

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

- Ks. Michał Czajkowski D L A C Z E G O E T O S ?
Elżbieta Wolicka L E K C J A Ś W. T O M A S Z A
Jacek Sempoliński C Z Y W I E R Z A C Y
M O Ż E B Y Ą A R T Y S T Ą ?
Henryk Wanlek N A R U S Z O N A Ś W I Ę T O Ś Ć
Krystyna Czerni S Z T U K A W S P Ó Ł C Z E S N A
W K O N F L I K C I E Z R E L I G I Ą ?
Michał Głowiński B O U V A R D I P E C U C H E T

Ryszard Łużny: Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze
Ukraińców ● Stanisław Vincenz: Wspomnienie o Iwanie France ●
Mikołaj Siwicki: O Bohdanie Łepkim ● Olga Duceżyńska — Irena
i Stanisław Vincenzowie: Z korespondencji ● Zdzisław Niedziela:
Dramaty Larysy Kosacz ● Łazarz Baranowicz, Bohdan Łepki, Lina
Kostenko: Wiersze

KRZYSZTOF ŚLIWIŃSKI: PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY ● MARIA
DANILEWICZ ZIELIŃSKA: KONFRONTACJA WSPOMNIEŃ ● HENRYK SAMSONOWICZ:
SŁOWIAŃSKA EUROPA ● TOMASZ GĄSOWSKI: FRAGMENT Z DZIEJÓW
POLSKIEJ KONSPIRACJI ● JAN KOFMAN: PODRÓŻ NIE SPEŁNIONYCH
HĄDZIEI ● TOMASZ FIAŁKOWSKI: W ROGÓZNI O SACRUM I SZTUCE ●
WANDA DUSZKA: „ODPOWIEDZ MI SPIESZNIE PANIE, BO DUCH MÓJ USTA-
JE” ● MAREK BATEROWICZ: ŚWIĘTA TERESA Z AVILA

Jedenasta wieczorem...

Kyrylo Turowski: Lament Józefa Arymatejskiego

KRAKÓW

367

ROK XXXVII CZERWIEC (6) 1985

W NUMERZE:

Biblijne uzasadnienie norm moralnych kształtujące się na przestrzeni dziejów dawnego Izraela i znajdujące swój punkt kulminacyjny w zakorzenionej w Jezusie Chrystusie etyce chrześcijańskiej stanowi przedmiot artykułu ks. Michała Czajkowskiego.



„Czy Święty Tomasz z Akwinu może być »czytany dzisiaj« — nie tylko przez zawodowców — historyków filozofii czy filozofów, ale przez zwykłego człowieka myślącego, który chciałby podjąć próbę nawiązania kontaktu z jego myślą w prywatnej lekturze inspirującej do medytacji?».

Próbą takiego odczytania myśli Tomasza jest esej Elżbiety Wolickiej.



Teksty Jacka Sempolińskiego, Henryka Wańka i Krystyny Czerni stanowią pokłosie konferencji „Sacrum i sztuka”, zorganizowanej przez prof. Jacka Woźniakowskiego w październiku 1984 w Rogóźnie pod Lublinem; towarzyszy im sprawozdanie z konferencji pióra Tomasza Fiałkowskiego.



Literaturze Ukraińców — narodu, z którym łączą nas wielowiekowe więzi — poświęcona jest znaczna część niniejszego numeru. Ryszard Łużny pisze o pierwiastkach sakralnych niezbywalnie w tej literaturze tkwiących; niedrukowany dotąd szkic Stanisława Vincenza poświęcony jest jej klasykowi — Iwanowi France; Mikołaj Siwicki przypomina postać Bohdana Łepkiego, poety, tłumacza, historyka literatury, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego; Wiktor Woroszyński publikuje przekłady wierszy Liny Kostenko — jednej z ciekawszych osobowości literatury współczesnej Ukrainy. Blok zamykają wyimki z korespondencji między Ireną i Stanisławem Vincenzami a Olgą Duczumińską — wzruszające świadectwo przyjaźni i duchowej wspólnoty ludzi jednej ziemi, choć dwóch narodów.

KRAKÓW
ROK XXXVII
NR 367 (6)
CZERWIEC 1985

TREŚĆ ZESZYTU:

- 4 ● Ks. Michał Czajkowski
DLACZEGO ETOS?
BIBLIJNE UZASADNIENIE NORM MORALNYCH
- 21 ● Elżbieta Wolicka
LEKCJA ŚWIĘTEGO TOMASZA
- 37 ● Jacek Sempoliński
CZY WIERZĄCY MOŻE BYĆ ARTYSTĄ?
- 45 ● Henryk Waniek
NARUSZONA ŚWIĘTOŚĆ CZYLI O PONIŻENIU GÓRY
- 52 ● Krystyna Czerni
„ANTYSACRUM” — CZYLI O KONFLIKCIE
WSPÓŁCZESNEJ SZTUKI Z RELIGIĄ
- 59 ● Lina Kostenko
WIERSZE.
*** (SMUTNA TO PRAWDA...) ● *** (SPIEKA...) ● JESIEN —
ŻEBRACZKA ● ETIUDA ZIMOWA ● KALINOWA FUJARKA ●
*** (NIECHŻE I JA ODZIPNĘ...) ● *** (I NA AMERYKI
BRZEG...) ● SCYTYJSKA BABA ● Z TRYPTYKU DREWLAŃSKIE-
GO (FRAGMENTY) ● *** (ZNOWU PRZYCHODZISZ...)
Przełożył z ukraińskiego Wiktor Woroszyński
- 66 ● Ryszard Łużny
GRZEGORZ SKOWORODA CZYLI SACRUM
W LITERATURZE UKRAIŃCÓW
- 81 ● Stanisław Vincenz
WSPOMNIENIE O IWANIE FRANCE

- 87 ● Bohdan Łepki
 WIERSZE.
 WIEJSKI POGRZEB NA UKRAINIE, tłum. Autor ● *** (BŁYSK,
 HUK...), tłum. z ukraińskiego Władysław Orkan ● POD
 WRAŻENIEM MAZURKA CHOPINA, tłum. z ukraińskiego Sydir
 Twerdochlib
- 89 ● Mikołaj Siwicki
 KRAKOWSKI AMBASADOR KULTURY UKRAIŃSKIEJ.
 O BOHDANIE ŁEPKIM
- 100 ● Łazarz Baranowicz
 NIE BĘDZIE, JAKO ŚWIAT ŚWIATEM,
 RUSIN POLAKOWI BRATEM.
 RUSIN DO POLAKA COŚ PO POLSKU GDAKA
- 101 ● Nota o autorze
- 102 ● Olga Duczumińska — Irena i Stanisław Vincenzowie
 GAŁĄZKA Z DALEKICH POŁONIN
 Z DZIEJÓW PRZYJAŹNI

CZYTANE DZISIAJ

- 116 ● Michał Głowiński
 BOUVARD I PÉCUCHE

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 119 ● Krzysztof Śliwiński
 PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY
- 127 ● Maria Danilewicz Zielińska
 KONFRONTACJA WSPOMIENI
- 133 ● Henryk Samsonowicz
 SŁOWIAŃSKA EUROPA
- 139 ● Tomasz Gąsowski
 FRAGMENT Z DZIEJÓW POLSKIEJ KONSPIRACJI
- 145 ● Jan Kofman
 PODRÓŻ NIE SPEŁNIONYCH NADZIEI
- 152 ● Tomasz Fiałkowski
 W ROGÓZNI O SACRUM I SZTUCE
- 159 ● Wanda Duszka
 „ODPOWIEDZ MI SPIESZNIE, PANIE, BO DUCH MÓJ
 USTAJE”

163 ● Marek Baterowicz
ŚWIĘTA TERESA Z AVILA

166 ● Zdzisław Niedziela
DRAMATY LARYSY KOSACZ

JEDENASTA WIECZOREM...

169 ● Kuryło Turowski
*** (KAZANIE NA NIEDZIELĘ PO WIELKIEJ NOCY)
● LAMENT JÓZEFA ARYMATEJSKIEGO
Tłum. Włodzimierz Mokry

171 ● Nota o autorze

172 ● Sommaire

174 ● Książki nadestane

KS. MICHAŁ CZAJKOWSKI

DLACZEGO ETOS?

BIBLIJNE UZASADNIENIE NORM MORALNYCH

Księdzu Aleksandrowi Zienkiewiczowi

STARE PRZYMIERZE

Wedle rachuby talmudycznej Tora zawiera tylko — ni mniej ni więcej — 613 przykazań o charakterze etycznym, religijnym, społecznym i kulturowym; 248 nakazów (ile kości w ciele) i 365 zakazów (ile dni w roku)¹. Znajdujemy je przede wszystkim w wielkich kodeksach: w *Księdze Przymierza* (Wj 20,22—23,33) i we wprowadzającym ją *Dekalogu* (20,1—17), w *Prawie Świętości* (Kpł 17—26), w *Kodeksie Kapłańskim* (rozszanym po Wj, Kpł i Lb) oraz w *Kodeksie Deuteronomicznym* (Pwt 12—26). Kodeksy te mają za sobą długą historię tradycji sięgającą chwilami XII wieku przed Chrystusem. Nie zawsze są oryginalne; a wyraźne analogie mezopotamskie i hetyckie uderzają nas dosyć często. Pięćdziesiąt wyraża etos określonej społeczności, czasu i szerszego środowiska.²

Różne są typy norm orientalnych i starotestamentalnych. Największe znaczenie mają prawa kazuistyczne (czyli hipotetyczne, np. *Kodeks Hammurabiego*) i apodyktyczne (kategoryczne), wśród tych ostatnich — Dekalog, przykład najwznioślejszy języka apodyktycznego. Autorytet św. Augustyna sprawił, że do dzisiaj posiada on wyjątkowe znaczenie w nauczaniu Kościoła, w pacierzu, katechizmie i w bibliach szkolnych (Wj 20,2—17; Pwt 5,6—22), mimo że nie należał do pierwotnej perykopy synajskiej i że wyróżniamy w nim różnorakie fazy redakcyjne. Dopiero później został postawiony na czele ogłoszonych przez Jahwe na górze Bożej przykazań, pochodzących zresztą z etosu rodzinnego i szczerpawego. (Wystarczy nawet elementarna znajomość historii tradycji i redakcji *Biblii* obu *Testamentów*, aby tego nie nazwać manipulacją).

¹ Jest to skrót referatu wygłoszonego 27 czerwca 1984 roku we Wrocławiu na Sesji Roboczej dla Duszpasterzy Akademickich Polsk. Temat referatu brzmiał: *Biblijne uzasadnienie norm moralnych*.

² Korzystam najczęściej z dzieła: F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977.

I w ten sposób normy etyczne otrzymują legitymację teonomiczną: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli!” (Wj 20,2). Wszystkie nakazy i zakazy, przykazania i przepisy, prawa i rubryki, stosunki międzyludzkie i stosunek do dóbr, wszelka odpowiedzialność w Izraelu, wszystko jest odniesione do Jahwe, do Jego Imienia. Autoprezentacja Prawodawcy („Ja jestem”) jest autoprezentacją Zbawcy („który cię wywiódł”). Miłosierdzie Jahwe, Jego czyn zbawczy, wyzwolenie z niewoli — oto motywacja *Dziesięciorga Przykazań* i całej *Księgi Przymierza*. Zaraz po tej autoprezentacji Miłosiernego czytamy drugą (20,5b—6), w której jest wymóg wyłączności: „Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy mnie miłują i przestrzegają moich przykazań.” Wiara *Starego Testamentu* to wezwanie do posłuszeństwa Miłosiernemu i Zazdrosnemu, który zaraz na początku objawia się Izraelowi w swym działaniu zbawczym.

W księdze *Powtórzonego Prawa* nadanie prawa przeniesione jest z początku drogi przez pustynię na jej kres, na czas podboju ziemi obiecanej (Pwt 12...). W ten sposób przykazanie Boże zostaje ściśle związane z wybraniem narodu i spełnieniem obietnicy. Prawo rozbrzmiewa na progu tego spełnienia, tej ziemi, tego błogosławieństwa i życia. Samo prawo jest już częścią owego wielkiego błogosławieństwa Bożego i życia, które On szykuje swemu Ludowi; z drugiej jednak strony jest ono wezwaniem do decyzji życiowej: „Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo...” (30,19).

W formie obecnej perykopa synajski jest prezentacją przymierza (*berit*) pomiędzy Jahwe a Jego ludem wybranym. Dekalog to jakby konstytucja wspólnoty szukającej rozpaczliwie swej tożsamości w chananejskim morzu. Obydwie strony Przymierza przyjmują zobowiązanie, ale *berit* zawiera przede wszystkim idee zobowiązania ze strony partnera niższego, słabszego... Przymierze synajskie to przede wszystkim nałożenie prawa ludowi umiłowanemu Boga: „Wszystko, co powiedział Pan, uczynimy i będziemy posłuszni! Mojżesz wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: — Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów” (Wj 24,7—8).

Tak więc teonomia i przymierze to są elementy konstytutywne etosu izraelskiego. Z czego wynika jeszcze inny element, a mianowicie ścisła zależność pomiędzy postulatem wyłączności i jedy-

ności Boga a postulatami etyki społecznej (monoteizm etyczny). Wystarczy przeczytać przepisy izraelskiego Roku Jubileuszowego (Kpł 25), gdzie nakazy wolności dla uwięzionych, zwrotu zagrabionej własności, odpoczynku ludzi i ziemi oraz solidarności z najbardziej potrzebującymi uzasadniane są istnieniem jedynego Boga i Pana i Jego pierwszym, uprzedzającym czynem wyzwoleniczym: „Nie będziecie wyrządzać krzywdy jeden drugiemu. Będziesz się bał Boga twego, bo ja jestem Pan, Bóg wasz!” (w. 17); „Bo ziemia należy do mnie, a wy jesteście u mnie przybyszami i osadnikami” (w. 23); „Będziesz się bał Boga swego i pozwolisz żyć bratu z sobą” (w. 36); „Ja jestem Pan, Bóg wasz, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, aby dać wam ziemię Chanaan i aby być waszym Bogiem!” (w. 38); „Bo oni są moimi niewolnikami, których wyprowadziłem z ziemi egipskiej, nie powinni więc być sprzedawani jak niewolnicy. Nie będziesz się z nimi obchodził srogo. Będziesz się bał swego Boga” (w. 42—43); „Moimi bowiem niewolnikami są Izraelici. Oni są moimi niewolnikami, ci, których wyprowadziłem z ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, wasz Bóg!” (w. 55).

Etos Izraela jest zatem etosem społecznym, a może on być określony i zrozumiały tylko wobec Jahwe. To On teraz — On sam, już nie przywódca szczepowy — jest podstawą zobowiązania, jako jedyny Prowadzca i Sędzia. Uzasadnienie teonomiczne norm moralnych nie jest oryginalne, jest owocem refleksji teologicznej (wierzymy: natchnionej przez Ducha Bożego) nad głównymi wydarzeniami Objawienia. Ta refleksja bazowała na idei, że Izrael jako lud wybrany Jahwe stał się Jego własnością. Utwierdzając się w wierze w Jahwe poddawał on swój tradycyjny etos szczepowy pod Jego autorytet. To poddanie życia moralnego woli Bożej w formie mowy Bożej zwiastującej łaskę (Wj 20,2) pełne jest znaczenia: ponieważ Bóg działał w przeszłości na rzecz wyzwolenia swoich, będą oni na zawsze zobowiązani do takiego a nie innego postępowania. Zobowiązani? Chodzi oczywiście o człowieka wolnego, zdolnego do osobistej decyzji, odpowiedzialnego, wezwanego do wolnej odpowiedzi na ofertę Bożego przymierza, ale odpowiedź może brzmieć tylko „tak” albo „nie”, bez wybiegów i kompromisów.

Tak więc w twórczej konfrontacji Izraela z własnym dziedzictwem i z kulturą chananejską kryterium decydującym jego etosu staje się wiara przymierza. Etos ów wymaga ciągłej nowej decyzji na rzecz Jahwe i wykluczenia wszystkiego, co temu związkowi z Jedynym zagraża. Jest to etos ludu. Przykazanie Jahwe kieruje się do Izraela jako ludu. I decyzja na rzecz Jahwe jest czynnikiem (1) jednoczącym szczepy izraelskie w naród, który

wszedł do historii li tylko jako naród przymierza. Ale wiara w Jahwe jest także czynnikiem (2) selekcyjnym: odrzucającym wszystko, co się temu przymierzowi sprzeciwia, poczynając od czci Bogów cudzych. Wprawdzie przez długi czas egzystują różne tabu i pozostałości magiczne, srożą się wojny i pomsty szczepowe w imię Jahwe, ale nie ulega wątpliwości, że teonomia cierpliwie a skutecznie kształtuje etos izraelski, że dokonuje się powolna a widoczna przemiana praw i zwyczajów pod wpływem żywej świadomości Boga. Atoli wiara jest również czynnikiem (3) systematyzującym etos. Kapłani przygotowują katechizm etyczny narodu (z *Dekalogiem* na czele), literatura sapiencjalna próbuje sprowadzić całe postępowanie człowieka do jakiejś zasady ostatecznej (np. Prz 20,22: „Nie mów: — Za zło się odplacę. Zdać się na Pana: On cię wybawi!”), a prorocy wymogi etyczne sprowadzają do miłości jako jedynej woli Bożej, tej miłości, której wymóg tak dobitnie formułuje Pwt 6,4—5 [„Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem — Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twójego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił.”] i Kpł 19,18 [„Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Ja jestem Pan!”].

Prorocy zresztą odegrali wyjątkową rolę w tym wiązaniu wiary z etosem. Rzucali twarde oskarżenie, ilekroć lud łamał przymierze z Jahwe. U proroków przedklasycznych oskarżenie zwrócone jest nie przeciwko społeczeństwu, lecz przeciwko władzy. Tak np. Eliaasz* podnosi swój głos — nie bacząc na łatwe do przewidzenia konsekwencje — przeciwko królowi Achabowi, a Natan przeciwko królowi Dawidowi, zawsze w obronie skrzywdzonego, bezbronnego, szarego obywatela, a sędzią i mścicielem jest Bóg sam. Właśnie to powszechne władztwo Boże sprawia, że profetyzm ma zawsze wymiar polityczny. Prorocy-pisarze natomiast obejmują swoją kontestacją religijno-polityczną cały lud (na czele z przywódcami). Sprowadzają kryteria oceny do właściwego źródła, jakim jest objawiona wola Jahwe. U nich dochodzi też coraz częściej do głosu wymóg pogłębienia i uwewnętrznienia etosu przymierza oraz obietnica nowego przymierza, już nie tylko dla Izraela, ale dla świata całego.

Mądrość znajduje się poza porządkiem etycznym świata, jest neutralna wobec hierarchii wartości. Atoli stopniowo mądrość i moralność, poznanie i cnota, stają się w Izraelu dwoma obliczami tej samej rzeczywistości. Człowiek biblijny w obliczu problemu antropologicznego rozpoznaje się członkiem ludu Izraela związanego z Jahwe, i zaraz ten problem jawi mu się inaczej: jak winienem kształtować moje życie jako członek ludu przymierza, jako

uczestnik tej jedynej sytuacji, która mnie otacza, przekracza i zobowiązuje?... I tu przychodzi mu z pomocą mądrość, która jest darem Bożym i którą obdarzone są w sposób szczególny niektóre osoby w społeczeństwie, aby umiały odróżniać dobro od zła i prawdę od kłamstwa, stawiać granice kompromisom i mówić: *non possumus*.

Są wprawdzie w literaturze sapiencjalnej reguły, które są li tylko radami i mogą być dyskutowane, ale są też reguły wkraczające już ściśle w sferę etyczno-teologiczną, gdzie relatywizm jest niemożliwy i zobowiązanie jest bezwarunkowe. Tego rodzaju mądrość stoi lub pada w zależności od stosunku do Boga. Właśnie wiara w Boga i rodzące się z niej całościowe obejmowanie rzeczywistości stanowią specyfikę mądrości izraelskiej w porównaniu np. z egipską. Stanowią też podstawę odkrywania i uzasadniania norm postępowania. Jest ono kierowane nie przy pomocy ogólnych zasad moralnych (jak np. *Dekalog*), lecz przy pomocy doświadczeń i praw całkiem immanentnych. Czy w takim razie etos mądrości jest w ogóle teonomiczny? Oczywiście. Przecież to Jahwe wszczepił prawdę w stworzenie i sam jest w tej stworzonej rzeczywistości obecny.

JEZUS CHRYSZTUS

Wedle Ewangelii Marka Jezus z Nazaretu rozpoczyna swą misję mesjańską profetycznym zwiastowaniem eschatologicznego spełnienia: „Czas się dokonał. Przybliżyło się Królestwo Boże! Nawróćcie się i zawierzcie Ewangelii.” (1,15). Uderza nas związek między nawróceniem a Ewangelią: radosną nowiną jest wezwanie do zmiany do życia, albowiem już się przybliżyło (*engiken!*) panowanie Boga. Porządek obu elementów tego orędzia nie jest przypadkowy: wymóg nawrócenia poprzedzony jest zwiastowaniem zbawienia. U Mateusza jest to jeszcze wyraźniejsze: „Nawróćcie się, albowiem (*gar!*) przybliżyło się Królestwo Niebieskie” (4,17). Nasz ruch ku Bogu (nawrócenie) został uprzedzony ruchem Boga ku nam (Królestwo). Motywem etosu nawrócenia nie jest — jak u apokaliptyków, jak jeszcze u Jana Chrzciciela — groźba sądu, lecz li tylko zwiastowanie zbawienia.

Co jest profetycznie ilustrowane znany natręctwem Jezusa: wprasa się w domy (i w życie) celników i innych grzeszników (np. Łk 19,5: „Zacheuszu, zejdź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu!”), i co prowokuje zgorszenie i protest pobożnych: „Ten przyjmuje grzeszników i biesiaduje z nimi!” (Łk 15,2). Co też sprawia, że Jezus natychmiast wygłasza aż trzy przypowieści (15,3—32), nie tyle dla ratowania dobrego imienia

Boga i własnej skóry, ile dla ratowania (zbawienie) gorszących się. A w tych przypowieściach Bóg jest zawsze pierwszy ze swoim miłosierdziem, ze swoim zbawieniem: to nie owieczka zaginiona szuka pasterza, nie drachma — swej właścicielki i nie syn marnotrawny szuka swego ojca (on wraca do miski, nie do domu), lecz ojciec „wybiegł naprzeciwko niego, rzucił mu się na szyję i zaczął obsypywać go pocałunkami!” (15,20).

To zwiastowanie — czynem i słowem — zbawienia Bożego połączył Jezus w sposób nierozzerwalny ze swoją osobą: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli!” (Łk 4,21). Tutaj, w bóżnicy Jego rodzinnego Nazaretu, stajemy nie tylko wobec obecności prorockiej; tutaj, w tej Łukaszej inauguracji misji mesjańskiej Jezusa, nadszedł czas spełnienia i Królestwa. Kiedy On czyta ze zwoju Izajasza 61,1—2 i 58,6, proroctwo się w tej chwili wypełnia. Gdzie On staje i mówi — wszystko się spełnia, nadchodzi kres czasów (*eschaton*), Bóg jest tuż. W działalności Jezusa sam Bóg działa (zob. Łk 11,20; Mt 12,28). Jezus zwiastuje Królestwo Boga — i równocześnie swoim postępowaniem uobecnia je. Uobecnia je w sobie. On jest Bożą Ewangelią i Królestwem Bożym.

Także etyka Jezusa — jak całe Jego przepowiadanie — nie może być rozpatrywana i rozumiana w odcięciu od Jego osoby. Jego poszczególne wymogi moralne właściwie nie wykraczają poza granice etyki starotestamentalnej i judaistycznej; dopiero jako orędzie eschatologiczne związane z Jego misją mesjańską etyka Jezusowa nabiera własnej fizjonomii, zyskuje swoją niepowtarzalną specyfikę. Jeśli w Nim Królestwo już nadeszło (choć pełne urzeczywistnienie panowania Bożego jest dopiero przed nami), to teraz jest czas sposobny (*kairos*), przyszłość już się rozpoczęła, teraz trzeba podjąć konieczną decyzję życiową. Tym bardziej, że Jezus przejmując nadzieję tradycji eschatologicznej interpretuje ją mądrościową wiarą w stworzenie. I tak siłę twórczą żydowskiej utopii apokaliptycznej wiąże z chwilą obecną, nie ulegając apokaliptycznej pokusie ucieczki z teraźniejszości. Jezusowe wezwanie do metanoi domaga się przyjęcia *hic et nunc* Bożej oferty.

To w wierze człowiek otwiera się na tę ofertę, na skarb i perłę i talent, na Królestwo i jego wymogi. Królestwo domaga się nawrócenia całkowitego, „sprzedania wszystkiego” dla zakupu roli czy perły (Mt 13,44—46) i „puszczenia talentów w obieg dla zyskania drugich pięciu” (Mt 25,14—30). Królestwo domaga się nawrócenia całego człowieka z konsekwencjami wyraźnymi w jego codziennym postępowaniu, ale nie jest ono sprawą li tylko wysiłku, ofiarności czy wyrzeczenia, tak jak i wiara, w której się Królestwo urzeczywistnia, nie jest ludzkim zabiegiem dla przypo-

dobania się Bogu. Wiara oznacza właśnie rezygnację z czysto ludzkiej autorealizacji, wyznanie własnej niemożności, uznanie, że człowiek sam sobie nie może podarować egzystencji i zbawienia, mimo zachęty Międzynarodówki: „I z własnej woli sam się zbaw!” W ten sposób wiara otwiera mnie na inną rzeczywistość, na nowość, na przyszłość. Jest ona bowiem uznaniem inicjatywy Bożej wobec człowieka w Jezusie. Poprzez nią Królestwo Boże staje się więc rzeczywistością na tym świecie.

Widzialnym znakiem nadejścia tego Królestwa jest solidarność Jezusa i Jego uczniów z człowiekiem, zwłaszcza biednym, krzywdzonym, uwięzionym, niszczonego na różne sposoby... Wolność, którą mi Jezus ofiaruje, jest nie tylko wolnością od..., lecz przede wszystkim wolnością dla..., na rzecz drugiego człowieka, w służbie jego wolności. Celem orędzia i walki Jezusa nie jest jednak poprawa sytuacji moralnej, lecz wymóg eschatologiczny: ostateczne przezwyciężenie autoalienacji człowieka. W Nim, w Jego osobie i działalności, więc między zwiastowaniem Królestwa Boga a konkretnym postępowaniem jest jak najściślejsza.

Aby ów wymóg absolutny Boga doszedł w pełni do głosu, Jezus radykalizuje Prawo i — uwalnia od Prawa. Według świadectwa Mateusza (5,17) Jezus nie przyszedł znieść Prawa Mojżesza i nauk proroków, ale je „wypełnić”. Tą formułą ewangelista nawiązuje do teologii wspólnoty pierwotnej, która widziała sprzeczność i łączność pomiędzy starym a nowym przymierzem w tym historiozbowczym następstwie obietnicy i spełnienia. W ten sposób zachowywała ona z jednej strony ciągłość historii zbawienia, z drugiej jednak strony relatywizowała wartość starego przymierza, odczytując całą historię z punktu widzenia jej spełnienia w Chrystusie. Odnośnie Prawa nie jest to jednak takie proste. W jaki sposób stare Prawo znajduje swe miejsce w porządku wartości Prawa nowego? Jak przekazywać teraz, w godzinie zbawienia, moralność starożytnych, która się wyrażała przede wszystkim za pomocą przepisów prawnych?

Antytezy Kazania na Górze prowadzą nas ku odpowiedzi na te pytania. Jezus przeciwstawia własne stanowisko tradycyjnemu pojęciu Prawa, które wspólnota izraelska zawdzięczała niewoli babilońskiej i późniejszej ewolucji. Prawo to tak dalece stanowiło element konstytutywny wspólnoty judaistycznej, że wszelka jego krytyka traktowana była jako zamach na wiarę ludu Bożego. Co więcej, Tora spisana była utożsamiana z wolą Bożą objawioną na Synaju. Litera Tory była normatywna bez względu na jej niezrozumiałość czy nieaktualność.

Jakże więc rewolucyjnie i prowokująco musiały brzmieć słowa Jezusa, który — świadom swej mesjańskiej *exousia* — przeciwsta-

wia to, co „powiedziano” (spisana wola Boża!) swojemu słowu: „a ja wam powiadam”. Dla Niego prawem Bożym nie jest litera, lecz żywa wola Boga. To właśnie wola Boga żyjącego i działającego w historii zbawienia spawa według Jezusa stary i nowy porządek. Jeśli Jezus Mateusza (a nie mamy powodu wątpić, iż ostatni redaktor Ewangelii przekazał nam wiernie intencję Jezusa historii) kwestionuje przepisy *Starego Testamentu* i przeciwstawia im własne twierdzenie, czyni to tylko dlatego, iż Jego wymóg lepiej odpowiada woli Bożej w obecnym momencie (*kairos*) Królestwa Bożego (*basilea*). Zasadę tradycji zastępuje więc zasadą woli samego Boga. A legitymację ku temu czerpie ze swej misji mesjańskiej i ze swego miejsca w historii zbawienia.

Ta legitymacja usprawiedliwia wszystko, co czyni z Prawem. A Jezus nie dokonuje tylko retuszów. Po pierwsze Jego wymóg sięga w głąb. W *basilei*, która się przybliżyła, nie wystarczy zewnętrzne zachowanie Prawa. Człowiek postawiony przed Bogiem musi sprawdzać własne serce. Jezus podejmuje *Dekalog*: nie zabijaj! nie cudzołóż! nie będziesz fałszywie przysięgał! Lecz akcentuje nie sytuacje zewnętrzne, gwarantowane Prawem, lecz upomina się o sferę wewnętrzną, z której rodzą się czyny. Po drugie najbardziej nawet wyrafinowana kazuistyka nie odda sprawiedliwości złożoności sytuacji ludzkich. Testem woli Bożej nie może być tylko litera Prawa; staje się nim człowiek postawiony wobec Boga, siebie samego i innych ludzi, w nieustannie zmieniających się sytuacjach życiowych. Tym testem stał się więc także drugi człowiek, jego potrzeby, krzywdy, jakich doznaje, nadzieje, jakie w sobie nosi...

Co nie znaczy, że wymóg moralny poddany jest dowolności ludzkiej, wolny jest od wszelkiej normy i zamienia się w łatwiznę. Wręcz odwrotnie. Obecność Królestwa nie tylko stanowi podstawę i nadaje sens uwewnętrznieniu etosu i jego wyzwoleniu od litery, ale przede wszystkim radykalizuje wszelkie wymogi. Przypowieści o skarbie i perle (Mt 13,44—46) pokazują bezkompromisowość, z jaką Jezus wzywa do podjęcia decyzji. „Nikt nie może dwom panom służyć!” (Mt 6,24). Decyzje i postawy połowiczne, warunkowe, czasowe, są nie do przyjęcia. Królestwo Boga domaga się całego człowieka, we wszystkich wymiarach jego egzystencji, także w jego stosunkach z bliźnimi. Na tym polega moc wyzwalająca etosu przyniesionego przez Jezusa.

Ta obecność w Jezusie Królestwa Bożego na ziemi domaga się także radykalnego zerwania ze złem. Nie wystarczy walczyć z agresją międzyludzką ograniczając ją do odwetu: „oko za oko...”; wszelką agresję można pokonać dopiero wtedy, kiedy jest się gotowym „nadstawić drugi policzek” (Mt 5,38—42), czyli zło dobrem

zwycięzać (a więc Jezus nie uczy nas bierności, lecz niebывale trudnej aktywności). To samo odnosi się do konfliktów małżeńskich. Małżonkom pomoże najbardziej nie możliwość rozwodu czy separacji, lecz wymagana przez Jezusa radykalna zmiana myśli i woli ludzkiej. Oczywiście Jezus nie przekreśla prawnego regulowania konfliktów i możliwości reformy prawa, ale w swoim zwiastowaniu Królestwa sięga do korzeni zła w mentalności i postawie człowieka.

Te radykalne wezwania Jezusa, które tyczą korzenia i rdzenia odpowiedzialności moralnej, nie mogą być przełożone na język praw ludzkich. Są obietnicą, która stawia żądanie, i żądaniem, które niesie obietnicę. Pokazują, iż w świetle wiary żądanie, wymaganie, nie musi być odczuwane jako ciężar: może być doświadczane jako danie zachęty i dodanie odwagi. Są to świadome prowokacje Jezusa. Prowokują ucznia do przekroczenia siebie samego z odwagą ewangelicznie irracjonalną, chociaż trzymającą się mocno ziemi. Objawiają całą otwartość nowego etosu, chociaż nie wykluczają dalszej konkretyzacji i wręcz oceny moralnej.

Kiedy faryzeusze chcą sprowokować Jezusa do publicznego przeciwstawienia się obowiązującemu Prawu Mojżeszowemu pytając Go, czy wolno mężowi oddać żonę (Mt 19,3—9; Mk 10,2—12), Jezus na pytanie odpowiada pytaniem: „co wam nakazał Mojżesz?” Nie wchodzi w szkolne dyskusje na temat różnych przyczyn rozwodu, nie atakuje Prawa domagającego się listu rozwodowego, nie pyta, co jest prawnie dopuszczalne: wskazuje na autentyczną wolę Bożą ukrytą w przykazaniu Mojżesza, cytując swobodnie dwa miejsca z księgi Rodzaju. Bóg jest twórcą różnicy płciowej i więzi małżeńskiej; dwie osoby związane węzłem małżeńskim mają być zawsze — wedle woli Bożej — „jednym ciałem”. A więc „co Bóg złączył niech człowiek nie rozdziela”. Powrót do woli Bożej, z wykluczeniem wszelkiej kazuistyki, objawia nam sens teologiczny etyki Jezusowej. Wspólnota i wierność małżeńska, otwarta człowiekowi w stworzeniu i przezeń zmarnowana, staje się nową szansą w wierze wraz z nadejściem Królestwa.

Słowo Jezusa jest więc wezwaniem profetycznym. Jest oczywiście obietnicą, która stawia żądanie, ale też żądaniem, które niesie z sobą obietnicę Bożą. Jest prowokacją, bowiem cudzołóstwem zwie postępowanie legalne. Nie tworzy jednego nowego Prawa, lecz wyraża osąd religijny i etyczny, który burzy mentalność legalistyczną i obala obowiązujące kryteria. Słowo Jezusa ma wartość demystyfikującą, obnażającą: wyjawia, o co naprawdę chodzi mężczyźnie powołującemu się na swoje prawo. Ma wartość krytyczną: odróżnia wolę Bożą od egoizmu ludzkiego... A przecież to, co powiedzieliśmy na temat antytezy zwró-

conej przeciwko legalnemu rozwodowi, na swój sposób odnosi się także np. do zaproszenia Jezusowego, aby zrezygnować z dozwolonego przez Prawo odwetu, itp.

Czy to wszystko znaczy, że Jezusowe głoszenie Królestwa przewracało lub wręcz znosiło porządek społeczny? Oczywiście nie. Ale z drugiej strony Jego radykalne wymagania nie pomijają rzeczywistości społecznej. W czasie, kiedy Boże panowanie już się przybliżyło, ale jeszcze pełni nie osiągnęło, wymogi Kazania na Górze odnoszą się antytetycznie do wszelkiego porządku jurydyczno-normatywnego. To odniesienie eschatologiczne jest konstytutywne. Dlatego wskazania Jezusowe nie mogą być odcięte od tego odniesienia i przemienione w jakieś izolowane zasady etyczne: nierozzerwalność, *non-violence* itp. Wskazania te pełnią funkcję kryteriów. Służą jako elementy uwrażliwienia i wyostrzenia świadomości moralnej pod kątem Królestwa. Mogą więc obdarzyć człowieka wolnością wewnętrzną także dla dobrego posługiwania się Prawem.

Omawiane przez nas antytezy Kazania na Górze rozpoczynają się od wymogu fundamentalnego: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do Królestwa Niebieskiego” (5,20). Jakie są najważniejsze aspekty tej „większej sprawiedliwości”? Najpierw jest to sposób życia odpowiadający rzeczywistości końca czasów, kiedy to Bóg daleki i przysły przybliżył się i kiedy historia stała się na nowo miejscem Jego obecności. W tej rzeczywistości eschatonu wezwanie Boże dotyczy wszystkich słuchaczy orędzia. Nikt nie jest wykluczony z Królestwa, a więc i z jego wymogów.

Także wymagania zwrócone pod adresem bogatego młodzieńca (Mt 19,16—22) nie pozwalają na rozróżnianie dwóch stopni i stanów doskonałości, mimo że w odpowiedzi na dwa jego kolejne pytania („co dobrego mam czynić?... czego mi jeszcze brakuje?”) Jezus pierwszy raz mówi o zachowaniu przykazań, drugi raz każe sprzedać wszystko. Pan nie daje młodzieńcowi do wyboru dwóch poziomów zaangażowania moralnego, tak jak też nie obiecuje w zamian dwóch odrębnych stanów szczęśliwości („życie wieczne” i „skarb w niebie” to przecież to samo). Oczywiście zwywał niektórych ludzi do ściślejszego kręgu swych uczniów, ale Jego radykalne wymogi wynikające z orędzia Królestwa Bożego zwrócone są do wszystkich. Dlatego wielu egzegetów kwestionuje podział tych wymogów na przykazania i rady ewangeliczne. Zaproszenie Jezusa do doskonałości jest jedno jedyne, integralne i wiążące wszystkich, chociaż ich zastosowanie praktyczne na pewno zależy od odmiennych sytuacji i zadań życiowych ucznia czy

uczennicy Jezusa. Podobnie jest z traktowaniem pewnych Jego nakazów jako ideału, który być może uda się osiągnąć dopiero na końcu czasów... A przecież obecność Królestwa sprawia, że także utopia staje się już dzisiaj możliwością i to obowiązującą.

Drugi aspekt tej „większej sprawiedliwości” to jej charakter religijny. Nie jest ona właściwie postulatem etycznym, lecz wezwaniem religijnym: poddać się i oddać Bogu Najwyższemu, z radykalizmem najbardziej poważnym i zaufaniem zupełnie dziecięcym do Jego Łaski. „Jeśli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje!” (Mk 8,34). Pójście za Jezusem to coś więcej niż przywiązanie do zachwycającego Mistrza, a nawet naśladowanie Go. Jest to nawrócenie religijne do Niego, „albowiem przybliżyło się Królestwo”. I tutaj także żądania Jezusa nie mogą być brane osobno, lecz w związku z ową opcją fundamentalną na rzecz panowania Bożego zwanego w Ewangeliach synoptycznych Królestwem. A ta decyzja podstawowa — wiara — nie jest tylko żądaniem: jest przede wszystkim i najpierw darem. Wymogiem więc fundamentalnym moralności chrześcijańskiej nie jest dążenie — w poczuciu ludzkiej słabości — do jakiegoś ideału humanistycznego, lecz życie z daru miłości Bożej coraz większej i największej.

I dlatego też żądania Jezusa nie mają charakteru prawniczego. Są obietnicą (i to jest trzeci aspekt owej „większej sprawiedliwości”). W obliczu sytuacji eschatologicznej prawo (*nomos*) umarło. Nie chodzi — rzecz jasna — o zniesienie Prawa w znaczeniu historyczno-chronologicznym (*Dekalog* zawsze obowiązujel); chodzi o spełnienie przez Tego, który przyszedł z pełnią władzy dla wypełnienia Prawa i Proroków, abyśmy w Nim i przez Niego i my doszli do spełnienia i „zostali napełnieni całą Pełnią Bożą” (Ef 3,19). Trudno zawrzeć w kategoriach prawnych tę różnicę jakościową między wymogiem Jezusa a wymogami rozumu, jaka wynika z Jego orędzia wyzwolenia i która na przykład wierność małżeńską wynosi na poziom obietnicy zbawienia. Definicja małżeństwa jako instytucji obiektywnej nie oddaje woli Jezusa, jeśli abstrahuje od żywej rzeczywistości osobowej „kontrahentów”.

Cóż to znaczy, że obietnica zawierająca w sobie tyle i takich żądań nie ma charakteru prawniczego? Po pierwsze żądanie Jezusowe przewyższa i przekracza wszelkie możliwe określenie i postanowienie legalne. Jest przecież budowane na darze łaski, na który wierzący odpowiada decyzją w pełni wolną. W cytowanym przykładzie wymóg wierności małżeńskiej oznacza wyjście na przeciw partnerowi w wierze, nadziei i miłości, ponieważ mając zaufanie do pełnej miłości troski Boga o człowieka jest się goto-

wym *contra spem sperare*. Po drugie wymóg ten jest jednak czymś mniejszym od Prawa: brak mu charakteru przymusu społecznego. Jest tylko wezwaniem do serca człowieczego, które dobrowolnie oddaje się Miłości. Oczywiście fakt, że całość żądań Jezusowych nie podlega rygorom społecznym i prawniczym, nie wyklucza możliwości — czasem konieczności — poddania poszczególnych zobowiązań określonemu porządkowi, choćby dlatego, żeby wymogi Ewangelii miały skuteczną szansę wewnątrz wspólnoty kościelnej. Pierwsze kroki w tym kierunku obserwujemy już w pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej.

KOŚCIÓŁ PIERWOTNY

Miarą absolutną oraz punktem wyjścia i odniesienia całego etosu młodej wspólnoty chrześcijańskiej jest li tylko i nieustannie życie i słowo Jezusa. Ale nie chodzi o przekazanie dokumentacji historycznej, lecz o zwiastowanie orędzia Chrystusa zmarłychwstałego, który nadal żyje i obecnie kieruje swoje wezwania do uczennic i uczniów. Leitmotiwem jest więc odwołanie się do tego, co Bóg uczynił i nadal czyni dla człowieka w Jezusie Chrystusie. Najgłębszy wymóg styczny rodzi się ze zbawczego czynu eschatologicznego dokonanego przez Boga w Jezusie. Tylko On jest Zbawicielem i Panem. Fundamentem etosu wspólnoty pierwotnej jest więc nowe życie w Chrystusie uzyskane poprzez nawrócenie i chrzest. Ale kryterium determinujące i normatywne daje nowo ochrzczonej i całemu pierwotnemu Kościołowi postępowanie i słowo Jezusa.

Paweł jednak tylko dwukrotnie powołuje się wyraźnie na słowo Pana — w 1 Kor 7,10: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: — żona niech nie odchodzi od swego męża!”, i 9,14: „Tak też i Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą „Ewangelię”. W drugim wypadku chodzi zresztą o sprawę administracyjną, a nie o normę etyczną. Jednak w kontekście nadaje apostoł temu logionowi charakter wymogu autorytatywnego, gdyż odwołuje się nie tylko do słowa Jezusa z Łk 10,7b—Mt 10,10b (iż zasługuje robotnik na swoją zapłatę i strawę), lecz także (w w. 8 i 13) do Pwt 18,1—8; 25,4 i Lb 18,8—31. Stawia więc słowo Jezusa na tej samej płaszczyźnie co słowo Tory! A równocześnie wobec „postanowienia Pana” tak autorytatywnego wykazuje wolność prawdziwie ewangeliczną: traktuje je nie jako nakaz, lecz jako pozwolenie (*exousia* — w. 6.12—18). A więc, w obliczu wyższych wymagań moralnych (niezależność od nikogo w głoszeniu Ewangelii), Paweł może nie ko-

rzystać z tej możliwości (*exousia* — władza). W zmienionej sytuacji popaschalnej głosiciele Słowa mogą — w przeciwieństwie do uczniów idących za Jezusem przed Paschą — zarabiać na swoje życie pracą własnych rąk. Charakter wiążący tego postanowienia Jezusowego został zmieniony: jest ono odtąd rozumiane tylko analogicznie czy intencjonalnie.

Inaczej jest z poprzednim logionem Pana: 1 Kor 7,10 (por. Mk 10,11—12; Łk 16,18; Mt 5,32; 19,9). Zakaz rozwodu jest słowem Pana, które obowiązuje. Nazywa je apostoł przykazaniem (*parangelia*; w. 25: *epitage*). Jest więc ono poza dyskusją, w przeciwieństwie do opinii Pawła (w. 25 i 40: *gnome*), mimo że apostoł „ma Ducha Bożego” (w. 40). A jeśli to przykazanie już zostało przekroczone? (w. 11). Jeśli pojednanie nie jest już możliwe, Paweł pozwala żyć w separacji — i to jest już tylko przybliżone zachowanie słowa Pana („nie rozdzielać”). Dalej zaś (w. 12—16) rozpatruje apostoł sytuację, w jakiej znalazła się strona chrześcijańska w wypadku decyzji strony pogańskiej: „Jeśliby strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie! Nie jest skrępowany ani „brat”, ani „siostra” w tym wypadku. Albowiem do życia w pokoju powołał nas Bóg.” (w. 15). To jest przykład klasyczny, jak realizacja słów Pana może być dostosowana do zmienionej sytuacji dzięki ważeniu wchodzących w grę wartości („dobro małżeństwa” — „dobro wiary”). Słowa Pana mają w gminie prachrześcijańskiej tę samą pozycję co słowa Boga (Dziesięć słów — *Dekalog*) w ludzie Starego Przymierza, stanowią jakby credo etyczne ludu Nowego Przymierza, przynoszą nieodwołalną hierarchię wartości, ale nie dają wskazań praktycznych, bezpośrednich, kazuistycznych, na każdą sytuację.

Tę wyjątkową wagę słów Pana, a zarazem ich pewną relatywność w zmieniających się sytuacjach, zawdzięczamy chyba temu, że od słów ważniejszy jest Ten, kto za nimi stoi, kto te słowa wygłosił i najdokładniej je zinterpretował swoim życiem i postępowaniem. Szczególnie charakterystyczne jest tu podejście Pawła do słów Jezusa wyrażających na tak różne sposoby wymóg miłości. Jeśli tak mocno i często te właśnie wymogi akcentuje, a z drugiej strony w formie bezpośredniej tak rzadko — jak widzieliśmy — cytuje Jego słowa, to chyba dlatego, że wskazania Jezusowe rozumie przede wszystkim w kontekście czynów i całej postawy Tego, który — jak mówi piosenka — „z celnikami jadł, nie znał, kto to wróg, pochylał się nad tymi, którzy płaczą...” A nie jest to tylko wzruszający przykład z przeszłości, bo dzisiaj w centrum przepowiadania apostołskiego i życia Kościoła stoi wydarzenie Chrystusa wywyższonego, który przez swoje czyny i słowa historyczne dzisiaj interpeluje gminę.

I tak wezwania z Flp 2,1—4 („...Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugih!”) motywowane są w w. 5—8 („To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie. On... ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi... uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci...”). W tekście greckim widać nawet podobieństwo leksykalne pomiędzy częścią parentyczną, etyczną (w. 1—4), a częścią motywacyjną, kerygmatyczną (w. 5—11: hymn o kenozie Chrystusa). Ten właśnie wymóg miłości nazwie Paweł w Ga 6,2 „Prawem Chrystusowym” (znane hasło solidarności: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnicie prawo Chrystusowe”). Apostoł wyraźnie przeciwstawia „Prawo Chrystusowe” — „Prawo Mojżeszowemu” (1 Kor 9,9), świętej Torze. Jeśli mówi nadal o „Prawie”, to tylko w sensie analogicznym, wręcz paradoksalnym. Cała jego absolutna i radykalna normatywność płynie z postawy, z postępowania Jezusa, a Jego postępowanie wyłamuje się z wszelkiego legalizmu i nigdy nie da się zalegalizować i zamknąć w kodeksie.

To „Prawo Chrystusa”, ten wymóg miłości i solidarności, staje się we mnie rzeczywistością, kiedy „podlegam Prawu Chrystusowemu” (1 Kor 9,21), dosłownie: kiedy zostaję wszczepiony w Prawo Chrystusowe, prawo miłości (*énnomos Christou* — arcyśmiały neologizm i gra słów Pawła!). Jestem w Prawie (*en-nomos*) Chrystusa, jestem w Niego „wprawiony...” — to przecież życie nowe bazujące na wydarzeniu Chrystusa i darowane mi we chrzcie. A przecież to moje życie rodzące się ze śmierci Chrystusa, dane mi we chrzcie, jest mi zadane. Miłości podarowanej mi nie mogę zatrzymać tylko dla siebie. Nowy stan ontyczny musi się wykazać w moim postępowaniu etycznym (*agere sequitur esse*). Boski kerygmat staje się parenezą mojego dnia powszedniego. Nie ma w Nowym Testamencie i w życiu uczniów indykatywu zbawczego bez imperatywu etycznego... Ale i odwrotnie! I przede wszystkim odwrotnie. Nie jesteśmy humanistami, lecz chrześcijanami (ludźmi Chrystusa), słabymi, lecz już odkupionymi. Dobra Nowina i Boży Czyn uprzedzają nas zawsze, każdy nasz krok, każdy gest i każdą dobrą myśl...

Kilka przykładów tej Pawłowej korelacji indykatywu zbawczego i imperatywu moralnego: „Zachęcam was, abyście postępowali w sposób godny powołania, jakim zostaliście wezwani!” (Ef 4,1); „Przygarniajcie siebie nawzajem, bo i Chrystus przygarnął was!” (Rz 15,7); „Jak Pan wybaczył wam, tak i wy!” (Kol 3,13). Podobnie jak np. w Rz 6,1—11 i 12—23. Wiele zresztą listów Pawłowych dzielimy po prostu na dwie części: doktrynalną (dogmatyczną) i moralną (upomnienia etyczne).

Etos chrześcijański bazuje na wydarzeniu Chrystusowym, którego tłem jest miłość. Ta miłość jest więc także tłem egzystencji chrześcijańskiej. Pokochany — ma kochać, przebaczone mu — ma przebaczać, usprawiedliwiony — ma żyć tym nowym życiem oczekując jego pełni. Specyfiką więc egzystencji chrześcijańskiej jest żyć wiarą i nadzieją w miłości. Nie sam fakt wiary, nadziei i miłości (spotykany także w innych religiach), lecz fakt, że pojmujemy nasze istnienie ludzkie w świetle Chrystusa, w wierze, zwrócone ku Niemu w nadziei, i że miłość nasza nie jest jakąś miłością uniwersalną, lecz konkretną miłością Boga do nas w Chrystusie, którą zostaliśmy ukochani i którą mamy kochać. Nowością chrześcijańską jest nie tyle skierowany do nas wymóg etyczny, ile sytuacja, z której rodzi się on dla nas i w której mamy go realizować.

„Prawem Chrystusowym” jest więc ostatecznie sam Chrystus jako źródło i żywa norma mojego postępowania chrześcijańskiego. Ale ta personalizacja idzie także w innym kierunku. Chrześcijanin, który dzięki swej wierze wie, że Bóg w Jezusie powołał, ukochał, odkupił wszystkich, zna godność i wartość każdego człowieka, tak że człowiek i to człowiek konkretny, mój bliźni, staje się kryterium wszystkich moich czynów.

A świadomość mocy wyzwalającej miłości Bożej przemienia wymóg etyczny w obietnicę zbawienia. Słowo i postępowanie Jezusa są obietnicą nader wymagającą. Ale to wymaganie nabiera sensu i ostrości tylko w wierze w dzieło łaski Bożej i w nadziei przyszłości przez to dzieło otwartej. Motyw, cel i treść orędzia moralnego *Nowego Testamentu* zależą więc w sposób decydujący od chrystologii.

Kościół pierwotny konkretyzuje w swoim nauczaniu, co to znaczy pójść za Chrystusem w konfrontacji z okolicznościami i próbami aktualnego życia. Tutaj wymóg chrystologiczny nowego życia wywiera swój wpływ praktyczny (1) tworząc nowe normy i (2) integrując krytycznie normy zastane. (1) Wiara w Chrystusa zmartwychwstałego i świadomość życia, jakie sobie w historii obrał — solidarność z najsłabszymi aż do śmierci — inspiruje na co dzień postępowanie (nie tylko chrześcijan), które trudno nazwać normalnym, przyjętym powszechnie. Jest ono bowiem odpowiedzią na działanie zbawcze Boga w Chrystusie: „Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni! Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg wam przebaczył w Chrystusie!” (Ef 4,32); „Znoście jedni drugich i wybaczajcie sobie nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu; jak Pan wybaczył wam, tak i wy!” (Kol 3,13); „Bądźcie sobie wzajemnie poddani — w bojaźni Chrystusowej!” (Ef 5,21), itp.

(2) Jeszcze ważniejsza jest tego wymogu chrystologicznego funkcja krytyczno-integrująca. Z eschatologicznego dzieła zbawczego w Chrystusie nie można wyprowadzić bezpośrednio konkretnej skali wartości. Wymóg, który się rodzi z indykatywu zbawienia, musi być tłumaczony na poszczególne sytuacje przez rozum oświecony wiarą. Kościół pierwotny pokazuje w sposób normatywny, jak to się dokonuje. Punktem wyjścia jest zawsze etos świata otaczającego, już istniejący, historycznie określony i socjo-kulturowo uwarunkowany. W listach Pawłowych niemalże całkowicie brak konkretnych prawideł postępowania o nowej treści, mamy w nich natomiast masę pouczeń wziętych żywcem z tradycji mądrości żydowskiej i z popularnej filozofii hellenistycznej. Do nich należą np. katalogi cnót i wad (zob. np. Ga 5,16—26) czy zasady życia domowego (zob. np. Kol 3,18—4,1).

Sposób jednak, w jaki został potraktowany materiał etyczny już istniejący, jest tutaj czynnikiem decydującym. Młody Kościół nie przyjmuje „jak leci” wszystkiego, co było uważane za moralnie słuszne. Przeciwnie, dobór jest świadomy (zob. Flp 4,8) i krytyczny: „Nie bierzcie wzoru z tego świata... abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża” (Rz 2,12) i „Wszystko badajcie!” (1 Tes 5,21). Rozum oświecony wiarą potrafi wyróżnić, co w konkretnej sytuacji jest naprawdę „Prawem Chrystusa” (Ga 6,2) według Ducha. Recepja krytyczna dokonuje się więc przez selekcję, modyfikację i akcentowanie. Selekcja wyklucza zasady, które nie odpowiadają Królestwu uobecnionemu przez Jezusa Chrystusa, przyjmując i legitymując inne (zob. 1 Tes 4,4—5). Pewne zasady akceptuje się z zastrzeżeniem, zmienia, modyfikuje, przepracowuje, pogłębia (zob. Ga 5,14—15). Wreszcie zmienia się także akcenty, na tej skali wartości i norm wybijają się bowiem pewne prymaty; tak np. cnót i wad nie grupuje się wokół cnót i wad kardynalnych, lecz wokół miłości, która jest ponad wszystkim i we wszystkim.

Czy dyrektywy apostołskie zachowują i dzisiaj charakter wiążący? Oczywiście wielka ich część odnosi się do sytuacji konkretnych lub wręcz została przez nie sprowokowana. Niektóre uwarunkowane są ówczesną sytuacją społeczną, np. podanie kobiety mężczyźnie (1 Kor 11,2—16). Także różne zastosowania przykazania miłości związane są z sytuacją, czasem, środowiskiem, np. rezygnacja ze spożywania mięsa ofiarowanego bożkom ze względu na słabych w wierze (1 Kor 8,9—13). W takich i podobnych wypadkach potrzebny jest klucz hermeneutyczny.

Atoli nie należy absolutyzować tej sytuacyjności pouczeń apostołskich. Listy apostołskie są nie tylko pismami okazijnymi. Były wymieniane pomiędzy gminami jako pisma o charakterze

regulatywnym. Na ich podstawie orientowano się w świadectwie wiary innych wspólnot, także pod kątem praktycznego postępowania. To bowiem, co mówimy o listach w ogóle, odnosi się specjalnie do parenezy apostołskiej. Jest ona paradygmatem dla nas. Jest i dla nas świadectwem i to biblijnym. Jest więc dla nas Słowem Bożym.

Pouczenia apostołskie są dla nas dzisiaj paradygmatyczne także w tym znaczeniu, że odwołując się nieustannie do przykładu Jezusowego i do nowego życia („nowego stworzenia”) w Chrystusie skupiają naszą uwagę na tym, co jest specyfiką etyki chrześcijańskiej. To odniesienie do rzeczywistości zbawczej jest tu istotne. Kiedy etyka chrześcijańska rozwija wymóg moralny, interpelowany przezeń człowiek winien mieć możliwość poczuć się chrześcijaninem, kimś kochanym przez Chrystusa, wyzwolonym i akceptowanym przez Niego, obsypanym darami i dlatego też poddanym wymaganiom. Etyka chrześcijańska winna więc być paraklezą, pocieszeniem, właśnie dzięki swemu pochodzeniu i swemu zakorzenieniu w Chrystusie. To przecież kerygmat etyczny Ewangelii Jezusowej rozbrzmiewa we wszystkich nakazach etosu chrześcijańskiego i nadaje im charakter paraklezy, którą przekracza wszelką parenezę. Etos autentycznie chrześcijański, ze wszystkimi swymi imperatywami tak ogólnymi jak i konkretnymi, jest także sposobem z wiastowania Dobrej Nowiny.³

ks. Michał Czajkowski

³ Powyższą syntezę można rozszerzyć i pogłębić przy pomocy następujących opracowań w jęz. polskim:

- Bejze B. (red.), *W służbie Ludowi Bożemu* (cz. II: s. 167–356), Poznań—Warszawa 1983.
- Deissler A., *Jam twój Bóg, który cię wyzwolił. Dekalog — wczoraj i dziś*, Warszawa 1977.
- Fuchs J., *Teologia moralna*, Warszawa 1974.
- Gründel J., *Rozważając Dekalog*, Warszawa 1978.
- Hildebrand von D., Kłoczowski J. A., Paściak J., Tischner J., *Wobec wartości*, Poznań 1984.
- Juros H., *Spotkanie myśli Bożej z myślą ludzką w teologii moralnej*, *Ateneum Kapłańskie* 65 (1/73) z. 1, 10–21.
- Kudasiewicz J., *Cechy specyficzne etosu biblijnego w: Chrześcijańska duchowość (W nurcie zagadnień posoborowych 14)*, Warszawa 1981, 61–88.
- Muszyński H., *Etos biblijny*, w: *Studia z biblistyki 2* (red. J. Łach), Warszawa 1980, 9–63.
- Olejniki S., *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979.
- Olszewska B. (red.), *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, Warszawa 1982.
- Schackenburg R., *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983.
- Stachowiak L., *Rozwój norm moralnych w historii zbawienia Starego Testamentu*, *Ateneum Kapł.* 65 (1973) z. 1, 39–49.
- Styczeń T., *W drodze do etyki*, Lublin 1984.

LEKCJA ŚWIĘTEGO TOMASZA

Czy święty Tomasz z Akwinu może być „czytany dzisiaj?” — nie tylko przez zawodowców — historyków filozofii, czy filozofów, ale przez zwykłego człowieka myślącego, który chciałby podjąć próbę nawiązania kontaktu z jego myślą w „prywatnej” lekturze inspirującej do medytacji? Eksperyment trudny, z wielu powodów, z których nie najmniejszym jest konieczność oswojenia się z lakonicznością formuł średniowiecznej łaciny, „usztynwionej” dodatkowo przez obce nam dzisiaj rygory ścisłości i logicznego porządku dyskursu. Odstrasza ponadto „systemowość”, budząc obawy, czy kunsztowna konstrukcja wywodów średniowiecznej „doktryny” nie stanowi nieprzekraczalnej bariery dla współczesnego umysłu o skłonnościach humanistycznych, wolącego raczej prozę swobodniejszą, bardziej płynną w toku wyrażania myśli, a przez to komunikatywniejszą, oraz sposób rozważań bardziej „otwarty” i hipotetyczny. Czy da się ożywić język, który nie bez racji nazywamy dziś martwym? A raczej, czy poza zmartwiałą już dla nas konwencją formuł, które oderwały się od ożywczego podłoża mowy potocznej, da się pochwycić ruch dociekliwego, badawczego umysłu, odważnie atakującego najtrudniejsze i najbardziej fundamentalne przeciwieństwo zagadnienia?

