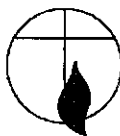


przegląd powszechny

7-8/935-936/99

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, 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 Bolewski SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. naczk.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Maria Magdalena Matusiak

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 48-91-31 w. 212, 211

tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214

tel. fax (48) (022) 48-09-78

Prenumerata:

roczna 66,00 zł

za I półrocze 36,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
7,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 10201068-51624-270-1-PLN

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 11 VI 1999 r.

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

Spis treści

Jerzy Kochanowicz SJ

Niezmarywalne znamię (I)

9

Żadne inne zagadnienie teologii kapłaństwa nie jest tak skomplikowane i kontrowersyjne, jak nauka o niezmarywalnym znamieniu (character indelebilis) sakramentu kapłaństwa. Jedni widzą w nim podstawę trwania kapłanów w powołaniu, dla innych jest ono narzędziem w rękach hierarchii służącym podporządkowaniu sobie świeckich.

Marek Blaza SJ

Światło Taboru, czyli rzecz o przebóstwieniu człowieka

16

Aby dostrzec światło Taboru, potrzebna jest łaska Chrystusa, dzięki której nastąpi przemiana „człowieka konsumpcyjnego” w „człowieka eucharystycznego”, zdolnego do dziękczynienia i wchodzenia w komunię z Bogiem, drugim człowiekiem i otaczającym światem.

David Cowan

Nie potrafię się modlić, nie będę się modlić

Wołanie o pomoc w postmodernistycznym świecie

28

Modlitwa chrześcijańska to opowieść, sposób opisywania świata. Wszyscy jesteśmy narratorami. Każdy opowiada swoją historię, która staje się częścią historii innych osób, a następnie jest przekazywana dalej.

Jerzy Kłoczowski

Początek końca Rzeczypospolitej Obojga Narodów

36

Ewolucja społeczności rusko-ukraińskich Korony Polskiej po 1569 r. miała ogromne znaczenie dla całej przyszłości Ukrainy, Polski oraz Rzeczypospolitej jako federacji.

Władysław A. Serczyk

„Ogniem i mieczem”, czyli o historycznej nieuchronności

42

Uгода hadziacka między Rzeczpospolitą a Kozacyzną (1658) była przejściowym kompromisem. Niemożność osiągnięcia prawdziwego porozumienia wynikała z pojawienia się we wschodniej Europie nowego czynnika aspirującego do własnej państwowości. Była nim Ukraina.

*Jan Kieniewicz***Rok 2010: jaka Polska, jacy Polacy?** 52

Samodzielna, czyli europejska forma wyrażania cywilizacji wymaga od Polski roli pogranicza: nie przedmurza czy pomostu, lecz otwartej przestrzeni zdolnej przyjmować, przetwarzać i przekazywać wpływy wielu kultur.

*Krzysztof Kosiński***Komunistyczne życie aktywne
i poszukiwanie wolnego czasu** 61

Aktywność oznaczała w komunizmie gorliwość w wykonywaniu zaleceń i popieraniu władzy, system zaś usiłował zawładnąć całym czasem obywateli, tak aby ich życie toczyło się w rytm ściśle określonego scenariusza. Komunizm przegrał jednak z pragnieniem wolnego czasu.

*Anna Sikoń-Waluś***Wiersze** 75

*Janusz Gazda***Szklane oko programu „Wriemia” (dokończenie)** 77

Pragnienie potęgi i syndrom strachu w połączeniu z poczuciem upokorzenia kształtują mentalność współczesnych Rosjan.

*Bartosz Rakoczy***Homilia i kazanie jako przedmiot prawa autorskiego?** 90

Homilia i kazanie nie tylko są utworami w rozumieniu ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych, ale przysługuje im także ochrona prawnomiedzynarodowa.

*Renata Rogozińska***Zaufać drzewu
Rzeźba Stanisława Kulona** 98

Drewniane rzeźby Stanisława Kulona, rozpięte tematycznie między życiem a śmiercią, doprowadzają do granicy nieskończoności, poza którą już żadne drzewo nie traci liści.

*Marek Skwarnicki***Przeprowadzka do Krakowa** 106

Fragmenc księżki „Minione a bliskie”, która ukaże się nakładem WAM. Autor opisuje, w jaki sposób przeniósł się z Warszawy do Krakowa i został pracownikiem „Tygodnika Powszechnego”.

*Marek Klecel***Moralny epilog wieku**

120

Wartość ustroju demokratycznego jest względna, ogranicza się do społecznej i politycznej sfery życia, a sprawowanie władzy winno być podporządkowane wartościom wobec niej nadrzędnym.

Z niedzieli na niedzielę (*Piotr Samerek SJ*)131

Sztuka*Krystyna Paluch-Staszkiel: Zmysłowość po szwedzku* 135

(„Zmysłowa funkcjonalność. Szwedzka klasyka formy”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Pałac Opatów w Oliwie, 23 III – 11 IV 1999 r.)

Teatr*Joanna Godlewska: Igraszki z diabłem malowanym* 137

(Teatr Polski w Warszawie, „Igraszki z diabłem” Jana Drdy, reżyseria – Jarosław Kilian)

Rafał Monita: Europejski koncert 139

(Koncert Filharmoników Berlińskich, Bazylika Mariacka w Krakowie, 30 IV 1999 r.)

Film*Katarzyna Bieńkowska: Człowiek śmiechu* 142

(„Życie jest piękne”, reżyseria – Roberto Benigni)

Książki*Mieczysław Orski: O prozie Władysława Terleckiego* 145

(Władysław Terlecki, „Wyspa kata”)

Stefan Moysa SJ: Głupi dla Chrystusa 149

(Peter-Hans Kolvenbach SJ, „Fous pour le Christ. Sagesse de Maître Ignace”)

Maria Magdalena Matusiak: Samo życie 151

(ks. Waldemar Chrostowski, „Biblijny Izrael – dzieje i religia”)

Wacław Osajca SJ: Ewa i Lilit 154

(Anka Grupińska, „Najtrudniej jest spotkać Lilit”)

Piotr Samerek SJ: Dziennikarska apologia Kościoła 156

(Vittorio Messori, „Przemyśleć historię. Katolicka interpretacja ludzkiego losu”)

Piotr Urbański: Oświeceniowy teatr jezuitów 159

(Irena Kadulska /oprac./, „Teatr jezuicki XVIII i XIX wieku w Polsce. Z antologią dramatu”)

Z życia Kościoła: Przekroczyłem tutaj próg nadziei (*Marek Blaza SJ*)

162

Sommaire

Jerzy Kochanowicz SJ

Un caractère indélébile (I)

9

Aucun autre aspect de la théologie du sacerdoce n'est aussi complexe et sujet à controverse que la doctrine du caractère indélébile du sacrement du sacerdoce. Les uns y perçoivent le fondement de la durée de la vocation à la prêtrise, aux yeux des autres, il s'agit d'un instrument manié par la hiérarchie pour se subordonner les laïcs.

Marek Blaza SJ

La lumière du Thabor ou à propos de la déification de l'homme

16

Pour percevoir la lumière du Thabor il faut de la grâce de Dieu qui opérera la conversion de l'„homme consommateur” en „homme eucharistique”, capable de rendre grâces et d'entrer en communion avec Dieu, avec le prochain et avec le monde qui nous entoure.

David Cowan

Je n'arrive pas à prier, je ne vais plus prier L'appel au secours dans le monde postmoderniste

28

La prière chrétienne c'est une narration, une façon de décrire le monde. Chacun raconte son histoire qui s'insère dans celle des autres et qui se trouve transmise plus loin.

Jerzy Kłoczowski

Le début de la fin de la République des Deux Nations

36

L'évolution de la composante ruthéno-ukrainienne de l'État polono-lituanien après 1569 était d'une grande importance pour l'avenir de l'Ukraine, de la Pologne et de l'ensemble de l'État en tant que fédération.

Władysław A. Serczyk

„Par le fau et par le fer”

ou à propos de l'inéluctable dans l'histoire

42

L'arrangement de Hadziacz entre la Pologne et les Cosaques (1658) n'était qu'un compromis éphémère. L'impossibilité de parvenir à une vraie entente tenait à un facteur nouveau aspirant à ses propres structures d'ÉTAT, qui venait de s'affirmer dans l'Est de l'Europe – l'Ukraine.

Jan Kieniewicz

**L'an 2010: ce que sera la Pologne,
ce que seront les Polonais?**

52

Une expression originale, c'est-à-dire européenne, de civilisation, demande à la Pologne un rôle de zone limitrophe: non pas de zone limitrophe ou de pont, mais d'un espace ouvert, propre à recevoir, à transformer et à transmettre aux autres et aux siens les influences de plus d'une culture.

Krzysztof Kosiński

Vie active à la communiste et aspiration aux loisirs

61

L'activisme, sous le pouvoir communiste, signifiait le zèle dans l'exécution des recommandations de ce pouvoir, et dans l'appui qui lui était accordé. Quant au système, il cherchait à se rendre maître de tous les loisirs des citoyens, de manière à ce que leur vie se déroule selon un scénario préétabli. Le communisme a cependant perdu avec l'aspiration aux loisirs.

Anna Sikoń-Waluś

Poésies

75

Janusz Gazda

L'oeil de verre du programme „Wremia” (fin)

77

Combiné avec le sentiment de l'humiliation, le désir de puissance et le syndrome de la peur façonnent la mentalité des Russes d'aujourd'hui.

Bartosz Rakoczy

**L'homélie et le sermon
en tant qu'objet du droit d'auteur?**

90

L'homélie et le sermon sont des oeuvres telles que les conçoit la loi sur les droits d'auteur et les droits assimilés: aussi tombent-ils sous la protection légale internationale.

Renata Rogozińska

Faire confiance au bois

L'art sculptural de Stanisław Kulon

98

Se situant dans la gamme thématique entre la vie et la mort, les sculptures en bois de Stanisław Kulon aboutissent à l'extrême de l'infini, au-delà duquel aucun arbre ne perd plus de feuilles.

Marek Skwarnicki

Déménagement pour Cracovie

106

Extrait du livre „Du révolu et du proche” à paraître chez les Jésuites de Cracovie (l'officine WAM). L'auteur raconte son entrée dans l'équipe rédactionnelle du „Tygodnik Powszechny”.

Marek Klecel

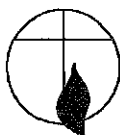
L'épilogue moral du siècle

120

La valeur du système démocratique est relative: elle se limite à la sphère politique et sociale de la vie, et pour ce qui est de l'exercice du pouvoir, il doit être soumis aux valeurs qui lui sont supérieures.

Comptes rendus

135



Jerzy Kochanowicz SJ

Niezmazywalne znamię (I)

Żadne inne zagadnienie teologii kapłaństwa nie jest tak skomplikowane i kontrowersyjne jak nauka o niezmazywalnym znamieniu (*character indelebilis*) sakramentu święceń. „Znamię” ma żarliwych obrońców, którzy upatrują w nim podstawy trwania kapłanów w powołaniu, oraz zaciekłych wrogów, dla których jest ono narzędziem w rękach hierarchii służącym do podporządkowania sobie świeckich i odmawiania im głosu w Kościele¹.

W dekrete o posłudze i życiu kapłanów („*Presbyterorum ordinis*”) II Sobór Watykański stwierdza: *Prezbiterzy dzięki namaszczeniu Ducha Świętego zostają naznaczeni SZCZEGÓLNYM ZNAMIENIEM (podkreślenie J.K.) i tak upodobniają się do Chrystusa Kapłana, aby mogli działać w zastępstwie Chrystusa Głowy* (PO, nr 2). Jak należy rozumieć owo szczególne znamię? Czy jest ono jakoś widoczne? Gdzie i w jaki sposób zostaje wyciśnięte?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, trzeba najpierw przyjrzeć się procesowi powstawania i rozwoju tego pojęcia teologicznego, próbując dostrzec intencję Kościoła nauczającego².

Historia problematyki

PATRYSTYKA. Nauka Ojców Kościoła na temat niezmazywalnego znamienia sakramentu kapłaństwa nie została jeszcze dokładnie zbadana, dlatego trzeba się ograniczyć do zarysowa-

¹Por. H.-M Legrand, *Das „unauflöschliche Merkmal” und die Theologie des Weiheamtes*, Conc(D), 8/1972, s. 262-267, tu s. 263.

²Szczegółowe historyczne przedstawienie problematyki znajduje się w artykule J. Moingt, *Caractère et ministère sacerdotal*, RSR, nr 56/1968, s. 563-589.

nia jej głównych linii. Starożytni pisarze kościelni koncentrują się przede wszystkim na „znamieniu” chrztu św. pojmując je jako łaskę samego chrztu wyrażającą się w „wyciśniętym” przez Ducha Świętego podobieństwie do Chrystusa, jako znak przynależności do Chrystusa lub obronę przed siłami zła. Następnie przechodzą do refleksji nad „znamieniem” kapłaństwa. Punktem wyjścia jest urząd biskupa, który w II i III w. otrzymuje w Kościele coraz większe znaczenie. Ojcowie Kościoła są świadomi, że biskup – obdarzony tak wielką władzą, iż czasami jakby stał ponad Kościołem – podlega również ludzkim słabościom, co więcej, jest grzesznikiem. Kościelnym pisarzom nasuwa się zatem pytanie, czy łaska, która ma być przekazywana przez biskupa, nie zostaje przypadkiem „osłabiona” przez jego ludzkie zaniedbania. Jeśli ten, kto na mocy urzędu ma przekazywać (w głoszonym słowie i w sprawowanych sakramentach) Ducha Świętego (ἅγιον πνεῦμα), sam nie żyje jako człowiek duchowy (πνευματικὸς), wiara w skuteczność jego czynności kapłańskich zostaje wystawiona na poważną próbę. Ojcowie Kościoła podchodzą do takiej sytuacji dwojako; jedni są przekonani, że skuteczność głoszonego słowa Bożego ZALEŻY od osobistego autorytetu głoszącego (Klemens Aleksandryjski) lub od sprawowanego przez niego urzędu (Cyprian), drudzy (Grzegorz z Nyssy), że Bóg działa NIEZALEŻNIE w głoszonym przez swoje sługi słowie i sprawowanych sakramentach: chrześcijanie nie muszą się obawiać, że przestaną być Kościołem Chrystusowym, nawet gdy otrzymują chrzest i kapłanów z rąk „nieduchowego” biskupa.

Rzeczywistość, którą zatem późniejsza teologia określiła jako *character indelebilis*, to najpierw u Ojców Kościoła przekonanie, że żadne ludzkie zasługi ani słabości nie są w stanie zwiększyć lub zmniejszyć skuteczności Chrystusowych sakramentów i słowa. Są one niezależne od osobistej świętości lub grzeszności szafarza.

Prawdę tę uwyraźnił św. Augustyn, który pojmował niezmaływalne znamię chrztu jako znak przynależności chrześcijanina do Chrystusa i do Kościoła (*character dominicus*), podobny do odznaki noszonej przez żołnierzy określonej jednostki wojskowej. W polemikach z donatystami uczył, że nawet jeśli ktoś

został ochrzczony przez schizmatyków, to Kościół nie powtarza jego chrztu, ponieważ rozpoznaje w ochrzczonym character (znamię, piętno, pieczęć) Chrystusa³. Gdy ktoś porzuca Kościół katolicki, wstępując np. do sekty, traci wprawdzie łaskę chrztu świętego, lecz zachowuje znak (znamię) chrześcijanina i jest jak żołnierz, który uciekł z pola bitwy. W ten sposób uwidacznia się skuteczność chrztu świętego, którego nie „wymaże” nawet odejście od Kościoła: gdyby ochrzczony chciał wrócić do Kościoła, nie powtarza się jego chrztu. Podobnie jest z niezmazywalnym znamieniem sakramentu święceń. Biskup Hippony zajmuje się nim rzadziej, ponieważ przypadki przechodzenia do Kościoła katolickiego kapłanów i biskupów należących do sekt i wiążące się z tym pytanie o powtórne święcenia nie były częste.

ŚREDNIOWIECZE. Średniowieczni teologowie rozwijają naukę Augustyna, twierdząc, że chrzest udziela character distinctionis lub discretionis, natomiast święcenia character prelationis lub excellentiae (Robert Courson, Stefan Langton)⁴. Niezmazywale znamię jest pojmowane jako *signum et character sanctitatis secundae*, czyli nie jako znak łaski uświęcającej, lecz konsekracji podobnej do poświęcenia kościoła lub naczyń liturgicznych (Wilhelm z Auvergne). Inni upatrują w „znamieniu” upoważnienia do pełnienia kultu Bożego (Filip Kanclerz), władzy sprawo-

³W celu opisanego skutku chrztu lub święceń Ojcowie Kościoła używali słowa σφραγίς („pieczęć”), które przejęli z Ef 1,13 („W Nim także i wy /.../ zostaliście opatrzeni pieczęcią – obiecany Duchem Świętym”) i 2 Kor 1,22 („On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych”). Grecy Ojcowie pojmowali jako σφραγίς samego Ducha Świętego, natomiast łacini – efekt Jego działania. Termin ten przełożono na łacinę jako „signaculum”. Ponieważ ceremonia ponownego przyjęcia do Kościoła również nazywała się signaculum, Augustyn postanowił użyć słowa o podobnym znaczeniu, żeby uniknąć nieporozumień, mianowicie „character” (od greckiego χαρακτήρ), które pierwotnie oznaczało pieczęć służącą do bicia monet, a następnie w ogóle pieczęć, znak lub literę (por. D. Sattler, *Charakter, sakramentaler, LThK*, nr 2/3 1994, s. 1009-1013). Prócz tego słowem „character” nazywano tatuaż robiony rekrutom („character militiae”) oraz pieczęć właściciela wypalaną na skórze zwierzęcia (por. E. Dassmann, *Character indelebilis. Annassung oder Verlegenheit?*, w: tenże, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, s. 114-128, tu s. 114; P. Drilling, *Trinity and Ministry*, Minneapolis 1991, s. 64).

⁴Por. J. Moingt, dz. cyt., s. 575f.

wania czynności sakralnych (Wilhelm z Auxerre) lub zewnętrznego znaku niewidocznej „konfiguracji” duszy.

Nauka o niezmazywalnym znamieniu pojawia się też po raz pierwszy w dokumentach Magisterium: Innocenty III wspomina o nim w liście „*Maiores Ecclesiae Causas*” (1201) w kontekście chrztu⁵, a Grzegorz IX w liście do arcybiskupa Bari (1231) w odniesieniu do święceń⁶.

TOMASZ Z AKWINU. Posługując się kategoriami Arystotelesa, Tomasz wyjaśnia, że Bóg wyciska pieczęć (*signaculum*) na duszy rozumnej człowieka (różnej od wegetatywnej i zmysłowej) i że pieczęć ta jest nadprzyrodzonym uzdolnieniem (*potentia*) do publicznego sprawowania funkcji kultowych⁷. Rozważania nad trwałością owej pieczęci (znamienia) prowadzą Tomasza do przekonania, że jest ona udziałem w wiecznym kapłaństwie Chrystusa⁸, czyli narzędziem, przez które Chrystusowe kapłaństwo uobecnia się w Kościele. Trwałość znamienia pochodzi zatem wyłącznie od wiecznego kapłaństwa Chrystusa⁹.

Tomasz stwierdza dalej, że niezmazywalne znamię – czyli uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa – nie polega w przypadku ochrzczonego i bierzmowanego tylko na biernym przystępowaniu do sakramentów. Przez bierzmowanie każdy chrześcijanin otrzymał upoważnienie do publicznego, jakby z urzędu,

⁵DH 781: „*characterem suscipit Christianitatis impressum*”.

⁶DH 825: „Na Twoje pytanie odpowiadamy następująco: ci, którzy otrzymali święcenia [*sacros ordines*] poza wyznaczonym czasem, otrzymali bez wątpienia znamię [*characterem non est dubium recepisse*]; po nałożeniu na nich za to wykroczenie odpowiedniej pokuty, zezwolisz im na pełnienie posługi, stosownie do otrzymanych święceń” (tłum. J.K.).

⁷S.th. III q. 63 a. 4.

⁸S.th. III q. 63 a. 5: „*character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus*”.

⁹Tomasz opisuje tę trwałość następująco: gdyby się okazało, że człowiek ochrzczone, bierzmowany lub wyświęcony powstał z martwych, nie wolno mu powtórnie udzielić żadnego z tych trzech sakramentów – por. *In Epistolam ad Hebraeos* 11, lect 7, w: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Opera Omnia*, t. 13, Parma 1862, s. 666-790, tu s. 770.

wyznawania wiary¹⁰. W przypadku święceń „znamię” jest przede wszystkim upoważnieniem do sprawowania Eucharystii. Tomasz wie, że do zadań biskupów i kapłanów należy troska duszpasterska i oficjalne nauczanie¹¹, ale w interpretacji niezmazywalnego znamienia kapłaństwa koncentruje się na władzy (potentia) konsekracji i rozgrzeszania.

PÓŻNA SCHOLASTYKA. Późniejsi scholastycy wysuwają nowe teorie dotyczące charakteru sakramentalnego¹². Piotr Jan Olivi definiuje go jako rodzaj umowy prawnej między Chrystusem i kapłanem, na mocy której Chrystus gwarantuje kapłanowi asystowanie przy jego czynnościach kapłańskich. Duns Szkot uważa powyższą teorię za możliwą do przyjęcia i stwierdza, że „znamię” nie jest niezmazywalne samo w sobie, lecz jedynie na mocy Bożego ustanowienia, które czyni pewne sakramenty niepowtarzalnymi. Również Durand z St. Pourcain opowiada się za czysto juredyczną interpretacją „znamienia”: kapłan otrzymuje upoważnienie do określonych aktów kultowych na mocy Bożego rozporządzenia, podobnie jak wartość konkretnej monety pochodzi z ludzkiego ustanowienia. Niektórzy teologowie francuscy w ogóle nie widzą miejsca dla charakteru sakramentalnego, gdyż według nich na rzeczywistość sakramentalną składają się wyłącznie widoczny znak i niewidzialna łaska (Wilhelm Rubione). Przy końcu XV w. Gabriel Biel pisze, że istnienie „znamienia” jest prawdopodobne, bo wspomina o nim Innocenty III (Maiores). Sobór Florencki w dekreście dla Ormian uczy, że sakramenty chrztu, bierzmowania i kapłaństwa wyciskają na duszy character indelebilis, i dlatego nie mogą być powtórzone¹³. Kajetan (zm. 1534) pisze, że istnienie niezmazywalnego znamienia nie znajduje potwierdzenia ani w Piśmie

¹⁰S.th. III q. 72 a.5 ad. 1: „Ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio”.

¹¹Por. S.th. III q. 67 a. 2 *Odpowiedź*; III q. 82, a. 1. ad. 4.

¹²Por. szczegółowy rys historyczny J. Galot, *La nature du caractère sacramentel. Étude de Théologie médiévale*, Brügge 1957.

¹³DH 1313: „Inter haec sacramenta tria sunt: baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est, spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur”.

Świętym, ani u Ojców Kościoła, lecz jedynie w liście Innocentego III oraz w dekrete dla Ormian.

SOBÓR TRYDENCKI. Sobór Trydencki był pierwszą oficjalną reakcją Kościoła na postulaty Lutra, któremu zależało na odbudowaniu prawdziwej wspólnoty i jedności między ochrzczonymi. Ojciec reformacji był przekonany, że jedną z przeszkód stojących na drodze do owej jedności jest nauka o niezmarywalnym znamieniu kapłaństwa, podkreślająca różnice między duchowieństwem i świeckimi.

17 I 1547 r. teologowie soborowi otrzymali listę błędów protestanckich, wśród których punkt 9 zawierał atak Lutra na niezmarywalne znamie: *Żaden sakrament nie wyciska charakteru – to czysty wymysł*¹⁴. Choć większość teologów opowiadała się za bezpośrednim potępieniem tezy, powołując się na list Innocentego III i dekret dla Ormian, znaczna grupa nie dopatrywała się w niej herezji, twierdząc, że choć *character indelebilis* istnieje, nie wiadomo, na czym polega¹⁵. Ojcowie soborowi okazali się bardziej zdecydowani i opowiedzieli za bezpośrednim potępieniem (*damnandum simpliciter*) tezy Lutra. Zaproponowany schemat dokumentu był wiernym powtórzeniem tekstu Soboru Florenckiego. W wyniku dalszej dyskusji na temat związku między „znamieniem” i niepowtarzalnością niektórych sakramentów zdecydowano się na ogólne, nie do końca jasne sformułowanie¹⁶.

W nauce Soboru Trydenckiego ważne są dwa punkty: 1) sobór orzekł, że istnieje niezmarywalne znamie (*character indelebilis*) będące pewnym duchowym znakiem na duszy, ale

¹⁴ Por. M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, w: H.-U. Delius (red.), *Martin Luther. Studienausgabe*, t. 2, Berlin 1982, s. 172-259, tu s. 252; szczegółowe przedstawienie dyskusji nt. sakramentalnego charakteru na Soborze Trydenckim: P.F. Fransen, *The Sacramental Character at the Council of Trent (17 January – 3 March 1547)*, w: tenże, *Hermeneutics of the Council and Other Studies* (BETHL 69), Leuven 1985, s. 214-246.

¹⁵ Por. np. Antonius Solisius: „omnes theologi characterem confitentur, sed discordant, quid sit et in quo sit”, w: *Concilium Tridentinum diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, t. 5, Freiburg 1924, s. 858, 26-29.

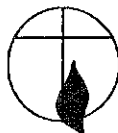
¹⁶ Kan. 4: „Jeśli ktoś twierdzi (...) że święcenia nie udzielają »charakteru«, albo że może znowu zostać świeckim ten, kto był kapłanem – n.b.w.” (BF 550).

nie jest jasne, jak należy je interpretować¹⁷; 2) ojcowie soborowi starali się uniknąć sformułowania, które mogłoby sugerować, że „znamię” jest PRZYCZYNĄ niepowtarzalności pewnych sakramentów¹⁸.

cdn.

¹⁷ „Le concile a voulu expressément éviter toute détermination concernant la nature du caractère, et ne condamner aucune des opinions d'école, même pas celle de la pure relation de raison proposée par Durand” (J. Galot, dz. cyt., s. 224).

¹⁸ Niektórzy teologowie współcześni twierdzą, że *character indelebilis* to tylko średniowieczna kategoria wyrażająca niemożliwość powtórzenia niektórych sakramentów, por. np. K. Rahner, *Zum Selbstverständnis des Amtspriesters*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 10, s. 448-466; „Denn diese Lehre beinhaltet genaugenommen nur die Unwiederholbarkeit einer Weihe” (s. 463). Takie stwierdzenie jest uproszczeniem. Sobór Trydencki był odpowiedzią na atak Lutra, który określając *character indelebilis* jako czysty wymysł, nie występował przeciw niepowtarzalności trzech sakramentów, lecz przeciw strukturalnym różnicom w Kościele. Formułując naukę o „znamieniu”, sobór chciał zatem podkreślić, że nie wszyscy chrześcijanie są w tym samym sensie kapłanami i mają tę samą władzę duchową, a chrześcijanin wyświęcony na księdza nie może stać się z powrotem świeckim, nawet gdyby przestał sprawować urzędowe funkcje.



Marek Blaza SJ

Światło Taboru, czyli rzecz o przebóstwieniu człowieka

Teologia prawosławna uczy, że istota przemienienia Pana polega na tym, że na górze Tabor to nie Chrystus przemienił się wobec uczniów, ale uczniom na chwilę otworzyły się oczy i zobaczyli Jezusa takiego, jaki zawsze był. Do tajemnicy przemienienia (metamorfosis) nawiązuje liturgia bizantyjska, zwłaszcza podczas sprawowania Eucharystii, kiedy kapłan pozdrawia wiernych na początku modlitwy eucharystycznej słowami: *Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa i miłość Boga i Ojca, i uczestnictwo Ducha Świętego niech będą z wami wszystkimi* (por. 2 Kor 13,13). Wypowiadając te słowa, czyni znak krzyża najpierw nad chlebem i winem znajdującymi się na ołtarzu, a następnie nad ludem. Ten obrzęd wskazuje, że podczas sprawowania Eucharystii dokonuje się przemiana nie tylko darów eucharystycznych, ale również samych uczestników. W tej przemianie każda Osoba Boska ma jedyny i niepowtarzalny udział: Bóg Ojciec obdarza miłością, Chrystus łaską, a Duch Święty swoim uczestnictwem (koinonia). Bóg Ojciec mocą Ducha Świętego przemienia chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa, aby następnie Chrystus obecny w Eucharystii mógł przemienić tych, którzy spożywają Jego Ciało i Krew. W ten sposób Chrystus udziela wierzącym swojej łaski. A zatem łaska jest ściśle związana z Osobą Chrystusa, bo wierzymy przecież, że *będziemy zbawieni przez łaskę Pana Jezusa* (Dz 15,11). Dlatego w teologii prawosławnej zagadnieniem łaski zajmuje się antropologia, a właściwie szeroko rozumiana chrystologia, bo *Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem*¹. Dlatego na Wschodzie nigdy nie powstał oddzielny traktat

¹J.Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, Kraków 1996, s. 76; por. T. Ware, *The Orthodox Church*, London 1987, s. 224.

teologiczny o łasce, jak to się stało w teologii katolickiej. Chrześcijański Wschód nie doświadczył bowiem kontrowersji dotyczących pojęcia łaski i predestynacji (augustynizm, pelagianizm i semipelagianizm, tomizm, kalwinizm, jansenizm, molinizm), których doświadczył Zachód. W Kościele prawosławnym pojęcie łaski określane greckim słowem „charis” oznacza ideę oświecającego piękna, dobrowolny dar, przychyłność i harmonię². Słowo to zostało przetłumaczone na język staro-cerkiewno-słowiański jako „błagodată”, co oznacza dobry, pomyślny bądź szlachetny dar, dobrodziejstwo i przychyłność.

Założenia antropologiczne teologii prawosławnej

Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26-27; 5,1). Większość ojców greckich uważała, że obraz i podobieństwo nie oznaczają tego samego. Grzegorz Palamas twierdził, że w swoim bycie na obraz Boży człowiek przewyższa aniołów, lecz ustępuje im w podobieństwie, które jest w nim słabe i niestałe. (...) Po grzechu nie przestaliśmy wprawdzie być na obraz Boży, ale zatraciliśmy podobieństwo³. Na Wschodzie wyrażenie „na obraz” oznacza zatem wolną wolę człowieka, jego rozum, umysł i odpowiedzialność moralną, czyli krótko mówiąc, wszystko to, co odróżnia człowieka od innych stworzeń i dzięki czemu człowiek jest osobą. Ale obraz to nawet coś więcej, bo uczyniony na obraz Boga człowiek jest z Jego rodu (por. Dz 17,28). Makary z Egiptu twierdził wręcz, że między Bogiem a człowiekiem zachodzi najściślejsza więź pokrewieństwa⁴. A zatem człowiek ontologicznie uczestniczy w tym, co Boskie. Teologia prawosławna podkreśla zatem, że człowiek nie jest istotą samowystarczalną, bo jego natura ma sens tylko w łasce Bożej. Dlatego łaska dla człowieka jest czymś „naturalnym”, bo to łaska pozwala człowiekowi rozwijać się w sposób „naturalny”. A zatem człowiek od samego po-

² A Monk of the Eastern Church, *Orthodox Spirituality. An Outline of the Orthodox Ascetical and Mystical Tradition*, New York 1987, s. 24.

³ Grzegorz Palamas, *Physica, theologica, moralia et practica capita*, PG 150, 1148b.

⁴ Makary z Egiptu, *Homilia XLV*, PG 34, 790.

czątku istnienia zwraca się ku łasce. Jej nieobecność (nawet przed grzechem pierworodnym) jest nie do pomyślenia, bo taki stan byłby równoznaczny z potępieniem. W teologii prawosławnej natura i łaska nie wykluczają się, ale są wobec siebie komplementarne i współprzenikają się wzajemnie. O ile bowiem Zachód rozdziela życie intelektualne i zmysłowe człowieka (natura) od jego życia duchowego (nadprzyrodzoność), o tyle na Wschodzie wymiar intelektualny (*nous*) i duchowy (*pneuma*) są zjednoczone w obrazie Bożym, według którego został stworzony człowiek⁵.

Po grzechu obraz Boży został w człowieku przytłumiony, ale nie zniszczony. Natomiast podobieństwo Boże w człowieku *stało się nieosiągalne naturalnymi siłami człowieka*⁶. Po zerwaniu komunii z Bogiem człowiek stał się karykaturą obrazu Bożego, a łaska Boża została wyczerpana. Zniekształcony obraz Boży w człowieku domagał się odpowiedzi ze strony Boga. Tą odpowiedzią było wcielenie, przez które Bóg uczestniczy w naturze ludzkiej. Na Wschodzie panuje jednak powszechne przekonanie, że gdyby nawet człowiek nie zgrzeszył, Bóg w swojej miłości do człowieka (*filanthropia*) i tak by się wcielił. Skoro jednak człowiek zgrzeszył, wcielenie nie było jedynie aktem miłości, ale również aktem zbawczym. W swojej Osobie Chrystus pokazał, jak wygląda prawdziwe podobieństwo Boga, a przez odkupieńczą i zwycięską ofiarę pozwolił człowiekowi odzyskać raz na zawsze utracone przez grzech *podobieństwo*⁷. Również zniekształcony obraz Boży w człowieku został doprowadzony do stanu pierwotnego dzięki Chrystusowi. Grzegorz Palamas podkreślił, że stało się to dzięki temu, iż Chrystus jako Syn Boży jest *obrazem Boga* (por. Kol 1,15), czyli ikoną Boga (*eikon tou Theou*). Czasem jednak ojcowie wschodni, nawiązując do tekstu Septuaginty⁸ (Rdz 1,26-27), mówili, że człowiek

⁵P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 79, 82; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 178.

⁶P. Evdokimov, dz. cyt., s. 75, 82.

⁷T. Ware, dz. cyt., s. 230.

⁸Septuaginta to najważniejszy grecki przekład Starego Testamentu, który według legendy został dokonany z hebrajskiego oryginału przez siedemdziesięciu uczonych pracujących niezależnie od siebie.

stworzony na obraz Boga (kat' eikona Theou) jest również Jego ikoną. Grzegorz Palamas uważał natomiast, że człowiek jest jedynie niewyraźnym obrazem Boga, a Chrystus jest Jego obrazem tożsamym. Odróżniał zatem to, co jest *obrazem Boga* (Chrystus), od tego, co jest *na obraz Boży* (człowiek)⁹. Teologia prawosławna podkreśla, że Chrystus przez swoją ofiarę zbawczą naprawił nie błąd człowieka, ale samą naturę ludzką. Zadośćuczynienie Chrystusa na Wschodzie ma zatem charakter bardziej fizyczno-ontologiczny niż etyczno-jurydyczny. Najistotniejszym bowiem celem zadośćuczynienia jest odnowienie i uzdrowienie powszechne (apokatastasis). Bóg się wcielił, aby człowiek mógł zostać przeobstwiony. Dlatego wcielenie Boga i przeobstwienie człowieka są wobec siebie komplementarne¹⁰. Jednakże to przeobstwienie nie jest czymś danym człowiekowi na stałe. O ile bowiem obraz Boży jest dany człowiekowi, o tyle podobieństwo Boże jest mu zadane. Słowo „obraz” oznacza bowiem coś zrealizowanego. Natomiast „podobieństwo” jest wyzwaniem dla człowieka, aby wzrastał w życiu Boskim, które jest jednocześnie darem i zadaniem. Pojęcie „podobieństwa” określone w Septuagincie słowem „homoiosis” (por. Rdz 1,26) wyraża coś dynamicznego i jeszcze nie zrealizowanego oraz zakłada wolność człowieka¹¹. Człowiek ma zatem stać się *jak Bóg*. Osiągając *podobieństwo Boże*, człowiek staje się *drugim bogiem, bogiem przez łaskę*: *Wy wszyscy bogami jesteście i synami Najwyższego* (Ps 82,6)¹².

Łaska Boża a wolna wola człowieka

W teologii prawosławnej łaska Boża jest właśnie Boską energią niestworzoną, mocą, przez którą Bóg udziela człowiekowi pomocy, życia i swojej świętości¹³. Już Bazyli Wielki, a za

⁹ G.I. Mantzaridis, *Przeobstwieńie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997, s. 23-24.

¹⁰ P. Evdokimov, dz. cyt., s. 81.

¹¹ J. Meyendorff, dz. cyt., s. 179; G.I. Mantzaridis, dz. cyt., s. 28.

¹² T. Ware, dz. cyt., s. 224.

¹³ G. Remete, *Dogmatica Orthodoxă*, Alba-Iulia 1997, s. 257-259; *Catechism Orthodox*, Alba-Iulia 1995, nr 59, s. 33.

nim Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Damasceński i Grzegorz Palamas rozróżniali w Bycie Bożym istotę i energię. Istota Boga jest niepoznawalna. Nawet aniołowie nie mają do niej dostępu, a tym bardziej człowiek nie może oglądać oblicza Boga i pozostać przy życiu (por. Wj 33,20). Istota Boga jest suwerenna, transcendentna, niepodzielna, nieudzielna i nie dająca się w ogóle opisać (teologia negatywna). Natomiast energie Boże są niestworzone i przez nie Bóg daje się poznać człowiekowi (teologia pozytywna). Energiami Bożymi są np. wszechmoc, sprawiedliwość, mądrość, dobro, piękno. Przymioty te wypływają z istoty Boga, ale nie są tą istotą. Gdyby bowiem człowiek miał dostęp do istoty Boga, stałby się istotowo Bogiem, czyli byłby to panteizm. Bóg zatem istnieje „na dwa sposoby”. Ta koncepcja teologiczna rozpowszechniona przez Grzegorza Palamasa na Wschodzie nie może być jednak rozumiana w duchu scholastycznego rozróżnienia na substancję (istota Boga) i przypadłości (energje Boże), które nie są jedynie emanacją Boga, ale są w pełni Bogiem. Można by je przyrównać do promieni słonecznych niosących światło i ciepło: w istocie nie są one Słońcem, a mimo to są nazywane Słońcem. Bóg zstępuje ku stworzeniom w swoich energiach, które Go objawiają i w których wszystkie stworzenia mogą uczestniczyć w analogii i proporcji właściwej każdemu z nich. W pierwszej kolejności do uczestniczenia w energiach Bożych jest powołany człowiek. Tylko przez uczestnictwo w Boskich energiach człowiek może zdobyć podobieństwo Boże i doprowadzić do zjednoczenia wszystkich stworzeń w Bogu¹⁴.

Skoro człowiek został stworzony na obraz Boży, otrzymał od Stwórcy wielki dar, jakim jest wolna wola. Jest ona stworzoną energią skierowaną ku wspólnotocie z Bogiem w celu przebóstwienia człowieka¹⁵. To właśnie wolna wola, a nie intelekt czy uczucia, jest podstawowym środkiem, dzięki któremu człowiek może zjednoczyć się z Bogiem. Nie może bowiem dojść do zażyłej jedności człowieka z Bogiem, jeśli wola człowieka nie podda się i nie dostosuje się do woli Bożej: *Ofiary ani daru*

¹⁴ P. Evdokimov, dz. cyt., s. 298-299; J. Serr, O. Clément, *Modlitwa serca*, Lublin 1993, s. 18-19; J. Meyendorff, dz. cyt., s. 37.

¹⁵ J. Meyendorff, dz. cyt., s. 49.

nie chciałeś, aleś mi utworzył ciało. (...) Wtedy rzekłem: oto idę – w zwoju księgi napisano o mnie, abym spełniał wolę Twoją, Boże (Hbr 10,5-7; por. Ps 40,7-8). Jednakże nasza słaba wola pozostanie bezsilna, jeśli nie będzie poprzedzona i podtrzymywana przez łaskę Bożą. O ile gnoza orientalna cechowała się fatalizmem, o tyle ojcowie greccy, podejmując z nią polemikę, podkreślali znaczenie ludzkiej wolności w dziele zbawienia, przez co ich język uderzająco kontrastował z językiem Augustyna. Jan Chryzostom pisał, że najpierw człowiek musi wybrać dobro, a potem dopiero Bóg przyda człowiekowi tę łaskę, której człowiek aktualnie potrzebuje. Bóg nie działa bowiem uprzednio do woli człowieka, bo w ten sposób pogwałciłby jego wolność. Na podstawie tych wypowiedzi można by odnieść wrażenie, że Jan Chryzostom nie docenia znaczenia łaski Bożej i oscyluje albo w kierunku pelagianizmu, czyli herezji zapoczątkowanej przez mnicha Pelagiusza (ok. 400), głoszącej, że człowiek może osiągnąć zbawienie nawet bez łaski Bożej, albo semipelagianizmu, czyli herezji głoszącej, że człowiek może zrobić pierwszy krok ku Bogu bez pomocy łaski Bożej, choć sama łaska jest konieczna do zbawienia. Jednakże ojcowie greccy nie mieli do czynienia z tą herezją, a Jan Chryzostom w pełni uznawał łaskę uprzednią oraz jej konieczność. Pisał, że to, co człowiek otrzymał lub ma, nie jest jego zasługą, ale łaską Bożą. Natomiast Orygenes nauczał, że łaska umacnia człowieka bez pogwałcenia jego wolności, a Jan Damasceński uważał, że Bóg choć przewiduje czyny człowieka, jednak z góry ich nie ustala¹⁶. Teologia prawosławna, odrzucając wszelkie doktryny na temat łaski, które mogłyby pogwałcić wolność ludzką, podkreśla, że Bóg chce mieć w człowieku syna, a nie niewolnika. Bóg bowiem, obdarowując człowieka wolną wolą, ograniczył własną potęgę. Tak więc z jednej strony Bóg udziela człowiekowi łaski, Boskiej energii niestworzonej (energeia), która jest człowiekowi dana. Z drugiej strony Bóg oczekuje na współpracę człowieka, czyli synergii (synergieia), która jest człowiekowi zadana: *Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze mną* (Ap 3,20). Aby zatem człowiek mógł osiągnąć zjedno-

¹⁶ A Monk of the Eastern Church, dz. cyt., s. 23-24; G. Remete, dz. cyt., s. 265.

czenie z Bogiem, potrzebna jest współpraca dwóch nierównych sobie, ale koniecznych czynników: łaski Bożej i wolnej woli człowieka. Wzorcowym przykładem współpracy łaski Bożej i wolnej woli człowieka jest Matka Boża. Wszyscy ludzie jako współpracownicy (synergoi) Boży (por. 1 Kor 3,9) są powołani do tego, aby łaskę Bożą przyjąć i zachować. Jednakże ten, kto ją przyjął i zachowuje, nie może przypisać sobie z tego powodu żadnej zasługi, bo bez łaski Bożej wolna wola człowieka nie byłaby w stanie współpracować z Bogiem, co dla człowieka oznaczałoby wieczne oddzielenie od Boga, czyli stan potępienia. Co więcej, bez łaski Bożej wszystko, co istnieje, wręcz obróciłoby się w niebyt. Jednak sama łaska Boża bez współpracującego z nią człowieka również prowadzi do śmierci wiecznej, bo *wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie* (Jk 2,17). Zbawienie jest zatem rezultatem współpracy (synergii) dwóch energii: niestworzonej, którą jest łaska Boża, oraz stworzonej, którą jest wolna wola człowieka. Dlatego Maksym Wyznawca powiada, że człowiek ma dwa skrzydła: łaskę i wolność¹⁷. Teologia prawosławna, opisując relacje zachodzące pomiędzy łaską Bożą a wolną wolą człowieka, nie stosuje takich pojęć, jak „uczynki” czy „zasługi”. Nieznana jest również na Wschodzie praktyka odpustów. O ile bowiem zachodnia antropologia kładzie akcent na wymiar moralny ludzkiego bytu, o tyle antropologia wschodnia jest ontologią przebóstwienia¹⁸.

Przebóstwienie jako przemiana człowieka

W 1351 r. Synod Konstantynopoliński uznał naukę Grzegorza Palamasa o niestworzonych energiach Boskich za *najautentyczniejszy wyraz wiary prawosławnej*¹⁹. Odtąd na górze Athos bardzo dynamicznie zaczął rozwijać się ruch hezychastów, którzy uważali, że przez nieustanną modlitwę (1 Tes 5,17)

¹⁷ T. Ware, dz. cyt., s. 226-227; G. Remete, dz. cyt., s. 264-265; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 112-114.

¹⁸ J. Serr, O. Clément, dz. cyt., s. 18; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 86.

¹⁹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 18.

praktykowaną na pustkowiu gwarantującym duchowy odpoczynek i spokój (hesychia) można osiągnąć stan przeobstwiecia. Jego przejawem jest widzenie światła niestworzonego, które jest realne, a nie symboliczne. To właśnie światło Piotr, Jakub i Jan zobaczyli na górze Tabor podczas przemienienia Pana. O ile jednak uczniowie widzieli światłość pochodzącą z zewnątrz, o tyle hezychasci widzą tę światłość od wewnątrz. Osiągają ten stan dzięki łasce Chrystusa, nieustannej modlitwie oraz sakramentom, a zwłaszcza Eucharystii. Podkreślają, że przyczyną sprawczą tego stanu jest sam Bóg, choć konieczna jest również asceza człowieka. Już Sobór Efeski (431) potępił mesalianizm (zwany również pelagianizmem Wschodu), według którego przez grzech Adama diabeł zamieszkał w duszy ludzkiej, ale można go wyrzucić wytrwałą modlitwą i praktykami ascetycznymi, które same z siebie prowadzą do oglądania Boga. Również Izaak Syryjczyk przestrzega przed samowolnym wysiłkiem człowieka w celu uzyskania stanu przeobstwiecia, bo zamiast osiągnąć prawdziwe widzenie duchowe, będzie miał jedynie przywidzenia i fałszywe wizje, w których szatan poddając próbom ascetów, może nawet przybrać postać Chrystusa. Grzegorz Synaita uważa natomiast, że kontemplacja bez łaski to fantazjowanie. Dlatego też hezychasci napisali wiele dzieł, w których udzielają różnych wskazówek i pouczeń dotyczących odróżniania wizji fałszywych od prawdziwych. Prawdziwa kontemplacja światła prowadzi do ekstazy, podczas której człowiek jednoczy się ze światłem Taboru i otrzymuje łaskę Bożą, dzięki której jest zdolny do wyzwolenia się z nałogów i grzesznych skłonności, jednocześnie wzrastając w miłości i dobrych uczynkach, bo tylko umysł oczyszczony może kontemplować Boga²⁰. Teofan Pustelnik pisze, że łaska pokazuje człowiekowi jego grzech, stawia mu go ciągle przed oczyma, tak aby człowiek dokonał osądu samego siebie i uświadomił sobie swój straszny upadek oraz to, że uczestniczy w grzechu Adama. Gdy to uczyni, łaska będzie stopniowo udzielać człowiekowi skupienia i czułości serca podczas modlitwy, tak że człowiek dojdzie do nagłego i nieoczekiwanego pocucia, iż Stwórca odnowił go, jakby go

²⁰ Hieronim Gabriel (Krańczuk) (oprac.), *Mniśi Góry Atos o duchowości prawosławnej*, Hajnówka 1995, s. 140-145.

na nowo stworzył²¹. Natomiast Ewargiusz z Pontu (zm. 395), w słynnym traktacie zatytułowanym „Praktiké” dotyczącym oczyszczenia i przemiany myśli, wyróżnił osiem chorób ducha przeszkadzających człowiekowi osiągnąć stan przeobóstwienia. są nimi: łakomstwo (gastrenergia), zachłanność (filargyria), rozpusta i rozwiązłość (porneia), gniew (orgé), smutek duchowy (lypé), rozpacz i skłonności samobójcze (acedia), próżność i zarozumiałość (kenodoksja) oraz pycha (hyperfania). Na każdą z chorób Ewargiusz zaleca konkretne lekarstwo: na łakomstwo lekarstwem jest uczestnictwo w Eucharystii, na zachłanność – miłość, na rozpustę – szacunek okazywany sobie i innym, na gniew – wybaczenie, na smutek duchowy – ubóstwo i praca nad frustracją, na rozpacz – długa i wytrwała modlitwa, a na zarozumiałość i pychę – pokora. Aby móc wyleczyć się z chorób duchowych i osiągnąć stan przeobóstwienia, człowiek dotąd skupiony na sobie, czyli egocentryczny, musi zmienić postawę na chrysto- i teocentryczną, co może się dokonać tylko dzięki łasce Bożej. Leczenie się z chorób duchowych dokonuje przemiany człowieka (metamorfosis) i jego sposobu postępowania (metanoia). Przemiana ma go doprowadzić do stanu beznamietności zwanego po grecku apatheia (dosł. stan „niepatologiczny”), czyli stanu niewinności, spontaniczności i prostoty, w którym człowiek dostępuje oświecenia i jest zdolny do miłości nieprzyjaciół, a jego ciało przemienia się tak, że inni mogą w nim dostrzec światło Boskich energii²². Chrześcijanin powtarzający słowa modlitwy Jezusowej: *Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem* – nie tyle odmawia tę modlitwę, ile staje się modlitwą i przekształca świat w świątynię. Do osiągnięcia stanu przeobóstwienia są powołani wszyscy chrześcijanie bez wyjątku, bo każdy prawdziwy chrześcijanin stara się kochać Boga i wypełniać Jego przykazania²³.

²¹J. Serr, O. Clément, dz. cyt., s. 17.

²²J.Y. Leloup, dz. cyt., s. 43-58.

²³P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 90; T. Ware, dz. cyt., s. 240.

Szczególną rzeczywistością, w której dokonuje się przemiana człowieka, jest Kościół. Przez chrzest, zwany na Wschodzie również oświeceniem (fotismos), człowiek wchodzi do Kościoła i rozpoczyna drogę ku przeobstwieńiu. Przyjmując chrzest, człowiek wraz z Chrystusem umiera i zmartwychwstaje do nowego życia: *Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa* (Ga 3,27). Z jednej strony chrzest jest sakramentem koniecznym do zbawienia, bo w nim łaska Boża odnawia w człowieku to, co jest na obraz Boga. Z drugiej strony łaska chrztu umożliwia osiągnięcie podobieństwa. Jednak aby je osiągnąć, nie wystarczy przyjąć chrzest. Aby móc w pełni zjednoczyć się z Chrystusem, należy przyjmować pozostałe sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię, bo udzielają one łaski koniecznej do tego, aby człowiek w ciągu swojego ziemskiego życia mógł osiągnąć podobieństwo Boże. Chrześcijanin uczestniczący w Eucharystii jednoczy się z przeobstwiającym Ciałem Chrystusa w jedno ciało. Tak jak chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa, tak też uczestnicy Eucharystii stają się częścią przeobstwionej natury Chrystusa. Aby jednak zostać przemienionym mocą przyjętego sakramentu Eucharystii, trzeba najpierw okazać skrupę i wyznać swe winy, najlepiej w sakramencie pokuty, bo niegodne wnętrze zatwardziałego grzesznika nie stanie się godne przez sam fakt przyjęcia Chrystusa obecnego w Eucharystii. Z drugiej strony okazana skrucha również nie przemienia człowieka sama z siebie, bo tylko Bóg może przemienić w godne to, co jest niegodne²⁴. Wskutek łaski Bożej człowiek, przyjmując sakramenty Kościoła, a zwłaszcza Eucharystię, podczas której następuje przemiana (metabolé) chleba i wina, jak również prowadząc życie ascetyczne, najpierw nawraca się (metanoia), a następnie przemienia (metamorfosis), coraz bardziej uczestnicząc w Boskich energiach. Łaska Boża jest ściśle związana z rzeczywistością bosko-ludzką, która zaistniała dzięki Chrystusowi, a przez Niego trwa w Kościele, sakramentach i przeobstwionym człowieku.

²⁴G.I. Mantzaridis, dz. cyt., s. 46-65; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, s. 138.

Przebóstwienie jako widzenie Boga twarzą w twarz

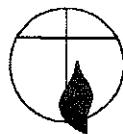
Grzegorz Palamas zauważył, że Eucharystia ma znaczenie eschatologiczne, bo człowiek przyjmując sakramenty, uczestniczy we wspólnocie z Chrystusem w życiu przyszłym. W sakramencie Eucharystii przebóstwienie staje się rzeczywistością aktualną: to, co Bóg przyobiegał człowiekowi w życiu przyszłym, dokonuje się już w życiu teraźniejszym, ziemskim. Chrystus obecny w Eucharystii wkracza ze swoją przebóstwiającą łaską do głębi serca człowieka, czyli do istoty ludzkiego bytu, która staje się ołtarzem Boga²⁵. Podczas tego aktu przebóstwienia człowiek zachowuje jednak odrębność, bo Bóg w żaden sposób nie pochłania bytu ludzkiego. Jednak, jak naucają ojcowie greccy, dzięki aktowi przebóstwienia człowiek ogląda oblicze Boga bezpośrednio i realnie. Podkreślali oni jednak, że takie oglądanie Boga nie jest równoznaczne z oglądaniem Jego istoty, która pozostaje nadal transcendentna i niewidzialna. A zatem oglądanie Boga *twarzą w twarz* oznacza oglądanie Boskiego blasku, który w pełni został przekazany naturze ludzkiej dzięki Chrystusowi, w którym nastąpiło zjednoczenie dwóch natur bez rozdzielenia i bez zmieszania. Tak jak przy wcieleniu natura Boska nie wchłonęła natury ludzkiej (monofizytyzm), tak przy przebóstwieniu natura ludzka nie zostanie wchłonięta przez naturę Boską (panteizm). Przebóstwienie oznacza zatem zjednoczenie natury ludzkiej i Boskiej, przez co człowiek otrzymuje strukturę bosko-ludzką, czyli staje się jak Chrystus: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2,20). Już przemienienie Pańskie stało się obietnicą tego, że człowiek będzie mógł oglądać Boga *twarzą w twarz*, bo światło Taboru nie było nieosobową mocą, ale energią osobową Wcielonego Słowa. Przemienienie Pańskie ma głębokie znaczenie eschatologiczne, bo nawiązuje do powtórnego przyjścia Chrystusa, który swoim Boskim światłem oświeci cały wszechświat. Światło przemienienia Pańskiego to światło królestwa Bożego, które już jest pośród nas (Łk 17,21). Dlatego

²⁵ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, dz. cyt., s. 53-54; G.I. Mantzaridis, dz. cyt., s. 60.

chrześcijanin, uświęcając się przez sakramenty i życie ascetyczne, już teraz dzięki łasce Bożej może mieć udział w eschatologicznej chwale królestwa Bożego oraz otrzymać gwarancję widzenia Boga *twarzą w twarz*. Z drugiej strony Grzegorz Palamas, nawiązując do pism Pseudo-Dionizego Areopagity, stwierdza, że to widzenie Boga *twarzą w twarz*, które mają święci, a nawet aniołowie, będzie się w nich doskonalić bez końca. Jeżeli bowiem Bóg jest nieskończony, to nawet w życiu przyszłym będzie obdarowywał zbawionych łaską, dzięki której będą oni doznawali coraz doskonalszych wizji. Bóg w życiu przyszłym będzie więc nieustannie zaskakiwał przebóstwionego człowieka, dla którego z kolei widzenie Boga *twarzą w twarz* i samo przebywanie w niebie z aniołami i świętymi nie będzie nużące²⁶.

