzeczywistości obiektywnej nie działa na rzecz dobrego współzycia obu narodów w całkowicie innej sytuacji współczesnej. Odwrotnie! W tym procesie, a zdajemy sobie sprawę, jak jest trudny, tylko jedno może być pomocne: to, co się nazywa spojrzeniem prawdzie w oczy.

W samym końcu lat trzydziestych ukazywała się na Litwie jedna polska gazeta, „Dzień Kowieński”, działała organizacja oświatowa „Pochodnia” (prócz Kowna oddziały w Wilkomierzu, Poniewieżu, Jeziorasach, Szawlach i Rossieniach). Prywatne gimnazja były w Poniewieżu, Wilkomierzu i Kownie: to ostatnie z prawami państwowymi. Kościół katolicki był przeniknięty nacjonalizmem: księży polskich zsyłano do parafii żmudzkich w powiecie telszewskim, gdzie nikt nie mówił po polsku. Reforma rolna ograniczająca majątki do 80 ha uderzyła głównie w Polaków, bo to oni byli w ogromnej większości posiadaczami gruntów. Względnie najlepiej powodziło się Polakom wolnych zawodów, lekarzom, dentystom, adwokatom, inżynierom i rzemieślnikom. Dossier Litwy w GISZU zostało upstrzone własnoręcznymi, nieraz bardzo nieparlamentarnymi uwagami Marszałka. Władzę na Litwie sprawowali nacjonałści (Tautinkai), z prezydentem Smetoną na czele, który w 1934 r. udaremnił pucz Voldemarsa, nacjonalisty orientującego się na Niemców. Tautinkai opierają się głównie na Związku Strzelców (szaulisi) i na Związku Wyzwolenia Wilna łączącym wiele różnych stronnictw. Partia komunistyczna zdelegalizowana. Opoką ustroju pozostaje wojsko i włączona do niego policja; łącznie z paramilitarną organizacją szaulisów liczy około 50 000 ludzi. Wodzem Naczelnym jest gen. Stasys Raštikis, któremu autorzy dossier wystawili dobre świadectwo: po Szkole Wojskowej w Berlinie, praktyczny, dużo pracuje nad sobą, chce porozumienia z Polską. Tak samo jak jego szef sztabu, gen. Czernis, po studiach wojskowych w Paryżu, inteligentny, teoretyk. Młode pokolenie nacjonalistów bardziej interesuje się przyszłością gospodarczą kraju i rozwojem życia narodowego niż Wilnem i stosunkami z Polską. Młodzi wojskowi odbywają już studia we Francji, Belgii, Czechosłowacji i Rosji, a nie – jak przedtem – w Berlinie.

* * *

Autor sumiennie spisuje swoje wrażenia. Podróżuje po całym kraju. Podkreśla gospodarność chłopów, omawia skutki reformy, która zubożyła polskie dwory i kazała zmienić styl życia. Mimo to wiele dworów zachowało swój tradycyjny charakter. Znajomo brzmią historyczne nazwiska: Montwiłłowie, Dowgiałłowie, Huszczowie, Romerowie, Komarowie, Radziwiłłowie, Kossakowscy, Tyszkiewiczowie... Autor jest pod urokiem ziemi litewskiej. W pewnej, dość rozbudowanej warstwie, jego książka staje się bedekerem po Litwie. Barokowy klasztor w Pożajściu z lasami idącymi do Niemna. Olbrzymie łąki nad Niewiażą i Czerwony Dwór Tyszkiewiczów. Wzgórze Napoleona na zachodnim brzegu Niemna, naprzeciw miasta. Wzruszające są odwiedziny w zaścianku Laudy, gdzie starzy jeszcze pamiętają, jak to pan Sienkiewicz szukał Butrymów, a młodzież z wypiekami na twarzy dopytuje się o polskie mundury.

Świadom trudności, krok po kroku, Mitkiewicz wnika w środowisko wojskowe i polityczne. Równocześnie – w koła dyplomatyczne, gdzie krzyżują się wpływy Niemców, Rosjan i mocarstw zachodnich, Książka ma wyraźną dramaturgię: po pewnym czasie udaje się naszemu attaché doprowadzić do wyraźnego ożywienia stosunków polsko-litewskich. W rocznicę jego przyjazdu do Kowna gen. Raštikis składa mu doniosłe oświadczenie: w związku z wzbierającą sytuacją europejską staje się niezbędne szybkie porozumienie wojskowe z Polską. Niemcy zajmują Czechosłowację, niedługo potem Kłajpedę. Wieczorem 8 V 1939 r. gen. Raštikis, ostentacyjnie żegnany na dworcu kowieńskim, udaje się do Warszawy. W Landwarowie czekają dwie salonki i przedstawiciel Rydza-Śmigłego, płk dypl. F. Machnowski. Szczegół charakterystyczny: natychmiast po przekroczeniu granicy gen. Raštikis przechodzi swobodnie na język polski. Dokładny opis przyjęcia w Warszawie. Wizyty oficjalne i bankiety, zwiedzanie Zamku, muzeum i miasta, Centrum Szkolenia Piechoty w Rembertowie, Państwowych Zakładów Lotniczych na Okęciu, Centralnego Okręgu Przemysłowego. W Stałowej Woli autor się dowiaduje, że do osiągnięcia planowanej produkcji potrzeba jeszcze pięciu lat... Raštikis ze swoją asystą odjeżdża na Litwę. Po opuszczeniu Landwarowa natychmiast wraca do języka litewskiego (albo rosyjskiego). Wizyta w pełni udana. Z satysfakcją podkreśla, że jako pierwszy Litwin otrzymał Polonia Restituta. Depeszę do Rydza redaguje samodzielnie po polsku. Oznajmia Mitkiewiczowi, że odtąd litewscy oficerowie będą się kształcić w Polsce. Pozytywne echa międzynarodowe wizyty.

Zrobiła również wrażenie na Niemcach. Jeden z wysokich urzędników litewskiego Ministerstwa Skarbu komentuje: *Raštikis dał nam odrobić co najmniej kilkanaście milionów. Niemcy teraz bardzo złagodnieli w swoich żądaniach gospodarczych, zwłaszcza w rozrachunkach w Kłajpedzie*. Co nie znaczy, że od razu się zmienia ton propagandy litewskiej. Gdy gen. Raštikis przebywa w Warszawie, kowieński teatr wystawia sztukę pt. „1831”, którą powściągliwy Mitkiewicz ocenia jako *obrzydliwy paszkwil na przeszłość Polski*. Na pewnej mapie (gdy w Kownie odbywają się mecze koszykówki z zawodnikami z Warszawy) Wilno po staremu widnieje w granicach litewskich, choć Kłajpedy, anektowanej przez Niemców, już tam nie ma!

Mitkiewicz wie, że najważniejsze są kontakty z politykami i ich postawa. Raštikis chce, aby jego wizyta w Polsce miała widoczne owoce: oczekuje, że polski Sztab przyśle na Litwę kilku oficerów na krótki staż, a Litwini wyślą swoich do Polski. Jednocześnie w rozmowie z attaché niemieckim, płk. Justem, wycofuje się z wymiany praktykowanej dotąd między Litwą a Rzeszą. Wódz Naczelny armii litewskiej już nie kryje swoich trudności z Niemcami, relacjonuje otwarcie zajęcie Kłajpedy. Litwa liczy na sojusz Polski i Zachodu z Rosją. Tylko w tych warunkach mogłaby zadeklarować swoje antyniemieckie stanowisko. Mitkiewicz należycie ocenia realizm tej polityki. Po porozumieniu niemiecko-sowieckim stosunki z władzami litewskimi z każdym dniem wyraźnie się poprawiają. Również ogół społeczeństwa zaczyna wierzyć w dobrą wolę Polski, choć proces ten nie przebiega płynnie. Wycieczka młodzieży litewskiej w Wilnie zachowuje się ostentacyjnie. Niefortunny odruch z polskiej strony: do Kowna zjechało grono literatów, Zygmunt Nowakowski, zobaczywszy w Muzeum Wojskowym słynny nagrobek-sarkofag umowy suwalskiej, wyszedł demonstracyjnie i odjechał pierwszym pociągiem. „Nagrobek umowy suwalskiej”, który wytrącił pisarza z równowagi, to niewielki obelisk z czarnego marmuru, z napisem srebrnymi czcionkami: *Litwinie! Pamiętaj, że zdradziecki Polak (Lenkas) odebrał tobie Wilno (Vilnius), twoją stolicę*. W czarnych żałobnych ramach widnieje tekst umowy suwalskiej z 1920 r., podpisanej przez przedstawicieli polskich i litewskich: ale ani słowa o tym, że umowa dotyczyła TYLKO tymczasowej linii demarkacyjnej rozgraniczającej strefy działania obu wojsk i nie było w niej mowy o granicy państwowej. (W pierwszej części książki Mitkiewicz cały rozdział poświęcił wrażeniom z owego muzeum /Karo Muziejos/. Autor konstatuje, że celem zbiorów jest *bezwzględne wymazanie* charakteru i przebiegu wielowiekowej wspólnoty polsko-litewskiej.)

* * *

Ostatnie 50 stron to omówienie coraz szybszego biegu wydarzeń zmierzających ku ostatecznej katastrofie. Łotysze powiadamiają attaché polskiego, że atak na Polskę nastąpi w ciągu najbliższych dni. Ton prasy rozmaity. Jednak politycy i wojskowi w pakcie niemiecko-sowieckim widzą zapowiedź nie tylko podziału Polski, ale również jej sąsiadów, małych państw bałtyckich. Nie kryją przygnębienia, potwierdzają stanowisko bezwzględnej neutralności. Gen. Raštikis przekazuje życzenia dla marszałka Rydza-Śmigłego: *Niech Bóg Wszechmocny wam pomaga – marszałkowi Śmigłemu i polskiemu wojsku. Ale uderzenie niemieckie będzie dla was straszliwe!* Generałowi głos załamuje ze wzruszenia. Zapewnia jednocześnie, że Litwa nie skorzysta z ciężkiego położenia Polski, aby zająć Wilno. Jeden polityk, prezydent Smetona, ani razu nie zabrał głosu w tych kwestiach, z Polakami się nie widywał. W tymże czasie setki rodaków, notuje autor, pojawiają się w biurach attachatu gotowi wstąpić do wojska. Wrzenie wśród młodzieży. Trzeba wszystkim tłumaczyć, że jako obywatele litewscy nie mają do tego prawa. Zgłasza się niemłody Żyd. W postawie na baczność oddaje się, jako dezerterski z 5. pułku piechoty w Wilnie, do dyspozycji władz polskich... Akcesy do wojska liczne i gremialne. Wszędzie oznaki absolutnej solidarności z Polską. Ujawniło się to jeszcze wcześniej, na wieść o akcji zbiórki Funduszu Obrony Narodowej w kraju: poruszenie wśród litewskich Polaków, niezliczone dary wręczane osobiście, przez bogatych ziemian, ale i biedotę. Kobiety w chustkach na głowach, wieśniacy w samodziłowych kapotach, z ofiarami zawiniętymi w gazety. Stare rody, jak Monwiłłowie, Radziwiłłowie, ofiarują wielkie sumy. List od Dowgirdowej, ziemianki spod Jeziorasów: chce oddać, co może, ale jest za stara, aby sama z tym przyjechać. Płk Mitkiewicz i dyrektor Banku Polskiego w Kownie K. Butler jadą do starej pani. W małym domku z ganeczkiem nad jeziorem Dusiaty spędzili niezapomniany dzień. Staruszka, wdowa, jest chora. *Jak prawdziwa matrona rzymska oddała wszystko, co cenne: srebrny komplet stołowy z czasów Jana Sobieskiego, wazy srebrne i bardzo stare kubki do miodu, pamiętające jeszcze ostatniego Jagiellona, pierścionki. Czarki poleciała oddać Naczelnemu Wodzowi, aby, jak powiedziała, zwyczajem przodków jadąc na front wypił strzeziennego.* Otrzymała własnoręczny list od Śmigłego z podziękowaniami.

1 września. Wciąż dowody sympatii ze strony władz i społeczeństwa. Ale już 7 września nastroje ogółu się zmieniają. Mieszanina

niepokoju i Schadenfreude małego upokorzonego narodu chłopskiego, który obserwuje klęskę „panów”. W dalszym ciągu gen. Raštikis odrzuca propozycję Niemców zajęcia Wilna. Mitkiewicz jedzie tam 13 września, by uspokoić władze miasta. Odwiedza kaplicę Scalae Christi w kościele pobernardyńskim założonym przez Kazimierza Jagiellończyka. Kaplicę ufundował w 1617 r. przodek autora, Józef Mitkiewicz. 17 września: wieść o wejściu Sowieców i przekroczeniu granicy rumuńskiej przez władze cywilne i wojskowe RP. Początek tłumnego exodusu Polaków na Litwę, która ogłasza mobilizację. Prasa przypomina o konwencji z Sowiecami z lipca 1920 r. przyznającej Wilno Litwinom. Wiadomość o wywiezieniu polskiego złota na Zachód. Oddziały polskie przekraczają granicę, organizacja miejsc internowania w porozumieniu z przedstawicielami Polski. Przyjazd Aleksandry Piłsudskiej z córkami. Pertraktacje Litwinów z Sowiecami i Niemcami w kwestii Wilna. Setki oficerów szukających w Kownie sposobu wyjazdu na Zachód, na co Litwini patrzą przez palce. Poselstwo na Łotwie przenosi się do Sztokholmu, bo władze cofają mu status dyplomatyczny. 28 września upadek Warszawy. Estonia zgadza się na sowieckie bazy morskie i garnizon wojskowy. Mitkiewicz nawiązuje łączność z nowym Wodzem Nacelnym, gen. Sikorskim w Paryżu. 10 października personel poselstwa wyjeżdża z Kowna. 28 października Litwini obejmują Wilno. Płacą za to Sowiecom linią kolejową do Libawy, bazami w Radziwilliszkach, 30-tysięcznym garnizonem i 4-krotnie zwiększonym obrotem handlowym. Oznacza to protektorat, jak w innych państwach bałtyckich, z wyjątkiem heroicznej Finlandii: ta ogłasza powszechną mobilizację.

Ostatnie notatki autor porządkował już w Paryżu. Tylko nieliczne jednostki w Kownie nie podzielały ogólnej euforii z powodu odzyskania „musu Vilnius”. Harcerze, Tadeusz Butler i Tadeusz Kognowicki, z miejscowych rodzin polskich, przynoszą do poselstwa 5 sztandarów pułkowych ukrytych przez wojskowych internowanych w obozach. Zostaną przesłane do Paryża. Wyjeżdżających polskich dyplomatów nikt nie żegna. Wojna zabiła nawet formalną kurtuazję.

* * *

„Wspomnienia kowieńskie” są napisane z widoczną troską o prawdę, z życzliwością do młodego państwa litewskiego i jego energii. Z wyrozumiałością dla fobii antypolskiej. Ta książka rozmarza czytelnika.

Przed wojną wszystko szło ku uspokojeniu między obu narodami. Również w nastrojach i świadomości. Brała już górę – choć z wolna

– rozwaga. Ultimatum z marca 1938 r. było zapewne krokiem fałszywym. Jednak nie wiadomo, czy inną drogą możliwe było w ogóle nawiązanie stosunków dyplomatycznych. A sforsowana normalizacja okazała się niezmiernie cenna. Już po roku litewski Wódz Naczelny odbył doniosłą wizytę w Warszawie. Śmigły zapowiedział rewizytę... Wiadomo, jak nieprzebrany magazynem wszelkich rozwiązań jest czas. Gdyby starczyło wtedy czasu...! I tu zaczynają się retrospektywne marzenia. Nie mają praktycznego znaczenia, zgoda. Ale może są jakimś przyczynkiem do całej bolesnej sprawy.

W czasie wojny Litwini, ani za Sowietów, ani za Niemców, nie zaskarbili sobie polskiej wdzięczności. Maczali ręce w hańbie żydowskiej zagłady. Ale trzeba studiować liczne zresztą świadectwa z tamtego okresu i rozważać cały kontekst wydarzeń. Polecam „Matecznik wileński” Bronisława Krzyżanowskiego, „Bałtruka”, niezwykle cenną książkę Z.S. Brzozowskiego „Litwa-Wilno 1910-1945”. To skromna, bardzo rzeczowa i kompetentna relacja wykształconego Polaka, żołnierza AK, z rodziny od stuleci uważającej Litwę za swoją ojczyznę. Pojęcie Wielkiego Księstwa Litewskiego dziś jest zabytkowe, wymaga mnóstwa objaśnień. Dla rodziny Brzozowskich, jak i dla tysięcy innych Polaków na Litwie, było żywe i realne. Autor sumiennie analizuje skomplikowane realia stosunków polsko-litewskich. Czym doskonalsza jest znajomość tych spraw – między wojnami i w długim okresie bolszewizacji, wreszcie w fazie ostatniej, której jeszcze nie możemy ocenić – tym rozsądniejsze, bardziej twórcze mogą być wnioski dotyczące przyszłości.

W pewnym sensie Litwa jest i pozostanie w trwałej relacji z Polską, wiążącej istotnie oba kraje. Rozstrzyga o tym geografia i historia. Nie powinno to Litwinów obrażać. Przekręcanie, i ignorowanie 500-letniej wspólnej przeszłości jest karygodnym błędem. Tak czy inaczej owa PRZESZŁOŚĆ W DALSZYM CIĄGU ODDZIAŁUJE. Z drugiej strony nikt uczciwy i mądry w Polsce nie myśli już o rewindykowaniu stanu z czasów WKL albo samego Wilna. Czy rzeczywiście nikt nie myśli? Oczywiście, są i tacy. Opowiadał mi Tadeusz Konwicki 4 lata temu, że od czasu podpisania pewnej zbiorowej deklaracji o nienaruszalności granic wileńskich otrzymuje listy z wymysłami i pogroźkami. Sienkiewicz zauważył: *Głupoty nie można brać w rachubę, bo jest nieobliczalna.*

Ludzie autentycznie czujący swoją kulturową przynależność do dawnego WKL inaczej reagują na sprawę granicy. Zaproponuję tu pozorny paradoks. Czym mocniejszy jest nasz związek z tamtą formacją historyczną, tym bardziej stanowczo winniśmy podkreślać nieod-

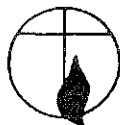
wracalność współczesnych granic. Tak, jest w tym trudność logiczna. Ponieważ serio traktujemy swoje zrośnięcie z Wileńszczyzną i schedą ideową po Rzplitej wielonarodowej, więc równie poważnie oceniamy rzeczywistość będącą fatalnym, ale faktycznym owocem historii. Bez zastrzeżeń uznaliśmy partnerskie stosunki z Litwą. Ale – z drugiej strony – nikt nam nie zabroni zastrzec sobie szczególnych obowiązków wobec Litwinów. Jakich? Najprościej mówiąc, powinniśmy wskrzesić zagrzebany w popiołach stosunek braterski do tego narodu. Postępować z maksymalną delikatnością, unikając podejrzeń o jakikolwiek protekcjonizm moralny. Zacząć od stworzenia faktów i instytucji, np. Instytutu Kultury Polskiej w Wilnie i Kownie, Towarzystwa Polsko-Litewskiego.

