

# ZNAK

## LIPIECZNIK

Elżbieta Wolicka . . . . .	OBRAZY SĄ KORZENIAMI MYŚLI
Paweł Śpiewak . . . . .	HANNAH ARENDT I ZERWANIE T R A D Y C J I
Hannah Arendt . . . . .	O CZŁOWIECZEŃSTWIE W MROCZNYCH CZASACH
Jan Galarowicz . . . . .	KAROL WOJTYŁA A MISTYKA ŚW. JANA OD KRZYŻA
Maria Danilewicz Zielińska . . . . .	„KSIĄŻĘ NIEZŁOMNY”
Maria Cieśla-Korytowska . . . . .	O WOLNOŚCI MESJASZA
Halina Zawadzka . . . . .	Z LAT DRUGIEJ RZECZYPOSPOLITEJ
Stanisław Grygiel . . . . .	SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOSIERDZIE
Stanisław Dąbrowski . . . . .	REPETYCJE NA TEMAT SPRAWIEDLIWOŚCI
Gabriel Marc . . . . .	CREDO EKONOMISTY

### „LITWO, OJCZYZNO MOJA”

Z Jerzym Skowronkiem rozmawia Marek J. Karp

Joanna Pollakówna: Martwa natura z miedzianym kociołkiem ●  
Krzysztof Śliwiński: Przegląd krajowy i zagraniczny ● Jan Gala-  
rowicz: W czasie marnym ● Jacek Kurczewski: Bettelheima apo-  
logia baśni ● Jerzy Gaul: Zaczyn niepodległości ● Kazimierz  
Z. Sowa: Kryzys i społeczeństwo ● Wanda Duszka: Wejście do  
ogrodu ● Piotr Szewc: Stacja w Czahorówce

Noty o książkach

KRAKÓW

ROK XXXVIII LIPIEC-SIERPIEŃ (7-8) 1986

380-381

## W NUMERZE:

Dialogi Platona wraz z zapisanymi w nich wielkimi mitami są niewysychającym źródłem myśli europejskiej. Jakie reguły rządzą platońską mitologią? Dlaczego mit ma niezastąpioną funkcję w Platońskiej filozofii? Na pytania te odpowiada Elżbieta Wolicka w eseju „Obrazy są korzeniami myśli”.

Dla Hanny Arendt dzieje umysłu europejskiego to historia odchożenia od filarów kultury: autorytetu, religii, tradycji. To także zapomnienie o kontemplacji i rosnące poczucie samotności człowieka pozbawionego trwałych punktów odniesienia. A jednak zdaniem Hanny Arendt idące w ślad za tym nihilizm, cynizm i totalizm nie powinny odbierać nam wszelkiej nadziei. Dlaczego? Píše o tym Paweł Śpiewak w artykule „Między czasem minionym a przyszłym...”. Towarzyszy mu tłumaczeniu eseju Hanny Arendt „O człowieczeństwie w mrocznych czasach”.

Jan Galarowicz analizuje wpływ, jaki na formację duchowo-intelektualną Karola Wojtyły miało jego spotkanie z mistyką św. Jana od Krzyża, jej przemyślenie i przeżycie.

O źródłach fascynacji Słowackiego „Księciem Niezłomnym” Calderona i o tym, co w hiszpańskim dramacie jest fikcją artystyczną a co historyczną prawdą pisze Maria Danilewicz Zielińska.

Juliusz Słowacki w swych filozoficzno-mistycznych koncepcjach czerpał z Fichtego, Schellinga, Swedenborga, Ballanche'a, Towiańskiego, z gnozy i z chrześcijaństwa. W jaki sposób przy pomocy tych sprzecznych często elementów poeta zmagają się z problemami zła, wolności, prawdy i zbawienia? — pyta Maria Cieśla-Korytowska w eseju o „Samuelu Zborowskim”.

Marek J. Karp rozmawia z prof. Jerzym Skowronkiem o dążeniach i nadziejach polskiego społeczeństwa na Litwie w okresie zaborów.

Halina Zawadzka, żona prof. Władysława Zawadzkiego, ministra skarbu w latach trzydziestych i siostra czołowego polityka PPS Mieczysława Niedziałkowskiego we „wspomnieniu mówionym” opowiada o swym życiu i o Drugiej Rzeczypospolitej.