W liturgii bizantyjskiej podczas sprawowania Eucharystii, po przyjęciu Komunii św. wierni wyznają: *Zobaczyliśmy światło prawdziwe, przyjęliśmy Ducha niebieskiego, znaleźliśmy wiarę prawdziwą, nierozdzielnej Trójcy kłaniamy się: Ta bowiem nas zbawiła*. Przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej przemienia chrześcijanina tak, że zachowuje się on jak Piotr na widok przemienionego Pana. Piotr, nie wiedząc, co należałoby powiedzieć w takiej sytuacji, rzekł: *Panie, dobrze nam tu być* (Mt 17,4). Aby jednak dostrzec światło Taboru, potrzebna jest łaska Chrystusa, dzięki której nastąpi przemiana „człowieka konsumpcyjnego” w „człowieka eucharystycznego”, zdolnego do dziękczynienia i wchodzenia w komunię z Bogiem, drugim człowiekiem i otaczającym światem.

²⁶ G.I. Mantzaridis, dz. cyt., s. 127-129.



David Cowan

Nie potrafię się modlić, nie będę się modlić

Wołanie o pomoc w postmodernistycznym świecie*

Intelektualiści często traktują postmodernizm jako przemijające dziwactwo, chwilowe zejście z właściwej drogi, po którym następuje powrót do poważnych zagadnień filozoficznych. Termin ten przywodzi także na myśl argument, że postmodernizm jest negatywny, że jest to destrukcyjny sposób myślenia. Używając terminu „postmodernizm”, mam na myśli taki świat, który wydaje się postmodernistyczny. Tak więc chodzi mi o myślenie lub bycie osobą w świecie, który wydaje się postmodernistyczny; nie twierdzę zatem, że moja osobowość jest postmodernistyczna. Mam nadzieję, że jasno się wyraziłem.

Wszyscy jesteśmy narratorami. Każdy z nas opowiada swoją historię, która staje się częścią historii innych osób, a następnie jest przekazywana dalej. Tylko to jesteśmy w stanie zrobić – opowiedzieć swoją historię. Ponieważ jednak jest ona przekazywana dalej, staje się częścią nie kończącej się opowieści. To jest właśnie taka opowieść, nie jedyna, jedna z wielu. Jest to refleksja, może nawet medytacja. Czy to wystarczy, aby stała się modlitwą? Według św. Augustyna praca jest modlitwą, ale czy to jest praca?

Woody Allen, żartując na temat modlitwy, mówi: *Panie, pokaż mi znak; okrągła sumka na anonimowym koncie w szwaj-*

* *Can't Pray! Won't Pray! Asking for help in a Postmodern world.* Wykład wygłoszony podczas IV Międzynarodowego Forum Personalistów w Pradze w sierpniu 1997. D. Cowan jest wykładowcą teologii w Oxfordzie, należy do Kościoła luterńskiego (red.).

carskim banku zupełnie wystarczy. Modlił się także tak: *Boże mój, Boże mój, cóżżeś uczynił... ostatnio?*

Widać, że modlitwa może być nawet rozmową z sobą samym lub niezwykłą próbą nawiązania dialogu z Kimś Innym, większym od nas; może być swoistą wiadomością wysłaną w butelce przez osobę i wyrzuconą na brzeg naszej psychiki.

Możliwe, że modlitwa jest terapią, która pomaga nam stopniowo pogodzić się z porażkami w tym życiu, osiągając największą intensywność w momencie śmierci. Religia staje się środkiem nasennym popitym wodą modlitwy. Tak pojmowana modlitwa łagodzi konsternację wywołaną absurdalnością świata i tym złudnym stanem istnienia, który daje nam pozorne i fałszywe poczucie bezpieczeństwa.

Możliwe, że dzięki modlitwie rzeczywiście jesteśmy w stanie dotknąć boskości. Wówczas język modlitwy to język sakramentalny, dany nam przez Boga. Ewangelia według św. Jana rozpoczyna się słowami: *Na początku było słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było słowo. Karl Barth wyjaśnia: Nasze słowa nie są naszą własnością, ale należą do Niego. Rozporządzając nimi jako swoją własnością, On oddaje nam je do dyspozycji, pozwala nam i rozkazuje korzystać z nich, w celu wyrażenia naszej wdzięczności i posłuszeństwa. Można więc powiedzieć, że z punktu widzenia objawienia Bożego, kiedy używamy słów w ramach tego, co jest właściwe dla nas jako stworzeń, ich użycie nie jest nieodpowiednie ani czysto obrazowe. Kiedy używamy słów w odniesieniu do Boga, pozostają one w łączności ze swym pierwotnym celem i prawdą¹. Jeśli więc, zgodnie z tym, co twierdzi Karl Barth, język jest nam dany przez Boga, to kiedy się modlimy, oddajemy Bogu to, co do Niego należy. Nasza modlitwa staje się modlitwą Boga, nasze słowo staje się Słowem Boga.*

Możliwe, że przez modlitwę osoby wchodzą do wspólnoty; tak więc modlitwa staje się wspólnotą lub dostosowaniem się. Ten wielki przełom w chrześcijaństwie nastąpił wtedy, gdy

¹K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 2, *Die Lehre von Gott*, Zürich 1958, s. 381.

cesarz Konstantyn ustanowił ruch religijny religią państwową. Wiara, która wcześniej była sprawą prywatną i wewnętrzną, stała się kwestią publiczną i konstytucyjną. Mówiąc współczesnym językiem, wiara została upaństwowiona. Modlitwa prywatna stała się modlitwą publiczną, a wierni, zanosząc modlitwy za państwo, tworzyli nowe więzy społecznego dostosowania się.

Ponieważ wykład ten jest wygłaszany w Pradze, nie mogę nie wspomnieć o Kafce i jego uwagach na temat modlitwy: czy modlitwa państwowa jest kontrolowana przez państwo? Spełnianie państwowych życzeń? Poczucie Kogoś Innego staje się poczuciem państwa: alienacją od Boga. Może trochę przesadziłem, ale pojawia się tu istotny problem związku między państwem i Kościołem. Związek ten wydaje się najsilniejszy w przypadku religii Abrahamicznych i w kulturze Zachodu. W Wielkiej Brytanii modlimy się za monarchę, lecz szczerze mówiąc, jestem przekonany, że taka modlitwa dużo bardziej przydałaby się mnie niż królowej.

Modlitwa często bywa po prostu spełnianiem życzeń. Autorką jednej z moich ulubionych modlitw jest Janis Joplin: *O Panie, kup mi proszę mercedesa benza, / Przyjaciele mają porsche'a / Czemu mam być gorsza.*

Z przedstawionych do tej pory refleksji wynika, że modlitwa ma wiele wspólnego z dialogiem, ale naprawdę tak nie jest. Modlitwa chrześcijańska to opowieść, sposób opisywania świata, to coś, co Foucault nazwałby historią podmiotowości, powracającą do Jezusa, który obserwuje siebie samego, analizuje siebie samego, odszyfrowuje siebie samego i rozpoznaje siebie samego jako dziedzinę potencjalnej wiedzy; stąd swoista sprzeczność w opowieściach Ewangelii, gdy określa się Go mianem Syn Człowieczy lub Syn Boży i gdy Jezus pyta *Za kogo mnie uważacie?* Ewangelisci i pierwsi chrześcijanie podchwycili tę historię i uczynili ją swoją historią, subiektywność staje się dziedziną społeczności, staje się zobiektywizowaną własnością wspólną, określaną mianem „chrześcijaństwo” i „Eklezja”.

Chciałbym teraz dokładniej zająć się czterema kwestiami, których porządek nie jest istotny, a mianowicie: postmodernizmem, cierpieniem, śmiercią Jezusa i modlitwą pojmowaną jako opowieść.

Najpierw kilka uwag dotyczących postmodernizmu. Wydaje się, że na obecnym etapie pojęliśmy już, że to, czego możemy dowiedzieć się o Bogu, jest właśnie tym, czego nie wiemy lub czego nie możemy wiedzieć. Moglibyśmy podzielić historię na trzy wielkie epoki: premodernizm, modernizm i postmodernizm. W premodernizmie człowiek uważał, że Bóg zna odpowiedź, w modernizmie Bóg sądził, że człowiek zna odpowiedź, a w postmodernizmie: „Proszę powtórzyć pytanie”. W modernizmie poznaliśmy cenę wszystkiego i wartość niczego. Jednak nasza ufność zachwiała się, kiedy zobaczyliśmy świat pełen chaosu, entropii, zawiłości, niejasności, pluralizmu, obcości i ciągłych zmian. W postmodernizmie zabiliśmy Boga filozofów i teraz możemy zażądać boskości dla siebie. Potrafimy przyjąć własne cierpienie, nie potrzebujemy, aby papież czy filozofowie mówili nam, jak mamy cierpieć, jak się zachowywać. To wprowadza nas w temat cierpienia. Oto jak opisuje w wierszu ludzkie cierpienie psychiatra szkocki R.D. Laing: *Weź tę pigułkę / pomoże ci pozbyć się bólu, / pomoże ci pozbyć się życia / lepiej ci będzie bez niego.*

Laing opowiadał, jak pewnego razu w szpitalu w Glasgow miał pacjentkę, która siedziała, kołysząc się w przód i w tył na krześle, naga, mamrocząc coś niewyraźnie. Lekarze nie wiedzieli, jak do niej dotrzeć. Laing obserwował kobietę przez jakiś czas, a potem zdjął ubranie, usiadł naprzeciwko niej na krześle, tak jak ona kołysząc się w tym samym rytmie i mamrocząc niewyraźnie. Wtedy kobieta nawiązała kontakt z otoczeniem po raz pierwszy od przybycia do szpitala. Laing pytał potem swoich kolegów, czy nie przyszło im na myśl, że trzeba było zacząć z tego miejsca, gdzie ona była, gdzie było jej cierpienie.

Spróbujmy teraz odpowiedzieć sobie na pytanie, czy cierpienie nie ma sensu. W powieści „Bracia Karamazow” Iwan Karamazow w swoim pełnym protestu teizmie ma rację, że protestuje, ale dlaczego upierać się przy harmonii? Nie możemy racjonalizować naszego cierpienia. Iwan, rozmawiając z Aloszą o cierpieniu i harmonii, mówi tak: *...cena za harmonię jest zbyt wysoka, nie stać nas na wejściówkę. I dlatego spieszno mi zwrócić bilet. Jeśli mam się nazywać człowiekiem uczciwym,*

muszę go oddać jak najszybciej. I właśnie to robię. Nie chodzi o to, że nie akceptuję Boga, Alosza; ja po prostu, z największym uszanowaniem, oddaję mu bilet².

Lecz gdzie może zwrócić swoją wejściówkę? Cierpienia nie można racjonalizować i nie pasuje ono do modernistycznego paradygmatu. Tu dochodzimy do kwestii cierpienia i śmierci Jezusa. To właśnie tu przychodzą na myśl słowa, które niektórzy uważają za modlitwę, krzyk opuszczenia na krzyżu: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?* W mojej opowieści cofam się o dwa tysiące lat i odnajduję sedno postmodernistycznego wołania o pomoc. Jezus na krzyżu nie potrafi się modlić, nie chce się modlić. Wisi opuszczony, spragniony, podobnie jak my w naszym postmodernistycznym stanie istnienia.

Może, jak twierdzi Nietzsche, wiara chrześcijańska to tylko ofiara i poniżenie. Pisał, że jest *od początku wyrzeczeniem się: wyrzeczeniem się wszelkiej swobody, wszelkiej dumy, wszelkiej duchowej pewności siebie; zarazem poniżeniem i samo-wyszydzeniem, samo-okaleczeniem*³. Według Nietzschego w wierze i modlitwie popełniamy *ciągle samobójstwo rozumu*, nie potrafimy sami dać sobie rady, więc zwracamy się do tego braku bezpieczeństwa, który zapewnia nam irracjonalna modlitwa.

Paradoksem jest, że w tym wołaniu na krzyżu Bóg tradycyjnego teizmu nie mógł opuścić Jezusa; lecz Jezus w swoim bóstwie nie mógł wołać do nie istniejącego Boga. Oto jak opowiada o tym Marek Ewangelista: *O godzinie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: „Eloi, Eloi, lama sabachthani”, co znaczy: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” Niektórzy ze stojących obok, słysząc to, mówili: „Patrz, Eliasza woła”. Ktoś pobiegł i napetnawszy gąbkę octem, włożył na trzcinę i dawał Mu pić, mówiąc: „Poczekajcie, zobaczymy, czy przyjdzie Ełiasz, żeby go zdjąć”. Lecz Jezus zawołał donośnym głosem i oddał ducha.* To wołanie, tak jak większość Męki Pańskiej, jest inspirowane Psalmem 22, psalmem oswobodzenia, gdzie w wersecie 1 psalmista mówi: *Boże mój, Boże mój, cze-*

²F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Warszawa 1987, t. 2, s. 211.

³F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Warszawa 1907, s. 71.

musz mnie opuścić? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku (Ps 22,1).

Albert Camus pisał: *Chrystus przyszedł, aby rozwiązać dwa problemy zasadnicze, które są właśnie problemami zbuntowanych: zła i śmierci. Jego rozwiązanie polegało przede wszystkim na tym, że doświadczył obu. Bóg-człowiek cierpi także, i cierpi bez skargi. Nie można obarczyć go winą za zło i śmierć, skoro jest rozdarty i umiera. Noc na Golgocie, dlatego ma tak wielkie znaczenie w historii ludzi, że w jej ciemnościach istota boska, jawnie porzucając tradycyjne przywileje, przeżyła aż do końca lęk śmierci z rozpaczą włącznie. W ten sposób można wytłumaczyć „Lama sabachthani” i straszliwe zwątpienie Chrystusa w chwili agonii. Agonia byłaby lekka, gdyby podtrzymywała ją wieczna nadzieja. Aby Bóg stał się człowiekiem, musi zaznać rozpacz⁴.*

Kim był Jezus? Królem? Przez prawie dwa tysiące lat pokazywano nam Jezusa jako uświęconego Mesjasza o jasnych włosach, niedotykalną, tajemniczą postać, która nie żyła tak jak my, nie cierpiała jak my i której wszystko się zawsze udawało. Wołanie opuszczonego Jezusa na krzyżu pokazuje nam, kim naprawdę był: nieślubne dziecko biednych ludzi, rzemieślnik, odrzucony przez rodzinę z powodu swoich dziwnych poglądów, wędrowiec z jakiejś zapadłej prowincji, wywrotowiec poszukiwany przez władzę, więzień polityczny skazany na śmierć. Jego śmierć była morderstwem sądowym; został skazany przez państwo na powolną, okrutną i przerażającą śmierć, tak jak wielu przed Nim i po Nim po dziś dzień.

Jak mamy rozumieć tę śmierć w naszym postmodernistycznym świecie? Wydaje się trochę bardziej zrozumiała w paradygmacie postmodernistycznym niż w modernistycznym. Jeśli Derrida miałby rację twierdząc, że język jest zbiorem konwencji istniejących poza światem, który próbuje opisać, i że „znaczenie” nadaje mu kultura, wówczas nie musielibyśmy dłużej przejmować się historycznym Jezusem, który tyle kłopotu spra-

⁴ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Kraków, s. 38.

wiał teologom przez ostatnie sto lat i w tekście „możemy zająć swoje miejsce na krzyżu”.

Chrześcijanie się modlą, postmoderniści piszą. Przemienienie istnieje i dla jednych, i dla drugih; dla chrześcijan w uwielbieniu, a dla postmodernistów w tekście. I jedni, i drudzy przekształcają, łączą podmiot z przedmiotem. W modlitwie i uwielbieniu chrześcijanin używa słów, liturgii, tekstów i opowiadając stare historie, odnosi je do aktualnych wydarzeń. Dla Derridy pisanie jest kaleczeniem, raną, dla francuskiej myślicielki feministycznej Hélène Cixious jest to doświadczenie cielesne, mistycznym tekstowy. Kiedy czytamy o krzyżu, wkraczamy w kenozę języka, wkraczamy w mękę i przyjmujemy na siebie mękę Chrystusa.

Pismo Święte nie jest TĄ księgą, nie jest czymś, co oznacza coś poza sobą, poza nami. Dochodząc do czytania, dochodzimy do pisania i wchodzimy w doświadczenie tekstu, gdzie słowa i historie dotyczą naszego świętego ja, tego, co Rascke nazwałby *obfitą, pełną znaczeń przestrzenią*. Bóg nie jest Kimś Innym czekającym za drzwiami, Bóg nie czeka na nas, byśmy Go wpuścili do naszego świata. Bóg nie zajmuje uświęconego miejsca; nasze ja jest święte. Cixious pisze tak: *Kiedy przestanę pisać w wieku stu dziesięciu lat, wszystko, co kiedykolwiek próbowałam opisać, będzie to próba stworzenia portretu Boga. Tego Boga. Tego, który nam ucieka i skłania do zastanowienia się... to znaczy naszej niezdarnej, powykręcanej, drżącej boskości, naszej własnej tajemnicy*⁵.

Nie jesteśmy jednak powołani tylko do tego, aby przecierpieć jakoś życie; jesteśmy raczej powołani do tego, by żyć tak, jak każe nam serce. Feuerbach wyraził to najlepiej słowami: *To, iż Bóg cierpi – nie oznacza naprawdę nic innego, jak tylko to, że Bóg jest sercem. Serce jest źródłem, kwintesencją wszelkiego cierpienia. Istota bez cierpienia jest istotą bez serca. Tajemnica cierpiącego Boga jest tajemnicą uczucia. Cierpiący Bóg jest Bogiem odczuwającym, wrażliwym. Zdanie: Bóg jest istotą*

⁵H. Cixious, „*Coming To Writing*” and Other Essays, Harvard 1991, s. 121.

odczuwającą, jest tylko religijną formą zdania: uczucie jest boskiej natury⁶.

Modlitwa, teksty i liturgia w ciągu wieków to nasze mizerne wyjaśnienia sensu boskości, to informacje, które płyną z serca i które nigdy nie będą w stanie stawić czoła modernistycznym pojęciom logicznych konstrukcji. W postmodernizmie akceptujemy tę różnorodność opowieści, jesteśmy bardziej tolerancyjni w stosunku do takich informacji płynących z serca.

Simone Weil tak opisuje nasze położenie: *Dwaj więźniowie, których cele sąsiadują ze sobą, porozumiewają się stukając w ścianę. Ściana jest tym, co ich oddziela, lecz jednocześnie umożliwia im porozumiewanie się. Tak samo jest z nami i z Bogiem. To, co nas oddziela od Boga, jest jednocześnie tym, co nas z Nim łączy*⁷.

Kończąc, chciałbym jeszcze raz nawiązać do Kafki. Może pamiętamy rozmowę odźwiernego i człowieka, który czeka wiele lat, aby przejść przez drzwi Prawa w „Procesie”. Franz Kafka tak kończy tę opowieść: *Odtąd nie żyje już długo. Przed śmiercią zbierają się w jego głowie wszystkie doświadczenia całego tego czasu w jedno jedyne pytanie, którego dotychczas odźwiernemu nie postawił. Kiwa na na niego, ponieważ nie może już podnieść drętwiejącego ciała. Odźwierny musi się nisko nad nim pochylić, gdyż różnica wielkości zmieniła się bardzo na niekorzyść człowieka. – Cóż chcesz teraz jeszcze wiedzieć? – pyta odźwierny. – Jesteś nienasycony. – Wszyscy dążą do prawa – powiada człowiek – skąd więc to pochodzi, że w ciągu tych wielu lat nikt oprócz mnie nie żądał wpuszczenia? – Odźwierny poznaje, że człowiek jest już u swego kresu, i aby dosięgnąć jego gasnącego słuchu, krzyczy do niego: – Tu nie mógł nikt inny otrzymać wstępu, gdyż to wejście było przeznaczone tylko dla ciebie. Odchodzę teraz i zamykam je*⁸.

tłum. ks. Krzysztof Guzowski

⁶ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Kraków 1959, s. 130.

⁷ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, Warszawa 1996, s. 136.

⁸ F. Kafka, *Proces*, Warszawa 1974, s. 214.

Jerzy Kłoczowski

Początek końca Rzeczypospolitej Obojga Narodów

Po ponad 180-letnim okresie związków monarchii polskiej z Wielkim Księstwem Litewskim – wspólna dynastia Giedyminowiczów określanych w Polsce Jagiellonami była tu zasadniczym czynnikiem jedności! – doszło w 1569 r. w Lublinie do utworzenia federacyjnego państwa polsko-litewskiego na zasadach rozwiązania kompromisowego, zaakceptowanego jednak ostatecznie tak przez króla Zygmunta Augusta, jak i przez przedstawicieli szlachty królestwa i Wielkiego Księstwa. Szlachta obu krajów, wyjątkowo na stosunki europejskie liczna i dynamiczna, ciesząca się ogromnymi przywilejami, była główną siłą zmierzającą do federacyjno-unijnego rozwiązania. Dawało ono siłę państwu zagrożonemu przez sąsiadów. Wielkie Księstwo było w szczególności zagrożone przez ekspansję Rosji moskiewskiej, bardzo groźną w tych latach, zaś od południa wisiało potencjalne niebezpieczeństwo ze strony potężnej Turcji muzułmańskiej mocno opartej o Morze Czarne i Dunaj. Wewnątrz państwo uznające daleko idącą autonomię poszczególnych województw i dzielnic oraz prawa szlachty i jej samorządnych sejmików dawało swym obywatelom – szlachcie przede wszystkim, rzecz jasna, chociaż nie wyłącznie – gwarancję utrzymania wolności i praw bardzo cenionych. Sprawdzeniem niejako mocnych podstaw społecznych i ustrojowych unii-federacji lubelskiej stała się śmierć króla Zygmunta Augusta w 1572 r. i przejęcie pełnej władzy przez 70 sejmików i sejm Rzeczypospolitej. Wszędzie utrzymywano pokój i porządek. Przyjęto zasadę, że odtąd cała szlachta zebrana na polu elekcyjnym obierać będzie króla; miał on sprawować władzę – pod kontrolą senatu i izby poselskiej – do końca życia bez prawa wyznaczania swego następcy. Jednocześnie uchwalono konsty-

tucję o wolności religijnej, jedyną w swoim rodzaju w ówczesnej Europie, gdzie coraz bardziej regułą stawał się przymus wyznaniowy zgodnie z wolą władców i Kościołów panujących w danym kraju. Ogromna różnorodność narodowa i wyznaniowa szlachty Rzeczypospolitej i całej ludności warunkowała niejako powstanie takiej konstytucji, ale trzeba w niej widzieć zdecydowaną wolę i mądrość polityczną utrzymania wielkiego organizmu państwowego nie jako absolutystycznego imperium, ale jako wspólnoty obywatelskiej rządzonej zgodnie z ustalonymi prawami.

Wzajemne stosunki między królestwem i Wielkim Księstwem, między „narodami politycznymi” obu państw, wywoływały od początku wątpliwości i spory. Strona polska skłonna była akcentować jednolitość organizmu państwowego, litewska – związek dwóch równouprawnionych państw. Generalna ewolucja szła w kierunku uznania federacyjności nie jako przejawu litewskiego separatyzmu, ale jako wyniku silnej świadomości państwowej litewskiego „narodu politycznego”, przodków dzisiejszych Litwinów i Białorusinów. Trwałość unii polsko-litewskiej, mimo wszystkich trudności wewnętrznych oraz nacisków zewnętrznych, była właściwie zjawiskiem wręcz zdumiewającym. Wielki sejm reformatorski (1788–1792) u schyłku Rzeczypospolitej umocnił jeszcze swymi postanowieniami jesienią 1791 r. federacyjny charakter państwa, przekazując ten cel, jakby jakiś testament, następnym pokoleniom.

Wielkim i nie rozwiązany problemem, który w ciągu XVII w. stanął przed Rzeczpospolitą, stał się problem ludności ruskiej; ściślej biorąc, chodzi o Rusinów będących przodkami Ukraińców, którzy w roku Unii (1569) oderwali się od Wielkiego Księstwa i przyłączyli do monarchii polskiej. Zarysowana wówczas granica Wielkiego Księstwa i Korony Polskiej odpowiada wcale dokładnie dzisiejszej granicy między Ukrainą i Białorusią. W czasie sejmu lubelskiego 1569 r. kniaziowie i szlachta ruska nie wykazywali żadnej chęci podkreślania odrębności Rusi; ich wejście do Korony wynikało przede wszystkim z poparcia dla programu unijnego i sprzeciwu wobec magnaterii Wielkiego Księstwa bojącej się wyraźnie formuły federacyjnej. Trzy wielkie województwa rusko-ukraińskie: kijowskie,

braćławskie i wołyńskie, zachowały jednak w obrębie Korony status daleko idącej autonomii z urzędowym językiem ruskim, własnymi prawami itd. Trzeba też pamiętać, że już od XIV w. w skład Korony wchodziła Ruś Czerwona, Haliczyna – wielkie województwo ze stolicą we Lwowie zachowało nazwę ruskiego – oraz Podole z liczną w dalszym ciągu ludnością rusko-prawosławną.

Ewolucja społeczności rusko-ukraińskich Korony po 1569 r. miała, jak to coraz lepiej dziś widzimy, kolosalne wręcz znaczenie dla całej przyszłości Ukrainy, Polski i Rzeczypospolitej jako federacji. Krótko trzeba tu zasygnalizować kilka ważnych zjawisk – procesów historycznych.

Intensywne życie społeczno-polityczne Rzeczypospolitej po 1569 r. wciągnęło w swój wir kniaziów i szlachtę trzech województw ruskich Korony. Jednocześnie z poczuciem przynależności do „narodu politycznego” Korony czy Rzeczypospolitej zaczęło się w nich umacniać poczucie odrębności i dumy z własnych korzeni kulturowych „starożytnego narodu ruskiego”. Na tym tle w pierwszych dziesięcioleciach XVII w. intelektualści i politycy ruscy zaczęli wręcz formułować program przekształcenia Unii polsko-litewskiej w Unię trzech narodów, polsko-litewsko-ruską. Odradzanie się Kijowa i przypominanie dawnej świetności Rusi Kijowskiej było jednym z przejawów tego procesu. Jak to stwierdził ostatnio znany historyk ukraiński, uformowała się *po raz pierwszy na terytorium Ukrainy elita polityczna świadoma swych praw politycznych, przywilejów i obowiązków jak i solidarności klasowej opartej na zasadzie terytorialnej... W ten sposób zrodziła się Ruś jako patria – Ojczyzna* (O. Pritsak, 1987). Wśród najwybitniejszych przedstawicieli tej elity trzeba przypomnieć postać prawosławnego metropolity kijowskiego Piotra Mohyły (zm. 1646), szlachcica polskiego z rodu rumuńskich wielmożów-hospodarów, człowieka wielu kultur i języków, niezwykle zasłużonego dla kulturowego odrodzenia Rusi-Ukrainy opartego na oryginalnej syntezie kultury bizantyńsko-łacińskiej, zarazem obywatela wiernego Rzeczypospolitej i bliskiego królowi Władysławowi IV. Bliski Mohyle był też ruski senator Rzeczypospolitej, wojewoda kijowski Adam Kisiel.

Unia brzeska 1596 r. stała się wydarzeniem od początku spornym, które w bardzo silnym stopniu wpłynęło na całość stosunków polsko-ruskich XVII stulecia. Była to próba reformy Kościoła wschodniego Rzeczypospolitej przeprowadzona przez biskupów; łączyła się z uznaniem papieża przy jednoczesnym zachowaniu dużej, tradycyjnej odrębności. Opozycja przeciw unii była od początku silna, znajdowała oparcie w arystokracji i szlachcie ruskiej oraz części duchowieństwa i mnichów. Ostry antagonizm, napięcie i zatargi nawet krwawe głęboko podzieliły społeczności ruskie Rzeczypospolitej. Opozycja była w sumie dużo silniejsza na Ukrainie niż na Białorusi. Przywrócenie oficjalne po kilkudziesięciu latach w 1632–1635 r. hierarchii prawosławnej z metropolitą Mohylą na czele stwarzało pewną szansę na rozładowanie napięć przynajmniej w ich najostrejszych formach; sprzyjała temu mądra, zdecydowanie – wolno powiedzieć – ekumeniczna polityka króla Władysława IV i jego doradców. Są nawet ślady prób unii katolicko-prawosławnej na głębszych podstawach aniżeli w unii brzeskiej, do których dziś nawiązuje myśl ekumeniczna. Ale śmierć Mohyły (1646) i Władysława IV (1648) oraz wybuch powstania kozackiego przekreśliły na długo poważny dialog i nadzieje z nim związane.

Niezwykle ważnym zjawiskiem stało się spotkanie nurtu odkrywającego tradycję „starożytnego narodu ruskiego” z ruchem obrony prawosławia jako „starożytnej” wiary ruskiej. Część kniaziów ruskich i idąca za nimi szlachta znalazła tu sojusznika w mieszczaństwie ruskim Rusi Halickiej, gdzie trwały antagonizmy polsko-ruskie i gdzie prawosławie znajdowało mocne poparcie. W obronę prawosławia zaangażował się, przy dużym udziale hierarchii prawosławnej, ruch kozacki, coraz silniejszy w pierwszej połowie XVII w. Gwałcenie praw i wolności było tu argumentem podstawowym. Coraz wyraźniej wyodrębniał się w tym wszystkim właśnie „naród ruski” z jego szlachtą-kniaziami, mieszczaństwem oraz kozakami traktowanymi jako spadkobiercy wojów *Ruskiego cnego narodu, co ongiś za Włodzimierza Wielkiego Świętego Monarchy Ruskiego* uderzali na Konstantynopol i odnosili tyle zwycięstw.

Tak pojęty naród ruski – formułowano to coraz wyraźniej – zawarł dobrowolnie układy z królami Polski i wielkimi książęc-

tami Litwy; *przez pakta i przysięgi* – głoszone i pisano – Ruś połączyła się z Koroną Polską i Wielkim Księstwem Litewskim. Logiczną konsekwencją takiego stanowiska było oczywiście traktowanie Rusi jako trzeciego równoprawnego członka Rzeczypospolitej. Jak pisał Melecjusz Smotrycki w 1623 r., *zaczny naród ruski ma prawo z dwiema narodami polskim i litewskim w senatorskiej poważności siadać, o dobrym państwie ich a ojczyzny radzić, i ze wszystkich królestwa polskiego dostojęństw, praerogativ, urzędów zawołania, swobód, praw i wolności cieszyć się...*

Elementy podstawowe wielkiego powstania Rusi-Ukrainy 1648 r. odnajdujemy w ideologii formułowanej w poprzedzających je dziesięcioleciach. Bez końca można by dyskutować, czy można było uniknąć tej bratobójczej w końcu – i jak to nierzadko bywa – tym bardziej krwawej, zaciętej, długotrwałej walki. Przywódcy i elity Ukrainy szamotali się przez lata, także wśród sporów i walk wewnętrznych, w poszukiwaniu trwałego rozwiązania dla ich wolnego państwa między Polską, Rosją a Turcją. W 1658 r., po dziesięciu latach zmagania, podpisano unię w Hadziaczu przekształcającą Rzeczpospolitą unii lubelskiej w unię Trzech Narodów. Księstwo ruskie z trzech ukraińskich województw stawało się trzecim w pełni równoprawnym członkiem odnowionego związku. Na jego czele stał hetman podległy wprost królowi. Hetman i metropolita prawosławny Kijowa wchodził do Senatu Rzeczypospolitej. Wojsko kozackie – 60 tys. – miało być utrzymywane przez państwo. Kościół unicki podlegał kasacie, zapewniano pełnię wolności Cerkwi prawosławnej, wszędzie dokąd *język narodu ruskiego zasięga*. Po stu Kozaków z każdego regimentu miało otrzymać prawa szlacheckie; właśnie nobilitacja przynajmniej starszyny kozackiej, cel niezwykle dla niej ważny, była jedną z dróg do rozwiązania całego konfliktu.

Sejm Rzeczypospolitej potwierdził w 1659 r. unię w Hadziaczu, wprowadzając zresztą wiele zmian. Ale wszystko to było spóźnione o dziesięć lat i rozbiło się o mur nienawiści, który ogarnął szerokie koła obu społeczeństw.

Dramat 1648 r. i następnych lat oznaczał kres świetności Rzeczypospolitej i początek jej końca. Wprawdzie z długich wojen ze wszystkimi w końcu sąsiadami ze wschodu, południa i północy federacja polsko-litewska wyszła zwycięsko, ale straty

i osłabienie były prawie nie do odrobienia. Los Ukrainy, podzielonej między Rosją a Polską, był jeszcze gorszy. Resztki autonomii Rusi na lewym brzegu Dniepru pod zwierzchnictwem Rosji zostały ostatecznie zdławione w początkach XVIII w., w tym samym czasie, gdy bezsiła Polski wobec sąsiadów z Rosją na czele ujawniła się z całą jaskrawością. Można spoglądać na powstanie 1648 r. jako w ostatecznym rozrachunku wielki dramat wspólny polski i ukraiński, a nawet szerzej – ludów Rzeczypospolitej. Nierozwiązanie na czas problemu zasadniczego, a więc przekształcenia unii dwóch narodów w unię trzech ze wszystkimi konsekwencjami tej zmiany, leży u podstaw dramatu.

Tradycja i legenda unii-federacji tkwiła jednak głęboko w pamięci narodów, odżywała też i odżywa do dziś w bardzo różnorodnych sytuacjach. Jakże uderza idealizacja unii jeszcze krewskiej (1385) w znanej na Ukrainie u schyłku XVIII w. „Historii Rusów”. *Małorosja* – czytamy tam – *dawna jej nazwa Rus, zjednoczyła się wówczas razem z Litwą i Królestwem Polskim na zasadach i warunkach równych dla wszystkich trzech narodów (...) Ustanowiono w trzech tych narodach trzech równych hetmanów, posiadających prawa namiestników królewskich i wodzów naczelnych z tytułami: pierwszy koronny Polski, drugi Litewski, trzeci Ruski...* (cyt. za Natalią Jakowenko).

Na męczeńską śmierć św. Andrzeja Boboli trzeba dziś spojrzeć przez pryzmat wielkiego dramatu ludów-narodów Rzeczypospolitej rozgrywającego się 350 lat temu i niosącego w końcu klęskę wszystkich, klęskę niezwykle ciekawego eksperymentu europejskiego federacji łączącej ludzi różnych narodów, języków, religii. Śmierć ta i cała katastrofa świata Rzeczypospolitej warta jest specjalnej, pogłębionej refleksji i zadumy. Jednocześnie być może – czas to pokaże – dziś dopiero zaczynamy pozwolić odnajdywać warunki, w jakiś sposób zbliżone do tych sprzed 1648 r. Czy mądrzejsi o doświadczenia 350 lat potrafimy stanąć na wysokości zadań i szans rysujących się, jeszcze jakby we mgle, przed nami i naszymi młodymi pokoleniami XXI stulecia? Odnosi się to także, rzecz jasna, do naszych chrześcijańskich doświadczeń i postaw ekumenicznych, jakże dziś ważnych i wymagających mądrości na każdym kroku. O taką mądrość narodową, ludzką, chrześcijańską wypada się nam modlić u świadka dramatu, męczennika – Andrzeja Boboli.

Władysław A. Serczyk

„Ogniem i mieczem”, czyli o historycznej nieuchronności

Pojawienie się na ekranach kin polskich filmu „Ogniem i mieczem” wyreżyserowanego przez Jerzego Hoffmana na podstawie powieści Henryka Sienkiewicza wywołało wielką, niemal ogólnonarodową, dyskusję o epoce, fragmentowi której poświęcone są obydwie dzieła. Nie zabrakło w niej rozważań o zmarnowanych podobno szansach porozumienia, o możliwości przekształcenia Rzeczypospolitej Obojga Narodów w Rzeczpospolitą Trojga Narodów i o postawach politycznych tych, którzy przez swoje postępowanie prowadzili do podziałów w państwie i do jego osłabienia, oraz tych, którzy próbowali, chociaż na pewien czas, ratować dawną spójność kraju i w różny sposób – orężnie lub drogą negocjacji i kompromisów – przeciwdziałać jego rozpadowi, a w każdym razie zmianie granic uszczuplającej jego terytorium.

W dyskusji tej historycy na szczęście zachowali spokój i umiar, wypowiadając się niemal wyłącznie na temat ich zdaniem właściwego lub nie przedstawienia w filmie realiów epoki. Zawodowi publicyści uznali natomiast za konieczne podjęcie wątków, o których wiedzieli tak niewiele, że nader łatwo przychodziło im formułować odważne i... naiwne, jak sądzę, zdania uogólniające. Nie brakowało w tych wypowiedziach częstego odniesienia do aktualnej sytuacji politycznej, co w prostej linii prowadziło ich do współcześnie słusznego wniosku o koniecznym współdziałaniu Polski i Ukrainy, o niezbędności ścisłej współpracy między nimi, a także o możliwych korzyściach, jakie z ewentualnej niezgody czy konfliktów mogłaby wyciągnąć Rosja. Często także formułowano piękne, chociaż nic nie wnoszące do naszej wiedzy o przedmiocie rozważań, hasła

w rodzaju: „Bez niepodległej Ukrainy nie ma niepodległej Polski” i vice versa.

W tej sytuacji łatwo wyobrazić sobie rozmiary owego szumu informacyjnego skutecznie zagłuszającego rzetelne przekazy o faktach.

Mimo wszystko jednak wydaje się, że poglądy takie, co prawda odległe od rzeczywistości historycznej, wymagają ponownego przeanalizowania znanych informacji i ustalenia przynajmniej przybliżonego, dużego względnie jedynie znikomego stopnia prawdopodobieństwa wypowiedianych przypuszczeń.

Oczywiście najprościej byłoby powiedzieć, że jeśli naprawdę istniała wówczas, w połowie XVII stulecia, jakakolwiek szansa porozumienia między Kozaczyzną ukraińską a władzami Rzeczypospolitej, zostałaaby z pewnością wykorzystana. Dostrzegłby ją z pewnością zarówno polskie, jak i ukraińskie elity polityczne, starając się o wprowadzenie jej w życie. Zarówno wojewoda Adam Kisiel, kanclerz Jerzy Ossoliński, hetman Chmielnicki, jak i nawet pułkownicy kozaccy Mychajło Kryczewski i Maksym Krywonos byli realistami trzeźwo oceniającymi sytuację i żaden z nich nie zamierzał popełniać politycznego samobójstwa. Musiały więc istnieć inne przyczyny niż zaślepienie wodzów i polityków, które skutecznie uniemożliwiły zawarcie trwałego porozumienia polsko-kozackiego.

Czy były to powody związane z nieodwracalnym kierunkiem rozwoju historycznego wynikające z regulujących go wprowadzie, lecz od niego niezależnych praw i prawidłowości? Daleki byłbym od opowiadania się za podobnym stwierdzeniem, wynikającym z mechanicznego zastosowania do rozgrywających się wówczas wydarzeń zasad materializmu historycznego. Jak bowiem wiadomo, doktryna ta w sposób prosty, wręcz prostacki, pokazywała występujące w przeszłości mechanizmy i modele postępowania, ustalała ich hierarchię, a wydarzenia z różnych sfer ludzkiego działania kategoryzowała i wkładała do z góry ustalonych przegródek. Licznie pojawiające się odstępstwa od założonego schematu tłumaczyła nie tyle jako zjawiska potwierdzające regułę, ile raczej jako zgodne z głównym modelem jego specyficzne (narodowe, klasowe, religijne itp.) odmienności.

Powołanie się na podstawowe założenia tej doktryny prowadziłoby oczywiście do prostego wyjaśnienia nieuchronności

i nieodwracalności wydarzeń i procesów historycznych, byłoby jednak dalekie od stanu nauki historycznej oraz naszej wiedzy o czasie minionym. Notabene mogłoby to również prowadzić – w odniesieniu do św. Andrzeja Boboli – do stwierdzenia, że jego męczeńska śmierć stanowiła nieuniknioną konsekwencję toczącej się na Ukrainie walki klasowej, której epizodem były nieustanne starcia między katolicyzmem a prawosławiem o rząd dusz oraz uzyskanie odpowiednich wpływów politycznych na Naddnieprzu.

Przyznaję, że to pociągające rozwiązanie: logiczne, spójne w każdym fragmencie oraz z grubsza odpowiadające interpretacji rozgrywających się podówczas wypadków. Sprowadza ono jednak rolę św. Andrzeja Boboli do bezwolnego przedmiotu powodowanego przez potężne burzowe fale wydarzeń dziejowych, sprowadzające jego działalność misyjną do marginesu, na koniec zaś traktujące jego śmierć jako jednostkowy przypadek, który wcale nie musi być wiązany ani z powstaniem Bohdana Chmielnickiego, ani też z późniejszym rozwojem sytuacji na Ukrainie. Śmierć męczennika, rozpatrywana w tej samej konwencji, jawi nam się jednocześnie jako bezsensowne zaprzeczenie istniejącej możliwości porozumienia, bowiem unia hadziacka została przecież zawarta zaledwie rok po tragedii janowskiej. Pozornym wyjściem z tej sprzeczności byłoby uznanie szczególnej roli sprawczej Bohdana Chmielnickiego, którego wbrew faktom odnotowanym zwłaszcza w pierwszych latach powstania należałoby uznać za zdecydowanego i nieugiętego przeciwnika porozumienia z Polską, a który zmarł zaledwie dwa miesiące po śmierci Boboli.

Dodam na marginesie, że takie ujęcie kwestii nie jest obce historykom ukraińskim, zwłaszcza jednak rosyjskim.

Ale rok poprzedzający rok unii hadziackiej nie zaznaczył się wcale ani osłabieniem napięć na Ukrainie, ani zmniejszeniem natężenia walk polsko-kozackich. Przy ocenie unii hadziackiej bierze się głównie pod uwagę jej postanowienia, o efektach mówiąc dopiero wówczas, gdy relacjonuje się późniejsze wydarzenia. Gdyby jednak rozpatrywać łącznie obydwie czynniki, będziemy musieli ją uznać nie za wydarzenie przełomowe w stosunkach Rzeczypospolitej z Kozaczyzną czy też dowód

zmarowanych szans porozumienia, lecz po prostu za epizod, swoisty rozejm między zwaśnionymi stronami. Prawdę powiedziawszy, od paktów zborowskich różniła się tylko dalej idącymi ustępstwami strony polskiej i... bardziej pompatycznymi mowami wygłaszanymi przez negocjatorów.

Zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku Rzeczpospolita ogłaszała całkowitą amnestię dla uczestników powstania, a władza hetmana „ruskiego” rozciągała się na te same trzy województwa, tzn. kijowskie, czernihowskie i bractawskie (po Hadziaczu miał otrzymać miejsce w senacie). Co więcej, zarówno ugoda zborowska, jak i hadziacka zabraniały hetmanowi prowadzenia samodzielnej polityki zagranicznej. Wprawdzie w Hadziaczu przyznano miejsca w senacie nie tylko metropolicie kijowskiemu, ale i podległym mu władynom: chełmskiemu, lwowskiemu, łuckiemu, mścisławskiemu oraz przemyskiemu, lecz z kolei Zborów wyłączał katolików od piastowania urzędów w województwach podległych Chmielnickiemu, gdy Hadziacz traktował tak tylko kijowskie (w czernihowskim i bractawskim miano rozdzielać je na przemian między katolików i prawosławnych). To nie wszystko. Ustalony w Zborowie rejestr kozacki miał wynosić 40 tys., w Hadziaczu – co prawda – 60 tys., ale nie tylko Wyhowski po cichu zobowiązywał się do zredukowania go o połowę, lecz sama Rzeczpospolita uczyniła to jawnie w roku następnym, przy okazji ratyfikacji porozumienia. Wprawdzie w innych punktach trzeba odnotować różnice między obydwoima dokumentami, jednak przecież nie ulega wątpliwości, że sprawy najważniejsze: terytorialny zakres sprawowania władzy przez hetmana, jego ubezwłasnowolnienie w sprawach polityki zagranicznej, liczebność podległego mu wojska czy wreszcie całkowita amnestia dla niedawnych „buntowników” zostały rozwiązane jeśli nie identycznie, to w sposób bardzo podobny.

Mimo to sytuacja na ziemiach ukraińskich nie zmieniła się. Osiągnięte w Hadziaczu porozumienie było dla obydwu stron (bez względu na rzeczywiste intencje sygnatariuszy) przejściowym kompromisem, którego postanowienia, w przeciwieństwie do Zborowa, nigdy nie zostały wprowadzone w życie. Zborów był efektem dwóch potężnych starć bitewnych, Hadziacz – całej

kampanii wojennej. I jeden, i drugi dokument stanowiły dowód chwilowego osłabienia przeciwników nadal mających nadzieję na osiągnięcie decydującego i ostatecznego sukcesu.

Niemożliwość osiągnięcia porozumienia wcale nie wynikała z faktu, że – jak się często powtarza – „sprawy zaszły za daleko” (myśli się przy tym o rozmiarach Chmielnickizny, stratach poniesionych przez Rzeczpospolitą oraz o istniejących uwarunkowaniach zewnętrznych), lecz z pojawienia się we wschodniej Europie nowego czynnika aspirującego do własnej państwowości. Była nim Ukraina.

Wypada się zgodzić z poglądem, że *powstanie Chmielnickiego stanowiło silny katalizator przyspieszający rozwój świadomości narodowej na Ukrainie, jednakże nie ulega wątpliwości, iż ze zjawiskiem tym spotykamy się znacznie wcześniej i gdyby go nie było, nie doszłoby do powstania*¹. Autorka powyższych słów odnosi to zjawisko głównie do szlachty ruskiej i uważa, że wśród Kozaków wystąpiło ono w mniejszym stopniu. Moim zdaniem należy jednak dodatkowo podkreślić fakt łatwego przenoszenia się pojęcia odrębności narodowej między różnymi warstwami mieszkańców ziem ukraińskich. Tak więc zrozumienie tej odrębności było równie silne u szlachty ruskiej podnoszącej sprawę używania języka narodowego lub wstawiającej się za „religią grecką” na sejmikach i sejmach, jak i u „czerni” kozackiej na swój sposób, a więc orężnie, dopominającej się o urzeczywistnienie tych samych postulatów. Szczególna jednak rola przypadła w tej mierze duchowieństwu prawosławnemu, które wykorzystało formowanie się ukraińskiej świadomości narodowej do włączenia do tego programu również sprawy – najpierw równouprawnienia, później – wyłączności „błahocestija” na Ukrainie. Inaczej mówiąc, oznaczało to dążenie do całkowitej likwidacji katolicyzmu w województwach ukraińskich Rzeczypospolitej. Rychło stało się ono jednym z naczelných postulatów programowych formułowanych przez kolejnych przywódców kozackich. Jak się jednak wydaje, Kozaczyzna

¹T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985, s. 163.

była traktowana przez władzyków instrumentalnie, bowiem jej postulaty, w rodzaju czy to rozszerzenia zwyczajowych „wolności” (a więc ziem posiadających swoistą autonomię), czy też powiększenia liczebności rejestru itp., nie znajdowały żadnego odzwierciedlenia w wystąpieniach hierarchów prawosławia. Mimo to od chwili zaangażowania się Piotra Konaszewicza Sahajdacznego w odbudowę hierarchicznych struktur Cerkwi na Ukrainie owa miłość bez wzajemności nie przeszkadzała Kozakom, co więcej – dawała im możliwość demonstrowania pełnej bezinteresowności w tym zakresie.

Powstanie Chmielnickiego, zwłaszcza zaś jego efektowne sukcesy militarne, wywołały pojawienie się nowej idei – państwa kozackiego, w którym Kozaczyzna miała, prawdopodobnie wraz ze szlachtą ruską (dowodzić tego może szczególne traktowanie przez hetmana kozackiego tych przedstawicieli szlachty, którzy zwracali się do niego z indywidualnymi prośbami o pomoc lub opiekę przed powstańcami), stanowić elitę polityczną o równym znaczeniu, jakie miała szlachta w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Program ten został po raz pierwszy sformułowany przez niego w czasie perejasławskiego spotkania z komisarzami w lutym 1649 r., kiedy to wykrzyczał nie bez racji: *Mnoho czasu było traktowaty ze mnoju, koli mene Potocy szukali, honyli za Dnieprem. (...) Teper już czasu niemasz. Już-em dokazał, o czom-em nikoli ne myślił, dokažu i dalej, szto umyszlę. Wybiju z lackoj newolej narod weś ruski! (...) Za hranicju na wojnu ne pojdu (...) Dosyć nam na Ukrajini, i Podolu, i Wołyniu. Teper dosyt wczasu i dostatku w zemli i kniaztwie swym po Lwow, Chełm i Halicz*².

Charakterystyczne jest (na co dotychczas nie zwracano uwagi) odwołanie się hetmana do pojęcia Ukrainy HISTORYCZNEJ, łącznie z Podolem, Wołyniem, Lwowem, Chełmem i ziemią halicką. Samodzielnie funkcjonująca nazwa „Ukraina” była dla Chmielnickiego, podobnie jak dla współczesnych, pojęciem geograficznym. Widać w tym wyraźne aspiracje do utworzenia

² *Wossojedinienije Ukrainy s Rossiej. Dokumenty i materiały w triech tomach*, t. 2, Moskwa 1954, s. 108-109.

własnego państwa. Co prawda w dalszym wywodzie podkreślał on zamierzone podtrzymywanie przyjaznych związków z królem, ale z wypowiedzi tej nie wynikało, czy przywódcy powstania chodzi o uznanie królewskiego zwierzchnictwa, czy też jedynie o równoprawny sojusz i udzielanie monarsze niezbędnego wsparcia nawet w wypadku pojawienia się wrogów wewnętrznych: *diuków, kniaziów i szlachetek*.

Pozakozackie elity polityczne ruskiego, miejscowego pochodzenia, były wcale liczne. Tuż przed wybuchem powstania do nich właśnie należało 65,6% dymów w województwie kijowskim, 75,6% – w województwie wołyńskim i 70,8% – w bracławskim. Łącznie chodziło o średnią wielkość 71,5%³. Można przypuszczać, że po Chmielniczyźnie, w wyniku której najbardziej ucierpieli: polska szlachta, Żydzi i duchowieństwo katolickie, procent ten nie tylko się nie zmniejszył, lecz nawet zwiększył.

Tak więc rozpoczęty proces budowania własnego państwa miał solidne podstawy społeczne. Rozbudzonych apetytów nie dało się już niczym pohamować. Można je było co najwyżej przytłumić na pewien czas, jednak tylko po to, by przy następnej, zazwyczaj niezbyt odległej, okazji wybuchły z nową siłą. Co więcej, jak każdy młody ruch o uświadomionym przez uczestników charakterze był nacechowany daleko posuniętym radykalizmem wyrażającym się w powszechnym stosowaniu rozwiązań ostatecznych i niezdolności do zawierania trwałych kompromisów. Okrucieństwo przejawiane wobec szlachty, Żydów oraz duchowieństwa katolickiego nie miało charakteru programowego, lecz stanowiło swojego rodzaju „naturalną” część żywiołowej spontaniczności odruchów ludzi prostych. Tak więc obyczaje towarzyszące XVII-wiecznym powstańcom ukraińskim były bliższe codzienności średniowiecza, niż przystawały do zbliżającego się wieku Oświecenia i Rozumu. Mieściły się jednak na ogół w ówczesnie przyjętych normach postępowania, zwłaszcza wśród chłopów i w społeczności kozackiej.

³ N. M. Jakowenko, *Ukraińska szlachta z kincia XIV do seredyny XVII st. (Wołyń i Centralna Ukrajina, Kyjów 1993, s. 206-207.*

Granice między rubaszością a prostactwem, podobnie jak między nadmierną gwałtownością a zbrodnią, były łatwo i często przekraczane. Szczególnie trudne warunki bytowania na pograniczu połączone z niepewnością jutra także odgrywały swoją rolę. Rzecz jasna wszystkie wymienione wyżej czynniki nie mogą stanowić usprawiedliwienia dla okrucieństwa, pozwalają jednak na lepsze zrozumienie okoliczności, w których powstawało.

Szczególną rolę w powstaniu Chmielnickiego odgrywali dowódcy kozaccy, prowadzący niejednokrotnie działania na własną rękę, niekiedy wbrew poleceniom i rozkazom hetmana. Postępowanie Maksyma Krywonosa czy też Mychajła Kryczewskiego przekonuje o daleko posuniętej samodzielności pułkowników, tych zwłaszcza, którzy albo dzięki szlacheckiemu pochodzeniu, albo przejawionemu talentowi i sukcesom odniesionym w pierwszej fazie powstania, cieszyli się nie tylko mirem wśród podwładnych, lecz również uznaniem przełożonych. Jednym z nich był również Anton Zdanowycz (Zdanowicz), mianowany przez Chmielnickiego pułkownikiem pułku kijowskiego, a więc następcą Kryczewskiego po jego śmierci w wyniku ran odniesionych w bitwie pod Łojowem w 1649 r.⁴ Pochodził podobno z drobnej szlachty ukraińskiej, a przed wybuchem powstania Chmielnickiego był setnikiem kozaków rejestrowych w pułku czehryńskim⁵. Pułkownikiem kijowskim był aż do 1653 r.; trzy lata później, w 1656 r., pojawił się na krótko w dokumentach jako jednokadencyjny (do 1657) sędzia generalny⁶. Nie ulega wątpliwości, że był jednym z najbliższych współpracowników Chmielnickiego, starającym się za życia hetmana lojalnie z nim współpracować w urzeczywistnianiu idei utworzenia państwa kozackiego. W 1649 r., już po ugodzie zborowskiej, posłował np. w jego imieniu do Stambułu i jak donosili współcześni, *co sprawił, nie wiedząc, tylko że go upominkował cesarz turecki*,

⁴G. Gajecy, *The Cossack Administration of the Hetmanate*, Cambridge MA, Harvard Ukrainian Research Institute 1978, s. 202.

⁵*Radianska encykłopedija istoriji Ukrainy*, t. 2, Kyjiw 1970, s. 138.

