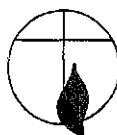


przegląd powszechny

2/954/2001

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 Dobroczyński SJ

(z-ca red. nac.)

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

Prenumerata:

roczna 71,50 zł

za 1 półrocze 39,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
8,00 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 I 2001 r.

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

Spis treści

Modlitwa o zrozumienie Słowa Bożego 137

Robert Danieluk SJ

Pius IX – papież nie tylko „Syllabusa” 139

Pius IX był papieżem nie tylko „Syllabusa”. Lektura podstawowych podręczników historii Kościoła ukazuje inne wymiary tego najdłuższego pontyfikatu. Można mówić o wielu zewnętrznych sukcesach Piusa IX. Niestety, to, co działo się wewnątrz Kościoła, nie zawsze było równie pomyślne. Może zatem, zamiast przyjmować bezkrytycznie następujące po sobie ataki i próby obrony Piusa IX, warto nabrać trochę dystansu do tych polemik.

ks. Janusz Wiśniewski

Oblicza Kościoła katolickiego w Niemczech – rady parafialne 150

Duchowni zostali powołani, by stać na czele ovczarni, czuwać nad jej bezpieczeństwem i wyznaczać kierunek drogi. Świeccy to nie tylko pokorne owieczki idące za pasterzem. Mają oni do spełnienia określone zadania, które w szybko zmieniającym się obecnie świecie stają się coraz ważniejsze. Ostatni Sobór wyznaczył miejsce duchownych i świeckich w parafii, określając ich zadania w radzie parafialnej i radzie parafialnej ds. ekonomicznych.

Aniela Dylus

Czas pracy i czas wolny w ramach gospodarki globalnej 160

Dokonując się dziś przemiany gospodarcze zasługują na chwilę refleksji. Aby dobrze zrozumieć ich istotę, warto przypomnieć w skrócie tradycyjny rozkład czasu, bo transformującemu się czasowi globalnej fazy rozwoju gospodarczego długo będzie jeszcze towarzyszył dawny rytm czasu pracy i czasu wolnego, charakterystyczny dla kapitalizmu przemysłowego.

*Jan Krasicki***O „sfalszowanym dobru” (Zdziechowski, Tolstoj, Sołowjow)**

179

Dobro, oderwane od Prawdy i Piękna, może być przedmiotem manipulacji. Dobro jest tylko wówczas tym, czym jest, kiedy pozostaje w jedności z Prawdą i Pięknością. Oderwane od nich staje się imitacją, podróbką, falsyfikatem.

*Arkadiusz Wyrzykowski***Wiersze**

190

*Krzysztof Renik***Litwa po wyborach**

193

Analizując powyborczą sytuację na Litwie, warto mieć świadomość, iż stabilność na tutejszej scenie politycznej jest stanem nader kruchym i delikatnym. Dla obserwatora z Polski najistotniejsze jest, że – jak się wydaje – niezmiennie pozostaną zasadnicze kierunki litewskiej polityki zagranicznej. A zatem Litwa nadal będzie dobrym partnerem w stosunkach z Polską, a jej orientacja geopolityczna w dalszym ciągu skierowana będzie na Zachód.

*Eugeniusz Kabatc***Dzieło otwarte mistrza z Neapolu**

200

Gustaw Herling-Grudziński był łapczywy na wszelkie katarakty w biegu naszego świata, szarpał się z nimi jak z kamieniami na rozstajach rzek, na których narastają groźne fale. Czuł się wtedy człowiekiem czynu i robił wiele, żeby to sobie potwierdzić. Pozostawał jednak pesymistą, wiedział, że gorączka walki potrafi nawet w nim spalić wielkoduszość, tak niezbędną dla poziomu etycznego porządku i piękna.

*Anna Pietrzak***Sztuka patrzenia – wybrane teksty o malarstwie w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego**

211

Ja jestem tylko zakochany w sztuce i po prostu lubię opisywać obrazy bez żadnych pretensji poznawczych – powiedział o sobie G. Herling-Grudziński. Cztery szkice o malarstwie nie wyczerpują tematu powiązań jego pisarstwa ze sztukami plastycznymi. W całej jego twórczości jest wiele rozproszonych uwag, powrotów do dzieł sztuki i miejsc, które zrobiły na nim przemożne wrażenie. Sztuka – zdaniem pisarza – odgrywa taką rolę jak religia, która wprowadza ludzi w inną rzeczywistość, w inny wymiar, dając zapowiedź pełni.

*Jacek Bolewski SJ***Czyścić Adama Mickiewicza (I)**

218

Mówiąc o „czyścicu” zmarłego poety, myślimy najczęściej o przejściowym okresie po jego śmierci, potrzebnym, by właściwie ocenić pozostawione dzieło. W przypadku Mickiewicza wydaje się jasne, że nie doświadczył on tego rodzaju „czyścica”. Jego wielkość jako poety, rozpoznana za życia, została po śmierci jeszcze wyraźniej uznana. Jednak on sam przeżył czyścić – inaczej.

Sesje – Sympozja*Józef Baniak: Katolicyzm polski na przełomie wieków* 231

(I Ogólnopolska Konferencja Naukowa, Kiekrz 21 – 23 IX 2000)

Teatr*Joanna Godlewska: Zdrowie STS-u* 233

(Teatr Nowy w Warszawie, „Kochankowie z ulicy”, pomysł i inscenizacja – Renata Dymna-Kijowska i Jerzy Karaszkiewicz)

Rafał Monita: Bach w Krakowie 235

(X Międzynarodowy Festiwal Muzyki Dawnej – Oblicza Bacha, Kraków 10 – 15 X 2000)

Film*Jan Pniewski: Bez dogmatu* 239

(„Dogma”, reżyseria – Kevin Smith)

Książki*Adriana Szymańska: Poezja drogi* 241

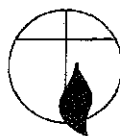
(Alicja Bykowska-Salczyńska, „Opowieści z litoralu”)

Mieczysław Orski: Pisanio-życie Piotra Wojciechowskiego 244

(Piotr Wojciechowski, „Próba listopada”)

Piotr Samerek: Spór i jednanie między dziećmi Boga 247

(ks. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, „Błogosławiony Bóg Izraela”)

Z życia Kościoła: Uwieńczenie Kongresu KulturyChrześcijańskiej na KUL-u (*Marek Błaza SJ*) 251

Sommaire

Prière pour le don de l'intelligence de la Parole Divine 137

Robert Danieluk SJ

Pie IX – le pape dont le poids excède celui de „Syllabus”

139

Pie IX fut un pape dont la portée excédait celle de „Syllabus”. La lecture des manuels fondamentaux d'histoire de l'Église montre la vraie dimension de ce plus long pontificat. Il y a lieu de parler de nombre de succès extérieurs de Pie IX. Mais ce qui se passait à l'intérieur de l'Église n'était pas toujours des plus heureux. C'est dire qu'au lieu d'accepter béatement d'une part les attaques contre Pie IX et d'autre part les tentatives de sa défense, il vaut la peine de prendre ses distances à l'égard de ces polémiques.

abbé Janusz Wiśniewski

Visages de l'Église catholique en Allemagne – les conseils paroissiaux

150

Les ecclésiastiques ont été appelés pour être à la tête du bercail, veiller à sa sécurité et indiquer le chemin à suivre. Les laïcs sont quelque chose de plus que des ouailles qui suivent humblement le pasteur. Ils ont à accomplir des tâches précises dont l'importance grandit dans un monde qui évolue rapidement. Le dernier Concile a défini et circonscrit la place des ecclésiastiques et des laïcs en paroisse, par la définition de leurs devoirs en conseil paroissial et en conseil de fabrique.

Aniela Dylus

Le temps du travail et celui des loisirs dans le cadre de l'économie globale

160

Les transformations économiques en cours méritent de la réflexion. Pour mieux en comprendre la nature, il y a lieu de rappeler brièvement les horaires traditionnels, c'est que ceux en transformation de la phase globale d'évolution économique s'accompagneront longtemps d'un rythme de travail et de loisirs d'autrefois, propre au capitalisme industriel.

*Jan Krasicki***Du „bien frelaté” (Zdziechowski, Tolstoj, Soloviov) 179**

Détaché du Vrai et du Beau, le Bien peut devenir objet de manipulation. En union avec le Vrai et le Beau, le Bien garde son identité; en désunion – il se fait une imitation, une contrefaçon.

*Arkadiusz Wyrzykowski***Poésies 190**

*Krzysztof Renik***La Lituanie après les élections 193**

Pour analyser la situation post-électorale en Lituanie, il faut avoir à l'esprit que la stabilité de la scène politique de ce pays est un état bien frêle et délicat. Pour un observateur de Pologne, il importe que – jusqu'à preuve du contraire – les grandes orientations de la politique étrangère lituanienne demeurent inchangées. C'est dire que la Lituanie continuera d'être un bon partenaire dans ses relations avec la Pologne et que son orientation géopolitique sera axée sur l'Ouest.

*Eugeniusz Kabatc***L'oeuvre ouverte du maître de Naples 200**

Gustaw Herling-Grudziński était avide de toutes les cataractes dans la course de notre monde, il était aux prises avec elles comme avec les pierres aux carrefours des cours d'eau où tourbillonnent des vagues redoutables. A de tels moments, il se sentait homme d'action et faisait beaucoup pour se le confirmer. Cependant, il restait pessimiste, sachant que la fièvre de combat saura avoir raison de sa propre magnanimité, si indispensable pour la qualité éthique de l'ordre et du beau.

*Anna Pietrzak***L'art de regarder – textes sur la peinture choisis dans l'oeuvre de Gustaw Herling-Grudziński 211**

Je suis tout bonnement épris de l'art et j'aime décrire les tableaux sans aucune prétention cognitive – a dit Gustaw Herling-Grudziński. Ses quatre essais sur la peinture n'épuisent pas le sujet des liens qui rattachent son oeuvre d'écrivain aux arts plastiques. Toute son oeuvre comprend bien des remarques éparses, des retours aux oeuvres d'art et aux sites qui l'ont impressionné. De l'avis de l'écrivain, l'art joue un rôle voisin de celui de la religion qui introduit l'homme dans une réalité, une dimension à part, annonce d'une plénitude.

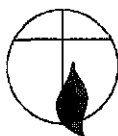
*Jacek Bolewski SJ***Le purgatoire d'Adam Mickiewicz (I)**

218

En parlant du „purgatoire” d'un poète décédé, nous avons le plus souvent à l'esprit le temps nécessaire à une juste évaluation de son oeuvre. Dans le cas de Mickiewicz, il paraît clair qu'il n'a pas eu à subir un tel „purgatoire”. Reconnue de son vivant, sa grandeur de poète a bénéficié après sa mort d'un éclat encore plus marqué. Pourtant, lui-même a vécu autrement le purgatoire.

Comptes rendus

231



Modlitwa o zrozumienie Słowa Bożego

Pozwól mi, proszę, abym znów mógł śpiewać Tobie, Panie.
Któż mógłby przestać opowiadać Twoje dzieła?
Otwórz mi bramę, bym wstąpił do skarbca Twych cudów,
Bym czerpał z bogactwa, które zdolne jest nędzny świat nasycić
[obficie.

Pośród tajemnic Prawa daj mi zagościć,
Bym przez Ciebie pouczony rozgłaszał je z dachów.
Przez obcowanie ze świętym Słowem niechaj Duch pozwoli mi
[zstąpić na Twe głębiny.

Spraw, bym umiał je nieść spragnionym.
Ku drogocennym klejnotom ukrytym przez Mojżesza rozum się
[przybliża.

Tyś to nakazał złożyć je tam, niczym w szkatule.
W znaku krwi ofiar Mojżesz Ciebie przedstawił.
Przez wzgląd na łzy oczu moich, pozwól mi w pełni Cię głosić.
Ułomna jest ta moja modlitwa, niewielka jej moc wobec Twych
[darów.

Umocnij mnie zatem swą wielkością, bym mówić zdołał.

* * *

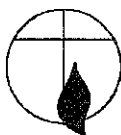
Tekst ten jest tłumaczeniem modlitwy rozpoczynającej homilię metryczną „O dwóch ptakach” bp. Batnai, św. Jakuba z Sarug (ok. 449–521). Tekst syryjski pochodzi z rękopisu umieszczonego w zbiorach watykańskich pod sygnaturą „Vat. syr.” 117 (f. 440r – 442v) i datowanego na 523 r., a więc niemal współczesnego autorowi homilii. Homilia ta stanowi komentarz do fragmentu z Księgi Kapłańskiej (14,49–53).

Literatura syryjska odznacza się wyjątkową poetyckością. Język i kultura syryjska, chociaż w pełni chrześcijańskie, długo pozostawały pod wpływem mentalności hebrajskiej. Czasem szczególnego rozwoju był okres sporów chalcedońskich (V w.). Oprócz przekładów Biblii, tekstów apokryficznych i szeroko pojętej literatury chrześcijańskiej, w tym zwłaszcza hagiografi-

cznej i historiograficznej, w środowisku syryjskim rozwinęła się poezja liturgiczna. Homilie metryczne, pisane z okazji świąt kościelnych, zawierały silne akcenty dydaktyczne. Niewątpliwie najwybitniejszym twórcą licznych poematów syryjskich był św. Efrem (IV w.). To właśnie na jego poezji wzorował się Jakub z Sarug, który prawdopodobnie jest autorem ponad 700 homilii metrycznych. Ocalało około 300 z nich. Większość to hymny pochwalne ku czci Maryi (por. M. Starowieyski, SWPW, Warszawa 1999, kol. 108 n.).

tłum. Rafał Zarzeczny SJ

RAFAŁ ZARZECZNY SJ, ur. 1969; ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoruje się z patrologii na UKSW w Warszawie. Interesuje się historią Kościoła pierwszych wieków, rozwojem doktryny chrześcijańskiej oraz literaturą judeochrześcijańską, apokryficzną i gnostycką.



Robert Danieluk SJ

Pius IX – papież nie tylko „Syllabusa”

„La Civiltà Cattolica” z 16 września 2000 r. zamieściła artykuł Giovanniego Sale SJ „Pius IX – papież Syllabusa” (tłum. pol. w „PP” nr 1/2001). Autor, którego intencją było wyjaśnienie procesu powstawania „Syllabusa”, nie przedstawia w zasadzie postaci Piusa IX (1846–1878), gdyż interesuje go charakter, geneza oraz kolejne etapy redakcji tego kontrowersyjnego dokumentu, a wszystko to w odpowiedzi na liczne krytyki i dyskusje związane tak z osobą nowego błogosławionego jak i z samym „Syllabusem”¹. Oczywiście dla czytelnika włoskiego sformułowania i nawiązania do XIX-wiecznej historii Włoch niekoniecznie muszą być zrozumiałe dla polskich czytelników. Wydaje się jednak, że zamiast licznych not tłumacza, lepiej jest dodać do wspomnianego wyżej artykułu krótkie „dopowiedzenie”, proponując bardziej ogólne spojrzenie na postać Piusa IX, który był papieżem „Syllabusa”, ale nie tylko...

**Moja więc rada wyzwać na dysputę
tych, co się nad nas gwałtownie wynoszą...**

To wojownicze sformułowanie Ignacego Krasickiego, włożone w usta jednego z bohaterów „Monachomachii” odpowiada klimatowi publikacji, w których, z jednej strony, przeciwnicy Piusa IX przedstawiają liczne zastrzeżenia w związku z jego beatyfikacją, z drugiej strony katolicy, określani w niektórych

¹G. Sale SJ, *Pio IX: il papa del „Sillabo degli errori moderni”*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3606/2000, s. 497. Intencja autora i jego wybiórcze podejście do postaci Piusa IX stają się zrozumiałe w świetle innego artykułu poświęconego postaci Piusa IX w kontekście problemu zjednoczenia Włoch: *Pio IX e il movimento di unificazione nazionale*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3603-3604/2000, s. 249-262.

krajach mianem tradycyjnych bądź nieprzejeźdźnych, bronią decyzji Watykanu i osoby nowego błogosławionego. Wydaje się, że również artykuł G. Sale wpisuje się w dynamikę tej dysputy. Nawiązując do krytycznych wypowiedzi, które pojawiły się w prasie włoskiej w związku z wrześniową beatyfikacją, ukazuje on Piusa IX na tle epoki, koncentruje się zwłaszcza na procesie powstawania „Syllabusu” oraz przypomina różne interpretacje tego dokumentu, będącego główną „kością niezgody” wszystkich zabierających głos w tej sprawie.

To prawda, że nowy błogosławiony raczej nie wzbudza sympatii dziennikarzy. Często podkreśla się kontrast, jaki stanowi z obdarzanym sympatią Janem XXIII². Zestawienie tych dwóch postaci w jednoczesnym akcie beatyfikacji określono w prasie francuskiej mianem „karykaturalnego”, a sam Pius IX doczekał się przydomka „dziwny błogosławiony”³. Wydaje się, że beatyfikacja posłużyła za pretekst do krytyki tym, którym nie odpowiada linia reprezentowana w Kościele przez obecnego papieża czy, bardziej jeszcze, przez Kurie Rzymską. Trudno bez popadania w niebezpieczeństwo nowych polemik dyskutować z zarzutem zbytowego konserwatyzmu i niedzisiejszości, jaki, w takiej czy innej formie, towarzyszy zazwyczaj podobnym krytykom. Każdy ma prawo do własnych przekonań (to zresztą wbrew „Syllabusowi”...) i jak widać, można z tego prawa swobodnie korzystać. Warto jednak pamiętać, że nie powinno się osądzać żadnej postaci z przeszłości z dzisiejszego punktu widzenia. Oprócz dyskusji na temat pisania i rozumienia historii, rodzi się niebezpieczeństwo błędu, na jaki narażony jest każdy taki osąd.

Abstrahując od zasadności dyskusji wokół beatyfikacji Piusa IX i od słuszności przytaczanych z obu stron argumentów, warto przypomnieć kilka faktów dotyczących tego papieża oraz jego pontyfikatu.

²R. Rémond, *Deux figures plus complexes qu'on ne le pense*, „La Croix”, 31 VIII 2000 r.

³A. Mandouze, *Et Ratzinger voudrait nous faire croire...?* „Le Monde”, 24 X 2000 r.

Krótkie konklawe i długi pontyfikat

Giovanni Maria Mastai-Ferretti urodził się 13 maja 1792 r. w Senigallia w regionie Ankony. Po ukończeniu szkoły pijarów w Volterra, studiował w Collegio Romano. W 1819 r. przyjął święcenia kapłańskie, po czym zajmował się przez kilka lat rzymskim sierocińcem Tata Giovanni. W latach 1823–1825 uczestniczył w misji papieskiej do Chile i Peru, gdzie poznał stosunki południowoamerykańskie oraz trudności, na jakie narażony jest Kościół w konfrontacji z rządami wywodzącymi się ze środowisk liberalnych, laickich czy wręcz antyklerykalnych. Po powrocie do Rzymu zrezygnował z kariery dyplomatycznej na rzecz działalności charytatywnej i zajął się prowadzeniem hospicjum S. Michele. W 1827 r. został biskupem diecezji Spoleto, a w 1832 r. Imola. Mianowany kardynałem w 1840 r., został wybrany papieżem po jednym z najkrótszych w historii Kościoła konklawe (15–16 VI 1846 r.).

Pierwsze lata jego pontyfikatu (1846–1848) upłynęły pod znakiem posunięć reformatorskich: ogłoszenie powszechnej amnestii, ograniczenie cenzury i nadanie Państwu Kościelnemu konstytucji. Na Półwyspie Apenińskim był to okres narastania tendencji zjednoczeniowych. W podsycanych przez środowiska liberalne oczekiwaniach włoskiej opinii publicznej papież urastał do rangi lidera ruchu zjednoczeniowego, co prowadzić musiało nieuchronnie do konfrontacji z Austrią, kontrolującą północną część półwyspu. Kiedy taka wojna między Austrią a Piemontem wybuchła w 1848 r., Pius IX oświadczył, że nie może w niej wziąć udziału ze względu na dobro Kościoła powszechnego, którego jest pasterzem. Stracił wtedy uznanie kręgów liberalnych, a rozruchy rewolucyjne w Rzymie skłoniły go do opuszczenia Wiecznego Miasta, do którego powrócił dopiero w 1850 r. dzięki francuskiej protekcji wojskowej.

Kolejnych lat jego długiego pontyfikatu nie można zredukować tylko do „Syllabusa”. W rzeczywistości obfitowały one w wiele różnych wydarzeń. G. Sale słusznie podkreśla wagę duchowego wymiaru pontyfikatu Piusa IX i nie jest w tych

stwierdzeniach odosobniony⁴. Jest to tym bardziej ważne, że ów „duchowy sukces” wydaje się rekompensować polityczne niepowodzenia i co najmniej dyskusyjne, z dzisiejszego punktu widzenia, decyzje, których zresztą nikt już dziś w Kościele nie broni, ani bronić nie zamierza.

Nie tylko „Syllabus”

Pius IX był papieżem nie tylko „Syllabusa”. Lektura podstawowych podręczników historii Kościoła oraz poświęconych mu monografii⁵ ukazuje inne wymiary tego najdłuższego pontyfikatu.

To właśnie za jego czasów nastąpił znaczny rozwój struktur kościelnych: powstało 206 nowych diecezji i wikariatów apostoelskich. Znacznie rozwinęły się też misje, których odnowę zapoczątkował Grzegorz XVI (1831–1846). W niektórych krajach (Holandia i Anglia) po wielu wiekach odnowiła się struktura i hierarchia Kościoła katolickiego, inne (Dania, Norwegia, Szkocja) otrzymały prefektury apostolskie. Podpisano wiele konkordatów regulujących działalność Kościoła, bądź przynajmniej częściowo ją ułatwiających: z Rosją (1847), Toskanią (1851), Hiszpanią (1851), Austrią (1855), Portugalią (1857) oraz z kilkoma państwami niemieckimi i południowoamerykańskimi⁶. Dzięki normalizacji stosunków dyplomatycznych z Turcją w 1847 r. powstał łaciński Patriarchat Jerozolimy.

Można więc mówić o wielu zewnętrznych sukcesach Piusa IX. Niestety, to, co działo się wewnątrz Kościoła, nie zawsze było równie pomyślne. Wydaje się, że papież nie roze-

⁴G. Martina, *Pie IX*, w: *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris 1994, s. 1343–1349; R. Aubert, *Pie IX*, w: *Dictionnaire de l'Histoire du christianisme*, Paris 2000, s. 837–842.

⁵G. Martina, *Pio IX (1846–1850)*; *Pio IX (1851–1866)*; *Pio IX (1867–1878)*, Roma 1974–1990; tenże, *Pio IX. Chiesa e mondo moderno*, Roma 1976; R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846–1878)*, w: A. Fliche, V. Martin (red.), *Histoire de l'Église*, t. 21, Paris 1952.

⁶*The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford 1997³, s. 1295; P. Pirri, *Pio IX*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 9, Città del Vaticano 1952, kol. 1510–1523.

znał właściwie znaków czasu. Utożsamiając liberalizm z ateistycznym racjonalizmem, a demokrację z rewolucją, spowodował „opóźnienie” Kościoła wobec świata, w czym Roger Aubert upatruje częściową przyczynę kryzysu modernistycznego⁷.

Niektóre z przedsięwzięć Piusa IX, również w dziedzinie czysto „kościelnej”, okazały się zupełnie chybione: 6 stycznia 1848 r. wydał on encyklikę „*In suprema Petri sede*”, skierowaną do Kościołów wschodnich, które zapraszał do powrotu do jedności z Rzymem. Sformułowany bardziej w kategoriach „powrotu” niż „zjednoczenia” czy „pojednania” tekst nie przyniósł oczywiście żadnego efektu⁸. Niewątpliwym sukcesem było natomiast rozbudzenie pobożności wśród katolików, czemu przysłużył się dogmat o Niepokalanym Poczęciu (1854) oraz promowanie kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa.

Potępienie błędów współczesnych przez „Syllabus” oraz zwołanie I Soboru Watykańskiego miało, w mniemaniu Piusa IX, służyć przystosowaniu Kościoła do potrzeb chwili. Promowany przez papieża centralizm rzymski zaowocował stworzeniem systemu, który przetrwał w Kościele katolickim aż do czasu ostatniego Soboru.

Pius IX zmarł 7 lutego 1878 r. W 1881 r. jego grób przeniesiono z Watykanu do rzymskiej bazyliki S. Lorenzo fuori le Mura, a w 1897 r. Leon XIII (1878–1903) zezwolił na rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego.

Katolicyzm to tyle samo, co rewolucja

Przypatrując się postaci Piusa IX z naszego, polskiego punktu widzenia, trzeba pamiętać o takich jego inicjatywach, jak obrona praw Kościoła na ziemiach polskich pod zaborami, zwłaszcza w okresie od powstania styczniowego⁹, oraz ujmowanie się za unitami prześladowanymi przez carat.

⁷ R. Aubert, *Pie IX*, w: *Dictionnaire de l'Histoire du christianisme*, s. 841.

⁸ G. Martina, *Pio IX (1846–1850)*, Roma 1974, s. 471.

⁹ Na temat stosunku Piusa IX do sprawy polskiej zob.: K. Lis, *Pius IX a Polska w dobie powstania styczniowego*, Lublin 1996.

W czasie powstania papież nigdy nie wypowiedział się otwarcie przeciw niemu, choć tego domagała się Rosja. Przyjął natomiast wysłanników władz powstańczych oraz brał udział w międzynarodowych konsultacjach Francji, Anglii i Austrii, które rozważały, jakie stanowisko zająć wobec zaistniałej sytuacji.

We wrześniu 1863 r. Pius IX zarządził w Rzymie modlitwy w intencji Polski (inicjatywa ta odbiła się szerokim echem międzynarodowym), a 24 kwietnia 1864 r. po raz pierwszy zaprotestował w publicznym przemówieniu przeciwko represjom rosyjskim, jakim poddani zostali Polacy po upadku powstania¹⁰. Tylko pośrednictwo dyplomatyczne Austrii sprawiło, że nie doszło wówczas do zerwania stosunków między Rosją a Watykanem. 30 sierpnia 1864 r. została ogłoszona encyklika „Ubi Urbaniano”, skierowana do biskupów na ziemiach polskich i w samej Rosji. Papież protestuje w niej przeciwko akcji antyunijnej prowadzonej przez władze rosyjskie oraz nieprzestrzeganiu konkordatu z 1847 r. Na konsystorzu w październiku 1864 r. nakazał on sporządzenie zestawu nadużyć i gwałtów popełnionych przez rząd carski, co następnie opublikowano w 1866 r.¹¹

29 października 1866 r. Pius IX zaprotestował po raz kolejny przeciwko rosyjskim represjom w Polsce. Oświadczył wtedy, że nie popierał idei powstania, które było „źle doradzone”, ale protestuje przeciwko niszczeniu przez rząd rosyjski Kościoła katolickiego pod pozorem walki z buntem¹². W odpowiedzi Rosja zerwała ostatecznie stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską. Prawdę mówiąc, relacje te właściwie i tak ustały, odkąd 27 grudnia 1865 r. baron Meyendorff, przedstawiciel cara przy Watykanie, wypowiedział podczas audiencji u Piusa IX

¹⁰ Zob. tekst tego wystąpienia w: L. Lescouer, *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe depuis le premier partage jusqu'à nos jours (1772-1875)*, t. 2, Paris 1876², s. 150-151.

¹¹ G. Martina, *Pio IX (1851-1866)*, s. 543-544.

¹² Zob. tekst przemówienia w: *Esposizione documentata sulle costanti cure del S.P. Pio IX a riparo dei mali che soffre la Chiesa Cattolica nei Domini di Russia e di Polonia*, Roma 1866, s. 303-306.

znamienne zdanie: *Katolicyzm to tyle samo, co rewolucja*¹³. Papież osobiście wyprosił go wówczas za drzwi, a po roku, 4 grudnia 1866 r., Rosja wypowiedziała konkordat zawarty w 1847 r. Do 1882 r. nie było żadnych oficjalnych kontaktów między obu stronami. Biskupi z Imperium Rosyjskiego zostali pozbawieni możliwości kontaktowania się z Rzymem, ukaz carski z 22 maja 1867 r. nakazywał, że każdy taki kontakt mógł mieć miejsce tylko za pośrednictwem Kolegium Duchownego w Petersburgu. Odpowiedzią papieża była encyklika „*Levate*” z 17 października 1867 r., protestująca przeciwko temu ograniczeniu¹⁴.

Osobny problem stanowią inicjatywy Piusa IX w związku z trudną sytuacją Kościoła unickiego na terenach pozostających pod władzą cara. To właśnie za jego pontyfikatu została zniszczona diecezja chełmska – ostatnia diecezja Kościoła unickiego w granicach Imperium Rosyjskiego. Upadek powstania styczniowego oznaczał początek tej akcji. Represje, jakim wówczas poddano pokonanych, zostały wkrótce skierowane przeciwko unitom. Stanowiły one ostatni rozdział dłuższej historii. Rosja nigdy nie zaakceptowała idei unijnej zapoczątkowanej w 1596 r. w Brześciu nad Bugiem i prowadzonej następnie na terenach Rzeczypospolitej. W wyniku rozbiorów Polski większość terytoriów zamieszkanych przez unitów znalazła się pod panowaniem rosyjskim. Już Katarzyna II (1762–1796), mimo oficjalnych zapewnień i gwarancji swobody religijnej, rozpoczęła niszczenie unii: w latach 1794–1796 około 1,5 mln unitów z Podola i Wołynia „przepisano” na prawosławie¹⁵. Kolejnym etapem była likwidacja unii na pozostałych terenach na wschód od Bugu, przeprowadzona za cara Mikołaja I (1825–1855). W efekcie tej akcji, do której pretekstem stało się powstanie listopadowe, Kościół grekokatolicki na Litwie i Białorusi przestał formalnie istnieć po ogłoszeniu w 1839 r. „po-

¹³ A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie. Leur relations diplomatiques au XIX^e siècle 1848–1883*, t. 2, Paris 1925, s. 278.

¹⁴ Tekst encykliki „*La Civiltà Cattolica*”, nr 12/1867, s. 385–394.

¹⁵ J. Skarbek, *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami 1773–1848*, w: L.J. Rogier, G. De Bertier De Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła 1715–1848*, t. 4, Warszawa 1987, s. 463–464.

wrotu" unitów do jedności z prawosławiem rosyjskim¹⁶. Na terenie Imperium pozostała wtedy tylko jedna diecezja unicka z siedzibą w Chełmie, licząca ok. 250 tys. wiernych i obejmująca tereny Chełmszczyzny, część Lubelszczyzny i Podlasia. Plan rosyjski przewidywał jej zniesienie w ramach represji po powstaniu styczniowym.

Pius IX najpierw unikał konfliktu z Rosją, dlatego w konkordacie z 1847 r. kwestia unicka nie została w ogóle poruszona, choć Watykan występował wcześniej w tej sprawie z pewnymi postulatami, które nie zostały przyjęte przez stronę rosyjską¹⁷. Milczenie papieża miało jednak granice. 3 lipca 1848 r. skierował on pod adresem biskupów i kapłanów katolickich z terenów Imperium Rosyjskiego słowa zachęty do udzielania wsparcia unitom z terenów objętych akcją „zjednoczeniową” z 1839 r. Papież zachęcał do udzielania unitom sakramentów i podtrzymywania ich w wierności Rzymowi¹⁸. Gdy po upadku powstania styczniowego rozpętały się prześladowania na Podlasiu, Pius IX wydał 13 maja 1874 r. encyklikę „*Omnem sollicitudinem*”, skierowaną do unickiego arcybiskupa Lwowa, Sembratowicza, i do pozostałych biskupów Galicji. Przypominał w niej synod zamojski z 1720 r. (ważny etap w historii unii kościelnej) i wezwał do wierności jego postanowieniom¹⁹. Papież potępił ks. Marcelego Popiela, mianowanego przez Rosjan administratorem diecezji chełmskiej, który kierował akcją „powrotu” swych wiernych do prawosławia, oraz chwalił heroiczną wierność unitów podlaskich, którzy oddali życie w obronie swej wiary²⁰.

¹⁶ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 212.

¹⁷ A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie. Leur relations diplomatiques au XIX^e siècle 1814–1847*, t. 1, Paris 1922, s. 520–525.

¹⁸ Z. Zieliński, *Papiestwo i papież dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1983, s. 262; zob. tekst przemówienia papieskiego w: *Esposizione documentata...*, s. 40–41.

¹⁹ *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, t. 2, Friburgi Brisgoviae 1876, kol. 483–484.

²⁰ Wydaje się, że papież był dobrze poinformowany o tym, co działo się wówczas na ziemiach polskich. Zob. H. Dylągowa, *Źródła do dziejów ziem wschodnich Rzeczypospolitej (na przykładzie dziejów Kościoła Unickiego w Królestwie Polskim)*, „Informations”, nr 5/1991, s. 83. Trzeba tu wspomnieć o kilku grupach unitów, którzy

Protesty dyplomatyczne i publiczne wystąpienia nie dawały jednak żadnych efektów przy braku wzajemnych relacji między Watykanem i Rosją. Zrodził się wówczas plan bardziej konkretnej pomocy unitom – wysyłanie tajnych misjonarzy na Podlasie. Pius IX początkowo sprzeciwiał się tej ryzykownej inicjatywie i o. Beckx – generał jezuitów – nie uzyskał zgody na rozpoczęcie misji²¹. Wkrótce zmienił jednak zdanie²² i tak rozpoczęła się tajna misja jezuitów na Podlasiu, która trwała do 1905 r., kiedy to car Mikołaj II (1894–1917) wydał ukaz tolerancyjny pozwalający unitom przejść na obrządek łaciński²³.

Warto pamiętać o tym wszystkim, czytając różne opinie na temat Piusa IX. Podejście tego papieża do sprawy polskiej było świadectwem jego ogólnego nastawienia do polityki. Usiłował zawsze wypośrodkować między liberałami, których poglądów nie mógł zaakceptować, i radykalnymi katolikami, z którymi również się nie utożsamiał²⁴. Dlatego, choć 25 marca 1848 r. przyjął na audjencji Adama Mickiewicza, to jednak nie udzielił poparcia w jego projekcie utworzenia polskiego legionu²⁵. W efekcie można chyba uznać za słuszną opinię, że Pius IX nie był ani politykiem, ani dyplomata, lecz przede wszystkim

w latach 1874–1904 przybywali do Rzymu i dawali świadectwo o trudnej sytuacji, zob. J.S. Łupiński, *Le vicende dei greco-cattolici nel Regno Polacco 1864–1905. Excerpta ex dissertatione*, Romae 1996, s. 54.

²¹ Beckx informował o tym o. Kautnego, prowincjała jezuitów galicyjskich, listem z 4 VIII 1877 r., zob. Archivum Romanum Societatis Iesu (dalej: ARSI), Registra Generalium, Galizia, t. IV (1870–1894), s. 145.

²² O tej zmianie poinformował o. Beckxa mons. Włodzimierz Czacki, sekretarz watykańskiej Kongregacji ds. Nadzwyczajnych, listem z 4 IX 1877 r., zob. ARSI Galizia 1007/XVI, fasc. 3.

²³ Na temat misji podlaskiej jezuitów zob.: F. Paluszkiwicz, *W cieniu Hermesa. Bohaterzy Podlasia*, Londyn 1987 oraz J. Urban, *Wśród unitów na Podlasiu. Pamiętniki wycieczek misyjnych*, Kraków 1923. Jezuici nie byli jedynymi misjonarzami, którzy pośpieszyli z pomocą prześladowanym; zob. K. Maksymiuk, *Opieka duchowieństwa katolickiego nad unitami podlaskimi w latach 1875–1905*, w: *Martyrologia Unitów Podlaskich w świetle najnowszych badań naukowych*, t. 1, Unici Podlascy, Siedlce 1996, s. 155–192.

²⁴ G. Sale, *Pio IX e il movimento di unificazione nazionale*, s. 255.

²⁵ K. Dopierała, *Księga papieża*, Poznań 1996, s. 388.

duszpasterzem²⁶ i to, co stracił w dwóch pierwszych dziedzinach, odzyskał z nawiązką w trzeciej²⁷.

Z polskiego punktu widzenia ważne były również inne wydarzenia z czasów jego pontyfikatu, jak beatyfikacja Andrzeja Boboli (24 VI 1853 r.) czy powstanie Kolegium Polskiego w Rzymie w 1866 r.

Czy papież beatyfikował „Syllabusa”?

W swej homilii podczas beatyfikacji 3 września 2000 r. Jan Paweł II powiedział: *Beatyfikując jednego ze swych synów, Kościół nie wynosi do chwały ołtarza jego konkretnych decyzji, lecz raczej proponuje go jako wzór do naśladowania z powodu jego cnót, na chwałę łaski Bożej, która się w tych cnotach przejawiała*²⁸. W przypadku Piusa IX, a wydaje się, że do niego słowa te odnosiły się bardziej niż do pozostałych beatyfikowanych w tym dniu, tym wzorem do naśladowania było to, że żyjąc w wyjątkowo trudnej i złożonej sytuacji historycznej, był on przykładem bezwarunkowej wierności niezmiennym, objawionym prawdom wiary. Oddany, bez względu na okoliczności, swej postudze, był on zawsze przekonany o absolutnym prymacie Boga i wartości duchowych. Jego długi pontyfikat nie był łatwy, a on sam musiał znieść wiele przeciwności, wypełniając swą misję w służbie Ewangelii. Był on kochany, ale i nienawidzony oraz oczerniany. Jednakże właśnie pośród tych wszystkich trudności tym wyraźniej zajaśniały jego cnoty²⁹.

Jan Paweł II wyraźnie oddziela świętość samą w sobie od historycznych uwarunkowań osób wynoszonych na ołtarze przez Kościół. W ten sposób papież określił też „przedmiot” beatyfikacji, mówiąc, że jest nią właśnie ta świętość, której możemy dopatrywać się w nowych błogosławionych, oraz określając

²⁶ G. Martina, *Pie IX*, w: *Dictionnaire...* s. 1343.

²⁷ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1295.

²⁸ „La Documentation Catholique”, nr 2233/2000, s. 801. Tekst oryginalny w: „L'Osservatore Romano”, 4-5 IX 2000 r.

²⁹ Tamże.

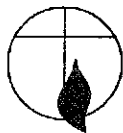
po krótko, na czym ona polega: ...głęboka i zmieniająca człowieka relacja z Bogiem, budowana i przeżywana w codziennym wysiłku przylgnięcia do woli Bożej. Świętość jest czymś, co przejawia się w historii i żaden święty nie jest wolny od uwarunkowań i ograniczeń właściwych naturze ludzkiej³⁰.

Może zatem, zamiast przyjmować bezkrytycznie następujące po sobie ataki i próby obrony Piusa IX, warto nabrać trochę dystansu do tych polemik? Francuski historyk René Rémond powiedział w wywiadzie dla katolickiego dziennika „La Croix”, że choć jest zaszokowany takim połączeniem dwóch postaci beatyfikowanych papieży, to jednak w niczym nie narusza to jego wiary ani przywiązania do Kościoła³¹. Wydaje się, że historia sprzyja takiemu zdystansowaniu się do przeszłości i uspokaja emocje. Z drugiej strony zobowiązuje do wierności jednej z fundamentalnych zasad, sformułowanych onegdaj przez Cicerona w dziele „De Oratore”: *Nie mówić nic fałszywego i nie lękać się powiedzieć prawdę* („Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat”). Obecny papież dał chyba wystarczająco dużo dowodów, że Kościół nie boi się prawdy.

ROBERT DANIELUK SJ, ur. 1969. Uzyskał licencjat z historii Kościoła na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, doktorant Ecole Pratique de Hautes Etudes. Mieszka w Paryżu.

³⁰ Tamże.

³¹ Zob. R. Rémond, dz. cyt.



ks. Janusz Wiśniewski

Oblicza Kościoła katolickiego w Niemczech – rady parafialne

Sposób zorganizowania parafii w Kościele katolickim w Niemczech ukazuje, jak pojmowane są tam relacje między duchownymi i świeckimi i jakie zadania realizują obie grupy. Kard. Urbani w jednym ze swych przemówień opisał relacje pomiędzy duchownymi i świeckimi, powołując się na fragment Ewangelii św. Jana apostoła, w którym dwaj uczniowie biegną do grobu zmartwychwstałego Chrystusa. Jan – symbolizujący świeckich – jest młodszy, biegnie szybciej: gna go ciekawość, ma więcej inicjatywy. Przybywa pierwszy, zagląda do grobu, bada sytuację. Ale nie wchodzi. Niezbędna jest mu pomoc Szymona Piotra – duchownego przewodnika, który pełen rozważli podąża za nim. Razem weszli do wnętrza, a później wspólnie będą głosić ludziom Dobrą Nowinę o Zmartwychwstłym¹. Owa kwestia wzajemnego stosunku „Piotra” i „Jana” jest ciągle żywa i budzi wiele emocji. II Sobór Watykański w wielu dokumentach jasno określił ich rolę i zadania. Duchowni zostali powołani, aby stać na czele owczarni, czuwać nad jej bezpieczeństwem i wyznaczać kierunek drogi. Świeccy to nie tylko pokorne owieczki wiernie idące za pasterzem. Mają oni do spełnienia określone zadania, które w szybko zmieniającym się obecnie świecie stają się coraz ważniejsze. Ostatni Sobór określił miejsce duchownych i świeckich w parafii, wyznaczając im zadania w radzie parafialnej i radzie parafialnej ds. ekonomicznych.