Poprzedzone wprowadzeniem Stefana Wilkanowicza rozważania Gabriela Marca, prezesa CCFD (Katolickiego Komitetu przeciw Głodowi i na rzecz Rozwoju) ogniskują się wokół inspirowanego Ewangelią programu społecznej i gospodarczej poprawy sytuacji świata.

Religijne, etyczne i formalne aspekty sprawiedliwości roztrząsają Stanisław Grygiel i Stanisław Dąbrowski.

# ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

14/2

KRAKÓW  
ROK XXXVIII  
NR 380—381 (7—8)  
LIPIEC—SIERPIEŃ 1986

## TREŚĆ ZESZYTU:

- 3 ● Elżbieta Wołicka  
OBRAZY SĄ KORZENIAMI MYŚLI  
Z MYŚLI WSPÓŁCZESNEJ
- 23 ● Paweł Śpiewak  
MIĘDZY CZASEM MINIONYM A PRZYSZŁYM —  
HANNAH ARENDT I ZERWANIE TRADYCJI
- 42 ● Hannah Arendt  
O CZŁOWIECZEŃSTWIE W MROCNYCH CZASACH.  
MYŚLI O LESSINGU  
Tłum. Agnieszka Jacki, Barbara Młynarz
- 67 ● Jan Galarowicz  
ZBUDOWAĆ DOM NA SKALE  
(SPOTKANIE KAROLA WOJTYŁY Z MISTYKĄ ŚW.  
JANA OD KRZYŻA)
- 91 ● Maria Danilewicz Zielińska  
„KSIĄŻĘ NIEZŁOMNY” — PORTUGALCZYK, RYCERZ,  
KATOLIK, ZAKŁADNIK — W DRAMACIE  
CALDERONA I W HISTORII
- 106 ● Maria Cieśla-Korytowska  
O WOLNOŚCI MESJASZA — „SAMUEL ZBOROWSKI”  
JULIUSZA SŁOWACKIEGO
- 127 ● „LITWO, OJCZYZNO MOJA”.  
Z profesorem dr hab. Jerzym Skowronkiem  
z Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego  
rozmawia Marek J. Karp
- 141 ● Halina Zawadzka  
Z LAT DRUGIEJ RZECZYPOSPOLITEJ.  
WSPOMNIENIE MÓWIONE  
Oprac. Dorota Cywińska, Jan Cywiński

- 167 ● Stanisław Grygiel  
SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOSIĘRZDZIE
- 178 ● Stanisław Dąbrowski  
REPETYCJE NA TEMAT SPRAWIEDLIWOŚCI  
KOŚCIÓŁ W KRAJACH DALEKICH  
I BLISKICH
- 186 ● Stefan Wilkanowicz  
GOSPODARKA, KULTURA I TEOLOGIA
- 190 ● Gabriel Marc  
MOJE CREDO  
tłum. Jerzy Brzozowski
- 208 ● Joanna Pollakówna  
MARTWA NATURA Z MIEDZIANYM KOCIOŁKIEM  
ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE
- 211 ● Krzysztof Śliwiński  
PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY
- 218 ● Jan Galarowicz  
W CZASIE MARNYM
- 229 ● Jacek Kurczewski  
BETTELHEIMA APOLOGIA BAŚNI
- 236 ● Jerzy Gaul  
ZACZYŃ NIEPODLEGŁOŚCI
- 241 ● Kazimierz Z. Sowa  
KRYZYS I SPOŁECZEŃSTWO
- 245 ● Wanda Duszka  
WEJŚCIE DO OGRODU
- 251 ● Piotr Szewc  
STACJA W CZAHORÓWCE  
NOTY O KSIĄŻKACH
- 256 ● S.C.  
Z FRANCUSKIEGO DOSSIER
- 259 ● R.Z.  
SPOJRZENIE W PRAWO
- 262 ● M.D.  
MUZYKA — ORNAMENT CZY DIALOG
- 264 ● S.C.  
AMICUS GLUCKSMANN
- 267 ● Sommaire
- 268 ● Książki nadane

## OBRAZY SĄ KORZENIAMI MYŚLI

„...także u filozofów jest tak, jak u Platona..., że zagadnienia same wstają ze świata naokoło w obrazach i porównaniach. Bowiem obrazy nie są, jak sądzą czasem historycy filozofii, wtórnymi narzędziami dla ilustracji myśli, lecz jej korzeniami. Obrazy nie starzeją się bowiem, tak jak oczy ludzkie nie zmieniają się w ciągu dziejów.”