⁶G. Gajecy, dz. cyt., t. 2, s. 660.

dawszy mu siedem par szat złotogłowych i konia z siedzeniem⁷. Skądinąd wiadomo, że Chmielnicki wysłał go do Turków (wraz ze swoim bratankiem Pawłem Janenką oraz nieznanym z imienia setnikiem białocerkiewskim) zaniepokojony koncentracją wojsk polskich na Podolu. Zadaniem poselstwa miało być oddanie Kozaczyzny pod opiekę turecką. To właśnie wówczas pewny siebie i nieco podchmielony hetman kozacki wykrzyczał posłowi królewskiemu, chorążemu nowogrodzkiemu Mikołajowi Kisielowi, znamienne słowa: *Poczekajcie Lachy! Poczekaj, panie hetmanie! Już teper ne bude Potocki, ale bude Koniec-Polski!*⁸ Z kolei dwa lata później, przed bitwą pod Beresteczkiem, na barkach Żdanowycza spoczęła obrona Kijowa. W tym celu został wysłany wraz z pułkiem czernihowskim płk. Hładkiego w kierunku na Czarnobyl, aby zabezpieczyć miasto przed ewentualnym atakiem wojsk litewskich. Później przeszedł chyba do głównych sił Chmielnickiego, bowiem gdy hetman polny litewski Janusz Radziwiłł przebijał się do Kijowa i zajął miasto, wśród jego przeciwników nie wymieniano Żdanowycza. Dwa lata później, w sierpniu 1653 r., Żdanowycz posłował do króla, przywożąc od hetmana kozackiego „Punkta supliki Kozaków...” Krok ten został odebrany jako zuchwalstwo poddanych, a posła zatrzymano⁹. Nie bardzo wiadomo, jak długo przebywał w niewoli, skoro dopiero z początkiem kwietnia roku następnego kanclerz wielki litewski zapisze, że *wojewoda wileński (Janusz Radziwiłł – uw. W.A.S.) pozyskał jeńca Kozaka, zwał się on Anton, ażeby przez niego dokonać czegoś dobrego i rozbić sojusz z Moskwą*¹⁰. Chyba niewiele z tego wyszło, skoro dopiero w październiku 1654 r. Żdanowycz powrócił z niewoli w ramach wymiany jeńców oraz – co ciekawsze, bo świadczy o zaufaniu, jakim nadal cieszył się u Chmielnickiego – po kilku zaledwie dniach został wysłany do cara Aleksego Michajłowi-

⁷ *Dokumenty ob oswoboditielnoj wojnie ukrainskiego naroda 1648-1654 gg.*, Kijew 1965, s. 378.

⁸ W.A. Serczyk, *Na płonącej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny 1648-1651*, Warszawa 1998, s. 309. Por. także: A. S. Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce, 1647-1656*, t. 3, Warszawa 1980, s. 268.

⁹ A.S. Radziwiłł, dz. cyt., t. 3, s. 394-395.

¹⁰ Tamże, s. 416.

cza z relacją o sytuacji Kozaczyzny. W 1656 r. pułkownik znalazł się przy Chmielnickim jako sędzia generalny i m.in. rozsądzał w jego imieniu spór, do jakiego doszło między płk. Iwanem Neczajem a oddziałami rosyjskimi rozlokowanymi w powiecie mohylewskim. Na przełomie lat 1656/1657 Żdanowycz jako hetman nakażny stanął na czele korpusu kozackiego wysłanego z pomocą Jerzemu II Rakoczemu. Gdy w lipcu 1657 r. okazało się, że Rakoczy zamierza skapitulować przed królem, Żdanowycz opuścił go i przyłączył się do oddziałów Jerzego Chmielnickiego. Nie wiadomo, w jakiej postaci wiadomość o tym dotarła do starego hetmana, ale 19 lub 20 lipca nakazał on stracić Żdanowicza za „zdradzenie” Rakoczego. Rozkaz ten nie został nigdy wykonany, bowiem Bohdan Chmielnicki zmarł już po tygodniu¹¹. Żdanowycz znalazł się w służbie u nowego hetmana – Iwana Wyhowskiego, chociaż zapewne nie należał do entuzjastów popierających unię hadziacką. Kiedy zmarł – nie wiadomo.

Nie ulega wątpliwości, że droga życiowa, którą przeszedł Żdanowycz, związała go mocno z Kozaczyzną i jej dążeniami do samodzielności. Był więc typowym przedstawicielem starszyny kozackiej, nie wahającym się na pozwalanie podwładnym dokonywania czynów okrutnych wprawdzie, lecz zarówno mieszczących się w ówczesnym obyczaju, jak też – prowadzących do osiągnięcia zamierzonego celu. Pojawienie się na drodze oddziałów hetmana nakażnego Żdanowicza, o. Andrzeja, pińskiego jezuickiego „duszochwata” i Leliwity, musiało się zakończyć tragicznie. Jego życiorys był przecież diametralnie odmienny od biografii kozackiego setnika, pułkownika, sędziego generalnego i wreszcie nakażnego hetmana. To też była nieuchronność historyczna. Kozaczyźnie ukraińskiej do triumfu potrzebni byli bowiem wojownicy bezwzględnie przekonani o wartości własnych czynów, natomiast Kościołowi – męczennicy. Tego odwrócić się nie dało.

¹¹ W.A. Smolij, W.S. Stepankow, *Bohdan Chmelnyćkij. Chronika żytyja ta dijałnosti*, Kijew 1994, s. 194-195, 219, 230-231, 243-244.

Jan Kieniewicz

Rok 2010: jaka Polska, jacy Polacy?

Pytanie o przyszłość naszej tożsamości narodowej wydaje mi się zupełnie naturalne, aczkolwiek skierowane przede wszystkim do ludzi dziś dopiero wchodzących w życie dorosłe. Przed dziesięcioma laty napisałem tekst „Polacy i Europa końca XX wieku”¹. Nie zdawałem sobie jeszcze w pełni sprawy, że wiek XX już się skończył – w tym sensie, że dobiegł końca cykl przekształceń związanych z wielkimi projektami przebudowy znaczonej datami 1914–1991. Refleksje na temat polskości w momencie rozpoczynania wielkiej transformacji ustrojowej są dziś jedynie świadectwem ówczesnych wyobrażeń. Bardzo niewiele przewidywań się sprawdziło, nic też więc dziwnego, że wielu problemów nie przewidziałem. Mimo tej sceptycznej nauczki chcę wrócić do postawionej kwestii: Co z polskością w początku wieku XXI?

Polskość to w moim rozumieniu nic innego jak tożsamość narodowa Polaków. Tożsamość, czyli nasza zdolność do istnienia. W tym wypadku do istnienia jako naród. Jakkolwiek na to patrzeć, jesteśmy Polakami i to nie dlatego, że mówimy po polsku, urodziliśmy się w Polsce lub mamy stosowny dokument stwierdzający nasze obywatelstwo. Jesteśmy Polakami z dwu powodów: ponieważ uznajemy istnienie specyficznej więzi łączącej nas z innymi i ponieważ za takich się uważamy. Jedno i drugie wyraża właśnie narodowość, wolę wspólnej przyszłości, gotowość dokonania razem wielkich czynów. Naród to nie tylko codzienny plebiscyt, jak chciał Renan. To także wspólny projekt przyszłości w rozumieniu Ortegi y Gasset. Moje pytanie brzmi więc tak: Jaki stan tożsamości narodowej wyobrażamy sobie

¹ „Krytyka”, nr 34-35/1991, s. 62-72.

w 2010 r.? Inaczej mówiąc, czy w naszym – a ściślej we wstępującej generacji – projekcie przyszłości znajduje się miejsce na polskość?

Niezbyt szczęśliwie dla tego pytania dyskurs publiczny w tej dekadzie usiłuje przeciwstawić polskość europejskości, sugeruje, że w procesie integracji europejskiej będą zanikać narody lub ich szczególne właściwości. Ich znamiona tożsamości. To oczywiście bzdura, ale należało o niej wspomnieć. Nie istnieje tożsamość narodowa poza europejskim kręgiem cywilizacyjnym. Polskość od początku, od czasu wspólnoty przednarodowej, była właśnie tutejszym sposobem wyrażania się tej konkretnej cywilizacji. Nie ma Europy bez oryginalnych, autonomicznych, wyraźnie zarysowanych, odrębnych i skontrastowanych tożsamości kultur, społeczeństw i narodów. Nie jest bez tego bogactwa i bez tej konfliktowości możliwy Dialog, forma relacji specyficzna dla cywilizacji europejskiej.

Pytanie o polskość, o tożsamość narodową Polaków, jest dziś, tak samo jak przed dziesięciu laty, nieodłączne od określenia naszej europejskości, a więc Polaków przynależności cywilizacyjnej.

Posłużę się tu tym samym co przed laty opisem związku, jaki moim zdaniem istnieje między Polską a Europą:

– Byt określa naszą zdolność do przyjęcia, przechowania i samodzielnego odtworzenia europejskiego systemu wartości. Jest to zbiór wytworzony w ciągu stuleci na podstawie wartości chrześcijańskich. Często przeciwko nim, nigdy w oderwaniu od nich.

– Stan określa współrzędne Polski w europejskim systemie gospodarczym, pośrednio mówi o naszej roli w świecie ekonomiki globalnej.

– Miejsce wyznacza nam w cywilizacji europejskiej odpowiedź naszej kultury na aktualne wyzwania. Dlatego mówię o lokalizacji wspólnoty, miejscu Polaków jako narodu określonym przez rolę – samookreśloną i akceptowaną – spełnianą wobec europejskiej przyszłości.

Przed dziesięciu laty wydawało się, że bycie Europejczykiem wystarczająco określa aspiracje Polaków, że może być uznane za wspólny program na przyszłość. Nie była błędem utopijność

wizji, to konieczny element zbiorowych projektów. Pomyłka tkwiła zapewne w nadmiarze optymizmu.

Zbyt optymistycznie zostały ocenione chęci i stan świadomości. Słusznie natomiast szacowałem stan więzi narodowej. W chwili obecnej wygląda na to, że Polacy nie bardzo skłaniają się do akceptowania potrzeby posiadania, czy tylko formułowania, jakiegokolwiek wspólnego projektu na przyszłość. Oznacza to, że diagnoza o słabnięciu więzi narodowej pod wpływem sytuacji totalitarnej, postawiona przed piętnastu laty, okazała się trafna. Nie umiałbym jednak dowieść, że sugerowane procesy rozpadu uniemożliwiają trwanie wspólnoty narodowej. Nie ma takiej możliwości, by określić próg, poza którym zbiorowość ludzka nie tylko przestaje być narodem, ale także traci zdolność odrodzenia jakiejś tożsamości europejskiej.

Wspomniane trzy parametry nie zostały wystarczająco określone w chwili politycznego przejścia. Skupienie uwagi na doświadczeniu transformacji ustrojowej i gospodarczej odsunęło refleksję o stanie społeczeństwa na dalszy plan. Chodzi więc o to, by zwrócić uwagę na okoliczności warunkujące nasze perspektywy.

Sprawa pierwsza to zdolność społeczna do wiązania się jako naród. Jak powiedziałem, a nie jest to pogląd specjalnie oryginalny, więź narodowa jest efektem istnienia podstawowych wartości europejskich. Zostały one przyjęte, wkorzenione i autonomicznie rozwinięte w długim procesie kształtowania się Polski jako państwa. Rola wolności była w tym zakresie podstawowa. Naród nie mógłby się ukonstytuować poza cywilizacją, przynależność cywilizacyjna warunkowała proces formowania się narodu. Nie ma sprzeczności między polską tożsamością narodową a naszą przynależnością europejską. Przeciwnie. Więź narodowa jako specyficzny sposób przynależności do wspólnoty jest warunkiem trwania podstaw cywilizacji.

Druga kwestia to poczucie przynależności, a więc rola Polski w zmieniającej się Europie. Występowały tu dwa procesy, które nie mogą być traktowane jako tylko historyczne. Nasz Stan w momencie Przejścia był określony przez peryferyjność, jaka była udziałem ziem polskich w XIX i XX w. Jakkolwiek bowiem podejmiemy do różnych koncepcji rozwoju kapitalizmu, zauważamy, jak związki gospodarcze na ziemiach polskich uzależniały się od Centrum europejskiego systemu gospodarcze-

go. Podział polityczny ziem polskich między trzy mocarstwa, przypieczętowany na kongresie wiedeńskim, sprzyjał utrwaleniu się tego stanu. Mówimy więc nie tyle o zapóźnieniu, ile o zaco-faniu i zależności, czyli o niesamodzielnym odtwarzaniu wzorów i zachowań w sferze ekonomicznej. Stopniowo wtórność ta stawała się elementem polskiej świadomości.

Kolejny proces był nie mniej widoczny, ale systematycznie ukrywany lub zakłamywany. Ujmuje się go jako szczególnie dla Polski niebezpieczne przesuwanie się na zachód granicy dzielącej Europę od Rosji. Granica cywilizacyjna nie pokrywała się z polityczną, ale wypada zauważyć, że po 1945 r. proces degradacji cywilizacyjnej postępował pomimo formalnie istniejącej państwowości polskiej. Przesuwanie się Rosji na zachód, niezależnie od przyjmowanych form ustrojowych, owocowało dla niej modernizacją, ale nie zmieniało istoty cywilizacji rosyjskiej. Zdaję sobie sprawę, że rzecz może uchodzić za dyskusyjną. Chcę jednak podkreślić, że uznanie w Rosji odrębnej cywilizacji nie opiera się na podziale wyznaniowym. Pozostając cywilizacją odrębną od europejskiej, Rosja eliminowała systematycznie wartości i więzi właściwe i niezbędne tak samo dla polskości, jak i europejskości. Proces ten nawet się zaostrzył w imperium sowieckim. Wtedy bowiem w miejsce niszczonej tkanki narodowej nie kształtowała się żadna inna.

Peryferyjność była boleśnie odczuwana w okresie między wojnami, aczkolwiek wtedy nie używano jeszcze tego określenia. Po Jałcie remedium na poczucie wtórności i kompleks odrzucenia miała się stać braterską przyjaźń w bloku krajów socjalistycznych. Wraz z dogmatem państwa jednolitego etnicznie peryferyjność wytwarzała w Polsce stan złudzenia. Stan bardzo zbliżony do efektu murtibingizmu.

Mówiąc na koniec o miejscu Polski w Europie, mam na uwadze naturalnie położenie i rolę w cywilizacji, a nie parametry geograficzne czy geopolityczne. Rolę swą wyraziła Polska w koncepcji Rzeczypospolitej jako wspólnoty związanej z Zachodem, otwartej na Orient, a usiłującej stworzyć europejski Wschód. Ta Rzeczpospolita przegrała, a jej wizja ułożenia stosunków między ludźmi wielu kultur i wielu religii nie została wykorzystana. Zwycięska Rosja nie zastąpiła Rzeczypospolitej w tej roli. Przekreślając Europę na Wschodzie, nie stwarzała szans na kształtowanie się autentycznych więzi naro-

dowych. Ukraińska czy litewska świadomość narodowa musiały się kształtować przeciwko polskości. Ich sprzeczność z ekspansją rosyjską czy sowiecką nie niosła ze sobą zdolności sprawczych. Przeciwnie, upadek imperium odstąpił niesłyszana degradację wszelkich więzi na całym obszarze poddanym dominacji komunistycznej.

Postawione na wstępie zagadnienie wymagało przypomnienia uwag ogólnych, które pozostają aktualne. Polska zaniedbuje sprawy związane z restytucją Europy jako cywilizacji, skupiając się na formalnych procesach dostosowawczych, koniecznych dla jej przystąpienia do Unii Europejskiej. Polska, zdaje się, nie docenia roli, jaką może spełniać w postaci europejskiego pogranicza, przestrzeni europejskiej otwartej na świat zewnętrzny. Polska, zdaje się wreszcie, uważa Europę przede wszystkim za układ ubezpieczający i gwarancję pomyślności.

Pytanie jednak brzmi, jacy będą Polacy. Od nich zależy byt, stan i miejsce Polski w przyszłości.

Relacja między rzeczywistością, w której rodzimy się i wzrastamy, a naszą tożsamością nie jest w żadnym wypadku oczywista. Jeżeli w ostatniej dekadzie XX w. więź narodowa jeszcze osłabła, w sensie malejącego poziomu identyfikacji z systemem wartości europejskich, to nie znaczy wcale, że Polacy po upływie następnej dekady zatracą całkowicie tożsamość narodową. Nie jest to ani oczywiste, ani rzecz jasna pożądane. Wbrew stereotypom Polacy nie znajdują drogi do integracji w Unii Europejskiej, jeśli nie okażą się zdolni do budowania więzi ze wspomnianym systemem wartości. Pytanie brzmi więc raczej, o ile postępowanie Polaków w nadchodzącej dekadzie będzie nawiązywać do tradycji Polski: europejskiego pogranicza, a w jakim stopniu będzie się kształtować, ulegając wzorcom Polski: peryferii Europy. Odpowiedź wskazują formalnie decyzje polityczne. W istocie jednak nic jeszcze nie jest przesądzone.

Pierwszą wskazówkę daje zatem stan wyjściowy, a następną orientacja o kierunku buntu, który zwykł następować w fazie wchodzenia w życie nowego pokolenia.

Określenie warunków wyjściowych nie mówi wszystkiego o tym, jak i z czego Polacy będą wybierać, kształtując swoją tożsamość. To prawda, że procesy takie nie podlegają wyraźnie świadomemu kształtowaniu, w znacznej mierze zdają się intuicyjnymi reakcjami na spotykane wyzwania. Możemy jednak

przewidzieć charakter wyzwań oraz zasoby, z których czerpie się w trakcie budowania.

O wyzwaniach można powiedzieć, że przychodzą od wewnątrz, z rzeczywistości zastanej, oraz z zewnątrz, w postaci trendów cywilizacyjnych. O motywacjach, o tym, jak będą przebiegały wybory i decyzje, da się dziś powiedzieć tyle, że jak zawsze zostaną uwarunkowane przez dążenie do zerwania i naturalną skłonność do zachowania ciągłości.

Wyzwaniem wewnętrznym będzie w 2010 r. potrzeba wyrwania się z bylejakości życia. Jeżeli bowiem diagnoza obecnego stanu wspólnoty okaże się trafna, to pojawi się dolegliwa rozbieżność między aspiracjami i wyobrażeniami pokolenia a realnym położeniem Polski. Każda ekstrapolacja jest zawodna i nie chodzi o przysłowiowe wróżenie z fusów. Stan Polski jednak wskazuje na bardzo wyraźną tendencję regresywną, obezwładniającą wysiłek, który jest wkładany w rozwój gospodarczy. W ciągu dziesięciu lat od rozpoczęcia przemian nastąpiła zasadnicza zmiana, o skali nieprzewidywalnej w 1989 r. Ukształtowała się chęć i zdolność do przedsiębiorczości, dynamika charakterystyczna dla kapitalizmu. Zarazem jednak ujawniła się inercja w postaci pragnienia zachowania opiekuńczej roli państwa, braku poczucia odpowiedzialności i skłonności do klientelizmu. Niektórzy sądzą, że można to zdefiniować jako podział na polską awangardę i polski skansen. Tak drastyczne postawienie kwestii nie odpowiada chyba prawdzie, ale bez wątpienia mamy do czynienia z ogromnym potencjałem zachowań poddańczych. Gdyby środowiska przedsiębiorcze okazywały w istocie zarazem wolę do przyjmowania odpowiedzialności i zdolność do sprawowania kierownictwa, to może ciężar przeszłości nie byłby tak dotkliwy. Ale tak się nie dzieje. Zarazem natomiast znaczna część zasobów polskiej tradycji tkwi w pamięci ludzi nie dających sobie rady w nowych warunkach. Powoduje to fatalny w skutkach, a zupełnie fałszywy, podział społeczeństwa na proeuropejczyków i antyeuropejczyków. Podział wysoce szkodliwy.

Pierwsze wyzwanie zatem będzie moim zdaniem związane z potrzebą przezwyciężenia ograniczeń, które znajdują się we wszystkich środowiskach, a pochodzą zasadniczo z dziedzictwa epoki totalitarnej. Będzie to zarazem próba zmierzenia się z tradycją, w której tkwi przecież równie wiele złych skłonności i niebezpiecznych urojeń. Trudność polega chyba na tym, że

w tradycji nie da się wybierać *à la carte*. Co nie znaczy, że dostrzegając obciążenia, powinniśmy ją odrzucać w całości. Prawda o własnej historii wydaje się nadal potrzebna.

Drugie wyzwanie staje już przed nami, choć się jeszcze o nim nie mówi. Wbrew pozorom nie dotyczy ono procesu wchodzenia Polski do Unii Europejskiej. Założeniem tych rozważań jest bowiem, że pokolenie dziś odpowiedzialne za Polskę potrafi wykorzystać minimum szans, czyli utrzymać ją w sferze bezpieczeństwa oraz wprowadzić do ekonomicznych i politycznych struktur Europy. Jedno i drugie jednak dokona się w znacznej mierze „na wyrost”, ze względów politycznych. Mimo bowiem niewątpliwego postępu we wszystkich dziedzinach Polska końca XX w., czy też początku XXI w., nie jest przygotowana ani do obrony suwerenności, ani do uczestnictwa w unijnych strukturach gospodarczych. Nie wydaje się, by w najbliższej przyszłości suwerenność państwa mogła być zagrożona, ale najwyraźniej brakuje przekonania, że należy o nią zadbać. Mamy za sobą przezwyciężenie załamania gospodarczego, transformację i początek wzrostu, ale skłonność do konsumpcji przeważa nad chęcią oszczędzania. Obie tendencje wydają się wprawdzie powszechne w krajach Europy Zachodniej, ale to akurat nie powinno być dla nas argumentem. Mamy zbyt wiele do nadrobienia, nie tylko po pięćdziesięciu latach totalitaryzmu. Także po trzech stuleciach zależności.

Drugie wyzwanie polega więc na dostrzeżeniu tego, co staje przed całą cywilizacją zachodnią, czy w ogóle przed kapitalizmem i demokracją. Jest to najprawdopodobniej konieczność znalezienia rozwiązania dla relacji między wzrostem bezrobocia, osłabieniem tradycyjnych wzorów gospodarowania i załamaniem systemu państwa opiekuńczego. Warto w tym kontekście rozważyć refleksje L.C. Thurowa². W naszym przypadku oznacza to sprostanie nowej konkurencji, w warunkach gdy kapitałem stają się zasoby intelektualne, a kluczem do pomyślności będzie poradzenie sobie z krachem finansów publicznych. Niedorozwój Polski mógłby stać się szansą, gdyby nie dewiacja oczekiwań konsumpcyjnych wsparta przez wyuczoną bezradność.

²Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra, Wrocław 1999.

Czynnikami, który nie zawsze jest doceniany, są zasoby: zawartość pamięci i doświadczenie. Posiadanie, a więc świadomość istnienia i zdolność do wykorzystania zasobów własnych, odgrywa istotną rolę w procesie stawiania czoła wyzwaniom. Zasoby te są także gwarantem samodzielności w przyjmowaniu wszystkiego, co przychodzi do nas z zewnątrz.

Zastanawiając się nad tożsamością narodową w perspektywie następnej dekady, chcę zwrócić uwagę na jeden fakt. Polska w swych dziejach miała tylko jeden okres samodzielnej roli i oczywistego miejsca w cywilizacji europejskiej. Był to czas I Rzeczypospolitej. Ten projekt europejski nie powiódł się z wielu powodów. Ale nie z racji anachronizmu czy braku sensu. Pozostało natomiast doświadczenie. Wskazuje ono, że samodzielna, czyli europejska forma wyrażania się cywilizacji wymaga od Polski przyjęcia roli pogranicza. Nie Przedmurze, nie Pomost, ale przestrzeń otwarta, zdolna przyjmować, przetwarzając i przekazywać wpływy wielu kultur. Osiągnięcia Rzeczypospolitej w tym zakresie są wystarczające, by spokojnie analizować błędy popełnione przed wiekami i bez histerii przyjmować narosłe na tym tle kompleksy i złudzenia.

Tej dawnej Polski nie ma. Ostatnie jej ślady wymazały w XX w. czystki etniczne i Holocaust. Międzymorze początku XXI w. nie jest i nie będzie obszarem polskiej ekspansji. Jest natomiast sprawą zasadniczą, czy stanie się znowu przestrzenią cywilizacji europejskiej. W tym zakresie Polska ma do spełnienia istotną rolę. Takie też może być jej miejsce.

Czyż Polska nie była narodem tyleż lub bardziej szanowanym w świecie? (...) Miała wyraźnie określone granice: zajmowała ziemię między Południem a Północą, od Morza Czarnego do Bałtyku; między Wschodem a Zachodem, od Dniepru do Odry. Ten może zaskakujący cytat nie pochodzi od jakiegoś polskiego nacjonalisty. Tak ujął rzecz hiszpański republikanin-federalista, Francisco Pi y Margall, w dziele „Las Nacionalidades” ogłoszonym w 1876 r. Takiej śmiałości nie miał Juliusz Mieroszewski, kiedy w początku lat siedemdziesiątych kreślił na łamach paryskiej „Kultury”, zdawało się aż nazbyt śmiałe, wizje polskiej Ostpolitik i Westpolitik. Budowanie Europy na tym obszarze jest największym wyzwaniem początku nowego stulecia. Jest bardzo ważne uświadomienie sobie, czym dysponujemy w naszej pamięci, jakie z niej wyciągniemy wnioski.

Uświadomienie sobie europejskości polskich korzeni i polskości europejskich wartości jest ważnym krokiem w kształtowaniu naszego projektu na przyszłość. Moim zdaniem nie ma innego wyjścia, Europa oczekuje od nas przede wszystkim samodzielności. Zasoby pamięci i doświadczeń nadal istnieją, choć niewątpliwie są coraz trudniej dostępne. Pytanie w chwili obecnej brzmi więc następująco: czy dostrzegamy powody, dla których należałoby wybrać jakiś wspólny projekt na przyszłość dla Polski?

Pytanie o to, czy chcemy być Polakami, nie jest retoryczne. Nie mamy innej możliwości, ponieważ nie można stać się Europejczykiem bez własnej, a w danym wypadku narodowej, tożsamości. Inni niż narodowa nie mamy zresztą do dyspozycji. Perspektywa jakiejś tożsamości plemiennnej, w rodzaju pojawiającej się na Bałkanach, nie wygląda interesująco. Możliwość „wspólnoty bez właściwości” jest czysto teoretyczna w kategoriach geopolitycznych. Nadzieja na realizację modelu hedonistycznego, to jest projektu masowej rezygnacji ze zobowiązań na rzecz nieograniczonej konsumpcji (permissywna kornukopia Brzezińskiego), niesie ze sobą katastrofę w postaci niepodważania już istniejącym wyzwaniom. Tym niemniej pytanie o naszą tożsamość oznacza uznanie wolnej woli każdego z nas do uczestnictwa i do rezygnacji.

Nasza tożsamość w 2010 r. nie będzie prostą projekcją obecnej. Rozważam ją jako zdolność do istnienia jednostek i zbiorowości. Cokolwiek sędzę o własnej tożsamości i własnych perspektywach na przyszłość, nie przekłada się to na wybory i decyzje pokolenia, które w 2010 r. będzie podejmować odpowiedzialność za Polskę.

Taka Polska, jacy Polacy – to myśl towarzysząca nam od stuleci. Tacy Polacy natomiast, jaka okaże się chęć i zdolność do wykorzystania istniejących zasobów. Dawne wzory nie znajdują zastosowania, nie chodzi o to, by spodziewać się gotowych rozwiązań lub usypiać złudzeniami. Patrząc wprost, myśląc o przyszłości, powinniśmy zdawać sobie sprawę z potrzeby czegoś autentycznie własnego. Nie wystarczy pomyśleć, że istniejąc w postaci czterdziestu milionów mieszkańców tego kraju, otrzymamy naszą tożsamość w spadku. Nie da się też oszukać siebie powtarzaniem, że wybierzemy sobie sposób istnienia z bogatej oferty świata. Wyzwania upomną się o nasz wybór. Pytanie więc, jak i z czego będziemy chcieli wybierać.

Krzysztof Kosiński

Komunistyczne życie aktywne i poszukiwanie wolnego czasu

Komunistyczna teleologia: poza czasem

Komunizm mógł się wydawać zjawiskiem parareligijnym. Ideolodzy komunistyczni byli skłonni wskazywać cel dziejów. Lenin określił kiedyś komunizm jako *sumę wiedzy*. W istocie była to proklamacja końca historii. Komunizm stanowił bowiem *zwieńczenie dziejów*. Historia składała się z kilku epok: niewolnictwa, feudalizmu, kapitalizmu i komunizmu. Rok 1917 mógł być rokiem pierwszym kalendarza rewolucyjnego. Mógł być też rokiem ostatnim; ideolodzy i przywódcy ZSRR tworzyli iluzję, że czas stanął właśnie w miejscu.

Życie ludzkie to nieunikniony postęp i mimowolna zmiana. Chrześcijanie wierzą, że ich życie ma sens – życie jest dążeniem ku Bogu. Następny dzień pozostaje jednak pewną niewiadomą; wiele zależy od indywidualnego wyboru. Inaczej było w komunizmie. Życie ludzkie polegało na samodoskonaleniu w realizacji założeń ideologii. Kolejny dzień miał przypominać ten, który mijał. Inaczej mówiąc, życie w państwie komunistycznym toczyło się w rytm jasno sprecyzowanego scenariusza¹.

Scenariusz obowiązywał w każdym państwie komunistycznym, także w Polsce po 1945 r. istotą totalitaryzmu komunistycznego nie była bowiem zwykła władza ludzi nad ludźmi; taki system przypominałby raczej znany z historii despotyzm. W totalitaryzmie jest inaczej. Rządzący byli strażnikami określonego regulaminu życia. Regulamin ten opierał się na założeniach „filozofii” marksistowskiej uzupełnionej o teoretyczne,

¹Pojęcie scenariusza jako istoty systemu totalitarnego wprowadziła H. Świdma-Ziemba, *Człowiek wewnętrznie zniewolony. Mechanizmy i konsekwencje minionej formacji – analiza psychosocjologiczna*, Warszawa 1997, s. 56-57.

a następnie praktyczne dokonania patriarchów komunizmu: Lenina i Stalina. „Filozofia” ta stanowiła zresztą swoiste usprawiedliwienie totalitaryzmu. Totalitaryzm bez ideologii jest chyba niemożliwy; to także różni totalitaryzm od despotyzmu. Usprawiedliwieniem i genezą totalitarnego komunizmu była troska o słabego człowieka. Hasło to brzmiało przekonująco; powtarzali je również rozmaici apologeti. Nad realizacją scenariusza czuwała zhierarchizowana władza dysponująca nie kontrolowanym aparatem przemocy, który zawsze był do dyspozycji i w każdej chwili mógł zostać uruchomiony.

Skutkiem działania scenariusza miała być kreacja nowego człowieka. Nowym człowiekiem miał być przede wszystkim człowiek młody. Władza głosiła wręcz kult młodości. Młodość symbolizowała przyszłość. Młodość to jednak także niedojrzałość. Komuniści wierzyli w skuteczność swych zabiegów socjotechnicznych i sądzili, że właśnie powojenna młodzież okaże się pokoleniem systemu – idealnym komunistycznym nowym społeczeństwem. Warto więc uważnie przyglądać się zwłaszcza postawom młodych ludzi – od czasu do czasu przybliżymy kamerę i przypatrzymy się codziennemu życiu uczniów szkół warszawskich w latach 1945–1956².

Scenariusz dokładnie programował ich życie. Dochodzimy tu do istoty problemu. Jaki stopień niezależności mogli uzyskać ludzie w państwie komunistycznym? Czy dysponowali wolnym czasem? Czy poszukiwali rozrywki? Czy zależało im na życiu aktywnym? W jakim stopniu pozostawali sobą?

Życie aktywne

Ideologia komunistyczna zakładała, że życie nowego człowieka – obywatela państwa komunistycznego – będzie *życiem aktywnym*. Skrytość, zacisze domowe, spotkania w kręgu ro-

² Posłużę się przykładami kilku szkół warszawskich: Zespołu Szkół Ogólnokształcących nr 17 (we Włochach), VII LO im. Słowackiego i VIII LO im. Władysława IV, których zbiory archiwalne miałem okazję dokładnie zbadać. Aby zaoszczędzić miejsca, będę unikał podawania dokładnych sygnatur, które i tak w archiwach szkolnych są dość umowne.

dzinnym, ale także samotność, słabość mogły się stać powodem posądzenia o tkwienie w *drobnomieszczańskich przeżytkach* lub o *burżuazyjną dekadencję*. Jak miał więc wyglądać nowy człowiek, zwany także człowiekiem radzieckim? Precyzyjnej odpowiedzi udzielał czołowy pedagog radziecki Iwan Kairow, autor obowiązującej w ZSRR i w Polsce Ludowej „Pedagogiki”: *Jedynie człowiek kierujący się w działaniu zasadami komunistycznymi – pisał Kairow – podporządkowujący im swoje zainteresowania i dążenia, kierujący się tymi zasadami w całym swoim postępowaniu, w całej swej działalności, posiada komunistyczną moralność, określoną przez warunki życia socjalistycznego społeczeństwa radzieckiego. Charakter moralny człowieka radzieckiego – określony przez świadomość, ideowość, przekonania – przejawia się i kształtuje nie inaczej, jak w działaniu, w konkretnych pracach i czynach*³.

Istotne są tu dwa ostatnie słowa: „prace” i „czyny”. „Życie aktywne” oznaczało wykonywanie obowiązków zawodowych, wspieranie systemu po godzinach pracy przewidzianych przez etat, udział w doksztalcaniu ideologicznym. Oznaczało także coś jeszcze: udział w uroczystościach komunistycznych. Nowy człowiek miał się bawić i cieszyć. Scenariusz życia aktywnego przewidywał bowiem wolny czas, ale rezerwował go na udział w pochodach, festynach, akademiach, świętach.

Radości człowieka aktywnego

Codziennosc szkolna pokazuje, że w okresie 1945–1956 istniały trzy zasadnicze typy świąt: święta szkolne, święta religijne i święta państwowe. W pierwszej grupie – świąt szkolnych – da się wyróżnić święta tradycyjne: rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego, rozdanie nagród, dzień patrona, święta edukacyjne związane z datami urodzin lub śmierci ludzi odgrywających rolę autorytetów oraz święta będące po prostu szkolną rozrywką. W tradycyjnym, przedwojennym i tuż powojennym świątecznym kalendarzu szkolnym mieściły się również święta religijne należące do porządku liturgicznego. Szczególnie uro-

³I. Kairow, *Pedagogika*, Warszawa 1950, t. II, s. 20-21.

czyście obchodzono Boże Narodzenie oraz, choć znacznie mniej spektakularnie, Wielkanoc. Powodowało to, że przynajmniej do 1949 r. przenikały się dwa cykle świąteczne: religijny i państwowy, co miało znaczący wpływ na skutki działań podejmowanych przez władze. To, co oficjalne, było relatywizowane przez to, co znane i tradycyjne. Władza zdawała sobie z tego sprawę. Od 1949 r. szkolna „choinka” zmieniła swój charakter. Przestała być świętem religijnym, choćby dlatego, że urządzano ją w styczniu na wzór zabaw karnawałowych; bez opłatka, prezentów i życzeń. „Jajko” wielkanocne całkowicie zaś zniknęło. W tym wypadku nawet rok 1956 niewiele zmienił, choć nic nie wskazuje, aby presja systemu wpłynęła na zmianę tradycji rodzinnych i domowych. Kalendarz świąt religijnych został zastąpiony cyklem świąt rewolucyjnych. Był to świadomy zabieg – komunizm miał bowiem cechy ruchu parareligijnego i starał się tworzyć iluzję transcendencji. Świetnie nadawały się do tego święta: święto pracy, dzień zwycięstwa, święto „odrodzenia”, rocznice rewolucji, urodziny Stalina i Bieruta. Święta te miały potwierdzać, że komunizm jest rzeczywiście zwieńczeniem procesów historycznych i że to, co się dzieje, będzie się działo zawsze. System tworzył przy tym dodatkowe złudzenie, że „wszyscy” są „jakoś” zaangażowani w budowę komunizmu, nawet jeśli jedynie deklamowali wiersze i uczestniczyli w pochodzie. Władzy zależało niewątpliwie zwłaszcza na młodzieży, która miała się kształcić w poczuciu doniosłości i heroiczności wydarzeń. W pewnej mierze święta, zwłaszcza święta rewolucyjne, dla niej właśnie były przeznaczone.

Komunizm jako złodziej czasu

„Życie aktywne” oznaczało zanegowanie życia prywatnego; aktywność ograniczająca się do spraw osobistych była uznawana za początek negacji systemu. Hierarchiczna władza przestrzegająca scenariusza życia mogła w tym momencie uruchomić swój mechanizm obronny – aparat przemocy. Komunizm był w istocie złodziejem czasu. Ludzie żyjący w państwie komunistycznym zmagali się o byt materialny – o przetrwanie. Kartki, kolejki w sklepach, brak podstawowych towarów: żywności i sprzętów codziennego użytku, stanowiły powszedniość

państwa komunistycznego, nie tylko zresztą w jego fazie stalinowskiej. Wciąż brakowało czasu – to podstawowe wspomnienie z czasów PRL. Praca zawodowa także wyczerpywała. Nie tylko dlatego, że jej warunki były zazwyczaj ciężkie. Pracownik stawał się własnością państwa komunistycznego. Obowiązujące w czasach komunistycznych normy pracy często przekraczały ludzkie siły. Także przeciwko tym normom występowali w czerwcu 1956 r. robotnicy poznańskich zakładów im. Cegielskiego. Młodzież szkolna nie tylko się uczyła; zostawała po lekcjach na obowiązkowych zebraniach ZMP, przygotowywała dekoracje oraz reżyserowała (pod kontrolą ZMP) akademie, uczestniczyła w czynach społecznych, odwiedzała fabryki i PGR-y.

Można odnieść wrażenie, że mieszkańcy Polski Ludowej pragnęli bierności. Poszukiwali enklaw wolnego czasu. Wolny czas to przede wszystkim odpoczynek i rozrywka. W Polsce Ludowej rzadko odpoczywano i niezbyt często się bawiono. Przyjrzyjmy się ponownie życiu codziennemu w kilku szkołach warszawskich.

Mieć wolny czas

System bardzo dbał o to, by pozyskać młodzież. Nie oznaczało to jednak, przynajmniej w początkowym okresie powojennym, kuszenia młodzieży jakimiś szczególnymi rozrywkami. W istocie władze nie potrafiły pogodzić sprzeczności: tworzenia pokus przyciągających młode pokolenie oraz dążenia do surowości i prostoty. Dodatkowym problemem były zniszczenia: teatry, kina, place zabaw należało odbudować lub najczęściej po prostu zbudować od nowa. Ideolodzy też nie byli precyzyjni w określeniu funkcji zabawy. Makarenko wskazywał w „Odczytach o wychowaniu dzieci”, że *całe dzieje człowieka jako działacza i pracownika można pokazać w rozwoju zabawy i stopniowym przejściu zabawy w pracę*⁴. Zabawa miała więc służyć i wychowaniu, i przygotowaniu do pełnienia ról społecznych

⁴A.S. Makarenko, *Odczyty o wychowaniu dzieci*, w: *Dzieła*, Warszawa 1956, tom IV, s. 379.

przewidzianych przez system. Trudno było zastosować ten postulat w praktyce. W 1947 r. Ministerstwo Oświaty podjęło decyzję o wprowadzeniu monopolu w dziedzinie produkcji zabawek, a Komisja Oświatowo-Kulturalna Wydziału Oświaty KC PPR stwierdziła, że należy *wypełnić ośrodki produkcyjne zatruwające duszę dziecka* oraz podkreśliła, że *RTPD winno oddziaływać na fabryki [zabawek] ideologicznie i wychować zastępy artystów pedagogów*⁵. W 1950 r. aktywiści ZMP zebrani na Krajowej Naradzie również podkreślali, że *zadaniem naszym jest wzmóc czujność na odcinku zabawowym*⁶. Widać tu wyraźnie intencje komunistycznej władzy. Nic nie wskazuje jednak, aby młodsze dzieci zaczęły się bawić inaczej niż kiedykolwiek indziej. Uczniowie w szkole zaś sami potrafili zapewnić sobie rozrywkę.

Wolny czas – wycieczki

Nauczyciele nie ułatwiali zresztą młodzieży zadania. Szkolna zabawa, wyjazd do teatru lub do kina stawał się nagrodą za dobre zachowanie i wyniki pracy całej klasy. Nie wiadomo zresztą, czy uczniowie lubili te wyjazdy. Z pewnością były one przerwami w szkolnej codzienności. Ale w teatrze uczniowie mogli zobaczyć w 1948 r. np. sztukę pt. „Siódma rzeka, siódmy las, stare bajki – nowy czas, czyli bajkowe istoty dalej do roboty”, napisaną przez Zofię Żarnowiecką. *Treścią sztuki – jak czytamy w piśmie rekomendującym przedstawienie – jest wyimaginowana podróż babci z wnuczką do krainy Baśni, w której spotykają popularne bajkowe postacie. Rezolutny wnuczek i babcia skłaniają napotykaną postać do pracy przy odbudowie kraju*⁷. Sztuka Żarnowieckiej pokazuje zamiary systemu: z jednej strony przygotowywano przedstawienie specjalnie dla uczniów, z drugiej – niewiele różniło się ono od

⁵ Archiwum Akt Nowych, Polska Partia Robotnicza, 295/XVII/43, k. 107. Dalej będę używał skrótu AAN PPR (względnie AAN ZMP, jeśli dokument będzie pochodził z zespołu Związku Młodzieży Polskiej).

⁶ AAN ZMP, 451/V-145, k. 11.

⁷ AAN PPR, 295/XVII/81, k. 32.

tego, co uczniowie i tak widzieli na plakatach, słyszeli w radiu, czytali w gazetach (jeżeli w ogóle je czytali). 28 X 1948 r. na ekranach warszawskich kin ukazał się film Siergieja Gierasimowa pt. „Młoda gwardia” osnuty na tle sztandarowej powieści radzieckiego socrealizmu o tym samym tytule, napisanej przez Aleksandra Fadiejewa. To ważna data. Od tego czasu bowiem repertuar teatralny i filmowy był bardzo ograniczony, a jego atrakcyjność – chyba niewielka.

Bardzo wiele oczywiście zależało od inwencji i pomysłowości samych nauczycieli, choć dyrektywy władz oświatowych ograniczały ich swobodę. Wielu z nich uważało zresztą, że trzeba korzystać z tego, co oferowało państwo. W roku szkolnym 1954/55 uczniowie klasy XIc szkoły im. Władysława IV uczestniczyli w siedmiu wycieczkach. Byli na przedstawieniu „Hamleta” Szekspira, a dwukrotnie na pokazach sztuk socrealistycznych „Człowiek z karabinem” i „Młyn”. Oprócz tego brali udział w *wystawie rolniczej* w Lublinie, w *wystawie pomocy naukowych z NRD* oraz przysłuchiwali się posiedzeniu sejmu. Widać tu dość wyraźnie, że także szkolne wycieczki stawały się elementem ideologicznego kształcenia młodzieży, a w miarę stabilizowania się systemu możliwość wyboru ciekawego seansu filmowego czy atrakcyjnego przedstawienia teatralnego była coraz bardziej ograniczona.

Wolny czas – impreza szkolna

We wrześniu 1945 r. dyrektor liceum we Włochach zalecał, by w najbliższym czasie nie urządzać imprez szkolnych, *ażeby nie odrywać młodzieży od znormalizowanej pracy*. Uczniowie uważali jednak, jak się wydaje, że organizowanie szkolnych zabaw należy do ich praw. Można oczywiście zrozumieć dyrektora szkoły; zależało mu na szybkim nadrobieniu braków w wiedzy uczniów spowodowanych przez wojnę. Trudno jednak wierzyć, że w tym względzie potrafił przekonać uczniów.

Szkolne zabawy odbywały się przede wszystkim w czasie karnawału. W okresie ustabilizowanego stalinizmu – po 1949 r. – niewiele się zmieniło: zaraz po feriach zimowych uczniowie się bawili. W 1951 r. w szkole im. Słowackiego (TPD) *zabawy szkolne były zorganizowane dla wszystkich klas*. Zmienił się

natomiast ich charakter. W styczniu tego roku rada pedagogiczna planowała zorganizować cztery zabawy, ale postanowiła jednocześnie nadać zabawom charakter demokratycznych zabaw przez wprowadzenie śpiewu, numerów artystycznych, kierowanych zabaw masowych, tańców ludowych itd.

Zwłaszcza tańce stawały się istotnym problemem. Zabawa w szkole komunistycznej miała być skromna; od uczniów także w czasie zabawy wymagano skromności stroju: *mundurów, białych bluzek, granatowych sukienek*. Zalecano daleko posunięty umiar w okazywaniu emocji. Uczniowie mieli do wyboru kilka *tańców ludowych* i to należących do tradycji narodowej. Tańczenie innym stylem, zwłaszcza przynależnym do kultury zachodniej, mogło się okazać powodem oskarżenia o *amerykański styl tańca*. Niewątpliwie i w dużej mierze nasi członkowie, nasza młodzież – przyznawał w listopadzie 1951 r. jeden z działaczy ZMP – *po prostu chce tańczyć rumbę*. Podał jednocześnie konkretny sposób rozwiązania problemu. *My zastanawialiśmy się nad tym – podkreślał aktywista – czy chcemy dać możliwość wyżycia się w ten sposób to znaczy dać możliwość tańczenia i oczywiście tak postąpiliśmy, że kazaliśmy orkiestrze grać rumbę. I co się okazało? Okazało się, [że] poszły tańczyć trzy pary. W jaki sposób zareagowaliśmy na to? Z chwilą, kiedy zaczęła tańczyć pierwsza para oczywiście nasz aktyw, członkowie zaczęli bić brawo i co ważniejsze do tego jeszcze odpowiednio dostosowane okrzyki. I w ten sposób po prostu przekonaliśmy się, co młodzież myśli i co myśli nasz aktyw*⁸. Inny działacz na tej samej konferencji organizacyjnej chwalił się, że *koleżaneczka, która nie chciała tańczyć tańców polskich, a podobały się jej takie tańce jak rumba czy samba, daliśmy dużą pracę i okazało się, że poprawiła wyniki nauczania, że pracuje dobrze, i że zapomniała o rzeczach lekkomyślnych*⁹.

Zabawa szkolna stawała się więc rytuałem dostosowanym do reguł systemu; w każdym razie uczniowie bawili się w podobny sposób. Ubrani w mundury lub zalecane stroje szkolne bawili się pod baczynym okiem kolegów – gorliwych działaczy ZMP,

⁸ AAN ZMP, 451/V-149, k. 198.

⁹ AAN ZMP, 451/V-149, k. 277.

k którzy zwracali uwagę, by spontaniczność bawiących się nie przekroczyła dozwolonego przez system stopnia.

Wolny czas – zabawy uczniowskie

Trudno się więc dziwić, że zasadniczo najbardziej popularne były wśród uczniów te rozrywki, które sami wymyślali. Były to często tzw. sztubackie wybryki ganione przez dyrekcję i nauczycieli lub gry i zabawy, niekiedy nawet dość skomplikowane. Popularna była „Zośka”. Niezbędnym elementem tej gry była nakrętka, w którą wczepiano kolorową włóczkę o długości około 4–5 cm. Tak sporządzoną „Zoškę” uczniowie ustawieni w kółku odbijali butem. Przegrywał ten, kto nie zdołał kopnąć „Zoški” w kierunku następnego gracza. Nauczyciele niekiedy potępiali grę. Jedna z nauczycielek w liceum we Włochach stwierdzała, że *wznieca ona kurz* i postanowiła *przeciwdziałać tej zabawie*. Inną grą, chyba jeszcze bardziej popularną był cymbergaj. Nikt już chyba nie wie, skąd się wzięła nazwa. W każdym razie gra przypominała trochę hokej. Uczniowie (uczennice raczej nie uczestniczyły w grze) na krótszych bokach ławki zaznaczali, najczęściej za pomocą szczyryka, „bramki”. „Bramka” miała około 8 cm. Przeciwnicy posługiwali się trzeba monetami. „Złotówki” symbolizowały zawodników, „groszówka” – krążek hokejowy. Gracz za pomocą linijki bądź grzebienia uderzał swoją „złotówkę”, tak aby jego „zawodnik” wepchnął „krążek” do bramki przeciwnika. Upadek „krążka” z ławki – aut – oznaczał przejęcie inicjatywy przez partnera. Niepisany regulamin przewidywał również „rzuty karne” i strzały ze środka „boiska” oraz kary za nieuczciwość – choć tę często karano także po samych rozgrywkach; bójki uczniowskie to też szkolna codzienność...

Nauczyciele zwalczali cymbergaja jeszcze mocniej niż „Zoškę”. Gracze bowiem już nie tylko *wzniecali kurz*, ale i niszczyli sprzęt szkolny – nacinali blaty ławek i zdzierali farbę – oraz straszliwie hałasowali; zwłaszcza okrzyki kibiców mogły dać się we znaki. Represje niewiele jednak zmieniały; i „Zośka”, i cymbergaj utrzymały się przez całe lata pięćdziesiąte w repertuarze najpopularniejszych gier i chcąc nie chcąc stanowiły odpowiedź na nudę komunistycznej szkoły. A jak uczniowie

bawili się po lekcjach? Tu już prawie wszystko zależało od nich samych, choć władza miała ambicję kontrolowania wolnego czasu. Dlatego bardzo obawiała się wakacji.

Wolny czas – wakacje

Każdy uczeń zazwyczaj z niecierpliwością oczekuje wakacji letnich. Tuż po wojnie uczniowie spędzali je raczej skromnie – najczęściej w domu, pomagając przy jego odbudowie lub remoncie. Atrakcją takich wakacji mogły być jedynie zabawy z kolegami i koleżankami z klasy, jeśli także pozostali w domach.

Wydaje się, że w miarę upływu lat dwie formy spędzania wakacji zyskały popularność. Pierwsza to wakacje rodzinne, spędzane wspólnie z rodzicami lub u rodziny w innej miejscowości. Druga to tzw. kolonie letnie organizowane przez władze oświatowe. Istotniejszy wydaje się ten właśnie model wakacji.

Presja systemu wzrastała i od początku lat pięćdziesiątych zasadniczo wszyscy uczniowie szkół średnich (niezależnie od płci) byli zobowiązani do udziału w *letnich brygadach Służby Polsce*. W kwietniu 1952 r. dyrekcja szkoły im. Słowackiego (TPD) ogłosiła, że *rekrutacja obejmie klasy dziewiąte i dziesiąte niezależnie od rocznika. Teoretycznie miała być prowadzona na bazie ochotniczej, ale uczniów poddawano silnej presji. Należy rozwinąć propagandę* – mówił nauczyciel-organizator brygady – *wyzyskując godziny wychowawcze, lekcje geografii, biologii, nauki o Polsce i świecie współczesnym*. Odmowa była źle widziana; groziła oskarżeniem o aspołeczność. Pobyt w brygadzie SP utworzonej w szkole im. Słowackiego (TPD) miał trwać od 3 lipca do 20 sierpnia, a więc aż 48 dni. Organizatorzy brygady deklarowali, że *życie w brygadach nie będzie pozbawione momentów radości i zabawy*. Już teraz – zachęcał jeden z nauczycieli – *przystąpić do organizowania zespołów artystycznych, które będą produkowały się na miejscu pracy*.

Młódzież niezbyt chętnie odnosiła się do pomysłu spędzenia wakacji w brygadzie SP. W szkole im. Słowackiego (TPD) zwłaszcza uczennice wyrażały obawy *przed ciężką pracą oraz długim pobytem w brygadzie, który zajmie młodzieży całe wakacje*. Trudno się nawet dziwić, że dobrowolnie zgłosiło się jedy-

nie trzynastu uczniów. Organizatorzy pozostali jednak nieugięci; wprawdzie podkreślali, że *należy dążyć do tego, żeby wszyscy zdolni do brygad zapisywali się ochotniczo, by nie trzeba stosować przymusu*, ale gdy zabrakło ochotników, wszyscy uczniowie znaleźli się pod wyraźnym naciskiem. Komendantka żeńskiego hufca SP w szkole im. Słowackiego (TPD) stwierdziła po prostu, że *służba ta jest obowiązkiem wobec ojczyzny i każda junaczka musi w niej wziąć udział*. Zresztą uparczywie odmawiający musieli i tak uzyskać pozwolenie od Wydziału Organizacyjnego Komendy Stołecznej *najpóźniej do 15 kwietnia*.

Szkoły warszawskie organizowały też chyba bardziej popularne, choćby dlatego że dobrowolne, obozy letnie. Zazwyczaj obóz letni trwał około miesiąca. 27 VI 1951 r. uczniowie szkoły im. Władysława IV wyruszyli na obóz do Nowej Wsi w powiecie międzyrzeckim; wrócili 24 lipca. Obóz letni miał zapewnić uczniom wakacyjną rozrywkę, ale stawał się także okazją do podejmowania prac społecznych oraz *kształcenia ideologicznego*. Kierownicy obozu oraz tzw. grupowi, którymi najczęściej byli aktywiści ZMP, tworzyli obozowe „plenum”¹⁰. „Plenum” to nadzorowało przestrzeganie dość surowego regulaminu. Uczniowie wstawali o 6.55. Do 7.15 gimnastykowali się. Następnie myli się i sprzątali. Przed śniadaniem odbywał się apel poranny połączony z „prasówką”. Między godz. 9.00 a 11.30 uczniowie brali udział w *pracach społeczno-użytecznych*, następnie – do 13.00 – mogli się kąpać i plażować. Po obiedzie, od 14.00 do 15.00 obowiązywała *cisza bezwzględna* – uczniowie leżeli. Przez kolejne dwie godziny mieli *czas wolny*, niekiedy przeznaczony na *douczenie*. Między 17.20 a 19.00 udawali się na wycieczkę, a po przerwie jedli kolację. Od 20.00 do 21.00 odbywały się *pogadanki ideologiczne i śpiew masowy*, a zaraz potem, już po umyciu, nadchodził czas na *apel wieczorny*, w czasie którego wychowawcy grup udzielali pochwał lub nagan. Od godziny 22.00 obowiązywała cisza nocna.

¹⁰ A VIII LO, Zeszyt zajęć placówki prowadzony przez szkołę im. Władysława IV w miejscowości Nowa Wieś, 27 czerwca – 24 lipca 1951, s. 7.