Muszę przyznać, że sięgnąwszy do Tomasza z osobistej potrzeby „porozmawiania z Czcigodnym Mistrzem”, zaskoczona byłam jego wrażliwością właśnie na problemy i trudności związane z językiem. Dotychczas interesowały mnie „zawodowo” niemal wyłącznie kwestie ściśle merytoryczne, dotyczące problematyki metafizyki bytu. Lektura „prywatna” tych samych tekstów pozwoliła zwrócić uwagę, nie związaną obowiązkiem rekonstrukcji samej koncepcji filozoficznej, na sprawy sposobu formułowania i „prowadzenia”, by tak rzec, myśli, na zmagania z oporem nie zawsze posłusznego narzędzia wyrażania wizji.

Nie dość być może pamięta się o tym, że metafizyka i wspierająca się na niej teologia Tomasza nie tylko biorą początek z wnikliwego wejrzenia w rzeczy same, lecz także w całości przeświecone są kontemplacyjną jasnością wglądu w obszar tajemnicy, że filozoficzne i teologiczne „spekulacje” są ostrożną próbą obrysowania jej granic, a nie zdzierania zasłony z tego, co zasadniczo wymyka się racjonalnym kategoriom. Ta ostrożność właśnie, podyktowana szacunkiem dla niewyraźnego (*ineffabile*)

uwrażliwia Tomasza na językowe medium — na możliwości i ograniczenia słownego wyrażania tego, co uważał za najistotniejsze odkrycia ludzkiego umysłu. Poza nużącą niekiedy manierą scholastycznych podziałów i dystynkcji kryje się zatem troska o możliwie najtrafniejsze opisanie stanu rzeczy dojrzanego jasnym „okiem umysłu”.

Tomasz nie lubi języka figuratywnego, choć nie odmawia mu całkowicie przydatności — w ograniczonym zakresie. Unika metafor, choć i z nich niekiedy korzysta, zawsze jednak starając się wydobyć intelektualny rdzeń obrazowego podobieństwa, istotnościowy sens przybliżeń i porównań, także tych, które czerpie z Pisma Świętego. Jest w tym wierny duchowi swego czasu i szkoły, a także własnym umysłowym skłonnościom. Powiada np.: „Platon nauczał złym sposobem. Wykładał bowiem wszystko posługując się figurami i symbolami i wskazując zawsze na coś innego poprzez wyrażenia, które w dosłownym brzmieniu co innego znaczyły, np. gdy mówił, że dusza jest okręgiem” (In III *De Anima* 1,1.8). „Z wielu powodów rozliczne trudności nastęrczają takie książki. Przede wszystkim dlatego, że używają stylu i sposobu wypowiedzi stosowanego przez platoników, a to dla współczesnych jest nie do przyjęcia” (In lib. *De Divin. Nomin.*, prol.). „Takie książki” korzystają bowiem z języka właściwego dla poezji, a „współcześni” wraz z Tomaszem uważają, że „poezja jest najniższą z nauk” (S^th I, 1,9). Wysiłek rozumienia wymaga narzędzi precyzyjnych, ostrych, operatywnych, skutecznie objawiających prawdę, która jest przecież celem poznania.

Od tropów obrazowych i metaforycznych, które jeśli stosuje, to niezwykle oszczędnie i opatruje je zawsze odpowiednią interpretacją, woli więc Tomasz język precyzyjnie określonej analogii, w której podobieństwo terminów nawzajem do siebie przyrównywanych zrównoważone jest z reguły proporcjonalną, wyraźnie wskazaną różnicą — niepodobieństwem. I taka analogia ma swoje granice, których Tomasz bynajmniej nie ukrywa.

Granice Tomaszowej analogii, która stanowi podstawową konwencję języka jego metafizyki, występują szczególnie wyraźnie wówczas, gdy filozof próbuje z jego pomocą opisać rzeczywistość bytu Bożego. Język filozofii, przystosowany z natury do opisywania tego, „czym rzeczy są same w sobie” (*Quidditates rei — quod quid sunt*), musi nagiąć się tu do wymagań przekraczających właściwie jego naturalne możliwości i próbować opisać to, dzięki czemu rzeczy są tym, czym są i co ich bycie czyni ostatecznie zrozumiałym. W pewnym sensie można powiedzieć, że język teologii metafizycznej dociera do granic wysłowienia.

Rzeczy same w sobie zawierają coś, co samo przez się nie jest

zrozumiałe. Tym „czymś” jest jednostkowa „osobność” ich samodzielnego istnienia (*suppositum*). Szczególnie pod tym względem tajemnicze są jednostki, które charakteryzują się samopanowaniem nad własnymi aktami: działają dzięki sobie samym (STh I, 29,1). To źródło ich istnienia i działania bijące w samym rdzeniu ich istności (*substantia*), wymyka się poznaniu, nie da się go ani nazwać, ani opisać wprost. Możemy próbować je określić od strony skutków i przejawów, posługując się ogólnymi kategoriami: „natury”, czyli tego, co „przyrodzone”, związane z pochodzeniem, zrodzeniem się w takiej oto postaci, „gatunku” i „rodzaju”, czyli tak zwanych (za Arystotelesem) „klas naturalnych”, bliższych i dalszych, istotnych i mniej istotnych „właściwości” (przypadłości), albo możemy utworzyć ogólnikowe pojęcie tego, co wspólne, a ściślej: wspólnie niepojęte, wielu różnym w swej jednostkowej konkretności samoistniejącym podmiotom. Takie ogólnikowe pojęcie jednostki (*individuum vagum*) zawiera się w znaczeniu nazwy „osoba”: „ogólnikowa nazwa jednostki (osoby), podobnie jak określenie tego oto, poszczególnego człowieka, oznacza wspólną (dla wielu podobnych jednostek) naturę wraz z odrębnym (nie podobnym do innych jednostek) sposobem istnienia, przysługującym jednostce, o ile ta samoistnieje w sobie odróżniając się od innych (jednostek)” (STh I, 30,4).

Nazwą „osoby” obejmujemy więc zarówno to, co ją charakteryzuje od strony „natury” — w ten sposób „osoba ludzka” oznacza to wszystko, co jej właściwe jako jednostce „rodzaju ludzkiego”, a więc przede wszystkim „rozumność”, jak i to, co najgłębiej jej własne, nie do udzielenia innej, odrębnej jednostce (*incommunicabile*), co stanowi jej niewyraźną (*ineffabile*) jedyność, „inność”, niepowtarzalność. W najistotniejszym więc aspekcie znaczenie „osoby” jest apofatyczne — zaprzeczające „pozytywnym” pojęciowym określeniom tego, „jak sama w sobie jest”. Także tego, czym jest dzięki sobie, skoro „panując” nad własnym działaniem, osoba w pewnym sensie także „stwarza siebie” — samoistnieje w sobie (*subsistit*). Tomasz wtrąca tu uwagę etymologiczną (wątpliwą zresztą merytorycznie — etymologie były raczej słabą stroną średnio-wiecznych „analityków języka”): „Osoba” bowiem znaczy jakby tyle, co „od-siebie-jedna” (*persona — per se una — STh I, 29,3*). Opisując osobę mówimy wprawdzie: jest samoistna, rozumna, wolna, kochająca — ale wszystko to znamy tylko na podstawie wspólnych różnym podobnym jednostkom przejawów, oznak, skutków ich uzewnętrznionego działania, nie zaś od strony jednostkowej odrębności sposobu bycia — owego „jak” własnej, samoistnej, wewnętrznej, niepowtarzalnej rozumności, wolności, miłości konkretnej osoby. Tomasz powiada, że „pozornie ogólna”, a w rzeczywi-

stości „ogólnikowo-jednostkowa” nazwa „osoby” oznacza konkretny desygnat w sposób do pewnego stopnia podobny jak imię własne (STh I, 30,4).

Określenia językowe muszą tu więc jakby przełamywać z trudem „pozytywną” jednoznaczność ogólnych orzeczników po to, by objąć także „negatywność” niepojęciowalnej różnicy jednostkowego sposobu bycia (*modus essendi*). Samoistna jakość jednostkowego jest nie da się „ustabilizować” w języku ogólnym, ponieważ jest aktem, działaniem się, bijącym źródłem jednostkowej istności, na które można jedynie wskazać tym właśnie egzystencjalnym orzecznikiem „jest”, ale nie zdefiniować, ani opisać jakim konkretnie jest w sobie.

Jeśli nazwę „osoby” zastosujemy do Boga, powstają nowe trudności. Dlaczego ją w ogóle stosujemy? Co nas do tego upoważnia? Przede wszystkim to, że nazwa „osoby” wskazuje na bytową samoistność, „suwerenność”. Pismo Święte, choć nie używa nazwy „osoba”, to jednak na pierwszym miejscu podkreśla właśnie pełną samoistność Boga. Dosłownie więc — w pełni swego znaczenia — nazwa „osoby” powinna przysługiwać właśnie Bogu. Zauważmy bowiem, że w człowieku ta sama bytowa doskonałość — tajemnicze samoistnienie w sobie i przez siebie — jest nie tylko zawsze niepełna, ale i nie spełnialna w żadnej ludzkiej jednostce na mocy jej natury.

Tomasz nie jest introwertycznym badaczem jaźni (jak choćby święty Augustyn). O tym, że ludzka osoba, samoistniejąc w sobie i przez siebie, ostatecznie „sama się nie tłumaczy”, nie jest samozrozumiała, wypowiada się językiem zobiektywizowanym, rzecz można — rzeczowo chłodnym. Po prostu żadne istnienie „przygodne” — a tym bardziej jego forma w tym świecie najdoskonalsza, jego „jakość” egzystencjalnie najdonioślejsza i najbardziej tajemnicza — nie stanowi samo dla siebie wystarczającej racji. Nie jest „samowystarczalne”. Wszystkie najgłębsze aspiracje osoby, jej samostanowienie, jej wolność, jej twórczość, nie są w stanie ani same się uzasadnić, ani w pełni urzeczywistnić. Osoba zawiera w sobie najbardziej intymne i egzystencjalnie doniosłe odniesienie ku drugiemu jako swemu dopełnieniu. I ta „tendencja” napotyka na naturalne ograniczenia, jest jakby „zahamowana” skończonością ludzkiego bytu. W sumie więc to, co stanowi osobę — jej najgłębszy sens — nie może samo z siebie, tu i teraz, w pełni się urzeczywistnić. Osoba ludzka kryje w sobie tajemnicę paradoksu egzystencjalnej „niespełnialności”. Byłaby jednak „kryjówką” bytowej pustki i niczym więcej, gdyby skazana była ostatecznie na ów okres niespełnienia, który jest udziałem każdego skończonego, tj. śmiertelnego bytu.

Osobowe odniesienie ku drugiemu rozpoznajemy — znów — tylko po jego skutkach i przejawach, nie docierając wprost do źródła. Może dlatego tyle kontrowersji powstaje właśnie w tym punkcie: jak określić ludzkie „my”, ludzką wspólnotę, ludzkie „bycie razem”, w różnych jego formach i przejawach? Czym ono jest w swej istocie i czym być powinno, skoro jest podstawowym czynnikiem i warunkiem „spełnienia” osoby? Zarówno opisanie stanu rzeczy, jak i ustalenie, a zwłaszcza uzasadnienie jego zasad — norm — przysparza, nie od dziś, niemało kłopotów.

Perspektywa „metafizyki personalistycznej” Tomasza otwiera się ku teologii. „Co w istotnościach jednostkowych natury rozumnej (czyli osobach ludzkich) stanowi ich odrębność i niekomunikowalność, to w Osobach Boskich jest relacją” — stwierdza lapidarnie (STh I, 29,4). Każda z trzech Osób Boskich jest uosobioną relacją, uosobionym i egzystencjalnie spełnionym „byciem ku drugiemu” — to stwierdzenie stoi u podstaw Tomaszowej teologii trynitarniej, gdzie w pełni zostanie wykorzystany język analogii, szczególnie w wersji „personologicznej”. Tomasz odróżnia w języku metafizyki „określenia istotowe” (*nomina essentialia*) i „określenia osobowe” (*nomina personalia*). Te drugie charakteryzują się specjalnie „mocnym” wyakcentowaniem apofatycznego aspektu analogii — niepojmowalności w kategoriach pojęć ogólnych tego, co nazywa „sposobem istnienia natury w istnościach jednostkowych”.

Teologia trynitarna Tomasza to osobny temat do rozważań. Dość powiedzieć, że na tym terenie, gdzie źródłem wiedzy jest przede wszystkim Objawienie Boże i wiara, a badacz-chrześcijanin „szuka zrozumienia” tego, czego o własnych siłach odkryć nie jest w stanie, rozjaśnia się — pośrednio — także tajemnica ludzkiej osoby, zwłaszcza tajemnica jej egzystencjalnego odniesienia ku drugiemu, oświetlona pełnią istnienia Osobowej Trójcy. Idąc drogą rozważań Tomasza okazuje się, że wnिकnąwszy w objawioną Tajemnicę Boga, człowiek odkrywa także samego siebie — bez pomocy wiary i bez jej „personologicznego” języka jego własną tajemnicą pozostałaby przed nim zamknięta, lub, co gorsze, pusta. Dlatego też umysł ludzki „szuka wiary”, by i samego siebie zrozumieć.



Warto przyrzeć się bliżej motywom, które skłoniły świętego Tomasza od odrzucenia języka obrazowego, języka przenośni i porównań, metafor i symboli. Dlaczego będąc wrażliwym na problemy języka i poświęcając stosunkowo wiele uwagi kwestiom sposobu wypowiedzania się, rezygnuje z elastyczności i bogactwa tro-

pów, które dziś — zafascynowani odkryciem polisemii i językowej „ikonosfery” — uważamy za szczególnie płodną i pożyteczną dla celów komunikacji właściwość mowy? Uczulenie na inne cechy i funkcje językowego medium sprawia, że scholastyczna „sztuka wymowy” Tomasza wydaje się nam obca, sucha, nieatrakcyjna i trudno czytelna.

Banałem jest stwierdzenie, że język służy do opisywania rzeczywistości. To, że służy do stwierdzania i wyrażania prawdy, nie jest również szczególnie oryginalnym odkryciem, chociaż powszechnie doświadczamy częstego i uporczywego łamania tej zasady. Piłatowe pytanie: „co to jest prawda?”, podobnie jak pytanie: „czym jest rzeczywistość?” można by uznać za kwestie retoryczne, przynajmniej w tym sensie, że mamy dziś tendencję do odmiennego ich formułowania. Pytamy raczej: „co uznaje się za prawdę?”, lub: „co nazywa się rzeczywistością?”. W tym przekształceniu kryje się znamienna relatywizacja: obchodzi nas przede wszystkim to, co dla nas (*quoad nos*) jest tym, lub owym, bardziej niż to, co jest tym lub owym samo w sobie (*in seipsum*). Dlaczego? Ponieważ staliśmy się sceptykami co do możliwości umysłowego przeniknięcia do rzeczy samych w sobie, zadowalając się tymczasowym i prawdopodobnym opisywaniem tego, jak nam się rzeczy „jawia”, lub nawet do czego mogą służyć.

Język, jako narzędzie wyrażania, również ujmujemy przede wszystkim w kategoriach „zjawisk” oraz „funkcji” językowych. Zainteresowani jego stroną konstrukcyjną — „strukturą symboliczną” — i jej wielorakimi zastosowaniami, jako tym, co dla nas (znów!) donioślejsze i praktycznie łatwiej wymierne, bierzemy w nawias kłopotliwe roszczenie do prawdy, co więcej, często wątpimy, czy jest ono w ogóle zasadne.

Tomaszowi oczywiście zupełnie obca była koncepcja „gier językowych”, chociaż mówiąc o sprawach związanych z językiem, nieustannie posługuje się terminami: „ustanowienie” (*impositio*), „zwyczaj” (*consuetudo*), „sposób użycia” (*modus utendi*). Zdawał sobie jasno sprawę, że mowa i pismo to wytwory (*artefacta*), zakładające wybór i decyzję co do środków i sposobów wyrażania myśli i opisywania rzeczy. Był również świadom ograniczeń, jakie wypowiedź językowa z „natury” swojej — to znaczy z racji tego, że jest w znacznej mierze „sztucznym” konstruktem ludzkiej sprawczej zdolności słowotwórczej — nakłada na to, co najogólniej określa się jako jej sens i zawarte w nim prawdziwościowe odniesienie do rzeczy. Może najistotniejsze w Tomaszowej koncepcji języka jest przekonanie, że mowa i jej zapis są nie tyle ekspresją myślenia, ewokacją mentalnej aktywności i inwencji mówcy czy pisarza, ile wyrazem pochwylenia przez myśl rzeczy samej, jej

uobecnieniem dla nas, ale przede wszystkim w tym, czym jest w sobie raczej niż w tym, jak się nam przedstawia, czy też jak możemy jej użyć.

Trudności, jakie — zdaniem Tomasza — nastrocza język metaforyczny, wynikają przede wszystkim z jego obrazowego charakteru. Wyrażając coś w porównaniach i przenośniach, stawiamy niejako dodatkową barierę między umysłem a rzeczą samą w sobie, gdyż przedstawiamy ją sobie, a także innym, pod postacią naocznego, czy też jakby-naocznego zjawiska, co więcej, właściwości zjawiskowe komponujemy myślowo tak, że zacieramy jedność i odrębność „natury” rzeczy, widząc ją i przedstawiając w powiązaniu, jakby w „pokrewieństwie” z innymi rzeczami. Z drugiej strony, odrębność rzeczy skłonni jesteśmy ujmować tylko poprzez jej przejawy i sposoby bycia dla nas, ignorując jednocześnie jej obiektywną samoistność. A podobieństwa i różnice czysto zjawiskowe bywają często złudne.

Czy jednak sama nazwa „rzeczywistość”, albo „byt”, pewnego „pokrewieństwa” właśnie nie zakłada? Owszem, ale nie dotyczy ono wyglądu, ani jakości, ani jawienia się rzeczy naszym zmysłom i wyobraźni, lecz najbardziej wewnętrznej i tylko umysłem dającej się ująć strony ich istności — ich istnienia. Toteż Tomaszowa analogia metafizyczna, pomimo iż opiera się na tym samym schemacie stosunku proporcji co metafora, zawężona jest na mocy świadomego ustanowienia do oznaczania ściśle określonej, egzystencjalnej, a nie fenomenalnej, zbieżności. Nawet wskazuje na „pokrewieństwo rodzinowe”, by tak rzec, w ramach jakości — doskonałości — zawsze podkreśla równoważny moment odrębności, nie-podobieństwa, a także pochodności i stopniowania rozmaitych treści, jakie w rzeczach odkrywamy, z racji tego, że każda z nich istnieje na swój własny sposób i w obrębie hierarchicznego porządku wszechrzeczy.

Wszechświat rzeczy w sobie, to dla Tomasza wszechświat uporządkowany, sensowny, racjonalnie dorzeczny. Nie znaczy to, że da się w całości racjonalizować. Znaczy tylko, że w zjawiskowej różnorodności umysł nasz może odkryć „pierwsze zasady” i to odkrycie właśnie jest fundamentem prawdziwości poznania i językowych wypowiedzi. Zasady te są bytową „prawdą pierwszą” (*veritas prima*), która nie podlega dowodzeniu, ale od której zawisła możliwość dowodzenia i wyjaśnienia czegokolwiek. W tych zasadach Tomaszowa analogia znajduje podstawę porównania (*tertium comparationis*) różnorodnych istności, pozwalając na objęcie ich jednym pojęciem bytu, według przysługującej im proporcjonalnie samoistności lub nie-samoistności.

Wskazywanie więc — na różny sposób i od różnej strony — na

„prawdę pierwszą” jest pierwszorzędnym celem Tomaszowej metafizyki. Język precyzyjnie określonej analogii wydaje mu się narzędziem do tego celu najbardziej adekwatnym. Jest to bowiem język do maksimum oczyszczony z treści naocznych i wyobraźniowych, język „czystej myśli” — tak ascetyczny w formie wypowiedzi i tak oszczędny w środkach wyrazu, że nasza umysłowość, nawykła do wielomówstwa i obrazowej barwności literackiej symboliki, z trudem może się nagiąć do jego rygorów.

Dla Tomasza najskuteczniej przekonywające jest ukazanie samej obiektywnej, rzeczowej prawdy. Jej uprzystępnianie za pomocą chwytów retorycznych traktuje jako sprawę zdecydowanie drugorzędną, a nawet, na pewnym poziomie umysłowego wyrobienia (*exercitium studiosorum*) — właściwie niepotrzebną. Wychodzi z założenia, że prawda tkwi w nas — w naszym umyśle — niejako załączkowo z „natury” (*naturaliter insenta*), tak samo jak tkwi w rzeczach — w ich „naturalnej” istności — tyle, że niejasno (*mixte*) i ogólnikowo (*vage*), jako „prawda w ogólności” (*veritas in communi*). Zakłada również, że każda istota myśląca dąży z natury do jej ujawnienia i wyrażenia. Ujawnienie i wyrażenie prawdy wymaga refleksji, która krystalizuje w słowie to, co intuicyjnie, w sposób do-myślny, nie-samo-świadomy (co nie znaczy, że „podświadomy”, czy „nieświadomy”!), umysł nasz jakby w ukryciu pojmuje. Tę „milczącą myśl”, istniejącą w przedrefleksyjnej świadomości nazywa Tomasz „słowem serca” (*verbum cordis*), będącego wzorem-modelem (*exemplar*) dla zewnętrznego „słowa wypowiedzi” (*verbum vocis seu exprimens* — por.: *De Veritate*, 4,1).

Jeżeli rozumienie prawdy (*cognitio veritatis*) jest jakby „dopasowaniem” (*conformitas*) myśli do istniejącego stanu rzeczy, to w swym stadium źródłowym — w „słowie serca” — dzieje się w sposób spontaniczny, „naturalny”, ale nieujawniony, niejasny (*sub confusione insertum*) i o tyle tajemniczy, o ile zawsze tajemnicza i w pełni do końca niewyraźna pozostaje dla nas wewnętrzna „jedność w wielości” każdej rzeczy i całej rzeczywistości, w tym także pierwotne „pojednanie” prawdziwościowe umysłu z bytem (*primam veritatem esse non est per se notum quoad nos*).

Samo-świadomy sposób ujmowania i wyrażania prawdę tę jakby relatywizuje: „ustatycznia”, uszczegółowia i zwielokrotnia o tyle, o ile jej ujawnienie uzależnia od pojęciowych i językowych pośredników, a te nieuchronnie wprowadzają jednostronność oraz możliwość pomyłki, błędu lub fałszu, a także — kłamstwa. Prawda wyrażona w „słowie zewnętrznym” staje się prawdą dla nas, ale w tej ujawnionej postaci może być, niestety, przez nas znie-

kształcona. Z chwilą, gdy „dochodzi do głosu” i zdana jest na pośrednictwo języka (lub także innych środków wyrazu), prawda może zostać przez nie na nowo, w różny sposób, „zaciemniona”, może ulec różnorodnej „manipulacji”. Przypuśćmy jednak, że z nieuprzedzoną dociekliwością, „w dobrej intencji”, staramy się do prawdy dotrzeć i szczerze ją odsłonić sobie i drugim. Myśl skryzalizowana w języku może tego dokonać albo w sposób do-słowny — bądź dążąc do jednoznaczności, bądź korzystając z charakterystycznego dla metafizyki języka analogii — albo w sposób obrazowo-metaforyczny, konstruując „sztuczne” przedstawienia rzeczy, oparte na określonej, umownej zasadzie „przeniesienia”. Ten ostatni sposób ujawniania prawdy stosuje np. Pismo Święte, a także — niekiedy — „świecka” literatura.

Czemu, zdaniem Tomasza, służy obrazowa metafora? Po pierwsze, figuratywnemu opisaniu rzeczy jednostkowej lub poszczególnego zdarzenia, których konkretność sposobu bycia wymyka się ogólnym określeniom — nie da się ująć w jednoznacznych pojęciach, chyba że pod postacią ogólnikowych niby-nazw, jak np. nazwa „jednostki” lub „osoby”. Po drugie, przekazaniu „sensu duchowego”, dla którego nie da się znaleźć adekwatnej formy wyrazu w naszym „urzeczowionym” języku, chyba że posłużymy się metodą apofatyczną, czyli serią zaprzeczeń.

Natura naszego umysłu jest taka, że pojmuje tylko to, co ogólne. Język dziedziczy tę właściwość w całej pełni. Stąd, próbując opisać to, co jednostkowe, to, co samoistne, często uciekamy się do metafor, myślowo uogólniając to, co poszczególnie i konkretne za pomocą „przeniesienia” (*translatio*) pewnych cech z jednego indywiduum na inne, a jednocześnie konkretyzując to, co ogólne, za pomocą obrazowego, jakby-naocznego przedstawienia (por.: STh I, 13,9).

Metafora obrazowa nie jest jednak prostym podobieństwem, czy porównaniem: „orzekanie przenośne za pomocą metafory opiera się nie na jakimkolwiek podobieństwie zjawiskowym (*similitudo*), lecz na zbieżności (*convenientia*) istotnych właściwości rzeczy, której nazwę przenosimy na inną rzecz. W taki sposób np. nazwę lwa przenosimy na Boga, nie ze względu na podobieństwo cech zmysłowych, lecz ze względu na zbieżność właściwości istotnych (*de ratione propria*). (...) Gdyby tak nie było, to nazywając przenośnie Boga lwem, dopuszczalibyśmy mniemanie, że posiada pazury i sierść” (*De Veritate* 7,2).

Jakie warunki musi spełnić poprawna metafora, która nie jest po prostu „dewiacją języka”, lecz zamierzonym środkiem wyrazu jakiegoś aspektu prawdy? Po pierwsze, musi dokonać „jakościowej abstrakcji” cech, w celu ich „przeniesienia” myślowego z te-

go, co jest wzorem, na to, co jest obrazem. Po drugie, musi pojęciowo zestawić obydwie człony przyrównywane, mając na uwadze wewnętrzną podstawę zbieżności rzeczy różnych, ze względu na jakiś moment ich istotnościowego podobieństwa, wykluczony w ten sposób jego dowolność i przypadkowość. Po trzecie, musi odsyłać do umownej zasady — ustanowienia — która określa funkcję i cel metaforycznego „przeniesienia”.

Można by się pokusić o zebranie różnych „istotnościowych” metafor, którymi Tomasz operuje, z reguły opatrując je odpowiednią interpretacją, wskazującą na wymienione trzy niezbędne czynniki trafnej — celnej — metafory. Taką, zinterpretowaną w całości metaforą jest np. metafora światła, oznaczająca działanie intelektu, lub iskry, wskazująca na sposób działania sumienia, lub drogi, jako określenia procesu badawczego, zwłaszcza procesu dyskursywnego wnioskowania ze skutków o przyczynie. O ile „rozwiązanie” przenośnego znaczenia jest w tych wypadkach dość proste, o tyle wysiłek rozumienia metafor o bogatszej treści duchowej (*sensus spiritualis*) przebiega w sposób bardziej skomplikowany. Ujawnienie (*manifestatio*) prawdy ukrytej w znaczeniu metaforycznym wymaga tu głębokiego namysłu (*meditatio*). Przykładem takiej rozbudowanej interpretacji są rozważania Tomasza poświęcone odnoszonej do Boga biblijnej metaforze „księgi życia” (por.: STh I, q.24; *De Veritate* q.7).

Można by zarzucić Tomaszowi, że dokonując dyskursywnego „rozbioru” znaczeń metaforycznych, doprowadza do ich banalizacji, odbierając im walor tak ożywczego i cennego dla myśli i wyobraźni niedopowiedzenia, oryginalności, tajemniczości. Trzeba jednak pamiętać, że „miejszem spotkania tajemnicy” jest dla niego nie tyle wynalazcza pomysłowość człowieka w dziedzinie pojęciowych i wyobraźniowych konstrukcji „idealnych” oraz sztuki wymowy, ile sam umysłowy kontakt z bytową prawdą i jej kontemplacja. Najbardziej zdumiewające i godne podziwu dla Tomasza nie jest odkrycie atrakcyjnej idei, lecz dojrzenie ukrytej dla nas, ale samej w sobie jasnej, ogarniającej całą rzeczywistość, *r a c j i* bytu. Dlatego trzodzi się nad uprawą języka, który przewyciężając wrodzone „przywiązanie” myśli do obrazowych przedstawień czerpanych ze zjawisk zmysłowych, mógłby najskuteczniej doprowadzić do umysłowej wizji „jedności w wielości”. Obrazowe chwytły retoryczne służą w zasadzie innym wartościom — między innymi tym, które odpowiadają ludzkim potrzebom twórczym. Pierwszorzędnym jednak celem wypowiedzi językowych powinno być, według niego, możliwie precyzyjne określenie granic tajemnicy umysłowego kontaktu człowieka z tym, co oraz jak i dzięki czemu jest. Czyż jednak, z drugiej strony,

metafizyczny język analogii nie jest wybitnie twórczym wkładem Tomasza w dzieło ogólnoludzkich zmagani o trafne wysłowienie tego, czego zaledwie da się „dotknąć” słowem?



Egzystencjaliści odkryli — a może tylko przypomnieli — tę empiryczną prawdę, że właściwą jakość każdej rzeczy istniejącej w czasie i przestrzeni, zwłaszcza zaś „rzeczy myślącej”, czyli człowieka, okazują tak zwane „sytuacje graniczne”. W języku religijnym mówi się o „sytuacjach ostatecznych”, ukazujących pełny sens tego, co będąc przywiązane do miejsca i czasu, jednocześnie w ramach tych ograniczeń nie może się spełnić, przekracza je, sięgając rzeczywistości ponadempirycznej mocą swych intencji.

Ograniczeniom czasoprzestrzennym podlega także ludzka myśl i język. Nic tak wyraźnie nie okazuje ich granic i nie ujawnia tak ostro różnic jakościowych w postawach myślicieli, jak stosunek do spraw ostatecznych, wysiłek przekraczania siebie w kierunku tego, na co myśl i język mogą tylko niejasno, „w zagadce” wskazywać. Odrębność stylu filozofowania staje się najbardziej uchwytana wówczas, gdy język filozofa usiłuje przekazać coś z obrazu doświadczenia granicznego, które kieruje rozum poza sferę rzeczy empirycznie dostępnych, każąc mu się zagłębić w tajemnicę racji bytu — jego uzasadnień ostatecznych. Filozofia przechodzi w teologię i szukając pomocy w Objawieniu i w wierze, stara się objąć rozumną intuicją to pogranicze, poza którym zmysły i rozum, a także język, właściwie muszą już zamilknąć. „To, czego nie można wypowiedzieć, staje się zarazem nieodpartym impulsem do mówienia” — pisze Gilson. Można się w tym zdaniu dopatrzeć parafrazy i odwrócenia słynnej maksymy Wittgensteina: „czego nie potrafimy powiedzieć, o tym należy milczeć”. *Mysterium fascinans* stanowi wieczne wyzwanie dla myśli i mowy. Zresztą, „bez języka samo milczenie nie mogłoby istnieć” — także milcząca kontemplacja potrzebuje impulsu słowa.

Filozoficzny język o Bogu nie jest ani jednym możliwym, ani też może najlepszym — co zresztą zależy w dużym stopniu od typu umysłowości, wrażliwości, temperamentu itd. Poezja lub tak jej bliska mistyka operują narzędziem bardziej giętkim, ale i ono posiada sobie właściwe ograniczenia i niebezpieczeństwa.

Kiedy się bada sposób w jaki święty Augustyn i święty Tomasz „szukają zrozumienia” prawdy wiary chrześcijańskiej o Bogu Trójjedynym, wykorzystując do jej ujaśnienia pojęciową aparaturę filozoficzną i język metafizyki, można dostrzec między nimi znamienne różnice podejścia. Ujawniają się one nie tylko w samym

stylu wypowiedzi — płynnym, potoczystym, literacko bogatym u Augustyna i powściągliwym, ostrożnym, pedantycznie dbałym o jasność sformułowań u Tomasza — lecz może przede wszystkim w rozłożeniu akcentów merytorycznych. Obydwaj wychodzą z charakterystycznego — odmiennego u jednego i u drugiego — punktu widzenia rzutującego na cały sposób podejścia. Obydwaj podkreślają oczywisty dla każdego wierzącego fakt, że w tym poszukiwaniu rozum natrafia na nieprzekraczalne bariery i nie może aspirować do wyczerpania sensu tajemnicy, lecz co najwyżej może zarysować jej granice, stanąć niejako na jej progu. Reszta należy do milczącej kontemplacji, wspomaganą darami łaski.

U Augustyna punktem wyjścia jest intuicyjny wgląd w strukturę ludzkiej jaźni, a następnie jej interpretacja jako znaku-obrazu Trójcy Świętej. Augustyn koncentruje się na analizach różnych typów potrójnych dyspozycji i aktywności ludzkiej osoby, różnych aspektów dostrzeganej „trójjedni”: myśl-poznanie-miłość, pamięć-rozum-wola, lub: przedmiot widziany-widzenie-uwaga, obraz pamięciowy-wizja wewnętrzna-dążenie woli. Dwie ostatnie „triady” nie są właściwym obrazem, lecz odległym — z racji swego zmysłowego charakteru — podobieństwem Trójcy Świętej: „jest to bowiem troistość wywodząca się z najniższego, cielesnego stworzenia, od którego dusza stoi wyżej. I tworzy się ona w duszy za pośrednictwem zmysłów cielesnych” (*O Trójcy Świętej*, s. 318). Obraz rozumie jako „bezpośrednie odbicie się Boga” (tamże, s. 319). Podobnie, nie są obrazem, ale podobieństwem trzy sposoby pojmowania rzeczy cielesnych przez niecielesny umysł według miary, liczby i ciężaru (tamże, s. 328).

Duchowy pierwiastek osoby ludzkiej natomiast jest jakby zwierciadlanym odbiciem Trójcy Świętej, w którym możemy Ją oglądać, ale „w zagadce”, bo „choć zachodzi tu podobieństwo, jednak jest ono niejasne i trudne do zobaczenia” (tamże, s. 422). „Wzrok wewnętrzny”, aby je dojrzeć, potrzebuje pomocy — oczyszczenia i oświecenia przyrodzonego „lustra” światłem nadprzyrodzonym, pochodzącym od Ducha Świętego. Język filozoficznej teologii trynitarniej Augustyna to przede wszystkim język introspekcji — bardziej osobistej i autobiograficznej w *Wyznaniach*, bardziej spekulatywnej i „esencjalnej” w traktacie *O Trójcy Świętej*. Poznanie przez wiarę tajemnicy Boga Trójjedynego poprzedza i wspomaga intuicyjno-refleksyjny, istotnościowy wgląd w naturę ludzkiej osoby, docierający do duchowego centrum jednostkowej jaźni.

Święty Tomasz, nie lekceważąc tej drogi poznania Boga przez samopoznanie ludzkiego wnętrza, podkreśla jednak inny moment, kładąc nacisk nie tyle na introspekcyjny ogląd relacji wewnątrz-

osobowych, obejmujących zwłaszcza współdziałanie naczelných władz, ile na stosunek osoby do drugiej osoby. Życie Trójcy Świętej, o którym możemy mieć tylko niedoskonałe, ułamkowe, intuicyjne pojęcie (*notio* — a nie *conceptus!*) stara się opisać przy pomocy trzech kategorii relacji międzyosobowych: ojcostwa, synostwa i pochodzenia, oraz dwóch kategorii relacji ściśle osobowych: tchnienia i nie-zrodzenia. Wszystkie te kategorie wskazują na źródło (*secundum originem*) współ-życia Osób Boskich, przy czym pierwsze trzy charakteryzują stosunek poszczególnych Osób do siebie nawzajem, a dwie następne określają szczególny rodzaj relacji przysługujący Bogu Ojcu (nie-zrodzenie) i Duchowi Świętemu (tchnienie) ze względu na pozostałe Osoby.

Charakterystyka Trójcy Świętej u Tomasza jest ściśle teologiczna — wymienione relacje ujmują jakby kwintesencję tego, co o Bogu mówi Pismo Święte. Rola filozofa polega na ujaśnianiu tych tajemniczych samych w sobie stosunków łączących Osoby Boskie przede wszystkim w drodze analizy „sensu głębokiego” określić, którymi „nazywamy” relacje w Bogu, a wtórnie dopiero przez wskazanie analogii — zawsze z podkreśleniem nieściśłości podobieństwa! — do stosunków zachodzących między osobami ludzkimi. Zasadnicza różnica, decydująca o apofatycznym — negatywnym — charakterze takich analogii, dotyczy faktu, że międzyosobowe relacje w Trójcy Świętej „dzieją się” w jednej istotowo tożsamej istności Boga, natomiast w świecie ludzkim zachodzą pomiędzy odrębnymi, podmiotowymi istnościami, są zatem egzystencjalnie słabsze i ułomniejsze od pierwszych.

Analizy teologiczne Tomasza można by określić, z pewnym ryzykiem, jako analizy semantyczno-egzystencjalne. Zasadniczym zabiegiem ujaśniającym, jaki stosuje, jest bowiem rozbiór znaczenia oraz wskazanie na istnieniową doniosłość określników relacyjnych, jakie odnosimy do Boga w Trójcy Osób.

Kierunek drogi rozumienia u Tomasza prowadzi od objawionej Tajemnicy Bożej ku empirycznej rzeczywistości ludzkiej raczej, niż odwrotnie. Kontemplacja przez wiarę bardziej pomaga zrozumieć także to, co jest udziałem przygodnego ludzkiego istnienia, niż analiza kondycji ludzkiej — rzeczywistość Boga. Wprawdzie wiedza o człowieku i o stosunkach międzyludzkich dostarcza pojęć, a raczej intuicji, za pomocą których możemy zbliżyć się w pewnym stopniu do tego, co samo w sobie (*secundum se*) dla nas (*quoad nos*) niedostępne jest i niepojęte, to jednak nie wystarcza jako punkt wyjścia. Bez dopełnienia wiedzy czerpaną z Objawienia — pojęcia te, czy intuicje, pozostałyby „bezsilne” i podobnie „bezsilny” — teologicznie pusty — byłby nasz język, gdyby nie wiara, pozwalająca odkryć w nim niedostrzegane w potocznym

użyciu głębokie warstwy znaczenia. Wskazuje już na to, do pewnego stopnia, ułomność treści, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym, jakie z różnymi pojęciami oraz wyrażeniami języka wiążemy. I ta ułomność właśnie niejako „dopomina się” o pełniejsze rozjaśnienie sensu np. „ojcostwa”, „synostwa”, „rodzenia” itd. Określenia te oznaczają dla nas zawsze jakąś poszczególną, przygodną, niepełną, naznaczoną wielorakimi brakami, ograniczoną co do czasu i przestrzeni, rzeczywistość. Nie wiemy właściwie, co znaczą same w sobie.

Teologiczny język Tomasza wydaje się o tyle trudniejszy niż język Augustyna, że unika introspekcyjnych przybliżeń i że wszelkie używane przez niego określniki osobowo-egzystencjalne — personologiczne — odnoszą się do relacji, a nie przedmiotów lub cech, które łatwiej nazwać. Ponadto, analogie personologiczne zawierają zawsze moment apofatyczny — wskazują na różnicę, odrębność, nie-podobieństwo jednostkowego „dziania się”, które próbują w przybliżeniu opisać, a nie ogólne właściwości istoty, czy natury. Wprawdzie sposób tego „dziania się” określają pewne treści, ale są to jakby treści „niestabilne”, dotyczą bowiem aktu, a nie stanu czy jakości rzeczy.

Najtrudniej opisać akt. Rozważmy to na przykładzie kategorii „tchnienia” (*spiratio*), za pomocą której Tomasz charakteryzuje „sposób bycia” Ducha Świętego. Dookreślając osobowy charakter „tchnienia” Tomasz dodaje, że oznacza ono „tchnienie miłości” (*spirare amorem*). Miłość zatem jest właściwym imieniem (*nomen proprium*) Ducha Świętego, obejmuje bowiem także Jego pochodzenie (*processio*) od Ojca i Syna. Podobnie, właściwym imieniem Syna jest Słowo lub Obraz, które wskazuje także na jego zrodzenie (*generatio*) przez Ojca. Imię Ducha Świętego o tyle trudniej objaśnić, że język ludzki uboższy jest w określenia dotyczące aktu miłości niż aktu poznania (por.: STh I, 37,1). Najszczęśliwszym imieniem, jakie możemy nadać Duchowi Świętemu, ze względu na uosobioną w Nim Miłość, jest Dar. Miłość bowiem jest i darrowaniem i darem.

„Nazwa dar wskazuje na to, co się daje, a to oznacza relację daru i do tego, kto daje, i do tego, komu się daje. Ktoś, kto daje, daje swoją własność i daje na własność temu, komu daje. (...) Własnością zaś nazywamy to, czego można używać i z czego można czerpać wedle woli. (...) Osobie Boskiej właściwe jest i to, że daje, i to, że sama jest darem. (...) Duch Święty daje siebie, będąc w sobie i sam siebie posiadając. Może zatem siebie używać i z siebie czerpać. W podobny zresztą sposób charakteryzujemy również człowieka wolnego — że będąc panem siebie... i dając — siebie daje” (STh I, 38,1).

Lakoniczność Tomasza kryje w sobie głębię intuicji, której nie chciałoby się spłycić zbyt wielosłowiem. Ale ta kotemplacyjnie dojrzana i wypowiedziana w tak oszczędnych i prostych słowach egzystencjalna prawda o korelacji miłości, wolności i daru, odniesiona wprost do Osoby Ducha Świętego, a pośrednio do rzeczywistości stosunków międzyludzkich, aż prosi się o szersze rozwinięcie, aby dla nas mogła stać się bardziej uchwytna. Bo oto z tej korelacji wynika dla nas, że kochając, stajemy się najbardziej wolni i urzeczywistniamy tę wolność w dawaniu. Używając i czerpiąc z wolności, dajemy wyraz samopanowania i spełniamy je, kiedy na jego miarę miłując — stajemy się darem dla drugiego.

Miłość, wolność i dar to zatem jak gdyby „pojęcia rodzinowe” Tomaszowej teologii Ducha Świętego. Odniesione do człowieka, ale w jego źródłowej relacji do Boga, otrzymują jeszcze jedno znamienne imię — nadziei. „Nadzieja zwraca się ku temu, co jest w stanie ją pobudzić” — pisze Tomasz, powołując się na Augustyna. Tym, co pobudza nadzieję, jest właśnie miłość. „Miłość pożąda jedności miłującego z umiłowanym. Nadzieja jest ruchem, napięciem dążenia do dobra, które uznaje za najwyższe. (...) Miłość zwraca się wprost ku drugiemu, aby się z nim zjednoczyć — być w nim tak, jak się jest w sobie. Ruch nadziei mierza do osiągnięcia celu proporcjonalnego mocy poruszenia. Żywiąc przeto nadzieję zjednoczenia z drugim w miłości i tego mu również życząc, jak i sobie, napięcie dążenia kierujemy ku życiu wiecznemu. Jednaką miłością obejmujemy Boga, siebie i drugiego, a dzięki temu, tożsama jest nasza nadzieja żywiona ze względu na siebie i na drugich” (S^th II^a—II^{ae}, 17,3).

Wypada dodać, że zgodnie z wcześniej dostrzeżoną korelacją pojęć „rodzinowych”, „pożądanie zjednoczenia” przez miłość rozumie Tomasz zarówno jako wzajemność daru, jak i współ-urzeczywistnienie w pełni osobowej wolności. Całą intencjonalność i całą egzystencjalną dynamikę życia ludzkiej osoby tłumaczy Tomasz ostatecznie jej „źródłowym”, by tak rzec, zwróceniem się w kierunku tajemnicy Boga, w którym i przez którego ludzka tajemnica osobowa może się spełnić i stać się „sensowną”. Imiona, jakie przypisuje Osobom Trójcy Świętej, to imiona wzięte ze słownika stosunków międzyludzkich, ale teologiczna analiza ich znaczenia pokazuje, że używając tych samych określeń potocznie właściwie „sami nie wiemy, o czym naprawdę mówimy!” W świetle wiary i Objawienia ludzkiemu ojcostwu, synostwu, rodzeniu, miłości i mowie — słowu — a także ludzkiej wolności, nadziei i wielu innym jeszcze egzystencjalnym określnikom nadana zostaje perspektywa, której na mocy zwykłego, przyrodzonego do-

świadczania, rozumowania i sposobu posługiwania się mową, nie byłibyśmy w stanie odkryć. Ale w tym świetle okazuje się, że potoczny język ludzki zawiera głębię znaczeń, których trzeba poszukiwać w tym sposobie użycia, w jakim owa głębia może „dojść do głosu”. Wówczas, dopiero nasz własny język wskaże nam „sens głęboki” naszej egzystencji.

Elżbieta Wolicka

CZY WIERZĄCY MOŻE BYĆ ARTYSTĄ?

Temat, który pragnę przedstawić, i jego wewnętrzna zasada są szerokie i brzemiennie w implikacje, zarówno te pochodzące z samej domeny sztuki i jej dziejów, jak i te z domeny wiary i religii; wszystkie kwestie zostaną, dla zwięzłości, ujęte w trzy zasadnicze grupy:

1. Pycha
2. Podporządkowanie
3. Wykroczenie

Podział ten jest schematyczny i zagadnienia będą wędrować z jednej grupy do drugiej, chodzi jednak o jakąś kolejność. Grupa pierwsza: pycha.

W jednej ze swych notatek kardynał Wyszyński napisał, że nie należy oddawać się marzeniom, trzeba po prostu zaufać Bogu. To znaczy zostawić mu inicjatywę w kierowaniu naszym losem, naszymi chęciami. Jedynym naszym pragnieniem ma być On sam. Marzyć o Nim nie ma powodu, bo jakże marzyć o czymś, co istnieje obiektywnie i jest nam dane. Marzyć o zbliżeniu się do Boga też niepodobna, trzeba po prostu być blisko Niego. Otóż czy sztuka w tak ujętym życiu duchowym człowieka jest w ogóle potrzebna? Czy nie wystarczy modlitwa? A rozumienie sztuki jako modlitwy wypadnie jak nadużycie słów, bo przecież wzory modlitwy są zapisane w Ewangeliach. Jednakże myśl religijna — a asumpt do tego daje także Ewangelia — podpowiada, że modlitwą może być całe postępowanie człowieka, jego uczucia, czyny i koncepcje. Ale nawet jeśli tak, to czy wśród tych czynów musi znaleźć się czyn artystyczny? Na pewno może, ale czy musi? A artysta winien jednak mieć przeświadczenie, że to, co robi, robić musi. Bo przecież przez to, że robi jedno, zaniedbuje drugie. Ponieważ maluje, nie pielęgnuje chorych i starych, nie głosi Słowa Bożego, czyli nie działa w sferze najważniejszej. Nie wytwarza też dóbr potrzebnych bezwzględnie, jak pokarm czy odzienie. Artysta sam więc ustanawia wagę sztuki. Sam, to znaczy pysznie. Nie jest mu to podyktowane.

Jeśli przyjąć to rozróżnienie: sam i pod dyktando, można rozróżnić niejako dwa rodzaje twórczości artystycznej. Jeden jest wtedy, gdy dzieło pochodzi z „zamówienia” nie artysty lecz Koś-

ciola; decyzja o kształcie ujęta jest w słowie lub w teologicznej myśli o istocie obrazu. O wartości tego obrazu decyduje rytuał — i wartość zjawia się wtedy, gdy rytuał zostanie wypełniony. Wartością jest tutaj samo podejmowanie zadań artystycznych, oddawanie się sztuce. Mam tu na myśli sztukę ikon i, w pewnej mierze, sztukę cechową. Ale w tym rodzaju twórczości mieści się też i taki, gdzie artysta działa jak gdyby sam, nie poddany sformalizowanemu rytuałom i doktrynom, wyłącznie pod wpływem swej prostej wiary. Ona prowadzi mu rękę, mało, modeluje jego wyobraźnię i osobowość. Malarstwo Fra Angelica jest tu dobrym przykładem. Głęboka wiara, świętość, dyktują najwłaściwszy, może najprostszy sposób realizacji artystycznej. Jeśli nawet ów wierzący artysta miał „nieproste” myśli, to wyczerpywały się one w jego praktyce religijnej — pokucie i modlitwie. To co malował było tylko samym dobrem i pięknem, czymś, co zjawia się po pokucie i po modlitwie. Rozterki i cierpienia nie mają do dzieła dostępu; artysta pokornie z nich rezygnuje, tak jak rezygnuje z nich w życiu, roztopiając się w ufności w Najwyższe Dobro. Wierzy więc w wagę i potrzebę sztuki, w jej świętą zasadę. Jest skromny, działa w strumieniu świętości, podlega mu.

Drugi sposób to ten, w którym „samotność” artysty zjawia się jako rzecz „wyjęta” z procesu podporządkowania się zasadom wiary — modlitwie i pokucie. Nie znaczy to, że artysta nie wierzy w Objawienie, lecz swą samotność stawia niejako naprzeciw Objawieniu. Objawienie kryje w sobie przepastne głębie, które on sam musi wydrążyć, przeżyć i unieść. Bierze na siebie całe cierpienie immanencji i transcendencji, ich nieujarzmione przenikanie grzech omyłki. A jeśli jest artystą prawdziwym, wie, że narzędziem przenikania jest jego sztuka. Przez nią poznaje, nie obok niej. Zmaganie ze sztuką staje się tym samym, co zmaganie z tajemnicą Stworzenia. W jakiej więc roli się stawia? W roli tego, co rozstrzyga o tym co prawdziwe, dobre i piękne. A rozstrzyga nie w kościele lecz w swej pracowni, nie z różańcem lecz z pędzlem w ręku. Pędzel jako narzędzie prawdy i świętości jest przez to uświęcony; a kto go uświęca? Właśnie artysta sam. W pragnieniu, by zgłębić rzecz do końca zapędza się on w samotność bez granic, bo tylko wtedy, gdy granic już nie ma, dotknąć może tej właśnie granicy, poza którą jest Bóg. Nietrudno domyślić się, że na tej drodze diabeł ma coś do powiedzenia. Ma coś do powiedzenia zawsze, nawet człowiekowi modlącemu się, ale jeśli człowiek ten, w pewnych zakresach, idzie nie drogą zbiorowości wierzącej, a zupełnie sam, i z samotności czyni zasadę sztuki, to gdzie ubezpieczenie, które go chroni? Łatwo mu stać się Chrystusem na własną rękę. Niesie Krzyż, przeżywa samotność Ogródu

Getsemani i woła „Boże czemuś mnie opuścił?”. A do tego jest pewien, że czyni dobrze.

Obok tych dwóch sposobów zjawia się trzeci jako skrzyżowanie tamtych. Zjawia się wtedy, gdy artysta nie chce robić czego innego, jak tylko oddawać sprawiedliwość rzeczom istniejącym. Mówi się nawet czasem o najwyższej sprawiedliwości. Maluje się wtedy świat tak, jak on wygląda, a więc światło, drzewa, ludzi, przedmioty. Także harmonię, jaka istnieje w świecie, piękno. Dąży się do tego, by wszystkie stosunki między rzeczami były prawdziwe i ich wyglądy też. Ale o tym, co jest prawdziwe a co nie, decyduje sam artysta. Intuicja i zmysły mu tę prawdę podpowiadają i z nich czyni narzędzie swej pracy oraz umiejętność, w której się doskonalą. A doskonalą się zawzięcie, gdy zaś doskonałość osiąga, jest dumny. Nawet jeśli czuje, że przed nim cały bezmiar nieumiejętności i niedoskonałości, to jednak wie, że jest na jakiejś drodze i tylko wysiłek go na niej posuwa. Zasadą takiego postępowania jest przeświadczenie, że światu widzialnemu trzeba oddać sprawiedliwość. Świat jest dziełem Stwórcy i malowanie go, to chwalenie tego dzieła. Czy jednak naprawdę światu trzeba w ten sposób oddawać sprawiedliwość? Czy on, istniejąc, tego wymaga? Świat jest i na tym koniec. Po co go kopiować i przetwarzać, po co z jednej rzeczy (prawdziwej) robić drugą (sztuczną)? Po co do jednej rzeczy pięknej nieskończenie dodawać drugą, ograniczoną? Czy nie po to, by powiedzieć: patrzcie jaki mój obraz jest piękny, jaki ja sam jestem piękny? Jak ja to umiem?

Na pewno kategoriami, które łagodzą skrajności postępowania artysty w tych sposobach tworzenia są prawda i piękno. One niejako usprawiedliwiają sztukę. Prawda i piękno jako byty substancjalnie istniejące są przedmiotem dążenia artystycznego, mało, są zasadą najgłębszych przeżyć człowieka. Niezależnie od tego, czy tworzy on prostodusznie lub jest uświęconym narzędziem rytuału, czy też pogrąża się w samotności i dumnie sam docieka zasad tych kategorii, są one busołą i światłem dla sumienia. Artysta obraca się w kręgu prawdy i piękna, a więc wszystko co czyni jest dobre. Dobro jest mu dane, bo złem jest nieprawda i szpetota. Ale jak widzi, jak rozumie piękno i prawdę? Są one atrybutami Boga, w Nim zawartymi i zawartymi też w stworzeniu. Stworzenie jednak też jest poddane złu i to, co piękne i prawdziwe, trzeba wyłuskać z owej zaciemnionej mieszanki. Trzeba ponadto rozstrzygnąć, czy, ścigając prawdę, nie musi się owego zła domieszać do swej sztuki, skoro może mieć ono przecież byt substancjalny? Prócz tego, i to jest rzecz zasadnicza, działając w sztuce trzeba wszystkie te kategorie (piękno, prawda, dobro, zło) zinterpretować, dokonać ich „przekładu” na zamąconą materię sztuki.

Czy trzeba zamącać sztuką to, co jest czyste bez niej? A jeśli się to już czyni, to czym owo zamącenie czyli interpretacja może i powinna być? Interpretacji poprzez sztukę nikt nas nauczyć nie może. Nawet jeśli malarz w pewnej (krótkiej przecież) epoce poświęcał narzędzie, to był to tylko akt rytualny, trudno nazwać go sakramentem. Interpretacja, mimo wzorców, zostawała przy artyście — on stawał przed pustą deską, pustą ścianą. Błękit i czerwień, linie i płaszczyzny musiał zrobić sam. Interpretację artysta podejmuje więc na własne ryzyko; czy podąża ściśle za „szkołą”, czy za ogólnie rozumianą tradycją. Mając nawet najgłębszą wiarę i wolę może ulec dewiacji. A do tego regulatorami na niepewnej ścieżce interpretacji są zasady ustanawiane przez sztukę (czy ogólniej — kulturę), czyli przez wszystkich poprzedników — artystów i myślicieli, którzy przecież mogli się mylić. Bo zasady sztuki ustanawiane są w domenie sztuki, wewnątrz; skąd pewność, że do tego wnętrza wniknęła myśl Boża i że zrobiła w nim porządek?



Grupa druga: podporządkowanie. Mam tu na myśli podporządkowanie życia wymogom wiary i religii. Człowiek akceptując swoje podporządkowanie żyje w pewien określony sposób. Unika grzechu, a w każdym razie chce go wyplenić ze swego życia; jeśli upadnie — żałuje i chce się poprawić. Dzieli swój czas na dni pracy i dni wypoczynku, czei ojca i matkę, nie pożąda. Otóż oddając się pracy twórczej nie zawsze może te przykazania wypełnić. Często musi poza nie wykroczyć, bo rytm jego życia jest poddany wymogom sztuki, jeśli w tej sztuce chce do czegoś dojść. Wiadomo, że w twórczość trzeba włożyć dziką pracę, często wariacką, przeczącą chrześcijańskim zasadom pracy godnej, spokojnej, uświęconej. Wielu malarzy-mistrzów przekazuje swym uczniom tę podstawową dla sztuki prawdę, że trzeba odrzucić tony ziemi, by dokopać się czasem cennej grudy. Nie można więc przyjąć zasady, że odrzucam tę ziemię tylko odtąd-dotąd, w tym a nie innym czasie, bo nigdy nie wiadomo, gdzie ta gruda jest ulokowana i kiedy uda się do niej dotrzeć. Czy aby nie wtedy, gdy powinienem pielęgnować chorą matkę? Rezygnować z odrzucania ziemi, bo należy czas poświęcić sakramentom czy ludziom, znaczyć może potencjalnie zrezygnować z tej cennej i jedynej grudy, która nam wtedy właśnie może umknąć. Rezygnować z niej, to znaczy skazać się na połowiczność, a połowiczność ma tę naturę, że raz zaakceptowana, choćby na jednym polu, staje się naczelną zasadą życia. Wszystko staje się połowiczne: i praca, i sakramenty, i po-

moc bliźniemu. Trzeba więc rezygnować „przeciw” połowiczności — rezygnować z życia Bożego albo ze sztuki, albo też brnąć przez sprzeczności mając poczucie wykroczeń, ale przedkładając je miłości Bożej. Ale czy można jej nadużywać, zasłaniać się nią i rozgrzeszać? Oczywiście sakrament pokuty wiele tu znaczy, ale czy można na głowę spowiednika zwałać tak zawikłany, w dodatku tak szczególny problem? Zetknąć się można z sądem konwencjonalnym, i słusznie, bo życie ludzkie ma być konwencjonalne, mimo że dusza jest pojedyncza. Podporządkowanie przeżyte jako cnota może stać się naczelną zasadą dla sztuki, ale z kolei jej natura jest temu przeciwna. Skoro artysta ma robić coś, czego nie ma, nie może ulec prostemu podporządkowaniu. Musi ścigać coś niewyraźnego, a pościg nigdy nie jest prosty — od dobra do dobra, od prawdy do prawdy. Czasem przez zaprzeczenie.



Czas przejść do grupy trzeciej, ostatniej — do wykroczenia. Owo wykroczenie staje się czymś naturalnym i prostym, jeśli artysta wyznaje światopogląd antropocentryczny. W nim mieści się sławetny *élan vital*, jest nawet dyrektywą uduchowionego twórczego życia, a przez to kwestia wykroczenia, ujęta tak, jak w niniejszej wypowiedzi, nie tyle jest weń wliczona, co w ogóle nie istnieje. Istnieje zadanie życiowe, a wykracza się tylko poza życie potoczne i normy społeczne. W światopoglądzie zaś teocentrycznym wykroczenie nie jest kategorią ani psychologiczną ani społeczną lecz religijną. Naturalnie posłużyłem się tu grubym uproszczeniem, bo samotność antropocentryzmu prowadzi w obszary ciemne i tym ciemniejsze, im samotność jest głębsza. Przynosi też cierpienie, bo jest samotnością czystą, istniejącą w najdalszych konsekwencjach nie wobec Boga a wobec pustego Nieba.

Sztuka i twórczość wymagają od artysty wykroczenia religijnego. Nie tylko dlatego, że są aktywnością anarchiczną, ale dlatego, że same mają status niestabilizowany. Stabilizacja sztuki nie pochodzi z zewnątrz a zostawiona jest artyście. Skazuje go więc na samotność rozstrzygnięć, na próbę zasadniczą: albo na samotność doskonałą, albo na taką, o której mniema, że jest miejscem przeznaczonym na ingerencję Boga. Takim miejscem, jakim dla świętego Pawła była droga do Damaszku. Tyle, że ta droga musi być permanentna, bez Powołania, bo jeśli ono się zjawi, ustać musi źródło i potrzeba twórczości. Artysta musi więc być poganinem w stadium nieustannym nawrócenia. Dwa punkty w czasie: przed oślnieniem i po nim, muszą być punktem jednym. Co jednak robić, gdy się jest wierzącym przeciętnie,

kimś nawróconym nie przez Chrystofanię, która jest przecież zjawiskiem wyjątkowym? Czy być posłusznym nakazom sztuki czy religii? Bo przecież rozumowo cofnąć się do stanu przedreligijnego nie sposób, nie można też rozumowo tworzyć owego „miejsca samotnego” dla ingerencji Boga, bo byłaby to sztuczna konceptualizacja i ani sztuka ani religia by się nią nie pożywiły. To miejsce samotne zjawia się jako dopust Boży i jest nie tyle oczekiwaniem interwencji, co stałym ryzykiem nieokreśloności. Gra toczy się w ciemności, która ma nią pozostać.