Stanisław Vincenz

„Początek, niby bóstwo jakieś, królujące wśród ludzi — zabezpiecza wszystko” — pisze Platon w *Prawach* (775E). Do lektury Platona powraca się właśnie jak do „początku” — by uchwycić myśl filozoficzną w jej stadium źródłowym, w intuicji pierwotnej, która kształtuje pojęcia w chwili ich narodzin. Są to te same pojęcia-idee, które puszczane w obieg dziejów europejskiej myśli obrosły z czasem grubymi warstwami rozmaitych interpretacji, stając się własnością różnych języków wyspecjalizowanych — często trudnych do przyswojenia przez nie-fachowców — i nie wolnych od deformujących schematów werbalizmu. Operując językiem skodyfikowanym, pod presją epistemologii naukowej dążącym do maksymalnej jednoznaczności i ścisłości, często w ich imię pomija się, a nawet lekceważy doniosłą rolę, jaką w poznaniu i wypowiadaniu się odgrywa wyobraźnia<sup>1</sup>. Potrafią ją jednak docenić myśliciele mający wyczucie „stosownej miary” — świadomi tego, że „sztuka obrazotwórcza” (*eikastiké téchne*) jest koniecznym dopełnieniem dyskursu „logistycznego” (*téchne logistiké*), że ludzka

<sup>1</sup> Wydaje się rzeczą niezwykle interesującą, że „renesans wyobraźni” w europejskiej kulturze rozpoczyna się właśnie w „naukach pozytywnych”, a raczej w teorii tych nauk, która coraz wyraźniej odzęgnuje się od (post)pozytywistycznego scjentyzmu (por. choćby: I. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984; praca po angielsku ukazała się w 1978 r.) Zdawałoby się, że triumf, który wyobraźnia święciła w starożytności i w wiekach średnich, ostatecznie się zakończył ustępując przed oświeceniowym racjonalizmem i triumfalnym pochodem nauk i techniki (w kwestii roli wyobraźni w epokach minionych por.: M. W. Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, Urbana III, 1927; także: F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977 — wyd. w jęz. ang.: 1927 r.).

myśl łatwo jałowuje, banalizuje się i staje się martwa — „bez wyrazu” — gdy jest pozbawiona ożywczego dopływu czy to wyobrażeń odtwórczych, czy nawet inwencyjnej, twórczej, „ryzykującej” fantazji. Takiemu samemu „prawu entropii” — wygasania energii sensotwórczej — podlega język. „Jednym z głównych schożeń filozoficznych — pisze Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* — jest jednostronna dieta: karmimy swe myśli przykładami jednego tylko rodzaju”. Jest on zresztą jednym z tych filozofów, którzy w pełni doceniali doniosłość „myślenia obrazowego” — z niego przecież wywodził rodowód języka i różnorodność jego zastosowań — „gier”.

Powraca się więc do Platona, aby zaczerpnąć ze źródeł — ożywić myśl i mowę, gdy grozi im skostnienie — „zapomnienie” ich właściwej racji bycia i funkcjonowania, którą jest odkrywanie i ujawnianie prawdy o rzeczywistości. Te źródłowe odkrycia najczęściej wypowiedane są przez Platona w „archaicznym” języku obrazowego mitu. „Archaiczność” trzeba tu rozumieć nie tylko jako dziejowy początek myślenia, ale też jako zasadę, regułę i pra-wzór<sup>2</sup>. Ta ingerencja mitologii w racjonalny dyskurs dialektyczny, którym rządzi metoda rozróżniania, definiowania i klasyfikacji oraz krytycznej argumentacji w drodze pytań i odpowiedzi, o rygorystycznej, logicznej podbudowie, może się z pozoru wydawać niekonsekwencją, a nawet pewną sprzecznością, spowodowaną może przez „wewnętrzne rozdwojenie” filozoficznej jaźni Platona<sup>3</sup>, który na starość pozwalał sobie na ekskursy w stronę poetyckiego fantazjowania, wspominając „grzechy młodości”, czyli spalone pod wpływem spotkania z Sokratesem młodzieńcze tetralogie.