Cel działania rad parafialnych musi być ściśle skonkretyzowany i wypływać z najgłębszej motywacji ewangelicznej: *Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody. Udzielajcie im*

¹J. Woźniakowski, *Świeccy*, Kraków 1987, s. 72.

chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha. Jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (Mt 28,19-20). To przesłanie ewangelisty Mateusza zobowiązuje wszystkich ochrzczonych do dawania świadectwa, do rozpoznawania znaków czasu i konkretnego działania w szerzeniu królestwa Bożego na ziemi. W dokumentach II Soboru Watykańskiego czytamy, że pierwszym polem działalności apostołskiej jest rodzina, najbliższe otoczenie, a następnie miejsce pracy, gospodarka i polityka. Wszystkie dziedziny apostołstwa świeckich mogą znaleźć swoje miejsce w działalności rady parafialnej. Rola doradcza w sprawach duszpasterskich i aktywizowanie świeckich do działania w różnych dziedzinach życia przenikają się wzajemnie, co sprawia, że rady muszą sprostać wyzwaniom ze strony wspólnoty parafialnej i środowiska. Wspólnota parafialna, jako żywy Kościół, gromadzi ludzi różnego pokroju, wielu pokoleń, obejmuje różne grupy i rodziny². Jan Paweł II określa je trafnie jako *Kościół żyjący w domach, pośród synów i córek*³. Rada parafialna, jako wybrany organ (ciało) wspólnoty parafialnej, ma być rzecznikiem jej interesów, współpracując z władzami komunalnymi. Szczególnie powinno się to przejawiać w przypadku konkretnych potrzeb materialnych parafian czy sytuacjach wymagających zajęcia jasnego stanowiska i użycia (społecznego) wpływu na polityczno-gospodarcze decyzje władz (np. projekty inicjatyw pracy z młodzieżą, budowy domu opieki czy domu starców). Rada parafialna winna także mieć głos w sprawach społecznych (przemocy w szkole, planów urbanistycznych, patologii społecznych). W ten sposób może ona stać się partnerem władzy politycznej na szczeblu lokalnym. Te dwie płaszczyzny – parafialna i komunalna (polityczna) – nie mogą istnieć obok siebie, muszą współistnieć. Rozmowy między władzami lokalnymi a radami parafialnymi powinny stać się okazją do wspólnej refleksji i działania dla dobra obywateli⁴.

²M. Conrad, *Der Pfarrgemeinderat im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den nachkonziliaren Dokumenten*, OAKR nr 37/1987–1988, s. 240-264.

³Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 26.

⁴N. Schuster, *Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat. Theorie und Praxis*, München 1994, s. 4-40.

Tak szeroko pojęta społeczna rola rad parafialnych ma jednak granice wypływające ze swej istoty. Jej członkowie, pracujący zawodowo i mający rodziny, mogą angażować się w działalność społeczną w ograniczonym stopniu oraz nieodpłatnie, pozostawiając pewne zadania ludziom, dla których praca w parafii jest jedynym polem działania i życiowym zadaniem. Właściwe zrozumienie roli członka rady parafialnej nastęrcza pewnych trudności. Efektem tego jest albo nadmierny aktywizm, albo apatia czy pasywność. Członkowie rady muszą wyzbywać się kompleksu niekompetencji czy „niemożności” wpływu na życie parafii, ale nie mogą też stawiać przed sobą celów i zadań z góry przekraczających ich kompetencje⁵. Granice działania rady zostały określone w następujących punktach: *Rada parafialna nie może podjąć decyzji, które byłyby sprzeczne z nauką Kościoła katolickiego w dziedzinie wiary, moralności i prawa kościelnego. W sprawach spornych decyzja należy do arcybiskupa po zbadaniu wszystkich argumentów*⁶. Następne ograniczenie zakresu kompetencji rady parafialnej brzmi: *Jeżeli proboszcz po rozpatrzeniu wszystkich argumentów i w poczuciu odpowiedzialności wypływającej z urzędu kapłańskiego nie poprze wniosku wysuniętego przez radę – wniosek nie może zostać przyjęty. Sporna sprawa ma być na nowo rozpatrzona na posiedzeniu rady parafialnej i jeśli w tym przypadku nie dojdzie do rozwiązania, powinno zostać powołane gremium do rozwiązania sporu*⁷. Powyższe sformułowania dowodzą, że rada parafialna nie może działać poza obszarem nauki Kościoła (dlatego prawo weta proboszcza). Jednak nie mogą być one interpretowane w sensie negatywnym (zakazu czy kontroli). Rady parafialne jako ciała doradcze są wyrazem jedności Kościoła w wielości jego członków. Decyzje podjęte przez radę po wszechstronnym rozpatrzeniu argumentów „za” i „przeciw” są także znakiem

⁵ E. Klinger, R. Zerfass, *Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils*, Würzburg 1987, s. 22 n.

⁶ F. Fahr, E. Kleindienst, H. Weber, J. Binder, *Ordnung für kirchliche Stiftungen*, München 1988, s. 1-26; zob. N. Schuster, dz. cyt.

⁷ M.B. Merz, J. Müller, *Auftrag und Praxis des Pfarrgemeinderates*, München 1991, s. 10 n.

dialogu w łonie Kościoła katolickiego, dążenia do jedności mimo różnorodności.

Rady parafialne w Niemczech po II Soborze Watykańskim

Aktualnych podstaw prawnych istnienia rad parafialnych w Niemczech trzeba szukać w specyficznym dla tego kraju rozwoju znaczenia rad świeckich w parafiach po II Soborze Watykańskim, których status potwierdzony został na międzydiecezjalnym synodzie w Würzburgu w 1975 r.⁸, a w mniejszym stopniu w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego (KPK), który ukazał się w 1983 r. Kanon 536 § 1: *Jeśli zdaniem biskupa diecezjalnego, po zasięgnięciu opinii Rady kapłańskiej, byłoby to pożyteczne, należy w każdej parafii ustanowić radę duszpasterską. Ma jej przewodniczyć proboszcz, a członkami powinni być wierni wraz z tymi, którzy z urzędu uczestniczą w trosce duszpasterskiej o parafię i pomagają w ożywieniu działalności pasterskiej.*

§ 2. *Rada duszpasterska posiada jedynie głos doradczy i kieruje się normami określonymi przez biskupa diecezjalnego.*

Kanon 537: *W każdej parafii powinna być rada do spraw ekonomicznych, która rządzi się nie tylko przepisami prawa powszechnego, lecz także normami wydanymi przez biskupa diecezjalnego. Wierni dobrani zgodnie z tymi normami świadczą proboszczowi pomoc w administrowaniu dobrami parafialnymi, z zachowaniem przepisów kan. 532.*

Rady parafialne mają podwójny charakter, z jednej strony są w parafii organem laikatu koordynującym różne inicjatywy, a z drugiej strony organem doradczym wspomagającym proboszcza. Ten dualizm wynika bezpośrednio z dokumentów soborowych. „Lumen gentium” postrzega osobę świecką jako chrześcijanina, który na mocy chrztu i bierzmowania jest powołany do tego, aby kształtować w sferze osobistej i wspólnotowej rzeczywistość tego świata zgodnie z wolą Bożą i nauką Ewan-

⁸ Zob. E. Klinger, R. Zerfass, dz. cyt.

gelii. Jednocześnie wiedza, doświadczenie świeckich mają także przynosić owoc dla pasterzy Kościoła i życia parafialnego: *Po tym zażyłym obcowaniu świeckich i pasterzy spodziewać się należy rozlicznych dóbr dla Kościoła: dzięki temu bowiem w świeckich umacnia się poczucie własnej odpowiedzialności, wzmacnia się zapał i łatwiej siły świeckich łączą się z pracą pasterzy. Ci zaś, wsparci doświadczeniem świeckich, mogą zdobyć celniejszy i odpowiedniejszy sąd zarówno z spraw duchowych, jak i doczesnych, tak aby cały Kościół, umocniony przez wszystkie swoje członki, skuteczniej pełnił swe posłannictwo dla życia świata („Lumen gentium”, nr 37).* W dekrete soborowym o apostołstwie świeckich znajdujemy następujące ujęcie znaczenia apostołatu świeckich w parafii: *Parafia dostarcza naocznego przykładu apostołstwa wspólnotowego, gromadząc w jedno wszelkie występujące w jej obrębie różnorakie właściwości ludzkie i wszczepiając je w powszechność Kościoła. Niech świeccy przyzwyczajają się działać w ścisłej jedności ze swoimi kapłanami, przedstawiać wspólnocie Kościoła problemy własne i świata oraz sprawy dotyczące zbawienia celem wspólnego ich omówienia i rozwiązania; współpracować w miarę sił we wszystkich poczynaniach apostołskich i misyjnych swojej kościelnej rodziny („Apostolicam actuositatem”, nr 10).* Takie ujęcie podwójnego zadania świeckich – działania w świecie i wspierania radą duszpasterzy – znajdowało realny wyraz jeszcze w czasach przedsoborowych. Niemcy mają ponadstuletnią tradycję zrzeszeń i związków o charakterze społecznym, uznanych przez Kościół, tradycję Akcji Katolickiej⁹, skupiającej w swoich szeregach świeckich zaangażowanych również w parafialne organy doradcze.

Rozwój rad parafialnych po synodzie w Würzburgu

W 1967 r. Konferencja Biskupów uchwaliła zasady i wskazania dotyczące apostołatu świeckich, następnie przedłożyła je

⁹H. Hurten, *Geschichte des Deutschen Katholizismus 1800–1960*, Mainz 1986, s. 865–867.

Centralnemu Komitetowi Niemieckich Katolików (ZdK) do rozpatrzenia i ewentualnego wprowadzenia poprawek. W wyniku tej współpracy zaczęły powstawać w drugiej połowie lat 60. pierwsze rady parafialne w parafiach, dekanatach, diecezjach. Biskupi diecezjalni mieli za zadanie wprowadzanie tych ustaleń w życie. Kluczowym dokumentem dotyczącym rad parafialnych był wspólny komunikat ogłoszony na międzydiecezjalnym synodzie w Würzburgu w 1975 r., noszący tytuł: „Odpowiedzialność całego ludu Bożego za posłannictwo Kościoła”¹⁰. Dokument ten zawiera szczegółowe rozważania o odpowiedzialności za Kościół wszystkich jego członków, oraz o zadaniu katolickich zrzeszeń, a także ustalenia ramowe dla działalności rad parafialnych. Podwójną rolę rad parafialnych charakteryzują następujące słowa: *Rada służy budowaniu wspólnoty parafialnej i realizacji misji zbawczej Kościoła*¹¹.

Porównując kanony KPK i ustalenia synodu, należy stwierdzić:

1. Wedle ustaleń synodu w Würzburgu każda parafia ma swoją radę parafialną. Według KPK o zasadności jej istnienia decyduje biskup.

2. W niemieckich diecezjach rada parafialna ma podwójną funkcję: wspomaga proboszcza w jego misji duszpasterskiej wewnątrz wspólnoty oraz podejmuje i koordynuje inicjatywy uobecniające rolę i misję Kościoła na zewnątrz, stając się radą parafialną ds. ekonomicznych.

3. Ustalenia niemieckich diecezji uznają prawo doradcze i prawo decydowania rad w ważnych decyzjach dotyczących parafii. KPK uznaje jedynie ich doradczą rolę.

4. Dokument synodu w Würzburgu pozostawia prawo wyboru przewodniczącego rady parafialnej prawu diecezjalnemu,

¹⁰ „Berichte und Dokumente des Zentralkomitees der deutschen Katholiken”, nr 66/1988; zob. M. Conrad, dz. cyt.; „Arbeitshilfen” (45), Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu den „Leineanta für die Bischofskonferenz 1987”, Bonn 1986.

¹¹ M. Conrad, dz. cyt., s. 244.

które preferuje osoby świeckie. KPK zakłada, że proboszcz na mocy urzędu ma być przewodniczącym rady parafialnej¹².

Jest zrozumiałe, że pojawienie się KPK wywołało w Niemczech dyskusję nad syntezą obu stanowisk, a Konferencja Biskupów niemieckich utworzyła grupę roboczą, zajmującą się tym problemem. Jednocześnie podobną komisję utworzył ZdK – Centralny Komitet Katolików Niemieckich; miała ona zbadać *wpływ KPK na struktury apostołatu świeckich w Niemczech*. W 1987 r. doszło do wspólnej konferencji obydwu komisji, gdzie stwierdzono, że prawa i praktyka dotycząca istniejących rad świeckich w Niemczech nie muszą być zmieniane. Wyżej wspomniane prawa są uznane za wiążące prawa partykularne, które nie są w sprzeczności z KPK z 1983 r. *Potwierdza się jednogłośnie, że nie istnieje konieczność zmian dotychczas istniejących ustaleń dotyczących rad parafialnych w pojedynczych diecezjach niemieckich. Prawa (ustalenia), które weszły w życie w diecezjach niemieckich i dotyczą rad parafialnych, nie stoją w sprzeczności z nowym prawem kościelnym, szczególnie z kanonem 536 KPK o radach pastoralnych w parafii. Rady świeckich (parafialne), zgodnie z ich zadaniami ustalonymi przez synod międzydiecezjalny z Niemczech, spełniają w pierwszej linii rolę koordynującą i wspierającą apostołat świeckich w parafii. O ile poruszają problemy duszpasterskie (tak jak wymaga tego KPK z 1983 r.), mają jedynie funkcję doradczą. Dlatego należy stwierdzić, że rady parafialne ds. ekonomicznych są autonomicznym gremium w stosunku do rady duszpasterskiej według KPK z 1983 r. Tym samym dotychczas istniejące partykularne prawo dotyczące rad parafialnych pozostaje w mocy*¹³. Powyższy historyczny rys pozwala spojrzeć na konkretne zadania obydwu gremiów, ich kompetencje i współzależność.

¹² J. Lederer, *Pfarrgemeinderat und Pfarrverwaltungsrat*, w: J. List, H. Mueller, H. Schmitz (wyd.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, s. 426 n.

¹³ „Berichte und Dokumente...”, s. 55 n.

Rady parafialne istniejące w Kościele katolickim w Niemczech

Rada parafialna ds. ekonomicznych lub gospodarczych (Kirchenverwaltung) istnieje w każdej parafii i jest gremium parafialnym utworzonym na podstawie art. 5 prawa o podatku kościelnym dotyczącego diecezji bawarskiej¹⁴. Reprezentuje ona prawnie zarówno parafię jako jednostkę administracyjną, jak i wspólnotę parafialną w dziedzinie bona temporalia – tzn. dóbr ziemskich i posiadanego majątku parafialnego¹⁵, dlatego podlega bezpośrednio komisji biskupiej dla rad parafialnych, innymi słowami jakby „radzie nadzorczej” przy Kurii. Składa się z proboszcza lub księdza ordynowanego przez biskupa oraz wybranych członków rady, których liczba jest uzależniona od liczby parafian (na 2000 wiernych przypada 4 członków rady, na 6000 wiernych 6 osób, a na ponad 6000 wiernych – 8 osób). Dąży się do tego, żeby rada mogła wybrać dodatkowego członka. Podstawową zasadą jest honorowe sprawowanie urzędu (nieodpłatnie)¹⁶. Rada parafialna jest zobowiązana do rzetelnego, uczciwego i oszczędnego dysponowania majątkiem parafialnym, do zajęcia się potrzebami wspólnoty lokalnej i innymi zadaniami. Do wyżej wymienionych potrzeb zaliczają się:

- Planowanie, wyposażenie, utrzymanie kościołów i innych obiektów sakralnych na terenie danej parafii.

- Troska o piękną liturgię nabożeństw i innych akcji duszpasterskich.

- Planowanie budowy, wyposażenie i utrzymanie budynków parafialnych (plebanii, przedszkoli parafialnych, mieszkań służbowych, pomieszczeń dla młodzieży, dzieci, stowarzyszeń).

- Utrzymanie i zakup wyposażenia do wystroju wnętrza, sprzętów liturgicznych, środków do pracy z młodzieżą i pracy parafialnej, troska o seniorów, kształcenie dorosłych, gazetki parafialne i ewentualne kursy szkoleniowe.

¹⁴ F. Fahr, E. Kleindienst, H. Weber, J. Binder, *Ordnung für kirchliche Stiftungen*, München 1995, s. 8.

¹⁵ Tamże, s. 20.

¹⁶ Tamże, s. 9 n.

– Gromadzenie środków finansowych na wynagrodzenia ewentualnych pracowników w parafii, na utrzymanie biblioteki parafialnej, archiwum parafialnego, na sprowadzanie rozporządzeń i dokumentów kościelnych i diecezjalnych.

– Inwentaryzacja majątku kościelnego ruchomego i nieruchomości.

– Utrzymanie cmentarza parafialnego i obiektów sakralnych znajdujących się na nim.

– Gospodarowanie dochodami z fundacji, spółek, ewentualnymi dotacjami kościelnymi i darowiznami na rzecz parafii.

Rada parafialna ma swój zarząd prowadzący i przygotowujący wszystkie posiedzenia, ma prawo podejmowania decyzji za zgodą „rady nadzorczej”, kontroli pracy pracowników zatrudnionych w parafii, kontroli wydatków i wpływów – i do tego celu może powołać określonych ludzi (Kirchenpfleger – „urzędnik administracyjny – księgowy”).

Zadania „urzędnika administracyjnego – księgowego” są następujące:

– Prowadzenie księgowości parafialnej.

– Przygotowanie i sprawdzanie realizacji budżetu parafialnego.

– Koordynacja bieżących wydatków, wykonanie bilansu rocznego i złożenie sprawozdania zarządowi rady parafialnej i „radzie nadzorczej” przy Kurii.

– Regulacja bieżących opłat i rachunków z kont bankowych, które posiada parafia.

– Nadzór nad biurem parafialnym¹⁷.

„Księgowy” podlega bezpośrednio zarządowi rady parafialnej i musi być zaakceptowany przez „radę nadzorczą” przy Kurii. Jego powołanie i odwołanie z urzędu musi być zaopiniowane przez obydwie te gremia.

Zarząd rady parafialnej zwołuje zebrania rady, co najmniej dwa razy do roku albo przed ważnymi wydarzeniami parafialnymi lub na wyraźne polecenie „rady nadzorczej”. Każde posiedzenie jest protokołowane, tajne, a decyzje na min podjęte

¹⁷Tamże, s. 14 n.

powinny być ogłaszane wiernym. Rada może zaprosić na posiedzenie osoby trzecie jako doradców czy obserwatorów. Decyzje zapadają większością głosów oddawanych jawnie, z wyjątkiem głosowania dotyczącego wyboru zarządu. Członkowie rady parafialnej odpowiadają prawnie za podjęte decyzje.

Innym gremium w parafii, istniejącym obok rady parafialnej do spraw ekonomicznych (Kirchenverwaltung), jest rada duszpasterska (Pfarrgemeinderat). Jest ona wybierana co 4 lata do koordynowania apostolatu świeckich w parafii (KPK 536). Wspiera proboszcza w jego zadaniach duszpasterskich – bona spiritualia – dobrach duchowych¹⁸, z poszanowaniem autonomii istniejących na terenie parafii zrzeszeń i związków katolickich. Jej działalność rozciąga się na następujące dziedziny życia parafialnego: liturgia; praca charytatywna; wspieranie misji i inicjatyw pokojowych; dokształcanie dorosłych; wspomaganie małżeństwa i rodziny (duszpasterstwo rodzin); praca z młodzieżą (duszpasterstwo młodzieży); praca z ludźmi starszymi. Przedstawiciel rady duszpasterskiej uczestniczy w zebraniach rady parafialnej ds. ekonomicznych i ma prawo czynnego głosu.

Oba gremia, jak pokazała długoletnia praktyka i doświadczenie Kościoła katolickiego w Niemczech, czynnie uczestniczą w życiu parafii i lokalnej społeczności. Oba gremia są powołane do życia w każdej wspólnotie parafialnej. Parafia jest miejscem, gdzie owi biblijni „Piotr” i „Jan” mogą się spotkać i wspólnie uczestniczyć w pracy rady parafialnej ds. ekonomicznych i duszpasterskiej. Mogą realizować swoją niepowtarzalną misję i zadania.

KS. JANUSZ WIŚNIEWSKI – ur. 1964 r. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1991 r. Odył studia ekonomiczne na Ludwig-Maximilians Universität w Monachium, połączone z praktyką w Commerzbank i w Finanzkammer des Erzbischöflichen Ordinariats München (Wydz. Finansowy Kurii Diecezjalnej w Monachium). Kontynuuje studia na Wydziale Marketingu i Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego. Mieszka w Płocku.

¹⁸ Tamże, s. 20.

Aniela Dylus

Czas pracy i czas wolny w ramach gospodarki globalnej

W obrębie zachodniej cywilizacji pracy rytm życia pracowników najemnych, tj. dominującej części czynnych zawodowo, był do niedawna monotony, ale względnie ustabilizowany. Wyznaczały go dwa ściśle odgraniczone od siebie typy czasu: czas pracy i czas wolny. Przebiegały one w dwóch odrębnych przestrzeniach: zakładu pracy i domu – „na łonie rodziny”. Oczywiście w okresach załamania koniunktury i związanego z tym bezrobocia zdarzały się zakłócenia tego rytmu. Sygnałem przezwyciężenia kryzysu i ustabilizowania sytuacji na rynku pracy jednak zawsze było przywrócenie dawnego porządku.

Mniej więcej od lat osiemdziesiątych XX w. gospodarka wchodzi w jakościowo nową fazę – fazę globalizacji. Przemiany związane z tym procesem unaocznily dobitnie, że dawna dychotomiczna logika indywidualnych biografii pracowniczych oraz utrwalona społeczna struktura czasu przestały być czymś oczywistym. Wydaje się, że nie ma już powrotu do dawnego porządku czasowego. W różnych typach kapitalizmów, regionach świata, państwach, branżach stwierdzamy równoczesne występowanie przeciwstawnych trendów temporalnych. Rosnące bezrobocie występuje obok pełnego zatrudnienia, drobiazgowa tzw. taylorowska racjonalizacja czasu pracy obok pracy nienormowanej, a przyspieszeniu w jednej dziedzinie towarzyszy spowolnienie w innej. Zależnie od typu zajęć, zawodu, wykształcenia, płci, wieku inaczej kształtują się indywidualne bilanse czasowe. Jedni skarżą się na chroniczny brak czasu, inni nie wiedzą, co zrobić z jego nadmiarem.

Dokonujące się dziś przemiany gospodarczego znaczenia czasu zasługują na chwilę refleksji. Aby dobrze zrozumieć ich istotę, warto przypomnieć w skrócie tradycyjny rozkład czasu, bo transformującemu się czasowi globalnej fazy rozwoju gospo-

darczego długo jeszcze będzie towarzyszył dawny rytm czasu pracy i czasu wolnego, charakterystyczny dla kapitalizmu przemysłowego.

Dychotomia czasu pracy i czasu wolnego w ramach kapitalizmu przemysłowego

U podstaw porządku społecznego, opartego na dwóch ostro oddzielonych od siebie przedziałach czasowych, znajduje się instytucja salariatatu. Pozbawieni własności dysponentci swojej siły roboczej zawierają z właścicielami kapitału umowę o pracę. Godzą się za określonym wynagrodzeniem i przy określonych warunkach na „wynajęcie” na pewien okres swojej pracy. Modyfikacja tej instytucji polega na tym, że stosunek pracy nawiązywany kiedyś indywidualnie chroniony jest dziś przez prawo pracy oraz umowy zbiorowe, zawierane między związkami zawodowymi a organizacjami pracodawców. Stopniowo w toku industrializacji, czyli od około 200 lat, taką niesamodzielną, najemną pracę zarobkową zaczęto utożsamiać z pracą w ogóle. Wszystko inne, nawet jeśli nie zostało sprowadzone wprost do czasu wolnego, stawało się czymś mniej wartościowym. W konsekwencji np. kobietę zapracowaną w gospodarstwie domowym do dziś zalicza się do kategorii osób niepracujących (rzadko tylko z dodatkiem: „zawodowo”).

Jednocześnie praca zarobkowa, „na posadzie”, bywa luźno związana z życiem. Najczęściej jedynym jej celem jest pozyskanie środków umożliwiających godziwą egzystencję. Prawdziwe życie: spontaniczne, suwerenne, egzystencjalnie ważne rozpoczyna się w czasie wolnym, po usłyszeniu syreny fabrycznej ogłaszającej fajerant, w przestrzeni poza bramą zakładową. Chociaż uproszczeniem byłaby teza o powszechnym konflikcie czy napięciu między życiem a pracą, wydaje się, że tytuł jednej z publikacji Ralfa Dahrendorfa „Czas życia i czas pracy”¹ traf-

¹Por. R. Dahrendorf, *Czas życia i czas pracy*, w: K. Michalski (red.), *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1999, s. 157-168.

nie oddaje rozziw między jednym a drugim. Potwierdza to inny socjolog: *Zawodowy czas pracy zepchnął czas doświadczany jako bieg życia (czas, którego ani się nie mierzy, ani nie liczy) na margines weekendów i wakacji*².

Czas pracy najemnej – niesamodzielnej – większości zatrudnionych upływał przy tym dotychczas w ramach tzw. normalnego stosunku pracy. Jest to stałe zatrudnienie w pełnym wymiarze czasu pracy, wyznaczone umową o pracę zawartą na czas nieokreślony. Tygodniowa i dzienna pula czasu jest zaś równomiernie podzielona między ściśle określone godziny pięciu lub sześciu dni w tygodniu³. Wielkość tej puli i rozkład czasu pracy są wprawdzie bardzo zróżnicowane, zależnie od fazy epoki industrialnej (im bliżej współczesności, tym krótszy czas pracy), kraju (długi czas pracy w USA czy Japonii, krótki – w Europie), religii, tradycji kulturowych (świętowanie niedzieli, szabatu, Ramadanu itp.), branży (np. konieczność zachowania ciągłości produkcji w hutnictwie) czy nawet zakładu pracy, ale „tu i teraz” – wyraźnie wyznaczone, „zadane” do wykonania. Pracownikowi pozostawiono niewielkie pole manewru. Pozbawiono go suwerenności czasowej.

W systemie (kapitalistycznym), w którym czas stał się wartością wymiarną ekonomicznie, zgodnie z zasadą „czas to pieniądz”, racjonalne zagospodarowanie czasu pracy i intensywne zabiegi wokół skracania czasu produkcji stają się warunkiem przetrwania na rynku. Skoro czas kosztuje, skoro trzeba zań zapłacić, nie wolno go marnować. Cała tzw. naukowa organizacja czasu pracy ma na względzie właśnie oszczędne, racjonalne jego wykorzystanie. Zresztą synchronizacja i dyscyplina czasowa są warunkiem zintegrowania kompleksowego spłotu gospodarczych współzależności. W ramach niektórych modeli organizacji pracy ściśle regulacje czasowe wykonywania poszczególnych czynności, a nawet ruchów roboczych, nacisk czasowy,

² A. Russell-Hochschild, *Kapitalizm, sfery nacisku i racjonalizacja czasu prywatnego*, w: tamże, s. 150.

³ Takie określenie „normalnego stosunku pracy” podaje K. Schulze Buschoff; por. *Die Flexibilisierung der Arbeitszeiten in der Bundesrepublik Deutschland. Ausmaß, Bewertung und Präferenzen*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2000, t. 14-15, s. 33.

popędzanie i pośpiech przybierają specyficzne formy przymusu. Zmuszają człowieka do poddania się narzuconym z zewnątrz strukturom czasowym, naruszającym naturalny rytm biologiczny. Szczególnie niehumanitarny w tym względzie i od dawna ostro krytykowany jest taylorowski system produkcji taśmowej.

Dokonujące się w ostatnim stuleciu przemiany w obrębie świata pracy w zasadzie nie naruszyły opisywanej tu dychotomicznej logiki. Związki zawodowe upominały się albo o humanizację czasu pracy, chociażby przez modyfikację jego organizacji i dopuszczenie możliwości samodzielnego jego kształtowania (np. ruchomy czas pracy, możliwość zmiany stanowisk czy pracy w niepełnym wymiarze godzin)⁴, albo o ilościowe zmiany proporcji między czasem pracy i czasem wolnym. Skuteczne okazywały się zwłaszcza zabiegi wokół skracania czasu pracy w ciągu całego życia, roku, tygodnia, dnia roboczego. Batacją o skrócenie tygodnia pracy z 42 do 40 godzin tygodniowo zajęte były ostatnio (wrzesień 2000) związki zawodowe w Polsce.

Jeśli wierzyć statystykom, czas pracy przeciętnego obywatela europejskiego państwa należącego do OECD zajmuje dziś jedynie jedną ósmą jego życia. Wskutek wydłużenia czasu edukacji, wcześniejszego przechodzenia na emeryturę i wzrostu średniej długości życia, wydatnemu skróceniu uległ okres płatnego zatrudnienia. Zajmuje on mniej więcej połowę życia ludzkiego. Z tej połowy, po odliczeniu weekendów, świąt, urlopów i tzw. chorobowego, pracujemy jedynie połowę dni w ciągu roku. Nawet jeśli optymistycznie założyć, że aż połowę dnia roboczego (łącznie z dojazdem) spędzamy w pracy, to i tak suma czasu pracy w biografii przeciętnego Europejczyka okazuje się zaskakująco niska: $1/2 \times 1/2 \times 1/2 = 1/8$. Pomijając niektóre europejskie państwa „na dorobku” oraz „zapracowane” kraje pozaeuropejskie (np. USA, Japonia), tym szacunkom nie podlegają także pewne kategorie osób. Jedni, np. prywatni przedsiębiorcy, pracują niesłychanie intensywnie. Inni, chociażby długotrwale

⁴ Por. H. Kaiser, *Geld: Seine „ethische” Rationalität*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik”, nr 38/1994, s. 123-124.

bezrobotni czy etatowi klienci pomocy społecznej, w ogóle nie mają możliwości podjęcia pracy najemnej⁵.

Łączne zasoby czasu pracy najemnej nie wystarczają jednak dla wszystkich chętnych. Wydaje się, że bezrobocie, niezależnie od koniunktury, na trwałe wpisało się w nasz pejzaż społeczno-gospodarczy. Pojawiają się zjawiska, które skłaniają do przewidywania rychłego końca cywilizacji pracy. Niezależnie od trafności tych przewidywań, na pewno w globalnej fazie rozwoju gospodarczego następuje jakaś redystrybucja czasu, także czasu pracy. Wprawdzie rysowana aktualnie nowa mapa czasu jest na razie dość nieczytelna⁶. Wiadomo jednak, że będzie ona znacznie bardziej złożona niż dawna mapa, na której dwa królestwa, czasu pracy i czasu wolnego, dzieli wyraźnie zarysowana granica.

Redystrybucja czasu w globalnej fazie rozwoju gospodarczego

Proces globalizacji gospodarki niewątpliwie wiąże się z przetasowaniami na rynku pracy. Nowy podział miejsc pracy dokonuje się najpierw w skali między państwową.

Międzynarodowa redystrybucja miejsc pracy

Dla wielu państw, stojących dotąd na uboczu dynamiki gospodarczej, otwierają się nowe szanse – jeśli tylko zdołają przyciągnąć zagranicznych inwestorów. Przedsiębiorstwo ponadnarodowe tworzy wiele miejsc pracy i bezpośrednio, i pośrednio. Jednocześnie jednak firmy ponadnarodowe wypychają z miejscowego rynku firmy rodzime, z reguły technologicznie słabsze. Z kolei w państwach rozwiniętych, skąd pochodzą wielkie ponadnarodowe koncerny, bije się na alarm z powodu tzw. ucieczki kapitału i związanego z tym eksportu miejsc pracy. Zwłaszcza w krajach o wysokim poziomie płac i świadczeń socjalnych stwierdza się pogorszenie sytuacji na rynku pracy. Nawet jeśli niesprawiedliwe jest czynienie z globalizacji jedyne-

⁵ Por. R. Dahrendorf, dz. cyt., s. 158.

⁶ O nowej mapie czasu pracy, zob. tamże, s. 159.

go kozła ofiarnego, odpowiedzialnego za bezrobocie, to i tak trudno zaprzeczyć, że ma ona wpływ na nasilenie się tego zjawiska. W każdym razie stabilne do niedawna stosunki pracy świata zachodniego należą do przeszłości. Pracownicy na co dzień konfrontowani są z groźbą utraty miejsca pracy. W związku z tym trafnie zauważa się, że globalizacja uruchamia proces *zastępowania jednych ofiar postępu innymi*. Ich liczba rośnie w bogatych krajach Północy, maleje zaś w krajach Południa⁷.

Globalizacja generuje w niektórych państwach nowe miejsca pracy, a tym samym stwarza szansę wyrwania się z zakłętego kręgu ubóstwa, ale – dopiero po spełnieniu przez nie pewnych minimalnych warunków wstępnych. Wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu, o decyzji alokacji kapitału za granicą nie przesądzą przede wszystkim niskie koszty pracy, ale – co najmniej w równej mierze – inne czynniki: siła nabywcza miejscowej ludności (czyli otwarcie nowych rynków zbytu), istniejący już potencjał produkcyjny (spada przy tym znaczenie przemysłu surowcowego) oraz infrastruktura. Wiele państw zapóźnionych w rozwoju, np. państwa afrykańskie, nie spełnia tych warunków, a więc nie jest w stanie zainteresować zagranicznych inwestorów.

Zmiany na wewnętrznych rynkach pracy państw gospodarczo rozwiniętych

Pewnego dopowiedzenia wymagają przetasowania na rynku pracy państw rozwiniętych. Ponieważ groźba bezrobocia nie dotyczy takich przodujących gospodarczo państw jak USA czy Japonia, rodzi się pytanie, czy deficyt miejsc pracy w Pierwszym Świecie rzeczywiście jest konsekwencją procesów globalizacji? Neoliberalni ekonomiści i politycy konsekwentnie wiążą bezrobocie z „kontrolowanym” modelem kapitalizmu, a zwłaszcza z drogą siłą roboczą i nieelastycznym europejskim rynkiem pracy, obwarowanym niezliczoną liczbą przepisów i zabezpieczeń chroniących pracowników. Tzw. deregulacja, która zresztą

⁷ Por. J.-P. Fitoussi, P. Rosanvallon, *Czas nowych nierówności*, Kraków 2000, s. 99.

była jednym z czynników uruchamiających procesy globalizacji, ma być panaceum na europejskie kłopoty. Rzeczywiście, zaledwie 5-procentowa stopa bezrobocia na zderegulowanym amerykańskim rynku pracy może być przedmiotem zazdrości Europejczyków. Porównanie jasnych i ciemnych stron dwóch alternatywnych modeli kapitalizmu: neoamerykańskiego i nadreńskiego zasługiwałoby na odrębne omówienie. Warto jedynie zaznaczyć, że amerykański sukces prawie pełnego zatrudnienia, będący zasługą głównie tzw. elastycznego rynku pracy, oznacza praktycznie stosunkowo niskie płace, bardzo długi czas pracy i nieporównywalną z europejską mobilność pracowników. O elastyczności tego rynku przesądza również znacznie „odchudzony” w porównaniu z europejskim system zabezpieczeń społecznych. I tak np. Amerykaninowi przysługuje półroczne prawo do zasiłku dla bezrobotnych, podczas gdy Europejczycy – od jednego roku do dwóch lat. Różnice stosunku do pracy są także uwarunkowane kulturowo. Wychowany w duchu indywidualizmu młody bezrobotny Amerykanin raczej nie oczekuje pomocy rodziny. Może na nią natomiast liczyć jego rówieśnik we Włoszech czy Niemczech. Nie trzeba dodawać, że kalwiński etos sukcesu, skrajnej rywalizacji, ale też akceptacji nierówności i pogodzenia się z przegraną należy dziś raczej do amerykańskiego pejzażu społeczno-kulturowego.

Prawie powszechna praca zawodowa kobiet nie jest natomiast zjawiskiem typowo amerykańskim. Pozostaje jedynie w luźnym związku z globalizacją gospodarki. Jest raczej konsekwencją zmian kulturowych, w tym zwłaszcza emancypacji kobiet i przemian, jakim podlega instytucja rodziny. Niemniej omawiając przetasowania na światowym rynku pracy, trzeba też uwzględnić kryterium płci. W kończącej się fazie kapitalizmu przemysłowego praca najemna w zasadzie była sprawą mężczyzn. Jak pokazują wszelkie bilanse siły roboczej, obecny deficyt miejsc pracy wynika m.in. z zawodowej ekspansji kobiet⁸.

⁸ I tak np. we Francji jeszcze 20 lat temu na rynku pracy obecna była co druga kobieta w wieku 25-49 lat, zaś pod koniec lat 90. uczestniczy w nim aż 80%; por. tamże, s. 66.

Branżowe przetasowania na rynku pracy

W ścisłym związku z globalizacją pozostają natomiast branżowe przetasowania na rynku pracy, związane także z wykształceniem i wykonywanym zawodem. Do największych przegranych globalnej fazy rozwoju gospodarczego należą pracownicy niewykwalifikowani, przedsiębiorcy i pracownicy sektorów tradycyjnych, w tym przemysłu ciężkiego, ale także inżynierowie i menedżerowie średniego szczebla. Marginalizację pracowników niewykwalifikowanych wyjaśnia sygnalizowane już „odprzemysłowienie”. Obserwatorzy tego procesu zauważają, że *eksport przez kraje bogate produktów o dużej wartości dodanej wznaga zapotrzebowanie na pracę wykwalifikowaną; natomiast import towarów o małej wartości dodanej zmniejsza zapotrzebowanie na pracę niewykwalifikowaną*⁹. Z kolei technologia informatyczna eliminuje wiele inżynierskich miejsc pracy, chociażby projektantów czy różnych specjalistów. Natomiast menedżerowie niższego szczebla padają ofiarą podejmowanych w firmie oszczędności – obniżania kosztów administracyjnych w związku z ostrą konkurencją na globalnym rynku¹⁰.

Na globalizacji gospodarki korzystają natomiast ci, którzy w przeszłości zdołali dokonać odpowiedniej akumulacji kapitału i wiedzy¹¹. Niezbędna jest przy tym ciągła gotowość do dalszego inwestowania, w tym także do pomnażania kapitału ludzkiego. Chodzi tu m.in. o menedżerów wyższego szczebla. To oni są głównymi bohaterami globalnej fazy rozwoju gospodarczego. Ciągłe rośnie kompleksowość ich zadań. Pojawiają się nowe specjalności: zarządzanie innowacjami, komunikacją, wiedzą. Właśnie menedżerowie globalnych firm należą dziś do bodaj najdłużej i najintensywniej pracującej grupy zawodowej. Wprawdzie zarabiają dużo więcej niż kiedyś, ale jednocześnie cierpią na chroniczny brak czasu wolnego. Menedżerski styl życia wyznacza m.in. wzorzec życia wędrownego, tj. konie-

⁹ Tamże, s. 102.

¹⁰ Por. E. Luttwak, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, Wrocław 2000, s. 67-68, 105-106.

¹¹ Por. J.-P. Fitoussi, P. Rosanvallon, dz. cyt., s. 107.

czność ciągłej zmiany pracy i zamieszkania, obszaru działania i specjalizacji¹². W ogóle wieczny pośpiech, mobilność okazują się warunkiem sukcesu życiowego. O ile kiedyś wyznacznikiem prestiżu był długi czas wolny, próżnowanie, to dziś jest nim brak czasu.

„Nierównej dystrybucji czasu”, związanej z procesami transformacji i globalizacji gospodarki, doświadczają także Polacy. Coraz więcej ludzi aktywnych, przedsiębiorczych i zaradnych żyje w szybkim tempie, odczuwa brak czasu, a więc traktuje go jako cenną wartość. Chodzi tu o właścicieli firm, przedsiębiorców, wysoko kwalifikowanych specjalistów, przedstawicieli zawodów związanych z bankowością, giełdą, rynkiem komputerowym. Jak zauważa Elżbieta Tarkowska, w związku z nowo uzyskanymi możliwościami wpływu na własne życie następuje w tej grupie wydłużenie czasu: planowanie, wybieganie myślą w przyszłość. Obok nich tzw. nowi biedni cierpią z powodu nadmiaru czasu. Bezrobotni, emeryci, renciści, starzy, chorzy żyją w zwolnionym rytmie, bez przyszłości i nadziei. Ich postawy cechuje orientacja prezentystyczna i skrócona perspektywa czasu¹³.

