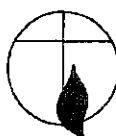


przegląd powszechny

12/964/2001

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 Bubel SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. naczelny)
Dariusz Kowalczyk SJ
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Hanna Stompor

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) 54-28-726, 54-28-728*
tel. administracji (022) 54-28-727
tel. fax (48) (022) 848-09-78
e-mail: przeglad.powszechny@jezuici.pl

Prenumerata:

*roczna 88,00 zł
za 1 półrocze 48,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
10,00 zł)*

Konto prenumeraty:

*BSK SA O/Kraków,
nr konta: 10501445-1202272884*

Konto redakcji:

*Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie
nr konta 34 10201068 123070142
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa*

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 XI 2001 r.

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

*A przyszedłszy, zwiastował pokój wam, którzyście daleko,
i pokój tym, którzy blisko.*

Ef 2,17

Pokoju, nadziei i radości, jakie przynosi Bóg-Człowiek,
życzy swym Autorom, Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP”

BOŻE NARODZENIE 2001

Spis treści

De circumcissione Domini

**Homilia Proklusa, abp. Konstantynopola, do słów: A gdy
nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać Dziecię,
nadano Mu imię Jezus (Łk 2,21)**

275

ks. Adam Przybecki

„Siedem słów” jako propozycja dla polskiego duszpasterstwa (I)

278

Propozycja ks. T. Węclawskiego rozmowy o miejscu, w którym znaleźliśmy się jako Kościół Boży w Polsce dzisiaj, opiera się na siedmiu podstawowych słowach. Mają być one odpowiedzią na pytanie, co mamy robić. Są to słowa: wierzyć, pamiętać, wybaczać, przyjmować, dziękować, dawać, iść. W ciekawy sposób korespondują one ze słowami zawartymi w „Novo millennio ineunte”, które Jan Paweł II uznał za duszpasterskie priorytety dla Kościoła powszechnego.

Ostatnie lato w Maisons-Laffitte (I)

Z Jerzym Giedroyciem rozmawia Hanna Maria Giza

289

Ostatnia rozmowa z Jerzym Giedroyciem, przeznaczona dla mediów, rejestrowana między 11 a 16 sierpnia 2000 r. na miesiąc przed śmiercią redaktora i twórcy „Kultury” (obszerne fragmenty).

Grzegorz Graff

Czy istnieje cnota zaufania?

309

Czy zaufanie nie mogłoby dla chrześcijanina przybrać kształtu cnoty, stając się wyrazem tego, co oznacza słowo „virtus”, czyli siły i mocy w twórczym przekształcaniu rzeczywistości w imię dobra? Czy nie powinno ono w swym najwyższym wymiarze duchowym stanowić działania wytrwałego i stanowczego, wznoszącego się ponad emocje i czysto materialne kalkulacje?

Jerzy Gaul

Przewycięzanie przeszłości. Dylematy lat 1918–1919 (dokończenie)

317

Łatwo popaść w przesadę i idealizować przeszłość. W Polsce Odrodzonej też nie wszystko przebiegało bez zarzutu i początkowa euforia minęła bardzo

szybko. Można dostrzec liczne podobieństwa między pierwszymi latami Polski Odrodzonej i początkami III Rzeczypospolitej. Nadmierne oczekiwania załamały się szybko, wkrótce pojawiły się uczucia zawodu, niezadowolenia, frustracji. Nie zabrakło też specyficznie polskiej cechy, jaką jest niszczenie autorytetów.

Fabian Błasziewicz SJ

Wiersze

327

Dorota Klimanowska CSSF

**Poezja o doświadczeniu transcendencji –
Bóg Jerzego Lieberta**

330

Gdzie zaczyna się dojrzała twórczość Jerzego Lieberta? Poprzedzona bolesną wewnętrzną szarpaniną, bardzo świadoma decyzja poety o powrocie do wspólnoty wierzących, środowisko Lasek i stała formacja w tzw. Kółku ks. W. Kornilowicza – wszystko to nadało twórczości Lieberta specyficznie własny kształt. Jego poezja odświeża elementarny wymiar ludzkiej egzystencji: nasze istnienie jest przestrzenią spotkania z Boskim „Ty”.

Tomasz Grygiel

**Zatrzymywanie czasu przez sztukę
Hommage à Artur Schopenhauer**

346

W dzisiejszym zdehumanizowanym w niemalym stopniu świecie, trapionym wieloma zagrożeniami życia i kultury, w tym nadmierną faworyzacją czasu, tak jaskrawą w błyskawicznym progresie cywilizacji technicznej, jawi się pytanie o antidotum na ów stan, czynnik wyrwyjający z niszczącego czasowego natłoku. Czy może być nim sztuka?

Danièle Hervieu-Léger

**Od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”
Katolicyzm wobec wyzwań religijności „pielgrzyma” –
elementy refleksji socjologicznej**

356

Współczesna socjologia religii przywiązuje wielką wagę do badania owej niezwykle żywotnej i ekspansywnej religijności „pielgrzymiej”. Nie wypełniłaby jednak swojego zadania, gdyby nie zajęła się również implikacjami tego zjawiska dla instytucji powołanych do zwyczajowego przekazu tradycji religijnych.

Norbert Frejek SJ

Areszt deportacyjny w Niemczech na przykładzie landu Berlin

Refleksja nad jednym ze sposobów regulowania migracji 365

Problem migracji i uchodźców istniał w Europie Zachodniej na długo przed upadkiem Muru Berlińskiego, ale rozpad tak dużego i terytorialnie wpływowego systemu, jakim był komunizm, spowodował na Starym Kontynencie, jako efekt uboczny, wzrost liczby uchodźców i migrantów. Odżyły stare konflikty etniczne, wojny lokalne, zaostrzył się problem ubóstwa, wystąpiło na szeroką skalę bezrobocie, wzrosła przestępczość.

Sesje-Sympozja

Red.: Rachunek sumienia „z papieża” 374

(„Jan Paweł II – pontyfikat przełomów”, sesja z okazji pierwszego Dnia Papieskiego w Polsce, Warszawa, 13 października 2001 r.)

Sztuka

Katarzyna Czarnecka: Wizja i rzeczywistość 377

(„Wokół »Quo vadis«”, Muzeum Narodowe w Warszawie, 12 IX – 28 X 2001 r.)

Teatr

Joanna Godlewska: Recycling po japońsku 381

(Zespół RINKO GUN z Tokio /gościnnie w warszawskim Teatrze na Woli/, „Opowieść nocna: oddech z worka na śmieci” Yoji Sakate, reżyseria – Yoji Sakate)

Film

Jan Pniewski: Bajka-nie-bajka 382

(„Sztuczna inteligencja”, reżyseria – Steven Spielberg)

Książki

Adriana Szymańska: Tischnerland 385

(Wojciech Bonowicz, „Tischner”)

Mieczysław Orski: Swojska archaiczność 389

(Jadwiga Żylińska, „Miasteczko rodzinne”)

Piotr Samerek: Z Lublina do Gniezna 391

(Abp Bolesław Pylak, „Stefan Wyszyński. Biskup Lubelski 1946–1949”)

Bartosz Kaliski: Życie na pograniczu 394

(Michał Jagiełło, „Partnerstwo dla przyszłości. Szkice o polityce wschodniej i mniejszościach narodowych”)

Z życia Kościoła: Wiosna Kościoła w Kazachstanie (Mariusz Sęciński SJ) 397

Sommaire

De circumcissione Domini

L'homélie de Proclus, archevêque de Constantinople, jusqu'aux paroles „Le huitième jour, auquel l'Enfant devait être circoncis, étant arrivé, on lui donna le nom de Jésus” (Lc, 2,21)

275

abbé Adam Przybecki

„Sept mots” en tant que proposition pour la pastorale en Pologne (I)

278

La proposition de l'abbé T. Węclawski d'un débat sur le point où nous en sommes en tant qu'Eglise de Dieu en Pologne à l'heure qu'il est, se fonde sur sept verbes clefs. Ils doivent répondre à la question des avoir ce qu'il y a lieu de faire. Ces verbes sont les suivants: croire, se souvenir, pardonner, accepter, remercier, donner, aller. D'une manière intéressante, ils correspondent aux paroles de „Novo millennio ineunte” que Jean Paul II a reconnues prioritaires en pastorale dans l'Eglise universelle.

Le dernier été à Maisons-Laffite (I)

Un entretien avec Jerzy Giedroyc recueilli par Hanna Maria Giza 289

Le dernier entretien médiatique avec Jerzy Giedroyc, enregistré entre le 11 et le 16 août 2000, un mois avant la mort du fondateur et directeur du mensuel „Kultura” (larges extraits).

Grzegorz Graff

Y a-t-il une vertu de la confiance?

309

La confiance ne pourrait-elle pas prendre pour le chrétien la forme d'une vertu, en se faisant l'expression du mot latin „virtus”, soit de la faculté de transformation créative de la réalité au nom du bien? Ne devrait-elle pas, dans sa dimension suprême, constituer le facteur d'une action persévérante et ferme au-dessus des émotions et des calculs purement terre à terre?

Jerzy Gaul

Surmonter le passé

Dilemmes des années 1918-1919 (fin)

317

Il est facile de donner dans l'exagération en idéalisant le passé. Dans la Pologne ressuscitée en 1918, tout n'allait pas pour le mieux, et l'euphorie initiale est bien vite passée. L'on perçoit des analogies frappantes entre les premières années de l'indépendance recouvrée en 1918 et en 1989. Des attentes excessives

ont été vite frustrées, cédant la place à la déception et au mécontentement. Il s'y est ajouté un trait spécifiquement polonais: le refus des valeurs qui faisaient autorité.

Fabian Błaszkiwicz SJ

Poésies

327

Dorota Klimanowska CSSF

Une poésie de l'expérience de la transcendance – le Dieu de Jerzy Liebert

330

Où commence la maturité de l'oeuvre de Jerzy Liebert? Précédée d'un tenaillement interne douloureux, la décision consciente du poète d'un retour à la communauté des fidèles, la formation dans le cercle de l'abbé Kornilowicz à Łaski, tout cela a conféré à la poésie de Liebert une contenance propre. Sa poésie dévoile la dimension élémentaire de l'existence humaine – la nôtre, soit l'espace de rencontre avec le „Toi” divin.

Tomasz Grygiel

L'art arrête la marche du temps Hommage à Artur Schopenhauer

346

Dans le monde largement déshumanisé d'aujourd'hui, harcelé par de nombreuses menaces pour la vie et la culture, dont une faveur excessive accordée au temps, si flagrante dans la progression éclair de la civilisation technique, s'impose l'interrogation sur un remède à cet état de fait, facteur qui délivre de cet empêchement temporel. Ce remède, est-il à rechercher du côté de l'art?

Danièle Hervieu-Léger

Du „paroissien pratiquant” au „pèlerin” Le catholicisme face aux défis de la religiosité du pèlerin – éléments d'une réflexion sociologique

356

La sociologie contemporaine des religions attache du poids à l'étude de cette religiosité expansive qu'est celle des pèlerins. Elle ne s'acquitterait pourtant nullement de sa tâche si elle ne s'était occupée des implications de ce phénomène pour les institutions appelées à porter traditionnellement le message de la foi.

Norbert Frejek SJ

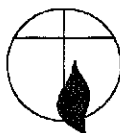
**L'arrestation en vue d'une déportation en Allemagne
sur l'exemple du land Berlin**

Réflexion sur un des moyens de régler l'immigration 365

Le problème de l'immigration des réfugiés existait en Europe longtemps avant la chute du Mur de Berlin, mais la désagrégation d'un système territorialement aussi influent et important qu'était le communisme, a entraîné sur le Vieux Continent, comme effet accessoire, un accroissement du nombre de réfugiés et d'immigrants. Il y a eu reprise de vieux conflits ethniques générateurs de conflits locaux, on a vu s'aggraver la pauvreté, le chômage et s'accroître la délinquance.

Comptes rendus

374



De circumcissione Domini

**Homilia Proklusa, abp. Konstantynopola, do słów:
*A gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać Dziecię,
nadano Mu imię Jezus (Łk 2,21)***

Proste wprawdzie jest słowo Pisma natchnionego przez Boga, jednak uczy wielkiej i głębokiej tajemnicy, w którą – jak jest napisane – *wejrzeć pragną aniołowie* (1 P 1,12). Albowiem poganie, którzy uważają się za mądrych, nie mówią rzeczy pożytecznych ani potrzebnych, lecz nadużywając pięknego stylu, wprowadzają w błąd swoich słuchaczy. My zaś przeciwnie: *niebiański ten skarb przechowujemy w naczyniach glinianych* (2 Kor 4,7), tzn. w prostej i zwyczajnej mowie. Jednak wierzymy, że osiągamy szczęście, gdyż *poznajemy to, co się Panu podoba* (Ba 4,4). Rozważ zatem zakrytą ekonomię misterium Chrystusa, której nie rozwikłał nawet sam błogosławiony prorok Izajasz mówiąc: *Panie mój Boże, chwalić Cię będę i wystawiać Twoje imię, że dokonałeś nadzwyczajnych cudów, zamierzeń odwiecznych i prawdziwych* (Iz 25,1). Chrystus bowiem był przeznaczony i przepowiedziany przed stworzeniem świata, został jednak objawiony w czasach ostatecznych (por. 1 P 1,20). Narodził się z niewiasty i był z łona matki jako dziecko nowo narodzone, Słowo przedwieczne, które zaistniało w ciele.

O wielka i cudowna rzeczywistości! Dziecięciem był na ziemi według ciała i znów wypełnił niebiosy. Przyjął obrzezanie i podlega Prawu Ten, który wraz z Ojcem zasiada na tronie. Przestrzega nakazów Mojżesza Ten, który był Panem Mojżesza. To właśnie wyrażają słowa błogosławionego Pawła: *Gdy jednak nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg swego Syna zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem* (Ga 4,4). Nie podlegał bowiem Prawu przed Wcieleniem, lecz gdy narodził się z Niewiasty, wtedy podporządkował się Prawu. Charakter ekonomii według ciała z konieczności wymaga, aby podlegał Prawu Ten, który jako Bóg stoi ponad Prawem. Trzeba zatem było, aby

stawszy się człowiekiem, nie wzgardził ograniczeniem człowieczeństwa. A ja powiem ci, że uległość wobec Prawa była dla Jego majestatu całkowicie niegodnym uniżeniem. Czyż bowiem nie jest uniżeniem również *udział w ciele i krwi* (por. Hbr 2,14)? Oczywiście uniżenie! Lecz było konieczne, a raczej bardziej właściwe dla Niego, ocalić to, co jest pod niebem, odebrać władzę śmierci, grzech zgładzić, odzyskać dla rodzaju ludzkiego jego pierwotne miejsce, zaś dla Boga i Ojca zdobyć to, co jest pod niebem.

Z tej to przyczyny *przygarnął potomstwo Abrahama* (por. Hbr 2,16; Iz 41,8-9) i *bez żadnej różnicy, stał się uczestnikiem naszej krwi i ciała* (Hbr 2,14). Czy *przyjąłby postać sługi* (por. Flp 2,7), gdyby też nie podporządkował się Prawu? Być niewolnikiem oznacza bowiem pozostawać pod Prawem. Przyjął zatem postać sługi Ten, który ze swej natury jest wolny. Został tedy obrzezany zgodnie z Prawem. Przyniósł jednak ze sobą jako dar – jak mówi Pismo – *parę synogarlic i dwa młode gołębie* (Łk 2,24). Podziwiał także te znaki: bowiem cieniem i figurą było to, co dokonało się przez Mojżesza, prawdą zaś jest Chrystus. Lecz oto ofiara złożona, figury wypełnione. Prawdą był sam Chrystus, Ten, który dany został przodkom pod postacią drobnych znaków synogarlicy i gołębic. Gołębicą jest bowiem łagodna, synogarlica zaś szczebiotliwa i dźwięczna. Wszak taki jest Chrystus: oto łagodny jest jak gołębicą, w najwyższym zaś stopniu obdarzony dźwięcznym głosem jak synogarlica, rozwesela bowiem to, co jest pod niebem, przez swoje ewangeliczne pouczenia. A zatem zgodnie z figurami Prawa, jak szczebiotliwa synogarlica i jak łagodna gołębicą, Zbawiciel nasz *został zabity* (por. Ap 5,9; Hbr 13,12), aby nas odkupić własną krwią i uświęcić nas w Duchu Świętym teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen.

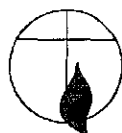
thum. Rafał Zarzeczny SJ

* * *

Tłumaczenia tekstu z jęz. greckiego dokonano na podstawie: M. Aubineau, *Proclus de Constantinople, In illud: „Et postquam*

consummati sunt dies octo" (Lc 2,21), w: *Mémorial André-Jean Festugière*, „Cahiers D'Orientalisme" 10, Genève 1984, s. 199-207. Proklus był biskupem Konstantynopola w latach 434-446. Bronił Bożego macierzyństwa Maryi przeciwko Nestoriuszowi (428); sprowadził do stolicy relikwie św. Jana Chryzostoma (437); w liście do biskupów Armenii (435) podkreślał jedność Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Był świetnym mówcą, o czym świadczą liczne homilie, choć autorstwo niektórych budzi wątpliwości. Podejmował w nich głównie zagadnienia chrystologiczne.

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktorzuje się z patrologii na UKSW w Warszawie. Mieszka w Toruniu.



ks. Adam Przybecki

„Siedem słów” jako propozycja dla polskiego duszpasterstwa (I)

Zapoczątkowana przez ks. Tomasza Węclawskiego w grudniu 1999 r. na łamach „Tygodnika Powszechnego” rozmowa o miejscu, w którym znaleźliśmy się dzisiaj jako Kościół Boży w Polsce, nie wzbudziła zbyt wielkiego zainteresowania¹. Miała co prawda miejsce redakcyjna debata², ale rozmówcy starali się unikać zbyt drażliwych pytań. Być może wiązało się to z reakcją publicystów innych gazet, którzy zupełnie opacznie odczytywali artykuł jako atak na osobę Ojca Świętego³. Również kilka wypowiedzi ogłoszonych w następnych numerach „Tygodnika Powszechnego” nie podejmowało istotnych wątków rozmowy⁴. Jedyną obszerniejszą wypowiedzią na ten temat był artykuł, który ukazał się w wydawanym w Moguncji kwartalniku „Ost-West. Europäische Perspektiven”⁵. Warto zatem z perspektywy czasu powrócić do tekstu ks. Węclawskiego i podjąć próbę odczytania go w kontekście pastoralnych wyzwań, przed którymi stoi polskie duszpasterstwo, a także sugestii zawartych w liście apostoelskim „Novo millennio ineunte”.

¹T. Węclawski, *Siedem słów*, „Tygodnik Powszechny”, nr 50/1999, s. 1, 10.

²Trzeba iść. Debata „Tygodnika”. O teście ks. Tomasza Węclawskiego „Siedem słów” rozmawiają ks. Adam Boniecki, Jarosław Gowin, bp Kazimierz Nycz, ks. Artur Stopka i ks. Tomasz Węclawski. Dyskusję prowadzi Michał Okoński, „Tygodnik Powszechny”, nr 51-52/1999, s. 12-13.

³Por. W. Moszkowski, *Nie ten kontekst i nie ta pułapka. Komu przeszkadza Ojciec Święty?*, „Nasz Dziennik”, 31 XII 1999 – 2 I 2000, s. 19.

⁴Por. A. Szostek, *Popielgrzymkowy katechizm. Wokół „Siedmiu słów”*, „Tygodnik Powszechny”, nr 1/2000, s. 13; T. Stomiński, *Trzeba się na-wrócić*, tamże; W. Hryniewicz, *Nie jesteśmy sami. Wokół „Siedmiu słów”*, „Tygodnik Powszechny”, nr 3/2000, s. 11; M. Bednarska, *Siedem słów. Listy do redakcji*, tamże.

⁵Por. W. Grycz, *Polens Katholiken, ihre Kirche und „ihr” Papst*, „Ost-West. Europäische Perspektiven”, nr 1/2000, z. 3, s. 220-229.

Jaką drogą powinien podążać Kościół Boży w Polsce?

Propozycja rozmowy o miejscu, w którym znaleźliśmy się jako Kościół Boży w Polsce dzisiaj, opiera się w zamyśle autora tekstu opublikowanego w „Tygodniku Powszechnym”, na siedmiu prostych i podstawowych słowach. Mają być one odpowiedzią na pytanie, co mamy robić – mianowicie: WIERZYĆ, PAMIĘTAĆ, WYBACZAĆ, PRZYJMOWAĆ, DZIĘKOWAĆ, DAWAĆ, IŚĆ.

Słowa te w niezmiernie ciekawy sposób korespondują z innymi siedmioma słowami, które znaleźć można w liście apostołskim „*Novo millennio ineunte*”, wydanym z okazji zakończenia Roku Jubileuszowego⁶. Ojciec Święty wzywa w nim, abyśmy po przeżyciu wielkich i podniosłych uroczystości *wyłynęli na głębie*. Owo znane z Ewangelii wezwanie: *Duc in altum* (Łk 5,4) Jan Paweł II czyni motywem przewodnim przesłania, jakie przekazuje Kościołowi początku nowego tysiąclecia.

Szczególnie ważna dla nas jest tutaj treść ostatniego rozdziału listu, w którym papież snuje rozważania dotyczące programu duszpasterskiego, koncentrując się na zagadnieniu budowania kościelnej komunii, przede wszystkim przez realizację miłości i miłosierdzia. Jan Paweł II zwraca uwagę, że tylko wtedy, gdy Kościół buduje *tę komunię miłości*, *objawia się jako „sakrament”*, czyli jako „*znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego*” (NMI 42). Mówi wprost o konieczności propagowania *duchowości komunii*, szeroko tłumacząc, na czym ta duchowość polega. Zaznacza, że *zanim przystąpimy do programowania konkretnych przedsięwzięć, należy krzewić duchowość komunii, podkreślając jej znaczenie jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin* (NMI 43). Wątek to niezmiernie ważny w Polsce, gdzie po 35 latach od zakończenia Vaticanum II eklezjologia komunii w praktyce duszpasterskiej jest ciągle tematem nieznanym większości prezbiterów i świeckich wiernych.

⁶ Jan Paweł II, list apostołski *Novo millennio ineunte*, Watykan 2001 (dalej: NMI i numer punktu).

Warto wspomnieć, że tak bardzo akcentowana przez Ojca Świętego eklezjologia komunii stara się ukazać cały Kościół w jego pełnym osobowym składzie jako podmiot i zarazem przedmiot zbawienia. Widzi go jako wspólnotę wspólnot, w której i dla której realizują się urzędy, powołania, charyzmaty i posługi, a nie jako przeciwstawienie duchowni-świeccy (sprawę tę Jan Paweł II proponował uczynić jednym z elementów rachunku sumienia przed Jubileuszem, stawiając pytanie: *Czy w Kościele powszechnym i w Kościołach partykularnych umacnia się eklezjologia komunii, sformułowana w Konstytucji „Lumen gentium”, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, ale nie ulegająca demokratyzmowi ani socjologizmowi, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła i autentycznego ducha „Vaticanum II”?*⁷⁾). Owa wspólnota powstaje nie jako wynik przyjętego z góry planu, ale jest owocem realizacji trzech podstawowych funkcji, tradycyjnie określanych w słowach: leiturgia, martyria i diakonia. Kiedy zatem tak rozumiany Kościół spełnia wszystkie trzy funkcje, wówczas odkrywamy ze zdumieniem, niejako przy okazji, że oto jesteśmy wspólnotą-komunią.

Jan Paweł II nie przedstawia konkretnego programu duszpasterskiego, tak jak to uczynił w liście apostołskim „*Tertio millennio adveniente*”. Winny to uczynić Kościoły lokalne, uzgadniając swoje zamierzenia z Kościołami sąsiednimi oraz z całym Kościołem powszechnym. On zaś, myśląc o programie pastoralnym na najbliższe lata, ogranicza się jedynie do zaakcentowania pewnych priorytetów. Te duszpasterskie priorytety dla Kościoła powszechnego wyraża w siedmiu słowach. Są to: ŚWIĘTOŚĆ, MODLITWA, NIEDZIELNA EUCHARYSTIA, SAKRAMENT POJEDNANIA, PIERWSZEŃSTWO ŁASKI, SŁUCHANIE SŁOWA BOŻEGO, GŁOSZENIE SŁOWA BOŻEGO.

Należy podkreślić, że papieskie siedem słów-priorytetów duszpasterstwa sformułowanych dla Kościoła powszechnego, potrzebuje kolejnych siedmiu słów-priorytetów odnoszących się

⁷⁾Tenże, list apostołski *Tertio millennio adveniente*, Watykan 1994, nr 36 (dalej: TMA i numer punktu).

do Kościoła lokalnego w Polsce. Propozycja, jaką przedstawił ks. Tomasz Węclawski, może być tutaj niezmiernie przydatna. W jego siedmiu słowach znaleźć można wyraźne rysy propozycji dla polskiego duszpasterstwa, któremu – jak nigdy dotąd – potrzeba perspektywy daleko idącego pogłębienia, właśnie owego *Duc in altum*, czyli odważnego wypłynięcia na głębie.

Punktem wyjścia papieskiej propozycji, skłaniającej Kościół lokalne do sformułowania programu duszpasterskiego na trzecie tysiąclecie, jest świadomość obecności wśród nas zmarłych-wstałego Pana. To właśnie w tym kontekście powinno pojawić się pytanie, postawione Piotrowi w dniu Pięćdziesiątnicy: *Cóż mamy czynić?* (Dz 2,37). Zadając je – jak przypomina Jan Paweł II – *nie ulegamy bynajmniej naiwnemu przekonaniu, że można znaleźć jakąś magiczną formułę, która pozwoli rozwiązać wielkie problemy naszej epoki. Nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas napędza: „Ja jestem z wami”!* (NMI 29). Tak więc w gruncie rzeczy nie chodzi o wyszukiwanie czegoś szczególnego, co gwarantowałoby osiągnięcie, jakże często dzisiaj poszukiwanego, sukcesu duszpasterskiego. Chodzi przede wszystkim o powrót z nowym zapałem i nową gorliwością do niezmiennego programu, który zawarty jest w Ewangelii i w żywej Tradycji, a więc do samego Jezusa. Ponieważ zmieniają się zewnętrzne warunki głoszenia Ewangelii, rozwija się kultura konkretnych społeczności, dlatego istnieje konieczność określenia na nowo celów i metod pracy, sposobów przygotowania i doskonalenia osób zaangażowanych w działalność duszpasterską, *dzięki którym orędzie Chrystusa może docierać do ludzi, kształtować wspólnoty, głęboko na nie oddziaływać poprzez świadectwo o wartościach ewangelicznych, składane także w życiu społecznym i kulturze* (NMI 29).

Wierzyć – perspektywa świętości

W poszukiwaniu drogi, jaką dzisiaj powinien podążać Kościół Boży w Polsce, kluczową rolę – jak podkreśla ks. Tomasz Węclawski – odgrywa słowo WIERZYĆ. Bez tego fundamentu wiary nie ma Kościoła, bowiem *Kościół Boży to ci, którzy wierzą w Jezusa ukrzyżowanego, który powstał z martwych,*

*Mesjasza, Syna Bożego, Zbawiciela, i wierzą w to, że są prowadzeni przez Jego Ducha*⁸. Tak pojmowana wiara jest punktem wyjścia i punktem odniesienia wszelkiej kościelnej aktywności. Tymczasem w Polsce – oprócz Ojca Świętego – o wierze mówi się od wielu lat przede wszystkim w kontekście zachowania tożsamości narodowej, pięknej i wzruszającej tradycji, dziedzictwa kulturowego, organizacyjnego czy instytucjonalnego. Wszystko to jest ważne i ma znaczenie na drodze ewangelizacji, ale nie stanowi istoty bycia Kościołem. Przyjęcie takich priorytetów nadawało niekiedy polskiemu duszpasterstwu dominujący charakter kombatancko-rocznicowy, sprowadzając np. liturgię do zastępczej akademii z okazji ważnych wydarzeń życia społeczno-polityczno-kulturalnego. W tym świetle zaskakujące są wyniki badań socjologicznych, prowadzonych nad religijnością Polaków, z których wynika, że dla sporej liczby osób deklaracja o wierze nie jest równoznaczna z przyjmowaniem życiowych konsekwencji z nią związanych. Wyraźnie daje o sobie znać brak utożsamienia się ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa jako początkiem chrześcijańskiego powołania. A przecież to właśnie w tym miejscu zaczyna się chrześcijaństwo, czego najwymowniejszy znak odnajdujemy w szczególnym doświadczeniu na drodze wiary, jakim jest chrzest święty. Jak przypomina św. Paweł: *Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca* (Rz 6,3-4). Ten motyw jest kluczem. Odtąd wszystko w życiu chrześcijanina dokonuje się przez umieranie i zmartwychwstawanie z Chrystusem, to jest właśnie jego pascha.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, nawiązując do sugestii Jana Pawła II, że *perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest perspektywa świętości* (NM1 30). Podporządkowanie programu duszpasterskiego priorytetowi

⁸T. Węclawski, dz. cyt., s. 1.

ŚWIĘTOŚCI, opiera się na przekonaniu, że skoro chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczepienie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym, to sprzeczna z tym byłaby postawa człowieka pogodzonego z własną małością, zadowolającego się minimalistyczną etyką i powierzchowną religijnością. Zadać katechumenowi pytanie: „Czy chcesz przyjąć chrzest?” znaczy zapytać go zarazem: „Czy chcesz być świętym?” (NMI 31).

Jeśli chcielibyśmy potraktować te propozycje jako impuls do sformułowania zrębów długofalowego programu duszpasterskiego dla Kościoła lokalnego w Polsce, to można by jako pierwszy etap zaproponować właśnie motyw chrztu w powiązaniu ze świętością – przyjąć chrzest, znaczy dążyć do świętości. Zakładałoby to cały zespół inicjatyw, w których chodziłoby o pogłębienie rozumienia i przeżywania wiary otrzymanej na chrzcie jako więzi z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, obecnym przez Jego Ducha, wiary zobowiązującej do ciągłego doskonalenia, a także o przybliżenie prawdy, że tak pojmowana wiara jest fundamentem Kościoła Bożego.

Wydaje się jednak, że niezmiernie ważne byłoby poprzedzenie realizacji całego programu okresem przygotowania, swoistą fazą wstępną, co dawałoby możliwość rozpoznania sytuacji w mniejszych zespołach i grupach duszpasterskich, jak również szerszego studium zagadnień związanych z wiarą. Poza tym inicjatywa ta budziłaby świadomość problemów i włączała w formułowanie konkretnych propozycji szerszą rzeszę członków kościelnej społeczności. Ma to wielkie znaczenie na etapie wprowadzania przyjętego programu.

Pamiętać – priorytet modlitwy

Dla Kościoła Bożego w Polsce równie ważne jest dzisiaj słowo PAMIĘTAĆ. Chodzi o pamięć pozwalającą sięgać do wspólnego doświadczenia wiary w ciągu całych dziejów, głęboko zanurzonych przecież w Dobrej Nowinie, której fundamentem jest Chrystus. Jednakże trzeba zachować daleko idącą uczciwość i nie sprowadzać tej pamięci jedynie do tego, co w chrześcijańskich dziejach Polski się udało. Mówić też trzeba

o tym, co się nam nie udało, czego z dziedzictwa Ewangelii nie potrafiliśmy konsekwentnie wprowadzić w życie. Z tak pojmowanej pamięci rodzi się poczucie odpowiedzialności i gotowość wzięcia na siebie ciężarów, będących często ciężarami innych. Jesteśmy bowiem Kościołem Bożym tym bardziej, im więcej w nas odwagi do pójścia taką właśnie drogą. Ową pamięć i odpowiedzialność uosabiają ludzie, którzy mimo świadomości tego, jak wiele nam się nie udało i jak wiele zostało bezpowrotnie zmarnowane – bardziej swoim życiem niż moralizowaniem aktualizują tu i teraz apostolskie napomnienie: *Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnicie prawo Chrystusowe* (Ga 6,2). Podkreślić trzeba właśnie ten szczególny język, za pomocą którego wspomniana pamięć i odpowiedzialność dochodzić będą do głosu w sposób dla wszystkich czytelny.

Nie sposób pamiętać i brać odpowiedzialność bez odniesienia do tego, co Jan Paweł II nazywa podłożem pedagogiki świętości. Chodzi o *chrześcijaństwo wyróżniające się przede wszystkim sztuką modlitwy* (NMI 32). Wyeksponowanie w duszpasterstwie priorytetu MODLITWY, która pozwala podtrzymywać tak istotny dla życia wiary dialog z Chrystusem, oznacza głównie odnawianie pamięci wielkich dzieł Bożych, jakie stały się udziałem każdego chrześcijanina. Powracanie do chwil wyznaczających etapy osobistego i wspólnotowego pielgrzymowania w wierze, jej dojrzewania pośród licznych przeszkód, ułatwi następnie obudzenie w sobie świadomości daru, a także zrozumienie konieczności systematycznego oczyszczania pamięci z naszych nieudanych prób realizowania, czy wręcz zdrady, Ewangelii. Bez tego procesu trudno realizować Chrystusowe wezwanie, stanowiące fundament tej szczególnej z Nim przyjaźni, która dojrzewa w modlitwie: *Wytrwajcie we Mnie, a Ja [będę trwał] w was* (J 15,4). Ta bowiem *wzajemność* – jak podkreśla Ojciec Święty – *jest samą istotą, jest duszą życia chrześcijańskiego i warunkiem wszelkiego autentycznego życia duszpasterskiego. Sprawia ją w nas Duch Święty, ona zaś otwiera nas – przez Chrystusa i w Chrystusie – na kontemplację oblicza Ojca. Uczyc się tej trynitarniej logiki chrześcijańskiej modlitwy, przeżywać ją w pełni przede wszystkim w liturgii, bo ona jest szczytem i źródłem życia Kościoła, ale także w doświadczeniu*

osobistym – oto jest sekret naprawdę żywego chrześcijaństwa, które nie musi się obawiać przyszłości, ponieważ nieustannie powraca do źródeł i z nich czerpie nowe siły (NMI 32).

Za drugi etap proponowanego programu duszpasterskiego można by przyjąć sugestię powiązania ze sobą tak rozumianej pamięci z obserwowaną dzisiaj w świecie powszechną potrzebą duchowości, która ujawnia się szczególnie jako nowy głód modlitwy – pamiętać i nie ustawać w modlitwie. Jest paradoksem, że postępujące od lat procesy laicyzacji, zamiast osłabiać tęsknotę za Bogiem, przyczyniają się – niekiedy przez doświadczenie zagubienia i zatrąty sensu – do obudzenia jeszcze większej tęsknoty za prawdziwym dialogiem miłości i pełnego zjednoczenia z Umiłowanym, w którym dojrzewa wrażliwość na działanie Ducha oraz dziecięca ufność powierzenia się sercu Ojca.

Sytuacja ta wymaga od wspólnot chrześcijańskich przede wszystkim odwagi ponownego postawienia modlitwy w centrum życia i działalności, tak iżby stawały się one prawdziwymi szkołami modlitwy, w której *spotkanie z Jezusem nie polega jedynie na błaganiu Go o pomoc, ale wyraża się też przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, słuchanie, żarliwość uczuć aż po prawdziwe „urzeczenie” serca* (NMI 33).

Zacząć trzeba od przywrócenia liturgii eucharystycznej – zwłaszcza niedzielnej, będącej dla większości polskich katolików podstawowym i jedynym doświadczeniem tego, że jesteśmy Kościołem – charakteru świętowania pamięci wielkich dzieł Bożych, których przeżywanie jest zarówno darem, jak i zobowiązaniem. Wymagałoby to wyraźnego ukazywania Eucharystii nie tylko jako drogi do ołtarza (tzw. chodzenie do kościoła), ale także jako drogi od ołtarza ku życiu (powrót ku codziennym obowiązkom ze świadomością zadań, jakie chrześcijanin ma do wypełnienia w świecie). Jest to niezmiernie ważne w Polsce, gdzie minione lata komunizmu przyczyniły się do bolesnego rozdźwięku w życiu chrześcijan. Jego owocem jest podział życia na dwie odrębne, nie mające ze sobą nic wspólnego, sfery: tę, która ogranicza się do obecności na niedzielnej mszy świętej (w Polsce przecież do kościoła się chodzi – niestety, tylko chodzi!) oraz tę, która realizuje się po wyjściu z koś-

ciota (bez jakiegokolwiek związku z tym, co dzieło się w świątyni i do czego ta obecność zobowiązuje).

Potrzeba też przywrócenia wymiaru kontemplatywnego liturgii eucharystycznej. Najczęściej bowiem jest ona wyłącznie miejscem akcji, żeby nie powiedzieć, zastępczej akademii „ku czci”. Brakuje przewidzianych przez „rubryki” chwil modlitewnego wyciszenia, koniecznej refleksji i skupienia. Wielokrotnie problemy sprawia sam celebrans, który, wewnątrznie rozbiegany, nie jest zdolny nadać liturgii właściwego jej charakteru.

Musi również znaleźć się miejsce na wielorakie inicjatywy, dzięki którym wychowanie do modlitwy wyrastającej ze stałe odnawianej pamięci ewangelijnych wezwań i zobowiązań, w pewien sposób, stanie się kluczowym elementem wszelkich szczegółowych programów duszpasterskich. Chodzi o różnorakie grupy modlitewne, wspólnoty formacji duchowej opartej na Dobrej Nowinie, dla których kontemplacja stanowi źródło i podstawę aktywności apostolskiej, a także wychowywanie i tworzenie stałej okazji do modlitwy adoracyjnej pośród dnia. Ten ostatni postulat domaga się przemyślenia wobec coraz powszechniejszego zamykania naszych świątyń. Czy rzeczywiście względy bezpieczeństwa uzasadniają taką praktykę? Podobnie rewizji należy poddać plan dnia chrześcijańskiej wspólnoty, aby pomagał łączyć codzienne zajęcia z udziałem w liturgii eucharystycznej czy nawet w jutrzni i nieszporach. Zbyt często bowiem ostatecznym jego kryterium jest wyłącznie punkt widzenia samego duszpasterza.

Wybaczać – sakrament pojednania

Kolejne słowo, będące miarą dojrzałej wiary i prawdziwego poczucia własnej godności, to WYBACZAĆ. Nabrało ono dzisiaj szczególnej wymowy w obliczu związanego z przygotowaniem do świętowania Roku Jubileuszowego procesu oczyszczania pamięci. Skalę wyzwania pokazują bardzo gorące dyskusje nad przedstawionym w liście apostolskim „Tertio millennio adveniente” wezwaniem Jana Pawła II do przeprowadzenia w Kościele rachunku sumienia, a także pełne emocji zmaganie się z wzięciem na siebie ciężaru grzechów przez Kościół lokalny

w Polsce. Spora ciągle rzesza polskich katolików – tak duchownych, jak i świeckich – mimo przejścia przez Drzwi Święte Jubileuszu Roku 2000, nie zgadza się z apelem Ojca Świętego, *aby Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechu swoich synów, pamiętając o wszystkich tych sytuacjach z przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i od Jego Ewangelii i zamiast dać świadectwo życia inspirowanego wartościami wiary, ukazali światu przykłady myślenia i działania, będące w istocie źródłem antyświadectwa i zgorznienia* (TMA 33).

Trudność wybaczenia i prośby o przebaczenie – jak zwraca na to uwagę ks. Tomasz Węclawski – jest tym silniejsza, im silniejsze w człowieku poczucie zagrożenia, braku należnego uznania, niedoceny i krzywdy, co niekiedy bywa kompensowane pogardą lub lekceważeniem innych ludzi. Zawilości naszej historii zmuszają do zauważenia tych wszystkich sytuacji, aby w całej prawdzie odczytać kategoryczność Chrystusowego napomnienia: *Jeśli nie wybaczyć ludziom, i Ojciec wasz nie wybaczy wam waszych przewinień* (Mt 6,15), ugruntowanego Pawłowym: *Jak Pan wybaczył wam, tak i wy* (Kol 3,13). Dlatego niezmiernie ważne jest wypracowanie w sobie tej prawdziwie ewangelicznej wolności, która pozwoli pokonać zarówno paraliżujący niepokój i skrępowanie, jak i złośliwą satysfakcję wtedy, kiedy mowa o dawnych i bliższych w czasie winach ludzi Kościoła. Po dwunastu latach od chwili historycznego przełomu widać wyraźnie, jak brak takiej wolności, pozwalającej Kościołowi w Polsce dokonać odważnego rozliczenia się z okresem PRL-u, odcisnął się piętnem na procesie wewnętrznego odrodzenia społeczeństwa polskiego. Do głosu zaczęły dochodzić wzajemne oskarżenia, licytowanie się wielkością zasług, pomówienia o zdradę solidarnościowych ideałów. W gorączce wzajemnych podejrzeń zapomnieliśmy, że gotowość do wybaczenia, które dla naszych winowajców ma być znakiem i wezwaniem do nawrócenia, jest w chrześcijańskiej perspektywie miarą dojrzałej wiary i prawdziwego poczucia własnej godności. Trzeba nieustannie przypominać sobie, że prośba o wybaczenie i przyjmowanie wybaczenia, to nie *sprawa odczuć i emocji, pobłażliwości czy wymagań, chęci albo niechęci*

ci. To jest sprawa porządku świata, do którego zostaliśmy wezwani w Jezusie Chrystusie – to znaczy sprawa Kościoła, bo Kościół jest tym właśnie porządkiem świata, do którego zostaliśmy w Nim wezwani⁹.

Na tej drodze szczególnego znaczenia nabiera wysilek odkrywania Chrystusa jako Tego, w którym Bóg ukazuje nam swoje miłosierne serce i w pełni jedna nas ze sobą. Trzeba – kontynuuje Jan Paweł II – *dodać starań, aby wierni odkrywali to oblicze Chrystusa także w Sakramencie Pokuty* (NMI 37). Dlatego pośród papieskich priorytetów apel, aby Kościół u początku trzeciego tysiąclecia nie bał się *podjęcia z nową odwagą duszpasterską codziennej pedagogii chrześcijańskiej wspólnoty, która potrafi przekonująco i skutecznie zachęcać do praktyki sakramentu pojednania* (NMI 37). Siła chrześcijańskiego pojednania płynie bowiem z daru, który staje się udziałem człowieka. To przecież Bóg pierwszy nam wybaczył, zanim jeszcze nasze winy zostały popełnione, co przypomina za każdym razem kapłan w sakramentalnej formule: *Bóg Ojciec miłosierdzia, który pojednał świat ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna i zesłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, niech ci udzieli przebaczenia i pokoju przez posługę Kościoła*. Nasza niezdolność do wybaczenia ma swoje źródło bardzo często w ucieczce przed darem przebaczenia, jaki otrzymujemy w sakramencie pojednania. Człowiek, który nie doświadcza we własnym życiu tego, czym jest miłosierdzie, przestaje rozumieć jego sens i potrzebę, także w relacjach z bliźnim – *ten komu mało się odpuszcza, mało miłuje* (Łk 7,47).

cdn.