Sądzi się w związku z tym, że mitologia Platona jest po prostu „rekreacją myśli” — zabawą nie na serio, którą on sam lekceważył i psychologicznym wyładowaniem „tłumionego pedu do poezji”. Taki schemat odczytywania, zwłaszcza wielkich mitów o duszy, (np. w *Fajdrosie* i *Fedonie*) narzucił, niestety, czytelnikowi polskiemu zasłużony tłumacz i komentator dialogów Platona, Władysław Witwicki.

Losiem wielkich „preceptorów” jest to, że ich myśl — zwłaszcza jeśli jest tak bogata i wielostronnie inspirująca jak u Platona — służy bardzo często jako „punkt oparcia i odskoku” (jak nazywał Platon przesłanki rozumowania dialektycznego w *Politei*) dla „in-

<sup>2</sup> Por.: W. Stróżewski, *Pytania o arché*, „Res Facta” 8: 1977.

<sup>3</sup> Problemowi „dwolności” zasad wyjaśniania bytu poświęcona jest końcowa partia dialogu w *Sofistcie* (254—258). Metodologiczną „elastyczność” (flexibility) stylu wyjaśniania u Platona oraz współlistnienie wielu zasad eksplikacji w obrębie jego dialektyki zauważa G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966.

ceptorów" nowych idei, dla których szukają rodowodu w tradycji. Mielśmy już zatem Platona-neokantystę (np. u Natorpa), woluntarystę i „filozofa jaźni” (u Schopenhauera), prekursora refleksji nad poznaniem w kategoriach „wiedzy jak” i „rozpraw o metodzie” (np. u epistemologów szkoły analitycznej: F. M. Cornforda, W. G. Runcinmana, G. Ryle'a), wreszcie — hermeneutę i rewelatora „nieskrytości bytu” (u Heideggera). Dla zwolenników i kontynuatorów tradycji (post)pozytywistycznej mitologia platońska musi być kapryśnym i niewygodnym „wtrętem” w racjonalną strukturę poznania i powinna być przeto traktowana z dystansem, który zresztą (np. Witwicki) imputują samemu Platonowi, przesadnie podkreślając motyw autoironii w jego dialogach, jako argument na rzecz tezy o niepoważnym i zasadniczo marginalnym sposobie traktowania przez niego produktów własnej wyobraźni i poetyckich wzlotów. Takiej jednostronnej, spłaszczającej i niesłusznej, moim zdaniem, interpretacji uniknęła szczęśliwie Izydora Dąbska wydobywając i analizując istotną funkcję, jaką spełniają wielkie mity w ekspozycji idei metafizycznych zwłaszcza w późniejszej, dojrzałej fazie twórczości Platona, a mianowicie funkcję rozumowania i interpretowania przez analogię<sup>4</sup> całości rzeczywistości, którą chciał objąć jednym, syntetycznym spojrzeniem, zawrzeć w jednej, naczelnej, „jednoidealnej” strukturze.

Rozeznanie się, choćby pobieżne, w olbrzymiej literaturze, jaka narosła wokół Platona, zwierającej także obszerne i wielostronne studia nad jego mitologią<sup>5</sup> powoduje, iż trudno nie stracić odwagi

<sup>4</sup> I. Dąbska, *O metodzie analogii*, w: *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962.