Oczywiście można wykroczenie potraktować jako gwałtowną, czasem bluźnierczą agresję wobec Boga, dobijanie się o łaskę, o światło przenikliwości istoty Boskiej, o dar twórczości mimo wszystko. To wszystko brzmi jak dumna modlitwa; na co dzień się jej nie odmawia — ze strachu. Bo przecież mówi się: Ojcze nasz i nie wódź nas na pokuszenie. Dlaczego jednak tak patetyzować kwestie sztuki? Czy dlatego, że ponieważ ja mam znaczenie, to i malarstwo też, czy też dlatego, że sztuka jest aż tak ważna? Sądzę, że oba te motywy są równoważne — ja i sztuka. Ja — bo mam duszę nieśmiertelną, sztuka — bo jest narzędziem poznania.

Określając istotę artyzmu jednej z naszych aktorek pewien krytyk orzekł, że są aktorzy mający dar stosowania *les intonations justes*, ale że są i inni, ci najwięksi, którzy potrafią odnaleźć *les intonations rares*. Dalej pisze o „naddatku”, to znaczy o czymś, co już jakby nie jest wliczone w sam język sztuki, ale ją przewyższa, a przez paradoks decyduje właśnie o jej wielkości. Cóż to takiego jest — i ten naddatek, i te *intonations rares*? Odpowiedź wymagałaby zapewne specjalnego traktatu — zresztą napisał go Wiesław Juszczak w książce *Zastłona w rajskie ptaki*. Zainteresowanych odsyłam do niej. Ja sam mogę powiedzieć, że pożądlivość tego naddatku prowadzi artystę przez manowce: ową wielką aktorkę (Irenę Eichlerównę) przez skrajne znerwicowanie, wyziewanie, anarchiczne natężenie, egotyzm. A często przez wyniszczającą destrukcję czy autolikwidację. Eichlerówna odznacza się tym, że prawie nie występuje na scenie, podczas gdy jej koleżanki, mieszczące się doskonale w porządku życia, grają bardzo dużo i są oklaskiwane. Istnieją więc jakby dwie sztuki, o czym starałem się napomykać: jedna „przyzwoita” i druga — wyuzdana. I to właśnie wyuzdana nastrecza kłopoty artyście. A też i oceniającemu. Skoro jest wyuzdana i nastrecza kłopoty, po co właściwie istnieje? Czy nie wystarczyłaby sztuka dobra, po co ma być wielka? Dobra zmieści się doskonale w kanonie życia chrześcijańskiego — można ją modelować według jego praw. Wielka zaś jest tyranią, wymaga podporządkowania i wykroczenia.

Można zaryzykować twierdzenie, że istotą i celem sztuki jest Forma (tu znowu Wiesław Juszczak) pojęta jako absolut, coś nieosiągalnego. Naddatek jest ulokowany poza granicą osiągnięć, ale on, mimo że tylko przeczuty, rzuca jakby w tył swój cień. A cień ten jest widoczny, jeśli artysta jakimś gestem zaznaczy, że mu o niego właśnie chodzi. Forma jest więc tym zjawiskiem, przez które przebiega niejako granica absolutu. Stanisław Vincenz w jednym ze swych szkiców wspominał, że tajemnicą sztuki jest „przypomnienie”, pamięć rzeczywistości przedhistorycznej, mitycznej, i że ta pamięć narzuca twórce sposób postępowania. To na pewno prawda. Można ją trawestować jeszcze tak: człowiek ma pamięć doskonałego bytu, czasu stwarzania świata i Raju, od którego jest odcięty. Jednak refleks tego bytu zawarty jest fragmentarycznie nie tylko w pamięci, ale i w rzeczywistości. Są to kawałki, ułamki przytłoczone skutkami grzechu, pracą codzienną w pocie czoła. Nie można tych skutków i tej pracy lekceważyć; jest się w nich zanurzonym i trzeba być im podległym. Ale nie sposób też wyzbyć się owej pamięci, a żeby „dała ona głos”, trzeba jakby wykroczyć poza pracę zwykłą. Można z tą pamięcią zwrócić się wprost i wyłącznie do Boga, można stać się świętym, ale można też w inny sposób pamięci tej zadośćuczynić. Sztuka nasuwa się tu jako najpierwsze medium, ale ta druga sztuka, ta z naddatkiem. A przez sztukę właśnie Forma. Forma jest tu jakby pamięcią samą. I tym sposobem może być usprawiedliwiona — i ona, i to ciemne i anarchiczne miejsce i wykroczenie.

Stary Tycjan rzucał się na obraz jak sęp na padlinę. A znał i posiadał wcześniej zasady „boskiej” harmonii; nie wystarczała mu ona, pragnął harmonii „rzadkiej”. Pankiewicz w swych rozmowach z Czapskim mówi, że każdy rok rozszerzał widzenie malarzskie Tycjana, że obraz stopniowo przestawał być harmonijnym zbiorem form a stawał się jedną formą. Redukował malarz wielość, szukał jednego; ogolił obraz z rzeczy niepotrzebnych, stwarzał konieczne. Ale to оголоzenie Tycjana może nie tylko malarzski ma charakter — może i w świecie ducha ujrzał jedno.

To cofnięcie się pamięcią do czasu przedhistorycznego nigdy nie może być uwieńczone skutkiem — pamięć musi pozostać sobą. Oczywiście nie musi się ona realizować przez działanie anarchiczne, może przez działanie jasne, odłączone od eschatologii i ciemności, ukazujące prostą logikę elementów, jakby konstruujące scenografię, w której myśl Boża i tak wypowie się jeśli zechce. Ale ta jasna sztuka łądzi się jeśli wierzy, że nie przyjdzie jej być zagadką. Od poprzedniej, tej ciemnej, różni się tylko tym, że ową pamięć bierze jakby w nawias, w cudzysłów, nie dobiera się do niej wprost. Może jest przez to bardziej błogosławiona?

Pisząc o tym wszystkim, o naddatku, o pamięci, o wykroczeniu mam stale podejrzenie, że dokonuję jakiegoś nadużycia. Zwłaszcza owo wykroczenie, którego mechanizm jest jakby nie do opanowania i w rezultacie prowadzi do wykroczenia poza sztukę, więc do niszczenia jej. Czy to wszystko nie zasada się po prostu na rodzaju talentu? I czy nie ułatwieniem jest szukanie innej, teoretycznej trudności, niejako zastępczej, bo tę można opisywać? Po co wykraczać poza sztukę, niszczyć ją, skoro można się w niej mieścić? Owo wykroczenie też przecież w końcu sztuką musi być. Ale życie wewnętrzne jest jednak decydujące i, być może, wykraczamy nie „przeciw” nakazom i obowiązkom, a zgodnie z powołaniem naszym. W finale przejmującego filmu Bergmana *Milczenie* bohaterka, skrajnie uciemiona, mówi w przeczuciu śmierci: staramy się, przyjmujemy różne koncepcje, ale siły są potężniejsze.

Jacek Sempoliński

Tekst powyższy wygłoszony został podczas konferencji naukowej „Sacrum i sztuka”, zorganizowanej przez Sekcję Historii Sztuki KUL w Rogóżnie pod Lublinem w dniach od 18 do 20 października 1984.

NARUSZONA ŚWIĘTOŚĆ CZYLI O PONIŻENIU GÓRY

Zaproszenie na konferencję „Sacrum i Sztuka” wziąłem ze sobą w góry ufając, że na szlakach lata uda mi się znaleźć odpowiedź na hasło konferencji. Zamiast tego pamięć podsunęła mi pewien fakt z pogranicza sztuki i rzeczywistości sprzed lat, mniej więcej, dziesięciu. Był to rodzaj pleneru-symposium zorganizowanego w Kombinacie Turoszowskim dla czołowych i awangardowych, jak się to mówiło, artystów. Program obejmował zapewne humanizację środowiska lub problemy ekologiczne. Z tego wszystkiego najsilniej zapadła mi w pamięć fotografia z miesięcznika „Odra”. Na niej, u podnóża hałdy, stał twórca, który na nierównym terenie rozłożył swe dzieło — plastikowe lub papierowe węże.

Nie należę do entuzjastów zapraszania twórców w miejsca rozmaitych zagrożeń na koszt sprawców tychże zagrożeń i w ogóle nie wierzę, że przy pomocy sztuki da się zasłaniać niemiłe prawdy. Trudno mi jednak oceniać turoszowski plener. Nie uczestniczyłem w nim, wszystko wiem jedynie ze słyszenia i z prasy, a powołuję się nań jako na symbol, na znak czasów a nie konkretny, pojedynczy przykład. Gdy ze wspomnianym zaproszeniem wśród wakacyjnego bagażu usiłowałem skojarzyć sobie ze słowem sztuka coś typowego, to nieuchronnie przypominały mi się te plenery lat siedemdziesiątych i wykluczały bardziej uroczystą perspektywę na sztukę i twórczość. Widziałem jedynie wieloletni festiwal niefrasobliwej zabawy w grę zwaną sztuką. Zatem, jako człowiek niezupełnie rozumiejący sztukę w jej najbardziej współczesnej postaci mogę mówić tylko o tym co się o sztukę zaledwie ociera a równocześnie dotyczy pewnej świętości, jaką jest ziemia, środowisko w swej pierwotnej postaci czyli natura. A zrobić to tym chętniej, że w niniejszym przypadku odniesieniem dla sztuki jest sacrum, a nie utopia estetycznego zbawienia świata. Trudno jednak przeoczyć fakt, że wskutek wielu przyczyn natury cywilizacyjnej pomiędzy światem sztuki (jak byśmy jej nie pojmowali) a obszarami sacrum powstała ogromna wyrwa. Nie wnikając w szczegóły tego stanu rzeczy — wymaga on osobnych rozważań — chciałbym tylko wspomnieć o tym rozżewie i wyrazić przekonanie, że wbrew silnemu przyciąganiu, jakie powstaje między jednym a drugim, dystansu tego nie da się

zmniejszyć przy pomocy artystycznego konceptu ani wynalazku estetycznego. Powrót sztuki na teren sacrum nie może prowadzić przez świat współczesnego układu artystycznego, ponieważ to właśnie kryzys tego układu (a chciałoby się powiedzieć — upadek) ożywił pragnienie głębszej duchowej motywacji twórczości. Sacrum widziane z mentalnej perspektywy współczesnego artysty oraz sztuka widziana z perspektywy sakralnej to nie są, by tak rzec, kategorie współmierne. Niepodważalna niegdyś jedność obojga należy do odległej przeszłości.

Nie tylko współczesny układ artystyczny, ale też i układ społeczny nie stwarza nadziei na powrót sztuki w pobliże sacrum. Bo w tym układzie rola artysty polega na tym, że może on, za społeczne pieniądze rozpylać perfumy wśród smrodu, i to wszystko. Wreszcie i współczesny układ cywilizacyjny wydaje się żywo interesować tym, aby integracja sacrum i sztuki nie dochodziła do skutku. W rezultacie powyższych uwag myślę, że dystans między sztuką i sacrum nie jest mniejszy niż odległość między świątynią a fabryką. A jednak jest to dystans do pokonania i znane są przypadki, że zakłady pracy stawały się kościołami (np. w latach 1980, 1981). Jeśli więc ważyłem się powiedzieć, że żaden z układów — artystyczny, społeczny i cywilizacyjny — nie sprzyjają zbliżeniu to wyraziłem nie pesymizm, lecz przekonanie, że zmiana tych układów lub zastępowanie ich innymi może urealnić magnetyzm rysujący się pomiędzy sztuką a świętością.

Latem roku 1984 znalazłem się w górach, niepewny tego, czy sztuka ma moralne prawo by stać obok sacrum. Były to Góry Izerskie, których grzebień kończy się w okolicach Turosszowa; od niego, w linii prostej, dzieliło mnie trzydzieści kilometrów. Okolice Świeradowa Zdroju.

Istnieje obraz Caspara Davida Friedricha z roku 1811, mało znany, o tytule „Gartenterasse”. Przedstawia scenę idylliczną z domieszką alegorii; portret samotnej kobiety pogrążonej w lekturze. Tłem tej sceny jest pejzaż górski, który w roku 1931 badacz twórczości Friedricha, dr Grundmann rozpoznał jako sylwetkę Grzbietu Izerskiego. I można zobaczyć tę sylwetkę, jeśli patrzy się na nią ze stoku góry znajdującej się na północ od Świeradowa.

Friedrich odbywał dwukrotnie podróże w te okolice i wśród najlepszych jego pejzaży znajdziemy wiele przedstawień Sudetów. Odkrycie Grundmanna nie budzi wątpliwości i przy odrobinie wysiłku da się dziś odnaleźć miejsce, z którego malarz patrzył na wspomniany grzbiet. W obrazie został wyeksponowany szczyt, który niegdyś był miejscem kultu i z tego powodu jest owiany szczególną legendą. Jeśli porównamy obraz Friedricha z wido-

kiem dzisiejszym, nieuchronnie doznamy wstrząsu. Na obrazie grzbiet jest pokryty lasem, do niedawna uważanym za jeden z najpiękniejszych obszarów leśnych w Polsce, dzięki niezwyklej urodzie modrzewiów i świerków. W rzeczywistości (która nie jest sztuką) nie ma tych lasów od kilku lat. Są jedynie setki hektarów martwych drzew układających się w scenerię wymyślnego horroru. Jest to widok nieprzekładalny na słowa. Sześć, może siedem lat temu w górach Izerskich pojawił się owad o frywolnym imieniu — modrzewianeczka — i podczas dwu sezonów zdevastował cały drzewostan sporego łańcucha górskiego. Owad miał przybyć z Czechosłowacji, lecz nasze lasy są chyba smaczniejsze a gospodarze lasów bardziej gościnni. Przed nadejściem modrzewianeczki postarano się o osłabienie żywiołu ptaków, aby nie szkodziły owadom. Po tryumfach modrzewianeczki władzę przejęły korniki. Te nie powiedziały jeszcze ostatniego słowa, kiedy ruszyła następna ława szkodników. Zatrudnieni w systemie akordowym drwale sprowadzeni z zewsząd dewastują teren pod pozorem robienia spóźnionych porządków. Na szczęście są nieliczni. Korniki zapewne zdążą. Ale to tylko dygresje. Wspomnienia wakacyjne.

Wróćmy do obrazu Friedricha. Wspomniałem wcześniej, że obok swej realistycznej wiarygodności obraz Friedricha sprawia wrażenie zapisu alegorycznego. Można ten zapis interpretować na wiele rozmaitych sposobów, spośród których wybierzmy ten, jaki akcentuje owo górskie miejsce, gdzie według legendy znajduje się pałac niejakiego Flinna czy Flunusa, wypełniony skarbami, otwierający się przed śmiałkami jeden raz każdego roku. Pałac jest ukryty we wnętrzu góry jak na legendę przystało. Świeradów, jako uzdrowisko został utworzony pod znakiem tej legendy i nawiązywała do niej niemiecka nazwa kurortu. Według niej Flinn, przez Milczan zwany też Lvinsem (stąd spolszczone — Lwiniec) zstąpił do wnętrza góry ukrywając się przed prześladowcami dybiącymi na złotą figurę będącą jego przedstawieniem. Było to bowiem bóstwo czczone przez Wenedów, prawdopodobnie o celtyckiej parenteli. Pierwotnym miejscem jego pobytu był tzw. Kamień Druidów, nieopodal Budziszyna. Trzy ryciny przedstawiające posąg, wszystkie z wieku XVII, przedstawiają zasadniczo różniące się wersje. Zapewne żaden z rytowników nie mógł oglądać go na własne oczy zważywszy, że ostatnie wzmianki o nim pochodzą z czasów wyprawy cesarza Henryka V przeciw Polakom. Wiadomo że związany z nim kult ustał w wieku dziewiątym, a miejsce gdzie Lvins zapadł się pod ziemię zostało przypieczątowane kaplicą pod imieniem Świętej Brygidy. Na dziewiętnastowiecznych mapach kaplica ta była oznaczana, ale dziś byłoby

trudno ustalić jej dokładne położenie oraz okres, w którym definitywnie zniknęła. Wiązało się to najpewniej ze wzrastającą eksploatacją kwarcu na Garbach Izerskich, która zmienia kształt góry upodobniając ją do wysypiska skalnego złomu. Kopalnia „Stanisław” wydobywa kwarc w ilości 2500 ton miesięcznie, co przesądza o całkowitej sekularyzacji terenu, choć potwierdza legendę o skarbach ukrytych we wnętrzu góry.

Gdyby znowu cofnąć się do czasów kiedy to wszystko było jeszcze na swoim miejscu — lasy modrzewiowe i świerkowe, kaplica, legenda, uzdrowisko i Caspar David Friedrich — to zobaczymy obraz, na którym przedstawiono ogród z furtą strzeżoną przez dwa kamienne lwy, z dwoma cienistymi kasztanami, z dwiema kobietami, jedną żywą a drugą kamienną, przypominającą Atenę, o ile da się to stwierdzić. Skrzydła furtki spina znak krzyża przypominający tzw. kamienne krzyże słoneczne. Wspomniana wcześniej nieistniejąca już kaplica na szczycie Izerskich Garbów była najnaturalniejszym usankcjonowaniem dzieła misyjnego na miejscu dawnego kultu. Tak się to działo i nie ma niczego wstydliwego ani niezwykłego w tym, że archeolodzy znajdują w fundamentach katedr, kościołów i klasztorów założenia wcześniejszych wierzeń. Na proces chrystianizacji historia patrzy według pewnego stereotypu — jak na rodzaj inwazji duchowej lub eksterminację prymitywnych kultów; jak na przywłaszczanie sobie ośrodków kultowych. Czasem przyjęcie chrztu jest interpretowane jako element strategii politycznej. W podręcznikach szkolnych więcej powiada się o presji chrześcijaństwa niż o jego kontynuacyjnym charakterze. Mam na myśli kontynuację na wyższym szczeblu duchowym i cywilizacyjnym, niemożliwą bez uznania świętych miejsc wraz z ich mocami, datami świąt, obrzędów i tak dalej. Pogląd taki potwierdzają miejsca o tak wielkim znaczeniu dla chrześcijaństwa jak katedra w Chartres, Amiens, Notre Dame de Paris oraz niezliczone świątynie i klasztory we wszystkich bez wyjątku krajach chrześcijańskich. Wszystkie te miejsca były znaczące i czczone „od zawsze”, a chrześcijaństwo z reguły potwierdzało ten stan rzeczy w nowym sensie religijnym.

Nie wpadając w przesadę możemy uznać, że wyjątkowość wspomnianej góry i jej legenda musiały zrobić pewne wrażenie na artyście tak specyficznie religijnym jak Friedrich. Bo jest coś wyjątkowego w każdej niemal górze, każda jest obiektem świętym, przynajmniej dla najbliższej okolicy, i nie jest przypadkiem, że szczyty lubią być koronowane znakiem krzyża. Słowo tak wysoce zobowiązujące jak *sacrum*, ze swej natury wielopiętrowe należy również odnosić do tej elementarnej sfery, jaką jest ziemia w swych najświętszych przejawach. Wszak nie przeszkadza

to w snuciu wszelkich bardziej wąskich i specjalistycznych rozumień pojęcia *sacrum*. Lecz w tych nieszczęśliwie zdewastowanych Górach Izerskich wszelkie oderwane i wzniosłe problemy stawały się drugorzędne w obliczu naruszonej świętości. Modlitwa powiada „jako w niebie tak i na ziemi” i ten przyziemny korzeń religii jest dobrze rozumiany przez tych, którzy żyją na ziemi i z ziemi. Wobec uderzającej rozbieżności między dziełem pejzażysty sprzed 150 lat a dziełem rzeczywistości Anno 1984 pogłębiło się moje przekonanie, że deptanie praw świętości i praw ziemi jest jednym z fundamentalnych zagrożeń duchowych człowieka współczesnego.

Wydać się może, że modrzewianeczka to narzędzie przygodnego fatum, że to postać jednego z możliwych dopustów. Wielu ekologów widzi przyczynę takiego stanu rzeczy w pruskiej monokulturze, która z przesadną pedanterią zastępowała lasy mieszane świerkowymi, mniej odpornymi na szkodniki. Brak mi kompetencji by spierać się z tym poglądem, ale trudno uwierzyć, że pedanteria jest groźniejsza od gospodarczej megalomanii skojarzonej z zanikiem czci. Łatwiej natomiast zrozumieć ten tragiczny stan rzeczy, jeśli się wspomni, że na obszarze Gór Izerskich od lat sześćdziesiątych zaczął spadać poziom wody w studniach. Nieliczni tutaj i ciężko doświadczeni rolnicy zauważyli paroksytyczne zmiany w rozkładzie wód gruntowych. Temu wszystkiemu towarzyszył zanik troski o zdrowie lasu, bo przecież lasy nie miały nic do rzeczy w planach koncentrujących się na węglu brunatnym. A ten fakt znowu sprowadza nas do Turosszowa, gdzie ów węgiel wydobywa się [- - -] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 (Dz. U. nr 44, poz. 204)]. Trudno nie zgodzić się z modrzewianeczką, która wyciąga logiczne wnioski z błędów gospodarzy. Wnioski brzmiały: lasy izerskie są wymarzoną pieczoną gołąbkami. Uczta dokonała się w ciągu dwu lat.

Góra, oprócz tego, że pełni w kulturze rolę jednego z najszlachetniejszych symboli duchowych jest również, na planie ziemskim, tworem spełniającym ważne zadania w zakresie rozdziału wód, migracji gleb, ruchów powietrza. Góra jest bliżej nieba, ale stoi na ziemi. Góry i pogórza są rezerwuarami kruszców i surowców mineralnych. W ich wnętrzach znajdują się, jak tego chcą legendy, wypełnione skarbami pałace. Niemniej, eksploatacja tych złóż jest przedsięwzięciem, któremu zawsze towarzyszyło poważne wsparcie religijne. Pobożność górników bierze się nie tylko z lęku przed niebezpieczną pracą, ale jest przede wszystkim wyrazem świadomości, że bez stosownego rytuału i boskiego wsparcia ich wysiłek obraca się przeciw człowiekowi i jest groźną za-

bawą z żywiołami. Kataklizm wyrażający się wysychającymi studniami i glebami, znikającymi lasami i wszystkimi tego konsekwencjami szalał już w najlepsze wtedy, gdy artyści na swój sposób humanizowali zagrożone środowisko w Turosszowie.

W największym skrócie Turosszów to obszar, raczej niewielki, gdzie miliony metrów sześciennych ziemi przerzuca się z jednego miejsca w inne, a wyjęte z niej miliony ton węgla brunatnego są przerabiane, między innymi na szczególnie aktywną spalinę, która przy przewadze wiatrów zachodnich spada na góry Izerskie. I tak zamyka się fatalny krąg czynników. To co powiedziałem dotąd zdaje się mieć bardzo odległy związek z tematem konferencji „Sacrum i Sztuka”. Wygodniej byłoby przemyśleć ten temat w domu, wśród notatek i książek, za zaciągniętymi szczerze zasłonami okien. A jednak, brak tego komfortu i otwarty widok na krajobraz przesunął wagę problemu, nie jestem tylko pewny czy w dobrym kierunku. Czy te obserwacje, doświadczenia i refleksje odnoszą się w ogóle do sztuki i problemu sacrum? Odpowiedź twierdząca nie zadowoli tych, którzy w sposób specjalistyczny rozważają kwestie estetyki, a sprawy sacrum widzą w kontekście ściśle określonych funkcji religijnych, społecznych i psychologicznych. Rzeczywiście. Niewiele tu było o sztuce, z czego usprawiedliwiałem się na wstępie, ale jestem przekonany, że świat sztuki żyjącej w swym wewnętrznym azylu, wśród swoich wyszukanych iluzji, a więc to czym sztuka w poważnym stopniu była przez całe mijające stulecie, jest światem solipsystycznego wyobcowania w głębi snu, z którego budzimy się pewnego dnia w martwym lesie lub w nieludzkim mieście. Ze światem takiej sztuki trudno mi wiązać jakieś nadzieje, choć one, oczywiście, mogą istnieć poza zasięgiem mojej optyki. Oby istniały.

Pierwsze, natrętne i, niestety powierzchowne skojarzenia z pojęciem sacrum przynoszą mi obraz rejonów wzniosłych, elitarnych, zapach świątyni i metafizycznej abstrakcji. Nie są to skojarzenia żyzne, ale nie zawsze umiem je odepchnąć. Tym bardziej, że w rozważaniach o sztuce naszego czasu pojęcie sacrum jest już dobrze zadomowione, głównie dzięki zapożyczeniom z antropologii, religioznawstwa i psychologii. Niemniej, odnoszę czasem wrażenie, że w ferworze prywatnych dyskusji profanów pojęcie to jest używane jako synonim czegoś innego, nieokreślonego i tajemniczo duchowego. I jakże często wiedzie byt żargonowy, z dala od empirycznej rzeczywistości.

Zatem, w sensie czystego i prawidłowego rozumienia obu pojęć, to co chciałem w niniejszym przekazać może być niezadowolające. Również i dla mnie samego. Znalazłem się w górach, ale znacznie poniżej wymogów ambitnego dyskursu. Nie jest to błaha roz-

terka dla kogoś kto bywa w górach od święta i musi stamtąd wracać na równiny. Pociesza mnie tylko myśl, że choć tego doświadczenia nie dałby mi żaden salon sztuki to jednak w doświadczeniu tym odbija się jeden z wielu aspektów niemiłej prawdy o ziemi, gdzie sztuka aspiruje do związków z sacrum.

Henryk Waniek

Tekst powyższy wygłoszony został podczas konferencji naukowej „Sacrum i sztuka”, zorganizowanej przez Sekcję Historii Sztuki KUL w Rogóźnie pod Lublinem w dniach od 18 do 20 października 1984.

„ANTYSACRUM” CZYLI O KONFLIKCIE SZTUKI Z RELIGIĄ?

„Kiedy tylko sumienie odezwie się w człowieku, uświadamia on sobie ową marność, która zagraża mu u podstaw jego bytu (...) Marność pojawia się w przeżyciu jako wrogość.”

Gerardus van der Leeuw¹

Stwierdzenie, że historia sztuki europejskiej, to w olbrzymiej swej części historia sztuki sakralnej — jest truizmem. To dla Kościoła i w Kościele powstawały przez kilkanaście stuleci najwspanialsze obrazy, najciekawsze budowle i rzeźby. Ich głównym celem było przeznaczenie kultowe, dlatego wyobraźnia artystów ograniczana była ściśle sprecyzowanym kanonem ikonograficznych konwencji. Rozdział między malarstwem religijnym i świeckim zaznaczał się wtedy wyraźnie i choć nie brak było wzajemnych wpływów i zapożyczeń — tematyka religijna traktowana była zawsze z należytą jej powagą i dostojnością.

Przełomowy pod tym względem charakter miała II połowa XIX wieku. Nie tylko dlatego, że artyści pochłonięci świecką tematyką i zafascynowani stylistyczną ewolucją malarstwa, coraz częściej okazywali swoją obojętność wobec oczekiwań Kościoła. Przede wszystkim, akademizm wykształcił — jak trafnie zauważyła Maria Poprzęcka — nowy typ obrazowania, stworzył „świeckie malarstwo o tematyce religijnej i niekościelnym przeznaczeniu”². Naturalistyczna interpretacja wątków chrystologicznych była przykładem teologicznej redukcji Chrystusa do człowieka i spowodowała swoistą sekularyzację sztuki religijnej, zrównanie jej z malarstwem rodzajowym. Procesu tego nie zdołała osłabić istniejąca nadal oficjalna sztuka Kościoła, malarstwo Overbecków i Corneliusów. Raz dokonany przełom, znoszący pewną ortodoksyjność w traktowaniu tematów chrześcijańskich, okazał się niezwykle znaczący dla współczesnej ikonografii. XIX-wieczna „humanizacja” Boga stała się początkiem pewnego procesu, który z jednej strony doprowadził do niemal całkowitego oddzielenia celów sztuki od celów religii, z drugiej zaś zaowocował dziełami, w których wątki

¹ Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 551.

² Maria Poprzęcka, *Akademizm*, Warszawa 1977, s. 87.

z natury swej religijne interpretowane są w sposób bardzo dowolny, często areligijny, a czasem nawet wrogi.

Ostatnio coraz więcej uwagi poświęca się współczesnej sztuce sakralnej. Mowa jest o nowej ikonografii kościelnej, o dojrzewaniu awangardowych artystów do Kościoła i Kościoła do awangardowej sztuki. Tymczasem, obok odradzającej się plastyki o charakterze kultowym, istnieją całe rejony współczesnej sztuki świeckiej, w których natrętnie powraca obecność Boga, obecność wątków chrześcijańskich — traktowanych swobodnie, nierzadko oryginalnie, czasem przekornie a nawet bluźnierczo. Konflikt współczesnego świata z religią znajduje swoje odzwierciedlenie także w sztuce i jest to prawdziwe, artystyczne „niebo w płomieniach”, będące żywym obrazem rozgrywającej się współcześnie psychomachii.

Teren to niebezpieczny i kontrowersyjny, a jego topografia pokrywa się z mapą XX-wiecznych upadków, zwątpień, buntów i ateizmów. Jednym z nurtów tak rozumianej interpretacji sacrum w sztuce, jest — wywodząca się właśnie z XIX-wiecznego naturalizmu — redukcja całej chrześcijańskiej ikonografii do warstwy wyłącznie symbolicznej, humanistycznej. Postawa taka zaznaczyła się szczególnie silnie w modernizmie, gdy historia Jezusa, Judasza i Marii Magdaleny interpretowana była w kategoriach wyłącznie ludzkich, a lektury Renana i Schurého upoważniały do traktowania Ewangelii jako pięknej legendy o najlepszym człowieku. W podobnie niepełny i aluzyjny sposób traktowała często tematykę chrześcijańską sztuka powojenna — znajdując w cierpieniu Chrystusa powszechnie czytelny symbol wojennej Golgoty ludzkości. Apokaliptyczna wizja konfliktu atomowego również skłaniała artystów do posługiwania się ikonografią pasywną. W 1957 r. Bronisław Linke narysował słynne „Wyspy Bożego Narodzenia”, będące wizerunkiem Ukrzyżowanego na grzybie bomby atomowej. Kilkanaście lat wcześniej George Grosz stał się autorem rysunku, na którym karykaturalny Chrystus umiera na krzyżu, w masce gazowej. Wątek pasyjny powrócił także u tych pop-artystów, którzy związani byli z ruchami kontestacji politycznej, jak np. Sam Goodman, który w 1960 r. przywiązał do drewnianego krzyża makietę samolotu i pocisk atomowy.

Dla pop-artu, chrześcijaństwo — na równi z innymi religiami świata — stało się jednak przede wszystkim symbolem jakiegoś ogólnego spirytualizmu i uduchowienia. Gipsowy krzyż przystrojony butelkami coca-coli był znakiem wszechobecnej konsumpcji kwestionującej wartości duchowe, a na psychodelicznych, jaskrawych kopertach płyt z lat 60-tych kolorowy Chrystus towarzyszył figurze Buddy, trójgłowej postaci Wisznu i złotej statuetce

Faraona. Już w sztuce modernistycznej obecne były tego typu synkretyczne zestawienia, traktowane jednak nieporównanie głębiej, z całą powagą należną rzeczom ostatecznym. W takim właśnie duchu Wyspiański połączył antyk z chrześcijaństwem w witrażu „Apollo”, gdzie helleński bóg Słońca, przyjmując pozę człowieka ukrzyżowanego, został utożsamiony z Chrystusem.

Projekt Wyspiańskiego jest przykładem zabiegu stosowanego bardzo często w sztuce współczesnej, gdy chrześcijański schemat ikonograficzny jest przejmowany i traktowany całkowicie instrumentalnie przez napelnienie go nową, wieloznaczną treścią. Użycie ikonograficznego wzorca nieodparcie kojarzącego się z tematyką religijną, jest jakby próbą zagarnięcia części sacrum obecnego w aluzyjnie przywołanych dziełach. Postępowanie to ma w sobie coś magicznego, coś z traktowania obrazu jako fetyszu. Znaną i najbardziej bezceremonialną wersją takich „religijnych cytatów” były socrealistyczne piety i oplakiwania nawiązujące do wojennej martyrologii, a także pełne glorii wizje nauczających przywódców, w otoczeniu zapatrzonych bałwochwalczo wyznawców.

Podobnie rozumiana ikonografia chrześcijańska powróciła pełną falą w malarstwie nowej figuracji. Niezwykle żywotny i wciąż w nim obecny motyw krucyfiksu, przybierał formę amorficznych, odpychających „Ukrzyżowań” Bacona, „rozkrzyżowanych” prostytutek Adolfa Frohnera a także ludzi „rozpiętych” na flagach w obrazach Zbyluta Grzywacza. W twórczości tego ostatniego cykl „Opuszczonych” poświęcony dziewczynom upadłym wykorzystywał schemat ikonograficzny Marii Magdaleny u stóp krzyża. Na skutek tak użytego w obrazie porównania powstało swoiste napięcie semantyczne pomiędzy doniosłością przywołanego przedstawienia a prozaicznością, czy nawet wulgarnością bezpośrednio komunikowanych treści. Zabieg ten, bardzo często wykorzystywany w poetyce nowej figuracji, służyć miał uwzniośleniu, symbolicznej sakralizacji najbardziej upodłonego człowieczeństwa, najtragiczniejszej wizji ludzkiej kondycji. Nędza, nad którą pochylał się artysta, była czasem przedstawiana z tak wielką dosadnością i naturalizmem, że łączenie jej z tematyką religijną wydawało się bluźnierstwem i budziło sprzeciw.

Mówiąc o obecności ikonografii chrześcijańskiej w świeckiej sztuce współczesnej nie sposób ominąć jednego jeszcze jej przejawu. Teatralizacja niektórych działań, akcji i manifestacji artystycznych wiąże się często z ich „liturgizacją”. Wciąż rozgrywane są awangardowe misteria, msze, ofiary i procesje, w których twórca gra rolę podobną kapłanowi a nawet bóstwu. Działania te — nawiązujące bezpośrednio do romantycznego mitu artysty-kreato-

ra, są odgrywane często z tak wielką gorliwością i powagą, że budzą podejrzliwość, nieufność a nawet zgorszenie i posądzenie o mistyfikację. Na przykład interesujący skądinąd niemiecki dadaista Hans Baader, nie tylko twierdził, że jest „zmartwychwstałym z chmur Jezusem Chrystusem”, ale założył „spółkę z ograniczoną odpowiedzialnością” pod nazwą „Chrystus”, gwarantując wstępującym do niej członkom, iż również mogą stać się Chrystusem po uiszczeniu opłaty 50 marek.

Symbolikę liturgiczną wykorzystuje w swoich działaniach Jerzy Bereś. Wierząc w mit uniwersalnego języka i porozumienia odżegnuje się on co prawda od bezpośrednich zapożyczeń religijnych, jednak jego ołtarze, msze i manifestacje całą swoją siłą czerpią z sakralnej, czy wręcz kościelnej symboliki wciąż powracających znaków, takich jak wino, chleb czy ogień.

Tego typu awangardowe działania artystyczne są przez niektórych odbiorców zaliczane do najbardziej kontestowanych przygód współczesnej sztuki ze światem sacrum. Istnieje bowiem w sztuce XX wieku cały nurt twórczości bluźnierczej, skierowanej przeciwko religii i wadzącej się z Bogiem. Już zresztą w XIX-wiecznej interpretacji takich tematów jak „Kuszenie św. Antoniego”, w popularności postaci Salome i Judyty, było czasem coś dziwnie niezdrowego, perwersyjnie i efektownie wykorzystującego związku między religią i zmysłowością, mistyką i erotyzmem.

Dopiero jednak surrealizm, ze swoją „poetyką inwektywy” atakującą wszystkie uznane wartości i autorytety, przypuścił frontalny atak na świat religii. Atak ten i związana z nim świętokradcza postawa wobec symboli kościelnych były nie tyle wynikiem głębokich przemyśleń, co swoistej presji i konwencji zobowiązującej człowieka-surrealistę do pełnej niezależności i non-szalancji. „Jedynie słowo wolność podnieca mnie jeszcze — pisał w *Manifestie Surrealizmu* André Breton. — Uważam, że potrafi podtrzymywać, w sposób nieograniczony, stary ludzki fanatyzm.”

W 1920 r. Francis Picabia skomponował swoją „Najświętszą Panię”, czyli atramentowy kleks, kilka lat później Max Ernst namalował słynną Matkę Boską sprawiającą lanie dzieciątku Jezus w obecności trzech świadków. Płótno wystawione w 1926 r. na Salonie Niezależnych w Paryżu, opatrzone zostało małą adnotacją: „La protestation des artistes catholiques”, pokazane w Kolonii — spowodowało zamknięcie wystawy i publiczne potępienie zuchwałości artysty przez arcybiskupa miasta. W tym samym, 1926 roku pismo „La Révolution surréaliste” zamieściło zdjęcie: „Nasz współpracownik Benjamin Perret lży księdza”. Fotografia ta wskazuje na rzeczywisty — jak się wydaje — przedmiot ataku rozzuchwalonych artystów. Ich wybryki miały bowiem w o wiele

większym stopniu charakter antyklerykalny niż antyreligijny.

Ataki surrealistów na Kościół podobne były modernistycznej pogardzie apaszów dla filistra i choć niosły z sobą jeszcze dreszczyk emocji, poczucie przekraczania granic dobrego smaku i obyczajowych konwencji, były w gruncie rzeczy niewinne i dobrodusze, zwłaszcza wobec analogicznych postaw w sztuce bardziej nam współczesnej. O ileż poważniej brzmią oskarżenia zawarte w filmach Buñuela, Felliniego czy Bergmana, o ileż drastyczniej atakują symbole chrześcijańskiej liturgii w swoich manifestacjach akcyjniści wiedeńscy.

Na polskim gruncie artystycznym brak chyba postaw nacechowanych tak ostrym antyklerykalizmem. Jeden może, wspomniany już Linke, wydawał się być opanowany przez prawdziwą antykościelną fobię, dorównując niekiedy bezceremonialnością i zuchwałością satyry już chyba tylko słynnym antycerkiewnym plakatom Kukryniksów.

Dla interpretacji wszystkich tego typu kontrowersyjnych i agresywnych pomysłów artystycznych, zasadniczą kwestią wydaje się sprecyzowanie przedmiotu agresji czy drwiny i trafna identyfikacja atakowanych wartości. Bardzo często bowiem kwestionowane jest nie tyle samo sacrum ile jakaś jego karykatura, jego fałszywie odbierana namiastka; atakowany bywa nie bezpośrednio Chrystus, Bóg, ale „chrześcijaństwo stosowane”, religia, czy nawet tylko jej forma kultowa. U źródeł takich — bardzo zresztą oryginalnych — kompozycji Hasiora jak „Adoracja pajęczaka”, „Święta Strucla” czy „Święty Hasiór” leży zarówno fascynacja folklorem i estetyką odpustu, jak niechęć wobec religijnego kiczu, a także niezrozumienie i powierzchowny odbiór przez artystę pewnych form religijności.

Kiczowate święte obrazki i jasełkowe figurki, nad którymi pasł się Hasiór, są też przykładem typowego dla XX-wiecznej sztuki „przedrzeźniania obrazów”, tautologicznego komentowania przez sztukę jej własnych wytworów. Już Witkacy malujący zaspionego Boga-Ojca, który bierze udział w „Tworzeniu świata”, by następnie „pierwszy raz zastanowić się nad istotą ziemi” żartobliwie parafrazował słynny franciszkański witraż Wyspiańskiego. Jest to proceder podobny do domalowania przez Duchampa wąsów Giocondzie — a więc zakwestionowania wielkości niekwestionowanej, podważenia wartości uznanej przez wszystkich. To co niedotykalne bowiem, to co akceptowane i podziwiane powszechnie — zawsze będzie niektórych kusić i prowokować; dlatego w 1983 r. Adam Rzepecki z grupy „Łódź Kaliska” ośmielił się domalować duchampowskie wąsy na odpustowej reprodukcji Matki Boskiej Częstochowskiej.

Ocena sztuki w tak liberalny sposób poczynającej sobie z symbolami otoczonymi powszechnym pietyzmem — jest bardzo trudna. Gwałtowne czasem reakcje pewnych odbiorców, protesty, a także niszczenie niektórych eksponatów na wystawach sztuki współczesnej, są dowodem zranienia najgłębszych ludzkich przekonań i uczuć, a tego problemu bagatelizować nie można. Granica dobrego smaku i świętokradztwa nie rysuje się jednak wyraźnie i jest często pojęciem względnym, zależnym od wyobraźni i wrażliwości tak artystów jak i widzów. Z kolei wyrażane niekiedy przekonanie o całkowitej swobodzie twórczej w interpretacji tematów sakralnych oparte jest na twierdzeniu, że proces Wcieleń, czyli wspólnotowość losu Chrystusa i człowieka upoważnia do nieograniczonego i dowolnego komentowania wątków chrystologicznych. Przekonanie takie jest jednak pewnym uproszczeniem, nie bierze bowiem zupełnie pod uwagę reakcji odbiorcy i adresata sztuki. Tymczasem przy badaniu problemu „błuznierstwa artystycznego” właściwe wydaje się położeniu akcentu właśnie na odbiorcy, tym samym analizowanie nie tyle świętokradztwa co procesu zgorzenia, a więc zjawiska należącego bardziej do sfery socjologii i psychologii religii niż estetyki czy historii sztuki.

Współczesna sztuka, oscylująca pomiędzy sakralizacją profanum i profanacją sacrum, staje się często ukrytym świadectwem niezwykle żywych kontrowersji i wątpliwości religijnych. Zwarowany, zliberalizowany wiek XX ogłaszając „śmierć Boga” nigdy do końca się z nią nie pogodził.

Gerardus van der Leeuw w swojej *Fenomenologii religii* wyróżnił różne nieortodoksyjne postawy wobec sacrum, takie jak: religia dystansu i ucieczki, religia niepokoju, religia walki z Bogiem. Tak natomiast interpretował współczesny ateizm: „...nie ma historycznej religii bez ateizmu. Żadna religia nie jest religią ateizmu, lecz każda religia jest ateizmem, bo każda zna moment ucieczki przed Bogiem. Ateizm, tzn. najgłębsze zwątpienie, wnosi do religii skrajne napięcie i chroni ją przed skostnieniem. Dopóki jakaś religia jest żywa, ma wśród swoich wyznawców głupców, którzy mówią w sercu swoim: »nie ma Boga«. A pobożność tych głupców będzie wcale nienajgorsza. Egzystencjalne zwątpienie, pokrewne uczuciu winy i przejawiające się w ucieczce, jest również jakimś wyznawaniem Boga, aczkolwiek zdławionym. Jest to wyznanie-ucieczka wypędzonego z raju Adama.”³

Wśród współczesnych artystów zdarzają się tacy, którzy interpretują tematykę chrześcijańską oryginalnie i nowatorsko; ryzykując niejednokrotnie śmiało i kontrowersyjne porównania — po-

³ Gerardus van der Leeuw, op. cit., s. 635.

trafią odwieczne problemy chrześcijaństwa zaktualizować w sposób odkrywczy i głęboki. Inni, te same wątki traktują w sposób instrumentalny, czasami śmiesznie płytki, drwiący i obraźliwy. I jedni i drudzy jednak, nie chcą być wobec chrześcijaństwa obojętni, a ich stanowisko często zaliczyć można do postaw religijnych. Według znanej definicji Rudolfa Otto, sacrum budzi w ludziach uczucie ambiwalentne — zachwyty i lęku: *mysterium fascinans*, i *mysterium tremendum*. Człowiek zaś broni się przed lękiem ucieczką, lub próbą oswojenia, nierzadko ośmieszenia przedmiotu swego strachu. Dlatego sztuka współczesna ucieka przed tematyką religijną, a jeśli ją podejmuje, to jest to często religijność błędząca, przekorna, religijność przez negację, jakaś współczesna antyteologia. Przy całej swej drastyczności, sztuka ta pozostaje niejednokrotnie gorzkim „znakiem czasu”, bezradnym krzykiem opuszczonego człowieka, świadectwem okrutnie zmarnowanych wartości. I jako taka właśnie — zasługuje na zauważenie, refleksję i interpretację.

Krystyna Czerni

Artykuł ten jest nieco zmienioną wersją komunikatu wygłoszonego na konferencji naukowej „Sacrum i sztuka”, 18—20.X.1984 r. w Rogóźnie k/Lublina.

WIERSZE

Lina Kostenko, urodzona w roku 1930 w miasteczku Rżyszczewo nad Dnieprem, uważana jest od lat za jedną z centralnych postaci współczesnej poezji ukraińskiej. Mieszka i publikuje w Kijowie. Debiutowała w roku 1957 tomikiem „Prominnia zemli”. Wiersze zamieszczone w tym numerze „Znaku” pochodzą z dużo późniejszego okresu, z tomików „Nad berehamy wiczojji riky” (1977) oraz „Nepowtornist’” (1980).

* * *

Smutna to prawda, choć może zwyczajna:
życie wysycha jak rzeka Poczajna.

Lat minie parę, jak minęły wieki —
i wsiąknie w ziemię nawet imię rzeki.

I tylko stare wierzyby wiedzą jeszcze:
to w niej Kijowian chrzczono, a nie w Dnieprze.

* * *

Spieka... omdlałość rozprażonych lewad...
błaganie bruzd spragnionych: prędzej... prędzej...
Niech będzie burza, niech dźwięczna ulewa
sadam nabrzmiałe ucałuje ręce!

Forpoczty: kropel bębnienie po szybcie.
Kardiogram jak jatagan skrzy się cały.
Wiatry z rozpędu połamały skrzypce
i bujne głowy sosen zahuczały.

Dygot gałęzi i strach, i osłoda —
wtulić się w ziemię gromami wstrząsaną.
To wszystko. Gdy wypłacze się przyroda —
lżej się jej zrobi. Tak jak mnie, tak samo.

JESIEŃ-ŻEBRACZKA

Jesień przez pole o kiju kuśtyka,
ledwie się wlecze, przyciśnięta biedą.
A kozak z grzbietu białego konika
woła:

— Zdrożonaście, widzę, kobieto?
Podajcie rękę, zabierzcie się z nami.
Ale do której pilno wam zagrody?

A jesień na to zalewa się łzami:

— Kozacze młody, próżne twe zachody.
Wszystko rozdałam — dukaty, czerwienice.
Cudze pisklęta rozdziobały proso.
W torbie mej chmura gradowa, nic więcej,
o głodzie drepę, o chłodzie i boso.
Gwoździami w stopy wpija się ściernisko,
zamięć powróło kręci od niechcenia.
Zsiądź lepiej z konia i pochyl się nisko,
grób starej wykop, zanim grunt skamieniał.
Ciepły dech ziemi niechajby mnie owiał,
na piersi połóż mi puchową zaspę
i jak nagietkę zasadź u wezgiłowia
gorące, żółte słońce. Wtedy zasną.

ETIUDA ZIMOWA

Chodziła jabłonka i pukała do okien —
od rzezi spychaczowej ocalała samotnie.
Po karczowisku wodziła zrozpaczonym wzrokiem,
właściciela swego w każdym szukała oknie.

Ale jak go znaleźć, tyle tych okien,
tyle wież betonowych spod ziemi wylazło.
I stała jabłonka pod kamiennym blokiem,
pies w garażu warczał paszczą żelazną.

KALINOWA FUJARKA

Z siostrą do lasu po grzyby pójdziemy.
Wiem, co nieszczęsnej spokoju nie daje...
Szumy i dreszcze po drzewach, po ziemi
płyną i huczą wezbranym Dunajem:

— Stój, z wiarołomną nie wchodź do dąbrowy!
 Alboż na rydze nóż ostrzyła tępy?
 W bagna smrodliwe, przepastne parowy,
 siostra cię wabi, w zdradzieckie ostępy.

Nużę, obejrzyj się, nim zdąży nadejść
 ów cios nikczemny!...
 Nie, nie mam ochoty.
 Toć nie od dzisiaj znam siostry nienawiść,
 a ja codziennie mam coś do roboty.

Spokojna jestem. Ta — zapiekła w gniewie.
 Skrada się, głuche bezdroża wybiera.
 Nóż ścisną w garści spoconej i nie wie:
 taka bezbronna jak ja — nie umiera.

A jeśli zdoła dopaść mnie w gęstwinie,
 przebije białą pierś niechybnym ciosem —
 to całą prawdę powie, nim wiek minie,
 fujarka kalinowa moim głosem.

* * *

Niechże i ja odzipnę choć chwileczkę.
 Zapalę sobie na choince świeczkę.
 Niech lichtarzyki złote zamigocą,
 śnieg frunie i grzechotki zagrzechocą.
 O życie swe zapytam się kukułki —
 nie odpowiada, dziobie srebrne kulki.
 Nad nią szyszczka huśta się cedrowa,
 życie jak raj, kukułka papierowa.
 Zamieszkać w malusieńkiej tej chatynce,
 co tak przytulnie wisi na choince,
 z zorzą w okienku i z dobrymi snami,
 kot w butach tam zagląda, kot z wąsami.
 Nikt mnie tam nie odnajdzie, nie ma strachu,
 a srebrny deszczyk będzie siekł po dachu.
 I znowu zgaszę na choince świeczkę...
 A jednak odpoczęłam przez chwileczkę.

* * *

...I na Ameryki brzeg zstąpił Kolumb świtaniem.
 Dotknął stopą trawy dotychczas nie znanej ziemi.
 I wyszli z wigwamów naiwni smukli Indianie,
 witając przybyszów między siebie jak braci wzięli.
 Płasały niewiasty. Grzmot bębnow nad wioską płynął.
 Na szyje włożono przybyszom jaskrawe wianki.
 Taki czuły był cudzoziemiec z płową czupryną!
 Bransolety dźwięczały. Całą noc płasały Indianki.
 Płonęło ognisko, Strzelało płomieniem ryżem.
 Wiatry w trzcinie wygrywały chorał swój gromki.
 Otwartymi ustami śmiał się Bóg Kukurydzy,
 Na czarnych patelniach prężyły się srebrne pstrągi.
 Bursztynowe owoce ładowano na długą pirogę
 i hymny śpiewano święte, twarzą do słońca.
 Cudzoziemcom na szczęście dano amulety na drogę,
 by sprzyjały im wiatry oraz fala za burtą lśniącą.
 Cudzoziemcom pod nogi gościnnie sypano kwiecie.
 Kiwali białymi brodami starcy rządzący tym ludem.
 A dzieci indiańskie,
 jeszcze wolne na razie dzieci,
 ufnie i długo machały w ślad za Kolumbem...

SCYTYJSKA BABA

Scytyjska babo, kamienna niezgrabo,
 stoisz w tym stepie, ogromna i szpetna...
 No co z ciebie za baba, powiedz, babo?!
 Po tylu wiekach — i ciągle bezdzietna!
 Już by ci kamiennymi nóżętami
 tupać dziecię po łąkach dokoła!
 Kosmos-samotnik płonie pożądaniem,
 a ty go, babo, nie ośmielasz zgoła...
 Naprawdę nikt o ciebie się nie starał?
 W muzeum portret twój niejednym gości.
 Kozacki czerep... a, to sprawa stara.
 Lepiej byś pomyślała o przyszłości.
 Pamiętasz — konia w biegu, łuk ze strzałą,
 zdradzieckich chanów, drapieżnych jak sępy...
 Zapomnij o tym. To wszystko przebrzmiało.
 Nasz wiek podeptał to i podarł w strzępy.
 Stoisz. Wietrzeją warkocze, ramiona,
 kruszą się plecy na wichrze i słońcu.
 Miałabyś wnuki kamienne u łona.

Kamienne! Czy pojmujesz, babo, w końcu?
 A tamto w górze — to do nowych zabaw.
 Świat w postęp wzbija się, leci, nie człapie...
 Lecz śmieje się scytyjska chytra baba,
 śmieje się baba i za brzuch się łapie.

Z TRYPTYKU DREWLAŃSKIEGO (fragmenty)

A gdzie te drzewa, co rozdarły kniazia Igora?
 Takie to było niebożę, strzykało mu w kolanach.
 A one jak go nie chwycą, aż chrzęst się rozległ w kolczudze.
 Czy to te drzewa, czy nie te, lecz było to gdzieś w tym miejscu.
 Powietrze, którym oddycham, boli od jego krzyku.
 Ach ci dzicy DREWLANIE, walili go drągami,
 w dziesięciu dęby zginali niczym bawole rogi,
 przywiązywali kniazia za ręce, za nogi...

A po co też przyszedł był kniaz do wolnej drewlańskiej ziemi?
 I jakim prawem pobierał z DREWLAN daninę?
 Toć tak ich przycisnął, że sił już nie starczyło dłużej.
 Zebrał futer i miodu, aż konie się uginały.
 A po co też z drogi zawrócił, po raz drugi zawitał?
 Toć prawili: — Dlaczego znowu przychodzisz tu, kniazium?
 Niczegoś tu nie zostawił, bardzo prosimy cię, odejdz. —
 No, ale głuchy był przecie na jedno ucho,
 a drugim to jeno słyszał, co mu się podobało.
 To i zgięli ku sobie dwa drzewa, przywiązali go do wierzchołków,
 to i rozdarli kniazia, co im jeszcze zostało?

Ale miał on też żonę Olgę,
 która tak rozpaczała po mężu.
 I syneczka małego, kniaziatko, kniaz osierocił.
 To i cóż miała zrobić, zemściła się na nich.
 Całe lato ich oblegała.
 A gdy wziąć nie zdołała siłą, umyśliła ich wziąć fortelem.
 I posłała posłańców, by rzekli, że odstąpi od nich.
 Tylko weźmie daninę, trzy gołębie z każdej zagrody.
 Cóż to jest — trzy gołębie,
 nie ma lżejszej daniny!
 A ci, głupi, rozdziawili gęby i uwierzyli.
 I rozdała Olga ptaszęta okrutnym swym wojom,

ci gałgany z siarką do łapek im przyczepili,
 podpalili i: lećcie, ptaszki, do domu, do gniazda!
 Oj, gorzeli DREWLANIE!
 Będą wiedzieli, jak rozdzierać kniazia drzewami.
 Tak zemściła się mądra kniahini Olga.

Ale co zawiniło to dzieciąteczko drewlańskie,
 co spaliło się w kołysce wierzbowej?
 I ta babunia, co przez dym nie trafiła do dźwierzy?
 I ta dziewczeczka, na której zajęła się koszulina,
 a ona biegła, a ogień wciąż większy buchał,
 a oni ją obalili, kniaziewi mściciele,
 i jęli gasić...
 I te pszczoły, kiedy roztopił się wosk i zalewało je wrzącym
 [miodem,
 I ta młodycia ciężarna, co upadła i w poprzek przebiła ją krokiew.
 I konie, rżące, przerażone, miotające się w stajniach!
 I ten gołąb, co gołąbce swojej przyniósł w łapkach płomień...

...Chrapią tedy DREWLANIE z DREWLANkami w ramionach.
 Spią źrebięta i małwy, jałówki, pszczoły i osy.
 A tu pies jak zawyje! Człowiek w białiznie — na ganek.
 A już ziemia drewlańska z głowy rwie ogniste warkocze
 Purpurowy język miski na półce liże.
 Już w niebie pomarańczowym czarnobure wiechcie się kłębią.
 Ogień wśród pni się uwijał, gonił wiewiórkę ognistą.
 Syczała sośnina. Jabłka pieczone spadały z jabłoni.
 Ludzie zderzali się łbami i nic nie widzieli.
 Woda kipiała w krynicy. Świnie skwierczały w chlewach.
 I dymem płynęły w niebo zwęglone bałwany.

Zaśmiewali się serdecznie wojowie kniahini Olgi!
 Po cóż tych DREWLAN zabijać — zadcpczą się sami.
 Tylko łapać w locie pieczone gęsi z drewlańskiego płomienia.

Ale jaką jeszcze zemstę umyśliła ta mądra Olga!
 Przywiedli do niej córę drewlańskiego księcia Mała.
 Zdjęli dziewczeczkę z drabiny o płonących szczeblach.
 I przeznaczyła sobie księżniczkę tę na rabynię.
 I zabrała do Kijowa nieszczęsną Małuszę,

żeby ród ten szczył, ślad i dźwięk po nim wymarł.
 Lecz syn Olgi, kniaziątko, umiłował rabynię jak duszę.
 I chłopię się z nich narodziło. A był to książę Wołodymyr.

.....

* * *

Znowu przychodzisz, moja smutna muzo.
 Nie bój się, jeszcze pociągnę ten trud.
 Mieni się jesień i szkli się meduza,
 mokre listowie strzepując na bruk...
 A ty przychodzisz w przewiewnych sandałach,
 tunikę z ramion wnet uniesie wiatr —
 jakżeś w tę niepogodę wędrowała,
 nocą, samotna, przez niechętny świat?
 Gdzie byłaś, w Kraju Wiśni czy w Helladzie?
 Który zamglony rozświetlałaś wiek?
 Kto tobie karty te wróżebne kładzie,
 skąd moc tajemna, która o nas wie?
 Poetom losy dyktujesz, nie wiersze.
 Wezwanie słyszają pogrążeni w śnie.
 Są wszak talenty szczęśliwsze i większe —
 dziękuję, muzo, że wybrałaś mnie.

Lina Kostenko

przełożył z ukraińskiego Wiktor Woroszyński

GRZEGORZ SKOWORODA, CZYLI SACRUM W LITERATURZE UKRAIŃCÓW

Mimo iż tak często w ostatnich latach w literaturoznawstwie stawiany i opracowywany, problem obecności i roli sfery sacrum w literaturach narodów słowiańskich — poza Polską — wciąż czeka na swoich kompetentnych, a chętnych do tego typu przedsięwzięć badaczy.¹ A szkoda, że tak się właśnie rzecz ma, bo sprawy z tego zakresu, zwłaszcza w dziedzinie powiązań piśmiennictw słowiańskich z chrześcijaństwem, są szczególnie w sensie poznawczym ciekawe, pod względem zaś badawczym rysują się wyjątkowo atrakcyjnie oraz aktualnie.

Przypadające na drugą połowę lat 80-tych ważne daty upamiętniające fakty historyczne o wyjątkowym dla Słowiańszczyzny znaczeniu: 1100 rocznica śmierci drugiego z dwóch apostołów słowiańskich i współpatronów chrześcijańskiej Europy, świętego biskupa Moraw i Pannonii Metodego, brata Cyryla-Konstantyna (1985), oraz millenium chrztu Rusi Kijowskiej skłaniają w sposób wyjątkowy do tego, aby dany problem badawczy — relacje pomiędzy literaturą, i szerzej kulturą narodową — rozważać właśnie w odniesieniu do rzeczywistości kulturowej tych narodów, które były podmiotem i przedmiotem, a są obecnie bezpośrednimi sukcesorami owych kulturowych faktów sprzed tysiąca lat, czyli dzisiejszych Białorusinów, Rosjan i Ukraińców. Bo przecież w ich dziejach duchowych w sposób szczególnie posiew dzieła chrystianizacji Słowian zaowocował, przynosząc różnorodne, zarówno szlachetne, zdrowe, jak i mniej udane, schorowane, porażone różnego rodzaju niemocą plody.

Spśród tych piśmiennictw wschodniosłowiańskich zwłaszcza literatura ukraińska, obok rosyjskiej, reprezentuje pod interesującym nas tu względem zjawisko niezmiernie charakterystyczne, zespół faktów i właściwości niezwykle znamiennych. Chrześcijaństwo bowiem wschodnie w swoim słowiańskim, narodowym wcieleniu kulturowym uzyskało w życiu kościelnym, w duchowości, myśli i sztuce

¹ Por. R. Łużny, *Siedem niebios i ziemia, czyli sacrum w literaturach słowiańskich*. „Tygodnik Powszechny”, rok XXXVIII, nr 7 (1987), s. 5 (Kraków, 12 lutego 1984).

ce, w kulturze ludowej oraz obyczaju Rusinów-Ukraińców, podobnie jak w wypadku Rusinów-Rosjan, wyraz odrębny, swoisty, świadczący w sposób szczególny o tym, że zaszczerpione na pniu pogaństwa szlachetne pędy nowej wiary stały się nieodrodną, organiczną częścią składową życia duchowego tego narodu, której nie da się, pod groźbą zniszczenia tej całości, odciąć, odseparować, skazać na uwiąd czy uschnięcie.