KS. ADAM PRZYBECKI, ur. 1948; dr hab. teologii praktycznej, prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autor kilku książek oraz artykułów, głównie z zakresu teologii pastoralnej, publikowanych m.in. w „Przeglądzie Powszechnym”, „Poznańskich Studiach Teologicznych”, „W drodze” i „Chrześcijaństwo w Świecie”. W latach 1974–1992 był duszpasterzem akademickim w Poznaniu.

⁹Tamże, s. 10.

Ostatnie lato w Maisons-Laffitte (I)

Z Jerzym Giedroyciem rozmawia Hanna Maria Giza*

Maisons-Laffitte. Połowa sierpnia 2000 r. Upał. Witraż z Pogonią, herbem Litwy, w oknie gabinetu rzuca zielone smugi na biurko pełne kartek, notatników, tekturowych teczek z dokumentami i wycinkami z gazet. Wszystkie starannie opisane. Na półkach z książkami portret marsz. Piłsudskiego i Matka Boska Ostrobramska w ramach.

— *Kim się Pan naprawdę czuje?*

— Mam pewien sentyment do Litwy, prawda, ale ja się w ogóle czuję człowiekiem wschodnioeuropejskim. Gdyby ktoś mnie zapytał, co jest moją ojczyzną, tobym odpowiedział, że Wschodnia Europa. Czy to Warszawa, czy Mińsk, czy Wilno, czy Moskwa, to dla mnie właściwie zupełnie wszystko jedno. We wszystkich tych miastach czułbym się dobrze.

— *A co zapamiętał Pan z miast swojego dzieciństwa, swojej młodości?*

— To są tylko takie poszczególne obrazy – tam jednak chodziłem do szkoły. Ja byłem... jestem zawsze z datami bardzo niedobrze. Więc jak wybuchła rewolucja, to byłem wówczas w gimnazjum w Moskwie. Po wielu perypetiach udało mi się wrócić do Mińska, do rodziców. I tam przez rok chodziłem do polskiego gimnazjum prof. Massoniusa. Mińsk pamiętam bardzo dobrze. To jest miasto, które mnie się podobało do tego stopnia,

* Obszerne fragmenty ostatniej rozmowy z Jerzym Giedroyciem, przeznaczonej dla mediów. Rejestrowała ją między 11 a 16 sierpnia 2000 r. Hanna Maria Giza, dziennikarka Programu III Polskiego Radia.

że jak wróciłem do Polski, to po Mińsku Warszawa wydawała mi się bardzo prowincjonalna. No, bo w Polsce zastałem bardzo ciężką sytuację materialną. Ludzie chodzili w drewnianych chodakach. Mimo wszystko w Mińsku życie było na znacznie wyższym poziomie. Pamiętam takie zabawne rzeczy... Warszawa całkowicie mi nie zaimponowała po przyjeździe, kompletnie.

— *Gdzie Pan zamieszkał w Warszawie?*

— Najpierw to była ulica Marszałkowska, jak dzisiaj pamiętam, 81. Pierwsze mieszkanie, jak żeśmy przyjechali. Później – dopiero wtedy, kiedy mój ojciec został kierownikiem apteki przy szpitalu św. Łazarza na ulicy Książęcej, co było połączone i z mieszkaniem – przenieśliśmy się tam.

— *Na Książęcą.*

— Tak. Ten okres był dla mnie w ogóle bardzo ciekawy, dlatego, że to było gimnazjum Zamoyskiego, do którego chodziłem. Tak że Warszawa odegrała bardzo dużą rolę, jakkolwiek Warszawy – przyznam się – nigdy nie lubiłem. Właściwie lubiłem tylko Stare Miasto i tych parę punktów, gdzie pracowałem czy działałem, jak Sejm, jak kawiarnia Europejska, jak ministerstwo... Ale głównie Stare Miasto. Do tego stopnia, że jak po powstaniu warszawskim dowiedziałem się, że ten dom przy Brzozowej jest zniszczony – co okazało się tylko częściowo prawdą, bo był tylko ciężko uszkodzony – to miałem fizyczne poczucie, że coś tak pękło. Nigdy nie cierpiałem na nostalgię, a tu...

— *Ten dom przy Brzozowej, to było już Pana małżeńskie mieszkanie, prawda?*

— Tak, tak. Pierwsze moje mieszkanie samodzielne, że tak powiem, bo przedtem mieszkalem u rodziców, a tu nagle mogłem otrzymać, z dużym opóźnieniem... To nie było takie łatwe, bo nawet pracując w Ministerstwie Rolnictwa, czy przedtem jeszcze w Polskiej Agencji Telegraficznej, po prostu nie było mnie stać nawet na wynajęcie mieszkania. A że dostałem mieszkanie na Brzozowej, to tylko dzięki protekcji.

To taki duży dom, nie pamiętam numeru, od Starego Rynku schodziło się tak poniżej i potem poziomo, w kierunku Wisły. Poza tym, taki zupełnie normalny dom.

— *Był Pan szczęśliwy w tym domu?*

— Wie pani, to było moje pierwsze mieszkanie, moje papie-ry, biblioteka, no i to wszystko zginęło. Żałuję bardzo dlatego, że nigdy nie prowadziłem dziennika, ale miałem taki zwyczaj, że każdego dnia robiłem notatki: co się działo danego dnia. Tak że to był materiał, który – jak sobie wyobrażałem – może kiedyś się przydać. I to wszystko zostało spalone. A część rzeczy, które moi rodzice zdążyli jeszcze po moim wyjeździe schować na Kanonii, tam był taki... no, miejsce, gdzie można było zdeponować w piwnicach, więc tam część mojej biblioteki i tak dalej, zdeponowano, ale po ich śmierci nikt się tym nie zajął i to też przepadło.

[Rodziców Jerzego Giedroycia rozstrzelano w powstaniu warszawskim.]

— *Czy ktoś próbował odszukać, dowiedzieć się, co się z tym depozytem stało?*

— Tak, ale można powiedzieć, że nie przejawiali zbyt wielkiej aktywności. Mniejsza z tym, to są moi przyjaciele, którzy mieli własne kłopoty, ale dosyć to zbagatelizowali...

— *Skoro mówimy o warszawskich czasach – dzisiaj jest 15 sierpnia, rocznica bitwy warszawskiej – czyli ten dzień, w którym Jerzy Giedroyc, jako 13-letni chłopak, postanowił pójść na wojnę...*

— No, skończyło się mniej bohatersko, zresztą nie byłem jedyny. W moim gimnazjum większość chłopców, może ze starszych klas, poszła do wojska i na front. Mnie wzięto jako telefonistę do Dowództwa Okręgu Generalnego i w tym charakterze tam funkcjonowałem.

— *Dlaczego Pan to zrobił?*

— Bo ja wiem, po prostu uważałem to za swój obowiązek. Zresztą byłem wtedy w harcerstwie, prawda, i to wszystko wpłynęło na to.

— *Czy już wtedy Józef Piłsudski był takim wielkim autorytetem dla młodego chłopca?*

— Był wielkim. Ale dla mnie to był autorytet jeszcze z czasów mińskich, sprzed przyjazdu do Polski. Wtedy tam był bardzo duży kult Piłsudskiego wśród uchodźstwa polskiego w Rosji. Tak że to dla mnie była postać już zupełnie znana i bardzo wielki autorytet.

— *Za co przede wszystkim cenił Pan marszałka Piłsudskiego?*

— To trudno sprecyzować, ja go cenię za duży realizm. To jest człowiek, który z jednej strony wykorzystywał cały aparat romantyczny do bardzo konkretnej roboty i bardzo realistycznej. Po drugie, to jest człowiek, który brał na siebie odpowiedzialność, co jest bardzo rzadką cechą wśród Polaków. To był dla mnie mąż stanu. Ja byłem wtedy jeszcze bardzo młody, jeszcze w szkole. Pamiętam zabójstwo Narutowicza. Gimnazjum Zamoyckiego było takim bardzo endeckim, bardzo prawicowym gimnazjum. I ja się nie najlepiej czułem w tym towarzystwie. Pamiętam, były wielkie awantury, specjalnie po zabójstwie Narutowicza. Pamiętam to przemówienie Hallera – ohydne przemówienie – w Alejach Ujazdowskich. Ale jak był zamach maojowy, to ja jednak poszedłem do Belwederu.

— *Po co?*

— Uważałem, że trzeba bronić legalizmu. Ja tam byłem bardzo krótko, chyba jakieś 24 godziny. Jak się tam dostałem, to dali mi jakiś tam karabin i kazali stać od strony Łazienek – i zobaczyłem, jak to wszystko strasznie wygląda. Jak Grabski chodził do nas, łapał za rękę i tłumaczył: „Przecież my się nie utrzymamy!” Rozhisteryzowany zupełnie! W ogóle robiło to wrażenie jakieś takie bardzo niepoważne. To mnie wyleczyło, że tak powiem. Do tego stopnia, że ja jeszcze wówczas brałem

udział w życiu korporacyjnym i byłem nawet prezesem korporacji „Patria” – zresztą bardzo śmiesznie, bo korporacji też prawicowej, endeckiej. Po zamachu majowym ruch korporacyjny był bardzo związany z 36. pułkiem Legii Akademickiej. Zamach majowy wywołał straszny antagonizm między korporantami a tym pułkiem, dlatego że wielu korporantów zginęło na lotnisku – 7 czy 8 osób zabitych czy zamordowanych. Korporacje zawsze brały czynny udział w święcie pułkowym. No i w 1926 r. to nie wchodziło w rachubę. W 1927 r., kiedy byłem prezesem wszystkich korporacji warszawskich, postanowiłem te rzeczy uregulować. Udało mi się doprowadzić do tego, że korporacje zdecydowały, że jednak wezmą udział w święcie pułkowym. Udało mi się doprowadzić do jakiejś normalizacji, zneutralizowania stosunków.

— *Jak to jest, Panie Redaktorze – formację przeszedł Pan w środowiskach endeckich: szkoła endecka, korporacje prawicowe...*

— No, wie Pani, w ruchu korporacyjnym byli różni ludzie. Między innymi cały szereg – jak Jan Pożaryski – ludzi, którzy przyjechali z Petersburga. To byli Polacy z Rosji, z którymi byłem bardzo zaprzyjaźniony, którzy myśleli zupełnie innymi kategoriami niż polscy endecy.

Tak samo w szkole – w tym całym towarzystwie endeckim w klasie, no jednak było parę ludzi jak Staś Niemyski, później znany socjalista, czy coś takiego, z którym tak samo byłem zaprzyjaźniony, czy powiedzmy syn Boya-Żeleńskiego [Stanisław], jeden z moich wielkich przyjaciół z okresu szkolnego – stworzyłem sobie po prostu własne środowisko.

— *Czy któraś z tamtych przyjaźni przetrwała, czy była jakaś – jak się to mówi – dozogonna przyjaźń?*

— To trudno powiedzieć dozogonna – nie dozogonna, dlatego że miałem takie przyjaźnie jak np. Jan Pożaryski. Niestety, on zginął w czasie okupacji. Bardzo dużo mu zawdzięczam. On prowadził Wydział Zagraniczny Polskiego Związku Młodzieży Akademickiej i wciągnął mnie do roboty, która mnie wtedy

pasjonowała, dlatego że mogłem dotknąć tego ruchu międzynarodowego, studenckiego. I tam zetknąłem się również z organizacjami młodzieżowymi rosyjskimi, serbskimi itd.

— *W którymś z wywiadów powiedział Pan, że cała polityka polegała na tym, że paru smarkaczy siedziało w kawiarni, piło wódkę i podejmowało decyzje państwowe.*

— To już jest zupełnie inna historia. To są rzeczy, które odegrały dużą rolę w moim życiu. Mianowicie poznałem Stanisława Zaćwilichowskiego [oficer Drugiego Oddziału w Wilnie], który był jedną z najwybitniejszych chyba postaci w Polsce. Bardzo dużo mu zawdzięczam: z jednej strony pewien wzór działalności, z drugiej strony wiele kontaktów. To są takie dosyć zabawne historie, dlatego że ich było takich dwóch – był Nulek Karczewski, też peowiak, oficer Drugiego Oddziału, odkomenderowany do Ministerstwa Spraw Zagranicznych, z którym się tak samo zaprzyjaźniłem. I dzięki nim poznałem masę ludzi z tego świata. Ja pracowałem wtedy w Pacie, przy Radzie Ministrów i Zaćwilichowski mnie zrobił sekretarzem ministra rolnictwa, Janty-Polczyńskiego. To był ziemianin z Pomorza – bardzo ciekawy i przyzwyczajony człowiek – który nie miał zielonego pojęcia o Warszawie i o tym, jak wygląda warszawskie życie polityczne. I ja byłem takim jego mentorem, że tak powiem, to znaczy takim urzędnikiem politycznym, który z nim współpracował.

I wtedy Zaćwilichowski, który miał duży talent organizacyjny, stworzył taką organizację, co się najpierw nazywała Klub Złośliwych Szczeniaków. Polegało to właśnie na tym, że się siedziało w jakimś barze, piło wódkę i prowadziliśmy politykę. Ta polityka polegała po prostu na tym, że to byli głównie młodzi ludzie, sekretarze ministrów. Tak że można było w ten sposób manewrować, pewne rzeczy popierać, sugerować coś swoim ministrom czy przełożonym. To była bardzo pożyteczna robota. Potem to się przekształciło w organizację bardzo poważną – zresztą już po śmierci Zaćwilichowskiego – w Zakon Nieznanego Żołnierza. Tam należało już wielu ludzi z MSZ-u, z wojska, z samorządu. I tu już próbowaliśmy robić jakąś dużą politykę.

— *Nie wciągnęło to Pana? Nie chciał Pan zająć się polityką, objąć jakąś funkcję, która dawała władzę?*

— Nie, nie. Mnie polityka pasjonowała cały czas, ale ja jestem człowiekiem, który lubi chodzić własnymi drogami. To mi pozwoliło stworzyć takie pismo jak „Bunt Młodych” czy później „Polityka” – to były takie jakby początki „Kultury”. Tutaj miałem ambicje polityczne, ale myślałem o działalności samodzielnej. Dlatego 1939 r. był dla mnie prawdziwą katastrofą, ponieważ cały szereg rzeczy było obliczonych i już przygotowanych na 1940 r. Przede wszystkim przekształcenie mojego pisma w pismo codzienne. Myślałem, że rzucę pracę w ministerstwie i będę mógł się zająć tylko tym. To było zupełnie realne dzięki moim przyjaciółom, jak Roger Raczyński, który miał duże wpływy w środowisku poznańskim. Taki np. Związek Cukrowników – to była jedna z najbogatszych instytucji w Polsce, oni mieli własną drukarnię na ulicy Mazowieckiej i od nich uzyskałem roczny kredyt. Tak, że miałbym start bardzo ułatwiony, w sensie finansowym.

W Polsce, przy tamtym układzie, można było załatwić masę rzeczy. Dla mnie było ważne i ciekawe to, że wszędzie się miało jakichś przyjaciół, wszędzie miałem dojścia, prawda. I mogłem pewne rzeczy załatwiać i na pewne rzeczy wpływać.

— *No i te Pana związki w konsekwencji doprowadziły do tego, że w 1939 r. znalazł się Pan w Bukareszcie.*

— Do Bukaresztu wyjechałem razem z ministerstwem, razem ze swoim ministrem Antonim Romanem. To było normalne. Ambasadorem w Bukareszcie był Roger Raczyński, wielki mój przyjaciel jeszcze z dawnych czasów. Ja sobie wyobrażałem, że przez Rumunię tylko przejeżdżam, jadąc do wojska.

— *Myślał Pan o tym, czy to ma sens, że wyjeżdżacie z Polski, że opuszczacie kraj?*

— Muszę Pani powiedzieć, że co do przebiegu kampanii wrześniowej nie miałem żadnych złudzeń. Ale wtedy nie bardzo

się nad tym zastanawiałem. Wyjechałem, bo miało być tworzone wojsko – to były decyzje jeszcze Rydza-Śmigłego. Raczyński zatrzymał mnie w Bukareszcie dlatego, że tam była zwyczajna ambasada, zupełnie nieprzygotowana do tego wszystkiego. Zawalona nie tylko morzem uchodźców, ale także całą tą problematyką: „Co należy robić?” A właściwie należało wszystko na nowo reorganizować.

— *Czym zajmował się Pan w Bukareszcie?*

— No, najważniejsze w Bukareszcie to była kwestia uporządkowania – nie tylko kwestia zapewnienia ciągłości władzy, ale przede wszystkim nawiązania współpracy i roboty na kraj. Roger Raczyński zatrzymał mnie jako swego prywatnego sekretarza i zostałem tam, żeby prowadzić jakąś robotę na Polskę. I wtedy był ten dziki polski zwyczaj, wszyscy moi przyjaciele z „Buntu Młodych” – Adolf Bocheński, bracia Pruszyńscy itd., poszli do wojska. Dostawałem od nich takie dramatyczne listy, dlaczego ja nie przyjeżdżam, dlaczego ja też nie idę do wojska. Powiedziałem: „Przed wszystkim ja się nie potrzebuję z niczego usprawiedliwiać. Z drugiej strony – wojna potrwa dosyć długo – ja mam w tej chwili bardzo ciekawą i ważną robotę. Jak skończę tę robotę, to pójdę do wojska, tymczasem beze mnie doskonale się obejdziecie. Oficerów i tak jest za dużo”. Oni to uważali z mojej strony za jakieś takie wybiegi, a trzeba podchodzić do tych rzeczy realistycznie. I rzeczywiście, z chwilą kiedy musiałem opuścić Rumunię – ostatecznie zawsze mógłbym sobie znaleźć jakąś posadkę czy coś takiego – dla mnie było to zupełnie proste – pójście do wojska.

— *Ale dopiero wtedy, kiedy sam pan uznał, że to już jest ten czas.*

— Tak, tak, że już nie mam nic do roboty, prawda.

— *Kto kształtował Pana światopogląd, Pana postawę społeczną, Pana religijność? Kto miał wpływ na Pana formację?*

— To jest bardzo trudno powiedzieć. Ja właściwie – jak by tu Pani powiedzieć – ja w pewnym sensie przypominam pająka.

Mam tę swoją pajęczynę i z tych, których w nią łapię, to wypijam krew. To znaczy, ja po prostu tych ludzi wykorzystuję, uczę się, kształtuję. Wpływ na formowanie moich poglądów, ocen czy stosunku do różnych spraw jest rezultatem kontaktów z dziesiątkami ludzi. Powiedzmy, mój stosunek do religii – ja miałem różne okresy w swoim życiu. Miałem taki okres – można powiedzieć mistyczny, nie mistyczny – no, jedną nogą byłem w zakonie jezuitów. Do tej pory z sentymentem przypominam sobie to lokum na Świętojańskiej koło katedry. Tam jest takie małe lokum jezuitów i tam chodziłem, tam był taki czarujący i bardzo inteligentny przeor. On mi zresztą wytłumaczył, że to nie ma sensu...

— ...że się *Pan nie nadaje na jezuitę...*

— Nie, nawet nie to, on powiedział mi, że uważa, że ja się nie nadaję, ale wie Pani, to niczego nie dowodzi. Niech Pani weźmie ojca Bocheńskiego [Józefa], który jest jednak bardzo wybitnym dominikaninem, filozofem. Przecież on poszedł do zakonu z powodów czysto prywatnych, dlatego że jakaś narzeczona z nim zerwała. Był właściwie człowiekiem zupełnie niewierzącym. Dopiero w zakonie jego uformowano czy też on się uformował.

— Czyli – w przypadku ojca Bocheńskiego – *dokonała się jakaś transformacja religijna.*

— Tak.

— *Jeżeli to zbyt intymne pytanie, może Pan nie odpowiadać. Jeśli Pan zechce – będę wdzięczna... Czy czuje się Pan związany z religią, jaką religią... czy wierzy Pan w Boga?*

— W Boga wierzę. I muszę powiedzieć, że z religią jestem związany ze względu nawet na tradycje rodzinne. One są jednak też związane ze wschodem. Moi przodkowie składali się przede wszystkim z wojskowych i biskupów. A jeżeli Pani weźmie tę *Madonnę Giedroyciową* – no, to jest właściwie *Madonna wschodnia.*

— *Dlatego u Pana Matka Boska Ostrobramska na półce z książkami?*

— O, Matka Boska Ostrobramska – ma się rozumieć! Uważam, że istnieje tylko Matka Boska Ostrobramska. Broń Boże nie ta okropna Częstochowska...

— *Dlaczego „okropna”? Jest piękna.*

— Jest piękna, ale ja nie mam sentymentu. Do Matki Boskiej Ostrobramskiej mam sentyment! Ile razy – zresztą niezbyt często – byłem w Wilnie, to było rzeczywiście dla mnie, no, koniecznością, pójdzie do Ostrej Bramy.

— *Czy to znaczy, że Pan się czasami modli?*

— Rzadko. Ale modlę się.

— *Powiedział Pan, że wiele osób wpłynęło na formację, na ukształtowanie Pana. Nie wspomniał Pan o rodzicach.*

— Dla mnie przede wszystkim to była kwestia matki, do której byłem bardzo przywiązany. Chłodniejsze stosunki były z ojcem. Nie to, że złe – ale chłodniejsze. Dom, ma się rozumieć, na mnie też wpływał, ale jeżeli idzie o ludzi, którzy mnie rzeczywiście kształtowali, to się zaczęło chyba dopiero na uniwersytecie.

— *Czyli kto? Koledzy, wykładowcy?*

— Jedni i drudzy. Na uniwersytecie np., przy okropnych profesorach, bardzo duży wpływ wywarł na mnie Petrażycki [Leon – socjolog, filozof prawa]. Mimo że jego wykłady nie były obowiązkowe na wydziale prawnym, to ja bardzo je śledziłem. No, a poza tym te kontakty polityczne. Niewątpliwie człowiekiem, który w pewnej mierze był dla mnie wzorem, był Staszek Zaćwilichowski, którego bardzo ceniłem i bardzo dużo mu zawdzięczam, jeśli chodzi o styl pracy. I to jest człowiek, który mnie w to życie polityczne wprowadził.

— *A Pana przełożeni w ministerstwie?*

— Jeśli idzie o ministerstwo – może było paru ludzi, jak prof. Lipiński z Biura Koniunktur Gospodarczych – ale właści-

wie moja rola polegała na tym, żeby być szarą eminencją swoich ministrów. Tak że to raczej ja ich wprowadzałem w życie polityczne, niż oni mnie. To byli ludzie tacy jak Janta-Połczyński – ziemianin z Pomorza, który odgrywał dużą rolę w zaborze zachodnim. Bardzo ciekawy człowiek, bardzo przyzwoity, ale nie miał zielonego pojęcia o Warszawie. Ani jak wygląda życie polityczne warszawskie. Więc ja byłem takim trochę jego mentorem, że tak powiem, bo on w Warszawie był bardzo zagubiony. Dla niego ja byłem w pewnych sprawach autorytetem. On zresztą mówił, że ja wiem wszystko. Miałem z nim bardzo dobre stosunki. Zresztą, to był człowiek z charakterem. Jedyny człowiek, który na Radzie Ministrów potrafił się sprzeciwiać Piłsudskiemu. Były jakieś dyskusje na temat cła na zboże, czy coś takiego, no i wnioski Połczyńskiego zostały odrzucone. Połczyński trzasnął teczką o stół i powiedział: „To ja w takim razie wychodzę!” Skończyło się tak, że wygrał. Bardzo zabawne i takie typowe dla Piłsudskiego było to, że siedział okrakiem, pochylony, oparty na odwróconym krześle, miał głowę spuszczoną na ręce i tak patrzył jednym okiem na tego, z którym rozmawiał.

Piłsudski był niewątpliwie czarownikiem, o czym się sam kiedyś przekonałem. Jeszcze wtedy byłem przy Radzie Ministrów i kończył się okres dekretowania – wtedy była ta wojna z Sejmem – i okazało się, że są jeszcze dwa, trzy dekrety nie podpisane przez Piłsudskiego. A trzeba to było koniecznie zrobić przed sesją sejmową, która była następnego dnia. No więc Zaćwilichowski mówi: „Jedź z tym, żeby Wenda [Zygmunt – legionista, adiutant Piłsudskiego, szef sztabu OZN, poseł] dał Marszałkowi do podpisania”. Ja przyjeżdżam do Belwederu, a Wenda mówi: „To jest zupełnie wykluczone, bo Marszałek czaruje”.

Dzwonię do Zaćwilichowskiego – niesłychana awantura, jeszcze Bartel [Kazimierz – matematyk, profesor Politechniki Lwowskiej, premier 1929–1930] włącza się w ten telefon i naciskają na tego Wendę w sposób niesłychany i Wenda się zgadza. Idzie – to było na parterze – przeżegnał się i otworzył drzwi. Ciemny pokój – ja widziałem jakieś światło, ale to był kominek – i atmosfera naładowana jakąś elektrycznością. To się

po prostu fizycznie czuło. Nie widziałem Piłsudskiego, bo było tak ciemno, poza tym kominkiem, ale rzeczywiście wtedy zrozumiałem, że Wenda bał się tam wejść.

— *I nikt nie wiedział, co się tam naprawdę działo?*

— Nie, nie wiadomo. Siedział, rozmyślał, stawiał pasjanse, bo ja wiem co? Miał takie chwile...

— *I to się nazywało „Marszałek czaruje”?*

— Tak. Są ludzie, którzy mają tego rodzaju właściwości – jakieś takie magnetyczne.

— *Czy ten „urok”, który „rzucił” na Pana Piłsudski, trwa do dzisiaj?*

— Nie, nie. „Urok” to jest może za dużo powiedziane. Mój stosunek do Piłsudskiego jest również i krytyczny. Baza moja – wyjście moich poglądów – to jest Piłsudski, ale w jakiś sposób zreformowany. Moje koncepcje w polityce wschodniej tym się różnią od koncepcji Piłsudskiego, że ja nie stawiam na żadne federacje. Dla mnie już kwestia niezależności krajów wschodnioeuropejskich jest zupełnie wystarczająca. Piłsudski nie doceniał trudności. Nie doceniał tego, że te narody wschodnie się nas boją.

— *Czego się boją?*

— Naszego imperializmu.

— *A czy poza Polską byli także jacyś ludzie, którzy mieli wpływ na Pana?*

— W dużym stopniu, niewątpliwie, wpływ miał na mnie Józef Czapski. Jako człowiek. I jego postawa. Wtedy byłem już po Tobruku, w bardzo złej formie psychicznej i on przyjechał do mnie do Mosulu namawiać, żebym przyszedł do niego, do Propagandy. I ja to wtedy odrzuciłem. Potem ja do niego pojechałem. I pamiętam jakąś taką przegadaną noc, niesłychanie

gwałtowną. To znaczy, ja chyba po raz pierwszy w życiu byłem tak wielomówny i tak gorzki w ocenie sytuacji. Ta noc dyskusji z nim bardzo wiele rzeczy przełamała. I ta przyjaźń była dla mnie wielką rzeczą, i to się, niestety, potem skończyło.

— *Przyjaźń się skończyła?*

— Nie, przyjaźń została. Ale już nie w tym stopniu. Może dlatego, że ja jestem zanadto... no, chciałem monopolizować. Po prostu, przyjazd jego siostry Maryni, która była dla niego bardzo bliską osobą, a była jednocześnie niesłychanie zazdrosna o Józia. Tak że to się bardzo odbijało. Czy Józio tutaj dłużej siedział, czy ktoś... Jego inne siostry były bardzo miłe – bardzośmy lubili panią Różę – ale jak one tu siedziały, to zawsze był taki cienki głos: „Józik, gdzie jesteś! Dlaczego nie przychodzisz?!”

— *I to była Marynia?*

— Marynia.

— *Czyli jednak jakaś kobieta miała wpływ na Pana stosunki z innymi ludźmi.*

— Nawet nie... Po prostu zakłóciła to. Zakłóciła.

— *A kto był największym Pana przyjacielem z tamtych czasów?*

— No, niewątpliwie Roger Raczyński. Niezwykle interesująca postać, wielka inteligencja. Był potem ambasadorem Rzeczypospolitej w Bukareszcie.

— *A Mieroszewski?*

— Mieroszewski to był partner. Myśmy wzajemnie na siebie oddziaływali.

— *Ale to była przyjaźń z Mieroszewskim?*

— O tak! No i jedna rzecz, która jest dla mnie najważniejsza, to jest lojalność. To, co najbardziej cenię u ludzi – a co jest najrzadsze – to jest kwestia lojalności.

Jeśli idzie o Mieroszewskiego, to byłem jego całkowicie pewien. Nigdy nie miałem cienia obawy. A np. z Józiem – przy dobrych stosunkach – był taki konflikt. Mieroszewski napisał kiedyś o Kongresie Wolności Kultury, że to jest cyrk, i bardzo ostro ich zaatakował. Bardzo się za to obraził Kot Jeleński i zmobilizował Józia. Józio postawił to na ostrzu noża i powiedział: „Jeżeli tego nie wycofasz, to ja wyprowadzam się z Maisons-Laffitte!” No, a ja się uparłem i powiedziałem, że nie wycofuję. To się potem rozeszło po kościach, ale Józio robił jakieś takie gesty, powiedział, że się wyprowadza. Można zapytać: dokąd, prawda? Praktycznie biorąc, był to okres, kiedy Józio żył z „Kultury”, ale to były momenty rzeczywiście bardzo przykre. Nagle człowiek, którego się lubi czy nawet kocha, w pewnym momencie idzie przeciwko mnie, nie mając racji. Przynajmniej w moim przekonaniu nie mając racji.

— *Czy ktoś okazał się naprawdę nielojalny wobec Pana? Czy ktoś Pana zawiodł?*

— No, jest jedna rzecz, która była dla mnie rzeczywiście bolesna. To był człowiek, do którego byłem bardzo uczuciowo przywiązany – to jest kapitan Niezbrzycki-Wraga. Człowiek, któremu dużo zawdzięczam, jeśli idzie o znajomość Rosji i te wszystkie historie. Człowiek bardzo dla mnie bliski, a jednak doszło do bardzo ostrego spięcia między nami. To znaczy, ja bardzo nie lubię, jak ktoś chce traktować mnie jak narzędzie, że tak powiem. Ja mogę to robić, ale nie ktoś w stosunku do mnie, prawda?

On jeździł np. do Niemiec i chciał jeździć jako reprezentant „Kultury” czy coś takiego. Powiedziałem – absolutnie nie, żadnych takich. Jedziesz pan jako pan Niezbrzycki, możesz zrobić takie czy inne artykuły, ale nie jako przedstawiciel. No, a potem doszła sprawa Miłosza. Po prostu Wraga od razu, z miejsca powiedział, że Miłosz jest agentem sowieckim. To jest wtyczka. I z tego powodu Miłosz miał ogromne trudności. Gdy wybrał wolność – miał żonę w Stanach Zjednoczonych, świeżo po bardzo ciężkim porodzie, w bardzo trudnej sytuacji materialnej – to Amerykanie odmawiali mu wizy na skutek

donosu Wragi, który miał znajomych w ambasadzie. No i doszło do awantury między nami. To znaczy ja pojechałem do niego i powiedziałem: „No, dobrze. Jakie masz dowody agentury Miłosza?” A on powiedział: „Oto mój nos!” No, to ja wtedy wstałem i wyszedłem. I to był koniec. Nie jestem człowiekiem specjalnie sentymentalnym, ale takie rozstania z ludźmi przeżywam dosyć ciężko.

No, i druga osoba, o której w ogóle wolałbym nie mówić – na innym tle – to jest Herling-Grudziński, który jest człowiekiem bardzo nie... Nie zawsze się między nami stosunki dobrze układały, ale nie przypuszczałem, że jego stosunek jest... no, stosunek do nas jest tak wyrachowany. Cała jego akcja polegała na zafirmowaniu „Kultury” – tłumaczeniu, że „Kulturę” to on stworzył i właściwie wszystko jemu zawdzięcza. Niewątpliwie dążył do tego, żeby po prostu objąć „Kulturę” po mojej śmierci. Tego bynajmniej nie ukrywał. I to było dosyć nieprzyjemne. Nieprzyjemna historia, ale nigdy nie było jakiegoś uczuciowego stosunku między nami, głębszej przyjaźni. Była przyjaźń po prostu, ale przyjaźń nie największa.

Co więcej można powiedzieć... Stosunki z ludźmi to są sprawy bardzo skomplikowane. Ja praktycznie ludzi nie lubię. To znaczy – boję się ludzi. Ja jestem człowiekiem bardzo kameralnym. Nie znoszę jakichś większych zebrań, czy coś takiego, po prostu źle się czuję. Nie umiem się nawet odpowiednio zachować. Dla mnie dwie, trzy osoby to jest maksimum, co wytrzymuję.

— *Przecież nie zawsze tak było?*

— Tak. To się zmieniło. W dużym stopniu to się zmieniło w Rumunii. Przed wojną, mimo wszystko, prowadziłem jakieś życie towarzyskie. Bawiło mnie chodzenie na jakieś bale, do kawiarni, do teatru, jakieś takie bezinteresowne przyjemności. Bardzo zabawne – i to było właściwie częścią mojej roboty – ja cały czas „wisiałem na telefonie”. Dzisiaj nie znoszę telefonu! Nie lubię rozmów telefonicznych ani dzwonka telefonu – po prostu jakieś takie dziwne zahamowanie, jakiś ślad. Po prostu te przejścia w Rumunii były dla mnie bardzo ciężkie. To była cała akcja zorganizowana przez ludzi Sikorskiego – to jest przez

prof. Stanisława Kota – którzy za wszelką cenę chcieli mnie skompromitować. Były jakieś próby prowokacji, że biorę jakieś łapówki za dawanie wiz, coś takiego. Takie historie miały charakter bardzo nieprzyjemny.

— *Ale dlaczego chcieli Pana skompromitować?*

— Dlatego, że oni sobie wytłumaczyli w Londynie czy przedtem Paryżu – Kot i Sikorski – że jest jakaś mafia piłsudczykowska, jakiś tajny rząd piłsudczykowski. I że ja jestem reprezentantem tego rządu i pilnuję ambasady. Byłem dla nich potencjalnym zagrożeniem, mimo że z mojej strony nie było żadnej agresji. Rozumiem, że Kot mógł mieć do mnie pretensje dlatego, że jeszcze w „Buncie Młodych” był taki artykuł Leona Kozłowskiego, tego wicepremiera, na temat polskiej masonerii, gdzie wymieniał on z nazwiska ludzi, których uważał za maso-nów. No i właśnie Kota, Strońskiego [Stanisława – wicepremier i minister informacji 1939–1943] i jakichś innych. I oni mi wytoczyli wtedy proces. Proces, który zresztą dzięki złemu adwokatowi przegrałem. No, a Kot nigdy nie mógł mi tego darować, że go oskarżałem o masonerię.

— *I jak Pan sobie poradził z tą całą aferą?*

— No, jak przyszła wojna, to po prostu przyszło. Jedyny człowiek, który zachował się bardzo przyzwoicie, to był Stroński. Kiedy Maja Prądzyńska pojechała do Londynu, to Stroński ją tam zatrudnił. Stroński był bardzo pocziwy. To, że ona była w „Buncie Młodych”, który go oskarżał, nie odgrywało żadnej roli. Zachował się bardzo przyzwoicie, bo potem były naciski na niego, jak to tak – taka „sanatorka” w ministerstwie, jak można takie rzeczy tolerować, a on jej bronił i wybronił. I ona tam została.

A z Kotem jedyna wtedy rozmowa odbyła się, gdy był on w Bukareszcie. Byliśmy na kolacji w barze Italo Romeno, jak dziś pamiętam, gdzie starałem się wytłumaczyć Kotowi konieczność zmiany pokoleń, że trzeba coś zmienić. Trzeba zacząć od wojska. Trzeba wyciągnąć młodych ludzi – to, co zresztą zawsze Ksawery Pruszyński wysuwał – ta zamiana pokoleniowa

jest niezbędna. Inaczej nic z tego nie wyjdzie. Kot tego wysłuchał i powiedział tak: „Proszę pana, młodzi pójdą do wojska, a politykę to będziemy robili my”. I na tym się rozmowa skończyła. To zresztą był sympatyczny człowiek. I najśmieszniejsze, że potem z tego wroga, który mnie tępił niesłuchanie – ta prowokacja w Bukareszcie, szykany w wojsku – jak poszedłem do wojska, to mi dali spokój. Uważali wojsko za takie trochę zesłanie. Ale jednak mnie pilnowali – jak objąłem prasę i wydawnictwo, to Kot przysłał całe moje dossier Andersowi – jakiego to strasznego człowieka ma. No, ale potem Kot w latach, no, późnych już latach, był człowiekiem schorowanym, był tutaj w Paryżu w bardzo ciężkich warunkach. Był w hotelu, no, w tym, w którym się zawsze zatrzymywał, i po prostu nie miał pieniędzy. Tak że ja kiedyś pojechałem, zaprosiłem go do nas, zapłaciłem za ten hotel i wzięłem walizki, które były bardzo cenne, bo były w nich dokumenty. Zwoził jakieś ogromne ilości rozmaitych książek ze swoich specjalności naukowych. Tak że potem te stosunki osobiste ułożyły się bardzo dobrze.

Jest jedna rzecz, która jest u mnie – nie umiem Pani powiedzieć – ale to nie jest żadna rzecz, która świadczy o mnie pozytywnie, czy nie pozytywnie, to jest taka dziwna cecha. Ja bardzo lubię sprawy ludzi przegranych. Z chwilą, kiedy Kot poszedł na dno, to uważałem, że trzeba mu pomóc. Już przestawał być wrogiem. To samo było ze Śmigłym, nawet próbowałem organizować jakieś bunty przeciwko niemu. Ale jak był w tym Dragoslavele, uważałem za swój obowiązek pomóc mu w tej ucieczce. Żeby facet wyszedł z honorem z tego interesu.

— *Czy w tym całym wojennym zamieszaniu Polacy zachowywali się w miarę przyzwoicie czy nie?*

— Nie. Nie. Dlatego, że od razu rozpoczęły się rozgrywki partyjne i personalne. No i okropna historia, okropna polska cecha, to jest pisanie donosów. Pamiętam, były takie konferencje w konsulacie angielskim w Bukareszcie, w których z ramienia Raczyńskiego brałem udział, i tam dyskutowano jakieś bieżące sprawy, między innymi sprawę złóż naftowych w Ploiești. Było wielkie niebezpieczeństwo, żeby to nie wpadło

w ręce niemieckie i Anglicy zastanawiali się, czy zniszczyć czy w jakiś sposób zabezpieczyć. I ten, no, nie mogę sobie w tej chwili przypomnieć nazwiska tego konsula – mam takie zatrzaśki pamięci – bardzo zresztą niesympatyczny facet – mówi: „Wielki kłopot jest ze znalezieniem informatorów w Rumunii. Z wyjątkiem jednych – Polaków”. I pokazał taki stos – tak w rogu pokoju rzucone – taki stos papierów. Mówi: „To są polskie donosy, które ciągle dostaję”. Takie donosy, że ktoś tam ukradł, ktoś nie oddał. Obrzydliwe, obrzydliwe to było. To jest taka bardzo nieprzyjemna historia.

— *A jaki obraz Polski został Panu w pamięci, kiedy już opuścił Pan kraj?*

— Przy bardzo negatywnych historiach, najgłupszej polityce narodowościowej, która była katastrofalna, to jeszcze była fatalna polityka gospodarcza. Wyglądalibyśmy znacznie lepiej, gdyby nie Kwiatkowski [Eugeniusz, wiceminister skarbu]. Kwiatkowski bronił złotego, wysokiego kursu złotego. Mieliśmy doskonale działką ppanc. i przeciwlotnicze, któreśmy produkowali. Jedne z najlepszych wtedy w Europie. Mieliśmy ciekawe osiągnięcia lotnicze. Nie można było tego kontynuować, bo nie było pieniędzy. A te zarzuty, że sprzedawaliśmy za granicę – to szło o zdobycie pieniędzy na jakąś dalszą produkcję. Kwiatkowski prowadził fatalną politykę. Naszym zdaniem trzeba było doprowadzić do inflacji. Po prostu zrobić inflację złotego za wszelką cenę, aby rozkręcić przemysł zbrojeniowy. A ten się niesłychanie bronił. Tam były takie idiotyzmy, że pokrycie w banku polskim złotego było oparte tylko na złocie. Nie brali pod uwagę np. dewiz. To była fatalna polityka. A na pewnych odcinkach byliśmy naprawdę dobrze przygotowani i mogliśmy stawiać skuteczniejszy opór.

A druga rzecz, która też odgrywała dużą rolę, to brak poczucia odpowiedzialności. Pamiętam moją rozmowę ze Śmigłym – jak mówiłem, bardzo lubię sprawy przegrane i pomaganie ludziom przegranym – Śmigły mnie wtedy bardzo zainteresował jako człowiek. Brałem dosyć znaczny udział w jego ucieczce z Bukaresztu i wiele razy do niego jeździłem – do Dragosla-

vele, gdzie był internowany – i właśnie pytałem go, dlaczego nie skrócono frontu. Dlaczego broniono tego korytarza itd. Przecież było jasne, że trzeba skrócić front i oprzeć na Wiśle. I wie Pani, prawie dosłownie to powtarzam, on mówi: „Niech mnie pan nie uważa za idiotę. Ja sobie z tego doskonale zdawałem sprawę, ale nigdy by mi naród polski nie wybaczył, gdybym pół Polski oddał bez wystrzału”. On się bał opinii publicznej! Takich skrupułów na pewno Piłsudski by nie miał.

— *A co zrobiłby Piłsudski w takiej sytuacji?*

— To bardzo trudno powiedzieć. Przede wszystkim, osobiście przypuszczam, że gdyby żył Piłsudski i byłby w dobrym stanie zdrowia, to nie byłoby wojny 1939 r.