<sup>5</sup> Platon wykorzystuje mit w wykładzie filozoficznym w sposób bardzo różnorodny: jako przykład unaoczniający, efektowne porównanie, retoryczny ozdobnik, ale także jako alegoryczną przypowieść lub metaforyczno-symboliczny obraz, by w nich ukazać wielkie idee metafizyczne, które za pomocą środków dyskursywnych nie mogą być przedstawione. Na temat mitologii u Platona istnieje obfita literatura. Podają tylko niektóre, przede wszystkim „klasyczne” pozycje: G. O. Berg, *Metaphor and Comparison in the Dialogues of Plato*, Berlin 1904; J. A. Stewart, *Myths of Plato*, London 1905; W. Birsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin—New York 1971; C. Reinhardt, *Platons Mythen*, Bonn 1927; R. Frutiger, *Les mythes de Platon. Etudes philosophiques et littéraires*, Genève—Paris 1930; P. Stöcklein, *Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, Leipzig 1937; P. Schuhl, *Etudes sur la fabulation platonicienne*, Paris 1947; A. De Marignac, *Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Paris 1951. Z punktu widzenia syntezy pierwiastka „irracjonalnego”, odziedziczonego po tradycji archaicznej oraz „racjonalnego” — „oświeceniowego” — jakiej dokonuje Platon w epoce klasycznej, analizuje pozycję jego twórczości w kontekście ewolucji greckiej kultury E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley Calif., 1951. W Polsce o mitach Platona pisała przede wszystkim I. Dąbska: *Mity platońskie*, „Meander” 1948; *Dwa studia*

i nie zawahać się, czy doprawdy warto jeszcze „mnożyć języki” i dorzucać do wieży Babel istniejących już interpretacji własną „głoskę”. Pokusa jednak jest zbyt silna, a poza tym, jak powiada platoński Sokrates, „piękne jest takie ryzyko”. Ponieważ zaś czyta się dziś „z ołówkiem w rękę” oraz — nieuchronnie — z bagażem pamięciowym innych lektur wchodzących w dialog z tekstem, z którym się aktualnie obcuje, odważam się, mimo wszystko, podzielić własnymi refleksjami nad Platonem „czytany dzisiaj”.

Pytanie, jakie zamierzam postawić w niniejszym szkicu, będącym próbą takiej właśnie „dialogującej” lektury, dotyczy wybranego aspektu platońskiej „sztuki interpretacji”, mianowicie reguł jego mitologii. Interpretację rozumiem tutaj jako sposób wypowiedzi, ale również jako jego uzasadnienie przez — implikowane zazwyczaj — reguły, czyli zarówno to, jak wypowiedź Platona została skonstruowana, oraz to, dzięki czemu przedstawia się właśnie tak, a nie inaczej. Chodzi mi zatem o ważne i ze wszech miar „na serio” żywione racje, na mocy których „obecność mitu” w obrębie platońskiej hermeneutyki spełnia niezastąpioną funkcję w jego filozoficznym uniwersum dyskursu.

## ŹRÓDŁA MYŚLI I MOWY U PLATONA

Kunsztownie „malowany słowami” obraz-mit pełni szczególnie doniosłą rolę w dojrzałej i późnej fazie twórczości Platona, kiedy po oddaniu należnego hołdu swemu mistrzowi w „dialogach sokratycznych”, prezentujących metodę filozofowania i postać niezapomnianego nauczyciela, zmierza już do ukonstytuowania własnej filozoficznej koncepcji i ukazuje jej źródła. I w tym właśnie dążeniu do źródeł — do najpierwszych, istotnościowych intuicji — w myślowym wysiłku wydobycia na światło i przekazania w sposób najtrafniejszy i najbardziej bezpośredni swej „wizji podstawowej”, Platon przede wszystkim ucieka się do obrazowania w postaci mitu.

Co to za wizja?, gdzie bije źródło platońskiej metafizyki?, w jaki sposób Platon je nam ukazuje? — na te pytania trzeba, jak się okaże, odpowiadać łącznie, bowiem ów sposób w jaki Platon udostępnia nam swoje „odkrycia źródłowe” — z pogranicza, jak sądzą niektórzy, „wiedzy tajemnej, ezoterycznej” — jest zarazem

o Platonia, Ossolineum 1972; *Wprowadzenia do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Ossolineum 1984. Por. także: W. Stróżewski, *Arcydialog Platona, „Znak” nr 106: 1963*; A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?* Warszawa 1984.



prezentacją rzeczy samej. Obraz-mit jest jednocześnie „wejściem” w rzeczywistość tego, co mitologiczne, a dokładniej: metaforyczne, ponieważ metafora, która stanowi strukturalną zasadę kompozycji mitu jako całości, jest u Platona słownym ujawnieniem metaforyki samej bytowej istności.