„Produktem ubocznym” pędu życiowego i błyskawicznego tempa przemian jest wykorzenienie jednostek i rozpad tkanki społecznej. W odniesieniu do społeczeństwa amerykańskiego jeden z autorów z troską zauważa rosnący zasięg emocjonalnej samotności, gdyż *mech ludzkich relacji może rosnąć tylko na głazach stabilności, a nie na wiecznie ruchomych piaskach zmian strukturalnych*¹⁴.

Nieoczekiwaną konsekwencją omawianej tu globalnej redystrybucji czasu jest ponowne pojawienie się na rynku pracy służących, czyli profesji, która – jak się niedawno wydawało –

¹² Por. A. Koźmiński, *Refleksje o kulturze menedżerskiej*, „Master of Business Administration”, nr 6/1998, s. 4.

¹³ Por. E. Tarkowska, *Polacy wobec przyszłości i przeszłości. Czas społeczny w okresie realnego socjalizmu i w okresie transformacji*, w: E. Nowicka, M. Chałubiński (red.), *Idee a urządzenie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, Warszawa 1999, s. 401-402.

¹⁴ E. Luttwak, dz. cyt., s. 71.

bezpowrotnie zanikła. Tyle tylko, że dziś rzesza pokojówek, opiekunek do dziecka, kucharek, szoferów, ogrodników itp. służy nie klasie próżniaczej, ale nieprawdopodobnie zapracowanej¹⁵. Zjawisko to, związane głównie z neoamerykańskim modelem kapitalizmu, wyraźnie widoczne jest np. w USA. Niemniej i w Europie z nowymi miejscami pracy w obszarze domowych, prywatnych usług pielęgnacyjnych, wychowawczych, a także drobnych usług handlowych łączy się niekiedy nadzieję na rozwiązanie problemu bezrobocia. Trudno bowiem oczekiwać, że sektor usług publicznych wchłonie nadwyżki siły roboczej. Przecież w towarzystwach ubezpieczeniowych, bankach, handlu, rzemiośle racjonalizacja dopiero się rozpoczęła, a internet stwarza tu dodatkowe zagrożenie dla miejsc pracy¹⁶.

Z dotychczasowych rozważań pośrednio wynika, że mimo uporczywego utrzymywania się bezrobocia w wielu regionach świata, przyszłość cywilizacji pracy bynajmniej nie jest jeszcze przesądzona. Ogłaszanie jej końca wydaje się równie przedwczesne jak niegdyś prorocтва o końcu historii. Niemniej refleksja na temat jej przyszłości nie jest pozbawiona sensu.

Przyszłość cywilizacji pracy

Przede wszystkim załamuje się dziś ustrój pracy zdominowany dotąd „normalnymi” stosunkami pracy. Coraz więcej uczestników rynku podejmuje nietypowe formy zatrudnienia¹⁷. Wypracowuje się przy tym coraz to nowe modele elastycznie kształtowanego czasu pracy.

¹⁵ Por. tamże, s. 106-107.

¹⁶ Por. P. Grottian, *Przyszłość pracy: nowe koncepcje jutra*, „Deutschland”, nr 6/1999, s. 40-42; H. Saiger, *Od pracy zarobkowej do społeczeństwa obywatelskiego*, tamże, s. 44.

¹⁷ Dokładny zasięg tego zjawiska jest trudny do ustalenia. Na przykład w odniesieniu do Niemiec spotykamy w literaturze przedmiotu sprzeczne dane liczbowe. Jedni oceniają, że 2/3 pracowników jest zatrudnionych w ramach normalnego stosunku pracy (por. G. Mutz, *Strukturen einer Neuen Arbeitsgesellschaft. Der Zwang zur Gestaltung der Zeit*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 1999, t. 9, s. 5), inni – że już tylko 1/5 (por. K. Schulze Buschoff, dz. cyt., s. 33). Różnice tych danych wynikają być może z odmiennej definicji „normalnego stosunku pracy”.

Elastyczny czas pracy

Spośród wielu modeli elastycznego czasu pracy warto przywołać tylko niektóre.

- Modele tzw. kont czasu, na których gromadzi się wszystkie godziny przepracowane przez pracownika; w celu rekompensaty nadgodzin gwarantuje się mu z góry określoną wielkość czasu wolnego.

- Modele pracy warstwowej, tzn. podział czasu pracy w zakładzie na kilka odcinków czasowych, ze zmiennym czasem rozpoczynania pracy oraz różną długością tych odcinków.

- Ruchomy czas pracy, kiedy dany pracownik w określonych granicach ma możliwość wyboru początku i końca dnia roboczego, albo też jednocześnie jego długości.

- Model elastycznej granicy wieku emerytalnego i „ruchomego” przechodzenia na emeryturę. W kilku ostatnich latach aktywności zawodowej pracownik otrzymuje możliwość stopniowego skracania czasu pracy. Przechodzenie na emeryturę następuje więc stopniowo: od zatrudnienia w pełnym wymiarze godzin, przez niepełny czas pracy do zupełnego wygaśnięcia stosunku pracy.

Ponadto pracownicy często godzą się na pracę albo w niepełnym wymiarze godzin – na większy lub mniejszy ułamek etatu, albo w nadgodzinach. Zawierają umowy o pracę na czas określony, ale nie stronią też od różnych dorywczych zajęć, wykonywanych w ramach umów zlecenia czy umów o dzieło. Jedni czynią to chętnie, widząc dla siebie szansę wyrwania się ze zniewalającego w ich odbiorze 8-godzinnego kierunku dnia roboczego, zaś kobiety często chcą wykorzystać możliwość pogodzenia pracy zawodowej z obowiązkami rodzinnymi. Dla innych jest to jedyna alternatywa dla bezrobocia. Po prostu przyjmują nie satysfakcjonującą ich w pełni ofertę pracodawcy, aby choć częściowo uczestniczyć w rynku pracy.

Przemiany ustroju pracy

Jeszcze większych przemian tradycyjnych stosunków pracy należy oczekiwać w związku z upowszechnieniem się różnych samodzielnych form pracy zarobkowej wykonywanych poza zakładem pracy. Nie chodzi tu wyłącznie o przestrzenne prze-

niesienie miejsca wykonywania pewnych czynności z zakładu pracy do domu. Jeśli wykonawca dalej zachowuje status pracownika najemnego, a jego prawa i obowiązki reguluje prawo pracy oraz umowy zbiorowe – niewiele się zmienia. Radykalne przemiany ustroju pracy następują dopiero wówczas, gdy coraz więcej zatrudnionych przestaje być pracownikami w klasycznym znaczeniu. Chodzi tu o przedstawicieli wolnych zawodów, ludzi zarabkujących na własny rachunek, wykonujących różne dzieła, zlecenia, projekty¹⁸.

Wszyscy oni w pewnym sensie stają się przedsiębiorcami własnej siły roboczej. Sami organizują swą pracę i kierują nią. Nie podlegają już kontroli zewnętrznej, zdani są na samokontrolę. Za wymienione tu funkcje: organizowania, kierowania, kontroli odpowiedzialny był dotąd zakład pracy. Teraz kupuje to wszystko wraz z zamówioną usługą lub dziełem. Zamiast surowej siły roboczej uzyskuje „uszlachetniony półprodukt”. Przedsiębiorcy sprzedający własne zdolności i efekty swej pracy muszą przy tym przystosować swój styl życia do wymogów rynku. Może się np. okazać, że trzeba przesunąć zaplanowany urlop, jeśli wymaga tego dotrzymanie terminu wykonania jakiegoś projektu. Przy tym wszystkim wskazana jest czujność przed wyczerpaniem samego siebie¹⁹.

Wprawdzie na tych obszarach rynku pracy, na których obecni są artyści, badacze, pracownicy mediów, od dawna już wyznaczano realizację określonego celu, a nie przepracowanie wyznaczonego czasu. Dziś jednak z różnych względów zasięg tych nietypowych form zarabkowania jest dużo szerszy. Między innymi w związku z rozwojem nowych technologii informacyjnych oraz telekomunikacji, przy jednoczesnym spadku cen komputerów i obniżeniu kosztów przetwarzania i przesyłu informacji, upowszechnia się tzw. telepraca. Wykonywanie pracy w miejscu zamieszkania, często odległym od siedziby firmy, może być atrakcyjne dla obu stron. Telepracownicy zyskują

¹⁸ Por. K. Schulze Buschoff, dz. cyt., s. 33-35.

¹⁹ Por. *Die schöne neue Arbeitswelt?*, z G. Voß rozm. B. Udke, „Arbeit und Arbeitsrecht”, nr 2/2000, s. 76-78.

suwerenność czasową i możliwość wykonywania pracy blisko rodziny, choć muszą się liczyć z niebezpieczeństwem izolacji społecznej. Natomiast zleceniodawcy wydatnie obniżają koszty administracyjno-biurowe, ale także osobowe²⁰. Zwłaszcza duże międzynarodowe koncerny wybierają najtańsze – w skali światowej – oferty np. usług konsultingowych czy z zakresu księgowości. Nie zawsze są zainteresowane zawieraniem tradycyjnych umów o pracę, skoro przelotne kontrakty nie wymagają podejmowania trwałych, uciążliwych zobowiązań płacowych i socjalnych. W poszukiwaniu strategii obniżki kosztów własnych firmy ponadnarodowe coraz częściej decydują się właśnie na tzw. outsourcing – eksternalizację. Powierzają wykonanie pewnych funkcji wypełnianych dotąd wewnątrz przedsiębiorstwa wyspecjalizowanym wykonawcom – podnajemcom zewnętrznym.

W efekcie w skrajnych wypadkach trudno dokonać identyfikacji przedsiębiorstwa. Nie wiadomo już dokładnie, kto jest wewnątrz niego, a kto na zewnątrz. Poszczególne ogniwa sieci wzajemnych powiązań firmy można wymieniać i zastępować innymi, jeśli tylko konkurencyjny oferent, nawet na antypodach – np. w systemie telepracy – proponuje lepsze wypełnienie określonych funkcji. Linie graniczne tej sieci w stosunku do świata zewnętrznego są nieszczególne i bardzo elastyczne. Okazuje się, że postmodernistyczna dekonstrukcja i utrata tożsamości dotyka również życia gospodarczego²¹.

Makdonaldyzacja społeczeństwa?

Jednocześnie w globalnych przedsiębiorstwach nieoczekiwanie następuje renesans taylorowskiej organizacji czasu pracy. Chodzi tu np. o firmę McDonald's i jej różne „klony” oraz

²⁰ W USA w systemie telepracy pracuje już ponad 6% wszystkich zatrudnionych. Według różnych prognoz, na początku XXI w. ta forma pracy ma objąć od 20% do nawet 50% ogółu aktywnych zawodowo. Por. E. Krok, *Utopia zrealizowana czyli warunki i zalety telepracy*, „Personal”, nr 11/2000, s. 28-29.

²¹ Por. D. zu Knyphausen-Aufseß, *Multinationale Unternehmen und gesellschaftliche Verantwortung*, w: W. Lachmann, K. Farmer, R. Haupt (red.), *Globalisierung: Arbeitsteilung oder Wohlfahrtsteilung?*, Münster 1998, s. 34-35.

wzorujące się na nich instytucje. Proponują one klientom, personelowi oraz menedżerom efektywność, kalkulacyjność, przewidywalność i możliwość manipulacji. Prawdopodobnie właśnie te cechy są wyznacznikami ich sukcesu. Specyficzne połączenie zarządzania naukowego, zasad biurokracji i pracy przy taśmie montażowej określa się niekiedy mianem makdonaldyzacji²².

Co więcej, racjonalizacja czasu, tj. jego kwantyfikacja, monetaryzacja, tayloryzacja wkracza również do życia prywatnego – domowego. Zjawisko to sygnalizuje się przede wszystkim w tych obszarach geograficznych, gdzie dominuje amerykańska odmiana kapitalizmu. Dzieje się tak m.in. ze względu na prawie powszechną pracę zawodową kobiet i skurczenie się czasu prywatnego²³. Chęć maksymalnego wykorzystania niewielkiej puli czasu wolnego i w ogóle ogromne tempo życia prowadzi do absurdałnej racjonalizacji wypoczynku. Świadczy o tym np. sztafkowy sposób spędzania wakacji organizowanych przez różne biura podróży. Krótki urlop wypełniają: sztywny grafik odwiedzanych miejsc, noclegi w ściśle wyznaczonych hotelach tej samej sieci, posiłki w restauracjach szybkich dań, standardowe rozrywki, zracjonalizowane kempingi itp.

Ponieważ zasady prowadzenia szybkiej obsługi upowszechniają się i zaczynają obejmować coraz szersze obszary życia społecznego, w tym także służbę zdrowia, oświatę, handel, wypoczynek, niektórzy socjologowie, np. George Ritzer, sygnalizują wręcz makdonaldyzację społeczeństwa. Nieco kasandrycznie przewidują, że przyszłość będzie upływać pod znakiem tego procesu. Zdają sobie przy tym sprawę, że wkraczamy już w epokę ponowoczesną – postindustrialną, podczas gdy makdonaldyzacja zdecydowanie jest znamiem nowoczesności. Jedno nie wyklucza drugiego. Nawet potoczna obserwacja potwierdza tezę G. Ritzera, że *współczesne społeczeństwo jest sceną sprzecznych tendencji rozwojowych*²⁴. W epoce globalizacji, tj. wzrostu gospodarczego znaczenia nauki, nowych tech-

²² Por. G. Ritzer, *McDonalduzacja społeczeństwa*, Warszawa 1999, s. 31, 59.

²³ Por. A. Russell-Hochschild, dz. cyt., s. 150.

²⁴ G. Ritzer, dz. cyt., s. 251.

nologii, przetwarzania informacji, niewątpliwie rośnie liczba organizacji postindustrialnych o słabo zarysowanych granicach, mniej wyspecjalizowanej strukturze organizacyjnej i dużej suwerenności czasowej personelu. Zatrudnieni tam ludzie o wysokim poziomie wykształcenia nie są skrępowani biurokratycznymi przepisami. Przeciwnie, kładzie się nacisk na ich inwencję twórczą. Niezracjonalizowany czas i miejsce pracy w ramach zespołów badawczo-rozwojowych na ogół stymuluje dopływ nowych, niekonwencjonalnych pomysłów i rozwiązań. Równolegle do tego wzrasta jednak liczba organizacji zmakdonaldyzowanych, zatrudniających nisko wykwalifikowanych pracowników²⁵.

Wydaje się, że renesans zrationalizowanej organizacji czasu pracy jest mniej widoczny w Europie. Mimo naporu procesów globalizacji, instytucje państwa społecznego i silne związki zawodowe są tu ciągle jeszcze dość skuteczną bronią przeciw obniżaniu płac, wydłużaniu czasu pracy i dehumanizacji jego organizacji. Związane z tym bezrobocie i brak złudzeń co do powrotu epoki pełnego zatrudnienia stanowi inspirację do mniej lub bardziej realistycznych rozważań wokół przyszłości świata pracy.

Modele przyszłej segmentacji czasu

W publikacjach ekonomicznych i socjologicznych spotyka się mnóstwo różnych modeli nowego, przyszłościowego społeczeństwa pracy²⁶. Wszystkie one opierają się na założeniu, że zasoby pracy są dziś wystarczająco bogate, ale współczesne społeczeństwo nie jest w stanie przetransformować ich w opłaconą pracę najemną²⁷. W związku z tym cechą większości wspom-

²⁵ Por. tamże, s. 325-329.

²⁶ Troskę o przyszłość świata pracy sygnalizują tytuły niektórych publikacji, np.: *Przyszłość pracy: nowe koncepcje jutra* (por. P. Grottian, dz. cyt.), *Przyszłość społeczeństwa pracy* (por. U. Reisach, *Die Zukunft der Arbeitsgesellschaft*, „Personal” 1999, z. 7, s. 344-349), *Od pracy zarobkowej do społeczeństwa obywatelskiego* (por. H. Saiger, dz. cyt.), *Czas życia i czas pracy* (por. R. Dahrendorf, dz. cyt.), *Struktury nowego społeczeństwa pracy. Przymus kształtowania czasu* (por. G. Mutz, dz. cyt.), *Piękny nowy świat pracy?* (por. *Die schöne neue Arbeitswelt?*, dz. cyt.) i inne.

²⁷ Por. G. Mutz, dz. cyt., s. 7.

nianych tu modeli jest marginalizacja znaczenia najemnej pracy zarobkowej w społecznej strukturze czasu i w indywidualnych biografiach. I tak np. zgodnie z modelem tzw. społeczeństwa trójczasowego w niedalekiej przyszłości czas życia dorosłego człowieka oprócz pracy zarobkowej wypełniać będzie praca własna i praca obywatelska. Pierwsza obejmuje społecznie użyteczną, opłaconą działalność wykonywaną w sektorze prywatnym, publicznym lub pozarządowym (non-profit). Praca własna – w celu ubogacenia osobowości – jest użyteczna indywidualnie, zaś praca obywatelska, np. wolontariusza, jest użyteczna wspólnotowo. Już dziś te trzy formy pracy traktuje się często nie jako konkurencyjne względem siebie, ale komplementarne²⁸. Według innej, bardziej rozbudowanej wersji tego modelu, społeczeństwo przyszłości wypełniać będzie czas, dzielony między pięć rodzajów pracy. Oprócz pracy zarobkowej, własnej i „dla dobra obywateli” przewiduje się ponadto wykonywanie pracy nawzajem dla siebie oraz pracy polegającej na kształceniu się²⁹.

Interesujący raport dotyczący przyszłości pracy, a obejmujący wszystkie jej formy: od klasycznej pracy zarobkowej do wolontariatu i pracy własnej (opieka nad członkami rodziny, praca w gospodarstwie domowym, reparatury itp.) przedłożył Klub Rzymski. W ramach trójwarstwowego modelu nowego cyklu „pracy życiowej” nie będzie już miejsca na ścisły rozdział między okresami: edukacji, pracy zawodowej i emerytalnym. Pierwszą warstwę organizowanej przez państwo tzw. pracy podstawowej ma wypełniać kombinacja tradycyjnej pracy zarobkowej oraz pracy nieopłaconej, wykonywanej w celu samorealizacji człowieka i na rzecz dobra wspólnego. Chodzi o to, aby każdemu zdolnemu do pracy członkowi społeczeństwa stworzyć możliwość działalności produkcyjnej. Przez mniej więcej 20 godzin tygodniowo (lub 1000 godzin rocznie) obywatele wykonywaliby na szczeblu lokalnym, ogólnokrajowym lub międzynarodowym tę zorganizowaną przez państwo „pracę

²⁸ Por. tamże, s. 6-7; P. Grottian, dz. cyt., s. 42.

²⁹ Por. H. Saiger, dz. cyt., s. 44.

podstawową”. Podobnie jak w przypadku służby cywilnej, obejmowałaby ona również elementy wolontariatu – działalność dobroczynną, społecznie użyteczną. Gwarantowane przez państwo wynagrodzenie za tę pracę tworzyłoby dochód podstawowy, zaś źródłem jego finansowania byłyby środki przeznaczone dotychczas na zasiłki dla bezrobotnych, dopłaty do najniższych płac i świadczenia z tytułu pomocy socjalnej. Każdy miałby prawo, ale i obowiązek zaangażowania swej siły roboczej na rzecz dobra społecznego. W przypadku uchylania się od tego obowiązku – traciłby prawo do wszelkich świadczeń. Jednocześnie stosunkowo niska stawka dochodu minimalnego ma pobudzać inicjatywę indywidualną do podejmowania pracy na własny rachunek, do dalszej edukacji, względnie do poszukiwania bardziej lukratywnych możliwości zatrudnienia w obrębie „drugiej warstwy” pracy. Jest to sektor czysto prywatny, oczekujący od państwa jedynie stworzenia warunków do rozwoju przedsiębiorczości. Ten sektor właściwej pracy zarobkowej ma obejmować formy zatrudnienia wychodzące poza „pracę podstawową” lub uzupełniające ją. Jego organizacja może być dostosowana do indywidualnych możliwości i potrzeb zatrudnionych, odmiennych w poszczególnych okresach życia. Może być np. kombinacją wielu kontraktów zawieranych na czas określony. Aktywność w ramach drugiej „warstwy pracy” może oznaczać rezygnację z zaangażowania w warstwie pierwszej. Wreszcie trzecia „warstwa pracy” ma obejmować wszystkie społecznie użyteczne aktywności podejmowane dobrowolnie, za które nie otrzymuje się wynagrodzenia. Chodzi tu m.in. o pracę w gospodarstwie domowym czy o działania w celu podtrzymania lub rozwoju zdolności, umożliwiających wykonywanie prac zarobkowych³⁰.

Jak wiadomo, ogłaszane dotychczas prognozy Klubu Rzymskiego po latach nie zawsze okazywały się trafne. Niezależnie jednak od utopijności szczegółowych propozycji, raporty Klubu Rzymskiego zawsze zwracały uwagę na jakąś ważną kwestię

³⁰ Syntetyczną charakterystykę raportu Klubu Rzymskiego na temat przyszłości pracy prezentuje U. Reisch, dz. cyt., s. 345-347.

społeczną, np. ekologiczną, demograficzną, granic rozwoju. Mobilizowały w ten sposób światową opinię publiczną do zainteresowania się danym problemem. Czyni to również raport dotyczący przyszłości pracy. Zasluguje on na uwagę chociażby dlatego, że pozbawia złudzeń co do możliwości skutecznego rozwiązania kwestii bezrobocia metodami dotychczas stosowanymi. Raport wytrąca z utartych kolein myślenia na temat reformy ustroju pracy. Wskazuje, że już tylko z powodów czysto pragmatycznych – finansowych dotychczasowy ustrój jest niereformowalny, wymaga bardziej radykalnych zmian.

Nowe „społeczeństwo czasu”

Niewątpliwie wszystkie opisywane tu modele antycypujące przyszły kształt cywilizacji pracy nawiązują do procesów zachodzących obecnie. Oprócz modelu makdonaldyzacji, wszystkie pozostałe sygnalizują, że stopniowo będzie następowało przezwyciężanie dychotomii czasu życia i czasu pracy. Zmiana sposobu patrzenia na poszczególne segmenty czasu biografii człowieka prowadzi do wniosku, że przyszłe społeczeństwo będzie po prostu „społeczeństwem czasu”. Jego centralnymi biegunami nie będą już czas pracy i czas wolny. Ludzie będą pracować, a jednocześnie doświadczać wolności lub uzależnienia w większej liczbie segmentów czasu. Czas zarobkowania, czas kształcenia się, czas obywatelski, czas dla rodziny, czas własny będą się przenikały i wzajemnie na siebie zachodziły. W tej sytuacji dwubiegunowość czasu pracy i czasu wolnego wydaje się zupełnie nieadekwatna do opisu przyszłego „społeczeństwa czasu”. Rozwój technik cyfrowych, upowszechnienie telepracy spowodują też, że rozdzielone strefy czasoprzestrzeni pracy i życia prywatnego przynajmniej częściowo zaczną się znów zrastać.

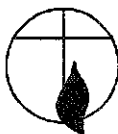
Główny problem ludzkiej egzystencji nie będzie polegał na tym, gdzie i jak długo ktoś pracuje, ale dzięki czemu uczestniczy w życiu społecznym. Sprowadzi się on zatem do posiadania szansy integracji, uczestnictwa, współdziałania. Czas zarobkowania, jakkolwiek ciągle bardzo ważny, nie będzie już wyznaczał rytmu życia. Może być czasem nieciągłym, przedzielonym czasem edukacji i czasem poświęconym rodzinie. W ramach tej

koncepcji odrębnym segmentem jest czas własny. Nie nazywa się go czasem wolnym, gdyż nie definiuje go „wolność” od pracy zarobkowej. Chodzi tu o te okresy w życiu, które można dowolnie kształtować według prywatnych potrzeb i preferencji. W czasie własnym ludzie mogą pracować, uczyć się, leniuchować, podróżować itp. I wreszcie, w przyszłym „społeczeństwie czasu” rosnąć będzie rola czasu obywatelskiego. Zaangażowanie się na rzecz różnych wspólnot składających się na społeczeństwo obywatelskie pełni niezastąpioną funkcję integracyjną i partycypacyjną³¹.

Jeśli przyjąć, że prezentowane tu modele przynajmniej w pewnym stopniu naprawdę odzwierciedlają współczesne trendy rozwojowe, to przyszłość nie rysuje się w aż tak czarnych barwach, jak mogłyby to sugerować aktualne statystyki bezrobocia. Społeczeństwo pracy rozumiane jako „społeczeństwo czasu” bynajmniej nie dobiegło jeszcze kresu. Właściwie dopiero się zaczyna.

ANIELA DYLUŚ, ur. 1948, prof. nauk humanistycznych. Pracownik Katedry Etyki Gospodarczej i Polityki Gospodarczej UKSW w Warszawie. Autorka m.in. książek: „Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym” (1997), „Globalny rynek i jego granice” (2001). Mieszka w Warszawie.

³¹ Por. G. Mutz, dz. cyt., s. 7-8.



Jan Krasicki

O „sfalszowanym dobru” (Zdziechowski, Tołstoj, Sołowjow)

Postawa Zdziechowskiego wobec doktryny Tołstoja była ambiwalentna, Zdziechowski doceniał moralną wartość jego nauki i odcinał się od jej łatwej konfesyjnej krytyki płynącej tak ze środowisk katolickich, jak prawosławnych. Z drugiej jednak strony nie godził się z tymi tezami jego nauki, które godziły w prawdy wiary, przede wszystkim z negowaniem przez Tołstoja Bóstwa Chrystusa a także zmartwychwstania (wyraźny wpływ liberalnej teologii protestanckiej). Te kardynalne prawdy wiary negowane przez Tołstoja lub podawane przez niego w wątpliwość, przede wszystkim prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa¹, a także prawda o *świecie leżącym w złym* (por. 1 J 5,19) stały się przedmiotem bezpardonowej krytyki jego poglądów w nauce Włodzimierza Sołowjowa. Zdziechowski był

¹ „W obszernym drugim liście do Tołstoja – pisze S.M. Sołowjow – napisanym między 28 lipca a 2 sierpnia 1894 r. Sołowjow wskazuje na zbieżności między nimi. Wszystkie nasze rozbieżności, pisał filozof, można skoncentrować w jednym punkcie – zmartwychwstaniu Chrystusa. Sądzę, że w pańskim własnym światopoglądzie (jeśli właściwie rozumiem ostatnie pańskie utwory) nie ma nic, co nie pozwalałoby uznać prawdy zmartwychwstania, a nawet jest coś, co zmusza do jej »uznania«. Sołowjow ma jeszcze nadzieję, że przekona Tołstoja o realności zmartwychwstania Chrystusa. Jednak się myli. Wkrótce gwałtownie poróżni się z Tołstojem i w ostatniej swej pracy, w *Trzech rozmowach*, przedstawi wielkiego pisarza ziemi rosyjskiej jako pozoranta, fałszywego chrześcijanina, ducha antychrysta”, por. S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 315. Warto w tym miejscu przytoczyć następujący cytat o osobistej postawie Tołstoja wobec rzeczywistości zmartwychwstania. „Gdyby mi powiedziano, oświadczył kiedyś Tołstoj, że zaraz tutaj, na tej ławce, zobaczę zmartwychwstałego Chrystusa, nie zainteresowałbym się tym.” A o ewangelicznym Łazarzu: „On nigdy nie zmartwychwstał, nie mógł i nie miał po co zmartwychwstać, a gdyby nawet zmartwychwstał, też nic by to nas nie obchodziło”, por. L.N. Tołstoj, *Stat’ji i matieriały*, t. 7. s. 167. Cyt. za: D. Kułakowska, *Ewangelia według Lwa Tołstoja*, „Studia Polono-Slavica-Orientalia. Acta Litteraria” 1979, t. 5. Zob. także w tej kwestii: L. Besançon, *Tołstojewszczyzna*, „Zeszyty Literackie”, nr 3/1990.

nie tylko jej sekundantem, ale również czynnym uczestnikiem. U Tołstoja pociągał go moralny patos jego nauki, ale wobec argumentów Sołowjowa i wierności zasadom Ewangelii, ostatecznie przyznał rację temu drugiemu.

W ówczesnej Rosji i w Europie prawdziwe reperkusje i społeczny oddźwięk budziła jednak nie nauka Sołowjowa (w Rosji odnoszono się do niej wręcz wrogo), lecz społeczna i moralna doktryna Tołstoja. Zdziechowski zdawał sobie sprawę ze złożoności sytuacji, w jakiej znajdował się ewentualny polemista i antenat Tołstoja. Sołowjow uskarżał się ponadto na to, że łatwiejsza jest rozprawa z jawnym przeciwnikiem chrześcijaństwa, z „otwartym wrogiem” niż z kimś, kto aby przemycić własne treści, stosuje chrześcijański kamuflaż. Zanim jednak Sołowjow przedstawił ex post swoje racje przeciw doktrynie Tołstoja w dziełku pod tytułem „Trzy rozmowy”, dawał im wyraz w swojej korespondencji z Tołstojem oraz w sposób mniej lub bardziej zawoalowany w wielu innych dziełach o treści moralnej i filozoficznej. W przedmowie do dziełka „Trzy rozmowy” Sołowjow nazywa już rzecz po imieniu: *Rzeczywistym zadaniem polemiki nie jest tutaj OBALENIE RZEKOMEJ RELIGII, LECZ ZDEMASKOWANIE FAKTYCZNEGO OSZUSTWA*². Tołstoj zostaje ukazany jako *falsyfikator chrześcijaństwa*. Najistotniejszy zarzut Sołowjowa to ten, że Tołstoj odrzuca zmartwychwstanie Chrystusa oraz potrzebę Jego zbawczej Ofiary. Skąd płynie taka postawa? Sołowjow wskazuje, że aby uznać potrzebę zbawienia, trzeba przyjąć prawdziwą, a nie skróconą perspektywę oglądu rzeczywistości, w tym przede wszystkim widzenia zła. Aby uznać potrzebę zbawienia, trzeba wpięrow uznać fakt, że *świat leży w złym*, że jest wydany *mocy Złego*. Uznanie tego faktu nie jest sprawą oczywistą, ale z drugiej strony nieuznanie stanu upadłości świata jest właśnie tym punktem, który uniemożliwia wyzwolenie od zła. Człowiek nie może go jednak przyjąć, nie uznawszy go wewnętrznie, tak uznanie grzeszności i upadłości, jak uznanie potrzeby zbawienia nie może być narzucone z zewnątrz, musi być aktem wolnej

² W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, w: tenże, *Wybór pism*, Poznań 1988, t. 2. s. 16-17.

woli człowieka i jego moralnej świadomości. Słowem, nikt nie upada ani nie może być zbawiony wbrew sobie.

W dziele pt. „Duchowe podstawy życia” Sołowjow pisze: *Chrześcijaństwo pojawiło się jako dobra nowina dla całego świata*³, i jest to orędzie zarówno o tym, że *świat cały pogrążony w złu* (1 J 5,19), jak o tym, że podlega wyzwoleniu od zła. Aby właściwie zrozumieć sens Dobrej Nowiny, trzeba przyjąć CAŁĄ prawdę o świecie i człowieku. Ewangelia jest Dobrą Nowiną, ale zarazem poświadcza swoim autorytetem niezbity fakt: *Zło stanowi fakt ogólnoświatowy, albowiem wszelkie życie w przyrodzie zaczyna się od zażartej walki, swoją kontynuację znajduje w cierpieniu i poddaństwie, a kończy się śmiercią i rozkładem*⁴. Ten fakt powszechny – pisze Sołowjow – jest uważany za *prawo*, ale prawo to w istocie jest *bezprawiem*, daje ono legitymację istnienia jednej istocie, a odmawia jej innej: *skoro ja istnieję, tobie nie wolno istnieć*⁵. *Prawem przyrody* jest niszczenie innych i bycie niszczonym przez nich. Takie życie, życie przyrody, powiada Sołowjow, życie jako multiplikacja istnień, panowanie gatunku nad prawem OSOBY, jest *życiem złym*, gdyż *zasadza się na egoizmie*, prawo to jest *prawem grzechu*⁶. Oczywiście, że na takiej konstatacji Sołowjow zatrzymać się nie mógł, poszukiwał innego prawa, prawa życia, a to znajduje swoją dźwignię w zupełnie innym porządku.

Jak pisze Zdziechowski, Sołowjow w swoich poglądach na istotę zła sięga daleko głębiej niż Tołstoj, dostrzega je w samych ontycznych strukturach bytu. Zasadnicza różnica pomiędzy Tołstojem a Sołowjowem zdaje się polegać na tym, iż Tołstoj w swoim programie walki ze złem zła zakłada tylko fenomenalność i pasywność zła oraz współodpowiadającą mu pasywność i fenomenalność Dobra. Tymczasem w dziełku „Trzy rozmowy” Sołowjow na materiale empirycznym, historycznym oraz na wymownych przykładach z Ewangelii udowad-

³W. Sołowjow, *Duchowe podstawy życia*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1. s. 59.

⁴Tamże.

⁵Tamże.

⁶Tamże, s. 60.

nia, że zło ma charakter nie tylko pasywny, ale i CZYNNY. Gdyby rozumowanie Tołstoja (jego rzecznikiem jest w utworze *Książę*) trafiało w ISTOTĘ ZŁA, także jego rozwiązanie byłoby słuszne: zło jest bierne i powstaje wówczas, gdy na zło „odpowiadamy” złem. Jeśli byłoby tak w istocie, to i wniosek z tego byłby oczywisty: zło zniknie ze świata, jeśli tylko ludzie powstrzymają się od aktów z ludzkiego punktu widzenia moralnie złych. *Wynika stąd* – pisze Zdziechowski, oddając myśl Sołowjowa – że zło nie ma własnej rzeczywistej siły⁷. Jest jednak całkiem odwrotnie: mimo że Chrystus przerywa krąg zła i przemocy i nawołuje do tego swoich uczniów, zło ciągle tryumfuje w świecie. Zbawczy czyn Chrystusa i Jego Ofiara nie przerywają kręgu zła w świecie, które jest aktywne i nadal w nim *panuje*. Rozumowanie Tołstoja – pisze Zdziechowski – Sołowjow doprowadza do *absurdu*⁸.

Słusznie pisał Grzegorz Florowski, iż stanowisko Tołstoja to w istocie *pozytywizm etyczny*. Dziś powiedzielibyśmy, iż w swoich rozumowaniach Tołstoj w całej rozciągłości stosuje się do zasady, którą w filozofii pozytywistycznej określa się mianem *reguły fenomenalizmu*⁹. Reguła ta każe w opisie rzeczywistości pozostać jedynie przy *danych* (wykrywalnych i stwierdzonych w fenomenach), *zjawiskach*, nie doszukując się niczego poza nimi samymi. Argumentacja Sołowjowa dowodzi jednak, że nie sposób wyjaśnić to, co DANE, w fenomenach dobra i zła, pozostając tylko w obrębie ich samych. Na tym też polega błędność i ograniczenie stanowiska Tołstoja, już bowiem sama INTERPRETACJA tych zjawisk zakłada wykroczenie poza nie. Reguła fenomenalizmu jest u Sołowjowa odrzucona w punkcie wyjścia, a u Tołstoja podniesiona do rangi wyłącznej zasady hermeneutycznej, wyjaśniającej. I właśnie dlatego ze względu na NOUMENALNOŚĆ zła i dobra nieodzowne jest – dowodzi Sołowjow w „Trzech rozmowach” (w utworze postać

⁷M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu*, Lwów 1912, s. 124; zob. też: W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, s. 110.

⁸Por. M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu*, s. 124.

⁹Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966, s. 10-18.

sygnowana inicjałami P.Z.) – dołączenie do dwu czynników, przy których upiera się Książę (rzecznik poglądów Tołstoja), a więc do *rozumu i sumienia*, czynnika trzeciego, a tym właśnie czynnikiem jest pozaświatowe, noumenalne *Dobro*.

Dlatego wbrew pacyfistycznej ideologii *nieprzeciwiania się złu złem* Tołstoja, *Dobro*, aby było zwycięskie, musi być aktywne (*rozum i sumienie*) oraz *natchnione*¹⁰ – powiada Sołowjow – a więc zakotwiczone w nadprzyrodzonym, metafizycznym Dobru, które jest w istocie Bogiem. Człowiek „dobry” to nie ten, który kieruje się *rozumem i sumieniem*, ale jest kierowany przez *Dobro*. Dobry to ten, który sam żyje w Dobru. I tylko ten, kto żyje w Dobru, w Bogu, kto żyje Jego Życiem, jest wykonawcą Dobra i prawdziwie wypełnia wolę Bożą. Samo *sumienie i rozum* (Tołstoj – Książę) mogą wyprowadzać na manowce, a ofiarą tych błędzeń jest sam Tołstoj i jego wyznawcy.

Problem ten ujawnia się także w analizowanej przez Sołowjowa wzajemnej relacji trzech wartości: Dobra, Prawdy i Piękna. Tołstoj wyodrębnia z platońskiej transcendentalnej triady tylko *Dobro* i nadaje mu niejako status samoistny, autonomiczny, czyniąc go tym samym czymś innym, niż jest w istocie. Jednak *Dobro*, oderwane od *Prawdy* i *Piękna*, może być przedmiotem manipulacji. *Dobro* jest tylko wówczas tym, czym jest, kiedy pozostaje w jedności z *Prawdą* i *Pięknem*. Oderwane od *Prawdy* i *Piękna* staje się imitacją, *podróbką, falsyfikatem*¹¹. Jest czymś, co „pod maską” *Dobra* może skrywać obce mu treści, i właśnie takie „sfalszowane dobro” Tołstoja demaskuje Sołowjow, ukazując, że *Dobro* bez *Piękna* jest bezsilne, a *Dobro* bez *Prawdy* może być fałszywe i kłamliwe. I o ile pierwsze sprawia, że *Dobro* nie ma właściwej sobie mocy i siły, o tyle drugie jest jeszcze groźniejsze: *Dobro* poza *Prawdą*, to *Dobro* POZA WYBOREM człowieka między *Prawdą* a fałszem. To *Dobro* poza nieuchronnością CIĄGŁEGO wyboru *dobra* i *zła*. Takie *Dobro* może być *Dobrem* narzuconym z zewnątrz, przed-

¹⁰ Por. W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, s. 116.

¹¹ Por. tenże, *O falsyfikatach*, w: tenże, *Wybór pism*.

miotem manipulacji, czynić człowieka bezwolnym narzędziem w ręku zewnętrznych anonimowych sił działających w imię jakiegoś rzekomego dobra, np. dobra ludzkości, postępu itd. I właśnie takie Dobro, wedle Sołowjowa, jest tym Dobrem, którym będzie mamił Antychryst. Pozornie pozostaje ono chrześcijańskie, włączone w porządek humanitarnych idei, postępu itd., a w istocie stoi ono poza Prawdą i odarte jest ze swej transcendentnej Mocy, która nadaje mu siłę i aktywność w świecie. Takie „sfalszowane dobro” to jakby zastrzyk znieczulający dla świadomości chrześcijańskiej. Oznacza to, że nie każde dobro – wbrew temu, co powiada Tolstoj – jest w swej istocie „dobre”. Potwierdza to zdanie Sołowjowa, że tak jak najgorszym wrogiem prawdy nie jest czyste kłamstwo, ale *półprawda*¹², tak największym zagrożeniem Dobra nie jest przeciwieństwo Dobra, jakieś „czyste” zło, które właściwie na tym świecie nie ma racji bytu, ale jego „podróbki”, „falsyfikaty”. I jak pisał Alain Besançon, dla Sołowjowa właśnie takie *zafałszowane dobro ma posmak końca świata*¹³. Na tym też zdaje się polegać sens i prawdziwe niebezpieczeństwo nauki Tolstoja.

Tolstoj to – jak powiedział kiedyś Mikołaj Bierdiajew – *uwiedzenie dobrem*. Tolstoj jest tak „uwiedziony” dobrem, że nie jest w stanie dostrzec PROBLEMU DOBRA i co się z tym łączy, także PROBLEMU ZŁA. Problem dobra i zła w tym wymiarze dostrzegł Sołowjow, ale zanim to się stało – jak napisał jeden z badaczy – *żył tak, jak gdyby w religii chrześcijańskiej był tylko Chrystus, a nie było Szatana*. Dlatego też słuszna jest uwaga Grzegorza Przebindy, że ze względu na *nieodczuwanie grozy światowego zła, lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte Sołowjowa rozdzielane przez większość badaczy (Trubieckoj, Streimoukhoff), trzeba połączyć w jeden okres, który należy nazwać UTOPIJNYM*¹⁴. W okresie tym, nazywanym przez badaczy utopijnym, filozof – jak pisze znakomity znawca zagadnienia

¹² Por. W. Sołowjow, *O pokusach*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 2. s. 151.