Litwa jest krajem o wielkim polskim potencjale. Trzeba powiedzieć ściślej: o polsko-litewskim potencjale. Na początku stycznia tego roku w Gdańsku radca ambasady RP w Wilnie Wojciech Wróblewski miał odczyt na spotkaniu dyplomatów z krajów nadbałtyckich i przedstawicieli Polski. Dowodził, że mimo kompleksów litewskich zakorzenionych w przeszłości mamy w tym kraju ogromny kapitał na rzecz stworzenia polskiego lobby. *Inteligencja litewska jest praktycznie polskojęzyczna. Nie ma naukowca z dziedzin humanistycznych, który nie czytałby po polsku, bo przez lata jedyną dostępną książką zachodnią była książka polska. Litwini z Kowna często mówią lepiej po polsku od Polaków na Wileńszczyźnie. Dzieje się tak, ponieważ Kowno znajduje się w zasięgu emisji TV polskiej. Niezależnie od różnorakich koncepcji politycznych Litwa jest skazana na Polskę w swojej drodze do Europy. Granicę w ubiegłym roku przekroczyło 2 miliony ludzi...* (cyt. za „Gazetą Wyborczą” z początków marca 1995). Szkoda, że nic nie wiadomo o reakcji Litwinów na te słowa polskiego radcy. Zostały one wypowiedziane ze stanowiska wyłącznie polskiego. Skorygowałbym ich ton, gdybym miał przed sobą słuchaczy litewskich. Nie powinno chodzić o jednostronnie ujęty interes polski, lecz o interes wspólny i o zdefiniowanie jego istoty. Co się sprowadza, jak już zostało powiedziane, do wskrzeszenia więzi braterskich między dwoma narodami. Jeżeli Litwini pozbędą się antypolskiej fobii – dziś już nie usprawiedliwionej – można będzie restytuować to najgłębiej rozumiane porozumienie. Przeszłość przestanie być zawadą. Obróci się na korzyść dnia dzisiejszego.

Zdaję sobie sprawę – aż za dobrze! – jak cienkie są przesłanki tego rozumowania. Jak trudno się mieszczą w warstwie potocznego języka. Oczywiście najmniej byłby tu przydatny frazeologiczny język dyplomatów i uproszczony język dziennikarski. Musimy się zdobyć, jak

w poezji, jak w ambitnej prozie literackiej, na język intuicji i uczucia.

W „Kulturze”, (nr 5/1993) w szkicu pt. „Seans spirytystyczny z Catem” tak określiłem pewien problem: *Co my – ludzie Stamtąd – mamy robić ze swoim przywiązaniem do Ziemi Wileńskiej, do tradycji WXL? Czy mamy to nosić jak znaczek korporancki w klapie? Czy też jest to pewien rodzaj energii nerwowej i pewien stan wyobraźni, które należy kultywować? Może ten prywatny kapitał przyda się jako wkład do ułożenia i ugruntowania związków polsko-litewskich, o których była tu mowa...* Od czasu tego artykułu sprawy stały się jeszcze pilniejsze. Jestem pewien, że postawa każdego z nas liczy się w tym rozrachunku, choć zależy to również od analogicznych postaw po stronie litewskiej. Wyobrażam sobie, na początek, aktywne Towarzystwo Polsko-Litewskie, po obu stronach granicy, z rozpisany na lata, angażującym młodzież, programem.



Adriana Szymańska

Święte słowo świata

Doświadczenie sacrum
w nowych wierszach Krzysztofa Karaska

Poezja Krzysztofa Karaska nie jest łatwa ani w odbiorze, ani w próbie interpretacji. Jak każde dzieło zaangażowane w swój czas, była od początku pulsem współczesności. Ale także, jak każde dzieło wybitne, jest pulsem nieskończoności. Od debiutanckiego zbioru „Godzina jastrzębi” (1970) poznawczy maksymalizm poety, napięcie wyobraźni, by objąć pełnię ludzkiego doświadczenia w pojedynczym akcie twórczym, a więc program już na pierwszy rzut oka niesłychanie ambitny, jeśli nie wręcz szalony, stawiał dzieło tego poety w centrum zainteresowania krytyki. Zbigniew Bieńkowski, którego roli odkrywcy i kreatora pokoleniowych talentów nie sposób przecenić, zauważył już w „Godzinie jastrzębi” oryginalność i nieprzeciętną energię poetyckiego słowa, a także odwracanie uprawomocnionych konwencją funkcji sztuki: *Ukazać się w skali 1:1. Bez żadnego dystansu. Bez dystansu w stosunku do siebie. Odrzucić opory psychiczne i rygory formalne, rzucić się na oślep we własną ciemność, tę prawdę nieprawdę egzystencji. Mówić wprost, uprawiać sztukę poezji tak, jakby to nie była sztuka. Traktować wiersz jak przestanie siebie do siebie. Łamać bariery nie te, które ustawiła sztuka, lecz te, które stawia życie. (...) Wiersze Karaska to liryczne, rozlewne poematy, gdzie pomimo rozlewności napięcie emocji rywalizuje z lotnością wyrażenia. Idealny, niespotykany we współczesnym poezjowaniu brak dystansu. Ani cienia ironii, ani cienia sarkazmu, ani cienia jakiegokolwiek pozy. Poeta pali za sobą wszystkie mosty, niszczy pozory, obnaża się do absolutnej bezradności. Jakimś cudem ocalała dziecinna, chciałoby się powiedzieć, święta naiwność najwyższych wzniołów współczesnej poezji (Z. Bieńkowski, „Ćwierć wieku intymności”, Warszawa 1993).*

Tak o Karasku pisał Bieńkowski na początku lat siedemdziesiątych. Później kilkakrotnie potwierdzał najwyższą markę tej poezji, tej sztuki. I chociaż sam poeta we wstępie do „Poezji wybranych” (LSW 1986) mówi: *Zawsze starałem się patrzeć na świat z pewnej odległości-*

ci, aby tym wyraźniej móc dostrzec prawdziwy kontur zdarzeń i rzeczy (por. „PP” 5/1988), ów brak dystansu uważany przez Z. Bieńkowskiego za istotny walor poezji nie świadczy o zasadniczej sprzeczności postaw, ale o różnicy punktów widzenia poety i jego krytyka. Patrząc na świat z dystansu i wyrażać językiem poezji jego istotę to dwie różne sprawy. Jestem pewna, że Karasek nigdy nie wyzbył się w swoim pisaniu owej świętej naiwności i powagi w traktowaniu i siebie, i świata, co czyni z jego poezji tak świeży i tak dojrzały jednocześnie owoc trudu poznawczego.

„Czerwone jabłuszko” (Czytelnik 1994) wieńczące dotychczasową drogę poetycką Karaska, jest także, w pewnym sensie, powrotem do odkryć i intuicji z czasu młodości poety. Poszukiwania własnej tożsamości zawsze toczą się po kole, które – gdzieś, kiedyś – musi się zamknąć. Owa metafizyczna ciemność, zauważona przez Bieńkowskiego już w „Godzinie jastrzębi”, towarzyszy poecie w kolejnych dokonaniach twórczych, z tomu na tom rozjaśniając się jednak za sprawą jego wyostrażającej się samoświadomości. W „Godzinie jastrzębi” poeta mówił: *Tonę w strugach ciemnego wiatru; ciemność / siebie / z nożem w rękę / czekającego na siebie*. W słynnym poemacie „Rewolucjonista przy kiosku z piwem” poeta poddawał się udręce niepokoju, niewiedzy, wątpienia. *Co ja tu robię? – pytał – Ogarnięty tymi / nakładającymi się falami ciemności / niepamięci, / złudzenia, / falą strachu pożądania, / samotności, / nieodpartym pragnieniem miłości, nadziei, / wiary, co ja tu robię?* Poeta z zaplątanymi w wiatr rękami / szukając uzasadnień dla świata cały pogrążał się w metafizycznej bezradności. Namiętne pragnienie światła, uporczywe poszukiwanie sensu w bezsensie, ładu w chaosie, przeczcucie transcendencji nie tylko w stanach iluminacji, rzadkich chwilach epifanii, ale także w żarze powszedniego mozołu doprowadzą go do postawy będącej nie tyle próbą łączenia przeciwieństw, ile zgodą na istnienie w świecie sprzeczności, miłosną aprobatą świata takiego, jaki jest, gdyż tylko akt absolutnej pokory umożliwia przybliżenie się umysłu do prawdy. W tomie „Poeta nie spóźnia się na poemat” (1991) znajdujemy taki m.in. wyraz tej postawy:

JESTEM SKORUPĄ ROZBITEGO WNĘTRZA

Lecz czuję dla was litość o piękne zwierzęta

(...)

Gdy nikną światła miasta a jeszcze nie może

Pojawić się przede mną światło boże

*Prowadźcie mnie przez ciemność snu mojego ciała
Abym bezpiecznie dotarł tam gdzie noc jest biała*

*I słońce z krzewu głogu się wynurza
Jak rozkwitła o świetle stupalczysta róża*

Najnowszy zbiór wierszy Krzysztofa Karaska jest, moim zdaniem, żarliwym nasłuchiowaniem, patrzeniem, błaganiem, czyhaniem na owo *światło boże*, które przywoływane głosem najgłębszej nadziei i wiary jawi się tutaj w całym blasku swej świętości. Podczas Czytelnikowskiej promocji „Czerwonego jabłuszka” Tomasz Burek zwrócił uwagę na wewnętrzne i formalne zróżnicowanie tego zbioru: od klasycznych, antycznych nieomal rygorów tematycznych i stylistycznych po rozwichrzone romantyczne wizje. Burek zauważył też ów ton nieobliczalności cechujący tę poezję na wszystkich etapach rozwoju. Być może ta właśnie „nieobliczalność” – będąca po prostu inną nazwą właściwości natury poety określonej przez Bieńkowskiego jako *święta naiwność* – raz po raz łamiąca ustalone przez samego poetę prawa i związki artystyczne tak pozytywnie go wyróżnia spośród jednoznacznie klasycyzujących (żeby nie powiedzieć kostniejących) rówieśników tworzących niegdyś wraz z nim awangardę Nowej Fali.

„Czerwone jabłuszko” nie jest to rzeczywiście zbiór jednorodny formalnie i tematycznie – aż się tu roi od zaskakujących pomysłów. Spora część utworów została wszakże poddana wyraźnej dyscyplinie, przybierając formę wierszy regularnych. Najbardziej „rozrzutne” formalnie są kończące zbiór poematy o wspólnym tytule „Trzy maski losu”, będące finezyjnie skomponowanymi poetyckimi biogramami trzech wielkich artystów: Mozarta, Rimbauda i Bustera Keatona. Zasadnicza część tomu – nazwana po prostu „Wiersze” – stanowi podstawę moich rozważań. Ponad czterdzieści utworów łączy ta sama pasja poznawcza, ta sama gorliwość w docieraniu do granic poznania, do źródeł tajemnicy, jaką jest nasze istnienie. To było zawsze, jak powiedziałam wyżej, duchowym tępem poezji Karaska. Jeśli poezja jest, jak twierdził Baudelaire, esencją wydestylowaną z żywiołu egzystencji – twórczość Karaska można by nazwać superesencją wszechżywiołów. Na naszym rodzimym gruncie chyba tylko Leśmian i Bieńkowski – dwaj mistrzowie poety – przejawiają podobnie „kosmiczną” witalność, równie dynamiczną podatność na wszech- i zaświatowe inspiracje.

Karasek – autor przenikliwego szkicu o dwubiegunowości tradycji poezji współczesnej wywodzącej się z dwóch wizji, wizji Baudelai-

re'a i Rimbauda, w tym zbiorze – w poemacie „Pocałuj w usta Rimbauda” – składa hołd drugiemu patronowi współczesności, mówiąc: *Poeta jest ministrantem wieczności / dzwoni dzwonkiem / na mszę żałobną za duszę ludzkości*. Tom „Czerwone jabłuszko” jest tak pełen metafizycznego ognia, że można go czytać w całości jak hymn na cześć życia, życia rozumianego jako dar Boży. Jawi się w nim, oczywiście, owa *dusza ludzkości* – w sensie ciemnego, grzesznego obszaru winy, ale bezwzględna wiara poety w moc poetyckiego słowa działa tu jak odkupienie za grzechy świata. *Język jest samym jądrem ocalenia* – czytamy w inicjującym zbiór wierszu „Krytyka poezji”. *Uświęcam chaos* – powiada poeta w poemacie „Zaćmienie wiersza” – *I wszystkie myśli, które należały jeszcze do tego świata / zaczynają świecić / jak Droga Mleczna, wśród przepaści i piwnic istnienia*. Wizjonerstwo, ten najcenniejszy, najświętszy, chciałoby się powiedzieć, walor poezji Karaska, w „Czerwonym jabłuszku” osiąga, moim zdaniem, apogeum. Każdy nieomal utwór sięga intencją, obrazem, promieniem myśli i żarem emocji w rejony dziewicze, nie tknięte jeszcze różdżką poetyckiej kreacji. To zawsze było dla mnie w wierszach Karaska niezwykle: dar nadawania rzeczom, osobom, miejscom cech absolutnej nowości. A to jest przecież ideał sztuki w ogóle: nadawać światu narzędziami ekspresji artystycznej kształt niepowtarzalny, jedyny, tak jak uczynił to kiedyś Stwórca. Wystarczy otworzyć którykolwiek ze zbiorów wierszy Karaska na dowolnej stronie, by buchnął taki właśnie blask nowości:

*Przetarłem oczy włosy przestały śpiewać
białe ciało poranka krążyło teraz we mnie
Śnieg padał z ust
które oderwane od tułowia
stanowiły jedyną scenografię śnionego krajobrazu*

To z wiersza „Trzej mężczyźni w płonącej windzie” ze zbioru „Prywatna historia ludzkości”. Nie tylko techniki oniryczne i doświadczania surrealistów służą poecie do budowania tych fascynujących zderzeniami znaczeń i pulsowaniem obrazów wizji. W samej istocie jego talentu, w symultanicznych eksplozjach wyobraźni dokonują się cuda ożywiania i przenikania się wielu planów na raz. Gdyby tacy poeci jak Karasek mieli władzę przeistaczania, integrowania świata, nie trzeba by wymyślać komputerów. Bo poezja Karaska to nieustający wzlot słowa w górę i w dół, w światło świadomości i ciemność cierpienia, by wyrazić WSZYSTKO; to wiązanie czasów i przestrzeni, dzie-

ciństwa z dojrzałością, realności z iluzją, obrazów jawy z fantasmagorią snu, żarliwej tęsknoty za Absolutem z arogancją ateizmu, prawd skodyfikowanej wiary z pierwotnymi gustami. Tom „Czerwone jabłuszko” przeniknięty jest najbardziej ze wszystkich dotychczasowych zbiorów poety właśnie tęsknotą za sacrum i afirmacją sacrum w słowie, które jest przecież dla poety jego prywatnym laboratorium, jego alchemiczną pracownią.

Mam wrażenie, że w tym tomie kamień filozoficzny krystalizuje się z wiersza na wiersz, by kusić czytelnika swą niepochwytną, migotliwą urodą: *Święte słowo świata / żyjące w ustach każdego poety, widzialny znak / oktawy serca – znak od kogoś / kto przejrzał mnie w ciemności mojego dnia, tam, w słowie / które jest święte i nie zamieszkane, / albo kogoś innego, unoszącego się nad nim / otulającego nas swoim ciemnym płaszczem, swoją / jasno-ciemną, ciemno-dzienną poświatą; wirującego w nas / jak magnetyczna igła, dzięki której / śmierć spływa z nas jak woda z kapilarów wiosny / nad krawędź życia.* Ten cytat pochodzi z wiersza „W Końskowoli, gdzie przebywał obłąkany Książnin”. Kulturowe i literackie odniesienia mają zawsze w poezji Karaska wspólny intymny kontekst: nie dotyczą abstrakcyjnych prawd sztuki, ale wnikają w żywy rdzeń duchowości samego poety. *Na każdym miejscu i o każdej porze – mówiąc słowami wiesz-cza – poeta częśćkę swej duszy zostawił.* Albo inaczej: całymi garściami czerpie zewsząd pokarm dla swych lirycznych głodów. W wierszu „Novalis” kreuje kolejną wersję samego siebie, na kanwie cudzej osobowości twórczej snując mīt poety opętanego dualizmem świata, budującego w sobie noc, która nas przerasta, i zapalając w niej pochodnię, która rozświetla ścieżki poznania. Podobnie w „Trzech maskach losu” wnikając w istotę kondycji genialnych artystów, przejęty jest własnymi relacjami ze światem. Poemat „Życie i śmierć komika Bustera Keatona” kończy się przecież takim zwierzeniem: *to nie o Keatonie myślałem / przyglądając się twarzy Keatona – myślałem o sobie, którego rozpoznałem w Keatonie.*

Istotne piętno odciskają na tym tomie wiersze włoskie. Podróż do Italii otworzyła w poecie przestrzenie klasycznych linii i brył, harmonii i światła, które doskonale korespondują z immanentną, można by rzec, świetlistością natury poety. W wierszu „Przed posągiem Apolla Belwederskiego” poeta wyraził z wielką prostotą duchową ideę własnego życia: *Jako dziecko chciałem być ptakiem. / Ale tak naprawdę chciałem być słońcem.* Solarna aura poezji Karaska przenika też jego wyobrażenia o istocie Boga, umożliwia mu *wbrew ciemnej naturze bóstwa kreowanie jasnego boga.* W wierszu „Villa dei Misteri” zo-

stała sformułowana prastara, dostępna w archetypicznym filmie podświadomości wiedza o wieczności Boga, będącego głosem, który *pali się jasnym płomieniem i trwa przez pokolenia*. Dowód estetyczny na boskie pochodzenie sztuki, na bytowanie Boga w harmonii świata, znajdujemy w wierszu „Pochwała geometrii”: *Bóg jest w stożkach i kubach jak wierzył Spinoza, / wiedzieli coś o tym Uccello i Cézanne, / linie, poziomy, pion, to są święte znaki tyranii nieba, w których / najpewniej ukryć możesz swój ból, te koncentryczne kręgi, / które się rozchodzą od rany do krzyża, / od krzyża do nowej geometrii*.