Sytuacją źródłową metafizyki jest dla Platona, jak trafnie zwrócił na to uwagę Jan Patočka,<sup>6</sup> „troska o duszę”. Metafizyka rodzi się z „milczącej rozmowy duszy z samą sobą”, czyli, jakbyśmy dziś powiedzieli: z wewnętrznego dialogu, który zmierza do samoujawnienia w słowie. Wysłowienie więc — w sensie źródłowym — to dla Platona przede wszystkim samoujawnienie się sobie duszy, która „dialoguje” w sobie i ze sobą, ale także poszukuje „właściwego słowa”, by dotrzeć swym przesłaniem do duszy drugiego — odbiorcy, słuchacza. Nie jest to zadanie łatwe, ze względu na mnogość i różną wartość pośredników, zarówno poznania, jak komunikacji słownej, które Platon wymienia w liście VII i analizuje w księdze VI *Politei*. Ponadto, Platon jest wielkim sceptykiem co do możliwości demonstratywno-perswazyjnych słowa pisanego. W *Fajdosie* wyraża przekonanie, że tekst pisany jest „śladową”, wysoce niedoskonałą naśladowczą „odbitką” mowy. Jeśli zaś wypowiedź ma spełniać funkcję nie tylko „rozdzielania rzeczy” (semantyczną), ale, co może jeszcze donioślejsze, „oddziaływania na duszę słuchacza” (pragmatyczną, względnie performatywną) w celu zasiania w niej ziarna wiedzy prawdziwej, lub choćby do prawdy podobnej, to do tego celu egipski — jak głosi stara legenda — wynalazek pisma okazuje się najmniej przydatny. Jest ono bowiem „pragmatycznie osłabione”, a nawet „bezsilne”, co więcej, gdy niewłaściwie użyte — staje się wręcz szkodliwe: „Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek przypominania sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą. Posiądą bowiem wielkie odczytanie bez nauki i będzie im się zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; bo to będą mędrcy z pozoru, a nie ludzie mądrzy naprawdę (...) Ten, co myśli, że sztukę w literach zostawia, i ten, co ją chce z nich czerpać, jak gdyby

<sup>6</sup> Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, Paris 1983.

z liter mogło wyjść coś jasnego i mocnego, to człowiek bardzo naiwny (...) skoro myśli, że słowa pisane coś więcej potrafią jak tylko przypomnieć człowiekowi, który rzecz samą zna, to, o czym pismo traktuje." (*Fajdros* 275A, C—D)<sup>7</sup>.

Przy okazji dysputy na temat możliwości słowa pisanego Platon wypowiada ważką tezę epistemologiczną: nabywanie wiedzy ze znaków, z „liter”, jeśli nie towarzyszy mu wewnętrzne „przypomnienie” (*anámnesis*) to znaczy, jeśli umysł poznającego w pozazmysłowy sposób nie „widzi” w sobie — źródłowo — prawdy, nie ma w gruncie rzeczy żadnej wartości. Prawda musi być „zobaczona immanentnie”, jako prawda samej duszy-umysłu, nie jako coś zewnętrznego, w czym poznający nie ma żadnego udziału, a czym się tylko posługuje dla przyjemności lub korzyści.