¹³ A. Besançon, *Sfalszowane dobro*, „W Drodze”, nr 6/1989 (fragment książki: *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris 1985).

¹⁴ Por. G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 40.

i autor monografii o Sołowjowie Konstanty Moczulski – nie miał (...) wyraźnego odczucia grzechu, nie odczuwał tragizmu światowego zła. Chociaż przytaczał słowa Apostoła o tym, iż świat w złym leży, to owo zło wydawało mu się tylko subiektywnym stanem świadomości, niewłaściwym ukierunkowaniem woli. Wystarczy zmienić ów kierunek, wyprostować krzywą woli, a zło zniknie. Dlatego też i Odkupienie jest dlań całkowicie przesłonięte Wcieleniem, jawi się jakby jego dodatkiem. Zapomina on jakby całkowicie o arcykapłańskim posłannictwie Chrystusa. Jedyń, który jest bez grzechu, który bierze na siebie grzechy świata, nie stoi w centrum jego doświadczenia religijnego. Odkupienie sprowadza się dla Sołowjowa do zwycięstwa nad trzema pokusami, tj. do samoutwierdzenia ludzkiej natury. O walce w Gestesmane i Golgocie, realnym przyjęciu i zwycięstwie nad śmiercią, o Zmartwychwstaniu, prawie nie wspomina. I dopiero w latach dziewięćdziesiątych po doświadczeniu ciężkiego duchowego kryzysu, Sołowjow uwalnia się od swojej optymistycznej teozofii i dochodzi do tragicznego odczuwania historii świata; wówczas jego ewolucjonizm zmienia się na apokaliptykę¹⁵. Mimo że w tym okresie filozof budował system teozoficzny z centralną nauką o Upadku Duszy świata jako źródle tego zła, w którym świat leży, Sołowjowa więcej w tym czasie z Tolstojem łączyło, niż dzieliło. Dlatego, jak napisał inny badacz: *Jeżeli chrześcijaństwo L. Tolstoja można nazwać chrześcijaństwem bez Chrystusa, to chrześcijaństwo Wł. Sołowjowa [tego okresu – J.K.] można byłoby nazwać chrześcijaństwem bez Antychrysta*¹⁶.

Złem największym, złem w samym sobie była dla Sołowjowa śmierć¹⁷. Tylko śmierć – pisze Zdziechowski – jest niedostępna i niezwyciężona; śmierć jest panią życia i świata. Świat, to

¹⁵ K. Moczulskij, *Władimir Sołowjow. Życie i uczenie*, Paryż 1951, s. 102-103.

¹⁶ Wołskij (pseudonim Aleksandra Glinki), *Czełowiek w filosofojskoj sistemie Władimira Sołowjowa*, w: tenże, *Iz mira literaturnych iskanij*, St.-Pietierburg 1906, s. 251; 254-255. Cyt. za: G. Przebinda, dz. cyt., s. 41. Por. także: tenże, *Problema zła u Sołowjowa*, „Woprosy Religii”, 1906.

¹⁷ Por. M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu*, s. 126.

jej królestwo¹⁸, a więc śmierć jako zło absolutne to zasada świata. Śmierć jest tym złem, nad którym człowiek nie ma władzy. Ale – dowodzi Sołowjow w „Trzech rozmowach” – Chrystus przez swoje zmartwychwstanie tę zasadę zła eo ipso pokonał. Nad śmiercią człowiek nie ma mocy, ma ją Bóg, a dowodem tej mocy jest zmartwychwstanie¹⁹. Przyjawszy te stwierdzenia, nie sposób nie uznać, iż Tołstoj, stawiając się poza rzeczywistością zmartwychwstania, stawia się zarazem poza rzeczywistością życia, a jego filozofia wbrew temu, co sam głosi, jest filozofią „śmierci”. Redukując Chrystusa Zbawiciela do wymiaru wzoru moralnego, głosząc tylko moralne zmartwychwstanie człowieka, Tołstoj w istocie stawia się poza rzeczywistością realnego zmartwychwstania, poza centralną prawdą chrześcijaństwa. Dlatego też w świetle zbawczego wydarzenia Chrystusa Sołowjow mógł poczytywać filozofię Tołstoja nie tylko za filozofię duchowego nihilizmu i abnegactwa, ale wręcz za filozofię śmierci. *Tołstoj* – napisał Mikołaj Bierdiajew – *to prawdziwy truciciel źródeł życia*²⁰. I pod tą tezę mógłby się podpisać zarówno Sołowjow, jak i Zdziechowski. Zmartwychwstanie, wbrew temu, co sądzi liberalna krytyka protestancka, pod wpływem której pozostawał Tołstoj, to nie *mitologia, ale logika*²¹. To historyczny fakt, mający ostateczne i rozstrzygające znaczenie dla człowieka i świata.

Pelagianizm Tołstoja, jego moralizm redukujący Chrystusa do moralnego wzoru ocierają się o jawną apostazję. Chrystus Tołstoja jest właściwie Antychrystem. Na poparcie tego Zdziechowski cytuje słowa z listu św. Jana, które są właściwie anatemą i probierzem prawowierności: *Kto jest kłamcą, jedno ten, który przy Ojca i Syna*²². Tołstoj, który przeczy jedności Chrystusa z Bogiem Ojcem, przeczy Jego Bóstwu. Słowem, aby

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. M. Bierdiajew, *Duchy rosyjskiej rewolucji*, w: *Rosyjska filozofia religijna*, Warszawa 1989, s. 40.

²¹ Por. M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu*, s. 126. Por. także: tenże, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1914, t. 1 s. 341.

²² M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu*, s. 128.

być chrześcijaninem, nie wystarczy uznać w Chrystusie Nauczyciela, trzeba w Nim uznać Boga i Zbawcę, przyjąć prawdę, że *PRAWDZIWIE Słowo stało się Ciałem* i że Chrystus *prawdziwie zmartwychwstał* (*Wo istinu woskres*)²³. Fałszywy Chrystus z „Krótkiej powieści o Antychryście” ma wszelkie cechy humanitaryzmu i człowieczeństwa, jest jednak, jeśli tak rzec za współczesnym teologiem prawosławnym, *zamianą* Chrystusa²⁴. To w jego rękach Dobro obraca się w zło, a Ewangelia staje się antyewangelią.

Według Pisma Świętego – pisze Zdziechowski – ostatnim aktem tragedii dziejowej będzie antychrystycyzm. Ale nie będzie on, zdaniem Sołowjowa, wpływem ani obojętności religijnej, ani materializmu, ani jakiegokolwiek negacji chrześcijaństwa, lecz będzie samozwaństwem religijnym, gdy imię Chrystusa przywłaszczą sobie takie siły w ludzkości, które i treścią i formą obce są Chrystusowi i istocie jego nauki²⁵. Czy Tołstoj istotnie

²³ Postawa Zdziechowskiego jak i Sołowjowa wobec tej prawdy jest jednoznaczna, podobnie jak Sołowjowa i Dostojewskiego. Dostojewski pisał w *Dzienniku*, iż błędne jest przekonanie, że „wystarczy wierzyć w moralność Chrystusa, aby być chrześcijaninem (...). Nie, a właśnie wiara to, że Słowo stało się ciałem”. Por. N. Łoskij, *Dostojewskij i jego chřistijanskoje ponimanie*, w: tenże, *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994, s. 126. W liście do M. Petersona, wydawcy *Filozofii wspólnego dzieła* M. Fiodorowa, z którym to pisarz zapoznał się dzięki streszczeniu sporządzonemu przez wydawcę, Dostojewski określa zarówno własną postawę wobec prawdy o zmartwychwstaniu, jak i postawę Sołowjowa. Dostojewski pisze: „W zreferowanych przez Pana poglądach najbardziej istotna jest myśl o konieczności zmartwychwstania przodków. Konieczność ta, gdyby stała się rzeczywistością, wstrzymałaby prokreację. Chodzi tu o to, co w *Ewangeliach* i w *Apokalipsie* nazywa się zmartwychwstaniem pierwszym. Wszelako u Pana, to znaczy w Pańskim streszczeniu, nie ma mowy o tym, jak Pan rozumie takie zmartwychwstanie przodków, w jakiej formie je Pan sobie wyobraża i czy Pan w nie wierzy. Czy nie pojmuje go Pan w sposób abstrakcyjny, alegoryczny, jak np. Renan, który przez zmartwychwstanie rozumiał rozjaśnienie świadomości ludzkiej przy końcu istnienia ludzkości (...). Albo też Pański myśliciel ma po prostu na myśli zmartwychwstanie realne i osobowe, dosłowne, o którym wspomina religia, (...) że będzie zmartwychwstanie ciało (...). Na powyższe pytanie należy koniecznie odpowiedzieć, inaczej wszystko stanie się niezrozumiałe. UPRZEDZAM, ŻE MY TUTAJ, TZN. JA JAK I SOŁOWJOW, WIERZYM Y W KAŻDYM RAZIE W ZMARTWYCHWSTANIE REALNE, DOSŁOWNE I OSOBOWE I WIERZYM Y RÓWNIEŻ W TO, ŻE DOKONA SIĘ ONO NA ZIEMI” (podkr. – J.K.). Por. F. Dostojewski, *Listy*, Warszawa 1979, s. 454-456.

²⁴ Por. H. Paprocki, *Chrystus i księżę tego świata*, „Więź”, 1982, s. 84.

²⁵ Por. M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu*, s. 128-129.

był chrześcijaninem? Czy nauka Tolstoja pozostaje nauką chrześcijańską? O znanym rosyjskim myślicielu religijnym Wasylu Rozanowie Zdziechowski napisał kiedyś, iż w swoim chrystianizmie zachowuje się tak, jak zachował się Judasz, składając pocałunek na twarzy Chrystusa, mówiąc „Mistrzu”. Aby być uczniem Chrystusa, nie wystarczy powiedzieć „Mistrzu”, trzeba *zachować Jego naukę* (J 8,31) i *trwać w Jego miłości* (J 15,10), bo tylko w Nim bije źródło prawdziwego Dobra i z Niego płynie Moc do czynienia Dobra w świecie.

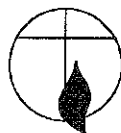
Na pytanie o postawę człowieka wobec zła odpowiedź Zdziechowskiego i Sołowjowa jest jednoznaczna. Jest właśnie taka, jaką daje chrześcijaństwo od prawie dwóch tysięcy lat. Innej zresztą dać nie może. Odpowiedź Tolstoja jest inna. Nie trzeba ukrywać, iż bliska jest ona wizji świata, który może się obejść bez Boga, świata, w którym *Boga jakby nie było (etsi Deus non daretur)*. Świata jakże nam bliskiego i znanego, świata, za którym Zdziechowski i Sołowjow dostrzegali cień nadchodzącego Antychrysta. W przeciwieństwie do Tolstoja, a zgodnie z poglądami Sołowjowa, Zdziechowski był więc przekonany, że człowiek nie jest w stanie o własnych siłach wyzwolić się od zła. Zło ma status metafizyczny i jest, jak pisał Sołowjow w przedmowie do „Trzech rozmów”, *rzeczywistą siłą* władającą w świecie i aby je jako takie pokonać, niezbędny jest *punkt oparcia*, leżący poza porządkiem świata, w innym porządku bytu²⁶. Głosząc swoją „ewangelię”, Tolstoj, choć w dobrej wierze, bronił Dobra, które jawi się w istocie jako zawoalowana, najbardziej zwodnicza postać Zła, tego zła, którym będzie kusił i zwodził Antychryst. Postawa Tolstoja to „uwiedzenie dobrem”, nawet jeśli jego ceną miałyby być utrata jego metafizycznej i ontycznej tożsamości, „wydanie” Dobra mocom Zła. Taka była cena iluzji, której uległ wielki moralista, iluzji, od której zdołał się wyzwolić w eschatologicznej fazie swych poglądów Sołowjow, do niedawna jeszcze dzielący wiarę w możliwość spełnionego w historii Bogocześniewstwa i teokratycz-

²⁶ Por. W.S. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, s. 15.

nej Utopii, iluzji, której, trzeba to otwarcie przyznać, ani na jotę nie uległ jednak jego polski uczeń.

Istota apokaliptycznego zła polega na nieustannym podawaniu się za dobro i jeśli Dostojewski powiedział, że *Antychryst będzie miał piękność*, to to samo można rzec i o Dobru. Jego zwiastunów można odszukać także i dzisiaj wśród najbardziej zagorzałych rzeczników nowoczesnych idei. Taka jest konkluzja Sołowjowa i takie jest przesłanie Zdziechowskiego, wiernego ucznia Sołowjowa, który wykazał dużo dobrej woli, aby zrozumieć moralne racje pisarza-proroka z Jasnej Polany, ale ostatecznie wybierając między niepewnym, zwodniczym Dobrem a Prawdą, wybrał Prawdę, tę Prawdę, która wyzwala (J 8,32) od każdej iluzji, także iluzji spełnionego „tu i teraz” powszechnego Dobra. Każde to – wbrew Tolstojowi – zarazem uznać, iż w walce z siłami tego zła, w którym *leży świat* i które objawi się w pełni u końca czasów, nie wystarczy ludzka etyka i wypełnianie nakazów *sumienia i rozumu*; potrzebna jest czynna Moc osobowej Miłości. Moc Wcielonego Słowa. Inaczej nasze nadzieje na lepszy świat pozostaną jedynie w sferze tych „chęci”, którymi wybrukowano już niejedno piekło.

JAN KRASICKI, ur. 1954, dr filozofii, pracownik naukowy Uniwersytetu Opolskiego. Autor wielu artykułów w „Znaku”, „Więzi”, „Przeglądzie Powszechnym”, oraz książki: „Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego” (1994). Mieszka w Opolu.



ARKADIUSZ WYRZYKOWSKI

EPIFANIA

ojczyzna w końcu upomniała się o mnie itd.
tam zrobią z ciebie prawdziwego mężczyznę itp. itp.
nauczą cię strzelać do ruchomych celów
uciekających kobiet zagłodzonych dzieci psów kotów
dotąd korzystałeś tylko i kpiłeś sobie itp.
koleje mego losu stały się wreszcie
instytucją państwową.

kartka którą podawał mi listonosz
cuchnęła kwaśnym oddechem prawdziwego mężczyzny
myślałem właśnie o czymś innym może
szepetałem rimbauda
i składając podpis widziałem tylko biały
ciemno zapisany
papier

1996

W LESIE BRZOWYM

fotografie odbijają się w sobie
słowo w słowo po drugiej stronie miasteczka
woła nas ostatni pociąg i dzwony na mszę wieczorną
a pnie zatrzymują ciągle pobielone
słońce którego przecież
tak naprawdę nie ma
martyna wbiega między drzewa jak w ramy
obrazu i już jestem schwytany
guliwer zauroczony

październik 1995

WIECZNE PIÓRO

dawniej kiedy byłem dzieckiem kiedy
nie wiem uratowane od studziennej
śmierci wieczne pióro otwierało miękko ranę
wyobraźni jak obłok było porządnie pożądanym skarbem
obok butelkowego kawałka bursztynu ze strumienia
i sińca pod okiem nabytego
w nierównej walce wartość mierzyliśmy
na ścieżce westchnień szelestem zachwyków
wystarczyło wyjąć je z kieszeni potrzebę palcem
zardzewiałą stalówkę i czas na chwilę
powstrzymywał oddech bóg zamknięty w przedmiocie

teraz kiedy jestem
nie wiem czytam wolta whitmana eliot
za zachwyt wystarcza uniesienie brwi
poschła zakładka w książce dopisek
to ciekawe na marginesie poematu
teraz kiedy jestem nie wiem
autostopowiczem wiecznym piórem księgowym
podkreślają słupki
pada deszcz jest już ciemno od szarugi
wieku radio gada
bez magicznego oka
styczeń 1997

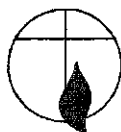
SKRZYDŁA

młodzieńcze dzieje ikara nie były
dotąd roztrąsane jakim był chłopcem
chętliwym marzył o podróżach często
wyglądał przez okno czy budował
z ojcem labirynt z wysnionym cieniem
minotaura powierzał ariadnie
dziecięce przerażenie on pan przestworzy
władca swych rąk i nóg i ślepej
przyszłości

moja córka ma trzy lata rozmawiamy
o rzeczach poważnych: gorzkim losie
kasztanów gwiazdach budowaniu domów
ciągle mi się wydaje że nie potrafię
dać jej skrzydeł
mocnych
nośnych
nad zimne morza
i ziemie barbarzyńskie

ikar był pewnie cichy wolał
siedzieć na ciepłym kamieniu
patrzeć jak fale obierają czaszkę
plaży z mięsa
i szła do niego
niema śmierć

ARKADIUSZ WYRZYKOWSKI, ur. 1972, laureat kilku konkursów poetyckich; zdobywca II nagrody XIV Ogólnopolskiego Konkursu Poetyckiego „O Liść Konwalii” im. Zbigniewa Herberta w 2000 r. Mieszka w Dobrym Mieście.



Krzysztof Renik

Litwa po wyborach

Niespodzianki nie było. Wyniki wyborów parlamentarnych na Litwie, które odbyły się jesienią ubiegłego roku, były zadziwiająco zbliżone z przedwyborczymi sondażami. Największymi wygranymi tych wyborów byli z pewnością: przywódca lewicowej Koalicji Socjaldemokratycznej, były prezydent Republiki Litewskiej – Algirdas Brazauskas oraz lider wchodzącej w skład tej koalicji Litewskiej Demokratycznej Partii Pracy (LDPP) – Česlovas Jurszenas. Za największego przegranego ostatnich wyborów uznać z całą pewnością należy przywódcę litewskich konserwatystów, dotychczasowego marszałka Sejmu – Vytautasa Landsbergisa.

Co oznaczają te sukcesy i porażki w przeliczeniu na liczbę mandatów zdobytych przez wyżej wymienione ugrupowania? Lewicowa Koalicja Socjaldemokratyczna, w skład której wchodzi cztery ugrupowania (Litewska Demokratyczna Partia Pracy, Litewska Partia Socjaldemokratyczna, Litewski Związek Rosjan oraz Partia Nowej Demokracji) wprowadziła do nowego parlamentu 51 deputowanych. Związek Ojczyzny, czyli konserwatyści, zadowolić się musieli jedynie 9 mandatami. Trzeba otwarcie powiedzieć, że liczba ta znakomicie obrazuje skalę wyborczej porażki partii Landsbergisa. W poprzednim rozdaniu parlamentarnym konserwatyści wraz z chadekami mieli ponad 70 mandatów. Oznaczało to, iż mieli parlamentarną większość w liczącym 141 deputowanych litewskim Sejmie.

Smak sukcesu i cena porażki

Sukces wyborczy lewicowej Koalicji Socjaldemokratycznej jest w dużym stopniu sukcesem samego Brazauskasa. *Głosowano nie tyle na koalicję, ile na osobę Brazauskasa. Jego wizerunek jest powszechnie łączony w społeczeństwie z niezawodnością, spokojem, stabilnością* – uważa litewski politolog Audrius Siaurusevicius. Česlovas Jurszenas uważa natomiast, iż u podstaw sukcesu wyborczego koalicji lewicowej leży rozczarowanie społeczeństwa polityką gospodarczą konserwatystów. Wymienia przy tym wycofywanie się państwa z wielu sektorów gospodarki, źle i na zbyt szeroką skalę prowadzoną prywatyzację, wzrastające bezrobocie, wreszcie niskie zarobki i ubo-

stwo znacznej części społeczeństwa. Lider Partii Pracy sądzi, iż o klęsce konserwatystów przesądziła także arogancja części przedstawicieli prawniczych elit politycznych.

Nietrudno zauważyć, że tak formułowany katalog zarzutów kierowanych pod adresem konserwatystów jest przejawem myślenia populistycznego, wedle którego państwo powinno ręcznie sterować gospodarką oraz procesami ekonomicznymi. Zresztą stosunek lidera litewskich postkomunistów do prywatyzacji nie pozostawia złudzeń, iż ideałem systemu gospodarczego, któremu hołduje on i jego partyjni koledzy, jest system, w którym państwo zachowuje decydujący głos w wielu istotnych sektorach gospodarki. *Jesteśmy za prywatyzacją, ale w takich dziedzinach, jak sektor energetyczny, transport kolejowy i ochrona zdrowia, państwo musi mieć głos decydujący nawet wtedy, gdy konkretne przedsiębiorstwa zostaną sprywatyzowane* – powiada Jurszenas. W litewskim społeczeństwie, które ciągle z trudem odrzuca balast myślenia kategoriami realnego socjalizmu, w którym to systemie o wszystkim decydować miało państwo, poglądy polityków Partii Pracy mogą znaleźć dość znaczny odzew. To z pewnością jeden z powodów sukcesu wyborczego Koalicji Socjaldemokratycznej. Komentując takie nastawienie socjaldemokratów, lider litewskich konserwatystów, Vytautas Landsbergis zauważa: *Takie zamierzenia nie rokują dobrze. To będzie wyłącznie strata czasu. Mielśmy już podobne doświadczenia za poprzednich rządów koalicji lewicowej. Nie było wówczas zdecydowania we wprowadzaniu reform i straciliśmy po prostu czas. Lewica nie bardzo sobie wyobraża, jak można prowadzić gospodarkę bez kierowania nią z centrum. Jesteśmy na pewnym skrzyżowaniu dróg. Niełatwo przewidzieć, co będzie dalej. Hasła, programy, pod którymi partie zwycięskie szły do wyborów, to tylko papier. Niebawem jednak pojawią się już i decyzje. Decyzje o kontynuacji reform albo decyzje o ich hamowaniu. O kontynuacji lub zmianie polityki prywatyzacyjnej i inwestycyjnej.*

Z całą pewnością populizmu nie było i nie ma w myśleniu elit politycznych tworzących partię konserwatywną. Przywódca tej partii, Vytautas Landsbergis, nie ma złudzeń – klęska wyborcza jego partii jest polityczną ceną, którą konserwatyści musieli zapłacić za konsekwentne i dalekie od myślenia życzeniowego reformowanie litewskiej gospodarki i litewskiego państwa. *W czasie rządów partii konserwatywnej udało się uchwalić ogromnie wiele ustaw zbliżających nas do porządku prawnego Unii Europejskiej, w której członkostwo jest strategicznym celem Litwy. Uporaliśmy się z kwestią własności ziemi, co sprawia, że obywatele Litwy stali się jej rzeczywistymi właścicielami. Osiągnęliśmy istotne sukcesy w prywatyzowaniu gospodarki*

litewskiej. Uchwaliliśmy wreszcie już nie komunistyczne kodeksy: kodeks prawa cywilnego i karnego – wylicza Landsbergis, legendarny przywódca Sajudisu, niepodległościowego ruchu litewskiej opozycji, która na początku lat dziewięćdziesiątych odegrała czołową rolę w procesie wybijania się Litwy na niepodległość. Oczywiście lider konserwatystów ma świadomość, iż wprowadzanie nowego ustawodawstwa i wynikających z niego nowych rozwiązań gospodarczych jest procesem bolesnym i nie zawsze jest przyjmowane ze zrozumieniem przez społeczeństwo ukształtowane w zupełnie innych realiach politycznych i ekonomicznych. Ostatnie wybory potwierdziły to przekonanie.

Ale słaby wynik konserwatystów w jesiennych wyborach to także cena, którą ugrupowanie to zapłaciło za coś jeszcze. Landsbergis nie kryje tego, mówiąc: *Ten wynik to także cena za to, że po rosyjskim kryzysie rublowym – straciliśmy wówczas bardzo wiele, tylko w jednym roku Litwa nie dostała 3 mld litów ze Wschodu – budżet państwa znalazł się w sytuacji katastrofalnej. Zagroził nam kryzys podobny do rosyjskiego. Wtedy przyszedł nowy premier, Andrius Kubilius, który robił to, co rząd powinien robić w takiej sytuacji, nie dbając o tanią popularność, nie oglądając się na straty polityczne. Rząd Kubiliusa redukował po prostu wydatki państwa, redukował budżet. W efekcie wyszliśmy z tej zapaści finansowej, a Litwa postrzegana jest dobrze w świecie międzynarodowych finansów. Oczywiście społeczeństwo było niezadowolone ze skasowania licznych ulg socjalnych, z rezygnacji z subsydiowania wielu dziedzin gospodarki. Trzeba powiedzieć, że po systemie sowieckim odziedziczyliśmy ogromnie wiele takich rozwiązań. Tam, gdzie pozostały subsydia, na przykład w rolnictwie, przeszliśmy na system dopłat bezpośrednich. Dzięki temu pieniądze będą trafiały rzeczywiście na wieś, a nie do kieszeni pośredników.*

Czy wszakże zasadne jest dziś twierdzenie, że Litwa dryfuje na lewo, a liberalne koncepcje gospodarcze i formacje prawicowo-centrystyczne przechodzą do politycznej defensywy? Cytowany tu już Landsbergis mówi: *Tak jest. Na Litwie są w gruncie rzeczy dwie formacje o charakterze lewicowym. Jedna z nich to oczywiście koalicja Algirdasa Brazauskasa, druga to koalicja socjalliberatów Arturasa Paulauskasa. Ja bym nawet powiedział, że i liberalowie Rolandasa Paksasa też mają w sobie coś różowego, choć określają się jako prawica. Nie jest to jakieś nowe zjawisko. Kiedy czasy są lepsze, kiedy nie ma kryzysów gospodarczych, to lewica ma mniejsze powodzenie. Natomiast kiedy czasy są trudniejsze, wtedy traci prawica, bowiem lewica prosperuje zawsze dzięki ciężkim czasom i kryzysom.*

Wydaje się jednak, że przedwczesne byłoby zaakceptowanie w pełni poglądu byłego marszałka litewskiego Sejmu. Potwierdzają to zresztą wyniki październikowych wyborów. Rzeczywistymi bowiem zwycięzcami wyborczej gry okazały się dwie partie identyfikujące się z przekonaniami liberalnymi. Chodzi o Litewski Związek Liberalistów, któremu przewodzi Rolandas Paksas, dotychczasowy mer Wilna i przez krótki czas premier rządu konserwatystów, oraz Nowy Związek, którego politycy określają się mianem socjalliberalistów i którym kieruje były prokurator generalny Litwy – Arturas Paulauskas. Okazało się bowiem, iż legitymująca się najlepszym wynikiem wyborczym Koalicja Socjaldemokratyczna Brazauskasa nie potrafiła znaleźć partnera skłonnego do wspólnego formowania rządu, a 51 uzyskanych mandatów nie dało politykom tej formacji możliwości samodzielnego jego kreowania. W tej sytuacji szybkie zawiązanie koalicji pomiędzy Związkiem Liberalistów oraz Nowym Związkiem sprawiło, iż tej posiadającej 63 mandaty koalicji znacznie łatwiej było przyciągnąć do współrzędzenia deputowanych z małych ugrupowań. Aby uzyskać większość, koalicja liberalistów i socjalliberalistów musiała bowiem uzyskać poparcie jeszcze tylko 9 deputowanych. Uzyskała większe i dzięki temu okazała się zdolna do formowania większościowego rządu. Działania, których celem było utworzenie koalicji wokół liberalistów, zyskały natychmiast aprobatę prezydenta Republiki Litewskiej Valdasa Adamkusa, którego rzeczniczka nie omieszczała oznajmić, iż prezydent *patrzy przychylnie na inicjatywę bloku „nowej polityki”*, jak określa się na Litwie sojusz liberalistów i popierających ich ugrupowań.

Polacy w litewskich wyborach parlamentarnych

Z polskiego punktu widzenia rezultaty wyborów parlamentarnych na Litwie są interesujące nie tylko dlatego, że kraj ten jest jednym z północnych sąsiadów Polski, z którymi łączy nas żywo rozwijająca się współpraca, a także wiele stuleci wspólnej historii. Interesujące są również i dlatego, że na Litwie mieszka, licząca ponad ćwierć miliona ludzi, polska mniejszość. Sposób udziału tej mniejszości w życiu publicznym i politycznym Republiki Litewskiej jest z polskiego punktu widzenia ważny i interesujący. Od charakteru tego udziału zależy bowiem, czy mniejszość ta będzie postrzegana przez partnerów litewskich jako czynnik sprzyjający współpracy, czy też odwrotnie – sprawy mniejszości staną się elementem utrudniającym kontakty bilateralne.

Jak zatem w październikowych wyborach parlamentarnych na Litwie uplasowali się Polacy mieszkający w tym kraju? Polacy starto-

wali z kilku list wyborczych. Jedną z nich była lista Akcji Wyborczej Polaków na Litwie (AWPL). Akcja jest partią polityczną powołaną przez część liderów polskich na Wileńszczyźnie w celu reprezentowania interesów mieszkających tam Polaków zarówno na szczeblu centralnym, jak i samorządowym. W wiosennych wyborach samorządowych AWPL odnotowała istotny sukces i w chwili obecnej wspólrządzi między innymi w samorządzie wileńskim. Liderzy tej partii nie kryli przed tymi wyborami, że liczą na powtórzenie sukcesu z wyborów samorządowych. Mówiono nawet o wprowadzeniu do litewskiego Sejmu sześciu deputowanych z ramienia AWPL.

Rachuby te okazały się zbyt optymistyczne. Na ponad 50 kandydujących z listy Akcji polityków do parlamentu weszło jedynie dwóch: Waldemar Tomaszewski, lider partii oraz Jan Gabriel Mincewicz, poseł poprzedniej kadencji. Jednocześnie okazało się, że jedynie co dziesiąty Polak mieszkający na Litwie głosował w tych wyborach na kandydatów polskiej partii, czyli AWPL. W porównaniu z wyborami samorządowymi liczba Polaków głosujących na Akcję skurczyła się o połowę. Dla wielu obserwatorów litewskiej sceny politycznej oznacza to, iż na Litwie skończył się czas partii narodowych. Polscy liderzy w tym kraju muszą zatem rozstrzygnąć, czy dalsze próby budowania partii o charakterze narodowościowym mogą przynieść polskiej mniejszości rzeczywistą reprezentację w życiu politycznym Litwy. Dyskusje na ten temat rozpoczęły się niemal z chwilą ogłoszenia wyników październikowych wyborów.

Warto w tym miejscu odnotować, że Akcja Wyborcza Polaków na Litwie zdecydowała się poprzeć działania liberałów. Dwóch deputowanych z jej ramienia: Waldemar Tomaszewski oraz Jan Gabriel Mincewicz, podjęło zgodnie z decyzją Rady Naczelnej AWPL współpracę parlamentarną z formacją „nowej polityki”. *Współpraca z Koalicją Socjaldemokratyczną była dla nas nie do przyjęcia ze względu na silną retorykę antynatowską pojawiającą się w wypowiedziach polityków Litewskiego Związku Rosjan, czyli ugrupowania wchodzącego w skład koalicji. Niejasny jest dla nas również stosunek koalicji do procesu integracji europejskiej* – wyjaśnia Waldemar Tomaszewski. Warto przypomnieć, iż główna siła koalicji, czyli Litewska Demokratyczna Partia Pracy, opowiada się za przeprowadzeniem ogólnonarodowego referendum w sprawie przystąpienia Litwy do Sojuszu Północnoatlantyckiego i do Unii Europejskiej. Wielu polityków reprezentujących opcję proatlantycką i proeuropejską wyraża w związku z tym obawy, czy przeprowadzenie takich referendów nie zablokuje litewskich aspiracji skierowanych w stronę NATO i Unii Europejskiej. Mimo bowiem, iż sondaże opinii publicznej ciągle jeszcze wskazują, że ponad 50% litewskiego społeczeństwa

popiera taką właśnie orientację geopolityczną Litwy, to faktem jest również i to, że poparcie to z upływem czasu maleje. Gdyby proces ten miał się utrzymywać nadal, to mogłoby się okazać, że ogólnonarodowe referenda w obu sprawach skutecznie zakończyłyby litewski sen o europejskiej integracji. Postawa, jaką przyjęła bezpośrednio po wyborach AWPL, wskazuje, że nowi liderzy polskiej partii na Litwie pragną popierać proeuropejskie aspiracje tego kraju.

Gdy mowa o polskim wątku w wyborach na Litwie, to przypomnijmy, iż w tutejszym Sejmie zasiada jeszcze dwóch polskich deputowanych: Artur Płocki z LDPP oraz Aleksander Popławski z Nowego Związku. Tym samym Polacy reprezentowani są w litewskim parlamencie przez czterech deputowanych. Nie jest to wynik nazbyt rewelacyjny, czego świadomość ma znaczna część działaczy polskich na Litwie.

Stabilność polityczna – rząd i opozycja

Litwa ma od jesieni nowy rząd, w którym rolę decydującą odgrywają liberałowie Paksasa i socjalliberałowie Paulauskasa. Koalicji Socjaldemokratycznej Brazauskasa pozostaje pełnienie roli silnej opozycji parlamentarnej. Lider LDPP Česlovas Jurszenas zapowiada, że będzie to opozycja konstruktywna. Czy deklaracje te okażą się prawdziwe, przekonamy się za kilka lub kilkanaście miesięcy. Rzadko się przecież zdarza, że opozycja z góry zapowiada, iż będzie niekonstruktywna. Jednocześnie trudno dziś kusić się o prognozy, jaką politykę realizować będzie nowy rząd litewski. Wystarczy przypomnieć, że ugrupowanie Nowy Związek Arturasa Paulauskasa jest formacją stosunkowo młodą na politycznej scenie Litwy, a przez to i trudno przewidywalną. Jeszcze w dzień po wyborach wielu obserwatorów litewskiej sceny sądziło, że socjalliberałowie wybiorą za swych koalicyjnych partnerów socjaldemokratów, z którymi coś ich łączyło w kwestiach programów gospodarczych. Stało się inaczej.

Analizując powyborczą sytuację na Litwie, warto mieć świadomość, iż stabilność na tutejszej scenie politycznej jest stanem nader kruchym i delikatnym. W kilka miesięcy po wyborach spora grupa obserwatorów skłonna jest sądzić, iż większości parlamentarnej nie uda się przetrwać całej kadencji, a z całą pewnością trudno będzie utrzymać władzę rządowi Rolandasa Paksasa. Poza tym wielu obserwatorów zastanawia się, jaka będzie sprawność nowego parlamentu. Wskazują oni przy tym na fakt, iż w 141-osobowym parlamencie jest aż 103 posłów, którzy nie mają za sobą żadnych doświadczeń parlamentarnych, są nowicjuszami na litewskiej scenie politycznej. To właśnie oni stanowią podstawowy zrąb sejmowej koalicji liberałów

i socjalliberałów. Czy w potyczkach ze starą gwardią poselską stanowiącą trzon postkomunistycznej koalicji socjaldemokratów będą potrafili skutecznie uczestniczyć w grze parlamentarnej, o tym przekonamy się dopiero za jakiś czas.

Na jeszcze jeden fakt świadczący o kruchości równowagi na litewskiej scenie politycznej zwraca uwagę przywoływany tu już wielokrotnie Vytautas Landsbergis. Chodzi mianowicie o prezydenckie pragnienia liderów obu ugrupowań koalicyjnych. Zarówno Paksas, jak i Paulauskas nie kryją swych ambicji zamieszkania w pałacu prezydenckim jako gospodarze tego budynku w przyszłej kadencji. *To nie będzie pomagało w konsolidowaniu tej koalicji i budowaniu trwałej współpracy politycznej obecnych koalicjantów* – uważa Landsbergis i trudno odmówić racji temu rozumowaniu.

Dla obserwatora z Polski najistotniejsze jest, że – jak się wydaje – niezmiennie pozostaną zasadnicze kierunki litewskiej polityki zagranicznej. A zatem Litwa nadal będzie dobrym partnerem w stosunkach z Polską, a jej orientacja geopolityczna w dalszym ciągu skierowana będzie na Zachód. Oznaczać to będzie chęć integracji z Unią Europejską oraz dążenie do uzyskania członkostwa w NATO. Nominacje ministrów: spraw zagranicznych – został nim były ambasador Litwy w Polsce, Valionis, i obrony – został nim były przedstawiciel Litwy przy Kwaterze Głównej NATO w Brukseli, Linkiewiczus, zdają się potwierdzać proeuropejską orientację Litwy. Choć, jak zauważa Vytautas Landsbergis: *Nie chciałbym myśleć, że nowa sytuacja na litewskiej scenie politycznej może odwrócić priorytety litewskiej polityki zagranicznej. Że może skierować tę politykę na Wschód. Chyba nie, chyba już nie. Ale zwolnić proces naszej przyszłej integracji ze strukturami świata zachodniego ta nowa sytuacja może. Choćby z powodu braku stanowczości i braku zdecydowania, a przecież w ten wyścig trzeba wkładać wszystkie siły. Negatywny wpływ na proces integracji mogą mieć także rozmaite populistyczne obietniki. Modne są na przykład odwołania do retoryki antyeuropejskiej – nie będzie nam Europa mówiła, jak mamy się rządzić we własnym kraju, nie będzie nam Europa narzucała swoich rozwiązań i tak dalej. To jest taki prowincjonalny patriotyzm, który może zaszkodzić procesowi integracji. Spełnienie się prognozy Landsbergisa nie byłoby korzystne ani dla samej Litwy, ani dla Polski.*

KRZYSZTOF RENIK, ur. 1952, polonista, antropolog kultury. Od 1992 r. dziennikarz Polskiego Radia. Autor książek: „Podpolnicy” (1991), „Religie, które przeżyły” (1996), „Kathakali – sztuka indyjskiego teatru” (1994). Mieszka w Warszawie.

Eugeniusz Kabatc

Dzieło otwarte mistrza z Neapolu

Tajemnice literatury tkwią tyle w niepoznawalności świata, ile w grze uprawianej z nim przez pisarza. W lesie wyobraźni, do którego – zdaniem Umberto Eco – zmierzamy, odwołanie się do obrazowego paradygmatu jest uprawnione dwojako: zaprojektowaną z góry interpretacyjnością wydarzeń literackich oraz warunkiem niedopowiedzenia, postawionym nieoczekiwanie komuś, kto zechciałby zdarzenie opisać. To – zastrzegł się w pewnej chwili pisarz, jakby cofając się gwałtownie przed epilogiem – nie ma i nie może mieć rozwiązania, musi pozostać OTWARTE. Otwarte – podkreślił – na wszystkie strony, zależnie do wrażliwości i wyobraźni czytelników. Ta wypowiedź dotyczy „Cmentarza Południa”, a charakterystyczne jest tu odwrócenie ról autorskich, gdy sam narrator postanowił o tym cmentarzu napisać. *Tak* – oświadczył w końcu swojemu rozmówcy – *napiszę o nim opowiadanie otwarte*. Cała twórczość Gustawa Herlinga-Grudzińskiego jest takim opowiadaniem otwartym; więcej, jest dziełem otwartym.

Powiniennem zatrzymać się przy takim stwierdzeniu z uczuciem niepokoju o ścisłość określenia sytuacji literackiej, w której impresja potrafi być silniejsza niż jądro wydarzenia. Rozlupane zabiegami interpretacyjnymi jądro już nigdy nie da się – bez skutków ubocznych – zamknąć i umieścić z powrotem w odtwarzanej rzeczywistości, teraz jest już jej żywą częścią i ją współtworzy. Pisarz wie o tym, ale broni się przed chaosem rygorami swej sztuki. *Od dawna jestem zdania* – wyznaje w opowiadaniu „Błogosławiona, święta” – (...), *że istnieje pewna nieprzekraczalna granica tego, co wolno ludziom powiedzieć o ludziach*. Ten rodzaj wewnętrznej cenzury jest głęboko etyczny, wprowadza jednak w zakłopotanie tych, dla których wolność wypowiedzi jest zasadą pełną i nienaruszalną. Pisarz i tego jest świadom, gdy w nawiasie dodaje, że chodzi o zdanie *coraz bardziej lekceważone, a nawet wyszydzane w świecie, zarówno w gazetach, pismach i telewizji, jak i w literaturze*.