Jeśli poeta jest istotą religijną, jak przekonywał Z. Bieńkowski, K. Karasek stanowi wzorcowy przykład tego twierdzenia. Jego wiersze są prześwieczone tą przysłowiową iskrą Bożą, bez której sztuka traci swą magiczną moc, swój podskórny dynamizm. *Róża jest światłem jadalnym – mówi poeta w zakończeniu wiersza „Róża dla Zbigniewa Bieńkowskiego”*. To zdanie można odczytać jako syntezę duchowości tej poezji, duchowości na wskroś indywidualnej, o najwyższych aspiracjach i ambicjach. Tak brzmi „Psalm 16(15)” według Karaska: *chcę mówić z Tobą moim własnym językiem, / nawet gdyby okazać on się miał chwilą milczenia (...) Boś jest cielesny i duchowy, czuję Cię w moich zmysłach / i w moim umyśle, / i nie życzyś sobie robić teatru z Istnienia. (...) Tyś władcą moim / i wprowadzisz mnie do Ziemi Obiecanej, mam swoją działkę u Ciebie*. A znaczy to przecież tyle samo, co bezpośrednie wyznanie wiary wypowiedziane naiwnym językiem tych, którym w Ewangelii obiecuje się Królestwo Niebieskie.

W kontemplacyjnej „Piosence dla Marty” poeta powierza córce swój duchowy testament, tak jak w „Piosence najwyższej tajemnicy” poprzez *korowód znaczeń* powierza samego siebie Temu, któremu stawia pytanie o sens ostateczny naszego życia. *Strzała światła płynie przez powietrze – tak brzmi odpowiedź*. W „Piosence dla Marty” Karasek wyraża odwieczną nadzieję poetów, że *Życie mija, pieśń zostaje*. Ale wyraża też przy okazji nadzieję o wiele głębszą, donioślejszą, że właśnie w pieśni przetrwają te wartości, które nasze życie sublimują i wynoszą w elementarną prawdę poznania:

*Czym jest wolność, jeśli nie poznaniem
siebie w świecie lepszym i piękniejszym?
Czym jest prawda, jeśli nie spotkaniem
słońca słowa w nocach naszych wierszy?*

Obszar światła w poezji Karaska jest obszarem świętym. Jest symbolicznym mieszkaniem Boga. *Słońce słowa* znaczy tu tyle co sacrum,

miejsce naznaczone Bogiem. Inaczej właśnie: *święte słowo świata*. Poeta, utrzymuje Karasek, to ktoś, kto posiadał maksymalną – na miarę ludzkich możliwości – wiedzę o boskiej strukturze świata: *Bo przecież / by dotrzeć do prawdziwego nieba trzeba wiedzieć już wcześniej, / przed wspinaczką / co się zobaczy, wiedzieć lub przeczuwać, / gdy się wspinasz ciemnym westybulem / oddzielającym poznanie od prawdy*. I jeszcze: *Jestem świecącą ciemnością*. Tylko tak może określić siebie ktoś, kto zmierza ku Bogu i ma jednocześnie świadomość własnych ograniczeń. Przenikliwość samoświadomości poety wynika wprost z jej boskich kompetencji. To nie bluźnierstwo. Poeta nie ma ambicji uzurpatora. Jest po prostu wierny. Dąży ku światłu, mimo świadomości własnych ułomności poznawczych. Dąży ku świętości, mimo poczucia winy. Dąży ku Bogu, gdyż jest święcie przekonany właśnie – a może jedynie – o tym, że Bóg jest WSZYSTKIM.

Odbiór współczesnych postaw poetyckich poprzez Baudelaire'a i Rimbauda to jeden ze sposobów tropienia genealogii ciemności i światła w sztuce. Tradycja chrześcijańska zna inną podstawową opozycję: Stary i Nowy Testament. W Ewangelii najbardziej świetlistą wizję świata kreuje św. Jan: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo. (...) W nim było życie, a życie było światłością ludzi. A światłość świeci w ciemności, lecz ciemność jej nie przemogła* (J 1,1.4.5). *Świecąca ciemność* Krzysztofa Karaska to przecież synonim boskiej, niemożliwej do pokonania światłości. A św. Jan jest z pewnością ewangelicznym patronem tej promieniującej słowem-swiatłem poezji.



Zofia Zarębianka

O listach do Anny Kamieńskiej

Zdeponowana w lubelskim Muzeum im. J. Czechowicza spuścizna Anny Kamieńskiej, pisarki, której dziesiątą rocznicę śmierci wspominamy w maju, zawiera – oprócz rękopisów, maszynopisów i pamiątkowych materiałów okolicznościowych – obszerny blok korespondencji kierowanej do poetki. Korespondencja ta, obejmująca okres 1940-86, stanowi nieocenione źródło badań zarówno recepcji twórczości, jak i osobowości pisarskiej Kamieńskiej. Dostarcza też materiału do pogłębionego portretu poetki jako człowieka, także, a może przede wszystkim, w optyce relacji społecznych i stosunków międzyludzkich. „Optyka relacji społecznych” oznacza tu głównie obszar działań zawodowych Kamieńskiej jako redaktora najpierw „Nowej Kultury”, a później, po śmierci męża, Jana Śpiewaka, „Twórczości”.

Materiały zdeponowane w Lublinie stanowią – można wnosić – większość istniejącej spuścizny, nie obejmują jednak wszystkiego, co się odnosi zarówno do korespondencji prywatnej, jak i dokumentacji oficjalnej. Niekompletność wynika z dwu przyczyn. Po pierwsze, trzeba założyć, że nie wszystkie listy i materiały dokumentacyjne pisarka zachowywała. Z pewnością znaczna ich część uległa zniszczeniu czy rozproszeniu. W ten sposób dawałaby się wytłumaczyć luka dokumentacyjna z lat 1954-58. Po drugie, należy zdać sobie sprawę, że jakaś (podobno niewielka, ale najprawdopodobniej cenna badawczo) część spuścizny nie weszła w skład depozytu i pozostaje nadal w rękach prywatnych. Charakteryzując więc korespondencję kierowaną do Kamieńskiej, trzeba zdawać sobie sprawę z fragmentyczności materiałów, którymi się dysponuje, a co za tym idzie – z hipotetyczności niektórych wniosków.

Elementem znaczącym jest już sama liczba listów – około 3200. Pochodzą one od 558 nadawców, z czego mniej niż jedna trzecia od ludzi pióra. Uogólniając, można powiedzieć, że do A. Kamieńskiej pisywali wszyscy: służące (Witowska, Kramer), chłopci (Piotr Wyrobek), profesorowie (Janion, Zmigrodzka, Dłuska, Starnawski, Górski), studenci, pisarze początkujący (Piotr Szewc, Krzysztof Lisowski) i uznani (Iwaskiewicz, Staff, Parandowski), ludzie o sympatiach lewicowych, księża, zakonnice...

Nie można również zdecydowanie wskazać na cesurę czasową rozgraniczającą nadawców w aspekcie światopoglądowo-politycznym. W świetle korespondencji nie znajduje potwierdzenia teza o gwałtownej zmianie adresu czytelniczego po dokonaniu się filozoficznego przełomu w życiu, a w konsekwencji – i w twórczości Kamińskiej. Posiadane materiały w żaden sposób nie pozwalają na stwierdzenie o ograniczonym do środowisk katolickich wpływie jej późnej twórczości. Oczywiście, po konwersji i pewnym przeorientowaniu twórczości, rozszerza się zasięg jej oddziaływania na ludzi i grupy identyfikujące się z katolicyzmem, zdecydowanie jednak nie daje się go do nich sprowadzić. Całkowicie więc nieprawomocne, również z tego powodu, są określenia zamykające Kamińską w opłotkach twórczości religijnej czy wręcz katolickiej, wypowiadane tu i ówdzie z intencją deprecjonującą twórczy dorobek pisarki i sprowadzające go do marginesu literackiego. Jeżeli można się zgodzić na przydanie Kamińskiej miana pisarki katolickiej, to tylko w dosłownym znaczeniu słowa „katolicki”, czyli powszechny. Wskazuje na to nie tylko sama twórczość i jej przesłanie, ale również powszechność odbioru, poświadczona zarówno w listach, jak i w dokumentacji oficjalnej, zawierającej liczne (i narastające w latach osiemdziesiątych) ślady uczestnictwa w kulturze niezależnej, skupionej wokół Kościoła, jak i – z drugiej strony – pochodzące z tychże lat osiemdziesiątych zaproszenia do udziału w posiedzeniach Narodowej Rady Kultury afiliowanej przy ówczesnym przewodniczącym Rady Państwa.

Rozległości kontaktów odpowiada w treściowym planie korespondencji rozległość poruszanej tematyki. Różnorodność spraw, z którymi w ciągu ponad czterdziestu lat obejmujących korespondencję zwracano się do Kamińskiej, każe widzieć w poetce instytucję, mówiąc żartobliwie, interwencyjno-charytatywną. Po stronie interwencyjności mieszczą się kwestie literackie, w których proszono pisarkę o spowodowanie bądź przyśpieszenie ważnych dla nadawcy decyzji. Po stronie charytatywności – listy, w których zwracano się do niej o radę w rozmaitych dramatach życiowych.

Pozostając przy nadawcach, trzeba zauważyć nierównomierność liczby listów, a także zróżnicowany czas trwania korespondencji z poszczególnymi osobami. Znaczna część zbioru wskazuje na kontakty epizodyczne: towarzysko-okolicznościowe bądź „służbowe” – ukierunkowane na załatwienie jakiejś konkretnej sprawy, np. wyjaśnienia wątpliwości związanych z tłumaczeniami, zrecenzowanie do druku czyjegoś debiutanckiego tomiku. Z drugiej strony mamy listy tworzące zwarte bloki korespondencji prowadzonej systematycznie

przez dłuższe lub krótsze okresy. Oczywiście, trzeba tu zadać pytanie, co się rozumie przez „bloki korespondencji”. Za decydujące o zaliczeniu do bloków listów należy uznać ich liczbę oraz czas trwania korespondencji. Jeżeliby się pokusić o próbę typologii dużych bloków korespondencji kierowanej do Kamieńskiej, trzeba by dokonać przede wszystkim ich selekcji tematycznej. Z takiego punktu widzenia wyraźnie wyodrębniają się następujące grupy listów: na temat tłumaczeń (15 listów Jacka Bałucha z lat 1970-78), listy od początkujących lub zapoznanych pisarzy z prośbami o pomoc w zaistnieniu w świadomości literackiej (tu np. charakterystyczny kompleks 40 listów Emila Bieli z lat 1972-85), listy od kolegów po piórze, utrzymane w tonie partnerskim, zawierające niekiedy jakieś prośby o druk lub zachęty do wysłania tekstów do pism przez nich prowadzonych, z licznymi plotkami środowiskowymi, informacjami o animozjach oraz bieżącymi relacjami środowiskowo-rodzinnymi (tu m.in. Brzękowski /25/, Jastrun-Buczkówna /21/, Chróścielewski /57/, Słobodnik /36/, Hartwig – Międzyrzecki /18/, Szymborska /18/). Osobną grupę stanowią listy od literatów wyraźnie wykraczające poza konwencjonalne układy koleżeńsko-towarzyskie. Na pierwszy plan wysuwa się tu liczący 148 pozycji blok listów Zbigniewa Jankowskiego i Teresy Ferenc, listy Sergiusza Riabinina i jego żony (85), również liczący 85 listów zespół korespondencji od Łucji Danielewskiej i mniej liczne, ale ważne treściowo listy od Heleny Zaworskiej (44) i Zbigniewa Żakiewicza (31). W zwartych zespołach listów zwraca uwagę korespondencja od osób spoza środowiska literackiego, a więc m.in. 91 listów Zofii Małynicz, 72 Emilii Waśniowskiej, 64 o. Mieczysława Witalisa, 36 Marii Mieczysławy Jaworskiej czy listy Krystyny Sz[ulczyńskiej].

Osobne miejsce zajmują listy emigrantów po 1968 r., a przede wszystkim liczący 107 pozycji zbiór korespondencji od Eugenii Litwin. Do tej samej kategorii należą listy od Bernarda Grissa oraz Ewy i Olgi Szenfeld. Listy te stanowią istotny przyczynek do całościowego wizerunku osobowości poetki. Wątek żydowski zaznacza się wyraźnie, choć dyskretnie, zarówno w twórczości Kamieńskiej, jak i w jej przekładach (Talmud!). Obecność problematyki żydowskiej w korespondencji dodatkowo przyczynia się do – aktualnego także i na tej płaszczyźnie – wniosku o integralnym charakterze twórczości i życia Kamieńskiej. Jest to zresztą chyba jeden z podstawowych wniosków dających się wysnuć na podstawie oglądu pisanych do poetki listów. Listy pisane przez przyjaciół i znajomych pochodzenia żydowskiego, którzy w wyniku wydarzeń 1968 r. zostali zmuszeni do opuszczenia kraju, mają z reguły charakter bardzo prywatny, a nadawane w róż-

nych krajach europejskich (Niemcy, Szwecja, Francja) są niesłuchanie interesujące od strony obyczajowej i kulturowej. Niezależnie od swojej obiektywnej wartości źródłowej, uzmysławiają bardzo mocno nie tylko to, z jak różnych środowisk wywodzili się znajomi poetki, ale także to, kim była ona dla nich. Kamieńską i możliwość korespondowania z nią uważano za oparcie w tęsknocie, za substytut żywej więzi z tym, co opuszczono. Te pisane z obczyzny listy są też wyrazem ogromnego zaufania do pisarki, traktowanej jak członek rodziny. Otwartość i powszechność postawy poetki zyskuje jednoznaczne i przekonujące potwierdzenie.

Warto zauważyć, że przewaga bloków listowych od osób spoza środowiska literackiego przypada na lata po wydaniu „Białego rękopisu”. Również osoby z zewnątrz (z małymi wyjątkami) są nadawcami listów najbardziej osobistych, najgłębszych i najbardziej szczerych.

Całość dostępnej korespondencji daje się podzielić – wstępnie i najbardziej ogólnie – na osiem zespołów tematycznych. Najbardziej zmiennym świadectwem ostatniej, ósmej grupy są listy odnoszące się w sposób bezpośredni do twórczości. Z pewnym zdziwieniem trzeba stwierdzić, że – generalnie rzecz biorąc – te prywatne uwagi na temat pisarstwa Kamieńskiej są niejednokrotnie o wiele celniejsze od omówień prasowych, zwłaszcza tych, które dotyczyły poszczególnych tomów i ukazywały się jeszcze za życia poetki. Tkwi w tym niewątpliwie paradoks, że profesjonalna krytyka ze swoimi narzędziami analitycznymi nierzadko rozmijała się z istotnym sensem tekstów pisarki (szczególnie, ale nie tylko, powstałych po „Białym rękopisie”), podczas gdy „krytyka prywatna” z niezwykłą precyzją i trafnością wskazywała na konstytutywne cechy jej odczucia świata, wyobraźni, a przede wszystkim aksjologii rządzącej jej dziełem. Zarysowany paradoks znajduje dwojakie wytłumaczenie. Po pierwsze, prywatny list ma z natury charakter bardziej spontaniczny niż przeznaczona dla ogółu recenzja i fakt ten może ułatwiać werbalizację przemyśleń. Jeśli uwzględnić najgłębiej osobisty – a co za tym idzie – najbardziej poruszający wewnętrznie wymiar twórczości Kamieńskiej, to trzeba założyć stosunkowo mocne działanie mechanizmu skrywającego emocje. Po drugie, niezależnie od tego mechanizmu maski regulującego reakcje krytyki prasowej, trzeba stwierdzić w wielu przypadkach niedostosowanie jej aparatury opisowej do natury tej twórczości, wymagającej od recenzenta przekroczenia kategorii estetycznych. Do takiego „przekroczenia” bardziej predestynowana miała się okazać „krytyka prywatna”, uciekająca się intuicyjnie do pojęć z zakresu doświadczenia duchowego i egzystencjalnego, wierniej przystających

do pisarstwa autorki „Notatnika”. Przy okazji warto zaznaczyć, że to właśnie prywatne, wyrażone w listach recenzje zdołały uchwycić (nie nazywając tego jednak wprost) specyfikę twórczości Kamińskiej, jej odrębność na tle współczesnej liryki polskiej, widząc ją w niespotykanym w takim stopniu u innych poetów nasyceniu twórczości pierwiastkami duchowymi.

Warto zwrócić uwagę na list Józefa Czechowicza do Antoniego Madeja, datowany 14 IX 1934 r., w którym Czechowicz informuje swego adresata o przyjęciu do druku przekazanych mu wierszy młodej Kamińskiej: *Mój drogi! donoszę Ci, że kilka wierszy (...) Hani Kamińskiej przysłanych do „Płomyczka”, zużytkujemy*. List ten, zamieszczony w książce „Lublin literacki 1932-1982”¹, nie zwrócił uwagi badaczy twórczości poetki, a przecież przesuwając o kilkanaście lat wstecz datę jej debiutu literackiego², który – szczęśliwie, jak się miało okazać – umożliwił przyszłej pisarce sam J. Czechowicz.