Chrześcijaństwo zrosło się z kulturą narodową Ukraińców nierozłącznie i przepoiło ją we wszystkich dziedzinach i płaszczyznach, w sztuce zaś i w literaturze oraz myśli filozoficzno-społecznej przede wszystkim. I tak było — przy całej odmienności poszczególnych etapów burzliwej historii tego kraju i narodu oraz specyficzności rozmaitych przejawów i wcieleń — w ciągu wszystkich faz rozwojowych życia umysłowego oraz artystycznego na Rusi.

A więc wtedy, kiedy w wyniku procesów historycznych tworzył się wokół centrum kijowskiego nowy organizm państwowy w tej części kontynentu europejskiego, i kiedy osiągnąwszy w XI stuleciu swój pełny rozkwit, zaczął się chylić ku upadkowi i rozpadał się ostatecznie pod naporem Mongołów oraz wskutek wewnętrznych czynników dezintegracyjnych na początku wieku XIII.

Także potem, kiedy południowo-zachodnia część Rusi Kijowskiej weszła w skład państwa Piastów, reszta zaś ziem na południowym wschodzie, z Kijowem, oraz na północy stała się częścią składową Wielkiego Księstwa Litewskiego, a na obu tych terytoriach kształtować się zaczęły z pnia staroruskiej narodowości odrębne całości etniczno-językowe — białoruska i ukraińska.

Inaczej było oczywiście, chociaż znów w ogólnych warunkach odmiennych, kiedy między połową XVI a połową XVII wieku na pozostających w ramach państwowych Rzeczypospolitej Obojga Narodów ziemiach ukraińskich ukształtowała się w swoich zasadniczych zarysach — w wyniku twórczej syntezy wspólnego dla całej wschodniej Słowiańszczyzny dziedzictwa starej, dawnej Rusi Kijowskiej i dzielnicowej z jednej, a przemożnych impulsów polskiej, a przez nią ogólnoeuropejskiej rzeczywistości kulturowej doby renesansu, reformacji i baroku sarmackiego — swojej pierwszej, jeszcze wcześniej, starszej fazy, ukraińska literatura narodowa, zwłaszcza poezja i dramat.

W stopniu jeszcze większym o charakterze i obliczu ideowym życia literackiego i szerzej, kulturalnego, umysłowego Ukraińców decydował Kościół-Cerkiew, i to w swoich obu odmianach, prawosławnej i utworzonej dzięki unii brzeskiej (1595) oraz jej dalekosiężnym skutkom, grecko-katolickiej, w drugiej połowie XVII stulecia oraz przez cały wiek następny, kiedy to po nieudanych

ostatecznie próbach stworzenia — dzięki kozaczyźnie — własnej państwowości, Ukraińcy — podzieleni granicami między Rosją a Polską, kształtować musieli swoje życie narodowe w odmiennych warunkach tak różnych organizmów państwowych i tak odmiennych środowisk etniczno-kulturowych, jak polskie i rosyjskie w czasach późnej formacji barokowej oraz wczesnego oświecenia.

I wreszcie niewiele się pod tym względem zmieniło, bo zmienić się nie mogło, w sytuacji kultury ukraińskiej już czasów nowożytnych, kiedy — od końca wieku osiemnastego poczynając i aż na stuleciu XX, na współczesności zresztą kończąc — rozwija się ona zarówno tam, gdzie żyje zasadniczy, w swojej masie podstawowej, trzon tego narodu, na wchodzącej nieodmiennie w skład państwa rosyjskiego Ukrainie, jak i na tej części ziem dawnej Rzeczypospolitej, które w wyniku zaborów znalazły się w obrębie monarchii Habsburgów jako tzw. Galicja, by nie mówić już o sytuacjach wyjątkowych, specjalnych, w jakich żyli i żyją nadal Ukraińcy — w czasach już całkiem nam współczesnych — warunkach Polski międzywojennej, a także dzisiejszej, oraz w sytuacji diaspory — w licznych skupiskach emigracyjnych, zarówno w Europie jak i na kontynencie amerykańskim.

By przedstawić — nawet w formie zarysowej i ogólnej, — tę właściwość kultury ukraińskiej, prześledzić więc, jak na przestrzeni tysiącletnich już dziejów kształtowały się jej relacje ze światem chrześcijaństwa, trzeba by napisać osobną, obszerną książkę, i to chyba nawet nie jedną, a cały ich cykl, obejmujący poszczególne etapy i okresy wzajemnych oddziaływań obu tych dziedzin. Bo każdy z nich przecież jest inny, odmienny i w swoich genetycznych uwarunkowaniach, i w zasadniczych przebiegach, i w skutkach kulturowych przede wszystkim. Można by oczywiście dla osiągnięcia tego celu uciec się do wyboru, skoncentrować na poszczególnych tylko okresach, zespołach faktów, a nawet pojedynczych autorach czy dziełach najbardziej tu ważnych czy charakterystycznych. Ale i tu wybór nie będzie zbyt łatwy, bo jest ich wiele, a każdy zaleca się swoimi, innymi nieco poznawczymi walorami.

Spośród więc spraw tak bardzo proszących się o przypomnienie w tym kontekście, jak choćby charakter najwcześniejszego piśmiennictwa staroruskiego, w istocie swej przecież religijnego *par excellence*, teologiczno-kościelnego, jak rola unii kościelnej i jej konsekwencji dla charakterystycznej preorientacji kulturowej Ukrainy w stronę europejskości łacińsko-polsko-katolickiej, czy jak znaczenie pierwszej wyższej szkoły na ziemiach ruskich — Kolegium Akademii Kijowsko-Mohylańskiej — dla dzieła europeizacji obu krajów, zarówno Ukrainy, jak i Rusi Moskiewskiej,

by nie wspominać już o postaciach i działalności wybitnych duchownych, zakonników i biskupów, twórców nowożytnego piśmiennictwa Ukraińców, czy o osobowości i dziele największego ukraińskiego poety narodowego i wieszczą, Tarasa Szewczenki oraz o kręgu romantycznych myślicieli, działaczy i pisarzy zwanym cyrylo-metodiańskim — wybierzmy dla unaocznienia danej problematyki oraz jej zilustrowania na jednym bodaj konkretnym przykładzie, osobę pisarza i równocześnie myśliciela-filozofa osiemnastowiecznego, Hryhorija-Grzegorza Skoworody.

Jest to postać szczególnie na tle myśli i literatury osiemnastowiecznej malowniczo się prezentująca, skupiająca w sobie przy tym, niczym w soczewce, charakterystyczne właściwości i tendencje obu tych dziedzin kultury duchowej Ukraińców, do tego osobowość i dzieło znamionujące zjawisko przejściowe, przynależne do dwóch różnych epok i dwóch nurtów, sfer tej kultury: do formacji starorusko-staroukraińskiej a równocześnie nowożytnej, do szacownej tradycji i współczesnej, osiemnastowiecznej nowoczesności, do porządku wiary, religii i kultury świeckiej równocześnie, wreszcie do orientacji bizantyńsko-słowiańskiej, nawet o moskwo-filskim zabarwieniu, i proeuropejskiej, oświeceniowej. Ze zjawiskiem o podobnej skali i analogicznej reprezentatywności dla interesujących nas w tym wypadku procesów kulturowych spotkamy się w dotychczasowych dziejach duchowych narodu ukraińskiego raz tylko jeszcze — w życiu i w twórczości wielkiego poety romantycznego, Tarasa Szewczenki właśnie.



Masz wiedzieć, przyjacielu mój, że Biblia jest
to świat nowy, lud Boży, ziemia żywych, kraj
i królestwo miłości, Jeruzalem ta, co w górze...
(G. Skoworoda, *Książeczka o czytaniu
Pisma Świętego, zwana Żoną Lota*, roz. 5)

Grzegorz (Hryhorij) Sawicz Skoworoda (1722—1794), najwybitniejszy ukraiński poeta i myśliciel XVIII-wieczny, reprezentuje równocześnie zjawisko wyjątkowe w skali całej Słowiańszczyzny, nie posiadające właściwie analogii w życiu duchowym doby Oświecenia na terenie Europy środkowo-wschodniej. Właśnie osobowość tego pisarza, jego nietypowa biografia twórcza, zwłaszcza zaś myśl oraz dzieło literackie w sposób szczególnie znamienity wykazują, że formacja oświeceniowa w tym regionie naszego kontynentu

w zakresie najbardziej zaawansowanych w swym rozwoju kultur narodowych posiada własne, mimo rozlicznych analogii i powiązań — zarówno genetycznych jak i typologicznych — z całym europejskim „wiekiem rozumu”, odrębne narodowe czy „plemienne” oblicze.

Wystąpiwszy w swej wyraźnie ukształtowanej, posiadającej typowe, klasyczne nieomal przejawy w trzech piśmiennictwach słowiańskich: polskim, rosyjskim oraz ukraińskim, ogólnoeuropejska przecież oświeceniowa faza życia umysłowego tych narodów odznaczała się szeregiem cech odrębnych, tym kulturom tylko właściwych. Było więc Oświecenie polskie, rosyjskie czy ukraińskie i nieco w stosunku do analogicznych zjawisk na Zachodzie w czasie przesunięte, opóźnione, i bardziej trwałe, dłużej i mocniej w kulturze obecne. Ukształtowany się na innym, odmiennym substracie narodowej kultury, weszło w rozliczne koneksje z poprzednią, wcześniejszą fazą jej rozwoju (żywe tu jeszcze relikty formacji staropolskiej, staroruskiej czy staroukraińskiej, aktualność i żywotność słowiańskiego baroku), a następnie współlistniało i współdziałało z rodzącymi się i rozwijającymi narodowymi odmianami prądów preromantycznych i romantyzmu właściwego. Dla myśli politycznej i społecznej słowiańskiego Oświecenia, reprezentującej całą gamę stanowisk ideowych, znamienny jest znaczny radykalizm postaw w odniesieniu do problemów państwa, społeczeństwa i człowieka. W teź samej myśli, a także w literaturze żywsze są tu związki z miejscową, rodzimą tradycją kulturalną, z dziejami danego narodu, odznacza się też ona charakterystycznym historiocentryzmem, historycznym zorientowaniem.

Właściwością zaś dla słowiańskiego Oświecenia szczególnie znamienną jest niewątpliwie jego światopoglądowa niejednorodność, bogactwo i zróżnicowanie filozoficznych inspiracji oraz orientacji. A tymczasem kształtowany przez typowy dla współczesnej humanistyki socjologizm [- - -] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99 zm.: 1983 (Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Oczywiście nie zaznacza się to z równą siłą we wszystkich dziedzinach filozoficznej refleksji nad światem i człowiekiem, zresztą wszędzie tu mamy w tym czasie do czynienia nie tyle z uprawianiem filozofii w sensie profesjonalnym czy w ramach instytucjonalizowanych, co raczej z kształtowaniem się postaw filozoficznych oraz formułowaniem idei czy koncepcji światopoglądowych nie poprzez dyskursy, traktaty lub systemy, lecz przez postawę czynną, działanie, praktykę społeczną, wreszcie za pomocą innych, głównie artystycznych czy publicystycznych form wyrazu. Stąd nie rozwijały się tu wszystkie działy klasycznej problema-

tyki filozoficznej od kwestii metafizycznych poprzez zagadnienia teorii poznania aż do filozofii praktycznej, z etyką i estetyką włącznie. Prócz więc roztrząsań kwestii prawno-ustrojowych i społecznych, obok zagadnień antropologii filozoficznej, a zwłaszcza problemów sztuki i moralności czy też szeroko rozumianej filozofii kultury, rozwijano tu szczególnie refleksję w zakresie tej części ontologii, która ma za przedmiot Boga jako pełnię i pierwszą zasadę bytu, oraz człowieka jako byt cielesno-duchowy. Uprawiano więc zagadnienie tzw. teologii naturalnej (teodycei) oraz antropologii filozoficznej (psychologii), a także — spośród spraw, którymi zajmuje się filozofia praktyczna, badano zjawiska interesujące dzisiaj tzw. filozofię religii. Epoka Oświecenia bowiem nie była — jak każda zresztą inna — wolna od poszukiwań, wątpliwości i rozwiązań podejmowanych zawsze przez człowieka myślącego, ustawicznie wybiegającego poza granice empirycznie doświadczanej i racjonalnie poznawanej rzeczywistości, istniejącego i działającego jako typowy „homo religiosus”.

Ukraińska kultura osiemnastowieczna, dzięki Hryhorijowi Skowordzie właśnie, jest tej właściwości, tej cechy myśli i literatury słowiańskiej przejawem niezwykle wymownym, chyba także najwybitniejszym. Tzw. filozofię religii uprawiano w każdym z trzech wymienionych krajów, motywy czy całe nurty filozoficzno-religijne znaleźliśmy w stuleciu XVIII i na początku wieku XIX zarówno w literaturze polskiej, jak i rosyjskiej oraz ukraińskiej, ale tylko ta ostatnia wydała w tym czasie coś tak niezwykłego, jak myśl i pisarstwo autora *Ogrodu pieśni religijnych* i twórcy traktatów *Zona Lota* oraz *Narcyz*. Na obszarze tym formacja oświeceniowa nie manifestuje się tak wyraziście jak u sąsiadów z północy i zachodu, mocne tu są jeszcze i bardziej żywotne niż wśród elit umysłowych Rosjan i Polaków tradycje kulturowe okresu poprzedniego, staroukraińskiego o genezie wyraźnie jeszcze średnio-wiecznej, większe więc zapóźnienie i zaległości, a stąd i oczywista odmienność duchowa, intelektualna i artystyczna. Ale mniej płodne w przejawy artystyczne, w dokonania w pełni zróżnicowanego i wyspecjalizowanego gatunkowo nowoczesnego piśmiennictwa, Oświecenie ukraińskie poszczycić się może przynajmniej jedną postacią pierwszej wielkości, pisarzem tej co Hryhorij Skoworda miary, w skali zresztą nie tylko tej jednej epoki w dziejach kultury narodowej Ukraińców.

Był to twórca szczególnie predestynowany do tego, by myśleć i pisać o sprawach z pogranicza literatury i filozofii, nauki i religii, sztuki i teologii, więcej, by sprawami z tego kręgu żyć i życie innych w ich świetle kształtować. Człowiek gruntownie wykształcony w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej w zakresie filo-

logii i filozofii, wszechstronnie utalentowany i czytany, bywały w krajach Europy Środkowej, a także w Petersburgu i Moskwie, twórca i myśliciel z Bożej łaski, zajmujący się jako nauczyciel w kolegiach, a następnie w domach prywatnych, wreszcie wędrowny filozof-moralista praktycznie nauczaniem i wychowaniem — oto te momenty biografii i drogi twórczej, które stanowią właściwy kontekst myśli i pisarstwa Skoworody, dobrze tłumaczący drogi, po których owa myśl chadzała i cele, ku którym pisarstwo to zmierzało. Człowiek programowo nie zabiegający o stanowiska i godności, ani świeckie, ani duchowne, „niepokorny” w swej postawie i poglądach, ani mogący przez to dłużej zagrześć miejsca na posadach nauczycielskich, wybrał świadomie rolę myśliciela głoszącego swe idee słowem pisanim — językiem dyskursu czy dialogu oraz obrazu poetyckiego — a także mówionym, głoszonym w stałych wędrowkach po Ukrainie i Rosji południowej, wreszcie przykładem własnej postawy, trybem życia filozofa-stoika i nauczyciela-moralisty.

I równocześnie ten człowiek świecki, nie mający ani święceń, ani też nie związany zawodowo z życiem kościelnym, laik, bo nawet nie zakonnik, okazuje się twórcą na wskroś, do głębi religijnym, osobowością żyjącą pełnią wiary, myślicielem patrzącym na rzeczywistość oczyma teologa, widzącym ją wyłącznie w kategoriach dzieła Bożego. Właściwie wszystko, co napisał — a pism zostawił sporo, chociaż za życia nie ogłosił drukiem żadnego z nich — można określić jako wypowiedzi *sensu largo* religijne lub przynajmniej przez postawę wiary a zwłaszcza przez świętą księgę judaizmu i chrześcijaństwa — Biblię inspirowane.

Przy takiej postawie myśliciel nie przestaje być filozofem, nie staje się w swych poglądach i praktyce teologiem. Więcej, wobec prawd religii objawionej zachowuje postawę niezależną, pełną sceptyczności i krytycyzmu, zajmuje wobec autorytetu i instytucji Kościoła oraz jego strony organizacyjno-obrzędowej stanowisko wyraźnie antyklerykalne. W sensie światopoglądowym spirytualista, Skoworoda opowiadał się jednak w sensie ontologicznym za prawdą o wieczności materii i ustawicznej zmienności przyrody.² Ale równocześnie istotę bytu upatrywał w dwoistości jego natury: widzialnej, materialnej oraz niewidzialnej, duchowej; tę drugą — zgodnie z klasycznym stanowiskiem nazywa także formą, uznając ją za decydującą, aktywną, dającą materii, będącej jedynie „przelotnym cieniem” idei, życie. Z tą zresztą duchową naturą bytu

² Zob. Ł. Je. Machnoweć, *Hryhorij Sawycz Skoworoda (W): Istorija ukrajinśkoji literatury w wośmy tomach. Tom druhyj: Stanowiennta nowoji literatury*, Kyjw 1967, s. 108—130, tu: 111—112.

zdaje się filozof identyfikować najwyższą postać idei, boskość, rozumianą jako istota i zasada wszystkiego, co istnieje. Bóg tak więc rozumiany przenika — według niego — świat, ożywia go, jest równoznaczny z jego ideą, jego prawdą czy istotą wewnętrzną.

Postawa dualistyczna oraz skłonności panteistyczne skłoniły myśliciela do sformułowania jeszcze jednej tezy w dziedzinie gnozeologii: teorii o istnieniu w rzeczywistości trzech odrębnych sfer, „trzech światów”. Była to koncepcja niezwykle oryginalna, „Skoworodowska” właśnie, bo obok nieskończonego wszechświata, makrokosmosu i świata minimalnego, indywidualnego, mikrokosmosu, jakim jest każdy człowiek, filozof wyodrębnia jeszcze osobny, niezależny od nich świat symboliczny, rzeczywistość Biblii. Każdy z nich oczywiście posiada dwoistą naturę, widzialną i niewidzialną, przy czym materialności widzialnego wszechświata odpowiada Bóg, ciało ludzkiemu — duch, zaś obrazom i sytuacjom Biblii, jej wymagającej rozumienia oraz symbolicznego interpretowania treści — wzorce rzeczywistych, prawdziwych, a więc idealnych stosunków w świecie ludzi w ich autentycznej, duchowej istocie.³

System ontologiczny filozofa, zwłaszcza zaś jego koncepcja Biblii jako świata idealnego, wyrażającego istotę niematerialną, niecielesną a więc duchową egzystencji ludzkiej, stał się podstawą, na której uształtowały się zarówno zasady Skoworodowskiej teorii poznania jak i antropologii oraz filozofii praktycznej. Właśnie z tak rozumianej księgi nad księgami rekonstruował on wizję „nowego świata” i „Ludu Bożego”, „państwa miłości” i „nowej Jerozolimy”, „górną”, nieziemską rzeczywistość, gdzie nie ma wrogości i sporów, czasu i nierówności, a panuje natomiast wspólnota, miłość, Bóg. Stąd wyprowadzał ideał człowieka, istoty duchowej, kierującej się w życiu ideałami, drogą poznania samego siebie dochodzącej do zrozumienia istoty rzeczy, wysoce etycznej i praktycznie realizującej zasady życia moralnego.

Sformułowaniu takiego systemu myślowego oraz jego upowszechnieniu służyć miało to wszystko, co Skoworoda jako filozof i poeta stworzył. Liczne jego pisma filozoficzne i utwory poetyckie — pozwalają nam dzisiaj, lepiej niż kiedykolwiek wcześniej, odczytać to, co naprawdę stanowi ich istotę: zręby jego teologii naturalnej oraz jego filozoficznej antropologii, charakterystyczną więc i oryginalną teodyceę i psychologię ukraińskiego myśliciela, jego koncepcję Boga i człowieka, zakorzenioną mocno w sakral-

³ Por. W. Szykaruk, I. Iwanjo, *Hryhorij Skoworoda* (Wstęp w:) H. Skoworoda, *Poeme zібрання творів*, tom I—II. Wydawnictwo „Naukowa Dumka”, Kyjiw 1973, t. I, s. 11—57, tu s. 38—39.

nej rzeczywistości Biblii i karmiącej się nią ustawicznie, w ciągu całej drogi twórczej pisarza-filozofa.

Trudno by było wskazać wśród tych pism takie, które nie zawierałyby w sobie bądź to treści religijnych, bądź śladów stałej i dogłębnej lektury tekstów biblijnych oraz ich wnikliwej interpretacji. Można właściwie przyjąć, że każdy z tych czy to utworów artystycznych, czy dzieł filozoficznych jest albo głosem na marginesie określonej biblijnej księgi, albo rozwinięciem jakiejś jej myśli czy wybranego obrazu, albo wreszcie komentarzem czy traktatem w dziedzinie biblijnej egzegezy. Do „księgi ksiąg” zresztą, zwłaszcza do jej części „mądrościowych”, prorockich i poetyckich nawiązuje Skowroda zarówno samym stylem, językowym charakterem literackiej wypowiedzi, jak i jej osobliwościami kompozycyjno-gatunkowymi. Przecież dwa jego główne dzieła *sensu stricto* literackie: cykl poetycki *Ogród pieśni religijnych* i prozatorskie apologi *Bajki charkowskie* to typowe, znamienne przejawy pisarstwa parenetycznego wyrastającego rzeczywiście, jak głosi podtytuł pierwszego z nich, „z nasion Pisma Świętego”.⁴ Każda z 30 powstających w ciągu ponad trzydziestolecia pracy pisarskiej *Pieśni* to po prostu poetyckie, obrazowo-amplifikacyjne rozwinięcie przytoczonego jako motto cytatu ze Starego bądź Nowego Testamentu, a wprowadzane w wierszach sytuacje czy opisy lub bezpośrednio uogólnienia, nastroje czy wyznania podmiotu wyrażają myśli bądź uczucia człowieka zdolnego do głębszej refleksji nad życiem i światem, inspirowanej przez wiarę i etykę chrześcijańską o wyraźnie biblijnej genezie.

Podobnie *Bajki charkowskie*, chociaż typowe apologowe alegorie wyrażające ogólne zasady etyczne czy przeświadczenia dyktowane przez tzw. życiową mądrość w formie obrazowych scenek rodzajowych z życia zwierząt — tyle że nie ujęte w formę wierszową, a posługujące się językiem prozy — nawiązują w swej części teoretycznej, w uogólnieniu-morale do sytuacji, prawd czy też wprost przytoczeń z różnych ksiąg Biblii. Na takie a nie inne właśnie źródło natchnienia wskazuje bajkopisarz już zresztą we wstępie-dedykacji; zalecając czytelnikowi ten rodzaj twórczości i powołując się na jego pokrewieństwo z przypowieścią ewangeliczną, szuka uzasadnień dla tej formy wypowiedzi nie gdzie indziej, jak w Listach św. Pawła, siebie zaś samego określa jako „miłośnika Biblii świętej”. Nie dziwota więc, że wykładając sens apologów w końcowym morale-przesłaniu, najchętniej i najczę-

⁴ H. Skowroda, *Powne wydannia tvoriv*, tom I—II, Kyjiv 1973; tu i w dalszym ciągu cytowane jest bądź przywoływane to właśnie wydanie pism filozofa; zob. tom I, s. 60 i n.

ciej spośród źródeł literackich odwołuje się do Pisma, a więc do Listów Pawłowych i Dziejów Apostolskich (*Bajka* 22, 27, 28, 29, 30) do Ewangelii i Psalterza (*Bajka* 25, 30), do ksiąg prorockich (*Bajka* 26), do Pieśni nad pieśniami (*Bajka* 30), Księgi Przysłów (*Bajka* 29) oraz Księgi Mądrości (*Bajka* 30).⁵

Nie inaczej jest w pismach filozoficznych, a więc w traktatach, dialogach czy wykładach szkolnych. Napisał ich Skoworoda po-każną ilość w ciągu całego swego czynnego życia filozofa-nauczyciela od pierwszych kursów etyki z lat 1765—66 aż do ostatniego dialogu pt. *Wody potopu Smoka-Weża* ukończonego w roku 1791, a więc na trzy lata przed śmiercią. W pracach tych, a jest ich łącznie siedemnaście, Skoworoda sformułował wszystkie zasadnicze idee swego systemu filozoficznego zarówno w dziedzinie gno-seologii i ontologii jak i etyki, robił to zresztą po wielokroć rozwijając, uzupełniając i szlifując swoje ulubione w kolejnych wypowiedziach idee, przy czym, co znamienne, pozostawał cały czas w kręgu problematyki religijnej zakorzenionej tematycznie nie w czym innym, jak w Biblii właśnie. Wystarczy chociażby popatrzeć na ich tytuły czy też wyjściowe tezy-założenia: każde z nich jest albo po prostu cytatem z Pisma Świętego, albo posługuje się jego pojęciami czy obrazami, albo przynajmniej zawiera biblijną aluzję czy nawiązanie. A w każdym razie wszystkie one są „biblijne” w samym swoim myślowym i obrazowym profetycznym klimacie, w stylowo-językowym wystroju, który tworzą zarówno szczerze przytaczane fragmenty-cytaty z najrozmaitszych ksiąg Biblii (spodziewać się można, że jakieś szacunkowe czy procentowe obliczenie ilości owych przytoczeń w tekstach Skoworody dałoby wielce istotne dla omawianej tu kwestii dane faktyczne), jak i właściwości tak samego języka filozofa jak i charakterystyczna dlań retoryka wypowiedzi.

Charakter taki posiadają już pierwsze, najwcześniejsze i niewielkie rozmiarami prace myśliciela, a mianowicie prelekcje czy nawet przemówienia-kazania, które stanowić miały wprowadzenie do cyklu wykładów z etyki w Kolegium Charkowskim. Pierwsza, nosząca jako tytuł myśl-stwierdzenie św. Pawła: *Obudzeni ujrzeli chwałę jego*, rozwija fundamentalną ideę Skoworody o właściwym rozumieniu świata widzialnego jako cienia, zasłony czy maski skrywającej istotę rzeczy. Tę prawdę o poprzestawianiu poznającego umysłu ludzkiego na pozorach, na powierzchni zjawisk oraz zachętę do poznania właściwego, rzeczywistego ilustrują tu przykłady kilku sytuacji ze Starego oraz Nowego Testamentu, a zwłaszcza rozumienie istotnej natury Chrystusa jako idealnego, „praw-

⁵ Ibidem, s. 168.

dziwego człowieka”⁶. W drugiej natomiast, wychodząc od tytułu-cytatu z Pieśni nad pieśniami, od jej inicjalnego zwrotu *Całuj mnie pocałunkami ust twoich* i stawiając tezę o niewłaściwych sposobach szukania przez chrześcijan „prawdziwego człowieka”, Chrystusa w „zewnątrznej”, konkretnej historycznie i geograficznie sferze rzeczywistości,⁷ pisarz obudowuje ją bogatym materiałem wypowiedzi, sytuacji oraz idei zarówno ewangelijnych, jak i zwłaszcza starotestamentowych.

Nie inaczej jest w pismach pozostałych, a zwłaszcza w najważniejszych z nich, rozwijających filozofię religijną myśliciela w sposób najpełniejszy i najbardziej dobitny. Tak ma się rzecz np. w traktacie *Drzwi wiodące do chrześcijańskiej obyczajności*, gdzie autor szerzej rozwijając swoją ideę o dwóch naturach rzeczywistości konstruuje w dziesięciu rozdziałach zasady systemu etycznego opierającego się na prawdzie o Bogu jako duchu-rozumie świata i o Synu jako ucieleśnionej Bożej Mądrości;⁸ połowę tego tekstu stanowi własny komentarz myśliciela do Dekalogu, rozwijający jego zasadnicze wymagania w duchu swoistym, bardzo indywidualnym, „Skoworodowskim” właśnie. Ważny dla zrozumienia myśli filozofa dialog w zakresie etyki *Narcyz, czyli Dyskurs na temat „poznaj samego siebie”* operuje zarówno środkami wywodu filozoficznego, a więc argumentami myślowymi, jak i licznymi przywoływaniami Pisma Świętego; szczególnie często autor sięga doń w rozdziale-rozprawie piątej i szóstej,⁹ które traktują o bycie absolutnym — Bogu oraz istocie wiary. Całość zaś zamyka rozdział *Symfonia, czyli Zgodność słów świętych...*, utkany wprost z cytatów i parafraz tekstów biblijnych, mających zilustrować naczelną ideę dialogu o konieczności dotarcia do „nowego człowieka”, a przezeń — do świata doskonałego, do Boga.

Podobnie akcesoriami biblijnymi operuje stale najobszerniejszy z dialogów filozofa, *Symfonia, zwana Księgą Aschań...*; dyskurs siedmiu współrozmówców, mający rozwinąć i uzasadnić ideę „poznania samego siebie”, obraca się niemal bez przerwy wokół postaci, scen i myśli Starego Testamentu. Nie mogą się bez nich obejść kolejne *Dyskursy* i *Dialogi* Skoworody z lat 70—80-tych, dwa z nich zresztą wprost noszą w podtytule określenie „Syjon”. Takie same są cztery traktaty-dialogi z zakresu etyki, jakie opatrzył Skoworoda pseudonimem „Daniel Meinhard”; powstały one, jak głosi dedykacja pierwszego z nich, *Dialogu... o czasach prze-*

⁶ Ibidem, s. 137.

⁷ Ibidem, s. 139.

⁸ Ibidem, s. 148 i nn.

⁹ Zob. tamże, s. 178—182.

szłych, by zaświadczyć, że ich twórca „raduje się w Panu”,¹⁰ i traktują o „świecie duchowym”, przy którego konstruowaniu głównego tworzywa obrazów i argumentów dostarcza to samo co gdzie indziej źródło literackie. Tworzywem tym w sposób szczególny nasycony jest *Pierścień, dyskurs przyjacielski o świecie duchowym*, który w ogóle traktować można jako specjalistyczną wypowiedź teologa o tematyce biblistycznej. Zresztą nawet ostatni człon w tym cyklu, *Rozmowa zwana alfabetem czyli elementarzem świata*, tekst filozofa najbardziej „świecki”, traktujący temat szczęścia człowieka w życiu w wymiarze doczesnym, społecznym, wzbogacony równocześnie w największym stopniu materiałem literackim, (elementy mitologii antycznej oraz literatury klasycznej, obecność tekstów poetyckich, a także rola materiału ilustracyjnego w postaci emblematów i symbolów), nasycony jest, zwłaszcza w swej części pierwszej, traktującej o „życiu duchowym”, i aforystyką, i topiką biblijną.

To charakterystyczne dla Skoworody-myśliciela przesuwanie punktu ciężkości z problemów ogólnofilozoficznych na kwestie teologiczne, a właściwie nawet biblistyczne, ujawniło się z największą siłą w jego pracach późniejszych, z ostatnich lat twórczości pisarskiej. I mimo iż w pismach tego czasu dokonuje się ostatecznie uformowanie i wykończenie systemu poglądów metafizycznych i etycznych, nabierają one równocześnie w jeszcze większym stopniu charakteru wypowiedzi teologicznych, w jeszcze większej też mierze wiążą się tematycznie z Biblią. Pociąga to za sobą równocześnie wzmożenie się krytycyzmu myśliciela wobec oficjalnej kościelnej egzegezy biblijnej, czyni Skoworodowską biblistykę jeszcze bardziej nieortodoksyjną, w jeszcze większym stopniu indywidualną, niezależną od autorytetu Kościoła.

Krytycyzm i samodzielność jednak nie oznaczają równocześnie deprecjacji czy odrzucenia „świętej księgi”, przeciwnie, obecnie mocniej jakby ujawnia się i dogłębna jej znajomość, i trwale z nią związki, i wreszcie prawdziwe umiłowanie Pisma Świętego,¹¹ traktowanego przecież jako jeden z trzech, równie ważnych jak pozostałe, „światów”. Jakby wprowadzeniem do właściwej lektury Biblii oraz wykładem należycie, symbolicznego jej rozumienia są dwa traktaty: *Książeczka zwana Silenus Alcibiadis (Wąż izraelski)* oraz *Książeczka o czytaniu Pisma Świętego, zwana Zona Lota*. Zwłaszcza ta druga, rozwijająca — poprzez inter-

¹⁰ Ibidem, s. 307.

¹¹ *Istortija ukrajinjskoji filozofiji (W:) Encykłopedija ukrajinoznawstwa w dwóch tomach. Pid hołownoju redakcyjeju prof. W. Kubijowycza i prof. Z. Kuzeli. Miunchen-Nju-Jork 1949. Tom perszyj, II, s. 718—724, tu: 721.*

pretację takich obrazów jak Sodoma czy tytułowa żona Lota — głębsze sensy biblijnego świata, przeradza się w prawdziwy hymn na cześć tej bosko-ludzkiej księgi, jej głębi, mądrości i znaczenia, oczywiście w świetle koncepcji naszego myśliciela. Biblijny klimat — i nastrojowy, i myślowy — cechuje dwa kolejne dialogi na tematy etyczne: *Walka Archaniola Michała z Szatanem...* oraz *Spór Biesa i Warszawy*. Takież sam wystrój stylowy znamionują dialogowane przypowieści *O wdzięcznym Erodiuszu* i *O ubogim Skowronku*. Nie inaczej wreszcie rzecz się ma z ostatnią pracą filozoficzną Skoworody, *Wody potopu Smoka-Węża*, który podsumowując zasadnicze jego idee w formie dialogu Duszy i Ducha zbiera też jakby w syntezie wszystkie jego biblijne zarówno fascynacje jak i fobie myślowo-obrazowe i stylowe.¹²

Tak, zaiste, Hryhorij Skoworoda ze swym filozoficzno-teologicznym systemem, ze swoją „biblistyką” zwłaszcza stanowi „samotną wyspę” i w całych dziejach piśmiennictwa ukraińskiego, i na tle literatur innych narodów słowiańskich okresu Oświecenia. Z trudem tylko odnaleźć da się w obu najbardziej rozwiniętych i dojrzałych piśmiennictwach narodowych tej doby — rosyjskim i polskim, już nie tyle nawet zjawiska tożsame czy analogiczne, co paralelne lub pokrewne. Jego dorobek myślowy można by jedynie rozpatrywać na tle takiego zespołu przejawów kultury duchowej osiemnastowiecznej Rosji i Polski, który określić by należało jako myśl filozoficzno-religijną oraz inspirowaną przez chrześcijaństwo literaturę piękną.

Jeśli chodzi o grunt rosyjski, to brać tu pod uwagę należałoby pewne nurty myślowe zarówno prekursorów miejscowego Oświecenia, a więc Wasylego Tatiszczewa, Antiocha Kantemira i Michała Łomonosowa, jak i reprezentantów dojrzałej myśli oświeceniowej, takich jak Jakub Kozielski, Dymitr Aniczkow i Siemion Diesnicki z jednej, a Denis Fonwizin i Aleksander Radiszczew z drugiej strony. Świadomość istnienia dwóch wzajemnie dopełniających się prawd — naukowej i religijnej, przekonanie o równoprawności poznawczej obu danych przez Stwórcę — przyczynę sprawczej materii i ruchu oraz prawidłowości rządzących światem — człowiekowi „ksiąg poznania”: świata natury i Pisma Świętego, deistyczna koncepcja Boga i jego stosunku do świata — powstrzymywały tych myślicieli przed wnioskami prowadzącymi do monizmu materialistycznego i ateizmu. Myśliciele z tego kręgu bądź pozostawali ostatecznie na gruncie ortodoksji chrześcijań-

¹² H. Skoworoda, *Powne zbrannia tvoriv, tom II*, s. 145—150 (rozdział 3) oraz s. 162—171 (rozdział 6 i 7).

skiej (D. Fonwizin), bądź znajdowali ekwiwalent religijności w ideologii masonerii w obu jej odmianach, racjonalistycznej, „deistycznej”, lub mistycznej (Mikołaj Nowikow, Iwan Łopuchin, Siemion Gamaleja), bądź wreszcie, jak A. Radiszczew, wysuwali interesujące koncepcje spirytualistyczne na temat „śmiertelnej” duszy oraz wiecznego ducha będącego powszechnym pierwiastkiem świata.¹³ Obok zaś tych nurtów ówczesnej rosyjskiej myśli filozoficznej przedmiotem takiego porównawczego ujęcia winny być tu również te przejawy w życiu Cerkwi, które — jak działalność mnicha Paisjusza Welickowskiego oraz życie i dzieło św. Tichona Zadońskiego — świadczyły o nawiązywaniu do patrystyki i ascetyki wschodniego chrześcijaństwa, do mistyki i hesychazmu, odradzając równocześnie i przekazując czasom przyszłym tradycję tzw. „starczstwa”.

Ze strony zaś polskiej kultury duchowej jako odpowiedniki czy analogie dzieła ukraińskiego filozofa-teologa mogłyby być rozpatrywane te poglądy czy pisma naszych myślicieli i pisarzy, które stanowiły przejawy polskiego wariantu ogólnoeuropejskiego oświeceniowego deizmu. Ta odmiana „religii filozoficznej” znalazła swój wyraz zarówno w krytyce deizmu ze stanowiska ortodoksji katolickiej, jak i w ideach utylitarnie traktowanej tzw. „religii czystej”. Wśród myślicieli tej orientacji, obok współpracowników Komisji Edukacji Narodowej i Jana Sniadeckiego, ważkie miejsce zajmują dwaj reprezentanci Kościoła katolickiego, księża Hugo Kołłątaj i Stanisław Staszic, równocześnie przeciwnicy tradycyjnej pobożności i fanatyzmu religijnego, krytycznie odnoszący się do strony kultowej oraz instytucjonalnej chrześcijaństwa, eksponujący jego porządek moralny, a więc skłaniający się już ku radykalizmowi światopoglądowemu oraz wolnomyślicielstwu.¹⁴

Szczegółowe bardziej, pogłębione i wszechstronnie porównawcze ujęcie tych trzech narodowych przejawów myśli oświeceniowej na gruncie ukraińskim, rosyjskim i polskim umożliwić powinno zarówno lepsze poznanie i zrozumienie słowiańskiej myśli filozoficzno-religijnej danej epoki jak i właściwą ocenę tego oryginalnego, niepowtarzalnego fenomenu w kulturze ukraińskiej, któ-

¹³ Por. R. Łużny, *Oświeceniowe antynomie światopoglądowe na Ukrainie, w Rosji i w Polsce* (W:) *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 8. Literaturoznawstwo, folklorystyka, problematyka historyczna. Prace na IX Międzynarodowy Kongres Sławistów w Kijowie 1983. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 301–311.

¹⁴ Zob. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*. Tom I: *Scholastyka, Renesans, Oświecenie*, Warszawa 1958 (Instytut Wydawniczy PAX), s. 235–253 (*Filozofia religii*), tu: s. 248–252.

remu na imię osobowość, myśl i dzieło pisarskie Hryhoriija Skowrody.

Ryszard Łużny

Stefan Wilkanowicz [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1, 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)].

Ryszard Torzecki [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1, 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Metropolita Andrzej Szeptycki [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1, 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

WSPOMNIENIE O IWANIE FRANCE

Chociażby mnie zabił, będę mu ufał.
Ale utrzymam swe własne ścieżki przed Nim.

Księga Hioba 13, 15

Nieprzygotowany na razie do tego, nie piszę tutaj studium twórczości Franki, tylko wygrzebuję z pamięci skromne okruchy wspomnień. A jednak zmuszony jestem zacząć cytatem z mało pamiętanego wiersza polemicznego pt. *Antoszkowy*. W nim bowiem odkrył mi się już w najmłodszych latach punkt wyjścia i punkt ciężkości pionierskiej twórczości Franki. [- - -] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Chaj ta mowa wboha w sławnim rodi,
Chaj moskowska, polska, czeška kraszca, —
Poky służyw Materi w przyhodi
To wona kulturi ne propaszca.¹

Bo chociaż Polak, wyrosłem na łonie bogatej i „bogackiej” mowy huculskiej, przeto język ukraiński wcale nie wydawał mi się mniej bogaty, mniej mocny i mniej subtelny od innych. Przeciwnie, pewny byłem, że wytrzyma wszelkie współzawodnictwo, zwycięży, nawet zagarnie, byle tylko śmiało, szczerze a bez fałszu.

Na czuże bohaterstwo my ne łasi, — / łasa łysh twoja dusza żebračka.²

Tak pisze Iwan Franko (...) w początkach XX wieku. Z takiego założenia wyciągnął jak najdalej idące konsekwencje, bo wydobył z głębi zapomnienia, pominięcia a nawet poniżenia, te skarby swego języka. Aby tylko wspomnieć przykładowo wielotomowy zbiór przysłów ludowych.

¹ Niech ta mowa uboga [będzie] w sławnym rodzie / Niech moskiewska, polska, czeška [będą] piękniejsze — / póki służyłem Matce ku pożytkowi / Póty ona dla kultury nie jest stracona

² Na cudze bogactwo nie jesteśmy łasi / Łasa jest tylko twa dusza żebračka

Widywałem w dzieciństwie i wieku chłopięcym Iwana Frankę w samym sercu huculskiego kraju i na jego tle, i może także dlatego przyznawałem mu raczej bez osobliwego wysiłku z mej strony. Tam bowiem w Krzyworówni nad Czeremoszem, w miejscu urodzenia mej Matki spędzałem rocznie wakacje i święta. Grecko-katolicka cerkiew i rezydencja księcia pozostawała pod opieką kollatora, którym był mój Dziadek, a rodzinę księży Buraczyńskich i rodzinę mej Matki łączyła przyjaźń od trzech pokoleń. Księżowa Wolańska z domu Buraczyńska była rówieśnicą mej Matki i przyjaciółką jej dzieciństwa. Mniej więcej rówieśnikiem ich obu był Iwan Franko, który przyjeżdżał latem do państwa Wolańskich. Widywałem go często na drogach i plażach w Krzyworówni, bo byliśmy sąsiadami. Jeszcze po latach z racji odwiedzin u nas w Słobodzie naszego przyjaciela, znanego przywódcy ludowego a syna księdza, Kiryła Tryłowskiego, wspominano, że Kiryło tańczył na weselu mej Matki i że obecny był także Iwan Franko. Lecz wówczas kiedy spotykałem Frankę, mimo że zawsze kłaniałem się mu, on udzielał się niewiele, prawie skąpo, zrobił się milkliwy, może ponury, i słyszałem jak mówiono, że to nie ten sam Franko. W każdym razie przechodził obok mnie zadumany, skupiony, jak gdyby nie widział świata wokół siebie.

Miałem podówczas najwyższej dwanaście lat. Ciekawiły mnie jednak różne pytania, prawdopodobnie pod wpływem zasłyszanych skądś opinii, mianowicie czy to prawda, że Franko nie lubi Polaków i czy prawda że jest ateistą, bo jest socjalistą. Delikatnie, ogródkowo, jak to mówiono u nas „czerez popowu kukurudzu” zapytałem o to Dziadka. Prawdę mówiąc pytanie moje było podchwytliwe, jakby zaczajone, bo dobrze wiedziałem, że co innego socjalista, a co innego ateista, ale w znanych mi sferach, także wśród mojej rodziny, zbyt pochopnie identyfikowano te pozycje, może nawet dla łatwiejszego potępienia. Po drugie już dość wcześnie w szkole hurra-patriotyzm i ciasnota niektórych kolegów odpychały mnie, i z jakiejś przekory odpowiadałem, że widocznie o n i mają za co nas nie lubić.

Lecz odpowiedź Dziadka na moje pytanie była stanowczo przecząca. „Nie jest wcale ateistą, to nieprawda, to nieuczciwie tak mówić. A że nie lubi Polaków? Ha, to można zrozumieć, bo nie wszyscy są usprawiedliwieni. Przede wszystkim Franko — mówił Dziadek — nie miał takiego lekkiego życia jak ja, albo ty. Ale jeśli by nawet tak było, na skutek ciężkich przeżyć, nie należy odpiacać tą samą monetą. Bo jeśli, jak to bywa, my powołujemy się na tradycje i naszą starszość, to tzw. starszych obowiązuje aby nie byli niepoprawni, a młodszy wiek wcale nie jest zarzutem”. Tyle pamiętam z opinii Dziadka w tej sprawie.

Myślałem wówczas, tym bardziej później, podobnie. Dziadek i tym razem nie zawiódł. Wątpię czy czytał kiedy doktora Johnsona *Rozprawę w senacie liliputów* (z połowy XVIII wieku). Po latach czytając w niej ironiczne słowa o okrutnej zbrodni młodości (*the atrocious crime of being young*), bo ów młody chce używać swego własnego języka, i o godnej wzgardy niepoprawności starczego wieku, jeśli w konsekwencji tysiąca błędów kontynuuje ją zawzięcie, wspominałem tamtą rozmowę z wdzięcznością.

Jeśli mowa o religijności Franki, łatwo mogłem sprawdzić, że nie tylko żył w przyjaźni z księżmi, ale chodził także do cerkwi, do której i my chodziliśmy. Tym bardziej po latach nabrałem przekonania o wysokim napięciu jego religijności, bo była boleśnie sprawdzona głęboką prawością: łączyła ufność Boga z autonomicznym sumieniem, jak zacytowałem powyżej z Hioba; „Choćby mnie zabił, będę Mu ufał. Ale utrzymam swe własne ścieżki przed Nim”.

Jeśli chodzi o dzieje jego stosunku do Polaków, należało przede wszystkim przypomnieć, że razem z Bolesławem Wysłouchem, byłym powstańcem, i z Danyłowyczem, założył dziennik demokratyczny „Kurier Lwowski”, zasłużony także przez swój dodatek literacki. W roku 1922 miałem sposobność spotkać się i zbliżyć z Bolesławem Wysłouchem, o tyle starszym ode mnie, na tle pewnej osobliwej sprawy. Oto nasz sąsiad, proboszcz parafii Ilcia, stary ksiądz Chlibowickij został oskarżony o komunikowanie się z Petrem Donykiw-Szekierykiem i znalazł się w więzieniu we Lwowie. Dowiedziałem się o tym właśnie od samego Petra, który był na wolności. Poszliśmy razem do Bolesława Wysłoucha z prośbą o radę.

Stary ludowiec i jego druga żona cieszyli się szczególnie genialnym samoukiem Szekierykiem. Wysłouch poradził nam, aby Szekieryk, mimo że nie był powołany na świadka, sam zgłosił się w sądzie. Tymczasem sam Wysłouch swoim autorytetem moralnym uprzedził prokuraturę i widocznie wpłynął na przebieg sprawy. Zjawienie się Szekieryka w sądzie było prawdziwą bombą. Prokurator odniósł się do swej władzy i dostał rozkaz cofnięcia oskarżenia. Księdza zwolniono z miejsca. Przychodziliśmy później nieraz z Szekierykiem, a Wysłouch spoglądając z rozczuleniem na tak utalentowanego „chłopa” jakim był Szekieryk, wspominał niejednokrotnie Iwana Frankę.

Zapewne owa epoka w działalności Franki, jedności i współdziałania demokracji polskiej i ukraińskiej, jest dla niejednego entuzjasty miłsza niż późniejszy rozłam. Ale nie Franko przyczynił się do rozłamu. Przeciwnie, miał nadal trwałe sympatie dla

rzetelnych dążeń polskich, a nawet jako krytyk wallenrodyzmu dał dowód, że gryzł sercem. W okresie mistycznym, gdy sądził, że odkrył nieznaną dotąd poemat Mickiewicza, podobno utrzymywał jakiś tajemniczy kontakt z duchem nieżyjącego już polskiego poety.

W gimnazjum dzięki lekturze w niejednym ulegałem wpływowi Franki. Jego jadowite słowa włożone w usta królowi-jezuicie o „braterstwie jedności”, taniej dla jednych a zbyt kosztownej dla drugich, natrafiły we mnie na grunt już nieco podminowany, tak że mając zaledwie 14 lat pokłóciłem się z kolegami z organizacji uczniowskiej. W rezultacie choć nigdy więcej nie spotkałem Franki, w nowej organizacji uczniowskiej, oczywiście tajnej, bo w tym był główny smak, cytowałem nieraz słowa Franki, zwłaszcza że i on sam swoich własnych tromtadratów nie pochwałał i gryzł sercem także swoich. Cytowałem podjęte przezeń wyrażenie Słowackiego o duchu wiecznym rewolucjonście:

Wieczny rewolucjoner Duch, szczo tילו rwe do boju,³ o duchu wzmagającym się, a nie o automatycznej ewolucji, która w rezultacie doszła do przekonania, że wszystko co późniejsze to lepsze, zwłaszcza gdy brutalne. Cytowałem też jego słowa gorzkie lecz wymowne:

Ty, brate, lubysz Ruś, / jak dim, woły, korowy —
jaż nie lublu jiji / z nadmirnoj lubowy.⁴

Rozpoznawałem także u Iwana Franki to, co słyszałem od moich przyjaciół Huculów: „Stara prawda jest taka, że las nie jest ani pański, ani cesarski. Las jest boży i ludzki z pierwowieku”. Bo podobnie odpowiedział Zachar Berkut wojewodzie bojarowi, któremu książę Danyło nadał majątki w górach: „Nie tykaj gór i lasów! My nie uznajemy żadnej prawdy narzuconej.” — Podobnie w powieści *Borysław śmieje się* powiedzenie robotnika: „Borysław to my”. (...)

Należy jeszcze powiedzieć, że pamięć Franki przemawia do mnie nie tylko politycznie, społecznie i wreszcie heroicznie, ale także literacko. Przede wszystkim przyczynił się on we mnie do podważenia w mych młodzieńczych sądach oceny Sienkiewicza *Ogniem i mieczem*. Jak dziś pamiętam, że gdy Dziadek zachorował w Stanisławowie, a ja idąc właśnie do czwartej klasy udałem się wraz z Matką do Stanisławowa, wówczas w rozmowie ze starszym kuzynem Dobruckim krytykowałem fałszywy realizm Sienkiewicza,

³ Wieczny rewolucjonista, duch co ciało rwie do boju

⁴ Ty, bracie, kochasz Ruś jak dom, woły i krowy / Ja zaś nie kocham jej z nadmiernej miłości

a w szczególności jego zbyt typizującą charakterystykę Bohuna. „Patrzcie — oburzył się mój kuzyn — ledwie od ziemi odrósł, a już krytykuje Sienkiewicza”. Niedawno z liryk Franki, jak u innych wielkich liryków prostych i zbliżonych do pieśni ludowej, przemówiła do mnie i ocalała w mej pamięci:

Czym dusza żywa była,
Czym pytałaś...
Otse taja steżeczka
Szczob zapalaś! ⁵

A inne słowa:

Resztu krasoty, resztu syły
Porizut żywo hostri pyły. ⁶

objaśniały mi, dlaczego to już nie był ten sam Franko, w owym czasie kiedy go spotykałem w Krzyworówni.



Najważniejsze jednak, że w pamięci mej pozostał jako człowiek prawdy, tak na mnie wpłynął i takim pozostał w mych oczach, jako budziciel, nie jako przedstawiciel jakiegokolwiek stanu posiadania. Nie zapomniałem o tym, a w roku 1936 znalazłem okazję do dania temu wyrazu w skromnym zakresie. W Słobdzie Rungurskiej, siedzibie mego Ojca, mieliśmy nieduży park przylegający do lasu. Była tam aleja, która kończyła się wyłotem w przestrzeń ku polom. Czegoś tam było brak. I tam właśnie w dwudziestoletnią rocznicę zgonu Franki kazałem postawić cokół z miejscowego piaskowca. Brakło mi jednak pieniędzy na granitową tablicę. Wówczas odwiedził mnie przyjaciel mego Ojca, rodowity Anglik, a raczej Australijczyk Eglyn Kaufman. Skrytykował, że pomnik bez tablicy jest ślepy i zafundował mi tablicę. Na górze umieściliśmy napis po ukraińsku: „Wirju w syłu d u c h a”, a poniżej: daty i napis po polsku: „Pamięci Iwana Franki syna tej ziemi”.

Z pomnikiem tym związane jest kilka wspomnień. Były tam dwie ławeczki i goście moi, z których wielu już nie żyje, chodzili odpoczywać na ławeczkach, jak mówili „do Franka”.

Nowy komendant policji państwowej, gdy dowiedział się o tym pomniku, przyszedł do mnie dość uroczyście i zwrócił z pewnym zakłopotaniem uwagę, że należałoby wnieść podanie do władz o zezwolenie na taki pomnik. Odpowiedziałem mu, że to mój ogród,

⁵ Co duszę ożywiało, / Czym się żywiła... / Oto ta ścieżynka / Niech się zapadnie!

⁶ Resztkę piękna, resztkę siły / potną żywo ostre piły

ale jeśli chce, może o tym donieść służbowo. Komendant zmienił wiatr i wykręcił się, że ostrzega mnie tylko dla mego „własnego dobra”. Więcej o tym nie było mowy.

Tuż przed wybuchem wojny w roku 1939, przyjechał do mnie mój szwajcarski przyjaciel dr Hans Zbinden z Berna, obecnie prezes szwajcarskiego towarzystwa literatów, wraz z żoną. Bywał u mnie przed laty, nowy pomniczek na końcu alei ucieszył go szczerze, a napis zrobił na nim wrażenie. Wrócił do Szwajcarii przez Rumunię, bo na zachodzie Polski była już wojna, i w artykule z września 1939 roku pt. *Stürmische Fahrt* w „Bundzie” berneńskim, jako pociechę w obliczu strasznej wojny, wspominał słowa Franki, które mu dodały otuchy: „Wirju w syłu ducha”.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1983 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt. 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 (Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Grenoble, 24 maja 1956

Stanisław Vincenz

Wspomnienie powyższe publikowane było w jęz. ukraińskim pt. *Probudnyk i ljudyna prawdy (mój spomyn pro Iwana Franko)*. Detroit (1956).

WIEJSKI POGRZEB NA UKRAINIE

Z dzwonnicy smutno dzwony dzwonią,
 Dolina świeżym sianem dysze,
 Kwiatuszki wiatr do snu kołysze,
 A brzozy srebrne liści ronią.

Z dzwonnicy smętnie dzwonią dzwony,
 Błąka się smutek nad polami,
 Opuszcza próg cerkiewnej bramy
 Ubogi orszak pogrzebowy.

Idą ponuro i powolnie,
 Na wozie biała trumna jedzie,
 Za nią rodzina i sąsiedzi
 Idą cichutko, bogobojnie.

Dzwon ciągle bije, dzwoni, płacze
 Na wietrze chorągiew trzepece,
 Wóz skrzypi, a świeca migoce,
 Diak pogrzebową nutą kracze.

Za trumną matka w smutku kroczy
 I wśród łez gorzkich tak zawodzi:
 „Drogie me oczy, brwi, warkocze,
 Już ja was więcej nie zobaczę
 Moje najdroższe rączki białe,
 Jakżeście się napracowały;
 Z wczesnego ranka do mogiły
 Święta, niedzieli nie zaznały.

Moje wy nóżki, nóżki biedne,
 Jak ciężkoście się nachodziły,
 W każdej przygodzie, w każdej chwili
 Pierwszeście były niezawodne.

Teraz jesteście tak wygodne,
 Tak żeście dumnie odpoczęły...
 Skąd wyście tyle dumy wzięły,
 Moje wy rączki, nóżki biedne”.

Minęli wieś i wyszli w pole,
 W łąkach dokoła zboże płowe
 Szepce z powiewem wiatru zcicha:
 „Dla ciebie już powrotu nie ma”.

„Nie wrócisz już i wczesnym rankiem
 Nie wyjdiesz więcej z sierpem w pole,
 Nie skłonią ci się już kąkole,
 Niwa nie wionie ci rumiankiem.

Po dniu upalnym i po znoju
 Odchodzisz w dal, by w chłodnym cieniu,
 Za siną górą, cichą wodą
 Odpocząć w ziemi obok zdroju".
 A dzwony coraz ciszej grają
 I siny smutek nad polami
 Snując się, skrzydłem swym okrywa
 Cmentarz i trumnę pod wierzbami.

Tłum. Autor

* * *

Błysk, huk — pół nieba rozgorzało
 Rozprysła się armatnia kula —
 A tam hen w lesie, jak bywało,
 Kuka zazula.

Krzyk, jęk — i cicho. Krew spłynęła
 W bezdeń krwawego bólu-morza.
 A nad polami znów stanęła
 Wieczorna zorza.

Jakże tę ziemię w okrąg zryły
 Ogniste kule i granaty —
 I już te jamy ozdobiły
 Wesole kwiaty.

Tłum. z ukraińskiego
Władysław Orkan

POD WRAŻENIEM MAZURKA CHOPINA

Niekiedy zda mi się, że wszystko jest majakiem
 I że się w dziwnym śnie przyśniłem własnej duszy.
 Gdy rzeczywistość w dal pomyka lotnym ptakiem,
 Sam sobie ginę z ócz, mrok biały w przestwór prószy.

Rozprzedza mi się jaźń, jako te mgły nad wodą,
 Jak ten daleki śpiew, co w cichy wieczór płynie
 Po kwiatach i po mchach z wieczornych ros ochłodą,
 Aż w ciemnym borze, hen, w przepastnych jarach zginie.

Rozwiałem się jak cień. I czuję, mnie już nie ma
 I może nigdy już, ach, nigdy już nie będzie...
 Choć słońce ciągle śni, jak wielka, srebrna gemma,
 Ni dźwięków już, ni barw! Tak cicho, cicho wszędzie.

Tłum. z ukraińskiego
Sydir Twerdochlil

KRAKOWSKI AMBASADOR KULTURY UKRAIŃSKIEJ

O BOHDANIE ŁEPKIM

Ambasador kultury ukraińskiej — taki przydomek jeszcze przed pierwszą wojną światową uzyskał w krakowskim świecie artystycznym pisarz i uczoney ukraiński Bohdan Łepki (1872—1941). W przydomku tym, nadanym przez kogoś półżartem, jest może nuta pompatyczności, lecz w gruncie rzeczy trafnie określa on działalność Łepkiego w środowisku polskim. Nie są to sprawy dawne, nestorzy inteligencji krakowskiej mogliby coś jeszcze o tej działalności powiedzieć, gorzej z dziedziną publicystyki literackiej, gdzie druk odnośnej monografii polskiej jest jeszcze „pobożnym życzeniem”. Jak dotąd — jedyną (oczywiście — encyklopedyczną) charakterystykę spuścizny pisarza znajdujemy w tomie 18 *Polskiego Słownika Biograficznego* z roku 1973, gdzie prof. Marian Jakóbiec autorytatywnie stwierdza: „Łepki był najpłodniejszym, najwszechstronniejszym i jednym z najwybitniejszych pisarzy zachodnioukraińskich swego czasu”. Trafną ocenę dał też krytyk Wołodymyr Bezuszko w prasie ukraińskiej okresu międzywojennego: „Trzema wybitnymi pisarzami może się poszczycić Galicja, jeśli mówić o jej wkładzie do ogólnoukraińskiego skarbcza narodowego. Byli to: Iwan Franko, Wasyl Stefanyk i Bohdan Łepki”.