Ta znana sprzeczność w ideologii wolności, często wręcz dramatyczna, nie przystaje jednak do postawy człowieka, który stał się przy-

kładem nieustępliwości w stosunku do pewnych politycznych cech naszego świata. Tylko że taka nieprzystawalność jest raczej pozorna. Nie zaskakuje bynajmniej tej armii odbiorców pisanego słowa, dla których Herling jest przede wszystkim pisarzem. Paradoks polega na tym, że pisarza tego pokroju cechuje więcej niż jedynie zręczność narracyjna, bo także rozum. A rozum to również wiedza i doświadczenie. Pełne wrażliwości na ból i cierpienie przekracza granice imperatywów chrześcijańskich, wyrasta ku wybitności ludzkiej, ku uświęceniu człowieka. (Jako przykład takiej świętości G. Herling-Grudziński podaje Janusza Korczaka. *Jan Paweł II, mówiąc o świętości ojca Kolbego, wspominał Janusza Korczaka. Papież nie nazwał go świętym laickim, ale wymienił jego nazwisko, i odniosłem wrażenie, że w tej homilii obok świętego katolickiego chce postawić świętego laickiego, „Najkrótszy przewodnik po sobie samym”.*) To, co zostaje w Herlingu z polityka, staje się marginesem wobec rozmachu i przestrzeni jego twórczości. Dlatego ostrożnie trzeba przyjmować próby wmawiania pisarzowi i jego czytelnikom integralności dzieła tworzonego z tak różnych budulców, jak skrzydlata mądrość pisarska i emocje człowieka politycznego. Nawet „Dziennik pisany nocą” składa się z dwu niezależnych warstw – i tylko jedna z nich jest literaturą. Publicystyka, jako forma pisarstwa, może być godna najwyższego szacunku, ale dla pisarza pozostanie zawsze tylko sposobem wypowiedzi obywatelskiej, a nie artystycznej. Jako gatunek ekspresji piśmienniczej dla Herlinga jest przede wszystkim wygodnym zapisem kronikarskim i opiniotwórczym, uwikłanym w namiętności i pułapki kultury masowej. Partie eseistyczne i fabularne bywają wspaniałymi ozdobnikami materii felietonowej i potem, wydobywane z należnym pietyzmem, przenoszone są do kompozycji literackich sensu stricto. Podwójne życie dzienników jest czymś zupełnie naturalnym, a nawet oczywistym, Herling nie wierzy w istnienie *dzienników całkowicie sekretnych*, a można nie wierzyć też w ich pełny obiektywizm, gdyż zawsze są jakimiś rozliczeniami z grzechami świata lub własną intymnością przybraną w kostium prawdy. *Mogłem się mylić, ale pisałem prawdę* – twierdzi.

Wiele było trudnych lat w jego życiu. Nawet te neapolitańskie nie zapowiadały się różowo. Choć miał dobrą żonę, zapewniony wikt i opierunek, a także spokojne biurko do pracy, narzekał na poczucie obcości i osamotnienia. Narastał w nim niepokój uchodźczy, czuł się wręcz wygnańcem, środowisko kultury odnosiło się do niego z dystansem, spotykał się raczej z rodakami (także z kraju). Zaczął poznawać miasto. Biegał po Neapolu, według jego własnego wyrażenia, jak

pies spuszczonej ze smyczy, zanurzał się w chłód ciasnych uliczek na Spaccanapoli, zwiedzał niezwykłe kościoły w tej dzielnicy, Santa Chiara, Il Gesù, San Domenico Maggiore, do których potem często będzie wracał w swych opowiadaniach. Przywiązały się może do tych „rodzinnych” stron (tu przez długie lata mieszkał przedtem Benedetto Croce z rodziną), ale wiązały się one także z ciężko chorym synem, z drogimi lekarstwami i lekarzami, z potrzebą pieniędzy. Willę na via Crispi w połowie wynajęto Niemcom na konsulat, w drugiej don Gustavo, jak go nazywali, mógł przygotowywać materiały dla paryskiej „Kultury” i gościć ludzi z całego świata. Nie, nie był samotnikiem, jak nieraz próbuje mu się to wmówić, prowadził ruchliwy tryb życia, raz na kwartał udawał się do Paryża (którego nie lubił, nie znał francuskiego), zawsze po drodze zaglądając do Rzymu, gdzie obok p. Jeleńskiej (matki jego przyjaciela, Konstantego), u której się zatrzymywał, miał jeszcze dwóch włoskich przyjaciół, Ignazio Silone i Nicola Chiaromonte, którzy wydawali bardzo szanowane pismo „Tempo Presente”. Drukował u nich, podobnie jak w „Corriere della sera” i jeszcze kilku gazetach, pisząc po włosku, ale tylko teksty publicystyczne. Znajdował czas, aby pomagać młodym rodakom uzyskiwać stypendia w Instytucie Benedetto Croce i dokarmiać ich w domu. Miał dobre serce – dopóki po latach nie przysiadło w bolesnym skurczu niczym ranny ptak.

Regulamin tworzył „Dziennik pisany nocą”, a w archiwach miasta i podczas okolicznych wędrówek po starych klasztorach i zamkach zbierał materiały, na których budował swoje „gotyckie” opowiadania. Zawsze dużo pracował, żałując jednak, że tak niewiele z tego dociera do kraju. Któregoś dnia przyszło mu do głowy, że cokolwiek napisze, będzie to zawsze tylko połową tego, co mógłby i powinien. Wtedy powstało opowiadanie „Książę Niezłomny” i ta przykra, bolesna konkluzja: *Co innego jest oglądać ojczyznę wzgórz z doliny wygnania, a co innego być na nich.*

Rozpacзлиwa łapczywość Herlinga na słowo (czytane, pisane, mówione) wplątało go w długi, bardzo osobisty wywiad dla „Gazety Wyborczej”, z którego się potem publicznie wielokrotnie tłumaczył. Tłumaczył się niepotrzebnie, przed kilkoma fantomami ze świata nierzeczywistości, zarzucającymi mu zbyt małą wiarę wobec Zbigniewa Herberta, który *wydawał nam się czysty, a był zaplątany w jakieś brudne sprawy.*

Niemal równocześnie w „Plusie i Minusie” ukazał się wykład mistrza, wygłoszony w Krakowie z okazji przyznania mu doktoratu honoris causa przez Uniwersytet Jagielloński. *Tematem mojej lekcji*

dziękczynnej, którą nazwałem „podwójne życie pisarza”, będzie problem tzw. zaangażowania pisarskiego – zapowiedział. Jak wiadomo, jest to jeden z najtrudniejszych problemów w życiu pisarzy, którym nazbyt często i Herling zarzuca złą wiarę w wybieraniu i przybieraniu postaw wobec oficjalnych ideologii i władzy. A tym razem odwołał się do przykładu pozytywnego swego włoskiego przyjaciela Ignazia Silone, człowieka dobrego pióra, niegdyś zaangażowanego do głębi duszy i ciała w działania polityczne, a potem już tylko moralne, choć wciąż lewicowo ideowe, nagle oskarżonemu o przedwojenną współpracę z faszystami. Nie nam go osądzać, ale faktem jest, że został skutecznie „ubrudzony”.

Z „nieskazitelných” pozostali już tylko Orwell, Koestler i Camus. Historia nie pomogła im, ich zaangażowanie było oparte na niepewnym gruncie i próba odtworzenia „frontu odmowy” przybrała formę i treść kolejnego opowiadania. Tym razem niezbyt udanego, jak zawsze, gdy mamy do czynienia z racjami aksjologii politycznej, spychającymi czytelnika na manowce.

Więc raz jeszcze o łączywości Herlinga. Określenia tego użył on sam, pisząc o Brzozowskim. Herling był łączywy na wszelkie katarakty w biegu naszego świata, szarpał się z nimi, jak z kamieniami na rozstajach rzek, na których narastają groźne fale. Czuł się wtedy człowiekiem czynu i robił wiele, żeby to sobie potwierdzić. Mogła to być bitwa (pod Monte Cassino), mogła być „Kultura”, mogła stać się rozkołysana (burzliwie) literatura. Jedni mówią, że świat jest dość piękny, by go zmieniać, inni, że zbyt okrutny, by miał pozostać taki na kolejny wiek – który, jeśli ma być, to niech będzie w końcu uduchowiony. Tak pisał Malraux, powtarzał za nim Herling-Grudziński, choć to szlachetne oczekiwanie chwilami zawieszał na kołku. Pozostawał pesymistą, wiedział, że gorączka walki potrafi nawet w nim spalić wielkoduszność tak niezbędną dla poziomu etycznego porządku i piękna. Kto przeszedł piekło łagru, a potem krwawą łaźnię na Monte Cassino, ten niełatwo zrezygnuje ze słowa ostrego jak kosa. Herling bywał bezwzględny i uparty nawet w archipelagu „Kultury”, który sam przedtem stworzył, by w końcu, nadto ulegając politycznym namietnościom, stracić przyjaciela (Jerzego Giedroycia). Nieustępliwość to cecha sklejana jednak z dobrą i złą.

Przeżycia z czasów wojny określają człowieka do końca jego życia. Jedni próbują się temu przeciwstawić, inni się poddają. Gorzej, jeśli wyciąga się z tego wciąż te same wnioski, jakby świat, w którym porusza się i rozwija rozumne życie, nie dostarczał argumentów i sygnałów do kolejnego przemyślenia przeszłości, do potrzeby nie-

ustannego przetwarzania paradygmatów wiary, wiedzy i prawdy. Nawet starą historię pisze się wciąż na nowo, a coś dopiero nową, w którą wpisujemy się we wciąż zmieniających się rolach.

Na początku lat sześćdziesiątych był czas, kiedy bardzo chciał przyjechać do Polski. *Co innego jest oglądać ojczyznę wzgórz z doliny wygnania, a co innego być na nich* – powtórzył. Wiedział, że spotka się z gwałtownym atakiem tych ośrodków emigracyjnych, które stanowczo sprzeciwiały się osobistym kontaktom z ojczyzną, a których nie cierpiał. Fala nostalgii ogarnęła go z przemożną siłą, nie było ważniejsze niż zobaczenie Warszawy, Kielc i świętokrzyskich wzgórz i gór. Przebywał wówczas często w Rzymie, spotykał się z Andrzejem Wasilewskim, odbywając w jego domu na Parioli *długie, nocne rodaków rozmowy*. Spotykali się czasem u p. Jeleńskiej na herbacie, czasem w Neapolu, wreszcie w ambasadzie polskiej, gdzie Wasilewski pracował jako radca kulturalny. Tam Herling złożył wniosek o wizę do Polski, a wydział kultury wniosek poparł. Sen o spotkaniu z ojczyzną skończył się szybko, Herling wizy nie otrzymał, a Wasilewskiemu po prośbu zmyło uszy za „niewczesne żarty”. Było już za późno na takie „polityczne ekscesy”, kończyła się niedługa po 1956 r. odwilż, polityka polskich władz wobec rodaków na obczyźnie wyraźnie się usztywniła, pojawiły się kłopoty z pisarzami w kraju. *Herling był stale głodny wiadomości z Polski* – zwierza się Andrzej Wasilewski – *a ja szczerze chciałem mu pomóc*. W tej drugiej sprawie nie udawało się jeszcze przez ćwierć wieku, choć tylko niektórzy wierzyli wtedy, że wizyta pisarza w kraju otworzy mu drogę do polskich wydawców, a co ważniejsze, do polskich czytelników. Pisarz nie był jeszcze mistrzem z Neapolu, ale już boleśnie doskwierała mu świadomość nikłości odbioru jego literackiego przesłania.

W swoim zadziwiającym przewodniku po własnym życiu („Najkrótszy przewodnik po sobie samym”) pisarz próbuje wyjść dość daleko *z lasu fikcji* (U. Eco), ale z otwartej polany trafia znowu w zagajnik rzeczywistości wirtualnej, w której zarówno Polska, jak i Włochy do niedawna jeszcze tkwiły (sic!) w mrokach komunizmu stalinowskiej proweniencji. Osądzanie takiej rzeczywistości nie było trudne, zwłaszcza polskiej, pozostającej w kręgu bezpośrednich wpływów radzieckich, choć skazanych już na przegraną, bo *Polacy lubią działać w podziemiu*. (Herling-Grudziński na fali ryzykownych uogólnień: *Polacy chętniej czytali Sienkiewicza niż Prusa, Polacy to zrobili, Polacy zostali bohaterami w walce cywilnej, wydają nielegalną*

prasę i nielegalne książki.) Co jednak jest naturalne wobec niewdzięcznej ojczyzny, staje się dwuznaczne wobec tej przybranej, rządzonej przez czterdzieści lat przez antykomunistyczną chadecję.

Rola mentora nieraz przystoi pisarzowi, życiorys Gustawa Herlinga-Grudzińskiego usprawiedliwia nawet radykalne zaangażowanie. Jednakże ostra krytyka włoskich komunistów (*Kuratelę nad życiem intelektualnym sprawowali komuniści włoscy, którzy takich jak ja nie dopuszczali do głosu*) nie mogła się podobać. Kiedy dziesięć lat temu w rzymskiej stacji PAN pisarz publicznie oskarżył cały establishment polityczny o aktywną niechęć do jego osoby (*Czułem się tu jak Silone, jak Chiaromonte, uznający się za emigrantów we własnym kraju*), został zgromiony przez chadeka (byłego ministra Gui) za *taką niewdzięczność i obrażanie narodu włoskiego, przez tyle lat udzielającego mu swej gościny*.

Pozycja moralisty, który nawet w wieku osiemdziesięciu lat nie przybiera pozy olimpijczyka i angażuje się emocjonalnie w bieżące polemiki środowiskowe, może irytować, ale imponuje też walecznością, przekonaniem o potrzebie czujności. Ten pisarz nigdy nie przebywał w pustce, jemu zawsze chodzi o coś ważnego, także poza literaturą. Kiedy wmawiano mi, że jest nieczłomny, nieustępliwy, zawzięty, gotów byłem uznać, że to niezdolnie być zawsze pewnym siebie i nie mieć nigdy deprymujących wątpliwości. Łącznie przekonałem się, jak jest to wypaczony wizerunek człowieka. Czy mógłbym zarzucić brak wątpliwości komuś, kto atakując włoskich komunistów, pisze interesująco i z szacunkiem o Berlinguerze, kto zarzuca sobie, że nie powinien być czegoś powiedzieć (wycofywać się ze swoich obaw o przyszłość chrześcijaństwa), kto optuje za zniesieniem kary śmierci, ale gdy trafia na publiczny przykład osobnika, który popełnił straszną zbrodnię na dziecku, wyznaje: *Miałem uczucie, że chciałbym tego człowieka zobaczyć na szafocie*. Droga do nieba jest brukowana paradoksami.

Literatura zaczyna się innym wyznaniem mistrza z Neapolu: kiedyś lubił łowić ryby, ale teraz *gdybym złowił bardzo dużą rybę, to musiałbym ją dźwigać do domu pod górę*. Więc nie staje wśród innych wędkarzy nad zatoką, odmawia sobie tej przyjemności, lęka się, choć jest odważny i łasy na wszystko, co ciekawe. Nie boi się ciężaru z niechęci do dźwigania, boi się, że go nie doniesie. Jest człowiekiem steranym życiem, wyobraźmy sobie, jak siedzi na ławce, duża ryba leży mu na kolanach, patrzą sobie w oczy, ale nic nie mówią – jeszcze nie wymyślił nowej przypowieści o mówiącej rybie. Nie musi być

zaczarowana, pewnie też już jest stara i zmęczona, oboje liczą na powrót do domu, ale on ma „pod górę”. To jest istotne. To jest ważne w całym krajobrazie miasta, które leży na kilku nadbrzeżnych wzgórzach i którego cechy stają się Herlingowi coraz bliższe.

Gdy po raz pierwszy pojawił się nad zatoką, nie był jeszcze pisarzem. Miał dwadzieścia pięć lat i pośpiesznie ostrzył pióro, bo miał już o czym pisać. W Sorrento, po długim pobycie w szpitalu, trafił do domu Benedetta Croce, poznał tam jedną z jego córek, a swoją przyszłą żonę, ale niewiele zrozumiał z miejsca, w którym się znalazł. Musiało zająć jeszcze dużo w jego życiu – wydarzenia żołnierskie, losowe, polityczne – by powrócił nad zatokę. Wpisał się na stałe do rodziny don Benedetta, który już wówczas nie żył, ale nigdy nie owinął się w jego pamięć, nie obstawiał się wielkimi dziełami filozofa i pisarza, choć zetknął się z jego pracami jeszcze podczas przedwojennych studiów w Warszawie. Nie poszedł młody Polak za starym Włochem, pominął go na polu swoich literackich pasji, lecz, jak sądzę, nie do końca. Estetyka, jako wartość otwartej treści tekstu, towarzyszy mu równie wiernie, jak on przywiązuje się do słowa. Trafił natomiast na ulubione miejsca filozofa, na ów kościół św. Klary, w którym później, już jako stary pisarz, umieścił wydarzenia swojego ostatniego opowiadania („Podzwonne dla dzwonnika”), a o którym nieraz napisze, że *jest jednym z najpiękniejszych kościołów na świecie*. Neapol chlubi się kościołami barokowymi, a ten, jakby na przekór, rośnie sobie romańskim gotykiem, oczyszczonym po wojnie, po pożarze, z naleciałości innych wieków.

Neapol to we Włoszech osobna cywilizacja, w którą Herling wchodził z ciekawością obcego, ale wrastał w głąb długo i niezbyt konsekwentnie, zdradzając miasto dla Rzymu, dla Paryża, dla Polski. Ale współczesny Neapol to historia, i wszystko, o czym Herling pisał, było nią podszyte. Historią i sztuką, z całą tą ukorzenioną oprawą grecką, sycylijską, hiszpańską, francuską, austriacką, włosko-papieską. Tu się inaczej mówi, inaczej myśli, inaczej je i pracuje. To miasto nieprzeniknione, w którym, posługując się metaforą, można by powiedzieć, że *wszystko już się zdarzyło raz na zawsze*. Nie jestem pewien, czy Gustaw Herling-Grudziński, kiedy postanowił zamieszkać w Neapolu, wiedział, w co się uwikła.

5 VII 2000

Radio podaje krótką, okropną informację o śmierci pisarza.

Z trudem, z dużym trudem przyjmuję ją do wiadomości. Mam go jeszcze przed sobą pełnego życia i polemicznej werwy. To tylko dni, tygodnie, niedawno, jakby wczoraj, widziałem się z nim w Warsza-

wie, rozmawiałem w Neapolu. On namawiał mnie, żebym nie zaniedbywał swojej książki o śmierci Brzozowskiego we Florencji, ja prosiłem, by jednak przyjął, choć tak spóźnione, zaproszenie do wygłoszenia cyklu wykładów literackich dla młodzieży polonistycznej i slawistycznej Istituto Orientale w Neapolu.

Wtedy to po raz pierwszy i publiczny uzasadniłem potrzebę zastosowania pojęcia dzieła otwartego do jego twórczości. Dziś z wyroku śmierci dzieło to ma być zamknięte. Ale pozostanie otwarte.

„Książę Niezłomny” to on sam właśnie, wierny swoim zasadom do końca, w opowiadaniu przetrwał dzięki literaturze. I sam pisarz tak przetrwał, dzięki tej najwyższej wartości w sztuce, wartości wyobraźni, która wyniosła go wyżej, niżli wzgórze Neapolu.

Każdy, kto się tu pojawi i utknie choćby na krótko w osobliwościach miasta pod Wezuwiuszem, kto sobie uświadomi bogactwo związków polsko-neapolitańskich – politycznych, literackich, obyczajowych – w historii i dziś, kto poczuje smak wysp zamykających zatokę od morza (Capri, Procida, Ischia), musi zadać sobie pytanie, czy zobaczywszy to wszystko, trzeba zaraz umierać, czy nie da się opanować w sobie tego żywiołu lęku i zachwyty, by przetrwać, a nawet dołożyć coś do tego skarbcza, jak wiele innych, migrujących ptaków kultury?

Herling w swoim „Księciu Niezłomnym” snuje na ten temat bardzo gorzkie rozważania. Mógł tu żyć, ale czasem rozkraczonym nad teraźniejszością. Z jedną nogą, która tkwi w historii już ostyglej, a drugą szukającą oparcia w historii dopiero oczekiwanej. Taki jest los emigranta, wygnańca. Jak z „Raju” Dantego (Pieśń XVII), którego kilka tercynów Herling sam tłumaczy na polski: *Porzucisz każdą rzecz, którą kochałeś / najbardziej i to jest owa strzała, którą łuk wygnania pierwszy wypuszcza. / Spróbujesz, jak gorzki ma smak / cudzy chleb i jak ciężko jest / schodzić i wchodzić po cudzych schodach*. Poezja towarzyszy mu w tej drodze, to na jej skrzydłach najlepiej poznaje się dojmującą mądrość uniwersalnego humanizowania.

Niewiele znaczyłyby publicystyczne słowa i postawy zaangażowania, gdyby nie ten *gorący oddech pustyni*, jaki przenika labirynt ludzkich nieszczęść i w który zanurza się wiernie ze swoimi bohaterami. *Należę do pisarzy powolnego pióra* – mówił, ale zdążył napisać немало, także opowiadań, którymi podpierał swoje pasje i gniewy z „Dziennika pisanego nocą”. Pytano go zatem: Czy to, co pan pisze w swoich opowiadaniach, zwłaszcza gdy używa pan pierwszej osoby, to prawda? Czy zdarzyło się rzeczywiście? Jak na pisarza przystało,

odpowiadał z ciepłym uśmiechem, że najważniejsze jest to, co znajduje się pomiędzy, wszak i zmyślenie potrafi być prawdą. W każdym razie, gdy pisał, nie żałował autentycznych epizodów ze swego życia, nieraz stanowiły one narracyjny punkt wyjścia. Podobnie, jak prawdziwa jest owa *potęga zła*, która tkwi w jego dramatycznych opowiadaniach jak zatruty kolec udreżonego ludzkiego losu. *Jestem pisarzem zła* – powtarza, dając do zrozumienia, że nie musi szukać demonów, zostały rozsiane stwórczą mocą, rozmnożyły się i do dziś zaludniają gesty nie tylko karty literatury. Wprzęgą je do swoich rozważań o bezzradności człowieka wobec tajemnych sił przemocy, gdzie tyleż znaczą siły natury, biologii, ile człowiek wobec człowieka z całym arsenałem instynktów barbarzyństwa i perfidii wyrafinowanej kultury. Ulegają okropieństwu i nieszczęściom – zda się spadającym z nieba – istoty zwykle bezbronne, nie zahartowane w trudach walki o przetrwanie, jak młode dziewczyny z opowiadań „Prochy”, „Błogosławiona, święta”, „Zjawy saraceńskie”, ale i ludzie mocni, długo broniący się przed przegraną, jak polski papież („Jubileusz, rok święty”), jak Giordano Bruno („Głęboki cień”), jak książd Scurio („Święty smok”). Największe nieszczęścia to jednak te immanentne, wnoszone do życia z niewiadomych powodów i dźwigane trudniej niż krzyż, bez winy i bez sensu, jeżeli nie liczyć Boskiego przekleństwa rodzaju ludzkiego: z natury dane stworzeniu, jak w „Gorącym oddechu pustyni”, „Moście” czy „Podzwonnym dla dzwonnika”. Jak w wielu innych opowiadaniach przekazywanych nam szorstkim gestem skrywanej serdeczności.

Ciężkie zło tkwi w człowieku, a straszne, niegodziwe cierpienia ścigają go zarówno w historii, jak i dziś, a nawet jutro (w kilku opowiadaniach Herling antycypuje wydarzenia: przewiduje? prorokuje?). W gruncie rzeczy, powtórzmy to raz jeszcze, pisarz jest pesymistą: zło można wyrwać z człowieka wraz z jego sercem, a więc z życiem. Śmierć, która jest najgłębszym tematem literatury (pisarz przychylił się do tego nie bez oporów) niczego jednak nie rozstrzyga: egzystencjalnie może tak, ale nie filozoficznie: cierpienie nie potrafi być najbogatszą treścią życia, jest nazbyt nieodpowiedzialnym mordercą, zostawia po sobie tylko *pustkę bólu*. To nic, że dzieje się to niekonsekwentnie, a może nawet lepiej, gdy tylko czasem pojawiają się w tej patriarchalnej prozie błagalne tony – bo wtedy literatura stałaby się modlitwą. O co niektórzy już zabiegają.

Kiedyś wykorzystałem jego opowiadanie „Saraceńskie zjawy” do moich rozważań o tajemnicach ojca Pio. Sam mnie zresztą w to wprowadził, przechodząc z pozycji sceptyka między zdumiewające

krajobrazy nadziei. *Ciemny mnich* z Gargano ratuje sparaliżowaną dziewczynę. Ale w tej samej chwili w saraceńskiej wieży nad Adriatykiem ginie jej polski ojciec. Pisarz, gdy tak zamyka opowiadanie, pozostawia jednak nieodgadnione tajemne kręgi, jakie zakreslił wcześniej w losach swoich przyjaciół rylcem cierpienia. Nieszczęście, jakie spadło na ojca dziewczyny, mogło być zemstą Saracenów, *saraceńską zjawą*, podobnie, jak wcześniejsze nieszczęścia samej dziewczyny. Ale to nie wyjaśnia jeszcze przedwczesnego starzenia się jej ojca ani jego agonii w czasie, gdy ona wracała do zdrowia. Zagadkowy udział Saracenów w tej wymianie energii życiowej można by wtedy sprowadzić do procedury pozytywnej i biologicznie naturalnej. Ale wówczas kamuflaż mitologiczny zamieniłby się w łatwą bajkę. Ciekawą, świetnie napisaną, z podtekstem wojennym z jednej, a stendhalowskim z drugiej strony, ale pozbawioną siły mistyki życia. Literatura to piękna rzecz, ale wprowadzenie do niej ojca Pio nie może być przypadkowe. Mamy do czynienia z nadświadomością, że energia nie bierze się znikąd, że jej wielkość jest określona, a skumulowana w jednym miejscu, w drugim musi być uszczuplona. Narrator zabija swojego przyjaciela, ratując piękną dziewczynę.

Dużo więcej nie wiemy. Ale czy nie wystarcza sam cud? Ta najprostsza wiara, że śmierć jawi się jako przeznaczenie wtedy, gdy jest ofiarą dla życia?

Dlaczego pan nie widzi dobra?, pytają go czytelnicy. A on odpowiada: *Widzę je doskonale. Ale uważam, że gdybym do moich opowiadań wprowadził czynnik dobra, to spowodowałoby osłabienie wymowy tych utworów. Chce pozostać pisarzem zła, przynajmniej w opinii czytelników, dobro zostawiając poza literaturą. Byłby to jednak labirynt bez wyjścia, więc jak widać, wydobywa się zeń ku nadziei, o której mówi wprost: Jeżeli chce się coś zrobić, to bez nadziei jest to niemożliwe.*

Mógłby się zająć poważniej filozofią i tą swoją zapadającą się architekturę Kościoła rzucić pod nogi św. Tomasza z Akwinu. Ale nie, ten pisarz jest przede wszystkim artystą i woli *odnajdywać piękno na miarę człowieka*, a więc w samym Neapolu, Rzymie, we Florencji, ale także gdzieś w Sienie, Parmie, Urbino. Pozazdrościł Zbigniewowi Herbertowi, którego tak lubił i szanował, wyruszył kiedyś jego tropem i okiem wrażliwca dopasował sztukę do życia, do swojej rozdartej duszy.

Ale pogody serca nie na długo mu wystarczyło. *Wielką, tajemniczą przepaścią jest człowiek*, zacytował św. Augustyna w „Krótkiej spowiedzi egzorcysty”. Tam też pojawia się najpierw to wyrażenie wyjś-

cie z milczenia, nim trafi do książki jako tytuł zbioru niedużych tekstów krytyczno-publicystycznych, rozsypanych przedtem w czasie i w prasie, a odnoszących się, jak to określił sam autor w przedmowie do wydania z 1992 r., do *spraw pilnych i żywych dla nas*. Czego tam nie ma! Wszystko robi się pilne.

Ten wyścig z czasem staje się coraz bardziej widoczny, chwilami w zniecierpliwieniu schorowanego mistrza, co nie wychodzi mu na dobre, częściej w wydarzeniach wokół, szczęśliwie także w wydarzeniach wydawniczych. W roku osiemdziesiątych urodzin pisarza wyszło wiele jego książek, zwłaszcza wiemy mu od lat „Czytelnik” sprawił nam niemałą satysfakcję, wydając dwie księgi prozy najwyższej klasy. Kilkadziesiąt „Opowiadań zebranych”, wyselekcjonowanych przez Zdzisława Kudelskiego, a zilustrowanych przez Jana Lebensteina to godny hołd złożony wybitnemu pisarzowi w imię przyjaźni, uznania, piękna. Bez oporów dodam: i dobra. Bo *piękno jest poniekąd widzialnością dobra, tak jak dobro jest metafizycznym warunkiem piękna*, pisze Jan Paweł II w liście do artystów, jakże trafnie dodając jeszcze Platona: *Potęga dobra schroniła nas w naturze piękna*. A wszystko to przeciwko *potędze zła*, z którym z takim uporem próbował zmagać się mistrz z Neapolu.

EUGENIUSZ KABATC, ur. 1930. Absolwent SGH w Warszawie. Tłumacz, publicysta, wieloletni zastępca redaktora naczelnego „Literatury na Świecie”. Autor m.in. książek: „Pogoda burzy nad Palermo” (1999), „Tajemnice ojca Pio” (1999). Mieszka w Warszawie.



Anna Pietrzak

Sztuka patrzenia – wybrane teksty o malarstwie w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego

Ja jestem tylko zakochany w sztuce i po prostu lubię opisywać obrazy bez żadnych pretensji poznawczych – powiedział o sobie Gustaw Herling-Grudziński w „Najkrótszym przewodniku...” To w gruncie rzeczy prowokacyjne zdanie zachęciło mnie do pójścia śladami pisarza, przyjrzenia się bliżej jego wyborom i ocenom, zastanowienia się, dlaczego niektórym malarzom poświęcił niezrównanie piękne eseje, a innych pominął milczeniem. Wiadomo, że chętniej oglądamy to, o czym więcej wiemy, kiedy mamy możliwość porównania oryginału dzieła z jego wyobrażeniem. Miałam rzadką okazję zetknięcia się z każdym z czterech mistrzów, którzy występują na kartach dziennika pisarza, choć w odmiennych okolicznościach. Proponuję rozmowę o malarstwie w towarzystwie przypominanych szepceniem myśli Gustawa Herlinga-Grudzińskiego – bez aspiracji naukowych czy badawczych, bez aparatu krytycznego – z pozycji zwyczajnego widza.

Caravaggio – światło i cień

Muzeum Narodowe w Warszawie nigdy nie przyjmowało takich tłumów, jak wtedy, gdy z Muzeów Watykańskich przywieziono jeden, jedyny obraz: „Złożenie do grobu” Caravaggia. Ludzie stali w kilometrowych kolejkach, w deszczu, po to, by przez chwilę kontemplerować arcydzieło. Obraz przyciągał jak magnes. Jasna smuga – ciało umęczonego Chrystusa – była widoczna z daleka, wokół, w tle, ukryte w cieniu znajdowały się postacie osób towarzyszących Mu w drodze. Jednak były one zdecydowanie mniej ważne, łuna jasności biła od postaci umarłego, jakby na przekór tytułowi. Oglądający przystawali w zachwycie. To jeden z wielu przykładów genialnego operowania kontrastem.

Gustaw Herling-Grudziński w szkicu o Caravaggiu porzuca określenia, które malarzowi przypisują historycy sztuki: realista?, naturalista? – macha ręką na próby klasyfikacji. Bardziej interesuje go awanturnicze życie sieroty z Lombardii. Bowiem Caravaggio był w Rzymie przybyszem z północy i odmieniec. Był człowiekiem gwałtownym, skorym do sporów i szukającym rozstrzygnięć przez ciosy wymierzone na oślepa. Podobno zamieszany w morderstwo i skazany zaocznie na śmierć musiał szukać ratunku w ucieczce. Malarz przeklęty? – jak późniejsi poeci Verlaine i Rimbaud? Przemierzył Sycylię, Małtę, dotarł do Neapolu, skąd wygnało go następne aresztowanie. Wyrzucono go ze statku na plażę w Porto Ercole, okradając z ostatniego obrazu. Tam zmarł. Wiadomość o śmierci Caravaggia dotarła do Rzymu równocześnie z terminem ułaskawienia go przez papieża Pawła V. Nie wrócił z banicji do Rzymu, dopełniła się miara jego przekleństwa.

Pisarz śledzi tajniki malarskiego warsztatu Caravaggia. Ale nie po to, by zgłębiać wiedzę o płótnach, naśladowcach i obliczach „caravaggionizmu”. Interesują go tylko niektóre wątki, tytułowe światło i cień pociągają za sobą próbę interpretacji. U Caravaggia mrok spowija to, co ludzkie, ziemskie, materialne. Natomiast światło wnosi elementy duchowe, niepojęte, Boskie. Np. na obrazach „Wskreszenie Łazarza” czy „Powołanie świętego Mateusza” lawica światła obejmuje wyrwanego śmierci nieboszczyka i wybranego spośród celników, niedowierzającego swemu powołaniu apostoła. A zatem kwintesencją działań Caravaggia nie jest poszukiwanie środków wyrazu, lecz podział świata na widzialny i niewidzialny, ten, na którym żyjemy i ku któremu zmierzamy. Znamienne, że siebie samego malarz przedstawia w cieniu, jakby cofając się przed oślepiającym blaskiem.

Refleksje Herlinga, acz z jednej strony sięgające do biografii, z drugiej są bardzo sugestywną analizą znaczeń. Pisarz podważa tezę o bezbożności Caravaggia, sugerując, że nikt nie wyraził w doskonalszy sposób majestatu przejścia ku wieczności niż malarz „Śmierci madonny”, splatając objawy bezgranicznego zmęczenia starej, obolałej kobiety z niebiańską ulgą, jaką przyniosło jej wyzwolenie z udętki. Dalej pisarz tropi ukryte związki między motywem odciętej głowy („Dawid i Goliat”, „Święty Jan Chrzciciel”, „Judyta i Holofernes”) a przecuciem własnego końca, jakie nawiedzało wielokrotnie samego malarza. Wreszcie autor eseju stawia śmiałą tezę, podsuwa pomysł osobliwego spotkania Giordana Bruna i Carravaggia na Campo dei Fiori. Łączy ich ze sobą wyobraźnia pisarza, ale splata również wspólne dążenie, które da się streścić myślą dominikańskiego mnicha:

Bóg, czyli światło, nie może być w pełni ogarnięty; człowiek może się doń zbliżyć tylko cieniem. Tym cieniem, który był nieustannym towarzyszem życia Caravaggia.

Rembrandt – twarz w lustrze

Wielką wystawę „Rembrandt Zelf”, czyli Rembrandt o sobie, a właściwie w spojrzeniach skierowanych do lustra, oglądałam w ubiegłym roku w Hadze. Zgromadzono na niej chyba wszystkie autoportrety, jakie mistrz pozostawił. Od młodzieńczych, naiwnych i zuchwałych, po te z wieku średniego, kiedy pracownia ulokowana w zasobnej kamienicy w Amsterdamie przeżywała okres prosperity, aż po śmiejące się, zadumane i zgorzkniałe oblicze starca, który żegna się ze światem. Czy wierzył, że wszystkie przypadki, jakich nie szczędził mu los, odbiły się na jego twarzy? Czy można, malując własne wizerunki, siebie samego przekroczyć, odepchnąć na odległość ręki wyciągniętej do sztalug i unieśmiertelnić? Czy na tym polegał geniusz Rembrandta?

Gustaw Herling-Grudziński, pisząc o Rembrandcie w miniaturze, zadedykował swój esej „Cieniom K.”, pamięci Krystyny, swojej pierwszej żony, malarki. Ta dedykacja podpowiada, że Rembrandt był bliski im obojgu. Jak zwykle pisarz rozpoczyna od gawędy o życiu malarza. A jest o czym opowiadać – Rembrandt, syn młynarza, był człowiekiem, który doświadczył uśmiechu fortuny: był szczęśliwym mężem pięknej Saskii, zamówienia sypały się jak z rękawa, kolekcjonował zbroje, kostiumy, rekwizyty teatralne. Sycił się dostatkiem i szacunkiem otoczenia. I nagle, od 1642 r., gdy namalował „Straż nocną”, koło fortuny się odwróciło: Saskia zmarła przy kolejnym porodzie, wydając na świat syna Titusa, holenderscy mieszczenie zwrócili się ku producentom martwych natur i sprzedaż obrazów uległa gwałtownemu zachwianiu, wreszcie drugie małżeństwo – z Hendrickje – okazało się krótkotrwałe. Obdarzyła go córką, Cornelią, i umarła, wkrótce po niej zmarł również Titus. Rembrandt zaznał chorób, biedy i nade wszystko – samotności.

Zdaniem pisarza Rembrandta nie da się porównać z nikim przed nim i po nim. Jego kunszt objawił się z niezwykłą siłą w scenach zbiorowych, takich, jak słynna „Lekcja anatomii doktora Tulpa” czy „Syndycy gildii sukienników”, gdzie indywidualizacja poszczególnych postaci nadała im pozór ruchu. Podobnie niedoścignione są opromienione łagodnością zmierzchu „Rodzina”, „Batszeba” czy „Żydowska narzeczoną”. Wszystkie te obrazy uwodzą niejednoznacznością, na

twarzach modeli rysuje się ciepło domowego ogniska, którego pogoda za chwilę może zostać zmacona; zagadkowy profil wyraża, jakby to, co jawne, zmagало się na twarzy z tym, co ukryte; pojawia się napięcie dwojga ludzi zbliżających się ku sobie, ale z wahaniem albo niepewnością. Gdzie malarz dostrzegł te nieuchwytne odcienie emocji: zaglądał pod ciemne ronda męskich kapeluszy i wybiegał naprzeciw białych czepców holenderskich niewiast? Tego się już nie dowiemy, ale zmysłu obserwacji możemy mu pozazdrościć.

Herling sugestywnie opisuje śmierć Rembrandta, na posterunku, z pędzlem w ręku. Nie wiemy, czy tak umarł, lecz zdaniem pisarza recepcja dzieła jest równie ważna jak samo dzieło. A zatem ostatni, nie dokończony autoportret, zamiast płam złota, czerwieni i czerni zamykają słowa pożegnania. Może to i lepiej. Przynajmniej potomni dostrzegli nieprzeciętny talent malarza. Współcześni go zlekceważyli. W 1669 r., gdy umarł, nie było żałoby w Jordaen, biednej dzielnicy Amsterdamu.

Pozostawił po sobie parę kołder, łóżko, trochę ubrań i przybory malarskie. Pozostawił też autoportrety, rozproszone po całym świecie, niezrównane, gdzie na jednej twarzy jest wypisane całe uniwersum ludzkiego losu.

Vermeer – miłość do Delft

Kiedy jechałam w początkach ostatniego lata na szeroko zakrojoną ekspozycję „Splendor Złotego Wieku – sztuka holenderska XVII stulecia” do Muzeum Rijks w Amsterdamie, nie wiedziałam, że spotkam tam Vermeera. Salę z jego obrazami zatytułowano: „Światło z Delft”, a przecież tam nie ma nic szczególnego... Małe, półsennie miasteczko z podłużnym rynkiem brukowanym kostką, dwa kościoły z czerwonej cegły: katolicki i kalwiński, kilka kruchych mostków nad kanałami. Naprawdę Vermeer nigdy nie opuścił Delft – i to właśnie jest fascynujące. Spędził tu całe życie, od kołyski do grobu, malując nieustannie wnętrza domów przy wąskich uliczkach, zapracowane kobiety, skupione na domowych czynnościach, czy wreszcie panoramę miasta uchwyconego w magicznej chwili, kiedy zdaje się istnieć poza czasem. To paradoks, że w dzisiejszym Delft nie ma jego obrazów, zabrano je do Mauritshuis w Hadze. Pojedyncze motywy pojawiają się na reprodukcjach w sklepikach z pamiątkami, powracają w łańcuszkach z perłami z tą samą precyzją rzeźbionych przez jubilerów, wreszcie odbijają się na kwadratowych, utrzymanych w błękitach kafłach, słynnych wyrobach fajansowych z Delft.

Gustaw Herling-Grudziński, pisząc o Vermeerze, skupia się na rekwizytach. Bowiem prawie każde z płócien wyróżnia się drobiazgiem, niuansiem, czymś, co trudno określić, a co sprawia, że osoba uwięziona w danej sytuacji, jak owad zatopiony w bursztynie, pozostaje w niej na zawsze. Tak zatrzymane pozostają: „Kobieta w niebieskim kaftanie”, „Kobieta czytająca list” i „Kobieta z dzbanem” czy wreszcie „Koronkarka”, sumiennie haftująca serwetę. Lorenzo Trucchi napisał: *Cała sztuka Vermeera jest zatrzymaniem chwili, pościgiem za wiecznością*. Każda z namalowanych postaci – w tym również „Dziewczyna w turbanie”, „Dziewczyna w welonie” i „Dziewczyna z perłą” – ma w sobie jakąś tajemnicę, głęboko ukryty sekret. Same perły, klejnoty powszechnie noszone w XVII-wiecznej Holandii, odgrywają w jego malarstwie znamionną rolę. Herling zwraca uwagę na obraz „Kobieta ważąca perły”, jego bohaterka stoi przy jubilerskiej wadze, a obok leżą pomieszczone naszyjniki. Gdzieś plecie się nić alegorii. Jaki sens mają perły Vermeera? Oddajmy głos pisarzowi: *Vermeer był zafascynowany tajemnicą narodzin i powolnego – bardzo powolnego, prawie statycznego – wzrostu perły. Perła rośnie i dojrzewa latami w muszli wokół jądra wielkości ziarenka piasku, w tempie, które wolno nazwać czasem zatrzymanym. (...) Każdy jego obraz jest perłą. Nie wyłączając perły największej i najpiękniejszej, „Widoku Delft”*.