W ramach prac społeczno-użytecznych uczniowie pracowali przede wszystkim w pobliżu PGR: szukali stonki, pełli buraki oraz pomagali przy żniwach. Prace społeczne miały skutkować dwójako. Po pierwsze miały wytworzyć atmosferę *braterstwa klasowego*, a po drugie ukształtować młodzież wedle koncepcji *wychowania przez pracę*. Jak wynika ze sprawozdania sporządzonego po powrocie do Warszawy, na zakończenie turnusu organizatorzy urządzali ognisko dla *zaproszonego miejscowego społeczeństwa*. Kierownik obozu wygłosił referat, *chcąc tym samym rozszerzyć propagandę wśród społeczeństwa*.

Szkolenie ideologiczne polegało i na referatach, i na pogawędkach – tu zwłaszcza święto 22 lipca było szczególną okazją. Uczniowie stale musieli przygotowywać obozową gazetkę i pisać do niej artykuły. Podejmowali również współpracę z miejscowym kołem ZMP i wraz z nim przygotowywali zabawy.

Najistotniejsza była oczywiście rozrywka. Jej istotny element stanowiły gry sportowe. Uczniowie podzieleni na grupy urządzali rozgrywki w siatkówce, koszykówce, piłce nożnej oraz tenisie. Ważnym dodatkiem były także *wycieczki krajoznawcze*. Nie zmienia to jednak faktu, że zwykły obóz letni tylko w nieco mniejszym stopniu niż brygada SP przypominał obóz wojskowy, a obowiązywała na nim *dyscyplina socjalistyczna*. System miał ambicję wpływania na formę spędzania wolnego czasu przez obywateli – władze oświatowe chciały wiedzieć, jak uczniowie spędzają wakacje. Wszak te dwa miesiące mogły zburzyć efekty pracy pozostałych dziesięciu.

Aktywność wbrew „życiu aktywnemu”

Scenariusz życia obowiązujący w państwie komunistycznym był precyzyjny. Nie przewidywał azylu, który można by stworzyć przez wymykające się spod kontroli rządzących procesy ekonomiczne czy społeczne. Wracamy tu do punktu wyjścia. Wystarczyło przyrzeć się drobnemu wycinkowi codzienności szkolnej, by się przekonać, czym była koszarowa monotonia Polski Ludowej. Pewnym paradoksem może się wydawać fakt, że monotonia ta wynikała z postulowanego przez komunistycz-

nych ideologów życia aktywnego. Aktywność w komunizmie oznaczała jednak gorliwość w wykonywaniu zaleceń i w popieraniu władzy. Wbrew pozorom nie było tu paradoksu.

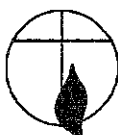
Codziennosc szkolna pokazywała jeszcze jedną rzecz: jak niewiele wystarczyło do zanegowania reguł systemu. Komunizm nie potrafił odebrać ludziom pomysłowości. Zadziałało tu zjawisko znane z psychosocjologii: dynamika odradzania życia¹¹. Miała ona dwa skutki. Z jednej strony uruchamiała mechanizm przystosowania się; dzięki niemu możliwy był nawet akces do nowej rzeczywistości. Z drugiej jednak – o czym także warto pamiętać – ułatwiała egzystencję w warunkach ekstremalnych. Rolnik liczy się z powodzią, suszą, burzą, ale nie rezygnuje z upraw. Społeczeństwo Polski Ludowej, także młode pokolenie, zdawało sobie sprawę z kar grożących za naruszenie scenariusza życia, ale starało się zachować resztki niezależności. Różne wydarzenia mogły być zresztą źródłem doznań pozytywnych. Pozytywnym bodźcem okazywała się nawet przyroda: lato, kwitnące drzewa, śpiew ptaków stawały się antytezą mrocznego, lodowatego, ponurego komunizmu. Każda impreza, której uczestnikom udawało się uciec spod wpływu ideologii, mogła się okazać długo pamiętanym przeżyciem. W maju 1953 r. odbyły się X Mistrzostwa Europy w Boksie. Polscy bokserzy zdobyli pięć złotych medali. Co zapamiętano z igrzysk? Przede wszystkim wyjątkowe emocje po starciu boksera polskiego z pięściarzem radzieckim oraz okrzyki: *Zabij Rucha*. Enklawą swobody myślenia, spontaniczności, poczucia solidarności, także rozrywki, odpoczynku – wolnego czasu był Kościół katolicki. Stanowił strefę wydzieloną, w której obowiązywały inne reguły. Inną oazą był dla warszawiaków bazar Różyckiego. Jeśli wierzyć Tyrmandowi, to także była przestrzeń innych kolorów niż te, które obowiązywały w komunizmie. Był to kontrast między barwnością a szarością. Podobną swobodę mogły niekiedy dawać kawiarnie i restauracje, a zwłaszcza dancingi.

¹¹ Por. H. Świda-Ziemba, dz. cyt., s. 125.

Czas odzyskiwany... zmierzch komunistycznej teleologii

Komunizm nie potrafił do końca zawładnąć przestrzenią, czasem i ludzkimi myślami. Przeżycia osobiste okazywały się wciąż wyjątkowym i niepowtarzalnym źródłem radości. Dom rodzinny pozostał do końca najbardziej nienaruszonym miejscem. Miłość, udane życie, harmonijne małżeństwo – zwykła ludzka aktywność emocjonalna najbardziej zagrażała scenariuszowi systemu. System przegrał z oczywistymi potrzebami ludzi. Życie aktywne zalecane przez ideologów okazywało się najczęściej życiem niewolnika. Komunizm pozbawiał ludzi czasu; sugerowana przez niego teleologia – dojścia do kresu historii, a historia to przecież właśnie czas – była nie do zaakceptowania. Prawa ludzkie to także prawo do spokoju, odpoczynku, rozrywki, uczniowskiego żartu, doznań i przeżyć. Komunizm pozbawiał ludzi tego prawa. *Ten system – zwierzał się Jackowi Trznadłowi Jarosław M. Rymkiewicz – przeszkadzał (...) mi żyć, jak chciałem. Przeszkadzał mi korzystać z przyjemności życia, z koleżeńskich bibek, z picia w restauracjach z kolegami. Wobec tego przestałem ulegać systemowi*¹². Komunizm przegrał z pragnieniem wolnego czasu.

¹²J. Trznadel, *Hańba domowa*, Warszawa 1997, s. 158.



ANNA SIKOŃ-WALUŚ

Wyróżnienie w Konkursie Poetyckim im. Józefa Baki SJ

Gwaro

Mijajom roki
ubywo wody
gwara znalazła
krapke ślebody.
Zasiedziała sie
ka jom tulkali
i w kołysecce
jom kołysali.
Jest je od święta
i dnie powsednie
zawse rumiano
nigda nie zblednie.
Haw po dziedzinak
popod Holami
ciągiem je zywo
scęśliwo s nami.

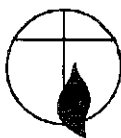
Chybło chałupecki

Ozesiadły ptosecki
gałęzie jabłonecki
do okien zazyrajom
na sopy wypychajom.
Dzieci kochane
cyście ik dojźrały
trzęsom z zimna
bótków nima.
ziorynkami zmiysanymi
ociupinki chlebowe

nabiyrane siedlackom
posiywane dogódkom.
Haj by siyły nabiyrały
dnie mroźne nie dokucały
nózki gołe
– chybło chałupecki
ej nie jacej wom
nawet lo Bozej Dziecinecki.

* * *

Odziejem sie cotfu
ostawiem guzdranie
Pokłoniem sie piyknie
Ludźmierskiej Paniej
Umyjem ręce
zyciem zbabrane
coby ucieszyć
Ludźmierskom Paniom.
I coby więcej
go nie dofutlać
i juz na zawse
jej córkom ostać.



Rzut oka na wschód

Janusz Gazda

Szklane oko programu „Wriemia” (dokończenie*)

Faszystowska Ameryka jest agresorem. Wszelkie rozmowy są bez sensu, gdy się ma do czynienia z faszystami. Należy zastosować prewencyjny atak raketowy na Waszyngton. Taką wypowiedź można było usłyszeć w rosyjskojęzycznej rozgłośni Radia Wolna Europa w 22. dniu akcji wojskowej NATO przeciwko Jugosławii. Mówiący te słowa przedstawił się jako prof. Podgorny. Zadzwoił do studia w Moskwie w ramach audycji dającej słuchaczom możliwość wyrażania na falach eteru swej opinii na z góry zadany temat.

Ten głos, choć ekstremalny, oddaje atmosferę hysterii, jaka zapanała w Rosji, w momencie gdy w zamiarze obrony kosowskich Albańczyków samoloty Sojuszu Atlantyckiego (przede wszystkim amerykańskie) zaczęły bombardowanie jugosłowiańskich obiektów wojskowych. Nie można wykluczyć, że wizja rakiet spadających na stolicę Stanów Zjednoczonych stanowi ukryte w podświadomości marzenie niejednego Rosjanina i jest rodzajem snu o potęgze, która została utracona.

Do tej samej rozgłośni radiowej telefonowała słuchaczka, mówiąc: *Teraz bombardują Serbię, jutro zaatakują nas.* Jej głos nie był odosobniony. Wtórowało jej na łamach prasy i w telewizji wielu polityków, m.in. deputowany do Dumy Siergiej Baburin, komunista: *Przecież dzisiaj w Jugosławii dzieje się to, co zdarzy się jutro w Rosji. Jeśli nie chcemy, aby rakiety NATO wybuchały na Kaukazie czy nad Wołgą, musimy przeciąć ich lot na Bałkanach*⁶. Za takimi reakcjami kryje się z kolei syndrom strachu.

Pragnienie snu o potęgze i syndrom strachu w połączeniu z poczuciem upokorzenia (w związku z zanikiem znaczenia na świecie i pogłębiającą się nędzą społeczeństwa) kształtują mentalność współ-

* Pierwszą część artykułu J. Gazdy opublikowaliśmy w „PP” nr 5/1999 (red.).

⁶ „Moskowskije Nowosti” nr 12/1999.

czesnych Rosjan. Potwierdzają tę diagnozę badania opinii społecznej. Na pytanie o odczucia, które pojawiły się i okrzepły w 1998 r. wśród ludzi, 45% badanych wskazało zmęczenie i obojętność, 35% – rozdrażnienie, 24% – strach. W poprzednich pięciu latach odsetek osób doznających takich uczuć był niższy. Nadzieja towarzyszyła w ubiegłym roku zaledwie 13% badanych; w 1995 r. – 21%. W pierwszej dziesiątce ważnych wydarzeń ubiegłego roku nie wymieniono ani jednego zdarzenia przynoszącego radość czy zadowolenie – tylko nieszczęścia, strach, naruszanie prawa: kryzys finansowy 17 sierpnia; wzrost inflacji i cen; zamordowanie w Petersburgu Galiny Starowojtowej, znanej działaczki demokratycznej, deputowanej do Dumy; amerykańskie bombardowanie Iraku; „denominacja” rubla, wprowadzenie nowych banknotów; dymisja rządu Wiktora Czernomyrdina i powołanie Siergieja Kirijenki na stanowisko premiera; dymisja Kirijenki i powołanie Jewgienija Primakowa; strajki górników, które odbyły się wiosną i latem; „skandal seksualny” wokół prezydenta Clintona; bankructwo wielkich banków rosyjskich. Na pytanie, czy rok 1999 będzie lepszy od poprzedniego, 50% osób odpowiedziało: *nic się nie zmieni* (27%) i *niestety, będzie gorszy* (23%)⁷.

Teatr polityczny

Przez trzy tygodnie stycznia oglądałem regularnie, dzień po dniu, najważniejszy rosyjski program informacyjny „Wriemia”, emitowany o godz. 21.00 czasu moskiewskiego przez głównego rosyjskiego nadawcę publicznego – ORT (Obszczestwiennoje Russkoje Tiewelidienije).

Od stycznia zdarzyło się wprawdzie w Europie i w Rosji bardzo wiele, ale obserwacje styczniowe nie straciły na aktualności. Rozpoczęta 24 marca interwencja NATO w sprawie Kosowa była dla Rosji szokiem, uzewnętrznionym także na ekranie telewizyjnym: początkowo starano się działać na emocje widzów, wprowadzając ton zdenerwowania, a nawet hysterii, narzucony m.in. przez wystąpienia polityków (w tym także prezydenta i premiera). Widzowie programu „Wriemia” nie dowiedzieli się o prawdziwych przyczynach interwencji, o łamaniu praw człowieka w Kosowie, o czystkach etnicznych,

⁷ Wyniki badań przeprowadzonych w dniach 18-22 XII 1998 przez Wszechrosyjski Ośrodek Badania Opinii Publicznej (WCIOM – Wsierossijskij Cienr Ispytanija Obszczestwiennogo Mniienija); „Moskowskije Nowosti” nr 51/1998, s. 8-9.

o wypędzanych i mordowanych przez Serbów Albańczykach. Początkowo przemilczano w ogóle sprawę albańskich uchodźców z Kosowa, a później, gdy zaczęto ich już pokazywać, twierdzono, że uciekają wyłącznie przed bombami i raketami NATO. Odnosiło się wrażenie, że program „Wriemia” opowiada nie tyle o wydarzeniach na Bałkanach, ile o tym, jak reaguje na nie Rosja i rosyjska scena polityczna. To był teatr – z politykami w rolach głównych i statystami w postaci wrzaskliwego tłumu, pośród którego migają transparenty z portretami Stalina oraz napisy w rodzaju: *Ręce precz od naszej Jugosławii*.

Drugim wydarzeniem wstrząsowym, a właściwie całym cyklem wydarzeń, była walka między prezydentem Jelcynem a Dumą i innymi ośrodkami władzy (m.in. z prokuratorem generalnym, którego prezydent dymisjonował, a Rada Federacji dymisji nie zatwierdzała). Z obu stron było dużo zarówno wyrafinowanej gry, jak i wzajemnych oskarżeń i wybuchów niepohamowanych namiętności. Kulminacją (w połowie maja) stała się próba, przegrana z kretesem, rozpoczęcia przez Dumę (z inicjatywy komunistów) procedury impeachmentu prezydenta. W zamian Borys Jelcyn wyrzucił popieranego przez komunistów i Dumę premiera J. Primakowa i osadził na jego miejscu oddanego sobie człowieka, Siergieja Stiepaszyna, dotychczasowego ministra spraw wewnętrznych (!!!), zasłużonego w wojnie przeciw Czeczenii, którego parę tygodni wcześniej uczynił pierwszym wice-premierem (bez konsultacji z Primakowem). W krajach ugruntowanej demokracji zmiana prezydenta czy premiera nie powoduje zagrożeń. W Rosji odbywa się w atmosferze burzy, w poczuciu zbliżającej się katastrofy i może prowadzić do zasadniczych zmian systemu. Rosja ledwie zipie z powodu kryzysu gospodarczego, ale przy zmianach szefów rządu kwalifikacje ekonomiczne nie odgrywają najmniejszej roli. Ważna jest walka o władzę, która sprawia wrażenie spektaklu rozgrywanego przez aktorów-polityków na użytek przyszłych wyborców. W tym spektaklu postanowił zagrać nawet patriarcha Rosji Aleksiej II, apelując publicznie, w przeddzień głosowania w Dumie, by ta nie sprzeciwiała się prezydentowi i zatwierdziła jego wybrańca na stanowisko premiera. Czasem ten spektakl ma momenty komiczne, jak wówczas, gdy widzimy, że najpierw w Dumie przeważają głośnie i stanowcze protesty przeciwko zdymisjonowaniu Primakowa, a następnie, po kilku dniach, po przegranej próbie rozpoczęcia procedury usuwania prezydenta ze stanowiska, ta sama Duma już w pierwszym głosowaniu ochoczo zatwierdza nowego prezydenckiego „naznaczeńca”.

Mówić i nie nie powiedzieć

To wszystko wydarzyło się między marcem a majem, my jednak powracamy w naszych rozważaniach do stycznia. Początek roku okazał się bowiem doskonałym tłem dla tego, co było później i co jest teraz. Tym bardziej że ogólne wrażenie z obserwacji wydarzeń, jak je widzą kamery telewizyjne, jest podobne. Ciągłe trwa podobny spektakl, w którym chodzi nie tyle o informacje, ile o popis aktorów-polityków. Kim są ci główni aktorzy? Jeszcze w listopadzie i grudniu najczęściej pojawiał się przed kamerami, nawet dwu-, trzykrotnie w każdej edycji programu „Wriemia” – przewodniczący Dumy Gienadij Sielezniow (komunista), co mogło stwarzać pozór poważnego znaczenia niższej izby parlamentu, a tymczasem oznaczało prawdopodobnie tylko tyle, że J. Primakow, nowy premier, jeszcze nie zdołał zagwarantować sobie wpływu na telewizję publiczną. Już w styczniu jednak, w czwartym miesiącu swego premierowania, to on przejął pałeczkę, stając się bezkonkurencyjnym gwiazdorem programu (prezydent w tym czasie po raz kolejny chorował).

Zamiary nowego premiera nie zawsze były czytelne: nie wiadomo, w jakim stopniu chciał ulegać komunistom, których dopuścił do rządu, w jakim zaś czuł się zobowiązany kontynuować drogę reform wolnorynkowych, za którymi stał prezydent. Sprawiał wrażenie, jakby wyznawał zasadę: powiedzieć dużo i nie powiedzieć nic. Był mistrzem omijania konkretów, posługiwania się ogólnikami i deklaracjami dobrej woli, dzięki czemu przypominał do złudzenia polityków ery komunistycznej. W jego ustach wszystkie sprawy szły ku dobremu, wszystkie problemy były w trakcie pomyślnego rozwiązywania. Już w roku ubiegłym został uznany w Rosji za najpopularniejszego człowieka roku (29% głosów; na drugim i trzecim miejscu znalazł się mer Moskwy Jurij Łużkow i lider komunistów Giennadij Ziuganow – 24% i 14%; na czwartym prezydent Clinton – 13%; na siódmym Aleksander Łukaszenko – 9%; na dziewiątym Aleksander Sołżenicyn – 5%; na dziesiątym Borys Jelcyn – 4%)⁸. W marcu 1999 r. uznano go także za najbardziej cenionego polityka rosyjskiego (27% wskazań⁹).

Obok Primakowa najczęściej pokazywanym w programie „Wriemia” politykiem był szef komunistów Ziuganow (23% wskazań

⁸Tamże, s. 9.

⁹Według wyników podanych w programie „Wriemia” 13 III 1999.

w ankiecie na najbardziej cenionego polityka rosyjskiego). Jego sytuacja była dwuznaczna: w zasadzie krytykował ogólne nastawienie polityki rządowej (związane z kierunkiem nadanym przez prezydenta), ale musiał się liczyć z tym, że w rządzie byli jego ludzie – przede wszystkim pierwszy wicepremier, zajmujący się gospodarką. Bardzo często pojawiał się mer Moskwy i lider ugrupowania Ojciecstwo (Ojczyzna) Łużkow – polityk o nastawieniu wyraźnie imperialnym (np. domaga się przyłączenia do Rosji Krymu i Sewastopola), a jednocześnie zwolennik orientacji wolnorynkowej. Śledzono także opinie innych osób, które podobnie jak dwaj politycy ostatnio wymienieni mają poważne szanse w najbliższych wyborach prezydenckich. Był to ekspremier Wiktor Czernomyrdin, lider ugrupowania Nasz Dom Rosja, oraz gen. Aleksander Lebiedź, obecnie gubernator Kraju Krasnojarskiego. Ten ostatni był właściwie bohaterem długiego „serialu”: podjął zażartą walkę z najbardziej wpływową postacią swego regionu, przewodniczącym rady dyrektorów potężnego kombinatu aluminiowego w Krasnojarsku (Lebiedź zarzucał mu udział w aferach korupcyjnych na wielką skalę). Któryś z tych czterech polityków z pewnością zostanie prezydentem Rosji.

Dużo rzadziej, może raz czy dwa w ciągu trzech tygodni, pojawili się w programie „Wriemia” demokraci (Jawliński, Gajdar, Niemcow). Zupełnie nie było widać socjaldemokratów (były mer Moskwy Popow, były mer Sankt Petersburga Sobczak). Na okrasę pojawiał się regularnie, choć rzadziej niż rok temu, szef awanturniczego ugrupowania imperialno-nacjonalistycznego mieniącego się partią Liberalno-Demokratyczną – Władimir Żyrinowski, tym razem atakując ostro komunistów. Dość często w styczniu występował przed kamerami pierwszy wicepremier do spraw gospodarczych, Jurij Masliukow (komunista), osobnik dość nijaki, typowy nomenklaturowy biurokrata.

Gdzie jest Dorienko?

Primakow był mistrzem wystąpień deklaracyjnych. To jest zresztą jedna z cech tego politycznego teatru rosyjskiego, jaki rozgrywa się przed kamerami telewizyjnymi. Podobnie jak premier zachowują się politycy związani z rządem lub przedstawiciele administracji. W ich wystąpieniach jest bardzo mało konkretów, często trudno się zorientować, na czym polega istota omawianej sprawy – mówcy podkreślają bowiem przede wszystkim samą wolę dobrego rozwiązywania problemów i zaangażowanie rządu czy też odpowiedniej komisji parlamentarnej (omawiającej daną sprawę) w poprawę sytuacji w kraju.

Można było zaobserwować pewną prawidłowość: gdy problemy były natury politycznej (kontrowersyjna umowa o wzajemnych stosunkach między Rosją a Ukrainą, przygotowywanie procedury impeachmentu prezydenta, sprawy polityki centrum wobec regionów, sprawy konstytucyjne, zagraniczne) przedstawiano różne, często sprzeczne opinie, cytując przedstawicieli rządu, komunistycznej opozycji wobec polityki prezydenta. Natomiast w sprawach gospodarczych wielość głosów nie oznaczała wcale wielości opinii.

Charakterystyczna w tym względzie była ważna debata, która w styczniu toczyła się w Dumie: debata w sprawie budżetu. Przed kamerami defilowali głównie politycy reprezentujący rząd i większość w parlamencie, a także eksperci związani z komisjami Dumy lub z odpowiednimi departamentami w ministerstwach. Obserwowaliśmy co dzień, jak się kłopotczą, męczą nad tym, by wypracować ostateczny kształt budżetu, ale nie można było się zorientować w charakterze problemów i ewentualnych różnic, gdyż występujący przed kamerą nie posługiwali się konkretnymi, lecz przede wszystkim akcentowali sam fakt szukania kompromisu i wypracowywania ostatecznej, najlepszej wersji budżetu w porozumieniu między rządem i Dumą. Z tego spektaklu jednoznacznie wynikało, że budżet jest logiczny, głęboko przemyślany i sensowny ekonomicznie.

Dobry spektakl nie istnieje jednak bez zaskoczeń. Oto więc nagle, w sobotni wieczór, przed kamerą pojawił się Grigorij Jawliński, lider opozycyjnego, demokratycznego ugrupowania Jabłoko, i wystąpił z generalną krytyką przygotowywanego z taką pieczołowitością i tak bardzo przez telewizję „reklamowanego” projektu budżetu. Co to miało znaczyć, jaka kryła się w tym logika z punktu widzenia telewizji? Żadna. Okazało się, że był to indywidualny „wybryk” dziennikarza, który tego dnia prowadził program „Wriemia” – jego sobotnie wydanie, zwane „analitycznym”, omawiające wydarzenia z całego tygodnia.

Ów dziennikarz, Siergiej Dorienko, zwolennik sił demokratycznych i sympatyk prezydenta Jelcyna, jeszcze rok wcześniej prowadził co drugi tydzień codzienne wydania programu „Wriemia”, komentując w sposób ostry i krytyczny każde wydarzenie i działania większości polityków, a program dzięki niemu miał charakter bardziej publicystyczny niż informacyjny, zyskując zresztą wielu zwolenników wśród myślącej części widzów. Ponieważ nie uznawał autorytetów i w imię poczucia sprawiedliwości nie przebiegał w słowach, chłoszcząc polityków najwyższego szczebla (przede wszystkim komunistów, ale także ministrów i premiera), został w pewnym momencie wyrzu-

cony z telewizji, a dopiero na skutek interwencji prezydenta przyjęty z powrotem, ale już tylko po to, by pojawiać się jedynie raz na tydzień, w sobotę, w specjalnym, przeglądowym, „analitycznym” wydaniu programu.

W styczniowy wieczór Dorienco przeprowadził przed kamerami programu „Wriemia”, na żywo, długi i bardzo krytyczny w stosunku do budżetu i całej polityki ekonomicznej rządu wywiad z G. Jawlińskim (m.in. lider Jabłoka mówił o tym, że rząd pozwolił zmarnotrawić kredyty przyznane przez Zachód). Został w ten sposób zburzony harmonijny ton panujący do tej pory w programie, a oznaczający aprobatę dla wspólnych poczynań rządu i parlamentu. Dyskusja rozpoczęta przez dziennikarza i polityka nie była jednak kontynuowana ani w następnych edycjach programu „Wriemia”, ani w innych programach ORT.

Dorienco w tym okresie (przypominam: styczeń) zdobył się na jeszcze jeden wyrazisty gest: zaatakował ostro premiera Primakowa. Ten atak był charakterystyczny dla toczącej się walki o władzę, a jego echo odezwowało się w maju. Prezydent w styczniu był chory, premier coraz więcej pola oddawał komunistom, powierzając im ważne funkcje i starając się wprowadzać elementy proponowanej przez nich polityki, a w specjalnej komisji Dumy kontynuowano debaty nad impeachmentem prezydenta i gromadzono materiały przeciwko niemu (szczególnie komunistom zależało na odsunięciu prezydenta przed końcem jego kadencji, gdyż jedynie pozbycie się Jelcyna dawało im wolną rękę w zahamowaniu reform i zwielokrotnieniu bezpośredniej roli państwa w gospodarce).

Premier Primakow chciał wykorzystać te okoliczności na swoją korzyść i zgłosił w Dumie projekt „paktu nieagresji” między władzą wykonawczą a ustawodawczą, zakładającego rezygnację z impeachmentu prezydenta w zamian za poważne ograniczenie jego pełnomocnictw na rzecz Dumy i (głównie)... premiera. Po kilku dniach dyskusji nad tym projektem przyszła sobota i Dorienco, lojalny „jelcynowiec”, przystąpił (program „Wriemia” jest nadawany na żywo) do ostrego i zasadniczego ataku na premiera, zarzucając mu zamiar dokonania zamachu stanu i odebrania władzy prezydentowi. Później okazało się, że w ową sobotę zabrakło kontaktu między chorym prezydentem a jego ludźmi, a Dorienco zaatakował Primakowa, myśląc, że taka jest wola Jelcyna. Tymczasem sam Jelcyn, po kilku dniach, w momencie poprawy stanu zdrowia, wyraził się o projekcie premiera w sposób bardzo przychylny. Widocznie doszedł do wniosku, że jeszcze nie czas na zadanie ciosu. Jednak właśnie wtedy rozpoczął się

konflikt, który doprowadził w maju do pozbycia się Primakowa. Natomiast Dorienko, już po trzech tygodniach od swego programu, zniknął z ekranu telewizora. Gdy piszę te słowa, nie wiem, czy po majowym zwycięstwie Jelcyna powrócił przed kamery.

Rozbudzanie fobii

W społeczeństwie rosyjskim wyraźnie i boleśnie odczuwa się, że Rosja już się tak nie liczy na arenie międzynarodowej, jak się liczył Związek Radziecki. Nic więc dziwnego, że redaktorzy telewizji publicznej pragną przynajmniej stworzyć wrażenie, że ich kraj nadal bardzo wiele znaczy w świecie. Stąd prawdopodobnie znaczenie, jakie w programie „Wriemia” nadaje się tematyce międzynarodowej. Jakie wiadomości znalazły się w omawianym okresie na początku codziennych relacji informacyjnych? Zrobiłem odpowiednią statystykę i okazało się, że aż w dwóch trzecich przypadków na czołowych miejscach programu „Wriemia” zostały umieszczone informacje dotyczące wydarzeń zagranicznych lub stosunków Rosji z innymi państwami. W polskich „Wiadomościach” zdecydowanie przeważały jako pierwsze, czyli najważniejsze, informacje krajowe. Zaledwie w jednej trzeciej dni na początku programu były informacje zagraniczne. Czytelność takich decyzji w programie polskim nie nastroczała żadnych trudności. Za każdym razem było jasne, dlaczego wydarzenie takie uznano za jedno z najważniejszych.

Ze względu na znaczenie stosunków polsko-ukraińskich w dniu przyjazdu do Polski prezydenta Kuczmy od tego tematu zaczynały się „Wiadomości” (drugim materiałem była informacja przypominająca zapomniane, niestety, braterstwo broni polsko-ukraińskie – informacja o odbudowie w Kaliszu cmentarza ukraińskiego, na którym leżą dawni żołnierze Petlury walczący z bolszewikami u boku armii polskiej). Trzykrotnie „Wiadomości” rozpoczynały się od zdjęć z Rumunii (podobnie było i w programie „Wriemia”), gdy zbuntowani górnicy z zagrożonych zamknięciem kopalni maszerowali na Bukareszt. Trzykrotnie polski program informacyjny zaczynały relacje o wizycie Jana Pawła II w Meksyku (telewizowie rosyjscy ze swojej telewizji nie dowiedzieli się w ogóle o tej wizycie, co prawdopodobnie jest związane z niechęcią papieżowi i katolicyzmowi, żeby nie rzec wrogą, polityką rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, której wpływy stają się coraz silniejsze).

W dniu, gdy NATO oficjalnie zaprosiło Polskę (wraz z Czechami i Węgrami) do swego grona, „Wiadomości” rozpoczęły się od tej

właśnie informacji. Raz na drugim miejscu, jako ważną, podano informację dotyczącą konfliktu między Serbami a albańską większością w Kosowie. Poza tym na drugich miejscach (ważne!) znalazły się informacje o rozłamie we francuskim Frontie Narodowym (partii skrajnie prawicowej i nacjonalistycznej) i o rozpoczęciu przez Polskę negocjacji z Unią Europejską w sprawach polskiego rolnictwa (co się wiązało z krajowym tematem pierwszym: blokadą rolniczą dróg jako protestem przeciwko zaniedbaniom polityki rolnej państwa polskiego). A także o trzęsieniu ziemi w Kolumbii (w Rosji tę informację podano na pierwszym miejscu – tam różne wstrząsy na świecie zawsze były chętnie eksponowane, aby pokazać własnemu społeczeństwu wszelkie możliwe zło dotyczące inne społeczeństwa i nieco odwrócić uwagę od dramatów we własnym kraju).

W programach „Wriemia” aż siedmiokrotnie na czołowym miejscu znalazły się wiadomości związane z polityką amerykańską, co dobitnie świadczy o tym, jako rolę przywiązuje się w Rosji do stosunków ze Stanami Zjednoczonymi. Aż trzykrotnie dotyczyło to amerykańskich ataków lotniczych na Irak, dwukrotnie – przyjazdu do Moskwy amerykańskiej sekretarz stanu Madelaine Albright (a więc rozbieżnościom między polityką międzynarodową obu krajów). Poza tym raz wyekspozowano proces senacki w sprawie impeachmentu Clintona (na tle afery z Moniką Lewinski), raz – zorganizowane w Bostonie sympozjum w sprawie inwestowania w Rosji. Dwukrotnie na początku rosyjskiego programu umieszczono temat dyskusji nad ratyfikacją w Radzie Federacji umowy między Rosją a Ukrainą.

Ważność innych informacji zagranicznych w programie „Wriemia” nie była już tak oczywista i można ją było zrozumieć dopiero wtedy, gdy się przyjęło specjalną optykę. Dla postronnego obserwatora zaskoczeniem mogło być, że nagle, pewnego dnia, rosyjskie „Wriemia” zaczynają się od informacji o buncie więźniów w Baku, stolicy Azerbejdżanu; nieco jaśniej się zrobiło, gdy się okazało, że był to bunt więźniów politycznych, wśród których znajdował się jeden z opozycyjnych generałów nastawiony wrogo wobec obecnego prezydenta Alijewa (niegdyś długoltniego pierwszego sekretarza radzieckiej republiki Azerbejdżanu). Rosyjskie media lubią materiały krytyczne i wydarzenia konfliktowe dziejące się w państwach, które kiedyś były częścią składową ZSRR, a obecnie prowadzą politykę niezbyt zgodną z polityką rosyjską. Nad stosunkami z Azerbejdżanem ciąży konflikt o naftę kaspijską i dążenia Alijewa, by wycofać się z sojuszu wojskowego WNP (Sodrużestwo Niezawisimych Gosudarstw – Wspólnota Państw Niepodległych) i zbliżyć do Turcji i Stanów Zjednoczonych.

Deklaracje w sprawie wycofania się z sojuszu złożyły już, poza Azerbejdżanem, także Uzbekistan i Gruzja.

Sprawa wyeksponowania w programie ucieczki więźniów w Baku stała się jeszcze bardziej zrozumiała po obejrzeniu drugiego tematu dnia: o uruchomieniu rurociągu naftowego Baku – Gruzja (jest to rurociąg, który ma zapewnić eksport ropy azerbejdżańskiej z pominięciem Rosji; ta roponośna droga ma być przedłużona przez Ukrainę i Polskę na Zachód). Niechęć do Azerbejdżanu powoduje, że rosyjskie media chętnie zamieszczają, i to na czołowych miejscach, wszystko, co ten kraj stawia w niekorzystnym świetle i rozbudza rosyjskie fobie. Pewnym zaskoczeniem mogło być także, iż „Wzrzmia” nagle poświęcają dużo miejsca zmianom w rządzie ukraińskim i zdymisjonowaniu wicepremiera. Pokazuje się kłótnię w ukraińskim parlamencie, mówi sporo ogólników o niestabilności Ukrainy, ale nie podaje przyczyny dymisji. To z polskich „Wiadomości” dowiedzieliśmy się, że prezydent Kuczma zwolnił wicepremiera za to, że ten był przeciwnikiem budowy rurociągu, umożliwiającego przepływ ropy azerbejdżańskiej przez Polskę na Zachód.

Charakterystyczny jest rodzaj podawanych w programie rosyjskim informacji z Kaukazu (dotyczy to zarówno republik autonomicznych wchodzących w skład Federacji Rosyjskiej, np. Dagestanu, Osetii Północnej, jak i niepodległych państw, które wraz z rozpadem ZSRR odłączyły się od Rosji). Otóż z tego regionu ukazują się jedynie informacje o nieszczęściach, samobójstwach, wybuchach terrorystycznych, porwaniach i innych przestępstwach. Umacnia to niechęć Rosjan do społeczności z Kaukazu. W tej optyce medialnej mieści się także np. eksponowanie informacji o protestach pracowników transportowych w Mołdawii (dobrze jest pokazać nieszczęścia sąsiada, który kiedyś był całkowicie zależny od Rosji i wchodził w skład ZSRR; tym bardziej że Rosję i Mołdawię dzieli poważny konflikt o Zadnieprze).

Inny mechanizm towarzyszył eksponowaniu (na pierwszym miejscu) informacji o tym, że np. Nursułtan Nazarbajew został wybrany na kolejne siedem lat prezydentem Kazachstanu. Ten kraj, obok Białorusi, jest jak dotychczas podporą Rosji w WNP, jest to kraj duży, największy spośród innych byłych republik sowieckich, i Rosji zależy na jak najlepszych stosunkach z jego władzami. Tym bardziej że ostatnio Nazarbajew stara się organizować specjalny sojusz między trzema republikami środkowoazjatyckimi: Kazachstanem, Kirgizją i Uzbekistanem. Znaczenie kraju Nazarbajewa dla Rosji nie podlega dyskusji.

Kompleks amerykański

W obu programach, polskim i rosyjskim, najważniejsze w styczniu były te same wątki tematyczne: sprawa Iraku i amerykańskich ataków lotniczych, sytuacja w Kosowie oraz proces prezydenta Clintona w amerykańskim senacie. Ten ostatni temat w obu programach był relacjonowany dość obiektywnie, przekazywano wypowiedzi polityków amerykańskich o różnych poglądach na sprawę. Oczywiście koledzy rosyjscy przeznaczali dużo więcej miejsca na te relacje niż koledzy z Polski, gdyż zainteresowanie sprawą w Rosji było znacznie większe ze względu na analogiczne postępowanie (na razie przygotowawcze w specjalnej komisji Dumy i nie związane z żadnym skandalem obyczajowym) wymierzone przeciwko prezydentowi Rosji. Ale dopiero porównanie relacji z dyskusji amerykańskich o sprawie Clintona z relacjami o sprawie Jelcyna daje pojęcie o przepaści, jaka dzieli demokrację amerykańską od rodzącej się dopiero demokracji rosyjskiej. Dyskusje amerykańskie dotyczyły konkretnych i odbywały się cały czas w kontekście odpowiednich przepisów prawa, czuło się dyktat prawa nad wszelkimi dowolnościami, a także zasadnicze nastawienie polegające na dążeniu do szukania prawdy i konkretnych dowodów. Dyskusje rosyjskie o impeachmentie Borysa Jelcyna (także te toczone później, w maju, w Dumie) bardzo rzadko powoływały się na kontekst prawny i przypominały raczej wiec polityczny niż debatę prawną.

Skrajnie różne były relacje polskich i rosyjskich mediów na temat Iraku i Kosowa. Odpowiadało to różnicom samej polityki zagranicznej obu krajów w tych sprawach. W sprawie irackiej „Wiomości” bardziej skupiały się na pokazywaniu wypowiedzi polityków i dowódców wojskowych amerykańskich, a także przedstawicieli NATO, i często przypominały uchwałę ONZ (po agresji Iraku na Kuwejt) o ustaleniu stref kontrolowanych przez lotnictwo Stanów Zjednoczonych, a niedostępnych dla lotnictwa i stacji radarowych Iraku, który zaczął tę uchwałę naruszać. „Wriemia” tej informacji nie przypominały i na ogół (poza bardzo nielicznymi wyjątkami) nie informowały o tym, że każdorazowo atak samolotu amerykańskiego był reakcją na zabronione przez uchwałę ONZ namierzenie przez radary irackie i że celem jest zawsze stacja radarowa, a nie obiekty cywilne (inna rzecz, że nie zawsze atak mógł być celny). „Wriemia” eksponowały zniszczenia obiektów cywilnych, częściej niż „Wiomości” pokazywały rannych w szpitalach. W długich ujęciach, w całych sekwencjach filmowych, demonstrowały także amerykańską technikę lotniczą roz-

lokowaną niedaleko Iraku: ten obraz z pewnością działał emocjonalnie jako pokaz śmiercionośnej potęgi stanowiącej zagrożenie dla innych.

Jeszcze większą tendencyjność obserwowało się w styczniu przy relacjach rosyjskich z Kosowa. Dziennikarze rosyjscy nie mówili nic o prawach człowieka, o pozbawieniu Albańczyków w Kosowie autonomii, nie mówili o czystkach etnicznych. Partyzantów Armii Wyzwolenczej Kosowa traktowali wyłącznie jak terrorystów. Często w relacjach były nieścisłości. Uwolnienie 9 partyzantów albańskich było przedstawione jako równoczesne z uwolnieniem Serbów przez Albańczyków, gdy tymczasem to Albańczycy wykonali gest dobrej woli, uwalniając jeńców dwa tygodnie przed podobnym gestem serbskim. Gdy w Raczaku odkryto ciała 40 zamordowanych Albańczyków, program rosyjski podawał wersję jugosłowiańską, która mówiła, że zginęli oni w walce, i podkreślał, że cała sprawa jest albańską prowokacją. Tymczasem „Wiadomości” informowały, że według wywiadu amerykańskiego z podsłuchu rozmów wynika, że zbrodni tej dokonano na rozkaz Serbów: wicepremiera i ministra spraw wewnętrznych, którzy próbowali potem zatuzszować sprawę. Informacja taka w telewizji rosyjskiej nie ukazała się.

28 stycznia lektor programu „Wriemia” streszczał uchwałę Rady Europy w sprawie Kosowa: *W Radzie Europy przyjęto rezolucję, która potępia działania kosowskich separatystów.* W „Wiadomościach” streszczenie zwracało uwagę na potępienie przez Radę serbskiej zbrodni w Raczaku i informowało, że *Rada Europy zagroziła nieprzyjęciem Jugosławii na członka Rady (o co Jugosławia właśnie wystąpiła), jeśli Jugosławia nie będzie przestrzegać rezolucji ONZ w sprawie Kosowa.* Tej części uchwały „Wriemia” nie streściły.

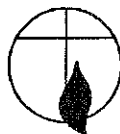
Zanim specjalna komisja lekarzy fińskich skończyła badanie zwłok ofiar w Raczaku, „Wriemia” dwukrotnie podawały informację, że jeden z członków komisji po przeprowadzeniu autopsji potwierdził jugosłowiańską wersję zdarzenia. Komisja pracowała skrupulatnie i długo, oficjalny komunikat wydała dopiero w marcu, stwierdzając, wbrew temu, co podawały wcześniej „Wriemia”, że zabici byli cywilami i zostali zamordowani strzałami z bliska (a więc była to egzekucja, a nie potyczka). Tej wiadomości rosyjski program „Wriemia” nigdy nie ogłosił. W pamięci widzów jako prawdziwa pozostała wersja skłamana, potwierdzająca obraz sytuacji, jak ją przedstawia propaganda jugosłowiańska: w Kosowie, z rąk serbskich giną tylko terroryści.

Taki tendencyjny sposób relacji zarówno wydarzeń w Iraku, jak i w Kosowie, ma bardzo głębokie źródła. Jest wynikiem wielkiej

konkurencji, jaka niegdyś istniała między Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim, a teraz nadal istnieje między Stanami Zjednoczonymi i Rosją. Rosja jednak jest obecnie na pozycji przegranej. Niemożność wpływania na ważne zdarzenia, bezsilność wobec Zachodu prowadzi do tendencji w przedstawianiu rzeczywistości. Prasa polska pisała, że: *Konflikt w Iraku wywołał największe napięcie w stosunkach rosyjsko-amerykańskich od czasu konfrontacji kubańskiej. (...) Rosyjskie siły zostały postawione w stan najwyższej gotowości (...). [Amerykańska] akcja wojskowa musi zostać powstrzymana – grzmiał Kreml*¹⁰. Oczywiście, Ameryka nalotów na Irak nie wstrzymała, przeprowadziła operację do końca. A w marcu, wbrew opinii Rosji, NATO rozpoczęło ataki na Jugosławię.

Oto kilka tytułów z pierwszych stron rosyjskiego dziennika „Niezawisimaja Gazieta”, oddających nastrój, w jakim pozostają wzajemne stosunki między Zachodem a Rosją, i bezsilność tej ostatniej: 26 XII 1998: *Zbrojna akcja karna przeciwko Irakowi spowodowała kryzys stosunków międzynarodowych. W odpowiedzi na jednostronne użycie siły przez USA i Wielką Brytanię Rosja jest gotowa uformować „strategiczny trójkąt Moskwa – Pekin – Delhi”*. 26 III 1999: *Czarny dzień Europy. W lutym Borys Jelcyn powiedział, że „nie damy podnieść ręki” na Jugosławię; w marcu Moskwa okazała się bezsilna, by spełnić jego obietnicę*. 23 IV 1999: *Zaczawszy od Bałkanów, USA zajmą się krajami WNP. Rozpoczynający się dzisiaj szczyt NATO zakończy się kilkoma ciosami w prestiż i interesy Moskwy*. 24 IV 1999: *NATO zadaje Moskwie cios za ciosem. Zachód odrzucił inicjatywę bałkańską Czernomyrdina i Miloszewicia i przypomniał, że Litwa, Łotwa i Estonia stoją u progu Sojuszu Atlantyckiego*.

¹⁰ „Życie”, 9-10 XII 1998, s. 6.



Bartosz Rakoczy

Homilia i kazanie jako przedmiot prawa autorskiego?

Nauczycielska misja Kościoła

Jedną z podstawowych misji Kościoła w świecie jest nauczanie. Ma ona źródło w nakazie samego Chrystusa: *Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,18-20). Kościół potraktował to zadanie bardzo odpowiedzialnie i z należytą powagą. Ze względu na wagę nauczania Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II z 1983 r. określił jego prawne ramy i podstawy w księdze III – „Nauczycielskie zadanie Kościoła” (kan. 756-772). Według tych norm podstawowym sposobem nauczania przez Kościół jest przepowiadanie Słowa Bożego. Podstawowymi formami przepowiadania Słowa Bożego są przede wszystkim homilia i kazanie.

Definicja homilii i kazania

Cech odróżniających homilię i kazanie od innych form przepowiadania należy szukać zarówno w prawodawstwie Kościoła katolickiego, jak i w dokumentach II Soboru Watykańskiego¹.

Legalną definicję homilii podaje kanon 767 §1: *Wśród różnych form przepowiadania wyróżnia się homilia, która jest częścią samej liturgii i jest zastrzeżona kapłanowi lub diakonowi. Należy w niej w ciągu roku liturgicznego na podstawie świętych tekstów wyklądać tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego; §2 – We wszystkich Mszach świętych w niedzielę i święta nakazane odprawianych z udziałem wiernych homilia powinna być wygłoszona i nie można jej opuścić bez ważnej przyczyny.*

¹Chodzi głównie o Kodeks Prawa Kanonicznego (1983), konstytucję soborową o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* i o instrukcje wykonawcze do tej konstytucji.

Powyższe cechy homilii można też znaleźć w konstytucji o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”: *Jako część samej liturgii zaleca się bardzo homilię, w której z biegiem roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego. Bez poważnego powodu nie należy jej opuszczać we Mszach odprawianych w niedziele i święta nakazane przy udziale wiernych* (nr 52). Z kolei instrukcja o wykonywaniu tej konstytucji, „Inter oecumenici” (IE) z 26 IX 1964 r., podaje, że *przez homilię głoszoną w oparciu o święty tekst rozumie się wyjaśnienie jakiegoś aspektu Pisma św., ewentualnie innego tekstu części stałych lub własnych Mszy z dnia, uwzględniające czy to czczoną tajemnicę, czy też szczególne potrzeby słuchaczy* (nr 52).

O homilii mówi też instrukcja „Liturgicae instaurationes” z 5 XI 1970 r., „Institutio generalis” mszału rzymskiego z 23 XII 1972 r. oraz „Ordo lectionum missae” z 21 I 1981 r. Powyższe dokumenty nie podają nowych cech przedmiotowych i podmiotowych homilii. Należą one w dużej części do innych dyscyplin teologicznych (głównie liturgiki i homiletyki), dlatego autor zrezygnował z przytaczania wypowiedzi Kościoła zawartych w tychże, a dotyczących homilii, uważając, że jej definicja została podana w sposób jasny.

Ze względu na szczególną rolę homilii zarówno w misji przepowiadania Słowa Bożego, jak i we mszy św. ustawodawca zastrzegł, że jej głoszenie jest dozwolone tylko kapłanom i diakonom².

Kapłanem jest mężczyzna ochrzczony, który otrzymał święcenia prezbiteratu. O tym, kto może przyjąć święcenia prezbiteratu, spełniając wymogi stawiane przez prawo powszechne, stanowią kanony 1924 i n.

Podobnie ma się rzecz ze święceniami diakonatu, z tym że diakonem stałym może zostać także mężczyzna związany węzłem małżeńskim i to nie wcześniej, jak po ukończeniu 35. roku życia. Niezbędna jest w tym wypadku zgoda żony.

Drugą formą przepowiadania Słowa Bożego jest kazanie. Względem kazania prawodawca kościelny nie stawia tak rygorystycznych wymagań. *Jeżeli w pewnych okresach są dostarczane tematy kazań, które winno się głosić w czasie Mszy świętej, należy zachować przynajmniej wewnętrzną ich łączność z głównymi okresami i świętami*

²Choć przepisy wyraźnie nie stanowią, to należy uznać, stosując argumentację a minori ad maius, że do głoszenia homilii uprawniony jest także biskup, który ma pełnię władzy kapłańskiej.

roku liturgicznego, czyli z tajemnicą Odkupienia (IE, nr 55). Kazanie więc nie musi się opierać na tekstach świętych. Ustawodawca nie zastrzegł też, że jedynie kapłan lub diakon mogą głosić kazania. Z kanonu 766 wynika, że także świeccy, przy spełnieniu ustawowych przesłanek, mogą głosić kazania.

Kanon 769 zawiera elementy składające się na przedmiot przepowiadania zarówno homilii, jak i kazania: kanon 769 §1: *Głosiciele Słowa Bożego powinni wiernym wykladać przede wszystkim to, w co należy wierzyć i co trzeba czynić dla chwały Bożej i zbawienia ludzi. §2 – Niech także wiernym przekazują naukę, jaką Urząd Nauczycielski Kościoła głosi o godności i wolności osoby ludzkiej, o jedności i trwałości rodziny i jej zadaniach, o obowiązkach ludzi żyjących w społeczeństwie oraz o stosunku do spraw doczesnych według porządku ustanowionego przez Boga.* Są to dyrektywy ogólne, określające, czego przede wszystkim powinno dotyczyć głoszone Słowo Boże.

Należy również podkreślić, co do podmiotu głoszenia Słowa Bożego, stanowisko prezentowane w instrukcji regulującej zasady współpracy pomiędzy świeckimi katolikami a kościołem hierarchicznym³. Na uwagę, ze względu na temat niniejszych wywodów, zasługuje artykuł 3 zatytułowany „Homilia”. Podkreśla się w nim uprzywilejowaną pozycję celebransa, który spełniając święte obrzędy, ma nie tylko przywilej, ale jest również zobowiązany do głoszenia homilii. Uprawnienie to, jak stanowi §1, nie wynika z większej zdolności ani wiedzy teologicznej, ale z sakramentu kapłaństwa powodującego konsekrację Bogu. Głoszenia homilii nie można też powierzyć studentom teologii (także alumnom), chyba że przyjęli święcenia diakonatu. Homilii nie można bowiem traktować jako ćwiczenia dla przyszłych kapłanów.

Paragraf 3 przewiduje możliwość prowadzenia tzw. dialogu homiletycznego po roztropnym rozważeniu przez celebransa okoliczności, w celu lepszego wyjaśnienia Słowa Bożego. Jednak obowiązku głoszenia homilii nie można delegować na innych, to jest w tym przypadku na wiernych świeckich.

Szczególny charakter homilii nie pozwala na jej głoszenie poza mszą św. Może to nastąpić, jedynie gdy prawo lub normy liturgiczne na to zezwalają z zachowaniem stosownych klauzul (§4). W §5 zawarto zakaz głoszenia homilii przez kapłana lub diakona, którzy opuścili stan duchowny lub wykonywanie czynności szafarza.

³ „L'Osservatore Romano”, dodatek nr 47, 21 XI 1997, s. IV.

Rodzi się jednak pytanie, czy od tak rygorystycznie sformułowanych przepisów określających zakres podmiotowy biskup diecezjalny może udzielić dyspensy. Zagadnieniem tym zajmowała się Komisja ds. Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego⁴, udzielając odpowiedzi negatywnej na pytanie: *Czy biskup diecezjalny jest zdolny dyspensować od przepisu kanonu 761 §1, w którym głoszenie homilii jest zarezerwowane duchownemu i diakonowi?* Swoją pogląd co do stanowiska Komisji, wyraził L.G. Wrenn, uznając je za zbyt rygorystyczne⁵.

Reasumując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że homilię może głosić biskup, kapłan (prezbiter), diakon (jest to zakres podmiotowy) w czasie mszy św. w oparciu o teksty święte (zakres przedmiotowy). Kazanie może też głosić świecki przy spełnieniu przesłanek ustawowych. Nie musi, a nawet nie powinno ono być głoszone w czasie mszy i nie musi się opierać na tekstach świętych. Jest więc formą bardziej swobodną. Należy jednak podkreślić, że zarówno homilia, jak i kazanie winny wyklądać to, o czym stanowi przytoczony kanon 769.

Po ustaleniu definicji homilii i kazania należy odpowiedzieć na pytanie, czy są one utworami w rozumieniu prawa autorskiego, czy też trzeba odmówić im tego przymiotu, a jeśli tak, to na jakiej podstawie.

Homilia i kazanie jako utwory

Podstawowym aktem normatywnym, w którym należy szukać odpowiedzi, jest ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych z 4 II 1994 r. (Dz.U. Nr 24, poz. 832, 1994).

Artykuł 1 ust. 1 tejże ustawy zawiera definicję utworu: *Przedmiotem prawa autorskiego jest każdy przejaw działalności twórczej o indywidualnym charakterze, ustalony w jakiejkolwiek postaci, niezależnie od wartości, przeznaczenia i sposobu wyrażenia (utwór)*. Artykuł 1 ust. 2 pkt. 1 wymienia przykłady utworów będących przedmiotem prawa autorskiego. Tak więc przedmiotem prawa autorskiego będą utwory wyrażone słowem, symbolami matematycznymi, znakami graficznymi (*literackie, publicystyczne, naukowe, kartograficzne oraz*

⁴ AAS 79/1987, 1249.

⁵ Zob. L.G. Wrenn, *Authentic Interpretations on the 1983 Code*, Washington 1993, s. 41.

programy komputerowe)... Jest oczywiste, że homilia i kazanie są przejawami ludzkiej działalności wyrażonej słowem. Czy homilia i kazanie zawierają jednak element indywidualnego charakteru autora, pozwalający je uznać za utwory? Jeśli tak, to jak go stwierdzić?

Przysłuchując się tym formom przepowiadania Słowa Bożego, można zauważyć przejawy indywidualnych cech kaznodziei, pozwalających na uznanie homilii i kazania za utwór. Objawiają się one przede wszystkim w sposobie formułowania myśli, cytowaniu Pisma Świętego (bądź rezygnacji z tego elementu), odwoływaniu się do przykładów z życia, zwięzłości wypowiedzi, sposobie modulacji głosu (niekiedy kaznodzieje stosują eskalację napięcia głosu celem podkreślenia wagi wypowiadanych słów), artykułowaniu głosek i długości trwania homilii i kazania. Te elementy pozwalają słuchaczowi na indywidualizację kaznodziei i mogą być także pomocne w ustaleniu ustawowych przesłanek (przede wszystkim indywidualnego charakteru zaprezentowanej działalności twórczej).

Przesłanka ustalenia utworu w polskim prawie autorskim

Polskie prawo autorskie wymaga, żeby utwór został ustalony w jakiegokolwiek postaci. Wykładnia ścisła doprowadziłaby do uznania za utwór tylko tych przejawów działalności kaznodziejskiej, które zostały utrwalone na jakimś nośniku, czyli ustalone.