Zbieżność tych ocen, formułowanych w różnych epokach historycznych i to przez naukowców dwóch narodowości, nie jest chyba przypadkiem. O ich słuszności przekonać się możemy, zapoznając się choćby pobieżnie z spuścizną Łepkiego. Był poetą, nowelistą i powieściopisarzem, malarzem i pedagogiem, redaktorem podręczników szkolnych i wydawcą przeszło 20 tomów dzieł klasyków piśmiennictwa ukraińskiego, historykiem i krytykiem literatury, tłumaczem utworów pisarzy polskich, rosyjskich, niemieckich, angielskich i skandynawskich, autorem licznych artykułów i szkiców poświęconych postaciom takim jak: Taras Szewczenko, Olha Kobylanska, Stepan Rudanski, Pantelejmon Kulisz, Ołeksza Storozhenko, Marko Wowczok, Markijan Szaszkiwicz, Wasyl Stefanyk, Mychajło Kociubynski, Wołodymyr Byrczak, Maria Koponicka, Juliusz Słowacki, Adam Mickiewicz, Leonard Sowiński,

Mikołaj Hohol *, Arne Garborg, Teodor Storm, George Gordon Byron i inni. Dość wspomnieć, że do wydania dzieł Szewczenki Łepki napisał przeszło 500-stronicowe studium, stając się jednym z czołowych znawców twórczości ukraińskiego romantyka. Utwory Łepkiego były tłumaczone na język polski, rosyjski, czeski niemiecki, angielski, węgierski, chorwacki, a nawet hebrajski. Sama bibliografia jego utworów i ich recenzji zajmuje 70 stron (s. 293—363) książki *Bohdan Łepkyj*, wydanej w 1976 roku w Nowym Jorku pod redakcją Wasyla Łewa. Łepki był członkiem i współpracownikiem ukraińskich instytutów naukowych w Warszawie i Berlinie, Naukowego Towarzystwa im. Szewczenki we Lwowie, Instytutu Badań Narodowościowych w Warszawie, honorowym członkiem towarzystwa „Proświta” we Lwowie, doktorem honoris causa Ukraińskiego Wolnego Uniwersytetu w Pradze, profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Jagiellońskiego, przewodniczącym Ukraińskiego Towarzystwa Pisarzy i Dziennikarzy we Lwowie, a także senatorem z nominacji prezydenta RP ostatniej kadencji parlamentu polskiego w okresie międzywojennym. Do jego wybitnych zasług na polu działalności społecznej zaliczyć wreszcie trzeba wkład w budowę polsko-ukraińskiego zblżenia kulturalnego, zwłaszcza na niwie literackiej.

Łepki stał się tu następcą Iwana Franki odgrywającego czołową rolę we współpracy obu narodów w ostatniej ćwierci XIX wieku. Działalność Franki w tej dziedzinie skończyła się w roku 1897 drukiem w niemieckim czasopiśmie „Die Zeit” antymickiewiczowskiego pamfletu *Poeta zdrady*, bardzo źle przyjętego przez opinię polską. Dwa lata później sztafetę współpracy podjął Bohdan Łepki, aby nieść ją przez długie dziesięciolecia, aż do swojej śmierci w okresie okupacji niemieckiej.

Trzeba jednak cofnąć się nieco wstecz, spojrzeć na warunki, w jakich kształtowały się jego predyspozycje do tego dzieła.

Bohdan Łepki przyszedł na świat w rodzinie greckokatolickiego proboszcza wsi Krywńke koło Czortkowa; matka była córką dziedzika i urzędującego wicemarszałka powiatu. Atmosfera domu rodzinnego sprzyjała rozwijaniu zainteresowań kulturalnych i poczucia tolerancji. Ojciec pisał wiersze i opowiadania, recytował w oryginale fragmenty dzieł Shakespeare'a, Goethego, Schillera i Byrona. Służących traktowano w domu jak członków rodziny, wyraz „człowiek” wymawiano z szacunkiem. Obok ludności ukraińskiej mieszkali we wsi rodziny polskie, zgodnie z nią współpracując. Świadomość narodowa ludności wiejskiej była wtedy je-

* Tak podpisywał się (alfabetem łacińskim) ojciec pisarza, syn pułkownika Wojsk Zaporoskich, nie ma więc podstaw do transkrybowania podpisu na „Gogol”. Jak to się wszędzie przyjęło.

szcze pojęciem dość mglistym, toteż Polacy asymilowali się, rozmawiali przeważnie po ukraińsku, od zupełnego wynarodowienia chronił ich tylko „swój ksiądz i wikary”, czyli odrębny obrządek religijny.

W końcu lat siedemdziesiątych Bohdan rozpoczął naukę w szkole w Brzeżanach. Uświadomienie narodowe w mieście postąpiło dalej niż na wsi, ale w ślad za nim nie dotarły jeszcze spory polityczne, dzięki czemu również i tu współzycie obu narodowości układało się harmonijnie. Rozwijała się nawet swoista współpraca kulturalna: obie grupy urządzały w mieście okolicznościowe imprezy i w potrzebie sięgały do pomocy sąsiadów. Tak np. na akademii ku czci Mickiewicza, urządzonej w Brzeżanach przez Polaków, Łepki deklamował ostatni rozdział *Konrada Wallenroda*. Koleżeńska atmosfera panowała i w gimnazjum brzeżańskim, do którego przez osiem lat uczęszczał Bohdan po ukończeniu szkoły podstawowej. Językiem wykładowym był w nim polski, ukraińskiego uczono jako osobnego przedmiotu, przy czym do opanowania „drugiego języka krajowego” serdecznie zachęcał młodzież polską dyrektor Maciej Kurowski. Działy także dwa chóry — polski i ukraiński — walczące zwykle o palmę pierwszeństwa w cotygodniowych koncertach szkolnych wypełnionych dwujęzyczną treścią. „Zniweczyło tę idyllę dopiero ukazanie się *Ogniem i mieczem* Sienkiewicza — wspominał pisarz po latach. — Nie było już dawnej chłopięcej szczerości. Od Bohdana i Jaremy posłały się między nami wielkie czarne cienie.” Następował okres, kiedy jałowym debatom parlamentarnym nad równouprawnieniem szkolnictwa ukraińskiego zaczęły towarzyszyć (od roku 1889) demonstracje i bójki na uczelniach, doprowadzające do przelewu krwi. *Trylogia* działała tu niczym sól na rany.

Bohdan, przyzwyczajony do spokojnego życia i sielankowej atmosfery plebanii, starał się omijać rafa niesnasek politycznych. Udawało mu się to tak na studiach uniwersyteckich we Wiedniu i we Lwowie, jak i w trakcie czteroletniej pracy nauczycielskiej w tymże gimnazjum brzeżańskim. Dopiero w Krakowie okoliczności zmusiły go do udziału w rozgrywkach politycznych.

Młody nauczyciel został przeniesiony w roku 1899 do Krakowa na stanowisko lektora działającej od pięciu lat ukrajinistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, a zarazem nauczyciela języka ukraińskiego w trzech gimnazjach krakowskich — Sobieskiego, św. Jaka i realnym. Przenosząc prowincjonalnego nowicjusza do ówczesnej stolicy galicyjskiej kultury i zlecając mu od początku tak wiele zadań, władze oświatowe musiały się spodziewać, że będzie dobrym ukrajinistą — i nie omyliły się. Łepki podołał obowiązkowi, a jednocześnie zajął od razu wśród miejscowych Ukraińców waż-

na pozycję. Jego mieszkanie stało się punktem zbornym ukraińskiej elity kulturalnej podróżującej ciągle na trasie Lwów—Kraków—Wiedeń, a nawet Kijów—Włochy, miejscowych pisarzy, malarzy, historyków i koncertujących w Krakowie galicyjskich artystów, niekiedy także kwaterą dla studentów Akademii Sztuk Pięknych nie mogących znaleźć przytułku. Będąc przez długi czas prezesem krakowskiego oddziału „Proświty”, Łepki starał się odsunąć od wpływu na jej program rusofilów zajmujących dotąd pozycje kierownicze, przyciągnął zaś do pracy nowych ludzi. Wprowadził tradycję uroczystych obchodów świąt narodowych a zwłaszcza dorocznych akademii szewczenkowskich, stał się organizatorem życia kulturalnego kolonii ukraińskiej. Odizolowany od ziemi ojczystej, daleki od zaciekleści lwowskich sporów narodowych stworzył w młodopolskim Krakowie swoistą mini-Ukrainę, promieniującą na otoczenie i bardzo potrzebną zarówno Ukraińcom jak i Polakom. Była to placówka trochę na podobieństwo dzisiejszych ośrodków kultury zaprzyjaźnionych państw, tyle że bardziej prężna i produktywna, bo oparta na zasadach działalności społecznej.

Na początku XX wieku współpraca Łepkiego z Polakami rozwijała się w dwóch płaszczyznach. Pierwszą tworzyła wspólnota zainteresowań osobistych. Będąc literatem i artystą-malarzem utrzymywał kontakty z polskimi twórcami — Wyspiańskim, Malczewskim, Wyczółkowskim, Stanisławskim, Rydlem, Tetmajerem, Micińskim, Feldmanem, Orkanem. Druga — wiązała się z grupą polskich intelektualistów, zrzeszonych w krakowskim Klubie Słowiańskim, którzy w 1905 roku zaczęli wydawać miesięcznik „Świat Słowiański”. Organizatorzy Klubu twierdzili w artykule programowym, że celem ich działalności nie jest polityka, a szerzenie wiedzy o kulturze innych narodów słowiańskich i zacieśnienie z nimi przyjaźni — przede wszystkim z Ukraińcami, z którymi stosunki są najgorsze. Dopiero między wierszami tej deklaracji dostrzec można było podstawowy cel polityczny Klubu: skupienie Słowian pod kierownictwem polskim do walki z absolutyzmem carskim (czy — jak kto woli — z reakcyjnym panslawizmem rosyjskim) o wolność ujarzmionych narodów.

Łepki nie mógł odmówić podpisu pod takim programem. Trzeba go nie tylko podpisać — podpowiadała wyobraźnia artysty-patrioty, lecz i z całą energią włączyć się w jego realizację, bo może to sam los podsuwa szansę uzdrowienia polsko-ukraińskich stosunków i spełnienia najgłębszych marzeń wolnościowych. Z chęcią więc przyjął propozycję współpracy, a najpierw — wygłoszenia odczytu inauguracyjnego działalności Klubu Słowiańskiego. Po raz pierwszy chyba przedstawił w nim publiczności polskiej Wasyla Stefanyka — najnowszą gwiazdę literatury ukraińskiej. W następ-

nych latach Łepki starał się przyciągnąć do współpracy z Klubem lwowską inteligencją ukraińską, lecz wyniki tych starań okazały się dość mizerne. Również i społeczeństwo polskie (zwłaszcza prasa) przesiąknięte na wskroś wpływami narodowej demokracji skwitowało intencje sławistów milczeniem, jakby nie wiedząc o istnieniu Klubu i jego organu. Atmosfera była już tak napięta, że prawie nikt z obu stron nie wierzył w możliwość jakiegokolwiek zgody.

W „Świecie Słowiańskim” Łepkiemu powierzono redakcję działu ukrainistycznego. Od pierwszego numeru pisał o literaturze i kulturze ukraińskiej, redagował działy „Ruska kronika” i „Przegląd prasy ruskiej”, tworząc z nich ciekawy i niezwykle obfity przegląd wiadomości z terenu Galicji, zaboru rosyjskiego i wszystkich części świata. Była to zarazem swoista kronika rozwoju wydarzeń burzliwego roku 1905 na Ukrainie, rejestrująca zdobycze i straty narodu, który po stuleciach niewoli dojrzewał w ogniu walki do samodzielnego bytu. Podobnego zbioru wiadomości nie miała cała prasa ukraińska.

Entuzjastyczne powitanie przez Łepkiego rewolucji 1905 roku wywołało jednak nieprzewidziane skutki. Elita Klubu wcale nie zachwycała się „swawolą tłumu”, gdyż w ogniu rewolucji płonęły majątki, w tym i polskie, których na Ukrainie było sporo. Znalazło to wyraz w „Świecie Słowiańskim”, gdzie antyrewolucyjną tendencją odznaczały się zwłaszcza artykuły redaktora naczelnego, Feliksa Konecznego. Podtrzymywał on przy tym endeckie hasło, że przyszłe państwo polskie musi odrodzić się w granicach z 1772 roku, inkorporując Ukrainę aż po Dniepr. W tej sytuacji, po dwóch latach pracy w miesięczniku, Łepki zerwał stosunki z redakcją i Klubem Słowiańskim, co było dlań bardzo dotkliwym ciosem.

Od załamania duchowego broniła go jeszcze tylko przyjaźń z Orkanem. Obaj pisarze poznali się w 1899 roku dzięki pośrednictwu Stefanyka. Odtąd między Orkanem, Stefanykiem i Łepkim nawiązała się przyjaźń, która przetrwała do końca ich życia, tworząc jedną z najpiękniejszych kart historii polsko-ukraińskich stosunków literackich. Wszyscy trzej pochodzili ze wsi, pisali o niej, wspólnie ubolewali nad jej niedolą, mieli więc niewyczerpany temat do rozmów. Spotykali się często w mieszkaniu Łepkiego, czy też młodopolskim zwyczajem w kawiarni, chodzili na występy objazdowego teatru ukraińskiego, cenione przez Orkana bardzo wysoko. Ważną rolę odgrywała zgodność poglądów całej trójki na problematykę narodowościową. Kiedy w dyskusjach szukano dróg wyjścia z impasu, Orkan powtarzał często: „Stanowczo za mało się znamy, i to jest jedna z przyczyn wzajemnych waśni”.

Do wzajemnego poznania przyczynia się literatura, więc pisarze kładli nacisk na tłumaczenia, pokonując wspólnie rozmaite trudności. Łepki miał już doświadczenie w tej dziedzinie, zdobyte jeszcze przed znajomością z Orkanem. Otóż zamilowania poetyckie kierowały jego uwagę także na piękno poezji polskiej. Zafascynowała go zwłaszcza twórczość Konopnickiej; przyszły historyk literatury, będąc jeszcze nauczycielem w Brzeżanach, jej właśnie poświęcił swoją pierwszą rozprawę opublikowaną pt. *Maria Konopnicka* w sprawozdaniu tamtejszego gimnazjum (1897—1898). Otrzymał za nią nagrodę wiedeńskiego ministerstwa oświaty. Poczynając od roku 1895 Łepki ogłosił w prasie ukraińskiej Lwowa i Czerniowiec („Zoria”, „Diło”, „Bukowyna”, „Ruslan”) sporo przekładów z Konopnickiej, Mickiewicza, Tetmajera, zaś w 1902 roku wspólnie z Orkanem, przygotowali we własnym tłumaczeniu na język polski pierwszą w historii obu narodów antologię poetycką *Młoda Ukraina*. Niezwykle napięte wówczas stosunki polsko-ukraińskie spowodowały, że antologia znalazła się w księgarniach dopiero w roku 1908 i to z podpisem samego Orkana, gdyż wydawca opuścił nazwisko tłumacza ukraińskiego, aby nie odstraszać polskich czytelników od jego kupna. „Wynalazek” ten okazał się wiadać dobry, wkrótce bowiem jeszcze go udoskonalono. Otóż kiedy nowi tłumacze przygotowywali kolejne zbiorki przekładów z ukraińskiego, prosili Łepkiego o molestowanie Orkana, ażeby napisał chociaż króciutki wstęp do książki, uprawniający do umieszczenia na okładce adnotacji: „Z przedmową Wł. Orkana”. Tak wydano w 1909 roku tom nowel Mychajły Jackiwa *Wieczorne psoty* i w 1911 roku *Antologię współczesnych poetów ukraińskich* w tłumaczeniu Sydira Twerdochliba.

Wcześniej zdążył wyjść zbiorek nowel Mychajły Kociubyńskiego *W pętach szatana* (Brody, 1906), przetłumaczony przez Łepkiego z pomocą Orkana i podpisany kryptonimem N.N., a także *Słowo o pułku Igora* w przekładzie Łepkiego (Kraków 1905) ocenionym przez krytyków bardzo wysoko. Kiedy w roku 1906 wydawano w Brodach ponownie *Słowo o wyprawie Igora* w tłumaczeniu Augusta Bielowskiego z roku 1833, to na prośbę wydawcy Łepki opracował wstęp, komentarze i przekład dosłowny. Kiedy zaś Wacław Lipiński zaczął wydawać w Kijowie miesięcznik „Przegląd Krajowy” (1909), przedrukowano tam ów zabytek piśmiennictwa Rusi Kijowskiej w przekładzie Łepkiego. W tymże czasopiśmie przeznaczonym dla Polaków mieszkających na Ukrainie, a wychodzącym zaledwie przez rok, drukowano też tłumaczenia wierszy samego Łepkiego oraz jego artykuły o życiu i twórczości Leonarda Sowińskiego i Juliusza Słowackiego, jak również wspomnienie o ciekawej postaci polskiego milionera z Odessy, Kon-

stantego Wołodkowicza, który dzięki inspiracji Łepkiego zrobił dla Polaków i Ukraińców dużo dobrego.

W okresie pierwszej wojny światowej Orkan znalazł się w Legionach Piłsudskiego, a Łepki w głębi Niemiec wśród obsługi jeńców narodowości ukraińskiej z armii carskiej. Po wojnie polsko-ukraińskiej 1918—1919 dawny wykładowca UJ osiedlił się pod Berlinem obawiając się, że w Krakowie mógłby zostać potraktowany jako wróg. Dopiero w roku 1925 poprosił listownie Orkana o poradę — co robić dalej? Ucieszony odezwaniem się przyjaciela, góral z Poręby odpowiedział w pięknym liście: wracać! Sprzyjały temu okoliczności. Kiedy Rada Ambasadorów przyznała Polsce Galicję Wschodnią pod warunkiem udzielenia jej autonomii oraz otwarcia uniwersytetu ukraińskiego, rząd polski zaczął sprowadzać do kraju naukowców ukraińskich, zaproszono więc i Łepkiego. Koncepcję otwarcia nowego uniwersytetu niebawem przekazano do archiwum, jednak Łepki znalazł się znowu w murach UJ obejmując katedrę literatury ukraińskiej.

Tym razem praca była znacznie trudniejsza. Wojna polsko-ukraińska, formalnie zakończona przed kilku laty, w rzeczywistości trwała nadal, tyle że bez frontu a w podziemiu, gdzie z aparatem bezpieczeństwa walczyły zastępcy studentów, uczniów szkół średnich i zwykłej szarej młodzieży, kierującej się bardziej fanatyzmem niż zdrowym rozsądkiem i kierowanej przez prężne dowództwo organizacyjne. Płonęły majątki i sterty zboża, toczyła się fala pacyfikacji, permanentnie urzędowały sądy, skrzypiały szubienice, z honorami chowano ministrów i wiceministrów, którzy zginęli w zamachach. Działacze ukraińscy trafiali też do założonego w 1934 roku obozu w Berezie Kartuskiej. Jako człowiek dobry i łagodny, będący patriotą swojej ojczyzny i zarazem wychowawcą na państwowej uczelni, Łepki starał się wedle swoich możliwości rozładowywać atmosferę poprzez uwydatnianie wykładów dawnego współdziałania Polaków i Ukraińców na polu historii i kultury — w tym oczywiście literatury. Badał więc i wprowadzał do programu zajęć takie problemy, jak: *Wpływ romantyki polskiej na literaturę ukraińską*, *Krajobraz ukraiński w poezji polskiej*, *Poezja ukraińska w przekładach polskich*, *Przekłady poetów polskich na język ukraiński*, „*Słowo o pułku Ihora*” w Polsce, *Szewczenko w przekładach polskich*. Poświęcał dużo czasu badaniom twórczości Słowackiego, dzięki czemu zjawily się w programie wykładów nowe tematy: *Ukraina w utworach Słowackiego*, *Ukraina w poezji Słowackiego*, „*Mazepa*” Słowackiego a *Mazepa historyczny* etc.

Pomny słów Orkana „za mało się znamy”, starał się szerzyć wiedzę o swej ojczyźnie z większą jeszcze niż przed wojną ener-

gią. Będąc doskonałym znawcą piśmiennictwa ojczystego, Łepki wydał w latach 1909—1912 dwutomową pracę *Naczerk istoriji ukrajinškoji literatury*. Namawiany przez Orkana, chciał ją wydać także w wersji polskiej, lecz na przeszkodzie stanęła wojna. Dopiero w 1930 roku mógł opublikować w Krakowie napisany od nowa pierwszy (i dotychczas jedyny) podręcznik tego rodzaju w literaturoznawstwie polskim — *Zarys literatury ukraińskiej*. Prócz tego zamieścił jeszcze piękny szkic na ten sam temat w *Wielkiej Literaturze Powszechnej* Trzaski, Everta i Michalskiego.

W 1930 roku przy Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego utworzono Ukraiński Instytut Naukowy z siedzibą w Warszawie, mający na celu badanie życia gospodarczego, kultury i historii narodu ukraińskiego oraz przygotowywanie kadr naukowych. Łepki był jednym z organizatorów tej placówki, należał do jej kierownictwa (był członkiem czteroosobowego kolegium) i pracował tam na stanowisku kierownika katedry historii literatury. W roku 1933 w Instytucie powołano „Komisję do badania zagadnień polsko-ukraińskich”, dzielącą się z kolei na sekcje. Łepki należał do sekcji językoznawczo-filologicznej, gdzie byli również Witold Jan Doroszewski, Wiktor Jakubowski, Myron Kor-duba, poeta Jewhen Małaniuk, Stanisław Słoński, gen. P. Szandruk, Władysław Tatarkiewicz, minister Leon Wasilewski, Iwan Ziłyński i redaktor „Biuletynu Polsko-Ukraińskiego” Włodzimierz Bączkowski. Jak stąd widać, współpraca obu narodów posunęła się znacznie od czasów, kiedy działali na jej polu tylko Łepki z Orkanem; każdy przecież członek sekcji miał w tej dziedzinie jakieś zadania do spełnienia. Łepki miał ich szczególnie dużo. Prócz wykładów na terenie „swego” instytutu, występował w innych placówkach naukowych — jak Instytut Badań Spraw Narodowościowych w Warszawie, Instytut Naukowo-Badawczy Europy Wschodniej w Wilnie, Instytut Wschodni w Warszawie, prowadził wykłady międzynarodowe w Gdyni, a także popularne odczyty na zlecenie „Orientalistycznego Koła Młodych”. Znane były jego wykłady w uniwersytetach Warszawy i Wilna, w Naukowym Instytucie Katolickim w Krakowie, współpraca z krakowskim oddziałem Towarzystwa dla badań Europy Wschodniej i Bliskiego Wschodu.

Drugą formą działalności poety była popularyzacja literatury ukraińskiej na łamach prasy polskiej. Przed wojną tłumaczenia wierszy Łepkiego i jego artykuły o literaturze zjawiały się w takich czasopismach, jak „Krytyka”, „Czas”, „Naprzód”, „Nowa Reforma”. Nawet w niezmiernie krytycznym dla polsko-ukraińskich stosunków roku 1918 wiersze te w przekładzie Orkana drukowały „Maski”. W istną kopalnię poezji ukraińskiej tłumaczonej przez

Łepkiego przeistoczył się w latach trzydziestych „Biuletyn Polsko-Ukraiński”, czemu niewątpliwie przysłużyła się współpraca tłumacza z redaktorem w ramach wspomnianego Instytutu. Również „Wiadomości Literackie”, „Przegląd Powszechny”, „Sprawy Narodowościowe”, „Głos Prawdy”, „Balticoslavica”, „Nurt”, wileńskie „Słowo” drukowały tłumaczone przez Łepkiego poezje Tarasa Szewczenki, Iwana Franki, Pantelejmona Kulisza, Mychajły Staryckiego, Leonida Hlibowa, Jurija Fed'kowycza, Maksyma Rylskiego, Pawła Tyczyny, Jewhena Płużnyka, Mychajły Draj-Chmari, a także pieśni ludowe. Trzeba też dodać, że do pełnego wydania przez Ukraiński Instytut Naukowy dzieł Szewczenki, Łepki zredagował z przekładów na język polski tom XIV, gdzie wśród 101 wierszy Szewczenki sam przełożył 56.

Jesienią 1932 roku społeczeństwo ukraińskie w Galicji urządziło uroczyste obchody sześćdziesiątej rocznicy urodzin Łepkiego, dając w licznych akademiach i koncertach wyraz uznaniu za jego wkład w dzieło rozwoju kultury narodowej, zaś Naukowe Towarzystwo im. Szewczenki mianowało go swym członkiem rzeczywistym. Z dniem 1 stycznia 1935 roku, czyli w 63 roku życia, dekretem prezydenta RP otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego. Chyba nieco późno, gdyż po trzech miesiącach nowo mianowany profesor złożył wniosek o przeniesienie na emeryturę. Do tytułu profesora zwyczajnego już nie starczyło życia. Z nutą ironii „Biuletyn Polsko-Ukraiński” donosił: „Prof. Bohdan Łepkyj mianowany został profesorem nadzwyczajnym na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. W ciągu długich lat prof. B. Łepkyj pozostawał bez etatu...”

Takie skwitowanie przez władze działalności zawodowej i społecznej mogło wywołać tylko żal i rozgoryczenie. Nie chodziło przecież o sprawy osobiste; na nic zdało się krzesanie iskier przyjaźni, jeśli państwo prowadzi niezmiennie dzieło wynaradawiania i polonizacji Ukraińców odbierając im możliwość swobodnego rozwoju oświaty i kultury narodowej. Nie dawała satysfakcji nawet nominacja na senatora, gdyż i tu widoczne było wyrachowanie: mandat ukraiński obsadzono kandydatem zasłużonym, lecz niezdatnym do walki politycznej. Łepki zabierał co prawda głos w senacie, broniąc dobijanego przez władze szkolnictwa ukraińskiego, czuł się tu jednak źle. „Mój debiut na arenie parlamentarnej minął niepostrzeżenie — pisał do Marii Bieńkowskiej w Krakowie, która tłumaczyła na język polski jego powieść *Motria* — Wielki teatr z aktorami, ściągniętymi z wielkiego terytorium. (...) Tu trzeba być wolnym od wszelkich idealistycznych porывów i wzlotów szerokich — tylko zimnym, suchym, wyrachowanym...”

Na zakończenie przytoczmy fragment innego listu do tejże Marii

Bieńkowskiej (z 9 grudnia 1938), świetnie charakteryzujący zarówno warunki życia poety jak i jego osobowość:

„...Gdyby jednak i ten list miał wędrować ze Słonecznej na Gnieźnieńską dni pięć, to nie omieszkał zrobić z tego użytek tam, gdzie należy. Jest to bowiem coś niesłychanego, aby senator Rzeczypospolitej (mówiąc nie z próżności ale ze złości) nie mógł korespondować ze swoją znajomą. Nie konspirujemy przecież, bo zdaje mi się, że prędeziej byłbym zdolny do lotu stratosferycznego niż do konspiracji. Ojciec mój mówił, że mógłby żyć w szklanym domu, w takiej też atmosferze wyrosłem, żyję i żyć pragnę. Nie przeczytałem jeszcze ani jednego listu do moich córek ani do syna, zachowanie dyskrecji listowej uważam za jeden z obowiązków ale też i powabów życia, a podsłuchiwanie, podpatrywanie i czytanie obcej korespondencji było dla mnie zawsze jedną z cech chamstwa. Wprost zrozumieć nie mogę ludzi, którzy przewyciężają w sobie wstręt do tego rodzaju nikczemności...”

Nie były to puste słowa, gdyż Łepki był człowiekiem o wielkiej kulturze. Kiedy nad krajem zawisła okupacja hitlerowska, stary profesor nie przyjął propozycji współpracy z najeźdźcą. Cóż — zajmowanie antypolskich pozycji zdarzało się w tym czasie wśród jego pobratymców często, lecz byłoby ono sprzeczne z godnością „ambasadora kultury”.

Łepki zmarł 21 lipca 1941 roku na atak serca. Na cmentarz Rakowicki odprowadzali go wszyscy profesorowie Wydziału Humanistycznego. Został pochowany tymczasowo w grobie Szajdzickich, jednakże owa tymczasowość trwa do dziś.

Warszawa, w styczniu 1984

Mikołaj Siwicki

NIE BĘDZIE, JAKO ŚWIAT ŚWIATEM, RUSIN POLAKOWI BRATEM

- Tego autora już nie masz na świecie,
 Więc śmiało pisać, że ladaco plecie,
 Prawda, że jeden spróbował drugiego:
 Obudwom przyznać, że serca dobrego.
- ⁵ Boże, pomnażaj miłość między niemi,
 Zgaś skrę w nich gniewu sposobami Twemi,
 Niech lubiąc Boga, że są bliźni sobie
 I siebie lubią, nie kładą się w grobie:
 Wszak wilcy często w ich ziemię wpadają,
- ¹⁰ Niech siebie lubią, a ich wyganiają.
 Pożał się, Boże, nieszczęsnej godziny,
 Że się sarmackie z sobą tłukli syny!
 Turczyn się cieszył, że z sobą wadzili,
 Cni Chrześcijanie siłki nadwątlili,
- ¹⁵ By obrócili siły, na Turczyna,
 Dawno by znieśli tego poganina.
 Co się przewlecze,
 To nie uciecze, Turczyn złamie szyje,
 Rusin go mężny,
- ²⁰ I Lech potężny, Walecznie pobije.
 Mężny Rusinie, nie wadź się z Polaki
 Wzięliście zwyczaj zgoła ladajaki,
 Jest z kim próbować siły, Turka z Tatarami
 Zbicie, tedy nadarzy Pan Bóg was skarbami,
- ²⁵ Skarb to największy — Pańskim grobem władnie
 Ten pies, należy że wam, kto nie zgadnie!
 O, jak u Turków braci naszej wiele:
 Czekają, byście wojowali śmieie!
 Chodzą w okowach, Turkom sypią wały,
- ³⁰ Przecz chrześcijański tak naród ospały,
 Że swoich braci mogąc nie ratują,
 Z wielkiej niewoli aż się drudzy trują.
 Rusinie z Lechem, wyzwól bracią swoją,
 Na słuszną wojnę ubierz się we zbroję,
- ³⁵ Pan Bóg pomoże, idź na Turka wojną,
 I któż nie przyzna walkę taką strojną:

O sławę Bożą że będziesz wojował,
 Nad Turkiem będziesz pewnie tryumfował.
 Na taki tryumf kto nie skłoni uszy,
 40 Ze Chrześcijanin poganina kruszy,
 Tym wotem kończę: Polaku, Rusinie,
 Idź na Turczyzna, niechaj przez was ginie.

RUSIN DO POLAKA COŚ PO POLSKU GDAKA

Proszę, przebacz mnie, Polaku,
 Jeżeli tu nie masz smaku,
 Byś ty po rusku nas witał,
 Ja bym Rusin, chętnie czytał:
 5 Rusinowi to zwierzyzna,
 Jak polszczyzna, tak łacina.
 Ta zwierzyzna gdy ma rogi,
 Cny Polaku, nie bądź srogi,
 Postaw się onej łaskawie,
 10 W równej Rusin odda-ć sprawie.
 Napiszeszli co po rusku,
 Rusin przymie to za *husku*:
 Wolność mają poetowie,
 Jak w bajkach, tak i w mowie.
 15 Jeżeli jakie słowo zgrubił,
 Bylem rzecz samą nie zgubił.
 Trzymam o Twej łaskawości,
 Co pokryjesz z swej mądrości:
 Że twój język i w Rusinie,
 20 Ciesz się, cny Polaku, słynie.
 I ja bym się stąd ucieszył,
 Byś po rusku co przyśpieszył.
 By się te wrócili [!] czasy,
 Gdy Ruś z Turki szła w zapasy;
 25 Święty gniew — gdy na Turczyzna,
 I Lecha nań, i Rusina
 Obróć, Panie, uczyn zgodę,
 Gore li w nas, gaś, masz wodę.

ŁAZARZ BARANOWICZ

(ur. ok. 1620 — zm. 1693)

Uczył się w polskich kolegiach jezuickich, a następnie w Kolegium Mohylańskim, gdzie został wykładowcą oraz rektorem. Był zakonnikiem Ławry Kijowsko-Pieczerskiej, arcybiskupem czernihowskim i administratorem metropolii kijowskiej. Bronił prawosławia i niezależności Cerkwi Rusinów od patriarchy moskiewskiego, będąc zarazem politycznym zwolennikiem Moskwy.

Baranowicz otworzył własną drukarnię w Czernihowie oraz stworzył tam potężny ośrodek życia literackiego, do którego należał m.in. Iwan Welyczkowski. Pisał głównie po polsku, a także książkowym językiem ukraińskim. Na jego dorobek pisarski składają się kazania, żywoty świętych, pisma polemiczne, listy oraz utwory wierszowane, które w latach 1670—1680 ukazały się w Kijowie, Czernihowie i w Nowogrodzie w kilku obszernych zbiorach: *Lutnia Apollinowa*; *Apollo chrześcijański*; *Księga rodzaju, w której palcem Ojcowskim napisane...*; *Księga śmierci, albo Krzyż Chrystusów*; *Nowa miara starej wiary*; *Notij pięć, ran Chrystusowych pięć*; *W wieniec Bożej Matki, SS. Ojców kwiatki*.

GAŁĄZKA Z DALEKICH POŁONIN

OLGA DUCZYMIŃSKA — IRENA I STANISŁAW VINCENZOWIE

Z DZIEJÓW PRZYJAŹNI

W dniu 6 czerwca 1983 roku w niewielkim mieszkaniu w Iwanofrankiwsku (niegdyś Stanisławowie) odbyła się skromna uroczystość: obchodzono setne urodziny ukraińskiej poetki Olgi Duczymińskiej. Osobliwością tego obchodu była obecność jubilatki. Jak już z samych dat wynika, poetka rozpoczęła swą działalność w czasach, których już nikt dziś pamiętać nie może. Nielicznym dane jest przeżyć z pełną świadomością tak wiele. Dla czytelnika polskiego ciekawe będzie, że Pani Olga począwszy od lat dwudziestych naszego wieku pozostawała w przyjaźni ze Stanisławem Vincenzem i jego żoną Ireną. Wojna kontakty te przerwała i przez długie lata przyjaciele nie wiedzieli nic o sobie, nawet o tym, że przeżyli wojnę. Kontakt listowy nawiązali dopiero w roku 1966. Zamieszczamy poniżej fragmenty niektórych listów, dokument owej odrodzonej po latach przyjaźni. Wszystkie listy Olgi Duczymińskiej pisane były po polsku, polszczyzną chwilami nieporadną, a czasem przywołującą na myśl echa Młodej Polski czy nawet Słowackiego; nie dokonywaliśmy w nich oczywiście żadnych poprawek stylistycznych. Publikujemy te fragmenty w nadziei, że zainteresują czytelnika jako świadectwo przyjaźni i duchowych związków ludzi jednej ziemi, choć dwóch narodów. Pani Oldze z okazji tak niezwyklej rocznicy składamy zaś — choć z opóźnieniem — nasze najserdeczniejsze życzenia.

1.

Sambor, 22.II.1966

Wielceszanowny,

Drogi, Nigdyniezapomniany

Panie Doktorze!

Dzisiaj poszłam do swego przyjaciela Inżyniera i — Panie Doktorze, nie mogę pisać ze wzruszenia i łez... i — zobaczyłam list od p. Doktora! (...) Płakałam czytając i nie mogłam uwierzyć, że po tylu latach Pan zmartwychwstał. Jakże ja się cieszę, nie mam słów, Drogi Panie Doktorze, że w końcu przyszedł dzień, że wiem, że Przyjaciele żyją i też nie zapominają o nas! (...)

Z całego serca witam Pana Doktora i Rodzinę! Witam i śle

pozdrowienia z ziemi, którą kochaliście i od ludu, jaki był zawsze tak przyjazny Panu Doktorowi. A Pan Doktor wzamian umiał kędzierzawym słowem wyśpiewać legendy i podania przeszłych wieków tej ukochanej, rodzonej ziemi naszych Karpat!

W wojennych burzach straciłam prawie wszystko. Ale z ręką na sercu wyznaję i proszę mi wierzyć, za niczem nie było mi tak żal jak za moim dorobkiem pióra i za książką *Na wysokiej połoninie*.

O Panu Doktorze, o Domu Państwa — opowiadałam wszystkim jak jakąś legendę o cudownych ludziach, nie aniołach, ale takich ludzi było tak mało... Ja prócz Państwa nie spotkałam nigdy i nigdzie takich. Właśnie przed tygodniem opowiadałam we Lwowie w towarzystwie o Panu Doktorze, a wszyscy słuchali jak legendy minionych prawieków. (...)

Panie Doktorze, jak chodzę po górach, zawsze Pan Doktor mi towarzyszy. Szczególnie gdy jestem w Krzyworówni!

Autobusy jeżdżą teraz w dawniejsze „zakątki” Huculszczyzny (...). Szosy asfaltowane (...). Połoniny teraz całkiem inne. Urządzone modernie, wygodnie, kulturalnie... Ale zachód słońca zawsze ten sam...

Teraz słów parę o swojej skromnej osobie. Dziesięć lat pracowałam naukowym pracownikiem w Akad. nauk we Lwowie (etnografia). W radio pracowałam (raz na tydzień) w oddziale dla dzieci. Pisałam artykuły do gazet, wydałam jedną książeczkę, jeździłam jako delegatka w różne miasta. Byłam w swoim „sosie”.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i wido-
wisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 (Dz. U. nr 44
poz. 204)]

Piszę wspomnienia o wybitnych ludziach, z którymi przychodziło się spotkać na „krętrogich” życiowych ścieżkach i wiedę korespondencję z ciekawymi ludźmi. Lubię młodzież, która ciekawi się czymś. I nazywają mnie „Briefstellerin”. (...)

Z głębokim szacunkiem i życzliwością dla całej Rodziny Pana Doktora kłaniam się i zostaję w głębokiej przyjaźni

Olga

2.

Lausanne 28.II.66

Najmilsza Pani Olgo!

Szczęśliwy dzień dzisiaj, bo właśnie pod wieczór, kiedy listonosz odbył już swą turę popołudniową i nie oczekuje się więcej listów, widzimy przez okno, że podjeżdża żółty pocztowy samo-

chodzik i dzwonek do naszych drzwi, to listonosz z listami express! List po godzinie normalnej to już radość, a cóż dopiero taki list i to od Pani!!!

[- - -] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 (Dz. U. nr 44 poz. 204)]

U wstępu listu oświadczam, że raz na zawsze i ile razy Pani chce udzielam Pani prawa przekładu, a na razie chciałbym Pani posłać wydanie nowe katolickiego wydawnictwa (polskiego) w Londynie, w skrócie. Musimy się przyznać, iż mamy nadzieję, iż może w tym roku wyjdzie wydanie nowe wszystkich tomów. Ale żeby „nie nauroczyć” nic jeszcze pewnego nie podaję. Nowe wydanie to znaczy pierwszego tomu uzupełnionego, a także reszty tomów, które jeszcze nigdy nie były drukowane. Chętnie podaję Pani ich tytuły: *Prawda Starowieku* (tom I), *Zwada* (tom II), *Listy z Nieba* (tom III) i *Barwinkowy Wianek* (tom IV i ostatni). Szkoda, że nie można pisać jeszcze dalszych tomów, ale myślę, że Pana Boga także trzeba oszczędzać. (...)

— Widzi Pani, że nie zmarnowałem tylu lat na obczyźnie, bo nasz Kraj na zawsze jest nam obecny. Muszę dodać, że te cztery ogromne tomiska niewielu tylko znudzą, wprowadzają masę nowych motywów. Myślmy o tym i owym rozdziale jak np. o historycznych chrzcinach u gazdy Foki, jak Pani by się cieszyła każdym nowym rozdziałem. Przez te 26 lat na różnych obczyznach pisałem i pisałem, a Irena przepisywała i przepisywała i hołubiśmy razem to polonińskie ziele aż się rozrosło na potężne drzewo. (...) Ze względu na otoczenie Pani i pewnego rodzaju ideologię chciałbym jeszcze zwrócić uwagę, że *Zwada* jest prawdziwą powieścią produkcyjną, bo opisuje z dokładnością niezmierną i na podstawie długich studiów wielki wyrąb lasów czy butyn.¹ Dynamizm tego tomu przewyższa chyba jak śmiem twierdzić wszystkie dynamizmy wojenne, a jest to dynamizm pracy w jej starożytnych huculskich formach. Dlatego pozwoliłem sobie poświęcić ten tom narodowi ukraińskiemu na ręce osoby, która go reprezentuje, gdyż to jest jego własność.

— Oczywiście pisać by o tym można bez końca, ale skoro tyle przetrzymaliśmy, to bądźmy cierpliwi i poczekajmy jeszcze kilka miesięcy. W tymże tomie wprowadziłem ku mojej radości stare powiedzenia huculskie z butynu „na nas nema smerty”, a jest to oczywiście powiedzenie bardzo śmiałe, bo gdzieś łatwiej o

¹ Tj. właśnie wielki przemysłowy wyrąb lasu.

śmierć niż w butynie. — Rozszerzyłem prócz tego tematykę co sprawiło, że książka może być teraz o wiele szerszej znana niż dawniej, a mianowicie jak Pani wiadomo znani mistycy żydowscy zwani chasydami urodzili się duchowo na Huculszczyźnie między Jasienowem a Kutami. Toteż obecnie o wiele łatwiej rozpowszechnić *Na wysokiej połoninie* zarówno w Stanach jak i w Jerozolimie, gdyż wszędzie jest wiadomo, że nasz Dobosz spod Białej Krynicy na Markówce tuż za Słobodą pobratymował z prorokiem chasydzkim Balszem-Towem. Daleko sięgające echa i bardzo serdeczne uznanie dosięgło mnie z tych wszystkich krajów. Nikt teraz nie będzie śmiał powiedzieć po tych scenach przyjaźni Dobosza, jakoby nasi ludzie byli antysemitami! Nawet ukraińska księżna z naszej rodziny okazała się wielką budowniczą synagog, których fotografię posiadam w albumie wydanym przed kilkoma laty w Polsce.

Z kolei chcemy Panią powiadomić, że otrzymaliśmy w swoim czasie list od Pani córki zza oceanu. (...) — Zaciekawi Panią pewnie, że od niedawna otrzymujemy od naszych sąsiadów z Bystreca i Żabiego listy niezmiernie serdeczne choć krótkie.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 (Dz. U. nr 44 poz. 204)]

(...)

Na tym na dzisiaj kończę list. Mam jeszcze zamiar jeden list napisać, a mianowicie do Pani córki, aby się z nią tak radosną wiadomością podzielić. Serdecznie Panią pozdrawiamy i dziękujemy za ten dzisiejszy niezapomniany i radosny i wzruszający list Pani!

Stanisław Vincenz

P.S. Bardzo dziękujemy za wiadomości o Krzyworówni. Przy sposobności ciekawe byłoby dowiedzieć się, czy stary wielki modrzew posadzony niegdyś przez moich przodków jeszcze istnieje. Pod Krzyworównią (...) mieszka nasza przyjaciółka Hucułka czarująca i wartościowa osoba, wdowa (...) Anna T. Cieszylibyśmy się gdyby nie było trudno dowiedzieć się czegoś więcej o niej bezpośrednio. Na pytanie co by jej stąd posłać, odpisała, że im nic nie trzeba, bo wszystko mają, proponowała nam natomiast koszule wyszywane własnoręcznie, ręczniki itp. a nawet łyżniki! ²

² Łyżnik (liźnik) — rodzaj grubej wełnianej narzuty na łożko.

3.

11.V.66

Kochana Pani Olgo!

Właśnie otrzymałem książkę *Karpaty* i moja wdzięczność za wierność Pani przepelnia się naprawdę jak kielich najlepszego wina! Chciałbym napisać kilka słów o moim drugim tomie *Połoniny*, którego tytuł jest *Zwada*. Aby krótko powiedzieć są to niejako „nowe czasy”, kiedy wyręby przemysłowe stanęły jako nowy potężny epicki motyw godnie obok „prawdy starowieku” tj. czasów czysto pasterskich i opryszkowskich walk w obronie bezgranicznej swobody. To są niejako dwa trzony najmocniejsze „wysokiej połoniny”. W swoim czasie raz wyczytałem w literackiej prasie sowieckiej zalecenie dla autorów, które mi się wcale podobało, ale którego niestety nikt nie zrealizował, bo to co naprz.[ód] czytałem o wyrębie lasu kończyło się na propagandzie dla profesorów i chwaleniu rządu. Jeśli zostało ziszczone gdziekolwiek to zalecenie, którego treścią była opowieść produkcyjna, to jak mnie się zdaje, wyłącznie tylko w tym tomie nazwanym *Zwadą*. Dlatego w przypływie świadomości nieco podnieconej dumą powiedziałem pewnemu wydawcy, że takiej książki jak *Zwada* nie ma. (...) — Co jeszcze mógłbym powiedzieć? Że moje najgłębsze życzenie byłoby właśnie na zakończenie dzieła, aby nie kto inny jak Pani była tłumaczką ukraińską, zwłaszcza że zarówno Pani posłuchałaby moich rad, jak w dodatku odgadła. I wówczas może przekonałaby Pani świat, że to jest prawda co ja nieraz twierdzę, że dzieło moje jest pomyślane i odczute po ukraińsku tj. po huculsku, a następnie napisane przy wielkim trudzie odszukiwania tego oryginalnego wyrazu i oddawania go po polsku, czyli, że należy narzeczcie, t.zn. oprócz tych dzieł jak twory dynastii Jagiellonów, do Polski i do Ukrainy razem. Tego nikt nie może rozerwać i każda strona *Połoniny*, ufam to mocnie, o tym twierdzi, mówi, woła i śpiewa. —

(...)

Serdecznie Panią ściskamy, dziękujemy jeszcze raz za wzruszającą wierność i pamięć

Stanisław Vincenz

4.

12.IX.66

Szanowny,

Drogi

Panie Doktorze,

Serdecznie uwielbiany

Mistrzu!

Nie wiem, czy już rąk Pańskich doszły moje dwa listy. Ale nie czekając odpowiedzi ślę znowu skrzydlatego posłańca, który na swoich błękitnych skrzydłach dosięgnie La Combe.

Przeczytuję „Kalewałę Huculszczyzny” (ja ją tak nazwałam) jeszcze ongiś, jak tylko narodziła się) i nie mogę wysłować ile przeżywam duchowych rozkoszy! (...) Boleję tylko, że nie do wszystkich dojdzie ten rzeźbiony poemat. Do czytania takich rzeczy trzeba mieć pewne duchowe dane: kochać przyrodę, mieć głębokie zainteresowanie Człowiekiem, trzeba widzieć góry i umieć patrzeć na nie (są ludzie, którzy w życiu nie widzieli gór), zapoznać się z historią Huculszczyzny i zrozumieć nieprzeciętną psychikę twórczości huculskiej. (...)

Za parę dni jadę do Kijowa. Tam znowu dowiem się coś, jak by to było z przyjazdem Pana Doktora do nas. Jakaż by to była radość dla nas wszystkich! Może jaka dobra feja-bogini będzie sprzyjać naszym szlachetnym zamiarom! Tak mało radości w życiu a tak dużo szlachetnych pragnień! (...)

Przesyłam najserdeczniejsze życzenia zdrowia i twórczości!
Olga D.

5.

16.V.67

[Przyklejony w lewym dolnym rogu bratek, obok napis:] Jakże jestem zdziwiony! Skądże wzięłam się tak daleko od mojej Ojczyzny.

Przeznaczny,

Drogi Panie Doktorze!

Serdecznie dziękuję za list! Moje serce zostało zranione tak ponętą obietnicą: zaznajomienie się z dalszymi poematami złotego pióra Kochanego autora *Wysokiej Połoniny*. Lecz „gdyby-toby”, a marzenia nie zawsze spełniają się. (...)

Kochany, Szanowny Panie Doktorze — z nami zakończy się ta legenda, zniknie ten nimb, którym my otaczamy tę nadzwyczajną krainę i ten Lud, który ma w duszy tyle piękna i wypowiada je w swojej niezrównanej sztuce! Nie wszyscy umieją patrzeć i widzieć...

(...)

Nie mogę sobie wyobrazić, że moja Oksana³ po tak ciężkiej chorobie może odbyć taką podróż. I w ogóle, że mogła odwiedzić Państwa... Bardzo cieszę się, że jej się to udało! Boże mój, nie widziałam się z nią długie lata (12.VII.1944). Dużo wody upłynęło, ale i przeżyło się dużo rozmaitych wesołych i ciężkich chwil... Cóż, życie to mozaika, tak dziwnie ułożona, z takich różnych

³ Oksana, jedyna córka p. Duczymińskiej.

sprzeczności. Ale myślę, że to wszystko, co nam wydaje się bez sensu, bez celu — jednak jakaś, nam nie zrozumiała, logika musi być.

(...)

Sercem oddana

Olga

6.

18.XI.68

Kochana moja,

Dobra

Droga Pani Ireno!

Dobra moja Siostrzyczko — Łaskawa — proszę wybaczyć za moje tak długie milczenie. A Pani taka dobra, pomimo że ja nie odpisywałam[m], wciąż pamiętała o mnie!

Byłam bardzo chora. U mnie była psychotrauma. Prawie dwa miesiące nie mogłam pisać ani czytać. Obecnie jeszcze nie mogę czytać lekkiej lektury. Chyba filozoficzne lub naukowe rzeczy. Beletrystyki nie biorę do rąk nawet!

Miałam ciężkie przeżywania i taka mię rozpacz wzięła w objęcia, że nie chciałam nawet żyć! Dobrzy przyjaciele zabrali mię w góry. Pojechałam i nawet nikomu nie podałam adresu. Nie chciałam nawet, by czyjaś myśl leciała za mną. Tam — w górach — starałam się, by jak najmniej widzieć ludzi. Dwa miesiące nie chciałam widzieć żadnej poczty... Nie żyłam.

(...)

Listy Państwa mi przysyłano. Bo tylko mogli mi przysyłać listy Oksany (jeden tylko był) i wnuka i Państwa.

(...)

Obejmuję i całuję Obojga Państwo

w głębokiej przyjaźni

Olga

7.

1.I.1969

Czerniowce

Wielceszanowni, Drodzy moi Niezapomniani

Państwo —

Kochana moja Siostrzyczko Pani Ireno i Drogie Panie Doktorze!
Nowy Rok! Cisza w przyrodzie... Spokój. (...)

Jak dobrze, że są pokrewieństwa duchowe, dla których nie istnieje przestrzeń, ni czas, ni wiek! Wszystko to nie ma znaczenia wobec siły i jedności pokrewieństwa ducha! Jak dobrze! Tak... nie istnieje czas!

Ja naprzykład dzisiaj cały dzień jestem duszą — myślami —

sercem w domu Państwa pod Mariszewską w Bystr[e]cu (pamiętam, nazwałam ten domek „Orlim gniazdem”). Widzę Pana Doktora-gospodarza, obok Niego młodzieńką sympatyczną Mawkę⁴ z takim dobrym uśmiechem i dobrymi oczyma... Taką łaskawą dobrocią... Jakich nie zapomina się! I czujesz jaką bliską staje się ta osoba... Coś głaszcze duszę... tak dobrze, tak zacisznie... Dwoje dobrze wychowanych dzieci... Nigdy ten obraz w duszy nie spłowieje, nie zblednie... Anima saltans!

A dzisiaj znowu powraca z nową siłą, taki — do bólu prawdziwy... Dużo wody upłynęło z Bystrca do Czeremoszu, Czeremosz do Prutu a Prut do Czarnego [Morza]. Dużo z tych, którzy żyli wtenczas, odeszli w nirwanę... Niejedno drzewo ścięła piła lub topór, a wspomnienia w duszy ludzkiej zostały i nawet po tylu latach stają przed oczyma duszy takie żywe, takie prawdziwe... niby wczoraj przeżyte... Nie zarastają ścieżki do wspomnień, pamięć wciąż depta ścieżkę ku nim...

(...)

Nie jestem jeszcze całkiem zdrowa, lecz wróciła mi jasna myśl i mogę przynajmniej wyrazić myśl moją.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 (Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Dobrzy ludzie zaopiekowali się mną, wywieźli w góry, a że lubię przyrodę, specjalnie Huculszczyznę (choć nie widać ani jednego Hucuła), powoli jakoś „wytrzeźwiałam”.

(...)

Oboje Państwa obejmuję, ściskam, całuję i składam na Wasze czoła macierzyński pocałunek

Wam duszą oddana

Olga

8.

[Po lewej górnej stronie przyklejona maleńka gałązka świerku i data:]

1.I.1970

Jaremcze 20.XII.69

Serdecznieszanowni, Drodzy, Przegacni Państwo!

Przyjaciele duszy mojej — specjalnie jechałam w góry, ażeby

⁴ rusałkę

naszemu Drogiemu Doktorowi posłać gałązkę z Huculszczyny! Oby dobry Bóg dał, by on sam mógł jeszcze oczy swoje pocieszyć widokiem ulubionych rodzinnych okolic i duszę pokrzepić wspomnieniami (...).

26.XII.69

(...)

List zaczęłam pisać przed Świętami, lecz moja „grafofobia” wytrąciła mi pióro z ręki na cały tydzień i nie mogłam powinszować Świąt. Lecz duszą byłam u Drogich Przyjaciół w Lozannie. Tym bardziej, że tutaj moi przyjaciele (rodzina Kob.) obchodzą łacińskie święta (...).

(...)

Za fotografię bardzo dziękuję. Dla fotografii Państwa mam osobną skrytkę. Czas od czasu wyjmuję, rozglądam... Zakolyszą się wody wspomnień, zwilgotnieje oko... Porozmawiam z nimi... i chowam. Nie, nieprawda! Ja noszę ich w sercu!

Obejmuję, całuję i tulę do serca z uczuciem macierzyńskiej łaski. Każde słowo listu niech będzie moim pocałunkiem

Wasza

Olga

9.

Huculszczyna (Jaremcze)
1.VII.71

Moja Najdroższa Przyjaciółko,

Siostró duszy mojej!

(...)

Luba moja, Kochana, Dobra, Przeznaczona Przyjaciółko, proszę mi wybaczyć moje milczenie. Ja nie milczałam! Ja zawsze byłam u Pani sercem, duszą. Wiem, kogo Pani straciła.⁵ Ale także wiem, kogo my stracili! Kogo straciła Huculszczyna. Następcy po Nim nie ma i — chyba nigdy nie będzie! (...) Mam paproć z miejsca Jego urodzin. Przyszlę ją Pani. Proszę położyć na mogiłę. (...)

Droga moja, ściskam i tulę do swego serca z macierzyńskim uczuciem, obejmuję Jego najserdeczniejszą Przyjaciółkę i Druha. Ściskam dłonie, które Go tak pielęgnowały w chwilach Jego fizycznej niemocy.

Olga

⁵ 28 stycznia 1971 zmarł Stanisław Vincenz.

10.

26.XI.72

Szanowna, Droga,
Przeznaczona Pani Ireno!

Tak mię męczyła myśl o Pani, że przed dwoma dniami napisałam list do Pani prosząc o przebaczenie za moje tak długie milczenie. (...)

A wczoraj, o Boże, jakie szczęście, dostałam list od Oksany i jej przyjaciółek, które opiekują się nią w tak ciężkich chwilach jej życia. I... o Boże, kartka od Pani, którą powitałam gorącymi łzami! (...)

Jak Pani to cudownie powiedziała: „Wiruju w syłu ducha!”⁶ Tak, trzeba wierzyć w to co jest nieśmiertelne!

Oksana w liście do matki pisze: „Nie płacz, matko, proszę! Odczuję spokojna, pogodna i szczęśliwa! Wszystkie przykrości codziennego życia, kłopoty, krzywdy, cierpienia, to wszystko kończy się. Jestem szczęśliwa!” Ja wierzę że to nie są puste słowa, ona pisze co odczuwa... Tak, to wszystko prawda... Ale...

Serdeczna, Dobra moja Siostrze czy córko, jestem Pani bardzo wdzięczna, że Pani, taki cudowny człowiek, jest na świecie! Jestem losowi bardzo wdzięczna, że darował mi szczęście znajomości, a później szczerą przyjaźni z takimi Ludźmi, jak nasz Drogi, Niezapomniany Pan Doktor i Pani, Pani Ireno! Uważam to za wielkie szczęście w życiu spotkać ludzi z „silnym duchem” i szlachetnością, z dążeniem do wielkich rzeczy. Ukraiński filozof Skowroda powiedział: „Jeśli znalazłeś prawdziwego przyjaciela, jesteś szczęśliwy i bogaty”.⁷ Święta prawda! Jestem także pod względem przyjaźni szczęśliwa i bardzo bogata i umiem to cenić i umiem cieszyć się...

(...)

Obejmuję macierzyńską łaską i tulę się do piersi, w której jest wielka miłość dla ludzi i serdeczność dla przyjaciół! Ściskam te dobre, łaskawe dłonie, a na czole kładę macierzyński pocałunek.

Zawsze sercem oddana

Olga

⁶ Cytat z poematu Iwana Franki *Mojżesz (Wierzę w siłę ducha)*.

⁷ W tekście listu po ukraińsku.

11.

28.VI.73

Serdecznieszanowna,

Droga, Najmilsza moja, Jedyna

Pani Irenko!

Kochana Pani mi wybaczy moje milczenie. Nie mogę myśli zebrać, nie mogę uspokoić serce i nerwy, gdy siadam pisać list... A specjalnie do Pani, Droga, Dobra moja. Ona,⁸ która Panią tak lubiała i szanowała i zawsze mi pisała, żeby[m] ja pisała do Państwa i przeżywała, kiedy Panią spotkało to nieszczęście... Dziękuję Pani za to, że ona w Pani znalazła bratnią duszę, znalazła prawdziwego Człowieka, których tak mało spotyka się w życiu! Dziękuję Pani za to.

(...)

Serdecznie obejmuję Panią macierzyńską łaską i tulę się do Jej dobrego, wielkiego serca

Olga

12.

[Pisane ołówkiem na kartce wydartej z zeszytu]

22.XII.74

(...)

Pani Ireno, Kochana, Dobra, nigdy Niezapomniana, bardzo Panią przeproszam za błędy w liście, lecz umysł mój zmęczony, mało czytam po polsku. Ja w ogóle teraz beletrystyki nie czytam. Nie ciekawi mię! Dokoła mię idzie beletrystyka, ludzkie życie. Każdy człowiek ze swoim losem — powieść, tylko trzeba ją przeczytać i zrozumieć. Ciekawi mię filozofia i nauka. Czytam niemieckie książki, bo zapominam język, a nie ma z kim rozmawiać. Francuski mało znam, angielskiego w ogóle nie znam. Ze słowiańskiego znam cztery. (...)

Z Nowym Rokiem wszystkiego najlepszego. Niech życie idzie Pani i Jej rodzinie naprzeciw z otwartymi ramionami, z uśmiechem obdarowując zdrowiem, szczęściem, zadowoleniem i wszystkimi darami!

Szczob chodyły Wy kwitkami, medowymi steżoczkami i striczały wse tilky wse dobre!⁹

⁸ Tj. zmarła kilka miesięcy wcześniej córka p. Duczymińskiej Oksana.

⁹ Oby Pani chodziła kwiatkami, miodowymi ścieżkami i spotykała zawsze tylko wszystko dobre!

Obejmuję Panią macierzyńską łaską, ściskam i całuję
oddana Olga

13.

6.I.80

Wielceszanowna, Przeważająca, wysokoceniowana
Przyjaciółko mojej sieroczej duszy-serca
zawsze żyjąca w mojej pamięci, w moim sercu!

(...)
Przed trzema laty przyjechałam ze Lwowa do Stanisławowa
(teraz Iwano-Frank.) na parę dni. Lecz po trzech dniach chcę
wstać, a moje nogi odmówiły służby. I do dzisiaj po pokoju cho-
dzę, ale za próg, na podwórze, to już nogi nie chcą służyć. I zo-
stałam, bo nie mam gdzie wracać. Dobrze, że pani, do której za-
jechałam, samotna i mogłam chwilowo zostać. Lecz ta obecność
moja trwa już czwarty rok.

(...)

Obejmuję i tulę się do serca Pani
zawsze ta sama Olga

14.

24.VI.80

Moja Droga, Kochana Przyjaciółko mojej sieroczej duszy-serca, za-
wsze żyjąca w mojej duszy-sercu!