Ribera – przeznaczenie w Neapolu

Przed obrazem Ribery „Kulawy chłopiec” stanęłam urzeczona w Luwrze. Mały włóczęga z łotrzykowskim uśmiechem przygląda się widzowi z nie mniejszym zaciekawieniem, niż widz patrzy na niego. Obdarty, z sakwą przerzuconą przez ramię i widocznym kalectwem nogi, prosi o jałmużnę, ale nie żebrze. Niezaprzeczalna ludzka godność nie pozwala mu na błaganie o litość. Jest nastoletnim chłopcem – zawadiaką, mimo skrywanego cierpienia. Ten obraz zapadł mi w pamięć. Nigdy więcej nie widziałam obrazów Ribery, a zwłaszcza nie zetknęłam się z nim tam, gdzie żył i tworzył najdłużej – w Neapolu.

Myślę, że właśnie to miasto południa zbliżyło do siebie malarza, pochodzącego z Hiszpanii i pisarza, wywodzącego się z Polski. Obaj byli współemigrantami. Gustaw Herling-Grudziński przyznaje, że szkic o Riberze jest dla niego bardzo osobisty.

Ribera, syn szewca, urodził się w Walencji, terminował w Parmie u Correggia, później przyjechał do Neapolu na zaproszenie hiszpań-

skiego wicekróla, księcia Osuny. Dzięki opiece mecenasa rozwinął pracownię, malował przede wszystkim płótna religijne na zamówienie kościołów: „Ukrzyżowanie” dla kolegiaty w Sewilli, sztychy przedstawiające świętych, np. „Św. Hieronima”, gwałtowne sceny męczeństwa św. Filipa, św. Sebastiana, św. Andrzeja, św. Bartłomieja. Malował z rozmachem, nie żałując kolorystycznej feerii barw, dążąc do wydobycia psychologicznej głębi postaci. Zaprzyjaźnił się z Velasquezem, współziomek mieszkał nawet przez rok u niego w gościnie. Jednak i temu malarzowi przypadł w udziale opłakany los. Ostatnim swoim dziełem – „Komunią Apostołów” – Ribera walczył o przeżycie rodziny. Otrzymał trzysta dukatów, należało mu się o tysiąc więcej. Zmarł w Neapolu, nie zobaczywszy już więcej gotyckiej fasady Puerta de los Apostoles w powracającej przed oczy, owianej smutkiem Walencji.

Pisarz w swoim szkicu największą wagę przywiązuje właśnie do ostatniego dzieła Ribery. Twierdzi, że „Komunia Apostołów” – *była to jego malarzowska summa, a równocześnie summa jego wiary. Malarstwo Ribery było naturalistyczną reakcją przeciw idealizmowi Renesansu, w swoim okrucieństwie malarz ocierał się o jatkę, bywał czasem katem, albo pomocnikiem kata. U Ribery natura wdziera się do sztuki bez żadnych ograniczeń, brzydota zasługuje na uwagę podobnie jak piękno. Ribera jest równocześnie trzeźwym realistą i poetą*. Wydaje się, że ta właśnie cecha: zderzanie się brutalności życia codziennego i mistyczno-transcendentnych uniesień na obrazach Ribery przyciągnęły do niego Herlinga. Obu jednakowo przypadło w udziale w kościele w Certosa di San Martino w Neapolu wyszeptać ostatnią modlitwę za życia.

* * *

Cztery szkice o malarstwie nie wyczerpują tematu powiązań pisarstwa Gustawa Herlinga-Grudzińskiego ze sztukami plastycznymi. W całej jego twórczości jest wiele rozproszonych uwag, powrotów do dzieł sztuki i miejsc, które zrobiły na nim przemożne wrażenie. Jednakże nie było moim zamiarem przeprowadzenie ścisłych, filologicznych dociekań. Chciałam raczej spojrzeć raz jeszcze w kierunku wskazanym przez pisarza. Bo umiejętność patrzenia także nie każdemu jest dana. Gustaw Herling-Grudziński patrzył i widział nadzwyczaj wnikliwie.

Włodzimierz Bolecki, przytaczając opis porannego spaceru pisarza drogą z Dragonei do Cava dei Tirreni z czterema postojami, stwierdza

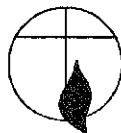
m.in.: *Jest w opisie pejzażu coś, czego nie ma w samym pejzażu, co jest jedynie własnością widzenia tego, kto patrzy. Stąd już tylko krok do biblijnego rozróżnienia na tych, co patrzą, a nie widzą oraz na tych, co widzą, choć nie patrzą; ale w prozie Herlinga częstszy jest trzeci wariant tego motywu: patrzeć tak, żeby zobaczyć więcej, niż wzrok ogarnie. A patrzeć – w prozie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego – znaczy także malować.*

Sztuka – zdaniem pisarza – odgrywa taką rolę jak religia, która wprowadza ludzi w inną rzeczywistość, w inny wymiar, daje zapowiedź pełni. Dlatego poszukiwanie jej poetyckiego jądra, jedynej prawdy o dziele, o tajemnicy jego powstania i emanacji, z jaką oddziałuje na chłonnych, otwartych widzów.

Stanisław Rodziński przy lekturze prozy pisarza z Neapolu zanotował: *W czasach przewodników doradzających, jak zwiedzić Florencję lub Paryż w ciągu jednego lub dwóch dni, kiedy wycieczki i grupy turystów cwałują przez Europę, filmując, fotografując, nagrywając, ale – NIE PATRZĄC – w czasach tempa i pośpiechu – eseje Herlinga mogą chociaż nielicznym cicho szepnąć do ucha, by przynajmniej od czasu do czasu przystanęli, patrząc na obraz, stromą uliczkę czy rozpędzone chmury. Patrzymy z miłością na obrazy, ludzi, na stare przedmioty, na mijane krajobrazy. Może to szansa dotarcia do Prawdy.*

Sztuka patrzenia jest kwestią wrażliwości. Można przejść tyle muzeów, zmęczywszy nogi, i nie dostrzec powodu, aby dokonywać tego trudu. Można zobaczyć raz tylko i odtąd już zawsze – tęsknić. Po prostu – patrzeć – czy to trudne?

ANNA PIETRZAK, ur. 1962, absolwentka Wydziału Polonistyki i Wydziału Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego. Współpracuje z „Przeglądem Powszechnym” i innymi czasopismami. Mieszka w Warszawie.



Jacek Bolewski SJ

Czyściec Adama Mickiewicza (I)^{*}

Mówiąc o „czyścicu” zmarłego poety, myślimy najczęściej o przejściowym okresie po jego śmierci, potrzebnym, by właściwie ocenić pozostawione dzieło. Przeważnie dotyczy to autorów, którzy cieszą się za życia takim uznaniem, że mogą sprawiać wrażenie przecenionych. Oczywiście, często oczyszczenia potrzebują raczej oceniający dzieło niż ono samo. Dla twórczości prawdziwie nieśmiertelnej owocem przejścia (czytelników) przez „czyściec” staje się *przestrzeń dzieł wiecznych*¹, jakby literackie „niebo”. Tak odsłania się ponadczasowa wielkość utworów – autentycznego tworu ludzkiego ducha, otwartego na tchnienie Ducha stwórczego. Natomiast oczyszczenie w przypadku dzieł istotnie przecenionych opisać można podobnie, jak apostoł uczynił to w obrazie sądu, przewidzianego na *dzień Pański*: w tym samym ogniu, który potwierdzi wartość dzieł wiecznych, okaże się, że ten, *którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprowadzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień* (1 Kor 3,15). Innymi słowy, pamięć o głośnych niegdyś autorach może być zachowana w archiwach historii literatury, jednak ich dzieła przestają przyciągać...

W przypadku Mickiewicza wydaje się jasne, że nie doświadczył on tego rodzaju „czyścica”. Jego wielkość jako poety, rozpoznana za życia, została po śmierci jeszcze wyraźniej uznana. Jednak on sam przeżył czyściec – inaczej. Przez całe życie trwało przejście pośród nieustającego cierpienia. Gdy polały się jego *czyste łzy na wiek męski, wiek kłęski*, miał przed sobą jeszcze wiele – zarówno lat życia, jak i powodów uznania większej kłęski niż w okresie lozańskim. A zatem wypowiedzi o czyścicu, powracające na wszystkich etapach drogi Mickiewicza, mają za sobą żywe doświadczenie. Mówiąc o „życiu po śmierci”, dodał kiedyś: *Co wam powiadam, nie gadam tego z głowy, nie daję wam doktryny; widziałem ten świat, byłem w nim kilka razy,*

^{*} Jest to początek eseju, którego część II wydrukowaliśmy w „PP” nr 11/2000. Za pomyłkę przepraszamy Autora i Czytelników.

¹ Określenie Z. Kubiaka, które weszło do tytułu jego esejów: *Przestrzeń dzieł wiecznych. Eseje o tradycji kultury śródziemnomorskiej*, Kraków 1993.

*dotknąłem się go duszą nagą*². Można zastosować te słowa także do jego doświadczenia czyścica, zastępując wszakże „kilka razy” przez „wiele”... To przydaje licznym uwagom poety o czyścicu znaczenia, które warto zgłębić od strony teologicznej.

Oto sens dalszych rozważań: otwieramy się na różne wymiary, jakie tajemnica czyścica przyjmuje w twórczości i życiu naszego największego poety. Z góry zauważmy, że dochodzą tu do głosu zarówno katolickie, jak i prawosławne akcenty w głoszeniu tej prawdy. Różnice wiążą się z odmiennym pojmowaniem biblijnej wypowiedzi o koniecznym oczyszczeniu po śmierci. Ponieważ przytoczony wyżej obraz oczyszczenia *przez ogień* wiąże się z *dniem Pańskim* ostatecznego sądu, dlatego w tradycji prawosławnej przyjmuje się, że wtedy właśnie dostąpią oczyszczenia ci zmarli, którzy go potrzebują. Natomiast tradycja katolicka, powołując się na dodatkowe świadectwa biblijne, głosi możliwość oczyszczenia – przejścia przez czyściec – jeszcze przed ostatecznym sądem³. Inne jest także w obu tradycjach pojmowanie „stanu pośredniego” po śmierci na tle nieba i piekła. Według tradycji katolickiej już po śmierci dokonuje się sąd indywidualny, wskazujący zmarłemu niebo albo piekło, przy czym czyściec łączy się z oczyszczeniem w drodze do nieba, jako że kara piekła jest uważana za ostateczną. Natomiast w tradycji prawosławnej znalezienie się w piekle nie jest ostateczne – przynajmniej przed sądem ostatecznym. A zatem modlitwy za zmarłych, uznawane i zalecane w obu tradycjach, mają różny sens. Według katolików pomagają one w oczyszczeniu, tak aby zmarli mogli jak najszybciej opuścić czyściec. U prawosławnych tymczasem oczyszczenie dzięki modlitwom oznaczać może nawet opuszczenie piekła, w którym umarły znalazł się po śmierci, by wyjść z niego – dzięki oczyszczeniu – na sądzie ostatecznym⁴.

Nie wchodzimy na razie w kwestię głębszej jedności obu wizji. Wskażemy najpierw etapy zjawiania się prawdy czyścica w twórczym życiu Mickiewicza. Poza wspomnianymi elementami pojawiają się

² A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*. Wydanie Sejmowe, t. XVI, *Rozmowy*, Warszawa 1933, s. 174 (dalej WS ...).

³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, n. 1030 nn. (dalej KKK ...).

⁴ Por. rozważania prawosławnego autora: G. Remete, *Dogmatica Orthodoxa*, Alba-Julia 1997, s. 344 nn. Znamienne jest, że autor przypisuje także katolikom prawosławny pogląd o możliwości opuszczenia piekła pod wpływem modlitw, zanoszonych przed sądem ostatecznym. W tym miejscu składam podziękowanie Markowi Blaziej SJ za pomoc w korzystaniu z powyższego źródła w języku rumuńskim.

dotatkowe, związane zwłaszcza z ludowymi tradycjami. Nasz poeta przywiązuje do nich szczególną wagę, szukając w ten sposób odnowienia poezji. Zobaczymy, że również od strony teologicznej można tu znaleźć intuicje godne uwagi.

Początki „Dziadów”

„Dziady” zdominowały drugi tom poezji Mickiewicza⁵. Już autograf pierwszej redakcji był poprzedzony krótkim wyjaśnieniem: *Dziady, tak się nazywa uroczysty obrzęd na pamiątkę zmarłych, obchodzony pospolicie w wigilią Wszystkich Świętych w cerkwi na cmentarzu*. Poeta dodawał o swym dziele: *Cale wymyślenie wzięte jest ze śpiewów wiejskich oraz: Ułamek, który tu przyłączamy, jest częścią obszerniejszego poematu*⁶. W ostatecznej wersji wyjaśnienie obrzędu Dziadów zostało rozszerzone. Pojawiła się nuta krytyczna: *W teraźniejszych czasach, ponieważ światło duchowieństwo i właściciele usiłovali wykorzenić zwyczaj połączony z zabobonnymi praktykami i zbytkiem częstokroć nagannym, pospółstwo więc święci Dziady tajemnie w kaplicach lub w pustych domach niedaleko cmentarza. Zastawia się tam pospolicie uczta z rozmaitego jadła, trunków, owoców, i wywołują się dusze nieboszczyków*. W odróżnieniu od podobnych zwyczajów innych ludów *Dziady nasze mają to szczególnie, iż obrzędy pogańskie pomieszane są z wyobrażeniami religii chrześcijańskiej, zwłaszcza iż dzień zaduszny przypada około czasu tej uroczystości. Pospółstwo rozumie, iż potrawami, napojem i śpiewami przynosi ulgę duszom czyscowym*. Poeta zwierza się dalej: *Cel tak pobożny święta, miejsca samotne, czas nocny, obrzędy fantastyczne przemawiały niegdyś silnie do mojej imaginacji; słuchałem bajek, powieści i pieśni o nieboszczykach powracających z prośbami lub przestrogami, a we wszystkich zmyśleniach poczwarnych można było dostrzec pewne dążenie moralne i pewne nauki, gminnym sposobem zmysłowie przedstawiane*. Kończy Mickiewicz uwagę: *Poema niniejsze przedstawia obrazy w podobnym duchu, śpiewy zaś obrzędowe, gusta i inkantacje są po większej części wiernie, a niekiedy dosłownie z gminnej poezji wzięte*.

Do wspomnianego pomieszania pogańskich i chrześcijańskich wyobrażeń dochodzi w tej części „Dziadów” nałożenie się katolickich

⁵ Dalej odwołuję się przeważnie do najnowszej edycji: A. Mickiewicz, *Dziela*. Wydanie Rocznicowe 1798–1998, t. I–XVII, Warszawa 1993– (dalej: WR ...).

⁶ Por. ważniejsze odmiany tekstu: WR I, s. 448 n.

i prawosławnych obrazów czyścica. Rozróżnijmy to wszystko dokładnie. Pogański, zabobonny charakter wykazują: próby pomocy duszom przez pożywienie, związanie czyścica z uwięzieniem duszy *na dnie rzeczki, w surowym... drewnie* czy w innych miejscach. Obraz najsubtelniejszy wiąże się z rajem, oddzielonym od nieba. Miejsce to przypisuje się dzieciom, które przebywają *teraz w raju*, bo na ziemi nigdy nie zaznały goryczy. Dlatego przybyły na Dziady: *Nie dla modłów i biesiady, / Niepotrzebna msza ofiarna; (...) Prosim gorczycy dwa ziarna; / Bo... według Bożego rozkazu: / Kto nie doznał goryczy ni razu, / Ten nie dozna słodyczy w niebie*. To wyobrażenie zaskakuje. Z jednej strony rozróżnienie w życiu pozagrobowym między rajem a niebem odpowiada prymitywnym wyobrażeniom chrześcijańskim, opisującym oczekiwanie na niebo przez męczenników; stopniowo jednak przeważał pogląd, że raj i niebo są dla zmarłych świadków Chrystusa tym samym⁷. Z drugiej strony pokutowało w teologii scholastycznej wyobrażenie „limbusa” (otchłani) dla dzieci umierających bez chrztu, na zawsze pozbawionych nieba, choć obdarowanych „naturalną szczęśliwością”; jednak ten wiekuisty „stan pośredni” między rajem a niebem okazał się w końcu niemożliwy do utrzymania⁸... Jaka jest na tym tle sytuacja widm dzieci z „Dziadów”, ukazanych także jako „aniołki”? Są w drodze do nieba, gdzie znajdują się po zaznaniu goryczy... gorczycy... Ich raj jest zatem najbardziej zbliżony do czyścica w duchu wizji katolickiej, skoro pośmiertne oczyszczenie z przejściem do nieba może się dopełnić jeszcze przed ostatecznym sądem. Jeszcze wyraźniejsze jest to w przypadku trzeciej zjawy – dziewczyny, podobnej do duszy z ballady „To lubię”, także pokutującej za wzgardzoną miłość⁹. Wprawdzie przez obrzęd Dziadów nie można jej pomóc, ale Guślarz zapowiada rychły kres oczyszczenia: *Jeszcze musisz sama jedna / Latać z wiatrem przez dwa roki, / A potem staniesz za niebieskim progiem*.

Trudniej określić stan innego ducha, przywołanego w centralnej części obrzędu. Wprawdzie jest on objęty początkowym wezwaniem:

⁷ Por. J. Delumeau, *Historia raju. Ogród rozkoszy*, Warszawa 1996, s. 30 nn. Por. także hasło: *Raj*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1982, s. 852.

⁸ Nowy Katechizm pomija ten stan milczeniem – por. KKK 1261.

⁹ Na podobieństwo zwraca uwagę S. Pigoń, wyciągając z tego wnioski o dacie napisania II części „Dziadów”; por. S. Pigoń, *Formowanie „Dziadów” części II. Rekonstrukcja genetyczna*, w: tenże, *Wiązanka historycznoliteracka. Studia i szkice*, Warszawa 1969, s. 87.

Czyscowe duszeczki!, jednak od dzieci czy dziewczyny różni go ciężar losu. Przybywa przywołany pośród tych, którzy z najcięższym duchem są przykuci do ziemi; jawi się jako widmo złego pana, cierpiącego katusze, bo jest w złego ducha mocy. W swej męce wykrzykuje: *O nie! ja nie chcę do nieba; / Ja tylko chcę, żeby ze mnie / Prędejsz się dusza wywlekła. / Stokroć wolę pójść do piekła, (...) Niż z duchami nieczystymi / Błąkać się wiecznie po ziemi.* Przybiera postać upiора, jakby powstałego z grobu, by znowu do niego powrócić. Opisany jako widmo złego pana, wydaje się skazany na piekło, chociaż – w duchu wyobrażeń prawosławnych – oczekuje nadal na sąd ostateczny. W tym przypadku pomoc zmarłemu i oczyszczenie jakby niczego nie dają, co zresztą wyraża samo widmo, za którym uczestnicy Dziadów powtarzają: *Tak, musisz dręczyć się wiek wiekiem, / Sprawiedliwe zrzędzenia Boże! / Bo kto nie był ni razu człowiekiem, / Temu człowiek nic nie pomoże.* Nie wyklucza to jednak możliwości, zauważmy, pomocy ze strony Boga, skoro Jego sąd jeszcze się nie dopełnił...

To nie koniec upiorów! Dziady wprawdzie wydają się zakończone, kaplica ma zostać otwarta, by można było przejść do następnej części obrzędu: *Czas przypomnieć ojców dzieje*, choćby tak, jak uczynił poeta w „Grażynie”, zamieszczonej dalej w tym samym tomie pierwotnego wydania. Jednak przejście dokonało się w inny sposób. Oto zjawiło się nagle jeszcze jedno widmo, powstając jakby spod podłogi kaplicy, z raną na sercu zwracając się – jak opisuje Guślarz – do jednej z kobiet, ale bez słów: *Pokazał ręką na serce, / Lecz nic nie mówi pasterce.* Niemy duch nie reaguje na żadne zaklęcia, nie pomaga nawet kapłańska stuła... Poruszenie pogłębia się, gdy w czasie wyprowadzania pasterki z kaplicy duch udaje się w ślad za nią. Dokąd prowadzi to przejście? Zamiast zapowiedzianych ojców dziejów kolejna, IV część „Dziadów” opowiada dzieje... Czyje? Upiora!

Opowieść upiора

„Upiór” to ballada, rozpoczynająca „Dziady. Poema”. Najpierw opisana jest tajemnicza, tytułowa postać: *Na świecie jeszcze, lecz już nie dla świata! / Cóż to za człowiek? – Umarły.* Postać powraca wprawdzie nadal na młodości kraje / Szukać lubego oblicza, jednak: *Na świecie znowu, ale nie dla świata; / Czymże ten człowiek? – Upiorem.* Opisane są dalej przejścia, powtarzające się każdego roku, kiedy najpierw upiór: *Na dzień zaduszny mogiłę odwali / I dąży pomiędzy ludzi,* by po miesiącu błakania się powrócić do ziemi, gdzie: *Usypia znowu w mogile.* W dalszym ciągu słyszymy też opowieść upiора,

wspominającego swoją nieszczęśliwą miłość i powracającego do niej – na próżno, skoro błądzenie kończy się zawsze tak samo: w mogile. Końcowe słowa wyrażają mimo wszystko nadzieję upiora: wprawdzie po samobójczej śmierci pozostał uwieczony, związany z obiektem swej miłości, jednak widzi możliwość odmiany losu, gdy kochanka, w której uznaje nadal nie tylko *aniola*, lecz i *drugą swojej połowę istoty*, zejdzie w końcu ze świata. Wtedy bowiem przeznaczone sobie połowy złączą się. Do tego czasu wszakże: *Długo jeszcze po świecie błąkać się potrzeba, / Aż ją Bóg w swoje objęcie powoła; / Natenczas śladem lubego anioła / I cień mój błędny wkradnie się do nieba.*

Więcej ukazują sceny i słowa IV części „Dziadów”. Układają się one w troistą strukturę, której rytm określają trzy godziny, dzielące początek akcji od ukończenia jej o północy. W opisie miejsca akcji – mieszkania Księdza – pojawiają się ponadto trzy światła, gasnące stopniowo po wybiściu kolejnych godzin: *dwie świece na stole* oraz *lampa przed obrazem Najświętszej Panny Maryi*. Z pierwszych słów Księdza wynika, że mamy wieczór zadusznego dnia: *Dzień dzisiejszy Kościół święci / Za tych spółchrześcijan dusze, / Którzy spomiedzy nas wzięci / Czyscowe cierpią katusze*. Dlatego dzieci Księdza, najwyraźniej unickiego, czyli grekokatolickiego, są wezwane do modlitwy połączonej z czytaniem Ewangelii. Wtem odzywa się stukanie, po czym, informują didaskalia: *Pustelnik wchodzi ubrany dziwacznie*. Nieznajomy faktycznie występuje dalej i jest określany jako Pustelnik – aż do wybiścia dziesiątej godziny, zgaśnięcia pierwszej świcy. Dzieci jednak od początku zjawienia się gościa przeniknęły jego zagadkę, wykrzykując: *Ach, trup, trup! upiór, ladaco! / W imię Ojca!... zgiń, przepada!* Ale Ksiądz, ich ojciec, pozbawiony dziecięcej intuicji, reaguje po ludzku: *Ktoś ty, bracie? odpowiadaj*. Odpowiedź jest prawdziwa, choć otwarta na wieloznaczność: *Umarły!... o nie! tylko umarły dla świata! / Jestem pustelnik, czy mnie rozumiecie?* Owszem, i pustelnika można zwać umarłym dla świata, jednak okaże się później, że sformułowanie znaczy w ustach zjawiającego się to samo, co we wstępnej balladzie: „Upiór”...

Zanim upiór objawi się wyraźniej, opowiada wiele, choć nieskładnie, o dziejach swojej miłości. Bardziej odśłania go, znowu z udziałem dzieci, swoista parodia Dziadów, gdy po wyjściu Księdza próbuje przekonać dzieci, że robak-kołatek ukryty w biurku (*kantorku*) to *biedna duszyczka*, która prosi o *troje paciorek*. Zatem udaje, że ją wywołuje, naśladując też odpowiedź owej duszy: *Proszę o troje paciorek*. Dziwne to, podobnie jak objaśnienie, że dusza należała za życia do lichwiarza, bezwzględnie wobec ubogich, i dlatego męczy się *teraz po śmierci, / Nim słuszną karę odbierze w piekle*. Wyobrażenie zbliża się ponownie do prawosławnej wizji, gdzie stan po śmierci

jest oczekiwaniem na sąd, a nie możliwym oczyszczaniem się w drodze do nieba. Mimo to w słowach udającego Pustelnika nie brakuje nadziei, skoro dodaje z myślą o duszy w kantorku: *Przecież, jeśli łaska czyja, / Mówcie trzy Zdrowaś Maryja*. Dopelnienie dziwnej sceny następuje wtedy, gdy – tym razem w obecności Księdza – nieznajomy jeszcze raz wzywa: *Dzieci, chodźcie pod kantorek*, i gdy pyta: *Czego potrzebujesz, duchu?*; „Głos z kantorka” odzywa się słowami: *Proszę o troje paciorek*. I dopiero w tym momencie dociera także do Księdza, z kim aż dotąd rozmawiał: *Ach, to upiór! mara!*

Co dalej? Upiór objawił się w ostatnich minutach przed północą, nim znikł ostatecznie po jej wybiciu, gdy zgąsło trzecie i ostatnie światło – przed obrazem Matki Bożej. W tym świetle – pamiętamy – pojawiła się w upiorze na koniec nadzieja na niebo, gdy znajdzie się tam najpierw ukochana jego – Maria. Jej imię pojawiło się wcześniej w opowieści widma pośrednio, we wspomnieniu snu z uprzedniego życia, w którym wymawiał imię najdroższej, a po przebudzeniu matka dziwiła się: *Modlisz się przez noc całą, wzdychasz nieustannie / I litaniją mówisz o Najświętszej Pannie*¹⁰. To znaczy, wymawiał imię, łączące ukochaną z Niepokalaną... Ten trop – otwierający nadzieję jakby wbrew nadziei – pojawi się później i w III części „Dziadów”.

Wywołanie ducha więzionego w kantorku przywołało nie tylko Dziady, lecz i wyobrażenie, że czyściec może łączyć się z uwięzieniem duszy – czy to w materii nieożywionej, czy w organizmach zwierząt. Oprócz kołatka pojawiają się także motyle, ćmy, w których upiór umarłego wskazuje kolejne pokutujące duchy, wśród nich i takiego, który: *Był książek głupim cenzorem*. A zatem upiór – w imieniu poety – rachuje się nie tylko z umiłowaną, lecz i z innymi, którzy mu dopiekli... To wspomnienie przydaje może lekkiej ironii wypowiedziom – także wyobrażeniom o duchu w zwierzętach. Ale podobnych obrazów jest więcej w II i IV części „Dziadów”, i gdyby je traktować poważnie, mogłyby nasuwać obcą chrześcijaństwu myśl o wędrówce dusz... Użycie tych obrazów przez poetę nie musiało wtedy znaczyć, że z nimi się zgadza; mogło po prostu świadczyć o zmieszanych z Dziadami wątkach pogańskich. I dopiero później – w okresie wpływu Towiańskiego – Mickiewicz opowiada się wyraźnie za metempsychozą, choć, jak zobaczymy, z akcentami dającymi

¹⁰ Werset 585 n. (WR III, s. 66). Ukryte tu imię Marii pojawia się także wcześniej jako „Maryla” – w słowach Pustelnika, który dalej nawiązuje do ballady *Kurhanek Maryli* (w. 380 nn.).

do myślenia. We wczesnych „Dziadach” uderza raczej... upiór i jego swoista nieoznaczoność. O co tu chodzi?

Opis upiора zmarłego, który w swej młodości popełnił samobójstwo z miłości, łączy niewątpliwie wstępną balladę z obiema częściami „Dziadów”. Łączy je także wyobrażenie, że w upiorze zjawia się pokutująca dusza młodzieńca, zwanego w IV części Gustawem i skazanego na czyścić – aż do czasu, gdy złączy się wreszcie w niebie z ukochaną, po jej śmierci. Samo zjawianie się przyjmuje różne postaci – mniej albo bardziej „upiorne”, czasami jakby całkiem ludzkie, nieme czy wiele mówiące... Więcej, intencją poety – zwłaszcza w IV części – jest obrona możliwości zjawiania się ducha wbrew „oświeconej”, czy raczej oświeceniowej postawie sceptyków. Do tych ostatnich wydaje się należeć i Ksiądz unicki, który – nie tylko zgodnie z przedmową Mickiewicza, lecz i wedle własnych słów – unika zabobonów i potępia Dziady: *Peten guślarstwa obrzęd świętokradzki, (...) Stąd dziwaczne powieści, zabobonów krocie / O nocnych duchach, upiorach i czarach*. I właśnie Księdzu każe poeta w końcu się przekonać, że w Pustelniku-Gustawie ma do czynienia z... upiorem.

Mickiewicz nie tylko dopuszcza możliwość, że dusze w czyśćcu mogą się pojawiać jakby cielesnie, liczy się też ze zjawianiem innych duchów – osób nadal żyjących, ukazujących się w innym miejscu, poza swym ciałem, aczkolwiek takie zjawy pozostają nieme. W tym właśnie kierunku wskazuje nowa interpretacja widma młodego samobójcy w kolejnym obrzędzie Dziadów – na zakończenie III części. Wcześniej, w tej samej części, pojawił się dodatkowy znak, uzasadniający reinterpretację: Śmierć Gustawa jest oto przedstawiona jako symbol odradzającej przemiany, w której umiera kochanek konkretnej osoby, rodzi się natomiast miłujący wielu, cały naród – Konrad. O ile więc bohater „Dziadów” kowieńsko-wileńskich był ukazany jako prawdziwy zmarły, jawiący się jako duch-upiór, o tyle protagonista „Dziadów” drezdeńskich to żywy człowiek, a duchy, z którymi ma do czynienia, są innego rodzaju niż umarli...

Duchowe narodzenie

Najbardziej znana, tak zwana III część „Dziadów” oznacza – jak obecnie się przyjmuje – trzeci człon całości, której dwa pierwsze człony to II i IV część poematu, nie zaś urwana część I z ukończoną II częścią¹¹. Dzieło pozostaje zatem otwarte – na pewno na

¹¹ Por. R. Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków. Studium o „Dziadach”*, Warszawa 1993, s. 6.

czwartą część, obejmującą prawdopodobnie dalszy ciąg „Ustępu” w zakończeniu części III. Oto jak opisuje całość sam poeta we wstępie do francuskiego przekładu części dzieła. Wspomina wprawdzie, iż utwór, dalekim będąc od wykończenia, zdaje się zapowiadać dalsze rozwinięcia, mające powiązać te fragmenty i utworzyć z nich całość organiczną. Wskazuje dalej: obrzęd Dziadów wiąże całą akcję w jedno, tajemnicza zaś osobistość przechodząca przez cały dramat nadaje mu pewną jednolitość. Postać ta pojawia się w części drugiej jako mara milcząca pośród widm i duchów, a w części następnej opowiada pod imieniem Gustawa dzieje swego dzieciństwa, swej miłości i swego życia osobistego. W części trzeciej spotykamy go znowu w gronie młodych spiskowców pod imieniem Konrada, poety i jasnowidza. W końcu wypuszczają go na wolność, a ustęp opisowy o Rosji, jakby opis podróży tej postaci urojonej, zdaje się mieć równocześnie na celu utworzenie przejścia do dalszych części tegoż dramatu, mających dopiero nastąpić¹².

Z początku przeto mara milcząca pośród widm i duchów, a w końcu postać urojona... To jakby różne sposoby wskazania na literacki charakter bohatera. Nie znaczy to, że pojawiające się na scenie mary czy duchy są tylko literacko-artystycznymi środkami wyrazu przeżyć autora. Poeta, jak potwierdzają to liczne świadectwa, wierzy w realność duchów. Ale jednocześnie wie, że nie chodzi o zwyczajną widzialność, oglądanie oczami ciała. Wyraził to głęboko w „Romantyczności”. Wewnętrzne spojrzenie, dostępne tam jedynie dla dziewczyny, zostało rozszerzone w II i IV części „Dziadów” na innych, jak gdyby wszyscy uczestnicy obrzędu zostali obdarzeni spojrzeniem duchowym, umożliwiającym „ujrzenie” duchów. Ale czy to samo stosuje się do widzów albo czytelników? Od nich, aby właściwie pojęli „Dziady”, także należy wymagać owego wewnętrznego, duchowego spojrzenia, gotowego przyjąć, że widzialne postaci kryją rzeczywistość inną, niewidzialną, chociaż – bardziej realną, skoro dzięki niej wyjaśnia się świat oglądany cieleśnie.

Problematyka przejścia między widzialnym a niewidzialnym światem odsłania się w najgłębszej, genialnej części III „Dziadów”. Odwołajmy się jeszcze raz do słów poety z przedmowy do francuskiego przekładu dzieła: *Wiara we wpływ świata niewidzialnego, niematerialnego, na sferę ludzkich myśli i działań jest ideą macierzystą poematu polskiego; rozwija się ona stopniowo w poszczególnych częściach dramatu, przyjmując różne kształty, podług różnicy miejsca i czasu*. Pod adresem III części Mickiewicz zauważa dalej, że w niej

¹² WR V, s. 272; por. też s. 362.

akcja przenosi się do klasztoru katolickiego, zamienionego na więzienie stanu. Postacie działające noszą tu charakter polityczny, zbliżają się, że tak powiemy, do sfery rzeczywistości, wchodzą głębiej w życie powszednie, a świat poetyczny tej sceny, zbudowany z czystszej tworzywa, jest na wskroś chrześcijański, katolicki¹³.

W pierwszym obrazie III części „Dziadów” obok opartego na oknie, śpiącego Więźnia widnieje czysty duch – Anioł Stróż. O jego początkowych słowach orzekł Czesław Miłosz, że nie podejmuje się... orzec, czy ta pieśń jest dla niego tekstem liturgicznym czy jednym ze szczytów poezji światowej. I cytuje: *Niedobre, nieczułe dziecko. / Ziemskie matki twej zasługi, / Prośby jej na tamtym świecie...*¹⁴ Czy to przypadek, dodajmy, że w pierwszym utworze prawdziwego debiutu Miłosza powraca jak refren: *Dziecko, niedobre dziecko, gdziez twoje zasługi...*¹⁵ Tak, Anioł przywodzi na myśl matkę, także Maryję, gdy później wstawia się za Więźniem, który wprowadzie zapał się, nie oparł na Zbawicielu: *Lecz on szanował imię Najświętszej Twojej Rodzicielki, / On kochał naród, on kochał wiele, on kochał wielu...* Zanim usłyszymy całość anielskiego hymnu, jesteśmy świadkami zmagania, dramatycznego przejścia. Jego sceną jest wnętrze – nie tyle więzienia, ile Więźnia – jego duszy. Poeta wyraźnie to sugeruje, gdy przedstawia na przemian: Anioła mówiącego, podczas gdy Więzień śpi, po jego przebudzeniu zaś – wspomnienie snu i słów Anioła, milczącego na jawie. Widzimy dalej, gdy Więzień usypia znowu, jak o jego duszę zabiegają *duchy nocne*, próbujące go zwieść i do końca pogrążyć w ciemności, wbrew Aniołowi, który nie przestaje czuwać i wstawiać się za Więźniem, obiecując mu: *Ty będziesz znowu wolny*. Przebudzony zapamiętał obietnicę, ale pozostaje nieufny, bo wie, co to znaczy być wolnym z łaski Moskwicina. Swoją przyszłość i wolność widzi czarno: *Żywy, zostanę dla mej ojczyzny umarły*. Przypomina się los upiora z uprzednich części „Dziadów”. Ale teraz rodzi się ktoś inny: w duchu słynnego napisu węglem na ścianie celi, pod datą pierwszego listopada, schodzi ze świata Gustaw, a zjawia się – Konrad.

Zrodzenie się Konrada stanowi początek – ambiwalentny... Jego dwuznaczność oznajmia duch, otwarty na dobro, lecz i na zło. Wiesz-czy zrazu: *Człowieku! gdybyś wiedział, jaka twoja władza!*, by

¹³ Tamże, s. 271.

¹⁴ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Paryż 1977, s. 191.

¹⁵ *Ptaki*, w tomie: *Trzy zimy*; por. Cz. Miłosz, *Poezje*, t. I, Paryż 1981, s. 10. Wcześniejszego tomu *Poemat o czasie zastępnym* nie uważał Miłosz za swój prawdziwy poetycki początek.

w końcu zwiastować: *Ludzie! każdy z was mógłby, samotny, więziony, / Myślą i wiarą zwać i podźwigać trony*. Samotność uwięzionego Konrada jest wyraźna, jednak owocuje różnie. Potrafi on przeciwstawić się bluźniercyemu współwięźniowi, nie pozwalając *bluźnić imienia Maryi*; to dalej ocala go tak, że mógłby powtórzyć za Kapralem: *ja tym imieniem żyję*. Jednak ocalenie zostało poprzedzone bluźnierstwami samego Konrada. Pieśń jego powstaje w nim *jak upiór* i żąda krwi, zemsty *na wroga, / Z Bogiem i choćby mimo Boga*. W tym duchu, czując najgłębiej: *Samotność – cóż po ludziach*, odważa się posunąć jeszcze dalej, by w końcu zarzucić Bogu, że nie jest *ojcem świata, ale... carem*, co dopowiedział inny, zły duch, ożywiający go w czasie całej improwizacji, nazwanej później wielką... Po jej zakończeniu jeszcze wyraźniej uwidacznia się walka, która już wcześniej toczyła się w duszy bohatera. Gdy Konrad traci przytomność, odsłania się jakby jego wnętrze razem z obecnymi w nim złymi duchami. Widzi je zwłaszcza Ksiądz Piotr, przywołany przez Kaprała. Braciszek zakonny pomaga Konradowi egzorcyzmami, głębiej zaś przez ewangeliczną prostotę, pokorę, niepojętą dla złego, którego moc okazuje się tu bezsilna. Taka jest prawda, na koniec ogłoszona przez anielskie chóry, wtórujące modlitwie Piotra: *Pokój, pokój prostocie, / Pokornej, cichej cnotcie! / Sługo, sługo pokorny, cichy, / Wniosłeś pokój w dom pychy, / Pokój grzesznemu sierocie*. Dodajmy, że zgodnie ze wskazówką poety słowa te są śpiewane *na nutę „Anioł pastierzom mówił”*, czyli koledy na Boże Narodzenie. Tak, autentyczne, duchowe narodzenie Konrada nastąpiło tej właśnie nocy, gdy w pobliskim kościele, za ścianą więziennej celi, *zaczynają śpiewać pieśń Bożego Narodzenia*. Nowy człowiek może narodzić się prawdziwie wtedy, gdy sam Bóg się rodzi – jako człowiek...

Duchowy czyściec

Pokój odzyskany przez Konrada jest owocem przejścia, przeprowadzenia go przez oczyszczenie – z pychy ku pokorze serca. To powtórne, prawdziwie duchowe zrodzenie jest wolne od dwuznaczności pierwszego, bo nie stanowi dzieła, które człowiek mógłby przypisać sobie, lecz oznacza działanie Boga, Jego dar oczyszczający ludzkie wnętrze, serce. Potwierdzają to dalsze sceny, stanowiące samo centrum III części „Dziadów”. Najpierw ukazana jest modlitwa dziecięco-dziecinnej Ewy, *młodej panienki*, która *pokazując książkę*, komunikuje, że poświęci swój pacierz *za tego, co te piosenki ogłosił; / I on także w więzieniu, jak nam gość donosił. / Te piosenki czytałam; niektóre są piękne – / Jeszcze pójdę, przed Matką Najświętszą uklęknię, / Pomodłę się za niego; kto wie, czy w tej chwili / Ma rodziców*,

żeby się za nim modlili. Zatem i poeta – dawny Gustaw – obrazuje, że dokonana w nim przemiana jest owocem ufnej modlitwy.