Z kontekstu, z którego wyjęty został powyższy fragment nie wynika, że Platon potępia w czambuł posługiwanie się słowem pisanym w ogóle i że opowiada się za odrzuceniem tego pośrednika wiedzy. Sam przecież chętnie i wcale obficie korzystał z dobrodziejstw pisma — powierzał swoje myśli słowu pisanemu tu i ówdzie zdradzając, że wierzy mimo wszystko, iż ono jednak „coś więcej potrafi”. Jego pisarskie mistrzostwo mówi zresztą samo za siebie. Ateński Mędrzec przestrzega tylko przed „naiwnym”, tj. powierzchownym czy wręcz bezmyślnym „produkowaniem” oraz „konsumowaniem” wypowiedzi na piśmie. Wskazuje na niebezpieczeństwa pretensjonalnej „sofistyki” i tandetnej, masowej „pseudo-paidei”. Wyśmiewa kolekcjonerów „liter”, którzy je pielęgnują, jak powiada, niby „ogródki Adonisa”, przesadną ozdobność i schlebające rynkowi odbiorczemu retoryczne zmanierowanie — rozmaite „brachylogie”, „ikonologie” i inne „sztuczki”, przydające fałszywej uczoneści popisom pozornej wiedzy. Taka „nauka” przytakuje tylko prymitywnym gustom „konsumentów” podsyca snobizm i utylitarne traktowanie wiedzy, zamyka drogę do źródeł prawdziwej mądrości. Główną przyczyną tych wypaczeń jest bierność — nieobudzenie duszy, ściślej: jej pierwiastka umysłowego, który to stan nazywa Platon „zapomnieniem”. Zaufanie do zewnętrznych pośredników — „znaków obcych istocie duszy” — taką bierność i powoduje, i podtrzymuje. Bezkrytyczny werbalizm powierzchownej nauki podobny jest również bezkrytycznemu poddawaniu się sugestywnej usłudze iluzjonistycznego malarstwa, które wówczas właśnie przeżywało w Grecji swój rozkwit, a które Platon

<sup>7</sup> Ten oraz następny cytat z *Fajdrosa* podaje w tłumaczeniu W. Witwickiego. Pozostałe fragmenty przytaczam we własnej parafrazie, w której kierowałam się intencją wydobyć z tekstu greckiego filozoficznie ważkich intuicji, ginących często pod literacką szatą przekładu Witwickiego. Wszystkie podkreślenia w cytatach z dialogów pochodzą ode mnie.

tepił za jego wizualne „kuglarstwo”, za powierzchowną, zjawiskową zmysłowość i schlebianie wartościom najniższym — hedonistycznym, a przez to — za odciąganie patrzących od umysłowego trudu oczyszczania wewnętrznego „oka duszy”, aby dostąpić „widzenia” pozazmysłowej istotności bytu.

„Coś strasznie dziwnego ma do siebie pismo, Fajdroś, a prawdę rzekłszy, to i sztuka malarska. Toż i jej płody stoją przed tobą jak żywe, a gdy ich zapytasz o co — wtedy bardzo uroczyście milczą. A tak samo słowa pisane. Zdaje ci się nieraz, że one myślą i mówią. A jeśli ich zapytasz o coś z tego, o czym mowa, bo się chcesz nauczyć, one wciąż tylko jedno wskazują; zawsze jedno i to samo. A kiedy się mowę raz napisze, wtedy się ta pisana mowa toczyć zaczyna na wszystkie strony i wpada w ręce zarówno tym, którzy ją rozumieją, jak i tym, którym nigdy w ręce wpaść nie powinna, i nie wie do kogo warto mówić, a do kogo nie”.

(Fajdroś 275 D—E).

Jednym słowem, pragmatyczna „bezsilność” i „bezbronność” słowa pisanego naraża je na profanację. Bierność, konsumpcyjna bezmyślność, powierzchowny „estetyzm” i płytki hedonizm odbiorców degradują każdą wypowiedź przekazaną w zewnętrznym znaku — na piśmie, lub w innej fizycznej postaci znaczącej — odzierają ją z istotnościowego sensu i sprawiają, że jest „fałszywie oceniana i niesłusznie hańbiona”, nawet gdy zawiera ukryte ziarno prawdy i mądrości. Kierowany „troską o duszę”. Platon przypisuje każdemu odsłaniającemu prawdę wysłowieniu wysoką rangę czynności sakralnej. Zestawiając ją, w tym samym dialogu, z innymi postaciami „boskiego szału” (*mania*) przyrównuje metafizyczne „wypowiadanie bytu” do obrzędów najwyższego wtajemniczenia. Jego mitologiczna hermeneutyka, mając na względzie „troskę o duszę”, wydobywa z mowy pokłady znaczeń profetycznych (we współczesnym językoznawstwie i filozofii języka całkowicie pomijane!) i skupia się nie na wąsko i powierzchownie pojętych funkcjach retorycznych, nie na „sztuce wymowy”, której celem jest nakłanianie odbiorców do wiary i posłuchu temu, co im mówca narzuca, ale na podstawowej, jego zdaniem, funkcji objawiającej, jaką słowo (*lógos*) źródłowo (*eks arché*) posiada. Sprowadza się ona do uobecnienia prawdy — tak, by ją można było „ujrzeć” odpowiednio oczyszczonym „okiem duszy”. Prawda nie jest bowiem dostępna zmysłowym oczom „profanów”, lecz może być dana tylko w ponadzmysłowej wizji miłośnikom mądrości — filozofom. Takie umysłowe „widzenie” prawdy jest samo z siebie skuteczne, przekonywujące, nie potrzebuje „walki argumentów”.