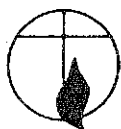
Zanim w 1949 r. ukaże się „Wychowanie”, pierwszy książkowy samodzielny wybór wierszy (jeśli nie liczyć „Antologii poetów lubelskich” z 1945 r., w której Kamińska występowała m.in. z J. Hartwig, I. Sikiryckim, Z. Piotrowskim i J. Pleśnarowiczem), zanim na łamach „Odrodzenia” (nr 10-12, 15 I 1945) pojawi się kolumna wierszy recytowanych wcześniej na wspólnym wieczorze autorskim³, Kamińska próbuje się w... dramacie. Na taki zaskakujący – w kontekście całego jej pisarstwa – trop naprowadza nie datowany, ale najprawdopodobniej pochodzący z czasów okupacji, list Z. Kałużyńskiego. Jest tam mowa o jakimś dramacie napisanym dla teatru żołnierskiego oraz o drugiej sztuce, wcześniejszej – jak wynika z kontekstu listu – pt. „Drozd”. Kałużyński wysoko ocenia obydwa wspomniane utwory, a zwłaszcza ów drugi dramat, o którym tak pisze: *Przeczytałem Pani dramcik z autentyczną satysfakcją (...) Uważam go na nader udaną próbę stworzenia stylu nowego: teatru powszechnego, a jednak poetyckiego, dostępnego dla specyficznej publiczności, a jednak o walorach literackich i ambicjach artystycznych, gdzie myśl moralna, dydaktyczna przylbiera się nie w formę, która swą naiwnością podkopuje wiarę w szlachetne, etyczne wskazówki, ale sama przez się, jako forma, jako poezja ma wartości niezależne od tendencji, którą sztuka chce wyra-*

¹ Por. W. Michalski, J. Zięba (red.), *Lublin literacki 1932-1982*, Lublin 1984.

² Debiut ten miał miejsce na łamach „Płomyczka” w 1936 (nr 32).

³ 3 IX 1944 wieczór autorski młodych twórców lubelskich. Udział wzięli m.in. prócz A. Kamińskiej – J. Hartwig, I. Sikirycki, J. Pleśnarowicz.

zić. „Drozd” i ta tutaj historia żołnierska mają właśnie wspólne założenia stylowe, czysto teatralne i uważam te utwory za najlepsze ze wszystkiego, co czytałem Pani pióra, wyjąwszy może kilka wierszy lirycznych, również świeżych, autentycznych i również o pokrewieństwie stylowym (co, powtarzam, jest bodaj najcenniejszą ich cechą! – to powinowactwo zamiaru, konsekwencja założenia artystycznego). W dalszej części listu Kałużyński omawia wady sztuki, zaliczając do nich przede wszystkim brak psychologicznego pogłębienia postaci oraz zbyt natrętną symboliczność (może raczej chodzi o alegoryczność? – domysł mój, Z.Z.), by ostatecznie podsumować próbę dramatyczną Kamińskiej w następujących słowach: *Utwór Pani wybiega daleko poza poziom sztuczek teatru żołnierskiego, a jest zupełnie nowy w stosunku do posepnych dramatów żołnierskich Büchnera czy ekspresjonistów niemieckich, ukazujących życie żołnierskie od strony pesymizmu, dających ponury obraz życia człowieka zaszczutego przez wojnę (...) Pani dramacik daje pogodę i pocieszenie, nie zniekształcając doli żołnierza, a tylko przystaniając ją symbolem i poezją. Z dwu powodów warto zatrzymać się nad przytoczonym listem. Po pierwsze, rozszerza on paletę gatunków uprawianych przez Kamińską o formę, która nie pojawi się w ogóle w jej późniejszym dorobku pisarskim, odsłania zatem wątek nie wykorzystanych czy zarzuconych możliwości i potwierdza spostrzeżenie o dużej wszechstronności artystycznej poetki. Po drugie, już u progu mającej dopiero rozwinąć skrzydła twórczości wskazuje na takie jej cechy, jakie – ulegając transformacjom – pozostaną niezbywalne w odniesieniu do wszystkich, jakże różnorodnych, form wypowiedzi, którymi miała się posługiwać autorka owych młodzieńczych dramacików. Należy do nich zaliczyć liryzm (poetyckość, jak pisze Kałużyński), pasję moralną oraz ton pogody i pocieszenia przebijający spoza (i mimo) tragizmu.*



Z niedzieli na niedzielę

V niedziela wielkanocna

W przyjęciu człowieczeństwa przez Jezusa nie sposób dopatrywać się tylko zapośredniczenia ziemi w niebie. W słowie „zapośredniczenie” brakuje przeszłości i przyszłości. Należy ono przede wszystkim do czasu teraźniejszego. Tymczasem wcielenie Boga-człowieka powtarza akt kreacji, stworzenie świata. Przeduchowienie gliny daje wcieleniu wieczność, czyli trwanie. Augustyńską teraźniejszość przeszłości, teraźniejszość teraźniejszości i teraźniejszość przyszłości.

W Bogu jest miejsce na wielość i różnorodność, czyli nie ma w Nim poniżenia kogokolwiek ani też pogardy, wzgardzenia czymkolwiek. Również barwy i kształty naszego świata, nasze ciało, zmysły i krew, są Bogu miłe. Zwierzęta, rośliny, przedmioty, uczucia, wydarzenia, dzieła sztuki. Ziarenko piasku i ziarenko maku, życie i śmierć, gąsienica wędrująca po liściu kapusty i planeta przemierzająca swą trajektorię. *W domu Ojca Mego* – mówi Jezus – *jest mieszkań wiele*. Można przez to rozumieć, że gościnność domu Boga nie ma granic. Że jest bezgraniczna.

Także ciało i krew, dusza i duch okazują się sobie współtętne. Bezgraniczna gościnność Stwórcy ogarnia całego człowieka i wszystkich nasz świat. Bóg okrywa się ciałem i krwią, wciela się w materię. Piotr Apostoł nazywa Jezusa żywym kamieniem i dodaje, że również my jesteśmy żywymi kamieniami. Budulcem całociałowiczym, kosmicznym, ale i Bożym, to znaczy tym, z którego Bóg lepi siebie.

Wszystko ma uczestnictwo, nic nie jest na zewnątrz Boga. W Jego świecie nie ma bezdomności. Nawet śmierć to tylko przejście z pokoju do pokoju w tym samym mieszkaniu.

VI niedziela wielkanocna

Duch Święty został nazwany przez Jezusa Pocieszycielem, Duchem Prawdy. Pociecha pochodzi od prawdy. Kim jest *przebywający u nas*, lecz niewidzialny Duch? Tradycja wiąże Jego obecność ze znakami: płomykiem, tchnieniem, gołąbką, wiatrem. Natchnienie Duchem Prawdy także pozwala się rozpoznawać. Natchnieni, a dokładniej mówiąc napełnieni – tańczą, śpiewają, mówią w językach.

Pocieszyciel daje znać o sobie tam, gdzie panuje euforia twórczego działania. Duch Prawdy mieszka w natchnieniu, które wyzwala w nas

wenę i werwę. Nic więc dziwnego, że jeszcze innym symbolem Ducha Świętego jest otwarta dłoń. Poeta trzyma w niej pióro, skrzypek smyczek, malarz pędzel, rzeźbiarz rylce, uczoney księgę.

Duch Prawdy napędza poezję, muzykę, sztukę malarską, rzeźbę, taniec, filozofię, prawdziwą wiedzę, która jest mądrością, i teologię. Lecz pociecha nie pochodzi tylko od spostrzeżenia, że poezja, muzyka, malarstwo, taniec czy prawdziwa wiedza nie potrafią Bogu przeżyć. Duch Święty pozwala nam, podobnie jak dzieje się to w przypadku pióra poety, rylca rzeźbiarza czy smyczka skrzypka, trzymać w dłoni krzyż.

Życie przypomina teraz wiersz albo taniec, nasz świat okazuje się ostatecznie pięciolinia, płótnem na sztalugach, czy księgą, która ma wciąż wiele czekających na zapisanie kart. Pisanie ikony świata, zapisywanie życia na pięciolinii, mądre wypełnianie kart książki żywota – to wszystko Jezus nazywa swoim przykazaniem.

VII niedziela wielkanocna

Wszelka wartość, a szczególnie jakość dobra, piękna i prawdy – bo istnieją dobro, piękno i prawda fałszywe, nieautentyczne, udawane – jest ostatecznie sprawą proporcji.

W naukach Jezusa proporcja dotyczy przynależności dobra, piękna i prawdy do Boga i do człowieka, do nieba i ziemi, do ducha i materii; do świata i do królestwa nie z tego świata. Nie chodzi jednak o wyrzeczenie się przez człowieka ciała i ziemi. Paradoks proporcji jest założony na innych miarach.

Jezus przywołuje kryterium chwały. Niebo jest pełne chwały. Ale misja naszego życia nie polega na odrzuceniu doczesności i materii. Niebo zdobywa się inaczej: napędzając chwałą ziemię. Czyniąc materię i życie chwalebnymi – poszerzamy niebo.

Chwalebne dzieła, postawy i uczynki dziwnie nas żenują, gdy ktoś ich dobro, piękno czy prawdę zauważa i podkreśla. Można się w tym dopatrywać dowodu, że adresatem naszych chwalebnych dzieł, postaw i uczynków, i to adresatem bardzo intymnym, jest sam Bóg. Ale to właśnie Bóg oczekuje od nas odpowiedzialności za nasze dzieła, postawy i uczynki. Żąda, abyśmy je sygnowali.

Dlatego w poczuciu odpowiedzialności, z rumieńcem wstydu pomieszanego ze wzruszeniem przynosimy niebu i ziemi drobiny autentycznego dobra, piękna i prawdy, jakie tylko potrafimy znaleźć w sobie czy urodzić z siebie w naszych dziełach, postawach i uczynkach. Niebo rodzi się na ziemi jak perła w muszli małża. Paradoks

proporcji, chwalebna jedność przeciwieństw nieba i ziemi polega na tym, że każda perła zawiera ziarenko piasku.

Niedziela Zesłania Ducha Świętego

Zesłanie Ducha Świętego – wieje On kędy chce, *udzielając każdemu tak, jak chce* – jest tyle powiązane z darami mówienia w językach, prorokowania, tłumaczenia prorocत्व, a nawet z darem odpuszczania grzechów, ile z dojrzałością człowieka do otrzymywania i przyjmowania darów duchowych. Oznacza to, że w akcie zesłania Ducha Prawdy przejawia się łaska. Ale sama łaska nie usprawiedliwia i nie zbawia człowieka bez jego współpracy. Zresztą możliwość współpracy również jest łaską.

Można zatem powiedzieć, że Duch Święty wyzwala człowieka i zarazem zniewala go. Wyzwala od kłamstwa, przeczenia, czyli od grzechu – i zniewala do posłuszeństwa Bogu. Pokładamy w Bogu wiarę, oddajemy Mu się w naszej pełni, ufni i dojrzały – a On, przez Ducha i Syna, wylewa na nas łaskę.

Spotkanie Boga z człowiekiem w Duchu Świętym można porównać do gry wirtuoza na najdroższym instrumencie. Czy to instrument ujawnia swe wszystkie możliwości pod ręką największego mistrza? Czy to wirtuoz ukazuje wszystkie swe talenty na najdoskonalszym instrumencie? Tym, którzy mają oczy i uszy zamknięte, taniec nut przypomina piosenkę upojonych młodym winem. Ci, którzy mają oczy i uszy otwarte, słyszą muzykę sfer i chóry anielskie.

Lecz owa muzyka w spotkaniu Boga z człowiekiem w Duchu Świętym to jedynie produkt uboczny. Jakimże więc pięknem i jakim sensem jest naznaczone bogactwo, które naprawdę się tu najwyżej liczy: jedno, nierozłączna jedność Mistrza i człowieka.

Niedziela Trójcy Świętej

Bóg Jahwe, aby przekazać ludzkości Tablice Przykazań, zaprasza na górę Synaj samego tylko Mojżesza, jakby był nieufny czy skryty. Mojżesz prosi: *niech pójdzie Pan w pośród nas*, i Jahwe zawiera *przymierze wobec całego ludu*. Bóg naszych ojców wciąż przeciera drogę i wzmacnia most między sobą a człowiekiem. Daje Tablice, pierwsze przeszło mostu, posyła Syna, drugie przeszło mostu, tchnie Ducha, trzecie przeszło mostu.

Trójca Święta jest spojona i przepełniona nieskończoną, absolutną miłością. Most Boga do człowieka jest zbudowany z miłości. Miłość powiększa się i dąży ku pełni. Bóg Jahwe *poszedł w pośród nas*. Trójca to pełnia.

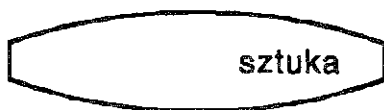
Symbole Trójcy Świętej – droga, tęcza, most, trójkąt, mistyczna róża – mówią prawdę. Ale dziś trzeba także przypomnieć inną jeszcze wizję Boga, który otacza nas swym ramieniem Syna i podaje swą otwartą dłoń Ducha.

Bóg w Trójcy Świętej – *łaska Pana, Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym* – są z nami wszystkimi. Ze wszystkimi? Cóż za pytanie. Łaska, miłość i jedność nie dają się rozbić jak Tablice Przykazań. One po prostu są. Bóg w Trójcy Świętej ma więcej wiary w człowieka, niż niejeden z nas jej odwzajemnia.

Tym bardziej że nasz akt wzajemności powinien dotyczyć także dzieła stworzenia, naszych bliźnich i naszego świata. Jeżeli jesteśmy ulepieni *na obraz i podobieństwo*, znaczy to przecież, że tworzywem – gliną naszego człowieczeństwa – są łaska, miłość i jedność.

Sergiusz Sterna-Wachowiak





**CO MOŻNA
SFOTOGRAFOWAĆ?**

Marian Schmidt
Fotografia
humanistyczna
i fotomalarstwo

Galeria Świat Fotografii,
Warszawa,
13 III – 20 IV 1996 r.

Dwa lata temu dowiedziałam się, że znajomy artysta-grafik wystawiał swoje prace w sklepie z artykułami wykończenia wnętrz. Było to o tyle zaskakujące, że dotychczas wystawiał je w dobrych galeriach w kraju i za granicą. Sprawdziłam tę wiadomość i rzeczywiście – wśród listew i paczek boazerii widniały akwarele i grafiki opatrzone podpisem rzeczownego artysty.

Podobnych wrażeń doznał każdy, kto kupując film do aparatu fotograficznego, wszedł do sklepu przy ul. Smolnej. Na ścianach małego pomieszczenia, pomiędzy statywami i kserokopiarką, wisiały fotografie Mariana Schmidta. Można by je było uznać za element wyposażenia wnętrza, gdyby nie...

Istnieje wiele powodów uniemożliwiających taką pomyłkę. Jednym z nich jest nazwisko autora. Jest on członkiem American Society of Magazine Photographers, pracuje

w paryskiej agencji RAPHO. Jako fotograf zaczął być znany od 1975 r., kiedy aż dwa jego zdjęcia zostały zaprezentowane na wystawie fotografów ubiegających się o przyjęcie do ASMP. Jedno z nich, zatytułowane „Więźniowie. Indianie z Chipas. Oxxhuc. Meksyk 1971” było prezentowane na opisywanej tu wystawie. W 1975 r. M. Schmidt przyjechał do Polski, którą opuścił jako dziecko w 1946 r. Mieszkał wraz z rodzicami w Caracas i – chociaż jego pasję stanowiła fotografia i dziennikarstwo, skończył matematykę na uniwersytecie w Berkeley, a nawet zrobił z tego przedmiotu doktorat. Po powrocie do Polski pracował jako asystent reżysera w trzech filmach fabularnych, robił fotosy, zdjęcia reklamowe, okładki dla „Zwierciadła”, reportaże. W 1978 r. wyjechał do Nowego Jorku, gdzie za pośrednictwem agencji Black Star otrzymał kontrakt na zrobienie zdjęć w Arabii Saudyjskiej w ciągu dwóch lat. Rok 1980 zastał go w Paryżu, gdzie rozpoczął współpracę ze wspomnianą już agencją RAPHO. Wtedy poznał tak wybitnych fotografów, jak R. Doisneau, E. Boubat czy Cartier-Bresson. Niedawno ukazał się jego drugi album, wydany we Francji.

Innym powodem, dla którego nie sposób uznać tych zdjęć za dekorację sklepu, jest ich niecodzienny charakter. Nie są to fotografie, do jakich jesteśmy przyzwyczajeni dzięki ilustrowanym czasopismom. Już w tytule wystawy zostały one określone jako fotomalarstwo oraz fotografia humanistyczna. Sens tych terminów wyjaśnił M. Schmidt

w wywiadzie zamieszczonym w periodyku „fotoTapeta” nr 4(20)95.

Fotomalarstwo według niego *jest to po prostu jedna z granic między fotografią a malarstwem, z tym że ja nie dotykam ani negatywu, ani nie manipuluję papierem fotograficznym. (...) Widzę np. część natury, pokrywam to farbą, bardzo cieniutko, żeby tę materię było widać i później dopiero to fotografuję, kiedy mam odpowiednie światło*. Efekty tego działania są zaskakujące. Na wystawie zaprezentowano kilka przykładów takich eksperymentów z kolorem. Zdjęcia zatytułowane „Zamknięte oko” i „Kował bezskrzydły w labiryncie” powstały dzięki odpowiedniemu pomalowaniu kawałków drewna. Wlanie farby do potoku dało niezwykły efekt utrwalony na fotografii „Zaplamiony strumyk”. Spośród prac określanych jako fotomalarstwo wyróżniały się trzy, które były ukłonem w stronę natury, tego od wieków niedoścignego wzoru dla sztuki. Artysta sfotografował bajecznie kolorowe ptasie pióra, co widział odkrywał dopiero po uważnym przyjrzeniu się tym zdjęciom. Ponadto podpisanie ich łacińskimi nazwami gatunków zwracało uwagę nie na samego ptaka, ale na tajemnicę światła tworzącego na jego piórach barwne kompozycje.

Jednak w centrum zainteresowań Schmidta stoi człowiek. Tu dotykamy drugiego obszaru jego twórczości, jakim jest fotografia humanistyczna, czyli *utrwalająca życie codzienne*. Autor ciekawie mówi o genezie tego typu sztuki: *Otóż pośród zdjęć, które się robi (...) zawsze znajdują się takie, które są fantastyczne, które po prostu same*

w sobie mają ogromną wymowę, niezależnie nawet od wydarzenia i niezależnie od miejsca, gdzie je wykonano. Artysta wprowadza też własny podział na zdjęcia ilustracyjne i ekspresyjne, przyznając jednak, że nie ma między nimi jednolitej granicy.