Kolejny sen – Ewy jeszcze raz wywołuje z ukrycia czyste duchy, anioły, patronujące drodze Konrada coraz jaśniej, owocniej. One pomogły mu wcześniej, uwalniając od złych duchów oraz ich „inspiracji” – wielkiej improwizacji... Następnie, jak anielski wianek otacza we śnie Ewę, tak dzięki jej modlitwie anioł osłania Konrada. Pokazuje to widzenie Księdza Piotra – centralna scena III części „Dziadów”. Wizjoner oglądający tajemniczego męża, wybranego na wybawiciela narodu, już uprzednio prosił Boga, myśląc o Konradzie: *Ten młody, zrób go za mnie sługą Twojej wiary, / A ja za jego winy przyjmę wszystkie kary. / On poprawi się jeszcze, on wstawi Twe imię. / Módlmy się, Pan nasz dobry! Pan ofiarę przyjmie*. Zatem o widzianym oczami ducha wyznaje dalej: *Znałem go – był dzieckiem – znałem. / Jak urósł duszą i ciałem! / On ślepy, lecz go wiedzie anioł pacholę*. Dziecięcy anioł – obrazem jego jest nie tylko modlący się za bohatera dziewczynka, nazwana we śnie *braciszkiem*¹⁶, lecz i drugi modlący się braciszek – Piotr¹⁷. I ten ostatni rzeczywiście jakby przewodzi Konradowi w drodze na północ, do Rosji, przewidując i przestrzegając: *Ty pojedziesz w daleką, nieznajomą drogę, / Będziesz w wielkich, bogatych i rozumnych tłumie; / Szukaj męża, co więcej niżli oni umie; / Poznasz, bo cię powita pierwszy w Imię Boże; / Słuchaj, co powie*. Tym mężem okaże się spotkany w „Ustępie” nieznajomy...

Trudno w kilku słowach ogarnąć ogrom i głębię III części „Dziadów”. Idąc tropem głównej postaci, skupiając uwagę na jej powtórny narodzeniu, dodajmy jedynie: dalsze dzieje Konrada stanowią duchowy czyściec. I to zostało przewidziane, przepowiedziane przez braciszka Piotra, gdy wspominał o czekającej uwiecznionej karze, pokucie¹⁸. Przy ostatnim spotkaniu we więzieniu, zanim odezwał się zakonnik, inicjatywa wyszła od Konrada. Rozpoznał on Księdza jako tego, który wyrwał go z otchłani – jakby dokonało się to we śnie (*we śnie go widziałem*), to znaczy, jak wiemy lepiej od niego (pouczeni przez poetę), w głębi jego duszy. Dlatego pragnie wyrazić swą wdzięczność, oddając mu pierścionek, aby go sprzedał, a dalej: *daj połowę / Ubogim, drugą na mszę za dusze czyscowe; / Wiem, co cierpią*,

¹⁶ Por. słowa chóru anielskiego we śnie Ewy: „Braciszka miłego sen rozweselmy”, R. Przybylski (*Słowo...*, s. 178) łączy to z mitem androgyna...

¹⁷ Gdy Senator uważa go, jak autor, za Księdza, mówiąc do niego: „No, Kapłanie, pij!”; Piotr odpowiada: „Jestem braciszek”...

¹⁸ Por. także ww. 189-194 w scenie III (WR III, s. 180).

jeżeli czyścić jest niewolą. Zatem i swój obecny stan przyrównuje do czyśćca. Czy tylko dlatego, że przebywa nadal w niewoli? Przecież aniołowie przepowiedzieli mu wolność, ale nie dowierzał im, obawiając się ponadto gorzkiej wolności wygnania, z dala od ojczyzny...

Przepowiednia Piotra była dokładniejsza, wskazując drogę na północ, a tam owo spotkanie z nieznajomym – w Imię Boże. Widzimy dalej etapy tej drogi. Najpierw – ostatni ślad Dziadów – ale już nie w kaplicy, tylko na cmentarzu. Ta sama kobieta, która w II części widziała ducha swego kochanka, nie słysząc od niego żadnego wyjaśnienia, pragnie go znowu zobaczyć. Ale najpierw Guślarz wyjaśnił, że może dlatego nie mogła go słyszeć, bo jednak on żyje. Kobieta ma zatem wezwać go po imieniu, gdy zaś i to nie pomaga, wtedy Guślarz uznaje, że może zmienił on imię. Domyślamy się, że chodzi nie o ducha czy upiora Gustawa, lecz o żywego, przemienionego duchowo Konrada. Potwierdza to kolejne widzenie, jakby na jawie, choć ujrzany w tym momencie – w drodze na północ – bohater przypomina znowu zjawę, z piersią zbroszoną krwią, z ranami. To jakby znak ukazujący, że czyścić bohatera trwa nie tyle po śmierci, ile jeszcze za życia, w oczyszczeniu, które czeka go w kolejnych przeżyciach. I właśnie tutaj otwiera się – w „Ustępie” – nowa perspektywa. Zapowiada ją spotkanie z nieznajomym, który – nim powitał podróżującego pytaniem: *Co ci potrzeba, rozkaż w imię Boże* – został opisany tak: *W twarzy miał wyraz niebieskiej rozpacz. / Patrzył jak anioł, gdy z niebios posługą / Między czyscowe dusze zstąpić raczy / I widzi całe w męczarniach narody, / Czuje, co cierpią, mają cierpieć wieki – / I przewiduje, jak jest kres daleki / Tylu pokoleń zbawienia – swobody.*

Tak, odsłania się nowa perspektywa czyśćca. Zstępuje do niego człowiek, ale nie jako grzesznik, lecz jak anioł. Oblicze jego promieniuje niebieską rozpaczą. Ten oksymoron ukazuje paradoks owego doświadczenia – czyśćca, przez który przechodzi czysta, niepokalana przez grzech istota... Kto to jest? Co wskazuje czy zapowiada naszemu bohaterowi, dla którego czyścić oznacza ciągle konieczność oczyszczenia?

JACEK BOLEWSKI SJ, ur. 1946, prof. dr hab., teolog, wykładowca w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Autor m.in. książek: „Początek w Bogu: Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia” (1998), „Od-nowa z Maryją” (2000), „Pełnia Ewangelii. Medytacje niedzielne na rok A, B i C” (2000). Mieszka w Warszawie.

sesje - sympozja

**KATOLICYZM POLSKI
NA PRZEŁOMIE WIEKÓW**

***I Ogólnopolska
Konferencja
Naukowa***

Kiekrz,

21 – 23 listopada 2000 r.

Organizatorem konferencji poświęconej analizie i opisowi zjawisk i faktów religijnych składających się na pojęcie i rzeczywistość „katolicyzmu polskiego” był prof. Józef Baniak z Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pomysłodawcy postawili pytanie: Jaki jest faktycznie katolicyzm polski na pograniczu lub na przełomie wieków? Z pytaniem tym wiąże się problemy szczegółowe: Jaka jest charakterystyka, specyfika i dynamika katolicyzmu polskiego w zestawieniu z cechami katolicyzmu w innych krajach? Czy i jakie są oryginalne cechy naszego katolicyzmu u schyłku starego i na początku nowego stulecia?

Zaproszenie do udziału w konferencji skierowano do wielu specjalistów z różnych dyscyplin naukowych, do licznych instytutów w uczelniach państwowych i kościelnych, a także do osób i instytucji zorientowanych w tej tematyce z motywów i względów pozanauko-

wych (redakcje katolickie i świeckie, Katolicka Agencja Informacyjna, telewizja lokalna); nie zapomniano również o zaproszeniu władz kościelnych. Informację o temacie i terminie konferencji umieszczono także w specjalistycznych czasopismach, jak np. w „Informacji Bieżącej” Polskiego Towarzystwa Socjologicznego i w „Principiach – Ekspresie Filozoficznym” w Instytucie Filozofii UJ w Krakowie.

Zagadnienia, które podjęto podczas konferencji, zostały przedstawione w ośmiu sesjach tematycznych; każdej sesji przewodniczył specjalista, kierujący także dyskusją. Wygłoszono następujące referaty: „Katolicyzm polski pod presją nowej duchowości” (prof. Z. Mikołajko, Warszawa); „Katolicyzm w Polsce na przełomie wieków w opinii maturzystów (na podstawie własnych badań psychologicznych)” (ks. dr M.Z. Stepulak, Lublin); „Fundamentalizm i New Age” (dr T. Doktor, Warszawa); „Tradycjonalizm religijny w Polsce jako samoograniczająca się kontestacja” (mgr M. Pokrzyńska, Zielona Góra); „Postawy Polaków wobec religii – ciągłość czy zmiana?” (ks. prof. J. Mariański, Lublin); „W stronę niewidzialnego? O religijności młodzieży końca wieku” (mgr P. Grygiel, Rzeszów); „Postawy inteligencji polskiej wobec religii w 10 lat później” (prof. M. Libiszowska-Zółtkowska, Lublin); „Wpływ kultury narcystycznej na religijność współczesnego człowieka” (ks. dr J. Szymolon, Lublin); „Nadzieja czy zwątpienie? Religia jako źródło poszukiwania sensu życia” (dr A. Grzesik, Rzeszów); „Religia

a zasady moralne młodzieży akademickiej – dynamika przemian” (P. Grygiel i A. Grzesik, Rzeszów); „Kościół zagubiony” (ks. prof. R. Rogowski, Wrocław); „Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej jako zadanie duszpasterstwa akademickiego” (ks. prof. A. Przybecki, Poznań); „Kościół katolicki w Polsce a »duch kapitalizmu«” (dr M. Kwiatkowski, Zielona Góra); „Kościół wobec zjawiska bezrobocia w Polsce” (ks. prof. B. Mierzwiński, Warszawa); „Wizja Kościoła początków trzeciego tysiąclecia – poszukiwanie języka” (ks. prof. T. Węclawski, Poznań); „Kościół w Polsce wobec integracji Polski z Unią Europejską” (bp prof. M. Jędraszewski, Poznań); „Doświadczenie dialogu w środowiskach katolickich i laickich w Polsce powojennej” (prof. W. Mysiek, Warszawa); „Kościół katolicki i katolicy polscy wobec sekt i nowych ruchów religijnych” (prof. Z. Drozdowicz, Poznań); „Aggiornamento, tradycja i katolicyzm popularny – Zachód a Polska” (dr M. Manikowski, Wrocław); „Katecheza szkolna w Polsce – sukcesy i porażki w minionym 10-leciu” (ks. prof. J. Szpet, Poznań).

W konferencji wzięła udział przedstawicielka Uniwersytetu w St. Petersburgu (Rosja) i jednocześnie doktorantka w Instytucie Filozofii PAN w Warszawie – mgr J. Andrejewa – wygłaszając referat nt.: „Tradycja religijna w obliczu nowych paradygmatów wiary – Polska (katolicyzm) a Rosja (prawosławie)”. Referat wzbudził duże zainteresowanie i wywołał burzliwą dyskusję.

Na konferencję zostały przygotowane także inne referaty, choć nie

wyłoszone z różnych powodów, będą opublikowane w pracy zbiorowej, którą wyda Oficyna Wydawnictwa Teologicznego UAM w 2001 r.

W konferencji uczestniczyli przedstawiciele mass mediów oraz studenci i pracownicy naukowcy Wydziału Teologicznego, Wydziału Nauk Społecznych i Wydziału Studiów Edukacyjnych UAM w Poznaniu. W inauguracji wzięli także udział: prorektor UAM prof. dr hab. M. Walczak i dziekan Wydziału Teologicznego prof. T. Węclawski. Uczestnicy konferencji mieli możliwość bliższego poznania się podczas uroczystej kolacji, której przewodniczył prodziekan Wydziału Teologicznego UAM ks. prof. A. Przybecki.

Podsumowania i oceny obrad konferencji dokonał prodziekan ds. naukowych Wydziału Teologicznego UAM ks. prof. P. Bortkiewicz TCh, kierując w imieniu dziekana Wydziału Teologicznego prośbę do organizatorów konferencji o kontynuowanie tej inicjatywy. Prośba ta zostanie spełniona, bowiem podczas jednego spotkania nie sposób znaleźć odpowiedzi na wszystkie pytania i problemy.

Józef Baniak



ZDROWIE STS-u

Teatr Nowy w Warszawie *Kochankowie z ulicy...*

pomysł i inscenizacja –
Renata Dymna-Kijowska,
Jerzy Karaszkiewicz
opracowanie muzyczne –
Janusz Tylman
„scenę i aktorów ubrała”
Elżbieta Karaszkiewicz
premiera 15 grudnia 2000 r.

Zbuntowany Studencki Teatr Satyryków wypączkował z grzecznego teatryku ZMP; ten słynny STS narodził się dzięki październikowej odwilży, ale też i po trosze dzięki niemu polskie lody zaczęły topnieć. STS był przede wszystkim odbierany jako kabaret polityczny na najwyższym artystycznym poziomie, choć pokazywał także liryczne lub żartobliwe (albo liryczno-żartobliwe) kawałki o ludzkich prywatnych sprawach. Do powodzenia zespołu i powstania jego legendy przyczyniła się przede wszystkim nadzwyczajna umiejętność dostrzegania charakterystycznych znaków czasu, trafianie – zwłaszcza w drugiej połowie lat 50. i pierwszej 60. – w samo sedno spraw nurtujących ludzi siedzących na widowni. Agnieszka Osiecka, Andrzej Jarecki, Witold Dąbrowski, Stanisław Tym, Jerzy Markuszew-

ski, rozmawiając z publicznością, posługiwali się przede wszystkim ironią, odczuwali również, jak napisał Jarecki, *ironiczny dystans do obiektów satyry*. W ciągu ładnych paru lat po 1956 r. (czyli w najlepszym okresie STS-u) cechowała tych młodych ludzi szlachetna naiwność: wiara w możliwość reformowania ustroju, silna nadzieja, przekonanie o przyszłych pozytywnych efektach własnego działania.

W latach 70. i 80. właściwie o tamtym STS-ie zapomniano. W 1983 r. Markuszewski wyreżyserował w teatrze na Szwedzkiej (który zwał się wówczas Popularny) spektakl „Niezapomniany rok 1961”, składankę STS-owskich tekstów. Było to przedstawienie sprawne, interesujące, ale przeszło bez większego rozgłosu, bo – rozmijało się z duchem czasu. Powodem była właśnie owa naiwność dawnych reformatorów, która w stanie wojennym mogła już tylko irytować (napisałam wówczas, że spektakl ten wydaje się znakomitą zakąską – podaną po zjedzeniu pieczystego).

Dziś utwory z STS-u odbiera się o wiele mniej emocjonalnie, ale, paradoksalnie, dzięki temu dopiero widać wyraźnie, jak wiele z nich jest, by rzec z pewną przesadą, ponadczasowych. Chodzi szczególnie o te, które mówią o naszej historii (np. „Pokolenia”), o „charakterze narodowym” (choćby rewelacyjna piosenka „Gniazda na głowie mej nie uwił orzeł biały”), o utwory socjologiczno-psychologiczne (najbardziej znana piosenka to „Okularnicy”). Rzadko się je jednak przypomina.

Postanowił to zmienić Jerzy Karaszkiewicz, niegdyś aktor STS-u,

który w Teatrze Nowym wraz z Renatą Dymną-Kijowską przygotował z okazji swego jubileuszu przedstawienie „Kochankowie z ulicy... Cyrk piosenek z STS-u Agnieszki Osieckiej i Andrzeja Jareckiego” – piosenek „bezinteresownych”, czyli dalekich od polityki. Spektakl składa się z ponad 20 utworów, w większości nieznanymi szerzej (poza „Kochankami z ulicy Kamiennej” i „Eurydyką”).

Cóż... Pewien luminarz naszego teatru, kiedy mówi mu ktoś o odnalezieniu znakomitego a zapomnianego dramatu, odpowiada zawsze sceptycznie: Skoro został zapomniany, to widocznie są powody.

Ta formułka w pełni sprawdza się w przypadku spektaklu w Nowym. Nie powinno się było zakłócać spokoju tych piosenek pochowanych w otchłani niepamięci. Zaledwie trzy z nich są niezłe – tylko niezłe („Pechowy słoń” z muzyką Lusztiga, „Czarny erotyk” – muzyka Janusza Tyłmana i „Don Kichoty” z muzyką Solarza; wszystkie teksty napisała Osiecka); reszta to wprawki, nieraz zawstydzająco pretensjonalne.

Widowisko, które otwiera rymowany prolog w wykonaniu jubilata, składa się z trzech części: „Cyrk”, „Podwórko” i „Doroślejemy”. W „Cyрку” artyści występują w kostiumach cyrkowych, w „Podwórku” w ubraniach podwórkowych, a w „Doroślejemy” w strojach dowolnych. Tematyka piosenek pomieszczonych w poszczególnych sekwencjach nie zawsze pasuje do tytułu owej sekwencji i dlatego kostiumy pełnią funkcję nader znaczącą. Ktoś zapytałby, dlaczego „Czarny erotyk” znalazł się w „Cyr-

ku” – otóż zapytałby głupio, przecież utwór śpiewają treserka i błazen.

Pomiędzy „Cyркуm” a „Podwórkiem” artyści muszą się przebrać, toteż Karaszkiewicz siada na krześle i opowiada bardzo znaną anegdotę o ingerencji cenzury w „Okularnikach” (w pierwotnej wersji było: *Osiadają w jakimś mieście, za te polskie tysiąc dwieście*, w finalnej natomiast: *I tak wiążą koniec z końcem za te polskie dwa tysiące*). Więcej anegdot nie ma. W środku przedstawienia nagle pojawia się obce ciało – satyryczne sceny ze współczesnego supermarketu i parodie telewizyjnych reklam. Nie wiadomo, kto to napisał, nie wiadomo, po co, za to wiadomo dokładnie, że poziom tych dowcipasów jest żenujący.

Młodzi, nieznanymi (jeszcze?) aktorzy grali z poświęceniem, chwilami nawet bywali zabawni, ale nie mogą ich chwalić lub atakować po nazwiskach, bo ich nie znam. W programie (czterostronicowej broszurce za 10 zł!) zostali wymienieni według alfabetu i płci, nie zaś, jak być powinno, przypisani do poszczególnych piosenek.

Miesiąc temu musiałam nie najlepiej napisać o jubileuszu Niny Andrycz, teraz sprawiam przykrość kolejnemu jubilatowi. Ale bo też Boy już stwierdzał, że choć bardzo lubimy, nie umiemy urządzać takich fet. Stanowczo w obu opisanych przeze mnie przypadkach taniej i przyjemniej byłoby napić się wódki na cześć.

Joanna Godlewska

BACH W KRAKOWIE***X Międzynarodowy
Festiwal
Muzyki Dawnej –
Oblicza Bacha*****Kraków, 10 – 15 października
2000 r.**

Kraków w roku 2000 tętnił życiem kulturalnym w mierze prawdziwie europejskiej. Nic dziwnego, wszak gród Kraka jest jedną ze stolic kulturalnych Europy w tym niezwykłym roku.

W połowie października Polskie Towarzystwo Muzyki Dawnej zorganizowało już po raz dziesiąty Festiwal Muzyki Dawnej. W tym roku cały muzyczny świat obchodził 250. rocznicę śmierci Jana Sebastiana Bacha. Z tej okazji festiwal w całości poświęcono twórczości tego kompozytora i w nader ciekawy sposób ukazano charakterystyczne rysy jego muzyki. Podtytuł „Oblicza Bacha” – sugerował ukazanie Bacha od różnych stron jego technik kompozytorskich. Na czterech koncertach usłyszeliśmy trzy oblicza Bacha: organisty, kapelmistrza i kantora. Każdy koncert był inny, i odbył się w innym miejscu. Festiwal oparto na mniej znanych kompozycjach Bacha, ale bardzo ważnych w jego twórczości i zasługujących na poznanie. W ten sposób mogliśmy poznać życie kompozytora, jego działalność, zadania zawodowo-zyciowe, gdyż większość tych utworów była pisana na jakąś konkretną okazję (Bach stworzył 295

kantat, z których około 100 zaginęło, na określone święta i uroczystości kościelne). Cel takiego ułożenia programu tkwił w porównaniu stylu i możliwości kompozytorskich Bacha.

Muzyka Bacha była dozowana stopniowo, w sposób przemyślany, w doskonałych porcjach. Pierwsze oblicze Bacha to organista. Jest to oczywiste, gdyż głównie z taką muzyką jest on kojarzony. Na pierwszym koncercie zabłysnął od razu swoją wirtuozerią James David Christie, Amerykanin z Bostonu, gdzie prowadzi działalność pedagogiczną i koncertową. Artysta jest także związany z Europą, tutaj zasiada w jury międzynarodowych konkursów organowych, a w 1979 r. jako pierwszy Amerykanin zdobył pierwszą nagrodę na międzynarodowym konkursie organowym w Brugii w Belgii, zyskując także nagrodę publiczności.

Na krakowski koncert – pierwszy jego występ w Polsce – Christie przybył kontuzjowany (wybił bark ze stawu), co nie przeszkodziło mu pokazać się z jak najlepszej strony. Program minimalnie zmieniono, rezygnując z trudnych i przepięknych Fantazji i Fugi g-moll BWV 542 i Preludium G-dur BWV 550 na rzecz skromniejszych nieco utworów Buxtehudego i Sweelinka. Artysta wykonał z programu preludia chorałowe z rękopisu Neumeistra i partię na temat „Sei gegruesst, Jesu guetig” BWV 768. Krakowska publiczność miała nie lada okazję poznać trochę zapomniane już dzieła. Wykonanie J.D. Christie było pełne barokowego wyrazu, interpretacje uderzały logiką i głębokim przemyśleniem formy utworów. Gra była

bogata w emocje i pełna wrażliwości, które artysta mimo kontuzji potrafił ukazać. Po koncercie wiele osób zastanawiało się, jaka byłaby jego gra, gdyby nie doznał kontuzji barku, gdybyśmy usłyszeli jeszcze nie zaprezentowane utwory.

Drugie oblicze Bacha to kapelmistrz, czyli muzyk instrumentalista. Bez wątpienia spuścizna muzyki kameralnej Bacha niknie przy jego obfitym dorobku muzyki organowej, choć wiemy, że wiele zapisów tej muzyki zaginęło. Jednak to, co zachowało się, świadczy o niewyczerpanej wręcz inwencji kompozytora. Mało uwagi poświęcamy jego kameralnym sonatom (dla tria), choć Bach najwyraźniej przywiązywał dużą wagę do tego gatunku i wykorzystywał go na różne sposoby. Do tej XVII-wiecznej praktyki wykonywania utworów przez różne instrumenty, gdzie linię melodyczną mógł prowadzić każdorazowo inny instrument, przy dwóch towarzyszących, nawiązuje nazwa zespołu wrocławskiego „Altri Stromenti”, co znaczy „inne instrumenty”. Zespół ten wystąpił na drugim koncercie festiwalu, przedstawiając sonatę na skrzypce i continuo (wiolonczela wraz z klawesynem) BWV 1021 oraz trzy sonaty na flet poprzeczny, skrzypce i continuo BWV 1039, 1038, i ze zbioru „Musikalisches Opfer” BWV 1079.

W bardzo ciekawy sposób ukazano różnorodność obsady, tym samym nawiązano do nazwy zespołu, prezentując sonaty BWV 1038 i 1021. Obie te sonaty oparte są na tej samej linii basowej. Sonata BWV 1038 przeznaczona jest na dwa instrumenty i continuo, zaś BWV

1021 – która była prawdopodobnie wersją pierwotną – tylko na skrzypce i continuo. Zabiegi takie są charakterystyczne dla Bacha, który w ten sposób dążył do opracowania jak najlepszej wersji swoich kompozycji. Utwory grane przez zespół „Altri Stromenti” były niemrawe, bez polysku, mało przekonujące. W miarę zbliżania się ku końcowi można było odczuć pewną zachętę do akceptacji takiego wykonania, jednak gra nie wzbudziła zachwytu, na który byłoby nas stać, gdybyśmy usłyszeli prawdziwie barokową lekkość i elegancję. Pozostałe sonaty robiły wrażenie jeśli nie braku oddechu, to na pewno dużej jego oszczędności, dało się odczuć zbyt ni pośpiech.

„Musikalisches Opfer” – „muzyczna ofiara” to jedno z ostatnich dzieł Bacha, jego swoisty manifest przekonania religijnych i artystycznych, a także zbiór utworów niezwykle skomplikowanych pod względem faktury barokowej polifonii, co na owe czasy, kiedy panował już lekki styl galant – odpowiednik rokoka w sztuce, było pewnym krokiem wstecz. Jednak Bach jest kompozytorem na wskroś barokowym, tym samym może i zachowawczym, który po mistrzowsku stosuje różnorodne techniki kontrapunktyczne z matematyczną wręcz dokładnością. Słuchający i sami artyści mieli kłopot z wyszukiwaniem tej właśnie niezwykle bogatej warstwy muzycznej całego dzieła, momenty wirtuozowskie były mocno nieczytelne, więc barokowy artystyczny manifest ugrzązł w przechodzeniu przez trudności techniczne i wyrazowe. Zadowolili jedynie

Magdalena Pilch, grająca na flecie poprzecznym, oraz Marek Pilch, realizujący partię klawesynu, którzy z wyczuciem i barokowym wdziękiem interpretowali kameralnego Bacha. Dodać należy tylko, że klawesyn był z pracowni Szabo Zsolta i Kovatsa Balazsa z 1997 r. Koncert miał miejsce w niespotykanej atmosferze, w nowoczesnym Centrum Kultury Japońskiej „Manggha”. Nowoczesność wnętrza wcale nie kłóciła się z wykonywaną muzyką, tworzyła ciekawe uzupełnienie, np. do dosyć prymitywnej sztuki origami, prezentowanej akurat w tej samej sali. Uroku chwili dodawał widok, jaki publiczność miała za szybą, za występującymi muzykami – lekko podświetlony, wylaniający się zza Wisły Wawel. Tworzyło to dodatkowo niezwykłą aurę, tym bardziej że w oddali jaśniał księżyc w pełni.

Trzecie, ostatnie festiwalowe oblicze Bacha, to Bach – kantor. Oblicze bardzo znane, biorąc pod uwagę częstotliwość koncertów oratoryjno-kantatowych. Na festiwalu mieliśmy jednak okazję wysłuchania utworów mniej znanych, kameralnych. Usłyszeliśmy kantaty wykonywane rzadko, nie należące do żelaznego repertuaru kantatowego: „Ich steh mit einem Fuss im Grabe” BWV 156 na trzecią niedzielę po Objawieniu Pańskim, „Ich bin vergnuegt mit meinem Gluecke” BWV 84 na niedzielę Septuagesimae, „Schau, lieber Gott, wie meine Feind” BWV 153 na niedzielę po Nowym Roku, „Wo gehest du hin?” BWV 166 na niedzielę Cantate w wykonaniu Dolnośląskiej Orkiestry Barokowej oraz „Jesus nahm

zu sich die Zwoelfe” BWV 22 na niedzielę Estomihi, „Christ lag in Todesbanden” BWV 4 na pierwszy dzień Wielkanocy, „Liebster Jesu, mein Verlangen” BWV 32 na pierwszą niedzielę po Objawieniu Pańskim w wykonaniu krakowskiego zespołu „Harmonia Sacra”.

Nie można mówić tutaj o dwu różnych zespołach, ponieważ skład każdego z nich tworzą praktycznie te same osoby, ograniczono się do zmian w głosach instrumentalnych i prowadzącego koncert kierownika artystycznego: Jan Tomasz Adamus – Wrocław i Marcin Szelest – Kraków. Praktycznie więc kantaty te usłyszeliśmy w wykonaniu tych samych osób, wszystkie można uznać za zaprezentowaną całość. Artyści tworzący zespół wrocławski i krakowski są absolwentami krakowskiej Akademii Muzycznej, a niektórzy uzupełniają jeszcze swoje studia na licznych kursach i w zagranicznych akademiach muzyki dawnej. Kantaty wykonano w skromnym, jednocześnie pięknym kościele św. Marcina wspólnoty ewangelicko-augsburskiej. Białe, bez ozdób ściany, gdzie centrum wnętrza jest sam ołtarz z sugestywnym obrazem Henryka Siemiradzkiego przedstawiającym Chrystusa ucinającego burzę oraz krucyfiks z końca XIV w. kontrastowały z barokowym przepychem muzyki, jednak przecież właśnie dla potrzeb tak urządzonego kościoła muzyka Bacha była tworzona.

Każda kantata Jana Sebastiana Bacha jest inna w środkach wyrazowych, użytych technikach, warstwie dźwiękowej. To wszystko jest następstwem użytego pięknego tekstu

różnych twórców, poczynając już od tekstów samego Marcina Lutra. W zaprezentowanych kantatach uderzył niezwykle silny i jakże sugestywny ton nieszczęścia życia bez Boga, naszej słabej bez Niego egzystencji, a jednocześnie silna nadzieja poddania się Boskiej Opatrzności i życia pełną wiarą w Boga. W muzyce Bacha tekst jest tylko pretekstem do pokazania prawdziwych uczuć i przepięknego języka muzycznego, każde jego dzieło kantatowo-oratoryjne jest manifestem uczuć, przekonań i zarazem wykładem jego teologii. Przed wykonawcami stoi więc ogromne zadanie, by umiejętnie i świadomie przekazać całą istotę muzyki Bacha, by połączyć muzykę z tekstem, bo stanowią one nierozdzielny całość. Każdy głos instrumentalny i wokalny miał możliwość ukazania się w swoim rozumieniu mowy dźwięków, kantaty są bowiem tak umiejętnie skomponowane, by można było ocenić praktycznie każdy głos, i wokalny, i instrumentalny.

Mimo braku istotnych różnic w obsadzie oba koncerty były inne. Każdy kierownik artystyczny w inny sposób czuwał nad nadaniem kształtu muzyce, wydobywał inny walor, po prostu w inny sposób czuł tę muzykę. Poziom koncertów można uznać za wyrównany, jednak zaznaczyły się różnice wyrazowe. Zespół wrocławski z nazwy wprowadził w swą grę więcej ognia, żaru, dzięki któremu wydawało się, że muzyka prawdziwie porusza, krzepi, a artyści pewni swoich możliwości oddają się barokowej muzyki. Inaczej zespół krakowski. Ich interpretacja była bardziej stono-

wana, artyści jakby chcieli skryć się za sobą. Wszystko zdawało się bardziej subtelne, ale niekoniecznie tak powinno być, nie zawsze tak właśnie należało interpretować Bacha. Niepotrzebnie, choć dobrze dla celów porównawczych, zmieniono układ rozmieszczenia śpiewaków. Na pierwszym koncercie umieszczeni byli oni przed zespołem instrumentalnym. To było lepsze ustawienie niż na schodach pod ołtarzem w przypadku delikatnej gry „Harmonii Sacra”, gdzie głos musiał przebić się przez warstwę smyczków i organów. Te ostatnie na tym koncercie stały „tyłem” do publiczności. Ogólnie wypadło to na niekorzyść odbioru głosów wokalnych i stopienia ich z partią instrumentów.

Urzekły głosy Katarzyny Wiwer – sopran i Macieja Gallasa – tenora. Ta dwójka artystów pokazała w cudowny sposób swoje możliwości wokalne, które wyśmienicie korespondowały z muzyką Bacha. Głosy były pełne ciepła i barokowego wyczucia, światła i blasku. Szczególne słowa uznania trzeba wyrazić za wykonanie przez zespół wrocławski kantaty „Ich steh mit einem Fuss im Grabe” BWV 156, oraz przez zespół krakowski kantaty „Christ lag in Todesbanden” BWV 22. Ta druga była zupełnie odmienna od pozostałych. Głosy wokalne (piękna część trzecia Versus 2 – duet sopranu i tenora) i instrumentalne wzajemnie się przenikają, faktura kantaty jest bardzo gęsta, bogata, a wszystkie głosy są traktowane solistycznie. Obie kantaty tworzyły prawdziwe, głębokie tło do niezwykle emocjonalnego trwania przy tej muzyce i przy tych tekstach,

co było tym łatwiejsze, że tekst oryginalny i tłumaczenie było zawarte w dosyć dobrze merytorycznie opracowanych programach festiwalu.

X Międzynarodowy Festiwal Muzyki Dawnej w całości poświęcony był twórczości Jana Sebastiana Bacha. W ten sposób Towarzystwo Muzyki Dawnej włączyło się do obchodów tego wydarzenia w sposób jak najbardziej godny zauważenia. Dzięki temu festiwalowi mogliśmy lepiej poznać muzykę Bacha, spojrzeć na niej jedno jego oblicze. Ciekawy był to pomysł, by w tak krótkim czasie zaprezentować tak różne gatunki muzyczne jednego kompozytora.

Rafał Monita



BEZ DOGMATU

Dogma

reż.: Kevin Smith,
USA, 1999

wyk.: Ben Affleck,

Matt Damon, Linda Fiorentino,

Salma Hayek, Alanis Morissette,

Alan Rickman i in. 130 min.

Prestige Pictures

Amerykanie z dużą konsekwencją realizują popularne komedie określane niejednokrotnie jako zwariowane. Ich humor opiera się głów-

nie nie tyle na nieoczekiwanych zwrotach akcji i rozmaitych *qui pro quo*, ile na lawinie mniej lub bardziej niewyszukanych gagów wywołujących salwy śmiechu mało wybrednej publiczności. Wszystko zaś okraszone jest ciężkawymi dowcipami rodem spod budki z piwem. W tym właśnie nurcie umieścić należy „Dogmę” Kevina Smitha, a całe powstałe wokół niej zamieszanie bierze się z faktu, że przedmiotem kpin uczyniono sprawy związane z wiarą i Kościołem katolickim.

Od opowieści tego rodzaju raczej trudno wymagać intelektualnej przenikliwości, a nawet jakiegokolwiek sensu w ogóle. Film otwiera scena w New Jersey, gdzie podczas religijnych uroczystości miejscowy biskup, w obecności licznie zgromadzonych wiernych i kamer telewizyjnych, ogłasza, że pragnący iść z duchem czasu katolicyzm postanawia zmienić swój centralny symbol. Miejsce zupełnie nieprzystającego do współczesnego świata, budzącego smutek, krzyża ma zająć odświeżona właśnie figura. Jest nią dobrze znana postać Zmartwychwstałego, jednak z pewnymi istotnymi modyfikacjami. Chrystus z wyszczerzonymi zębami w szerokim uśmiechu Jimmy’ego Carreya i filuternie przymrużonym okiem, ma dłoń zwiniełą w kulak z kciukiem wystawionym do góry, jakby chciał powiedzieć: „tak trzymać”. Gdyby autorzy ograniczyli się tylko do tego rodzaju żartów (to jeden z bardziej finezyjnych), można byłoby jeszcze, przy maksimum dobrej woli, podjąć wysiłek ich obrony, że jest to próba wyszydzenia tych nurtów w Kościele, które,

rozpaczliwie szukając pogodzenia ze światem współczesnym, gotowe są zrezygnować ze swojej tożsamości. Jednak dalej następuje już tylko piętrzenie nonsensów. Trzynasty apostoł był Murzynem, więc rasisowsko nastawieni ewangeliscy pominieli go w swoich relacjach, Jezus co prawda też był czarnoskóry, ale ponieważ trudno Go było pominąć, zatem ograniczono się tylko do zmiany Jego pochodzenia rasowego. Ponadto Jezus miał wielu rodzonych braci, a Jego praprabratanica, z przekonania pracująca w klinice aborcyjnej, ma obecnie uchronić Bożą nicomyślność przed kompromitacją, a co za tym idzie porządek całego wszechświata. Na koniec w nagrodę za spełnienie swej misji, doznaje dziewiczego poczęcia. Aha, jeszcze drobiazg. Zgodnie z punktem widzenia teologii feministycznej, Bóg Ojciec jest oczywiście Matką, w wizji twórców przybierającą postać młodej kobiety, która w finałowych scenach chodzi na rękach po przykościelnym trawniku.

To tylko znikoma próbka nonsensów, jakie można odnaleźć w „Dogmie”. Wymienianie ich wszystkich wraz z próbą sprostowania wymagałoby opastego traktatu teologicznego. Nie byłoby to jednak celowe, gdyż autorzy nie chcą, by to, co mówią, traktować poważnie. Dyskutować można wtedy, gdy ten, kto krytykuje bądź ośmiesza, ma przynajmniej elementarną znajomość rzeczy. Twórcy filmu zaś są – chciałoby się powiedzieć – nieskażeni wiedzą o chrześcijaństwie, o którym pojęcie czerpią co najwyżej z obiegowych frazesów, a i to wyjętych z kontekstu (jeśli w ogóle można tak

powiedzieć). A wszystko służy stworzeniu jarmarcznego widowiska, z którym jakkolwiek polemika z natury nie jest możliwa.

Wszystkim oburzonym warto zwrócić uwagę, że znajdują się w sytuacji adwersarza słynnego Franca Fiszera, który w pewnej dyskusji poddał miazdzącej krytyce „W poszukiwaniu straconego czasu” Prousta. Gdy oponent doprowadzony do białej gorączki, tracił już panowanie nad sobą, Fiszer spokojnie zwrócił się do niego tymi słowami: *Ja mam nad panem tę przewagę, że tego w ogóle nie czytałem* (przepraszam za to porównanie sympatyków słynnego warszawiaka, bo ten jednak był człowiekiem wysoce inteligentnym).

A swoją drogą szkoda, iż nasze czasy są już tak małe, że nie stać ich na prawdziwie wielką herezję...

Jan Pniewski

książki

POEZJA DROGI

Alicja Bykowska-Salczyńska
*Opowieści z litoralu*Olsztyński Oddział
Stowarzyszenia
Pisarzy Polskich,
Olsztyn 2000, ss. 48

Wśród poetów olsztyńskich kilku wiernie towarzyszy rodzinnej Warmii w penetrowaniu historii i pejzażu, w portretowaniu miejsc i ludzi przynależących do ich „małej ojczyzny”. Erwin Kruk, Kazimierz Brakoniecki, Zbigniew Chojnowski, wszyscy oni od dziesięcioleci już towarzyszą swojej ziemi w ocalaniu jej pamiątek materialnych i duchowych, w budowaniu mitu swojskości, w śledzeniu pamięcią i wyobraźnią jej przeszłości, współczesności i przyszłości. Ta szczególna „poezja drogi”, spełniająca się w obrazach wędrowni i postoju w określonych miejscach, wybranych przez poetów na miejsca kultu, stworzyła nawet osobny neologizm w wierszach Kazimierza Brakonieckiego, który brzmi: *rowerowanie*.

Do grupy tych poetów należy też Alicja Bykowska-Salczyńska, która kolejnym zbiorem wierszy daje świadectwo swojej wierności sprawom, rzeczom i osobom tworzącym nie tylko rzeczywistość jej najbliższej krainy, ale także pobliskie

konteksty narodowe i rodzinne. Wiersze z „Opowieści z litoralu” to epickie poematy pisane zamaszystą frazą, z uwagą, skupieniem na rodzinnych motywach. Co prawda w jednym z nich pojawia się mit Odysa poszukującego zagubionej Itaki (a chodzi o emigrantów z Wilna, którzy powrócili, by odwiedzić ojczyście miasto), ale obecność antycznych imion jest przewrotnym nawiązaniem do dawnej historii, która nie może powtórzyć się dzisiaj w swym radosnym finale. Kompozycja tego zbioru odzwierciedla tryb wędrowania autorki: najpierw po krainach sąsiednich, później po miejscach szczególnie jej bliskich, zamieszkałych przez drogie osoby – żywe lub już umarłe, aż po kontakty z obcymi – bliskimi i gośćmi przybyłymi z innych stron, choć też ongiś mieszkańcami tej ziemi.