— *To interesujące. A na czym Pan opiera to swoje przeswiadczenie?*

— Na dużej ostrożności Piłsudskiego. To znaczy Piłsudski na pewno nie zadowoliliby się traktatem przyjaźni polsko-angielskiej i starałby się grać maksymalnie na zwłokę. Tym bardziej że – musi Pani wziąć pod uwagę – 1940 r. to był krytyczny moment dla inwestycji, wojska itd. Było cały szereg rzeczy już zaprogramowanych, które miały być realizowane w 1940 r. I nie wykluczam, że Piłsudski może by poszedł nawet na ustępstwo w sprawie autostrady, na ten korytarz, czy może nawet na oddanie Gdańska. No, nie wiem, ale tu jestem przekonany, że wyglądałoby to zupełnie inaczej.

— *A więc jednak jednostka decyduje o losach świata.*

— Niewątpliwie tak. Roli jednostki nie można bagatelizować. Ja sam zresztą mam usposobienie bardzo awanturnicze. Mianowicie po śmierci Piłsudskiego stawiałem bardzo na Rydza-Śmigłego i bardzo szybko się rozczarowałem.

— *Dlaczego?*

— Dlatego, że jego kontakty z endekami, z Piaseckim, całą akcja Koca – to było zupełnie katastrofalne. Pamiętam pewną rozmowę w mieszkaniu Rogera Raczyńskiego. Ja wtedy miałem

dobrze kontakty z młodzieżą narodową – ONR ABC oraz jakimś innymi organizacjami, które bardzo ceniłem. To byli zupełnie inni ludzie niż Piasecki i cały PAX – m.in. Pożaryski do tego należał itd. Miałem z nimi bardzo dobre kontakty i chcieliśmy jakoś te rzeczy uporządkować. Kiedy więc spotkaliśmy się u Rogera Raczyńskiego z Sosnkowskim [Kazimierz, generał, Naczelnny Wódz, 1938–1941], to ja go po prostu namawiałem na zamach stanu.

— *Jak Pan to sobie wyobrażał?*

— Bez żadnej strzelaniny czy coś takiego! Po prostu taki „pałacowy” zamach stanu. Można było zmobilizować wojskowych przyjaciół i zwolenników Sosnkowskiego wśród legionistów i cały ten ruch młodzieżowy niewątpliwie by tę robotę poparł. To było do zrobienia.

— *Czy powrót Rydza-Śmigłego z Rumunii do Polski na początku wojny – w którym przecież Pan mu pomagał – to była jego męska decyzja?*

— To była jego decyzja. I rzeczywiście tu szedł z całą świadomością i determinacją. Bez żadnych jakichś ambicji, czy coś takiego. Rzeczywiście, on chciał się bić! Dla mnie to było zrozumiałe. On wziął sytuację z I wojny światowej z tym królem belgijskim: bitwę się przegrało, wojnę się kontynuuje i trzeba ją prowadzić. Ale intrygi Sikorskiego i Francuzów wszystko uniemożliwiły. To był bardzo zdolny generał, myślę, że jeden ze zdolniejszych wojskowych. Żaden polityk! Człowiek, który miał bardzo słabe – fatalne wręcz – otoczenie! Jacyś Sułowscy, nie Sułowscy – bardzo nieciekawe towarzystwo. I tu już jest wina Mościckiego, który go zrobił marszałkiem. Na dodatek ten głupi Sławoj, który go zrobił drugą osobą po prezydencie, jakieś takie rzeczy, które mu po prostu przewracały w głowie. Nawet nie można powiedzieć, że przewracały w głowie, dlatego że to był człowiek dosyć skromny. No, ale niestety, na wysokości zadania nie stanął!

cdn.

Grzegorz Graff

Czy istnieje cnota zaufania?

Absolutne minimum

Zaufanie jest niewątpliwie wpisane w naszą codzienną egzystencję, ale należy dodać, że, niestety, przede wszystkim jako wymóg konieczności. Gęsta sieć powiązań i interakcji, łącząca członków dzisiejszego społeczeństwa, wymusza swoisty rodzaj zaufania, bez którego aktywność jednostki w złożonym, zaawansowanym technologicznie środowisku nie byłaby możliwa. Ufa się np., że zapytany o drogę przechodzień nie wprowadzi nas celowo w błąd, albo że spożywając posiłek w restauracji nie zostaniemy otruci. Przekraczanie tego minimum przychodzi współczesnemu człowiekowi z coraz większym trudem. Przełom tysiącleci upływa pod znakiem głębokiego kryzysu zaufania, rozumianego jako coś więcej niż rodzaj społecznego smaru, który umożliwia w miarę bezkolizyjne współdziałanie w ramach społecznych struktur.

Podnoszone są nawet wątpliwości, czy obecnie zaufanie ma w ogóle rację bytu, czy może przybrać na gruncie społecznym szersze rozmiary, skoro podstawowymi wyznacznikami przyszłych działań stają się wyczerpywanie się dóbr naturalnych oraz rosnąca, i coraz bardziej drapieżna, rywalizacja, a także powiększająca się anonimowość¹. Dwa pierwsze czynniki tworzą napiętą atmosferę w sferze moralnej i społecznej – cudza strata staje się dla mnie zyskiem, i na odwrót, sukcesy innych stanowią moją klęskę. Anonimowość zaś, przybierająca niespotykane dotąd rozmiary, stanowi element ułatwiający wybory egoistyczne i sprzyja moralnemu rozchwianiu.

Doświadczana dominacja nieufności jest przez niektórych socjologów bagatelizowana, uważana za stan przejściowy, chwi-

¹ Por. L. Thomas, *Trust and Survival: Securing a Vision of the Good Society*, „Journal of Social Philosophy”, nr 20/1989, s. 36.

lowy efekt kryzysu społecznego, jakim dotknięte są społeczeństwa przełomu tysiącleci². Wydaje się jednak, że obecny tzw. stan wyższej nieufności to nie tylko objaw pewnych nieprawidłowości społecznych, ale coraz większy problem sam w sobie. Podejrzliwość, tworząca dystans, staje się powoli jedną z głównych postaw przyjmowanych przez współczesnego człowieka, która wszelako skazuje go na egzystencję pustą i samotną.

Spoglądając w tym aspekcie na krajobraz życia politycznego, religijnego i społecznego w naszym kraju, łatwo zauważyć, że teza głosząca wyższość postawy otwarcia i zaufania nie jest powszechnie przyjmowana. To właśnie podejrzliwość przyjmowana jest często jako pierwsza zasada, arche społecznej rzeczywistości, według której należy budować relacje ze światem.

Czyż spotkanie z osobą o odmiennych poglądach nie budzi w nas odruchu nieufności? Skoro on myśli inaczej, jakże mógłbym mu zaufać? – zadajemy sobie pytanie. Ten typ myślenia silnie rzutuje na polską scenę polityczną. Prowadzi do demonstracyjnego braku zaufania do dobrej woli oponentów, a nawet postrzegania ich jako wrogów, a nie współbraci z tego samego narodu. To z kolei stanowi ważną przeszkodę w budowaniu dobra wspólnego³.

O zaufanie trudno także wtedy, gdy w grę wchodzi różnica kulturowe i wyznaniowe. Nawet w ramach kontaktów bliskich nurtów chrześcijaństwa wciąż pozostaje ono dobrem deficytowym, co znacznie utrudnia drogę do ekumenizmu. Niewłaściwość takiego stanu rzeczy dobitnie podkreśla pytanie Jana Pawła II: *Czy moglibyśmy (...) uchylić się od uczynienia z Bożą pomocą wszystkiego, co możliwe, aby obalić mury podziałów i nieufności, (...) które utrudniają głoszenie Ewangelii Zbawienia?*⁴ Napięte pozostają nasze stosunki z niewierzącymi. Jak dotąd wciąż za mało udało się urzeczywistnić ze wskazań zawartych w powstałym przed trzema dekadami dokumencie Sekretariatu dla Niewierzących, który zaleca, aby przez zwykłe,

² Por. F. Fukuyama, *Wielki Wstrząs*, Warszawa 2000.

³ Por. *Szukając światła na nowe tysiąclecie. Słowo biskupów polskich na temat niektórych problemów społecznych*, Warszawa 2000.

⁴ Jan Paweł II, encyklika *Ut unum sint*, 2.

codzienne stosunki dążyć do *pozbycia się wzajemnej nieufności i wytworzenia atmosfery większej sympatii oraz obopólnego poszanowania i zaufania*⁵. Powyższe fakty ukazują, jak bardzo w życiu wspólnoty zaufanie jest pożądane i wartościowe, a jednocześnie, w jak małym stopniu gotowi jesteśmy go udzielać.

Z drugiej strony nie można się przecież od nikogo domagać, aby rezygnował ze słusznej, jego zdaniem, ostrożności. Zaufanie to w nowoczesnym społeczeństwie drogocenny kapitał, który łatwo przekłada się na pieniądze lub władzę. Atakowani zewsząd frazą „Nam możesz zaufać”, przekonywani do wątpliwych autorytetów, zachęcani do najdalej idącej otwartości, a przy tym nieraz zawiedzeni, stajemy się coraz bardziej krytyczni i pełni rezerwy.

Ten złożony stan rzeczy rodzi potrzebę pytania o etyczny sens zaufania. Na ile jest ono wyłącznie naszą prywatną sprawą w znaczeniu aksjologicznej neutralności, a na ile i kiedy jesteśmy doń moralnie zobowiązani?

Etyczny sens zaufania

Odpowiedzi wymaga przede wszystkim pytanie, co oznacza stwierdzenie, że *niekiedy POWINNIŚMY być bardziej ufni i otwarci*? Przecież to, czy komuś ufam, jest uzależnione od oceny tej osoby, jej sposobu postępowania, uczciwości. Proces ustalenia cudzej wiarygodności często dokonuje się automatycznie, nieomal bezwiednie, i jego wynik nie zależy od naszej woli. Powstaje pytanie, gdzie tu miejsce na etykę? Odpowiadając, warto przypomnieć stanowisko Gandhiego, który uważał, że właśnie zaufanie i idąca za nim przychylność dla wszystkich ludzi jest jednym z podstawowych wymogów moralnych⁶. Realizując ten postulat w swym życiu, wytrwale głosił konieczność

⁵Nota Sekretariatu dla Niewierzących, *Dialog z niewierzącymi*, w: J. Six, *Od „Syllabusa” do dialogu*, Warszawa 1972, s. 246.

⁶Por. T. Govier, *Distrust as a practical problem*, „Journal of Social Philosophy”, nr 23/1991, s. 57-58.

życzliwości nawet dla przeciwnika⁷. W trudnym okresie walki Indii o wyzwolenie się spod zwierzchnictwa brytyjskiego nie-strudzenie propagował siłę ufności, którą przeciwstawiał agresji i wrogości. Brytyjscy urzędnicy władający Indiami są przede wszystkim ludźmi, a dopiero później przedstawicielami Imperium – argumentował Gandhi. Dlatego też, w jego przekonaniu, można zaufać im jako osobom, zasługującym na szacunek i sympatię. Gandhi ufał człowiekowi w tym najgłębszym sensie, uważał, iż każdego można zdobyć dla słusznej sprawy.

Dla chrześcijanina najwyższym autorytetem i wzorcem postępowania jest Nauczyciel z Nazaretu. Nie ma wątpliwości, że stosunek naszego Mistrza do otoczenia był nacechowany gotowością do zaufania. Chętnie przyjmował On do grona swych uczniów wszystkich, którzy tego pragnęli, nie wahał się przebywać wśród ludzi społecznie podejrzanych, jadał z celnikami i grzesznikami. Jezus wierzył w człowieka, w jego zdolność przemiany, odrzucenia zła, a wyrazem tego zaufania było odpuszczenie grzechów. Tych, którzy bali się przybywać do Niego jawnie, godził się przyjmować pod osłoną nocy, ufając w ich intencje poszukiwania prawdy. Wybaczyl też Piotrowi zaparcie się i, mimo jego niewierności, powierzył mu klucze królestwa.

Interesujące jest, że jak dotąd zaufanie, jako problem etyczny, pozostawało poza sferą zainteresowań teologii moralnej. Problem ten był może mało znaczący na tle wielu bardziej palących zagadnień, o większym ciężarze gatunkowym. Obecnie jednak coraz silniej dojrzeła potrzeba namysłu nad pytaniem, jaka może być w chrześcijańskim modelu życia rola zaufania, rozumianego jako coś więcej niż wspomniane minimum. Istnienie swoistego „obowiązku” zaufania uświadamiamy sobie za każdym razem, gdy w trakcie mszy św. prosimy Stwórcę w modlitwie eucharystycznej, aby duchowni i cały lud chrześcijański *promieniowali w świecie radością i ufnością*⁸.

Czym ma być owo promieniowanie i jak ma się objawiać?

⁷ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, w: *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław 1992.

⁸ Por. *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, V modlitwa eucharystyczna (A).

Zastanawiając się nad tą kwestią, przyznać należy przede wszystkim, że zaufanie jest czymś, co ofiarujemy drugiej osobie, mówi się, że innych **OBDARZAMY ZAUFANIEM**. Wartość takiego daru wyraża się przez gotowość przyjęcia na siebie ryzyka. Zaufać, to bowiem odsłonić się, narażać na stratę, przezwyciężyć lęk związany z doświadczeniem zdrady. Tu właśnie odkrywa się ogromne bogactwo etycznych wartości. Fakt, że znalazł się ktoś, kto pokłada we mnie zaufanie, ma niebagatelny wpływ na moje postępowanie. Zaufanie stymuluje szerokie spektrum pozytywnych uczuć i reakcji: poczucie dumy i dowartościowania, wdzięczność, chęć niezawiedzenia i sprostania pokładanym nadziejom. Współtworzy ono tym samym cały wachlarz cnót takich jak: lojalność, otwartość, życzliwość, dyskrekcja. Można powiedzieć, że nasza ufność pielęgnuje to, co w drugim najlepsze, sprzyja dobru, jakie tkwi w człowieku.

Jeżeli tak jest, to zaufanie nie powinno być ograniczane do nielicznych – pewnych i sprawdzonych. Jeżeli ufacie tylko tym, którzy są w pełni wiarygodni, cóż wielkiego czynicie – można by zapytać, parafrazując Ewangelię. Zaufanie może być właśnie lekarstwem dla słabych, ma bowiem niezrównaną moc uzdrawiającą, pozwala obdarowanemu nim uwierzyć w siebie, poczuć się człowiekiem, wbrew brzemieniu różnorodnych moralnych niepowodzeń, które każdy z nas zmuszony jest przecież dźwigać.

Czy zatem dla chrześcijanina zaufanie nie mogłoby przybrać kształtu cnoty, stając się wyrazem tego, co oznacza słowo „*virtus*”, czyli siły i mocy w twórczym przekształcaniu rzeczywistości w imię dobra? Czy nie powinno ono w swym najwyższym wymiarze duchowym stanowić działania wytrwałego i stanowczego, wznoszącego się ponad emocje i czysto materialne kalkulacje?

Z drugiej strony oczywisty jest fakt, że nie każdemu można zaufać.

Powstaje więc problem, kto może, a kto nie powinien stawać się beneficjentem naszego zaufania. Odpowiedź nie jest łatwa. Odwołując się do idei cnoty, można wskazać na konieczność sprawnego posługiwania się racjonalnością, która pomaga w ocenie niuansów każdej sytuacji. Inną nader cenną pomocą

może być zasada złotego środka. Już samo uznanie zaufania za cnotę nie pozwala na określenie właściwej dlań miary jako neutralności. Zaufanie samo w sobie jest bowiem pozytywnym nastawieniem, stanowi naddatek, a zatem słuszne byłoby postrzeganie złotego dlań środka jako niewielkiej nadwyżki, małego kredytu. Taka interpretacja zachęca, byśmy zawsze byli gotowi do zaufania w „rzeczach małych”, by nasza ufność stawała się zaproszeniem do głębszych kontaktów. W takim też sensie zawsze godne polecenia jest zaufanie jako życzliwe wyjście naprzeciw drugiemu człowiekowi. Jest ono wtedy wyrazem dobrej woli, gotowości do porozumienia, gestem wstępnej akceptacji. To właśnie dopiero na takiej, obustronnie przyjętej, podstawie możliwy staje się autentyczny dialog, prawdziwe porozumienie. Interesująco pisze o tym znakomity filozof dialogu Karl Barth, nazywając ten rodzaj zaufania człowieczeństwem słuchania: *Jego warunek negatywny polega na tym, abym drugiego człowieka słuchał w każdym razie bez tego nieufnego nastawienia, pozytywny zaś na założeniu, że przez swoją wypowiedź, a więc przez swoje samooznajmienie chce on mi przyjść z pomocą*⁹.

Między zwątpieniem a nadzieją

Powszechny brak zaufania ma swe źródła w lęku, którego podszepty każą widzieć świat jako miejsce przeklęte. Stopień zaufania jest niewątpliwie efektem sposobu postrzegania rzeczywistości. Jeżeli świat jawi się nie jako dom, ale jako miejsce wygnania, jeżeli stanowi przestrzeń upadku rzuconego wewnątrz człowieka, to nie powinno się ryzykować zaufania, a wyżej postawić bezpieczną samotność. Optyka taka jest jednak dla chrześcijanina nie do przyjęcia. Udzielając zaufania, potwierdzamy jednocześnie tę najpierwszą nadzieję każdego człowieka, że drugi nie jest mym wrogiem, ale bratem, z którym wspólnie zamieszkuję ziemię. Walka takiej nadziei z odrzucającą i pełną

⁹K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, w: B. Baran (opr.), *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 149.

rezygnacji podejrzliwością przedstawiona została przez ks. Józefa Tischnera jako podstawowa sfera ścierania się dobra i zła. Byt jest sceną tego nieustającego dramatu, w którym zło żywi się przekonaniem o *istnieniu istnieniem zdradzonym*. Głos zła przekonuje: *W rajskim ogrodzie wąż wystawia mnie na próbę, a więc nie zaufano mi. Ziemia rodzi mi osty i ciernie, a więc żyję na ziemi odmówionej. (...) Jestem skazany na życie. Jak zdrajca*¹⁰. Wszystko zatem, co mnie dotyka, kłopoty, choroby, ciężar życia, jest znakiem zdrady. Od tego zaś już tylko mały krok do ostatecznego stwierdzenia, metafizycznej tezy, iż wszyscy są przekłęci i zdradzeni, a zatem powołani do tego, by zdradzać.

Jednak, jak stwierdza autor „Filozofii dramatu”, dla chrześcijańskiej nadziei charakterystyczne jest doświadczenie kruchości zła. Nadzieja okazuje się silniejsza, umożliwia odsłonięcie prawdy o świecie jako o miejscu wierności. Świat jest wspólną drogą ludzi, na której odbywa się pielgrzymka ku Temu, Który Jest. Drugi człowiek to zatem przede wszystkim współtowarzysz, na którego można liczyć i któremu można zaufać. Zaufanie jest mocne właśnie siłą nadziei na to, że świat nie jest przekłętą krainą zdrady, że inny nie jest fajdakiem i łotrem, ale także pragnie dochować wierności. Zaufanie nacechowane jest optymizmem nadziei, w której zło nie może być wyznacznikiem struktury świata. Jest ono raczej marginesem, o którym trzeba pamiętać, ale w obawie przed nim nie wolno tłamsić nadziei.

Z drugiej strony niewątpliwa obecność zła jest faktem, nie sposób go ignorować. Obiektywna ocena społecznej rzeczywistości wymuszać może ograniczenia zaufania. W czasach stalinowskiego terroru chwila otwartości i szczerości mogła kosztować czyjeś życie, a rezerwa i ostrożność były wtedy kwestią przetrwania. Czy jednak naprawdę obecnie, w naszym kraju, istnieją podstawy do znaczącego ograniczania zaufania? Krzywdzące i niesłuszne wydaje się przekonanie, że społeczeństwo nasze jest zdominowane przez ludzi złej woli, kłamców, krętaczy, karierowiczów, oszustów i małwersantów. Jeżeli zaufanie

¹⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 217.

jest cnotą, a cnota tym się różni od nawyku, że daje moc do działania wbrew utartym zwyczajom postępowania, to powinno ono być w stanie oprzeć się niszczącemu naciskowi atmosfery nieuzasadnionej podejrzliwości.

O innych wątpliwościach, przemawiających przeciwko zaufaniu, wspomniano na początku artykułu. Nowa rzeczywistość świata postnowoczesnego z jej relatywizmem, kultem wartości materialnych, gwałtowną rywalizacją i upadkiem kultury, nie zachęca do zaufania. Czynniki te powodują stały wzrost tendencji izolacyjnych, których podłożem jest poczucie niepewności, zagrożenia i braku oparcia w najbliższym otoczeniu.

Czy jednak odcięcie się, zamknięcie, jest właściwym sposobem postępowania? Ku takiej opinii przychyła się znany katolicki filozof i etyk Alasdair MacIntyre, który proponuje, aby *epoce nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi*, przeciwstawić się, tworząc niewielkie wspólnoty, pielęgnujące dobre obyczaje i kultywujące działalność intelektualną, swoiste oazy, w których przetrwać ma życie duchowe¹¹. Projekt taki zakłada, przynajmniej tymczasowe, odwrócenie się od „złego świata”, który pogrąża się w chaosie moralnym pod władzą barbarzyńców. To jednak oznacza w pewnym sensie kapitulację, rezygnację z działalności wartościotwórczej w przekonaniu, że jest ona skazana na niepowodzenie. Postawa otwartości, rozumiana jako mądra cnota zaufania, podpowiada inne podejście, które wzbrania się przed ostatecznym przekreśleniem drugiego człowieka, zachęca natomiast do stałego wychodzenia ku niemu i postrzegania go przede wszystkim jako bliźniego, który potrzebuje naszej obecności.

GRZEGORZ GRAFF, ur. 1967; doktor (rozprawa nt. etycznej koncepcji zaufania), pracownik Politechniki Gdańskiej. Autor publikacji w „Znaku”, „Kulturze i Społeczeństwie”, „Tytule”, „Nowych Książkach”. Mieszka w Gdańsku.

¹¹ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1997, s. 466.

Jerzy Gaul

Przewycięzanie przeszłości. Dylematy lat 1918–1919 (dokończenie)*

Wywiadowcy marsz. Piłsudskiego

Podobny model współpracy z wywiadem został utrzymany po wybuchu wojny w sierpniu 1914 r., wkroczeniu strzelców Piłsudskiego do Królestwa Polskiego i powstaniu Legionów Polskich. Działały Biura Wywiadowcze przy oddziałach strzeleckich, później przy 1. pułku, wreszcie I Brygadzie. Kontakty z Austriakami – kpt. Józefem Rybakiem i mjr. Janem Nowakiem, utrzymywał Piłsudski, Sławek i Rajmund Jaworowski, „Świętopełk”, stojący na czele służby wywiadowczej. To oni brali na siebie odium współpracy z wywiadami państw zaborczych, pozostawiając swoich wywiadowców z czystymi rękami.

Pracownicy wywiadu, w tym także liczne kobiety, pełnili swą służbę dla sprawy. Wśród wywiadowczyń Piłsudskiego przeważały studentki i pracownice uniwersytetów polskich i zagranicznych, niektóre po doktoratach. Były także nauczycielki i publicystki. *Otrzymywały wyżywienie i żołnierskie ubranie* – pisała Aleksandra Szczerbińska, późniejsza żona Marszałka – *czasem, gdy nie miały osobistych pieniędzy, otrzymywały pieniądze na drobne wydatki. Wylizywały się z pieniędzy branych na podróże. Pracowały ofiarnie i bezinteresownie.*

W duchu ideowym przemawiał do swoich podkomendnych kpt. „Świętopełk”. *Komendant na Biuro Wywiadowcze nie przyjął z austriackiego Oberkommando ani grosza. Pieniądze, jakie tu otrzymujemy, pochodzą z kasy pułkowej. Są to oszczędności oficerów, z których każdy bez różnicy rangi pobiera tylko 100 koron. W ten sposób utrzymuje się nasz oddział, który, jak*

* Część I zob. „Przegląd Powszechny”, nr 11/2001, s. 173.

wy obywatelki, gaży nie bierze. Ani oficerowie, ani wywiadowcy nie otrzymywali innych pieniędzy. Działania wywiadowcze, podróże, opłacanie donosicieli i zdrajców – wymagało to jednak znacznych środków. Kasa pułkowa by nie wystarczyła. Piłsudski otrzymywał pieniądze na prowadzenie swojej roboty wywiadowczej z Komitetu Obrony Narodowej powstałego w Ameryce, a także od władz austriackich za pośrednictwem Departamentu Wojskowego Naczelnego Komitetu Narodowego.

Komendant doceniał szlachetność intencji swoich współpracowników, zwłaszcza kobiet. Na II zjeździe legionistów w 1923 r. we Lwowie mówił: *Pierwsze poszły za nami kobiety. Kobiety odczuły silnie piękno życia, odczuły tę przekorę legunową, która szła wbrew całemu światu, która szła przebojem przeciw własnemu społeczeństwu, żądając od niego, jeżeli nie uznania, to szacunku dla polskiego żołnierza. W ślad za nami, trop w trop za naszym żołnierzem idą kobiety, oczarowane pięknem duszy, pięknem wartości moralnej, którąśmy z siebie wydobyli*¹¹. W rozkazie wydanym 1 marca 1915 r. w Zagórzcu do Oddziału Wywiadowczego I Brygady Legionów Polskich Piłsudski dziękował szczególnie obywatelkom za wysoki poziom ideowy, na którym stale utrzymują swą pracę i za ich ciężką robotę w najtrudniejszych spełnionej warunkach. Polecał też utrzymywać nadal we wzmocnionym stopniu w całej pracy polityczną stronę roboty, która to część wysiłków jedynie daje etyczne wytłumaczenie całej instytucji¹².

W wypowiedziach Piłsudskiego widać kontynuację przedwojennego sposobu podejścia do pracy wywiadowczej wypracowanego i realizowanego przez PPS i podległe jej organizacje wojskowe, m.in. Organizację Bojową. Polscy wywiadowcy wyróżniali się korzystnie na tle konkurencji. Agenci niemieccy i austriaccy rekrutowali się z różnych warstw społecznych i mieli jeden wspólny cel – otrzymanie pieniędzy za dostarczone usługi. *Przy tej okazji zaobserwowałem* – pisał Roman

¹¹ J. Piłsudski, *Pisma zbiorowe*, Warszawa 1937, t. VI, s. 69-70.

¹² AAN, Kolekcja akt różnej proveniencji, sygn. I/76: K. Świtalski – materiały 1914-1915, t. 4, k. 68.

Starzyński, który 14 października spotkał się w Radomiu z kpt. Lüdersem – *agentów niemieckich. Byli to przeważnie Niemcy-koloniści, jacyś podejrzeni Żydzi, sutenerzy i prostytutki, jednym słowem element zdolny do wszystkiego. Ani jednej ludzkiej twarzy. Nic dziwnego, że polscy wywiadowcy budzili podziw austriackich i niemieckich oficerów wywiadu, którzy dostrzegali odmienną naszą służbę, tj. ich ideowość, patriotyzm, liczny udział kobiet. Kpt. Lüders interesował się bardzo, jakim my elementem dysponujemy. Na nasze oświadczenie, że pracujemy wyłącznie przy pomocy ideowej młodzieży akademickiej, nie mógł pojąć, aby ktoś bez pieniędzy narażał swe życie dla idei. Proponował nam pomoc pieniężną, którą grzecznie, lecz stanowczo odrzuciliśmy, i równie grzecznie, choć kategorycznie odmawiając mu odstąpienia choćby jednego naszego „agenta”. Toteż stosunki nasze ograniczały się do przyjęcia samochodu dla odwiezienia naszych niewiast do Grójca, za co obiecaliśmy mu dostarczyć w najbliższym czasie kilka numerów dzienników warszawskich¹³.*

Por. Weniger ze sztabu dowództwa armii niemieckiej wyraził w rozmowie z Zofią Zawiszanką, jedną z wywiadowczyń I Brygady, swój podziw: *Żadne zadanie nie jest dla was zbyt trudne, bo działacie dla idei. Ach, gdybyśmy mieli takie „narodowe nastawienie”, inaczej by szła ta wojna. Ale nasze kobiety nie chciały słyszeć o tym – to zupełnie inny gatunek. Wasza służba jest wyjątkiem, czymś niesłychanym w dziejach wojen, i może naprawdę początkiem jedynie racjonalnego postawienia kwestii wywiadów.*

W stosunku do austriackiego „sojusznika” obowiązywały ściśle metody postępowania. Wywiady i meldunki kierowane były bezpośrednio do sztabu komendy strzeleckiej, nigdy do oficerów austriackich. Komunikaty informacyjne dostarczano do rąk Komendanta, aby na ich podstawie mógł oceniać wartość swoich planów operacyjnych i użytkować je jako ważny argument w targach z Austriakami. Miały być podstawą wysuwania kolejnych żądań wojskowych i politycznych.

¹³R. Starzyński, *Cztery lata wojny w służbie Komendanta. Przeżycia wojenne 1914–1918*, Warszawa 1937, s. 85.

Działania wywiadowczo-informacyjne służyły Piłsudskiemu do realizacji różnych celów. Przy pomocy służby wywiadowczej zamierzał uzyskiwać koncesje wojskowe i polityczne od Austriaków. Natomiast niezależna służba informacyjna pracowała bezpośrednio dla Komendanta, stanowiąc swoiste macki informacyjne, dzięki którym mógł uzyskiwać na czas wiadomości ważne dla podejmowania decyzji politycznych. Piłsudski wiedział, że bez informacji nie będzie mógł prowadzić skutecznej gry politycznej. Przekonanie to podzielali jego najbliżsi współpracownicy, a zwłaszcza Michał Sokolnicki, mający szczególnie duże zasługi na tym polu. W liście z 23 września 1915 r. do Artura Śliwińskiego tak pisał: *Z mojej strony informuję Ciebie o każdym nowym fakcie, gdyż wiem z praktyki, jak trudno jest w polityce iść po omacku i jaką niezrównaną bronią polityczną jest informacja (...) jak trudno jest dojść u nas do tego jedynie zdrowego poglądu, że w polityce należy się informować (...), że w polityce trzeba więcej niż w czymkolwiek innym umieć pracować, że w polityce wreszcie potrzeba dopilnowania drobiazgów*¹⁴. Dla Sokolnickiego informacja była orężem politycznym, wartym szczególnych zabiegów, starał się więc przekonać innych uczestników ruchu niepodległościowego o potrzebie prowadzenia polityki na bazie rzetelnych wiadomości.

Służby informacyjne, mimo że nie miały charakteru formalnego, lecz raczej towarzyski, starały się jak mogły najlepiej wywiązać z zadania informowania Komendanta o najistotniejszych wydarzeniach politycznych w Berlinie i Wiedniu, Warszawie i Lublinie. Za pośrednictwem emisariuszy i kurierów, często najbliższych współpracowników tak cywilnych, jak oficerów z Legionów i POW, Komendant wydawał polecenia i instrukcje, otrzymywał raporty i sprawozdania. Istotnych informacji dostarczał też wywiad POW. Nie zawsze nadchodzące informacje były pełne, nie zawsze prawdziwe, i nie uchroniły Piłsudskiego przed błędnymi decyzjami, np. złożeniem w lipcu 1916 r. dymisji z Legionów Polskich w nieodpowiednim mo-

¹⁴ M. Sokolnicki, *Rok czternasty*, s. 374.

mencie. Niemniej dostarczano mu danych, które pomagały w tworzeniu wykraczających daleko w przyszłość planów politycznych.

Wspólny cel, różne metody działań

Podobne zamierzenia i działalność rozwinął Sikorski, który dzięki pracy Biura Wywiadowczego Departamentu Wojskowego, a po jego rozwiązaniu innych agend Departamentu Wojskowego starał się zapewnić sobie dopływ niezbędnych informacji i dostateczną orientację w poczynaniach władz austriackich i niemieckich, a także rodzimych przeciwników politycznych. Zarówno on, jak i środowisko NKN, ustępowali Piłsudskiemu na polu skutecznej polityki informacyjnej, trzymając się na dodatek kurczowo koncepcji rozwiązania sprawy polskiej w duchu austro-polskim, która z biegiem czasu coraz bardziej traciła na znaczeniu.

Ogłoszenie aktu 5 listopada, mimo początkowego entuzjazmu, z jakim został przywitany w społeczeństwie i niewątpliwie pewnych korzystnych koncesji udzielonych Polakom przez władze okupacyjne, doprowadziło do kolejnych konfliktów. Werbunek bez polskiego rządu i armii był dla Piłsudskiego nie do przyjęcia, Sikorski, jak zwykle lojalny, zaangażował się w budowę armii polskiej, tym razem dla Niemców. Podobnie zresztą jak przy okazji współdziałania z Austriakami, gotów był do daleko idącej współpracy, także informacyjnej, próbując wykorzystać w tym celu aparat werbunkowy.

Przeciw Piłsudskiemu i ludziom prowadzącym działania wywiadowcze w służbie Austrii, a później Niemiec, kierowano liczne oskarżenia. Szczególnie ze strony środowiska narodowych demokratów, które zerwało z koncepcją współpracy z wywiadem austriackim na początku XX w., odzywały się głosy, że wpływ intelektualny i moralny Piłsudskiego na podwładnych był zgubny. Do ulubionych argumentów należało wytykanie byłym spiskowcom, bojowcom i rewolucjonistom sprawy tak dwuznacznej jak działalność wywiadowcza, i to ręką w rękę z państwem zaborczym. W podobnym duchu traktowane były przygotowania do akcji powstańczej. Jeden z przywód-

ców narodowych demokratów, Zygmunt Balicki, wręcz utrzymywał, że akcja powstańcza była inspirowana i patronowana przez płk. Redla, oficera austriackiego wywiadu, zdemaskowanego w 1913 r. jako szpieg rosyjski, a więc była efektem prowokacji.

Oskarżenie o współpracę z wywiadem państw zaborczych osłabiał fakt skierowania tej działalności przeciwko interesom rzekomych mocodawców. Trudno też poważnie podchodzić do oskarżeń o korzyści finansowe, skoro pieniądze szły nie na potrzeby jednostek, lecz organizacji, których celem była walka o niepodległość Polski. Można ją było prowadzić różnymi drogami. *O to najwyższe prawo* – pisał prof. Zbigniew Wójcik, ostatni z historyków, który osobiście znał Marszałka – *raz trzeba było iść do więzienia lub na Sybir, raz stanąć przed plutonem egzekucyjnym lub zawisnąć na szubienicy, innym razem polec na polu chwały, a wreszcie także współpracować z wywiadami państw zaborczych, bo i to przecież służyło bez najmniejszej wątpliwości najwyższemu celowi – walce o wolną Polskę*¹⁵.

Ze swej strony Komendant niejednokrotnie formułował surowe sądy pod adresem swoich politycznych przeciwników. Nie brakowało oskarżeń o współpracę z wywiadem austriackim. Szczególnie dotyczyło to Władysława Sikorskiego. Czytając podobne wyznania Piłsudskiego, trudno się oprzeć wrażeniu, że i w jego przypadku, do pewnego stopnia, znalazła potwierdzenie teza, że uwikłanie w działalność wywiadowczą prowadzi zazwyczaj do widzenia świata w kategoriach spiskowej teorii historii, doszukiwania się we wszystkich wydarzeniach poczynań wrogich sił i znamion prowokacji.

Oceniając polskie działania wywiadowczo-informacyjne w latach I wojny światowej, stwierdzić trzeba, że tak Piłsudskiemu, jak Sikorskiemu przyświecał cel prowadzenia własnej polityki na szeroką skalę. Nie ma jednak podstaw, aby twierdzić, że w swoich wysiłkach dopuścili się czynów niegodnych lub moralnie wątpliwych. W grze o Polskę wykorzystywano

¹⁵ Z. Wójcik, *Józef Piłsudski 1867–1935*, Warszawa 1999, s. 32.

różne możliwości. Jedną z nich były służby wywiadowcze, tak własne, jak obce, i chociaż te ostatnie miały zupełnie inne cele, nie udało im się przeszkodzić w odzyskaniu niepodległości.

Szczególne sukcesy w działaniach wywiadowczo-informacyjnych osiągnął Piłsudski. Jego udział w grze wywiadowczej i aktywnie prowadzona licytacja sprawy polskiej oraz związane z tym instrumentalne traktowanie posiadanych atutów – Legionów, partii politycznych, organizacji konspiracyjnych czy biur wywiadowczych – podporządkowane było sprawie najważniejszej, odzyskaniu pełnej niepodległości. Jasno postawiony cel sprawił, że Piłsudski potrafił wysiąść na czas na przystanku niepodległości nie tylko „z czerwonego tramwaju socjalizmu”, ale także z żółto-czarnego wehikułu wywiadowczego. Piłsudski dysponował szerszą gamą środków wywiadowczo-informacyjnych niż jego polityczni adwersarze – Sikorski i mjr Włodzimierz Zagórski. Oprócz osobistej służby informacyjnej mógł liczyć na wywiad Polskiej Organizacji Wojskowej, w dużym stopniu utajniony i skuteczny, pomimo częstych represji władz okupacyjnych niemieckich i austriackich. Zwycięstwo polityczne Józefa Piłsudskiego u progu niepodległości w listopadzie 1918 r. nie było przypadkowe i w dużym stopniu przyczyniła się do niego skutecznie prowadzona polityka informacyjna¹⁶.

Sukces czy porażka?

Kto był zwycięzcą, a kto przegranym w wywiadowczej grze toczonej wokół Polski? Trudno odpowiedzieć na to pytanie wprost, jeśli jednak rezultatem I wojny światowej był z jednej strony upadek cesarskich Niemiec, rozpad Austro-Węgier i klęska carskiej Rosji, a z drugiej – powstanie państwa polskiego, to upatrywać w tym można w jakiejś mierze skutków działań polskich służb wywiadowczo-informacyjnych.

Wielkie było do udźwignięcia dziedzictwo przeszłości w dziedzinie wywiadowczej. Nie brak zarzutów, że charakterystyczną cechą polskiej służby wywiadowczej w okresie między-

¹⁶ Szersze omówienie problematyki polskich działań wywiadowczo-informacyjnych w latach I wojny światowej zob. J. Gaul, *Działania wywiadowczo-informacyjne obozu niepodległościowego 1914–1918*, Warszawa 2001.

wojennym był brak rozliczeń z przeszłością oraz jednostronna partyjność, co narażało ją na nieustanne ataki przeciwników politycznych¹⁷. Nie brak dowodów dominującej roli w wojsku polskim byłych legionistów i wojskowych wywodzących się z armii austro-węgierskiej. Nie można jednak zaprzeczyć, że polityka pojednania, prowadzona przez Komendanta, objęła również oficerów wywiadu państw zaborczych. W nowej rzeczywistości znalazło się miejsce w wojsku polskim dla oficerów austriackiego wywiadu: kpt. Józefa Rybaka, mjr. Juliana Dziukowskiego, mjr. Ludwika Morawskiego. Klamrą spinającą czasy wojny i powojennej rzeczywistości był dzień 30 listopada 1918 r. Tematem spotkania w Belwederze Piłsudskiego i Bogusława Miedzińskiego była organizacja dowództw okręgowych i ich sztabów oraz obsady wywiadu, czyli tzw. Oddziałów II. Ich organizację oparto nie na dobrze znanych Piłsudskiemu wzorach austriackich, lecz armii francuskiej¹⁸. Miedziński tak zrelacjonował rozmowę: *Potrzebuję tu waszej pomocy – powiedz mi Komendant. Obsada centrali w Sztabie Generalnym jest już załatwiona. Szefowi sztabu pozostawiam też obsadę w dowództwach liniowych. Ale potrzebuję oficerów do obsady oddziałów II w sztabach DOGen [Dowództwa Okręgów Generalnych – J.G.]. Do ich zadań nie jest ważna znajomość wywiadu i kontrwywiadu; natomiast potrzebni mi są ludzie o pewnym wyrobieniu politycznym, dobrej znajomości stosunków, a co najważniejsze w chwili obecnej, umiejętności taktownego postępowania, tak aby w ramach pełnej dyscypliny wobec swych dowódców potrafili dyskretnie pokierować nimi i pomóc im*

¹⁷R. Świątek, *Lodowa ściana. Sekrety polityki Józefa Piłsudskiego*, Kraków 1998, s. 862.

¹⁸Wzorem austriackim wierny był natomiast Włodzimierz Zagórski, który uczestniczył w przygotowaniach do utworzenia Sztabu Generalnego Wojska Polskiego powołanego na podstawie decyzji Rady Regencyjnej z 25 X 1918 r. W. Gierowski, *Królewsko-polska Komisja Wojskowa*, „Niepodległość”, 1931, t. IV, s. 341-352. W skład Sztabu Generalnego wchodził Oddział Informacyjny – nawiązujący nazwą do austriackiego wywiadu, do którego zadań należały: „Studium armii obcych i ich literatury wojskowej. Służba wywiadowcza ofensywna i defensywna. Oddziały polskie za granicą. Biuletyny mocarstw obcych. Podawanie do wiadomości kompetentnych władz wojskowych i politycznych ościennych państw. Attaché wojskowi. Szyfry”; A. Peplowski, *Wywiad polski na ZSRR 1921–1939*, Warszawa 1996, s. 14-15; tenże, *Wywiad w wojnie polsko-bolszewickiej 1919–1920*, s. 41-42.

zorientować się w życiu politycznym kraju. Dowódcami okręgów mieli być generałowie z armii zaborczych. Nadawali się oni na stanowiska dowódców liniowych, ale wobec braku gotowych wyższych jednostek, Piłsudski kierował ich na dowództwa DOG. Obawiał się, aby generałowie z byłej armii rosyjskiej, którzy przeżyli doświadczenia rewolucji bolszewickiej, nie zaczęli występować na terenie Kongresówki przeciw siłom lewicowym w kraju, takim jak PPS. *Nie chciałbym jednak – kontynuował Piłsudski – aby na tych stanowiskach popełniali błędy czy niezręczności, które będą przeszkadzać w późniejszym ich użyciu, a co gorsza, mogą doprowadzić do niepotrzebnych starć i kolizji na miejscu.* Zażądał od Miedzińskiego sporządzenia listy kilkunastu oficerów, a jego samego wyznaczył na kierownika Oddziału II w Kielcach, gdzie dowódcą okręgu był gen. Wacław Iwaszkiewicz, z którym tenże nie był w najlepszych stosunkach. Oficerowie II Oddziału otrzymali prawo przysyłania meldunków i raportów zgodnie z własnymi przekonaniami do Sztabu Generalnego, za wiedzą dowódców okręgu. Instrukcja mówiła, że meldunki szefów II Oddziału miały być przysyłane bez zmiany, z tym że dowódcy mieli prawo robić swoje adnotacje i zastrzeżenia. Otrzymywać miał je Sławek, który składał raporty Komendantowi. Do Sławka, który od 1 stycznia 1919 r. został szefem sekcji politycznej II Oddziału Sztabu Generalnego, można było się też zwracać telefonicznie w wypadkach nadzwyczajnych¹⁹.