Takich ludzi nie można zapominać, bo o nich pamięć wieczna!
Serdecznie dziękuję za listy. Właśnie był dzień moich 97 urodzin.
Bardzo świątecznie było, bo moi przyjaciele nie zapominają.
Przyjechali ze wszystkich stron. Ta moja miłość do ludzi, a ludz-
ka miłość i pamięć do mnie chroni mnie przed starzeniem się (na-
wet ciała) i to mnie trzyma w fasonie i nie ma czasu być staruszką
zgorzkniałą...

(...)

Życzę Pani z całego serca wszystkiego najlepszego. Moi Naj-
bliżsi opuścili mnie. Mam tylko wnuka i prawnuczkę. Wnuk mój
naukowiec pracuje w Kanadzie. (...)

Proszę wybaczyć moje pismo (chora ręka). Ja jak zawsze pro-
szę nie zapominać (już niedługo). Serdecznie Panią ściskam i obej-
muję. Pani zawsze żyje w mojej duszy-sercu. Zawsze ta sama

Olga D.

15.

2.I.1981

Wielmożna i Droga Pani!

Pani Ola otrzymała od Pani świąteczne życzenia, za które bardzo dziękuje. Nimi ona tak ucieszyła się, gdyż dawno nie było wiadomości od Pani. (...)

Pani Ola zawsze wspomina o ś.p. Mężu i o Pani, dużo mnie o Państwie opowiadała. W grudniu Pani Ola była ciężko chora. (...) Teraz powoli przychodzi do zdrowia i pamięć już prawie w normie. Narazie pisać Jej ciężko. Dlatego ja wyręczam Panią [Olge], wszystkie listy Jej czytam i odpisuję Jej znajomym. (...)

Listy zawsze u Pani Olgi są piękne, poetyczne. A ja „suchy” prozaik, musi Pani mnie wybaczyć za styl i pomyłki, gdyż teraz nie mam w użyciu języka polskiego. (...)

Niedawno czytałam w gazecie „Nasza kultura” za grudzień (która wychodzi w Polsce) recenzję Jakowa Hudemczuka na książkę Stanisława Vincenza *Na wysokiej połoninie*. Autor recenzji krótko wspomina o zyciorysie polskiego pisarza.

Marzeniem naszym jest jakimś sposobem dostać tę cenną książkę o Huculszczyźnie. (...) Prosimy o poradę, gdzie udać się za taką książką?

Czytałam niedawno Mickiewicza (1979 r.) *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, opracowane przez Zygmunta Dokuryno. Byliśmy zachwyceni.

(...)

Z nadzieją o skora odpowiedź i z głębokim szacunkiem

Miroslawa

16.

20.II.81

Serdecznieszanowna, Przechacna, Droga

Przyjaciółko mojej sieroczej duszy-serca!

Jestem zawsze ta sama, przyjaciółka wielceszanownego Domu Państwa — Domu jakiemu nie ma podobnego (...).

24 czerwca kończę 98 lat! Dziękuję Bogu, że jeszcze nie odstałam od życia! Łaska Pana Boga! mię ratuje przed dziwactwem moja miłość do ludzi, do Przyrody, do Prawdy i pracy. Jestem zawsze zajęta. (...)

21.II.81

Musiałam odłożyć pisanie. Ręka była bezwładna, ale ja wojuję sama ze sobą, żebym mogła pisać.

Proszę mi wybaczyć za egoistyczny list. Ja i ja, ale chciałam

się podzielić „szczęśliwą” dolą. (...) Czwarty rok siedzę jak w kryminale, to straszne dla mnie. Nawet na podwórko nie mogę wyjść.

24.II.81

Takie moje pisanie na raty. (...) Byłabym bardzo szczęśliwa, gdybym dostała od Pani chociaż parę słów. (...)

Moje sieroce serce prosi o pamięć. Z głębokim szacunkiem
Olga Duczyńska (zawsze ta sama)

17.

W I. Frankiwsku 7.VII.1983

Droga Pani Vincenzowa!

Telegram przyszedł po królewsku bez zapóźnienia, a 16/6 otrzymaliśmy list. Serdecznie dziękuję w imieniu Cioci za miłą pamięć. Było dużo znajomych, dwie chrzestne córki. Pokój tonął w pięknych różach.

Zrobiliśmy zdjęcia i posyłam jedno na pamiątkę. Obecnie Ciocia czuje się o wiele lepiej jak przed miesiącem. Myślałam, że nie dożyje do swej 100-ej rocznicy urodzin. A Jego Wola była inna. „Człowiek myśli — Pan Bóg kreśli!” i nakreślił drugi wiek.
(...)

Jeszcze raz dziękuję za pamięć i całuję serdecznie

Mirosława

Oryginały wszystkich listów znajdują się w Archiwum Stanisława Vincenza w Lozannie. Do druku podał Andrzej Vincenz.

MICHAŁ GŁOWIŃSKI

BOUVARD I PECUCHET

Czytane dawniej, czytane dzisiaj. Przeczytałem tę ostatnią, niedokończoną i najmniej znaną z wielkich powieści Flauberta za młodu, na początku lat pięćdziesiątych (w roku 1950 ukazał się przekład Wacława Rogowicza, na tej edycji opieram się i w tych uwagach). W tamtych czasach, kiedy literatury współczesnej niemal nie wydawano, a to, co ją reprezentowało, niewarte było wzięcia do ręki, czytało się przede wszystkim klasyków, publikowanych w sporej obfitości. Nie było Kafki, nie było Joyce'a, nie było Gombrowicza, a więc uwaga koncentrowała się na Balzaku, Turgieniewie, Orzeszkowej. Gdyby działo się inaczej, z pewnością bym dobiegając dwudziestki tej książki nie poznał. Nie potrafię swej młodzieńczej lektury zrekonstruować, świadom jestem tylko, że uznałem tę dziwną opowieść za jedną z tych książek, do których się wraca. I wracałem wielokrotnie, częściej niż do realistycznych powieści Flauberta, nie mówiąc już o jego stylizacjach historycznych (Flaubert-parnasista zawsze mnie nudził). Wracałem także w ostatnich latach.

I za każdym razem wydawała mi się wielorako i zarazem zdumiewająco aktualna. Jako historyk literatury nie mogłem nie zwrócić uwagi na to, że kwestionuje ona wszystkie niemal konwencje, jakie obowiązywały w XIX-wiecznym powieściopisarstwie. Nie ma w niej tradycyjnej fabuły, jest zaś sekwencja wydarzeń, które w jakiejś przynajmniej mierze można dowolnie przedstawiać, nie ma motywacji psychologicznej, nie ma zabiegów o uprawdopodobnienie powieściowych faktów, ba, nie ma nawet przepływu czasu w tej postaci, do jakiej czytelnik realistycznej powieści się przyzwyczaił. Ta narracja opowiada, ale nie „naśladuje”; tworzy pewien świat, dziwny i specyficzny, ale zarazem nie usiłuje narzucić czytelnikowi przekonania, że jest to świat rzeczywisty. Obowiązują w niej bardziej reguły powiastki filozoficznej niż powieści opartej na estetyce mimetycznej, mimo że Flaubert daleki jest od oświeceniowych idei. Ten literacki nonkonformizm

jeszcze dzisiaj budzi niekiedy wątpliwości (np. Victor Brombert, autor ciekawej monografii Flauberta, nazywa *Bouvarda i Pécucheta* monumentalnym fiaskiem). A do jeszcze większych skłaniał współczesnych pisarza. Gdy odczytał on jeden z fragmentów przygotowywanej powieści Taine'owi, filozof zareagował przerażeniem. Stwierdził w liście do jednego z przyjaciół, że w tej „historii dwóch maniaków” nie ma żadnego sensu.

Nonkonformizm tej powieści nie ogranicza się do literatury. Nie będzie przesady, jeśli się powie, że Flaubert podał w niej w wątpliwość całą kulturę XIX wieku, tak jego dążenia praktyczne, jak sposoby myślenia. Dwaj panowie, wyzwoleni za sprawą niespodziewanego spadku od kłopotów materialnych i konieczności zarabiania, oddają się rozmaitym czynnościom, fascynują się najróżniejszymi dziedzinami wiedzy. Nie dysponują jednak ani umysłem praktycznym, ani teoretycznym. Nieustannie robią głupstwa. I to od pierwszego momentu, gdy zaczynają urządzać swój kupiony na prowincji dom (choć byli przeczorni, nabyli nawet „wannę na wypadek choroby”). Są nieudanymi rolnikami, wychowawcami, działaczami. Ale także — niefortunnymi geologami, historykami, archeologami, medykami. I tak dalej. Ani *vita activa*, ani *vita contemplativa* nie przynosi im sukcesów, zapewnia jedynie rozczarowania; skazani na klęskę, nasi bohaterowie nie rezygnują ze swych poznawczych ambicji. Gdy w jednej dziedzinie doznają porażki, bez zahamowań przechodzą do innej, by i w niej doprowadzić do podobnego efektu.

Dzieje się tak nie tylko dlatego, że obydwaj skromni urzędnicy, dotychczas zajmujący się w swych biurach kopiowaniem dokumentów, są zwykłymi głupcami. Flaubert był zbyt wielkim pisarzem, by zadowolić się koncepcją tak łatwą i prostoduszną. To prawda, obydwaj panowie są również głupcami, interesują się jednak nie tylko tym, co w tamtej epoce tworzyło w sposób bezdyskusyjny sferę bzdury i przesądu. Zajmują się, i to z pełnym oddaniem, kwestiami, które wówczas znajdowały się na intelektualnym porządku dnia, były problemami rzeczywistości. Rzeczą polega na tym, że i w świadomości i w działaniach obydwu bohaterów sprawy ważne i głupstwa skupiają się jakby na jednej płaszczyźnie, a więc zanikają między nimi granice. Niektóre pytania i postawy Bouvarda i Pécucheta są niewątpliwie racjonalne, ale traktują je oni tak, że obracają się w swe przeciwieństwo. Przyjęcie takich założeń pozwala Flaubertowi na kpiny z wielu dziedzin (m. in. z historii). Nasi bohaterowie są również karykaturami pozytywistycznych uczonych.

Nie to wszakże wydaje się najważniejsze, ta powieść bowiem nie jest satyrą w zwykłym sensie. Stanowi, można by powiedzieć,

rozprawę o anty-metodzie. Nieszczęściem obydwu panów jest to, że przyswajają sobie pewien zespół wiadomości, ale nie umieją nad nimi intelektualnie zapanować, ani też — nimi operować, gdy łączą się z czynnościami praktycznymi. W najlepszym razie — gdyby byli bardziej krytyczni, a więc umieli oddzielić ziarno od plewy — byłiby erudytami. Ale to także przekracza ich możliwości; zmieniają co chwila rejony zainteresowań, wszystkie traktują w ten sam sposób, bez dystansu, każdą sprawę widzą oddzielnie, erudycja staje się za każdym razem wiedzą fałszywą. Flaubert przystępując do pisania tej powieści, stał się prawdziwym erudytą, albowiem przeczytał lub przejrzał około 1500 książek. Chcąc pisać o głupstwie musiał zdobyć kompetencje w wielu gałęziach wiedzy, orientować się w różnych dziedzinach praktyki.

Jednakże to nie tylko brak kartezjańskiego rozumu sprawia, że wszelkie poczynania Bouvarda i jego kompana kończą się fatalnie. Decyduje o tym to także, a może — przede wszystkim, że są nieautentyczni. Nieustannie chcą być kimś innym, niż są — i w tym przypominają panią Bovary (to od jej nazwiska filozofujący eseista z przełomu XIX i XX w., Jules de Gaultier, ukuł termin „bovarysme”). Chcą być historykami, geologami, ogrodnikami, działaczami, choć mentalnie pozostają zawsze małymi urzędnikami, przepisującymi dokumenty w kupieckich kantorach. I zmierzają nieustannie do tego, by właśnie w tych rolach postrzegali ich inni. Są gotowi podporządkować się ich wzrokowi. „Jednak — podjął Pécuchet — jaką można ustalić granicę między słowami niewinnymi i karygodnymi? To, co dzisiaj jest zabronione, jutro może być oklaskiwane.” Wierzą w autorytety, choć zmieniają je nader często. Podporządkowują się im bezkrytycznie — i nie mogą tego czynić inaczej, skoro nie potrafią być sobą. Są równie nieautentycznymi i wówczas, gdy stają się wyznawcami wolnomyślicielstwa, i wtedy, gdy popadają w dewocję.

Czytane dzisiaj, to dziwaczne dzieło Flauberta, kwestionujące większość literackich reguł swojego czasu, wydaje się przede wszystkim powieścią o nieautentyczności. Powieścią zdumiewająco bliską nie tylko literaturze naszego stulecia, ale także jego refleksji społecznej. Jak wyglądałyby poczynania obydwu bohaterów, gdyby każdego dnia mogli oglądać telewizję?

Michał Głowiński

PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

„Świat wkroczył w okres tak radykalnych społeczno-kulturowych przemian, że trudno jest często osądzić, kiedy adaptacja Kościoła do tych dynamizmów staje się odstępowaniem od wierności Ewangelii i kiedy sprzeciw jest integralną częścią świadectwa, które jest misją Kościoła Bożego” pisze O. Jean-Marie Tillard OP w artykule, do którego jeszcze powrócimy.

Właściwie w którąkolwiek by spojrzeć stronę, jakąkolwiek dziedzinę wziąć za przedmiot rozważań, przyjąc jako punkt odniesienia świat sprzed lat czterdziestu, dwudziestu czy pięciu, dostrzega się ogromny dystans, który przeszliśmy. Co więcej, tempo przemian wydaje się nie słabnąć. Można nawet odnosić wrażenie, że gdy tylko jakieś przeszkody zatrzymują nas na trochę albo co gorsza zmuszają do zrobienia kroku w tył, to natychmiast podnoszą się głosy wołające, że wszystko stracone, dramatyczne pytania o to, skąd czerpać nadzieję, nadzieję na lepsze jutro, skargi na ogarniającą nas apatię. A przecież dziękować trzeba Bogu, że daje nam czasami okazję spojrzeć na drogę, którą przebyliśmy i która jest przed nami.

Co prawda w takich czasach zaczyna też śpiewać głośno inny chór, ustawiony i po lewej i po prawej stronie sceny, jaką jest ten świat. Śpiewa swoją pieśń tryumfu, ogłasza zwycięstwo, a chwalać umiar, realizm i umiłowanie porządku nie kryje nostalgii za lepszą przeszłością, w której kobiety, burżuje, dzikie ludy, ziemiaństwo, związkowcy, literaci, Murzyni, heretycy, proletariusze, duchowni, warstwy wyższe, klasa przodująca, wierni świeccy, studenci i wojskowi byli na swoich miejscach. W jakiej epoce tę lepszą przeszłość się umiejscawia, to już zależy od tego, z której strony sceny się śpiewa. Powtórzmy jednak stawiane już od dawna retoryczne pytanie: czy można odwrócić bieg historii?

Pozostawimy w tym przeglądzie prasy na boku sprawy wojny i pokoju, Konferencji Jałtańskiej i konferencji ideologicznej, reformy gospodarczej i przyczyn wysokiego kursu dolara, o których ostatnio bardzo dużo piszą gazety a będziemy się starali, zgodnie z tradycją naszego pisma, sugestiami czytelników i władz wyższych, zajmować problematyką obyczajową i religijną.

W liberalnej, nawet libertyńskiej „Liberation” (18.I.1985), w ar-

tykule redakcyjnym czytamy: „Rozprzestrzenienie się »nowych sposobów prokreacji«, które łączy się zazwyczaj z »postępem nauki«, tylko w pewnym sensie jest bezpośrednio zależne od osiągnięć technologicznych. Dwie ostatnie nowości w tej dziedzinie (we Francji w roku 1984 odnotowano pierwsze przypadki »wynajmowania łona« tzn. ciąży w organizmie kobiety, która nie jest jej genetycznie matką oraz »sztucznej inseminacji *post mortem*« tj. zajścia w ciążę w wyniku sztucznego zapłodnienia po śmierci męża, dzięki przechowaniu jego zamrożonego nasienia) od ponad dziesięciu lat były technicznie wykonalne. Aby jednak mogło dojść do ich realizacji, trzeba było aby ujawniło się zapotrzebowanie na takie procedury.

Bezpośredni impuls pochodzi więc ze sfery obyczajowej. Ideologiczna rola techniki pozostaje jednak czynnikiem determinującym: przekraczając naturalne bariery i otwierając najrozmaitsze perspektywy zachwiała ona granice, tradycyjne i przyziemne, pomiędzy tym »co się robi« i »czego się nie robi«. Wstrząs ten jest tym bardziej zaraźliwy, że w społeczeństwie liberalnym dotyczy ludzi będących panami w dziedzinie moralności osobistej i w coraz większym stopniu panami swego ciała.

W pewnym sensie to przekonanie, że każdy jest dostatecznie dorosły aby decydować o przygodach, na które może sobie pozwolić i które mu wolno przeżywać, zrodziło się wraz z ustawodawstwem tyjącym zapobiegania i usuwania ciąży. Dalszy ciąg jest logicznym następstwem. Po dwudziestu latach, naznaczonych pojawieniem się płciowości odłączonej od prokreacji (ucieczki od nieuniknioności dziecka) przysła epoka prokreacji bez płciowości (ucieczki od nieuniknioności braku potomstwa).

Potrzeby są wyrażane coraz natarczywiej, bo społeczeństwa nasze są w coraz mniejszym stopniu zdolne do znoszenia rozczarowań: narcystyczne rany bezpłodnych par kryją się za coraz bardziej stanowczym domaganiem się »dziecka za wszelką cenę«. Granice? Potencjalnie są nieskończone”. Nowe techniki prokreacji w pierwszym rzędzie są przedmiotem zainteresowań par bezpłodnych, ale także takich, które pragną uniknąć kłopotów związanych z ciążą, albo takich, które już nie istnieją (jak w przypadku inseminacji *post mortem*) lub nie mają zamiaru trwać.

„Realizacja tych pragnień brutalnie relatywizuje antropologiczną hipotezę — dziecko rodzi się z mężczyzny i kobiety — do której jesteśmy dosyć przyzwyczajeni. Zawsze zdarzało się, że przychodziły na świat dzieci nie znające ojca, ale wyrażenie pragnienia posiadania dziecka poczętego bez ojca (jak w przypadku zapłodnienia nasieniem człowieka zmarłego) jest jednak czymś nowym. Jeśli tego rodzaju indywidualne życzenia wszystkich jakoś inte-

resują, to dlatego, że w jakimś sensie każdego dotyczy pytanie: czy mamy ochotę czy nie żyć w społeczeństwie świadomie programującym rodzenie się sierot?

Perspektywy te uwidoczniają także rozmiar innego wstrząsu: generalne rozplywanie się pojęcia ojcostwa... Rolę i prawną pozycję ojcostwu długo wyznaczał system patriarchy. W ciągu kilku dziesiątków lat pod wieloma względami poszedł on w rozsypkę. Równość kobiety i mężczyzny pod względem prawnym, reforma rozwodów, antykoncepcja, przerywanie ciąży a dziś nowe techniki prokreacji okazały się serią etapów, w których mężczyźni zaczęli stopniowo tracić swoje przywileje. Co to dzisiaj znaczy, że jest się ojcem? Przede wszystkim to, że komuś tę rolę przypisała matka. Ta funkcja (?) istnieje tylko o tyle i tylko od momentu, od którego kobieta wyraziła jej pragnienie lub potrzebę i nowość polega przed wszystkim na tym, że nie staje się już automatycznie czytając kondycją, a wypowiedane są także postulaty, aby ją w ogóle zlikwidować. Wystarczy, aby kobiety nie widziały już żadnego miejsca dla mężczyzny przy swoim upragnionym dziecku, żeby jej po prostu nie było.

Te przygody ciała łączą się często z ryzykiem. Poza nadużyciami i pirackimi zastosowaniami, na jakie naraża każda technika, perspektywy science-fiction są już otwarte: eugenika, zamrażanie ploidów, rozmnażanie klonalne (tzn. powstawanie wielu osobników identycznych genetycznie z jednego zarodka)... Narzuca się postawienie jakichś granic. Jakich? Przez kogo ustanowionych? Jedy-nymi, którzy dziś dają jasne odpowiedzi są psychoanalizyści, którzy formułują pewne »prawa« i Kościoły, które przypominają prawa — często o podobnej treści — i angażują tu swój autorytet, a także »Komitet etyki«, który nie wypowiada się (bo nie ma żadnego stanowiska), a tylko wzywa do »wielkiej, publicznej debaty«.

Środki masowego przekazu mają skłonność skupiania uwagi na najbardziej spektakularnych zjawiskach współczesności. To co wyjątkowe, czasami nawet to, co istnieje przede wszystkim w sferze fantazji, uwidocznia się w ich zwierciadle wyraźniej niż pospolita codzienność. Opinią publiczną również łatwiej zachowuje w pamięci wydarzenia nieoczekiwane, wywołujące zdziwienie, niezgodne z banalnym stereotypem. Powoduje to z kolei powstawanie nowych stereotypów, które też się z czasem banalizują. W świadomości wielu czytelników gazet, słuchaczy radia i widzów TV Kościoł katolicki widziany jest przede wszystkim w związku z problemami regulacji urodzeń, celibatu, rozwodów, kapłaństwa kobiet, następnie stosunku do sytuacji społecznej w Ameryce Po-

łudniowej rozpatrywanego na ogół w świetle sloganów o teologii wyzwolenia i wreszcie, w wielkiej mierze, w odniesieniu do Watykanu. O jego tajemnicach, finansach, potędze, zamierzeniach środki masowego przekazu informują niezmiernie często, przy czym krytyka miesza się z fascynacją. Można ubolewać, że istotne elementy życia Kościoła usunięte są często na bok pola widzenia, przyznać jednak trzeba, że świat na ogół docenia znaczenie wpływu Kościoła na swoje losy.

Jeden z najpotężniejszych tygodników ilustrowanych świata, amerykański „Time” (4.2.1985) po raz ósmy w czasie obecnego pontyfikatu poświęca papieżowi swoją okładkę, a sprawom Kościoła główny blok materiałów w numerze. (Nawiasem mówiąc zdarzyło się to tylko trzy razy w czasie piętnastoletniego pontyfikatu Pawła VI). Przytoczymy tutaj niektóre prezentowane opinie.

„Lata osiemdziesiąte naszego wieku stanowią punkt zwrotny w historii rzymskiego katolicyzmu... zarysowują się kształty zasadniczej batalii, o podstawowym znaczeniu dla 810 milionów członków Kościoła — i dla wielu innych nie należących do tej trzody. Stawką jest przyszły kierunek, jaki obierze ta potężna, dynamiczna a zarazem przechodząca głębokie przemiany instytucja.

W ostatnich stuleciach Kościół mobilizował zasadniczą część swej energii w walkę przeciwko zewnętrznemu nieprzyjacielowi — przeciwko sceptycyzmowi, nihilizmowi, prądom sekularyzacji i ateizmu. Dzisiaj Rzymowi stawiają potężne wyzwanie niektórzy spośród tych, którzy uważają się za lojalnych katolików. Ameryka Łacińska, część świata, którą już po raz szósty odwiedza papież, gotuje się od problemów związanych z nędzą, bezrobociem, głodem mieszkań i politycznym wrzeniem. Hierarchia katolicka jest podzielona w swoim stosunku do wzrostu wpływów wśród zamieszkujących tam 338 milionów katolików radykalnego ruchu znanego pod nazwą teologii wyzwolenia, ruchu częściowo otwartego na wpływy marksizmu. W Stanach Zjednoczonych papieżstwo natrafia na bierność a czasami nawet protesty zakonnic i świeckich katoliczek, niezadowolonych z twardej pozycji jaką Kościół zajmuje wobec przerywania ciąży, regulacji urodzeń i kapłaństwa kobiet. W Europie i w Stanach wyzwaniem wobec Papieża i jego współpracowników są poglądy teologów, których reinterpretacja tradycyjnych dogmatów prowadzi na krawędź tego, co Rzym uważa za herezję. W Trzecim Świecie, przede wszystkim w Afryce, w której katolicyzm kwitnie, pojawiają się olbrzymie i trudne do rozwiązania problemy dotyczące »inkulturacji«, dążenia do tego, aby ryty i obyczaje kościelne zaadoptować do zwyczajów miejscowych. Zagadnieniem, które leży u podstaw tych wszystkich kwestii jest sprawa autorytetu papieżstwa... Jednocześnie toczy się de-

bata na temat włączania się Kościoła we współczesną problematykę społeczną. Jan Paweł II prowadzi na tę drogę, obnażając niesprawiedliwość struktur ekonomicznych i kładąc nacisk na prawa wszystkich, którzy w rozmaity sposób są ich pozbawieni. Idąc za jego przykładem biskupi amerykańscy zajmują zdecydowane stanowisko w sprawach oceny moralnej strategii zbrojeń nuklearnych, amerykańskiego systemu ekonomicznego i zła aborcji. Biskupi Chile, Salwadoru, Nikaragui, Ugandy, Mozambiku, Zimbabwe i innych krajów potępiają zdecydowanie naruszanie praw ludzkich praktykowane przez niektóre rządy. W Afryce Południowej biały arcybiskup Denis Hurley stanie w lutym przed sądem za publiczne protesty przeciwko brutalności policji wobec czarnej ludności Namibii...

Wobec krytyk, mówiących że papież cofa zegar ku epoce przed-soborowej, jeden z najbliższych jego doradców stwierdza, że krytyki takie wyrażają całkowicie fałszywą interpretację papieskich zamierzeń. Jan Paweł II, powiada ten komentator, patrzy w przyszłość i widzi swoje zadania w świetle trzech podstawowych idei: integralności, tożsamości i jasności. Integralności chrześcijańskiego posłania, zachowania swojej tożsamości przez księży i zakonnice, którzy je głoszą, a nade wszystko jasności, pozwalającej każdemu wiedzieć dokładnie, jakie jest stanowisko Kościoła.

Integralność jest pojęciem, które wyjaśnia to, co niekiedy wydaje się paradoksalne w pojmowaniu przez Jana Pawła II misji Kościoła. Jedną z pospolitych interpretacji zalicza papieża do liberałów w tym, co dotyczy spraw społecznych, ale do konserwatyistów w tym, co dotyczy doktryny. Bliski doradca watykański powiada: »Jest to sposób rozumowania dla papieża całkowicie nie do pojęcia. Dla niego nauka chrześcijańska stanowi całość, której nie można rozłamać na część społeczną i część teologiczną, na to co dotyczy tego świata i tamtego świata. Eucharystia zawiera w sobie społeczne posłanie, podobnie jak istnieją podstawy doktrynalne wszelkiej aktywności społecznej...«.

Drugie z pojęć bliskich Janowi Pawłowi, tożsamość, wyjaśnia jego troskę o odbudowanie silniejszej dyscypliny wśród duchowieństwa i zakonnic i odróżnienie ich zadań od zadań stojących przed ludźmi świeckimi... Wydaje się, że bardziej zdecydowane stanowisko Jana Pawła II w tych sprawach nie zniechęciło powołań: sześć lat temu było na całym świecie 61 tysięcy seminarzystów, w 1982 roku liczba ich wzrosła do 73 tysięcy...

Jasność posłania, trzecie z pojęć, jest być może najważniejsze. Jan Paweł II wydaje się być zdecydowanym co do tego, że wszędzie tam, gdzie podstawy kościelnej nauki wchodzą w grę, musi istnieć niekwestionowana zgodność. Krytycy widzą w tym zane-

gowanie intelektualnej wolności... Jedna z osób, która często bezpośrednio z papieżem rozmawia, tłumaczy: «Jan Paweł II jest głęboko przekonany, że młodzież dzisiejsza pragnie kryształowo czystego przedstawienia chrześcijańskiego posłania i reaguje źle, gdy biskupi starając się do młodzieży dostosować rozwodniają to posłanie». Arcybiskup Nowego Jorku, John O'Connor, powiada, że Jan Paweł mianując biskupów poszukuje przede wszystkim i zasadniczo kandydatów umiejących »w sposób bardzo jasny artykułować nauczanie Kościoła«...

Jest oczywiste, że Jan Paweł nie widzi drogi innej niż dążenie do uczynienia głosu Kościoła wypowiedzanego publicznie jasnym i jednobrzmiącym, do zachowania kościelnego dziedzictwa, choć nie można być pewnym tego, jakie posunięcia dyscyplinarne podejmie, aby osiągnąć ten cel. Jak większość poprzednich papieży, planuje strategię nie na jutro, ale w perspektywie wieków. Jego Kościół doświadczył prześladowań, wojen, wewnętrznych występów i schizm, a jednak przeżył i przetrwał. Jest bardzo prawdopodobne, że Jan Paweł II, który ma tylko 64 lata, będzie oglądał katolicyzm u progu trzeciego tysiąclecia, kalendarzowej daty, do której się często odwołuje. Spogląda na ten dzień, świadomy słów, które Jezus Chrystus wypowiedział do św. Piotra, że moce śmierci i piekła nie zwyciężą Kościoła i z przekonaniem, że jego własny program konsolidacji przyczyni się do realizacji tej obietnicy".

W Bazylice św. Pawła za Murami, 25-ego stycznia 1985 roku, z tego samego miejsca i w rocznicę dnia, w którym Jan XXIII zapowiedział zwołanie Soboru, Jan Paweł II zapowiedział, nieoczekiwane dla wszystkich, zwołanie z końcem roku Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, poświęconemu ocenie dorobku Vaticanum Secundum.

Jeszcze Sobór Watykański II nie został uroczystie zakończony, kiedy zrodził on zjawisko, niepomierne od samego soboru szersze, które Paul Ricoeur nazwał metasoborem: konflikt interpretacji wokół jego uchwał, wielość praktycznych zastosowań, przemiany, które dają mu miejsce w historii ludzi i historii Kościoła. „Notes et Documents” wydawane w Rzymie przez Międzynarodowy Instytut „Jacques Maritain” przyniosły (w numerze z nowej serii, wrzesień—październik 1983) artykuł o. Jean-Marie Tillauda, profesora dogmatyki w Dominikańskim Studium Teologicznym w Ottawie, konsultora Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan. Fragmenty tego artykułu, który ukazał się w serii poświęconej Kościołowi w dwadzieścia lat po soborze, przytoczę tutaj.

„Zawsze jest rzeczą trudną oceniać dzieło Soboru. Od dwudziestu lat wspólnoty katolickie żyją w bruździe wyżłobionej przez Vaticanum II, a zarazem pod naporem jednej z najbardziej gwał-

townych burz, która wstrząsa historią całej ludzkości. Co pozo-
 stanie z tych wartości, które od czasów pojawienia się chrześci-
 jaństwa inspirowały życie społeczeństw?... Przypomina się często,
 przynajmniej od dziesięciu lat, że wielkie sobory nie były nigdy
 wyciosane z jednej bryły. Nie tylko zawsze istnieje rozwarcie
 pomiędzy decyzjami podjętymi i decyzjami, które znalazły zasto-
 sowanie, ale często ceną, którą trzeba płacić za powolne dojrze-
 wanie owoców są lata zamieszania i napięcie... Ostatni Sobór bez
 żadnej wątpliwości okazał się punktem zwrotnym w świadomości
 Kościołów katolickich (idąc za dekretem *Christus Dominus* ozna-
 czamy tym zwrotem wszystkie Kościoły lokalne pozostające w
 łączności z Rzymem). Punktem zwrotnym tak wyraźnym, że przy-
 jęto mówić o okresie przedsoborowym i posoborowym w związku
 z wszystkimi dziedzinami życia Ludu Bożego...

Na pierwszym miejscu spośród tego, co już bez wątplenia trwale
 naznaczyło życie katolickich Kościołów, umieścić trzeba redefini-
 cję misterium Kościoła Bożego, zawartą w głównych tekstach so-
 borowych. Jest ona tym ważniejsza, że jeśli ją dobrze zrozumieć,
 to harmonizuje ona z najzdrowszymi aspiracjami współczesnych
 społeczeństw. Od wizji Kościoła koncentrującej się na jego hier-
 archii... powrócono do wielkiej, tradycyjnej wizji Kościoła —
 wspólnoty (*koinōnia*). Kościół ukazuje się przede wszystkim jako
 zgromadzenie tych, których Duch Boży pojednał z Ojcem i po-
 między sobą, włączając ich w rzeczywistość Ciała Chrystusa i Je-
 go Paschy. To Jego Pascha jest Wydarzeniem, poprzez które Bóg,
 w swoim Synu »skruszył bariery«, zburzył mury nienawiści roz-
 dzierającej ludzkość (por. Ef 2,14—18), zebrał w jedno swe dzieci
 rozproszone (por. J 11,52). Nigdy nie powie się dosyć o tym, jak
 zasadnicze znaczenie ma taka wizja Kościoła w świecie przenik-
 niętym nienawiścią i gwałtem, niezdolnym do ukazania punktów
 dla zaczepienia nadziei, zamieszkałym przez mężczyzn i kobiety,
 którzy pragną miłować i być miłowanymi, ale obawiających się,
 że ludzkość doszła do punktu, od którego nie ma odwrotu na
 drodze terroru. W tej wizji Kościoła streszcza się Ewangelia.
 Miejsce zgromadzenia się możliwego dzięki pojednaniu, nośnik
 misji pojednania w sprawiedliwości, przebaczeniu i pokoju, Koś-
 ciół w samym centrum dramatu ludzkiego ukazuje się jako miste-
 rium łaski... Każdy ochrzczony jest odpowiedzialny, w miejscu,
 które zostało mu dane, nie tylko do troski o swoje osobiste zba-
 wienie, ale także do troski o to, aby Kościół swej misji pozosta-
 wał wierny... W tej perspektywie posługa hierarchii jest widziana
 jako narzędzie Ducha Bożego, które temu służy przede wszyst-
 kim, aby kościelna wspólnota miała zawsze dostęp do tych kana-
 łów łaski (Słowa i Sakramentów), które budują jej »komunię«

w Chrystusie... Wspólnota wierzących, której istnienie gwarantuje i którą żywi hierarchiczna posługa, Kościół Boży został także określony na Soborze jako wspólnota Kościołów lokalnych. Urząd biskupa Rzymu — którego konieczność i zasadnicze atrybuty z mocą potwierdzono — jest rozumiany (w zgodzie z wielką Tradycją) jako instrument i znak utrzymujący wszystkie Kościoły lokalne w autentycznej *koinonii* wiary, życia sakramentalnego i misji. Czasami całkowicie niesłusznie twierdzi się, że Sobór »zrelatywizował urząd papieski«! Konstytucja *Lumen gentium* przywróciła tylko urzędowi biskupa Rzymu jego miejsce w obrębie misji powierzonej całemu episkopatowi i na nowo odczytała miejsce, jakie lokalny Kościół Rzymu zajmuje we wspólnocie wszystkich Kościołów lokalnych...

Kiedy czyta się z pewnej perspektywy wielkie dokumenty Soboru, uderza, że najcharakterystyczniejszym rysem ich stosunku do świata jest szacunek... Szacunek nie jest jednoznaczny z czystą i prostą aprobatą. Nie oznacza także rezygnacji lub odstępstwa od własnych przekonań... Chodzi tu po prostu o rozróżnienie — ale jak wielka jest to zmiana postawy! — pomiędzy szczerością i prawością osób a obiektywnymi wartościami ideologii i prądów, do których należą i których bronią... Ta głęboka odmiana sposobu patrzenia pozwoliła Kościołom katolickim wkroczyć na drogę dialogu nie tylko z innymi chrześcijanami, ale także wyznawcami innych wielkich religii a nawet z niewierzącymi...

Równoległe do tego szacunku i sympatii Drugi Sobór Watykański pozwolił na poszerzenie katolickiej optyki w spojrzeniu na świat, w niczym nie odstępując od ewangelicznej intuicji. Nie zadowolili się ukazaniem związku między odpowiedzialnością chrześcijan a wszystkim, co odnosi się do ich indywidualnego zbawienia. Ukazał więc, jaka istnieje między chrześcijańską *praxis* a istnieniem w społeczeństwie sprawiedliwości i pokoju, które odpowiadają zamierzeniom samego Boga wobec swego »królewskiego stworzenia«. Innymi słowy sprzeciwił się oddzielaniu wierności Kościoła od jego odpowiedzialności za świat taki, jakim go pragnie mieć Bóg. W ten sposób została przekroczona dychotomia pomiędzy zaangażowaniem się świeckim i zaangażowaniem się w sprawę *sacrum*, dychotomia pomiędzy służbą światu («miastu») i służbą Kościołowi («ołtarzowi»). I jedna i druga służba czy zaangażowanie złączone są w jednej i niepodzielnej woli, pragnieniu, aby zatryumfował zamysł Boży... Ewangelizowanie nie oznacza już budowania wspólnot, które przedstawić można jako enklawy na wielkich obszarach historii społeczeństwa. Przeciwnie, ewangelizować to zaszczepiać w sercu ludzkich problemów komórki niosące specyficzny dynamizm zdolny do dokonywania głę-

bokich przemian. Zresztą zarówno to, co się dzieje dziś w Polsce, jak i to, co ma miejsce w Ameryce Łacińskiej czy Afryce Południowej, wszystko to stanowi gwarancję tak pojmowanej ewangelizacji... Ponieważ Bóg naszej wiary chciał nam się objawić jako Bóg Historii, profetyczne powołanie »młodych Kościołów« jako znaku potęgi Ewangelii w kluczowej dla losów ludzkości epoce ma fundamentalne znaczenie”.

14 lutego 1985

Krzysztof Śliwiński

KONFRONTACJA WSPOMNIENI

Z opóźnieniem i po długich staraniach doszła do mnie książka Czesława Zgorzelskiego *Mistrzowie i ich dzieła** wydana w końcu 1983 roku. Ze szczególnym zainteresowaniem czytałam zawarte w niej szkice o dziesięciu uczonych, z którymi „losy życiowe autora wiązały się w przeciągu półwiecza”, gdyż i ja — jego rówieśniczka — stykałam się ze wszystkimi nieżyjącymi i żyjącymi bohaterami książki Zgorzelskiego, z wyjątkiem Mariana Zdziechowskiego. To umożliwiła mi konfrontację własnych moich wspomnień i ocen z ewokacjami na kartach książki.

Mistrzami Zgorzelskiego byli w różnych okresach jego kariery naukowej w Wilnie, Toruniu i Lublinie: Stanisław Pigoń, Manfred Kridl, Konrad Górski, Wacław Borowy, Tadeusz Makowiecki, Karol Wiktor Zawodziński, Tadeusz Mikulski, Maria Dłuska i Kazimierz Wyka. Działalność ich, traktowana łącznie, składa się na interesujący obraz życia międzywojennych środowisk uniwersyteckich w Krakowie, Warszawie i Wilnie (z wypadami do Lwowa i Poznania) oraz powojennych — w Toruniu i Wrocławiu. Przy czym np. Pigoń — to nie tylko Kraków, ale i Poznań, w którym nie zdołał się zaaklimatyzować, i Wilno, w którym pasja mickiewiczowska doszła do fazy *Zawsze o nim*. Legendarny Zdziechowski, Pigoń, Kridl, Konrad Górski — to wymowne świadectwa bogatego i zróżnicowanego życia uczelni, której wychowankiem był Miłosz. Konrad Górski, Makowiecki, Zawodziński i autor *Mistrzów* — to UMK i Toruń, nasuwający analogie z Wilnem lat 1920-tych, a równocześnie Makowiecki, Zawodziński — to „moja” Warszawa, w której Borowy i Mikulski byli, jak ja,

* Czesław Zgorzelski: *Mistrzowie i ich dzieła*. Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, 1983, str. 205.

związani codzienną pracą z Biblioteką Narodową, Uniwersytecką czy Gabinetem Filologicznym Korbuta. A Kraków? — to adres moich „urlopów naukowych” spędzanych nad aktami Kuratorii Wileńskiej pod okiem Kukiela i Pigionia i rozmów z nieco młodszym ode mnie kolegą — Kazimierzem Wyką.

Mistrzem w najpełniejszym znaczeniu tego słowa był dla naszego pokolenia i dla dwu następnych Pigoń, któremu Zgorzelski poświęcił trzy szkice: *Owoce pracowitego żywota*, *Professor wychowawca*, *Trzy rozmowy z profesorem* (z wzruszającym opisem Komborni). O tym jaki był wynik „terminowania” u Mistrza świadczy sąd o Zgorzelskim w przypiskach do *Klasycyzmu* Ryszarda Przybylskiego (str. 420): „Edycja *Wierszy* Mickiewicza z lat 1817—1824 stanowi szczytowe osiągnięcie sztuki edytorskiej w Polsce i świadczy o tym, że mądrość, rzetelność i pracowitość spletają się w końcu w piękno, które pogrąża nas we wzruszeniu”.

Zgodnie z tytułem książki i przedmową autora, w charakterystykach poszczególnych postaci dane biograficzne ograniczone są do minimum a nacisk położono na dorobek naukowy i jego cechy najistotniejsze. Ciąg wspomnień otwiera sylwetka Mariana Zdziechowskiego, przypomnianego ostatnio przedrukiem *Widma przyszłości* (Lausanne, 1983) na podstawie unikatowego egzemplarza wydania z 1939 r. z pieczętką „Vilniaus Universitete Biblioteka” nr 2233173. W tymże 1983 roku Krakowski Oddział PAN opublikował rozprawę Jana Skoczyńskiego *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, zbiegającą się we wnioskach z nakreśloną przez Zgorzelskiego (a także Stanisława Kościakowskiego) sylwetą duchową myśliciela, który — jak sam to ujął — przyniósł na świat *Sinn für das Tragische*, ale — jak dowodzi Skoczyński — „nie poprzestawał na pesymistycznej diagnozie, ale z uporem głosił zapomnianą prawdę o konieczności poszukiwania przez człowieka wartości, nie tylko tych, które są w stanie zaspokoić jego przyrodzone potrzeby, lecz tych przede wszystkim, które jego życiu mogą nadać głębszy sens” (str. 104). Jakże podobnie rozumował urodzony w podobnym środowisku Józef Konrad Korzeniowski!

Kridl i Konrad Górski — a nadto nieobecny formalnie, bo w indeksie brak nawet jego nazwiska — Roman Ingarden — to przypomnienie polonistycznej batalii rozpętanej dokoła *Das literarische Kunstwerk*¹, w której starli się na oczach uczestników Zjazdu Krasickiego we Lwowie w r. 1935 miodopłynny Kleiner w roli głównego przeciwnika Kridla, poparty przez drugiego krasomówcę Zjazdu — Konrada Górskiego. Z portretu Zgorzelskiego wyłania się wileński Kridl „człowiek harmonii”, co w świetle

¹ Roman Ingarden: *Das literarische Kunstwerk*. 1931.

moich wspomnień wydaje się zaskakujące (może to jednak wina wielbicieli Kridla ze „szkoły wileńskiej” beztrzesko atakujących „filologów” a nie samego Profesora?). We wspomnieniach ze Zjazdu lwowskiego Kridl jawi się jako wytrawny polemista umiejętnie operujący ironią i znakami zapytania. Referat jego pt. *Podstawy nauki o literaturze* — jak słusznie ujęła to Irena Sławińska — „odegrał rolę prawdziwego gwoźdźcia Zjazdu, gwoźdźcia wbitego w naszą dotychczasową tradycję badawczą. Rewolucyjnie zabrzmiała teza, że przedmiotem nauki o literaturze jest dzieło literackie samo w sobie, jego wewnętrzna struktura i wyraz”.²

Konrad Górski, wówczas — a to już pół wieku temu — od roku dopiero profesor USB, upominał się (już wtedy) o wysuwanie problemów językowych na pierwszy plan analizy dzieła literackiego, gdyż „piękno jest objawieniem rzeczy niewidzialnych przez widzialne” a język właśnie przenosi je „w sferę zmysłową”. Zgorzelski delektuje się „ładem wywodu naukowego” prac Górskiego, „prawdziwego humanisty, odznaczającego się rozważą i umiarem, umiającego pogodzić dobrą, tradycyjną szkołą sztuki filologicznej z nowoczesnym warsztatem uczonego historyka, teoretyka literatury i tekstologa”. A przecież kariera naukowa Konrada Górskiego (ur. 1895) nie miała łatwego przebiegu. Wpisać w nią trzeba dwie wojny i sześćdziesiąt lat odsunięcia od pracy pedagogicznej w Toruniu a nawet i lata nauczania na pensjach żeńskich, gdy — jak Korbut czy Borowy — godzić musiał pracę zarobkową z naukowym „hobby”. Tym bardziej olśniewa olbrzymi dorobek wieńczony *Słownikiem języka Adama Mickiewicza* realizowanym przez zespół pod jego kierunkiem.

Słynne powiedzenie prof. Pigoń o poetach AK — „brylantach, którymi strzelano” — da się przenieść na Wacława Borowego: to nie on rozpraszał się na artykuły, recenzje, melioracje katalogów bibliotecznych, ale jego niejako rozpraszano: toż dopiero w r. 1938 został mianowany profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Warszawskiego! Miał już wtedy 48 lat a przed sobą — łącznie z okresem wojennym, zaledwie dwanaście lat życia. Dorobek owych, na różne sposoby trudnych, lat ocenia Zgorzelski znakomicie, wykazując, że ów „krytyk na katedrze” i błyskotliwy erudyta potrafił po norwidowsku „wszystko postawić na właściwym miejscu i otworzyć okno — pozostawiając resztę światłu i czasowi — nic więcej”³. Z własnego doświadczenia lat powojennych dodać mogę, że Borowy (jak Pigoń) podsuwał mi kierunki

² „Tygodnik Powszechny”, 1975, nr 10 oraz 70 *żywołów*. Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, 1975.

³ Cytata z listu Norwida do J. B. Wagnera z 1881 roku.

poszukiwać w zakresie anglo-poloników, choćby ogłosić je było można dopiero „jutro, pojutrze, kiedyś”. Co się zresztą sprawdza.

Dwaj dalsi mistrzowie (?), bo raczej koledzy z UMK: Karol Zawodziński i Tadeusz Makowiecki reprezentują dla mnie Warszawę a dla Zgorzelskiego — Toruń, gdzie — obaj przedwcześnie zmarli — zdołali jednak opublikować wyniki prac z okresu 20-lecia i powiększyć je o pozycje tak wartościowe, jak studia o Wyspiańskim, Słowackim, Norwidzie Makowieckiego czy *Studia z wersyfikacji polskiej* Zawodzińskiego. Obaj właściwie dopiero po wojnie, w Toruniu mogli koncentrować swe wysiłki na pracy naukowej i pedagogicznej w męczącym ale niewątpliwie stymulującym klimacie wyłaniania się nad Wisłą nowej uczelni, której znaczenie doceniali. Obaj mieli za sobą chlubne przeżycia wojenne. Nie darmo Zawodziński, weteran pierwszej wojny, kazał się pochować w mundurze ułańskim a nazwisko Tadeusza Makowieckiego ma wysoką lokatę na liście ratowników zbiorów warszawskich w zimie 1944/45 — obok Borowego, Bohdana Korzeniowskiego, Stanisława Herbsty i innych. Warto na marginesie przypomnieć dotyczące tej akcji rozdziały *Walki o dobrą kulturę. Warszawa 1939—1945*⁴, bo w świetle podanych tam faktów zasługi ich osiągnęły rangę bohaterstwa i — pośrednio — tłumaczą przedwczesne zgony takich jak Borowy czy Makowiecki cherlaków.

W pełni podpisuję się pod oceną Makowieckiego jako pioniera prac z dziedziny współdziałania muzyki i plastyki w dziele Wyspiańskiego i często zaglądam do jego studiów o Norwidzie. Poemat jego *Pani Zosia*, pastisz *Pana Tadeusza*, wydaje mi się jednak szlachetną pomyłką i na pewien sposób zmarnowaniem czy przekreśleniem własnej oryginalnej jego twórczości poetyckiej. Nie pomogła dogłębna znajomość struktury 13-zgłoskowca. Raz jeszcze okazało się, że próby wskrzeszenia tego tradycyjnego toku metrycznego, tak nam pozornie bliskiego, kończą się niepowodzeniem. Może najlepiej ożywił go i unowocześnił Kazimierz Wierzyński w *Barbakanie warszawskim?* — co na to p. Dłuska? Podjęta przez Makowieckiego próba wskrzeszenia postaci Sędziego, Hrabiego i Zosi a nawet pośmiertny swoisty awans Saka nie zdołały ożywić postaci już i tak fikcyjnych, nie przekonują! Jest to jednak — i tu się zgadzam ze Zgorzelskim — gra w Mickiewicza, pisanie Mickiewiczem.

Niemal równocześnie z książką Zgorzelskiego ukazał się wydany z pietyzmem przez Martę Wykę zbiór szkiców jej ojca, Kazimie-

⁴ *Walka o dobrą kulturę. Warszawa 1939—1945*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970, t. I—II.

rza pt. *Odeszli*⁵ — dwanaście szkiców o bliskich autorowi postaciach. Byli wśród nich Pigoń, Borowy, Mikulski. Temu ostatniemu poświęcił Wyka poszerzony wspomnieniami osobistymi biogram i szkic *O postępowaniu naukowym Tadeusza Mikulskiego*. To zbiega się z sylwetką *Twórcy wrocławskiej szkoły badań literackich* Zgorzelskiego, potwierdzającą ocenę Wyki. I nie tylko Wyki. Trudno o przykład uczonego — i to zmarłego przedwcześnie w 50-tym roku życia — którego dorobek oceniano by tak wysoko a w pedagogu widziano wzór do naśladowania. „W każdym z swych uczniów — pisze Zgorzelski — starał się wykrzesać iskrę zamięłowań badawczych, każdego wprowadzał umiejętnie w zasady postępowania naukowego. Kształtował ich na solidnych pracownikach”.

Znałam „Mikulasza” z Biblioteki Narodowej, gdy porządkując starodruki Załuskich i zbiory wilanowskie czy też przejmując dla „Narodowej” zbiory Korbuta entuzjastycznie przeżywał spotkania z książkami znanymi mu dotąd tylko „z Chrzanowskiego” albo podejrzany o nieobecność „w Estreicherze” — a więc może? oby? unikatami. Pamiętam, jak segregując księgozbiór Stanisława Kostki Potockiego związane z tym problemy omawiał językiem poetów stanisławowskich a kustosz Kazimierz Piekarski (potocznie zwany mistrzem) odpowiadał mu cytatami z *Fraszek Kochanowskiego*. „Okres Trembeckiego” przeżył.. w Podchorążówce i długo ochłonąć nie mógł ze zdziwienia, że *Sofijówka* czekała na pierwsze wydanie całości do r. 1815. Jako stypendysta Funduszu Kultury Narodowej gromadził w Paryżu wiedzę o francuskim Oświeceniu jakby podświadomie przygotowując się do Wrocławia. Na pojeńskim przystanku w Sandbostel opisywał imaginacyjne przygody Franciszka Karpińskiego „w Lubeku”. We Wrocławiu, na uniwersyteckiej nowiźnie, był po prostu szczęśliwy. Nie troszcząc się o sądy przedstawicieli modnych szkół nauki o literaturze zwycięsko opierał się metodologicznym dyrektywom i enigmatycznej terminologii. Z Pigiem i Zgorzelskim łączy go skłonność do definitywnego ustalania tekstów i oczyszczania ich z fałszywych odczytań, skrótów, przeinaczeń — i właściwe rozumienie intencji autora. Wkład jego w przywrócenie literaturze polskiej pisarzy stanisławowskich jest nieoceniony i niedoceniony. Zgorzelski pięknie pokazał jego rozmiary.

Pisane pod świeżym wrażeniem zgonu Kazimierza Wyki wspomnienie o nim Zgorzelskiego (*Wrażliwość krytyka i dar widzenia historycznego*) koncentruje się na podziwie dla wszechstronności

⁵ Kazimierz Wyka: *Odeszli*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983.

zainteresowań, specyficznym „rozzrucie tematów” i wyprowadza ze studiów nad nimi wniosek, iż był to najwyższej klasy prawdziwy humanista. Jak Borowy tak i Wyka „z rzadkim talentem urodzonego krytyka literackiego łączyć umiał szeroką, erudycyjną podstawę studiów historycznoliterackich i prawą rzetelność ścisłej, naukowej analizy zjawisk”. Jak Pigoń, jak Borowy, jak Mikulski i jak chyba sam Zgorzelski „wykazywał wyraźną nieufność w użyteczność nadmiernie rygorystycznej postawy metodologa”. Cemu? — bo był nie tylko uczonym ale i pisarzem. Żyje nadal. Szkic Zgorzelskiego ma już materiał do dalszego ciągu w książkach wydanych pośmiertnie. Przypomnę tylko, że zawierają one najlepszy chyba tekst jaki wyszedł spod pióra Wyki: *Dłonie Marii*, poemat prozą utopiony wśród sylwetek tych, co *Odeszli*, do których on jakże szybko się dołączył! Porównanie ze słynnym dziennikiem Stachury może dziwić, ale wymowa tych żegnań ze światem jest podobna, przechodzi przez nie ten sam wicher zaświatów. „Cóż — jedno pozostaje: zmarłych obcowanie” — pocieszał Ujejskiego po stracie syna Ignacy Chrzanowski.

O tym, jak można obcować z dziełami zmarłych twórców uczy „rewizjonistyczne”, pionierskie dzieło żywota Marii Dłuskiej łączącej zdolność „uchwycenia wiersza jako wciąż zmiennej gry różnych czynników” z detektywistycznym dochodzeniem gdzie np. u Konopnickiej „siedzi diabeł śpiewności”. Do cytowanych przez Zgorzelskiego nazwisk „portretów” Kochanowskiego, Mickiewicza. Konopnickiej, Żeromskiego dorzucam Wierzyńskiego, gdyż rozprawy Dłuskiej ustaliły ostatecznie najwyższą rangę twórczą tego wspaniałego poety i przełamały otaczającą go złą złą milczenia. Do listy ukształtowanych przez Dłuską badaczy proponuję dopisać Jolantę Dudek.

W stosunku do znanych mi prac Zgorzelskiego *Mistrzowie* wydają się książką najbardziej osobistą, niemal autobiograficzną. Rozmiary szkiców dyktowały oszczędność omówień krytycznych, ograniczając je do starannie dobranych przykładów a trafnie wplecione cytaty podwyższyły czytelność całości. Bardzo pięknie spłacił Zgorzelski dług wdzięczności mistrzom, z którymi miał szczęście stykać się i współpracować.

Feijó (Portugalia)
6 stycznia 1985

Marla Danilewicz Zielińska

SŁOWIAŃSKA EUROPA

Jerzego Kłoczowskiego *Europa słowiańska w XIV—XV wieku* * nie jest typową syntezą historyczną. Nie dotyczy tradycyjnych obiektów badań — państwa, kraju, narodu czy miasta. Nie jest historią powszechną w sensie dziejów całego świata. Jeśli już miałyby być z czymś porównywana to z syntezami dziejów Europy pisanymi przez historyków, szczególnie dawniejszych, z Anglii, Francji czy innych krajów zachodu. Na ogół widzieli oni tylko sprawy dotyczące obszarów, których rozwój ich zdaniem zadecydował o kształcie polityki, gospodarki i kultury nowożytnego świata. Kłoczowski ukazał dzieje tej części Europy, która była w kompendiach tamtych na ogół pomijana. Niejako w drodze rewanżu zajął się jedynie krajami, będącymi w dawniejszych epokach peryferiami gospodarki i kultury, a których rozwój na schyłku średniowiecza umożliwił — jak to dziś wiemy — powstanie w miarę jednolitego świata. Temat dotyczy więc awansu peryferii. Interesuje on historyków usiłujących wytłumaczyć zawikłane procesy rozwojowe cywilizacji europejskiej, socjologów, politologów. Co ważniejsze — uczonych także z ziem odleglejszych od bliskich nam kręgów cywilizacyjnych. Praca jest bowiem — zapewne z niewielkimi przeróbkami — przeznaczona do zasłużonej serii *Nouvelle Clio*. Skorzystają jednak z niej też i polscy czytelnicy — nieprofesjonałiści, którzy zainteresowani są korzeniami naszej współczesnej rzeczywistości. Ta „Europa Słowiańska” jest bowiem poprzedniczką dzisiejszej Europy Wschodniej, Europy krajów RWPG; granice obu pojęć w znacznym stopniu się ze sobą pokrywają.



Czym była owa Słowiańska Europa? Wbrew nazwie składała się z bardzo różnych etnosów, wśród których wielkie znaczenie miały niemiecka, węgierska, bałtyjska, romańska, grecka — nie mówiąc już o mniejszych ale ważnych grupach, takich jak żydowska, tatarska, fińska czy ormiańska. Niektóre z nich zdobyły się na zbudowanie własnej państwowości w IX—XI w., co Autor mocno eksponuje. Ale Litwini stworzyli ją dopiero w XIII w., Mołdawianie — w XIV w., a z kolei Czesi korzyścili z doświad-

Jerzy Kłoczowski: *Europa słowiańska w XIV—XV wieku*, Warszawa 1984, s. 464, Państwowy Instytut Wydawniczy.

czeń Wielkich Moraw sięgających wieku VIII. Różny był też stopień rozwoju gospodarczego, nie tylko — co jest oczywiste — w ciągu pierwszego półtysiąclecia tych państwowości, ale także na progu ery nowożytnej. Czechy, Prusy krzyżackie — stanowiły jedne z bardziej rozwiniętych gospodarczo państw Europy. Nie da się tego powiedzieć o niektórych obszarach Rusi, Polski czy wschodnich Niemiec. Inne były stosunki demograficzne — co Autor precyzyjnie wypunktował, inne ustrojowe, co łatwo zauważyć chociażby na przykładzie Polski i Litwy. Kłoczowski — świetny znawca dziejów kultury — ukazuje nam też duże różnice między poziomem języka, nauki, sztuki Czech i Polski. Czy zatem istnieje jakiś wspólny mianownik, który by pozwolił na wrzucenie do jednego worka wszystkich krajów między Rosją i Brandenburgią, Inflantami i Bośnią? Sądzić można, że są przynajmniej dwie cechy wspólne. Pierwsza, którą Autor podkreśla, ale przesadnie jej nie akcentuje, dotyczy ich położenia geopolitycznego. Były to obszary dla średniowiecza nowe, aż po schyłek pierwszego tysiąclecia położone poza państwami o dawnej, niekiedy bardzo wysokiej cywilizacji — Bizancjum, państwem Karolingów. Awans tych obszarów stanowił zatem efekty rozwoju średniowiecznej Europy. Nawet polityczne więzi: Europy Jagiellonów, Habsburgów, Wazów — określają w przybliżeniu granice tego obszaru. Losy tych krajów były bardzo odmienne. Ale — większość z nich, to jest druga ich wspólna cecha, nie zrobiły wielkiej kariery po XVIII w., często traciły swoją niepodległość, na ogół nie reprezentowały (a często i dziś nie reprezentują) wysokiego poziomu gospodarczego. Jeśli jednak te dwie cechy miałyby rzeczywiście decydować o wyborze granic omawianego obszaru, to nasuwają się dwa pytania. Czy jest zasadne włączanie doń Rosji, której przeszłość, znaczenie i rozwój wydają się jednak przebiegać odmiennie niż w pozostałych krajach? Kiedy w XIII—XIV w. kształtowała się korzystna koniunktura Polski, Czech, Węgier — Ruś była na etapie silnego, nie tylko politycznego regresu. Jej wielkie odrodzenie zaczęło się dopiero w II poł. XV w. Drugie pytanie — może stawiane na wyrost — dotyczy Skandynawii. Dlaczego została w książce pominięta? Zarówno jej dzieje polityczne jak i powiązania gospodarcze (sfera bałtycka) bardziej niż Rosję predestynują Danię i Szwecję (mniej może Norwegię) do włączenia ich do tej części Europy, która interesuje Autora. Oczywiście sprawa jest na pewno dyskusyjna i cieszyć się wypada, że będzie można dalej nad tym problemem się zastanawiać.