Najpierw więc towarzyszymy poetce w podróżach do Rosji, do *widmowego Królewca* – dziś Kaliningradu – do miejscowości Murmanskogo i na Litwę, do miasta Kretinga niedaleko Kłajpedy i do Wilna. Wszędzie impresjom turystycznym, historycznym i politycznym poetki wierna jest jej świadomość wspólnych korzeni narodowych – często jeszcze pruskich i związków braterstwa istniejących nawet wbrew obopólnym intencjom. Wiersz o figurce św. Franciszka z Asyżu (w Kretindze) zabezpieczonej drucianą siatką jest przypomnieniem losów narodów dręczonych latami przez potwora komunizmu:

Dziwny św. Franciszek:

[zadrutowany kłęcz
Dziwne ręce wzniesione ku oczkom
[w żelazie

Po wędrówce po ziemi sąsiadów poetka kontynuuje w wierszach wędrówkę po ziemi rodzinnej. Legendarne Mokiny z jej poprzedniego zbioru („Autobus do Mokin”, 1992) powracają w wierszu „Droga do Mokin raz jeszcze”. Tym razem jest to wiersz „obronny”, w którym Salczyńska pisze o pułapkach topografii czających się na obcych zmierzających do tej położonej w sercu Warmii wsi. Jest to wciąż obrona tradycyjnych wartości przed inwazją współczesnego barbarzyństwa. I wreszcie rozpoczyna się plejada postaci – gospodarzy tej ziemi, którzy zdobyli specjalną sympatię czy inne uczucie poetki. A więc pani Edeltraud, *co przepracowała całe życie w pegeerze*, wychowała męża i pięciu synów, poskramia w wierszu jej poświęconym byka, *który jak sam wcielony Dzeus / Wściekł się zerwał z wiązania i pognął na łąki*. Pani Mara Wiechert, znana autorce tylko z samotnego nagrobka z napisem „Alles für Liebe”, otrzymuje osobny poemat traktujący tyleż o domniemanym losie bohaterki, co o istocie i pułapkach miłości w ogóle. Pojawiają się

nia cudzych cierpień i upokorzeń, czyni z Salczińskiej uważną, wrażliwą rejestratorkę cudzych stanów chorobowych, cudzych ograniczeń i omamień, ale też małych osobistych triumfów nad złem świata i nieśmiertelnych marzeń. Poczucie lojalności i odpowiedzialności z innymi ludźmi, z całym społeczeństwem, z narodem doświadczanym ponad siły fizyczne i moralne, dyktuje poetce słowa gorzkie i słowa błuźniercze, z których wyłania się wszakże ocalające światło wzruszenia. Wstrząsający wiersz „Spotkanie w Asyżu”, zaczynający się wizją oczekiwania na doznanie piękna fresków Giotto i *gołębi wysiadujących wszechświaty / na kamiennej dłoni św. Franciszka*, zaskakuje wizją główną. Oto dokonuje się tu spotkanie z kobietą istniejącą tylko w górnej połowie, resztą ciała ginącą w *gnieździe inwalidzkiego wózka*. Spotkanie z dotkniętym nieszczęściem bliźnim, który jest radosny, *najżywszy, mimo braku połowy ciała*. Wiersz ten przynosi taką konkluzję:

*Wciąż ciebie widzę i od ciebie
uczę się całą sobą
radować się śmiać i kłamać:
że nie ma końca świat póki oddycha
choćby połowa cząsteczka kawałek
człowieka w nas z nas i obok Boga*

Tom „Opowieści z litoralu” ujęty jest w charakterystyczną klamrę. Rozpoczyna go wiersz „Łubin” – o pojedynczej gałązce wyrosłej *Nad rynną przy wieżycze kazimierskiej Fary*, przywołujący wspomnienie całych zagonów łubinu przywiczionego po wojnie z Zachodu jako

nawóz dla Warmii umęczonej nawozami nieszczęścia. Stał się on wówczas *znakiem odrodzenia, nadziei na uprawę opustoszałego świata*. To wspomnienie przeszłości wprowadza jednocześnie nastrój i pragnienie wiary, wiary przetrwania i ocalenia tego, co najcenniejsze w rodzimej duszy: *sięjąc się sięjąc i nie pozwalając wykorzenić się / ani z ziemi, ani z nieba, ani z życia, ani z śmierci, / właściciele krótkiej i gorzkiej dzierżawy*. Patriotyzm poetki jest autentyczny i bardzo osobisty, jak autentyczne i osobiste bywają uczucia ludzi najbardziej przez los i historię zagrożonych. To patriotyzm związany nie tylko z krajaniem, rodzimym miejscem i pejzażem, ale też tradycją religijną, ale też właśnie rodzimą duszą. Oto zakończenie wiersza „Łubin”:

(...) *W czas i w słowo wysiani
– ułotni, twardzi, na paszę dla*
[Boga –
*wreszcie strąki niebieskie pękające
wśród zeber.*

Ta poezja ziemskiego konketu, bezpośrednich mocnych uczuć, patriotyzmu i ludzkiej solidarności, ma też swoją filozoficzną nadbudowę w pojęciu strefy granicznej obecnej w tytułowym i ostatnim wierszu „Opowieści z litoralu”. Strefa litoralna to strefa przybrzeżna, miejsce między łądem a głębią, a więc strefa zawieszenia, niepewności, pustki. *Po kilkunastu latach nieobecności / przyjechał w odwiedzin; przyjaciel z Niemiec (...) Siedzieliśmy w łodzi, w przejściowej strefie: z granicami a bez granic / pomiędzy starym a nowym tysiącleciem / pomiędzy*

życiem a śmiercią miłością a niewiarą / pomiędzy wierszem a rzeczową relacją / między: „Uciekaj” i „Wracaj do domu” // W krainie gdzie wiosna przychodzi zawsze za późno / w krainie do której światło dociera na końcu.

Strefa przybrzeżna znajduje też swój odpowiednik w sferze znaków, w sferze poezji. Wiersz „Znaki”, przedostatni utwór zbioru, to jakby credo poetki wypowiedziane literami wiersza i odcisniętymi na kawałku pejzażu w kolorowym folderze, na lakierowanym gładkim obrazie tego świata. Wiersz ten symbolizować ma, w moim rozumieniu, najstarszy, archetypiczny, przedrozumny jeszcze obraz naszego świata odbity w przedpamięci, w tajemniczej przestrzeni doświadczeń przedślownych: *runy cielesne – zapisy upadków, / płytkie notacje rodzinnych historii / zapisy runiczne zdradzonego Boga.* Ta symboliczna, ostateczna wędrówka w beczasowość przyszłości niesie pesymistyczny wizerunek przeszłości-przyszłości, na której znaki pisane stanowią zaledwie nikły ślad nietrwałej obecności:

*Cóż pozostanie? Zmącone obrazy,
kreski, kropki i plamy, zakłócony
[ład,
puste domostwo wiejskie, gnicie
[wód i traw,
i ciemność – starsza niż światło
[i kształt*

A przecież ta pesymistyczna wizja nie jest wolna od ładunku nadziei. Bo skoro ktoś – poeta – tak troszczy się o te zanikające szczegóły świata, o to gnienie i ciemność, kto wie, czy

właśnie on nie ma mocy – przez swoje słowo – odrodzić i światło i kształt.

Adriana Szymańska

PISANIO-ŻYCIE PIOTRA WOJCIECHOWSKIEGO

Piotr Wojciechowski
Próba listopada

Wyd. W.A.B.,
Warszawa 2000

Proza Piotra Wojciechowskiego ma solidną, ugruntowaną przez liczne i wielostronne analizy krytyczne pozycję w katalogu powojennej prozy polskiej; już debiut pisarza po jego przenosinach z Wrocławia (gdzie studiował geologię), powieść „Kamienne pszczoły” (1954), przyniósł mu krajowy rozgłos, a następnie, „Czaszka w czaszce” (1967), zapewniła mu miejsce w rzeczywistym wysokim pantheonie ówczesnej prozy. Pisarz stał się też cenionym publicystą pism katolickich. Wojciechowski w swych powieściach powołuje do bytu charakterystyczne dla nich fikcyjne światy, rządzące się swoimi prawami, cechujące się oryginalnym, spójnym i na ogół mocno umotywowanym projektem estetycznym. Zazwyczaj kreacjom tym patronuje wyrafinowana autorska intencja ironiczna bądź nawet (zwłaszcza w nowszych pozycjach) satyryczna, odnoszona do krytycznie postrzeganych aspektów współczesności.

Fikcyjność świata przedstawionego – czy może raczej skonstruowanego – w „Próbie listopada” jest już wręcz podniesiona do kwadratu; przeniesiona w tak wyabstrahowaną sferę wyobrażeń, swoistych „inscenizacji” literackich, że można mówić tu o zatarciu logicznych powiązań, racjonalnych odniesień do rzeczywistości mogącej uchodzić (w pierwszej przymiarce) za obiektywną bazę narratorskich fabulacji... Już czytając pierwsze zdania narracji, czujemy się zdezorientowani; wkrótce zdajemy sobie sprawę z tego, że aby brnąć dalej w lekturę, musimy odzwyczaić się od tekstowo „naturalnej” w nim orientacji. *Opowiedz mi coś, kiedy śpię* – mówi się na początku i rzeczywiście niby ktoś tu komuś coś opowiada, ale daje nam do zrozumienia od razu, że ten ktoś śpi, choć to niby ten śpiący żąda opowiadania w czasie swojego snu, a kiedy proszony spełnia jego prośbę, to na dobrą sprawę już nie wiadomo, kto tu naprawdę śpi, czy raczej kto kogo śni, bo opowiadający staje się zarazem opowiadanym w śnie śpiącego – i w ogóle mało co jest pewne; kiedy zaczyna zaś być coś wiadomo, czyli kiedy udaje się nam wreszcie złapać azymut w „leśsie” narracji, okazuje się, że właśnie teraz już na dobre zboczyliśmy ze spodziewanych tras, prowadzących ku określonym, wytyczonym czytelnickimi nawykami celom, a ugrzęźliśmy bez reszty w zapętlonej fikcji, owej, jak się wyraziłem, fikcji do kwadratu czy *fikcji opartej na fikcji* – jak mawia o swoich conceptach kreacyjnych główny bohater i zarazem prowadzący temat (śniący) koryfeusz powieściowych wątków,

Olaf Łaza, od którego wszystko w tych kombinacjach życioliterackich się zaczyna i do którego wiele się sprowadza. Olaf Łaza, były aktor i reżyser, a aktualnie korzystający ze swego talentu i umiejętności pracownik naukowy uczelni próbującej twórczo wychowywać i intencjonalnie kształtować wyobraźnię podopiecznych, ich zaniedbany, utracony, a nieodzowny zmysł fantazji...

Fikcja oparta na fikcji odwołuje się wszakże – zgodnie z zarzutami zgłaszanymi przez kompanów Łazy pod jego adresem – do licznych wcale mocno zakotwiczonych we współczesności polskiej (środowisk artystycznych, zwłaszcza filmowych i satelickich) realiów. Tak że nie od rzeczy będzie uwaga, że jeśli mieszkamy w książce do czynienia z fantazjami sennymi, to może to być słynny szekspirowski „sen wariata”, czyli swoista dewiacja jawy. Specyfika uprawianego zawodu nauczyciela fikcji niejako opanowuje, anektuje osobowość Olafa Łazy; jak można streścić w popularny sposób jego zachowanie – wręcz „rzuca mu się na mózg”. Przechodząc do konkretnych akcji: codziennym chlebem tego wykładowcy prywatnej szkoły WIKAD (Warsaw International College of Art and Design) jest w Polsce dopiero raczkujące, a w USA angażujące dziś całe sztaby profesorów własnych i wypożyczonych z zagranicy creative writing; i Olaf, specjalista w klasie pisania scenariuszy, zajmuje się dyktowaniem studentom początków wymyślonych przez siebie fabularnych opowieści, powierzając im zadanie dopisania dalszego ciągu... Nie byłoby w tym zajęciu nic

szczególne, gdyby w zaskakujący, niewytłumaczalny sposób proponowane przez Łazę inicjacje fabularne nie krzyżowały się później z życiem. Oto cudownym trafem Olafowa *fikcja oparta na fikcji* znajduje bowiem swe dalsze ciągi nie tylko i nie tyle w indywidualnych konfabulacjach studentów – ile w rozwoju akcji angażującej i z czasem omotującej samego Olafa i jego podopiecznych tudzież różnych innych znajomych... Coraz jaśniejsze się staje, że sprawcą generalnego zamieszania w życiu studentów i wykładowców oraz całego środowiska WIKAD, czyli zbiorowej fikcyjnej fiksacji zapoczątkowanej przez inauguracyjne, zapraszające do wspólnej gry w „pisanio-życie” pomysły fabularyzatora uczelnianego, jest sam on, Olaf Łaza, uzdolniony imitator Demiurga (sam się zresztą w pewnym momencie z dumą przyznaje: *Jestem Demiurgiem, który narobił Demiurgów*); Łaza – sprytny, wnikliwy, cichy obserwator osobistych losów i prywatnych poczyniń członków zespołu WIKAD, konstruujący swe schematy fabularne do wypełnienia na podstawie historii już podpatrzone, podchwytych z życia albo domniemanych, intuicyjnie wywęszonych z najbliższych okolic...

Kiedy np. w pierwszym rozdziale wykładowca zwierza się ze szczegółów zamysłu najnowszego scenariusza niejakiemu redaktorowi Legrandowi, ten rozpoznaje z rosnącym oburzeniem własną (wydawało mu się, że nikomu nie znaną) przygodę i przerywa: *Pan to tylko napisał, a ja to przeżyłem* – zachodząc w głowę, skąd Olaf wydobyl na jaw pewne dotyczące jego życia fakty;

kiedy mija stan oburzenia, Legrand jakby dopowiada rzeczywistości prawdziwy koniec opowieści o sobie i o niejakim Ermeście Kowolu, który jako domniemany wnuk wkradł się w łaski pewnej staruszki (mniemamy, że matki Legranda) przed jej śmiercią i przejął jej dobytek. Przeżycia nie mają tu nic do rzeczy – odparowuje gniewne zarzuty swego rozmówcy Łaza: *Kto pan jest, żeby wyjeżdżać do czytelnika ze swoją prawdą?* Legrand, którego przeżycia może rzeczywistości posłużyły do konstrukcji scenariusza, nie ma już prawa grzebać w *kawałku artystycznej prozy*, bo – tłumaczy środowiskowy demiurg – *po prawdzie obydwaj istniejemy dla czytelnika w mniejszym stopniu niż śpiący rycerze w grocie pod Giewoniem*. I takie to historyjki i historie mnożą się z zajęć na zajęcia Olafa, angażując coraz szersze grono wciąganych przez nie, zaczepionych nimi postaci, zarówno naturalnych, jak wymyślonych, wpisywanych we wspólnie „śnioną” rzeczywistość.

Fikcja staje się rzeczywistością, a ciało wymyślonym słowem; bohaterowie, zbliżeni do siebie przez wstępną akcję erotyczną w fabule, muszą się potem uporać z cieniami i kołkami realnego związku w życiu. Przybyła do Polski w celach naukowych doktor Yoriko Nokimura z Japonii zgodnie z międzynarodowym programem badań zajmuje opuszczone mieszkanie rzeczywistej dziewczyny Olafa, Sylwii, imitując swym postępowaniem, zachowaniem, ubiorem, image'em samą Sylwzię... Niektóre wspólnie zakomponowane przez mistrza fikcji i jego uczniów scenariusze wchodzą

w fazę przygotowań już na planie powstającego filmu – i wtedy możemy rzeczywiście mieć poczucie obcowania z jakimś upiornym zbiorowym snem. Snem w fabule, snem na wizji. Czemu nie? *Śpisz to śnij. Pamiętaj, że zanim wypowiedziano pierwsze słowo... były już sny... Mózg opowiadał sam sobie horrory i delikcje erotyczne... Wytwarzał fikcję jak nowy hormon... było od razu mnóstwo snów do opowiedzenia... A świat snu, opowieści o snach, filmowej narracji, ekranu, prawdziwszy jest od banalnego świata powszedniej jawy. Śpij, jesteś w lepszym świecie...*

Jesteś w lepszym świecie, a ten lepszy świat to dziś sceneria planu jakiejś nadzwyczajnej akcji, w której mogą cię zatrudnić do nieoczekiwanej albo od dawna wyczekiwanej roli, to świat permanentnej gry, zacierania granicy między prawdą życia a iluzją obrazu. To świat marzeń gospodyni oglądającej w wolnych chwilach wenezuelskie seriale i przeżywającej głęboko życie jakiejś Weroniki zamiast swojego. Życie codzienne w krajach zachodnich i aspirujących do Zachodu w interpretacji narratora „Próby listopada” przypomina jakąś globalną scenę serialu czy może monstrualnej produkcji w stylu Big Brother. Żywi mieszają się z wymyślonymi, bohaterowie z planu z ich pomysłodawcami, reżyserami, nie wiadomo, w którym miejscu ludzie przestają chodzić po ziemi, a zaczynają odgrywać wymyślone przez kogoś scenariusze, nad których przebiegiem czuwają jakiegoś trusty masowej wyobraźni... Już nie trzeba powtarzać historii (czego

nauczał twórca dominującej do niedawna w naszym obozie lekcji bytu, Marks), żeby stała się farszą, ona i tak się nią staje... Bardzo mądra, ciekawie i żywo napisana książka.

Mieczysław Orski

SPÓR I JEDNANIE MIĘDZY DZIEĆMI BOGA

ks. Romuald Jakub
Weksler-Waszkinel
*Błogosławiony
Bóg Izraela*

TN KUL, Lublin 2000,
ss. 280

W ostatnim okresie nie brakuje literatury traktującej o losach polskich Żydów, o żydowskiej kulturze, Holocauście i relacjach chrześcijańsko-żydowskich. Niekiedy odnoszę nawet wrażenie, że są to tematy modne, wręcz znajdujące uprzywilejowane miejsce w mediach, które dobrze jest podnieść; autor książki czy artykułu o tych sprawach ma zapewnione powodzenie. Może to jednak być tylko wrażenie, które wynika z faktu, że przez wiele lat o tej problematyce mówiono i pisano niewiele albo źle, albo fałszywie. Teraz świadkowie, wydawcy i historycy starają się po prostu nadgonić utracony czas i przekazać prawdę o tematach okrytych milczeniem. Niewątpliwie do takich należy kwestia teologii relacji chrześcijańsko-judaistycznej, korzeni antysemi-

tyzmu czy miejsca Żydów w historii Polski i Europy.

Książka ks. Romualda Jakuba Wekslera-Waszkineł podejmuje te tematy, ale nie należy jej traktować jako jednej z wielu. Jest wyjątkowa ze względu na wyjątkowość autora, kapłana katolickiego, Polaka, Żyda, wykładowcy filozofii, który jako dziecko przeżył Holocaust dzięki bezinteresownej miłości polskiego małżeństwa. Wszystkie te cechy sprawiają, że trudną problematykę relacji chrześcijańsko-żydowskich i polsko-żydowskich podejmuje on nie jako chłodny badacz i obserwator, lecz świadek jednania zwaśnionych przez stulecia dzieci Boga. Nieprzypadkowo też, jak zaznacza to we wstępie, książka zaczyna się od tekstów poświęconych podejściu i nauczaniu Jana Pawła II o dialogu chrześcijańsko-żydowskim, który rozpoczął się dopiero wraz z ogłoszeniem soborowej deklaracji „*Nostra aetate*”. Chyba nikt inny w dziejach Kościoła nie zrobił tak wiele dla wzajemnego zbliżenia, jak właśnie obecny papież. Od momentu wyboru na Stolicę Piotrową Jan Paweł II nie przestaje spotykać się z przedstawicielami gmin żydowskich, podczas swoich podróży modli się za ofiary Holocaustu, jak w Auschwitz czy na Umschlagplatz, inspirował do teologicznych i historycznych poszukiwań na temat wzajemnych relacji. Jako pierwszy papież w historii w 1986 r. przekroczył próg rzymskiej synagogi, a jego pielgrzymka do Ziemi Świętej została powszechnie uznana za przełomowe wydarzenie w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich. Ale nie tylko to, ks. Weksler-Waszkineł zwraca uwagę na zwrot w teologii, jakiego w tej kwestii dokonał Jan

Paweł II, który nie wahał się powiedzieć, że spotkanie Jezusa Chrystusa oznacza też spotkanie z judaizmem oraz nazwał Żydów *starszymi braćmi*. Przez wieki bowiem częścią nauczania Kościoła była teoria zstępstwa, która mówiła, że Izrael jest ludem odrzuconym przez Boga, a chrześcijanie są nowym, prawdziwym Izraelem. Przez kolejne stulecia pokutowało obciążanie wszystkich Żydów za śmierć Chrystusa. Papież w przemówieniu do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudyzmu (31 X 1997) odważnie przyznał, że podobne twierdzenia przyczyniły się do uśpienia sumień w czasie Holocaustu. Podkreślił jednoznacznie, że *antysemityzm nie ma żadnego usprawiedliwienia i zasługuje na bezwzględne potępienie*. Przypomnienie tych i podobnych wystąpień Ojca Świętego przez autora ma duże znaczenie, gdyż uwrażliwia przeciętnego czytelnika na nauczanie papieskie w tej materii, które jest absolutnie nowatorskie. Ks. Weksler-Waszkineł podkreśla też (s. 51), iż Jan Paweł II nie wahał się określić istnienia Izraela jako faktu nadprzyrodzonego.

Pierwsza część książki ma charakter bardziej teoretyczny, autor wskazuje punkty styeczne chrześcijaństwa i judaizmu i wysiłek Kościoła w okresie posoborowym, aby doprowadzić do zbliżenia we wzajemnych relacjach. Druga część zawiera artykuły poświęcone filozofom, którzy budowali swoje koncepcje, sięgając do tradycji biblijnej. Szkic o Bergsonie ukazuje postać tego myśliciela jako prawdziwego poszukiwacza Prawdy, który odnajduje ją w chrześcijaństwie, ale nie decyduje się na chrzest ze względu na solidarność z narodem, z którego

wyrósł i który przez Niemców został skazany na zagładę przy „życzliwej” pomocy francuskiego rządu Vichy. Pod pewnymi względami właśnie ten fragment książki ks. Wekslera-Waszkina wydaje mi się najbardziej pobudzający do refleksji, poszukiwań historyczno-filozoficznych i dyskusji. Oto mamy przed sobą powszechnie znanego filozofa, który na drodze przemyśleń dochodzi do wniosku, że całkowite wypełnienie judaizmu dokonało się w chrześcijaństwie. Nie przyjmuje jednak chrztu, chcąc zachować solidarność ze swoimi rodakami. Razem z nimi ten stary człowiek poddaje się upokarzającym rozporządzeniom dotyczącym Żydów, rezygnując ze wszystkich odznaczeń i wyróżnień, jakie otrzymał od Francji. Śledząc drogę myślenia Bergsona w kontekście tragicznych realiów wojennych i religijnych, możemy zapytać, dlaczego jeszcze kilkadziesiąt lat temu niemożliwe było spotkanie między katolicyzmem i judaizmem, jak mogło dojść do narodzin antysemityzmu. Filozof nie zwalnia swych rodaków z odpowiedzialności za antysemityzm, uważając, że ich udział w rewolucji bolszewickiej przyniesie tragiczne skutki. Jest to ciekawy fakt, na który zwraca uwagę ks. Weksler-Waszkina. Anty-judaizm, a w konsekwencji antysemityzm nie zrodziły się w próżni. Powstały i rozwijały się w konkretnych sytuacjach historycznych. Nie ma dla nich usprawiedliwienia, natomiast powstaje pytanie, czy bilans wzajemnych stosunków obciąża tylko stronę nieżydowską, czy faktycznie w postawie i teologii Żydów na przestrzeni stuleci nie było niczego, co prowadziło do pogardy i lekceważenia innych naro-

dów? Kwestię tę stawia pośrednio także testament Bergsona.

Inny rodzaj pytań stawia przed czytelnikiem tekst poświęcony Emmanuelowi Levinasowi, współczesnemu filozofowi, darzonemu ogromną atencją przez Jana Pawła II. Autor rozważa, czy przyczyną Holocaustu oraz całego kryzysu współczesnej kultury europejskiej nie było ograniczenie się w myśli filozoficznej tylko do idei płynących z filozofii greckiej, która w przeciwieństwie do myśli hebrajskiej, nie miała w sobie odniesienia do Boga. Zbytne skoncentrowanie się na człowieku prowadziło w pewnym sensie do totalitaryzmu. Perspektywa, którą otwiera Levinas, podkreśla bogactwo człowieka w koncepcji hebrajskiej i jego odmiennosć płynącą z faktu stworzenia przez Boga i dialogu ze Stwórcą.

Trzecia część książki stanowi osobiste świadectwo autora, który przedstawia swoją drogę powołania do kapłaństwa oraz opisuje, w jaki sposób dowiedział się o tym, że jako dziecko przeżył Holocaust dzięki beziinteresownej ofiarności polskiego małżeństwa. Właśnie te fragmenty pozwalają niejako na nowo spojrzeć na poprzednie teksty. Nauczanie Jana Pawła II o stosunkach chrześcijańsko-żydowskich inaczej się czyta w perspektywie świadectwa księdza-Zyda, który czuje się przede wszystkim kapłanem Jezusa Chrystusa. Wzruszające są słowa wdzięczności autora skierowane pod adresem rodziców żydowskich i polskich oraz pod adresem dwóch ojczyzn: *Oba nazwiska: Weksler i Waszkinel są dla mnie jednakowo ważne, są wyrazem mojej miłości do rodziców – żydowskich i polskich, którymi obdarował mnie Pan; są również*

wyrazem mojej miłości do Izraela i do Polski – ich i moich ojczyzn (s. 177). To niecodzienne wyznanie pokazuje, że możliwe jest przejście ponad wielowiekowym uprzedzeniami i napięciami. Polacy nie muszą z pogardą patrzeć i mówić o Żydach, natomiast Żydzi nie muszą się obawiać, że ktoś będzie im wymyślać i stawiać im wymyślone oskarżenia, mając w duszy moralne poczucie wyższości potencjalnej ofiary. Niewątpliwie nadal jest wiele do zrobienia w naprawieniu relacji między obydwojma narodami i książka ks. Wekslera-Waszkina ma swój udział w tym procesie. Nie tylko mobilizuje ona do zastanowienia się nad stosunkiem między chrześcijanami i Żydami, lecz także zachęca do poznania zarówno historii jak i teologii. Bez próby zrozumienia wyjątkowego charakteru narodu żydowskiego w dziejach oraz jedyności zbawienia w osobie Jezusa Chrystusa trudno będzie wejść w istotę sporu chrześcijańsko-żydowskiego, jaki toczy się już dwadzieścia stuleci. Spór ten może nie zawsze jest uświadomiony, jednak ustalenie wzajemnej relacji między starym i nowym przymierzem na użytek każdego wyznawcy Boga jest istotne dla poczucia własnej tożsamości religijnej. Żydzi i chrześcijanie nie muszą patrzeć na siebie podejrzliwie, lecz wspólnie starać się o szerzenie królestwa Bożego na ziemi. W przełamywaniu nieufności bardzo pomocne jest wzajemne poznanie i lektura dokumentów Kościoła na ten temat. Zaletą książki ks. Wekslera-Waszkina jest także appendix, który zawiera najważniejsze oficjalne wypowiedzi Kościoła dotyczące stosunków chrześcijańsko-żydowskich, m.in. „Żydzi i judaizm

w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego”, „Pamiętamy: Refleksje nad Szoah” czy przemówienie Jana Pawła II w rzymskiej synagodze z 1986 r. oraz przemówienie do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudyzmu z 1997 r. Pozwala to na prześledzenie ewolucji stanowiska, jaka dokonała się w tej kwestii po Soborze. Niewątpliwie publikowanie kolejnych dokumentów nie zasypie w krótkim czasie przepaści, jaka powstała przez stulecia, ale będzie stymulowało proces jednania. W tym kontekście godny odnotowania jest fakt, że także strona żydowska zaczyna zachęcać do poszanowania chrześcijaństwa, jak o tym świadczy oświadczenie „Debru emet” podpisane przez 150 rabinów we wrześniu 2000 r.

Być może doprowadzi to w przyszłości do tego, że Żydzi i chrześcijanie bez wstydu i zahamowań będą o sobie powszechnie mówili jako o braciach w wierze. Być może niebawem dzięki podobnym publikacjom, jak książka ks. Wekslera-Waszkina, Polska przestanie być postrzegana jako kolebka antysemityzmu. Nie można bowiem występować przeciwko temu zjawisku, nie robiąc jednocześnie nic, aby przezwyciężyć antypolonizm. Przypomina o tym list Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego „Dialog u podstaw ewangelizacji”, wydany z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000.

Piotr Samerek

Z życia Kościoła

Uwieńczenie Kongresu Kultury Chrześcijańskiej na KUL-u

W dniach 6–7 listopada 2000 r. w ramach II części Kongresu Kultury Chrześcijańskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim nadano 3 doktoraty honoris causa: kard. Williamowi Keelerowi, patriarche Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego Teoktystowi oraz naczelnemu rabinowi Rzymu Elio Toaffowi. Ponadto 7 listopada został nazwany Dniem Pięciu Modlitw, ponieważ tego dnia na Majdanku zebrali się wyznawcy kilku wyznań i religii, aby wspólnie zanościć modlitwy do Boga o pokój i pojednanie.

Przesłanie Kongresu Kultury Chrześcijańskiej

Uczestnicy Kongresu Kultury Chrześcijańskiej ogłosili swoje przesłanie zatytułowane „Godność człowieka umacniana w Chrystusie”. Na samym jego początku stwierdzono, że *przez kulturę Bóg spieszy na pomoc człowiekowi. Zauważono, że Ewangelia zachowuje niezmienną siłę do kształtowania przyszłego oblicza kultury, inspirując troskę o godność osoby ludzkiej i pełny rozwój tej osoby.* Uczestnicy Kongresu zdają sobie jednak sprawę z tego, że wielu ludzi doświadcza głodu i poniżenia, manipulacji, cierpienia i samotności, a także wojny. I dlatego szukają sposobu, *aby przez kulturę rozszerzał się krąg ludzkiej solidarności. Aby piękno kołło samotność i tworzyło wspólnotę.* Uczestnicy nawiązali także do nazwy „Majdanek”, która jest synonimem zagłady, nienawiści i cierpienia. W kontekście Majdanka wiara musi być mocna, a kultura musi mieć w sobie siłę kształtowania ludzkiej historii. (...) W zgiełku telewizji satelitarnej, w dżungli informacyjnej Internetu, krzyżują się przeciwstawne opinie co do sensu kultury, gdy wszyscy doświadczają wielości jej systemów i propozycji. Treść i formę tego, co jest uważane za kulturę, próbuje się podporządkować prawom rynku, interesom polityków, decyzjom wielkich międzynarodowych organizacji gospodarczych. Przed tymi naciskami ustępuje część kulturowych elit, równając w dół i sprowadzając swój poziom do narzucanych wymagań. Skutkiem takiego postępowania jest zepchnięcie człowieka w nienaturalne środowisko,

a także jego przemiana w niewolnika konsumpcji. Z tego wynika również wyzwanie dla Kościoła, żeby dbał o kulturę, by była ona wysoka dzięki otwarciu na Bożą rzeczywistość. *Nie wolno dopuścić, aby bylejakosć, wtórność, pseudoreligijny kicz przesłoniły lub zniekształciły obraz Boga. (...) Jeśli zniekształcamy nasz obraz Boga, zniekształcamy także prawdę o tym, że wszyscy stanowimy jedną rodzinę Ojca z niebios.* Uczestnicy Kongresu zauważyli także, że polska kultura powinna być traktowana jako wkład do kultury ogólnoludzkiej. Nie powinna stać się twierdzą zamkniętą ze strachu przed światem. *Przejawem neopogańskiej mentalności bywa podnoszenie etnicznych więzów krwi do rangi wartości absolutnej.* Uczestnicy Kongresu pragną zatem *odwagi otwarcia na Ducha Świętego, aby nie wyolbrzymiać dzielących nas różnic, lecz solidarnie poszukiwać wspólnoty ogólnoludzkich wartości.* Zauważając, że chrześcijaństwo kształtem jest miłości, autorzy przesłania odwołują się do współczesnych ludzi, którzy starali się w swoim życiu naśladować świętość Boga. Wspomniano tutaj takie postaci, jak Matkę Teresę z Kalkuty, Edytę Stein, Maksymiliana Kolbe, Dietricha Bonhoeffera, Jana XXIII, Janusza Korczaka, ks. Jerzego Popiełuszkę i o. Aleksandra Mienia. *Ich pełne miłości poświęcenie stanowi zarazem wzór przywrócenia porządku w świecie wartości.* Uczestnicy Kongresu, snując refleksję nad ostatnim dziesięcioleciem wolnej Polski, z niepokojem stwierdzili, że wolność doprowadziła również do chaosu moralnego, którego skutkiem jest banalizacja zła. *Dlatego też w budowie zrębów polskiej demokracji są szczególnie potrzebni ludzie wrażliwych sumień, zatroskani o wartości moralne.* Albowiem wolność, której nie oświeca prawda, zwraca się przeciw człowiekowi. Autorzy przesłania przypomnieli zasadę plus ratio quam vis, która w dzisiejszych czasach odnosi się także do przemocy informacyjnej, wyrażającej się w agresywnej perswazji sloganu reklamowego. W tym kontekście przypomniano słowa II Soboru Watykańskiego: *Prawda nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie („Dignitatis humanae”, nr 1).*

Nowi doktorzy honoris causa KUL

6 listopada 2000 r. doktorat honoris causa KUL otrzymał kard. William Keeler, przewodniczący Konferencji Episkopatu USA. Urodził się 4 marca 1931 r. w San Antonio (Teksas). W sposób szczególny interesowały go zagadnienia teologiczne i prawne związa-

ne z Kościołami wschodnimi. W 1961 r. uzyskał tytuł doktora prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Jan XXIII mianował go specjalnym konsultantem II Soboru Watykańskiego. W 1983 r. został biskupem Herrisburga, a w 6 lat później arcybiskupem archidiecezji Baltimore, która jest najstarszą katolicką diecezją w USA. W 1994 r. z rąk Jana Pawła II otrzymał kapelusz kardynalski. Obecnie pracuje w Papieskiej Radzie do spraw Jedności Chrześcijan oraz w Kongregacji do spraw Kościołów Wschodnich. Od 1991 r. jest przewodniczącym Konferencji Episkopatu USA. Kard. Keeler jest szczególnie ceniony w środowiskach żydowskim, muzułmańskim i prawosławnym. Laudację wygłosił ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdz. Następnie Senat Akademicki KUL uroczystie nadał kard. Keelerowi tytuł doktora honoris causa *w uznaniu niezłomnej postawy w obronie życia ludzkiego, ofiarnej działalności charytatywnej, promocji roli edukacji w kształtowaniu dojrzałej osobowości chrześcijańskiej, a zwłaszcza wielkich dokonań na polu dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego.*

Dnia 7 listopada KUL nadał tytuł doktora honoris causa dwóm wybitnym osobom. Pierwszą z nich jest Teoktyst (w świecie Teoder Arăpășu), patriarcha Rumunii, arcybiskup Bukaresztu, metropolita Muntenii i Dobrudży. Urodził się 7 lutego 1915 r. w Ticileni. W 1935 r. złożył śluby zakonne w monasterze Neamț, gdzie przyjął imię zakonne Teoktyst. W 1937 r. został wyświęcony na diakona, a w latach 1940–1944 studiował teologię na uniwersytecie w Bukareszcie. W 1945 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1948 r. został mianowany archimandrytą oraz wikariuszem biskupim metropolity Mołdawii (w Jassach). W tym czasie organizował (bez zezwolenia władz komunistycznych) liczne pielgrzymki z relikwiami św. Parascewy, patronki Jassów i całej Mołdawii, po miastach i wsiach. W 1950 r. został wyświęcony na biskupa i mianowany sufraganiem patriarchy Justyniana oraz rektorem Instytutu Teologii w Bukareszcie. W 1962 r. mianowany biskupem ordynariuszem diecezji Aradu, Jenopolu i Halmagii. Później miał zostać biskupem Detroit, ale nie otrzymał stosownej wizy. W latach 1973–1977 był arcybiskupem Craiovej i metropolitą Oltenii. W 1977 r. został metropolitą Mołdawii i Suczawy, a w 1980 r. metropolitą Sibiu i Siedmiogrodu. Po śmierci patriarchy Justyniana 9 listopada 1986 r. został powołany na urząd patriarchy rumuńskiego. Już jako biskup w sposób szczególny dbał o jedność prawosławia, a także aktywnie uczestniczył w działalności Światowej Rady Kościołów, Konferencji Kościołów Europejskich. Prowa-

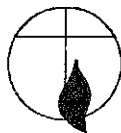
dził oficjalny dialog z katolikami, protestantami i starokatolikami. Dowodem na jego otwartość ekumeniczną była wizyta Jana Pawła II w Rumunii w maju 1999 r. Laudację na cześć patriarchy Teoktysta wygłosił ks. prof. dr hab. Wacław Hryniewicz OMI, który powiedział m.in., że dialog prawosławno-greckokatolicki w Rumunii *sprawił, że historyczna wizyta ekumeniczna papieża Jana Pawła II w kraju o większości prawosławnej, jakim jest Rumunia, stała się możliwa. (...) Rumuński Kościół Prawosławny jako pierwszy w historii zaprosił z wizytą biskupa Rzymu, który w jednym z przemówień oświadczył, iż w czasie tej niezapomnianej wizyty „przekroczony został próg nadziei”*. Następnie Senat Akademicki KUL nadał uroczyste patriarsze Teoktystowi tytuł doktora honoris causa w uznaniu wielkich zasług w dziele ekumenicznego pojednania pomiędzy Kościołem prawosławnym a Kościołem katolickim oraz trudu ewangelicznego jednania *zwaśnionych narodów*.

Drugą wybitną postacią, która otrzymała tytuł doktora honoris causa 7 listopada 2000 r., jest naczelny rabin Rzymu Elio Toaff. Urodził się w 1915 r. w Livorno (Włochy). W 1938 r. uzyskał tytuł doktora prawa na uniwersytecie w Pizie. Rok później ukończył tamże studia teologiczne oraz otrzymał tytuł rabina w Kolegium Rabinackim w Livorno. W latach 1941–1946 był rabinem w Anconie, a w latach 1946–1951 w Wenecji. W czasie II wojny światowej należał do włoskiego ruchu oporu. W latach 1947–1951 wykładał literaturę i język hebrajski na uniwersytecie Ca Foscari w Wenecji. W 1951 r. po śmierci naczelnego rabina Rzymu, prof. Dawida Prato, został powołany na jego miejsce. Kongres Włoskich Rabinów oraz Kongres Wspólnot Izraelskich powołał go na urząd Przewodniczącego Włoskiej Rady Rabinicznej. Od 1988 r. należy do prezydium Konferencji Rabinów Europejskich. Rząd włoski w uznaniu zasług odznaczył go Orderem Wielkiego Krzyża. Laudację na cześć rabina Elio Toaffa wygłosił ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz, który przypomniał o historycznym spotkaniu naczelnego rabina Rzymu z Janem Pawłem II, które miało miejsce 13 kwietnia 1986 r. *Dzięki temu spotkaniu upadło wiele murów dzielących obie społeczności religijne. Rozpoczął się proces wzajemnego poznawania się i szacunku jednych wobec drugich*. Następnie Senat Akademicki KUL uroczystie nadał rabinowi Elio Toaffowi tytuł doktora honoris causa w uznaniu wielkich zasług w dziele wzajemnego zbliżenia Żydów i chrześcijan, a zwłaszcza *dialogu pomiędzy Synagogą a Kościołem katolickim oraz promowania w tym duchu współpracy naukowej i kulturalnej*.

Dzień Pięciu Modlitw

Także 7 listopada spotkali się na Majdanku wyznawcy wielu konfesji i religii, aby razem pomodlić się do Boga o pokój i pojednanie. Około godz. 11.00 ruszył pochód, na czele którego młodzi ludzie niesli umieszczone wysoko na tablicach następujące symbole religijne: krzyż prawosławny, półksiężyc z gwiazdą, Biblię, kopułę bazyliki św. Piotra i hostię, a także menorę i gwiazdę Dawida. Pierwszą modlitwę poprowadził patriarcha rumuński Teoktyst. Drugą modlitwę odmówili muzułmanie, błagający Boga o zmiłowanie. Modlitwie tej przewodniczył imam Stefan Mustafa Mucharski. Trzeciej modlitwie przewodniczył bp Kościoła ewangelicko-reformowanego Zdzisław Tranda, który wspomniał o potrzebie przebaczenia. Następnie kard. William Keeler odmówił psalm, w którym zabrzmiały słowa *Pokój na nas*. Natomiast w pobliżu pomnika Trzech Orłów modliła się p. Tatiana Kołodyńska, przedstawicielka katolików obrządku bizantyjsko-ukraińskiego. Ostatniej, piątej modlitwie przewodniczył naczelny rabin Rzymu, prof. Elio Toaff. Po niej przemówili marszałek Sejmu RP Maciej Płażyński oraz abp Józef Zyciński. Na zakończenie obecni podczas tego wydarzenia byli więźniowie Majdanka po kolei przedstawiali się uczestnikom w następujący sposób: *Nazywam się Alina Zaborek-Drynowska. Miałam numer obozowy 279. Byłam więźniarką Majdanka.*

Marek Blaza SJ



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2001

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 77,00 zł. Za pierwsze półrocze 42,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 7,00 zł. Poza prenumeratą 9,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 55 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 9 USD, Ameryka i Azja – 18 USD, Australia – 37 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Przeglądu Powszechnego” – Wokół Współczesności na rok 2001

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 16,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie 4,00 zł. Poza prenumeratą 4,50 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem **Wokół Współczesności**, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 20 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 3 USD, Ameryka i Azja – 6 USD, Australia – 12 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Od prenumeratorów zagranicznych przyjmujemy również czeki. W przypadku opłacenia prenumeraty drogą przelewu bankowego z zagranicy prosimy o przesłanie osobnej informacji o dokonanej wpłacie z dopiskiem **Wokół Współczesności** wraz z dokładnym adresem abonenta, pod adresem:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, tel. (012) 429-18-88 w. 335.**