Koło się zatem zamykało, dawni bohaterowie wywiadowczych zmagañ z sierpnia 1914 r. wracali na swoje posterunki, będąc nadal podwładnymi Komendanta, tym razem jednak w wolnej Polsce.

* * *

Łatwo popaść w przesadę i idealizować przeszłość. W Polsce Odrodzonej też nie wszystko przebiegało bez zarzutu i początkowa euforia minęła bardzo szybko. Można dostrzec liczne

¹⁹ B. Miedziński, *Wspomnienia (dokończenie)*, „Zeszyty Historyczne” 1976, z. 37, s. 171-173; o strukturze, zadaniach i funkcjonowaniu Oddziału II Naczelnego Dowództwa Wojska Polskiego począwszy od 1919 r. pisze A. Peplowski, dz. cyt., s. 43.

podobieństwa między pierwszymi latami Polski Odrodzonej i początkami III Rzeczypospolitej. Ów *syndrom po zwycięstwie*, opisany przez Krystynę Kersten, występował w wymiarze międzynarodowym i wewnętrznym w sferze ekonomicznej, politycznej i społecznej, dotyczył rzeczywistości i jej odbicia w świadomości społeczeństwa²⁰. Nadmierne oczekiwania załamały się szybko, wkrótce pojawiły się uczucia zawodu, niezadowolenia, frustracji. Wyolbrzymianiu zjawisk negatywnych towarzyszyły niepokoje społeczne, a nawet nawrót do idealizowanej przeszłości. Występowały też inne analogie. Uwolnienie życia politycznego zaowocowało jego bujnością, czemu towarzyszyły niskie kwalifikacje wielu posłów, myślenie partykularnymi kategoriami, a także wybujałe ambicje i rywalizacje.

Nie zabrakło też specyficznie polskiej cechy, jaką jest niszczenie autorytetów. Ataki nie ominęły samego Piłsudskiego. Rozgoryczony Komendant nie na żarty gniewał się na swoich rodaków. W rozmowie z Andrzejem Śliwińskim wypowiedział gorzkie słowa o Polakach, a zwłaszcza o ich zawistnym i niechętnym stosunku do wielkich ludzi: *Myślałem już nieraz, że umierając, przeklnę Polskę. Dziś wiem, że tego nie zrobię. Lecz gdy po śmierci stanę przed Bogiem, będę go prosił, aby nie przysyłał Polsce wielkich ludzi*²¹. Najwyraźniej Pan Bóg przyznał rację Marszałkowi i nie kwapi się do dzisiaj z posyłaniem wybitnych osobistości. Gdy czyni to na próbę, ci padają natychmiast ofiarą niewdzięczników. Nie najweselsze to perspektywy dla Polski, trapionej brakiem mężów stanu z prawdziwego zdarzenia.

JERZY GAUL, ur. 1948, historyk, pracownik Archiwum Głównego Akt Dawnych (oddział: Akta Porozbiorowe). Autor m.in. książki: „Kancelaria Generalnego Gubernatorstwa Wojskowego w Lublinie 1915–1918” (1998). Mieszka w Warszawie.

²⁰ K. Kersten, *Syndrom po zwycięstwie*, „Życie”, 9-11 XI 1996.

²¹ A. Śliwiński, *Marszałek Piłsudski o sobie*, „Niepodległość”, t. XVII, 1938, s. 33.

FABIAN BŁASZKIEWICZ SJ

Sęp-Szarzyński

– Wyobraź sobie – powiedział mi wtedy – żywe soki powieści
stężały nagle w wiersz. Czy to jest poezja?
Albo wyobraź sobie światło trzech aktów dramatu
Skupione jakąś soczewką w poemat.
Czy to jest poezja?
Czy może koncert grany nie z nut, ale spisanej emocji?
Czy to jest poezja?

Cisza.

– A wyobraź sobie jedno tylko słowo,
jednoznaczne jak miecz, ale obosieczne,
jednorodne jak człowiek, ale rozdwojone.
Słowo obrastające życiem – jak drzewo.

– Czy to jest poezja? – spytałem.

Pokazał mi wtedy pręgę słońca na dywanie.

– Widzisz słońce?

– Widzę dywan – odparłem.

– Każdy widzi to, co chce.

Wyszedłem na zewnątrz.

On za mną, ale zaraz wrócił do pokoju.

– Ja nie jestem stworzony do słońca.

Poczułem, że twarz mi się lepi od brązowego upału.
I tak zostałem na jakiś czas.

Czy to jest poezja?

Pierwszy tydzień

Potem łyzy jałowej ziemi:
Łodowaty piasek pod stopami.
Pustynia nocą.

Potem jęk miażdżonych cierni
i krzemień między palcami.
I błoto.
Skąd błoto?

Skrzypię do horyzontu.
Głód.

Czy to Ty w tej dolinie,
Jak otwarta dłoń,
Chcesz mnie dotknąć?

Ja,
to ja
się zgubiłem
I chodzę głodny,
I chce mi się pić, i
Nie pamiętam skąd spadłem.

Ale Ty.
Jeszcze jest we mnie to Słowo.
Wypowiem. Przyjdziesz. Spadnie deszcz.

Kana

Zstępuje gołąb w łagodnym ukłonie.
Płoną mu łyzy.
Krzyż dwóch strużek ognia.

Skrzydła kładzie jak dłonie
w moje dłonie i
łśni jego krew w sześciu stągwiach.

Cud

Popiół chmur.
Jezioro połyskuje pastelowym szkłem.
Szkło się marszczy i zwija.

Idzie do nas prawdziwy anioł.
A wygląda jak żagiel.
To by był cud przy tym szkwale.

Medytacja według Łukasza

Wyłyn na głębię
Połów
Pięć jeden jedenaście
Komunikat tekstu
Całość literacka

Pierwsza scena
Jeden do trzy
Tłum cisnął się do Niego
Zeby słuchać Słowa
Halo kolego dawaj temat

Ryby ryby
Rabbi ryby
Odejdź ode mnie bo jestem człowiek grzeszny

No, konkret

FABIAN BŁASZKIEWICZ SJ, ur. 1973, ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie, studiując teologię na PWT w Warszawie.

Dorota B. Klimanowska CSSF

Poezja o doświadczeniu transcendencji – Bóg Jerzego Lieberta

*Boże, któryś stworzył człowieka –
Ucisz serce.*

(I, 152)¹

Gdzie zaczyna się dojrzała twórczość Jerzego Lieberta? Myślę, że można zaryzykować sąd, według którego świadomie kształtowana droga „czeladnika” Skamandrytów do poezji autentycznie własnej rozpoczyna się spotkaniem poety z Johnem Henry Newmanem, które sprowokował Kazimierz Bzowski. W 1924 r. autor „Guseł” – wraz z Agnieszką, która współtworzyła świat jego wewnętrznych przeczyć² – sięgnął po tom pism angielskiego konwertyty pt. „Przyświadczenia wiary”³. Co się wówczas stało? ...właściwie mówiąc, ten człowiek mnie nawrócił – wyznaje poeta w kilka lat później, a wspominając autora „Legendy Młodej Polski”, w jakimś stopniu odsłania własną drogę do wiary: *Nie wiem, czy znalazłby się w Polsce ktoś drugi, kto w tak uczciwy, a tak zarazem krytyczny sposób doszedł do katolicyzmu* (II, 425).

Poprzedzona bolesną wewnętrzną szarpaniną, bardzo świadoma decyzja poety o powrocie do wspólnoty wierzących (1925), przedziw-

¹ Cytaty zaczerpnięte z pism J. Lieberta podaję według publikacji: J. Liebert, *Pisma zebrane*, t. I, *Poezja-Proza*, t. II, *Listy*, Warszawa 1976. Wskazuję lokalizację przywoływanych fragmentów, odnotowując jedynie cyfry, z których rzymska oznacza tom, a arabska stronę.

² O głębi i rodzaju więzi, jaka łączyła Lieberta z Agnieszką, czyli Bronisławą Wajngold (w Zgromadzeniu Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża s. Miriam, a po wywołanej wojennymi prześladowaniami Żydów zmianie nazwiska i powrocie z ukrycia s. Marią Gołębiowską), świadczą zachowane listy poety (zwłaszcza pochodzące z roku poprzedzającego jej wstąpienie do zgromadzenia: lipiec 1925 – sierpień 1926) pisane niemal codziennie. Zob. też: S. Frankiewicz, *Agnieszka*, w: T. Mazowiecki (oprac.), *Ludzie Lasek*, Warszawa 1987, s. 479–497.

³ J.H. Newman, *Przyświadczenia wiary*, Lwów 1915.

ne misterium spotkania z przyjaciółką, wreszcie środowisko Lasek i stała formacja w tzw. Kółku ks. Władysława Kornilowicza – wszystko to nadało twórczości Lieberta nowy, specyficznie własny kształt. Autor „Kołysanki jodłowej” niemal po Norwidowemu wyczuwał moralną powinność sztuki, zrośniętą z odpowiedzialnością jej twórcy za słowo. Z takich przekonań wyrósł Liebertowy postulat autentyzmu w literaturze⁴, któremu poeta nadawał charakter etyczny – znów zgodnie z przekonaniem Norwida. W myśl tej koncepcji, jedynie prawda wyrażona w sztuce usprawiedliwia twórczość artysty, stanowiąc pierwsze kryterium oceny wartości poezji, więcej: właśnie prawda pozwala odróżnić autentyczną sztukę od jej imitacji, bo sztuka ze swojej istoty – jak pisze korespondent Marii Leszczyńskiej – *jest spotęgowaniem życia, jego skondensowaniem, podniesieniem go do najwyższych wymiarów* (II, 426)⁵. Zgodnie z takim przekonaniem wewnętrzne przeobrażenie Lieberta – tak radykalne, że Stefan Frankiewicz nazywa je *skokiem w stronę żarliwej, obejmującej całego człowieka religijności*⁶ – musiało doprowadzić w jego poezji do szczególnego zbliżenia sztuki słowa i rzeczywistości sacrum, stając się zarazem niezrozumiałym dla otoczenia zanurzeniem się w dziedzinę głębokiej, a jednocześnie dojrzałej artystycznie poezji religijnej.

Twórczość autora „Guseł” odsłania elementarny wymiar ludzkiej egzystencji: nasze istnienie jest przestrzenią spotkania z Boskim „Ty”. Na czym polega Liebertowy dialog z Absolutem?

Absolut jako jedność trzech

Boski uczestnik fundamentalnego aktu komunikacji w ludzkiej egzystencji to Trójjedyny Bóg Biblii i liturgii Kościoła. Przywoływany jako Ten, który *sam w bryłę gliny dmuchał* („Pocci”), okazuje się Stwórcą człowieka, wykreowanym w oparciu o utrwalone w kulturze obrazy Genesis. Hagiograf w kilku metaforycznych wersetach Księgi

⁴Zob. P. Nowaczyński, *Liebert*, w: S. Sawicki, P. Nowaczyński (red.), *Polska liryka religijna*, Lublin 1983, s. 436.

⁵Wypowiadane na płaszczyźnie teoretycznej stanowisko Lieberta dotyczące istoty poezji w takim stopniu wpłynęło na kształt własnej poezji autora *Drugiej ojczyzny*, że badania jego poezji pozwoliły Z. Lichniakowi sformułować sąd: „Główną zasadą pragmatyczną, organizującą twórczość Lieberta w zrozumiałą, logiczną całość ewolucyjną jest zasada konsekwencji pełnego życia w poezji”; tenże, *Poeta konsekwencji*, Warszawa 1952, s. 40-41.

⁶S. Frankiewicz, *Wstęp*, I, 31.

Rodzaju (2,7) podkreśla potęgę Twórcy objawioną w akcie kreacji, a jednocześnie uwypukla szczególną bliskość wiążącą Najwyższego z człowiekiem. Z Boga samego – używając sugestywnego antropomorfizmu, można by powiedzieć: z Bożych płuc – pochodzi oddech, który rodzi człowieka, gdy „nic” staje się bytem. Ta więc Kreatora i ludzkiej istoty niesie pewność wypowiedzianą w słowie „Poetów” Lieberta skierowanym bezpośrednio do Przedwiecznego:

Drogi Tobie ten szum, szelest piersi (I, 205).

A jeśli tak, to

*Słowa z serca i kłosa z ziemi
Jednakowo Bogu są mile („Anioł pokoju”).*

Boski Twórca nie wycofuje się z uczestnictwa w dziejach świata i w małej historii ludzkiej jednostki. Zarówno fakty biografii, jak i człowiecze stany natury psychiczno-duchowej poddają się Jego mocy. Wszelkie koncepcje, w jakikolwiek sposób zbieżne z deizmem, obce są poetyckiej refleksji Lieberta. Życzenie „Anioła pokoju”: *Niech Bóg prowadzi* nie ma posmaku ironii, lecz odbija pewność pielgrzyma, który w ciemnościach na nieznanej ziemi odnalazł światło. W kontekście takiej refleksji odczytuję mniej jednoznacznie „Kantyczkę moribundów”. Wyrażona w niej prośba, zanoszona do Boga w imieniu tłumu ludzi obserwujących własną agonię, wymaga pogwałcenia praw natury. Bóg Lieberta może zatrzymać proces codziennego gnicia w płucach, tym bardziej że dla Niego nadzieja człowieka zaczyna się tam, gdzie fakty pogrążają ludzi rozsądnych w wątpleniu.

Wizerunek Stwórcy zyskuje dopełnienie w osobie Boga Wcielonego. W kontekście chrystocentrycznego w swej istocie chrześcijaństwa, a także tradycji poetyckiej związanej z religią, nie dziwi pojawienie się wierszy, które uobecniają postać Jezusa Chrystusa. Z najbliższej ciepły ludzkiego serca chrześcijańskiej prawdy o dziecięctwie Boga-Człowieka wyrasta „Kolęda” napisana dla m. Elżbiety Czackiej, z której charyzmatu zrodziły się Łaski. Wiersz ten jest bliski klimatowi ludowych pieśni okresu Bożego Narodzenia. Potęguje to kompozycja tekstu, ponieważ dystych jest podstawową formą stroficzną poezji ludowej. „Kolęda” skupia uwagę na postaci Niepokalanie Poczętej i w jednym obrazie przedstawia Jej macierzyństwo. W „Litaniu do Maryi Panny” Liebert przywoływał Madonnę, budując brzemienne

w treści, a wkorzenione w biblijną tradycję apostrofy: *Łodzi z koralu, Serc Przewoźniczko, Dwunastodźwięczna Cytaro, Psalmie Dawida...* (I, 155-156). Tutaj czyni inaczej: nad teologiczne rozważania o Dziewicy – Matce Boga i lapidarne metafory ujmujące Jej osobę, przedkłada najprostsze wyobrażenia codzienności kobiety, która stała się matką i całą sobą osłania zrodzone życie, pochłonięta uszczęśliwiającą troską o Dziecko. Stąd śpiew Świętej Panny – subtelny wyraz miłości, stąd czułość w Jej kołysance:

*Nie płacz, mój Syneczku, nie płacz,
Woda w kolebeczce ciepła,*

*Kolebeczki Bóg Ci poskapił,
Za to Matka ukotyła, ukapie.*

*(...)
Ale zamknij oczęta, Synu,
Bo kropelki po czole płyną.*

Miłość Matki otula Boga, który stał się autorem namacalnego paradoksu, uniżył samego siebie i powierzył się ludziom z całą bezradnością Dziecka. Wybierając bezwzględne ubóstwo, przemienia życie Maryi z Nazaretu w drogę wymagającą heroizmu zawierzenia. Święta Panna podejmuje ją z całą prostotą zwyczajności. *Nie płacz, Syneczku, nie płacz* – powtarza – *Bo u Ojca jest dużo ciepła. / Wyprosimy sobie giezłeczko – / Lulaj, Synku, lulaj, Syneczku.* To powołanie tylko pozornie skazuje słabą kobietę na samotność walki. W rzeczywistości przeciwnie: przyjęte i wypełniane jest uczestnictwem w dialogu, w którym rozmówcą człowieka jest sam Najwyższy, zdumiewający własnym dyskretnym a nieprzewidywalnym działaniem, gdy w wymiar ludzkiego macierzyństwa wkracza cudowność przywołana w wierszu za sprawą wyobrażeń apokryficznych:

Sama woda pluska w balijce,

*Sama woda do rączek bieży,
Sama woda u nóżek leży;*

*(...)
Nosi woda, kąpie woda Dziecinę (I, 287).*

Wierna swemu Panu natura przekazuje Boską czułość tym, przez których dzieją się sprawy Przedwiecznego.

Zrośnięta z bożonarodzeniowymi misteriami jest również „Pasterka” poświęcona bratu poety. Tekst ten rejestruje adorację Nowo Narodzonego, do jakiej przygotowują świąteczne jasełka, daje zatem wyraz przenikania się płaszczyzn czasowych, chociaż pozostawia Betlejem jako znak Wcielenia: oto teraz rodzi się Chrystus. Ani absolutna, dosłowna wierność biblijnemu przekazowi, ani uznanie geograficznych praw nie są najważniejsze w poetyckim obrazie Lieberta: w „Pasterce” kwiaty niosą królewskie dary, *myrrę, kadzidło i złote kielichy*, a w miasteczku Ziemi Świętej panuje mroźna, cicha zima. Gdy ptaki, kwiaty i sarny, wiewiórka, gołębie i pawie... – słowem: przyroda całego świata w spontanicznej procesji przybywa do Jezusa, zaczyna się wypełniać prawda o Tym, który przyszedł do swoich, bo

*...mały Chrystus smutny w drzwi patrzy i czeka,
By pośród witających zobaczyć człowieka... (I, 280)*

Być może temat przywołanych utworów, a także ich „właściciel” wskazany w dedykacjach wierszy, podyktowały ich specyficzną tonację. Myślę jednak, że bliskie własnemu spojrzeniu poety na Syna Bożego jest uderzające w drugim z wymienionych utworów określenie Nowo Narodzonego. Nie jest to Boskie Dzieciątko, Dziecina Świętej Panny, Synek swojej Matki czy po prostu Jezus, lecz *mały Chrystus*, zatem Mesjasz, obiecany i oczekiwany Boży Pomazaniec, Król. Liebert w wierszu utrzymanym w konwencji pastorałki likwiduje właściwą jej bezproblemowość białą-czarnych barw świata, łatwość bezrefleksyjności i jasełkową pogodę, a przedstawia Wcielenego wbrew cechom charakterystycznym dla wieku niemowlęctwa. Jego Jezus pozbawiony zostaje czasu, w którym nie wypełniałaby się misja Zbawiciela. Małeńki Synek Dziewiczej Maryi jest więc w świecie od zawsze Żywą Obecnością Boga. W sposób bezwzględnie jasny prawda o Bóstwie Jezusa, który przywraca człowiekowi właściwe proporcje, wypływa z surowych słów „Anioła pokoju”. Przywołane w wierszu ciepło i bezpieczeństwo domu, którego atmosferę przybliżają blask słońca, biel, postać matki, wreszcie śmiejące się Najświętsze Dzieciątko – wszystko to jest tylko tymczasowe: *znika, gdy Dzieciątko urosło w Boga (I, 163).*

Myślę, że postać Odkupiciela wyłaniająca się z poezji przyjaciela Skamandrytów, staje się bardzo wyraźnym przykładem realizacji koncepcji sztuki jako przetworzenia doświadczeń, *gdy przeżycie często jako takie, opisane najdokładniej, nie może nic mówić (II, 426).* W listach Lieberta Syn Boży to przede wszystkim ktoś nazywany

najprościej: Pan Jezus, przy tym upragniony, bardzo bliski i towarzyszący codzienności, a jednocześnie tak ważny, że w epistolarnych rozmowach z Agnieszką zajmuje pierwsze miejsce i tworzy perspektywę oceny zdarzeń, własnych posław, uczuć, wyborów... Trzeba Go w trudzie szukać, ale można też z całą pewnością wiary zaświadczać: *Dziś wiem jedno – prowadzi mnie Pan Jezus. I nikt, żadna siła, nie może zmienić tego kroku, którym idę* (II, 311); *staram się we wszystkim poddać woli Pana Jezusa i cały smutek Jemu w modlitwach oddać* (II, 317). Poezja jako mowa świętującego sensu wizerunek taki dopełnia, tworząc – zdawałoby się każdorazowo – nabrzmiałą znaczeniem syntezę egzystencjalnego dialogu Jezusa-Boga i ludzkiej osoby.

Najbardziej znamieny – według Bogdana Ostromeckiego – (...) *wiersz Lieberta*⁷: „Veni Sancte Spiritus” wpisuje się w dwunastowieczny łaciński hymn papieża Innocentego III o takim samym tytule. Istnieje więc wraz z uobecnianą przez siebie na zasadzie intertekstualności sekwencją śpiewaną w liturgii eucharystycznej w dniu Uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Trzecia Osoba Trójcy Świętej to w Liebertowej poezji *gołąb, Ptak Święty, fruwający głos, wysoki ton i kształt*. Wszystkie te metafory wypływają z nowotestamentowego przekazu o Paraklecie, który *zstępuje w postaci cielesnej niby gołębicą* (Łk 3,22). Nazywany greckim słowem „pneuma”, hebrajskim „ruah”, łacińskim „spiritus” (polskie: „tchnienie, oddech, prąd powietrza”) jest rzeczywistością niedostępną ludzkim zmysłom, Osobą niewyobrażalną. Postrzegany zostaje dzięki życiodajnym skutkom swego działania. Jest Duchem *rwącym* („Kantyczka moribundów”), który osłania, gdy chce to uczynić, ludzką bezradność. Przeciwny martwocie, stagnacji i bierności przypomina wiatr, który *wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży* (J 3,8a). Nauczyciel Prawdy, który *od Ojca i Syna pochodzi, To wiatr wieczny z Ciebie wiejący* („Poeci”) – jak wyznaje podmiot poetyckiej modlitwy Lieberta w apostrofie skierowanej do Boga. Duch udziela siebie przez dary, dlatego prośba: *W trzepocie piór, ach, stań i radę nieś* (I, 213). Człowiek pozbawiony Jego ożywiających mocy pozostaje jedynie kształtem – jak narysowany kontur postaci – jakby opróżnionym naczyniem, które dopiero trzeba napełnić: *Bo niech mi tylko łask twych brak, / Już pusty stoję – ludzki krzyż. Cały*

⁷B. Ostromecki, Jerzy Liebert, w: J. Liebert, *Poezje*, Warszawa 1983, s. 13. Zob. autokomentarz do tego wiersza w liście poety z 20 VII 1930 r. przesłanym R. Blüthowi (II, 432-433).

świat jest morzem cierpienia (II, 219) – jak twierdzi przyjaciel Agnieszki – Boski Orędownik, Pocieszyciel może wypełnić sensem wszechobecny człowieczy ból. Nasze słowa natomiast – również te, które zyskują miano poezji – bez współdziałania Osobowej Mądrości są tylko pozorem mowy, jak paplanina czy asemantryczny zgłęb. W Boski wymiar wprowadza Duch, a rzeczywistość Jego obdarowań i nieukrywana wstydliwie świadomość kondycji człowieka czynią wołanie o Jego przyjście modlitwą pełną odwagi, godności i zdecydowania.

Veni Sancte Spiritus, który z *Ojcem*, z *Synem* dzielisz rząd – oto Trójca, Liebertowy Absolut, czyli Jeden Bóg, który jest w jedności swego Bóstwa: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Myślę, że „teologia literacka”, którą staram się wydobyć z twórczości autora „Kołysanki jodłowej”, potwierdza opinię badaczy o teologizacji i intelektualizacji literackiego dzieła poety⁸. Daleka jestem jednak od uznania w tym zjawisku elementu obniżającego wartość tekstu artystycznego. Spotkanie sztuki z teologią w twórczości Lieberta nie niszczy żadnej z tych dziedzin aktywności człowieka⁹. *My nie piszemy teologicznej rozprawy* – twierdzi już z Worochty, śmiertelnie chory, pisząc do Rafała Blütha – *ale notujemy uderzenia serca, nad którymi głowa kiwa tylko czasami* (II, 434). Znaczenia Liebertowego słowa o Bogu nie mogą więc być jeszcze wyczerpane. Trójjedyny? Tak! Co jednak mówi o Nim ludzkie doświadczenie?

Spotkanie z Transcendentnym

Wśród poetyckich modlitw znajduje się wiersz, którego tytuł niedwuznacznie wskazuje na franciszkańską szkołę duchowości i rosnące zainteresowanie osobą Poverella jako na fakty, które zrodziły ów tekst. To „Ptaszki św. Franciszka”. Bohaterowie tego utworu, ptaki właśnie, zrosnięte są nie tylko z na pół legendarnymi wyobrażeniami Świętego z Asyżu. Modlitewna poezja Franciszka dowodzi, że śred-

⁸ P. Nowaczyński dz. cyt., s. 452-455.

⁹ Problem zbliżenia teologii i badań literackich wielokrotnie podnosił S. Sawicki (zob. *Sacrum w literaturze*, w: tenże, *Poetyka – interpretacja – sacrum*, Warszawa 1981, s. 172-192). Przestrzega on jednak przed nadmierną sakralizacją interpretacji w przypadku tekstów, które proponowanego ujęcia badawczego nie usprawiedliwiają (*Granice „sakralnych” interpretacji literatury*, w: tenże, *Wartość – sacrum – Norwid*, Lublin 1994, s. 105-132).

niowieczny odnowiciel Kościoła przeżywał Tajemnicę Boga w kontakcie z naturą – otwarty na całe jej piękno. Tymczasem Liebertowi *braciszkanie skrzydlaci* niosą przesłanie jakby, na przekór, obce asyżaninowi. Ich oczom Bóg wydaje się daleki i niedostępny, odgradzony niebem jak szybą, której nikt nie usunie. Śpiew stworzenia tęskniącego za spotkaniem z Panem Majestatu odbywa się „za drzwiami” Stwórcy. Świat – wprowadzie Boży – jest niczym przestrzeń pozbawiona obecności Najwyższego, a Jego rzeczywistość pozostaje *dla ptaków niepojęta*. Jednak to one żyją najbardziej bezinteresownie i zgadzając się na własną małość, na nieprzekraczalną dla siebie granicę poznania, przeobrażają istnienie w ofiarę, powodowaną pragnieniem wywołania uśmiechu miłowanego Boga. Czy nie są skazane na Jego milczenie? „Ptaszki...” – ze swoją koncepcją podmiotu i kreowanego wizerunku adresata modlitwy – stanowią wiersz oryginalny o mistrzowskiej prostocie i usprawiedliwionej naiwności. Nie jest to jednak tekst całkowicie odmienny od innych, gdy wszystkie uczynimy przestrzenią poznania Boga. Dlaczego?

Ptaki tęsknią za Najwyższym – dla siebie nieuchwytnym, nie przeżywają też wspólnoty ze Stwórcą. Do innego obszaru rzeczywistości należą personifikowane dzwony Lieberta (I, 148-149) – zwiastuny sacrum niewyraźnego w języku pojęć. To one muzyką w swoim „przekładzie” czynią głos Boga uchwytnym dla ludzkich zmysłów. Zawieszane na wieżach, które wskazują miejsce święte, mieszkanie Pana, wraz z nimi wydają się znajdować na granicy niebiańsko-ziemskiej, niewymiernej przestrzeni.

*Dźwiękiem mocnym, dźwiękiem powszednim
Rozdzierają wieczność pacierzem*

– jak pośrednicy między Bogiem i ludźmi. Chwałą więc Świętego w imieniu ziemi, ale jednocześnie świata niosą przesłanie – odpowiedź Boga:

*Wykuwała nas z brązu wieczność.
Twarde dźwięki słodkie dla ucha,
Ale ranią Bogiem i miazdzą
Każdego, kto się zaslucha.*

Porażają zatem, brutalnie niszczą muzyką, budzącą echo w sercu człowieka i współbrzmiającą z ciepłem najdelikatniejszej sfery ludzkiej osoby. Skąd ta niespodziewana treść metafory?

Wewnętrzne okaleczenie dokonuje się w człowieku przez spotkanie z Absolutem: przez „dotknięcie” Tego, który jest Święty. Ciemną głębię takiego doświadczenia badał Rudolf Otto, chcąc przybliżyć w języku naukowego dyskursu to, co wymyka się pojęciowemu myśleniu człowieka nawet przy największym napięciu uwagi. Niemiecki religioznawca podkreśla budzące się wobec Boskiego „Ty” uczucie całkowitej zależności stworzenia¹⁰ – jak w Liebertowych „Ptaszkach...” Na gruncie bliskiego poecie teologiczno-filozoficznego systemu św. Tomasza z Akwinu¹¹ zależność tę można wyjaśnić dzięki fundamentalnej myśli dominikanina o istocie Boga. Według Akwinaty biblijny Jahwe, to jedyny Byt Konieczny (autonomiczny, nieograniczony, pierwotny, stanowiący siedlisko najwyższej doskonałości), o jakim może wnioskować ludzki rozum. W swej naturze, którą określa także przymiot jedności prostoty, Absolut jest Arystotelesowym Aktem Czystym, którego Istota jest tożsama z Istnieniem. On – Pełnia Bytu – JEST SAMYM ISTNIENIEM, a wszystko, co żyje, jako byt przypadkowy, niekonieczny, zmienny, może cieszyć się egzystencją tylko dzięki uczestnictwu w Osobowym Istnieniu, które daje mu życie¹². Oto wyjaśniona przez Tomasza – wpisana w modlitwę Liebertowych ptaków i dźwięki dzwonów – metafizyczna przepaść, która dzieli Boga i człowieka. Nie powoduje jej moralne zło ludzkiej istoty, lecz ontologiczny status tych, którzy nie trwają mocą swej natury. *Pozwól, o Panie, że jeszcze ośmielę się mówić do Ciebie, choć jestem pyłem i prochem* (Rdz 18,27) – tak Abraham wyraził swoje samopoznanie, płynące z doświadczenia nieskończoności Jahwe.

Spotkanie ze Świętym rodzi również uczucie *mysterium tremendum, tajemnicy pełnej grozy*¹³, pociągającej za sobą nabożny lęk. *Tylko Tyś jest Święty, tylko Tyś jest Panem – Tu solus sanctus – Święty, Święty, Święty Pan Bóg Zastępów* (zob. Iz 6,3) – ktoś zupełnie inny, niepojęty, do nikogo niepodobny.

¹⁰ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1999, s. 13-16.

¹¹ Zainteresowanie Lieberta myślą wieków średnich poświadczają jego listy, m.in. te, w których mówi – również krytycznie – o wykładach W. Tatarłkiewicza (zob. np. II, 171), ponieważ uczestniczy w nich jako student polonistyki UW. „W ogóle średniowiecze pociąga mnie bardzo, a scholastyka szczególnie” – pisze 15 X 1925 r. (II, 132). Ponadto poznaje tomizm w interpretacji J. Maritaina z racji swoich więzi z „Kółkiem” ks. Władysława Kornitowicza.

¹² Zob. S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, s. 122-167.

¹³ R. Otto, dz. cyt., s. 17.

...czegoś chcesz,
Nieludzki, od mych spraw człowieczych (...)? (I, 162)

– czytamy w „Bożej nocy”. Bóg nazwany imieniem *Nieludzki* przetrasta człowieczą rzeczywistość, *przekracza nasze kategorie*. To Boska „Nicość” mistyków, „Nikt” teologii apofatycznej, która od Klemensa Aleksandryjskiego przez swego klasyka Pseudo-Dionizego Areopagitę po mistyków wszechczasów wybiera *via negativa*, mówiąc o niemożności poznania Boga samego – żywej Tajemnicy. Myślę, że niezdolność objęcia intelektem Absolutu odbija się w cytowanym już fragmencie „Anioła pokoju”: *Dzieciątko urosło w Boga*. Dla Lieberta żadne imię nie oddaje istoty Najwyższego: jedyne najbardziej uzmysławiające, kim jest Ten, o którym ośmielamy się mówić, okazuje się jednocześnie najbardziej surowym i najczęściej wymawianym bez towarzyszącej słowu świadomości zawartego w nim sensu: „Bóg”. Co ono odsłania? Nieprzeniknione Misterium – „Obłok niewiedzy” średniowiecznych mistrzów kontemplacji: *Bóg sam w sobie jest jeszcze czymś samym przez się*¹⁴.

Transcendentny, Nieskończony samą swoją obecnością rani ludzkie „ja” z jego uczuciem „absolutnej świeckości”, pomnażanym przez nieprawość. W poezji Lieberta ci, którzy rozmawiali z Przedwiecznym, są więc naznaczeni bolesnym znamieniem, ukrytym stygmatem – jak Jakub po walce z Bogiem. Rzeczywistość taka stała się udziałem biskupa Hippony. *Niech teraz przyłgnie do Ciebie dusza moja...* – pisze św. Augustyn w medytacyjnych „Wyznaniach” – *Jakże biedna była! A Ty jeszcze rozjątrzyłeś jej ranę, (...) aby wróciła i została uleczona*¹⁵. Myślę, że uchwyconą przez autora „Zaślubin” przyczynę takiej sytuacji w języku poezji bardzo trafnie wypowiedział Janusz Stanisław Pasierb, kontemplujący dzieło sztuki, w którym rzeźba spotkała się z mistyką. Plastyczna interpretacja „Wizji św. Teresy”, przedstawiona przez Gianlorenza Berniniego zrodziła odpowiedź współczesnego kapłana-poety: „ekstazę świętej Teresy”:

¹⁴Tamże, s. 53.

¹⁵Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1998, s. 147. Zainteresowanie poety pismami Ojca Kościoła z Tagasty zdradza fragment listu do Agnieszki: „Czy znasz te słowa św. Augustyna: »Ziemię kochasz, ziemią będziesz, Boga kochasz, Bogiem będziesz«? Prawda, jak są proste, a jak piękne i głębokie” (II, 145). O pozycji Afrykańczyka w mentalnym świecie Lieberta zob. także: II, 131-132, 167-168, 219.

*to co w zamiarach nieba
jest młodzieńczym uśmiechem aniota
dochodzi na ziemię
jak cios przeszywający serce*¹⁶

Ugodzona Osobową Świętością w refleksji Lieberta okazuje się św. Katarzyna Genueńska. *Splakana, drżąca, / Światłami Boga pobita* (I, 150) w swoim doświadczeniu według poety wydaje się podobna do Pawła z Tarsu, którego pod Damaszkiem powaliło oślepiające światło teofanii. Ten porażający Bóg zaskakuje:

- *Czekałem od Ciebie pokoju.*
- *A jam cię napełnił szczęciem.*
- *Myślałem, że Twoje objęcia
Są jak mięta wonne i miękkie.*
- *A trawy zadaty cięcia („Anioł pokoju”).*

Najwyższy sam przeobraża, w działaniu swym podobny do ognia. Liebertowego bohatera dotyka płomieniem („Anioł pokoju”) – jak Anioł Izajasza, na którego wargach spoczął żarzący węgiel. Znany z Ksiąg Pisma Boski Ogień Pożerający (zob. Hbr 12,29) w poetyckich monologach autora „Dzwonów” wstępuje w człowieka pożogą („Św. Katarzyna Genueńska”), wychodzi na spotkanie ogniem („Anioł żalu”) i w ogniach przedstawia niebiosą („Próby”) – szczególnie znak swej przestrzemi własnej. Dokonuje zamierzonego dzieła bezkompromisowo i brutalnie, jakby okaleczał i uśmiercał podczas wyczerpujących zapasów. Dogania i powala, trąca i podcina łaską („Jeździec”); gnębi, gniecie i grozi („Boża noc”); przez swych posłańców niszczy, przemierza i łamie do szczętu, *bije w serce (...) jak w naczynie* („Św. Katarzyna Genueńska”); *rozcina skorupę jałową i wyrąbuje drogę dobru* („Dzwony”). Pozwalając sobie doświadczać, odsłania własne oblicze jako *Jeździec niebieski, Bezgwiazdny szpieg boży, ciemny Sens Wszeczhreczy, żywioł mściwy...* Jego walka z człowiekiem jest walką o pełnego człowieka, a początek owego *bezrozumnego sporu czy bożej nocy* (tak Liebert, postępując drogą mistycznej nauki św. Jana od Krzyża, nazywa proces wewnętrznego oczyszczenia) następuje tam, gdzie pojawia się dar wybrania, czyli niczym niezasłużona łaska Boskiego Przeciwnika: *Moje ziemie nieorane, / Moje ciało zbuntowane / Upatrzyłeś sobie* („Anioł żalu”).

¹⁶ J.St. Pasierb, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1998, s. 147.

Przerażający dialog, jaki toczy się w ludzkiej egzystencji, w którą wkracza misterium Świętego, ma swoje źródło w zazdrosnej miłości Pana Zastępów. Pamiętajmy: nawet znaki przypominające o obecności Świętego – dzwony – zostały porównane do spęczniałych kłosów wypełnionych ziarnem. Nie tylko gotowe są na żniwa; nie tylko przypominają o uzasadnionej nadziei zaspokojenia głodu.

*Mówimy do was pokarmem,
Mówimy chlebem białym* (I, 148)

– oto ich autoprezentacja. Wszystko, co zbliża do Boga – choćby obrazowane było przez dzwon-serce, który w piersiach łomocze i wreszcie pęka – ostatecznie zawsze jest dobrem, jak chleb. Tylko Bóg ma moc zaspokoić pragnienie ludzkiego bytu. Poza Nim spotykamy namiastki: wieczność jest ścianą naszego domu (por. „Pocci”).

Nic i wszystko w mistycznym spełnieniu

Czy poetycki zapis Bosko-ludzkich zapasów pozwala myśleć o kresie takiego doświadczenia? Myślę, że owo *miazdzenie Bogiem* zawieszane jest w miejscu, do którego doprowadza bardzo szczególnie wiersz Lieberta: „Zaślubiny” (I, 138-139). Tekst ten został oparty na metaforycznych znaczeniach, jakich nośnikiem jest obraz domu. Zdaniem Mircei Eliadego dom stanowi swoiste imago mundi i określa miejsce, gdzie realizuje się aksjologia, sięgająca poziomu sensów religijnych, ponieważ *dom nie jest przedmiotem, „maszyną do mieszkania”, JEST ON WSZECHŚWIATEM, KTÓRY CZŁOWIEK SOBIE BUDUJE, NAŚLADUJĄC WZORCOWE DZIEŁO BOGÓW – KOSMOGONIĘ*. W konsekwencji samo wznoszenie domu okazuje się autentycznym początkiem nowości życia, jakby poczęciem czy założeniem świata w ludzkich wymiarach – mikrokosmosu w makrokosmosie. Początek ten jako akt człowieka – obrazu i naśladowcy Boga – *odtwarza ów pierwotny początek, kiedy ponad światem po raz pierwszy rozbiły światło*¹⁷.

Budowanie domu podejmuje się adresat „Zaślubin”, kierowany pragnieniem rozpoczęcia własnego życia, do którego wszystko, co bohater ten czyni i przeżywa, jest jedynie wprowadzeniem przygotowującym przyszłość. To preludium nie pozwala oszczędzać sił, samo

¹⁷M. Eliade, *Świat, miasto, dom*, w: tenże, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, Kraków 1992, s. 27-34.

stanowi o jakości czasu oczekiwanego. Dzieło budowania już się wypełniło: *wprawdzie stoi dom twój*, ale na razie wydaje się dziwnie surowy, ciągle bezużyteczny – bo niezamieszkaany. Mimo swego budowniczego i właściciela w najważniejszym dla siebie wymiarze pozostaje niczyj, „pusty” i obcy. Jego drzwi są otwarte *na wiatr, na przestrzał*, ponieważ dotąd nie wytworzyła się upragniona sfera intymności, jakiej należy strzec przed intruzami. W konsekwencji dom ten nie daje możliwości zakorzenienia, które – tak przypuszcza Simone Weil – jest *najważniejszą potrzebą duszy ludzkiej*¹⁸.

Migotliwość sensów, jakich nośnikiem okazuje się Liebertowy dom, pozwala przywołać myśl Gastona Bachelarda, który badając poetykę wytworzonych w literaturze przestrzeni zażyłości, stwierdził, że obraz domu *staje się topografią naszej intymnej istoty*¹⁹. Dom jest więc identyczny z zamieszkującą go osobą, a jako taki odsłania wewnętrzne głębokości swego właściciela. Proces budowania znaczy tym samym autokreację określającą jakość ludzkiej osoby i – jak chciał Martin Heidegger – stanowi obraz istnienia, wznoszenia wartości w sobie. Zamieszkiwać – zdaniem niemieckiego filozofa – to tworzyć sens egzystencji²⁰.

Wiersz Lieberta wypełniony został oczekiwaniem. Musi przyjść Gość, który stanie się domownikiem: na zawsze przyjęty w progi domu, w przewidywaniach bohatera będzie współuczestnikiem jego egzystencji, a swoją obecnością usensowni budowę. Indywidualne istnienie, dojrzałość ludzkiej osobowości, naśladowanie Boga w życiu „właściwym”, święty i intymny obszar własny... – słowem: wszystko pozostaje tu w możności, jaka domaga się urzeczywistnienia. Dom ma się stać mieszkaniem dwojga złączonych w jedno, którzy godnie wypełnią swój byt, we wzajemnym bezwarunkowym darze z siebie, z jakiego pocznie się nowy człowiek.

Gdy oczekiwanie na współtwórcę metaforycznego domu po ogromnym wysiłku całkowicie wyciszy aktywność, wówczas *zakołuje niebo nad tobą*. Zacytowany metonimiczny skrót sugeruje lot ptaka, który spływa z głębokiego przestworza nisko nad ziemię, zatrzymuje się nad miejscem wyznaczającym cel jego powietrznej drogi. Prawdą jest, że własną przestrzeń ptaka wyznacza niebo. Nie można jednak pominąć

¹⁸ S. Weil, *Zakorzenienie*, w: *taż, Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 247.

¹⁹ G. Bachelard, *Wstęp do „Poetyki przestrzeni”*, w: H. Markiewicz (red.), *Współczesna teoria badań za granicą*, t. II, Kraków 1972, s. 362.