Książka składa się z sześciu rozdziałów. Pierwszy prezentuje „panoramę dziejów politycznych” w trzech kręgach geograficznych: Czechy, Węgry, Polska i państwo krzyżackie należą do jednego, Balkany Słowiańskie i księstwa rumuńskie do drugiego, Ruś i Litwa — do trzeciego. Autor ukazuje wielkie zmiany, jakie zaszły ok. 1400 r. Przesunięcie się punktu ciężkości z południa Karpat na północ, konsekwencje najazdu Turków, unię Polski z Litwą, rozwój Moskwy. Aż prosiłoby się o unię kalmarską zmieniającą w tym samym czasie stosunki polityczne nad Bałtykiem, o Hanzę, wkraczającą nieco wcześniej — w 1370 r. — w nowy okres swych dziejów. Przyznaję, że dzieląc poglądy Autora rozszerzyłbym je i na inne dziedziny życia: handel, stosunki ustrojowe, przemiany w zakresie świadomości zbiorowej. Oczywiście, w tych sferach działania ludzkiego wyznaczanie ścisłej cezur nie zawsze jest możliwe. Bitwa Grunwaldzka stanowiła cezurę dziejów politycznych z dokładnością do jednego dnia; nie można tak dokładnie przeprowadzać periodyzacji dziejów kultury. Ale do tej periodyzacji potrzebne mogłyby być odniesienia z materiałów prezentowanych w następnych rozdziałach: *Społeczeństwo miast i wsi, Państwa i prawa, Kościoły, Pogłębiaona europeizacja, Kultury rodzinne i narodowe*. Wystarczy do dziejów rozwoju najbliższego nam kręgu geograficznego dorzucić daty wielkich przywilejów szlacheckich (1374—1454), w tym także gospodarczych (1423, 1447), sprawy związane z soborem w Konstancji (1414—18), odnowienie uniwersytetu krakowskiego (1400) — wszystkie te wydarzenia omówione są w książce Kłoczowskiego — by lepiej, bardziej panoramicznie, obejrzeć przemiany przełomu XIV i XV w.



Rozdziały te czytałem z różnymi odczuciami. Świetna synteza dziejów Kościoła środkowo-europejskiego, czy bardzo instruktywna „europeizacja” kultury tego obszaru stanowią znaczący wkład Autora do naszej wiedzy o przeszłości. Mam pewne wątpliwości co do rozdziału o społeczeństwie: generalnie rzecz biorąc Kłoczowski ukazuje podobieństwa rozwoju różnych warstw zawodowych i społecznych, słusznie podkreślając różnice w etapach rozwoju i wzajemnych proporcjach różnych grup. Teza o promocji szlachty w społeczeństwie w świetle tych rozważań może być zastosowana do większości krajów europejskich. A przecież różniły się one dosyć wyraźnie i w XV i — tym bardziej — w XVI wieku. Dlaczego? Na czym polegała ta różnica, schowana za parawanem prawnych określeń różnych grup stanowych? Sądził-

bym, w oparciu o badania nad strukturą społeczną (J. Wiesiołowski), że wiele wyjaśnień kryje w sobie inny kształt stratyfikacji społecznej. W Czechach, w Niemczech, we Francji, w Rosji, przybierał on kształt regularnej piramidy. W Polsce — o dziwo — figura obrazująca podział wewnętrzny stanu szlacheckiego przypominać by mogła dwie piramidy odwrócone do siebie podstawami. Podobnie rzecz się miała z ludnością chłopską, przy czym górna część społeczeństwa chłopskiego mieszała się z dolną częścią szlachty. Między innymi ten stan rzeczy prowadzący do wewnątrzstanowych egalitaryzmów przekreślił możliwość prawnego zróżnicowania rozwoju grup wyższych — książąt, baronów — w ciągu XV w. W tym zakresie Polska (a może i Węgry) była wyjątkiem w skali Europy. Przenikanie wzajemne przedstawicieli różnych stanów spowodowane było — też między innymi — wspólnym uprawianiem różnych zawodów. Szlachta miała się handlu, chłopci — lichwy, mieszczenie — zajęć rolniczych i ogrodniczych. W tym obrazie co prawda nie można doszukiwać się specyfiki środkowo-europejskiej, ale wynika z niego jeden dość istotny wniosek. Rzeczywistość społeczna na naszym skrawku kontynentu była chyba bardziej zróżnicowana niż sądzimy. Nie pasowała ona do stereotypów wypracowanych na podstawie liczniejszych danych pochodzących z krajów rozwiniętych. Tak np. twór najbardziej charakterystyczny dla miejskiego rzemiosła w średniowieczu — cechy — w Polsce, na Węgrzech, na Litwie, z wielkim trudem zaczął się przyjmować w II połowie XV w. Oczywiście, cechy znamy i z XIII w., ale stanowiły one raczej odstępstwo od reguły niż jej potwierdzenie.



Bardzo interesujący jest ostatni rozdział i chwala Autorowi, że wprowadził jego problematykę badawczą do przygotowywanej przez siebie syntezy. Sprawa własnego miejsca w historii świata, świadomość historyczna i narodowa, rola elementów religijnych w jej kształtowaniu, rola języka — to są zagadnienia bardzo trudne, ale niesłychanie ważne dla dzisiejszych i badaczy, i czytelników. Czynniki rodzimości własnej kultury i poczucie wspólnego pochodzenia, religia, język, wspólna świadomość historyczna kształtowały więzi, które w chwili obecnej odgrywają bodaj podstawową rolę w samowiedzy społecznej, stanowią najważniejsze wspólnoty w naszym świecie oparte na poczuciu przynależności do narodu. Różne są poglądy dotyczące początków narodu, istnieje wiele odmiennych jego definicji. Nic dziwnego — przynależność do zbiorowości zwanej narodem stanowi wyłącznie efekt indy-

widualnego, psychicznego stanu człowieka. Natomiast czynniki kształtujące naród są jak najbardziej obiektywne, poznawalne przez historyków i socjologów. Również zobiektywizowane są skutka istnienia poczucia więzi wyższego rzędu niż rodowa, lokalna, ziemiska. Kłoczowski pokazuje, jak dalece zagrożenie zewnętrzne — krzyżackie, mongolskie, tureckie, dodajmy też m. in. czeskie w Polsce, polskie na Litwie, węgierskie i polskie w Mołdawii — powodowało w warunkach samoobrony tożsamości grupowej wzrost uczuć narodowych. Nie ulega wątpliwości, że wśród tych cech tożsamości znajdowało się własne prawo czy własny obyczaj, a najbardziej widoczną informacją o odrębności narodu był język. Niewątpliwie na całym omawianym obszarze stulecia XIV i XV stanowiły bardzo ważny etap w rozwoju dojrzałych języków narodowych. Szczególna była w tym rola dzieł religijnych. Kościoł, czy jak chce autor — Kościoły — pomagały w tworzeniu nie tylko środków wyrazu artystycznego, ale także dzięki docieraniu do najszerzych warstw ludności stwarzały możliwości najpełniejszego wyrażenia uczuć, opisywania wydarzeń, przekazywania myśli. Oczywiście proces ten nie następował jednolicie we wszystkich krajach. W Polsce wtedy właśnie wykształcił się własny język literacki, w Czechach — nastąpił ten proces 200 lat wcześniej, na Węgrzech dopiero się zaczął. Rozwój literatury ruskiej stworzył język literacki już w XI w., na pewno jednak schyłek średniowiecza wszędzie przyspieszył kształtowanie się pisma. Nie chodziło tu tylko o utwory literackie. Modlitwy, wpisy do ksiąg sądowych czeskich i polskich zaczynają pojawiać się w językach rodzimych, na nie tłumaczy się niekiedy i statuty i kalendarze, rozwija się epistolografia, pojawiają się pierwsze diariusze — pamiętniki. Nie wiem jednak, czy proces ten był jednokierunkowy. Na Węgrzech, w Czechach, w Polsce przełomu XV i XVI w. przyniósł niejako rozdwojenie dalszego rozwoju więzi grupowych. Obok narodu etnicznego zaczęły kształtować się „narody szlacheckie”, jednolite prawnie, łączące na bazie wspólnych przywilejów ludzi mówiących różnymi językami. Na pewno też wydarzenia polityczne wprowadzały nowe treści do świadomości zbiorowej. Program „zbierania ziem ruskich” został uzupełniony formułą o Moskwie — Trzecim Rzymie, dając i prawa zwierzchnie do ziem kultury bizantyńskiej i rekompensatę psychiczną za dwa wieki upokorzeń i upadku kraju. W Polsce wiek XV przyniósł — rzadko w naszych dziejach spotykane — poczucie wartości narodowych. Unia z Litwą, Grunwald, potęga domu Jagiellońskiego, rosnące możliwości gospodarcze i polityczne licznej szlachty pozbawiły nas na przeciąg 2 stuleci kompleksu niższości. Przyczyniła się też do tego własna historia bajeczna, znana od cza-

sów Mistrza Wincentego, ale wówczas spopularyzowana tak dalece, że do dnia dzisiejszego w tradycji naszej tkwią opinie XV-wieczne o małym ale dzielnym Łokietku, Kazimierzu — królu chłopów, Piaście i Popielu. Nasze zwycięstwa nad Aleksandrem Macedońskim i Juliuszem Cezarem dawały kartę wstępu do historii powszechnej, kartę uwierzytelnianą przez wydarzenia bieżące.



Wielokrotnie już była mowa o sprawach Kościoła, o religii. Autor jest jednym z najlepszych znawców tego zagadnienia, co też potwierdza omawiana synteza. Późne średniowiecze zmieniło charakter religii, szczególnie na obszarach tej części Europy wschodniej, która należała do kultury łacińskiej. Zakończono zostało kształtowanie się struktury organizacyjnej (prowincji kościelnych) co ważniejsze — zakończony został proces powstawania podstawowych struktur — parafii. Znaczenie ich polegało na przyjęciu — chyba dopiero wówczas — i etyki chrześcijańskiej i obyczajów przez najliczniejszą ówczesną grupę społeczną — chłopów. Dzięki temu też nastąpiła unifikacja kultury, jej zbliżenie do możliwości oraz potrzeb nie tylko elit, ale także i mas. Kłoczowski zwraca uwagę na rolę zakonów żebrzących, pierwszych rzeczywiście masowych wspólnot chrześcijańskich, których znaczenie trudno przecenić. Rola np. bernardynów w życiu religijnym, kulturalnym i politycznym w Polsce wymaga dalszych, głębokich badań. Autor znakomicie czując tematykę społeczno-religijną skutecznie ukazuje różnorodność sytuacji np. na nowo ochrzczonej Litwie i w Czechach przeżywających intensywny rozwój społeczny prowadzący z początkiem XV w. do rewolucji husyckiej. Jednocześnie jednak — bardzo ciekawie omawiając stosunki w Kościele Wschodnim, na stykach różnych wyznań (Bośnia) — ukazuje chrystianizację całej Europy wschodniej oraz wielkie znaczenie w życiu krajów i narodów głębokiej religijności. W tym też leży jedno z podstawowych wyjaśnień dziejów naszego społeczeństwa. Bardzo interesująco też przedstawiane są wyniki badań nad szkolnictwem — i to przede wszystkim — stopnia podstawowego, parafialnego. Ukazanie tego zjawiska stanowi jedno z ważniejszych osiągnięć mediewistyki w ostatnim 20-leciu, szczególnie w Polsce i w Czechosłowacji.



Jak każda synteza tak i ta budzi wiele refleksji. Niektóre z nich zostały zasygnalizowane wyżej. Można by spierać się z Autorem

o niedoceniecie renesansu na Węgrzech w XV w., można by wymienić większe i mniejsze sprawy wątpliwe. Tytułem przykładu np. zgodnie z ostatnimi sądami byłbym raczej zdania, że *Memoriał o urządzeniu Rzeczypospolitej* jest dziełem z początków XVI w. (acz sam dawniej sądziłem inaczej) i nie został napisany przez Ostroroga. Warto by inaczej napisać o Długoszu po badaniach zainspirowanych 500-leciem jego śmierci, czeka na swą ocenę pisarz polityczny XIV w. — Janko z Czarnkowa. Można by pokusić się o polemikę z tezą (a może jej rozwinięcie?) o „pokoju Ottomańskim” na Bałkanach w XV w. Podziały gospodarcze naszej części Europy też wyglądać by mogły nieco inaczej. Budzi wątpliwości słownik ważniejszych osób i miejscowości — można się pospierać i o dobór haseł, i o podaną literaturę. Sądzę, że dla czytelnika z zachodniej Europy jest on znacznie bardziej potrzebny, niż dla Polaka. Ale takie uwagi są nieuniknione przy każdej syntezie. Kłoczowski podjął się zadania trudnego: ukazania peryferii cywilizacyjnych, które w XIV—XV w. stały się ważne dla Europy, ukazania obszaru konfrontacji różnych kultur, (w tym — miejscowych), co w efekcie stworzyło nową jakość cywilizacyjną. Badania nad tym są bardzo potrzebne, ważne, inspirowane i dobrze, że dzięki tej książce będzie miała miejsce ogólna dyskusja.

Henryk Samsonowicz

FRAGMENT Z DZIEJÓW POLSKIEJ KONSPIRACJI

We wrześniu 1940 r. Military Intelligence Research (Biuro Studiów brytyjskiego wywiadu wojskowego) opracowało raport oceniający stan gotowości i zdolności okupowanych krajów europejskich do powstania przeciw reżimowi hitlerowskiemu. Dokument ten przeznaczony dla imperialnego Komitetu Szefów Sztabów stwierdzał, że tworzenie ruchu oporu najbardziej zaawansowane jest w Polsce oraz Czechosłowacji. Zdaniem autorów raportu wynikało to m.in. z „umiejętności Polaków i Czechów prowadzenia działalności rewolucyjnych i dywersji, nabytej w wyniku poprzedniego ujarznienia ich krajów przez rosyjskich, niemieckich i austriackich najeźdźców.”¹ Wymienione w tym kontekście obu narodów opierało się raczej na pewnym zewnętrznym podobieństwie ich losów — odzyskanie niepodległości w 1918 r. i ponowna jej

¹ D. Stafford, *Wielka Brytania i ruch oporu w Europie (1940—1945)*, Warszawa 1984, s. 253—254.

utrata w 1939 r. oraz bliskości geograficznej aniżeli na głębszej znajomości dziejów Europy Środkowej. Jednakże w przypadku Polaków uwagi te nie były pozbawione słuszności. Działający wówczas na obszarach okupowanej Rzeczypospolitej Związek Walki Zbrojnej przemianowany następnie na Armię Krajową, oceniony w raporcie jako organizacja bardzo aktywna, stawiająca sobie za cel dywersję oraz partyzantkę przeciw Niemcom, był bowiem zwieńczeniem długiego szeregu polskich spisków, sprzysiężeń i konspiracji niepodległościowych, sięgających jeszcze schyłku XVIII wieku.

Za pierwsze ogniwo w tym łańcuchu można bowiem uznać sprzysiężenie związane po II rozbiórce Polski, przygotowujące wybuch powstania kościuszkowskiego. Upadek Rzeczypospolitej sprawił, że odtąd konspiracja stała się sposobem walki i stylem życia dla garści młodzieży w każdym pokoleniu Polaków. Działalność podziemna, przy zmieniających się jej formach, stanowiła trwały element polskiego życia w latach niewoli. W pierwszej połowie XIX w. na terenie wszystkich trzech zaborów pojawiały się raz po raz różnego typu organizacje nielegalne, złożone przeważnie z niewielkiego grona ludzi młodych, czasami bardzo młodych. Różne były ich cele i metody działania, poczynając od młodzieżowych grup samokształceniowych aż po sprzysiężenia o charakterze wojskowym. Obok spisków o zasięgu lokalnym podejmowane były próby tworzenia organizacji trójzaborowych, np. w przededniu Wiosny Ludów. Większość z nich posiadała charakter zupełnie luźny, oparty na osobistych, przyjacielsko-rodzinnych powiązaniach, a tylko niektóre stosowały z większym lub mniejszym powodzeniem wzory organizacyjne zaczerpnięte z wolnomularstwa. Szczytowym osiągnięciem tego okresu była konspiracja stworzona przed wybuchem powstania styczniowego, która przekształciła się w pierwsze w polskich dziejach państwo podziemne z Rządem Narodowym na czele. Po klęsce powstania nurt nielegalny odrodził się w latach 80-tych XIX w. już tylko w zaborze rosyjskim. Polacy w pozostałych dwu zaborach, będących częściami państw konstytucyjnych, koncentrowali swe wysiłki na działalności jawnej. Pod koniec ubiegłego wieku podziemie tworzyły załązki polskich partii politycznych. W jego skład wchodziły także, przynajmniej częściowo, funkcjonujące nieoficjalnie różnego rodzaju inicjatywy kulturalne i oświatowe. Na przełomie wieków pojawiła się nowoczesna konspiracja, oparta na działających anonimowo „ludziach podziemnych”, zawodowych rewolucjonistach których portret zbiorowy naszkicował Jerzy W. Borejsza.² Dosko-

² J. W. Borejsza, *Piękny wiek XIX*, Warszawa 1984, s. 423 i n.

naleniu uległa technika konspiracji, zaczęto stosować nowe środki bezpieczeństwa. Jednocześnie ulepszał swe funkcjonowanie aparat ścigania państw zaborczych z Ochroną i „błękitnymi mundurami” (żandarmeria) na czele. Niezłe rezultaty przynosiła zwłaszcza metoda prowokacji. Nic też dziwnego, że ilość „wpadek” rosła, ale rozbijane represjami organizacje podziemne odżywały z czasem na nowo. Na lata rewolucji 1905 r. przypadło odrodzenie się konspiracji wojskowej. Była nią utworzona przez Józefa Piłsudskiego Organizacja Bojowa, stanowiąca formalnie część PPS. Zdołała ona, choć nie bez ofiar, przetrwać klęskę rewolucji. Przeniesiona na teren bezpiecznej Galicji przyjęła postać ruchu strzeleckiego. Z tego właśnie ruchu wyrosła Polska Organizacja Wojskowa, która z kolei posłużyła jako wzór w początkowej fazie budowania podziemia wojskowego w Polsce jesienią 1939 r. Nic w tym dziwnego, jako że na czele tworzonej wówczas Służby Zwycięstwu Polski, przekształconej następnie we wspomniany już ZWZ stanął peowiak, gen. Michał Karaszewicz-Tokarzewski. Także wielu dowódców niższego szczebla przeszło w młodości przez szkołę POW. Tak więc ciągłość działań przesyłała się tu w szczególnie wyraźny sposób.

*

POW zajmuje więc poczesne miejsce w szeregu polskich konspiracji niepodległościowych. Jej rodowód, jak już wspomniano, wywodzi się z ruchu strzeleckiego, działającego w Galicji od 1908 roku. 6 sierpnia 1914 r. część strzelców jako Pierwsza Kompania Kadrowa wkroczyła do Królestwa. Zgodnie z ówczesną koncepcją Piłsudskiego miało to stanowić początek antyrosyjskiego powstania. Po niepowodzeniu tej akcji strzelcy przedzierzgnęli się w legionistów I i II brygady. W chwili wybuchu wojny część z nich przebywała jednak na terenie zaboru rosyjskiego i została odcięta linią frontu od pozostałych kolegów, a co ważniejsze od ośrodka dyspozycyjnego. Pozbawieni jasnych instrukcji i zdani wyłącznie na własne siły rozpoczęli samorzutnie podziemną działalność, skierowaną zgodnie z założeniami całego ruchu przeciw Rosji. Tu trzeba zaznaczyć, że przedwojenne plany Piłsudskiego nie przewidywały powołania takiej struktury. Prace organizacyjne nabrały rozmachu z końcem października po przybyciu do Warszawy 25-pięcioletniego ppor. I brygady Tomasza Żulińskiego, właściwego twórcy POW. Oto jak charakteryzował Brygadier działalność Żulińskiego i skupionych wokół niego ludzi: „Tam, w Warszawie, wśród sieci szpiegów i podszeptów słabości, bez wszelkich błyskotek zewnętrznego życia żołnierskiego, mając w perspektywie śmierć

samotną w lochu więziennym lub w otoczeniu siepaczy porucznik Żuliński długie miesiące stał na stanowisku w tej wojnie najtrudniejszym, a więc i najbardziej honorowym, szedł w ślady ojców i dziadów, którzy tajemnie w ciężkich więzach podziemnego spisku gotowali broń przeciwko najeźdźcy.”³ W pierwszym, antyrosyjskim okresie działalności peowiaci prowadzili szkolenie wojskowe, gromadzili broń i materiały wybuchowe, dokonali też nielicznych akcji dywersyjnych. Zgodnie z otrzymanymi instrukcjami największą wagę przykładali jednak do prac wywiadowczych. Początkowo liczba członków podziemia nie przekraczała 100 osób; stopniowo jednak rosły ich szeregi, rozszerzał się także teren działania. Krzepła oparta na zasadach wojskowych struktura konspiracyjna złożona z kilku pionów, oddzielnych dla każdego typu działalności, oraz wydzielonego oddziału lotnego, przeznaczonego do bezpośrednich akcji bojowych. Dla młodych dowódców i ich podkomendnych ten trwający 10 miesięcy okres stanowił dopiero szkołę pracy podziemnej. Po zajęciu Królestwa przez wojska państw centralnych latem 1915 r. większość powiazków wraz z komendantem wstąpiła do I brygady. Mimo poważnej zmiany sytuacji militarno-politycznej Piłsudski zdecydował się na utrzymanie organizacji, jako siły całkowicie niezależnej od zaborców. Rozpoczął się drugi etap w dziejach POW, w którym stanowiła ona niejako alternatywę Legionów. Nowy komendant, kpt. Tadeusz Kasprzycki przystąpił zatem do jej rekonstrukcji, a następnie dalszej rozbudowy, zwłaszcza w środowisku wiejskim. W tym okresie na pierwszy plan działalności wysuwały się akcje polityczno-propagandowe. Główny nacisk kładziono w nich na potrzebę stworzenia atrybutów polskiej państwowości, tj. rządu narodowego i podlegającego mu wojska. Tym samym POW występowała równocześnie przeciwko pasywistycznie nastawionym zwolennikom endecji oraz aktywistom, rzecznikom bezwarunkowej współpracy z państwami centralnymi.

Po ogłoszeniu Aktu 5 Listopada POW znalazła się formalnie na służbie Tymczasowej Rady Stanu. Zamysł Piłsudskiego zbudowania niezależnej armii polskiej, dla której kadry dostarczyć miało POW nie powiódł się i stosunki Brygadiera z zaborcami stawały się coraz bardziej napięte. Wybuch rewolucji lutowej w Rosji oznaczał konieczność zrewidowania dotychczasowej strategii. W tej sytuacji zapadła decyzja ostatecznego zerwania z państwami centralnymi. Zmiana orientacji całego obozu pociągnęła za sobą represje. Nie ominęły one także POW, która w ostatnich miesiącach działała niemal jawnie. W połowie lipca 1917 r. Niem-

³ J. Piłsudski, *Pisma zbiorowe*, t. 4, Warszawa 1937, s. 46.

cy aresztowali większość członków Komendy Naczelnej oraz komendantów okręgów, w sumie ok. 90 osób. Tak rozpoczął się ostatni, najtrudniejszy okres w dziejach POW, rozbitej represjami i pozbawionej przywództwa. Wiele trudu wymagała ponowna odbudowa i zakonspirowanie organizacji, na czele której stanął jesienią tegoż roku płk. Edward Śmigły-Rydz. Dużego rozmachu nabrały obecnie działania na terenie Rosji. Stanowiły one bodaj najbarwniejszą kartę w dziejach organizacji. W istniejącej sytuacji właśnie Rosja zdawała się nieść szansę realizacji zasadniczego celu obozu niepodległościowego w tym momencie, tj. stworzenia narodowego wojska. Próby opanowania któregoś z Korpusów Wschodnich czy też stworzenia na Ukrainie własnych formacji zbrojnych nie powiodły się jednak. W Królestwie powiacy przygotowawali się natomiast do antyokupacyjnego wystąpienia. Finał ich działań nastąpił jesienią 1918 r. Organizacja liczyła wtedy dwadzieścia kilka tysięcy młodych ludzi w wieku od 18 do 20 lat, z których ponad połowa była pochodzenia chłopskiego. Jej oblicze ideowe nabrało wyraźniej niż poprzednio lewicowego zabarwienia. Znalazło to potwierdzenie w programie rządu lubelskiego, którego ramię zbrojne stanowiła właśnie POW. Za sprawą tej organizacji sprawnie przebiegło wyzwalenie ziem polskich spod okupacji austriackiej i niemieckiej, a władza znalazła się w rękę Piłsudskiego. Po wykonaniu tej operacji, będącej zwieńczeniem czteroletnich wysiłków POW, jej członkowie zostali wcieleni do regularnych oddziałów powstającego wojska.



Sprawy te w interesujący sposób zostały omówione w monografii pióra Tomasza Nałęcza.⁴ W oparciu o zachowane źródła autor zrekonstruował skład członkowski, strukturę organizacyjną, program i oczywiście działalność POW. Swą uwagę skoncentrował przede wszystkim na jej znaczeniu w planach i poczynaniach politycznych obozu, któremu przewodził Józef Piłsudski. Ten punkt widzenia zadecydował zarazem o sposobie przedstawienia losów organizacji, która jawi się w pracy jako struktura odpersonalizowana i całkowicie odarta z romantycznego nimbu. Przy okazji dokonał więc autor swoistej demitologizacji POW. W tym sprawnie i wnikliwie nakreślonym wizerunku istnieje jednak pewna wyrwa. Nałęcz dokonał analizy funkcjonalnej tej organizacji wyłącznie w płaszczyźnie politycznej. Tej sfery dotyczą też oszczędnie ferowane sądy i oceny. Tymczasem POW była także jakby zwią-

⁴ T. Nałęcz, *Polska Organizacja Wojskowa 1914—1918*, Ossolineum 1984.

kiem młodzieżowym spełniającym ważne funkcje ideowo-wychowawcze, kształtującym jedną z elit pokolenia Polaków urodzonego w ostatniej dekadzie XIX stulecia, a wyrastającego w atmosferze odradzającej się tradycji romantycznej. Dlatego też celowe byłoby spojrzenie na POW przez pryzmat także i tych funkcji, oraz oceny dokonań na tym polu. Wymagałoby to poddania dokładniejszej obserwacji wchodzących w jej skład ludzi z ich zaangażowaniem ideowym, rodzajem wrażliwości społecznej, uznawanymi wartościami, zachowaniami i więziami wewnętrznymi składającymi się na bardzo mocną solidarność grupową. W ten sposób obraz organizacji jako pewnej struktury zostałby dopełniony zbiorową biografią tworzącej ją młodzieży.

Pokolenie peowiaków miało życie barwne i dramatyczne zarysem. Ich udziałem stało się najpierw spełnienie w młodości tego, o co walczyli i ginęli od ponad 100 lat ich poprzednicy. Następnie z zapałem przystąpili oni do umacniania kruchej niepodległości i budowy państwa. Sukcesy tych lat sprawiły, że z czasem peowiacy nabrali przekonania o wyłączności swych zasług w dziele odzyskania niepodległości. Na tym tle zrodziły się aspiracje do władzy. Zostały one uwieńczone kolejnym sukcesem. Od końca lat 20-tych peowiacy stali się bowiem elitą rządzącą II Rzeczypospolitą, tworząc specyficzny typ polityków w mundurach. Władzę sprawowali przy pomocy metod i w oparciu o nawyki wyniesione z wojskowej konspiracji, dalekie od demokratycznych reguł. Albowiem działalność podziemna niosła z sobą oprócz niebezpieczeństw fizycznych także i zagrożenia natury psychospołecznej. W wypadku jednostek prowadzić mogła do zmian w psychice, w skali zbiorowej wynaturzenia bywały rezultatem przesączania się form konspiracyjnych do życia politycznego w wolnym państwie. Znalazło to swe odbicie w kulturze politycznej II Rzeczypospolitej (skłonność do „mafijności”, nawyk dyscypliny i bezdyskusyjnego posłuszeństwa, tajność planów i decyzji). I dalej, we wrześniu 1939 r. ci sami ludzie bezsilnie patrzyli jak wznoszony z takim trudem gmach wali się w gruzy. W tym właśnie momencie peowiacy wykazali jednak duży hart ducha. Klęska nie załamała ich bowiem i jeszcze przed kapitulacją Warszawy rozpoczęli bez wahania nowy etap walki o niepodległość.

Lekcja patriotyzmu, jaką odebrali w młodości w szeregach POW, pozostała im do końca życia. Od początku swego istnienia organizacja ta zgodnie z art. 1 *Deklaracji ideowej* stawiała sobie za cel „zdobycie dla Polski niepodległości drogą walki zbrojnej.”⁵

⁵ *Deklaracja ideowa POW* (w:) *Powstanie II Rzeczypospolitej. Wybór dokumentów 1866—1925*, Warszawa 1984, s. 238—239.

Mimo zmieniających się w ciągu 4 lat wojny okoliczności, co rzutowało z kolei na stosowaną w danym momencie taktykę, ten zasadniczy cel pozostał do końca niezmienny. Niepodległość była więc naczelnym ideałem ożywiającym szeregi bojowników POW. Podjęta jesienią 1939 roku walka nie znalazła radosnego finału jak w listopadzie 1918. Pokolenie peowiaków mimo braku ostatecznego sukcesu zdołało jednak ocalić tę ideę, o którą od młodości walczyli i ginęli — ideę niepodległego państwa polskiego. I w tym właśnie zawiera się największa zasługa, nie polityczna czy militarna ale wychowawcza tej organizacji.

Tomasz Gąsowski

PODRÓŻ NIE SPEŁNIONYCH NADZIEI

Książka ta, wydana drukiem w roku 1946, miała, zdawało się, stanowić cenne uzupełnienie nader skromnej wtedy kolekcji diariuszy i wspomnień europejskich mężów stanu, których działalność wywarła piętno na stosunkach międzynarodowych przełomu lat trzydziestych i czterdziestych. Wspomnienia Grigore Gafencu,¹ rumuńskiego ministra spraw zagranicznych od końca 1938 do połowy 1940 roku, przełożone w Polsce prawie ćwierć wieku po ich francuskim oryginale i do druku gotowe w 1969 roku, dotarły do rąk czytelników ostatecznie w 15 lat później, zresztą w postaci okrojonej, bez przedmowy i epilogu.² Dobrze się stało, że opis peregrynacji Gafencu został w końcu udostępniony szersze-

¹ Grigore Gafencu, *Ostatnie dni Europy. Podróż dyplomatyczna w 1939 roku*. Przełożył Stanisław Rembek. Przedmową i posłowiem opatrzył oraz przypisy opracował Stanisław Zabełło. Warszawa 1984, Instytut Wydawniczy PAX, ss. 126.

² Z przedmowy wynikałoby, że jest to całkiem słuszne, jako że opuszczone fragmenty „nie przedstawiają wartości dla naszych czytelników”, gdyż w swojej z kolei przedmowie Gafencu „snuje rozważania historyzoficzne o «europejskości», zgodnie z modnymi po wojnie na Zachodzie kosmopolitycznymi teoriami o konieczności stworzenia jakiejś struktury ponadnarodowej...”, zaś w epilogu przedstawiając „dalszy rozwój wypadków z lata 1939” daje obraz „całkowicie już nieaktualny”.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: (Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Wątpliwości budzić mogą też inne oceny z przedmowy do polskiego wydania, będące interpretacją wydarzeń tych kilku miesięcy 1939 roku, lecz w tym

mu gronu odbiorców, choć ranga tych wspomnień nie polega na faktograficznej precyzji. Okazało się bowiem, że szczególnie interesująca czytelnika polskiego rozmowa, jaką Gafencu przeprowadził z Józefem Beckiem, w salonce polskiej ministra dołączonej do ekspresu berlińskiego — w świetle innych przekazów oraz badań prof. Jana Weinsteina (których wyniki, ogłoszone w roku 1968 w paryskich „Zeszytach Historycznych”, przywołane zostały w posłowniu do polskiej edycji wspomnień) miała w istocie, zarówno co do jej długości, jak i zawartości merytorycznej, przebieg zgoła odmienny: ze wszystkimi protokolarnymi grzecznościami trwała tylko godzinę z kwadrans, podczas pokonywania przez pociąg trasy Kraków—Katowice, nie zaś, jak przekazał Gafencu, niemal całą noc (od granicy rumuńskiej do Katowic). Natomiast poruszone w tej dość krótkiej właściwie wymianie zdań zagadnienia tylko z trudem dałyby się dopasować do tak szerokiej jej ekspozycji, jaką przedstawił Gafencu.

Fakt, że przez czas dłuższy wspomnienia te uchodzić mogły za w pełni wiarygodne w swej warstwie faktograficznej, dowodzi jak bardzo historyk w postępowaniu badawczym musi kierować się zasadą względnego jedynie zaufania zwłaszcza wobec tego typu przekazu, by nie stać się ofiarą zręcznej, jak byśmy to dziś powiedzieli, manipulacji twórcy źródła — w tym wypadku autora przedstawionej relacji. Tak jaskrawe podkoloryzowanie przez Gafencu polskiego fragmentu wspomnień upoważniać może do podejrzeń, że i w innych częściach swej relacji z podróży po Europie, skądinąd sympatyczny minister rumuński nie był nazbyt ścisły, co naturalnie z góry musi obniżać zaufanie do wartości poznawczej książki.

Nie oznacza to bynajmniej, że po relację Gafencu nie warto sięgać. Przeciwnie — choćby ze względu na walory literackie książki i emanującą z niej charakterystyczną aurę duchową i ideową, lektura jej jest nader wskazana. Podstawową zaletą tych wspomnień jest przede wszystkim ukazanie w sposób przekonujący i rzeczywiście wnikliwy skomplikowanych dylematów, przed jakimi w decydującym politycznie okresie stanęły kraje bałkańskie i naddunajskie. Zarazem książka oddaje panujący w kołach rządzących tych państw nastrój obawy i lęku, zagubienia i bezradności w obliczu coraz bardziej zdawałoby się nieuchronnego zagrożenia niemiecką wasalizacją. Ich potencjalni sojusznicy, mocarstwa zachodnie, byli — jak się okazało — daleko, zaś

wypadku jest rzeczą normalną pozostawienie czytelnikowi możliwości ustosunkowania się bez uprzedzeń do treści w owej interpretacji zawartych.

Niemcy i Włochy — tak blisko! Dzięki Gafencu możemy spojrzeć na ówczesne stosunki międzynarodowe z odmiennej niż dotąd przywykliśmy perspektywy. Nie z punktu widzenia decydujących ośrodków polityki światowej — Londynu, Paryża, Moskwy, ani też z perspektywy naturalnej dla Polaków — Warszawy, lecz z miejsc jakby pozornie peryferyjnych — z Bukaresztu, Belgradu czy Aten.

Minister Gafencu podjął bowiem swą podróż wiosną 1939 r. dla zorientowania się zarówno w ogólnych zamiarach wielkich mocarstw — Niemiec, Francji, Wielkiej Brytanii — nadzwyczaj skomplikowanej sytuacji międzynarodowej, jak i zwłaszcza w ich stanowisku wobec Rumunii i państw bałkańskich. Położenie Rumunii nie było bynajmniej do pozazdroszczenia — wplątana, jak inne kraje regionu, w rozbieżne interesy potęg, znalazła się ona niemal w epicentrum wydarzeń, które zadecydowały o końcu Europy położonej między Niemcami a ZSRR, Europy małych i średnich państw, których niepodległy i suwerenny byt trwał zaledwie dwa dziesięciolecia. Był to też koniec starej Europy...

Okres wiosny—lata 1939 r. stwarzał dosłownie ostatnią już szansę wzniesienia tamy agresji hitlerowskiej.

Gafencu podróżował pociągiem, pokonując w nim ponad pół Europy. Rozmawiał z Beckiem, jak już wiemy — raczej krócej niż dłużej. W Berlinie spotkał się z Ribbentropem, Göringiem i Hitlerem, wysłuchał (długiej?) tyrady Führera na temat przyszłych stosunków w skali globalnej, zwłaszcza w kontekście relacji brytyjsko-niemieckich, mających, zdaniem nazistowskiego przywódcy, stanowić podstawę regulującą i sankcjonującą nowy podział świata.

W Belgii rozmawiał z królem Leopoldem III, pragnącym wierzyć, że w tak fatalnym dla jego kraju położeniu geopolitycznym lawirowanie i utrzymanie za wszelką cenę neutralności pozwoli uniknąć ataku Niemiec.

Belgię dzieli tylko krok — przez Kanał La Manche — od dumnego Albionu. W Londynie spotkał się Gafencu z brytyjskimi mężami stanu: oto Churchill z nieodłącznym cygarem, jeszcze właściwie w opozycji, ale jego wielkie dni są tuż-tuż; polityk, który zdaje sobie świetnie sprawę, ku czemu toczy się Europa, który rozumie znaczenie strategiczne utrzymania Bałkanów, tego miękkiego podbrzusza Europy, w orbicie zainteresowania demokracji zachodnich, jako warunku zachowania równowagi kontynentalnej i pokoju. Ale i polityk pragnący ze wszech sił, w razie gdyby plan zneutralizowania ekspansji Niemiec załamał się, chociaż sparować cięcie miecza, który zawisł także nad Anglią, czy nawet

odwrócić tego cięcia kierunku. Churchill chciałby teutońską furie omotać siecią paktów wojskowych, szerokim systemem koalicji militarnej, w którym państwowemu Półwyspu Bałkańskiego przypadłaby rola pomostu (mniej — przeciwwagi potęgi niemieckiej, jak próbował odczytywać ideę Churchilla Gafencu), w nieodległej perspektywie łączącego Zachód z Rosją.

Gafencu rozmawiał naturalnie również ze sternikami polityki brytyjskiej — Chamberlainem i Halifaxem. Obaj głęboko urażeni w swej dumie przez Hitlera, który złamał porozumienie monarchijskie (jako że dżentelmeni tak nie postępują), zdawali się rozumieć — dodajmy: za późno — iż ich dotychczasowa polityka, przez historyków (a i co przenikliwszych współczesnych im obserwatorów) określana jako *appeasement*, w istocie zbankrutowała (choć — dodajmy — próbowano ją jeszcze w jakimś zakresie ponownie ożywić, jednak — między innymi za sprawą Polski — bez powodzenia). Anglia podejmuje więc rozmowy ze Związkiem Radzieckim, a zaniepokojona rozwojem sytuacji okazuje swe zdecydowanie wprowadzając powszechną służbę wojskową, co było rewolucją w stosunkach brytyjskich. Jeszcze większym przewrotem było udzielenie przez Brytyjczyków jednostronnych gwarancji pomocy — Polsce, Rumunii, Grecji, w wypadku gdyby stały się one obiektem agresji ze strony Niemiec; gwarancje te, w miarę możliwości, miały przekształcić się najpierw w sojusze dwustronne, by z czasem przybrać postać rozbudowanego o innych uczestników przymierza. (Podobieństwo tych planów do koncepcji Churchilla było zatem wyraźne). Na razie Wielka Brytania stara się, z pewnym powodzeniem, wyzyskać i Turcję w przeciwdziałaniu ekspansji niemieckiej.

Z Anglii powraca Gafencu na kontynent — do Francji Daladiera i Bonneta. Nie jest to bynajmniej Francja z Wersalu 1919 roku — zwycięska i dumna, lecz Francja defensywna, oglądająca się na Wielką Brytanię; przyczajona za linią Maginota pragnie ona pokoju nade wszystko. Jest to w istocie Francja niepewna siebie i rozdarta namietnościami partyjnymi, gdzie, jak rychło się okaże, ani prawica, ani lewica nie będzie chciała umierać za Gdańsk. Ale politycy francuscy gorączkowo poszukują jeszcze szansy uniknięcia nadciągającego fatalnego przesilenia, próbując, tak się przynajmniej zdawało, nawiązać do swej tradycyjnej polityki.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i wido-
wisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 (Dz. U. nr 44
poz. 204)]

Z Francji Gafencu udaje się do Włoch. Tu przyjmują go Duce i jego zięć, młody, zdolny i ambitny Galeazzo Ciano. Czują oni, że są wciągani w wir groźnych wydarzeń, do którego powstania — trzeba dodać — sami przyłożyli rękę. Włochy usiłują odegrać — po raz ostatni — rolę bardziej samodzielnej właśnie w krajach regionu, gdzie faktycznie zostały już przez Rzeszę zdominowane. Ale przecież karty już im przydzielono — wkrótce Włochy podpiszą (22 maja) pakt stalowy, ostatecznie w ten sposób przypieczętowując swój wybór — głównego sojusznika Niemiec.

W drodze powrotnej Gafencu odwiedza Jugosławię. Jej położenie było równie trudne, jak innych beneficjentów z Wersalu, że użyję określenia popularnego w propagandzie rewizjonistycznych Niemiec, Węgier, Bułgarii. Sterowana przez regenta Pawła, wspomaganego wtedy przez ministra Cincara-Markovića, do niedawna posła w Berlinie, Jugosławia zagrożona w swej terytorialnej integralności przez Włochy i irredentę węgierską, poddana niemieckim naciskom politycznym, podminowana konfliktami narodowościowymi — jedynie formalnie usiłowała nie angażować się po żadnej z potężnych stron, choć praktycznie jej polityka kształtowała się coraz korzystniej dla Niemiec. W Belgradzie mógł zatem odnotować Gafencu ujawnienie się kolejnej rysy na fundamencie Porozumienia Bałkańskiego.

Po powrocie do Bukaresztu rumuński minister spędził cały dzień na rozmowach z zastępcą komisarza spraw zagranicznych Potiomkinem, będącym też właśnie w trakcie podróży dyplomatycznej. Potiomkin w swojej misji, która nie przyniosła (szybko okazało się, że przynieść nie mogła) dobroczynnych skutków załęknionej Europie, bawił w Rumunii już jako wysłannik Mołotowa, choć z Moskwy wyjechał w końcu kwietnia, odwiedzając po drodze Turcję i Bułgarię, jeszcze jako zastępca Litwinowa. Jego sondażowa podróż przyniosła krótką poprawę atmosfery międzynarodowej, ale dziś wiadomo, że zmiana na stanowisku komisarza spraw zagranicznych miała swój istotny głębszy sens...

W czerwcu Gafencu udał się jeszcze do Turcji prezydenta İnönü i Grecji dyktatora Metaxása; ten drugi zapewnił go o woli stawienia oporu agresji. (Rzeczywiście, Grecja nie ugięła się przed pogróżkami, odpierając w ponad rok później najazd włoski i ulegając dopiero przeważającym siłom niemieckim w kwietniu 1941 r.).

Tak oto w wielkim skrócie przebiegała podróż dyplomatyczna Grigore Gafencu.

Europa wiosny-lata 1939 roku była jak stolik brydżowy, przy którym zasiadło czterech najmocniejszych graczy, gdy inni im

kibicowali, od czasu do czasu włączając się do gry, o regułach całkiem jednak niekonwencjonalnych. W tym nietypowym, ostatnim, decydującym właściwie rozdaniu (którego dalece niepełny opis dostarczają także wspomnienia Gafencu) również kibice mieli do odegrania swoją, niektórzy z nich wcale niebagatelną, rolę — tu pozostawmy ich jednak na boku. Przebieg licytacji był ostry,

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Właśnie oceny — niewykluczone, że często formułowane *ex post* — na temat polityki wielkich mocarstw są w relacji Gafencu, pisanej językiem barokowej stylizacji i niegdysiejszej rewerencji, zastanawiające. Relacji ciekawej nie tyle ze względu na informacje jakie zawiera, ile z uwagi na obecność w niej wspomnianej odmiennej perspektywy obserwacji zachodzących wydarzeń. Wzrost tej perspektywy polega na umożliwieniu ujrzenia gry wielkich tego świata, tak jak spoglądał na nią inteligentny widz — osobiście wprawdzie nader zainteresowany jej wynikami, ale w jakimś sensie tkwiący bardziej na zewnątrz niej, bierny, bo w istocie mający na jej przebieg niewielki wpływ, w tym znaczeniu, że podstawowe, wyrokujące o jego losie decyzje zapadają jednak poza nim. Obserwator zmuszony do czapkowania u możliwych, który zauważa ich przymioty, ale także nie licujące z godnością oznaki miłości. Obok spostrzeżeń w tej konfiguracji naprawdę ciekawych, nie ustrzegł się Gafencu opinii rozbijających naiwnych (jak np. charakterystyka Churchilla czy Bonnetta). Niemniej także niektóre, wsparte konkretną egzemplifikacją jego oceny zgodne są z dzisiejszą naszą wiedzą o tamtym okresie. Dotyczy to np. opinii o nadrzędnych zasadach polityki brytyjskiej. Jednak nie chciał Gafencu wypuklić wprost najistotniejszej jej cechy, tej mianowicie, iż kierowała się ona swoistym rachunkiem opłacalności, brakiem sentymentu i chłodną kalkulacją; wspólne oddziaływanie tych czynników decydowało na przykład, iż Wielka Brytania nie była zainteresowana — wtedy — w zaspokojeniu właśnie rumuńskich potrzeb zbrojeniowych. W jakimś stopniu podobnie dałyby się tłumaczyć nieprzystojne, zdawałoby się, targi brytyjskie z 1939 r. co do wysokości pomocy finansowej dla Polski.

Czytelnika zaciekawia na pewno uwagi rumuńskiego polityka o niemieckiej ekspansji na Wschód, jej korzeniach strategicznych, militarnych i gospodarczych, a również o polityce radzieckiej — jej dynamizmie, wywołanym przez rozwój sytuacji międzynarodowej w latach 1938 i 1939, jako replika na dynamizm Niemiec.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Wspomnienia Gafencu dostarczają także interesujących charakterystyk mężów stanu, których spotykał, ciekawie zwłaszcza są zarysowane sylwetki polityków państw małych i średnich — Metaxása, Karola rumuńskiego, księcia Pawła, cara Borysa. Zastanawiają, choć trudno jest je podzielać, opinie Gafencu na temat istoty i skutków układu monachijskiego.

Gafencu poświęca też we wspomnieniach, jak już wzmiankowałem, sporo miejsca sprawom polskim, dyskwalifikując w istocie politykę Becka (który „oddawał się Hitlerowi ze związanymi rękami i nogami”). Brak tu miejsca na rozwinięcie szerszej argumentacji dla wykazania, że jednak linia polskiego ministra spraw zagranicznych nie była tak naiwna i zrodzona jedynie z iluzji, jak sugeruje to Gafencu. Zakładając, że zasada utrzymania równowagi w stosunkach Polski z ZSRR i Niemcami była w praktyce sensowna (pozostaje otwartym pytaniem — czy rzeczywiście, kiedy i w jakich granicach należało od niej odstąpić), zgodzić się zarazem trzeba z sądami, że Beck popełnił liczne błędy. Za taki należy bez wątpienia uznać udział Polski w uczcie z resztek z pańskiego stołu (sprawa Zaolzia); myślę zresztą, że udział ten klócił się z najgłębszym odczytaniem tej właśnie reguły rządzącej polską polityką, na którą Beck stale się powoływał. Można by się również zastanawiać, czy nie powinien był Beck wykazać większej elastyczności latem 1939 roku, choć i w tym wypadku wszystko wskazuje, że nie miałyby ona większego znaczenia dla przebiegu wydarzeń.

*

Kiedy zagłębiaamy się w lekturę tych wspomnień, obok zaciekawienia zaczyna w nas narastać uczucie żalu, bowiem mimo wyłożonych wcześniej zastrzeżeń co do wartości książki Gafencu jako źródła faktów, jest w niej coś z atmosfery barwnego w swej różnorodności świata, który znikł wprawdzie na zawsze, ale zapewne nie całkiem zasłużył na los zgotowany mu przez wiatr historii.

Jan Kofman

W ROGÓZNIE O SACRUM I SZTUCE

„Związek chrześcijaństwa ze sztuką jest zupełnie swobodny. Ani przed nim, ani po nim nie umiała tego dokonać żadna ludzka religia.

Zywiąc sztukę, oddając jej swoje ciało, proponując jej zupełnie realny fakt odkupienia w charakterze niewzruszonej zasady metafizycznej, chrześcijaństwo nie żądało niczego w zamian. Dlatego kulturze chrześcijańskiej nie grozi niebezpieczeństwo wewnętrznego zubożenia”. I jeszcze: „(...) swą wieczną świeżość i wieczne kwitnienie kultura europejska zawdzięcza chrześcijaństwu, które jest łaskawe dla sztuki”.

Te zdania nie wyszły spod pióra jakiegoś katolickiego apologety. Autorem ich jest Osip Mandelsztam, a pochodzą z ocalałych przypadkiem szczątków brulionu wykładu, wygłoszonego przezeń po śmierci Skriabina.¹ I choć w dalszym ciągu swych rozważań — a raczej w dotrwałym do nas ich fragmencie — skupia się on na muzyce, to przecież chyba wolno, patrząc na przeszłe wieki, odnieść je i do „sztuk pięknych”. Dar wolności wykorzystwały one jednak, by pójść własną drogą; gdy zwrócimy się ku bliższym nam stuleciom, to świadomość rozejścia się dróg sztuki i religii czy raczej zburzenia hierarchii i systemu wzajemnych odniesień, a przez to swoistego „pomieszania języków”, staje się równie silna jak poczucie trafności mandelsztamowskich intuicji. A skutki tego pomieszania języków oglądamy dziś, gdy artyści, doświadczwszy granic wspaniałomyślnie danej im wolności, próbują na powrót wejść w porzucone kiedyś role, i gdy nazbyt często rezultat ich działań staje się, mimo dobrej woli, artystyczną pomyłką.

Potrzeba szukania nowych dróg, a przynajmniej analizy tego, co się pomiędzy europejską sztuką a chrześcijaństwem stało, jest niewątpliwa. Konferencja w Rogóźnie, zorganizowana w dniach od 18 do 20 października 1984 przez Sekcję Historii Sztuki KUL, a ściślej — prof. Jacka Woźniakowskiego i jego współpracowników: Elżbietę Wolicką, Lechosława Lameńskiego i Piotra Rudzińskiego — stała się czymś w rodzaju znaku czasu. Ani bowiem, zdawałoby się, nazbyt obszerny i ogólnikowo sformułowany temat — „Sacrum i sztuka”, ani miejsce — Ośrodek Akademicki KUL w małej wsi na lubelskim Polesiu nie wróżyły jej wielkiego sukcesu. Można się było obawiać, że połowa zaproszonych gości nie przyjedzie, ci zaś, którzy się zjawiają, wygłoszą kilka przyczynkarskich referatów, z których nie złoży się żadna całość.

¹ Cyt. za: Osip Mandelsztam, *Słowo i kultura. Szkice literackie*. Przełożył i komentarzem opatrzył Ryszard Przybylski. Warszawa 1972, s. 188—189.

Tymczasem stało się całkiem inaczej. Frekwencja okazała się wręcz zdumiewająca, brak światowych rozrywek, wyjąwszy spacery błotnistym brzegiem jeziora i skrajem pięknych podmokłych łąk, sprzyjał tylko skupieniu, a spoza chaosu różnorodnych tematów przynajmniej chwilami wylaniać się zdawał zarys jakiegoś Porządku, czego, jak podejrzewam, nie oczekiwali nawet pomysłodawcy. Nie chciałbym przez to w żadnej mierze pomniejszać ich zasług, podobnie jak niewdzięcznością byłoby nie wspomnieć wielkiej gościnności gospodyń Rogóżna — Sióstr Urszulanek Szarych, które w stworzeniu atmosfery tych trzech dni miały niemały udział. To jednak, że tylu wybitnych twórców, historyków i krytyków sztuki zdecydowało się na konferencję przyjechać, że wygłoszono na niej kilka tekstów ważnych, i że temperatura obrad owego „sejmiku nawiedzonych”, jak go nazwał ks. Marek Starowieyski, była naprawdę niezwykła, jest chyba dziełem samego ducha czasu.

Rogóżniańskie spotkanie doczekało się już sporego pokłosa, bądź już publikowanego, bądź czekającego dopiero na publikację. „Tygodnik Powszechny” drukował sprawozdanie Krystyny Czerni oraz artykuły Marka Rostworowskiego i ks. Marka Starowieyskiego², referat Wiesława Juszczaaka ukazał się w kwietniowym numerze „Znaku”, a numer bieżący przynosi trzy dalsze głosy — Jacka Sempolińskiego, Henryka Wańka i Krystyny Czerni. Referat Mieczysława Porębskiego znalazł się w „Przeglądzie Powszechnym” z maja br., mówi się też o książce zawierającej całość materiałów wraz z zapisem dyskusji. Nawet nieoczekiwany polemiczny wyczyn Krzysztofa Kłopotowskiego, który na łamach „Przeglądu Katolickiego” zaatakował wypowiedzi dwojga spośród uczestników obrad, nie podając przy tym nie tylko ich nazwisk, ale i najmniejszej konkretnej informacji o samej konferencji, też jest jakoś dowodem owocności tej ostatniej — choć może dowodem nie wprost...

„Tygodnikowe” sprawozdanie zwalnia od obowiązku systematycznego wyliczenia kolejnych referatów i głosów w dyskusji, warto może jednak przedstawić przynajmniej niepełną listę uczestników spotkania. Do Rogóżna zjechali więc, poza już wymienionymi, historycy i krytycy sztuki: Jan Białostocki, Elżbieta Grabska, Maria Poprzęcka i Krystyna Zwolińska, Nawojka Cieślińska, Janusz Bogucki, Tadeusz Chrzanowski i Andrzej Kostołowski; twórcy, którzy swymi dokonaniem dokumentują niejako tezę

² Krystyna Czerni, *Sacrum i sztuka. Konferencja naukowa, Rogóżno 84*, „Tygodnik Powszechny” nr 45(1845)/1984; Marek Rostworowski, „Ziemia nowa”...7, „Tygodnik Powszechny” nr 51(1851)/1984; Ks. Marek Starowieyski, *Notatki z sejmiku nawiedzonych*, „Tygodnik Powszechny” nr 11 (1864)/1985.

o obecności sacrum we współczesnej sztuce: Jerzy Nowosielski, Stanisław Rodziński i Teresa Stankiewicz, Przemysław Brykalski i Jacek Waltoś, Anna Grocholska, Anna Grabska, Jadwiga Jarnuszkiewiczowa i Hanna Szczypińska; badacze najnowszej architektury sakralnej, s. Maria Ewa Rosier-Siedlecka CR i Andrzej K. Olszewski; jedyny (obok Elżbiety Wolickiej) reprezentant filozofów — Władysław Stróżewski, wreszcie dyrektor warszawskiego Muzeum Archidiecezjalnego ks. Andrzej Przekaziński i wysłannicy ordynariuszy niektórych diecezji. Wśród gości, czy może raczej gospodarzy, znaleźli się też znakomici przedstawiciele KULowskiej polonistyki, od lat badający obecność sakralnych wątków w literaturze — Irena Sławińska i Stefan Sawicki.

Wspomniana już ogólnikowość tematu konferencji okazała się, wobec tak dobranego grona jej uczestników, raczej zaletą niż wadą. Pozwoliła bowiem zasadniczy problem relacji między sacrum a sztuką (zawężoną do sztuk plastycznych) obejrzeć od wielu stron i na wielu płaszczyznach, a konieczność precyzowania sposobu rozumienia poszczególnych terminów podkreślała różnice stanowisk i pobudzała dyskusję.

Przykładem „pięknego różnienia się” stały się referaty Mieczysława Porębskiego i Wiesława Juszcza. Dla pierwszego sztuka jest szczególnym rodzajem informacji, komunikatem przekazywanym przez artystę odbiorcy. Pozostając wierny tej rozwijanej od lat koncepcji, zajął się Porębski w Rogóżnie funkcją artysty jako pośrednika w przekazywaniu sacrum, poprzedzając to próbą etymologii słów sacrum i profanum. Mówił o czterech rolach, jakie artysta może przyjąć, by tę funkcję pełnić: kapłana, błazna, proroka i króla, i o współtworzonym i będącym zarazem areną jego działań Mieście; Mieście, w którego świętym centrum panuje ład i mowa „wysoka”, a na obrzeżach, przy krzyżach przydrożnych i granicznych kopcach sacrum objawia swoje ambiwalentne, także demoniczne oblicze. Punktem odniesienia jego rozważań było romantyczne polskie dziedzictwo, wcielone w osobę i dzieła Matejki, utożsamiającego się i z błaznem-Stańczykiem, i z prorokiem-Wermyhorą, a dzierżącego przy tym berło interrexa.

Dla Wiesława Juszcza natomiast sztuka należy do sfery przeżycia wewnętrznego, i ta zasadnicza różnica w jej rozumieniu wskazuje też odmienne kierunki poszukiwań. Odsyłając do publikowanego w „Znaku” artykułu *Czy istnieje mistyczna sztuka?* przypomniać tylko można, że była w nim mowa o relacji między sztuką i przeżyciem artystycznym, a chrześcijańską mistyką apofatyczną, a więc tym szczeblem języka mistycznego, w którym Boga próbuje się opisać przez zaprzeczenie, poprzez to, czym On nie jest. Konkluzją było twierdzenie, że „sztuka mistyczna” nie

istnieje, bowiem sztuka i mistyka przynależne są do różnych porządków; Parnas i Karmel leżą w różnych krainach. Nieuprawnione mieszanie czy nawet utożsamianie tych dwóch dziedzin było tylko symptomem narastającego kryzysu i sztuki i religii — kryzysu wynikłego z próby sekularyzacji, czyli „uczasowienia” obu ponadczasowych w swej istocie sfer.

Referaty Porębskiego i Juszczaaka dopełnił — chronologicznie zresztą wcześniejszy — precyzyjny jak zawsze wywód Władysława Stróżewskiego, który, rozpoczynając również od terminologiczno-etymologicznych ustaleń, próbował następnie przy pomocy wypracowanych przez Ingardena terminów i metod badawczych odpowiedzieć na pytanie o sposób przejawiania się sacrum w dziele sztuki, i wprowadził w tym celu nowe pojęcie „konkretyzacji numinotycznej”. Te trzy wystąpienia, wraz z rozważaniami Krystyny Zwolińskiej o sztuce i modlitwie, wyznaczyły najszerszą z płaszczyzn rozmów i dyskusji. Znalazły w niej miejsce nie tylko rozmaite polemiki czy uzupełnienia do poszczególnych tez, lecz także te wystąpienia, które problemy najbardziej fundamentalne próbowały zanalizować przez pryzmat osobistego doświadczenia i przeżycia. Tak było z drukowanym w niniejszym numerze przejmującym wyznaniem Jacka Sempolińskiego, który spośród licznych aspektów relacji między sztuką a religią wybrał najdramatyczniejszy z nich — nieusuwalny dlań konflikt wiary i twórczości. Wyznanie Sempolińskiego wywołało liczne współ-odczuwające z nim głosy: mówiono o potrzebie uwierzenia w sens kultury i w to, że w kosmicznej strukturze świata obok modlitwy karmelitanki jest także miejsce na zmaganie artysty (ks. Starowieyski), ale też i o kenotycznym aspekcie sacrum, domagającym się ogolocenia i ofiary (Jerzy Nowosielski).

Próbowom określenia wzajemnych związków sztuki i sacrum w ich wymiarze ogólnym towarzyszyły, niby ilustracje, konkretne przykłady, wzięte z bardzo różnych obszarów sztuki. Jan Białostocki zajął się w swym komunikacie XVII-wiecznym malarzem holenderskim Pieterem Saenredamem, malującym przestrzenne, rozświetlone i puste wnętrza kościołów Utrechtu, Haarlemu i innych miast, służące już wtedy za świątynie kalwińskie. We wnętrzach tych widać grupki zagubionych ludzi, rzadko jednak oddających się modlitwie. Trudności w odczytaniu sensu tych fascynujących obrazów — prof. Białostocki mówił w związku z nim o „kosmicznym symbolu wszechświata” — skłoniły Jacka Waltosia do doszukiwania się w nich załączków „teologii śmierci Boga”, co jednak uznano za interpretację całkowicie ahistoryczną... Obok płócien XVII-wiecznego Holendra obiektem analizy stały się woale współczesnej nam Ewy Kuryluk. Woalami nazwała artystka ba-

wełniane tkaniny z naszkicowanymi konturami ciała i rysami — własnej — twarzy, którym towarzyszą nieliczne tylko, symboliczne przedmioty; tkaniny te eksponuje następnie udrapowane na krzesłach lub rozłożone na posadzce sal wystawowych. Mówiąca o nich w Rogóźnie Elżbieta Grabska wspomniała o narzucających się skojarzeniach z veraikonem czy całunem — wywołało to gwałtowny sprzeciw Krzysztofa Kłopotowskiego, który oskarżył wręcz Grabską o graniczące z bluźnierstwem nadużycie interpretacyjne. Na szczęście niezwłocznej obrony podjął się Jerzy Nowosielski — malarz i teolog prawosławny w jednej osobie.