Sposób, w jakim Schmidt realizując swoją opisową definicję fotografii humanistycznej czy ekspresyjnej, pozwala lepiej zrozumieć jej sens.

Prezentowane zdjęcia pochodzą z różnych lat i różnych stron świata. Niektóre z nich łączą się tematycznie – np. mieszkańcy Żyrardowa 1 maja 1995 r. Miasto to jest szczególnie bliskie Schmidtowi, gdyż tam się urodził i planuje poświęcić miastu kolejny album. Na fotografiach z Żyrardowa wykonanych w dniu tak jednoznacznie kojarzącym się z minioną epoką, widać, jak „stare” miesza się z „nowym”; starzy ludzie o zatroskanych twarzach, w tle mur z krzyżem i cień flagi na asfalcie.

Zawsze elementem wspólnym i najważniejszym jest człowiek. Zastanawiają niejednokrotnie długie tytuły zdjęć, porównywalne jedynie z tymi XIX-wiecznymi, zawierającymi opis całego przedstawionego na obrazie wydarzenia. Przykładem tego jest zdjęcie „Pogrzeb mężczyzny zmarłego na zawał serca w wieku 43 lat podczas gry w karty. Cmentarz Bródnowski. Warszawa 1976”. Bez tego rozbudowanego tytułu-anegdoty sama fotografia nie miałaby tej wymowy i święty obrazek – karika z podobizną Matki Bożej – nie rzucałby się tak w oczy.

Fotografia jako medium przekazujące prawdę o człowieku ukrywa-

jącym się w rozmaitych przebra-
niach i sytuacjach. Taki może być
komentarz do zdjęcia „Odegranie
Męki Pańskiej. Kalwaria Zebrzyd-
owska 1977”. W centrum znajduje
się Chrystus i dwaj żołnierze... no
właśnie: czy nie są to przede
wszystkim ludzie odgrywający
pewną scenę, przebrani w konwen-
cjonalne stroje? Podobnie można
odczytać sens fotografii „Księża
oczekujący na rozpoczęcie mszy
św., którą mieli koncelebrować
razem z papieżem Janem Pawłem II
w plenerze. Klasztor na Jasnej Gó-
rze. Częstochowa, sierpień 1991”.
Jest to po prostu zdjęcie kilku od-
wróconych tyłem mężczyzn w dłu-
gich, jasnych ubraniach, mężczyzn
opartych o kamienny murek – jeden
z nich nawet siedzi pod murkiem
zmęczony, z pochyloną głową.

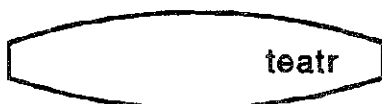
Fotografia humanistyczna nie
oznacza z pewnością odarcia czło-
wieka z jego głębi i tajemniczości.
Niemal symboliczną wymowę ma
zdjęcie kobiety klęczącej na chodni-
ku, podpisane „Pielgrzymująca.
Częstochowa 1991”. Duże wrażenie
robi też zdjęcie ks. Jana Twardow-
skiego, które jest czymś o wiele
więcej niż portretem, choćby nawet
psychologicznym. Schmidt przyzna-
je, że *fotografuje ks. Jana od czasu
do czasu, on nie lubi się fotografo-
wać*. Planuje też wydać poświęconą
mu książkę, w której mają być ich
rozmowy i naturalnie fotografie.
Może w przypadku zdjęcia i postaci
ks. Twardowskiego szczególnie
jasno rysuje się pytanie o tę prawdę
o człowieku, którą odkrywa objek-
tyw aparatu.

Schmidt nie koncentruje się na
Polsce. Na wystawie zaprezentowa-

no też fotografie z Paryża: widoki
Tuileries, wyspy św. Ludwika.
I znowu ludzie – spacerujący, odpoc-
zywający, przytuleni. Miasto odkry-
wające swoją specyfikę przez gesty
zamieszkujących je ludzi.

Taka jest właśnie wymowa foto-
grafii humanistycznej – ukazanie
Boga, świata i człowieka przez
człowieka jedyne i niepowtarzal-
nego w chwili błysku flesza.

Izabela Jurasz



MAŁA PODRÓŻ TEATRALNA

Scena Polska w Czeskim Cieszynie

Palemki, worki chrupek, żyrandole... Palemki, worki chrupek, żyran-
dole... Przelewa się strumień, nie
kończący się, jak się wydaje, ludzi
objuczonych takimi samymi przed-
miotami. Stoimy już prawie godzinę
na granicy dzielącej polski Cieszyn
od Cieszyna czeskiego. – To targ –
mówi sympatyczny Czech, kierowca
samochodu, wiozący nas do Tiesin-
skiego Divadla na premierę „A jak
królem, a jak katem będziesz” Ta-
deusza Nowaka. Okazuje się, że dwa
razy w tygodniu niemal wszyscy
mieszkańcy czeskiej części miasta
przechodzą przez granicę, żeby
zrobić zakupy u polskich handlarzy.

Ten czeski Cieszyn nie jest ład-
ny; brudnawy, jakby przygaszony.

Ulice dziurawe, wszędzie pełno błota. Na wystawach sklepów spożywczych widać przede wszystkim znane nam dobrze „gadżety jedzeniowe”, które zalały całą Europę Środkowo-Wschodnią: batoniki, gumy do żucia, napoje w puszkach i butelkach. Obok nich wstydliwie kulą się po kątach zeschnięte sery i podejrzanie wyglądające wędliny. Jestem trochę zaskoczona, nie byłam dotąd w Czechach i wyobrażałam sobie ten kraj nieco inaczej. Ponieważ jeżdżę ostatnio sporo po prowincjonalnej Polsce, mogę z pewną satysfakcją powiedzieć, że nasz krajobraz handlowy prezentuje się znacznie lepiej. A i obyczaje polskie dalej odeszły od komunistycznych wzorów. W hotelu „Piast”, należącym do tutejszej Polonii, pracują głównie Czesi. Są mili, ale flegmatyczni i niespecjalnie się swoją robotą przejmują. Pierwszy raz w życiu zdarzyło mi się zobaczyć recepcję zamkniętą na cztery spusty; musiałam się naczekać, żeby wreszcie dostać klucz do swojego pokoju. Kelnerzy snują się ospale, nie umieją niczego doradzić, a na prośbę o kieliszek wina do befsztyka proponują... Cinzano.

Porozumiewam się jednak z nimi bez trudu, wydaje się, że wszyscy, nie tylko pracownicy „Piasta”, znają polski. Napisy na sklepach są przeważnie dwujęzyczne, widać dużo polskich reklam. To świadczyłoby o sile przebicia tutejszej Polonii, zważywszy iż Czechów mieszka w mieście blisko 30 000, Polaków natomiast – tylko 7000. Dyrektor Sceny Polskiej Rudolf Moliński mówi, że istotnie Polacy są tu dobrze widoczni, choć z drugiej strony

daje się zauważyć narastającą tendencję do asymilacji. Zanika silna świadomość narodowa, poczucie przynależności do polskiej wspólnoty, bardzo żywe za czasów komunizmu. Polacy byli na przykład dumni, że czescy widzowie oglądali niemal wyłącznie polską telewizję, która stanowiła dla nich okno na wolny – a w każdym razie mniej zniewolony – świat. Polacy kultywowali swoje przywiązanie do korzeni, kultury, języka. Dziś natomiast niektóre polskie rodziny posyłają swoje dzieci już tylko do czeskich szkół, mimo że istnieją tu dwie polskie podstawówki i jedno gimnazjum.

Te zmiany socjologiczne odbijają się i na polskim teatrze. Widownia zmalała, choć nadal frekwencja polskiej sceny stanowi 40% ogólnej liczby widzów bywających na wszystkich przedstawieniach w miejscowym budynku teatralnym. Polacy dzielą gmach i zespół usługowo-techniczny z zespołem czeskim. Dzielą z nim także scenę: teatry grają na przemian. Nie rodzi to jednak konfliktów, bo zarówno Czesi, jak i Polacy często jeżdżą na występy gościnne.

Scena Polska powstała w 1951 r. jako teatr właściwie amatorski; stopniowo dopiero nabierała cech trupy profesjonalnej. Dziś gra tu wielu absolwentów krakowskiej Szkoły Teatralnej, reżyserują ludzie z dyplomami. Repertuar polskiej sceny, zawarty w albumie wydanym z okazji 50. rocznicy narodzin Tęsińskiego Divadla, wygląda imponująco. Skromny ten teatr porywał się na największą klasykę światową (Szekspir, Schiller, Goldoni, Gogol,

Beaumarchais) i polską (Bogusławski, Mickiewicz, Słowacki, Fredro, Żeromski); wystawiał najlepsze polskie sztuki współczesne (Mrożek, Różewicz). Tu odbyła się czeska prapremiera „Protestu” Havla, tu po raz pierwszy zagrano przygotowaną przez Milana Kunderę adaptację „Kubusia fatalisty”. Nie obywało się, rzecz jasna, bez kłopotów cenzuralnych; na przykład w 1981 r. władze czeskie kazały zdjąć z afisza spektakl według „Pana Tadeusza”, dopatrzyły się w nim bowiem akcentów antyradzieckich.

Recenzje i nagrody świadczą, że zdarzało się tu wiele przedstawień udanych; w ostatnich latach była to choćby „Czarna Julka” Morcinka w reżyserii Janusza Klimszy. Przedstawienie zdobyło w 1994 r. nagrodę Złamanego Szlabanu (czyli główną) podczas V Festiwalu Teatralnego „Na granicy”. Janusz Klimsza jest uważany za nadzieję Sceny Polskiej, pisano już nawet o *teatrze magicznym Klimszy*. I Klimsza właśnie reżyserował spektakl według prozy Nowaka, na którego premierę przyjechałam do Cieszyna. Wieczór był to nader uroczysty, jako że w teatrze pojawił się wicepremier Pietrewicz, by wręczyć dyrektorowi Molińskiemu nagrodę dziennikarzy, przyznawaną, o ile dobrze pamiętam, *kultywowanie polskości*.

Jak widać, dużo piszę o wszystkim poza spektaklem. Nie bez powodu. Choć z ociąganiem, muszę jednak stwierdzić, że jest to produkcja bardzo niedobra. Pretensjonalna, pełna dosłowności i łopatologicznych symboli, powtarzających się chwytów reżyzerskich. Teatralnie rzecz została opowiedziana wręcz

nieudolnie; jeśli nie pamięta się dokładnie książki Nowaka, trudno połączyć się w sprawach podstawowych, np. kto jest kim. Aktorstwo bywa w najlepszym razie poprawne, ponadto wykonawcy nie mówią, lecz raczej wygłaszają swoje kwestie. Układają słowa w rytm białego wiersza i każde zdanie nasycają namaszczeniem. Wszystko razem jest i nudne, i irytujące.

Mam nadzieję, że „A jak królem...” jest tylko wypadkiem przy pracy. Inaczej bowiem – mimo całego uznania dla zacności przedsięwzięcia i szlachetnego celu działalności – można by zacząć domniemywać, iż to nie z powodu zaniku patriotyzmu zmniejsza się widownia na spektaklach Sceny Polskiej... Nie, nie, precz, podle podejrzenia!

Joanna Godlewska

ISTNIEĆ W CZASIE

Teatr Nowy w Poznaniu
Czajka
Antoniego Czechowa

przekład – Eugeniusz Korin
scenografia –
Andrzej Witkowski
oprac. muzyczne –
Eugeniusz Korin
reżyseria – Eugeniusz Korin
premiera – 12 I 1996 r.

Istnieć w czasie to niebywały trud, jakim naznaczone są postaci Czechowa. Wydobyta zostaje wtedy chwila, moment, ale jakby tylko po

to, aby natychmiast zakwestionować jego fizyczne granice, aby doświadczać tego momentu na miarę świadomości postaci, całego jej pogodzenia i niepogodzenia z losem. To wtedy trwanie zaczyna być czymś zauważalnym, a więc niezwykłym, zjawiskiem pełnym napięcia i tajemnicy.

Moment i trwanie tylko pozornie sobie zaprzeczają. W istocie mogą tu przekształcać się wzajemnie, tak że chwila scenicznego działania jest jak całość tego, co się dzieje. A jest to możliwe i realne, bo źródłem jest natężająca się u postaci świadomość nie rozwiązanych konfliktów, czyli życia, któremu nie można zaprzeczyć, ale i nie można się z nim pogodzić. W poznańskiej „Czajce” znajdujemy klatkę tej szczególnej sytuacji, którą czas oddaje postaci do zamieszkania. Trzeba umieć w tej klatce być. A więc w centrum uwagi jest świadomość, która rozpoznaje, ogarnia i szuka marginesu wolności, jaki postać może dla siebie zdobyć, cały czas zafascynowana nieodwracalnością tego, co się z nią dzieje – tym nieprzewidywanym światem, jakim jest dla siebie. Inaczej mówiąc, postaci Czechowa cierpią. Ale nie tylko to – one to cierpienie wywalczają w pełnym napięciu wysiłku. To jedyna w końcu realność ich życia, którą rzeczywiście wybrały. Stąd też tak charakterystyczne w tym przedstawieniu zanikanie chwilami granicy między dialogiem a monologiem. Kiedy mamy wrażenie, że w istocie toczy się nieustająca rozmowa postaci ze sobą, kiedy wszystko to, co słyszymy i widzimy, jest wielką rozmową człowieka

z sobą samym. Jest to więc nie tyle cierpienie natury moralnej, ile związane z samą ludzką istotą, z jej szczególnym sposobem bycia w świecie. Ten trop obecny w przedstawieniu poznańskim wydaje mi się najciekawszy. Charakterystyczne skupienie się na sobie postaci nie oznacza tu izolacji, zamknięcia w sobie. To, co moglibyśmy nazwać wręcz bólem istnienia, nie jest wcale maską egoizmu. Widać to u Sorina (Michał Grudziński). Trawiące go niespełnienie własnego życia kumuluje w chwilach tak świetnie aktorsko budowanego milczenia, kiedy gorzycz i męka wyzwalają go z siebie, dystansują na tyle, by z dna swego doświadczenia współodczuwać z innymi, doznawać wspólności losu, przydając sobie początkowo nieoczekiwanej szlachetności.

Wróćmy jednak do początku przedstawienia, kiedy czas jest jeszcze niejako rozrzedzony, mamy przed sobą przestrzeń parku i niewiele ma to wspólnego z sytuacją klatki, którą świadomość dopiero zacieśni wokół postaci, tak jak to dzieje się potem w salonie zabudowanym szczególnie scenę w drugiej części przedstawienia. W dodatku przestrzeń parku ze złudzeniem jej otwartości, gdzie pośród przejrzystych zasłon przepływają swobodnie postaci jak ulotne, po trosze jeszcze zjawiskowe, ich wyobrażenie – zostaje poszerzona w głąb o inny wymiar, jaki daje teatr w teatrze wprowadzony przez Trieplewa (Szymon Bobrowski). Łamią się ustalone porządki, co jest sceną, co widownią, co teatrem, a co życiem. Dla Trieplewa liczy się

tylko jedno: manifestacja wolności tworzenia, ten rodzaj egzystencji ludzkiej, który uwalnia od wszelkiego uwikłania określającego los człowieka, czego on ma pełno wokół siebie, w środowisku, w jakim żyje. Tym bardziej więc kocha się w młodziutkiej Ninie (Agnieszka Różańska), tej ułudzie piękna, jakby jego poświęcie. Wydaje się, że jest ona jak utkana z płochych drzeń swego ducha pełnego oczekiwania i niczemu innemu nie może być przeznaczona, jak tylko przeżywaniu wolności. A jednak Trieplew nawet tak potężnie pobudzony ku wolności sprzeniewierza się swej idei, usidłany uwarunkowaniami swego życia. Bo czyni swój teatr (także, a może przede wszystkim? – ale tu wyrazistość postaci nie daje pełnej jasności) narzędziem walki w swych prywatnych porachunkach z matką (Halina Skoczyńska). Czyni ją, znaną aktorkę, widzem. W roli, którą mogłaby grać sama, musi oglądać Ninę stawiającą dopiero pierwsze kroki na scenie. Nina w beztróście swego zauroczenia światem i sobą nie rozumie tekstu, który wypowiada, i przyczynia się do definitywnej klapy przedstawienia. Trieplew musi zapłacić za swe sprzeniewierzenie. Przegrywa w konsekwencji także wobec Niny, którą przyciąga już światło sukcesu pisarskiego Trigorina (Janusz Andrzejewski).

Trieplew – jak Hamlet aranżujący występ wędrownego zespołu aby Klaudiusz i królowa-matka poculi się winni – chce matce przypomnieć zobowiązania, jakie wiążą ją z nim. Ale dla niej istnieje tylko aktorstwo, bo to jest wolność, przynależna

jedynie sztuce. Tylko dzięki temu jest niedosiężna wobec uwarunkowań i uwikłań życia. Przyjeżdża wprawdzie do brata, wraca do środowiska będącego zaprzeczeniem jej życia, by doświadczyć inności swego losu. Co więcej, pozwala Trigorinowi na związek z Niną, by potem związać się z nim ponownie, sprowadzając ich relację z jednej strony do niewiele znaczącego aspektu fizycznego, akcentując jednocześnie ich wspólnotę jako artystów, co dla Niny, konkurentki, nie jest jeszcze osiągalne.

Dlatego życie matki Trieplewa ponad realnością uwarunkowań, zależności i konfliktów, oznacza w potocznej codzienności tryumf konwensu, który wystarcza jej za rzeczywiste relacje z ludźmi, choćby nawet z najbliższymi. Dla Trieplewa, którego odrzuca Nina, jest to gwałtowny do trumny. Ten brak miłości nie jest tu przypadkiem jakiejś psychicznej anomalii u matki ani u Niny. Sytuuje to dramat Trieplewa na zupełnie innym poziomie. Można powiedzieć, że to miraż wolności wygrały u matki z powinnościami wobec syna.