²⁰ Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, „Teksty”, nr 6/1974, s. 137-152.

sakralnych konotacji związanych z tym słowem w zacytowanym wersie – zwłaszcza że niebo „Zaślubin” nie trwa nieporuszenie jako niemy świadek zdarzeń, lecz – przeciwnie – ono zaczyna działać. Ptak z niebios – jak gołębica – spowodował nowe Zastanie Ducha Świętego: *Płomyk chwiejny na czoło spadnie! W Dzień Pięćdziesiątnicy dokonał się paradoks zdarzeń: bojaźliwi i ukryci, mali ludzie chcą przemawiać do tłumów; prości i niewykształceni – mówią językami narodów i zadziwiają mądrością; przełękli, z drżeniem strzegący życia – okazują się zdolni do męczeństwa.* W wierszu Lieberta fakt o wielkiej wadze w dziejach zbawienia odnawia się w indywidualnej historii człowieka – ze wszystkimi sprzecznościami właściwymi wierze:

*Staniesz w ogniu, ogień zaprószy,
I od ciebie dom twój się zajmie!*

*Stleją ściany, sprzęty najdroższe,
A ty z ogniem będziesz się zenił.*

*Zostaniecie tylko we dwoje:
Bóg na niebie i ty na ziemi.*

Bóg jak żywioł zawładnął człowiekiem. Pryska wszystko, co dotąd ocalało nadzieję szczęścia i sensu, a pielęgnowane było z największą troską: dom spala się w płomieniach Absolutu. Sam Święty przypomina drogocenną perłę z ewangelicznej przypowieści: żeby ją zdobyć, wszystko inne trzeba zatracić. Szczególnego „szaleństwa” wymaga Najwyższy od tych, którym pozwala zakosztować siebie w mistycznym złączeniu.

Budowniczy domu pragnął szczęścia, dążył do Spotkania – z całą onieśmielającą treścią wpisaną w to słowo – z osobowym „Ty”. Wyobrażał sobie małżeńską więź w miłosnym, radykalnym udzielaniu siebie... Co się spełniło z tych tęsknot, gdy domu już nie ma? Stefania Skwarczyńska twierdzi, że wiersz, nad którym się pochylamy, *krzyczy krzykiem rozpacz po utracie zwykłego szczęścia, prostej miłości i zucisza domu, domu zburzonego ręką Bożą porywającą w ogień, w przerażenie i w ostateczną samotność*²¹. Ale przecież odbywają się zaślubiny, których charakter musi określać miłość. Nie

²¹ S. Skwarczyńska, *Kościół wojujący*, „Tygodnik Powszechny”, nr 8/1947.

przyniosą one namiastki zagłuszającej bolesne pragnienie serca i nie zaproponują karykatury ludzkiego uczucia, gdy Oblubieńcem jest sama Miłość. Rozpoznał Ją wczesnochrześcijański autor „Wyznań”: *Byłem rozmiłowany w miłości, zanim jeszcze rozmiłowałem się w Tym, który nią jest*. Każda oparta na dobru więź międzyludzka jest z natury swojej sakramentem, który daje zaledwie nikłe wyobrażenie o miłowaniu Pana Zastępów. Bóg nie oszukuje najgłębszego głodu człowieka: *Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości* (Oz 11,4), które dopełniają się w zaślubinach zobrazowanych w Biblii²². Jako mistyczne przeżywanie jedności z Oblubieńcem podobne zaślubiny św. Katarzynie Genueńskiej podyktowały wyznanie: *O, gdybym mogła wam powiedzieć, czego serce doznaje, jak wewnętrznie płonie i goreje. Ale nie znajduję słów, aby to wyrazić. Mogę tylko powiedzieć: gdyby choć kropla z tego, co czuję, spadła do piekła, piekło przemieniłoby się w raj*²³.

Doświadczenia mistyków i przesłanie Pisma dowodzą, że wszystko, co oczekiwane przez Liebertowego bohatera, przychodzi w sposób absolutnie nieprzewidywalny i wypełnia się w stopniu, jaki nieskończenie przerasta pragnienia. *Miłość w Bogu niewyczerpana jest* (II, 175) – przekonuje sam poeta. *On tylko ma tę cudowną hojność uczucia* (II, 158), którego głęboko pragniemy. Zatem Boskie miłowanie nie tylko nie może niszczyć ludzkiego szczęścia, lecz wynosi je na poziom Transcendentnego, w którym realizuje się miłość potężniejsza niż śmierć. Fakt ten dostrzegł Rudolf Otto, mówiąc o elemencie fascynans w spotkaniu ze Świętym, czyli o uszczęśliwiającej tajemnicy przeżywanego bóstwa²⁴.

²²O godach weselnych Boga i Jego Oblubienicy – narodu wybranego, Kościoła, wreszcie indywidualnego człowieka, jakie dopełnić się mają w wieczności, zob. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, hasło: „Oblubieniec – Oblubienica”, Poznań 1984, s. 586-589.

²³Warto pamiętać, że wśród lektur Lieberta znajdowały się m.in. *Listy św. Katarzyny Sienieńskiej do bł. Rajmunda Kapuańskiego*, *Dzieje duszy* św. Terezy od Dzieciątka Jezus i prace omawiające duchowość Karmelitanki z Lisieux. Poeta żywo interesował się również postacią św. Jana od Krzyża i głęboko wyczuwał charyzmat św. Franciszka z Asyżu (zob. II, 166, 287). Wydaje się, że ważną rolę w indywidualnej duchowej drodze poety odgrywały pisma hagiograficzne jako autentyczne świadectwa doświadczeń człowieka. W liście do M. Leszczyńskiej autor *Guseł* wyznaje: „W pewnym okresie książka filozoficzna katolicka, nie wiem, czy dużo pomaga. Przynajmniej ja zawsze, że tak powiem, wołałem prawdy szukać w tych, którzy sami ze sobą walczyli. Bez łaski Bożej żadna książka, choćby najmądrzejsza, Cię nie przekona” (II, 428).

²⁴R. Otto, dz. cyt., s. 44.

Wobec pytania o Liebertowego Boga

Poezja Jerzego Lieberta nie zna tragicznej rzeczywistości Pascala, który w ciemnościach, jakich rozum nie pokona, stawał przed koniecznością podjęcia ryzyka: zakładał istnienie *Boga ukrytego*. Tragiczny inaczej (biograficzne powikłania, moralny dramat, gruźlica mózgu, śmierć w 27. roku życia) autor „Rapsodu żałobnego” w poczuciu bezsilności wyznawał: *Człowiek śmiertelny, ku Tobie się wlokę, bo brzask bije z otchłani* („Dolor ante lucem”). Jego Absolut o różnym profilu oblicza jest przede wszystkim autentyczną rzeczywistością, poza którą nie ma istnienia i sensu. Jako Transcendentny wymyka się naszemu poznaniu, ale jednocześnie je wyzywa, bo zniewala sobą, choć ta „niewola” zawsze wymaga wolnej i ciągle odnawianej decyzji człowieka: *Uczyniwszy na wieki wybór, / W każdej chwili wybierać muszę* („Jeździec”). Poetyckie paradoksy i nowe imiona nadawane Bogu w języku poezji to próba zbliżenia się do Misterium Boskości, które samo nieustannie objawia siebie w przestrzeni ludzkiej egzystencji.

Jeden z wczesnych wierszy Lieberta nosi tytuł „Moja wiara”. Myślę, że tekst ten – daleki od militarnego języka poetyckich modlitw „Guseł” i poprzedzający okres dojrzałej twórczości poety – zapowiada, a także poniekąd syntetyzuje utrwalone w Liebertowej poezji dramatyczne przeżywanie Boga. Niech więc drobne ogniwo sztuki słowa posłuży za początek kontynuacji rozważań, które – jako poświęcone Misterium – nie są zdolne ostatecznie ogarnąć swego przedmiotu:

*Chciałbym, ażeby do mnie przyszedł Ktoś najbardziej Prosty,
Taki, jak na maszty brane, polskie sosny.*

*Żeby mi powiedział słowo jedno tylko – Synu
I aby odszedł. I żeby zostawił bladą woń jaśminu.*

*Przypadłbym na kolana i znieruchomiał ze zgrozy,
A boską białość rozpięłyby przede mną brzozy (I, 242).*

DOROTA B. KLIMANOWSKA CSSF, ur. 1965; absolwentka Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, doktorantka Instytutu Literatury UW. Mieszka w Warszawie.

Quid est tempus

Tomasz Grygiel

Zatrzymywanie czasu przez sztukę

Hommage à Artur Schopenhauer

Każdą cywilizację charakteryzuje własny szczególny sposób postrzegania świata, a to przez stosunek do kategorii uniwersalnych, zmiennie jednak interpretowanych w przebiegu historii, zmiennie też ocenianych jako wartość: czas, wolność, praca, rozumienie prawa, niechaj będą tu dowodnym przykładem zróżnicowania istoty epok kulturowych przeszłości. W dobie obecnej, stechniczowanej i niosącej wszechnarzucający się imperatyw SZYBKIEGO rozwoju cywilizacyjno-konsumpcyjnego, jednym ze znamiennych znaków współczesności stał się CZAS jako fetysz, za którym wciąż wzrastający pościg urósł do roli czynnika dezorganizującego – obok innych zagrożeń dzisiejszej doby – intymność życia jednostki, naturalny przebieg jej aktywności (Carlson, Bailey), dewastując wprost niekiedy sferę kultury (Pawelczyńska)¹. *Nie bez racji możemy uznać, iż ujmując społeczeństwo jako całość – stwierdza znawca tematu Gurevič – nigdy w minionych epokach czas nie był ceniony tak wysoko jak obecnie i w świadomości człowieka nigdy nie zajmował tyle miejsca. Człowiek współczesny to człowiek spieszący się... Czas ujarzmia człowieka, całe jego życie rozwija się sub specie temporis. Powstał swego rodzaju kult czasu (...) Tarcza zegarka z pędzącym sekundnikiem mogłaby śmiało stać się symbolem naszej cywilizacji*². Amerykańscy

¹ R. Carlson, J. Bailey, *Slowing Down to the Speed of Life: How to Create a More Peaceful, Simpler Life from the Inside Out*, San Francisco 1997, s. 6 nn.; A. Pawelczyńska, *Czas a modele zmiany kulturowej*, w: A. Brodzka, M. Hopfinger i J. Lalewicz (red.), *Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane S. Żółkiewskiemu*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1986, s. 121 nn.

² A. Gurevič, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 31. O przemianach pojęcia w odniesieniu też do przeszłości por. G. J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, Oxford 1980, s. 24-29.

eksperci społecznej eksploatacji czasu, Richard Carlson i Joseph Bailey, na podstawie badań zjawiska ostatnich dekad, w aspekcie socjopsychologicznym przestrzegają wprost przed katastrofą, co znajduje wyraz w wymownym tytule ich dzieła „Slowing Down to the Speed of Life” („Zwalniając tempo życia”); wtórują im zaniepokojeni gwałtownym zgęszczeniem czynności w czasie, analizujący stosunek doń współczesnego człowieka – John Robinson, Geoffrey Godbey i inni³.

W dzisiejszym zdehumanizowanym w niemałym stopniu świecie, trapionym wieloma zagrożeniami harmonii życia i kultury, w tym nadmierną faworyzacją czasu, tak jaskrawą w błyskawicznym progresie cywilizacji technicznej, jawi się pytanie o możliwość ANTIDOTUM na ów stan, czynnik wyrządzający z niszczącego czasowego natłoku. Czyż może być nim sztuka?

Aktualność tego problemu, uaktywniona obecną sytuacją, zaznacza się w myśli ludzkiej od wieków, roszcząc sobie prawo do obecności w filozofii czy estetyce (w tym teorii przeżycia estetycznego) zawsze wtedy, gdy przemijalność czasu, substancji, owa vanitas czy męka aktywnej w nim egzystencji, dostarczająca trosk bądź bólu, budziła obronną reakcję człowieka.

Antytraumatyczne, katartyczne, w znaczeniu oczyszczająco-kojącego, działanie sztuki, ma już w odbiorze ludzkim ponad dwutysiącletnią historię⁴. Wspomnijmy tu pitagorejczyków i orfików, wedle których katharsis zapewniała muzyka, oczyszczająca i uszlachetniająca uczucia, czy Arystotelesa, przyznającego katartyczne funkcje scenicznej tragedii („Poetyka”), kiedy człowiek przez kontakt z nią wyzwala się z silnych, nękających go napięć lub moralnego zła. Odreagowanie uczuć własnych widza niesie – w myśl późniejszych interpretacji dorobku filozofa – wyzwolenie z traumy nadmiernego ich ciśnienia, wiodąc także czasami do ich sublimacji.

³R. Carlson, J. Bailey, dz. cyt.; J. Robinson, G. Godbey, *Time for Life: the Surprising Ways Americans Use Their Time*, University Park, PA 1997, s. 24 nn., 43. Zob. też: M. Bieńczyk, A. Nawarecki, D. Sawicka, *Słowo wstępne*, w: *Szybko i szybko. Eseje o pośpiechu w kulturze*, Warszawa 1996, s. 9 nn.

⁴Najpełniej w polskim piśmiennictwie omawia je: B. Dziemidok, *Sztuka-emocje-wartości*, Warszawa 1992, rozdz. V: *Katharsis jako kategoria estetyczna*, s. 93-138. Ujęcie zagadnienia pod kątem teatru, zob. F. Rokem, *Podstawić zwierciadło widzowi: katharsis perspektywy teatru*, „Tytuł” 7(1997)2, s. 135-142. Por. także różnorakie funkcje sztuki wobec cierpienia: M. Gołaszewska, *Piękno i cierpienie*, w: taż (red.), *Wymiary piękna. Z badań estetyki sensu largo*, Kraków 1998, s. 93-124.

Nurt tej myśli, kontynuowany w odniesieniu do wielu gatunków sztuk czy w aspekcie uniwersalnym sztuki, przetrwał do dziś, ożywiając się znacznie w XX w., poczynawszy od prac Yrjö Hirna, wzmocniony niebawem przez psychologię głębi nurtu freudowskiego i jego kontynuatorów (Kris, Lesser) i szkołę antropologiczną Cambridge (Harrison, Murrey, Cronford)⁵.

Charakter relacji: konsument sztuki – ona sama zawarty w tych teoriach, choć zakładający twórczą przemianę emocji podmiotu, przysparzającą człowiekowi nowych wartości, budowy ich, stanowić mógł już poniekąd wyzwanie wobec istoty destrukcji czasu, nie odsłaniał jednakże szerszej możliwości konfrontacji z negatywnymi stronami interesującego nas „czasowego żywiołu”. Wyrwanie z jego pęt sugerowały, wskazywały stanowiska, opcje w dziejach ludzkich, akceptujące silniej element autonomiczności procesu postrzegania sztuki, niejako czasowej izolacji jej odbiorcy, zawsze związane samo przez się od strony wartości z wysokim bądź szczególnym poczuciem rangi twórczości artystycznej. Podwaliny pod jej aksjologiczny status dla nowożytności kładła niewątpliwie estetyka renesansu, ze swym *desiderio di bellezza* – tęsknotą za pięknem, która zdaniem np. Ficina ożywiać miała wszelką działalność ludzką, wskazując też kierunek działania jako stały wzlot do doskonałości, co już później w heroicznej koncepcji losu człowieka rozwinął Giordano Bruno, kierując ku kategorii czasu wiele obaw i wątpliwości i w wierszu łacińskim „*Al Tempo*” pisząc np.: *Czasie (...) zabójco (...), który wszystko niszczy (...)* *Cofnij rękę, co grozi nam kosą*⁶.

Poruszaną problematykę wyrazi pełniej, bliższa naszej epoce, mająca też i dziś swoich zwolenników, teoria przeżycia estetycznego,

⁵Y. Hirn, *The Origins of Art. A Psychological and Sociological Inquiry*, New York 1900. W szerszym kontekście problematyki warto wspomnieć wyrosłe w XIX stuleciu stanowisko Wilhelma Diltheya, rezerwującego w swej filozofii życia szczególne miejsce dla sztuki (jako terenu możliwości najpełniejszego zrozumienia ludzkiej egzystencji) zapewniającej nawet totalne zaspokojenie (*Befriedigung*) przez odczucie harmonijnego rozwoju popędów, „energii ludzkiej natury” i równowagi między psychiką a środowiskiem. Por. W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, cz. 2; *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, Göttingen 1994, s. 90-287; Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987, s. 144 nn. Kierunek badań psychologicznych i antropologicznych efektu katartycznego przybliża: B. Dziemidok, *Sztuka – emocje – wartości*, s. 97-106, aspekt współczesnej arteterapii: J. Rubin, *Art Therapy*, Philadelphia 1999.

⁶Najszerzej o poglądach Ficina: A. Kuczyńska, *Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina*, Warszawa 1970; G. Bruno, *Al Tempo*, w: *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, s. 189.

pojęta jako teoria kontemplacji, mająca za sobą autorytety Kanta i Schopenhauera. Zwłaszcza ów ostatni, ekscentryczny, niezależny w wielu poglądach myśliciel, przeżywający znów okres wzmożonego zainteresowania, wydaje się nośny dla nacechowanego rozterkami i pesymizmem początku XXI w.

Świat istnieje na dwa sposoby i jest w pierwotnej naturze zły – powiada autor dzieła „Die Welt als Wille und Vorstellung”, a choć istnieje dobro, życie jednostki wypełnia głównie ból i cierpienie⁷. Świat jest wolą, w znaczeniu: prasiłą, jednak aktualną, której ogarnąć się nie da; kapryśną, nicobliczalną, dążącą bez celu i bez perspektywy końca. Istnieje ona jako wszechświat, całość, doznany w naszym „przedstawieniu”, wyobrażeniu, ale też uprzedmiotawia się jednocześnie w cząstki materii, rzeczy, przedmioty i także ludzi, wskazujących własne i indywidualne, sprzeczne na ogół, cele i dążenia, co przypomina w końcu bellum omnium contra omnes (wojnę wszystkich przeciw wszystkim) w skali kosmicznej. A choć istnieje możliwość odczytu porządku między pewnymi elementami świata, to ogranicza się on do informacji o wzajemnej ich zależności i relacji (tzw. reguła podstawy dostatecznej dla 4 klas przedmiotów), podczas gdy, ku czemu wszystko zmierza – a zmierza prędko, także i los człowieka – nie wiadomo, bo też wola jest ślepa i nacechowana sprzecznościami. *Lepiej nie wiedzieć, niż wiedzieć, co będzie później* – mówi filozof, bo przyszłość gotuje zbyt dużo złych niespodzianek, zaś tkwiący w człowieku i rzeczach pęd (wola), z natury ciemny, nie zna ukojenia. Nic nie jest zdolne zaspokoić go, a nawet gdy do tego dochodzi, zaraz prze dalej, towarzyszy mu poczucie braku i stałego niedosytu. *Dążymy do szczęścia, a nie możemy go osiągnąć* – wspomina ad vocem Tatarkiewicz – *dążymy (...) by utrzymać życie, ale nawet to na stałe nie jest możliwe. W drobnych troskach i zabiegach – o jadło, miłość, uchronienie się przed niebezpieczeństwami – schodzi krótkie życie*⁸, a towarzyszy temu stały lęk przed śmiercią. Człowiek szuka sposobu, by umknąć traumatycznym aspektom losu, szuka ulgi, pocie-

⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, Warszawa 1994; t. II, Warszawa 1995; zob. też m.in. tenże, *Metafizyka życia i śmierci*, Warszawa 1995. Problematyce sztuki myśliciel poświęcił głównie księgę trzecią swego traktatu; zob. tenże, *Świat...*, t. I, s. 269-413, uzupełnioną też: tamże, t. II, s. 581-640, o bardziej szczegółowe ustalenia; zob. też C. Foster, *Ideas and Imagination: Schopenhauer on the Proper Foundation of Art*, w: C. Janaway (red.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge 2000, s. 213-251.

⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1997, s. 221.

chy. Są na to dwa sposoby, twierdzi Schopenhauer: nirwana – wycofanie, co definitywnie zabije obcą naszym potrzebom wolę, ale jest też i SZTUKA, władna wstrzymać jej pęd, przyczynę cierpień⁹, chciałoby się współcześnie powiedzieć: pęd ślepego motoru życia, splotu stłoczonych niezależnych od nas czynników, narzuconych a wrogich, bądź ambarasujących „wektorów”, bijących z otaczających sytuacji. W kontakcie ze sztuką, gdy jej ulegamy, zatapiamy się w kontemplacji: ustaje działanie popędów woli, tj. źródła naszych trosk i męki, wykraczamy poza strefę oddziaływań ujętą w przestrzeń i czas, stosowną przedmiotom realnym zwykłego świata woli; teraz obcujemy nie z przedmiotami, lecz z ideami przedmiotów (w sensie platońskim), z ich niematerialnymi, uzupełniającymi obraz wszechświata archetypami, w których istnienie filozof wierzy. W nich wola nie stała się przedstawieniem, twierdzi autor, dowodząc, iż przedstawienie dosłowne w malarstwie, np. lwa, nie jest cenione, ważniejsze jest przedstawienie idei lwa, jego istoty, istoty gatunku. Gabinet figur woskowych, kopiujących rzeczywistość (świata woli)¹⁰ nie ma rangi sztuki, lecz są to wizerunki rejestrujące idee, ludzką indywidualność; chciałoby się skądinąd przywołać późniejsze zdanie Norwida: *Jest i potęga istna sztuki (...) gdy bliskie umie idealnym znamionować*. Sam też artysta, wedle Schopenhauera, w chwili natchnienia chwytą ideę, a osiąga sukces, gdy ujrzy myśl, nim ją pomyśli do końca, co daje płacet wyższości szkicom nad dziełami wypracowanymi wedle przemyślanych pojęć i praxis, należących już nie do świata idei, lecz realnego, tj. woli, a uwarunkowanych ziemską przyczynowością i czasoprzestrzenią. W koncepcji tej, bezinteresowna, apaktyczna (nie zakładająca zdobycia celu) kontemplacja, formułowana w tym znaczeniu i przez Kanta, zapewnia zdaniem autora „Świata jako woli i przedstawienia” nie tylko ulgę, ale i najwyższe poznanie¹¹, bo idee jakby w skrócie chwytają w rzeczach to, co stałe, niezmiennic, ośnowę świata.

Zachwianie dystansu między podmiotem a przedmiotem, widzem i sztuką, uwolnienie energii percepcji bez zamiarów i celów niosącej

⁹ A. Schopenhauer, *Świat...*, t. I, s. 309-312, 332 n., 624 n.

¹⁰ Tamże, t. II, s. 584-587; zob. też: J. Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 2000, s. 33, 140 nn.

¹¹ Zob. też B. Dziemidok, *Kult piękna w filozofii Artura Schopenhauera*, „Euhermer”, 4(1960)1, s. 58-62.

poznanie, moralne wytchnienie i błogi stan wyzwolenia (tu:) z więzów woli, na długo zainspirowało myśl europejską. Podniesienie problemu wyjścia w konsumpcji sztuki poza sferę zwykłego uczestnictwa w CZASIE sugerowało też możliwość chwilowego choć nad nim ZWYCIĘSTWA.

Wyzwanie to, tak sformułowane, podejmie nie tylko filozofia i estetyka, lecz co ciekawe, wprost twórczość artystyczna, czyniąc ten temat centrum swych zainteresowań i kreacji. Programowym a wybitnym tego przykładem może być monumentalne dzieło Marcela Prousta „W poszukiwaniu straconego czasu”. Czasem traconym jest w tej powieści czas przeżyć, które mijają, jeśli nie potrafimy ich zatrzymać; odnalezionym i odzyskanym – czas utrwalaony przez dzieło sztuki. Dzięki swej powieści Proust odzyskał świat swojej młodości, powołał na nowo do istnienia to, co minęło, otoczył się osobami, które kochał; ocalił pogrążony w *czasowej dyspersji* świat od zapomnienia¹². Wedle Waltera Benjamina dzieło owo, na wzór tkaniny utkanej z niezliczonej liczby wątków i nakładających się, splecionych klisz pamięci, zapewne wskutek wielości ich otwarcia, zyskuje niemal walor czasowej, przestrzennej nieskończoności¹³. Pamiętamy też, iż wielokrotnie podkreślano także predyspozycje czy szczególną skłonność literatury, właśnie jako gatunku, do hibernacji czasu w sensie ontolo-

¹² A. Nowicki, *Człowiek i czas*, Warszawa 1983, s. 95-96; przeciwstawianie się biegowi czasu w dziele Prousta uwypukla ostatnio też T. Kornendant, wyrażając w swych rozważaniach interesujący pogląd o niejednakierunkowym jego „przemijaniu”: „Bo czas ludzki nie płynie jak rzeka, jednym nurtem, ma swoje zakola, wiry i martwe odnogi”; tenże, *Upadły czas. Sześć esejów i pół*, Gdańsk 1996, s. 16, 141.

¹³ Por. R. Rózanowski, *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*. „Acta Universitatis Vroclavensis”, nr 2006, Wrocław 1997, s. 190-191: Proust i estetyka wspomnienia. Por. też G. Poulet, *Czas Prousta*, w: H. Markiewicz (opr.), *Sztuka interpretacji*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1973, s. 128, także s. 109-134. Sztuki piękne, z racji innego niż w literaturze zakresu środków, miały możliwość ustosunkowania się do zmagani człowieka z czasem jako tematu explicite jedynie drogą jednostkowego uwidocznienia z pomocą alegorii czy symbolu (i tak np. w obrazie przeciwstawienie czaszce wytworów ludzkiej aktywności, jak książki, sugerowało zwycięstwo człowieka nad vanitas przez trwanie w dziele), niezależnie zaś od wyrażanych jakichkolwiek treści, jeśli dostarczały głębokiego przeżycia podmiotowi, mogły stać się dlań orężem przeciw poczuciu przemijania. Kwestię ilustracji zwycięstwa człowieka nad czasem w malarstwie sygnalizuje A. Nowicki, *Człowiek wobec czasu*, w: tenże, *Czas w kulturze*, Lublin 1983, s. 13-14.

gicznym, wpływającą par excellence z jej istoty, z tworzywa, trwałego a odtwarzalnego zapisu ciągów zdarzeń, sytuacji i odczuć¹⁴.

Autonomiczne widzenie sztuki względem czasu – dokładniej mówiąc, dostrzeganie autonomii swoistości przeżycia estetycznego, implikujące, korelujące w taki czy inny sposób choćby zmianę potocznego lub subiektywnego odczuwania obecności w czasie – wyraźnie zaznaczy się w naszym stuleciu w merytorycznej refleksji. „Dystans”, „izolacja”, izolująca „kontemplacyjność” czy tzw. wypowatość, tj. całościowa odmiennosc w odniesieniu do stanów podmiotu przy odbiorze sztuki, oto kategorie podnoszone nierzadko w tej problematyce, gdzie znakiem owej grupy doznań staje się z reguły *przerwanie toku normalnego, codziennego życia*, z zawieszeniem równowagi przyszłościowego i przeszłościowego odczuwania czasu i ze znacznym skupieniem uwagi na przedmiocie¹⁵. W aspekcie estetycznym, wspomina o tym w swym pięknym szkicu „Skupienie i marzenie” Tatarkiewicz, porównując świadomość człowieczą do rzeki, w której jak wyspy pojawiają się czasem przejawy wspomnianego skupienia, gdy to *pęd wyobrażeń (przez kontakt z dziełem) ogarnie nas i na dłuższą chwilę uczyni NIEPRZYSTĘPNymi* [podkreśl. – T.G.] *dla otaczającego świata...*¹⁶ Niekiedy stan taki przechodzi w postać wysublimowaną, w marzenie.

Jeszcze bardziej do konfrontacji przeżycia sztuki z towarzyszącym mu wyobcowaniem z doczesności i z jej zwykłego wymiaru czasu zbliża się Jaspers, sumujący w swych pracach zdobycze filozofii i psychiatrii, pisząc: *Wolno mi w kontemplacji rozkoszy rosnąć w nie-*

¹⁴ Istotne było tu rozpoznanie statusu ontycznego rzeczywistości kreowanej przez teksty, por. J. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Warszawa 1972, s. 140-150, z wykorzystaniem m.in. doświadczeń teoretycznych R. Ingardena. Najbardziej dogodne pole dla zatrzymywania czasu w całej jego heterogeniczności, symultaniczności, w splątaniu, symulujących rzeczywistość, stworzyła powieść antynaturalistyczna. Problematykę omawia szerzej P. Mróz, *Wiosło Ulisseja – czas jako antynomia*, w: A. Nowak (red.), *Miara sztuki. Materiały Ogólnopolskiego Seminarium Estetycznego*, Kraków 1990, s. 61-65. O hibernacyjnych inklinacjach przekazu literackiego względem czasu por. B. Zielińska, *Czas jako mapa. Zastępowanie czasu w literaturze*, w: *Szybko i szybciej...*, s. 170-177.

¹⁵ Na gruncie polskim stanowisko widoczne w pracach m.in. Wallisa, Ingardena, Blausteina. Tę opcję oceny swoistości przeżycia estetycznego przedstawia także w badaniach obcych B. Dziemidok, *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1980, s. 191 nn.

¹⁶ W. Tatarkiewicz, *Skupienie i marzenie*, Kraków 1951, s. 76.

skończoność, pozwalać, by poruszało mnie wszystko, co dla człowieka możliwe. Jestem zachwycony i zrozpaczony; mogę zapomnieć o sobie samym w czystej, BEZCZASOWEJ TERAŻNIEJSZOŚCI [podkreśl. – T.G.], nie mającej żadnych konsekwencji. Taka pokusa silniej niż w innych sztukach przejawia się w muzyce i dalej: Gdy dążę do bezczasowego spełnienia w sztuce, mimo to z konieczności pozostając faktycznie czasowym istnieniem, to żyję w dwóch światach, które istnieją obok siebie – nie związane. Dzielę się na dwie istoty – jedna oddaje się zamętowi wypelnionego przypadkowymi, codziennymi motywami istnienia, druga – rozkoszowaniu się odległą, promienną jasnością. Wewnętrzne działanie nie doświadcza już wymogu jedności¹⁷.

Bardzo interesujące stanowisko reprezentował Stanisław Ossowski, twórczo adaptujący elementy przemyśleń Kanta, a zwłaszcza Schopenhauera, w tym tezę o bezinteresowności czy kontemplacyjności estetycznej postawy. Rozwijając ów wątek i podejmując próbę określenia swoistości estetycznego stosunku do rzeczywistości, dochodzi on do stwierdzenia, że, podobnie jak we wszelkiego rodzaju zabawach, we wszelkiej kontemplacji towarzyszącej konsumpcji sztuki, istnieje pewien doniosły czynnik wspólny, który może jest właśnie źródłem poczucia bezinteresowności, jakie się z tymi stanami łączy: w tych wszystkich przypadkach ŻYJEMY CHWILĄ¹⁸. W duchu Schopenhauera wskazuje też, iż znaczna część naszego świadomego życia upływa na nastawieniu ku przyszłości, myśleniu przyszłościowym, roszczeniowym, podporządkowanym przyszłości. Rzadkie są chwile, kiedy człowiek nie musi myśleć o niej lub troszczyć się o skutki swych działań albo konsekwencje sytuacji, w których się znalazł. Autor „U podstaw estetyki” streszcza swój pogląd obrazowym porównaniem: Sowizdrzał, który schodząc z góry, martwił się, że się będzie musiał na nią wdrapać, a drapiąc się na górę, cieszył się perspektywą schodzenia na dół, nie jest postacią z baśni... dodając: Dalekie jeszcze przykrości, które może się wcale nawet nie zjawia, zatrzuwają nam dzień dzisiejszy. Żyjemy wówczas tym, czego jeszcze

¹⁷ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 313-314; wg tenże, *Philosophie und Kunst*, w: *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1932.

¹⁸ S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, Warszawa 1958, s. 267 nn., 271-279. Pojęcie to wiązało się z ujmowaniem czasu przez autora niekiedy w aspekcie świadomości wiecznego teraz: B. Wójcik-Karłowicz, *Czas w ujęciu Stanisława Ossowskiego*, w: *Czas...*, s. 95-96.

nie ma. Przyszłość pożera chwilę teraźniejszą¹⁹. Temu wszystkiemu przeciwstawiają się momenty, nieliczne, w życiu człowieka, kiedy cieszymy się teraźniejszością bez nastawienia przyszłościowego, autor nazywa je *życiem chwilą*²⁰. A choć pojęcie owo może mieć szerszy zakres niż w odniesieniu do przeżyć estetycznych (inne ekstazy duchowe), znakomicie funkcjonuje wobec konsumpcji sztuki i szeroko pojętego estetycznego, czy wnoszonego przez odbiór sztuki, przeżycia (teatr, malarstwo, inne); towarzyszy mu zaś izolacja w czasie, choć nie w przestrzeni, i kontemplacyjne, zdaniem Ossowskiego, radowanie się aktualnością.

Ta ostatnia z propozycji zatrzymywania czasu przez sztukę, czy lepiej modyfikowania struktury jego recepcji, jak i inne poświęcone tej problematyce lub związane z nią poglądy, być może, staną się remedium dla udręczonego nadmierną fetyszyzacją czasu i wyścigu z nim współczesnego świata. Może skłonią też do konstruktywnej refleksji, zwłaszcza iż Euklidesowe czas i przestrzeń zanegowane zostały przez teorię względności, a wiele pytań o czas, jak się dziś twierdzi, należących do kosmologii, nie zostało jeszcze rozstrzygniętych. Według przełomowych ustaleń Einsteina nie istnieje on przecież jako wielkość jedna, absolutna, a każdy obserwator czasu ma jego własną miarę, uzależnioną od położenia i ruchu²¹. W myśl wykładni tych poglądów i m.in. mechaniki kwantowej, zaprzecza się też kierunkowości upływu czasu, zaś entropijne teorie wektora czasowego, oparte na statystycznej interpretacji II zasady termodynamiki i kon-

¹⁹Tamże, s. 272-273. Myślenie przyszłościowe również trafnie charakteryzuje, ujmujący fenomenologicznie zjawisko czasu, R. Ingarden, dostrzegający wszakże możliwość przeciwstawiania się sile jego upływu nie w konsumpcji sztuki, a nawet w jej tworzeniu, jako surogacie nieprzemijalności, lecz we wzroście podmiotowości jednostki pielęgnującej w sobie „ślady bytu niepodległego czasowi – przemijaniu”; tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1998, rozdz. *Człowiek i czas*, s. 62-64, 67. Filozoficzne treści problematyki czasu omawia P.J. Zwart, *About Time. A Philosophical Inquiry into the Origin and Nature of Time*, Amsterdam 1976; por. też G. J. Whitrow, dz. cyt.

²⁰Zob. też B. Dziemidok, *Teoria...*, s. 75-78, także o reakcjach na koncepcję Ossowskiego.

²¹Wielość tych miar jest zaś we wszechświecie nieskończona; J. Czerny, W. Zipper, *Podstawy filozofii fizyki*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”, nr 1716, Katowice 1998, s. 15 n. Zob. też É. Klein, *Czas*, Katowice 1999, s. 35, 40 n. i aneks: *Elastyczny czas teorii względności*, s. 109-112.

cepcji fluktuacji, głoszą wprost możliwość wyznaczania jego przebiegu w pewnych obszarach wszechświata²².

Zdobycze współczesnej nauki zatem zdają się wychodzić naprzeciw opcjom Artura Schopenhauera, gdzie czas, w sensie jego odbioru, lokować może się także poza PRAWAMI ziemskiej przyczynowości, określanymi przez tradycyjną fizykę. Wyzwoleniu z nich, choć krótkotrwałemu, chce się wierzyć, przychodzi z pomocą PRZEŻYWANY kontakt ze sztuką.

Może wiąże się z tym przewrotnie paradoks jej niezmienności wobec życia ludzkiego, generatywna trwałość przez wieki wobec ulotności człowieczego bytu; powtórzmy wszak za Hipokratesem: *ARS LONGA VITA BREVIS*.

TOMASZ GRYGIEL, ur. 1952; filozof, historyk sztuki, pracownik naukowy Instytutu Sztuki PAN, laureat Nagrody Prof. dr. Władysława Tatarkiewicza. Mieszka w Warszawie.

²²Szerszego przeglądu spornych dziś stanowisk wobec istoty czasu dostarczają P. Coveney, R. Highfield, *Strzałka czasu. Jak rozwiązać największą tajemnicę nauki*, Poznań 1997, s. 72 nn., 261 nn. W odniesieniu do mechaniki kwantowej i jej mikroświata podnosi się nawet dyskusyjną tezę o zatrzymywaniu czasu, „gdy ciągle obserwujemy dany układ kwantowy”; W. Itano, D. Heinzen, J. Bollinger, *Quantum Zeno effect*, „Physical Review”, nr 5(A/1)1990, s. 2295-2300. Zob. też relacje między czasem i entropią w świetle adogmatycznie wyjaśnianej II zasady termodynamiki: H. Korpikiewicz, *Koncepcja wzrostu entropii a rozwój świata*, UAM Poznań, „Filozofia i Logika”, nr 79, Poznań 1999, s. 31-40, czy rotacyjny model kosmologiczny K.F. Gödla, dopuszczający przez reinterpretację równań polowych Einsteina, możliwość podróży w przeszłość: K.F. Gödel, *An example of new type of cosmological solutions of Einstein's field equations of gravitation*, w: S. Feferman (red.), *Collected Works*, t. II, New York-Oxford 1990, s. 190-198; S.W. Hawking *Introductory note... (Cosmic rotation and „objective” time)*, w: tamże, t. III, New York-Oxford 1995, s. 262-264. Aspekt przyszłościowy zagadnienia w oparciu o przesłanki współczesnej kosmologii: I. Nowikow, *Rzeka czasu. Czarne dziury, białe dziury i podróże w czasie*, Warszawa 1998, s. 238-265. Hipotezy nowych fizykalnych teorii czasu nie pozostają bez wpływu na współczesną refleksję teologiczną: „Bóg jako stwórca może kształtować czas w sposób dowolny” wspomina P. Liszka CMF, gruntownie analizujący zagadnienie; tenże, *Czas a teologia. Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, s. 26 nn., 47.

Danièle Hervieu-Léger

Od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”

Katolicyzm wobec wyzwań religijności „pielgrzyma”
– elementy refleksji socjologicznej*

W ostatnich dwudziestu latach wszystkie opracowania socjologiczne odnoszące się do zjawisk religijnych w państwach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej zwracały uwagę na zjawisko powszechnej subiektywizacji wierzeń religijnych oraz zindywidualizowanej rekonstrukcji religijnych praktyk. Współcześni wierzący, będąc w coraz to mniejszym stopniu pod wpływem normatywnych kodeksów ustalonych przez religijne instytucje, w dowolny sposób komponują własne systemy znaczeniowe nadające sens osobowemu doświadczeniu. Ten – z konieczności – bardzo fragmentaryczny opis aktualnej sceny religijnej odnosi się do wszystkich wyznań i konfiguracji tak religijnych, jak i politycznych oraz kulturowych. Streszcza on cechy charakterystyczne współczesnej religijności, potwierdzając – również w odniesieniu do tej dziedziny społecznego życia – kluczową rolę jednostki ludzkiej.

Wiadomo powszechnie, że owa konstatacja przyczyniła się w istotny sposób do zakwestionowania klasycznego paradygmatu sekularyzacyjnego, który wiązał fenomen nowoczesności z zanikiem wierzeń religijnych. Charakteryzująca współczesne społeczeństwa instytucjonalna deregulacja sfery religijnej nie znaczy wcale, iż stały się one obojętne na wszelkie duchowe czy religijne poszukiwania. Konstatacja ta przyczyniła się do ponownego zrewidowania narzędzi, tradycyjnie używanych w badaniu intensywności życia religijnego. Warto może nadmienić, iż owa naukowa rewizja odnosi się głównie do socjologii katolicyzmu francuskiego, w ramach której rozbudowano szczególnie szeroko studium społeczno-historyczne tzw. cywiliza-

* Artykuł D. Hervieu-Léger, *Du pratiquant au pèlerin*, ukazał się w „Études”, Janvier 2000, s. 55-64.

cji parafialnej, stanowiące punkt wyjścia par excellence wszechobecnej kultury katolickiej głęboko zlaicyzowanego państwa¹. Model owej parafialnej cywilizacji, która łączyła w jedno model powszechnej administracji religijnej kraju (próbka obejmująca 40 tys. parafii), system kontroli okresów liturgicznych, model wyłącznego autorytetu księdza (model proboszcza) oraz porządek ustalonego przekazu tożsamości religijnej z pokolenia na pokolenie, stanowił podstawowy punkt odniesienia dla obserwatorów katolicyzmu w ich badaniach nad postępującą utratą jego żywotności. Przyczynił się też do zdefiniowania kategorii „praktykującego parafianina” jako centralnej kategorii wszelkiego opisu sceny religijnej.

Norma religijna ustalona przez kategorię „regularnie praktykującego” katolika była punktem odniesienia dla tworzenia kolejnych figur: praktykującego „szołnowo”, „odświętnie” lub „epizodycznie” (chodziło o tego, który według humorystycznego określenia G. Le Brasa *chodził do kościoła wówczas, gdy dzwony kościelne dzwoniły specjalnie dla niego*). Na najniższym poziomie uczestnictwa w religijnych praktykach sytuowała się kategoria tzw. niezwiązanego, czyli tego, który nie utrzymywał żadnych kontaktów z instytucją, lub też nigdy ich nie nawiązał. Tym samym, kategoria „praktykującego parafianina” umożliwia przedstawienie pejzażu religijnego jako wykresu koncentrycznych kół, zorientowanych wokół centralnego modelu „regularnie” praktykujących. Należy stwierdzić, iż ta koncepcja nie jest pozbawiona wartości. Pozostaje w sposób szczególnie aktualna (i jak najbardziej operatywna) w odniesieniu do badań wyborczych, mających na celu określenie stałego wpływu poziomu integracji religijnej na polityczne wybory obywateli². Jednak kategoria „praktykującego parafianina” ma bardzo wyraźne granice, gdy chodzi o opisanie rzeczywistości religijnej zdominowanej przez wielość indywidualnych historii religijnych oraz zmienność wspólnotowych treści religijnych poddanych nieustannym arbitralnym wyborom.