Uznani kaznodzieje, zajmujący się tym sposobem duszpasterstwa niejako zawodowo, są chętnie słuchani, a ich homilie i kazania są bardzo często nagrywane, głównie w technice audio. W tym więc przypadku zostanie spełniony warunek ustalenia, ściśle interpretowany. Podobnie ma się sprawa z homiliami i kazaniami głoszonymi z okazji udzielania sakramentów (np. chrztu, bierzmowania). Uczestnicy tych obrzędów liturgicznych są zainteresowani w zarejestrowaniu ich przebiegu. Sprzyja to rejestracji takich mszy w technice wideo. Na marginesie można wspomnieć, że rejestracja obrazu na kasecie pozwala określić jeszcze jeden ze sposobów indywidualizacji działalności kaznodziejskiej. Chodzi mianowicie o gestykulację i mimikę twarzy, co w przypadku każdego z głoszących Słowo Boże wygląda inaczej. Warto też zaznaczyć na kanwie powyższych rozważań, że 15 XII 1994 r. Konferencja Episkopatu Polski, a konkretnie Komisja ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego nakazała dopuszczać do fotografowania i filmowania obrzędów liturgicznych w kościołach tylko te osoby, które ukończyły odpowiedni kurs. Uzasadniono to koniecznością *zagwarantowania sacrum liturgii poprzez usunięcie*

z naszych kościołów wszelkich praktyk i zachowań utrudniających świadome, wewnętrzne i zewnętrzne, czynne, pobożne i owocne uczestnictwo w czynnościach liturgicznych⁶.

Jednak przeważająca część kazań i homilii niejako „ucieka”, nie będąc utrwalone na żadnym nośniku. Wydaje się, że termin „utrwalenie” należy rozumieć szerzej i traktować jako zachowane w momencie, w którym z utworem mogło zapoznać się choćby kilku słuchaczy, co wydaje się osiągalne⁷. Rzadko bowiem zdarza się, lub jest to sytuacja czysto teoretyczna, żeby z homilią lub kazaniem nie zapoznała się choćby jedna osoba. Utrwaleniem więc utworu (homilii lub kazania) będzie sytuacja, kiedy głoszone Słowo Boże dotrze do uszu wiernych. Od tego momentu autorowi-kaznodziei będzie przysługiwała pełna ochrona zarówno osobistych, jak i majątkowych praw autorskich przewidziana w ustawie.

Odtworzenie tekstu homilii

Należałoby się jednak zastanowić, czy przedmiotem prawa autorskiego będzie odczytanie homilii lub kazania z jakiegoś zbioru czy książki. Myślę, że treść, choć nie jest autorstwa danego kaznodziei, jest często przez niego zmieniana. Świadczą o tym komentarze własne odczytującego czy opuszczanie pewnych fragmentów. Ważny jest także sposób odczytania tekstu, co już jest sprawą indywidualną każdego kaznodziei. Wydaje się jednak, że tego typu homilii i kazań nie można potraktować jako odrębnych przedmiotów prawa autorskiego. W grę mogą wchodzić jedynie autorskie prawa pokrewne (np. prawo do artystycznego wykonania utworu), do których będą miały zastosowanie przepisy ustawy bezpośrednio. Ponieważ nie pojawiają się tutaj żadne problemy jurydyczne, autor pomija ten aspekt⁸.

⁶Zob. S. Kądziołka, *Realizacja Kompetencji zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego (1983) przez Konferencję Episkopatu Polski*, Kraków 1997, s. 124 i in.; A. Karpowicz, *Poradnik prawny dla ludzi twórczych*, Warszawa 1995, s. 92.

⁷Szerzej na ten temat J. Barta i in., *Komentarz do ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych*, Dom Wydawniczy ABC 1995, s. 51: „Ustalenie utworu może nastąpić w dowolnej postaci (...) wystarcza samo wykonanie improwizacji muzycznej, czy wygłoszenie referatu bez potrzeby utrwalania ich na przedmiotach fizycznych (w partyturze, maszynopisie, na taśmie magnetofonowej lub płycie)”; także A. Karpowicz, dz. cyt., s. 13.

⁸Szerzej S. Kądziołka, dz. cyt., s. 155-156.

Homilia jako dzieło zależne

Jak wynika z definicji homilii, jest ona oparta na Piśmie Świętym lub innym tekstach świętych. Można więc zauważyć, że zasadnicze elementy homilii są zaczerpnięte z dzieł będących utworami, które powstały wcześniej (np. Ewangelia). Polskie prawo autorskie definiuje taki utwór jako dzieło zależne, tj. dzieło opierające się na innym wytworze ludzkiej myśli, które są już utworami⁹. Homilia więc jest dziełem zależnym. Jeśli straci tę cechę, przestanie być homilią i będzie traktowana jako zwykłe kazanie. Homilia więc z samej definicji musi być dziełem zależnym.

Podmiotowy zakres ochrony prawnoautorskiej

Prawnoautorska ochrona według ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych przysługuje obywatelowi Rzeczypospolitej Polskiej (art. 5). Ten sam artykuł dotyczy też ochrony dzieł opublikowanych na terytorium państwa polskiego. W przeważającej części twórcami kazań i homilii głoszonych na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej są obywatele polscy. Także homilie i kazania wygłoszone przez osoby legitymujące się obywatelstwem polskim są chronione ustawą za granicą na mocy art. 5 pkt. 1.

Ochrona majątkowych i osobistych uprawnień kaznodziei-autora

Warto też w świetle powyższych rozważań zastanowić się pokrótce nad relacją pomiędzy podmiotową definicją prawa autorskiego rozumianą jako zespół uprawnień osobistych i majątkowych przysługujących twórcom a homilią i kazaniem.

Do praw osobistych należą: prawo do autorstwa utworu, prawo do oznaczenia utworu swym nazwiskiem, prawo do nienaruszalności treści i formy oraz rzetelnego wykorzystania go, prawo do decydowania o pierwszym udostępnieniu utworu publiczności, prawo do nadzoru nad sposobem korzystania z utworu.

Prawo do autorstwa homilii i kazań i oznaczenia swym nazwiskiem daje duchownemu wyłączną możliwość do występowania

⁹ Zob. J. Błeszyński, *Prawo autorskie*, Warszawa 1985, s. 96 i podana tam literatura. Zob. także literaturę powołaną w przyp. 6 i 7.

w charakterze autora oraz domagania się, aby nikt inny nie przywłaszczył jej sobie. Może to w praktyce oznaczać, że kazanie lub homilia będą głoszone osobiście przez twórcę (istnieje domniemanie faktyczne, że głoszący jest autorem), lub przez kogo innego (w tej sytuacji autor może się domagać, aby kierowane do wiernych słowa jego kazania czy homilii były podpisane jego nazwiskiem). Wydaje się, że pozostałe prawa osobiste przysługujące autorowi wiążą się już z eksploatacją utworu, opublikowaniem, rozpowszechnianiem itp.

Podobnie wygląda kwestia autorskich praw majątkowych. Wchodzą one w grę dopiero w przypadku eksploatacji utworu (homilii lub kazania). Następuje to w przypadku tworzenia jakiś zbiorów spisanych kazań i homilii (wszelkie wydawnictwa dotyczące pielgrzymek papieskich), także transmisji radiowych czy telewizyjnych. Na pewno ochrona majątkowych praw autorskich będzie miała miejsce w przypadku nagrywania kazań i homilii na taśmę magnetofonową lub wideo.

Homilia i kazanie w aktach prawnomiędzynarodowych

Należy też zwrócić uwagę na prawnomiędzynarodową ochronę praw autorskich, szczególnie w interesującej mnie kwestii. Art. 2.1 Aktu Paryskiego Konwencji Berneńskiej o ochronie dzieł literackich i artystycznych sporządzony w Paryżu 24 VII 1971 r., który wiąże Rzeczpospolitą Polską, określa, co stanowi dzieło literackie i artystyczne. Wymienia się w nim kazanie jako jedną z możliwych form dzieła literackiego lub artystycznego. Wynika więc z tego, że homilia i kazanie są utworami nie tylko w rozumieniu ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych, ale także przysługuje im ochrona prawnomiędzynarodowa. W rozumieniu tejże konwencji dziełem literackim jest także homilia, choć przywołany artykuł nie wymienia jej. Należy więc zastosować tutaj wykładnię rozszerzającą, gdyż ścisła interpretacja przepisu byłaby niezgodna z wykładnią teologiczną.

Powyższe rozważania pozwalają uznać, że kazanie i homilia są utworami w rozumieniu ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych, w związku z czym stanowią przedmiot prawa autorskiego. Do homilii i kazań stosuje się przepisy ustawy z wszelkimi wynikającymi z tego skutkami prawnymi. Autorowi przysługuje ochrona praw osobistych i majątkowych. Należy też stosować przepisy o opublikowaniu i rozpowszechnianiu utworu, a także o ewentualnej eksploatacji utworu.

Renata Rogozińska

Zaufać drzewu

Rzeźba Stanisława Kulona

Kiedy Gilgamesz, poszukując krainy wiecznego życia, dotarł do cudownego gaju bogów, jego oczom ukazały się drzewa, na których rosły kamienie szlachetne. Ich opis można jednak odnaleźć nie tylko w eposie babilońskim. Drzewa, które rodzą blask, zna mitologia Indian północnoamerykańskich i mistyka islamska, obecne są także w pismach staroindyjskich (Upaniszady) i symbolicznie manichejskiej¹.

W chrześcijaństwie drzewo, wskazujące – jak tamte – na kosmiczną i metafizyczną naturę światła, jest symbolem Jezusa Zbawiciela, *wiecznie kwitnącego drzewa (...) które podtrzymuje wszystko swoim pnieniem, wypełnia świat*². Znajdują się na nim kamienie szlachetne niezwyklej urody, a z jego owoców powstaje wszelka mądrość.

Zakotwiczone w środku bytu biblijne drzewo poznania dobra i zła, w swej najgłębszej istocie tożsame z drzewem życia, nie rodzi wprawdzie drogocennych kamieni, ma za to owoce przynoszące dar wiecznej szczęśliwości. Dwanaście owoców i liście służące do leczenia narodów wydaje również drzewo apokaliptyczne rosnące nad rzeką wody życia.

* * *

W rzeźbach pasyjnych Stanisława Kulona bujnie rozwidlające się gałęzie orzecha, pomalowane niekiedy na zielono, zakończone są często białymi krążkami. Choć dla artysty oznaczają one pączki zwiastujące zmartwychwstanie, to ich symboliczny kształt i kolor przywołują także na myśl owe pradawne drzewa kosmiczne łączące wszystkie szczeble bytu i dźwigające wszechświat. Umieszczając pośrodku konaru figurkę Ukrzyżowanego, artysta świadomie wpisuje się

¹Por. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994, s. 207.

²Tamże, s. 208 n.

w znaną, ciągle aktualizującą w sztuce swe znaczenie, wielowiekową tradycję utożsamiającą drewno krzyża z drzewem życia, które jest pomostem do wieczności. Chrystus sam jest tutaj *recapitulatio mundi*; w Nim zbiega się wszystko *to, co w niebiosach, i to, co na ziemi* (Ef 1,10). Śmierć i odkupienie są jednym niepodzielnym aktem zbawienia świata. Aby podkreślić tę jedność, w nacięcia kłózków, jakby pękających z nadmiaru życiodajnej energii, rzeźbiarz wciska niekiedy czerwone szmatki („Drzewo Krzyża”, 1995). Te bolesne stygmaty pojawiają się również w szczelinach konarów, przypominając spływające strużki krwi (cykl „Pod Krzyżem” tworzony od 1991). Integralną więź Zbawiciela z rozkwitającym krzyżem wzmacnia jeszcze fakt, że Jego postać bywa rzeźbiona w tym samym konarze. Jezus Chrystus jest drzewem śmierci i drzewem życia. Dokonujące się w Nim najgłębsze poniżenie i wywyższenie wyzwala człowieka od grzechu i zapewnia inną, wieczną formę bytu. Dlatego też w męce Chrystusa uczestniczą skupione pod drzewem krzyża i zarazem zespolone z nim pojedyncze postacie ludzkie przepełnione bolesnym wyrazem. W jednym z przedstawień („Pod Krzyżem 2”, 1994) pojawia się wyrzeźbiona w konarze Maria podtrzymująca ukrzyżowane Dzieciątko Jezus.

* * *

Jeśli wnuknie się w wartość drzewa nie tylko jako tworzywa artystycznego, lecz także w jego odwieczny sens symboliczny, to łatwo dojść do wniosku, że nie ma lepszego materiału do przedstawienia idei zmartwychwstania oraz męki i śmierci Chrystusa, a także człowieczej egzystencji. Ma to związek z głęboko ZAKORZENIONYM, pradawnym przeświadczeniem o wręcz istotowym pokrewieństwie człowieka i drzewa. Obydwoje stoją na ziemi prosto, wydają owoce, chorują i obumierają, by następnie się odrodzić. W naturze drzewa objawia się potęga życia. W kwitnieniu i owocowaniu, w corocznym umieraniu i zmartwychwstawaniu od tysiącleci prze czuwano działanie boskiej mocy, która dawała nadzieję na przewyciężenie śmierci. To właśnie świadomość wspólnoty losu jest tematem niejednej rzeźby Kulona, np. „Matki zieleni” (1993), a zwłaszcza „Przemijania” (1995), ukazujących postacie matki i dziecka żyjące w symbiozie z naturą, wyrastające z sękatego, starzejącego się pnia, który jest zarazem symbolem odwiecznych tradycji. Świadomość owa skłania również rzeźbiarza do posłuszeństwa drewnu, którego specyfika warunkuje formę i temat rzeźby, a pęknięcia, sęki i słoje stają się głównymi elementami języka plastycznego. Dla artysty każde drzewo,

podobnie jak człowiek, ma niepowtarzalną osobowość, którą należy uszanować i twórczo wykorzystać. Nie jest więc bezwzględnym twórczym, naginany bezwzględnie do kształtu wizji twórczej, lecz „współautorem” zamysłu i partnerem w jego realizacji. Prawda, że niekiedy pomysł rodzi się pierwszy, ale w takim przypadku zarówno narzędzie, jak i rodzaj drewna są dobierane długo i z wielką starannością. Nowe życie, którym artysta napędza martwy już surowiec, nie może pozostawać w sprzeczności z jego żywą istotą, którą zgłębia przez ponad pół wieku swej pracy twórczej.

Uznanie dla indywidualnego, niepowtarzalnego charakteru każdego drzewa nie przeszkadza jednak Kulonowi, jeśli zajdzie taka potrzeba, w sztukowaniu rzeźby elementami pochodzącymi z innego drzewa, zazwyczaj tego samego gatunku, a także w posługiwaniu się farbą. Kolor, na ogół stonowany, czasami delikatnie zróżnicowany, modyfikuje działanie twardej, kanciastej formy, powodując jej zmiękczenie, lub przeciwnie, znajdując się w opozycji do zgrzebnej materii, podkreśla surowe piękno usłojenia. Ma za zadanie „podpowiedzieć” zalety drewna i wskazać na drzemiące w nim treści o pradawnym, mitycznym rodowodzie. Bywa, że artysta nie waha się zastosować środków wyrazu zasadniczo sprzecznych z jego pierwotną naturą, jak choćby w przypadku podejmowanego ostatnio eksperymentu polegającego na umieszczeniu na końcach gałęzi kawałków różnokolorowej gąbki, pojmowanej przez twórcę jako współczesny „owoc” śmierci. To nader ryzykowne z artystycznego punktu widzenia działanie nie ma jednak nic wspólnego z artystowskim epatowaniem sprzecznościami. Jest gestem rozpacz i zarazem przestrogi przed naporem sztucznych tworów cywilizacji zastępujących człowiekowi kontakt z przyrodą i w efekcie dyskredytujących jej znaczenie. Paradoksalnie, z drzewa jedności życia i poznania stanowiącego temat cyklu „Pod Krzyżem” powstało drzewo dwoistości, odcinające człowiekowi dostęp do pierwotnego raju. Kto z własnej woli sięga po owoc śmierci, traci prawo do życia w harmonii z naturą.

Stanisław Kulon wybrał drewno, chociaż znając niektóre koleje jego życia, mógłby powiedzieć, że to drzewa wybrały Kulona – napisał niedawno Jerzy Fober³ i to stwierdzenie wiele mówi o bliskiej, nacechowanej uczuciem, ale także godnym pozazdroszczenia

³J. Fober, *Rozmowy o drzewach*, w: *Stanisław Kulon. Moje sacrum*, katalog wystawy, Państwowa Galeria Sztuki w Legnicy, maj – czerwiec 1997.

znawstwem koegzystencji artysty z materiałem, w którym powstają jego rzeźby.

Niejedno już powiedziano na temat związków Kulona ze sztuką ludową i romańszczyzną zaszczerpiętych mu podczas nauki w słynnej szkole Antoniego Kenara. Mają one tłumaczyć specyfikę stylu artystycznego nacechowanego prostotą, sprowadzającego zaczerpnięty z natury kształt do zwanego, lapidarnego, słabo rozczłonkowanego znaku pozbawionego zbędnej narracyjności, a także skłonnością do deformacji o działaniu wybitnie ekspresyjnym. Choć artysta nie wypiera się młodzieńczych i ciągle jeszcze ważnych fascynacji, to zdaje się, że istota „prymitywizmu” jego rzeźb leży jeszcze głębiej, przede wszystkim w szacunku i głębokim zrozumieniu materiału. Wyrafinowana technika rzeźbienia upodabniająca rzeźbę z drewna do brązu bądź marmuru byłaby gwałtem zadaniem tworzywu i – co oczywiste – doprowadziłyby do redukcji, a nawet całkowitej eliminacji jego naturalnych i nacechowanych symbolicznie cech. Obcuje z dziełami Stanisława Kulona, łatwo się przekonać, że niejedno odznacza się nieledwie większą pierwotnością niż przeciętna rzeźba ludowa czy romańska. Przykładem może być nie zachowana już „Pieta” z 1958 r. – znana jedynie z kilku szkiców i modelu gipsowego (w posiadaniu artysty), będąca pracą dyplomową wieńczącą studia w warszawskiej ASP. Jej dramatyzm i monumentalne działanie (rzeźba miała około metra wysokości) wynikało z niesłuchanie surowej, pozbawionej szczegółów, „rwanej” formy, ukazującej szczątki torsów, obnażającej sam „szkielet” cierpienia. Równie archaiczne są jego rzeźby z lat sześćdziesiątych, wykonane przy użyciu siekiery i ostrego ryłca, wzbogacone blachą „spinającą” materiał, a także – choć już na inny sposób – niejedna z prac późniejszych, jak choćby modrzewiowy „Człowiek z drewna” (1979), cykl „Opiekunek” rzeźbionych od 1964 r., „Marzenie anioła” (1993). Artysta mniema, że pierwotny ryłec czy siekiera lepiej nadają się do obróbki plastycznej niektórych gatunków drewna niż narzędzia bardziej wyrafinowane, szczególnie mechaniczne, których użycie grozi w dodatku zniszczeniem jego niepowtarzalnej substancji.

* * *

Cierpienie jest w sztuce Stanisława Kulona tematem bardzo istotnym. Można w tym widzieć jeden z przejawów wpływu sztuki ludowej, zwłaszcza tradycyjnej, która także upodobała sobie szczególnie pasję Chrystusa. Kontynuowana przez dziesiątki lat pracy twórczej opowieść o bólu człowieka i jego Boga zdaje się jednak przede

wszystkim manifestacją własnej drogi życiowej oraz odzwierciedleniem wyjątkowej wrażliwości artysty na ludzką krzywdę.

Tragiczne przeżycia z dzieciństwa spędzonego na zesłaniu odzwierciedliły się najpełniej w „Drodze Krzyżowej” (1991) składającej się z dwudziestu sześciu płytkich, barwionych reliefów. Tworzą one długi fryz narracyjny ilustrujący losy najbliższej, jedenastoosobowej rodziny rzeźbiarza zabranej nocą z domostwa na południowych krańcach II Rzeczypospolitej i wywiezionej pod Ural do góługu w tajdze, skąd powróciło tylko troje dzieci. Wątek autobiograficzny jest tu nierozdzielnie spleciony z męką i śmiercią krzyżową Chrystusa. Wciela się On w jednego ze skazańców i współuczestnicząc w cierpieniach więźniów, odbywa swą wędrówkę na Golgotę w scenerii skutych lodem i przysypanych śniegiem wertepów i lasów sosnowych. Los skazanych na katorgę jest Jego własnym losem, a w dramatycznych doświadczeniach więźniów uobecnia się i aktualizuje znaczenie wciąż ponawiana ofiara.

Skrótowny, lecz nie mniej wstrząsający zapis stosunku artysty do problemów egzystencji można odnaleźć w rzeźbie „Moje Sacrum” (1996), odczytywanej jako swego rodzaju credo rzeźbiarza⁴. Świętością nie jest dlań absolut pojmowany jako coś bezwzględnie pozytywnego, ale zarazem transcendentnego, przekraczającego nasze możliwości poznawcze, lecz cierpienie kierujące człowieka do Boga, wołające o Jego wsparcie. W dziele tym są ukazane dwie postacie ponadnaturalnych rozmiarów (220 cm wysokości), które zwracają się ku niebu; jedna jest przedstawiona w pozie oranta. Każda figura jest zbudowana z surowych, jedynie okorowanych i lekko wygładzonych pni sosnowego drewna najeżonego sękami. Ich ekspresyjna deformacja bliska sztuce ludowej sprawia, że zarówno pełne prostoty gesty wyrażające rozpacz, jak i statyczny, pozbawiony jakiegokolwiek komplikacji układ ciała nabierają niepowtarzalnej wyrazistości. Powierzchnię drewna ożywia biała farba, która pokrywając spore połacie rzeźby, równocześnie eksponuje efekt usłojenia pozostałych fragmentów. Takie swoiste *pas-de-partout* z bieli artysta stosuje zwłaszcza w rzeźbach z sosny i modrzewia, odznaczających się niepowtarzalnym bogactwem faktury. Najbardziej charakterystycznym i istotnym znaczeniowo elementem całego przedstawienia są kłocowate dłonie, w których wnętrzu tkwią potężne kolce utworzone z zastrzonych sęków o naturalnym odcieniu bladej czerwieni. Choć przywodzą one myśl o męce, to równocześnie stanowią załączek przyszłego życia. Ta dwuwartościo-

⁴J. Fober, dz. cyt.

wość znaczeń, charakterystyczna także dla innych dzieł Kulona, bierze się z bliskiej artyście chrześcijańskiej koncepcji cierpienia traktowanego zawsze w perspektywie zbawienia. Cierpienie jednoczy człowieka nie tylko z Chrystusem ukrzyżowanym, ale także wywyższonym. Jak pisał św. Paweł, *skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale* (Rz 8,17).

Podobne treści wyrażają w nie mniej ekspresyjny sposób olbrzymie „Dłonie” (1979) skierowane wymownym błagalno-modlitewnym gestem ku górze. Wyrazista, urozmaicona struktura drewna modrzewiowego pokrywa je siecią zmarszczek i głębokimi ranami spękań i sęków.

Okaleczające powierzchnię drzewa sęki i spękania Kulon wykorzystuje także w rzeźbach o tematyce pasyjnej, tworzonych najczęściej w sośnie i modrzewiu. Podobnie jak w rozgałęzionych krucyfikach dramatyczne działanie naturalnych zranień autor podkreśla czerwoną farbą lub szmatką zatknietą w szczelinach. Do tradycyjnej ikonografii męki Chrystusa artysta sięga wielokrotnie. Wykorzystuje ją, by snuć opowieść o trudach, ale też o sile człowieka – głównego bohatera jego prac rzeźbiarskich – jak i by wyobrażać cierpienie i śmierć Boga, ukazane z reguły w aspekcie chwalebny.

Potężny, muskularny i sękaty „Człowiek z drewna” (1979; 2,5 m wys.) uwikłany w realia systemu komunistycznego ma zakneblowane usta, a oczy przesłonięte czerwoną metalową obejmą. O cierpieniu świadczy także gest ukrzyżowania, w jakim został przedstawiony, a jego bezbronność podkreśla całkowite obnażenie ciała eksponujące przy okazji niezwykle bogatą fakturę. Pomimo tak wyraźnych znamion zniewolenia z całej postawy i nieproporcjonalnie wielkich rąk emanuje energia obiecująca zwycięstwo. Dziesięć lat wcześniej również wielką figurę nagiego mężczyzny, uchwyconą w analogicznej pozie, rzeźbił Kulon z myślą o ofiarach Auschwitz („Człowiek I”, 1969; 3,25 m wys.).

Postać Chrystusa frasośliwego, należąca do najczęstszych przedstawień dawnej rzeźby ludowej, wyrażająca żal, rozpacz, zatroskanie, posłużyła artyście do wizerunku „Myśliciel” (ok. 1982). Frasośliwy Kulona, wyrzeźbiony z jednego kłosa drewna o zwartej, słabo rozczłonkowanej bryle, duma nad losem współczesnej cywilizacji. Przedmiotem smętnych rozmyślań zdają się towarzyszące postaci barwne rakiety typu pershing – znany w czasach zimnej wojny znak militarnej potęgi i wrogich zamiarów imperium amerykańskiego, którym straszono obywateli Europy Wschodniej.

O cierpieniu dźwiganym przez człowieka niczym brzemień mówi rzeźba „Wędrowiec”, znana w dwóch wersjach. Pierwsza, niewielka

(62 cm), powstała w latach siedemdziesiątych, jest wyrzeźbiona w jednym kawałku drewna. Druga, znacznie późniejsza (1990), ponadnaturalnych rozmiarów, składa się z kilku części. Obie zainspirowane wspomnieniem widywanego w dzieciństwie katoryniarza przedstawiają człowieka niosącego na plecach skrzynię z umieszczoną w niej figurą Ukrzyżowanego. Z zewnątrz widać jedynie Jego zwisające bezwładnie nogi i rozkrzyżowane ręce. W drugiej rzeźbie w wyciętym w pudle otworze, przesłoniętym częściowo czerwoną kurtyną, pojawia się jeszcze, jak w przenośnym teatrzyku kukielkowym, przechylona na ramię głowa.

Zamyśleniu artysty nad losem człowieka, nad jego wzlotami i potknięciami, rozbijającą bezradnością, wadami i śmiesznościami, nad wzrastaniem i przemijaniem, uwikłaniem w sytuację kraju, nie zawsze przecież towarzyszy ikonografia religijna, a odniesienia do męki Chrystusa, przewijające się co prawda przez całą twórczość, pojawiają się jedynie w niektórych dziełach. Obok rzeźb łączących treści egzystencjalne z aluzjami do historii biblijnych (cykl „Opiekunek”, „Marzenia anioła” – 1993) istnieją też prace o całkowicie świeckim charakterze: sławiące radość życia i piękno natury („Poranek” – 1995, „Chór” – 1996, „Filon i Filomena”, liczne wizerunki ptaków) lub wskazujące na dramatyczne aspekty naszego bytowania na ziemi („Matka Courage” – 1967, „Owoc Czarnobyla” – 1991). Osobną kategorię stanowią powstałe pod koniec lat osiemdziesiątych, pełne ironii i zarazem humoru alegoryczne przedstawienia ludzkich ułomności i wad narodowych, znacznie odbiegające od pozostałych realizacji („Jestem Polak mały”, „Cacus”, „Prymus”). Patrząc jednak ze sporego już dystansu na całość dokonań twórczych, można odnieść wrażenie, że dramat z Golgoty jest dla wyrażanych przez rzeźbiarza treści, skoncentrowanych na dylematach egzystencjalnych, wzorcem i miarą, normą i ostatecznym miernikiem wartości. Nic zatem dziwnego, że wyobrażenia męki Chrystusa odgrywają w tej sztuce tak istotną rolę.

Jedną z ostatnich monumentalnych realizacji pasyjnych jest „Chrystus” (1991) spoczywający na przykrytym płótnem ołtarzu, tak abyśmy krążąc wokół Niego mogli dotknąć każdej rany. Jego lipowe gładkie ciało, ukazane z rozkrzyżowanymi rękami, wydłużone, smukłe, delikatnie wymodelowane, nie sprawia jednak wrażenia całkowitej, nieodwracalnej martwoty. W wyprężonej, jakby płynącej lub nieznanie unoszącej się nad ziemią sylwetce wyczuwa się utajoną energię. Sękaty ślady obrażeń są w gruncie rzeczy nieliczne, a twarz o rysach zaznaczonych syntetycznie wyraża cierpienie, ale zarazem spokój. Niekiedy Chrystus ten jest eksponowany wraz z wyrzeźbioną

w innym czasie „Maryją” (1994), która w takim przypadku przeobraża się z pełnej smutku Bożej Rodzicielki czuwającej nad leżącym u jej stóp Dzieciątkiem w żalobnicę oplakującą śmierć Syna.

Jak już powiedziano, wezwanie Jezusa do naśladowania Go w dzwiganii krzyża, które ma polegać nie tyle na powielaniu Jego zachowań, ile na zjednoczeniu z Nim, na podjęciu cierpienia w łączności z Jezusem i Jego misją, zawiera również obietnicę zbawienia (por. Mt 16,24-25; Mk 8,34-35; Łk 9,22). Wyrażana w niejednej rzeźbie Kulona jedność człowieka z cierpiącym Skazańcem jest więc równocześnie jednością z Chrystusem zmartwychwstałym.

Nadzieja na nowe życie, prześwitująca – jak widzieliśmy – przez omówione dotychczas realizacje pasyjne, dochodzi do głosu z wielką siłą w „Chrystusie” z 1996 r. będącym wizerunkiem Chrystusa zmartwychwstałego. Kształtna, muskularna, silna postać Zbawiciela, nie ma żadnej chropowatości ani też archaiczności charakterystycznej dla wielu rzeźb wcześniejszych. Rozkrzyżowane ręce wykonują w istocie gest powitania i oznajmiają ostateczny tryumf nad śmiercią. Utajone wcześniej siły żywotne teraz dochodzą do głosu w całej pełni. To bezprecedensowe w dotychczasowej twórczości dzieło, w którym „sacrum” artysty manifestuje się w nie mniejszym stopniu niż w przejmujących obrazach cierpienia, sprawiało szczególnie silne wrażenie na wystawie w Legnicy, gdzie towarzyszyło stacjom „Drogi Krzyżowej”, stanowiąc ich pełne wyrazu i znaczenia dopełnienie⁵.

* * *

Więź między Bogiem, światem a drzewem może się objawić na wiele sposobów. Drzewo napełnione boską energią rodzi błyszczące światła niebieskie, a przez liście i owoce przekazuje śmiertelnym życiodajną siłę. Niekiedy staje się rzeźbą przynoszącą wszak nie tylko radość oku, ale także strawę duszy. Sztuka objawia przecież zawsze jakieś „ponad”, uchyla rąbka tajemnicy wieczności.

Tematyka drewnianych rzeźb Stanisława Kulona, rozpięta między narodzinami a śmiercią, w swej wędrówce przez meandry ludzkiego życia doprowadza nas do granicy nieskończoności, poza którą już żadne drzewo nie traci liści, a powstały z grobu Zbawiciel ogłasza swoje wieczne zwycięstwo.

⁵ Wystawa rzeźb S. Kulona *Moje sacrum* miała miejsce w Państwowej Galerii Sztuki w Legnicy w maju i czerwcu 1997.

Marek Skwarnicki

Przeprowadzka do Krakowa^{*}

Od chwili formalnego zatrudnienia mnie w „Tygodniku Powszechnym” minęło 40 lat. Uczciliśmy to jedynie w domu, bo w międzyczasie fala czasu, ale i „nowa fala” pokoleniowa zmyła mnie z pokładu owej „łajby” – jak nazywaliśmy w latach PRL pismo, które wciąż wymagało obrony przed władzami wśród burzliwych nurtów historii.

W roku 1992 przeszedłem w wieku lat 62 na emeryturę, poproszony o to przez nowy skład redakcyjny, tak skompletowany po przełomie politycznym 1989 r., jak to miało miejsce z poprzednią moją „ekipą” po roku 1956. Wspominam o czasowych parametrach pisania, by wiadomo było, z jakiej perspektywy patrzę na przeszłość. Od chwili rozpoczęcia stałej pracy w „Tygodniku Powszechnym”, ciągłej obecności publicystycznej na jego łamach, a potem innych pism, także coraz silniejszego związania się z życiem samego Kościoła, trudno by było oddzielić dokładnie nasze życie domowe od publicznego. Choćby dlatego, że Zosia po przeprowadzce do Krakowa nie dostała w Kuratorium Oświaty pozwolenia na pracę w szkolnictwie, o której marzyła i do której była wszak przygotowana, mając podstawowe studia na toruńskiej psychologii i polonistyce, a potem zdane magisterium filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Powiedziano jej wprost, że żona redaktora katolickiego pisma, w dodatku „Tygodnika Powszechnego”, nie ma co robić w oświacie. Był to dla niej cios, który odbił się na całym jej i moim życiu. Pracowała w bibliotekach Krakowa i do dziś nosi w sobie nieco goryczy nie spełnionego powołania pedagogicznego.

Podobny los spotkał niektóre inne żony redaktorów, a naszych przyjaciół, których przyjęto do „Tygodnika” po roku 1956. Jest przy tym charakterystyczne, że żony naszych przyjaciół, pryncypałów, założycieli „TP”, ludzie wyrosłych i dojrzałych przed II wojną światową, w życiu nie pracowały zawodowo. W tym m.in. wyrażała się odmiennność pokoleniowa, a co za tym idzie i różnice w stosunku do wielu problemów codziennego życia i jego wartościowania. Tylko

^{*} Fragment książki M. Skwarnickiego *Minione a bliskie*, która ukaże się w bieżącym roku w Krakowie nakładem WAM.

w jednej sprawie nie było w ogóle różnic. Wszyscy coś poświęcili z różnych powodów i w różny sposób dla „Tygodnika”. Praca redakcyjna nie mogła być w ogóle traktowana jako etat, miejsce pracy. „Tygodnik” był SPRAWĄ – używając języka niepodległościowo-chrześcijańskiego. Jednocześnie dawał oczywiście pisarzowi czy publicyście przejętemu ową Sprawą możliwości rozwoju ograniczanego jedynie przez cenzurę lub nękanie osobiste przez władze. Ale w tym sensie dzieliliśmy los całego kleru, pokolenia akowskiego, w ogóle wszelkiej *reakcji i ciemnogrodu*, jak o nas nieraz pisano, czyli właściwie chrześcijańskiej elity inteligencji (i nie tylko inteligencji) polskiej.

Ale o tym dowiadywał się człowiek dopiero w późniejszych latach. Wracając do chronologii wydarzeń, muszę się zastanowić, jak to było właściwie możliwe, że mając wówczas taką szansę, jak własne mieszkanie w stolicy i prawo stałego tam zameldowania (duże miasta Polski, a zwłaszcza Warszawa, były obszarami zamkniętymi dla wolnego przepływu ludności; decydowało prawo do stałego meldunku nadzorowanego przez milicję), mogliśmy tak ryzykować i przenosić się z całą rodziną do nieznanego w ogóle Krakowa. Dziś mogę tylko odpowiedzieć na to pytanie bardzo tajemniczo – to była sprawa Opatrzności. Dalszy bieg naszego życia niewątpliwie to potwierdził. „TP” był dla nas symbolem możliwej wtedy do osiągnięcia wolności i swoistą „reduktą katolicyzmu”, której bez konfliktu z sumieniem nie można było nie wspierać, skoro proponował to Jerzy Turowicz, Antoni Gołubiew, Jacek Woźniakowski, Hanna Malewska i inni.

Oczywiście dla mnie bardzo kusząca była praca redaktora w piśmie mającym wyjątkowy prestiż w kołach intelektualnych, literackich, artystycznych. Ale przecież w 1958 r. byłem tylko autorem kilkunastu wierszy i paru recenzji.

Zjawiłem się rankiem 1 II 1958 r. w redakcji, nie wiedząc, że życie jej rozpoczyna się najwcześniej o godzinie 10.00. Przyzwyczajony byłem w Warszawie od lat do porannego wyścigu dwiema liniami autobusowymi z Bielana na ul. Rakowiecką do listy obecności skrzętnie strzeżonej przez personalną Biblioteki Narodowej. Spóźnienia były karane. Nadal obowiązywała dyscyplina pracy. W „TP” nie było ani personalnej, ani listy obecności. 1 II 1958 r. siedziałem osowiały, czekając na Turowicza i nie wiedząc, co ze mną będzie, bo w dodatku przyjęty zostałem na słowo honoru, bez podania, bez wstępnych warunków ani listy podejmowanych zobowiązań. Ja w ogóle myślałem wtedy, że na przód będę pracował w administracji, w korekcie, w jakimś sekretariacie, a potem dopiero ewentualnie

awansuję wyżej. Tymczasem przyszedł Turowicz, przywitał się ze mną serdecznie i udał do swego gabinetu na końcu amfilady redakcyjnych pokoi. Po długim czasie zdecydowałem się pójść do niego, skoro on nie wzywał nowego pracownika do siebie. Gdy wszedłem do pokoju Naczelnego, on podniósł wzrok znad biurka i spytał, czego sobie życzę. Powiedziałem więc, że nie wiem, jakie są moje obowiązki, co mam w redakcji robić. Jerzy spojrzał na mnie z niebywałym zdziwieniem i powiedział: *Ależ panie Marku, niech pan robi, co się panu podoba...* No i do tej pory robię, co mi się podoba.

W momencie gdy rozgrywała się owa historyczna dla mnie scena, nie mieliśmy jeszcze mieszkania w Krakowie. Zosia pracowała w Warszawie w Bibliotece Instytutu Doskonalenia Kadr Lekarskich. Już po urodzeniu się córki Marysi i otrzymaniu mieszkania na Bielanach teściowa Jadwiga zaprzestała pracy w toruńskiej księgarni, gdzie była kasjerką, i zamieszkała z nami w stolicy, co było jeszcze bardziej pożądane, gdy urodził się 1 I 1958 r. syn Tomasz. Jednopokojowe mieszkanie z dużą dosyć kuchnią było więc już „zagęszczone” – jak się wtedy mówiło. Zatem perspektywa zdobycia za nie w Krakowie trzech pokoi z przyległościami (takie były wówczas relacje wymiany mieszkań wskutek ogólnego pędu do pracy i osiedlania się w centrum totalitarnego państwa) też odgrywała pewną rolę przy decyzji. Ale można wszak było również liczyć na wymianę w Warszawie...

Do Krakowa naprzód przyjechałem sam i zamieszkałem w Nowej Hucie, w mieszkaniu mojej siostry, gdzie już znajdowała się moja Matka. Opuściła sublokatorski pokój na Raszyńskiej w Warszawie i znalazła tu przystań na stare lata. Chorowała na serce od czasów pobytu wojennego w Austrii. Siostrze z mężem i dwiema małymi dziewczynkami mogła jednak pomagać. Ja spałem znowu kątem na jakimś wyrku.

Miasto Nowa Huta zbudowano wraz z Hutą Stali im. Włodzimierza Lenina i nadal wtedy rozbudowywano; było według planów komunistycznych „proletariacką siłą”, która miała przeważać ideowo klerykalno-burżuazyjny i arystokratyczny Kraków; było też siedliskiem młodych rodzin, takich jak rodzina Krysi, a także innych powojennych tułaczy z wszelkich zakątków Polski, szukających pracy, domu i miejsca na ziemi. Młodzi dużo zarabiali i pili. Na ulicach było o zmroku niebezpiecznie chodzić. Prawdziwy obraz Nowej Huty odmalował uprzednio jeden z pierwszych komunistów-pisarzy, potem dysydencki poeta – Adam Ważyk. Jego „Poemat o Nowej Hucie” w roku 1956 odegrał rewoltującą, „rewizjonistyczną” w stosunku do

oficjalnej ideologii państwowej rolę. Tak to wyjechawszy ze zrujnowanej Warszawy i moja rodzinka znalazła się w awangardowym miejscu postępu PRL, tyle tylko że mieszkania szukaliśmy „burżuazyjnego”. Przyjechała Zosia i wędrowaliśmy po Krakowie od jednego lokum do drugiego, aż znalazły się trzy pokoje z kuchnią, łazienką na II piętrze niedawno zbudowanego bloku mieszkalnego przy ul. Daszyńskiego 22 m. 4. Kontrahentem naszym był pan Brafman, inżynier z Huty Aluminium w Skawinie. Gdy jednak ukończyliśmy formalności biurokratyczne wymiany, w chwili gdy z niej nie można było się wycofać, bo już pracowałem w „Tygodniku”, krakowskie władze PZPR, nie wiem jakiego szczebla, nie wyraziły zgody, bym objął to piękne mieszkanie, i w jego miejsce zaproponowały mi mniejsze, dwupokojowe, po drugiej stronie ulicy. Pamiętam jak z owym Brafmanem (pewnie dziś jest w USA albo w Izraelu) jeździliśmy czarnym samochodem „Wołga” z jakimś partyjnym opryskiem, który nagle powiedział mi: *Nie lepiej by było, panie Skwarnicki, zostać na warszawskim bruku?...*

Mieszkanie, które miało być nasze, oddano partyjnemu dostojnikowi kolegowemu, który się nazywał Perykasza.

Otrzymaliśmy więc przydział na mieszkancko dwupokojowe na parterze i w czerwcu 1958 r. przyjechały do niego nieliczne meble, jakie zdążyliśmy już jako młoda rodzina zgromadzić w Warszawie. Jechałem z nimi ciężarowym samochodem marki Star „Tygodnika Powszechnego” przez Radom, Kielce, w piękną pogodę, przez śliczne okolice, i dumałem nad życiem, które znów potoczyło się inaczej, niż mógłby się ktokolwiek spodziewać. Zosia z Matką i dwojgiem dzieci (w tym z półrocznym, chorującym na alergię pokarmową Tomkiem) przybyły do Krakowa pociągami. Nie dostawszy pracy w szkolnictwie, udało się Zosi zdobyć pracę w Wojewódzkiej Bibliotece Pedagogicznej. Po przeprowadzce stan zdrowia synka tak się pogorszył, że poczęto się obawiać o jego życie. Cierpiał na coraz cięższą alergiczną skazę pokarmową. Chodziłem po kozie mleko dla niego (bo krowiego nie trawił) na pobliską ulicę Żółkiewskiego z domkami dorożkarzy hodujących kozy. W Warszawie kozy nazywano proletariackimi krowami, a w Krakowie dorożki zwano fiakrami. Dla mnie uliczka ta była jakimś miłym bodźcem dla wyobraźni, a kozie mleko skusiło mnie niebawem do napisania powieści pt. „Kubuś Puk – romans pocztowy” drukowanej potem w odcinkach w „TP”. Jej bohaterem był syn dorożkarza z Żółkiewskiego. Tomka od śmierci uratował prof. Obtulowicz, znakomity alergolog, który czule nami się zaopiekował, stosując końskie dawki zagranicznych leków, które nam

darowywał, widząc zapewne, że nie pachniemy grosiwem. Zarobki nasze były nędzne. Również innych redaktorów „TP” i bibliotekarzy. Od tej pozy zdrowie małego powoli się poprawiało, choć musiał jeszcze przetrwać dwa lata astmy alergicznej.

Jeszcze przed tymi wszystkimi wydarzeniami ukazała się książka Ks. Prymasa Wyszyńskiego pt. „Duch pracy ludzkiej”, która omawiała dosyć prekursorsko, w duchu tzw. dzisiaj nauki społecznej Kościoła, personalistyczną wizję ekonomiki i socjologii chrześcijańskiej. Było to powtórzenie tego, czego jako student słuchałem w kościele św. Anny w Warszawie na prymasowskich rekolekcjach przed aresztowaniem wielkiego kaznodziei, kapłana i narodowego przywódcy. Turowicz poprosił mnie o recenzję z książki Prymasa, którą napisałem szybko. Ukazała się pt. „Homo oeconomicus”. I... wybuchła bomba prasowa, bo prawdopodobnie w Komitecie Centralnym PZPR uznano i książkę, i artykuł za niebezpieczne dla dobrego samopoczucia marksistów. Prasowa Agencja Robotnicza upowszechniła w całym kraju artykuł Arnolda Śluckiego pt. „Homo oeconomicus» – wiedza czy katechizm? »Tygodnikowi Powszechnemu« w odpowiedzi”. Drukowały go wszystkie wojewódzkie (łącznie z krakowską) gazety partyjne. Zachowałem też wycinek z przeglądu prasy z „Życia Warszawy”, które cytując mnie, tak komentowało tekst: *Autor pisze o tym (o redukowaniu człowieka do pojęcia jedynie ekonomicznego w systemie marksistowskim – przyp. mój) z wyżyn duchowej pogardy dla tego, brr, ekonomicznego sposobu myślenia...* A. Śluccki pisał o mym artykule jeszcze dobitniej w stylu typowym dla ówczesnej propagandy: *Czyżby tylko o czystą akrobatykę intelektualną chodziło publicyście „Tygodnika Powszechnego”? Wcale go o to nie podejrzewam...* O nie, bardziej niecne miał autor „TP” zamiary: *W miejsce nauki można wtedy zaproponować człowiekowi „kompendium wiedzy o losie chrześcijanina i jego powinnościach społecznych”, w miejsce analizy współczesnych stosunków wytwórczych – „poradnik pracy i sposobu myślenia o niej” (...) Tak więc katechizm ma zastąpić Milla, Ricarda i Marksa.*

Walono więc we mnie jak w bęben, a ja nie posiadałem się z radości. W istocie rzeczy nie był to jednak atak na mnie, lecz na Księdza Prymasa. Bo nigdzie nie informowano, z jakiej i czyjej książki napisałem recenzję! Nazwisko „Wyszyński” jak gdyby nie istniało. Oto przykład orwellowskiej metody. Partyjny kontratak (odbywało się właśnie Plenum PZPR odrąbiające odwrót od tzw. Października) kończyły wyłuszczoneym drukiem oznajmiające zdania: *Antynomie współczesności muszą być nazwane, tylko stawiając im czoło i nie*

uciekać od nich w sferę mistyki i magicznego myślenia, można je będzie z czasem rozwijać w myśl humanistycznych ideałów ludzkości.

Opisane teraz wydarzenia i klimat, w jakim nasza młoda rodzina rozpoczynała znów swoje codzienne i niecodzienne życie, zamykają w wielkim skrócie czas przeprowadzki z Warszawy do Krakowa. Razem z nami przybyła tu też rodzina Kubiaków: Hania, Zygmunt i ich syn Piotr Dawid. Ten fakt otwiera inne jeszcze perspektywy na małą panoramę wielkich przenosi z Warszawy do „Galicji”. Jest to panorama o dekoracjach secesyjnych. Kubiakowie zamieszkali przy ul. Pijarskiej 5, w secesyjnej właśnie kamienicy, w sublokatorskim pokoju, znajdującym się o piętro wyżej od mieszkania hrabiny Osterwiny, wdowy po Juliuszu Osterwie. Drugi pokój zajęła też jednodzietna młoda rodzina Jerzego i Jadwigi Kołatajów z synem Jackiem. Jerzy, rodem ze Szczepieszyna, Jadwiga z Lublina, poznali się i pobraли na KUL-u. Jurek był protegowanym prof. Zgorzelskiego do redakcji „TP”. Przybył do Krakowa wcześniej ode mnie, potem przez długie lata pełnił funkcję sekretarza redakcji. Był jednocześnie przyjacielem naszego domu, więc go z innymi przyjaciółmi redakcyjnymi do rodzinnej kroniki włączam. A poza zawiązaną wówczas przyjaźnią do grobowej – jak się okazało – deski (bo obydwójce Kołatajowie dziś już nie żyją) para ta sąsiedowała na Pijarskiej z Kubiakami, dzieląc z nimi kuchnię i inne urządzenia domowe. Całe to mieszkanie użyczone zostało młodym „tygodnikowym” rodzinom przez rodzinę należącą do krakowskiego zaplecza „TP”. Lokatorzy mieli sobie szukać stałego i osobnego lokum. Tymczasem mieli dach nad głową. Ale Kubiak żył w przekonaniu, że ściągając go z Warszawy do Krakowa z rodziną, redakcja „TP” bierze na siebie obowiązek ułatwienia mu zdobycia własnego i spełniającego jego potrzeby lokalu. To samo myślał Kołataj, ale był od Zygmunta bardziej zahartowany w trudnych warunkach bytowania. Zygmunt nie potrafił zmienić swojego trybu życia i jak zawsze pracował raczej w nocy, zaś we dnie chciał odpoczywać, na co nie pozwalały warunki. Już w Warszawie fascynowało mnie to zachowanie się Zygmunta i do dziś dnia mam wyrozumiałość dla męczenników myśli i ducha nie podporządkowujących się rutynie codziennego życia. Ale czy to Kołatajowie nie byli wyrozumiali, czy w tle sytuacji mieszkaniowej Kubiaków tkwiła jakaś tajemnica kontaktów ze środowiskiem krakowskim, ciągnących się wszak od późnych lat czterdziestych, w każdym razie mój przyjaciel nie wytrzymał w pewnym momencie powstałych na tle mieszkaniowym napięć i raptem, już w roku 1959, spakował wraz z rodziną manatki

i wrócił do domu matki na Grochowie w Warszawie. Z „Tygodnikiem” więzy zerwał, wykreślając swoje nazwisko z zespołu, w którym figurował. Podobno właściciele owego mieszkania wymówili mu lokum, a „Tygodnik” innym nie dysponował.

Secesyjność kamienicy na Pijarskiej na zawsze mi się związała w pamięci z tą historią, bo Kraków znałem z literatury, a nie z autopsji i z jednej strony przypominał mi się wiersz o *strasznych mieszczanach w strasznych mieszkaniach*, którzy wykurzyli mego przyjaciela spod Wawelu, a z drugiej strony ujawniły się moce kierujące tym świeżo poznawanym, nie tkniętym przez wojnę miastem. Cała przedpowstaniowa Warszawa zniknęła z powierzchni ziemi, a wraz z nią Marszałkowska, Jerozolimskie i w ogóle całe śródmieście, podobne jakoś do krakowskich okolic poza obrębem średniowiecznego Starego Miasta. Tyle że tu widoczne były secesyjne, galicyjskie cechy architektoniczne, zaś w stolicy to, co runęło w gruzy, było rozmiarami większe, a jeśli chodzi o styl i wdzięk, nie tak może subtelne.

Przyzwyczajaniu się do Krakowa (o ile kiedykolwiek do niego się na sto procent przyzwyczaiłem) towarzyszyło nieustające zdziwienie. Bo ciągłość istnienia ulic, kamienic i mieszkań równoznaczna była z ciągłością historii mieszkańców. W Warszawie wydziedziczoną z materialnej przeszłości ludnością byli wszyscy jej mieszkańcy. W Krakowie należeli do owych nomadów tylko przybyli tu po Powstaniu Warszawskim (i nie zawsze lubiani) warszawiacy oraz repatrianci ze Lwowa, no i ziemiaństwo oraz arystokracja wysiedleni z ziemskich majątków. Przybyszami byli także „proletariusze” wiejscy wsiąkający w miasto czy to na skutek rozwoju przemysłu, czy to tworzący biurokrację nowej Władzy Ludowej. Równocześnie przetrzebiano na drodze do socjalizmu prywatnych rzemieślników i kupców. Zatem wydziedziczano właściwie rdzeń podwawelskiego grodu, jakim były i są po dziś dzień warstwy „drobnomieszczańskie”. Ale tacy lwowiacy, jak w redakcji „TP”, Tadeusz Żychiewicz lub ks. Andrzej Bardecki, łatwo znajdowali język czy to ze mną, czy z wilnianami: Antonim Gołubiewem, Stanisławem Stomą, wówczas mieszkającym jeszcze w Krakowie, także z Józefą Hennelową – wilnianką. Trudności pojawiały się w kontaktach z rdzennym Krakowem, w którym jak ktoś nieraz i dwa wieki temu wbił gwóźdź w ścianę swego mieszkania i powiesił na nim portret dziadka, to ów gwóźdź, obraz i ściana przetrwały w nie zmienionym stanie do dzisiaj.

Wyduje mi się, że konflikt powojennych przybyszów z otoczeniem krakowskim polegał zazwyczaj na tym, że ono nie rozumiało, o co osiedlającym się chodzi, a oni nie mogli zrozumieć mentalności pozabawionej katastrofizmu egzystencjalnego. Nie mając gdzie mieszkać,

Zygmunt wrócił do Warszawy, a ja, sprowadzony właśnie przez niego wraz z rodziną do Krakowa, zostałem w nim osamotniony i bezradny. Bo ja byłem wszak młodszy, mniej wykształcony i mniej zdolny oraz bez tego literackiego znaczenia co mój wspañiały przyjaciel.

Zanim Kubiak opuścił Kraków wraz ze swą rodziną, trwało wielomiesięczne wrastanie i moje, i Zosi nie tylko w krajobrazy miasta, w krąg towarzyski „Tygodnika” i „Znaku”, ale i nowe krajobrazy Polski. Mazowsze jest płaskie, Małopolska pagórkowata lub górzysta. Tatry w zasięgu ręki. Odkryliśmy więc nowego naszego miasta z ziemią krakowską, a nawet szerzej, bo i z żywiecką, czy nowosądecką, więc organiczną, silną i piękną. Stolica każdego kraju jest zawsze tworem prawdziwie wielkomiejskim i jakoś samoistnym, a w warunkach państwa totalitarnego ulegającym biurokratycznej alienacji w stosunku do reszty kraju. W urzędach Warszawy w latach pięćdziesiątych już o Otwocku czy Mińsku Mazowieckim mówiło się jako o „terenie”. „Centrala” i „teren” – czyli cały kraj! A tu Zakopane, Krynica albo Wadowice to tak jak gdyby jedno. Przytulność i swojskość podobna do kresowej. Toteż moje wilnianki, Zosia i jej Matka, lepiej od razu czuły się pod Wawelem niż ja. Ja z kolei nie miałem czasu zbytnio się nad czymkolwiek zastanawiać jako ojciec dwudzietnej rodziny. Jesienią 1958 r. okazało się, że trzecie dziecko jest w drodze.