Szczególnie przyciąga uwagę postać Maszy (Antonina Choroszy) z gamą środków aktorskich budujących charakterystyczność postaci aż po ich dystansujące działanie, podczas gdy jądro cierpiącego wnętrza cały czas prowadzone jest osobną linią, by sumować się w zastygającej bladej twarzy, jakby już ponad „tym” miejscem, ponad „tą” chwilą. A czasem widać, jak ona przywiera cała do chwili, kiedy obserwuje lekarza, jak podczytuje rękopis Trieplewa, którego kocha bez wza-

jemności. Czujemy, że jest to dla niej moment zbliżenia czy wręcz spotkania z nieobecnym. A kiedy usiłuje przełamać swą izolację i zwraca się do swej matki (Kazimiera Nogajówna), ta nie podejmuje kontaktu, bo sama jest pogrążona w cierpieniu nad swą odrzuconą przez lekarza miłością. Scejtystyczne widzenie świata każe lekarzowi (Aleksander Machalica) z rezerwą i zimno przyjmować wszelkie duchowe wyznania i admiracje, bo wie, że wszystko podlega bezlitosnej weryfikacji przez prawa, nad którymi człowiek nie panuje. Ale i w nim odnajdziemy skrywaną sympatię dla Trieplewa, bo dla niego działanie artysty do bunt przeciwko naturze, przeciwko temu, co musi wygrać.

W finale Trieplew już bez żadnych relacji, niepotrzebny matce ani Ninie, przycupnął za jakimś meblem nieporadny bardziej niż dziecko, jakby krył się przed światem ze wstydu. Bo miażdżące jest to miotanie się Niny w rozdarciu tuż obok, gdzie on jest: wolny jak ktoś, kogo tam wcale nie ma. Ale samobójczy strzał Trieplewa przychodzi jednak zza sceny i dzięki temu wydaje się, że będzie trwał wiecznie. U Czechowa prawda bowiem to coś znacznie więcej niż konkretna sytuacja – taka czy inna – w jakiej zawsze się znajdujemy. Prawda to przede wszystkim świadomość, która musi wytrwać, wychylić się w przestrzeń chwili. W tym kierunku reżyser to buduje: w nagłym zatrzymaniu postaci, jeszcze niedosłyszaniu, bezładzie pytań, ruchów i spojrzeń, jakby się nie było tam, gdzie się jest. Ale najtrudniejszą drogę przed sobą ma matka Trieplewa z wysokości swego

zawsze dotąd tryumfującego konwensu, niedosiężna w przestrzeni sztuki, matka o którą syn się upominał i wreszcie dosięgnął, już teraz nieodprarcie.

Andrzej Górny



PRZERWANA ROZMOWA

W marcu zmarł w Warszawie Krzysztof Kieślowski.

Był jednym z najwybitniejszych polskich reżyserów ostatnich lat. Przeszedł drogę od filmów dokumentalnych (m.in. „Z miasta Łodzi”, „Refren”, „Szpital”), przez kino moralnego niepokoju (m.in. „Amator”, „Przypadek”), aż po filmy fabularne. Stworzył własną wizję kina. Ogłosił powrót do wartości uniwersalnych. W latach 80. i 90. powstały głośne, wielokrotnie nagradzane filmy: „Dekalog” (1989), „Podwójne życie Weroniki” (1991), „Trzy kolory” (1993-94).

Zajmował we współczesnym kinie miejsce osobne: filozofa? poety? moralisty? Prawdopodobnie nie zgodziłby się na żadną z tych jakże nieprecyzyjnych etykietek. Chciał być postrzegany jako rzemieślnik, a nie artysta. Jako ktoś, kto wykonując swój zawód, przygląda się światu. Obserwuje jego przypadków, świadomych i nieświadomych wybo-

rów w życiu. Szuka sensu istnienia ukrytego w szczegółach codzienności. Wreszcie pyta o wiarę, niezwykle ostrożnie, zatrzymując się na progu sacrum. Zresztą jasno oddzielał wiarę od religii. Mówił: *Wiara jest wolnością, ponieważ oznacza możliwość wyboru, jest ciągłym wyborem. Religia natomiast tę możliwość zabiera. Mówi człowiekowi bardzo wyraźnie: będziesz żył tak i tak, robił to i to, tego i tego dnia znajdziesz się w kościele, tego i tego dnia nie będziesz jadł mięsa, wiara o niczego takiego nie mówi. W ogóle nie zajmuje się sferą powinności. Wiara jest twoim własnym stosunkiem, czy twoim własnym wyobrażeniem tego kogoś, kogo nazywamy Bogiem i który istnieje w każdym z nas. Bo inaczej sensu naszego życia nie dałoby się wytłumaczyć. Szukał sensu z prawdziwą determinacją, za każdym razem, w kolejnych filmach...*

Od chwili gdy przestały go zajmować problemy społeczne, skierował kamerę na pojedynczych ludzi, ich twarze, ich dusze. Porównywano go do chirurga. Powoli, precyzyjnie i skutecznie obnażał ludzkie wnętrze. Nie oceniał ani nie oskarżał, po prostu opisywał, zachowując dystans wobec swoich bohaterów, a nawet pozornie traktując ich z emocjonalnym chłodem. Był bardzo dobrze przyjmowany za granicą. Być może postawił trafną diagnozę na temat dylematów, jakie przeżywa Europa Zachodnia. Pokazał rozbite więzi międzyludzkie, wstydliwie ukrywane uczucia, wreszcie przerażającą samotność ludzi końca XX w. Zasugerował, że człowiek ma wewnętrzną busolę, która pozwala mu odróżniać

dobro od zła. Tą busolą jest gotowość kochania. Twierdził, że *miłość jest jedyną linią, po której możemy się poruszać, pod warunkiem że jest odwzajemniona*. Przekonywał nas o tym wprost w „Niebieskim”, podobne przesłanie powtarzał w „Czerwonym”.

Nie sposób oddać klimatu twórczości Krzysztofa Kieślowskiego w krótkim szkicu. Reżyser odżegnywał się w wywiadach od interpretacji. Sprowadzał swoje zadanie do postawienia pytań, np.: czym jest wolność? równość? braterstwo? Szukanie odpowiedzi pozostawiał widzom. Wiedział, że jest być może jedynym reżyserem, dla którego takie pytania są niezwykle ważne. Zadawał je nie tyle jako twórca, ile po prostu jako inny, poszukujący drogi człowiek. Do osiągnięć współczesnego kina odnosił się sceptycznie. W eseju o Bergmanie napisał m.in.: *Prawdę mówiąc, kiedy myślę o współczesnym kinie, coraz częściej mam przed oczyma obraz cmentarza. Groby, pochylonych nad nimi kilku starszych niepewnych mężczyzn o ostrożnych ruchach i obok autostrada pełna szybkich, doskonałych technicznie, ale podobnych do siebie jak dwie krople wody samochodów. Zastanawiam się, co trzydzieści lat temu różniło „Milczenie” Bergmana od innych filmów tego czasu i dlaczego tak wielu ludzi w tak wielu krajach świata chciało go obejrzeć. Ton.*

Wydaje się, że Kieślowski miał tę samą cechę, którą podziwiał u Bergmana. Jego filmy mają bardzo osobisty i niepowtarzalny ton. Ton rozmowy.

Anna Pietrzak

WARUNKI WAJDY

Wielki Tydzień

reżyseria – Andrzej Wajda
Polska, 1995

Władysław Pasikowski wie o współczesnej polskiej publiczności coś, czego ja nie wiem – powiedział w jednym z wywiadów Andrzej Wajda, komentując komercyjny sukces „Psów”. Jakkolwiek nie jestem zwolenniczką kina Pasikowskiego, uważam, że w tej lekko ironicznej wypowiedzi jest ziarno prawdy. Pasikowski niemal „zaprosjektował” swoich potencjalnych odbiorców. W końcu filmów nie kręci się tylko dla siebie i grupy swoich przyjaciół, jak kiedyś stwierdziła Agnieszka Holland. A. Wajda w swoich ostatnich posunięciach twórczych postanowił pójść pod prąd, pomijając zasadę zwracania się do widzów. W rezultacie nakręcił „Wielki Tydzień” – film bez adresu.

Zresztą jest to już trzeci – po „Korczaku”, filmie z kontrowersyjnym epilogiem, i „Pierścionku z orłem w koronie”, wyblakłej, pozbawionej żaru i w dodatku spóźnionej wizji powstania warszawskiego i jego następstw – film znacznie słabszy artystycznie w porównaniu z dokonaniem z czasów szkoły polskiej.

W swojej blisko 50-letniej twórczości A. Wajda udowodnił, że jest mistrzem filmowych adaptacji literatury, i to nawet takich pozycji, które wydawałyby się zupełnie nieprzekładalne (np. „Wesele” czy „Panny

z Wilka”). Jednak następna próba zmierzenia się z prozą Andrzejewskiego (pierwszą był, jak wiadomo, „Popiół i diament”) wypadła zaledwie poprawnie. Opowiadanie będące kanwą scenariusza to spisana na gorąco relacja z Wielkiego Tygodnia 1943, który pisarz przeżył w sąsiedztwie murów płonącego getta. Historia jest zupełnie prosta (młody architekt, Jan Malecki, spotyka na ulicy dawną znajomą, Irenę Lilien, Żydówkę, i próbuje jej udzielić schronienia...), zawiera jednak nie mały ładunek dramatyzmu (z każdym dniem wzrasta zagrożenie, atmosfera domu na Bielanych staje się coraz bardziej nieprzyjazna, wreszcie w Wielki Piątek następuje kulminacja nieszczęść...). Mimo to z niejasnych powodów tragedia rozgrywająca się na ekranie jest dziwnie daleka. Nad wszystkimi bohaterami ciąży fatum Historii. Żydzi są jej ofiarami pospołu z Polakami. Wśród Polaków: jedni chcą bronić przed śmiercią niewinnych ginących; innych, sparaliżowanych strachem o życie własne i swoich dzieci, nie stać na ten gest ludzkiej solidarności. Każda z tych postaw jest zrozumiała. Reżyser nie próbuje sądzić. Staje z boku. Obserwuje i opowiada. Trudno mi określić, na czym polega to pęknięcie w narracji, które powoduje, że widzowie patrzą na wszystko chłodnym wzrokiem. Nawet obraz Ireny, dojrzalszej, świadomej swego pochodzenia i kierującej kroki w kierunku getta, nie porusza aż tak, jak byśmy się tego mogli spodziewać. Nie ma w tym winy aktorów (Beata Fudalej jako Irena, Wojciech Malajkat w roli Maleckiego i Małgorzata

Warzecha jako jego żona są bardzo przekonujący) ani uchybień ze strony operatora (kontrast między szarymi, zasnutymi dymami getta ulicami warszawskimi a wiosenną, pełną życia podmiejską willą jest doskonale widoczny), a jednak film nie zapisuje się w pamięci w jakiś szczególny sposób. Może ten fenomen można uzasadnić tym, że inni ludzie siedzą dzisiaj na widowni?

Sam reżyser, mimo otrzymanego niedawno Srebrnego Niedźwiedzia na festiwalu w Berlinie i obchodzonych uroczystości w Krakowie 70. urodzin, czuje, że potrafi nawiązać kontakt z coraz mniejszą grupką kinomanów. Nie ukrywa zresztą pobrzmiwających tu i ówdzie nut goryczy. Andrzej Wajda w rozmowie ze Zdzisławem Pietrasikiem na łamach „Polityki” (nr 10, 9 III 1996) mówi otwarcie: *Dla mnie stan wojenny był najgorszym okresem w moim życiu, i nie dlatego, że spotkały mnie szczególne przykrości, ale właśnie kiedy miałem najwięcej siły, energii, wiary w kino i w siebie, w rolę, jaką mogę odegrać, postarano się tak skutecznie, żeby wszystko zaprzepaścić i zmarnować. Kiedy przyszedł rok 1989, zrozumiałem, że cały mój skarb, moje projekty, które gromadziłem przez lata, których na ogół z powodów cenzuralnych nie mogłem zrealizować, że to wszystko nikogo już nie obchodzi. Choć mało się dzisiaj o tym mówi, ale w stanie wojennym z całą świadomością tak kształtowano repertuar kin, żeby wypędzić z nich polską inteligencję. To filmy kung-fu wygończyły ją z kin definitywnie, a cały mój majątek można już było tylko zamknąć w jakiejś szafie. Tak, chciałbym*

odzyskać publiczność, która teraz chodzi do kina, ale na moich warunkach.

Czy pozyskanie nowej, młodej publiczności dla filmów Wajdy jest możliwe? Nie wiem, być może rozstrzygnie o tym następny, tym razem współczesny film – „Panna Nikt”.

Anna Pietrzak

książki

GDY SIĘ RODZIŁO IMPERIUM

Kazimierz Dziewanowski
*Brzemie
białego człowieka
Jak zbudowano
Imperium Brytyjskie*

Oficyna Wyd. Rytm,
Warszawa 1995, ss. 600

Imperium Brytyjskie – jeszcze do niedawna Anglia ze swoimi wszystkimi koloniami. Stosunkowo małe państwo na mapie świata, panujące wszechwładnie na wszystkich morzach i lądach naszego globu to jeden z polityczno-ekonomicznych fenomenów historii. Tej historii, którą wyznaczają na równi dokonania całych pokoleń, jak i wielkich indywidualności. Dziś wiadomo, że do powstania Imperium Brytyjskie-

go, jego krótkiego, acz znaczącego okresu świetności z końca XIX w., przyczyniły się liczne pokolenia ambitnych anonimowych straceńców, ryzykantów, poszukiwaczy przygód i bogactw, ludzi niejednokrotnie wyjętych spod prawa, oraz wielkie indywidualności, które potrafiły dowodzić tymi straceńcami, godzić ambicje i interesy własne z dobrem Korony Brytyjskiej.

Poświęcono im niejedną książkę, niejedno dzieło. Tyle że autorzy tych książek zastanawiali się najczęściej nad samym zjawiskiem i w zależności od tego, kto pisał, ludzie ci byli przedstawiani bądź jako łupieżcy, bezwzględni okrutnicy pozbawieni jakichkolwiek zasad moralnych, działający nie dla dobra ojczyzny, ale dla osobistych, czysto materialnych korzyści, bądź jako jedyni w swoim rodzaju bohaterowie, którym należy się wieczna chwała i pamięć. Jedno jest pewne: wszyscy oni na trwałe wpisali się w dzieje nie tylko Anglii, ale i powszechne.

W polskiej literaturze historycznej o dziejach Imperium Brytyjskiego napisano sporo, nigdy jednak nie ujmując tematu całościowo. Dlatego czytelnik był skazany na przekłady, głównie prac historyków angielskich, którzy mimo obiektywizmu w przedstawianiu faktów, dość stronniczo je interpretowali z pozycji racji interesów brytyjskich. Długo trzeba było czekać na krytyczną ocenę dokonań i zasług oraz istoty historii kolonializmu. Wielki męt zasług białego człowieka zdominował krytyczne widzenie, podporządkował całkowicie sposób europejskiego myślenia. Dopiero upadek

wielkich nowożytnych imperiów kolonialnych spod znaku W. Brytanii, Francji, Hiszpanii, Portugalii i Holandii, uzmysłowił, że dominacja cywilizacyjno-kulturowa Europy w koloniach była pozorna. Ale może właśnie dlatego warto prześledzić istotę samego kolonializmu, jego aspekty historiozoficzne w dziejach świata nowożytnego. Tej też problematyce jest poświęcona książka K. Dziewanowskiego.

Kazimierz Dziewanowski z wykształcenia jest prawnikiem, z zawodu dziennikarzem, z powołania reporterem i publicystą politycznym. Uprawianie rzetelnej publicystyki politycznej zawsze zbliża ku historiozofii, bowiem bez znajomości i zrozumienia historii trudno jest interpretować współczesność. Dziewanowski jako reporter, najczęściej w charakterze korespondenta prasowego, zwiedził niemal cały świat. Głośne były tomy jego reportaży: „Mahomet i pułkownicy. Reportaż ze skrzyżowania wszystkich dróg świata”, „Skorpion w namiocie biurowym”, „Archanioły i szakale. Reportaż sprzed potopu”, „Mój kolega czarownik”, „Kairskie ABC”, „Księga zdziwień”, „Złoto piasków”, „Biblia i karabin”. Pisane latami dwutomowe „Brzemie białego człowieka” miało się stać ukoronowaniem wcześniejszego reporterskiego i publicystycznego pisarstwa. Tyle że czas, w którym się ukazała książka (t. I – 1981, t. II – 1989), nie sprzyjał obiektywnie krytycznej ocenie prasowej.

„Brzemie białego człowieka” swoją trwałością zawdzięcza umiejętności Dziewanowskiego łączenia wiedzy historycznej z esejistyczną

formą narracji i historiozoficznym, zdystansowanym, a tym samym zobiektywizowanym widzeniem przedstawianych zdarzeń i ludzi je kreujących. Dziewanowski bowiem postrzega historię jako ciąg pozornie tylko przypadkowych zdarzeń, które dopiero z perspektywy czasu nabierają waloru konsekwencji następujących po sobie przyczyn i skutków. Przy czym za każdym wydarzeniem kryje się konkretny człowiek, co nie oznacza, że musi to być ktoś, kogo znamy z imienia i nazwiska.

Dziewanowski ma świadomość, że historię tworzą na równi indywidualności i ludzka zbiorowość. To właśnie zbiorowość jest anonimowa i jako tako najczęściej realizuje zamysły indywidualności. Przyjmując to za punkt wyjścia swojej esejistycznej relacji o narodzinach Imperium Brytyjskiego, przywołuje dziesiątki konkretnych postaci, których poczynania i dokonania zadecydowały o kolonialnym charakterze Korony. Ale zadecydowały również o późniejszym, obowiązującym zresztą do dziś, postrzeganiu Anglików w koloniach. We wstępie do książki autor tak to ujmuje: *W literaturze istnieją dwa sprzeczne obrazy Anglików w koloniach. Jeden uformowany przez Kiplinga i Lawrence'a, do pewnego stopnia również przez Maurois i plejadę mniej znanych autorów, a w Polsce głównie przez Henryka Sienkiewicza. Zgodnie z tym obrazem małomówny i odważny, wyniosły, lecz sprawiedliwy Anglik w hełmie tropikalnym docierał wśród niebываłych trudów do „jądra ciemności”, jak to pięknie nazwał Conrad, niósł tam angielską*

naukę o równości obywateli wobec prawa, o tym, że nie należy palić wódw ani wydawać za mąż jedenaścieletnich dziewcząt, że nie należy wbijać ludzi na pal ani sprzedawać ich w niewolę; niósł oświatę, medycynę, kolej żelazną i sprawiedliwą karę za dowiedzione przestępstwa.