Mając na uwadze tak naszkicowaną sytuację, typologiczna kategoria „pielgrzyma” umożliwia jej alternatywny opis. Przede wszystkim

¹Prace Gabriela Le Brasa, kanonika Boularda oraz innych badaczy, którzy przyczynili się do przebadania francuskich parafii, stanowią klasykę bibliograficzną w tej dziedzinie. Monumentalny *Atlas praktyki religijnej katolików francuskich*, opublikowany w 1980 r. przez F.-A. Isamberta i J.-P. Terrenoire jest ukoronowaniem tego przedsięwzięcia.

²Zob. D. Boy, N. Mayer, *Que reste-t-il des variables lourdes?*, w: ci (red.), *L'électeur a ses raisons*, 1977, s. 101-108.

w metaforyczny sposób odnosi się do owej plastycznej religijności obecnej we wszystkich konfesyjnych denominacjach, również w katolicyzmie. Następnie, w bardzo adekwatny sposób odpowiada formie rozwijającego się z wielkim dynamizmem religijnego społecznienia, które charakteryzuje się dużą mobilnością oraz niestabilną przynależnością wspólnotową. W odniesieniu do elementu mobilności kategoria „pielgrzymia” ilustruje współczesną sytuację religijną, nacechowaną wszechobecnym imperatywem indywidualnego wytwarzania systemu znaczeniowego własnej egzystencji na drodze różnorodnych, osiągniętych przez doświadczenie sytuacji. Religijność „pielgrzymia” oznacza podjętą przez jednostkę próbę interpretacji oraz połączenia owych następujących po sobie i pozbawionych związku doświadczeń jako historii mającej swój sens, ze świadomością, iż każde nowe spotkanie oraz doświadczenie są w stanie zorientować tę historię w innym kierunku. Cechuje ją przede wszystkim płynność wypracowywanych treści wierzeń oraz niestałość ewentualnych wspólnotowych przynależności. Jednak odniesienie do kategorii religijności „pielgrzymia” nie ogranicza się tylko do metaforycznego opisu współczesnej mobilności aktu wiary. Umożliwia równocześnie – i na tym polega drugi poziom jej adekwatności opisowej – badanie powstających nowych praktyk pielgrzymich, zarysowujących kontury nieznanych dotąd form religijnego społecznienia. Będąc praktykami woluntarystycznymi, indywidualistycznymi (nawet gdy są podejmowane w grupach), mobilnymi, fakultatywnymi, zmiennymi i doraźnymi, zachowują dystans wobec klasycznych form instytucjonalnej, wspólnotowej, obligatoryjnej, unormowanej i regularnej praktyki religijnej przyjętej przez ustabilizowane wspólnoty lokalne. Obserwacja coraz bardziej popularnych wielkich zgromadzeń religijnych, szczególnie ludzi młodych, jak też rozwój społecznego charakteru miejsc kultu oraz uprzywilejowanego czasu, które odnawiają i ożywiają dawne praktyki pielgrzymek religijnych, umożliwiają określenie cech charakterystycznych „pielgrzymiego” społecznienia.

Współczesna socjologia religii przywiązuje wielką wagę do badania owej niezwykle żywotnej i ekspansywnej religijności „pielgrzymiej”. Nie wypełniłaby jednak swojego zadania, gdyby nie zajęła się również implikacjami tego zjawiska dla instytucji powołanych do zwyczajowego przekazu tradycji religijnych. Powszechna konstatacja deregulacji dotyczącej instytucjonalnej sfery życia religijnego dotyczy wskaźników dowodzących, iż jednostki coraz bardziej wymykają się spod normatywnej kurateli instytucji. Mniej uwagi poświęca się dokładnemu opisowi sposobu, w jaki owe instytucje poddane są we-

wewnętrznej erozji własnych możliwości oddziaływania, wywierającej równie negatywne skutki jak zewnętrzne czynniki powodowane sekularyzacją społeczeństwa. Jednym z możliwych sposobów prowadzenia badań w tym kierunku mogłoby być uchwycenie kilku instytucjonalnych wyzwań, mających odniesienie do wzmiankowanych wcześniej cech charakterystycznych religijności „pielgrzymiej”. W formie bardzo wstępnego szkicu przedstawię trzy spośród owych wyzwań.

Religijne zarządzanie czasem

Pierwszym wyzwaniem stojącym przed instytucją słabo przygotowaną do konfrontacji ze zjawiskiem mobilności oraz niestalością wierzeń i praktyk religijnych jest kwestia religijnego zarządzania czasem. Tradycyjnie już kontrola czasu jest istotnym elementem katolickiego zarządzania sferą religijną. Nacisk położony na obowiązek praktyki wprowadza w życie wierzącego bardzo mocny system regulacji życia religijnego, który kształtuje poszczególne warianty osobowego życia duchowego. Ponadto, formalne wyznaczenie odcinków czasowych przeznaczonych na wspólnotową aktywność religijną w formie kultu religijnego, stoi u podstaw całościowego uporządkowania życia wierzących w rytm krótkich cykli życia liturgicznego (niedzielną msza) i długich cykli świątecznych. W tym znaczeniu religijna socjalizacja czasu jednostek stanowi – zgodnie z katolicką tradycją – podstawowy wymiar instytucjonalnej konstrukcji przynależności wspólnotowej. Religia wpisuje się jako norma w codzienne życie wierzących na bazie odgórnie wyznaczanych, konkretnych reguł zarządzania czasem. Religijność „pielgrzyma” jest z definicji wolna od tego rodzaju zewnętrznych ograniczeń. Charakteryzująca ją niepewna i podległa zmianom sytuacja duchowa w ścisły sposób jest uzależniona od elementu emocjonalnego oraz indywidualnych doświadczeń religijnych jednostek. Nie poddając się z góry ustalonym strukturom czasowym, wyraża się (ewentualnie) na drodze wykraczających ponad codzienność praktyk, pośród których najbardziej adekwatnym przykładem jest pielgrzymka, wydarzenie zawsze jedyne w swoim rodzaju, nawet gdy jest powtarzane kilka czy kilkanaście razy. Pielgrzymka jest intensywnym doświadczeniem religijnym sytuującym się poza rytmem codziennego życia i zrywającym z obowiązującym nakazem praktyk religijnych. Zawieszenie regularnej praktyki występuje również wtedy, gdy historycznie ustalona praktyka niektórych pielgrzymek doprowadziła do ich ustabilizowania w formie wydarzenia religijnego, zintegrowanego z całością praktyk religijnych.

Tym, co zrywa z rutyną codzienności życia religijnego, jest w tym przypadku jej wyjątkowy charakter, ogólna mobilizacja i czas przeznaczony na przygotowanie. Tym samym religijność „pielgrzyma” wymyka się spod władzy instytucjonalnej regulacji czasu w tym znaczeniu, iż definiuje samą siebie jako działanie trudne do zaprogramowania, realizowane od czasu do czasu w sytuacjach ferworu religijnego, podtrzymującego i aktywizującego spontaniczny wymiar emocjonalnego zaangażowania. Wierzący wybiera taki czas, w którym – według często powracających wypowiedzi uczestników Światowych Dni Młodzieży – pragnie *naładować baterie* swego życia duchowego.

Kościół instytucjonalny, konfrontowany z narastaniem zjawiska owej „pielgrzymiej” religijności, podejmuje wysiłki zmierzające do przystosowania własnego modelu zarządzania czasem (duszpasterstwo młodzieży coraz częściej oparte na propozycjach uczestnictwa w jednorazowych wydarzeniach religijnych). Pojawia się następująca argumentacja: Skoro młodzież opuszcza niedzielne msze, bardziej ceni natomiast wielkie religijne wydarzenia, proponujemy jej to, jeśli tylko w ten sposób będziemy mogli wprowadzić ją w doświadczenie Kościoła. Mamy tu do czynienia ze zmianą głębszej natury. Dotyczy ona – oprócz poszukiwania praktycznych metod dotarcia do młodych – stałej próby wypracowania nowego porządku religijnego w odniesieniu do czasu. Prowadzi to do uwolnienia praktyki religijnej z banalności codziennych rytmów życia i przenosi na poziom wyjątkowości przeżywanych doświadczeń, w ramach których zerwanie z codziennością ukazywane jest jako pozytywny środek ukierunkowujący na osobowy rozwój. Religia, podobnie jak to ma miejsce w odniesieniu do świata sztuki, sportu czy podróży (z którymi notabene ma wiele cech wspólnych), dąży do ukazywania siebie jako rzeczywistości proponującej udział w wydarzeniach zdolnych do rekonstruowania wspólnotowych więzi. Przy czym to przejście od religii czasu zwyczajnego do religii tzw. czasu wyjątkowego nie jest li tylko praktyczną zmianą rytmów katolickiej socjalizacji. Ono wprowadza fundamentalną zmianę modelu obecności Kościoła w świecie.

Nowa przestrzeń religijna

Religia czasu wyjątkowego jest równocześnie religią miejsc świętych, która ilustruje aktualne przemiany zachodzące w relacji katolicyzmu do przestrzeni. Powiedzieliśmy już, że religijność „pielgrzyma” charakteryzuje się mobilnością. Odzwierciedla ona zindywidualizowaną płynność wierzeń, która z kolei oddaje sytuację wykorzenie-

nia współczesnego człowieka, uwolnionego – przynajmniej formalnie – od ciężaru lokalnych, rodzinnych, religijnych, zawodowych, a nawet narodowych przynależności, dominujących w ubiegłych wiekach w ramach ustalonych tożsamości. Szybki rozwój zapotrzebowania na postawy identyfikacyjne, którymi interesują się tak socjologowie, jak i politycy, jest przejawem à rebours owego rozpadu więzi wspólnotowych, w ramach których przekazywane były porządkujące życie jednostek systemy znaczeniowe. Występująca w odniesieniu do wszystkich dziedzin zbiorowego życia mobilność jest tym wyznacznikiem zanikania parafialnej cywilizacji, który został bardzo wcześnie dostrzeżony przez badaczy katolicyzmu. Bogata literatura przedmiotu już w okresie międzywojennym zwracała uwagę na dechryścianizujący efekt procesu migracji ze wsi do miast oraz złożone implikacje duszpasterskie zawodowej i rodzinnej mobilności. Opisano konsekwencje migracji sezonowej, które burzą uwarunkowania niedzielnej praktyki religijnej (puste lub chwilowo przepełnione kościoły). Efekty owych przyspieszonych ruchów migracyjnych, które już od dawna wstrząsały przestrzennym wymiarem działalności duszpasterskiej, są jeszcze bardziej pogłębione tendencją delokalizacyjną przynależności instytucjonalnej, wpływającej na wyobrażenia wierzących na temat integracji religijnej.

Tendencjom tym towarzyszy dowartościowanie miejsc świętych umożliwiających powstawanie poczucia zakorzenienia, przemieszczanie się do miejsc, w których ludzie czują się u siebie. Dzieje się tak, ponieważ współczesny człowiek wierzący nie zadowala się postawą rewindykacyjną w odniesieniu do subiektywnej autentyczności jego duchowej drogi życia. Chce również – jeśli jest taka potrzeba – osobiście wybrać wspólnotę, która mu odpowiada, i w jej ramach znajdować najdogodniejsze warunki sprzyjające wymianie religijnych doświadczeń. To zjawisko nie jest oczywiście nowe, występuje od dawna szczególnie w wielkich aglomeracjach miejskich w postaci tzw. parafii z wyboru, składających się najczęściej z inteligencji oraz intelektualistów. Sam Kościół, mając świadomość rosnącej nieadekwatności parafialnych struktur terytorialnych, przez duszpasterstwa specjalistyczne i ruchy religijne szuka nowych form obecności w środowiskach zawodowych. Ten kierunek przemian w istotny sposób modyfikował czysto lokalny model organizacji życia religijnego, który miał na celu – gromadząc bardzo zróżnicowanych wiernych na bazie samej tylko przynależności terytorialnej – wyrażenie uniwersalizmu Kościoła. Brał pod uwagę zasadnicze przemieszczenie przyna-

leżności wspólnot wiejskich i lokalnych w kierunku środowiska pracy, generującego najsilniejsze więzi społeczne.

Trzeba jednak stwierdzić, że współczesne zjawisko delokalizacji religijnego społecznienia różni się od poprzedniego tak swym rozmiarem, jak i naturą. Zjawisko mobilności nie jest wyłącznie praktycznym wymogiem współczesnego życia, stawiającym wyzwanie Kościołowi. Określa świadome oczekiwanie wierzących w imię postulatów swobodnego wyboru międzyludzkich relacji. Rozwój socjalizacji religijnej w kierunku grup odniesienia – czego najbardziej wymownym przykładem są nowe wspólnoty religijne – w radykalny sposób zmienia przynależność przestrzenną wierzących. Wiadomo, jak wielki wysiłek włożyła władza kościelna w wypracowanie strategii umożliwiającej włączenie nowych wspólnot i ruchów w istniejącą sieć parafii i diecezji. Był to jedyny sposób zachowania nad nimi kościelnej kontroli. W tym celu Kościół posłużył się instytucjonalnymi i prawnymi środkami wypracowanymi w odniesieniu do zgromadzeń zakonnych i zakonów. Nowe wspólnoty religijne, dążąc do religijnej legitymizacji oraz własnej wewnętrznej stabilizacji, w większości bez oporów poddały się władzy ordynariusza miejsca. Jednak problem kompatybilności między logiką wspólnego celu, która faworyzuje powstawanie tzw. rodzin duchowych, tworzonych na bazie wolontariatu, a logiką terytorialną, pozostającą podstawą funkcjonowania kościelnej kontroli, nie jest jeszcze całkowicie rozwiązany.

Legitymizacja treści wiary, konkurencyjność prawd wiary

Trzeba zrobić kolejny krok i stwierdzić, że owa dezorganizacja władzy religijnej, spowodowana transformacją katolickiej koncepcji relacji czasu do przestrzeni, jest zainicjowana procesem przemiany systemu legitymizacji treści wiary nierozdzielnie powiązanej z ekspansją religijności „pielgrzyma”. Wiemy już, że ten model wiąże się z rozwojem indywidualizmu religijnego, pozostawiającego podmiotowi inicjatywę symbolicznego uporządkowania doświadczenia wiary. Nie jest jednak tak, że właściwa nowoczesnym społeczeństwom indywidualizacja aktu wiary odbywa się w ramach samego procesu atomizacji, prowadzącego do zamazania wszelkiego odniesienia do wspólnotowo wyznawanej prawdy religijnej. Faktem jest, że nowoczesna religijność charakteryzuje się tym, iż instytucjonalne ramy legitymizacji treści wiary, gwarantujące w przeszłości regulację praktyki religijnej według norm wyznaniowych wyznaczanych przez

ustanowione do tego celu autorytety kościelne, w społeczeństwie poddane są postępującej erozji. W odniesieniu do katolicyzmu taka sytuacja sprzyja powstawaniu dwóch konkurencyjnych względem siebie systemów legitymizacji treści wiary.

System wzajemnej legitymizacji lepiej wpisuje się w charakterystykę religijności „pielgrzyma”. Proponując wielkie religijne zgromadzenia, wspólnotowe spotkania oraz praktyki pielgrzymiego wspólnotowego doświadczenia, sprzyja on procesowi intersubiektywnej legitymizacji. „To, co jest istotne dla ciebie, jest również ważne dla mnie”. W tym przypadku, prawo do religijnych poszukiwań stawiane jest ponad imperatywem wyznawania wspólnej prawdy. Dążenie do wzajemnej wymiany religijnych doświadczeń w zdecydowany sposób bierze górę nad wymogiem kościelnej ortodoksji. Drugi system polega na wspólnotowej legitymizacji przedmiotowego aktu wiary w ramach małych grup skupiających „integralnych” katolików („nawróconych” lub „odnowionych”). Grupy te stawiają wymóg odniesienia wyznawanej przez ich członków prawdy wiary do całościowego systemu prawd. Mamy więc tu do czynienia, z jednej strony, z nie stawiającym zbyt wielu warunków, opartym na wzajemnym uznaniu wyjątkowości indywidualnych historii, procesem socjalizacji; z drugiej zaś, z intensywną socjalizacją zarezerwowaną dla wyjątkowych jednostek, ukierunkowanych na precyzyjnie zdefiniowane wartości i normy religijnego życia. Z jednej strony dowolnie praktykowany, z drugiej ściśle określony system prawd wiary.

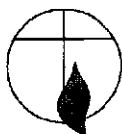
Kościół katolicki, usytuowany między tymi dwoma systemami legitymizacji prawd wiary, stara się dążyć do ich koncyliacji, do osiągnięcia minimalnego konsensusu teologicznego i etycznego zdolnego przejąć różnorodność coraz bardziej zindywidualizowanych przejawów religijnej identyfikacji. Musi pogodzić się z faktem osłabienia instytucjonalnej zdolności normatywnego przekazu prawd wiary, również w odniesieniu do grupy regularnie praktykujących. Tak się już dzieje od pewnego czasu, gdy chodzi o dziedzinę politycznych wyborów, a także – coraz częściej – w dziedzinie moralności oraz systemu prawd wiary (selektywność). Kościół instytucjonalny usiłuje odpowiedzieć na tę sytuację, przedstawiając swą doktrynę bardziej w kategorii propozycji niż nakazu. Jednocześnie stara się zachować pewien ściśle określony, wspólny system prawd wiary, by nie dopuścić do nasilania się tendencji odśrodkowych (np. grupy charyzmatyczne).

Rozwiązaniem tego dylematu może być wypracowanie swoistej teologii autonomii podmiotu – człowieka wierzącego, teologii biorącej

pod uwagę nieunikniony proces religijnej subiektywizacji, jednak bez utożsamienia go z radykalnie liberalnym przeświadczeniem o całkowitej niezależności jednostki w odniesieniu do życia religijnego.

tłum. Witold Sokołowski SJ

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER, prof. socjologii religii, wykładowca paryskiej Wyższej Szkoły Nauk Społecznych (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), red. naczelny „Archives de Sciences Sociales des Religions”. Autorka m.in. książek: „Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental” (1986), „La religion pour mémoire” (1993). Mieszka w Paryżu.



Norbert Frejek SJ

Areszt deportacyjny w Niemczech na przykładzie landu Berlin

Refleksja nad jednym ze sposobów
regulowania migracji

Areszt deportacyjny jest ograniczeniem wolności wobec cudzoziemca, który w myśl miejscowego prawa zobowiązany jest opuścić terytorium państwa, na terenie którego aktualnie przebywa. Areszt ten jest wpisany w akt prawny – deportację – która jest jednym ze sposobów usuwania cudzoziemców, naruszających przepisy regulujące legalny pobyt bądź inne obowiązujące prawo. W ostatnich latach areszt deportacyjny stał się metodą stosowaną w celu regulowania zwiększającej się fali migracji do Europy Zachodniej. Upadek totalitaryzmu komunistycznego można widzieć jako koniec epoki de facto zabezpieczającej kraje Zachodu przed nową falą cudzoziemców z Europy Wschodniej i Azji. Problem migracji i uchodźców istniał w Europie Zachodniej na długo przed upadkiem Muru Berlińskiego (migranci algierscy w Hiszpanii, gasterbeiterzy tureccy w RFN), ale rozpad tak dużego i terytorialnie wpływowego systemu, jakim był komunizm, spowodował na Starym Kontynencie, jako efekt uboczny, wzrost liczby uchodźców i migrantów. Odżyły stare konflikty etniczne, wojny lokalne (np. na Zakaukaziu), zaostrzył się problem ubóstwa, wystąpiło na szeroką skalę bezrobocie, wzrosła przestępczość. Nastąpiło też zachwianie równowagi politycznej w wielu sferach pozostających dotąd pod wpływem Związku Radzieckiego.

Wraz z falą migracji poszczególne państwa zastanawiają się nad sposobem regulowania polityki azylowej i pobytovej. W esaju tym problematyka azylowa zostanie jedynie zasygnalizowana.

Miasto i kraj związkowy (land) Berlin zostaną przedstawione jako przykład opisanego problemu nielegalności i aresztu deportacyjnego w Niemczech. Republika Federalna Niemiec jest dla wielu, nie tylko z krajów postkomunistycznych, obszarem atrakcyjnym. Patrząc na mapę Europy, widać, że Niemcy są pierwszym bogatym krajem dla

przybyszów jadących ze Wschodu, ale także w świadomości wielu Afrykanów pozostają krajem marzeń.

Obcokrajowiec z wyroku sądowego i na wniosek odpowiednich władz zostanie deportowany do swojej ojczyzny – w postanowieniu o deportacji państwo [deportujące] powinno określić kraj, do którego obcokrajowiec powinien zostać usunięty, ponadto zostanie on poinformowany, że może zostać deportowany do innego kraju, do którego będzie miał pozwolenie wjazdu, albo który jest zobowiązany go przyjąć¹. Prawo mówi o obowiązku opuszczenia Niemiec, jeśli obcokrajowiec np. wjechał na terytorium tego kraju nielegalnie, ma już nieważną wizę, nie złożył wniosku o wydanie zezwolenia na przedłużenie pobytu lub też otrzymał jego odmowę². W bardzo wielu przypadkach za problemem nielegalnego pobytu w Niemczech kryje się chęć pozostania, nielegalna praca, życie „w podziemiu”, bez zameldowania się w Urzędzie ds. Cudzoziemców. Obcokrajowiec zobowiązany do wyjazdu jest zagrożony deportacją, jeśli obowiązek wyjazdu jest w pełni ważny, a dobrowolne wypełnienie wyjazdu nie jest pewne, albo z powodów bezpieczeństwa publicznego i porządku jest wymagany nadzór wyjazdu. Obcokrajowiec znajduje się z wyroku sądowego w areszcie, albo w innym państwowym miejscu odosobnienia, pozwalającym na nadzór wyjazdu. To obowiązuje, jeśli obcokrajowiec: w czasie określonym na wyjazd nie wyjechał; został wydalony; znajduje się bez środków do życia; nie ma paszportu; Urzędowi ds. Cudzoziemców podał w celu zmylenia fałszywe dane osobowe albo odmówił ich podania; podał do wiadomości, że obowiązku wyjazdu nie spełni³.

Trudno podać, ilu nielegalnych cudzoziemców znajduje się obecnie w 16 landach Niemiec. W landzie Berlin, którego terytorium pokrywa się z obszarem stolicy, znajduje się (szacunkowo) ok. 100 tys. nielegalnych cudzoziemców⁴. W berlińskim areszcie deportacyjnym w 1999 r. zatrzymano łącznie ok. 6700 osób. Statystyka Urzędu Mieszkaniowego Berlina podaje, że w 2000 r. deportowano z całego landu 4048 obcokrajowców. Liczba zatrzymanych nie pokrywa się jednak z liczbą deportowanych, bo może się zdarzyć, że deportacja

¹ § 50, ustęp 2 prawa dla obcokrajowców (Ausländer Gesetz; dalej: AuslG).

² Tamże, § 42.

³ Tamże, § 49.

⁴ Cyt. za: *Die Union fragt nur, was tut uns Deutschen gut*, wywiad z abp. Berlina kard. Georgiem Storzem, „Der Tagesspiegel”, 20 V 2001 r., s. 4.

nie jest możliwa i obcokrajowiec, nawet bez azylu, pozostaje na terytorium Niemiec. Organem wnioskującym w sądzie o zatrzymaniu obcokrajowca jest Urząd ds. Cudzoziemców w danym mieście lub okręgu (Landkreis), niekiedy zatrzymanie wnioskuje straż graniczna (Bundesgrenzschutz), której podlegają wszystkie stacje kolejowe w Niemczech. Prawo stanowi: *Obcokrajowiec jest aresztowany, na podstawie wyroku sądowego, jeśli jego wydalenie natychmiast jest niemożliwe, a deportacja bez aresztowania byłaby istotnie utrudniona lub udaremniona. Czas trwania aresztu przygotowawczego [na deportację] nie powinien przekroczyć sześciu tygodni*⁵. W tym samym paragrafie mówi się także o zastosowaniu dłuższego aresztu w przypadku niemożliwości natychmiastowej deportacji. *Obcokrajowiec może zostać wzięty z wyroku sądu do aresztu deportacyjnego [zabezpieczającego przeprowadzenie deportacji], jeśli: obcokrajowiec z powodu nielegalnego wjazdu jest w pełni zobowiązany do wyjazdu; data wyjazdu została przekroczona i obcokrajowiec zmienił swoje miejsce pobytu bez poinformowania pisemnego Urzędu ds. Cudzoziemców, pod jakim adresem się znajduje; z własnych powodów nie wypełnił aktu deportacji w podanym terminie; pozbawił się sam możliwości wypełnienia aktu deportacji; istnieje uzasadnione przypuszczenie, że obcokrajowiec odmówi wypełnienia aktu deportacji (...)* Areszt deportacyjny może być zastosowany do sześciu miesięcy, a jeśli obcokrajowiec działa przeciw aktowi deportacji, może być ten czas przedłużony jeszcze o dwanaście miesięcy⁶. Tak więc maksymalny czas przebywania w areszcie deportacyjnym w Niemczech wynosi 18 miesięcy. Wraz z zetknięciem się ze stosowaniem prawa pojawia się problem nieznamomości języka niemieckiego i tego prawa wśród cudzoziemców – mity wielu ludzi zostają poddane, często bardzo brutalnej, weryfikacji.

Część aresztowanych składa wniosek o udzielenie azylu. Można go napisać w swoim ojczystym języku, lecz wszystkie dokumenty, jakie otrzymuje się (z wyjątkiem instrukcji o postępowaniu azylowym) są w języku niemieckim. Następnie, jeśli jest to pierwszy wniosek, odbywa się wywiad przed urzędnikiem Urzędu ds. Uznania Zagranicznych Uchodźców. Rozmowa ta ma na celu stwierdzenie, czy istnieją powody udzielenia azylu. Urząd sprawdza wniosek według trzech artykułów prawnych: art. 16 ustawy zasadniczej Republiki Federalnej

⁵ AuslG, § 57, ustęp 1.

⁶ Tamże, § 57, ustęp 2 i 3.

Niemiec z 1949 r.: *Politycznie prześladowani cieszą się prawem do azylu*, dalsze ustawy to uściślają. Argumentem do uzyskania azylu jest więc prześladowanie z powodów politycznych, religijnych i etnicznych przez grupę rządzącą w kraju uchodźcy. Inne argumenty, np. wojna domowa, prześladowanie przez inne grupy (w tym terrorystyczne i przestępcze) nie będą powodem wystarczającym do udzielenia azylu⁷. Odrzucenie wniosku o azyl wiąże się z obowiązkiem wyjazdu z Niemiec. Drugi i trzeci artykuł, według których weryfikuje się wniosek o azyl, dotyczy prawa dla cudzoziemców i bierze pod uwagę sytuację w kraju wnioskującego: *Obcokrajowiec nie zostanie deportowany do kraju, w którym jego życie albo wolność są zagrożone z powodów rasy, religii, przynależności państwowej, albo przynależności do innej grupy społecznej, bądź z powodu jego przekonań politycznych*⁸ oraz: *Obcokrajowiec nie może zostać deportowany do kraju, w którym istnieje konkretne niebezpieczeństwo, że zostanie poddany torturom lub jest zagrożony karą śmierci*⁹. Ten sam paragraf podaje też jako przeszkody do deportacji np. niebezpieczeństwo odesłania obcokrajowca już po deportowaniu do jeszcze innego kraju, gdzie jest on poszukiwany i gdzie grożą mu podobne niebezpieczeństwa. Możliwy jest przypadek obcokrajowca, który nie otrzymał azylu, jednak ze względu na sytuację w swoim kraju otrzyma możliwość czasowego pobytu w Niemczech do czasu zakończenia trwania przeszkody wyjazdu, w myśl obu paragrafów AuslG.

Problemem na pewno wymagającym szerszego naświetlenia jest nielegalne przekraczanie granicy. Niektórzy przekroczyli rzekę graniczną sami; niektórzy zostali przerzuceni z fałszywymi dokumentami¹⁰. Pozostają jeszcze możliwości drogi lotniczej i morskiej. Przerzucaniem przez granicę zajmują się przede wszystkim dobrze zorganizowane grupy przestępcze. Ormianin Jurij G. podał, że za-

⁷ Sąd Najwyższy RFN podjął w sierpniu 2000 r. uchwałę w sprawie uchodźców z Afganistanu. Przyjęto, że działalność talibów, choć nie są formalnie grupą rządzącą, może być uznana za prześladowanie polityczne. Sądom krajowym pozostawiono rozstrzygnięcie zasadności wniosków o azyl w poszczególnych przypadkach.

⁸ AuslG, § 51, ustęp 1.

⁹ Tamże, § 53, ustęp 1.

¹⁰ Celowo został użyty czasownik „przerzucać” (jako próba zastosowania używanego przez policję określenia „schleppen”: „holować, ciągnąć”), a nie „przemycać”. Jako „przemyt” rozumie się bowiem przewożenie przymusowe, np. kobiet zmuszanych za granicą do prostytucji.

płacił 2500 dolarów za przerzucenie go w ciężarówce z Armenii do Niemiec. Pewien uchodźca ze Sri Lanki zeznał: *W grudniu 1995 r. przyleciałem ze Sri Lanki, po tym, jak moi rodzice wykupili mnie z więzienia. Mój lot został zorganizowany przez pewnego agenta. Z Colombo doleciałem do Kijowa. Pewna kobieta z dwójgiem dzieci i kilku młodocianych lecieli wraz ze mną. Kobieta z dziećmi wiedziała, dokąd musimy dolecieć. W Kijowie odebrał nas człowiek mówiący po tamilsku. Zostałem zabrany do jakiegoś mieszkania, gdzie byli już inni Tamilowie. (...) Człowiek, który nas odebrał, powiedział mi, że mój paszport i wiza są fałszywe i jeśli spotka mnie ukraińska policja, to zostanę odesłany do Colombo. (...) Po siedmiu miesiącach w Kijowie zostałem zabrany autobusem wraz z grupą 25 Tamilów. (...) Po drodze mieszkaliśmy w hotelu, gdzie zarezerwowano nam miejsca. (...) Pewnego poranka w czasie podróży zatrzymaliśmy się na placu, gdzie stał kontener. Wsiadliśmy do niego. W kontenerze było drewno. Następnego dnia kontener został otwarty gdzieś w lesie. Było bardzo wcześnie. (...) Zostaliśmy zabrani do jakiegoś domu, niedaleko znajdowała się stacja kolejowa. Ten człowiek, który nas odebrał, wręczył nam bilety kolejowe¹¹.*

Trudno podać, ilu cudzoziemców rocznie przybywa w taki sposób do Niemiec. Liczba zatrzymanych nie odzwierciedla liczby przekraczających granicę. Często praktyką przetrzymywanych cudzoziemców jest niszczenie dokumentów potwierdzających tożsamość. W razie zatrzymania policja wie o jego tożsamości tylko tyle, ile on sam powie, a bez ważnego dokumentu podróży deportacja jest niemożliwa. W takiej sytuacji Urząd ds. Cudzoziemców składa w ambasadzie zatrzymanego wnioszek o nowy paszport dla niego. W ostatnich kilku latach statystyczny pobyt w areszcie berlińskim wynosił ok. 16 dni. Tak więc rzecznik prasowy Senatu Berlina mógł spokojnie stwierdzić: *Nie jest prawdą, że okres przebywania w areszcie deportacyjnym wynosi sześć miesięcy. Czas ten wynosi kilka dni lub tygodni. Przyczyna zatrzymania w areszcie na dłużej niż dwa miesiące leży w braku współpracy kraju pochodzenia zatrzymanego w wydaniu paszportu, albo w zachowaniu samego zatrzymanego. Areszt ponad sześć miesięcy jest stosowany w przypadku tych, którzy odmawiają podania informacji o swoim pochodzeniu¹².* Obok grupy ludzi, któ-

¹¹Cyt. za: Kuria Archidiecezji Berlin (wyd.), *Illegal in Berlin. Momentaufnahmen aus der Bundeshauptstadt*, Berlin 2000, s. 81-82.

¹²Wypowiedź rzecznika prasowego Senatu Berlina ds. Wewnętrznych z 21 VII 1999 r.

rzy rzeczywiście odmawiają podania prawdziwych danych, mamy do czynienia z obcokrajowcami, którzy padają ofiarami powolnej pracy swoich ambasad, które długo nie wydają dokumentów na deportację bądź nie wydadzą w ogóle. W tym roku odnotowano sprawę pewnego Algierczyka, którego Sąd Krajowy Landu Berlin zwolnił z aresztu deportacyjnego, ponieważ sędziowie stwierdzili, że deportacja do Algierii jest niemożliwa. W uzasadnieniu postanowienia o zwolnieniu czytamy m.in.: *Karim M., którego daty urodzenia nie można dokładnie stwierdzić, przybył statkiem handlowym do Hamburga w marcu lub kwietniu 1999 r., bez paszportu. Następnie pracował aż do zatrzymania m.in. na różnych budowach. 4 lutego 2001 r. został zatrzymany w czasie kontroli. W czasie zatrzymania okazał fałszywy francuski dokument tożsamości, który kupił we Francji (...) Podczas przeszukania jego mieszkania znaleziono jeszcze jeden dokument tożsamości, z innymi danymi osobowymi. (...) Sąd Okręgowy w Berlinie-Schöneberg postanowieniem z 16 marca 2001 r. zastosował wobec Karima M. areszt deportacyjny do 13 czerwca 2001 r. W czasie posiedzenia sądu M. podał, że dane personalne, pod jakimi został zatrzymany, są prawdziwe. Zdaniem sędziego, a także pracowników aresztu, podsądny nie urodził się w 1986 r., data 1979 jest prawdopodobna, a na pewno ma on więcej niż 16 lat. (...) Przeciwko postanowieniu sądu w Berlinie-Schöneberg Karim M. złożył odwołanie. (...) 9 kwietnia 2001 r. Karim M. został przewieziony przez Urząd ds. Cudzoziemców w Eisenhüttenstadt do ambasady algierskiej, celem złożenia żądanych wyjaśnień. (...) Zastosowanie aresztu deportacyjnego jest w tym przypadku nieuzasadnione, ponieważ nie służyłby on zabezpieczeniu deportacji, jeśli stwierdza się, że nie można jej wykonać z braku wydania paszportu bądź paszportu zastępczego w przeznaczonym czasie 6 miesięcy, w myśl § 57, ustęp 3, punkt 1 prawa dla cudzoziemców¹³. Jest to precedens o tyle istotny, że dla sądu ważniejszym argumentem było, że deportacja do Algierii jest i tak niemożliwa, obojętnie, czy zatrzymany podał prawdziwe czy fałszywe dane. Sąd orzekł, że zastosowanie aresztu jest bezpodstawne, bo ambasada Algierii nie wyda nowego paszportu, który umożliwiłby deportację. Urząd ds. Cudzoziemców dokłada jednak wszelkich starań, by obcokrajowiec opuścił Niemcy, wnioskując o przedłużenie czasu trwania aresztu niekiedy także powyżej 6 miesięcy, nawet jeśli wiadomo, że*

¹³ AuslG, § 57, ustęp 3, punkt 1: „Areszt deportacyjny może być zastosowany do 6 miesięcy”.

aresztant podał prawdziwe dane osobowe. Urząd wnioskuje o przedłużenie aresztu, mając nadzieję na szybkie wydanie paszportu. Uwolnienie Karima M. nie oznacza jednak, że będzie mógł on pozostać na stałe w Niemczech. Tak on, jak i inni zwolnieni z aresztów deportacyjnych są w dalszym ciągu zobowiązani opuścić granicę Niemiec, w myśl § 42. Jako wolny otrzyma miejsce w ośrodku dla azylantów i pomoc socjalną, ale jeśli ambasada wyda w końcu dokumenty, będzie musiał wyjechać, a w razie odmowy wyjazdu zostanie deportowany.

Wspomnijmy tu o jeszcze jednym sposobie regulowania migracji, którym jest odsyłanie cudzoziemców do tzw. bezpiecznego kraju trzeciego, przez który odsyłany przejechał. Do tej grupy krajów zalicza się także Polska. Polskie służby graniczne powinny przyjąć odsyłanego cudzoziemca. Problemem towarzyszącym wypchnianiu tej umowy jest nieprzyjmowanie cudzoziemca przez stronę polską, gdy ta nie ma pewności, że deportowany przejeżdżał przez nasz kraj tranzytem. Rauf N. z Azerbejdżanu został przerzucony w ciężarówce jadącej z Moskwy do Niemiec i zatrzymany przez Bundesgrenzschutz w nadgranicznym mieście G. Dla sędziego sądu okręgowego w G. było jasne, skąd przybył N., bo w uzasadnieniu zastosowania aresztu deportacyjnego napisał: *Zatrzymany wyjaśnił, że przybył ciężarówką z Moskwy do Niemiec. Ta droga wiedzie jednak przez Polskę. Niebezpieczeństwo odkrycia transportu w Czechach i na Słowacji jest zbyt duże. Także miejsce zatrzymania N., miasto G., wskazuje, że przybył on z Polski.* Jednak dla polskiej straży granicznej nie było to pewne i Rauf N. musiał pozostać w niemieckim areszcie. W takich przypadkach strona niemiecka kieruje wniosek o przyjęcie deportacji do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji w Warszawie.

Grupą wymagającą specjalnego omówienia, są nieletni w areszcie deportacyjnym. RFN podpisała konwencję Narodów Zjednoczonych o prawach dziecka, która stanowi, że zastosowanie aresztu wobec osoby poniżej 18. roku życia może być stosowane, ale jako ostatni z możliwych środków prawny. Podpisując i ratyfikując tę konwencję, Niemcy wprowadziły klauzulę, że w przypadku cudzoziemców prawo będzie zezwalać na aresztowanie osoby, która ukończyła 16. rok życia. W ostatnich miesiącach jest to po raz kolejny poddawane krytyce ze strony różnych organizacji pozarządowych i Kościołów, jako przepis niehumanitarny. W myśl tej poprawki cudzoziemiec pomiędzy 16. a 18. rokiem życia jest traktowany na równi z dorosłymi i nieletni przebywają w tym samym areszcie. To rodzi napięcia. Nieletni aresz-

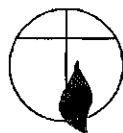
tanci czują się bardziej osamotnieni, a przy tym są poddani takiemu samemu stresowi i napięciu (kiedy będzie deportacja, czy będzie możliwa, jak długo potrwa areszt). Wielu duszpasterzy i przedstawicieli organizacji humanitarnych, zajmujących się pracą w aresztach deportacyjnych, mówi o stresie i częstej depresji, jakie przeżywają nieletni obcokrajowcy. Jednym z kilku środków, po który sięgają aresztowani, jest próba samobójstwa i strajk głodowy. Są to formy odpowiedzi na kolejne przedłużanie wyroku, na nacisk ze strony urzędów, brak dalszych perspektyw na życie („co będzie ze mną?”), protest przeciwko traktowaniu w areszcie, własnemu losowi, często bezsilności wobec bezlitosnej postawy urzędników, dla których priorytetem jest egzekwowanie prawa, nieotrzymanie azylu przy braku perspektyw we własnym kraju. Takie osoby znajdują się pod szczególną opieką duszpasterzy i przedstawicieli różnych organizacji charytatywnych. Ich zadaniem jest odwiedzanie aresztowanych cudzoziemców, spotkania, doradztwo prawne, reprezentowanie przed sądami jako „osoba zaufania”. Duszpasterze z różnych związków wyznaniowych sprawują nabożeństwa i prowadzą wspólne modlitwy dla aresztantów. Kościoły, inne instytucje religijne i humanitarne czynią wiele, by cudzoziemcy odczuli solidarność i troskę o nich. Osobnym rozdziałem jest lobby na rzecz liberalizacji prawa dla cudzoziemców i prawa azylowego, w które zaangażowani są także ludzie Kościoła.

Na zakończenie trzeba stwierdzić, że areszt deportacyjny jest instytucją potrzebną, bo każde państwo ma prawo chronić swoje granice i regulować pobyt cudzoziemców na swoim terytorium. Problemem jest czas trwania aresztu deportacyjnego. Sześć miesięcy, stosowane przy braku dokumentów, jest czasem nieproporcjonalnym do czynu, jakim był nielegalny pobyt. Przedłużające się ograniczenie wolności wpływa destrukcyjnie na psychikę cudzoziemców, często i tak niepokodzonych z decyzją o deportacji, lękających się przyszłości. Wymagałoby reformy zatrzymywanie w areszcie młodych ludzi, poniżej 18. roku życia. Pojawia się też kolejny restrykcyjny przykład stosowania prawa, gdy zostanie zatrzymana cała rodzina. Zostaje ona rozdzielona: dorośli i niepełnoletni zostają aresztowani, dzieci poniżej 16. roku życia przebywają w tym czasie w domu dziecka. Odwiedziny są możliwe, ale ograniczone do jednej godziny. Rozmowa odbywa się przez pancerną szybę – jak tłumaczy Senat ds. Wewnętrznych Berlina – ze względów bezpieczeństwa.

Owszem, są cudzoziemcy, którzy podejmują za wszelką cenę próby nielegalnego pozostania w Niemczech i są poszukiwani przez policję.

Z drugiej jednak strony Urzędy ds. Cudzoziemców wykazują się często (można by powiedzieć jako mechanizm obronny) podejrzliwością i wrogością wobec obcokrajowców, traktując ich jako potencjalnych przyszłych nielegalnych obywateli.

NORBERT FREJEK SJ, ur. 1974; absolwent filozofii na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Odbył praktykę w Jezuickiej Służbie Uchodźcom w Berlinie. Duszpasterz w aresztach deportacyjnych w Berlinie i Eisenhüttenstadt. Studiuje teologię na Papiejskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie.



sesje - sympozja

RACHUNEK SUMIENIA „Z PAPIEŻA”

Jan Paweł II – pontyfikat przełomów

Sesja z okazji pierwszego
Dnia Papieskiego w Polsce
zorganizowana przez Katolicką
Agencję Informacyjną
i Fundację
„Dzieło Nowego Tysiąclecia”
Warszawa 13 października 2001

Często można usłyszeć zdanie, że Polacy swojego papieża oklaskują i uwielbiają, ale go nie słuchają i nie czytają. Nie mnie sądzić, do jakiego stopnia to twierdzenie jest prawdziwe, ale nie zaszkodzi wrócić do papieskich słów, zastanowić się nad nimi i wcielić w życie. Co więcej, my Polacy, którzy mamy wobec swojego rodaka w Watykanie tak ogromny dług wdzięczności, powinniśmy zrobić co pewien czas rachunek sumienia nie tylko ze znajomości nauczania Jana Pawła II, lecz przede wszystkim z jego realizacji. Pomocą w tym jest dla wszystkich Dzień Papieski, który po raz pierwszy został ogłoszony w tym roku. W sesji w siedzibie Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski, zatytułowanej „Jan Paweł II – pontyfikat przełomów”, wzięły udział same znakomitości: George Weigel, Maciej Zięba OP, bp Jan Chrapek,

Adam Boniecki MIC oraz ks. Waldemar Chrostowski. Wszyscy oni są wyśmienitymi przewodnikami po nauczaniu papieskim. Prezentowane przez nich zagadnienia stanowiły wprowadzenie do najważniejszych wątków pontyfikatu Jana Pawła II, a także przygotowanie do rachunku sumienia ze znajomości i realizacji jego nauczania.