Pochłaniała człowieka całkowicie pasjonująca bytność w „Tygodniku Powszechnym”. Poza Kubiakiem i Kołatajem do tzw. wtedy młodej redakcji należeli: Jacek Susuł i Bronisław Mamóń oraz Krzysztof Kozłowski. Susuł to wspañiały – też już nieżyjący – krakauer. Bronek Mamóń to Galicjanin wykształcony na KUL-u, na tamtejszej polonistyce, jak Jurek Kołataj. Kozłowski skończył z kolei KUL-owską filozofię prawa i to w stopniu doktora. On został wtedy już praktycznie zastępcą Jerzego Turowicza. Krzysztof wywodzi się z ziemiańskiej podmiechowskiej rodziny. Jego stryj był premierem przed II wojną światową, założycielem słynnego więzienia politycznego dla komunistów, Berezę Kartuskiej. W redakcji pracowali wówczas też na co dzień Zofia Starowieyska-Morstinowa, wspomniana już Józefa Hennel, ważną rolę odgrywał też Jacek Woźniakowski. Stomma został wówczas posłem utworzonego w sejmie za zgodą Prymasa Wyszyńskiego Koła Znak, oddając redagowanie miesięcznika „Znak” w ręce Hanny Malewskiej. Kisiel, czyli Stefan Kisielewski pisał swe felietony, na których prawdę mówiąc, wychowałem się w przeszłości. Nie zapominajmy jeszcze o ks. Andrzeju Bardeckim, kościelnym asystencie pisma i bliskim od pierwszych chwil przyjacielu.

Poza normalnymi zajęciami redakcyjnymi, które polegały na ciągłej dyskusji, opiniowaniu napływających materiałów, czytaniu i odpowiadaniu na listy i pisma wpływające na *Wiślną 12*, ważną rolę spełniały narady redakcyjne w mieszkaniu naszej Hrabiny, Zofii Starowieyskiej-Morstinowej, cudownej kobiety, o wielkiej mądrości i dobroci. Narady były potrzebne, bo trwało docieranie się ideowe i emocjonalne dwóch generacji „Tygodnika”. Dyskusje prowadzone w mieszkaniu przy placu Sikorskiego 4 przenosiły się do naszych rodzin i domów. Wszyscy żyliśmy tymi sprawami i jak już określiłem to na początku – *SPRAWA*.

Pamiętnik mówiący o losach samego pisma przerósłby ramy tych zapisków. Ważny był jednak spór pokoleniowy, jaki toczył się wówczas w redakcji i poza nią. Miał on jak gdyby dwie osie. Jedna – wokół której obracały się kwestie literackie, artystyczne; druga – natury światopoglądowej w ramach przez wszystkich praktykowanego i przeżywanego katolicyzmu. Zwłaszcza Kubiak i ja chcieliśmy nadawać pismu charakter bardziej literacki i „egzystencjalistyczno-historiozoficzny” o barwach przyciemnionych. Byliśmy ludźmi doświadczonymi wojną i terrorem. Starsze pokolenie to byli tomistyczni optymiści. Spory toczono u Pani Zofii to nie były żarty. Skakano sobie do oczu. Turowicz starał się zawsze zbalansować racje, stanowczo obstając przy katolicyzacji żywej, pełnej i racjonalnej. Był za Maritainem, a nie Camusem. Nas intrygował „Obcy” i żyliśmy w atmosferze „Dżumy”. W Galicji panował większy spokój ducha. Myślę, że te polemiki, toczono zresztą w pokoleniach naszych czytelników, znalazły m.in. wyraz w pięknych esejach Kubiaka pt. „Półmrok ludzkiego świata”, a także m.in. w moich wierszach i artykułach z tamtego czasu.

Ważną kwestią wewnątrz redakcji był spór o Wielką Nowennę ogłoszoną już wcześniej przez Prymasa Wyszyńskiego i Episkopat Polski. Trudno streścić lub nawet określić różnice zdań i postawy poszczególnych redaktorów. W zasadzie był to spór toczący się do tej pory nie tylko w Polsce pomiędzy tzw. katolicyzmem otwartym i zamkniętym, używającym w nawracaniu ludzi (ewangelizacji) środków „ubogich” lub „bogaty”. Po dziesięcioleciach okazało się, że była to również kontynuacja walki pomiędzy endecją i liberałami katolickimi. Był to jednak spór nie klasowy, lecz środowiskowo-obyczajowy. Inteligencję, a zwłaszcza intelektualistów często irytuje język, wtędy jeszcze barokowy, maryjnych kazań. Drażni ich, nie wiadomo czemu, tzw. pobożność ludowa. Cieszą się folklorystyką zjawiska, ale nieraz poklepują po ramieniu miliony chłopów i zwykłych wyznawców Boga i Jego Matki z poczuciem umysłowej wyż-

szości, jakby tu umysł miał wiele do roboty... Tak. Już wtedy wybu-chały te przedsoborowe spory, w czasie których nie zabierałem głosu. Nawet napisałem wtedy artykuł o Maryi drukowany na pierwszej stronie, ale pod pseudonimem Patkiewicz... jak gdybym się bał czegoś lub wstydził. W niewoli obozowej wszak ślubowałem w duchu, że jeśli ocaleję, to udam się do Częstochowy. W pociągu powrotnym z Niemiec pierwszą stacją zatrzymania była Częstochowa! Na bierzmowaniu sam przyjąłem sobie imię Maryja. Tym imieniem ochrzciłismy naszą córkę. Obserwując rozindyczonych starszych i młodszych kolegów, załamujących ręce nad ruchem pielgrzymkowym na Jasną Górę, wędrówką Obrazu Jasnogórskiego i stylem towarzyszących temu kazań, nie bardzo ich rozumiałem. Tzn. nie mogłem pojąć, skąd w nich tyle pasji krytycznej i to w imieniu „lepszego katolicyzmu”. Trzeba dodać, że i Kubiak, zanim odjechał do Warszawy, mimo wykwintności swojego umysłu i niebywalej erudycji intelektualnej, zawsze szanował „ludowy katolicyzm”.

Odbiciem ówczesnych sporów pokoleniowych redakcji były nie tylko dyskusje w naszych domach, ale i treść pisma. Naczelny wydru-kował wówczas świetny artykuł pt. „Czy »Tygodnik Powszechny« jest pismem katolickim”. Była to po trosze polemika i z opinią oskarżającą nas o *uleganie francuskim nowinkom* zamiast popierania bez-dąsów inteligenckich Wielkiej Nowenny, i z obroną przeciw we-wnętrznym, egzystencjalistyczno-indyferentnym nastrojom redakcyj-nym. Chodzi o „indyferentyzm nieuświadomiony”. W numerze 19 „TP” z roku 1958 ks. Bernard Burchland broni z pozycji chrześcijań-skich tzw. literatury rozpaczy, a więc Kafki, Malraux, Camusa i Gra-hama Greena. To mi przypomniało, że debiutowałem wszak w „TP” w 1952 r. (pseud. Jerzy Patkiewicz) w dyskusji na ten właśnie temat artykułem pt. „O optymizmie wiary”. Obecnie studiowane źródła mówią mi także o tym, że poznany już przedtem w redakcji jej współpracownik ks. Karol Wojtyła zostaje 17 VIII 1958 r. biskupem sufraganiem krakowskim. 9 października umiera Pius XII, 28 paź-dziernika konklawe wybiera Jana XXIII.

Domowym naszym kościołem stała się wówczas Bazylika OO. Jezuitów przy ulicy Kopernika, do której z naszego mieszkania mieliśmy tylko 10 minut drogi. Należeliśmy co prawda do parafii św. Mikołaja, najstarszej prawie parafii w Krakowie, ale jej kościółek był ciasny, stary i nie najlepiej obsłużony. Jezuita byli już w Toruniu wychowawczym środowiskiem Zosi. I w Krakowie darzyła ich senty-mentem. Co prawda wewnątrz jezuickiej świątyni wydawało się wilnia-nom i warszawiakom nieco dziwaczne (osobliwe mozaiki ołtarza), jednak już wtedy zbudowano reprodukowaną m.in. w „TP” boczną

kaplicę Adoracji Najświętszego Sakramentu, której nowoczesna prostota pociąga mnie do dziś dnia. Ulica Kopernika jest ulicą szpitalną. Mieszczą się przy niej kliniki ówczesnej Akademii Medycznej, a dziś (jak przed wojną) Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego. W ciągu nadchodzących lat leżeliśmy w owych klinikach wiele razy: zarówno Zosia, jak i ja, a także teściowa.

Życie coraz mocniej wiązało rodzinę z Krakowem, mimo że miejsca urodzenia naszych dzieci i nasze własne dają do dziś świadectwo zawłości rodzinnych dziejów: Wilno, Grodno, Toruń, Warszawa, Kraków...

Mimo interesującej i ważnej pracy, jaką wykonywałem, i roli, jaką pełniłem społecznie, żyliśmy w niedostatku. Podobnie było z siostrą Krystyną w Nowej Hucie i moją Matką. W oczach społecznych dziennikarz, literat uchodził za osobę majątną i wpływową, a także ustosunkowaną. O ile był posłuszny reżimowi. „Tygodnikowcy” nie tylko byli nieposłuszni, ale było wiadomo, że są w opozycji do obowiązującego w oświacie i życiu kulturalnym „materializmu dziejowego” i „ateizmu państwowego”. Że są też w opozycji politycznej. Nigdy nie współpracowałem ze Stowarzyszeniem Katolików PAX, które było organizacją i kombinatem wydawniczym rozbijającym celowo i we współpracy z władzami PRL jedność Kościoła. Owi skrajni nacjonaliści jakoś dziwnie dobrze porozumiewali się zawsze ze skrajnym, tzw. dogmatycznym skrzydłem PZPR. Dla „tygodnikowców” radio, cała prasa, będąca w praktyce w rękach państwa i na ogół wydawnictwa, także TV, były niedostępne. Pisać o nas można było jedynie źle. (Przypominam casus „Homo oeconomicus”.) PAX też nas atakował. Skąd miałem jako nie tylko redaktor, ale i poeta, pisarz, czerpać wtedy dochody? Żyliśmy z marnych pensyjek i wierszówek przynoszonych przeze mnie z Wiśnej. Gdy Kubiak opuścił Kraków, poczułem się jeszcze bardziej zagrożony, bo to on był moim protektorem. Czułem się nawet wystawiony przez niego do wiatru, co rekompensowało tylko wspólne z Zosią przekonanie o obowiązku bycia w „TP”. Pamiętam, że spytałem wówczas Stacha Stommę (wszyscy „starzy” przeszli z młodymi „na ty”), co mam robić po wycofaniu się Zygmunta z Zespołu i wyjeździe jego do Warszawy. *Nikt ci nie pomoże – walcz sam i nie oglądaj się na innych* – odpowiedział.

No więc zacząłem walczyć, a że innej broni w życiu nie miałem poza tzw. piórem, więc wymyśliłem, że będę drukował w „TP” cotygodniowy felieton. Dawało to możliwość wypowiadania własnych myśli w lekkiej formie, a jednocześnie przynosiło regularny, niewielki – ale zawsze – zarobek. Pomysł zrodził się w chwili, gdy Turowicz poprosił mnie o redagowanie interwencyjno-satyrycznej rubryki

pt. „Bez ogródek”. Znałem ją już z „pierwszego TP”. Jednak gdy ja teraz począłem sam redagować, natrafiłem na osobliwą, związaną z ówczesną sytuacją polityczną kraju kwestię. „Bez ogródek” winien być ostrym atakiem na różne prasowe głupstwa partyjnej i rządowej prasy. Tak pisano dawniej. Teraz jednak było w sejmie Koło Znak i wciąż prowadzono politykę „dialogu z marksistami”. Tak więc autorzy notatek rubryki raczej „czepiali się”, aniżeli atakowali, co nagle skrytykował Kisiel. Rzekłem mu: *Stefanie, przecież ty sam dziwnie złagodniałeś w sejmie, więc jak można w „TP” być ostrzejszym?* Pomruczał coś i rzekł: *Pisz sam.*

Tak więc w rubryce „Bez ogródek” ukazał się osobny felieton, podpisany pseudonimem „Spodek”. Nazwę wziąłem ze „Snu nocy letniej” Szekspira. Dosłownie angielski wyraz „batton” winno się podobno tłumaczyć „duppek”. Barańczak w 1991 r. w swoim przekładzie przemianował Spodka na Podszewkę. Czytelnicy zaś uznali mnie za UFO, czyli „Spodka latającego”. Tak czy owak zacząłem być felietonistą, co obok Kisiela było pewną beczelnością. Ale on nic nie mówił, a czasem nawet chwalił. Starąłem się jakoś roz pogodzić czytelników, bo czasy stawały się coraz bardziej ponure w miarę „odwrotu od Października”, który jednak jako przełom historyczny nigdy już nie dał się zupełnie cofnąć. Jeszcze w kwietniu 1958 r. dostałem na imieniny list od tęskniącego za mną przyjaciela, Włodka Kołodziejkiego, który pisał z Warszawy słowami wiersza Romana Kołomieckiego: *Dręczy nas nuda i trwoga / Obywatele świata, uwięzieni / w Falenicy, Końskich, Myślenicach / sprzedają szare mydło w sklepikach / pakują cukier cały dzień / Potem / siedzą z wielkimi / urzędowymi / rozkładami jazdy / szukają połączeń jak najlepszych / Falenica – Nowy Jork / Końskie–Marsylia / Myślenice–Akwizgran...*

Poczucie klaustrofobii komunistycznej, gdyż nie można było właściwie opuścić kraju, wyjechać „zagranicę”, było bardzo rozpowszechnione. To uczucie wzmożone egzystencjalistyczną literaturą „kafkowską” dominowało i w moich przeżyciach, o czym mówi wiersz pt. „Drzwi”, drukowany w miesięczniku „Znak”, z którym zacząłem częstą współpracę (w późniejszym przedruku „Drzwi” część wiersza skonfiskowała cenzura). Związki z Warszawą potwierdził z kolei druk wierszy w ilustrowanym tygodniku „Stolica”. Uczyniłem to za namową Władysława Bartoszewskiego, który jako zawsze opozycyjny i szykanowany przez władze akowiec z jednej strony współpracował z nieco „kombatancką” „Stolicą”, z drugiej zaś strony z „TP”. Znałem go wszak od lat, jeszcze z redakcji „Poradnika Bibliotekarza”.

Tymczasem mijały miesiące i powoli zbliżał się termin urodzenia trzeciego potomka wyznaczony na maj. Prawdę mówiąc, ciężka to

była decyzja (ale nie uznawaliśmy innej możliwości), by witać w naszych warunkach finansowych i nie najlepszym zdrowiu Zosi („co rok prorok”) kolejne dziecko. Rodzinne horyzonty rozjaśniała wiosna, nowi przyjaciele krakowscy no i... z przyjściem na świat każdego człowieka jakaś organicznie z powiększaniem się rodziny związana wielka radość. Tymi nowymi przyjaciółmi byli nie tylko wymienieni już współredaktorzy „TP” z żonami, ale i Wiesław Paweł Szymański, Teresa Stankiewicz z mężem Adamem i inni. Kiedy 15 maja wyszli z imienin Zosi (a wszystkie nasze imieniny obchodziliśmy wspólnie), żona rzekła: *No to czas zmierzać do kliniki*. Następnego dnia rano dowiedziałem się o narodzinach drugiego synka – Krzysia. Ale Zosia przypłaciła tym razem jego narodziny krwotokiem i wielką słabością. Była jednak niezwykle szczęśliwa. My z Mamą Jadzią szykowaliśmy potrzebne dla położnicy i Krzysia rzeczy. Tomek jeszcze nie wyszedł z pieluszek, a tu zjawiał się ich nowy użytkownik. Złożyłem podanie w Miejskiej Radzie Narodowej o kupon pozwalający mi kupić w tych warunkach pralkę elektryczną typu „Frania”. Był to czas, gdy dostawało się również na specjalne kupony pieluszki dla niemowląt lub pozwolenie na nabycie pralki. Zatem Tomek i Krzysio przyczyniali się wspólnie do eksploatacji „Frani”. Ich ojciec zaś siedział w małym pokoiku i zarabiał na to wszystko, pisząc różne rzeczy. Zosia chodziła po urlopie macierzyńskim znów do swej biblioteki, a jej Mama zmagala się z domowym żywiołem.

Podobnie żyli wszyscy młodzi redaktorzy „TP”, o ile mieli już rodziny. Miarą naszej sytuacji były wakacje spędzane w Dobrej koło Limanowej, w górach, w przysiółku Palkije, gdzie jeszcze nie docierała elektryczność. Już nie pomnę, kto tę górską dziurę wymyślił. Było tam bardzo ładnie. Z Mamą Jadzią spędziłem w niej urlop, opiekując się córką Marysią i wciąż chorującym na alergię Tomkiem. Zosia została w Krakowie z trzymiesięcznym Krzysiem. Zachowały się jej listy wysyłane do Dobrej. 7 VII 1959 r. pisała: *Wczoraj byłam na spacerze z Kołatajową (byłam u Kołatajów na obiedzie), a dziś przyjechała Krysia z dziewczynkami (moja siostra) i poszliśmy wszyscy kupować Krysi płaszcz deszczowy (...) Jutro, albo pojutrze odwiedzi mnie Mamoń i Krysia Chmielecka (sekretarka Jacka Woźniakowskiego). Dziś na Plantach spotkałam Myślikową, którą bardzo prosiłam do siebie, ale czuję, że nie przyjdzie. W sobotę będzie u mnie mama (moja) i przenocuje do niedzieli (...) Posyłam Tobie Marku list Ostromeckiego. Bądź łaskaw mu odpisać (...) Ponieważ macie takie tanie obiady, to nie żałujcie sobie na śniadania. Niech się wszyscy odpasą! Wraz z nami byli w Dobrej Tadeusz (brat Zosi)*

z żoną Lilą i pierwszą z córek – Małgosią. List Zosi z 12 VII 1959 r. zawierał zdanie: *Cieszę się, że jakoś Wam życie jeszcze nie obrzydło.*

Obrzydnąć nie obrzydło, ale wesoło nie było. Pamiętam, jak się też męczyłem, by napisać co tydzień felieton „Spodka”, bo inaczej bym tracił wierszówkę. Z obserwacji przez okno i zadumy nad pustą kartką powstały wtedy takie felietony, jak: „Krowa”, „Kura”... „Krowa” w latach dziewięćdziesiątych posłużyła za podstawę scenariusza animowanego filmu telewizyjnego z serii Szkoła Mędrców (I Program TV) w wykonaniu Marka Luzara, malarza i filmowca z Bielska-Białej. List Ostromieckiego to zawiadomienie o audycji poetyckiej w Polskim Radiu. Ten kryptokatolik na rządowej posadzie przemycił moje wiersze, za co mu byłem bardzo wdzięczny. Był w literackiej redakcji I Programu. W tym czasie ułożyłem pierwszy swój tomik wierszy i zaproponowałem go Wydawnictwu Literackiemu. Już w listopadzie otrzymałem list od redaktora naczelnego państwowego wydawnictwa, Jerzego Skórnickiego; pierwsze słowa brzmiały: *Z przykrością musimy Pana powiadomić, że nie możemy w chwili obecnej rozpatrzyć definitywnie propozycji wydania tomiku wierszy Pana...* Pociechą była dla mnie wizyta Zbigniewa Herberta w Krakowie i redakcji. Jak wiadomo, Herbert nie tylko współpracował, ale nawet pod koniec stalinowskich dziejów pisma zjawiał się na Wiślniej, by pokazać swoją z nim solidarność. W 1959 r. był już jednym ze słynnych poetów polskich późno debiutujących z powodów politycznych. Na całe życie zapamiętałem taką z nim wymianę zdań w hotelowym pokoju, do którego mnie zaprosił. Przeszedł też „na tym” i rzekł: *Marek, masz niewątpliwy talent i lepiej, żebyś nie był w samej redakcji „Tygodnika”, bo roztrwonisz swoje możliwości.* – *Kiedy ja nie mogę opuścić pisma – zdziwiłem się.* – *Przekonasz się – dodał.* – *Zbyszku – rzekłem – ja tu przyjechałem nie tylko z literackich powodów.* – *A to inna sprawa.* – *Zamilkł.*

Z tego okresu pamiętam też spotkanie z Leopoldem Tyrmandem, również dawnym współredaktorem „Tygodnika” i słynnym autorem powieści „październikowej” „Zły”. Dzieło to było sensacją po cenzuralnej głodówce stalinowskiej. Tyrmand zaprosił mnie na obiad do Klubu Dziennikarzy „Pod Gruszką” obok Rynku Głównego i zafundował niesłychanie wykwintne menu. Uprzedzono mnie, że ponieważ był w bogatym swym życiu kelnerem, zna się na jedzeniu i osobliwie zachowuje w restauracjach. I rzeczywiście. Był dla mnie po ojcowsku czuły, traktując jak młodszego kolegę „z redakcji TP”, a jednocześnie dosłownie pominał obsługującym nas kelnerem, któremu wytykał drobiazgowo jakieś niedokładności sztuki obsługiwania gości.

Quaestiones

Marek Klecel

Moralny epilog wieku

Jedynym wspólnym i powszechnym wymiarem ludzkiego życia w naszych czasach okazała się polityka jako siła kształtowania rzeczywistości do tego stopnia, iż wydawało się, że można zawładnąć historią i dowolnie nią kierować. Polityka przeniknęła życie ludzkie w XX w. jak nigdy dotąd, wchłonęła także te sfery przeżyć, myśli, postaw i zachowań, które należały dotąd do domeny prywatnej, osobistej człowieka. Wybory polityczne, myślenie w kategoriach politycznych, orientacja i kontestacja polityczna zdominowały całość ludzkiego życia. Polityka, stając się totalna, zaprzeczyła swemu własnemu sensowi organizowania życia społeczeństw dla wspólnego dobra ich członków, a stała się systemem władzy, panowania jednych grup nad innymi lub nad całymi społeczeństwami, metodą walki o własne interesy, która łatwo wykraczała poza polityczne reguły gry. Wypaczyła też dotychczasowy obraz i sens życia człowieka, sprowadzając go do roli przedmiotu społecznego, przedmiotu władzy lub – w najlepszym wypadku – gry wyborczej, która także w systemie demokratycznym daje alibi warstwie dążących do władzy polityków. Mimo wzniosłych i bezinteresownych deklaracji politycznych człowiek w XX w., a nawet całe społeczeństwa bywały przeważnie mięsem armatnim lub wyborczym.

Lewica i prawica po totalizmach

Tradycyjne od XIX w. podziały na lewicę i prawicę zostały poddane decydującej próbie właśnie w totalizmach XX w., w faszyzmie i komunizmie. W faszyzmie użyto wartości narodu, rodziny, praw jednostki do podporządkowania lub stopniowego wyniszczenia innych narodów. W ten sposób zanegowano i zniszczono organiczny, wspólny sens tych powiązanych ze sobą wzajemnie wartości – czego skutki trwają do dzisiaj w złych o nich opiniach – jakby naród czy rodzina, współtworzące w ogóle treść człowieczeństwa – mogły same w sobie być źródłem totalitaryzmu. Podobnie w komunizmie zbrodni-

czemu i samobójczemu wypaczeniu uległy w praktyce ideały dawnej lewicy: stworzenie sprawiedliwego ustroju społecznego, wszechstronny postęp, wizja nowego, wyzwolonego i realizującego się samodzielnego człowieka. Podobnie jak w faszyzmie ów eksperyment na historii odbywał się za cenę krwawej rewolty, masowych mordów i totalnie represyjnego systemu, co ostatecznie podważyło wartość siłą wcielanych w życie ideałów. W obu wypadkach, co warto podkreślić, wykorzystano także mechanizmy demokracji lub manipulowano jej hasłami do zdobycia absolutnej władzy, co z kolei wskazuje na słabe strony ustroju demokratycznego. Jego wartość nie może więc być uznana za najwyższą, lecz jest względna, ogranicza się do pewnej społecznej i politycznej sfery ludzkiego współżycia, a czysta gra wyborcza i sprawowanie władzy dzięki niej uzyskane powinny być podporządkowane wartościom wobec niej nadrzędnym.

Co to za wartości? Czy lewica i prawica, które je politycznie formułują, mogą się do nich nadal odwoływać mimo skrajnych doświadczeń totalitarnych? Czy można dzięki nim budować wśród odziedziczonych ruin, zapominając, że zostały użyte do celów zaprzeczających ich w dobrej wierze głoszonym intencjom? Czy znieprawione w ten sposób mogą mieć jeszcze siłę sprawczą i moc przekonywania?

Wartości słabe i mocne

Po doświadczeniach totalitaryzmu, który w swych konsekwencjach spowodował także samobójczą nieufność do wszelkich wartości, sceptycyzm wobec pozytywnych wzorców, a w skrajnych wypadkach nawet walkę z nimi, doszło do tym większego zamętu i dezorientacji. W stanie zniewolenia najwyższą wartością wydawała się wolność, ale jest ona taka właśnie ze względu na ów stan. W chwili jej zdobycia nie jest już najwyższą, lecz jedną z wielu wartości, a ze względu na swój charakter powinna umożliwiać urzeczywistnianie dobrych, pozytywnych celów. Często dzieje się jednak odwrotnie. Radykalni zwolennicy liberalizmu, uznający nadal wolność samoistną, nieomal absolutną, za wartość najwyższą, uważają, że te inne wartości, takie jak prawda czy dobro, jej zagrażają. Taki liberalizm jest jednak tylko jeszcze jedną reakcją na totalitaryzm, jest również uwikłany w kompleks totalitarny. Potrzebny jest stan trzeci, stan pozytywnego rozwoju. Propagowanie wolności jako wartości jedynej, absolutnej, traktowanie wolności jako jednostkowego, subiektywnego chcenia może przynieść tylko izolację między jednostkami i rozpad więzi międzylu-

dzkich. Może więc istnieć i terror wolności, który byłby też jakimś elementem totalitarnym.

Konkurencja rozmaitych postaci totalitaryzmu – sędzę, że taka istnieje w naszym stuleciu – może przynieść w skutkach mniej lub bardziej konsekwentny nihilizm teoretyczny bądź praktyczny, mimo deklaracji poszanowania rozmaitych wartości. Na szczęście totalny nihilizm nie jest w życiu możliwy – w czym tkwi pewna nadzieja i możliwość jego negacji – bo oznaczałby po prostu natychmiastowe samobójstwo fizyczne lub umysłowe. Skoro nie jest w pełni możliwy, dryfuje, by tak rzec, w stanie połowicznym. Obok niego, nie powiem, że bez jego wpływu, utrzymują się wartości średnie, sprawne w życiu politycznym i społecznym, lecz nie wystarczające na całą hierarchię wartości, nie tworzące żadnego szerszego porządku, który organizowałby pełniej ludzką rzeczywistość. Są to raczej pewne hasła, schematy zachowań, stereotypy myślowe zależne od sytuacji i warunków, niepewne, często niejasne, nie dające orientacji w trudniejszych, konfliktowych sytuacjach. Nie są to wartości w sensie ścisłym, gdyż te zawierają element trwałości i niezmienności, wykraczają poza niepewny świat ludzkich przekonań, wyborów i sądów, a zakorzeniają nas w porządku nie podlegającym zmianom, wiecznym, który w filozofii lub teologii określa się mianem transcendencji. Powiedzmy, że tamte są wartościami średnimi, a właściwie słabymi.

Po stronie lewicy to rozpowszechniane szeroko hasła tolerancji, politycznej poprawności, kompromisu, swoistego neutralizmu wobec wszystkiego, głoszone w imię wolności i praw człowieka. Mają nie tylko tę słabą stronę, że są ogólnikowe, niejasne, prowizoryczne, a przede wszystkim niesamodzielne, przeciwstawia się je bowiem innym, używa się ich pośrednio do zwalczania takich struktur, jak naród, rodzina, tradycja, utożsamianych przeważnie z wyborem prawnicowym. Przeciwstawia się je zupełnie sztucznie, wybiórczo i niszcząco, wyznaczając tę opozycję politycznie i nadając jej taką sankcję, z góry wskazując wybór i narzucając go umysłem ludzkim. A przecież nie są to wartości sprzeczne ze sobą. W odpowiednich warunkach rozwojowych, z zachowaniem pewnego trwałego porządku dadzą się w dużym stopniu stosować łącznie i godzić ze sobą w pełnym, indywidualnym i osobowym, zbiorowym i wspólnotowym życiu ludzkim.

Dryfujący chaos – cd.

Ponadto, po doświadczeniach totalitarnych, pod wpływem polityki, która stała się totalna, w chaosie i wyniszczeniu, które po nich pozostały, wartości owe – niby lewicowe czy prawicowe – uległy, co jest

też jakąś ironią historii, takiemu pomieszanu, że nie wiadomo już, do czego się odwołują i gdzie przynależą. Przecież tolerancja, kompromis, dialog to w porównaniu z głoszonymi dawniej ideałami lewicy wartości konserwatywne, zachowawcze i bardzo ogólnikowe w swym umiarkowaniu, natomiast wartości rodziny, narodu jako wspólnoty zorientowanej pozytywnie czy też tradycji to idee zgoła rewolucyjne w sytuacji mniejszego czy większego chaosu, z którego musi się wyłonić jakiś trwalszy porządek, mający być obiektywną miarą ocen, wyborów i postaw ludzkich. Wartości słabe z powodu swej ogólnikowości i abstrakcyjności wydają się w tej sytuacji zaledwie regułami poprawnego zachowania, raczej hasłami z *savoir vivre*'u niż zasadami dramatycznych nieraz wyborów, których z życia ludzkiego nie da się usunąć. Nie pozwalają one w pełni rozeznąć się w komplikacji dzisiejszej pozycji duchowej człowieka i wywieść go z jego chaosu. A przecież najgorsze doświadczenia zła, absurdu i nicości już przeżyliśmy, powinniśmy je zapewne przeżyć jeszcze głębiej, by przestały dla nas istnieć zupełnie, nawet jako kuszące, by może, pozory prawdy, właściwych wyborów, siły i władzy, które są z nimi związane i wydaje się, że prowadzą w pożądanym kierunku. Widząc całe ograniczenie i uwikłanie idei i wartości głoszonych politycznie, możliwość manipulowania nimi w masowej, podatnej, mimo wszystko, na demagogię demokracji liberalnej, trzeba traktować je prowizorycznie i krytycznie, z całą świadomością ich względności. Liberalna demokracja nie kieruje się już dobrem wspólnym, lecz jest dość chaotycznym porządkiem, w którym interesy grup i jednostek zdobywają przewagę nad społeczną większością, rzekomo w jej interesie. Rozwój demokracji w tym kierunku prowadzi, jak sądzę, do jej degeneracji, co już w historii – ku przestrodze – zdarzało się. Choć, z drugiej strony, pojawiają się głosy, że dożyliśmy końca historii właśnie dzięki zrealizowaniu ideału demokracji liberalnej, która ma trwać już do końca świata. Perspektywa to również niewesoła, powiedziałbym, że dość nudna, monotonna, nawet syzyfowa, a przede wszystkim sprzeczna z podstawową wartością tej demokracji, jaką jest wolność. Bo wiem następuje tu jakieś zniewolenie wolnością, jakiś fatalizm wolności, jeśli ideał został już urzeczywistniony i trzeba go tylko powiełać. Podobny był kłopot z komunizmem, w którym ogłaszano systematycznie kolejny stopień realizacji utopii, podając w ten sposób gwarancje jej rzeczywistości.

Zasada Kopernika

Następuje tu również pewien kres liberalizmu, który, strach pomyśleć, mógłby także dojść do jakiegoś totalizmu w tym przynajmniej

sensie, że poza nim nic nie miałoby znaczenia. Nie jest to obawa płonna, bo jego radykalni zwolennicy, zwłaszcza tzw. postmoderniści, posuwają się do oskarżeń o przemocę wszelkich zasad i wartości, o przemocę prawdy i dobra, które wolą burzyć w imię wolności – to też jakiś fundamentalizm – niż dzięki nim coś budować. Rozumieją wolność jako możliwość chcenia lub negacji, a nie wolność wyboru między różnymi decyzjami, postawami, zachowaniami w konkretnych sytuacjach. Tamta wolność to najczęściej abstrakcja sprowadzona do chwytliwych haseł mających urzeczywistnić iluzoryczny świat, ta to konkretna, nie tak atrakcyjna, przyznaję, nieraz nawet wyzywająco heroiczna lub pryncypialna wolność czynów i wyborów z całym ich ryzykiem błędów, pomyłek, a nawet zła. Jest więc wolność pozorna, łatwiejsza i wolność prawdziwsza, trudniejsza. Łatwo przewidzieć, która z nich, rzucona na masowy wolny rynek idei wygra. Ale pytanie, czy rynek jest i tu dobrą miarą, czy w ogóle jest dobrą miarą wszystkiego. Według zasady Kopernika, który nie tylko patrzył w gwiazdy, ale był także „monetarystą”, gorszy pieniądz wypiera lepszy. Co jest naprawdę dobre, można ustalić tylko poza rynkiem, może nawet w gwiazdach.

Miedzy utopią a koniecznością rozwoju

Aby znaleźć orientację i mieć możliwość wyboru i działania w tym chaosie pojęć i uwarunkowań, trzeba znaleźć inną płaszczyznę porównań, która pozwoliłaby pokazać aktualny sens podziału na lewicę i prawicę, jeśli ma on jeszcze jakąś trwalszą, nie tylko polityczną i okazjonalną wartość. Lewica w każdej wersji: socjalistycznej, komunistycznej czy liberalnej, ma wspólną cechę utopijności. Opiera się na mechanizmie utopii, nawet tej w dobrym sensie, gdyż według niej człowiek ma działać głównie w imię przyszłości, często nieokreślonej, złudnej, niemożliwej do zrealizowania, ale pociągającej jako pożądany cel, który nada sens całemu życiu. Ta nie istniejąca przyszłość wydaje się tu bardziej realna niż teraźniejszość, w której działamy, i przeszłość, którą sami po części jesteśmy, bo w niej żyliśmy, dokonaliśmy czegoś, doświadczali. W utopii żyje się tylko przyszłością, życie obecne poświęcając dla przyszłego, a przeszłość odczuwając jako coś zbędnego, łatwego do wyzbycia się i na poły martwego – jako już „tylko historię”.

Drugi wzór życia i działania, który dla uproszczenia można nazwać pravicowym, polega na naturalnym sposobie rozwoju, w którym korzysta się z doświadczenia, także wspólnego, czyli z przeszłości,

buduje się i działa w terażniejszości w pewnym sensownym, dobrym celu według pewnych zasad i wartości, co dzieje się oczywiście także dla przyszłości. Jest to wzór bardziej organiczny i naturalny, przyznając, że może się wydać mniej atrakcyjny, a nawet zbyt zasadniczy – ale to ze względu na łatwo przyjmujące się, pociągające złudzenia i pokusy liberalne. Podobnie może on wydać się konserwatywny, tradycyjalistyczny, ale właśnie może uchodzić za taki, gdy spojrzysz na niego z perspektywy wzorca utopijnego.

Ten upraszczający podział na lewicę i prawicę, uprawniony w zasadzie tylko w sferze politycznej i społecznej życia człowieka, wskazuje na zdecydowane rozbieżności w pojmowaniu świata, na różny stosunek do życia i rzeczywistości, na dwie odmienne postawy ludzkie. Czy wyobraża on dwa przeciwstawne światopoglądy, które nierzadko ścierają się ze sobą? Czy oba są równouprawnione, jednakowo wartościowe i prawdziwe?

Wiara i mitologia lewicy

Powierzchniowy podział na lewicę i prawicę ukrywa w istocie o wiele głębszy, sądzę, że zasadniczy podział światopoglądowy, rodzący rozmaite konflikty, a będący w konsekwencji podziałem między orientacją religijną i niereligijną, a czasem antyreligijną. Spór ten wydawał się zakończony za panowania marksizmu i pragmatyzmu, ale został tylko usunięty w cień. Zdawało się, jak wielu głosiło, że religia to przeżytek, który zniknie pod wpływem wszechstronnego postępu, zwłaszcza naukowego i technologicznego, jako przestarzała forma wierzeń, które zostaną usunięte przez nowoczesną, w pełni racjonalną wiedzę oświeconego człowieka. Tymczasem okazało się, że spór ten jest nadal żywy, a nawet stał się na nowo jednym z głównych problemów współczesności. André Malraux, którego trudno podejrzewać o fideizm, zapowiadał, że wiek XXI będzie religijny albo nie będzie go wcale.

Pewien ograniczony światopogląd, który można by wyprowadzić z wartości czy haseł głoszonych przez lewicę, jest wyraźnie niereligijny, dystansuje się od wiary religijnej. W intencjach wyznawców lewicy miała to być właśnie jej mocna strona – niezależność od mitologii, za którą uważano religię, autonomia wobec niej jako pewnego przednaukowego wyobrażenia, a nawet złudzenia, wizja człowieka racjonalnego, samodzielnie kierującego własnym losem i historią, człowieka – tworu tyleż biologicznego, ile społecznego i politycznego. W konsekwencji ta wizja musi przerodzić się w socjalizm lub

liberalizm. Siła tej wizji okazuje się jednak jej słabością. Nie ogarnia ona bowiem w pełni całego bogactwa, złożoności i komplikacji życia ludzkiego, lecz wybiera na użytek polityczny jedną z jego stron – społeczną lub jednostkową – uznając, że to cała prawda o człowieku. Ograniczając w ten sposób rozumienie życia, fałszuje też istotę i perspektywę człowieka, nie mieszczące się jednak w tych tylko wymiarach, lecz stale je przekraczające nie tylko w wyższych wymiarach duchowych, ale i w konkretnych czynnościach, w aktach woli i świadomości, w stosunkach międzyludzkich.

Ta antropocentryczna, stawiająca człowieka w środku świata, wizja określana mianem racjonalistycznego humanizmu została przeciwstawiona orientacji religijnej jako rzekomo zniewalającej przez swój teocentryzm. Boga uznano za wielkiego despotę i przeciwstawiono Go człowiekowi, który uwalniając się spod Jego tyranii, miał zająć Jego miejsce. Totalitaryzm pokazał, do czego prowadzi owo wyzwolenie. Groteskową ironią było to, że ową boską, w swym mniemaniu, władzę uzyskali „nadludzie”, którzy, nie waham się rzec, demonicznie, z całą piekielną premedytacją, zaprzeczyli całemu z trudem zdobywanemu i rozwijanemu człowieczeństwu. Totalitarna próba, jakiej została poddana ludzkość, oznaczała jednak nie tylko te nowoczesne tyranie; umożliwiło je permanentne wyniszczanie i usuwanie wszelkich trwałych podstaw życia społecznego i indywidualnego. Ten trwały porządek nie da się politycznie ustalić i zadekretować, lecz powstaje z wiary w pewien bezwzględny, stały i absolutny ład, który istnieje mimo niepewności, względności i ograniczoności każdego życia. Totalitaryzm okazał się również próbą i zarazem stał się kresem dawnego szczytnego humanizmu laickiego – zakwestionowanego w epoce pieców i łagrów – który przetrwał do dziś w słabej formie humanitaryzmu filantropijnego. Na jego umiarkowanych hasłach próbuje się odrodzić ideologia lewicy, co przypomina często kwadraturę koła. Jeśli się uznaje, że istnieją tylko wartości względne, tworzone i obalane przez człowieka, to jak stworzyć jakiś trwały porządek, choćby tylko społeczny? Jeśli zaś nie istnieje taki trwały wzór wszelkiego porządku, jakieś jego absolutne źródło, to wszelkie wartości, postawy, wzorce zachowań, także te umiarkowane i kompromisowe, stają się podległe manipulacji i grze politycznej jako władzy stanowiącej także o umysłach ludzkich. Racja lewicy, która wyrzeka się wszelkich trwałych zobowiązań, bezwzględnych sankcji, choćby tylko moralnych, jasnych odwołań światopoglądowych, a zatrzymuje się na poziomie nie zobowiązujących haseł i reguł poprawności, to racja ludzi, którzy w ułatwiony sposób, grając ludzkimi wyborami i losami, chcą zdobyć nad nimi władzę.

Rodowód lewicy sięga ideałów oświeceniowej utopii, która przynosiła nową wiarę w możliwość racjonalnego urzędnictwa świata, w którym człowiek zajmie pewne, niewzruszone miejsce. Rewolucje jako droga osiągania owych ideałów weszły do ideologii lewicy, choć zaprzeczały treści tych ideałów: hasła wolności, równości, braterstwa zostały wykorzystane politycznie do zdobycia nowej władzy. Jednocześnie znaleziono usprawiedliwienie dla krwawych rewolucyjnych metod rządzenia, swoistą teodyceę i alibi dla działalności lewicowej: postęp miał wymagać ofiar, które były jego ceną. Kolejne próby rewolucyjnego wcielenia utopii aż do ostatniej, miejmy nadzieję, w totalitarnym komunizmie, dowodzą nie tyle jej słabości, bo o determinacji świadczą miliony ofiar, ile fałszu w założeniach, przekonują, że była to mylna, doprowadzająca do skrajności droga. Mitem były owe szczytne ideały nie tylko dlatego, że nie dały się urzeczywistnić, lecz także dlatego, że w rzeczywistości człowiek okazał się większy, głębszy i bardziej nieobliczalny, niż one zakładały. Upadek mitologii kreującej cały wizerunek i wewnętrzną treść życia ludzkiego był też klęską polityki jako władzy nad dziejami człowieka. Działając, założymy nawet, że w dobrej wierze, dla jego wyzwolenia, jak stale deklarowano, przyczynił się, jeśli nie do jego zniewolenia, co byłoby pouczającym paradoksem, to na pewno do ograniczenia go do jednego czy dwóch wymiarów. Po komunizmie i socjalizmie powinno stać się jasne, że człowiek to nie tylko *animal rationale* i *zoon politikon* – zwierzę rozumne, społeczne i polityczne – że jest on czymś znacznie więcej. Przetrwał skrajne próby totalizmów nie dzięki owym hasłom i ideałom, które zostały właśnie wyniszczone niejako w trakcie ich urzeczywistniania, lecz dlatego, że opierał się widocznie na czymś innym, o wiele większym i bardziej tajemniczym, niż sam się sobie wydawał. Nie zdobywając władzy nad ową tajemnicą, nie wydzierając jej, zgodził się na jej obecność i uczestnicząc w niej, umocnił się przeciw wyzwaniom ostatecznego zniszczenia, przeciw własnej małości i samobójczej władzy nad sobą samym.

Czy wierzący mogą być ludźmi lewicy?

Zatem owe ideały lewicy nie dadzą się ani w pełni utrzymać, ani zastosować. Zdane tylko na siebie, działające w danej chwili i sytuacji, ograniczające obraz człowieka i świata nie tworzą trwałych wzorów życiowych, nie są prawdziwymi, pewnymi wartościami. Łatwo ulegają zafałszowaniom i poddają się wszelkim, zwłaszcza politycznym manipulacjom. Polityka rządzi nimi, stając się jedyną podstawą

rzeczywistości poddawanej tylko grze siły i władzy, zarazem koniunkturalność i częsta pozorność tych wartości ułatwia, a nawet prowokuje zdobywanie owej władzy.

Świadomość takiej sytuacji musi rodzić nieuchronne pytania. Dlaczego mielibyśmy się godzić na życie połowiczne w półprawdach i w półśrodkach, myślenie koniunkturalne, działanie kompromisowe nawet tam, gdzie nie jest to konieczne? Zresztą i do tego jest potrzebna jakaś determinacja i wiara. Bo dlaczego być tolerancyjnym, dochodzić sprawiedliwości, chronić godność człowieka? Ze względu na niego samego, czyli na mnie? Etyka samoobsługowa, działająca w zamkniętym obiegu jak błędne koło, nie może też nadać wartości samemu człowiekowi, uczynić go bogiem. Wprost przeciwnie, niedawne doświadczenia dowiodły, jak łatwo może on stać się mierzwą, „nawozem historii”. Zawiodły także próby stworzenia nowej, „świeckiej religii” przez rozmaite ideologie, w których stawiano człowieka na miejscu Boga. Zawłaszczwały one istotę i sens przesłania religijnego, by przydać godności człowiekowi. Ale były to religie fałszywe, człowiek nie może sam stworzyć religii. Prawdziwa religia jest objawiona, ma źródło w porządku nadprzyrodzonym. Te pseudoreligie również okazały się „polityczne”, były wykorzystywane do celów politycznych, a także politykę, jak marksizm w komunizmie, współtworzyły.

Racji trwałych, pewnych, prawdziwych należy więc poszukiwać czy też odnajdywać gdzie indziej, nie tam, gdzie człowiek sam sobie udzielał odpowiedzi, a próba zawładnięcia światem skończyła się tragicznie dla niego samego. Tradycja lewicowa wywodząca się z Oświecenia zakwestionowała potrzebę wiary religijnej, upatrując w niej m.in. przyczyny zniewolenia człowieka. Zobaczyliśmy, że było wprost przeciwnie. W XIX w. ogłoszono śmierć Boga, w XX nastąpiła śmierć człowieka. Kto jest winien jego śmierci, jeśli nie on sam, skoro Bóg umarł. Człowiek rzeczywiście wyzwolił się od obecności Boga w swoim mniemaniu, istotnie dokonał takiego eksperymentu dziejowego, inaczej postawił w pascalskim zakładzie, według którego zawsze „opłacało się” wierzyć. Zaryzykował i według niektórych wygrał, ale sądząc po skutkach, na własną zgubę. W tej grze po przeciwnych stronach zasiadali ludzie, którzy sami dość niefortunnie określali się polityczne jako lewica i prawica.

Bóg chrześcijański rzeczywiście umarł na krzyżu, ale... Od tego ale... rozpoczyna się prawdziwa próba wiary, która może być prawdziwym zgorzleniem i skandalem dla ludzkiego rozumu, jeśli ograniczy się on do zdrowego rozsądku. Może, ale nie musi, jeśli rozum

z kolei rozszerzy się i zechce przyjąć także prawdy nadprzyrodzone. *Królestwo moje nie jest z tego świata*. Przyjęcie takiej prawdy może pomóc nie tylko tym, którzy zechcą być zbawieni. Ono pozwoli zobaczyć także życie ziemskie w nowym świetle, dostrzec życie człowieka jako swoje własne w całej jego wielkości i złożoności, w pełni od narodzin do śmierci, wystawionej na zło i cierpienie, w tajemnicy, którą jest właśnie Bóg.

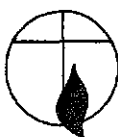
Biorąc jednak rzecz nawet całkiem pragmatycznie, to ta nieskończona perspektywa wiary religijnej, nadprzyrodzony charakter prawdy i pełny sens, który wszystko obejmuje, pozwala dopiero uporządkować i ułożyć w jasną, zrozumiałą hierarchię wszystkie wartości, nadając im kierunek i cel, włączając w nią także te wartości pomniejszych, codzienne cnoty, obyczaje i stereotypowe nawet zachowania. Nabierają one wtedy nowej, pełniejszej treści i nowej aktywności. Wizja chrześcijańska okazuje się tym bardziej dynamiczna, że pojedynczemu, narażonemu na upadki i błędy biegowi ludzkiego życia nadaje ruch w orbicie planu Bożego zbawienia. Zaś zmartwychwstanie Boga po śmierci Boga mieści się w pełni w prawdzie chrześcijaństwa, mało tego, tym bardziej i na nowo ją potwierdza. Hipoteza Boga, mówiąc ostrożnie językiem nauki, która również porzuciła mechanicystyczny obraz świata, jest więc do przyjęcia także przez najgorliwszych wyznawców wiedzy nawet najbardziej ścisłej. Skoro bowiem wszystko jest znów możliwe...

Czy zatem ludzie lewicy mogą uwierzyć? Spoglądając na przesłanie i dzieje chrześcijaństwa i wymowę naszej nowoczesnej cywilizacji, nie znajduję w niej wartości, które byłyby trwalsze, prawdziwsze, bardziej pozytywne od tamtych. W socjalizmie czy liberalizmie nie widzę niczego nowego, co byłoby dobre, a nie byłoby tego w chrześcijaństwie. To, co w nich zupełnie nowe, nie jest dobre, to, co dobre, nie jest nowe. Kierując się nawet kategoriami zupełnie świeckimi, można przyznać, że chrześcijaństwo jest po prostu bardziej pełną i płodną wizją świata i rozwijającego się w nim człowieka, a ze względów choćby czysto estetycznych także wizją piękniejszą, przede wszystkim zaś zwracającą człowiekowi przyszłość i dającą mu nadzieję. Mało tego, całe europejskie rozumienie człowieka, pojęcie jego podmiotowości, poczucie godności i indywidualności nie mogłoby powstać bez ewangelicznego przesłania. Nie narodziły się w żadnej cywilizacji, która nie miała chrześcijańskiego podłoża. Współczesne hasła tolerancji, sprawiedliwości społecznej, praw człowieka nie są fałszywe, ale świecą bladym światłem, odbitym zresztą od chrześci-

jańskich źródeł, i nie są w stanie ich zastąpić. Cóż znaczą przy miłości, która znajduje utwierdzenie w Bogu? Bez niej jak byśmy zdołali przebrnąć pustynię totalizmów, znieść jałowy zgiełk współczesności, pokonać wyzwania nihilizmu jawnego i ukrytego?

Istnieją i zapewne będą istnieć ludzie religijni i niereligijni. Pytanie osobne, czy ci ostatni są na to skazani, czy tacy się stali, czy ostatni mogą być pierwszymi. Czy postępy sekularyzacji są naturalne i nieodwracalne, jak do niedawna głoszono, czy są one raczej wynikiem rozpadu lub schyłku całego wzorca cywilizacji europejskiej, wyrastającej przeciw z chrześcijańskiego przesłania, które stało się trwałą i wyróżniającą postawą pierwotnej wspólnoty europejskiej? Te pytania pozostawiam na razie bez odpowiedzi.

Jeśli istnieje spór między orientacją religijną i niereligijną we współczesnych społeczeństwach, to nie jest to, jak sądzę, podział ostateczny i nieprzezwycięzalny. Z tych względów nie powinien być utrwalany zwłaszcza w najwyższym prawie stanowionym, będzie bowiem tylko pogłębiał podział między ludźmi, który oni i tak będą musieli lub chcieli przekraczać. Ponadto, prawdę mówiąc, nie ma równoprawności wartości określonych jako własność wierzących i innych wartości, nieokreślonych, lecz jest konkurencja wzorów wyższych i niższych, między którymi nie ma właściwie dowolnego wyboru, gdyż powinien on być z góry wiadomy. Wybór religijny jest zapewne trudniejszy, na pewno bardziej zasadniczy, a nawet, jak się często powiada, fundamentalistyczny, lecz pokazuje trzeźwo i realistycznie, że nie ma żadnego ułatwionego sposobu życia, rozwoju, tworzenia, budowania, a zarazem przeciwstawia się wszelkim utopiom i rewolucjom kuszącym obietnicami stworzenia rychłego raju na Ziemi.



Z niedzieli na niedzielę

XV niedziela zwykła (Mt 13,1-9)

Był gorący lipcowy dzień, który zachęcał raczej do oddania się słodkiemu nieróbstwu albo niezobowiązującym pogwarkom w gronie przyjaciół pod osłoną życzliwego wiatru wiejącego znad jeziora. A jednak ludzie zebrali się tłumnie, by słuchać zajmujących przypowieści Mędrcy, Proroka, Mesjasza. Tym razem mówił o ziarnie. Każdy z zebranych oczami wyobraźni widział siebie albo kogoś z krewnych, jak wychodzi na pole i sieje.

To niby banalna czynność, którą rutynowo powtarza się od wielu, wielu lat, a jednak kryje się za nią pewne misterium. Siewca zdaje sobie sprawę, że wychodząc z ziarnem na pole, ponosi ryzyko. Nie wie, jak wiele z rzuconego ziarna trafi na właściwą glebę ani jaki będzie plon. Czyżby Siewca niebieski też ponosił ryzyko? Jego działanie zatem nie zawsze przynosi najlepsze owoce? Ludzie stojący na brzegu jeziora kręcili głowami, ale coś zaczynało do nich docierać. To przecież od nich samych zależy, jak przyjmą Proroka, Mędrcy, Mesjasza, od nich zależy, jak dalej będzie wyglądać Jego misja na ziemi. Niewiarygodne, a jednak...

XVI niedziela zwykła (Mt 13,24-30)

No właśnie, skąd się wziął w zbożu ten przekłety chwast, który niszczy pracę i powoduje, że owoc jest mniejszy, niż mógłby być? Kolejna opowieść Proroka bardzo zaintrygowała słuchaczy. Każdy z nich co pewien czas pytał, dlaczego to, co dobre, musi napotykać zło. Dlaczego sąsiad czyni sąsiadowi krzywdę? To oczywiste, że na zło trzeba odpowiadać szybko i bez wahania. Jeśli pozwolimy rozpleść się chwastowi, to wnet zepsuje on cały plon. Trzeba go więc szybko wyrwać. Ale Prorok mówi coś innego. Każe poczekać. Czyżby tak bardzo zależało Mu na tym, żeby nie utracić choćby najmniejszego kłosa pszenicy?

Ludzie pomyśleli, że Prorok chce ich nauczyć cierpliwości. Dopiero gdy nadejdzie właściwy czas, będzie można w pełni zobaczyć owoc, jaki wyrósł. Ciekawe też, że nie każe uwięzić złego człowieka, który zasiał chwast, a zatem zapewne ma nad nim władzę. Ludzie z niedowierzaniem znów pokiwali głowami.

XVII niedziela zwykła (Mt 13,44-46)

Prorok nie przestawał ich zadziwiać. Jego kolejna opowieść dotyczyła skarbu znalezionej w ziemi. Po cichu przecież każdy marzył o tym, by pewnego dnia, jak zwykle pracując na roli, odkryć dzban złotych monet. Nie musiałby już więcej wychodzić w pole i ciężko pracować. Mógłby kupić solidny dom, sługi, a sam przechadzałby się w miasteczku, nabywając od kupców co cenniejsze towary. Jednak Prorok mówił nieco inaczej. Słuchacze nie bardzo to rozumieli. Jak to, mieli się wszystkiego pozbyć, żeby pozyskać skarb? Przecież drogocenna perła albo dzban złotych monet sam w sobie nie miał dla nich znaczenia; dopiero kiedy się je sprzeda, można coś kupić i dalej się bogacić. Czyżby więc Prorok miał na myśli coś innego, a królestwo Boże przewyższało wartością rodzinę, pola i liczne stada bydła?

XVIII niedziela zwykła (Mt 14,13-21)

Uczniowie byli już zmęczeni. Chcieli w końcu po całym dniu odpocząć, a ludzie wciąż napływali. Mistrz natomiast zachowywał niezwykłą cierpliwość. Spokojnie rozmawiał, uzdrawiał chorych i nic nie wskazywało na to, żeby miał zamiar ich oddalić. Uczniowie sami zaczęli Go nagabywać, by dał już sobie spokój, bo przecież zapada zmrok. Ku zaskoczeniu uczniów, Mistrz zwrócił się do nich, by zajęli się ludźmi i dali im jeść. Tego się nie spodziewali, rozłożyli bezradnie ręce. Wtedy Mistrz wziął marne kawałki jedzenia i zaczął błogosławić; wkrótce uczniowie stali wokół koszyków pełnych chleba i ryb. Nie pozostawało im nic innego, jak roznosić je ludziom, którzy przyszli do Mistrza. Powoli zaczęli rozumieć, że ludzie, którzy chodzą za Mistrzem, coś dla Niego znaczą, a zatem i oni powinni przestać patrzeć na nich z wyższością i pogardą.