Według drugiego obrazu angielskie panowanie w koloniach było nieprzerwanym pasmem oszustw, matactw, podstępów i okrucieństw; kanonierek, karabinów maszynowych i samolotów stosowanych przeciwko uzbrojonym w dziły lub strzelby tubylcom; a przede wszystkim były to dzieje monopoli handlowych, ucisku podatkowego, obracania w ruinę miejscowego rzemiosła dla dobra angielskiego przemysłu; ponadto: narzucania siłą krzywdzących traktatów, wymuszania nadzwyczajnych przywilejów dla angielskich kupców i przemysłowców, uniemożliwianie awansu społeczeństwom podbitym i wywodzącym się z nich jednostkom uzdolnionym, traktowania tych społeczeństw z pogardą i wyższością, co miało być uzasadnione misją powierzoną Anglii przez Boga.

Celowo przytoczyłem ten nazbyt długi fragment książki, gdyż stanowi on swoiste motto do wywodów historycznych i historiozoficznych Dziewanowskiego. Te dwie bowiem pozornie przeciwstawne opinie w rzeczywistości były równoprawne. Stanowiły obowiązującą przez stulecia, od chwili pierwszego podboju kolonialnego na kontynencie amerykańskim, zasadę rządzenia – przysłowiowego kija i marchewki. Jak słusznie zauważa autor, Anglicy, opóźnieni w podbojach kolonialnych

w stosunku do Hiszpanii, Portugalii, Francji i Holandii, starali się unikać błędów swoich kolonialnych przeciwników. Równocześnie przez cały czas kolonialnych podbojów mieli sytuację o tyle utrudnioną, że poza Australią i Nową Zelandią wszędzie natrafiali na tereny już skolonizowane przez wspomniane potęgi europejskie. Walkę o nowe ziemie musieli staczać równocześnie z zastanymi już kolonizatorami europejskimi i z tubylcami. Ale to właśnie powodowało stosowanie tak różnorodnej taktyki zdobywania i anektowania zajętych terenów.

Dziewanowski jest pełen podziwu nie dla samego kolonializmu w wydaniu brytyjskim, ale dla ludzi, którzy przyczynili się do utworzenia imperium. Z rozmachem eseisty kreśli portrety wielkich zdobywców, którzy na równi odwagą, bezwzględnością i okrucieństwem, ale i inteligencją, zdobywali ogromne obszary Afryki, Azji i Ameryki. W imieniu króla, któremu zresztą nie zawsze byli posłuszni, ogłaszali je częścią Korony Brytyjskiej. Czerpali z tego niemałe korzyści dla siebie, ale nie zapominali też o korzyściach należnych Koronie. Wprowadzając wszędzie obyczaje i prawodawstwo brytyjskie, w przeciwieństwie do innych państw kolonialnych, potrafili do końca zachować to, co określa się mianem *splendid isolations*. Ale może dzięki temu umiejętnemu zachowaniu dystansu wobec tubylców, traktowaniu podbitych ziem nie jako nowych ojczyzn, a jedynie czasowego miejsca zamieszkania pozwalającego na nie zawsze szybkie wzbogacanie się, to właśnie Anglicy najskuteczniej narzucili na

trwałe swój język i obyczaje. To właśnie Anglikom udało się w dziejach Europy powtórzyć historię *pax Romana*, zamieniając ją z końcem XIX w. na *pax Britannica*.

Paul Johnson w „Historii Anglików” potwierdza wywody Dziewanowskiego dotyczące fenomenu skuteczności brytyjskiego kolonializmu: *Imperium Brytyjskie miało charakter kulturowy, a nie militarny*. Nie odnosiło się to oczywiście do wszystkich ziem zajmowanych przez angielskich kolonialistów. Nie odnosiło się to również do osobistych ambicji samych zdobywców. Jakże często bowiem właśnie poczynania militarne decydowały o trwałości obecności kolonialnej.

Dziewanowski swoją opowieść o budowaniu Imperium Brytyjskiego rozpoczyna od 1583 r., od wyprawy w nieznanie przez Atlantyk sir Humphreya Gilberta, a kończy na wydarzeniach z ostatnich lat, kiedy to definitywnie przestała istnieć Anglia kolonialna. Przestała istnieć, choć zachowała wspaniały tytuł Wielkiej Brytanii. W sumie autor ukazuje pełne trzy stulecia dziejów angielskiego kolonializmu, jego blaski i cienie, sukcesy i klęski. Stawia też liczne znaki zapytania i stara się na nie odpowiedzieć. Ma bowiem świadomość, że współczesny czytelnik nie zadowolony będzie jedynie samymi faktami i barwnymi biografiami bohaterów. W końcu XX w. przez pryzmat własnych doświadczeń szukamy odpowiedzi na jedno z zasadniczych pytań: Czy podboje, zniewalanie innych narodów przynosi więcej korzyści, czy strat? A może bilansowanie jest w ogóle zbędne, bo prowadzi doni-

ką? Dziewanowski odwołuje się do wypowiedzi znanego współczesnego historyka brytyjskiego, A.J.P. Taylora: *Można bez końca dyskutować, czy posiadanie imperium przyniosło kiedykolwiek korzyści naszej wspólnocie narodowej. Taka dyskusja jest bezcelowa. Imperium Brytyjskie było rządzone dla korzyści tych, którzy nim administrowali, którzy go bronili i którzy się na nim bogacili. Pozostaje jednak kwestia podstawowa: czy imperium przyniosło korzyść ludom poddanym? Nie ma na to prostej odpowiedzi.*

Tadeusz J. Żółciński

POLACY I LITWINI

Maria Wardzyńska
*Sytuacja ludności
polskiej
w Generalnym
Komisariacie Litwy
czerwiec 1941 –
lipiec 1944*

Główna Komisja
Badania Zbrodni
Przeciwko Narodowi Polskiemu
– Instytut Pamięci Narodowej
Warszawa 1993, ss. 291

Ziemia wileńska, jak żadna z części II Rzeczypospolitej, przechodziła w latach II wojny światowej zmienne koleje losu. Począwszy od września 1939 r. znajdowała się

kolejno pod okupacją sowiecką, litewską, sowiecką, niemiecką i ponownie sowiecką. Oprócz Berlina pretensje terytorialne do tego obszaru wysuwała Warszawa oraz Kowno i Moskwa. W tej skomplikowanej sytuacji musiało dochodzić do różnorodnych konfliktów.

Książka jest próbą odtworzenia wykonywania polityki okupacyjnej w utworzonym przez Niemców Generalnym Komisariacie Litwy. Choć autorka swoją uwagę skupia na położeniu ludności polskiej, nie pomija jednak zagadnienia eksterminacji wileńskich Żydów, skutków działalności partyzantki sowieckiej. Podkreśla zwłaszcza udział znaczącej części Litwinów w okupacyjnych rządach (przede wszystkim w lokalnej administracji, policji). Stwierdza, iż: *Był on tak znaczny, że ludność polska bardzo często miała wrażenie, że sprawcami wszystkich nieszczęść nie są Niemcy lecz Litwini.* Dodajmy, że również dowództwo polskiej konspiracji, tak w Warszawie jak i w Wilnie, zgodnie określało ówczesną sytuację jako okupację niemiecko-litewską. Utrwalaniu i pogłębianiu takiej oceny sprzyjało wrogie względem Polaków ustosunkowanie Litwinów angażujących się we współpracę z Niemcami. Wardzyńska zaznaczyła, iż *administracja litewska wykorzystywała okupację niemiecką do depolonizacji Wileńszczyzny.* Często stosowaną metodą walki z Polakami było denuncjowanie ich przed władzami niemieckimi za rzekome sympatie komunistyczne. Administracja litewska wykorzystywała do szykanowania ludności polskiej niemieckie zarządzenie o rekrutacji na roboty do Rzeszy

bądź do pracy w pomocniczej służbie wojskowej w taborach na zapleczu frontu. Autorka za historykiem litewskim powtarza, iż z polskiego Wilna wywieziono na roboty ponad 12 tys. osób, podczas gdy w tym samym czasie z litewskiego Kowna zaledwie 210 osób. Do osłabienia elementu polskiego przyczynił się również niemiecki plan kolonizacji Litwy, gdyż wysiedlani przez Niemców Litwini zajmowali następnie polskie gospodarstwa na Wileńszczyźnie. Szykany i represje ze strony Niemców wspomaganych przez część Litwinów (zwłaszcza policję) dotknęły również polskie duchowieństwo. W marcu 1942 r. w klasztorze w Mariampolu został internowany abp Romuald Jałbrzykowski, zostali również aresztowani wileńscy zakonnicy, profesorowie seminarium duchownego.

Prześladowania sprawiły, iż w społeczności polskiej umacniała się niechęć czy wręcz wrogość wobec Litwinów. Gdy w 1943 r. oddziały partyzanckie AK rozpoczęły zbrojną walkę, ich przeciwnikiem w równej mierze stały się władze i wojsko niemieckie jak i administracja i policja litewska, a od wiosny 1944 r. Litewski Korpus Posiłkowy gen. Plechavičiusa. W walkach z formacjami litewskimi oddziały polskie odniosły wiele lokalnych sukcesów.

Wydarzenia, które szczególnie wryły się w pamięć wileńskich Polaków, przypomniane przez Wardzyńską, to wymordowanie przez policję litewską w maju 1942 r. w okolicy Święcian i Łyntup ponad 400 osób (według strony polskiej od 800 do 1200), aresztowanie w nocy

z 16 na 17 IX 1943 r. w Wilnie około 100 osób spośród polskiej inteligencji, z których 10 (w tym profesorowie USB) zostało pośpiesznie rozstrzelanych przez policję litewską. 20 VI 1944 r. oddział litewskiej policji w odwecie za śmierć 4 policjantów w starciu z 5. brygadą AK „Łupaszk” rozstrzelał w Glinciszkach 38 Polaków (w tym kobiety, dzieci, starców). W odwecie za Glinciszki oddział „Łupaszk” przeprowadził rajd pacyfikacyjny na Litwę. W Dubinikach 5. brygada AK zastrzeliła 27 Litwinów.

Mimo represji, które dotknęły oba narody, i prób rozmów nie doszło do współdziałania polsko-litewskiego. Nie wygasły też dawne i niedawne animozje. Ich świadectwem są choćby wysuwane wspólnie na Litwie pod adresem AK oskarżenia o zbrodniczą działalność.

Wardzyńska uzupełniła swoje opracowanie o obszerne fragmenty 98 dokumentów. Przeważnie są to raporty Delegatury Rządu R.P. na Kraj i meldunki policji niemieckiej. Oprócz wartości informacyjnej sposób ujmowania wydarzeń, a zwłaszcza stylistyka publikowanych dokumentów wpływają na większą wyrazistość obrazu okupacji na Wileńszczyźnie.

Krzysztof Tarka

ODBUDOWAĆ PRZYMIERZE

Leonardo Boff
*Ecologia,
mondialità,
mistica*

Assisi 1993

Na wstępie warto powiedzieć kilka słów o samym autorze. Urodził się w 1938 r. w Brazylii. Jest jednym z głównych przedstawicieli tzw. teologii wyzwolenia. Opublikował wiele książek z zakresu teologii. Obecnie jest profesorem etyki i filozofii na uniwersytecie w Rio de Janeiro.

Należy zaznaczyć, że Boff, chociaż próbuje w swej książce nakreślić uniwersalną wizję ekologii, to jego punkt widzenia jest uwarunkowany specyficzną sytuacją krajów latynoamerykańskich.

Punkt wyjścia Boffa nierzadko determinuje analizowane przez niego zagadnienia. Opowiada się on generalnie za holistyczną wizją ekologii. Jest to wizja integracyjna, ponieważ uwzględnia nie tylko osiągnięcia nauki, techniki, lecz również społeczeństwo, różnorodność kultur, złożoność człowieka, oraz odwołuje się do duchowości i mistyki, które stanowią istotny aspekt rzeczywistości. Co więcej, nadają jej głębię i pozwalają we właściwy sposób odnosić się do rzeczywistości, w tym do zagadnienia ekologii. Ekologię zaś Boff pojmuje jako *naukę i sztukę wzajemnych relacji* (s. 19) pomiędzy wszystkimi bytami.

Samo stwierdzenie istniejącego kryzysu ekologii nie jest nowe. Nowością zaś niewątpliwie są prze-

prowadzone przez Boffa analizy. Główna teza, wokół której koncentrują się jego przemyślenia, brzmi następująco: kryzys ekologii jest związany z modelem współczesnego społeczeństwa, zaś *niesprawiedliwość społeczna niesie ze sobą niesprawiedliwość ekologiczną* (s. 22). Największym problemem środowiska na skalę światową dzisiaj jest ubóstwo. Dlatego Boff próbuje dać wizję, która obejmuje ludzi najbardziej zagrożonych w swoim istnieniu. W związku z tym dokonuje krytyki obecnego modelu społeczeństwa związanego z pewnymi – jak to nazywa – *przesądami*, które wpływają na kształtowanie błędnej świadomości ekologicznej.

Jednym z zarzutów stawianych współczesnemu społeczeństwu jest koncentracja wyłącznie na wymiarze ekonomicznym, a co za tym idzie na nieograniczonym rozwoju. Jest to model dominacji, która sprawia, że tak człowiek i natura są postrzegani przez pryzmat tworzywa i przydatności produkcyjnej. Skutkiem tego jest grzech społeczny (załamanie relacji społecznych) i grzech ekologiczny (załamanie relacji człowieka ze środowiskiem). Z modelem tym wiąże się także sztuczne prowokowanie pozornych potrzeb człowieka, co jest przyczyną chaosu ekologicznego.

Boff postuluje nie tylko wprowadzenie edukacji ekologicznej, lecz także i przede wszystkim wprowadzenie pewnych zasad. Jedną z nich jest solidarność, której istota leży w podkreślaniu wspólnoty kosmicznej, w której wszystko istnieje w relacji do czegoś i jest wzajemnie ze sobą powiązane: *...wszystko istnieje w częściach, a części we wszystkim*

(s. 18), co w perspektywie wiary odsyła do Boga, od którego wszystko pochodzi i do Niego powraca. Doskonałym przykładem i równocześnie wzorem tej wspólnoty pozostaje Trójca Święta, która jest wieczną relacją i przenikaniem się trzech osób Boskich, przy zachowaniu jedności (natury), jak i odrębności (osób). Ponadto zasada solidarności pokazuje, że wszyscy bez wyjątku mają prawo do wszelkich dóbr oraz godnego życia. Zakłada ona ekonomię wystarczalności, która – w przeciwieństwie do ekonomii rozwoju za wszelką cenę i rozwoju bez granic – uwrażliwia na elementarne potrzeby najuboższych. W końcu Boff postuluje stworzenie nowego porządku etycznego. Jego głównym celem jest odbudowanie zburzonego przymierza nie tylko pomiędzy człowiekiem a naturą, lecz także pomiędzy ludźmi i narodami. Idzie więc o budzenie i wyrabianie postawy odpowiedzialności w człowieku, na mocy której z jednej strony człowiek ma się stawać na nowo, tak jak to było w pierwotnym zamiarze Boga, aniołem troszczącym się i zarządzającym światem w sposób racjonalny, rezygnując z postawy dominacji nad światem i drugim człowiekiem. Z drugiej zaś strony nowy porządek etyczny, powinien uwzględniać nie tylko ludzi dzisiaj żyjących, lecz także przyszłe pokolenia.

Boff rozróżnia ekologię zewnętrzną i wewnętrzną. Jego zdaniem to, że człowiek i świat są „chorzy”, że w świecie panuje przemoc i agresja w stosunku do środowiska i człowieka, ma korzenie w samym człowieku. Stąd rodzi się potrzeba, aby obok ekonomii i techniki zwracać

uwagę na duchowość oraz związaną z nią postawę mistyczną. Przez duchowość Boff rozumie *postawę, która w centrum stawia życie, broni go i promuje je oraz występuje przeciw wszelkim mechanizmom niszczącym je i prowadzącym do śmierci* (s. 46). Ponadto pozwala ona człowiekowi dojrzeć inny aspekt rzeczywistości: jej wielopłaszczyznowość, by odnieść ją do Ostatecznej Instancji nazywanej przez religię Bogiem. Ta Ostateczna Instancja jest widziana jako podstawa unifikująca wszystko, nadająca całości głębszy sens, a jednocześnie ucząca solidarności, uczestnictwa, szacunku do wszystkiego, co żyje, i patrzenia na otaczający świat przez pryzmat serca, a nie tylko użyteczności. Innymi słowy duchowość w sensie ogólnym pozwala nie tylko odkryć Podstawę całej rzeczywistości, lecz także jej sakralność, uczy zachwyty, czyli prowadzi do mistyki rozumianej w sensie ogólnym. W tym świetle wszystko, co istnieje, jest sakramentem Boga i prowadzi do spotkania z Nim. Dlatego autor zachęca teologów do pogłębienia refleksji na temat stworzenia, wcielenia i odkupienia, aby pokazać, że objawianie się Boga w historii, a także proces stwarzania trwają nadal. Ponadto Boff stwierdza, że chrześcijaństwo może wnieść, gdy idzie o ekologię, uwrażliwienie na zamieszkanie wszystkiego przez Ducha Stworzyciela. Ducha, który stale odnawia całą strukturę kosmosu, który *z kosmosu czyni swoją świątynię, miejsce swojej działalności i objawienia* (s. 59). Taka wizja, w której w Duchu wszystko tworzy całość, tzn. w której Bóg jest we wszyst-

kim, lecz nie wszystko jest Bogiem, pomogłaby do powstania nowej świadomości, a wraz z nią duchowości ekologicznej, integralnej, zdolnej do zjednoczenia nieba i ziemi. W wizji Boffa ważne jest przewyższenie antropocentryzmu stawiającego człowieka w centrum świata na rzecz podkreślenia, że stanowi on część natury, jest z nią powiązany i za nią odpowiedzialny, stając się jej kustoszem, a nie panem. Takiej wizji odpowiadałoby najlepiej to, co Boff nazywa demokracją ekologiczno-społeczną, która winna się opierać na następujących zasadach: uczestnictwa (na wszystkich możliwych poziomach), solidarności (także na poziomie międzynarodowym), równości społecznej, uznaniu i promocji różnic (zarówno jednostek, jak i kultur), jedności (jako otwarcia się na wszystkie wymiary rzeczywistości). Dzięki realizacji takiej wizji człowiek *pojednany z sobą samym (ekologia umysłu) może współżyć z podobnymi do siebie (ekologia społeczna), a także z pozostałymi bytami (ekologia środowiska)* (s. 99). Tak więc, zdaniem Boffa, obok sprawiedliwości ekologicznej (szacunek wobec wszystkiego, co istnieje) musi zawsze istnieć sprawiedliwość społeczną (szacunek do ludzi). Oba wymiary warunkują się wzajemnie i są komplementarne.