Jako pierwszy zabrał głos amerykański publicysta i dziennikarz George Weigel, autor bodaj najlepszej biografii papieskiej, który przedstawił trzy najbardziej rewolucyjne wątki nauczania Ojca Świętego. Jego wystąpienie nosiło znamienity tytuł: „Chrześcijański humanizm a bogowie, którzy zawiedli”. Zdaniem Weigla zawiodła polityka i gospodarka, które zgodnie z oświeceniowym opisem rzeczywistości miały być siłą historii. Tymczasem, jak pokazują liczne doświadczenia: wojny, totalitaryzmy, przepaść w stopniu dostępu do wyprodukowanych dóbr, polityka i gospodarka mają ograniczoną siłę sprawczą. Prelegent zauważył, że upadek komunizmu nastąpił dokładnie dwieście lat po rewolucji francuskiej, tyle trwało *szaleństwo rozpętane przez jakobiński ogień*. Jego zdaniem kompromitacja i upadek ideałów oświeceniowych są ściśle związane z rozwojem *rewolucji sumień*, którą rozpoczął swoim pontyfikatem Jan Paweł II. Nikt inny nie podkreślał tak dobitnie i jednoznacznie twierdzenia, że siłą napędową historii jest kultura i stojący za nią duch. Oczywiście nie chodzi tu o negowanie roli gospodarki i polityki, ale przede wszystkim o zaakcentowanie centralnego miejsca człowieka w dziejach

i decydującej roli, jaka przypada kulturze. Przerysowanie wagi rozwoju ekonomicznego prowadziło i nadal prowadzi do degradacji człowieka do roli konsumenta albo producenta dóbr materialnych. Z kolei zbytne akcentowanie roli polityki kończyło się totalitaryzmem. Można by zatem zapytać, jak na rachunku sumienia, czym dla mnie jest kultura i jakie miejsce zajmuje w moim życiu? A rewolucja seksualna, w jakim stopniu dotyczy mojego życia? Co mówi o niej papież? To nieprzypadkowe pytanie, gdyż rewolucja seksualna odcisnęła swoje bardzo silne, destrukcyjne piętno na współczesnej cywilizacji, a zdaniem Weigla jedyną twórczą odpowiedź na jej wpływ dał Jan Paweł II swoim nauczaniem o teologii ciała (katechezy papieskie z lat 1979-1982), która stanowi światową rewolucję w podejściu do seksualności człowieka.

Trzeci wątek, na który zwrócił uwagę amerykański publicysta, to papieska wizja wolności związanej z prawdą. Jeśli bowiem wolność jest oderwana od prawdy, to prowadzi do zniszczenia i fałszuje rzeczywistość, czego rezultatem jest anarchia. Ludzie nie mogą żyć w anarchii, dlatego powstaje tyrania.

Tę trzy tezy papieskiego nauczania stanowią zdaniem Weigla projekt nowego chrześcijańskiego humanizmu. Są one jeszcze niepopularne, częściej spotykają się z krytyką i odrzuceniem niż aprobatą, ale stanowią zaczątek nowej rzeczywistości i odpowiedź na problemy, które niesie ze sobą kryzys współczesnego humanizmu. W tej perspektywie ogromne wrażenie robi

fakt, że papież nie boi się głosić swojej nauki. Ta cecha odróżnia Jana Pawła II od innych pseudopropietów minionego stulecia. Owa wolność od lęku stanowi o prawdziwości przesłania papieża-Słowianina.

To dobrze, że niekiedy nam, Polakom, o Janie Pawle II mówi nie-Polak, który patrzy z innej perspektywy i ma inne doświadczenia, a jednocześnie potrafi docenić bogactwo polskiego dziedzictwa kulturowego i religijnego. Wskazuje na elementy papieskiego nauczania, które nam umykają. Trzeba też podkreślić wyjątkową czytelność i przejrzystość przekazu amerykańskiego gościa, on jak mało kto umie mówić o „naszym” papieżu.

Świadomie tak dużo miejsca poświęciłem zrelacjonowaniu głównych tez wystąpienia Georga Weigla, gdyż jego spojrzenie na nauczanie papieskie jest bardzo wnikliwe, a jednocześnie wychodzi poza kontekst czysto kościelny.

Podobnym tropem udało się także podążać o. Maciejowi Ziębce OP, który opisał Jana Pawła II jako papieża praw człowieka. Już na wstępie zaznaczył, że jego wystąpienie tylko sygnalizuje najważniejsze kwestie, gdyż omawiany temat zasługuje na wnikliwe opracowanie. Zawierało ono wiele interesujących wątków, ale na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie, że papieska wrażliwość na problem praw człowieka wynika z dziedzictwa Polski Jagiellonów i wielkich myślicieli krakowskiej wszechnicy z XV w., jak choćby Paweł Włodkowic, Henryk z Góry czy Jan z Dąbrowy. A więc bez znajomości kultury polskiej nie można zrozumieć Jana

Pawła II, a także jego nauczania o prawach człowieka. O. Zięba okraślił też swoje wystąpienie cytatem ze słynnego angielskiego historyka Michaela Howarda, który powiedział, że jedna z największych rewolucji XX w. polega na tym, że po II Soborze Watykańskim Kościół katolicki stał się obrońcą praw człowieka i demokracji. Jest to zdanie do dyskusji, ale niewątpliwie otwiera ogromne pole do badań i skłania do refleksji.

Natomiast ks. Waldemar Chrostowski mówił o przetłumieniu, jaki dokonał się w dialogu katolicko-żydowskim podczas pontyfikatu Jana Pawła II, akcentując zwłaszcza fakt, że papież prowadzi ten dialog, podkreślając własną tożsamość. Jednocześnie zwrócił uwagę, że dialogowi katolicko-żydowskiemu grozi deformacja, jeśli Kościół zrezygnuje ze swojej tożsamości. Drugie zagrożenie wynika z banalizacji dialogu na skutek nadania mu zbyt dużego rozgłosu medialnego i sprowadzenia często wyłącznie do problematyki politycznej i społecznej. Ks. Chrostowski stwierdził, że Jan Paweł II, mimo wielu trudności, uchronił dialog katolicko-żydowski przed stanieniem się tylko i wyłącznie pochodną funkcjonowania mediów.

Kolejne dwa wystąpienia były poświęcone związkowi Jana Pawła II z ojczyzną. Bardzo istotne w tym kontekście było zdanie bp. Jana Chrapka, który podkreślił, że Ojciec Święty czuje się cały czas częścią Episkopatu Polski i nieustannie czerpie z doświadczenia polskiego Kościoła. Z drugiej strony stara się inspirować macierzysty Kościół, aby podejmował nowe inicjatywy,

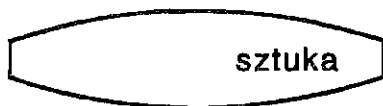
co nie zawsze spotykało się z należytym przyjęciem i zrozumieniem.

Ks. Adam Boniecki mówił o papieskich wyzwaniach dla Kościoła w Polsce, m.in. zwrócił uwagę na fakt, iż został on wezwany do podjęcia ewangelizacji na terenach byłego Związku Radzieckiego. Zaznaczył, że nie tylko Kościół w Polsce, ale i Polska zawdzięcza Janowi Pawłowi II wprowadzenie na arenę świata. Ks. Boniecki nie użył tego sformułowania, ale myślę, że można powiedzieć, iż współcześnie nikt lepiej nie zadbał o promocję Polski w świecie, niż właśnie Ojciec Święty. Tysiące artykułów i publikacji, jakie zostały poświęcone jego osobie, zawierały przecież odniesienie i informacje o Polsce. Papież Wojtyła na całym świecie kojarzy się z Polską. I ostatnia, ale może najważniejsza rzecz, na którą zwrócił uwagę ks. Boniecki: szczególną cechą Jana Pawła II jest jego wrażliwość i szacunek dla każdego człowieka. Wyrazem tego był fakt, że w pierwszych dniach swojego pontyfikatu kazał zbudować z funduszy watykańskich przytułek dla ubogich na terenie Watykanu.

Ta sesja zamieniła się w opowiadanie legendy o Janie Pawle II, legendy najprawdziwszej, bardzo przejmującej, która nie pozostawia słuchacza obojętnym. Stało się tak dzięki zaproszonym gościom, którzy nie tyle głosili laudacje, ile dzielili się swoimi doświadczeniem i głębokim namysłem nad przesłaniem papieża, umiejętnie wydobywając z niego to, co najważniejsze. Warto podkreślić dużą kulturę, erudycję i przejrzystość wypowiedzi każdego z mówców. Dzięki temu sesja za-

mieniła się w pasjonujące spotkanie z osobą i nauczaniem Ojca Świętego, nie pozwalając słuchaczowi nawet na chwilę nieuwagi, nie mówiąc już o znużeniu.

Red.



WIZJA I RZECZYWISTOŚĆ

Wokół „Quo vadis”

**Muzeum Narodowe
w Warszawie
12 IX – 28 X 2001**

Premiera oczekiwanego i szeroko reklamowanego filmu „Quo vadis” stała się inspiracją ekspozycji, przygotowanej wspólnie przez Muzeum Narodowe i Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie. Jej celem było pokazanie pozostałości świata bohaterów książki i filmu, a więc kultury Rzymu czasów Nerona, kultury barbarzyńskich Ligów (Lugów), zabytków sztuki wczesnochrześcijańskiej, a także recepcji antyku przez XIX-wiecznych historyków i artystów, wizji kultury i cywilizacji rzymskiej w sztuce polskiej tego okresu (zwłaszcza chodzi tu o twórczość H. Siemiradzkiego, stanowiącą dla zaprzyjaźnionego z malarzem Sienkiewiczem inspirację do napisania powieści „Quo vadis”).

Świat rzymski czasów Nerona obrazuje wyposażenie domu, używane przez Muzeum w Pompejach. Z tego miasta pochodziła jedna z bohaterek „Quo vadis” – żona Nerona, Poppea. Wykorzystując architekturę wnętrza muzeum – filary na podeście – stworzono jakby atrium, umieszczając na środku prawdziwą sadzawkę z fontanną i naturalne rośliny. To wielka zasługa organizatorów wystawy, że nie ograniczyli się do znacznie łatwiejszego, ale banalnego wykorzystania powszechnych obecnie we wnętrzach sztucznych roślin. Naturalna żywa zieleń i szmer spadającej do sadzawki wody tworzą niepowtarzalny nastrój tej części wystawy. Pomiędzy kolumnami perystylu, jak w prawdziwym rzymskim domu, rozmieszczono posągi bóstw (zwraca uwagę uroczy amorek z maską komieczną), nieliczne meble oraz gabloty z przedmiotami codziennego użytku, jak naczynia gliniane, brązowe i szklane, srebrne puchary, lampki oliwne z przedstawieniami figuralnymi, brązowe posążki bóstw domowych. Uwagę zwraca efektowna złota biżuteria. Wrażenie „prawdziwego” domu pompejańskiego uzupełniają umieszczone na ścianach fragmenty fresków, będących znakomitymi przykładami malarstwa rzymskiego. Menada z młodym satyrem, Hermes czy krajobraz nadmorski z willą stanowią jeden z ciekawszych elementów wystawy.

Na przeciwnym podeście zgromadzono zabytki związane z osobą Nerona: brązowe, srebrne, a nawet złote monety wybite w czasie jego panowania, marmurowe rzeźby portretowe przedstawiające cesarza

i jego matkę, Agrypinę. Ciekawy jest zwłaszcza wizerunek młodego władcy wypożyczony z Muzeum Kapitońskiego w Rzymie. Posagi cesarza są cenne, gdyż jest ich bardzo niewiele, Neron został skazany pośmiertnie na *damnatio memoriae*, potępienie pamięci, a to wiązało się z usuwaniem jego wizerunków. W taki sposób Rzymianie usiłowali usunąć pamięć o złu, a może też, mając świadomość, że większość szaleństw i okrucieństw wynikała z chorobliwej chęci sławy, ostrzegali, że czyny złe przyniosą u potomnych tylko zapomnienie.

Jedną z fantazji Nerona – wspinały, zadziwiający pałac zwany *Domus Aurea* budowany po pożarze Rzymu, pełen inżynierskich sztuczek, jak sztuczne jezioro czy ruchome sklepienia, ale też prawdziwych arcydzieł, jak grupa *Laokoona* będąca obecnie chlubą Muzeum Watykańskiego – jest przypomniana na wystawie przez kolorowe ryciny z końca XVIII w. autorstwa F. Smuglewicza. Warto pamiętać, że odkrycie w dobie renesansu ruin tej budowli, zwanej *Grotami Rzymskimi* (*Grotte di Roma*) z zachowanymi malowidłami zainspirowało wielu ówczesnych malarzy i rzeźbiarzy. Fantazyjne ornamenty, naśladowane m.in. przez Rafaela i jego uczniów przy dekoracji Logii Watykańskich, nazwane zostały groteskami i termin ten przetrwał do dziś, choć pewnie mało kto kojarzy jego etymologię z pozostałościami pałacu Nerona.

Sam Neron pozostaje postacią kontrowersyjną. Czy był lepszym artystą niż władcą, trudno dziś ocenić, bo nie zachowały się żadne jego

utwory, przyczynił się jednak w sposób znaczący do rozwoju architektury, malarstwa i rzeźby. Niewątpliwie obciążają go zbrodnie zabójstwa matki, żony i pretendenta do tronu – małoletniego Brytanika. Wiele jego posunięć, jak krwawe rozprawy ze spiskowcami czy też edykt przeciwko chrześcijanom, nie powinny jednak całkowicie przesłonić osiągnięć Nerona jako władcy. Z punktu widzenia mieszkańców prowincji, odległych od skandali stolicy, rządy Nerona to czas spokoju i względnego dobrobytu. Zwracają uwagę wielkie przedsięwzięcia, jak niedokończona próba przekopania przesmyku korynckiego czy spektakularne wyprawy handlowo-naukowo-zwiadowcze po bursztyn bałtycki czy też do źródeł Nilu. Postać Nerona w powieści Sienkiewicza – półobląkanego despoty, okrutnego i zdemoralizowanego tyrana – odpowiada obrazowi, jaki zostawili nam historycy rzymscy. Jednak trzeba pamiętać, że Tacyt i Swetoniusz nie byli zbyt obiektywni, oceniając władców z punktu widzenia senatu i arystokracji rzymskiej, którym Neron bardzo się naraził. Swetoniusz z upodobaniem powtarzał obiegowe plotki, takie jak oskarżenie, że to cesarz podpalił Rzym. Neron-artysta zareagował na tragiczny pożar jak na dramatyczny spektakl – podobno przyglądając się płonącemu miastu, recytował swój poemat „Troica” – co, choć wyłudmaczalne u artysty, wzbudziło zrozumiały gniew ludzi i dało początek pogłosce o podpaleniu miasta na rozkaz cesarza. W obawie przed zarnieszkami należało znaleźć sprawców – a raczej kozła ofiarnego

– którym stali się, być może za namową sympatyzującej z judaizmem Poppei, chrześcijanie, traktowani jako obca, tajemnicza sekta.

Zabytki wczesnochrześcijańskie prezentowane na wystawie są późniejsze niż czasy Nerona. Początki chrześcijaństwa nie są widoczne w kulturze materialnej, chrześcijanie używali tych samych sprzętów, przedmiotów, ozdób co ich pogańscy sąsiedzi, a w sztuce przedstawienia specyficznie chrześcijańskie pojawiają się później. Na wystawie prezentowane są lampki z symbolami chrześcijańskimi, napisy nagrobne, fondi d'oro – dna naczyń szklanych dekorowane złotymi blaszkami, m.in. przedstawieniem Chrystusa i apostołów Piotra i Pawła, wypożyczone głównie z Muzeum Watykańskiego.

Osobną część wystawy tworzą zabytki i rekonstrukcje obrazujące życie i kulturę innych bohaterów powieści i filmu, mianowicie Lugiów, zwanych u Sienkiewicza zgodnie z ówczesnie przyjętą lekcją starożytnych tekstów – Ligami. W zamyśle autora „Quo vadis” Ligia i Ursus pochodzący z plemienia zamieszkującego w czasach rzymskich ziemie polskie, mieli być pra-Polakami, przynajmniej Słowianami, co niestety nie odpowiada historycznej prawdzie, gdyż Związek Lugijski (znany ze źródeł rzymskich Lugiurum Nomen) obejmował plemiona wschodniogermańskie. Nie jest to jednak zarzut w stosunku do Sienkiewicza, który opierał się na ówczesnym stanie wiedzy, bardzo zręcznie łącząc fakty – udział Lugiów/Lugiów w wojnach króla Swebów, Wanniusza – z fikcją, pojawia-

niem się córki wodza Lugiów i jej służki w granicach imperium rzymskiego. Zresztą próby wiązania archeologicznej kultury przeworskiej, odpowiadającej Lugiom, ze Słowianami trwały bardzo długo. Zabytki kultury przeworskiej, prezentowane w kilku gablotach, ukazują typowe dla I w. po Chr. zestawy – różne dla mężczyzny-wojownika i kobiety – ozdób, części stroju i narzędzi oraz broni. Brązowe zapinki i sprzączki do pasa, bransolety, szklane i bursztynowe paciorki, kościana szpila do włosów i grzebienie, a także noże, szydła, igły i elementy wrzeciona – gliniane przęśliki – obrazują typowe zajęcia kobiece. W wyposażeniu dla mężczyzny nie ma ozdób, a raczej są one ograniczone do koniecznych części stroju, jak zapinki do spinania szat czy proste sprzączki do pasa; są noże, nożyce i przede wszystkim broń. Typowe wyposażenie wojownika lugijskiego, czyli idąc tropem „Quo vadis”, Ursusa, to: włócznia, oszczep i tarcza, rzadziej miecz. Ponieważ archeolodzy odkrywają tylko metalowe pozostałości tych przedmiotów, np. okucia tarczy, które nie zawsze są czytelne dla zwiedzającego wystawę, przy gablotach zaprezentowano rekonstrukcję stroju i przedmiotów, m.in. tarczę, włócznię, róg do picia, a także sposoby spinania szat zapinkami czy rekonstrukcję kasetki drewnianej i przęślicy z wrzecionem. Tło rekonstrukcji stanowi wielkie zdjęcie lasu, zręcznie sugerujące różnicę między światem „barbarzyńców” a „miejskim” światem Rzymian. Kulturę Lugiów prezentuje również wyposażenie grobu książęcego (takim księ-

ciem miał być ojciec Ligii) z Łęgu Piekarskiego, w pow. Turek. Są tam importowane z cesarstwa naczynia brązowe i srebrne, porównywalne do tych, które możemy oglądać w domu rzymskim, z tą różnicą, że to, co w Pompejach stanowiło wyposażenie kuchni średnio zamożnego domu, u Lugiów dostępne było jako artykuł luksusowy tylko najwyższej elicie społecznej. Importowano też inne luksusowe zabawki – jak kostki i szklane żetony do gry. Wyposażenie uzupełniają rodzime przedmioty – pięknie zdobiona srebrem sprzączka, zapinka i okucia rogów do picia. Na szczególną uwagę zasługuje unikatowe naczynie z dzióbkiem w kształcie pyska zwierzęcego, zdobione czerwoną emalią. Pełne ekspresji, niezwykle piękne w wykonaniu, choć barbarzyńskie w stylu, jest importem kultury celtyckiej. Liczne kontakty kultury przeworskiej z cesarstwem, poświadczane chociażby obecnością rzymskich naczyń czy ozdób, wiązały się z handlem bursztynem. Słynny szlak bursztynowy wiodący od Akwilei nad Adriatykiem aż do wybrzeży Bałtyku funkcjonował przez stulecia, ale właśnie w czasach Nerona miała miejsce zorganizowana przez tego władcę oficjalna ekspedycja, na czele której stał urzędnik państwowy, mająca na celu spenetrowanie miejsc pozyskiwania bursztynu. Gabłota wypełniona bryłami bursztynu, paciorkami bursztynowymi i szklanymi, a także srebrnymi monetami rzymskimi, ze skarbów znalezionych na ziemiach polskich, przypomina o tych wydarzeniach, przybliżając przy okazji skalę tego handlu. Prezentowane bryły to tylko

ułamek liczącego ponad tonę składu surowca bursztynowego odnalezionego we Wrocławiu-Partynicach.

Ostatnia część wystawy to ekspozyty związane z Sienkiewiczem i w ogóle recepcją antyku w końcu XIX w. Zaprezentowano rzeźbę Piusa Welońskiego przedstawiającą gladiatora, obrazy H. Siemiradzkiego i J. Styki o tematyce starożytnej i związanej z początkami chrześcijaństwa. Najbardziej spektakularnym przykładem tych inspiracji jest obraz H. Siemiradzkiego „Dirce chrześcijańska”. Pokazano też mniejsze prace i szkice do obrazu. Tym spośród zwiedzających, którzy nie są miłośnikami stylu akademickiego, mogą się one nawet wydać ciekawsze od ostatecznego dzieła. Interesującym uzupełnieniem są fotografie pracowni artysty przedstawiające modeli i rekwizyty. Pokazano też liczne wydania „Quo vadis”, tłumaczenia na rozmaite, czasem egzotyczne, języki, fotosy z pierwszych ekranizacji powieści, a także uroczyste wyrazy hołdu wobec autora, np. „rydwan sławy”. Ta część wystawy pozostawia jednak pewien niedosyt w porównaniu chociażby z podobną w zamyśle wystawą związaną z premierą „Ogniem i mieczem”, gdzie część związana z warsztatem autora „Trylogii” – mapy, ilustracje, rękopisy itd. stanowiły zasadniczą część ekspozycji uzupełnioną kostiumami, rekwizytami i fotosami z filmu. Z planu filmu „Quo vadis” pochodzą tylko trzy efektowne kostiumy – Nerona, Poppei i toga Petroniusza. Autorzy wystawy „Wokół »Quo vadis«” skupili się głównie na rekonstrukcji świata przedstawionego w powieści i konfrontacji

wizji pisarza z rzeczywistością, jaką pozwała nam poznać historia i archeologia.

Katarzyna Czarnecka



RECYCLING PO JAPOŃSKU

Zespół RINKO GUN z Tokio
(występy gościnne
w warszawskim Teatrze
Na Woli, 15 i 16 X 2001)

*Opowieść nocna:
oddech z worka na
śmieci*
Yoji Sakate

scenografia – Kappa Seno
reżyseria – Yoji Sakate

Teatr japoński... Kołaczą mi się po głowie nazwy słynnych form tradycyjnych – no i kabuki (widziałam jedno z takich muzealnych przedstawień), mętnie pamiętam, że w latach 70. przyjechała z Japonii do Warszawy jakaś awangardowa grupa, która oblewała widzów farbą oraz zdzierała z nich ubrania. Nic więcej nie wiem na temat japońskiego teatru – zatem na spektakl tokijskiego zespołu RINKO GUN szłam jak ta, nie przymierzając, tabula rasa.

RINKO GUN to grupa założona w 1982 r. przez Yoji Sakate, 40-letniego dziś dramaturga i reżysera, podobno, jeśli wierzyć rozdawanej broszurce, artystę wybitnego. Sakate jest autorem „Opowieści nocnej...”, z którą zespół objeżdżał w tym roku Europę, w roli głównej występuje Akira Emoto, laureat japońskich nagród filmowych, który cztery lata temu dostał Grand Prix w Cannes za rolę w filmie „Unagi” („Węgorz”).

Sztuka rozgrywa się współcześnie w centrum Tokio, pod jakimś wiaduktem, gdzie mieszkańcy i pracownicy okolicznych biur wbrew przepisom urządzili sobie śmietnik. Jest to bardzo japoński śmietnik – składają się nań stosy schludnie poukładanych czarnych plastikowych worków, niektóre nawet przewiązane są różowymi wstążeczkami.

Na tym to śmietniku króluje starzec zwany Tatkiem – tę postać recenzenci nazwali *Learem*, który posiada nieskończenie wiele córek – ni to kapłan nieznannej wiary, ni to przywódca sekty. Tatko, guru dla kobiet, które uratował przed samobójstwem, żąda od nich darów, mianowicie śmieci. Strasznie brzydzą go rzeczy nowe, domaga się od córek, by przynosiły mu resztki kotletów, które jadły na obiad, albo rajstopy, które podarły. Mięsko dojada, a rajstopami ozdabia starą głowę. Po ceremonii przyjęcia darów odprawia nabożeństwo (*wczoraj Bóg był, a dziś go nie ma*), przyszywane córki zaś z zapalonym wachają śmieci i popadają w ekstazę.

Sztuka ma jeszcze kilka innych wątków: jest kobieta, która zabiła

mężczyznę chcącego uratować ją od samobójstwa, adwokat, który zdołał doprowadzić do jej uniewinnienia, a teraz, z niewiadomych powodów, porzucił normalne życie i włóczy się po śmietnikach; jest urzędniczka molestowana przez szefa; małżeństwo szukające zbiegłej z domu córki; dwóch śmieciarzy, prowadzących nielegalne interesy; wreszcie jakiś osobnik, który na początku spektaklu (potem już się nie pojawia) wyłazi z worka na śmieci i śmieje się demonicznie.

Tak zwane przesłanie co mniej więcej pięć minut wyrażane jest dobitnie (pozwolę sobie zacytować fragment płynącego ze słuchawek przekładu dokonanego przez tłumacza z Bożej łaski): *Nasze istnienie przypomina istnienie śmieci*. W związku z tym dużo mówi się także o recydingu, precyzyjnie przedstawiając zasady podziału odpadów – palne osobno, szkło osobno.

Aktorzy używają jedynie dwóch środków wyrazu: albo beznamieennie dialogują, stojąc naprzeciwko siebie, albo miotają się i krzyczą. Konający Lear drze się tak przeraźliwie, że trudno uwierzyć, iż właśnie schodzi.

Wszystko to byłoby nawet śmieszne i rozczułające – bo rzewne uczucia budzi infantylna filozofijka sztuki – gdyby nie trwało tak długo, czyli dwie i pół godziny (bez przerw!).

„Opowieść nocna” bardzo przypomina młody teatr europejski, nie ma w tym przedstawieniu nic odmiennego, charakterystycznego, nowego dla widza z naszej części świata. Jeżeli spektakl ten jest typowym reprezentantem panującego

dziś w Japonii stylu teatralnego, to mogę uznać, że o współczesnym japońskim teatrze wiem wszystko. I mogę jeszcze skonstatować melancholijnie, że przed „młodszymi zdolniejszymi” nie ma ucieczki.

Joanna Godlewska



BAJKA-NIE-BAJKA

Sztuczna inteligencja (A.I.: Artificial Intelligence)

USA 2001,

reż.: Steven Spielberg,

wyk.: Haley Joel Osment,

Jude Law, Frances O'Connor,

Sam Robards, Brendan Gleeson

i in. 145 min. Warner Bros

Kino już od dawna w sposób popularny oswaja widza z problemem nienowym, lecz w naszych czasach nabierającym szczególnej siły wyrazu. Jest nim zagadnienie (nie)odpowiedzialności człowieka za jego wytwory. Choć może nie tylko oswaja, bo przecież jednocześnie także wyraża lęki trapiące coraz większą część społeczeństwa, zaniepokojoną, a nawet przerażoną rozwojem ludzkiej myśli, która zrodziła broń masowej zagłady, doprowadziła do rozwoju przemysłu grożącego

zniszczeniem środowiska naturalnego, a wreszcie gnana niepokonowaną i niepojętą hybris gotowa jest podjąć najbardziej ryzykowne eksperymenty mogące mieć katastrofalne skutki.

Nie dziwi więc fakt, że kino „technologicznego szoku” obfituje w przerażające wizje globalnych katastrof i obrazy świata wypełnionego potworami, mutantami czy zbuntowanymi robotami. Takim rodowodem legitymuje się, dzisiaj już tylko rozrywkowa, seria filmów o Godzilla. Pierwszy film z cyklu, zrealizowany na czarno-białej taśmie i utrzymany w konwencji niemal dokumentalnej, wyrażał przerażenie wywołane bombą atomową, a sama Godzilla była jednoznacznie odbierana jako symbol ugodzonej natury, która występuje przeciw swemu przesładowcy. Jak najbardziej realny strach przed mocą człowieka, która osiągnęła potencjał samozniszczenia, wyrażał słynny „Ostatni brzeg” Stanleya Kramera. Twórcy filmowi w mniej lub bardziej poważnych produkcjach ukazywali zagrożenia, jakie staną się udziałem ludzkości wraz z rozwojem możliwości technologicznych – od buntu robotów po wszechmocny komputer, który zapamiętuje nad ludźmi i światem jak w „Matrix” Andy Wachowskiego.

Oczywiście dużo w tych obrazach zwykłej rozrywki, mającej przyciągnąć widzów do kina. Ale mimo wszystko, zawsze w sposób mniej lub bardziej wyraźny, pokazują one, że człowiek stworzył puszkę Pandory, i jest odpowiedzialny za wszystko, co z niej wypłynie. Tylko że chodzi tu o odpowiedzialność człowieka przed sobą współczesnymi,

względnie przed ludzkością w jej przyszłych pokoleniach.

Steven Spielberg w „Sztucznej inteligencji” postanawia problem odwrócić i spytać przewrotnie o odpowiedzialność człowieka wobec jego wytworu.

Ocieplenie klimatu drastycznie zmienia obraz świata. Część lądów, wraz z położonymi najniżej aglomeracjami, znajduje się pod wodą. Na pozostałych obszarach panuje nędza – jedyny wyjątek to kraje zachodnie, gdzie dzięki radykalnie ograniczonemu przyrostowi naturalnemu utrzymano wysoki poziom życia. Brak rąk do pracy wyrównuje zaawansowana technika, dostarczająca człekom podobnych robotów wyspecjalizowanych w różnorodnych profesjach: od spawaczy i kelnerów po idealnych kochanków. By zrekompensować brak potomstwa małżeństwom, które nie otrzymały na nie pozwolenia od władz państwowych, naukowcy postanawiają skonstruować mecha-dziecko, które zdolne by było czuć i kochać jak prawdziwe. Prototypowy model o imieniu David otrzymuje do przetestowania pewne małżeństwo, którego nieuleczalnie chore dziecko znajduje się w stanie hibernacji.

Interesujące nas pytanie zostaje sformułowane już w pierwszych sekwencjach filmu ustami jednego z naukowców uczestniczących w eksperymencie: nie problem stworzyć robota, mecha-człowieka, który będzie zdolny do odczuwania i miłości, problem w tym, czy ludzie zdołają go pokochać.

Jak się wkrótce okaże, raz zaprogramowana na miłość maszynieria nie może zostać zresetowana, można

ją tylko zniszczyć. I na tym polega nieszczęście Davida. Przybrana matka żywi dla niego zbyt silne uczucie, by go złomować, lecz dla dobra swej rodziny musi go porzucić. Mecha-synek odczuwa odrzucenie jak prawdziwe dziecko, a nawet bardziej, gdyż nie jest zdolny do nienawiści czy zapomnienia. Mocą swej skonstruowanej natury może tylko kochać i tylko miłość może go zaspokoić. Wyrusza więc w niekończącą się podróż w czasie i przestrzeni, do wróżki, aby odmieniła jego los...

Diagnoza, jaka wyłania się z dzieła Spielberga, bynajmniej nie jest budująca. Twory człowieka stają się doskonalsze od niego i to nie w aspekcie czysto technicznej sprawności czy szybkości przetwarzania informacji, lecz pod względem moralnym. Paradoks w tym, zdają się mówić twórcy, że im bardziej roboty upodabniają się do człowieka, tym bardziej odczuwają „nieludzkość” ludzi.

Jak łatwo zauważyć, przedstawiono opowieść wykraczającą daleko poza dane wyjściowe problemu zarysowanego na wstępie i staje się uniwersalną przypowieścią o miłości. Swą głęboko humanistyczną wymowę zawdzięcza niewątpliwie nieżyjącemu już Stanleyowi Kubrickowi, który jeszcze w latach 70. wykupił prawa do opowiadania „Super-Toys Last All Summer Long” pióra znanego pisarza science-fiction Briana Aldissa. Niemal od początku pragnął, by jego reżyserem był Spielberg, podziwiany przez niego za swoją umiejętność opowiadania. Razem też przystąpili do prac przygotowawczych.

I nie zawiódłby się Kubrick, gdyby mógł zobaczyć „Sztuczną

inteligencję” z jej imponującą inscenizacją, ukazującą świat przyszłości w całym jego bogactwie. Twórcy filmu rozpoczynają od chłodno sterylnych wnętrz laboratoriów i mieszkań, by kolejno zaprezentować nam, podczas odysei Davida, okrutne igrzyska motłochu, których godnymi pożalowania bohaterami są niszczące roboty; tryskające kolorami miasto rozrywki; Nowy Jork pod wodą, a wreszcie inne istoty rozumne (dobrze znane z książkowych ilustracji) już w zupełnie odmienionym świecie. Twórca „Mechanicznej pomarańczy” dostrzegłby tu zapewne także daleki odbłask swojego dzieła.

Prócz strony czysto wizualnej, która jest efektem pracy najwybitniejszych scenografów, specjalistów od efektów specjalnych, oraz zdjęć autorstwa Janusza Kamińskiego, na szczególną uwagę zasługuje 12-letni Haley Joel Osment, odtwórca roli Davida. Młodociany aktor, znany dobrze z innego głośnego filmu „Szósty zmysł” M. Nighta Shyamalana, bezbłędnie oddaje przemianę, jaką przechodzi grany przez niego robot, polegającą na heroicznym wprost osiągnięciu pełni człowieczeństwa wyrażającego się w coraz doskonalszej miłości. Umiejętnie prowadzonemu przez Spielberga Osmentowi udało się uniknąć taniego sentymentalizmu i jednocześnie uczynić swą postać silnie wzruszającą, jednak już na głębszym poziomie.

Trwające blisko dwie i pół godziny widowisko sprowadza się w gruncie rzeczy do przypomnienia tego, co powiedział niegdyś Lis Małemu Księciu: *Stajesz się odpowiedzialny na zawsze za to, co oswoiłeś*. A wielkość filmu Spiel-

berga polega na tym, że starą prawdę potrafił wyrazić w sposób atrakcyjny i świeży.

Jan Pniewski



TISCHNERLAND

Wojciech Bonowicz
Tischner

Wydawnictwo Znak
Kraków 2001, ss. 509

Józku, latałem nad Turbaczem i widziałem twoją baciówkę. Te słowa wypowiedział 8 VI 1997 r. w kolegiacie św. Anny w Krakowie papież Jan Paweł II do ks. Tischnera. Tych dwóch największych współcześnie duchownych polskiego chrześcijaństwa przyjaźniło się, zwłaszcza w ostatnich latach życia Józefa Tischnera, kiedy obaj potrafili wzajemnie ocenić swoją rolę w przemianach Kościoła.

Trzeba, faktycznie, spojrzenia z lotu ptaka, żeby objąć wagą krainę rozległej działalności ks. Tischnera. Wojciech Bonowicz przygotowawszy najpierw, tuż po śmierci księdza profesora (Tischner zmarł 20 VI 2000 r.), wybór jego artykułów „Miłość nas rozumie” (Znak, 2000), pomyślany jako komentarz do głównych świąt liturgicznych, zamierzył i napisał jego obszerną biografię. Nie miał łatwego

zadania, bowiem celem tej biografii stało się nie tylko przybliżenie zdarzeń z życia i wielorakiej aktywności ks. Tischnera, ale przede wszystkim obszerny komentarz do jego myśli i postaw, podparty wspomnieniami bliskich, kolegów, współwyznawców, wielbicieli. Powstała lektura arcyciekawa, jak książka sensacyjna, ponieważ bogate życie bohatera obfitowało w swoiste zawirowania związane z popularnością jego osoby, pryncypialnością jego poglądów i – co za tym idzie – niejednoznacznością ocen i opinii o nim.

Biografia Tischnera ulokowana została ponadto na szerszym tle społeczno-politycznym, co czyni z niej przyczynek do najnowszej naszej historii. Urodzony w 1931 r. Józef Tischner wczesne dzieciństwo przeżył jeszcze przed wojną, ale młodość i dojrzała część życia przypadła na okres powojenny. Poznał więc wszystko, co dane było przeżyć jego rówieśnikom: przedwojenny kryzys gospodarczy, wojnę, okres stalinizmu i oba przełomy 1956 i 1968 r., czas podziemnej odnowy narodowej z udziałem KOR-u i innych instytucji społecznego ruchu wolnościowego lat 70., wybór papieża Polaka, wybuch „Solidarności”, stan wojenny, obrady Okrągłego Stołu i pierwsze dziesięciolecie nowej demokracji. We wszystkich tych okresach był niezwykle czynny: najpierw jako uczeń w Łopusznej i Nowym Targu prowadzący systematycznie dziennik i doświadczający zła wojny oraz fikcji nowej rzeczywistości po wyzwoleniu, potem jako student teologii i filozofii w Krakowie, Warszawie i znowu w Krakowie (tutaj wyświęcony na księdza, katecheta w Chrzanowie, wreszcie

pracownik naukowy krakowskich wyższych uczelni teologicznych i świeckich, profesor, przyjaciel największych umysłów w kraju i za granicą, autorytet zarówno w sprawach filozofii, jak i religii.

Oprócz tych zajęć i powołań głównych życie Tischnera wypełniały inne rozliczne czynności, takie jak „bacowanie” na Turbaczu, odwiedzanie rodziny i przyjaciół w Łopusznej, bycie kapłanem Związku Podhalań, wieloletnie nauczanie dzieci i młodzieży, prace synodalne, studia zagraniczne, uczestnictwo w międzynarodowych spotkaniach intelektualistów, w tym w papieskim Castel Gandolfo, ożywiona współpraca z mediami – prasą, radiem, telewizją, pisarstwo o wymiarze etycznym i sensu stricto religijnym. Autor „Myślenia według wartości” i „Świata ludzkiej nadziei” stopniowo rozszerzał zakres swojej wiedzy i kompetencji duszpasterskich, od początku wszakże pozostawał wierny sprawom wiary i jej odbicia w ludzkim sercu i umyśle. Wojciech Bonowicz tak skonstruował biografię ks. Tischnera, żeby nic nie zgubić zarówno z historii kształtowania się jego indywidualności (z wielkim rozmachem i szczegółowością zarazem przedstawia np. góralskich antenatów swego bohatera), jak i z prawd, które najsilniej się w niej odcisnęły.

Rozum szukający wiary i wiara szukająca zrozumienia to główne tezy duszpasterstwa intelektualnego Tischnera, któremu poświęcił całą swą energię. Bonowicz znalazł sposób, żeby pokazać drogę naturalnego oświecenia ks. Tischnera od czasów góralskiego dzieciństwa i doświadczeń szkolnych, po okres kształcenia akademickiego i wreszcie samo-

dzielną pracę dla wiernych i z wiernymi. Sięgając do świadectw rodziny i innych osób bliskich Tischnerowi, nie szczędzi anegdot i opowieści, które przybliżają osobę księdza i jego drogę. Podkreśla m.in. rolę dzieciństwa spędzonego wśród górali, przytaczając bezpośrednie wyznania Tischnera: *Bardziej niż wychowanie domowe kształtował mnie kontakt z rówieśnikami, poczucie wolności, jakie daje obcowanie z przyrodą, włączenie się w jej rytm. (...) Dziś dzieci często nie mają innych powinności poza nauką, czyli doskonaleniem siebie. Tymczasem moi koledzy musieli doskonalić gęsi, owce czy krowy. To uczyło przełamywania egocentryzmu. (...) Tamto wychowanie też było partnerskie, tylko na innym poziomie: autorytet był egzekwowany nie tyle ze względu na autorytet, ile ze względu na robotę. Nie dlatego miałeś słuchać ojca, że był ojcem, ale dlatego, że jak nie przypilnujesz krów, wejdą w szkodę. Było to więc partnerstwo w obowiązkach.*

Młodość spędzona w cieniu legendy „Ognia” nauczyła z kolei Tischnera szacunku dla grobów i konieczności odkłamywania bieżącej historii. Powtarzał wielokrotnie, że konieczne jest poznanie prawdy o oddziale rzekomego „bandyty”. *Jeśli domagam się oddania honoru „Ogniowi”, to nie czynię kosztu. Nie o to chodzi, aby piąć się w górę, wdeptując przeciwników w błoto. Ale o to, abyśmy zobaczyli dramat Polski. Abyśmy z historii Polski nauczyli się choć trochę rozumu. Najważniejszym przeżyciem intelektualnym w młodości Tischnera okazała się książka ks. Konstantego Michalskiego „Między heroizmem a bestialstwem”. Jemu,*

któremu wojna objawiła *jednocześnie ciemną i jasną stronę ludzkiej natury*, idea heroizmu ukształtowała całe życie. I w przeciwieństwie do Michalskiego, dla którego heroizm był *nadludzkim sposobem działania*, Tischner dojrzy w tej postawie *podstawową barwę ludzkiej egzystencji*. Czasy, w których przyszło mu żyć, nauczyły go tej właśnie opcji bohaterstwa, a głównym problemem dostrzeganym we współczesności stało się rozmijanie się naturalnej tęsknoty ludzkiej za bohaterstwem i propozycji, jaką ma w tym względzie do zaferowania Kościół.