XIX niedziela zwykła (Mt 14,22-33)

Mistrz został sam z tłumami. Uczniowie zmęczeni ludźmi, którzy ciągle wyciągają po coś rękę, z uczuciem ulgi odpływali na drugi brzeg. Tam czekał ich spokój i odpoczynek. Siedzieli w łodzi cicho. Byli zawstydzeni i źli, że musieli się zajmować tłumami. Mistrz natomiast miał niespożyte siły i jeszcze cierpliwość, żeby odprawić tłumy, porozmawiać z najbardziej potrzebującymi i uzdrowić najbardziej cierpiących. Zadziwienie uczniów wzrosłoby jeszcze, gdyby widzieli, jak ich Mistrz samotnie pogrąża się w modlitwie na górze. Tam roz-

mawiał z Ojcem. Nie wiedzieli do końca, co mają sądzić o Mistrzu, za którym szli. Czy to rzeczywiście jest Mesjasz, o którym mówili prorocy i Jan?

Byli zmęczeni i źli na samych siebie, więc kiedy zobaczyli zjawę idącą po wodzie, wszyscy powiedzieli sobie w duchu, że już dosyć tego hochsztaplerstwa. Dlatego Piotr tak hardo krzyknął: *Panie, jeśli to Ty jesteś, każ mi przyjść do siebie po wodzie*. Był zaskoczony, kiedy usłyszał, że ma przyjść, a jeszcze bardziej, gdy faktycznie zaczął iść po lekko wzburzonych falach. Gdy sobie to wszystko uświadomił, przestraszył się, lecz Mistrz podał mu rękę i po chwili Piotr z powrotem znalazł się w łodzi. Mistrz przemówił, lecz oni tego wieczoru nie odezwali się już ani słowem. Znowu stało się inaczej, niż to sobie wyobrażali.

Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny

Było to w Dzień Pański. Kiedy skończyli *tamanie chleba* i Apostoł zaczął niespieszną rozmowę ze starszymi gminy, Matka Zbawiciela niepostrzeżenie wyszła z domu i wpatrywała się we Wschodzące Słońce. Wiedziała już, że to właśnie dzisiaj woła Ją do siebie Syn. Jasność była coraz silniejsza, lecz nikt z obecnych tego nie spostrzegł. Ta Tajemnica była znana tylko Jej. Powoli wyznawcy opuszczali domostwo, serdecznie się żegnali pokrzepieni na duchu. Szczególną czcią obdarzali zawsze Ją, która nosiła w łonie ich Pana i towarzyszyła Mu aż po krzyż, a później była w Wieczerniku. Nie chciała dużo mówić, lecz im wystarczała Jej obecność. To przecież dzisiaj na wspólnym zebraniu mówiono o tym, jak Pan spotkał Syrofenicjankę, która prosiła Go o cud. Pan powiedział do niej: *O niewiasto, wielka jest wiara twoja; niech ci się stanie, jak chcesz*. Oni wiedzieli, jak bardzo, po wielekroć, te słowa odnosiły się do Niej. I wiedzieli, że spotkało ich niebywale szczęście, że mogli Ją spotkać, że Ona jest między nimi.

Tego poranka była z nimi ostatni raz, poszła za wezwaniem Syna, dała się pochłonać światłości.

Ilekoć wyznawcy zbierali się później na *tamanie chleba*, wspominali także Ją, która żyła pośród nich.

XXI niedziela zwykła (Mt 16,13-20)

Chodzenie za Mistrzem nie może tak trwać bez końca. Uczniowie sami często pytali siebie: kim On właściwie jest? Mieli nadzieję, że jest On właśnie Mesjaszem. Dzięki Niemu objęliby w nowym, świet-

nym państwie izraelskim intratne urzędy. Tak spełniłby się ich sen, by zostawić w końcu sieci, drobny handel i zostać „kims”, o kim ludzie z całego miasta mówiliby z uznaniem.

Niespodziewanie to Mistrz zadał w końcu pytanie: *Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?* Uczniowie spojrzeli po sobie niepewnie. Nieśmiało zaczęli przytaczać opinie zasłyszane podczas wędrówki. Mistrzowi chodziło jednak o nich, zapytał więc: *A wy?* Bali się zabrać głos, żaden nie był pewny do końca, co myślą pozostali. Piotr jednak nie wytrzymał i wykrzyczał długo tłumione: *Ty jesteś Mesjaszem.* Uczniowie odetchnęli z ulgą. Byli zgodni w swoich myślach.

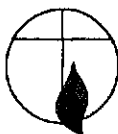
A później Mistrz mówił o Piotrze, o jakiejś opoce, Kościele, kłucach. Wspomniął, że będą mieli władzę *związywać i rozwiązywać* – na to właśnie czekali. Czy jednak do końca zdawali sobie sprawę ze znaczenia słów, które padły?

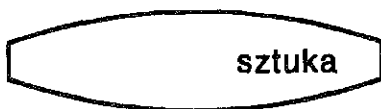
XXII niedziela zwykła (Mt 16,21-27)

W duchu byli przekonani, że celem tego nieustannego wędrowania jest Jerozolima. To przecież w świętym mieście Mesjasz musi zostać koronowany i objąć władzę. Kiedy Mistrz powiedział, że właśnie tam zdążają, byli dumni ze swojej przenikliwości i sprytu. Zupełnie jednak nie rozumieli, co znaczyły słowa mówiące o cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu. Zapewne Mistrz był już zmęczony nauczaniem i uzdrawianiem tysięcy ludzi, którzy za nim szli. Znowu Piotr nie wytrzymał, zaczął robić Mistrzowi na boku uwagi, mając poparcie pozostałych. Nic dziwnego, że ubodły ich słowa, które usłyszeli z ust Mistrza: *Nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie.* Piotr zbuntował się w duchu, także pozostali uczniowie. Przecież zyczyli Mistrzowi jak najlepiej i doskonale wiedzieli, jak ma wyglądać misja Mesjasza. A jeśli jednak „Boże” ma wieść przez cierpienie, śmierć i tajemnicze zmartwychwstanie?

Uczniowie zaczęli już odczuwać zmęczenie tymi ciągłymi pytaniami i niespodziankami, ale zostali przy Mistrzu.

Piotr Samerek SJ





ZMYSŁOWOŚĆ PO SZWEDZKU

Zmysłowa funkcjonalność Szwedzka klasyka formy

**Muzeum Narodowe w Gdańsku,
Pałac Opatów w Oliwie,
23 III – 11 IV 1999 r.**

Na wystawę do Gdańska pracownicy Muzeum Sztuki w Kalmarze przywieźli blisko 60 wybranych przykładów wzornictwa szwedzkiego o stuletniej tradycji. Nie pochodziły one z kolekcji muzealnych, ale z bieżącej produkcji tamtejszych firm. Można je nabywać w sklepach, ponieważ wciąż jest na nie popyt. Oczywiście gromadzą je także muzea jako przykłady inwencji technicznej i artystycznej. *Projektanci i wytwórcy stworzyli rzeczy, które – jak pisze Ulf Beckman, redaktor naczelny czasopisma „Form”, we wstępie do katalogu wystawy – są tak doskonale zarówno pod względem funkcjonalności, jak i estetyki oraz oddziaływania emocjonalnego, że stały się swego rodzaju archetypami.*

Skrótowny przegląd zaczniemy od przedmiotu o najstarszym, ponad stuletnim rodowodzie, a przy tym także od dawną w Polsce znanym,

mianowicie od klucza nastawnego o regulowanej szczęcie (wyższa generacja tzw. klucza francuskiego). Wynalazł go Johan Peter Johanson. Wciąż ulepszany przez stylistów z Ergonomi Design Gruppen, jest obecnie sprzedawany na świecie w liczbie 2 mln. sztuk rocznie. Seria narzędzi firmy Sanvik Bahco obejmuje około 300 pozycji, z których rodzina kluczy nastawnych została promowana nagrodą Doskonała Szwedzka Forma (rodzaj naszej Teraz Polska) i specjalnym wyróżnieniem w 1985 r.

Jako przykład długowiecznego zainteresowania Szwedów projektami rodzimych twórców pokazano tapetę w skromny wzór roślinny złożony z kratki wici o drobnych listkach i kwiatach na jasnym tle zatytułowaną „Ogród Elzy”. Jego autorem jest Uno Ahren. Pojawiła się ona po raz pierwszy na wystawie „Wszystko dla domu” w 1917 r. i dotąd cieszy się powodzeniem dzięki prostocie i skromności motywu, stanowiąc także we współczesnym wnętrzu dyskretnie tło dla mebli.

Prostotę Szwedzi cenią ponad wszystko. Cechuje ona zarówno naczynia stołowe porcelanowej „Zastawy Narodowej” projektu Luise Adelberg z 1930 r., zestaw czarek „Claudia” projektu Gunnar Nylund z 1932 r., jak i liczne lampy, m.in. typu „Napoleon nad Nilem” projektu Tore Ahlsen z 1940 r. Lampa taka składa się z wysokiej rurki kryjącej przewód elektryczny, osadzonej na płaskiej, okrągłej podstawie, z osadzonym u góry okrągłym kloszem obciągniętym białym batysem. Jesienią 1991 r. miała ona

premierę nad prawdziwym Nilem jako dopełnienie wystroju ambasady szwedzkiej w Kairze.

Wiele projektów szwedzkich powstawało w minionym stuleciu w zgodzie z tendencjami mody światowej. Zjawisko to można prześledzić także w polskim wzornictwie. To z takich przejściowo modnych serii, po których w naszych sklepach nie pozostało śladu, poza rzadkimi sklepami spod znaku ŁADU, Szwedzi wyławiali hity, nad którymi pracowali nadal, doprowadzając ich kształt do doskonałości i jednocześnie obniżając ich cenę. Był to także sposób na kształcenie smaku odbiorcy, przyzwyczajanie go do wyrobów o najwyższym standardzie. A standard ten pozwolił na lansowanie wyrobów na rynkach zagranicznych. Przykładem ekspansji markowego produktu szwedzkiego są wyroby koncernu IKEA obecnego na miejscowym rynku już od lat 40.

Pamiętam wrażenie, jakie wywarło otwarcie pierwszego sklepu IKE-i na Ursynowie w Warszawie w pierwszym roku stanu wojennego. Na IKE-ę chodziło się jak na zachodni film. Te drogie, jak się nam wydawało, wyroby z prawdziwego drewna, lnu i bawełny w wesołe wzory wprawiały nas, poddanych PRL-u, w stan marzenia o lepszym świecie. W istocie były to i pozostały wyroby masowe, nad których powstaniem pracował sztab artystów i technologów dbałych o wyraz tych przedmiotów codziennego użytku, o ich jakość i maksymalne obniżenie ceny. W tym celu odstąpiono w wielu przypadkach mebli nawet od klejenia ich w wytwórni; sprzedaje się je w paczkach, aby każdy mógł je złożyć w domu sam.

Wyroby szwedzkie pokazane na wystawie oraz w licznych ilustrowanych publikacjach wyłożonych na stoisku do wglądu noszą znamiona narodowego stylu. Ujawniają wizję całościową otoczenia człowieka, od dzieł architektury i urbanistyki po wyposażenie fabryk, biur, lokali publicznych i mieszkań aż do przedmiotów codziennego użytku i narzędzi pracy o maksymalnie prostych i funkcjonalnych kształtach i pozbawionym ostentacji pięknie. Oszczędna i skromna dekoracyjność rysunku oraz „ekologiczne”, jasne kolory cechują też tkaniny obiciowe, obrusy, zasłony, tkaniny pościelowe. Ich barwy i rysunek są podpatrzone w naturze. Aż dziw bierze, że takie kompleksowe organizowanie otoczenia od dziesiątków lat jest wpisane w programy polityczne kolejnych rządów. Nie wydaje się, aby było ono rezultatem powszechnego dobrobytu społeczeństwa, ale raczej jedną z jego przyczyn.

Wystawę klasycznych przykładów udanego wzornictwa szwedzkiego przygotowali Tilman Fuchs i Sten-Ake Silverin.

Krystyna Paluch-Staszkiel



IGRASZKI Z DIABŁEM MALOWANYM

Teatr Polski
w Warszawie
Igraszki z diabłem
Jana Drdy

przekład – Zdzisław Hierowski
muzyka – Tomasz Kiesewetter,
Władysław Raczkowski
scenografia – Adam Kilian
reżyseria – Jarosław Kilian
premiera 21 V 1999 r.

„Igraszki z diabłem” to sztuka dość błaża – właściwie taka nieco rubaszna bajka o dzielnym żołnierzu, który ratuje z diabelskich rąk dwie dziewice – mimo to ma ona swoje niepoślednie miejsce w historii teatru polskiego. Rzec tę wyreżyserował bowiem w 1948 r. największy polski artysta teatru Leon Schiller; stworzył na jej kanwie widowisko do dziś pamiętane przez tych wszystkich, którzy mieli szczęście je oglądać. Zbigniew Raszewski zanotował po spektaklu: *Mocne przeżycie, dla mnie jedno z najmocniejszych. Widziałem już przedtem trochę dobrych przedstawień, ale po raz pierwszy zetknąłem się z takim aliażem temperamentu, przekory, zadumy, poczucia stylu i smaku. (...) Dziwna rzecz, przy całej pogodzie tego przedstawienia, było w nim coś leciutko demoniczne-*

go, co z pewnym zdziwieniem stwierdziłem i rozpamiętywałem przez cały wieczór. Zdaje mi się, że chwilami były to rzeczywiście igraszki z diabłem. Pod koniec, jak w doskonałym akordzie, wszystko się jednak rozwiązywało w wybuchu radości i poczucia siły. Finał był czymś w rodzaju oszalamiającego fajerwerku. Po obu stronach dwa małe półchóry: aniołów w kapelusikach i anielic w barokowych perukach, w krótkich tuniczkach i białych pończochach w niebieskie prążki, anielic śpiewaczek, z nutami w rękach, i aniołów muzykantów z gęślikami, z kobzą, z szalamają, pośrodku naczelny anioł w czerwonych cyfrowanych portkach, z wielkimi skrzydłami u ramion, z satysfakcją – po robocie – zaciągający się papierosem, w głębi Sarka Farka obracający za karę koło młyńskie. Wszystko jasne, kolorowe, gra śpiewa, tańczy, a w głębi jeszcze obraca się wielkie koło!

Panowie Kilianowie wykorzystali możliwości widowiskowe, jakie dają reżyserom i scenografom „Igraszki z diabłem”. Najpierw na proscenium wychodzi zespół muzyczny w tęczy garniturkach, podczas ich gry na kurtynie wykwita neonowy tytuł sztuki, potem błyska ognista raca i – na okolonej ramą ze stylizowanymi diabelkami scenie – zaczyna się akcja. W wiklinowym lesie wirują wiklinowe drzewa, które w chwili podpisywania cyrografu zostają oblane niesamowitym, kolorowym światłem, horyzont zmienia formy i kolory, aktorzy znikają w zapadniach; w pustej przed chwilą diabelskiej walizce pojawia się kurczak na różnie, wybuchają petardy, diabeł Lucjusz rozdwa się na oczach

widowni, z góry spływa wielkie koło młyńskie, pustelnika kuszą niezwykle panienki – jedna jest pół kobietą, pół diabłem z rogami i ogonem (znakomity kostium), druga pojawia się w skromnej i niewinnej postaci, by za moment ruszyć do kankana w wyuzdanej, zadartej sukni. Z nieba spływają białe anioły, ich skrzydła są okolone zielonymi światełkami, siedzą sobie skromnie w powietrzu (jedna z anielic robi na drutach). W piekle falują płomienie, nad sceną zawisa wielka, straszliwa maska diabelska, szczerzy rozpalone zęby czarci kocioł, hurysy piekielne, występujące w diabelskim cyrku, są obrzucane nożami i krojone na pół, płomiennie tyska Madejowe łóżce. Wreszcie anielska jazda w hełmach i z kropidlami rozgramia armię diabłów, a na maczudze nawróconego zbója wyrastają kwiaty.

Wszystko to jest rzeczywiście efektowne, twórcy prezentują widowni mnóstwo teatralnych cudów, ale podczas przedstawienia, kiedy jedno z tańczących drzew zaczęło o kulisę, poniosło ją za sobą i oczom widowni ukazał się spe-szony tym faktem inspicjent, pomyślałam sobie, że to pewnie złośliwa interwencja autora „Igraszek”.

Spektakl sprawia bowiem wrażenie próby kostiumów, dekoracji i sztuczek, zdaje się, jakby aktorzy markowali jedynie tekst, niektórzy zresztą najwyraźniej nie nauczyli się go jeszcze. Nie ma tu literalnie ani jednej porządnie zagranej roli, żadna nie została obmyślona, żadna nie ma wyrazu, siły komicznej ani dramatycznej – wyjątkiem są niektóre scenki, ale tylko niektóre, Lecha Ordona w roli diabła Karborunda. Nawet tak znakomity komik jak Wiesław Gołas nie wywołuje cienia uśmiechu. Jeśli

któryś z wykonawców obmyślił sobie tak zwany greps, to najczęściej żenujący, a bywa że i budzący brzydkie podejrzenia co do intencji artysty – Bogdan Potocki np. w roli jednego z głównych diabłów żydłaczy z zapalem. Ponadto część aktorów przykuca, by tak rzec, rozkosznie, jakby na widowni siedziały oseski, choć ani miejsce, ani pora grania spektaklu nie sugerują, że oglądamy przedstawienie dla dzieci. Wszystko razem przypomina teatr amatorski i to w dodatku prowincjonalny. Reżyser nie ma nic do powiedzenia tą sztuką i rzecz staje się podobna do jakiejś mdłej, marnej dobranocki, a o owych sugestywnych igraszkach z diabłem, o których wspomina Raszewski, mowy nawet nie ma.

Wydaje się, jakby reżyser był przy tym przedstawieniu jedynie asystentem scenografa, którego rozszalała wyobraźnia malarska ukształtowała całą tę wystawę obrazów teatralnych. Kilian-syn już po raz kolejny pracuje z Kilianem-ojcem i z premiery na premierę coraz bardziej podporządkowuje się swojemu mistrzowi. To, że Adam Kilian może dla początkującego syna być mistrzem właśnie, nie dziwi oczywiście, bo przecież jest znakomitym artystą, ale jego nader wyrazista indywidualność twórcza po prostu przytłacza syna, stylistyka młodego Kiliana jest coraz mniej widoczna i czytelna. Nie chciałabym się przyczyniać do niesnasek rodzinnych, mam jednak wielką ochotę przypomnieć, że pewien mistrz powiedział uczniowi: *Jeśli chcesz iść za mną, nie idź za mną.*

Joanna Godlewska

P.S. Niedawno grupa radnych warszawskich, oburzona nieobyčajną, ich zdaniem, premierą w Rozmaitościach, wydała oświadczenie potępiające to przedstawienie (którego zresztą, jak publicznie twierdzą, nie widzieli) i zagroziła obniżeniem teatrowi dotacji. Ponieważ radni użyli jako argumentu cytowanego przez publicystę „Życia”, Tomasza Mościckiego, mojego sformułowania „realizm kłoczny” (pochodzącego z recenzji w „PP”), chciałabym wyraźnie powiedzieć, że za niedopuszczalną uważam tego rodzaju cenzurę i stosowanie wobec artystów sankcji ekonomicznych wedle widzimisię grupy urzędników.

J.G.

EUROPEJSKI KONCERT

Koncert Filharmoników Berlińskich

**Bazylika Mariacka w Krakowie,
30 VI 1999 r.**

Orkiestra Filharmonii Berlińskiej corocznie już od dziewięciu lat obchodzi swoje urodziny 1 maja, nadając tej okoliczności aurę niezwykłego wydarzenia. Kim są owi Berlińczycy, że w ten sposób się cenią i afiszują swoją niezależność? Zespół ten od wielu lat jest uznawany za wzór doskonałego muzykowania. Orkiestra założona w 1882 r. przez grupę około 50 muzyków powstała jako przejaw buntu przeciw

ówczesnemu pracodawcy, Benjaminsowi Bilse. Muzycy zapragnęli samodzielnie, a tym samym korzystniej finansowo, kierować swoją przyszłością. Od ponad stu lat orkiestrą kierowało pięciu stałych dyrygentów i kierowników artystycznych zarazem. W kolejności byli to: od 1887 r. Hans von Bülow, który już w ciągu pierwszych pięciu lat kierowania orkiestrą stworzył podwaliny pod dzisiejszą pozycję zespołu w całym świecie; Artur Nikisch od 1894 r.; Wilhelm Furtwängler od 1922 r. i po wojnie od 1952 r., znany ze szczególnego, przyjaznego stosunku do polityki hitlerowskich Niemiec w tym okresie; Herbert von Karajan od 1954 r. prawie do śmierci w 1989 r. i ostatni od tego czasu do dzisiaj Claudio Abbado. Repertuar orkiestry był zawsze ściśle określony – ograniczał się do dzieł klasycznych i romantycznych, dopiero ostatni kapelmistrz rozszerzył go o dzieła XX w., a każdy rok określa cykl tematyczny. Orkiestra ma szczególny status, muzycy tworzą *wolną republikę orkiestrową* (Furtwängler), która rządzi się sama i decyduje samoistnie. Już Piotr Czajkowski przed z górą stu laty stwierdził, że *członkowie orkiestry nie pracują w teatrach, a zatem nie są przemęczeni, ponieważ zaś tworzą własne stowarzyszenie, grają więc dla własnych korzyści, a nie dla przedsiębiorcy, który łwią część dochodu zabiera do własnej kieszeni. Ten zbieg korzystnych a wyjątkowych okoliczności wpływa oczywiście dodatnio na harmonię artystycznych dokonań*. Tak istotnie jest do dzisiaj.

Ostatniego dnia kwietnia mogliśmy sami się o tym przekonać. Na miejsce kolejnych swoich urodzin muzycy berlińscy wybrali Kraków i wnętrze kościoła Mariackiego. Kraków prawie bez własnego zaangażowania został obdarzony nieprawdopodobną wręcz promocją tego, co posiada. Wszyscy dobrze wiemy, czym jest dla nas to miasto, a perspektywa bycia jedną z przyszłorocznych stolic kulturalnych Europy fakt ten jeszcze potęguje, jeśli zdamy sobie sprawę, iż dzięki temu, że świat pozna Kraków, my, Polacy, tylko zyskamy. Dobór miasta i wnętrz przez orkiestrę nie jest nigdy przypadkowy. W ubiegłych latach była to sala Palazzo Vecchio we Florencji, kościół w Escorialu w Hiszpanii, muzeum Wazów w Sztokholmie. Kraków nie ma niestety sali koncertowej na światowym poziomie. Tak naprawdę miasto to nie ma odpowiedniej sali (rozmiary i akustyka) do występów orkiestr tej miary, co Filharmonicy Berlińscy. Europejski Koncert Filharmoników Berlińskich jest organizowany, a zarazem sponsorowany przez koncern Daimler-Chrysler. Następuje więc tutaj idealne połączenie wielkiego świata muzycznego ze światem wielkich pieniędzy, bez których pomysły tak ogromne nie zdołałyby nigdy powstać. Mimo to oferta taka w Krakowie była przeznaczona dla niewielkiej liczby z uwagi na szczupłość miejsca oraz ceny biletów dorównujące podobnym przedsięwzięciom w dziedzinie muzyki popularnej. Jednak usadowienie publiczności w kościele za filarami i danie możliwości słuchania na żywo przy równoczesnym patrzeniu

w ekrany koncertowi tej miary i orkiestrze takiej renomy po prostu urąga.

Należy się jednak zastanowić nad sensem wyboru miejskiej świątyni Krakowa. Czy w ogóle kościół jest dobrym miejscem na koncerty muzyczne? Rzadko lub prawie wcale, gdy do głosu dochodzi potężny zespół orkiestry. Tak było i w tym przypadku. Kościół z założenia daje pogłos, który przy muzyce w takiej masie nie jest potrzebny, gdyż dźwięki nachodzą na siebie i tworzą masę mało przyswajalną dla uszu, czasami zupełnie zniekształcając końcowy efekt. Kościół to przecież przestrzeń, którą w tym wypadku trudno jest kontrolować. Czytelność muzyczna – granie czysto i równo, percepcja koncertu ograniczała się do słuchaczy pierwszych rzędów, tkwiących prawie w prezbiterium świątyni, gdzie umieszczono orkiestrę w pysznym miejscu przed ołtarzem. Sam XV-wieczny ołtarz Wita Stwosza był głównym tematem koncertu, wszystko się działo przecież przed nim, niełatwo więc było oderwać od niego wzrok, tym bardziej że cały kościół, w tym i ołtarz, był oświetlony wręcz nieprawdopodobnie. Wrażenie było jednorazowe i tworzyło spójny obraz wraz z całym przedsięwzięciem koncertowym. W ten sposób kościół Mariacki nie był nigdy i długo jeszcze nie będzie oświetlony. Bo i po co? Nie jest to potrzebne, tym bardziej że ostatnia renowacja świątyni przyniosła niesłychane efekty w postaci rozjaśnienia całego wnętrza i dodania mu prawie nowych, od dawna niespotykanych barw.

Koncert wieczorem 30 kwietnia był przeznaczony dla zwykłych śmiertelników, dopiero następnego dnia odbył się uroczysty koncert – właściwe urodziny – transmitowany na cały świat, z udziałem szefów państw i innych osobistości. Program i tym razem był niezwykle ciekawy, z ukłonami organizatorów co do miejsca – świątynia i kraj. Wysłuchaliśmy więc kompozycji religijnych Mozarta – charakter miejsca koncertu, koncertu fortepianowego Chopina – ukłon w stronę naszego kraju, i symfonii „Wiosennej” Schumanna – względy czysto muzyczne.

Program koncertu w formie niewielkiej książeczki został skomponowany nad wyraz osobliwie, a wszelkie informacje o utworach, koncertach, artystach zostały umieszczone za wyczerpującymi wiadomościami o sponzorze, listami prezydentów Krakowa i Polski, opisem samego Krakowa. Tutaj nastąpiło jakieś pomieszanie pojęć, ciężar został rozłożony, delikatnie mówiąc, nieprawidłowo. Te zbędne z muzycznego punktu widzenia informacje były potrzebne, ale po cóż je aż tak eksponować? Czytelnik programu i tak by je zauważył. Pewnego rodzaju komercja, przy tym zły smak za triumfowały. Na szczęście na koncercie muzyka je i tak pobiła.

Za pulpitem dyrygenckim stanął nie szef, jak to zwykle bywało, ale doskonały Holender Bernard Haitink. Jest on stałym dyrygentem i dyrektorem muzycznym wielu europejskich i amerykańskich orkiestr oraz festiwali. Spośród nagród, jakie otrzymał w uznaniu swoich zasług dla muzyki, należy wymienić tytuł

Honorowego Komandora Orderu Imperium Brytyjskiego z 1997 r. i holenderską Nagrodę Erasmus z 1991 r. Solistami wieczoru byli: Christine Schäfer – sopran i Emanuel Ax – fortepian. Ten ostatni to Amerykanin polskiego pochodzenia, urodzony we Lwowie, przed wyjazdem do Ameryki mieszkał i uczył się w Warszawie. Jest uznawany za jednego z najwybitniejszych interpretatorów muzyki Chopina na świecie. W naszym kraju artysta ten jest raczej zapomniany.

Krakowski koncert stał na bardzo wysokim poziomie. W utworach, gdzie orkiestra była „zaledwie” akompaniamentem dla popisu solistów, muzycy rzeczywiście kryli się za głosem sopranu bądź fortepianu. Kreacje obojga solistów były wspaniałe. Głos Schäfer jest delikatny, jednocześnie silny i brzmiały, wypełniał całą świątynię. Motet „Exultate, jubilate” W.A. Mozarta tchnął prawdziwym uniesieniem muzycznym, estetycznym i wyrazowym, aria „Et incarnatus est” z Mszy c-moll Mozarta współgrała doskonale z czasem przeżywanej radości Wielkiejnocy. Interpretacja koncertu fortepianowego f-moll Chopina przez Axa była pełna polskiego smutku, melancholii i zadumy nad przemijaniem. Artysta w pełni wy dobył z koncertu każdy szczegół i wszelkie niuanse dynamiczne i wyrazowe, tą muzyką prawdziwie się żyło. Fenomen orkiestry ukazał się w pełni „dopiero” przy grze solowej zespołu. Pierwsza symfonia B-dur „Wiosenna” Franciszka Schuberta poraziła blaskiem i mocą, jaką chyba tylko Filharmonicy Berlińscy mogli wydobyć. Powiew radosnego

muzykowania, przeżywanie każdej nuty to prawdziwa przyjemność dla wrażliwych uszu. Przeżyciem równie ogromnym była sama obecność wśród tej grupy niezwykle zdyscyplinowanych muzyków, którzy każdą interpretację dyrygenta od razu bezbłędnie odczytują. Szkoda, że tak wybitne koncerty są w Polsce organizowane bardzo rzadko. Nasze ograniczenia wszyscy dobrze znamy, pozostaje mieć nadzieję, że i to szybko nadrobimy.

Rafał Monita



CZŁOWIEK ŚMIECHU

Życie jest piękne ***(La vita è bella)***

Włochy, 1998

reżyseria – Roberto Benigni

wyk.: Roberto Benigni,

Nicoletta Braschi

Zdolność do śmiechu jest chyba jeszcze istotniejszym wyznacznikiem człowieczeństwa niż zdolność myślenia. W końcu dziś nawet maszyny „myślą”. A podczas gdy niektóre zwierzęta rozkosznie szczerzą zęby w uśmiechu, poza człowiekiem – żadna inna istota nie potrafi się zdobyć na taki dystans do rzeczywistości, by zobaczyć w niej źródło śmiechu. Tylko człowiek jest w sta-

nie się śmiać i człowiek jedynie jest w stanie nawet tragedię przemienić w komedię. Chyba Horacy powiedział, że życie jest tragedią dla tych, którzy czują, a komedią dla tych, którzy myślą. Zazwyczaj jednak życie jest tragikomią. Trudno oddzielić wrażliwość od inteligencji, a prawdziwie głęboka mądrość to ta, która opiera się na głębi odczuwania. Zresztą inny myśliciel zauważył, że ci, którzy najbardziej potrafią nas rozbawić, sami częściej niż inni płaczą. Wszyscy wielcy komicy są zdolni wywołać zarówno wielki śmiech, jak i wielkie wzruszenie. Chyba nikt tak nas nie rozśmiesza jak Charlie Chaplin, a czy na jego filmach nie zalewamy się też łzami? Wszyscy ci mistrzowie śmiechu przede wszystkim czują, zaś wydobywając śmieszność z egzystencjalnej udręki – zaklinają niejako rzeczywistość, śmiechem odczyniają ból i cierpienie. To, co wyśmiane, obśmiane, wyszydzone, przedrzeźnione czy skarykaturowane, przestaje być straszne, groźne czy poważne. Przez uwidocznienie komizmu rzeczywistości osławiamy ją. Śmiech wypędza groźę, zabija strach. Leszek Kołakowski w odczycie „O śmiechu” – z cyklu krótkich wykładów prezentowanych niedawno równocześnie przez telewizję publiczną i „Gazetę Wyborczą” – wspominał pewnego człowieka, który przeszedł piekło obozu koncentracyjnego, a po wojnie emigrował, zdaje się, do Izraela, gdzie zajął się „kolekcjonowaniem” dowcipów o... Żydach w obozach zagłady. Z upodobaniem opowiadał takie „obozowe dowcipy” na prawo i lewo! Fiksacja? Zapewne w jakiejś

mierze. Ale przede wszystkim ratunek przed koszmarem obozowych wspomnień. Jedyne możliwy ratunek.

Przywołałam Chaplina jako nie-doścignionego klasyka filmowej komedii, ale przecież i dziś mamy kilku wielkich rozbawiaczy. Choćby Jerry'ego Lewisa, Mela Brooksa, Woody'ego Allena czy – żeby opuścić Amerykę – Włocha Roberto Benigniego (występował zresztą za oceanem u Jima Jarmuscha – też znakomitego tragikomika). Benigni jest aktorem, komikiem estradowym, a także scenarzystą i reżyserem. Jego najnowszy film „Życie jest piękne” został nagrodzony Oscarem jako najlepszy film nieangielskojęzyczny 1998 r., a sam Benigni również dostał złotą statuetkę jako najlepszy aktor, co jest bodaj sprawą bezprecedensową, gdyż zazwyczaj nagroda w tej kategorii przypada aktorom angielskojęzycznym. Roberto Benigni stał się zatem gwiazdą międzynarodową, a jednak jego film wywołuje nie tylko jednoznacznie entuzjastyczne reakcje. O utworze „Życie jest piękne” mówi się „film kontrowersyjny”, co jest szalenie wygodnym określeniem, bo – przy odpowiednim wyrazie twarzy i ekspresyjnym grymasie ust – nie wymaga właściwie dodatkowych komentarzy. Co jest takiego niezwykłego, tak „kontrowersyjnego” w filmie Benigniego?

W filmie tym zostały wyraźnie wyodrębnione dwie części. Pierwsza rozpoczyna się w Arezzo w 1939 r. i jest komedią istic chaplinowską. To śmieszno-wzruszająca burleska w najlepszym stylu! Guido Orefice (Benigni), trochę gamoniowaty

i szalenie uroczy lekkoduch, przyjeżdża wraz z przyjacielem Feruciem, tapicerem i poetą, ze wsi do miasta, by zamieszkać u swego ekscentrycznego wuja-kelniera. W Arezzo poznaje śliczną nauczycielkę Dorę (Nicoletta Braschi – prywatnie żona Benigniego), w której zakochuje się od pierwszego wejrzenia – zresztą z nie w pełni od razu świadomą wzajemnością dziewczyny. Sprawę komplikuje fakt, że wybranka Guida jest zaręczona z lokalnym notabłem, któremu żarliwie sprzyja matka Dory. Ale przecież komplikacje są po to, by je w końcu pokonać (spiętrzywszy je najpierw maksymalnie), a Guido-Benigni z dużą klasą i wdziękiem wyplątuje się z wszelkich tarapatów (bardzo udanie i z dużą wprawą uprzednio je sprokutowawszy). Wszystko zatem – trochę, rzecz jasna, zygazkiem – zmierza ku szczęśliwemu połączeniu ukochanych. Więc zrywamy boki, śledząc powikłane perypetie bohaterów, by wreszcie cieszyć się ich, jakże zasłużonym, szczęściem.

Część druga dzieje się parę lat później: synek Dory i Guida, Giosue, ma już parę lat, a rodzinne szczęście całej trójki mści niestety sytuacja polityczna Włoch i Europy. Podczas gdy w części pierwszej mogliśmy jeszcze śmiać się całkiem beztrudnie, gdy Żyd Guido demonstrował uczniom Dory wyższość rasy aryjskiej na własnym przykładzie, teraz – gdy tata tłumaczy synkowi, że napis na cukierni „Żydom i psom wstęp wzbroniony” to nic takiego, to taka sklepikarska fantazja, że dopiero co przed apteką widział transparent „Nie chcemy Chińczyków i kangurów”, śmiech

więźnie nam w gardle, choć trudno przecież o równie brawurowy pomysł wydrwienia faszystowskiego fanatyzmu. A w miarę jak pogarsza się los bohaterów filmu, sytuacja spragnionych śmiechu widzów także robi się coraz trudniejsza. Teraz zaczyna się bowiem prawdziwa *komedja o Holocauście*, jak pisali krytycy. Jeden z nich żalił się, że jemu wcale nie było do śmiechu, gdy rodzina Oreficich znalazła się w obozie koncentracyjnym. No, jeśli faktycznie szykował się na ubaw po pachy w związku z zagładą Żydów, to tylko jego problem... Miłośnicy Chaplina czy, dajmy na to, czytelnicy Balzaka wiedzą przecież, że prawdziwie wielka komedia ludzka niekoniecznie jest wyłącznie „do śmiechu”. Brawurowe starania wielkich komików mają na celu zarówno skłonienie nas do śmiechu, jak i płaczu czy refleksji. Czasami tylko przez komizm jesteśmy w stanie dostrzec i przyjąć całą prawdę, zwłaszcza prawdę dramatyczną, o tragicznym, katastroficznym wymiarze.

Guido Orefice nie jest w stanie powiedzieć swojemu synkowi, co naprawdę zamierzają im zrobić faszystowscy oprawcy. Trudno mu i przed samym sobą przyznać, że oto mają zostać maksymalnie upodleni, a następnie unicestwieni tylko dlatego, że on i Giosue urodzili się Żydami, a Dora tak bardzo ich kocha, że na własne życzenie wsiadła do pociągu transportującego kolejną „partię” więźniów do obozu. Guido nie potrafi wytłumaczyć dziecku, co się stało z tym ich pięknym światem, bo sam przecież tego nie pojmuje. Wmawia synkowi, że to tylko

taka gra, taka, no, taka próba sprawności. Ci w mundurach, co tak wrzeszczą niezrozumiale, tylko udają złych, a ci w pasiakach – podzieleni na drużyny – bawią się, że się ich boją i muszą się podporządkować. Ci, którzy znikają bez śladu, wcale nie „idą do gazu”, jak ktoś usiłował przekonać Giosuego, to czyste żarty, oni zostają po prostu karnie odesłani do domu, bo złamali reguły gry. A gra jest warta świeczki: ten, kto zdobędzie 1000 punktów, wygra czołg, prawdziwy czołg! Guido – znosząc psychiczne tortury i fizyczne męczarnie ponad siły – jest jak ten człowiek śmiechu Wiktora Hugo: choć w duchu płacze i lamentuje, musi śmiać się i błaznować. Nieszczęsny ojciec manewruje tak karkołomnie i dokonuje tak przewrotnych manipulacji, że Giosue nie przestaje mu wierzyć do samego końca; nie ma najmniejszego powodu, by wątpić w słowa ojca, rzeczywistość pasuje jak ulał do jego zapewnień!

Druga część filmu R. Benigniego to komedia do płaczu. Lecz nie płaczemy bynajmniej dlatego, że giną miliony niewinnych ludzi mordowanych przez innych – odczłowieczonych fanatyzmem – ludzi. Masowa zagłada to tragedia zbyt porażająca, by wywołać łzy. Płaczemy natomiast wzruszeni aż do bólu eskapistycznym heroizmem człowieka, który jeszcze na moment przed śmiercią potrafi tak przekonująco oszukać swoje dziecko, by wierzyło, że życie wciąż jest piękne. I dzięki kłamstwu Guida (tego samego Guida, który dopiero co podkpiwał z fascynacji Feruccia Schopenhauerską teorią, że dzięki sile woli

człowiek może wszystko!) życie naprawdę staje się piękne. Jego heroiczna błazeńska negacja ma moc unicestwiania zła. Nic nie ma takiej mocy jak śmiech. Śmiech pozwala nam nawet płakać.

Katarzyna Bieńkowska



**O PROZIE
WŁADYSŁAWA
TERLECKIEGO**

Władysław Terlecki
Wyspa kata

Twój Styl, Warszawa 1999,
ss. 319

Powieścią o Walerianie Łukasińskim żegna się zmarły w maju br. wybitny i zasługujący na znacznie większą uwagę, niż to widać ostatnio, prozaik doby współczesnej – choć pasjonujący się w swej twórczości historią – Władysław Terlecki. Jak zazwyczaj, tak i teraz pewne utrudnienie w lekturze prozy Terleckiego stanowi to, iż od razu wkraczamy wraz z narratorem – jeśli można tak rzec – w strumień czyjejś jaźni. Ponieważ ważne osobistości dziejów występują w książkach pisarza zwykle tylko pod imionami, czasem inicjałami, pseudonimami lub hasłami, kłopot z rozszyfrowa-

niem charakterów nie opuszcza nas przez pewien okres lektury. Ale tylko przez pewien okres... Do momentu, w którym zrozumiemy, że w przypadku prozy Terleckiego nie mamy do czynienia z tradycyjnym, konwencjonalnym piarstwem historycznym, że nie są to też wyrafinowane szarady literackie wybrane z kart dziejów, liczące na naszą wiedzę encyklopedyczną i inwencję, oraz że utwory te w gruncie rzeczy należy czytać niemalże jak współczesną prozę psychologiczno-obyczajową (co nie znaczy, że tak ją rozumieć).

Szczegółowe wyjaśnienie szyfru personalnego nie ma większego znaczenia dla percepcji oraz przyswojenia sobie intencji autorskich, zwłaszcza że narrator z rozmysłem miesza prawdę z fikcją, a postaci o autentycznym rodowodzie z charakterami całkowicie zmyślonymi lub swoistymi hybrydami. Na przykład narrator powieści „Cierń i laur” (Kraków 1989) przewrotnie usiłuje nam wmówić, że jego bohater – zgrzybiały i nadzwyczaj płodny polski powieściopisarz historyczny, który po powstaniu styczniowym musi się salwować ucieczką do Niemiec – nie jest Józefem Ignacym Kraszewskim i żeby jeszcze bardziej sprawę poplątać, wprowadza postać autora „Starej baśni” do końcowych scen akcji; tymczasem aż nadto wiele sygnałów fabuły, włącznie z silnie wybitym w powieści wątkiem antypruskich powiązań szpiegowskich bohatera z wywiadem francuskim, zaświadcza o tym, że pierwowzorem tej postaci był oczywiście Kraszewski. Wydana później a godna przypomnienia jedna z naj-

lepszyc powieści Terleckiego „Zabij cara” w jeszcze większym stopniu kojarzy faktografię z fantazją literacką – acz mającą tu rzeczowe uzasadnienie i zaczepienie w wizji dziejów XIX w.; przy tym powieść (i napisany na jej podstawie scenariusz filmowy opublikowany w 1994 r. na łamach „Dialogu”) kumuluje w obrębie jednej i konsekwentnie rozwijanej intrygi – nabierającej sensacyjnego wymiaru – zdarzenia i procesy z kilkudziesięciu lat historii Rosji, koncentruje w określonym miejscu i czasie ważne figury życia politycznego i kulturalnego tak fundamentalnego dla przyszłych losów Imperium półwiecza, pozwalając im rzucić sobie wzajemnie w oczy swe racje i argumenty. Na przykład de Custine gromadził w trakcie podróży materiały do swych „Listów o Rosji” długo po śmierci cara Aleksandra I, w 1839 r. – i choć nigdzie nie pada w książce jego nazwisko, wiadomo, że nikt inny nie mógł być pierwowzorem tej pojawiającego się u Terleckiego kilkanaście lat wcześniej postaci. Generał Iwan Witt, działający na terenie południowej Rosji szef wywiadu wewnętrznego Rosji, wykonując tutaj różne najbardziej odpowiedzialne i tajne zlecenia polityczne, dostarczał pisarzowi z pewnością materiału do konstrukcji postaci Wittego, choć nie mógł on w rzeczywistości nawet marzyć o szczerych rozmowach z Aleksandrem czy tym bardziej o tej roli w polityce cesarstwa, jaką przypisuje mu narrator powieści.

Władysław Terlecki miał temperament dramaturga i wielokrotnie przetwarzał sam swe powieści na

dramaty bądź sztuki telewizyjne (do najbardziej znanych należą te napisane na kanwie „Dwóch głów ptaka” i „Spisku”). Jednak nigdy nie stawały się one adaptacjami w potocznym tego pojęcia rozumieniu. Były to nowe utwory, sięgające do poprzednio wykorzystanych przez pisarza w prozie tematów i motywów. Proza Terleckiego lubuje się w niedomówieniach, delikatnych sugestiach wyřeczających znane z podręczników ustalenia – por. najnowszą powieść. Intencją narratora zdaje się raczej zamiar podważenia pewnych stereotypów dziejowych, wyeliminowania z dociekań minionego czasu wszelkiej konwencjonalności i arbitralności elementarnej, szkolnej. Historia funkcjonuje w książkach i dramatach pisarza na ogół jako tworzywo, osnowa wyobraźni, wykładnia czy ilustracja idei pasjonujących narratora. Jest to przy tym ta historia, która tkwi u podwalin naszego, współczesnego świata: wraca się do niej po to, by wyjaśnić i pogłębić o perspektywę istotnej przeszłości pytania i problemy dręczące kogoś żyjącego „tu i teraz”... Ważne są zawsze spotkania bohaterów – najczęściej oczywiście wynikające nie z ich woli – z oficerami carskiej policji i przedstawicielami ochrony. *Może powie więc pan, jak zareagowano by w Paryżu na ewentualność radykalnych zmian nad Newą? (...) Nie możemy stać w miejscu. Być może potrzebne będą radykalne rozstrzygnięcia. Jak zareagowałby na nie dwór francuski?* – pyta bohatera scenariusza zrealizowanego na podstawie powieści „Zabij cara” nie któryś z ówczesnych „dysydentów”,

tylko oficer policji, który zresztą nie jest jedynym wysoce inteligentnym i światłym jak na swoje czasy reprezentantem administracji.

W zagadnienie „radikalnych zmian” nad Newą czy Wisłą wnikał, w czasie kiedy powstawał najważniejszy cykl powieści i opowiadań Terleckiego („Spisek”, „Dwie głowy ptaka”, „Rośnie las”) związanych z powstaniem styczniowym, Andrzej Kijowski, pisząc m.in. w „Listopadowym wieczorze”: *Ruchy rewolucyjne dziewiętnastego wieku były w pewien sposób szczęśliwe, ponieważ nie miały za sobą historii (...) Spiskowcy lat dwudziestych i trzydziestych mieli pełne prawo wierzyć w swoje siły i racje. Tylko temu zawdzięczali niepojętą dla nas łatwość układania programów oraz przystępowania do akcji (...) Dzisiaj taktyka rewolucji, technika konspiracji i zamachu stanu zostały naukowo opracowane... W dziewiętnastym wieku były zdane na geniusz improwizatorski (...) Szczyty improwizacji osiągnęli rosyjscy dekabryści. Ich powstanie w grudniu 1825 roku mogłoby stać się po prostu szkołą błędów, a ich zachowanie (...) posłużyć za materiał do napisania podręcznika z dziedziny patologii spiskowej (...) Chwiejność spiskowców zależna była od chwiejności samego cara. Na postępowaniu grup spiskowych i pojedynczych konspiratorów w ostatnich powieściach Terleckiego ciąży widma niemożności, braku doświadczenia i pięknoduchostwa – te same przeciwieństwa, które polskiego Kordiana ze sztyłem w dłoni zatrzymują przed progiem sypialni monarchy. Członkowie mnożących się różnych tajnych*

stowarzyszeń namiętnie dyskutują, spierają o kształt przyszłej konstytucji, o nowy ustrój, ale nie potrafią wypracować pragmatyki konkretnych działań, np. zamachu stanu w „Zabij cara”, i porozumieć się w różnych fundamentalnych kwestiach.

Chwiejnym spiskowcom Terlecki przeciwstawia w swych powieściach i dramatach rosnącą w potęgę, inteligentną, pewną siebie, biurokratyczną – ale wcale nie reakcyjną, tę z Gogola – siłę, która sprawuje pieczę nad prawidłowym nowoczesnym rozwojem państwa, staje się kuźnią jego przyszłej potęgi. *Niechże tą siłą będzie policja – tłumaczy uwiecznionemu Waszkowskiemu wybitny wysłannik służb carskich w „Dwóch głowach ptaka”. Wtórzuje mu wyrafinowany i równie bezlitośnie szczery szpicel towarzyszący Bobrowskiemu w jego ostatniej podróży w „Spisku”: ...nie nazywajmy ideą czegoś, co burzy ustalony porządek. Prawdziwą ideą jest podporządkowanie się władzy. Jakakolwiek by ona była (...) Burząc się przeciw tej sile walczy się z naturalnym porządkiem rzeczy (...) Ciągłe nie wierzysz, że nie mamy ci zamiaru przeszkadzać? Cóż by nam z tego przyszło? Że zginąłbyś z naszych rąk?*

Wszyscy bohaterowie prozy W. Terleckiego zachowują do końca dziecięcą krystaliczną uczciwość i wierność idei, której służą, są przy tym – dokładnie w myśl rozpoznania Kijowskiego – pozbawieni jakiegokolwiek doświadczenia politycznego i postępują tak, jakby na nich kończyła się historia. Bobrowski w „Spisku” dekonspiruje się jako naczelnik rządu swymi podpisami

pod publicznymi ogłoszeniami, a potem bez wahania idzie na spotkanie śmierci; podobnie Traugutt w opowiadaniach „Powrót z Carskiego Siola” swą ofiarą pragnie ocalić dobre imię niedobrego powstania. Nawet margrabia Wielopolski, bohater kilku opowiadań, zamieszczonych w tym właśnie tomie i późniejszym „Rośnie las”, jest niemal dziewiczo nieświadom swego omotania przez służby specjalne i nie zdaje sobie sprawy z tego, jak bardzo niewiele w rządzeniu od niego samego zależy – do tego stopnia, że taki byle Katków rzuca mu w twarz po rozmowie tuż przed wybuchem powstania styczniowego (w który to wybuch Wielopolski do końca nie wierzy): *To jest terminologia, którą można stosować, jeśli się rządzi strażą pożarną („Powrót z Carskiego Siola”)*. Margrabia dopiero po latach, jako emigracyjny bohater opowiadania „Drezno” (w tomie „Rośnie las”), pojmie, ile z jego niby własnego ugodowego programu ocalenia narodu zostało wcześniej „uknute”.

Jakże naiwnie zabawiają się w konspirację Mickiewicz, Rzewuski i hrabia Olizar w powieści „Zabij cara” – znajdujący się przecież pod nieustanną ścisłą inwigilacją w najbardziej ustronnych zakątkach Krymu.

Karty w dziejach rosyjsko-polskich XIX w. zawsze były uprzednio rozdane, tylko czas miał pokazać, kto weźmie je w ręce. Wie o tym już doskonale skazany na banicję, ciężko doświadczony stary pisarz z powieści „Cień i laur”, który stara się oświecić w tym względzie wysłanego doń z kraju na konsultacje

młodego emisariusza i ostudzić (oczywiście bezskutecznie) dojrzejący w kolejnym pokoleniu zapał do zrywu zbrojnego. Trzeba bowiem wreszcie zrozumieć – tłumaczy – że Polacy wtedy, w 1863, zostali zmuszeni do tego, by podjąć rzuconą im rękawicę; oczywiście przygotowywali się do tego protestu, lecz nie w tak krótkim terminie. Kiedy doszło do wybuchu, było już za późno na jakiegokolwiek racjonalne posunięcie; ślepotą, dotyczącą wcześniej tylko najbardziej zagorzałych spiskowców, *stawała się powszechna*. Ale nie mieli przecież wyboru, co widać teraz, z perspektywy czasu: *Nie wiedzieli (...) iż w Petersburgu oczekiwano właśnie na ów wybuch i że starano się go bezwzględnie przyspieszyć. Wrzenie w Warszawie miało być bowiem sygnałem do zmiany politycznej orientacji. Car musiał wreszcie otrzymać mocny argument dla przeprowadzenia poważniejszych politycznych rewizji. A te łączyły się już nie tylko z buntem nad Wisłą, ale ze znacznie szerszym politycznym horyzontem, jaki rozciąga się nad całym imperium*. Główni reżyserzy polskiej sceny politycznej znajdowali się i w tym czasie, i we wcześniejszej epoce Wittego na Wschodzie; a wybitne polskie jednostki – zarówno politycy, jak i „pismacy” – nie miały w tym układzie do spełnienia innej roli niż tak, którą im wyznaczano w scenariuszu wypracowanym przez sztaby Wittego i jego następców...

Książki Terleckiego można czytać i rozumieć jako sondę zapuszczoną w przeszłość, jako studium zarodków doskonałego się nowoczesnego totalitaryzmu... Jako rzecz

o tym, jak budowano zręby ustroju, który tak długo decydował również o naszym życiu przez kilkadziesiąt lat powojennych.

Mieczysław Orski

GLUPI DLA CHRYSTUSA

Peter-Hans Kolvenbach SJ

*Fous
pour le Christ
Sagesse
de Maître Ignace*

Edition Lessius,
Bruxelles 1998, ss. 285

Przełożony generalny Towarzystwa Jezusowego, głosząc konferencje i pisząc artykuły o duchowości św. Ignacego, posługuje się analizą lingwistyczną i szeroką znajomością ojców wschodnich. Konferencje o. Kolvenbacha nie są traktatem o duchowości ignacjańskiej i nie sposób znaleźć w nich np. najgłębszych trynitarnych źródeł mistyki Ignacego. Autor poświęca jednak sporo uwagi szczytowi tej duchowości, czego wyrazem jest tytuł zbioru: być poczytanym za szalonego dla Chrystusa. Taką postawę Ćwiczenia Duchowne nazywają trzecim stopniem pokory: *...chcę i wybieram raczej ubóstwo z Chrystusem ubogim niż bogactwo, zniewagi z Chrystusem pełnym zniewag niż zaszczyty i bardziej pragnę uchodzić za obłąkańca i głupca z powodu Chrystusa, boć Jego pierwszego za takiego miano, niż*

być uważanym za mądrego i roztropnego na tym świecie, a to wszystko dla większego naśladowania Chrystusa Pana naszego i dla większego w rzeczy samej upodobnia się doń (CD 165).

Takie ujęcie może zdumiewać. Czyż Ignacy nie jest powszechnie uważany za człowieka rozsądku, rozeznania, roztropności chrześcijańskiej? Czy nie mówi on na wielu miejscach o *miłości roztropnej*? Kolvenbach uważa, że szaleństwa dla Chrystusa i roztropnej miłości nie można uważać za czynniki znajdujące się w równowadze i miarkujące się wzajemnie. Namaszczenie przez Ducha sprawia, że szaleństwo krzyża nie może przerodzić się w jakieś skrzywienie duchowe, w ideologię własnej woli, w pewnego rodzaju niezdrowy manicheizm. Szaleństwo dla Chrystusa jest bowiem wbudowane w mistyką służby.