W analizowanej książce Boffa obok wyżej wymienionych prób rzucenia nowego światła na zagadnienie ekologii, występują inne próby, które mogą budzić wątpliwości i pytania. Wystarczy wspomnieć sposób postrzegania natury, która zdaniem Boffa pozostaje

w stanie stawania się (s. 90). Podważa on też niezmiennność prawa natury, uważając, że jest ono *bardziej dłużnikiem archaicznej kosmologii przedmodernistycznej niż uważnej refleksji na temat planu Boga* (s. 90). Podstawa zaś etyczna w jego rozumieniu *nie opiera się na roszczeniu o niezmienności prawa naturalnego, lecz na nadziei królestwa sprawiedliwości, integralności stworzenia i pokoju, zapowiadanych przez Jezusa* (s. 91). W stwierdzeniach tego typu autor zamazuje granicę i różnicę pomiędzy porządkiem ontologicznym i porządkiem moralnym. Tym samym nie jest jasne, czy Boff, mówiąc o naturze, ma na myśli przyrodę, czy też jej prawa. Natomiast gdy idzie o człowieka, czy mówi o naturze w sensie ontycznym, tzn. konstytuującym go, czy w sensie etycznym, tzn. czym może i powinien stawać się. Dalej, choć może wyda się to zaskakujące dla czytelnika, Boff broni socjalizmu, mówiąc, że jako przeciwieństwo kapitalizmu zawsze pozostanie on *niejako snem i marzeniem ludów uciskanych, że z perspektywy nędzy będzie zawsze widziany jako droga prowadząca do wyzwolenia i relacji braterskich* (s. 115). Można by podawać inne tego typu przykłady, lecz wystarczy stwierdzić, że po przeczytaniu tej książki, nie pomniejszając w niczym jej wkładu na rzecz ekologii, odnosi się wrażenie, że tak kapitalizm (który postrzegany jest przez niego jako kara dla ludzkości, s. 116), jak i instytucja Kościoła rzymskokatolickiego ponoszą odpowiedzialność za wszelkie nieszczęścia ludzkości. Obie struktury, jego zdaniem, wydają się nierefor-

mowlane i bronią za wszelką cenę swych pozycji. Co więcej, występują przeciw wolności człowieka i roszczą sobie prawo do monopolu na prawdę (por. s. 88-93; 135-147). Jest to, niestety, główna obsesja Boffa, z której nie potrafi się wyzwolić i przez którą spogląda na rzeczywistość.

Dariusz Gardocki SJ

NIESZPORY BOLIWIJSKIE

Piotr Nawrot SVD
*Música de vísperas
 en las reducciones
 de Chiquitos –
 Bolivia
 (1691-1767)
 Obras de Domenico
 Zipoli
 y maestros jesuitas
 e indígenas anónimos*

La Paz 1994,
 ss. XXXII + 335

Redukcje jezuickie w Ameryce Południowej cechowała m.in. wysoka kultura muzyczna. Ukazał to R. Joffé w filmie „Misja”. Wspomniała muzyka Ennio Morricone napisana do tego filmu jest stylizacją barokowej muzyki z redukcji paragwajskich. Piotr Nawrot, werbista, misjonarz z Paragwaju i Boliwii, daje nam do ręki fragment autentycznej ówczesnej muzyki. Ukazuje małą, ale także znaczącą część

z bogatej tradycji muzycznej jezuitów, pozostawionej w tym konkretnym przypadku wśród Indian Chiquitos, w obecnej Boliwii.

Piotr Nawrot, ur. w 1955 r. w Poznaniu, śpiewał w Poznańskim Chórze Chłopięcym Jerzego Kurczewskiego. Po ukończeniu średniej szkoły muzycznej w 1974 r. wstąpił do Zgromadzenia Misjonarzy Werbistów. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Misyjnym Seminarium Duchownym Księża Werbistów w Pieniężnie, uzyskując równocześnie jako ekstern stopień magistra teologii na KUL w 1981 r. W tym samym roku otrzymał święcenia kapłańskie, po których został skierowany do pracy misyjnej w Paragwaju. Jako misjonarz pracował w Santa Maria i Encarnación, dawnych redukcjach paragwajskich. Nauczał liturgiki i muzyki w nowicjacie Księża Werbistów w Mboi-Caem oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Itapua, a muzyki i psychologii w Wyższej Szkole Parafialnej im. św. Piusa X w Encarnación. W 1985 r. został skierowany na wyższe studia muzykologiczne do Waszyngtonu, gdzie studiował w Georgetown University oraz w Catholic University of America. W 1988 r. ukończył pierwszy etap studiów, uzyskując tytuł magistra muzyki liturgicznej oraz stypendium Paul Hanly Ferfeya, które pozwoliło mu podjąć studia doktoranckie. Doktorat z muzyki uzyskał w 1993 r. na podstawie prezentacji „Música de vísperas en las reducciones de Chiquitos – Bolivia”. Od 1994 r. pracuje w La Paz jako dyrektor chóru katedralnego Naszej Pani, jako profesor liturgiki w Seminarium św. Hieronima i jako dyrek-

tor muzykologii Narodowego Konserwatorium oraz Oddziału Muzycznego Narodowego Sekretariatu Kultury.

Prezentowane w pracy P. Nawrota „Nieszpory Boliwijskie” zostały odtworzone z zapomnianych manuskryptów z tzw. Kolekcji Concepción, pochodzących z kościołów misyjnych San Ana i San Rafael. Na kolekcję tę składają się księgi z nutami zarówno dla śpiewaków, jak i instrumentalistów, opracowane w skórze, z napisami sygnalizującymi, dla kogo były przeznaczone. Nieszpory pochodzą z tekstów wspólnych o świętych mężczyznach nie będących biskupami. Po wezwaniu „Deus in adiutorium meum intende” następuje 5 psalmów: „Dixit Dominus”, „Beatus Vir”, „Confitebor tibi Domine”, „Laudate pueri” i „Laudate Dominum”. Każdy z psalmów jest poprzedzony polifoniczną antyfoną. Antyfony te („Domine, quinque talenta”, „Euge serve bone”, „Fidelis servus”, „Beatus ille servus”, „Serve bone”) i hymn „Iste confessor” wskazują, że mogły to być nieszpory ku czci św. Ignacego Loyoli. „Salve Regina” zamyka nieszpory. Porządek nieszporów został odwzorowany na podstawie ówczesnych „Vesperale” I i II znajdujących się w tejże kolekcji.

W apendyksie autor umieścił ponadto odkryte przez siebie następujące transkrypcje: a) „Dixit Dominus”, „Nisi Dominus”, „Laudate Dominum” b) „Ave maris stella”, „Jesu corona virginum”, „Creator alme siderum”, c) „Exaltate Regem regum”, „Ascendit Deus in jubilatione”, d) „Regina caeli”, e) „Exsurgens Joseph” – z uroczystości św. Józefa.

W nieszporach odpowiednie elementy zostały dobrane ze względu na podobieństwo stylu i z myślą o ich wykonaniu. Mają one również ukazać osiągnięcia redukcji jezuickich w dziedzinie muzyki liturgicznej. Muzyka ta, podobnie jak ówczesne malarstwo, rzeźba i architektura, nie była sztuką dla sztuki, ale miała być manifestacją Źródła, z którego pochodzi wszelkie piękno, oraz służyć rozwojowi duchowemu nawróconych Indian.

Nieszpory te nie wyczerpują zasobów Kolekcji Concepción (Nawrot ponadto odtworzył, opublikował i wykonał z tej kolekcji „Misa Mo 1 Sabado” oraz „Missa Solemnis” anonimowych kompozytorów; obecnie pracuje nad rekonstrukcją muzyki okresu Bożego Narodzenia). Chociaż demonstruje ona zasadniczo europejską muzykę średniowiecza, renesansu, baroku i wczesnej klasyki i zarówno kompozytorzy, jak i twórcy instrumentów pochodzili ze starego kontynentu, to jednak w niczym to nie pomniejsza roli miejscowych Indian. Muzyka ta była inspirowana przez nich, co więcej, wiele anonimowych dziś utworów napisali właśnie oni. Oni również byli wytwórcami instrumentów (w tym oryginalnie własnych) i wykonawcami skomponowanych (częściowo) przez nich i dla nich dzieł muzycznych. Próżno byłoby w kolekcji szukać dzieł na miarę F. Haendla. Nie o to przecież chodziło. Muzyka miała służyć uświetnieniu liturgii, otwarciu serc i skierowaniu ich ku Bogu.

W 1691 r. o. José de Arce zbudował San Ignacio, pierwszą redukcję wśród Indian Chiquitos. Do momentu wypędzenia jezuitów z Ame-

ryki Południowej (1767) powstało jeszcze 9 takich redukcji. Omawiane tutaj manuskrypty znaleziono w dwóch spośród dziesięciu redukcji, mianowicie we wspomnianych kościołach misyjnych San Ana i San Rafael. Od 1970 r. przechowywane są w Concepción, byłej redukcji zbudowanej przez o. Martina Schmidę w latach 1753-56. Kolekcja Concepción jest największym zbiorem dzieł muzycznych jezuitów z omawianego okresu nie tylko w Ameryce Południowej, ale również w Azji. Znajduje się w niej ponad 5000 utworów. Manuskrypty zachowały się w różnym stanie. Kopiowane w czasach jezuickich są dokładniejsze i bardziej czytelne, natomiast pochodzące z okresu po wypędzeniu jezuitów świadczą o tym, że kopiści mieli już duże trudności z wiernym przepisaniem tekstu, a tym bardziej nut. P. Nawrot musiał się posłużyć wieloma równoległymi kopiami, by odtworzyć najwierniej zarówno muzykę, jak i tekst.

Większość zbioru zachowanego w Kolekcji Concepción ma charakter anonimowy. Z imienia znany jest jedynie Domenico Zipoli (1688-1726). Brak nazwisk można wyłuszczyć na wiele sposobów. Redukcje wzorowały się na pierwszych gminach chrześcijańskich, gdzie wszystko było wspólne, a wszelkie talenty miały służyć wspólnocie. Nie tworzone dla własnej chwały, ale zgodnie z jezuickim zawołaniem, *Ad maiorem Dei gloriam eiusque Genetricis Mariae*. Jeśli gdzieś pojawia się nazwisko kompozytora, to jeszcze nie oznacza to, że mamy do czynienia z dziełem autorskim. Nie zachowały się żadne oryginały, tylko

późniejsze, wielokrotnie powielane kopie. Jedynie dokładna analiza wewnętrzna dzieła pozwala stwierdzić autentyczność dopisanego imienia.

Prawykonanie „Nieszporów Boliwijskich” odbyło się na Catholic University of America w Waszyngtonie w 1993 r. pod batutą P. Nawrota i spotkało się z entuzjastycznym przyjęciem. Pierwsze wykonanie polskie miało miejsce w Poznaniu (1995). Kolejne odbędzie się z okazji Festiwalu Piosenki Misyjnej w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie 27 V 1996 r.

„Nieszpory Boliwijskie” są wielkim odkryciem. Warto zapoznać się z tym pięknym utworem muzycznym. Na pewno ucieszy on miłośników muzyki barokowej, tym bardziej że muzyka ta ma dodatkowe, egzotyczne zabarwienie. W przeciwieństwie do klasycznej muzyki baroku, podkreśla nie tyle linię melodyczną, ile raczej tekst, przy czym również w tekście akcent jest inaczej rozłożony niż u kompozytorów europejskich. Dla przykładu w psalmie „Laudate Dominum omnes gentes” Europejczycy akcentują słowo „laudate”, natomiast Indianie akcentują słowa „omnes gentes”, wielokrotnie powtarzając „omnes”. Nieszpory mogą również wzbogacić repertuar wykonawców muzyki baroku.

Alfons Labudda SVD

Z życia Kościoła

I. OJCIEC ŚWIĘTY I STOLICA APOSTOLSKA O KAPŁAŃSTWIE I ŻYCIU ZAKONNYM

1. KOŚCIÓŁ NIE MA WŁADZY UDZIELANIA ŚWIĘCEŃ KAPŁAŃSKICH KOBIECIOM. 19 XI 1995 r. Kongregacja Nauki Wiary w wyniku kontrowersji wokół nieudzielania święceń kobietom wydała „Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny zawartej w liście apostolskim »*Ordinatio sacerdotalis*«” (opublikowanym 22 V 1994 r.), w której wyraźnie stwierdza, że *Kościół nie ma władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom*. Dalej czytamy: *Doktryna ta wymaga ostatecznego przyjęcia, ponieważ – oparta na spisanej słowie Bożym oraz od samego początku niezmiennie zachowywana i stosowana w Tradycji Kościoła – została przedstawiona nieomylnie przez nauczanie zwyczajne i powszechne*. Fakt wyświęcenia tylko mężczyzn jest uświęcony wielowiekową tradycją i nauczanie w materii opiera się właśnie na niej, a nie na argumentach kulturowych, antropologicznych, czy społecznych. W wyjaśnieniu dotyczącym odpowiedzi Kongregacji Nauki Wiary czytamy ponadto: *W liście tym [„Ordinatio sacerdotalis”], jak również wyjaśnia „Odpowiedź” Kongregacji Nauki Wiary, Ojciec Święty uwzględniając dzisiejsze okoliczności, potwierdził tę naukę [o udzielaniu święceń kapłańskich mężczyznom] w deklaracji formalnej (...). W tym przypadku akt zwyczajnego nauczania papieskiego, który sam w sobie nie jest nieomylny, poświadcza nieomylny charakter głoszenia nauki, która była już własnością Kościoła*.

2. LIST OJCA ŚWIĘTEGO DO KAPŁANÓW NA WIELKI CZWARTEK 1996 nabiera szczególnej wymowy, bowiem w listopadzie Jan Paweł II będzie obchodził 50-lecie swoich święceń kapłańskich (z tej okazji w dniach 7-10 XI odbędą się w Rzymie uroczystości z udziałem wielu zaproszonych gości). W tegorocznym „Liście” szczególnie warto podkreślić, że w obrębie najszerzej rozumianego powołania chrześcijańskiego, powołanie kapłańskie jest czymś szczególnym. *I to zgadza się z naszym osobistym doświadczeniem. Każdy z nas, kapłanów, był naprzód ochrzczony i bierzmowany. Uczestniczyliśmy w katechizacji, w liturgii, a nade wszystko w Eucharystii. To właśnie w KONTEKŚCIE ŻYCIA CHRZEŚCJAŃSKIEGO pojawiło się w nas powołanie do kapłaństwa. Każde powołanie do kapłaństwa ma jednak swoją ODREBNĄ HISTORIĘ. Wiąże się z jakimś ściśle określonym momentem życia każdego z nas*.

3. ADHORTACJA „VITA CONSACRATA” została ogłoszona 28 marca. Jest to owoc obradującego w październiku 1994 r. synodu biskupów poświęconego życiu konsekrowanemu. W trzech obszernych rozdziałach Ojciec Święty powraca do ewangelicznych podstaw życia konsekrowanego oraz wskazuje na najważniejsze wyzwania, jakie stoją przed osobami konsekrowanymi we współczesnym świecie. Wyjaśniając istotę tej drogi życia, Jan Paweł II pisze, że nie polega ono jedynie na naśladowaniu Chrystusa, lecz także na *przeżywaniu i wyrażaniu swej konsekracji przez poddanie Chrystusowi całej egzystencji*. Papież przyznaje, iż wiele osób powątpiewa w sens życia konsekrowanego, twierdząc, że wiele potrzeb w dziedzinie charytatywnej i ewangelizacyjnej nie wymaga podejmowania tych szczególnych zobowiązań, czyli składania ślubów czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Papież podkreśla, że wątpliwości te są *przejawem utylitarystycznej i technokratycznej kultury, która skłonna jest oceniać wartość rzeczy, a nawet ludzi, według kryteriów ich bezpośredniej „przydatności”*. W innym miejscu przypomina zaś, że *życie konsekrowane, obecne w Kościele od samego początku, nigdy nie zaniknie jako niezbywalny i konstytutywny element, ponieważ wyraża samą jego naturę*. Nawiązując do idei rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, które ślubują osoby pragnące poświęcić swe życie wyłącznej służbie Bogu, Jan Paweł II kilkakrotnie wskazuje, iż osoby konsekrowane są w szczególny sposób zobowiązane do służby ubogim, opuszczonym i występowania w obronie sprawiedliwości, ale *nie uzależniając się od żadnej ideologii politycznej*.

W połowie 1994 r., w trakcie przygotowań do synodu na temat życia konsekrowanego, zakony i zgromadzenia męskie skupiały prawie 220 tys. członków, a żeńskie blisko 900 tys.

II. WIZYTA OJCA ŚWIĘTEGO W TUNEZJI odbyła się 14 kwietnia i trwała 10 godzin. Tunezja to po Maroku drugi kraj muzułmański, który odwiedził Jan Paweł II. Społeczność katolicka w Tunezji liczy zaledwie 20 tys. osób, ale kraj ten ma za sobą wiekowe tradycje chrześcijaństwa. Jan Paweł II modlił się m.in. w Kartaginie, gdzie zginęły święte Perpetua i Felicyta. Papież po raz kolejny wezwał do pokoju w tej części świata oraz do szukania porozumienia między chrześcijanami i muzułmanami.

oprac. Piotr Samerek SJ