Andrzej Kostołowski wydobywał elementy sakralne w krajobrazowych ogrodach XVIII wieku, gdzie krzyżujące się ścieżki stają się zarazem miejscem podejmowania symbolicznych wyborów, które w konsekwencji doprowadzić mogą — jak w jednym z pokazanych przezeń przykładów — już to do dominującego nad okolicą kościoła, już to do podziemnej grotty z ukrytą w niej masońską świątynią. Wreszcie Krystyna Czerni przeniosła słuchaczy w obszary sztuki współczesnej, na których odwołanie do sacrum pojawia się też w postaci bluźnierczej jego negacji, albo przynajmniej poprzez szokujące i niezwykłe użycie uświęconego, sakralnego znaku.

Sporą część rogoźniańskich obrad poświęcono tworzonej dziś sztuce religijnej, wypełniającej ściany i wnętrza nowych, a czasem i starych kościołów. O kryzysie tej sztuki, jego przyczynach i perspektywach jego przewycięzania mówiły referaty Tadeusza Chrzanowskiego i Stanisława Rodzińskiego. Ten sam temat powracał często w dyskusjach. W diagnozie wszyscy byli na ogół zgodni, gorzej było ze znalezieniem ukrytych źródeł choroby i wyborem odpowiedniej kuracji... Trudno bowiem czasem ustalić, kto właściwie ponosi winę za szpetotę wielu nowych ołtarzy, rzeźb, obrazów, fresków czy witraży, nie mówiąc już o dewocjonaljach. Czy źródłem tego są braki w wychowaniu estetycznym księży-mecenasów, czy chałturnictwo niektórych twórców, czy może w jakimś stopniu także spontaniczne potrzeby użytkowników? Czy artysta ma prawo narzucać ludziom modlącym się w swojej świątyni własną jej wizję, często sprzeczną z ich oczekiwaniami? Maria Poprzęcka zauważyła w dyskusji, że nieprzypadkowo wybrane przez Władysława Stróżewskiego dla zilustrowania pojęcia „konkretyzacji numinotycznej” dzieła nie były na ogół obrazami kultowymi, należały raczej do „Kościoła estetycznego”, jak płótna Rembrandta czy Giorgione; tymczasem bywa, że sacrum uobecnia się dla wierzącego w wizerunku artystycznie miernym czy wręcz złym, jak niejeden z czczonych obrazów Matki Bożej czy przed-

stawienie Miłosierdzia Bożego. Postulat osobnej skali wartości spotkał się jednak ze zdecydowanym protestem większości dyskutantów. Sugerowano konieczność ścisłej współpracy teologa z artystą — czy jednak taka współpraca jest w ogóle wyobrażalna, czy może raczej artysta powinien być sam teologiem, jak dzisiaj bodaj tylko jeden Nowosielski? Mówiono też o potrzebie prawdziwej, niezafałszowanej wiary u malarza tworzącego dla ludzi jak on wierzących — lecz przecież są to sprawy, których ani zadekretować, ani tym bardziej poddać kontroli nie można i nie wolno, można tylko zaufać wewnętrznej uczciwości twórcy, jeśli ceni się jego dzieła. A może, jak sugerował Mieczysław Porębski, jesteśmy po prostu zbyt niecierpliwi i zbyt szybko chcielibyśmy zasklepić rozdarcie, jakie między Kościołem a sztuką wyrosło, może, jak twórcy nieporadnych malowideł w katakumbach, szukać dopiero musimy nowego języka, jak i oni szukali, choć za nimi były Grecja i Rzym? I miast stawiać sobie maksymalistyczne zadania, powinniśmy raczej zająć się spontanicznie powstającymi ołtarzami i kwietnymi krzyżami, całą tą anonimową zwykle i naiwną oprawą religijno-patriotycznych obrządków, co postulował Janusz Bogucki?

Wszystkie te wątpliwości i pytania nie zmieniają w niczym faktu, że możliwość wielu zmian istnieje już dziś i uzależniona jest w znacznej mierze od postawy Kościoła i jego hierarchów. Dotyczy to w szczególności miejsca wychowania estetycznego w edukacji kleryków — przyszłych mecenasów sztuki kościelnej, kształcenia ich wrażliwości na piękno. Dotyczy to również prowadzenia systematycznej inwentaryzacji nowopowstających dzieł, co jest wymaganiem zupełnie podstawowym, którego spełnienie pozwoliłoby przy tym unikać w przyszłości rozmaitych nieporozumień. Wymaganie to wiąże się z potrzebą lepszego ułożenia stosunków między kościelnym sponsorem a pracującym dlań twórcą, by wybór tego ostatniego nie był dziełem zupełnego przypadku i by wprowadzić go w cel i przyszłą funkcję projektowanego przezeń dzieła, ale również by dzieło to chronić później przed dewastacją i bezmyślnym niszczeniem (w dyskusji przykłady gęsto tu padały). O tym, jak takie „obustronne gwarancje” mogą w praktyce wyglądać, mówiła na podstawie swoich austriackich i szwajcarskich doświadczeń Teresa Stankiewicz, autorka kilku zrealizowanych w tych krajach polichromii ściennych.

Odórny problem poruszył ks. Andrzej Przekaziński, opowiadając o mecenasowskiej funkcji kierowanego przez siebie i słynnego już w Polsce warszawskiego Muzeum. Organizowane przez nie wystawy pozwalają lepiej poznać te nurty współczesnej sztuki,

dla których jej pierwiastek sakralny jest czymś niezbywalnym, choć mogą być one od sztuki kultowej w wąskim, użytkowym znaczeniu dalekie. Powrót artystów do Kościoła stał się bowiem faktem, i jest on niewątpliwie szansą dla obu stron. Tymczasem nie mamy wciąż np. Rady Kultury, na wzór analogicznych instytucji działających przy episkopatach wielu krajów — w przekonaniu o potrzebie jej stworzenia zgodni byli właściwie wszyscy uczestnicy konferencji.

Tematem budzącym bardzo żywe kontrowersje okazała się nowa architektura sakralna. Po dwóch bogato ilustrowanych przezroczami odczytach — s. Marii Ewy Rosier-Siedleckiej, autorki książki o posoborowej architekturze sakralnej, i Andrzeja K. Olszewskiego, który na Akademii Teologii Katolickiej stara się dokumentować polskie dokonania w tej dziedzinie, nie znajdując zresztą należytego zrozumienia u władz poszczególnych diecezji — wyłonił się obraz dość przerażający. Przykłady zachodnioeuropejskie, pokazane przez s. Siedlecką, były katalogiem ciekawych nieraz i funkcjonalnych rozwiązań przestrzennych, w większości pozbawionych jednak elementu sakralnego. Puste wnętrza, podporządkowane idei wspólnotowości liturgii, a właściwie tylko wspólnie przeżywanej Eucharystii, nie tylko nie pozostawiały miejsca dla przejawów indywidualnej pobożności, ale niejednokrotnie niemożliwe stawało się w nich odbycie np. procesji. Sam budynek kościelny ukryty był najczęściej wśród innych pomieszczeń, stając się tym samym co najwyżej równorzędnym elementem „wielofunkcyjnego zespołu sakralnego”. Natomiast wśród przykładów polskich, których bogaty zestaw przedłożył zebrany Andrzej Olszewski, znać było wyraźne rozdarcie między dwoma biegunami: dążeniem do mimikry, upodobnienia budynku kościoła do magazynu, domu kultury, elewatora zbożowego czy silosu, a próbą wyakcentowania bryły świątyni pośród koszarowych sylwetek niechlujnie wykonanych bloków, i to czasem za wszelką cenę — kosztem funkcjonalności wnętrza i zwykłego zdrowego rozsądku. Na tym tle nieoczekiwanej świeżości nabierały „bieda-kościółki” diecezji przemyskiej, wznoszone na długo przed budowlanym boomem ostatnich lat i pozbawione w istocie jakichkolwiek pretensji do bycia Architekturą przez duże A.

Niby memento zabrzmiał, zostawiony tu przeze mnie na koniec, głos Henryka Wańka, który w opowieści osnutej wokół namalowanego w Górach Izerskich sakralnego pejzażu Caspara Davida Friedricha i konfrontującej ten pejzaż z dzisiejszym obrazem przedstawionych przezeń gór, przypomniał o zapoznawanym często związku natury i kultury i o tym, że utrata poczucia świętości

stworzonego świata odebrać może w ogóle wrażliwość na wartości sacrum. Pocięchą było, że uczestnicy rogóźniańskiego spotkania zdawali się być wszyscy szczerze zatroskani tym, by sztuka współczesna nie ograniczyła się jedynie do układania kolorowych węży z tworzywa na hałdzie niszczącej wszystko wokół turoszowskiej kopalni, jak w happeningu, od którego opisu rozpoczął swoją opowieść Waniek.

Tomasz Fiałkowski

„ODPOWIEDZ MI ŚPIESZNIE, PANIE, BO DUCH MÓJ USTAJE“

Jesteśmy w małym miasteczku na Litwie, tak małym, że wszystkie ważniejsze sprawy trzeba załatwiać w sąsiednim mieście. Mieszkańcy znają się doskonale, każdy z nich ma swoją funkcję i pozycję społeczną. Stasis jest stolarzem, Józef grzebie umarłych, pan Damski posiada własny zakład fryzjerski. Litwa graniczy jeszcze z Polską, Łotwą, Niemcami i Związkiem Radzieckim. O Hitlerze mówi się jedynie u fryzjera. O Stalinie poszeptują miejscowi zwolennicy komunizmu. Lecz niebawem nadejdą czasy, które małe miasteczko wytrącą z codzienności i zniszczą jego mieszkańców.

Głównym bohaterem opowieści Kanowicza* jest Daniel, Żyd litewski, sierota wychowany przez dziadków, a w końcu przygarnięty przez grabarza. Danielowi — dziecku, potem młodemu człowiekowi, autor powierza funkcję narratora. To posunięcie pisarskie tworzy niezwykle urok opowieści oraz daje niezafałszowany obraz świata. Daniel, nędzarz i prześladowany, posiada sekret życia, przedziwną tajemnicę doznawania, wzruszania się, dar obserwacji nie pozbawiony humoru.

Piękny jest otaczający go świat. Nędza domu rodzinnego i izby u grabarza to tylko prostota i jednoznaczność życia. Każdy sprzęt ma swoją historię. Zegar pamięta wieczną wojnę pomiędzy dziadkiem zegarmistrza a babcią. Stół u grabarza Józefa jest świadkiem wielu bliskich umarłych. Najzwyklejsze ubranie nabiera cech osoby, która je opuściła.

„Miałem wrażenie, że dźwigam nie kozuch, ale samego Józefa —

* Grigorij Kanowicz: *Świece na wletrze*. Przetłóżył Aleksander Bogdański. Warszawa 1983, s. 544. Państwowy Instytut Wydawniczy.

tak pachniało od splekanego kożucha żywym grabarzem, jego potem, jego kaszlem, jego smutkiem i miłością.”

Ludzie zaprzyjaźniają się z rzeczami. Nie żyją one przecież obok ludzi, ale razem z nimi. Sprzęt opowiada historię człowieka, który nie jest obcy w świecie rzeczy. W określonych sytuacjach życiowych rzeczy nabierają niezwykłego znaczenia, wyzwalają miłość, rozpacz, wzruszenie. Niejednokrotnie rzeczy stają się jakby częścią ich właścicieli. Józef, który stracił nogę na wojnie, jest zaprzyjaźniony ze swoją protezą. Nic dziwnego, tyle lat spędzili razem. Coś nieuchwytnego, ludzkiego udzieliło się protezie, byłaby niczym bez Józefa, jak i Józef nie byłby sobą bez niej. Sens życia Lejzora — weselnego muzykanta złączony jest ze skrzypcami. Instrument pozwala mu żyć mimo szalejącej wokół śmierci, niewiści, poniżenia.

Podobnie ciepło traktowane są w tym świecie zwierzęta. Bułanek doktora Jochelzona cierpi, gdy jego pan wyjeżdża do Ameryki i pozostawia go grabarzowi. Kotka znakomicie dogaduje się z babcią, dzieli z nią łóżko, jest pilną słuchaczką babci utyskiwań. Świat przedmiotów i zwierząt stanowi naturalne otoczenie człowieka. Kanowicz zdaje się mówić do czytelnika: nie jesteśmy obcy na ziemi, ani przedmioty, ani zwierzęta nie są nam obojętne. One jedynie uprzejmie milczą, zapraszając nas tym samym do miłości.

A co się dzieje z naszymi drogimi umarłymi, którzy odeszli na cmentarz z zawsze niewiadomych powodów? Oni także mają prawo do miejsca w naszym życiu. Daniel doświadcza niejednokrotnie obecności babci. Nie jest to jedynie przeczucie, wspomnienie, ale jasny i oczywisty fakt obcowania z umarłą, teraz już tylko szlachetną, dobrą i wyzbytą ludzkich słabości.

Miłości do otaczających sprzętów, zwierząt i krajobrazów towarzyszy dziecięca świeżość obserwacji, tak różna od niestaranego i pobieżnego patrzenia na świat przez dorosłych.

„Nawet psy płaczą. Sam widziałem. I koty szlochają. Nasza kotka, kiedy babcia po kryjomu wykrada jej kocięta, po prostu zalewa się łzami. Ciekawe, czy one są słone. Te kocie i psie łzy. Trzeba będzie polizać.”

W opowieści Kanowicza następuje paradoksalne połączenie ulotnej poetyckości, nastroju, wrażenia z konkretnością i dotykalnością świata. Połączenie to stanowi o pięknie wewnętrznym utworu. Kanowicz potrafi być lirykiem codzienności, pełnym dyskretnego humoru. Wierzy, że we wszystkim zakłęta jest dusza świata. Tylko człowiek nieuważny nie potrafi odnaleźć się w panującej powszechnie współnocie rzeczy, zwierząt i ludzi.

Najważniejsze miejsce w świecie zajmuje Bóg. Żydzi uznają w Nim Stwórcę, Prawodawcę i Sędziego. Obraz Boga w świadomości

Daniela jest niezwykle konkretny, na początku naiwnie dziecięcy. Bóg ma wszelkie przymioty człowieka:

„A może Najwyższy, zajęty o wiele ważniejszymi sprawami, pozostawił moje grzechy bez kary albo po prostu mnie nie dopilnował? Przecież sam jeden nie może dopatrzeć wszystkich sprawiedliwych i grzeszników.”

Dosłowność w rozumieniu Boga jest pełna logiki i w gruncie rzeczy wyraża żywe przekonanie o istnieniu Najwyższego oraz bojaźń.

Czy Bóg jest odpowiedzialny za obcość i odrębność swoich wyznawców?

„Czy Pan Bóg nie jest jeden dla wszystkich, jak ptaki, drzewa, wiatr? Jeżeli rzeźnik Gilels ma swojego Boga, a naczelnik swojego, to czy nie mogą obaj znaleźć wolnej chwili i dogadać się? Już kto jak kto, ale bogowie nie powinni naprawdę rozdzielać tych, którzy się kochają.”

Kim jest więc ten Najwyższy i Niewidzialny, z którym Chaim prowadzi ciągle rozmowy? Na czym polega Jego obecność w ludzkich sprawach? Dlaczego o wszystko trzeba się u Niego targować, przymuszać, dręczyć ciągłymi nawoływaniem? Jak głośno krzyć, żeby głos doszedł do Jego uszu?

„Ale jeszcze żarliwiej i bardziej zapamiętała modliła się babcia. Po prostu żądała od Boga, aby nikogo poza nią w synagodze nie słuchał. Inni poczekają. Dzisiaj jest jej kolej.”

Daniel zauważa, że bez względu na to, jak Bogu się służy, każdy otrzymuje swoją porcję cierpień i udręk. Babcia kochała Go, ale przecież nie doznała w życiu niczego poza nieszczęściami i cierpieniami. Dziadek bał się Go jak policjanta, a jego los dopełnił się w przytułku dla starców. Nawet Chaim, Jego żarliwy sługa, żyjący z Nim na poufalej stopie, trafił do getta jak każdy inny. Zrównany został w cierpieniu z wątpięcymi i odwróconymi od Boga.

Nie ulega wątpliwości, że Bóg istnieje, ale jak realizuje swoją sprawiedliwość? Żydzi są narodem wybranym a jednocześnie naznaczonym największym cierpieniem. Jakże to zrozumieć?

„Czyżbyśmy my, właśnie my, naprawdę tak mocno przybili Go gwoździami do krzyża, że do tej pory, po niemal dwóch tysiącach lat, nie może wybaczyć nam tej przewiny?”

Dlaczego Bóg uchyla się od jasnego i natychmiastowego sądu? Zwleka z obroną sprawiedliwego? — pyta Daniel, a jego wątpliwości podobne są rozterkom proroka Habakuka, nie mogącego pogodzić się z bezkarnym naruszaniem porządku moralnego. Kanowicz przywołuje słowa proroka na początku części trzeciej opowieści Daniela. Bowiern rozważania Daniela stale zmiernają ku

problemowi sprawiedliwości. Dawniej sprawiedliwość kojarzyła mu się z logiką:

„Słuchałem, co mówi grabarz, i nie przyznawałem mu racji, jako że wszystko na świecie wydawało mi się sprawiedliwe: i to, że wrócił bez nogi (czy może być inaczej, jeżeli walczy się rzetelnie, używając prochu i kul?), i to, że za każdym razem musi wyrzucać jeden but na śmietnik (no bo kto może żądać od sklepikarza, żeby sprzedawał obuwie pojedynczo nie parami?).”

W miarę upływu lat i zwiększania się doświadczeń sprawiedliwość przestaje mieć wymiar czysto buchalteryjny: winien — ma.

„I Litwinów też nie ma. Są ludzie biedni i bogaci, ciemniejsi i ciemniejsi. Wszyscy są braćmi — jasne?

— Jasne — powiedziałem. — Ale czy bogaty nie może się zrujnować, a biedny wzbogacić?

— Może.

— No to kto według ciebie, jest dla mnie bratem: wzbogacony biedak czy zrujnowany bogacz?”

Daniel zastanawia się, cóż to jest sprawiedliwość. Niewinny nie powinien cierpieć, występny powinien ponieść karę. Niestety, określenie występku nie zawsze jest uczciwe. Występnym okazuje się często ten, kto ma inne poglądy, inaczej żyje, więcej posiada. Poza tym winy wobec społeczeństwa, zbiorowości jako najbardziej abstrakcyjne są najłatwiejsze do udowodnienia.

„Teraz stokrotnie nam zapłacicie za wszystkie nasze krzywdy. Ja was nie krzywdziłem — powiedział Mendel Szwarz, garncarz i znawca Talmudu. — Całe życie wypalałem garnki. Może któryś wypaliłem niedobrze. Jeżeli coś z niego wyciekło, to nie krew, ale zacierka. — Ja was nie krzywdziłem — wychrypiał rymarz Chone Cwajg. — Robiłem chomąta i uprząż. Dla mnie wszystkie konie były jednakowe i wasze, i nasze.”

Zaprowadzanie porządku i sprawiedliwości jest zatem ulubionym zajęciem ludzi dążących do władzy. Działanie ich zostanie później zinterpretowane jako „karzący miecz historii”. „Sprawiedliwość dziejowa” zabije lub rozproszy wszystkich, którzy wedle aktualnie obowiązujących pojęć politycznych zostali uznani za winnych.

„Czy nie może istnieć sprawiedliwość bez jednego wystrzału?...” — rozmyśla Daniel. W jego opowieści wśród poniżenia, nędzy i krzywdy pojawia się parokrotnie obraz z proroctwa Izajasza, nierzeczywisty jak sen: wilk będzie przebywał razem z owieczką, krowa z niedźwiedziem. Chłopiec marzy, aby proroctwo wypełniło się. To gimnazjalista Wilhelm włoży bezpiecznie rękę do gniazda żmij. Zapanuje powszechna miłość i zgoda. I jeżeli na początku opowieści Daniel jest szczerze naiwny, na końcu

staje się sceptyczny i ironiczny. Nie uwierzy, że *alle Menschen werden Brüder*. Roześmieje się w głos, a jego śmiech ujmie narację w kłamrę wielkiej ironii. Śmiech ów wyraża rozpacz i bliźnie wołanie z głębokości.

Powieść Kanowicza mocno osadzona jest w historii, I choć Daniel powiadamia o niej lakonicznie, miasteczko nigdy nie traci wymiaru historycznego. O zmieniających się błyskawicznie rządach powie krótko:

„W ciągu dwóch lat zmieniły się u nas trzy flagi, a i to na pewno nie koniec.”

Polityka przestaje być przedmiotem rozmów u fryzjera, wkraça do każdego domu jako przeklęty los, śmierć, wygnanie. Nie omija domu Daniela. Jego ojciec rewolucjonista unieszczęśliwił całą rodzinę, pragnąc uszczęśliwić ludzkość. Obcy i obojętny wobec chłopca, znika wkrótce po pojawieniu się, aby zginąć w rewolucyjnej Hiszpanii. Pranas agituje Daniela do komsomołu. Chaim pragnie związać go z posługą Najwyższemu w synagodze. Ale chłopiec w nic nie anagazuje się naprawdę. Pozostaje obserwatorem zachodzących zmian i współczującym uczestnikiem ludzkich bied. Przechowuje ulotki, ponieważ go o to proszą. Rozumie obcość i rozpacz wychrzyty Jurgisa. Nie ma nienawiści do Assyra — policjanta w getcie. W gruncie rzeczy stale szuka odpowiedzi, które uzasadniałyby przewroty polityczne, prześladowania, zamknięcie w getcie. W jego usta można by śmiało włożyć wołanie Dawida: „Odpowiedz mi śpiesznie Panie, bo duch mój ustaje...”

Opowieść wypełniają pytania, i te wyrażone wprost, i te zaledwie sugerowane. Jest to celowa strategia pisarska, swoista gra niedomówień i naiwności, pozwalająca wypowiedzieć o wiele więcej, niż da się mówić otwarcie, umotywowana zresztą bardzo dobrze pozycją narratora.

Nie darmo miasteczkowy nauczyciel Henoeh Rapaport zapewniał Daniela, że prawda jest siostrą smutku.

Wanda Duszka

ŚWIĘTA TERESA Z AVILA

Zaledwie osiem lat po śmierci Teresy ukazała się pierwsza jej biografia — *La vida de la Madre Teresa de Jesus* pióra P. Francisco de Ribera (Salamanca, 1590), otwierając długi szereg książek poświęconych jej postaci. Wydana niedawno w „Znaku” monografia Emmanuela Renault — *Sw. Teresa z Avila* * przypomina

* Emmanuel Renault: *Święta Teresa z Avila*. Przełożyła Janina Fenrychowa. Kraków 1984. Wydawnictwo „Znak”.

400-ną rocznicę śmierci wielkiej reformatorki Karmelu, zaś jej francuski oryginał pochodzi z roku 1970, kiedy to Paweł VI podniósł św. Teresę do rangi doktorów Kościoła. Wyborny przekład Janiny Fenrychowej spełnia oczekiwanie czytelników pragnących poznać postać św. Teresy, a zarazem obraz tamtej epoki — lekko tylko naszkicowany, zważywszy rozmiary książki. Skomponowana z istic francuską przejrzystością i ekspozycją tematów stanowi cenny przewodnik po życiu i dziele św. Teresy, która inspirowała — jeszcze za życia! — teologów i malarzy, mnichów i ludzi świeckich, rzeźbiarzy i filozofów.

Jej kult krzewił się wcześniej w Italii i na północ od Pirenejów: już w roku 1604 powstał w Paryżu Karmel terezański, a wpływ świętej na pisarzy francuskich w XVII wieku był znaczny. Jeszcze w tym samym stuleciu Francja wydała m. in. Marię od Wcienienia, apostoła Québecu, którą Bousset nazwał „Teresą Nowego Świata”. Nie sposób przytoczyć tu wszystkich, którzy poszli śladem św. Teresy z Avila. Renault wspomina wiele wybitnych postaci, podaje też imponujące dane o ilości wydawanych na całym świecie edycji poświęconych tej postaci; w naszym stuleciu osiągnęły liczbę 528, a zatem dwukrotnie większą aniżeli w wieku XIX. Potwierdza to często spotkaną opinię, że dzieło Teresy jakby coraz szerzej odpowiadało duchowym potrzebom w naszych zmateralizowanych czasach.

Wybór tej właśnie książki wydaje się szczególnie trafny: stanowi ona zwięzłe kompendium wiedzy o życiu i działalności św. Teresy, o jej osobowości i doktrynie, o wpływach, podaje nawet krótki wybór tekstów, a także chronologię jej życia na tle epoki. Taki układ jest jakby rozbudowaną wersją koncepcji znanej z serii „Que sais-je” i ma przede wszystkim charakter popularyzatorski. Z tego też powodu pozostawia czasem poczucie niedosytu, ponieważ autor zbyt skrótowo traktuje pewne epizody. I tak, czytelnik chętnie poznałby więcej szczegółów i tło konfliktów Teresy z niektórymi ojcami Kościoła czy zatargu z księżną Eboli, która w roku 1575 oskarżyła Teresę przed Inkwizycją na podstawie ... manuskryptu *Życia!*

Monografia Emmanuela Renault posiada jednak niezaprzeczone walory zbliżając postać świętej i odtwarzając pokrótce niektóre związki duchowe Teresy z jej spowiednikami i jej długą drogę do szczytów mistycyzmu. Szczególna to była penitentka! Swych przewodników duchowych potrafiła poddać własnym wpływom tak dalece, iż wycyfowali się oni do klasztornych cel, aby tam oddawać się owej modlitwie wewnętrznej, którą z takim zapalem polecała Teresa we wszystkich swoich pismach. Swoim przykładem natchnęła również św. Jana od Krzyża, porywając go dla ideału

reformy i dla najwyższych mistycznych uniesień. Jak wielkie znaczenie miała dla Teresy owa modlitwa świadczy fakt, że całą reformę Karmelu oparła właściwie na niej. Był to powrót do pierwotnej reguły eremitów z XII w., żyjących w grotach góry Karmel w Palestynie. Ideał kontemplacji już wtedy godzono z misją apostołstwa, a św. Teresa z właściwą sobie pasją umiała połączyć oba te ideały. I dwie sfery jej działalności, ta duchowa i ta „materialna”, przeplatają się z sobą i nawzajem wspierają. Mistyczne wzloty dodają jej jakby sił do męczących podróży po Hiszpanii, podczas których założyła 17 klasztorów. Bez wątpienia — jak wyraził to Angel del Rio — św. Teresa uosabia tę jedność, którą osiąga hiszpański mistycyzm, kojarząc rzeczywistość i ducha, życie wewnętrzne i działanie zewnętrzne; to, co boskie, z tym — co ludzkie. Znajduje to wyraz we wszystkich jej pismach, a tylko w nielicznych poezjach przeważa pierwiastek medytacyjny i liryczny.

Jeszcze przed kanonizacją Teresy (1622) oficyny drukarskie wielokrotnie wznawiały jej dzieła, które oprócz wartości religijnych noszą znamiona największych osiągnięć klasycznego języka hiszpańskiego. Choć ustępowała Teresa swym wykształceniem wybitnym teologom, jednakże nigdy nie zawodził jej wrodzony instykt pisarski i poetycka wrażliwość, którą przewyższył jedynie św. Jan od Krzyża.

Rzadko wspomina się fakt, że w roku 1944 biskup Madrytu ogłosił św. Teresę patronką... szachów! I że w jej pismach można znaleźć odwołania do gry w szachy, którą sama z powodzeniem uprawiała.

Życie Teresy przypadło na epokę zdominiowaną przez wielkie gesty historii i żywiołowe zjawiska społeczno-religijne. Nad Europą krążył cień groźby tureckiej, dojrzał konflikt między Anglią a Hiszpanią zaś odkrycie Kolumba wywołało całą lawinę wydarzeń i tragicznych podbojów. Zarazem pociągnęło za sobą potrzebę ewangelizacji Ameryki, co tak leżało na sercu Teresie. Wystąpienia Lutera i Kalwina rozdziły rozłam w chrześcijaństwie, a jednym z celów misji Teresy było z pewnością umocnienie Kościoła i jego oczyszczenie. Wśród tylu sukcesów Teresy największy polegał być może na tym, że stojąc wobec Inkwizycji umiała pogodzić szacunek dla urzędu z niezależnością umysłu. José Gonzales Ruiz tak o tym niedawno pisał: „Udało jej się pozostać autentyczną dysydemką nie wykraczając ani na milimetr poza ortodoksyjny katolicyzm określony przez Sobór Trydencki” („Arbor” nr 445, 1983, Madryt).

Duch św. Teresy żyje wśród nas choćby w tych słowach: „Praw-

da cierpi lecz nie umiera”, a jej porównanie duszy do twierdzy wewnętrznej stanowi być może ziarno, z którego wyrósł apel Saint-Exupéry’ego — wielkiego humanisty XX wieku: „Trzeba odbudować cytadelę zrujnowaną w sercu człowieka”.

Marek Baterowicz

DRAMATY LARYSY KOSACZ

Dzięki fundamentalnym pracom Tadeusza Sinka i Stanisława Stabryły o roli antyku grecko-rzymskiego w literaturze polskiej uzmysławiamy sobie, jak mocno jesteśmy zakorzenieni w dawnej kulturze śródziemnomorskiej. Ale oczywiście nie tylko my — każdy naród europejski wciąż czerpie z tego niewysychającego źródła. Ostatnio dobitnego i cennego potwierdzenia tego zjawiska dostarczyło nam Wydawnictwo Literackie publikacją dramatów Larysy Kosacz (1871—1913), urodzonej w Nowogrodzie Wołyńskim, pisującej pod pseudonimem Łesi Ukrainki.*

Jestem przekonany, że dla wielu czytelników polskich lektura dramatów Larysy Kosacz jest dużą niespodzianką. Dotychczasowa praktyka wydawnicza narzuciła nam jednostronny obraz literatury ukraińskiej, mieszczący się prawie bez reszty w modelu ludowo-społecznikowskim. Poznanie twórczości autorki *Kasandry* (zapewne także innych pisarzy ukraińskich) prowadzi do poważnej rewizji ogólnej oceny i charakterystyki dorobku literackiego naszych sąsiadów. Recenzowany tom został pieczołowicie przygotowany przez Stefana Kozaka, który dokonał bardzo trafnego wyboru utworów i napisał posłowie, skromnie nazwane „notą”, lecz będące w gruncie rzeczy artykułem literaturoznawczym, dobrze wpisującym autorkę w epokę historyczną. Z satysfakcją należy także odnotować wstęp Wacława Kubackiego, ułatwiający interpretację dramatów Łesi Ukrainki. Potoczysta naturalność dialogów to znów zasługa tłumacza Stanisława Edwarda Burego.

O ile Elizę Orzeszkową stać było tylko na obrazek rodzajowy poświęcony Kasandrze, napisany w formie sceny dramatycznej, niczym nie odbiegający od tradycyjnego rozumienia bohaterki,¹ to w przypadku Larysy Kosacz mamy do czynienia z utworem nowoczesnym, usiłującym (z powodzeniem!) wy tłumaczyć w zgo-

* Łesła Ukrainka, *Kasandra i inne dramaty*. Przekład Stanisław Edward Bury. Wstęp Wacław Kubacki. Wybór i nota Stefan Kozak. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982. Stron 375.

¹ E. Orzeszkowa, *Pisma zebrane*, Warszawa 1952, t. LII, s. 418—427 (*Kasandra*, 1886).

dzie z wiedzą człowieka XX wieku postępowanie mitycznych postaci, ukazać niezmienny mechanizm dziejów. Godne uwagi jest to, że ukraińska *Kasandra* (1907) jest jednym z pierwszym utworów, będących nowym odczytaniem starożytnych przekazów. Przecież na dobrą sprawę dopiero od lat trzydziestych dramaty europejski żywi się modernizacją mitów greckich, by wyrazić współczesne niepokoje i postawy życiowe (Giraudoux, Sartre, Morstin, Zawieyski i inni).

Kasandra Łesi Ukrainki to dramat „czysty”, bez naturalistycznej rodzajowości i udawania życia, to starcie idei i filozoficzne szukanie prawdy. W pewnym sensie kulminacją dramatu nie jest jego zakończenie, lecz statyczna scena będąca dialogiem rodzeństwa: kapłana Helena i wieszczki Kasandry, gdy wzajemnie wyjaśniają sobie własne postępowanie i stosunek do rzeczywistości. Scena ta godna jest porównania z dialogiem Platona, który niewątpliwie zainspirował Larysę Kosacz do szukania prawdy w antytezach, w dialektyce, w mocy stwórczej słowa. „Odważą kieruje Helen, rozpaczą zaś włada Kasandra” (s. 52) — właśnie bohaterka tytułowa dramatu jest traktowana przez Trojan jako osoba szerząca defetyzm. Sztuka porusza także problem serwilizmu, pada gorzkie, lecz jakże trafne zdanie: „podbici zwycięzcę jeszcze bardziej wysławiają” niż „wyzwoleni sławią swego obrońcę” (s. 44). Cechują dramat oszczędne, celne, inteligentne dialogi oraz dominacja ról kobiecych. Do teatralnie wspaniałych trzeba zaliczyć scenę śmierci Hektora, ukazaną poprzez relacje i reakcje kobiet: żony, siostry, niewolnic.

Chociaż akcja *Orgii* (1913) rozgrywa się w I wieku przed n. e. w Koryncie, to można ją uznać w sensie myślowym za ciąg dalszy *Kasandry*. Mamy tu sytuację zniewolonego narodu i konieczność wyboru między beznadziejną walką a kolaboracją z wrogiem. Oczywiście autorka nie jest po stronie karierowiczów, których w dramacie reprezentuje Chilon, ale skłania się ku zdaniu Anteja: „Niech Grek raczej cierpi, jeśli chleb i sława ma być tylko rzymską jałmużną” (s. 95). Ważne miejsce w sztuce zajmują dyskusje na temat stosunku artystów greckich do obcego mecenasa. W tym kontekście komentatorzy tomu zwracają uwagę na rozterki duchowe ówczesnej inteligencji ukraińskiej.

Dwa dalsze dramaty omawianego tomu dotyczą dziejów wczesnego chrześcijaństwa. Akcja *Rufina i Pryscyli* (1908) dzieje się w Rzymie w połowie II wieku. Ukazuje niezłomną, wręcz fanatyczną wiarę, która wielu prowadziła do śmierci męczeńskiej. Dramatyzm utworu zbudowała autorka bardzo umiejętnie, różnicując w wierze kochającą się tytułową parę małżeńską. Wątek ubocznym, lecz istotnym i ciekawym jest problem samowładztwa ceza-

rów. Całym sercem jest Larysa Kosacz po stronie republikańskiej. W tym dramacie budzi moją wątpliwość dyskutowana kwestia kapłaństwa kobiet. Cała rzecz sprowadza się chyba do pomyłki tłumacza, nie do przyjęcia jest bowiem tak sformułowane zapytanie w ustach prawowiernej chrześcijanki Pryscyli: „czy można dopuszczać kobiety do głoszenia p r z e p o w i e d n i” (s. 169 i dalsze).

Natomiast dramat z wieku III pt. *Adwokat Marcjan* (1911) ukazuje nowe stadium chrześcijaństwa, już nie tak bezkompromisowego jak w sztuce poprzedniej. Dla dobra sprawy biskup zezwala, czy wręcz nakazuje adwokatowi ukrywanie swej przynależności do gminy chrześcijańskiej. Jesteśmy u początku narodzin złośliwej dla człowieka i szkodliwej dla Kościoła doktryny, że „cel uświęca środki”.

Piąty i ostatni dramat tomu *Łesi Ukrainki* podejmuje znany wątek uwodziciela. *Don Juan ujarzmiony* (1912) jest szczególnie interesujący dla komparatysty. Odzwierciedla to wstęp Wacława Kubackiego i nie zachodzi tu potrzeba streszczania jego wywodów. Z wyjątkiem tego bardzo literackiego dramatu wszystkie wcześniej wspomniane mają charakter utworów „ideologicznych”, jeśli można tak się wyrazić; coś z klimatu późniejszych sztuk Stanisławy Przybyszewskiej. Należy sobie życzyć, aby nasze teatry zwróciły uwagę na oryginalny dorobek dramatyczny pisarki ukraińskiej.

Zdzisław Niedziela

KYRYŁO TUROWSKI

* * *

- Dziś niebiosa przejaśniały
 zrzuciły ciemne chmury
 jak całun
 i świetlanym powietrzem
⁵ sławę Bożą głoszą, —
 mówię nie o tych widzialnych niebiosach,
 ale o duchowych, jakie sobie wyobrażamy:
 o apostołach, którzy dziś na Syon weszli
 poznali Boga
¹⁰ i o tęsknocie zapomnieli
 i ból judejskiego strachu odrzucili
 Owiani Duchem Świętym
 Zmartwychwstanie Chrystusa
 jasno głoszą.
- ¹⁵ Dziś słońce pyszni się,
 ku wysokościom się wznosi
 i radując się
 ziemię ogrzewa —
 bo oto weszło z grobu
²⁰ słońce prawdy — Chrystus
 i zbawia wszystkich,
 którzy w Niego wierzą.
- Dziś księżyc wyżej wschodząc,
 oddaje cześć większemu ciału niebieskiemu,
²⁵ już Stary Testament z sobotami i prorokami
 (jak zaświadcza Pismo Święte)
 skończył się i cześć oddaje
 Testamentowi Chrystusa z niedzielą.
- Dziś grzeszna zima skończyła się
³⁰ przez kajanie się
 i lód niewiary roztajał
 przez poznanie Boga;
 zima pogańskiej służby bożyszczom
 skończyła się nauką apostolską
³⁵ i wiarą Chrystusową

- i lód ciemnej niewiary roztajał
 przez pokazanie żeber Chrystusowych
 Dziś wiosna pyszni się
 i ożywia ziemską istotę;
- 40 Burzliwe wiatry, cicho powiewają
 napelniają się płody
 i ziemia nasieniem pokrzepiona
 zielenią się odradza. —
 Bo wiosna piękna, to wiara Chrystusowa,
- 45 która poprzez chrzest
 odradza ludzką istotę...
 Dziś drzewa wypuszczają pędy
 i pokrywają się pachnącym kwieciem,
 już sady wydają słodkie wonie
- 50 i ogrodnicy pracują z nadzieją,
 i pozdrawiają owocotwórcę — Chrystusa,
 Bo dotąd byliśmy leśnymi drzewami,
 które nie wydają owoców,
 a dziś wiara została zaszczerpiona
- 55 na naszej niewierze ...
 Dziś apostołskie rzeki nawadniają się
 i pogańskie ryby wydają płody,
 a rybacy zrozumiawszy głębię
 Bożego ucłowieczenia
- 60 wylawiają pełną cerkiewną sieć
 połowów.
 Bo rzekami, jak mówi prorok,
 rozsiądzie się ziemia,
 przejrzą i zmiękną
- 65 bezbożni ludzie ...

LAMENT JÓZEFA ARYMATEJSKIEGO

- Słońce nie zachodzące,
 Chryste, twórczo wszystkiego
 i Panie stworzenia!
 Jak dotknąć najczystsze ciało Twoje,
 5 którego nie dotykają siły niebiańskie,
 służące Ci ze strachem?
 Jak zasłonię całunem Ciebie,
 który osłaniasz mgłą ziemię
 i pokrywasz niebo chmurami?

- ¹⁰ Albo jakie pachnidła wyleję na
 Twe święte ciało,
 któremu dary z pachnidłami
 przynosili cesarze perscy
 i jako Bogu pokłonili się,
¹⁵ Twojemu przeobrażającemu cały świat uśmierceni
 Jakie żałobne pieśni zaśpiewam
 z powodu Twojej śmierci,
 Tobie, któremu na wysokościach
 bezustannie serafiny śpiewają?...

Kyryło Turowski

Przełożył Włodzimierz Mokry

KYRYŁO TUROWSKI

(ur. ok. roku 1130—1140 — zm. 1182)

Urodził się w zamożnej rodzinie w Turowie, stolicy turowsko-pińskiego, udzielnego księstwa państwa kijowskiego. W młodym wieku wstąpił do klasztoru, gdzie przez szereg lat oddawał się surowej ascezie. Wśród współczesnych wyróżniał się Turowski wielką uczonością, znał język grecki, rozczytywał się w literaturze bizantyńskiej, a z czasem dał się poznać jako wybitny kaznodzieja i pisarz. Ustępując naleganiom księcia oraz prośbom ludności przyjął biskupstwo w Turowie. Został kanonizowany.

Kyryło Turowski uchodzi za najwybitniejszego pisarza religijnego epoki Rusi Kijowskiej. Jest on autorem co najmniej ośmiu znanych poetyckich słów-homilii, dwóch pouczeń dydaktyczno-moralizatorskich, dwunastu modlitw i jednego kanonu pokutnego. (Kanonem określano w Cerkwi wschodniej zespół hymnów religijnych ułożonych w określonej kolejności, które rozwijały jakiś wspólny temat i związane były wspólną melodią.) Pisząc swoje utwory wzorował się Turowski na wielkich tradycjach piśmiennictwa bizantyńskiego. Szczególnie bliskie były mu utwory jednego z klasyków greckiej literatury chrześcijańskiej Grzegorza z Nazjanzu (326—390). Dzięki głębokiemu liryzmowi oraz częstym odwoływaniom się do zjawisk przyrody, pełniące szczególnie ważną rolę w tworzeniu nieodłącznej homiliiom Turowskiego symboliki, jego utwory osiągnęły dużą oryginalność, żywotność i popularność tak u współczesnych, jak i u potomnych. Homilie Turowskiego weszły do zbiorów-antologii, takich jak np. *Torżestwennyk* i wraz z utworami najwybitniejszych klasyków cerkiewnej sztuki homiletycznej były przepisywane i czytane jeszcze w wiekach XVII—XVIII.

SOMMAIRE

ARTS: Jacek Sempoliński, *Le croyant peut-il être un artiste?* L'art et la religion, considérés comme des absolus, sont-ils conciliables? Henryk Waniek, *La sainteté violée ou la montagne abaissée*. Essai sur le sacré et la nature.

Krystyna Czerni, *L'anti-sacré ou le conflit entre l'art contemporain et la religion*. L'art oscille entre la sacralisation du profane et la profanation du sacré.

Tomasz Fiałkowski, *Le sacré et l'art à Rogóżno*. Compte rendu du symposium organisé par l'Université catholique de Lublin (KUL)

LETTRES: Poèmes de Lina Kostenko, poétesse ukrainienne née en 1930, dans une traduction de Wiktor Woroszyński.

Ryszard Łużny, *Grzegorz Skowroda: le sacré dans la littérature ukrainienne*. Les conceptions religieuses d'un écrivain du 18^e siècle.

Stanisław Vincenz, *Souvenirs sur Iwan Franko*, le grand poète ukrainien. Poèmes de Bohdan Łepki, écrivain ukrainien, traducteur et historien de la littérature. Dans une traduction de W. Orkan et S. Twerdochlib.

Mikołaj Siwicki, *Bohdan Łepki, ambassadeur cracovien de la culture ukrainienne*.

Poèmes de Łazarz Baranowicz, évêque et poète ukrainien (mort à 1693) à l'adresse des Polonais et aux Ruthènes.

Choix de lettres échangées entre Irena et Stanisław Vincenz avec Olga Duczyńska, poétesse ukrainienne d'inspiration populaire. Michał Głowiński, *Bouvard et Pécuchet*. Une nouvelle lecture du roman de Flaubert sur l'inauthenticité.

Maria Danilewicz Zielińska, *Confrontation de souvenirs*. Critique du livre de Czesław Zgorzelski sur les grands spécialistes de la littérature polonaise (*Maîtres et oeuvres*).

Zdzisław Niedziela, *Les drames de Larysa Kosacz*. Recension des drames écrits par une femme de lettres ukrainienne dont un tome vient de paraître en polonais.

Wanda Duszka, *Viens vite, réponds-moi, Yahvé, je suis à bout de souffle*. Recension du roman de Grigorij Kanowicz, (*Bougies au vent*) qui décrit le sort d'un jeune Juif pendant la première guerre mondiale.

ETUDES BIBLIQUES: abbé Michał Czajkowski, *Pourquoi un ethos? fondements bibliques des normes morales*. L'attitude et la parole de Jésus en sont la source.

PHILOSOPHIE: Elżbieta Wolicka, *Lecture de saint Thomas*. Réflexions sur sa langue et son approche de la vérité.

HISTOIRE: Henryk Samsonowicz, *L'Europe slave*. Recension du livre de Jerzy Kłoczowski: *L'Europe slave des XIV^e et XV^e siècles*, livre centré sur le progrès cultural de cette partie de l'Europe et sur la confrontation des cultures.

Tomasz Gąsowski, *Un fragment de l'histoire de la conspiration en Pologne*. Aperçu de l'ouvrage de Tomasz Nałęcz sur l'armée secrète polonaise de 1914 à 1918.

Jan Kofman, *Voyage de l'espoir déçu*. Réflexions sur les souvenirs de Grigore Gafencu, ministre roumain des Affaires étrangères, parus en polonais sous le titre suivant: *Les derniers jours de l'Europe*. *Voyage diplomatique de l'année 1939*.

Marek Baterowicz, *Sainte Thérèse d'Avila*. Introduction à la version polonaise de la biographie de la sainte écrite par Emmanuel Renault.

MEDITATION: sermons de Kyryło Turowski, évêque, prédicateur et écrivain ruthénien (mort en 1182).

ERRATA DO NUMERU 364 — MARZEC (3) 1985

s. 63, pierwszy wiersz od góry
jest:

Włodzimierz Sołowjow (1853—1903)...

ma być:

Włodzimierz Sołowjow (1853—1900)...

KSIĄŻKI NADEŚLANE:

REDAKCJA WYDAWNICTW KUL

- Wojciech Chudy: *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*. Lublin 1984, s. 128. Nakł. 500 egz. Cena 500 zł. Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL — Rozprawa doktorska.
- Wspólnota zbawienia. *Materiały katechetyczne pod redakcją ks. prof. dra Mieczysława Majewskiego*. Lublin 1984, s. 258. Nakł. 10 tys. Cena 500 zł. Wydział Teologiczny KUL.
- Ks. Tadeusz Walachowicz: *Kościół katolicki w prawodawstwie Księstwa Warszawskiego*, Lublin 1984, s. 212. Nakł. 500 egz. Cena 350 zł. Wydział Prawa Kanonicznego KUL. Rozprawa habilitacyjna.
- Elżbieta Sujak: *Przebieg schizofrenii a rozwój osobowy. Badania katanestyczne dwudziestoletnich losów chorych*. Lublin 1984, s. 68. Nakł. 3 tys. Cena 150 zł.
- Z badań nad rodziną. Pod redakcją Teresy Kukołowicz. Lublin 1984, s. 224. Nakł. 5 tys. Cena 350 zł.
- Katalog prac naukowych powstałych na uczelniach katolickich w Polsce 1980—1982*. Lublin 1984, s. 274. Nakł. 500 egz.

WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KUL

- Daniel Olszewski: *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku. Analiza środowiska diecezjalnego*. Lublin 1984, s. 282 + mapy. Nakł. 1025 egz. Cena 300 zł. Biblioteka Historii Społeczno-Religijnej Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce 4.
- Z badań nad dziejami zakonów i stosunków wyznaniowych na ziemiach polskich. Pod redakcją Eugeniusza Wiśniowskiego. Lublin 1984, s. 206. Nakł. 1 tys. Cena 300 zł. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 50.
- Stres psychiczny w sytuacji kryzysu ekologicznego. Badania z zakresu szopsychologii*. Opracowanie zespołowe pod redakcją Adama Bieli. Lublin 1984, s. 124. Nakł. 1500 egz. Cena 150 zł. Rozprawy Wydziału Nauk Społecznych KUL 18.

WYDAWNICTWO POLSKIEJ PROWINCJI OO DOMINIKANÓW
„W DRODZE”

- Julian Strykowski: *Król Dawid żyje!* Poznań 1984, s. 304. Nakł. 30 tys.

WYDAWNICTWO APOSTOLSTWA MODLITWY

- S. Teresa Ledóchowska: *Na ścieżkach odnowy [o św. Anieli Mericji]*. Wydanie II. Kraków 1984, s. 208. Nakł. 10 tys. Cena 130 zł.
- Edmund Burke CP: *Łowca dusz. Św. Paweł od Krzyża*. Przekład Jan Rybałt. Kraków 1984, s. 216. Nakł. 10 tys.

WYDAWNICTWO WROCŁAWSKIEJ KSIĘGARNI ARCHIDIECEZJALNEJ

- Hugolin Langkammer OFM: *Teologia Nowego Testamentu. Część II. Paweł: List do Hebrajczyków*. Wrocław 1984, s. 304. Nakł. 10 tys. Cena 240 zł.
- Ks. Roman E. Rogowski: *Ewangelia na co dzień*. Wrocław 1984, s. 320. Nakł. 20 tys. Cena 130 zł.
- Ks. Janusz Mariański: *Życie parafii. Socjologiczne aspekty kierowania wspólnotą parafialną*. Wrocław 1984, s. 252. Nakł. 5 tys. Cena 200 zł.
- Colloquium salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*. Wrocław 1984, s. 340. Nakł. 1500 egz. Cena 200 zł.
- Kazimierz Wójtowicz: *Zapiski dłużnika. [Wiersze]*. Wrocław 1984, s. 320. Nakł. 2 tys. Cena 60 zł.

PALLOTTINUM

- Ks. Marian Rzeszewski: *Budowniczość pomostów pilnie poszukiwani*. Poznań—Warszawa 1984, s. 368. Nakł. 15 tys. Cena 360 zł.
- Jerzy Korytkowski: *Pomocniczy język międzynarodowy w Kościele i świecie współczesnym*. Poznań—Warszawa 1984, s. 96. Nakł. 3253 egz. Cena 100 zł.

WYDAWNICTWO KSIĘŻY WERBISTÓW „VERBINUM”

- Oscar A. Romero: *Zamordowany w obronie ubogich. Jak Arcybiskup Jan Salvadoru głosił Ewangelię*. Słowo wstępne ks. Józef Kardynał Glemp Prymas Polski. Przełożyli z francuskiego Elżbieta i Adam Aduszkiewiczowie. Przedmowę do wydania niemieckiego przełożył Antoni Buchner. Warszawa 1984, s. 140. Nakł. 10 tys.
- Hans Waldenfels: *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*. Przekład Andrzej Bronk SVD. Warszawa 1984, s. 82. Nakł. 8 tys.
- Hansjosef Thyssen: *I nagle spotkałam Boga. Z doświadczeń Azjatów na drodze do chrześcijaństwa*. Przekład Jan Paweł Henne. Warszawa 1984, s. 64. Nakł. 5 tys.
- Moje szczęście to miejsce stojące w Raju*. Tekst: Hermann Multhaupt. Zdjęcia: Dieter Nolden. Przekład Grażyna Kawecka. Konsultacja literacka Henryk Jerzmański. Warszawa 1983. Nakł. 4 tys.

WYDAWNICTWO AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

- Błogosławiona Bronisława*. Redaktor o. Joachim Roman Bar OFMConv. Zyciorys napisała s. Hiacynta Mazepa, norbertanka. Warszawa 1984, s. 104 + ilustr. Nakł. 20 300 egz. Cena 160 zł.
- Macierzyńska miłość życia. Teksty o Stanisławie Leszczyńskiej*. Zebrał i opracował biskup Bohdan Bejze. Warszawa 1984, s. 204 + ilustr. Nakł. 30 tys. Cena 260 zł.

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

- Edward T. Hall: *Poza kulturą*. Przełożyła Elżbieta Goździak. Przedmowa i redakcja naukowa Józef Burszta. Warszawa 1984, s. 320. Nakł. 10 tys. Cena 180 zł.

- Stanisław Broniewski („Stefan Orsza”): *Całym życiem. Szare Szeregi w relacji naczelnika*. Wydanie II. Warszawa 1984, s. 368. Nakł. 60 tys. Cena 300 zł.
- Jerzy Dygdała: *Życie polityczne Prus Królewskich u schyłku ich związku z Rzeczpospolitą w XVIII wieku. Tendencje unifikacyjne a partykularyzm*. Warszawa—Poznań—Toruń 1984, s. 264. Nakł. 1 tys. Cena 220 zł. Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu. Rocznik 81 — zeszyt 3.
- Jan Lubicz-Pachoński: *Kościuszkę na Ziemi Krakowskiej*. Warszawa—Kraków 1984, s. 439. Nakł. 30 tys. Cena 250zł.

PAŃSTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY

- Abyśmy o Ojczyźnie naszej radzili. Antologia publicystyki doby stanisławowskiej*. Opracował Zbigniew Goliński. Warszawa 1984, s. 434. Nakł. 20 tys. Cena 1000 zł.
- Cyprian Norwid: *Pisma wierszem i prozą*. Wybrał i wstępem opatrzył Juliusz W. Gomulicki. Warszawa 1984, s. 368. Nakł. 100 tys. Cena 150 zł.
- Józef Feldman: *Stanisław Leszczyński*. Wydanie III. Opracował i wstępem poprzedził Jacek Staszewski. Warszawa 1984, s. 296. Nakł. 20 tys. Cena 250 zł. Seria „Klasyki historiografii” pod red. Andrzeja Feliksa Grabskiego.
- Tymon Terlecki: *Rzeczy teatralne*. [Nota biograficzna Jerzy Timoszewicz]. Warszawa 1984, s. 456. Nakł. 5 tys. Cena 450 zł.
- Jerzy Kłoczowski: *Europa słowiańska w XIV i XV wieku*. Warszawa 1984, s. 464. Nakł. 10 tys. Cena 450 zł.
- Jan Tomkowski: *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*. Warszawa 1984, s. 272. Nakł. 2500 egz. Cena 200 zł. Instytut Badań Literackich PAN. Historia i Teoria Literatury. Studia.
- Václav Vratislav z Mitrovic: *Przygody. Przygoda Václava Vratislava z Mitrovic, jakich on w głównym mieście tureckim Konstantynopolu zaznał, jako pojmany doświadczył, a po szczęśliwym do kraju rodzinnego powrocie w Roku Pańskim 1599 spisał*. Przełożyła, wstępem i przypisami opatrzyła Danuta Reychmanowa. Warszawa 1983, s. 180. Nakł. 10 tys. Cena 90 zł.
- Wasilij Rozanow: *Aforyzmy*. Wybrała, przełożyła i wstępem opatrzyła Małgorzata Biernacka. Warszawa 1984, s. 64. Nakł. 30 tys. Cena 50 zł. Biblioteczka Aforystów.

SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA „CZYTELNIK”

- Miron Białoszewski: *Stara proza. Nowe wiersze*. Wydanie I w tej edycji. Warszawa 1984, s. 372. Nakł. 30 320 egz. Cena 180. zł.
- Janusz Pelc: *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*. Warszawa 1984, s. 644 + ilustr. Nakł. 10 320 egz. Cena 395 zł.
- Antoni Mączak: *Peregrynacje. Wojaże. Turystyka*. Warszawa 1984, s. 288. Nakł. 20 320 egz. Cena 250 zł. Seria „Wielkie problemy dziejów człowieka”.

ZESPÓŁ ● **STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JE-
RZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK
WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANI-
SŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADY-
SŁAW STRÓŻEWSKI**

REDAKCJA ● **FRANCISZEK BLAJDA, TOMASZ FIAŁKOWSKI (sekre-
taryz redakcji), STEFAN WILKANOWICZ (redaktor na-
czelny), HENRYK WOŹNIAKOWSKI (zastępca redak-
tora naczelnego)**

**adres
redakcji**

● 31-041 Kraków, Sienna 5, I p., tel. 22-71-84

**adres
administracji**

● 31-007 Kraków, Wiślna 12, I p., 22-13-72

prenumerata

● **krajowa: kwartalna zł 240.—, półroczna 480.—, roczna
960.—. Termin składania zamówień i wpłat: do 25
listopada na I kwartał, I półrocze i cały następny rok,
w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprze-
dzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmu-
ją: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12
31-007 Kraków, konto PKO I/OM Kraków 35510-
-25058-136 oraz Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch”
31-548 Kraków, Al. Pokoju 5, konto: PKO I O/M
Kraków 35510-707**

**zagraniczna: półroczna zł 720.—, roczna 1440.—.
Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”,
Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. To-
warowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-201045-
-139-11**

**Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Ad-
ministracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Boha-
terów Stalingradu 28/26 oraz w następujących księ-
garniach: Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Ma-
ja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzy-
ża 13, Veritas, Sławkowska 20; Poznań: Księgarnia
św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa: Księgarnia
św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia
Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6**

**Drukarnia Wydawnicza Im. Władysława Ludwika Anczyca,
Kraków, ul. Wadowicka 8.**

Nakład 15 000 + 350 + 100.

**Maszynopis otrzymano w marcu 1985. Druk ukończono w grud-
niu 1985. Zam. nr 1473/85. Nakł. 15.450 egz.**

L-3

INDEKS 38371

ISSN 0044-488 X

Cena zeszytu zł 80.—

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Dekret Soboru Watykańskiego II O Kościołach Wschodnich Katolickich 128—129 ● Tadeusz Żychiewicz: Jozafat Kuncewicz 351—352, 353 ● Zbigniew Wójcik: U źródeł polsko-ukraińskiej teraźniejszości 360—361 ● Janusz Radziejowski: Ukraińcy i Polacy — kształtowanie się wzajemnego obrazu i stereotypu 360—361 ● Ambroise Jobert: Unia brzeska i jej architektki 360—361 ● Stanisław Vincenz: Echo z Czerdaka 360—361 ● Bohdan Skaradziński: Pomyśleć straszno 364 ● John-Paul Himka: Kościół greckokatolicki a procesy narodotwórcze wśród Ukraińców w Galicji 365 ● Tadeusz Chrzanowski: My i oni, czy może my wszyscy? 365 ● Jerzy Grabiszewski: Ukraińcy w moich wspomnieniach 365 ● Andrzej Vincenz: Klasztor w Walli 365

RYSZARD ŁUŻNY: Z listów protopopa Awwakuma 307 ● Bojarzyna Morozowa oraz jej staroruska biografia literacka 331

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Głosy uczestników ankiety „Moja odpowiedź na słowa Papieża” ■ Leszek Kołakowski: Bóg rezonerów ■ Paweł Śpiewak: Barbarzyńcy i liberalowie. Pytanie o Europę ■ Damian Kalbarczyk: W obronie polityki ■ Wiesław Paweł Szymański: Ulica Mochnackiego ■ Damian Kalbarczyk: Polskie wybory ■ Andrzej Sulikowski: Turystyka i kontemplacja. O filozofii gór Władysława Krygowskiego ■ Jan Babecki: Ksiądz i Młody Inżynier ■ Stanisława Grabska: O teologii paschalnej Wacława Hryniewicza ■ Jerzy Kłoczowski: Historia Stefana Kieniewicza ■ Wojciech Bałus: Heroizm i metafora. Józef Tischner o zjawisku myślenia ■ Józef Tischner: Nadzieja szukająca prawdy ■ Mieczysław Jastrun: Wiersze ■ Andrzej Kostarczyk: „3 razy tak” Daga Hammarskjöelda ■ Aleksandra Ołędzka-Frybrowsa: Kurbinowskie anioły ■ Aleksander Flut: Poetycka antropologia Czesława Miłosza ■ Ryszard Przybylski: Objawienie miłości. Homilia na Zwiastowanie Najświętszej Maryi Pannie

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Cena zł 50.