Motywy, który raz po raz powraca w rozważaniach Kolvenbacha, jest ignacjańskie *magis* – bardziej, więcej, lepiej. Nic dziwnego; jest to bowiem jedna z najbardziej charakterystycznych, jeśli nie najważniejszych cech duchowości Ignacego z Loyoli. Na przykład Ignacy zachęca do złożenia Bogu ofiary *większej wartości i większej wagi* (CD 97,2). Bóg, który zawsze jest większy, nie będzie nigdy wystarczająco chwalony, czczony, nigdy nie będziemy Mu służyć wystarczająco. Człowiek nie będzie nigdy dość wiernym obrazem Odwiecznego Słowa Wcielonego (CD 109). A zatem zasadniczym owocem Ćwieczeń Duchownych powinna być lepsza, większa służba Boża. Ignacy

pragnie, aby na drodze służby Bożej odprawiający Ćwiczenia Duchowne stale postępował. Według o. Layneza tak właśnie żył o. Ignacy.

Zarzucono Ćwiczeniom zbyt ni indywidualizm, tzn. zapoznavanie związku, jaki zachodzi między odprawiającym Ćwiczenia i wspólnotą wierzących. Kolvenbach nie zajmuje się odpięrami tych zarzutów, gdyż w świetle Ćwiczeń, Konstytucji Towarzystwa Jezusowego i listów Ignacego okazują się niepoważne. Przyznaje, że w Ćwiczeniach mamy do czynienia z silną personalizacją stosunku człowieka do Boga. Na przykład narodzenie Pana i towarzyszące temu ubóstwo jest *dla mnie* (CD 116). Śmierć Jezusa następuje *za moje grzechy* (CD 53). Bóg tak wiele uczynił dla mnie (CD 234). Pamiętając o tym, rekolektant pragnie utożsamić się z Jezusem. Autor zauważa również, iż Ćwiczenia Duchowne nie mogą prowadzić do wybujałego indywidualizmu, a to dlatego, że życie indywidualnego człowieka i jego grzeszność wiążą z grzechem całego świata. Chrystus wzywa do nawrócenia każdego indywidualnie, ale celem tego wezwania jest włączenie człowieka w dzieło zbawiania wszystkich ludzi i całego stworzenia. Szczyt duchowości ignacjańskiej wyraża się w niezmięnej miłości Ignacego do Jezusa historycznego, takiego, jaki ukazał się ludziom w narodzinach, życiu, męce i śmierci. Ten i taki Jezus jest dla Ignacego *Chrystusem naszym Panem, Słowem Odwiecznym* (CD 130), *Odwiecznym Słowem Wcielonym* (CD 109) albo też *drugą Osobą Boską* (CD 102). Nigdy więc Ignacy nie oddziela Jezusa history-

cznego od pełni Jego bytu. Historyczny Jezus jest dla niego drogą prowadzącą do poznania Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego.

W trzecim tygodniu Ćwiczeń Ignacy, prowadząc rekolektanta po śladach Jezusowej męki, zaznacza, że dzieje się tak, gdyż Jezus ukrywa bóstwo i przez to dopuszcza na swoje człowieczeństwo tak okrutne cierpienia (por. CD 195). O ile jeszcze w opisie Ostatniej Wieczerzy Ignacy mówi o Jezusie *Chrystus nasz Pan*, to już w opisie męki Jezusa mówi o Galilejczyku (por. CD 294) i Jezusie Nazaretańskim (por. CD 296). *Chrystus nasz Pan* powraca w opisie zmartwychwstania (por. CD 299).

Ignacy podobnie jak wszyscy autentyczni święci nie oddziela Chrystusa od Jego Matki. Tym należy tłumaczyć to, że na pierwszym miejscu wśród rozmyślań czwartego tygodnia mówi o ukazaniu się Chrystusa Matce (CD 208 i 299). Ignacy przyznaje, że Pismo nie wspomina o tym wydarzeniu, ale Pismo zakłada, że sami domyślimy się takiego biegu rzeczy (por. CD 299). Czyż Chrystus, skoro ukazywał się tylu ludziom i tak wiele razy, mógł pominąć swoją Matkę? Kolvenbach twierdzi, że w tym przypadku Ignacy idzie za starą tradycją, której najwcześniejszym świadectwem jest pochodzący z IV w. komentarz diakona Efrema do Diatessaronu Tadjana. Jednak wielu współczesnych teologów, m.in. o. Congar, zaprzecza temu, wskazując, że więzy między Chrystusem i Jego Matką były tak mocne, iż potwierdzenie zmartwychwstania naocznym ukazaniem się, konieczne

dla uczniów, dla Maryi byłoby zbędne. Ważniejsze jednak od ustaleń historyków jest odczytanie roli Maryi względem paschalnej wiary. Po zmartwychwstaniu bowiem Jezus dla Matki żyje na sposób paschalny. Przed zmartwychwstaniem wiara Maryi w Syna dokonywała przez Jego fizyczne ciało, zaś po zmartwychwstaniu, kiedy ciało przestało być zasłoną, wiara Maryi dokonuje się przez ciało duchowe. W ten sposób Maryja staje się ikoną paschalnej wiary wierzących w Chrystusa i przewodniczką prowadzącą szlakami tej wiary powierzonych jej pieczy.

W jednej z konferencji, być może najważniejszej dla świeckich, Kolvenbach mówi o skuteczności Ćwiczeń Duchownych. Opierając się na wielu osobistych doświadczeniach, jak i na świadectwach innych, autor twierdzi, że Ćwiczenia są doskonałym sposobem harmonizowania działania i modlitwy. We wszystkich bowiem sposobach modlenia się – np. w rytm oddechu, na sposób charyzmatyczny, czy pisząc dziennik duchowy – chodzi o to, by dać się Bogu pochwycić, włączyć się w tajemnicę Bożego misterium, pozwolić Bogu modlić się w nas. Wzorem takiej modlitwy jest dobry Samarytanin, który opiekuje się rannym również wtedy gdy musi go opuścić. Ten typ duchowości można zamknąć w określeniu, jakim o. Nadal opisywał o. Ignacego – kontemplatywny w działaniu. U Ignacego ta formuła przybiera postać *szukania Boga we wszystkich rzeczach*. Można o niej powiedzieć, że zawiera się w niej istota duchowości świeckich. To dla nich również

w Polsce coraz częściej i szerzej otwierają podwoje domy rekolekcyjne.

Stefan Moysa SJ

SAMO ŻYCIE

ks. Waldemar Chrostowski
*Biblijny Izrael –
dzieje i religia*

Prymasowskie
Wydawnictwo „Gaudentinum”
Gniezno 1998, ss. 198

U początków tej książki legła anegdota.

Przed trzema laty pewien hierarcha w nadwiślańskim kraju zapragnął, żeby słuchając katolickiej rozgłośni, ludzie wierzący, a chętni i zainteresowani, mogli się dowiedzieć czegoś więcej o źródłach swej wiary i gruncie, na którym wyrosło chrześcijaństwo. Porozmawiał zatem z właściwymi osobami, a następnie zaproponował swemu współpracownikowi wygłoszenie cyklu katechez radiowych. Ten zajął się przygotowaniem serii wykładów, które na cał nie ustępując współczesnym zdobyczom nauki, byłyby jednak przystępne dla zwyczajnych ludzi. Ukończywszy dzieło, udał się w umówionym terminie do rozgłośni. Przybył, wygłosił jedną katechezę i... kilka dni później dowiedział się, że następnych nie będzie.

Czyżby hierarcha zaniedbał coś uzgodnić? A może rozgłosnia nie była katolicka? Czy – o zgrozo! –

autor wykładów chciał głosić tezy sprzeczne z ortodoksją i nauczaniem papieskim? Otóż nic z tych rzeczy. To tylko swoją złą rolę odegrały uprzedzenia.

Personae dramatis to abp Henryk Muszyński i biblista ks. Waldemar Chrostowski, rozgłosznią zaś nosi nazwę Radio Maryja.

Jak to w bajkach bywa, wszystko skończyło się dobrze. Arcypasterz złożył oficjalne zażalenie krytykujące stanowisko kierownictwa radia wobec cyklu katechez biblijnych, od „Nostra aetate” co najmniej zgodnych z nauczaniem papieskim. Radio Maryja otworzyło ponownie swe bramy. Ks. Chrostowski, znawca problemów żydowskich nie tylko starodawnych, ale i najnowszych, od 20 VII do 12 X 1996 r. miał audycje emitowane z Gniezna.

Ponieważ to nie bajka, lecz samo życie, zakończenie było jeszcze pomyślniejsze: wykłady nie były bulwersujące, lecz interesujące, publiczność dopisała i brała żywy udział w programie, zadając mnóstwo dociekliwych pytań, a „słuchalność” (to tak jak „oglądalność”, Panie Profesorze Markowski), jak zawsze w Radiu Maryja, była znaczna. Ba, to jeszcze nie wszystkie plusy: w 1998 r. autor katechez przejrzał je i przystosował do druku, co mu zajęło dni osiem, zaś prymasowskie wydawnictwo w Gnieźnie opublikowało je w formie książki w ciągu – słuchajcie, słuchajcie – niecałego miesiąca od otrzymania maszynopisu.

Książka mieści się w serii biblijnej wydawnictwa, której autorami są m.in.: A. Świderkówna („Biblia w świetle greckim”), abp H. Mu-

szyński („Biblia – księga natchniona”), bp S. Gądecki („Tradycja a Pismo Święte”), ks. M. Wolniewicz („Wczoraj i dzisiaj Biblii”). *Judaizm, chrześcijaństwo i islam są [bowiem] nazywane religiami Księgi, bo – jako siostrzane religie – są spadkobiercami religii biblijnego Izraela* (s. 5). Jan Paweł II wciąż przypomina o Żydach starszych braciach chrześcijan, a sam Jezus mówił, iż nie przyszedł, by Prawo znieść, lecz by je wypełnić (por. Mt 5,17-20).

Ks. W. Chrostowski prezentuje solidny i w tytułowym zakresie tematycznym całościowy wykład Biblii w aspekcie religioznawczym, teologicznym, historycznym i krytycznoliterackim z elementami dziejów kultury materialnej. Książka składa się z dwunastu rozdziałów. Stanowią one ciąg myślowy, można jednak czytać je także pojedynczo jako odrębne całości problemowe. Pierwszy rozdział mówi o Izraelu sprzed wygnania babilońskiego (do 587 przed Chr.), ostatni nosi tytuł „Od nadziei żydowskiej do nadziei chrześcijańskiej”. Pomiędzy nimi autor mówi m.in. o profetyzmie biblijnym, narodzinach judaizmu, mesjanizmie, związkach midraszu z Nowym Testamentem czy o służbie Bożej w czasach Jezusa. Książka mówi o objawieniu i obrazuje kształtowanie się ludu Izraela w naród Bożego wybrania, a zatem także powstawanie monoteizmu. Autor wciąż odnosi omawiane tematy Starego Testamentu i judaizmu do Nowego Testamentu i chrześcijaństwa, mówiąc o ciągłości i podobieństwach, ale też wskazując znaczące różnice.

Taki opis książki mógłby prowadzić do wniosku, że oto czytelnik otrzymał pożyteczne kompendium, ale nie lekturę, do której mógłby wracać, gdy będą go nurtować pytania niekoniecznie ściśle naukowe, lecz wiążące się z wiarą. Jeśli nawet gęstość informacyjna książki może niekiedy nużyć, chciałabym zwrócić uwagę na niebanalny rys, sprawiający, że już w założeniu – szczęśliwie przeprowadzonym mimo początkowych nieporozumień – miała się ona odnosić do samego życia. Wykład radiowy bowiem zawsze stanowił podstawę rozmowy na żywo ze słuchaczami. Książka zachowuje ten otwarty dialog, po każdym rozdziale-wykładzie przytaczając najważniejsze i najbardziej kontrowersyjne pytania słuchaczy oraz odpowiedzi, których ks. Chrostowski udzielał na antenie. Jest zatem świadectwem swego-naszego czasu, który ujawnia się w zwykłych ludziach. Jest też autentyczną przeciwwagą wobec stereotypów i uprzedzeń, które na początku tak niedobrze tutaj zagrały i gdzie indziej grają podobnie. Ostatnimi czasy bardzo często widzimy to wokół siebie.

O co pytali radiosłuchacze? *Dla czego trzy religie monoteistyczne, będąc sobie tak bliskie, są wobec siebie tak wrogie? Wygląda na to, że żaden ekumenizm nie ma racji bytu* (s. 17). *Dlaczego Bóg Jedyny przerodził się w chrześcijaństwie w Boga Trójjedynego?* (s. 33). *Dlaczego historyczność Biblii znacznie częściej kwestionują chrześcijanie niż wyznawcy judaizmu?* (s. 35). *Co Żydzi mają nam do zaosferowania po ustaleniu kanonu Pisma Świętego?* (s. 95). *Jaki jest wpływ na tłumacze-*

nia Biblii ze strony współczesnej wiary Kościoła? (s. 147). *Uważa się, że nad czystością przekładu czuwa sam Bóg. Ale co to znaczy?* (s. 177). Te pytania (i mnóstwo innych) to nie tylko świadectwo zainteresowania. To przede wszystkim świadectwo wielkiej otwartości i żywej wiary.

Bajki kończą się stwierdzeniem, że ich bohaterowie *żyli długo i szczęśliwie*. Zanim to nastąpi, Pani Fortuna obraca swoje koło. Ktoś za mało ortodoksyjny w roku 1996 okazuje się nazbyt ortodoksyjny w 1998 r. Nie wpływa to przecież z faktów samych, które poddają się oglądowi. Poddają się jednak także interpretacji, ta zaś często staje się narzędziem instrumentalizacji. Samo życie. Wystarczy włączyć telewizor, by się o tym przekonać.

Bajki zawierają także morał. Instrumentalizacja w sprawach dotyczących religii, Kościoła, wiary, jest równie groźna jak w polityce i każdej innej dziedzinie. Zawsze warto zatem próbować dotrzeć do faktów, czy to za pośrednictwem radia, czy książki, czy jeszcze inaczej. W Ewangelii Mateusza (23,37) Jezus woła: *Jeruzalem! Jeruzalem! Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chciełście...*

Maria Magdalena Matusiak

EWA I LILIT

Anka Grupińska
*Najtrudniej jest
 spotkać Lilit*
Opowieści chasydek

Wyd. Książkowe Twój Styl,
 Warszawa 1999, ss. 290

Chasydyzm, *chasydzi* czy *będą* w stanie w kolejnym pokoleniu zachować swoją odrębność? Pytanie to stawiają raczej obserwatorzy życia żydowskiego niż sami zainteresowani. Ci ostatni bowiem nie potrzebują konfrontacji wartości i bronią się przed nią, sądząc, że w ten sposób unikną obcych wpływów i najwierniej zachowają wielowiekowe dziedzictwo. (...) Dlaczego ma nas interesować jakiś Buber czy Ploni Almoni, który nie był bogobojny?! Czego dobrego możemy się od kogoś takiego nauczyć?! – pyta reb Awisz. Chasydzki świat jest zatem światem szczelnie zamkniętym, a opisanie go, twierdzi A. Grupińska, przez kogoś z zewnątrz, staje się możliwe o tyle, o ile on sam się zechce odsłonić. Na dodatek Grupińska wchodzi w świat skrajnie ortodoksyjnego judaizmu – organizowanego przecież przez mężczyzn – za pośrednictwem kobiet, wywiadów z nimi, które miejscami, jak sama mówi, stają się intymnym zwierzeniem, niemal spowiedzią. Taki wybór autorka uzasadnia tym, że: *Religijni nacjonaści, inaczej nazywani narodowymi ortodoksami, nigdy nie budzili mojej sympatii (...) w żadnych warunkach geopolitycznych.*

Pamiętając o tym, że chasydzi to społeczność ultraortodoksyjna, należałoby się spodziewać, że jest społecznością silnie zwartą. Tak jednak nie jest. Można chasydów dzielić, stosując rozmaite kryteria. A. Grupińska dzieli chasydzki świat, przyjmując jako wyróżnik odniesienie do państwa Izrael. Pierwsza grupa to Eida Cheredit, jej członkowie wywodzą się z Węgier. Odrzucają jakąkolwiek współpracę z państwem. Najbardziej antyizraelska była organizacja Naturei Karta pod przywództwem rebego Mosze Hirsza, wykluczona z Eida za poparcie udzielone polityce Jasera Arafata. Druga grupa obejmuje chasydzkie dynastie Gur, Wyżnic, Belz, Bracław, Aleksander, jak też inne, pomniejsze dwory. Przeszli oni daleką drogę od całkowitego odrzucenia syjonizmu do korzystania z dotacji państwowych np. na szkolnictwo. Biorą udział w wyborach, a nawet pełnią funkcje państwowe. Autorka opowiada również o mitnagedach, czyli tradycyjnych przeciwnikach chasydów, wspomina o judaizmie reformowanym i konserwatywnym.

Chasydzi pytani o różnice między nimi a mitnagedami żartobliwie odpowiadają: *Ci pierwsi boją się Szulchan Aruch, a drudzy Boga.* Istnieje też w Izraelu trzecia, najmniejsza grupa, Żydów reformowanych – Ruch Judaizmu Postępowego. W Ameryce Północnej stanowią oni najliczniejszą grupę wyznaniową. Zrównali prawa kobiet i mężczyzn we wszystkich dziedzinach życia. W Izraelu przez lata nie byli uznawani, ale od 1995 r. dostają dotacje państwowe.

A. Grupińska opowiada o chasydzkim świecie, patrząc na niego

oczyma kobiet. Lektura jej książki upewnia, że jest to doskonały punkt obserwacji. Dzięki niemu bowiem świat prawa i tradycji zostaje prze-filtrowany przez codzienne troski i radości żywego człowieka zanurzonego w żywym prądzie czasu, stając się przez to światem realnym, bolącym i radującym. Mówi o kobietach należących do najbardziej skrajnych spośród ultraortodoksyjnych grup, o gospodyniach domowych i rebecynach, o chasydkach sabrowskich i „feminizujących” chasydkach, które chyba nie przez przypadek pochodzą często z tak zwanych polskich domów, mówi też o kobietach religijnych, wierzących i takich, które wiarę utraciły, lub do niej powracają. Opowiada o kobietach, które przeżyły Holocaust w Polsce i o innych też. Kiedy bowiem przychodzi do spraw ludzkich, ludzkiego serca, wtedy nawet różnice sefardyjsko-aszkenazyjskie bledną. Reb Awisz opowiada: *Pewien Żyd zadał się z polską szikse. Kiedy się trochę opamiętał, idzie nieszczęsny do swego rabina i lamentuje: „Oj rebe, wiem, że postąpił źle bardzo, ale ona taka piękna! Co robić, jak odpokutować za grzech straszny?” „Daj dziesięć tysięcy szekli na rzecz gminy”, powiada rebe. Biedny Żyd, przestraszony wielką sumą, biegnie do rabina sefardyjskiego. Ten wzrusza obojętnie ramionami i mówi: „Zapłać pięćset szekli w gminie”. Wraca Żyd do swego rebe’go i pyta: „Jak to jest, rebe? Ty mówisz dziesięć tysięcy, a sefardyzczyk pięćset?!” Lekko się rebe uśmiechnął i powiada: „Wos er, die frenk, versztejt von Polnisze szikse?! A cóż on, ten prostak, może się znać na polskich gojkach?!”*

W krótkiej recenzji, chcąc przybliżyć potencjalnemu czytelnikowi omawianą książkę, trzeba pokazać coś, co oddaje jej charakter. W naszym wypadku tym czymś jest rozdział „Najtrudniej jest spotkać Lilit”. Od nazwy tego rozdziału bierze tytuł książka, a więc być może stanowi on klucz do całości. Lilit była pierwszą żoną Adama. Kiedy nie otrzymała od Boga tych samych praw co Adam, opuściła męża, unosząc się w kierunku Morza Czerwonego. Podobno została oblubienicą Samaela, pana złych mocy. Dlatego bywa niebezpieczna, zwłaszcza dla samotnych mężczyzn i noworodków. W rozdziale opatrzonym imieniem Lilit występuje więc pisarka Chaja Ester, która odchodząc od świata chasydzkiej religijności, znalazła Boga w kabale, Boga którego – jak mówi – *czuje w całym ciecie*.

Szoszana jest pracownikiem socjalnym w urzędzie miejskim ultraortodoksyjnego Bnei Brak, ale mieszka w Jerozolimie. Odchodząc od męża, odeszła też z Bnei Brak, by tam powrócić w nowej roli. Pragnie z jednej strony zachować ortodoksję, gdyż: *W świecie niereligijnym wszystko się miesza i na wszystko jest przyzwolenie. Dlatego (...) musimy bronić granic naszego świata, coraz wyższy mur wokół budować. Czasami tylko się obawiam, że to, co wewnątrz naszego muru, nie ma takiej wartości, jaką miało kiedyś*.

– „Kiedys”, czyli za czasów twojej babci, która żadnych murów nie myślała stawiać? – pytam.

– Tak, ja wiem, że to brzmi paradoksalnie. Ale tak chyba jest.

Babcia Szoszana mieszkała w Łodzi. Z drugiej strony ma świadomość, że nie zmieni się biedny, graniczący z nędzą świat Bnei Brak, jeśli nie zmienią się nastawienia jego mieszkańców do pożytków płynących ze współczesnej cywilizacji. Jak zachować tożsamość religijną, kulturową i narodową, nie zamykając się w getcie i nie popadając w asymilację? Przed tym dramatycznym pytaniem stoją, wiedząc o tym, czy też nie, dzisiejsi Żydzi. Anki Grupińskiej „Najtrudniej jest spotkać Lilit” jest doskonałym zobrazowaniem tego dramatu.

Chawa. Wychodząc za mąż, chciała stworzyć *prawdziwie żydowski dom*. Po przeczytaniu Simone de Beauvoir dochodzi do wniosku, że: *podstawą [jej] świata jest umiejętność okłamywania samego siebie*. Rozwodzi się i z dziewięciorgiem dzieci zaczyna nowe. Wydawać się może, że nic w tym nadzwyczajnego. Ten schemat to osnowa euroamerykańskiej literatury, a zwłaszcza filmu. Rozpocząć nowe życie. Tak, można, mówi Chawa, ale pod warunkiem że się pamięta, iż *ten świat przymusu w wielu wypadkach – mimo wszystko – nie myli się, gdy nazywa zło i dobro. I dlatego cieszę się, że tam zostały uformowane podstawy mojego myślenia i że wystarczyło mi sił i wiedzy, by postawić pierwsze pytanie. No, a poza wszystkim – dziś kocham siebie bardziej niż kiedyś*.

A zatem ta konfrontacja wewnętrzna żydowskiego świata, opisana na 290 stronach i rozpięta na drzewach genealogicznych rebes, nie musi wcale prowadzić do bratobój-

czej walki, przeciwnie, pozwala *kochać siebie bardziej niż kiedyś*. Należy zatem mieć nadzieję, że również konfrontacja ze światem zewnętrznym, dla obydwu stron, też stanie się wstępem do dialogu i akceptacji. A może nawet, mówiąc za Janem Pawłem II, komunii. Może więc Ewa i Lilit to jedna i ta sama osoba?

Wacław Oszałka SJ

DZIENNIKARSKA APOLOGIA KOŚCIOŁA

Vittorio Messori
Przemysłać historię
Katolicka interpretacja
ludzkiego losu

t. 1, przeł. Janina Dembska,
Wydawnictwo M, Kraków 1998,
ss. 556

Vittorio Messori jest znany polskiemu czytelnikowi przede wszystkim dzięki rozmowie z Janem Pawłem II, która ukazała się jako książka papieska zatytułowana „Przekroczyć próg nadziei”. Dużą popularnością cieszyła się także inna jego książka „Opinie o Jezusie”. „Przemysłać historię” to w istocie zbiór felietonów, które Messori publikował na łamach włoskiego dziennika „Avvenire”. Nie jest to zatem systematyczny wykład dotyczący krytycznego podejścia do historii, lecz raczej luźne uwagi związane z róż-

nymi współczesnymi interpretacjami faktów z przeszłości. Ponadto włoski dziennikarz odnosi się do aktualnych zjawisk i problemów, jak postmodernizm, inkulturacja, lefebryzm czy prawa człowieka. W uwagach dotyczących tych spraw Messori stara się przede wszystkim dojrzeć, co się za nimi kryje. Nie zadowala się przyjęciem faktów, lecz chce je obejrzeć niejako pod lupą. Towarzyszy mu pasja wykazywania, że wiele współczesnych pojęć czy wynalazków społecznych albo już wcześniej zostało sprawdzonych i wprowadzonych w życie przez Kościół, albo karmiły się wrogością wobec Kościoła i ostatecznie zbankrutowały. Dlatego autor bardzo często powraca do tematu rewolucji francuskiej, która stanowi jedno z przełomowych wydarzeń w historii (np. felietony: „Wojna totalna”, „Wandalizm”, „Lud”, „Blok” i inne). Słusznie wykazuje, że rachuby, jakie kierowały przywódcami rewolucji, dalekie były od haseł, jakie wznosili, że rewolucja, która miała gloryfikować człowieka, często nim pomiałała i niszczyła go, że była zwrócona w dużej mierze przeciw Kościołowi, któremu w niemałej części Francja zawdzięczała swoją wielkość. Argumenty i fakty przytaczane przez Messoriego są prawdziwe, ale czasami można odnieść wrażenie, że z dużym impetem wyważa on już dawno otwarte drzwi. Może mit rewolucji francuskiej jest bardziej żywy we Włoszech niż w Polsce?

Podobnie często Messori podejmuje temat faszyzmu, zarówno włoskiego, jak i niemieckiego, oraz postawy, jaką zajął wobec niego

Kościół. Przytacza przykłady katolików, którzy oddali życie w walce z faszyzmem. Ukazuje jednocześnie, że późniejsi zwycięzcy Hitlera udzielali mu z początku moralnego poparcia, jak np. Churchill (por. „Chrześcijananie i naziści/2”). Argumentacja włoskiego dziennikarza przy diskutowanych wyżej zagadnieniach zmierza do „odbicia piłeczki” i wykazania, że to wcale nie atakowany przez niektórych historyków Kościół był przyczyną wszelkiego zła, lecz odwrotnie – postępowanie „oświeconych” i „reformatorów” wspieranych przez możnych tego świata wbrew nauczaniu Kościoła ściągało klęski na Europę.

Można odnieść wrażenie, że celem felietonów Messoriego jest apologia Kościoła w każdej sytuacji i w każdym czasie. Autor na kolejnych stronach stara się pokazać, że zazwyczaj ci, którzy obiecywali ludziom lepszą przyszłość bez Boga i Kościoła, sprowadzali jeszcze większe udręczenia i zniszczenia. Podaje przykład włoskich przemysłowców, którzy w imię rozwoju przemysłu wycinali lasy w Apeninach, co spowodowało później zachwianie równowagi ekologicznej, a także przykład zniszczeń pomników kultury, kościołów i klasztorów przez władze jednoczących się w XIX w. Włoch. Przykładów tego typu jest znacznie więcej.

Niewątpliwie Messori trafnie ukazuje fałszywe interpretacje historyczne, które zniekształcają obraz Kościoła. Tym samym zwraca uwagę, że w ciągu kolejnych stuleci Kościół był często jedyną instytucją i społecznością, która broniła czło-

wieka w jego niepowtarzalności i jednostkowości. Kościół był i jest instytucją, która głosząc prawdę o zbawieniu, staje w obronie ubogich i pokrzywdzonych. Tę ostatnią postawę włoski dziennikarz ilustruje m.in. przykładem z Hiroszimy, gdzie po wybuchu bomby atomowej jako pierwsi pospieszyli z pomocą ofiarom przebywający nicopodal jezuici.

Z kolejnych stron felietonów Messoriego wylania się w istocie ostra krytyka współczesnych rządów liberalnych oraz mitów, które stanowią religię współczesności. Zalicza do nich np. ubóstwianie sportu, absolutyzowanie polityki, hołdy oddawane Nagrodzie Nobla. Te oraz inne zjawiska stanowią współczesną religię, która miała zastąpić chrześcijaństwo, jednak w istocie prowadzi donikąd. Dlatego jednocześnie Messori z wielką pasją krytykuje przejawy ugody przedstawicieli duchowieństwa z niektórymi prądami współczesności (np. „Postnowoczesność/1-2”, „Inkulturacja”, „Eliminować czy asymilować”) oraz postawę bicia się w piersi za wszystkie faktyczne i wymyślone „grzechy Kościoła”. Kościół bowiem w historii dawał dostatecznie wiele przykładów konsekwencji i autentyczności w swoich działaniach, że nie musi się kajać za to, że był inny, niż tego chcieliby niektórzy reżyserzy rzeczywistości.

Bez wątplenia zbiór felietonów Messoriego jest wart przeczytania, ale w sposób wybiórczy, gdyż absolutnie nie jest to lektura na jeden czy dwa wieczory, lecz raczej na dłuższy czas. Do pewnego stopnia

pióro Messoriego przypomina niektóre felietony Ryszarda Legutki. Włoski dziennikarz jednak dużo więcej uwagi poświęca Kościołowi i nieustannie przypomina o jego przeogromnym dziedzictwie, z którego raczej należy być dumnym niż się go wstydzić. Atutem felietonów jest to, że zawierają wiele cennych informacji, do których Wydawnictwo M postarało się podać referencje w przypisach.

Natomiast niezrozumiały wydaje się podtytuł zbioru. Felietony mają często charakter polemiczny, a nie pozytywny, więc trudno, żeby zawierały interpretację ludzkiego losu. Nie bardzo też wiadomo, dlaczego jest to „interpretacja katolicka” i na podstawie czego autor stwierdza, że jest mowa o ludzkim losie, co sugerowałoby raczej rozprawę lub esej filozoficzny. Tymczasem Messori jest raczej historiografem albo komentatorem współczesności, ale z pewnością nie interpretatorem ludzkiego losu.

Messori w swoich felietonach bardzo często nawiązuje do spraw włoskich, które dla polskiego czytelnika mogą być niezrozumiałe i nużące. Jest to jeden z minusów zbioru, który traci na uniwersalności, łatwo bowiem w trakcie lektury pogubić się w menadrach włoskiej historii, architektury czy polityki.

Dużą wartością felietonów włoskiego dziennikarza jest to, że nie idzie z prądem obiegowych opinii, lecz stara się na nie spojrzeć krytycznie. Z wieloma jego stwierdzeniami można się nie zgodzić, ale niewątpliwie prowokują one do bacz-

niejszego postrzegania rzeczywistości.

Piotr Samerek SJ

OŚWIECENIOWY TEATR JEZUITÓW

Irena Kadulska
(wstęp i oprac.)
**Teatr jezuicki
XVIII i XIX wieku
w Polsce**
Z antologii dramatu

Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego,
Gdańsk 1997, ss. 552

Najnowsza praca Ireny Kadulskiej jest zarazem podsumowaniem prac autorki nad polskim teatrem jezuickim w wieku Oświecenia, jak również poszerzeniem ich o nowe zagadnienia badawcze. Książki poprzednie – „Ze studiów nad dramatem jezuickim wczesnego Oświecenia (1746-1765)” (Wrocław 1974) oraz „Komedia w polskim teatrze jezuickim XVIII wieku” (Wrocław 1993) – stanowiły wielowymiarowy i pełny opis zarówno koncepcji teoretycznych obecnych w szkole jezuickiej, jak i praktyki scenicznej kolegów. Autorka włączyła się nimi w ciąg ważnych prac próbujących w sposób obiektywny i wyważony przedstawić nie tylko kwestie stricte literacko-teatralne (mam tu na myśli przede wszystkim rozprawy S. Windakiewicza, J. Poplatka SJ, J. Oko-

nia), ale i rolę wychowawczą Towarzystwa Jezusowego w Polsce. Jedną z form urozmaicenia metod wychowawczych w prowadzonych przez nie szkołach był właśnie teatr.

Omawiany tom natomiast stanowi poważne osiągnięcie, jakiego niestety nie doczekał się okres wcześniejszy. Oto po raz pierwszy udostępnia on duży zbiór zachowanych – wydobytych z rękopisów i starych druków – tekstów teatralnych: komedii i tragedii, utworów hagiograficznych i pasyjnych, dramatyzowanych ćwiczeń retorycznych, wreszcie programów stanowiących najczęściej jedyny ślad po zaginionych tekstach. (Natomiast liczne scenariusze uroczystości i procesji o charakterze parateatralnym zostały tylko omówione.)

Analogię poprzedza obszerny wstęp, liczący niemal 100 stron. Kadulska ujmuje analizowany fenomen jezuickiego teatru szkolnego w perspektywie „długiego trwania” formacji barokowej, które – jak uświadamiamy to sobie coraz częściej – stanowiło istotny element modyfikujący polskie Oświecenie (tradycja sarmacka!). Swoiste przywiązanie jezuitów do baroku – do wodzi badaczka – wynikało z tego, iż pozwalał on realizować podstawową cechę wszelkiej ich działalności, tj. dążenie do jedności, w tym także jedności sztuk: *W samej ich [jezuitów] metodzie tkwiły założenia barokowe; potrzebę jedności łączyli z wielkością, rozrzutnością i przesadą* (s. 15). Obserwacja ta – wynikająca z sumiennej interpretacji źródeł literackich – jest ważna z jeszcze jednego powodu. Otóż jest ona od-

mienna w stosunku do sformułowanej przed laty przez Jerzego Paszenda SJ tezy, iż w przypadku sztuk plastycznych (przede wszystkim architektury) nie można w ogóle mówić o istnieniu „stylu jezuickiego”; zakon bowiem przystosowywał do swoich potrzeb wszystkie te formy, które były popularne w krajach objętych jego działalnością, a przez to mogły być ideowo nośne. Korekta, dokonana przez Kadulską niejako przy okazji, jest być może prawdziwa tylko w przypadku literatury, ale pozwala uświadomić sobie, że wybór określonego modelu sztuki oraz właściwych mu środków ekspresji był zawsze poparty funkcjonalnie traktowanymi presupozycjami o charakterze filozoficzno-światopoglądowym.

Wszystkie obecne na jezuickiej scenie szkolnej formy teatralizacji zostały przez badaczkę gruntownie i celnie scharakteryzowane, przy czym uwypuklono nie tylko ich założenia literackie, ale również ideowe. Oto np. o sztukach pasyjnych czytamy: *Spektakle te poddane sile barokowych obrazów odkrywały dziwną złożoność świata, w którym odpowiedzią na żar Bożej Miłości była sroga zima ludzkiej oziębłości. Natłok obrazów, snów, przepowiedni, symbolicznych wizji – rzutowanych często za pomocą latarni magicznej – zdominował rolę słowa w jezuickich sztukach pasyjnych* (s. 11).

Przytoczony fragment pozwala pokazać metodę opisu Kadulskiej. Nie stara się ona uwolnić od podsumowanych przez teksty sformułowań oraz koncepcji (i dobrze!). W kilku

zdaniach dokonuje natomiast syntezy poruszającej zarówno towarzyszące stematyzowanym ideom ważne wątki filozoficzne (tu – kwestia prawdziwości poznania ludzkiego), jak i służące ich eksponowaniu techniki teatralne, wreszcie – tak istotną w myśleniu o teatrze – relację między słownymi i pozasłownymi środkami wyrazu. To ostatnie zagadnienie jest zresztą o tyle interesujące, że retoryczna kultura słowa była wszakże fundamentem teatru szkolnego.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę także na analizowaną przez autorkę kwestię motywacji postaci i zdarzeń – tu bowiem odzwierciedla się problem oddziaływania koncepcji oświeceniowych. Wiele miejsca Kadulską poświęciła najlepszemu XVIII-wiecznemu komediopisarzowi jezuickiemu, Franciszkowi Bohomolcowi. Trzeba dodać, że wstęp omawia również zagadnienia związane z inscenizacją (budynki teatralne, scenografia, aktorzy etc.).

Koniec dawnego teatru Societatis Iesu w Polsce Kadulską datuje na rok 1820 – wyjazd jezuitów z Rosji. Nowy okres rozpoczyna się z chwilą, kiedy to reaktywowany po kasacji zakonu powrócił do Galicji.

Może tylko jedna kwestia w poprzedzającym antologię wstępie nie jest w moim odczuciu dostatecznie dobrze objaśniona. Myślę o relacji między tragedią a komedią. Zwykle bowiem pamięta się, iż jedną z głównych różnic pomiędzy teatrem pijarów i jezuitów były obrane przez nich podstawowe gatunki dramatyczne (pijarzy preferowali tragedię, jezuici zaś komedię – taki sąd

ugruntował podręcznik Mieczysława Klimowicza). Jak więc przedstawia się geneza wprowadzenia tragedii na scenę jezuicką i czy rzeczywiście należy akcentować zadania wychowawcze tragedii (s. 27)? Jako gatunek wysoki nie spełniała ona wszakże funkcji docere.

Wreszcie kilka słów o samej antologii, uzupełnionej rzetelnymi notami edytorskimi. Składa się ona z 16 ułożonych chronologicznie tekstów powstałych w ciągu ponad stulecia (1702–1818). Znaczna większość to sztuki polskojęzyczne; tylko tytułem przykładu zamieszczono jeden tekst łaciński oraz francuski (z dobrym przekładem), a także trójjęzyczny łacińsko-francusko-polski. Pożytek z lektury jest wieloraki. Możemy bowiem zapoznać się z tekstami i wybitnymi, i przeciętnymi, zarówno autorów powszechnie znanych, jak i zupełnie zapomnianych. Oto komedii Bohomolca „Chępliwi” towarzyszy świetna adaptacja Voltaire’owskiej tragedii „Śmierć Cezara” dokonana przez Wojciecha Mokronowskiego, im zaś fragmenty późnego przekładu Eurypidesowego „Orestesa” Jana Mihałowicza. To chyba trzy teksty, które dają największą satysfakcję lekturą. Inne cenne są przede wszystkim poznawczo, jako realizacja popularnych w całej Europie gatunków, konwencji i tematów (np. sztuki hagiograficzne o drodze powołania św. Ałojzego Gonzagi, temat czterech pór życia ludzkiego itd.), a także przykłady zjawisk znanych wyłącznie z opisów badaczy (programy i argumenty widowisk o różnym charakterze, także baletowym).

Ciekawym dopełnieniem antologii jest fototypiczny przedruk panegirycznej deklamacji okazjonalnej pt. „Prognostyk publicznej fortuny”, dającej wyobrażenie o kształcie edytorskim tekstu, który miał oddziaływać również przez dodane do niego elementy wizualne.

W sumie otrzymaliśmy pracę, która może zadowolić i specjalistów w zakresie literatury dawnej, i czytelników zainteresowanych różnymi formami kulturowej obecności Societatis Iesu w Polsce.

Piotr Urbański

Z życia Kościoła

Przekroczyłem tutaj próg nadziei

Tymi słowami Jan Paweł II podsumował swoje spotkanie z członkami Świętego Synodu Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego, które odbyło się 8 maja. W przededniu tego wydarzenia Ojciec Święty wylądował na lotnisku Banesa w Bukareszcie, rozpoczynając 86. podróż apostolską, a jednocześnie pierwszą do Rumunii. Prezydent Emil Constantinescu powitał go m.in. tymi słowami: *Wasza Świątobliwość jest pierwszym następcą św. Piotra, który przybywa do kraju w większości prawosławnego. Jest to wydarzenie historyczne, które zapowiada trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa jako erę zgody, braterstwa i pokoju duszy*. Podkreślił również, że pojednanie między prawosławnymi i katolikami w Rumunii jest możliwe i konieczne. Na pojednaniu bowiem winien się oprzeć pokój społeczny, życzliwość społeczna i duch poświęcenia.

Papież wśród chrześcijan prawosławnych

Podczas powitania patriarcha Rumunii Teoktyst powiedział: *Przyjmujemy Waszą Świątobliwość z dobrą myślą i otwartym sercem*. Wyraził nadzieję, że koniec drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa przyspieszy zjednoczenie Kościołów. Przypomniał również o głębokiej tradycji duchowej ziemi rumuńskiej łączącej tradycję Wschodu i Zachodu. Patriarcha podkreślił, że *ziemie rumuńskie przyjęły chrześcijaństwo od św. Andrzeja Apostoła, a teraz ten kraj ma większość prawosławną*. (...) Synowie tej ziemi, jak np. Jan Kasjan i św. Dionizy Mały, przez wieki służyli Kościołowi rzymskiemu. Papież natomiast zwrócił się do Rumunów tymi słowami: *Przybywam jako pielgrzym wiary i nadziei*. (...) *Moją wizytą pragnę potwierdzić więzi między Rumunią a Stolicą Apostolską, które takie znaczenie miały dla dziejów chrześcijaństwa w tym regionie*.

Po przywitaniu na lotnisku papież i patriarcha udali się do XVII-wiecznej katedry patriarchalnej, na miejsce pierwszej modlitwy ekumenicznej, której towarzyszył wspańiały śpiew chóru mnichów i księży prawosławnych. Podczas tego nabożeństwa był obecny również prezydent Constantinescu. Papież wyraził nadzieję, że coraz większe porozumienie między wszystkimi, którzy noszą zaszczytne miano chrześcijan: prawosławnych, katolików różnych obrządków

i protestantów różnych denominacji, będzie zaczynem jedności i zgody w waszej ojczyźnie i na całym kontynencie europejskim. Przypomniał również, że Rumunia jest pomostem między światem kultury łacińskiej a prawosławiem, jak również między cywilizacją helleńską a narodami sławańskimi. Patriarcha Teoktyst wezwał z kolei do wspólnego dialogu na rzecz pokoju w Jugosławii: Mamy nadzieję, że obecność (...) orędownika dialogu między Kościołami, pielgrzyma w służbie Świętej Ewangelii i promotora pojednania między narodami, będzie dobrą okazją do wspólnego świadectwa na rzecz pokoju w Jugosławii, nakazując natychmiastowe zakończenie wojny. Ponadto patriarcha zwrócił się do papieża tymi słowami: W osobie Waszej Świętobliwości witamy i wyrażamy szacunek dla Kościoła Chrystusowego w Rzymie, zbudowanego na wierze apostołów i męczenników, świętych apostołów Piotra i Pawła, czcigodnego Kościoła apostołskiego, uczestniczącego w wielkich wydarzeniach oraz działającego na rzecz pojednania między Kościołami, nie podzielonymi w pierwszym tysiącleciu. 8 maja papież i patriarcha wezwali strony walczące w Jugosławii do przerywania działań wojennych: W imię Boga, Ojca wszystkich ludzi, prosimy usilnie strony zaangażowane w konflikt, by definitywnie złożyły broń i wzywamy gorąco strony do uczynienia proroczych gestów, aby nowy styl życia na Bałkanach odznaczający się szacunkiem dla wszystkich, braterstwem i życzliwym współistnieniem, stał się możliwy na tej umiłowanej ziemi.

Tego samego dnia papież spotkał się z członkami Świętego Synodu Prawosławnego, w skład którego wchodzi 35 biskupów. Mówił do nich: *Szukałem jedności ze wszystkich mych sił i będę kontynuować to aż do końca (...) Drodzy Bracia w biskupstwie, odtworzymy widzialną jedność Kościoła albo świat ten zostanie pozbawiony świadectwa (...) Czy zdołamy zachęcić dzisiejszych ludzi do wiary w Boga, jeśli będziemy kontynuować rozrywanie tuniki Kościoła? (...) Kto nam wybaczy ten brak świadectwa?* Patriarcha Teoktyst wskazał, że wizyta papieża jest pozytywnym bodźcem do kontynuowania dialogu między Kościołem prawosławnym i Kościołem greckokatolickim. Podkreślił również, że Kościół prawosławny *ponosi dzisiaj wielką odpowiedzialność za moralne i duchowe odrodzenie społeczeństwa rumuńskiego.*

9 maja papież wraz z rumuńskimi biskupami katolickimi uczestniczył w uroczystej Eucharystii sprawowanej przez patriarchę Teoktysta wraz z episkopatem prawosławnym. Na zakończenie liturgii patriarcha podkreślił, że jest to *moment święty, gdyż oto jesteśmy razem, odnajdujemy się przed obliczem Boga i przed ludźmi, przed historią i teraźniejszością, wobec sądu Bożego i ludzi.* Na pamiątkę wizyty podarował Ojcu Świętemu ikonę św. Andrzeja Apostoła oraz wykonany

w warsztatach patriarchatu rumuńskiego kielich, z nadzieją że kiedyś przystąpimy razem do Komunii. Tego samego dnia papież sprawował mszę św. w obecności patriarchy Teoktysta, którego zaprosił do Rzymu.

Papież wśród grekokatolików

Już w przemówieniu wygłoszonym na rozpoczęcie pielgrzymki Ojciec Święty przypomniał, że *reżim komunistyczny zdelegalizował zjednoczony z Rzymem Kościół bizantyjsko-rumuński oraz prześladował biskupów i kapłanów, zakonników, zakonnice i świeckich, z których wielu krwią przyplaciło wierność Chrystusowi. (...) Niektórzy przeżyli tortury i są jeszcze wśród nas.* W tym miejscu przypomniał kard. Alexandru Todea, który spędził 16 lat w więzieniu, a 27 na przymusowym zesłaniu. Ten 88-letni emerytowany metropolita Făgăraș i Alba Iulia jest obecnie sparaliżowany i porusza się na wózku inwalidzkim.

8 maja Jan Paweł II modlił się przy grobach biskupów grekokatolickich prześladowanych przez komunistów po zdelegalizowaniu ich Kościoła w 1948 r. Na dłuższą chwilę zatrzymał się przy grobie kard. Iuliu Hossu (1885–1970) mianowanego przez Pawła VI w 1965 r. kardynałem „in pectore”. Kapelusza kardynalskiego nigdy nie otrzymał, ponieważ przez długie lata przebywał w areszcie domowym. Kościół grekokatolicki w Rumunii został ponownie zalegalizowany w 1990 r. Obecnie rozpoczęto procesy beatyfikacyjne siedmiu biskupów grekokatolickich (w tym kard. Hossu) zamęczonych bądź prześladowanych przez reżim komunistyczny. Papież zaapelował do biskupów katolickich Rumunii, by stali się nosicielami komunii oraz troszczyli się o powołania kapłańskie i zakonne, a także o dobrą współpracę ze świeckimi. Ojciec Święty zauważył, że Konferencja Episkopatu Rumunii umożliwia braterskie spotkanie i wzajemną pomoc we wspólnym dziele ewangelizacji, ponieważ w jej skład wchodzi biskupi obrządku bizantyjskiego i łacińskiego, a przewodniczącym jest grekokatolicki metropolita Făgăraș i metropolita Alba Iulia Lucian Mureșan.

8 maja rano w katedrze łacińskiej św. Józefa w Bukareszcie Ojciec Święty sprawował Eucharystię w obrządku bizantyjsko-rumuńskim wraz z biskupami grekokatolickimi i łacińskimi. W liturgii uczestniczyli grekokatolicy przybyli z całej Rumunii. Obecny był również prezydent Constantinescu i kilkusobowa delegacja Kościoła prawosławnego. Eucharystii przewodniczył grekokatolicki metropolita Făgăraș i Lucian Mureșan, metropolita Alba Iulia, który przywitał papieża, przypominając, że wielu grekokatolików nie dożyło tej wiel-

kiej chwili ze względu na prześladowania. Metropolita podkreślił, że z trzystu lat historii Kościoła greckokatolickiego w Rumunii ostatnie 40-lecie było najtrudniejszym okresem okupionym największymi ofiarami. Jan Paweł II złożył hołd grekokatolikom: *Drodzy bracia, wasze kajdany, kajdany waszego narodu są chlubą i dumą Kościoła: prawda uczyniła was wolnymi! (...) Leczcie miłością rany przeszłości. Niech wspólne cierpienie nie powoduje podziałów, lecz sprawi cud pojednania.* Ojciec Święty zauważył ponadto, że obchody 300-lecia unii Kościoła greckokatolickiego w Rumunii z Kościołem rzymskim przypadną dokładnie w tym samym czasie co obchody Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. *Uważam to za rzecz opatrznościową i pełną znaczenia* – powiedział. Jan Paweł II wezwał również grekokatolików do wewnętrznej odnowy Kościoła oraz do zachowania bogactwa liturgii i tradycji bizantyjskiej, która stanowi wspólne dziedzictwo z Kościołem prawosławnym.

Spotkania z władzami państwowymi

Podczas powitania papieża prezydent Constantinescu podkreślił konieczność ponownego dotarcia do apostolskich korzeni chrześcijaństwa i źródeł jedności, aby ideał konstrukcji europejskiej mógł rzeczywiście odzyskać duszę. 7 maja w pałacu Cotroceni Ojciec Święty spotkał się m.in. z prezydentem Rumunii, byłym prezydentem Ionu Iliescu, premierem Radu Vasile oraz przewodniczącymi obu izb parlamentarnych. Papież podkreślił rolę narodu rumuńskiego w procesie integracji europejskiej. Zauważył jednak, że 40 lat reżimu komunistycznego pozostawiło liczne blizny i skazy na ciele tego narodu: *Wszystko to nie zniknie bez realnego wysiłku nawrócenia obywateli.* Jan Paweł II podkreślił, że Rumunia jest w okresie transformacji i dlatego wspólnota międzynarodowa winna zwiększyć pomoc dla tego kraju, aby mógł on zreorganizować życie gospodarcze i społeczne. W ten sposób Rumunia może stać się odpowiedzialnym partnerem w życiu międzynarodowym. Papież podziękował również najwyższym władzom Rumunii za przyjęcie polskiego rządu w 1939 r. i udzielenie pomocy polskiej emigracji. 9 maja Ojciec Święty spotkał się z premierem Rumunii Radu Vasile, jednym z „autorów” wizyty papieża w Rumunii. Premier podkreślił, że wizyta Jan Pawła II w Rumunii pomoże rozwiązać konflikt między Kościołem greckokatolickim i Kościołem prawosławnym oraz jest wielką szansą dla narodu rumuńskiego.

Marek Blaza SJ

„ŻYCIE DUCHOWE” (19) zawiera rozmowę z krakowskimi dominikanami pt. „Duszpasterstwo kontrastów”. Artykuły: Wojciecha Zmudzińskiego, „Modlę się do ubogiego Boga spotkanego na ulicy”; Wojciecha Bonowicza, „Bóg jest zawsze gotowy”; Alicji i Macieja Zychowiczów, „Wychowanie do życia w modlitwie”; Dariusza Kowalczyka SJ, „Czy Pan Bóg może być »w dech«?” Krzysztofa Mądela SJ, „Warhol: wciąż to samo. Czyścić”; Jacka Bolewskiego SJ, „Co kryją »wynałazki« samotności-miłości?”, oraz wypowiedzi Tadeusza Boruty, Michała Głowińskiego, Danuty Michałowskiej, Bohdana Pocięja, Marka Skwarnickiego i Jadwigi Żylińskiej, o życiu duchowym. Prenumerata roczna 28,00 zł, półroczna 14,00 zł. Cena zeszytu w sprzedaży 8,00 zł, w prenumeracie 7,00 zł.

HORYZONTY WIARY”. Letni numer w głównej mierze jest poświęcony wychowaniu chrześcijańskiemu. Znajdziemy w nim m.in. artykuł C.M. Martiniego, „Jezus jako wychowawca”; ks. Jana Kochela, „Szkola Słowa Bożego”; s. Małgorzata T. Dyrek przedstawia sylwetkę wychowawcy Edmunda Bojanowskiego; ks. Ireneusz Werbiński pisze o komplementarności powołań w Kościele; Andrzej F. Dziuba o udziale Kościoła w życiu politycznym. Prenumerata roczna 16,00 zł, półroczna 8,00 zł. Cena jednego zeszytu w sprzedaży 4,50 zł, w prenumeracie 4,00 zł.

„POŚLANIEC SERCA JEZUSOWEGO”. W lipcowym numerze Bożena Grzebień pisze o św. Jadwidze Królowej; Danuta Piekarz o objawieniu Maryi s. Katarzynie Laboure, które dało początek Stowarzyszeniu Dzieci Maryi i kultowi Cudownego Medalika. Ks. Andrzej Zwoliński przedstawia „Kościoł w Europie”; Stanisław Cieślak, „Nasz niebieski Ojciec”; ks. Stefan Rytko Służebnicę Bożą pielęgniarkę Hannę Chrzanowską (zm. 1973); Anna Śmiałowska-Planeta przybliży twórczość Jana Malika, Zygmunt Kwiatkowski SJ oprowadza czytelników po Fayum, karmelińskiej oazie ciszy i modlitwy; świadectwa wiary: Marta Kural, Przemysław Szewczyk, Anna Pieczugina z Moskwy. W stałych cyklach znajdziemy: ks. Tomasz Jelonek oprowadza czytelników po ormiańskiej katedrze w Jerozolimie; Zygryf Kot SJ „czyta” ikonę Przemienienia Pańskiego; Stanisław Groń SJ mówi „O ukrytym skarbie i o poszukiwaczu pereł”; Jerzy Sermak SJ w „Katechizmie Kościoła katolickiego o wierze” przybliży prawdę o wcieleniu Syna Bożego; ks. Luigi Oropallo rozważa litanijskie wezwanie „Serce Jezusa, w łonie Matki Dziewicy przez Ducha Świętego utworzone”, a Ojciec Jerzy proponuje kolejne „Zamyślenie”, tym razem nad ewangelicznym winnym krzewem. Cena jednego egz. w sprzedaży 3,50 zł. Przy prenumeracie zbiorowej (min. 3 egz.) 3,00 zł.

Prenumeraty można dokonać, wpłacając stosowną kwotę na konto i zaznaczając na odwrocie przekazu nazwę czasopisma i liczbę zamawianych egzemplarzy: Wydawnictwo WAM, prenumerata czasopism, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr rach. 10501445-1202272884.

„SZUM Z NIEBA” 3/99. O. Daniel Ange pisze o rozpoznawaniu charyzmatów i zasadach ich sprawowania; Józef Kozłowski SJ o „Fałszywych podszeptach i ich rozeznawaniu”; reportaże ze spotkania na Malcie przedstawicieli Komitetów Narodowych Odnowy Charyzmatycznej. O. David Pivonka T.O.P. z USA opowiada o roli charyzmatów w posłudze duszpasterskiej, a Paweł Bandurski TCh opisuje Seminarium Odnowy Życia w Duchu Świętym przeprowadzone w parafii polonijnej w Kalifornii. W artykule „Maryja z Nazaretu” autor przedstawia Maryję jako drogę do Ducha Świętego. Poza tym stałe cykle: „Sakrament pojednania”, „ABC Życia duchowego”, „Lider i wychowawca”. Prenumerata roczna 16,80 zł. Cena jednego egz. w prenumeracie 2,80 zł, w sprzedaży 3,00 zł. Zamówienia pod adresem: Wydawnictwo Ośrodek Odnowy w duchu Świętym, ul. Sienkiewicza 60, 90-058 Łódź, e-mail odnow@jezuici.pl.