Główne swoje zainteresowania bardzo wcześnie skieruje Tischner ku badaniu w praktyce myśli chrześcijańskiej, gdyż natchnienie przychodziło do niego najczęściej od parafian, uczniów, studentów, wierzących i wątpiących w Boga. We wstępie do książki „Myślenie według wartości” napisał Tischner: *Tak się jakoś złożyło, że NAJPIERW zacząłem uczyć się filozofii, a dopiero potem NAPRAWDĘ spotkałem się z CZŁOWIEKIEM*. Wyznanie kapłana-profesora podkreśla jego pragnienie bycia przede wszystkim z drugim człowiekiem, partycypowania we wszystkich jego radościach i smutkach, zwycięstwach i klęskach. Wojciech Bonowicz z wielkim wyuczuciem tego, co naprawdę było ważne dla autora „Etyki solidarności” i „Filozofii dramatu” przytacza kolejne przemiany wewnętrznych ks. Tischnera, które nieodparcie prowadziły ku głębszemu uczłowieczeniu jego poglądów. W kształtowaniu osobowości kaznodziejskiej przełomowym okresem stał się dla Tischnera wpływ postawy ks. Jana Pietraszki, proboszcza z krakowskiej św. Anny, gdyż to on w latach 60.

pomógł młodemu jeszcze księdzu wyleczyć się z agresji. Agresji duszpasterza wyposażonego w groźną broń: intelekt. Tischner długo uczył się przyzwyczajając do faktu, że obszary, w których wierni najbardziej potrzebują pocieszenia, są obszarami największych nadziei i najboleśniejszych dramatów. *Uderzyło mnie odkrycie* – cytuje Bonowicz jego słowa – *że nie umiem mówić o miłości bliźniego. Głosiłem kazania, dawałem rekolekcje, a kiedy przychodziło pytanie o drugiego człowieka, stawiałem się bezradny. Nie wiem, czy to coś znaczy, czy byłem termometrem świata, ale odczuwałem to bardzo boleśnie*. Problem winy, ofiary, religijnego autentyzmu drażył więc Tischner jakby w zamięsian, nie mogąc wprost uporać się z problemem miłości bliźniego.

Koncentrując się najszerzej na wczesnych latach życia i działalności Tischnera, Bonowicz nie tylko wypełnia wyraźną lukę we wiedzy wielbicieli i wyznawców myśli chrześcijańskiej księdza i jego praktyk duszpasterskich, ale kształtuje wyraźnie już po jego śmierci proces hagiograficzny swego bohatera. Bo heroizm działań Tischnera wraz z jego charyzmatyczną aurą zmierzają, jak widać to z kart tej lektury, ku odpatetycznieniu samego siebie i własnych stosunków ze Stwórcą, ku uaktywnieniu w sobie właśnie ewangelicznego bliźniego. Rozwijając nieustannie swe możliwości twórcze, Tischner używa w miarę upływu lat coraz hojniej siebie sprawie odnowy chrześcijańskiej moralności i wiary. Walcząc przez lata z ludzką *ociężałością ducha* – melancholią, walczył o dostrzeganie i wybieranie dobra, które przychodzi

do nas i *chciałoby być chciane*. Budując wśród swoich słuchaczy i czytelników wizerunek człowieka wolnego, szkicuje wyraźną perspektywę w stronę prawdziwego heroizmu, który wiąże się z wiernością podstawowej nadziei. A nadzieję tę kieruje Tischner ku *Bogu ośmiu błogosławieństw, Bogu powierzonej nadziei*. Ta właśnie definicja Boga wycytana nie tak dawno przeze mnie na kartach książki „Miłość nas rozumie” uświadomiła mi sens *miłości niemilowanej* a więc chrześcijaństwa, które dopiero jest przed nami, które dopiero zostanie odkryte, jak poucza ks. Tischner.

Ten mistrz *małych form religijnych* miał też dar działania przez śmiech, który na różne sposoby jest obecny w jego wystąpieniach. Będąc m.in. głębokim znawcą fenomenologii, potrafił Tischner wykladać jej metodę na przykładzie opowieści górala z Łopusznej, do której dołączony został taki komentarz: *I to jest właśnie cała fenomenologia: co widzisz, to opisujesz, a jak czegoś nie wiesz, to pytaj*. Miłość do rodzinnych stron i wierność góralskiej kulturze zaowocowała nie tylko wybudowaniem baczki na Turbacz, ale również cyklem gawęd i przypowieści w gwarze góralskiej zebranych potem jako „Historia filozofii po góralsku”. Wierność ideałom duszpasterskim i ludzkim objawiła się m.in. niechęcią do przyjęcia przez Tischnera godności biskupa: *Nie chcę być biskupem, chcę być Tischnerem* – powtarzał. A miało to – oprócz treści humorystycznej – znaczenie pierwszorzędne dla jego stosunków ze światem: Tischner chciał być człowiekiem maksymalnie wolnym od obowiązków formalnych, żeby móc wypeł-

niać misję pocieszania drugiego człowieka.

To przyjaciel Tischnera, ks. Stanisław Grygiel, wspominając ich krakowskie nastroje z przełomu lat 60. i 70., mówił o poczuciu zagubienia i bezradności obu księży pośród ludzkich dramatów i przytoczył ich ówczesne credo: *Wierzyć, to znaczy pocieszać drugiego swoją wiarą. W ten sposób tworzy się Kościół*. Poetyka Tischnera we wszystkich dziedzinach jego twórczości była poetyką kontaktu z drugim człowiekiem, także tym niewierzącym albo odwróconym od wiary na skutek wszechobecnego sceptycyzmu współczesnej cywilizacji. *Nie ma wątpliwości* – pisał Bonowicz – *że cała koncepcja Ja aksjologicznego, będąca ważnym krokiem na własnej filozoficznej drodze Tischnera, miała także sens duszpasterski. Aby uporać się z „religijnością nieszcześliwych”, trzeba było odpowiedzieć na przeżywany przez wielu kryzys poczucia własnej wartości. Człowiek uciekający przed samym sobą nie będzie mógł wierzyć dojrzałe i dojrzałe wybierać; „ewangeliczne zrodzenie” może nastąpić tylko tam, gdzie zapadła pierwotna decyzja dotycząca sensu własnego istnienia*.

W „Sporze o istnienie człowieka” (1998), nawiązując do „Sporu” swego mistrza – Ingardena – Tischner *spierał się o człowieka* z doświadczeniem XX-wiecznych totalitaryzmów i z ich filozoficznym rezultatem w postaci poglądu o *śmierci podmiotu* głoszonego przez część współczesnych myślicieli. Penetrował świadomość współczesnego niedowiarstwa, pytał w jego imieniu i odpowiadał z głębi własnych intuicji i doświadczeń: *Dlaczego człowiek unicestwił sam siebie?*

Ponieważ odkrył, że nie jest w stanie być dobry. Czy to ze słabości, czy z niewiedzy, ale zawsze jako człowiek będzie nosicielem jakiegoś zła. A skoro jako człowiek nie jest w stanie być dobry, to nie powinien chcieć być wolny. Po co mu wolność, jeśli dobro zostało mu odmówione? W tej sytuacji lepiej wycofać się w grę. Czy można ten proces odwrócić? Czy można z graczą uczynić człowieka? Można, jeśli się pokaże, że z wnętrza jego gry wydobyla się tęsknota za tym, co naprawdę dobre, i tęsknota ta poprzez wolność szuka dla siebie przestrzeni.

Tischner postuluje więc zmianę perspektywy w poznawaniu Boga, odejście w myśleniu poza „byt” i „nie-byt”, pójsie w stronę agatologii, myślenia w perspektywie dobra. Pisząc o Bożym Miłosierdziu w związku z s. Faustyną, konkludował: *Człowiek zbawia się nie na zasadzie ilości przeżytego bólu, ale na zasadzie miłości, która uszczęśliwia i pomaga znieść ból*. Pod koniec życia, po napisaniu tomów rozpraw, wygłoszeniu tysięcy homilii Tischner powiedział niespodziewanie w ostatniej audycji radiowej we wrześniu 1997 r., zmagając się już z ciężką chorobą gardła: *Byłem analfabetą, jeśli chodzi o wiarę, jeśli chodzi o miłość, dawałem ludziom tylko nadzieję*. Kim trzeba być, jakie przestrzenie samotności i udręki własnej i cudzej, ile rozmów z samym Bogiem trzeba przejść, aby pod koniec życia dojść do takiej konfuzji. I ile w samym sobie trzeba mieć wiary i miłości, żeby wciąż mieć nadzieję na pocieszenie bliźniego. „Tischnerland” to, doprawdy, święta kraina.

Adriana Szymańska

SWOJSKA ARCHAICZNOŚĆ

Jadwiga Żylińska
Miasteczko rodzinne

Muzeum Miasta
Ostrów Wielkopolski 2000,
ss. 180

Z pewną rezerwą brałem do ręki wydaną w Ostrowiu Wielkopolskim najnowszą książkę Jadwigi Żylińskiej: sam tytuł zapowiadał relację raczej mało zobowiązującą, wspomnieniowo-kronikarską, a redaktor „Miasteczka rodzinnego” – bardzo zasłużony działacz kulturalny i inicjator wartościowych cykli wydawniczych związanych z Ostrowiem Wielkopolskim Witold Banach – podkreślając we wstępie celność autentycznych zapisów, topograficznych wskazówek, portretów miejscowych osobistości w zebranych przez siebie tekstach autorki (wybranych z całego jej dorobku) jeszcze ten walor okazjonalności i regionalizmu uwypuklał. Tymczasem już pierwsze opowiadania, pochodzące z dość zapomnianych zbiorów pisarki, jak „Muzykanci z Bremy” (1955) czy „Dom, którego nie ma” (1967) – które i dla mnie były odkryciem – zawierają w sobie wszelkie cechy stanowiące o subtelny uroku i specyficznej proveniencji prozy Żylińskiej, pisarki, która ukazując i komentując wszelką szczegółowość (więc i tę niesioną osobistym doświadczeniem), zamierza się na uniwersalność, a prezentując konkrety osobniczych losów, rozwija podbudowującą je panoramę wzorców postępowania i zachowania od pradawnych czasów, historycznych korze-

ni. Bo jest nade wszystko pisarką, powiedziałbym, kreacji historycznej, zaliczającą się do grona ostatnio mało popularnych, a pierwszej świetności beletrystycznych dziejopisów, jak Teodor Parnicki, Hanna Malewska czy Władysław Terlecki, pisarką wracającą w swoich rekonstruksjach poznawczo-artystycznych do zamierzchłej cywilizacyjnej przeszłości (ostatnio wznowiono „Kapłanki, amazonki i czarownice”), z naciśkiem kładzionym na średniowiecze (zasługujące na wznowienie „Złota włócznia”, „Stig Ulsen i Rosamunda” czy „Gwiazda spadająca”).

Ukierunkowana, intencjonalna refleksja historyczna wywiera swoje znaczące piętno także na kształt składających się na „Miasteczko rodzinne” pozornie błahych, choć jakże sugestywnie nasyconych kolorami i woniami wygasłego świata zapisków biograficznych. Rekonstrukcja życiorysu bogatego w niezwykle wydarzenia i częste przeprowadzki, powodowane koniecznością dziejową lub rodzinnym zamierzeniem (Żylińska, urodzona we Wrocławiu, spędziła tam lata dzieciństwa i nauki, potem bawiła w wielu miejscach, znajdując stałe lokum w Warszawie) uświadamia osobistą motywację zainteresowań i eksploatacji literackich autorki: wynajdywanie korzeni, jak gdyby szukanie dla siebie właściwego miejsca na ziemi inspirowane wszczepioną już od młodości – zapewne wskutek burzliwych okoliczności życia – głęboką samoświadomością, odczuwaniem ciężaru tradycji niejako na swoich barkach... Mieszkankę ziem zwanych przez długie lata odzyskanymi, uwrążliwioną ze zrozumiałych względów szczególnie na dotyk przeszłości, na znajdowane na każ-

dym kroku ślady po obcych poprzednikach, nie bez powodu pasjonowały „atlantydy” przeszłości, domyśły wygasłych ognisk ludzkich. Swoją udział miała też wyobraźnia: *Pewnego roku dostrzegłam na nowo świat i swój udział w jego dziejach. Złożyły się na to odkrycie przestrzeni globus i „Wielka Historia Powszechna” w zacisznym gabinecie stryja (...) Spadło to na mnie jak objawienie: że moje miasto rodzinne z parkiem Trzeciego Maja i drogą do Wysocka, dziekania nad jeziorem, stary orzech przy kaplicy i żelazna pompa, nazywana „Petronela”, opuszczony wiatrak i widok za oknem pociągu stanowią część jakiejś ogromnej, jednej i tej samej (jak widać było na globusie) całości, gdzie od wieków rozgrywały się wielkie dramaty ludzkości (o czym świadczyły napisy pod ilustracjami w „Wielkiej Historii Powszechnej”), w których natychmiast zapragnęłam brać udział...*

Bardzo mocno odczuwane już w młodych latach doznanie samotności łączyło się z poczuciem najgłębszej łączności z całą ludzkością zarówno aktualnie komunikującą się z sobą w świecie, jak i przekazującą sygnały tradycji z głębokich pokładów dziejów. Szczególną fascynację narratorki budzą postacie będące niejako łącznikiem dawnego i nowego – jak Bahka, Dziadek z magią swoich opowieści, również inne postacie jakby wyjęte z zapoznanego lamusa. Także Ojciec występujący w aureoli nieomal rodowego „straznika pieczęci”, czyli przechowywanego przez całą wojnę w jednej z kieszeni klucza od domu – pojowanego jest dosłownie (choć tytuł tekstu jest „studzienny”: „Kłucz od studni”); i ten Ojciec, po kilku la-

tach własnej odysei wróciwszy na swoją ulicę Wrocławską, zastaje dom w niewielkim stopniu sfatygowany i *jak gdyby nigdy nic, jak gdyby przed chwilą wyszedł był od chorego* (był lekarzem z zawodu) otwiera drzwi swojego mieszkania, znajdując w nim ślady bytności poprzednika, lekarza-Niemca, który – jak się okazuje – umiał zachować należyty szacunek dla swojego z kolei polskiego poprzednika w lokum, czego dowodem jest choćby przechowanie ojcowej dysertacji doktorskiej i dyplomu w przeznaczonych na to szufladzie biurka. W rewanżu Ojciec czuje się zobligowany do pozostawienia na miejscu rodzinnych pamiątek Niemca, które znajduje także w biurku... Przytaczam tę symboliczną dla treści opowiadania, ale i dla filozofii życiowej autorki anegdotę, żeby dać pojęcie o tym, jakimi to drogami chodzą jej myśli – jakże odległe od na ogół typowych dla naszej prozy dotyczącej tematu tzw. ziem odzyskanych (dziś termin ten wyręcza inne pojęcie, nie mniej chyba eufemistyczne: „małe ojczyzny”) akcentów regionalno-patriotycznych lub z kolei tendencyjnych we współczesnej prozie niemieckiej wątków przesiedleńczych. Nad tendencjami i nadbudowami ideowymi w prozie, również tej wspomnieniowej, Jadwigi Zylińskiej bierze górę przebijająca się przy każdej możliwej okazji refleksja o ciągłości cywilizacji ludzkiej, jednorodnej w swej najgłębszej istocie; tak to biegną dzieje świata, że osiedla i domy przechodzą z rąk do rąk, że przed Polakami żyli w Ostrowiu Niemcy, ale i przed Niemcami – w zasięgu pamięci żyjących bohaterów, bo przecież ledwo przed wojną – byli, i to znacznie dłużej zakorze-

nieni, Polacy... Znaleziony w kołczyku Mamy bursztyn, którego przeróbką zajmował się przed wojną pan Borczyński, daje asumpt do intencjonalnego powrotu w głębsze dzieje, kiedy to tenże bursztyn – jako bezcenny towar poszukiwany na rynkach rzymskich (a wcześniej odkryty nawet w grobowcach Perseidów w Mykenach, gdzie Herakles wykonywał swoje pokutne prace) – awansował do roli jednego ze spoiw cywilizacji. *I mimo późniejszej dewaluacji zachował on dla mnie jakiś magiczny urok, na który złożyło się połączenie archaiczności ze swojszczyzną* – pisze autorka, kierująca swój talent i literackie zainteresowanie na to „połączenie”.

Mieczysław Orski

Z LUBLINA DO GNIEZNA

abp Bolesław Pyłak
Stefan Wyszyński.
Biskup Lubelski
1946–1949

Redakcja Wydawnictw KUL,
Lublin 2000, ss. 248

Kard. Stefan Wyszyński zapisał się w zbiorowej pamięci Polaków jako człowiek wielkiego ducha, gorący patriota, a nade wszystko niezłomny obrońca wiary. Wszystkie te cechy uwidoczniły się w okresie, gdy był prymasem Polski. Jednak już wcześniej dał się zauważyć geniusz tego wyjątkowego człowieka i kapłana, zarówno podczas pracy we Włocławku, jak również podczas niespełna trzech lat pasterzowania

w archidiecezji lubelskiej. Ten ostatni okres dokumentuje abp Bolesław Pylak w książce „Stefan Wyszyński. Biskup Lubelski 1946-1949”. Nie jest to chronologiczna opowieść o kierowaniu Kościołem lubelskim, lecz raczej próba charakterystyki duszpasterskiej Prymasa Tysiąclecia, napisana na podstawie notatek z wizytacji biskupiej w diecezji, a także zapisu odradzania się życia religijnego na Lubelszczyźnie i Roztoczu po tragicznych latach II wojny światowej.

Autor przedstawia sytuację personalną, gospodarczą i społeczną Kościoła lubelskiego po zakończeniu wojny, a następnie opisuje działalność nowego biskupa diecezji. Znajdziemy w książce zapis nie tylko sytuacji duchownych, lecz również uwagi dotyczące organistów, kościelnych, rozwoju ruchów religijnych w poszczególnych parafiach czy sytuacji materialnej Kościoła. Nie brakuje prezentacji planu duszpasterskiego bp. Stefana Wyszyńskiego, który po objęciu swoich nowych obowiązków w Lublinie z wielkim zaangażowaniem zabrał się do odbudowy życia religijnego w tym regionie. Był w tej dobrej sytuacji, że znał Lublin z okresu studiów na KUL, znał i duchownych, i środowisko lubelskie. Bardzo realistycznie oceniał stan zniszczonego wojną narodu, dlatego zalecając księżom tematy kazań, akcentował *poszanowanie życia bliźnich, walkę z plagą pijaństwa, klęskę powojennej nieczystości, narodową plagę niszczycielstwa dobra publicznego, kradzieży i nadużyć, i plagę kłamstwa*. Stworzony wówczas katalog tematów po dzień dzisiejszy zachowuje w dużej mierze aktualność i zwraca uwagę dzisiejszego

czytelnika na wrażliwość pasterza diecezji na problemy społeczne. Nowy biskup zaczął pracę od utworzenia podstawowych struktur administracyjnych oraz stworzenia możliwości formacji dla katechetów świeckich, aby jak największą liczbę ludzi włączyć w dzieło odnowy religijnej. Dziś może zaskakiwać informacja, że w tamtych trudnych latach pracowało aż 70 katechetów, a misję kanoniczną miało 200 nauczycieli szkół podstawowych. Oznacza to, że blisko 300 nieduchownych brało udział w nauczaniu religii. To dużo, zważywszy na ogólnie niski poziom ówczesnego wykształcenia oraz zniszczenie wielu struktur edukacyjnych, religijnych oraz trudności polityczne. Bp Wyszyński przywiązywał bardzo dużą wagę do spotkań z nauczycielami, otaczał ich szczególną troską, wiedząc, że to właśnie od nich w dużej mierze zależy wychowanie i wykształcenie nowych pokoleń, a zatem przyszłość narodu.

Inna rzecz, która uderza czytelnika książki, to szczególna troska biskupa o rozwój stowarzyszeń religijnych w diecezji i związane z tym upowszechnianie czytelnictwa. Dlatego podczas wizytacji zwracał uwagę na rozwój kółek różańcowych, służby liturgicznej, chóru parafialnego, Milicji Niepokalanej i innych grup religijnych. Miały one do spełnienia wiele bardzo ważnych zadań, obok rozbudzania życia religijnego również zadania edukacyjne, integracyjne i kulturalne. Liczba stowarzyszeń religijnych i ich zaangażowanie stanowiły też odzwierciedlenie kondycji społecznej, moralnej i religijnej poszczególnych parafii. Bp Wyszyński zdawał też sobie sprawę, że dobra i aktywna

działalność grup religijnych stanowi magnes przyciągający ludzi do Kościoła. Trudno się dziwić, że władze wojewódzkie utrudniały tę działalność.

Biskup lubelski widział parafię jako rzeczywiste centrum życia lokalnego, dlatego podczas wizytacji duszpasterskich podkreślał znaczenie budowy Domu Katolickiego, w którym mogłoby się koncentrować życie religijne i kulturalne. Domy Katolickie miałyby być miejscem spotkań grup religijnych, centrum czytelnictwa i formacji religijnej dla wsi. Dziś może ten problem jest mniej zrozumiały, ale w okresie powojennym umiejętność czytania i pisania nie była przecież powszechna. W planach bp. Wyszyńskiego rola Kościoła miała polegać m.in. na edukacji. Z zapisków przytaczanych w książce widać, jak bardzo zależało mu na tej pozytywistycznej pracy Kościoła z ludźmi. Jest to odzwierciedlenie jego studiów i autentycznego przyswojenia oraz realizacji wskazań społecznej nauki Kościoła. Z takiego postrzegania roli Kościoła i parafii wynikało też jego przekonanie o znaczeniu rad parafialnych jako narzędzia usprawniającego pracę administracyjną i organizację duszpasterstwa. Dziś, gdy w wielu miejscach działalność tych rad jest rzadkością, może zdumiewać fakt, że w listopadzie 1947 r. bp Wyszyński wprowadził w życie nowy Statut Rad Parafialnych, uchwalony wcześniej przez Episkopat dla wszystkich diecezji w Polsce.

Ważno o charakterze nowego biskupa mówią jego zapiski dotyczące sytuacji materialnej kościelnych i organistów, a także spełniania przez nich obowiązków. Przyszły

prymas doceniał ich pracę i znaczenie dla życia parafii. Dlatego oprócz organizowania kursów formacyjnych zabiegał także o godziwe warunki życia dla tych ludzi, czego wyrazem było wydane w 1947 r. „Rozporządzenie o wynagradzaniu organistów i służby kościelnej”. Jak pisze abp Pylak: *Nowe zarządzenie w sposób bardzo dokładny określa podział dochodów kapłana, organisty i kościelnego. Uwzględnia jako źródło dochodów opłaty z tzw. iura stolae (prawa stół), opłaty kancelaryjne, dochody z ziemi parafialnej i kwest oraz kolęd parafialnych. Biskup zobowiązuje w nim proboszczów i rektorów kościelnych do zawierania pisemnych umów z organistami i zakrystianami* (s. 82). Powyższe postanowienia świadczą o tym, że stosunki między księżmi a organistami i kościelnymi nie zawsze układały się najlepiej, a przecież dobra współpraca między nimi stanowiła jeden z warunków aktywnej działalności parafii, co w pełni rozumiał i doceniał bp Wyszyński.

Informacji o podejściu przyszłego prymasa do codzienności życia Kościoła można znaleźć w książce naprawdę wiele, co pozwala też lepiej zrozumieć wizję Kościoła i narodu, jaka przyświecała ówczesnemu pasterzowi Lubelszczyzny.

Książka abp. Pylaka ma też ogromną wartość dla osób zainteresowanych historią powojenną, na podstawie zapisków bp. Wyszyńskiego oraz innych materiałów archiwalnych odtwarza bowiem rzeczywistość tego okresu. Notatki z wizytacji stanowią ocenę kondycji moralnej i duchowej ludzi zniszczonych przez wojnę. Nieprzypadkowo pasterz Lubelszczyzny wizytował w pierwszej kolejności parafie rozto-

czańskie i nadwiślańskie, które najbardziej ucierpiały w wyniku działań wojennych, a ich mieszkańcy potrzebowali wsparcia, otuchy i konkretnej pomocy materialnej. Kontekst ówczesnego życia religijnego tworzyła z jednej strony bieda, zniszczenia materialne i moralne, a z drugiej walka polityczna i umacnianie się nowej władzy, która wraz z upływem lat coraz bardziej ukazywała swą wrogość wobec Kościoła. Znajduje to odzwierciedlenie w książce abp. Pylaka, który przytacza bardzo obfity i ciekawy materiał źródłowy. Są to zwłaszcza dwa ostatnie rozdziały, w których cytuje opinie pracowników służby bezpieczeństwa o bp. Wyszyńskim oraz opisuje jego naszpikowany trudnościami przejazd z Lublina do Gniezna i Warszawy, już po nominacji na pasterza tych diecezji i prymasa Polski.

Książka abp. Pylaka jest interesującą lekturą dla zainteresowanego osobą Prymasa Tysiąclecia. Z przytoczonych dokumentów można poznać jego charakter, zainteresowania i bogatą osobowość. Jest to uzupełnienie wiedzy, jaką mamy o bp. Wyszyńskim jako przywódcy duchowym Kościoła w Polsce.

Jest to także wiele mówiący wnikliwy i pogłębiony zapis historyczny życia religijnego na Lubelszczyźnie bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej i jako taki ma duży walor poznawczy. Czytelnik może być w pewnym momencie znużony lekturą częstych cytatów z notatek bp. Wyszyńskiego, które są bardzo suche i lakoniczne, jednak na tym polega ich wartość. Bez wątpienia książka abp. Pylaka stanowi ciekawą pozycję historyczną, która jednocześnie jest

cennym przyczynkiem do lepszego zrozumienia postaci Prymasa Tysiąclecia i jego obfitej spuścizny duchowej i intelektualnej.

Piotr Samerek

ŻYCIE NA POGRANICZU

Michał Jagiełło
*Partnerstwo
dla przyszłości.
Szkice o polityce
wschodniej
i mniejszościach
narodowych*

Wydawnictwo Naukowe PWN –
Biblioteka Narodowa,
Warszawa 2000, ss. 489

Powiedzieć, że „Partnerstwo dla przyszłości” to zbiór tekstów drukowanych głównie na łamach „Przeglądu Powszechnego”, a pisanych na marginesie książek poświęconych dziejom ościennych narodów, to zdecydowanie za mało. Książkę tę odczytywać można na wiele sposobów. Pesymiści odbiorą ją jako rejestr przewinień i błędów Polaków w stosunku do mniejszości narodowych żyjących bądź to w państwie polskim, bądź to na obszarze, gdzie żywioł polski dominował. Rejestr ten jest niestety długi i zawiera fakty nie tylko smutne i kompromitujące, ale czasami wręcz zbrodnicze, będące skutkami podążania *ścieżką megalomanii narodowej*. „Partnerstwo dla przyszłości” przynosi także wiele budujących przykładów prze-

rzucania mostów między Polakami a Białorusinami, Litwinami czy też Ukraińcami, rozbijania krzywdzących stereotypów i głupich uprzedzeń.

Możemy wreszcie traktować dzieło M. Jagiełły jako pasjonującą, obfitującą w rozliczne dygresje i piękne opisy górskiej przyrody relację człowieka, który, sprawując w latach 1989–1997 obowiązki wiceministra kultury i sztuki, angażował się osobiście – na płaszczyźnie dyplomatycznej oraz nieoficjalnej – w rozwiązywanie skomplikowanych problemów narodowościowych. Relację, w której, dodajmy, nieraz dochodzą do głosu echa polemik i sporów na temat kierunków i kształtu polityki nie tylko odrodzonej po 1989 r. Polski, lecz także nowo powstałych państw na wschodzie i południu naszego kraju. Nowa rzeczywistość polityczna, w jakiej znaleźliśmy się przed dziesięcioma laty, wymaga odejścia od podtrzymywanej przez literaturę i dziejopisarstwo *mentalności rycerzy kresowych*, czyli postawy charakteryzującej się paternalizmem i lekceważeniem odrębności językowej i kulturalnej innych grup etnicznych, którym przyszło żyć między Polakami. Nie wszystkim przychodzi to łatwo. Pojedynawcza wobec Ukraińców postawa Jagiełły w sporze o greckokatolicką kopułę kościoła karmelitów w Przemysłu spotkała się z gwałtownymi protestami, a użycie przez niego języka słowackiego podczas jednej z imprez kulturalnych Słowaków na Spiszu – z pomówieniami niemal o narodową apostazję.

Naszym ideałem – cytuje autor Juliusza Mieroszewskiego – *i pomnikiem polityki narodowościowej był pan Longin Podbipięta, który*

wprowadził był urodzonym Litwinem, lecz nie umiał słowa po litewsku. Przez politykę narodowościową nie rozumieliśmy nigdy partnershipu, tylko zawsze wynarodowienie (s. 207). Idea partnerskiego traktowania naszych sąsiadów, stanowiąca oś myślenia politycznego zespołu „Kultury” paryskiej, której śladami starał się postępować Michał Jagiełło, zakłada refleksję nad polskością i sposobem jej przeżywania. Program Jerzego Giedroycia uzupełniony został jednakże o nowy wymiar – personalistyczny: prawo każdego członka mniejszości do manifestowania swej tożsamości, do bycia tym, za kogo się po prostu uważa, wynika z jego ludzkiej godności, a nie z nadania ze strony dominującej większości. Tej przywoływanej w tekście fundamentalnej zasadzie towarzyszą słowa Jana Pawła II.

Życie na pograniczu niesie ze sobą niebezpieczeństwo popadnięcia w dwie postawy myślowe utrudniające lub wręcz uniemożliwiające dialog i wzajemne zrozumienie. Autor nazywa je *osieroceniem* i *pułapką kresowej stolicy*. Postawa pierwsza wiąże się z poczuciem krzywdy i nieufnością wobec silniejszego, druga charakteryzuje się wyostreniem uczuć patriotycznych i jest naznaczona niebezpieczną idealizacją własnego narodu.

Znaleźć złoty środek między zaangażowaniem w sprawy państwa, w którym trzeba żyć, i podtrzymywaniem więzi z narodem, którego serce bije często daleko, to zadanie czekające na rozwiązanie przez każdą mniejszość – Litwinów w Polsce, Polaków na Białorusi czy też na Wileńszczyźnie. Kiedy w zeszłym roku byłem w polskiej

szkole mniejszościowej w Rydze, rzucił mi się w oczy napis: „Łotwa – ojczyzną, ale Polska – macierzą”. Jak trudno wcielić w życie tego rodzaju mądre zasady bez unikania napięć i sporów, pokazuje w swej książce Jagiełło. Próbować jednak warto.

Rolę w dziele łagodzenia konfliktów narodowościowych ma do odegrania także Kościół katolicki, lecz niestety niejednokrotnie zdarzało się, że kapłani pracujący na Wschodzie lub na Orawie i Spiszu wykorzystywali ambony do propagowania polskości. Język nabożeństw nie może przyczyniać się do wzniecania waśni między wiernymi Kościoła powszechnego, który jest otwarty na wszystkich. *Księża pracujący na terenach pogranicza – czytamy – powinni być szczególnie uwrażliwieni na zagadnienia wieloetniczności, wielokulturowości, a czasem także wielowyznaniowości* (s. 424).

Czy autor proponuje nam coś absolutnie nowego? Chyba nie – jego koncepcja stosunków z mniejszościami narodowymi i etnicznymi zakorzeniona jest w ratyfikowanych przez Polskę umowach międzynarodowych, a także w nauczaniu papieskim. Czerpie również z własnych przemyśleń i – co uważam za niezwykle cenne – karmi się wrażliwością na ową *dramatyczną potrzebę zakotwiczenia się w symboliczną przeszłość* (s. 129), której doświadczały rozmówcy autora, wiedzący, jak niestałe potrafią być granice państwowe.

Klucz do dobrosąsiedzkich stosunków leży nie tylko w refleksji nad historią naszej części Europy, lecz także w rozwoju kontaktów gospodarczych, o czym Jagiełło zdaje się zapominać. Niemniej jed-

nak słuszne jest przypomnienie o pewnych jednostkach – symbolach. Może patronem naszych stosunków z Białorusią należałoby uczynić Wacława Iwanowskiego, białoruskiego działacza narodowego z okresu I wojny światowej, pochodzącego ze szlacheckiej rodziny, której członkowie wybierali swobodnie i świadomie także tożsamość litewską bądź polską? Może inaczej niż dotychczas trzeba przedstawić w naszej historiografii postać Michała Bobrzyńskiego, namiestnika Galicji w latach 1908–1913, dążącego wbrew rodakom do ugody z Ukraińcami? Może przypomnieć warto litewskiego poetę z Wilna, Juozasa Kekštasa, walczącego z Polakami pod Monte Cassino? Czy wreszcie wiersze cygańskiej poetki Papuszy nie zasługują na to, aby umieścić je w podręczniku języka polskiego dla liceów?

Niestety, jeszcze dziś w Europie nacjonalizmy skaczą sobie do gardeł, a sytuacja za naszą wschodnią granicą nie osiągnęła zadowalającej stabilizacji. Końca historii nie widać. Przypomina o tym autor, nie tracąc jednak optymizmu. Udziela się on i czytelnikowi. Wypada nam teraz oczekiwać na ukazanie się trzeciego wydania – wszak noblesse oblige – tej summy, rozszerzonego o szkice poświęcone Niemcom i sprawie żydowskiej, czyli tematy dotychczas przez Jagiełłę nie poruszane.

Bartosz Kaliski

Z życia Kościoła

Wiosna Kościoła w Kazachstanie

25 lipca 2001 r. Biuro Prasowe Stolicy Apostolskiej ogłosiło komunikat z planem 95. podróży apostolskiej Jana Pawła II do Kazachstanu. Ojciec Święty przybył na oficjalne zaproszenie prezydenta Nursułtana Nazarbajewa oraz biskupów katolickich. Katolicy Kazachstanu już od kilku lat żyli nadzieją tego spotkania. W wielu parafiach trwały nieustanne modlitwy w tej intencji. Pielgrzymka ta była traktowana przez wiernych jako ukoronowanie ich gorących modlitw, jak również ofiar krwi i też milionów męczenników tej ziemi.

Kazachstanie, nie lękaj się!

Kazachstanie, kraju męczenników i wierzących, kraju deportowanych i bohaterów, kraju intelektualistów i artystów, nie lękaj się! – powiedział Ojciec Święty w przemówieniu powitalnym na lotnisku w Astanie, 22 września 2001 r.

Witając papieża, prezydent Nursułtan Nazarbajew podkreślił, że wizyta Ojca Świętego jest niepowtarzalnym wydarzeniem w życiu młodego państwa kazachskiego. Zwrócił uwagę na niespotykane nigdzie indziej w świecie pokojowe współzycie różnych religii.

W drodze z lotniska w Astanie do Administratury Apostolskiej, która stała się rezydencją Ojca Świętego w czasie pobytu w tym mieście, papież zatrzymał się na chwilę modlitwy pod pomnikiem ofiar komunizmu, by modląc się oddać im hołd. Wraz z Ojcem Świętym modlił się nuncjusz apostolski w Kazachstanie abp Marian Oleś, którego rodzice w czasie wojny opuścili Rosję wraz z armią gen. Andersa. Istnieje wiele świadectw kapłanów, którzy na tej „nieludzkiej ziemi”, na stepach Kazachstanu, pracowali często w ukryciu, służąc tutejszym wiernym – zesłanym i pozostawionym bez opieki.

W niedzielę 23 września o godz. 9 Jan Paweł II został entuzjastycznie powitany przez blisko 40-tysięczny tłum wiernych na placu Matki Ojczyzny w stolicy Kazachstanu, Astanie. Wielonarodowy tłum, wśród którego byli wyznawcy islamu, śpiewał na powitanie Ojca Świętego tradycyjne pieśni kościelne.

Papieża powitał w języku kazachskim i rosyjskim bp Tomasz Peta, administrator apostolski Astany. *Kazachstan wita Cię z radością i wdzięcznością* – podkreślił. Zauważył też, że papieża witają nie tylko tysiące katolików, ale również i zgromadzeni na placu prawo-

sławni i przedstawiciele islamu. Słowa te wywołały owację tłumy. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż swc wystąpienie bp Peta rozpoznał w języku kazachskim, czym zdobył ogromną przychylność i szacunek.

Wśród wiernych było ok. 8 tys. Polaków z Kazachstanu, którzy aby tu przyjechać, musieli pokonać nieraz wiele tysięcy kilometrów. Reprezentowana była również tutejsza mniejszość niemieckojęzyczna.

Wspólnie z Janem Pawłem mszę koncelebrowało kilkudziesięciu biskupów i ponad stu kapłanów. Było wśród nich ponad 60 księży pracujących w Kazachstanie. Przybyli także kapłani z sąsiednich krajów: Kirgizji, Tadżykistanu, Turkmenistanu oraz z Armenii, Gruzji, Ukrainy, Białorusi. Polski Episkopat reprezentował m.in. bp Tadeusz Pikus.

Zgromadzonych na mszy przedstawicieli wielu wyznań i religii papież wezwał do wspólnego budowania cywilizacji miłości. *Jestem wśród was jako apostoł i świadek Chrystusa, a także jako przyjaciel każdego człowieka* – powiedział Ojciec Święty, rozpoczynając swe wystąpienie. – *Zwracam się również do tych, którzy nie wyznają żadnej wiary religijnej i do tych, którzy poszukują prawdy.*

W końcowej części homilii Ojciec Święty skierował do mieszkańców Kazachstanu wezwanie: *Duc in altum!* (Wy płyn na głębie), które jest zarazem papieskim programem dla całego Kościoła na trzecie tysiąclecie.

Wy będziecie obliczem Kazachstanu

Bądźcie odważni, niczego się nie bójcie, a nie rozczarujecie się – apelował papież Jan Paweł II. Ojciec Święty spotkał się z młodzieżą Kazachstanu na terenie Uniwersytetu Euroazjatyckiego w Astanie. Zachęcił młodych Kazachstanu, by budowali mocne i solidne fundamenty swego życia: *Nie bójcie się wysiłku i ofiary, które są gwarancją sukcesu w przyszłości. Odkrywajcie prawdę o samych sobie, a nowe horyzonty nie przestaną odkrywać się przed wami.* Papież wezwał młodych ludzi, by pracowali na rzecz bardziej zjednoczonego świata, by czynili to w życiu codziennym, wnosząc do tego zadania twórczy wkład odnowionego serca.

Po przemówieniu papieża z koncertem tradycyjnej muzyki kazachskiej wystąpił młodzieżowy zespół muzyczny.

Pozostańcie zawsze wierni

Tak zaapelował Jan Paweł II do duchowieństwa Kazachstanu zebranego w astańskiej katedrze Matki Boskiej Nieustającej Pomocy.

Przywołał pamięć wszystkich, którzy *cierpieli nie tylko z powodu fizycznego wygnania i więzienia, lecz także publicznego wyszydzenia i przemocy, ponieważ woleli nie wyrzekać się wiary*. Wspomnił tu bł. Oleksa Zarytskiego, kapłana i męczennika, zmarłego w gułagu Dołynka, bł. bp. Mykytę Budkę, zmarłego w gułagu Karadżar; bp. Aleksandra Chirę, przez ponad 20 lat pasterza Karagandy, a także ks. Tadeusza Fedorowicza, mieszkającego dziś w podwarszawskich Laskach, który *wynalazł nową formę duszpasterstwa deportowanych*. Ojciec Święty prosił także, by duchowieństwo prowadziło dialog z wyznawcami innych religii.

Spotkanie z ludźmi kultury i nauki

Jan Paweł II zaapelował do ludzi kultury, sztuki i nauki w Kazachstanie, by byli dumni ze swego kraju i świadomi odpowiedzialności za jego przyszłość. Podczas spotkania w Sali Kongresowej w Astanie Ojciec Święty wyraził też uznanie dla zgodnego życia ludzi różnych kultur i wyznań w tym kraju. Przypomniawszy zebrany, że są powołani do szerzenia w świecie bogatej tradycji kulturalnej Kazachstanu. Jednocześnie zwrócił uwagę na to, że w człowieku rodzą się pytania, których nie można ignorować, w przeciwnym razie człowiek staje się ofiarą własnych instynktów i agresji innych.

Miłujcie się wzajemnie!

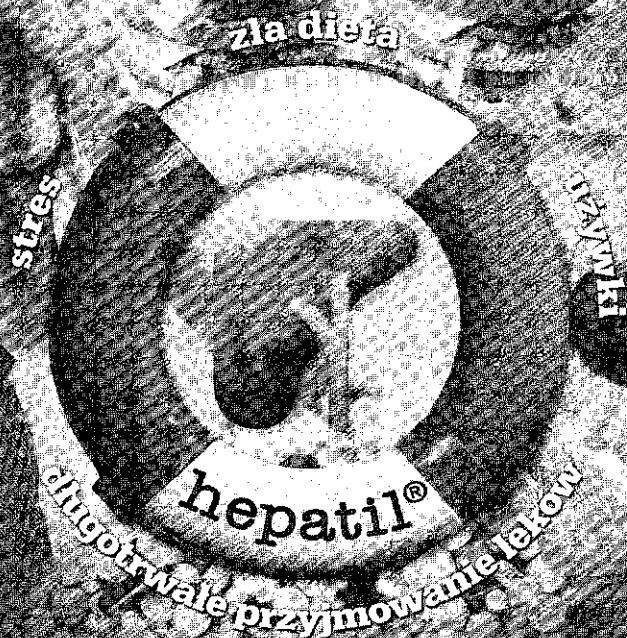
Było to hasło przewodnie całej papieskiej wizyty. *Bądźcie gotowi szerzyć pokój, ilekroć zagraża mu widmo katastrofalnych wojen* – te słowa przekazał Kazachom na zakończenie swej wizyty w Astanie Jan Paweł II. Żegnając się z Kazachstanem, życzył, by kraj ten i naród, który przecierpiał lata ciężkiego prześladowania, mógł wzrastać zjednoczony i solidarny.

Na lotnisku w Astanie Jana Pawła II żegnały władze państwowe z prezydentem Nursultanem Nazarbajewem, administrator apostolski w Astanie, nuncjusz apostolski abp Marian Oleś oraz biskupi i duchowieństwo kraju. *Patrzcie z ufnością w przyszłość* – wzywał Jan Paweł II mieszkańców Kazachstanu. Zapewnił, że zabierze z sobą wspomnienia tych dni i pewność, że naród kazachski, który tak serdecznie go przyjął, nie zaniedba swojej misji dziejowej, jaką jest budowa sprawiedliwości i pokoju.

Mariusz Sęciński SJ

hepatil®

L-ORNITHINI/ASPARTAS



Wątroba uratowana, w porę zregenerowana!

Hepatil® to nowoczesny i bezpieczny lek zalecany w dolegliwościach wątroby. W przeciwieństwie do innych leków które można kupić bez recepty **Hepatil® regeneruje i oczyszcza komórki wątroby**. Stosuje się go w zaburzeniach różnego pochodzenia. Hepatil® zawsze warto mieć w domowej apteczce, w razie gdyby wątroba potrzebowała regeneracji.



 **PLIVA** Kraków

Lek dostępny w aptekach bez recepty
Przed użyciem przeczytaj ulotkę