Istotą poznania w ogólności jest bowiem dla Platona widze-

nie, a ściślej: wgląd w istotność i jego rewelacja<sup>8</sup>. Wizja umysłowa (*theoria*) wzniesiona wprawdzie ponad to, co zmysłowe (*aistésis*), jest jednak jakimś syntetycznym, „zbierającym w jedno”, uniwersalizującym, ale jako „widzenie” konkretnym — obrazem. Tym bardziej obrazem musi być jej rewelacja w postaci wypowiedzi zewnętrznej, w mowie, na piśmie, czy też w innym, „istotnościowym” znaku. Taki znak, np. umiejętnie skonstruowany mocą „sztuki słowa” obraz-mit, przedstawiający duchową wizję ponadzmysłowej „istotności”, „mówi sam za siebie”, jest w pewnym sensie „równoważnikiem prawdy” na mocy samooczywistości objawienia. Gdy chodzi o odkrycia najbardziej doniosłe metafizycznie, musi to być, siłą rzeczy, obraz metaforyczny (lub inaczej: symboliczny). Ale właśnie, jak zauważa Hannah Arendt<sup>9</sup>: „język umysłu dzięki metaforze powraca do świata widzialnego, aby oświetlić i dalej wypracować to, co może być powiedziane, choć nie może być zobaczone (...) metafora posiada zdolność transformowania niewidzialnego w zjawisko”, w którym „prawda jest oczywistością naoczności, a mówienie i myślenie jest autentyczne o tyle, o ile towarzyszy widzeniu i ujmuje je przekładając na słowa”. Tam więc, gdzie zawodzi racjonalny dyskurs i dialektyka pytań i odpowiedzi, musi wkroczyć, jako naczelny pośrednik źródłowego wysłowienia — metaforyczny obraz-mit.



Wizja źródłowa u Platona to wizja samej duszy. Dlatego główne, dojrzałe dzieła platońskiej sztuki metafizycznego, źródłowego wy-

<sup>8</sup> Ta naczelna cecha epistemologii Platona czyni go prekursorem „myślenia ikonicznego” i obrazowego stylu wypowiedzi w europejskiej kulturze umysłowej od najwcześniejszych „neoplatonizmów” poczynając, aż na współczesnych, „ikonologicznie” zorientowanych teoriach poznania i kultury kończąc. Nie trzeba dōdawać, jak istotną rolę ten typ myślenia naocznościowo-wyobraźniowego odgrywa we wszelkiego rodzaju sztuce, zwłaszcza plastycznej. Wśród filozofów, najwięcej zawdzięczając dzisiąj Platonowi fenomenologowie wszystkich szkół i odłamów — od „klasycznej”, husserlowskiej, po „egzystencjalizującą” Heideggera (także Platołki) i „semiotyczno-hermeneutyczną”, często „skrzyżowaną” ze strukturalizmem i filozofią lingwistyczną oraz (post)diltheyowskim historyzmem (taki „konglomerat” prezentuje np. twórczość P. Ricoeura). Wymienić także należy „afiliowane” nauki humanistyczne, jak choćby „ikonologiczny” kierunek badań w historii — a w pewnej mierze także teorii — sztuki (E. Panofsky, E. Gombrich). Interesujące byłoby prześledzić, jak ma się owa „gnoseologia ikoniczna”, modelowana na naoczność wzrokowej, do innego typu myślenia, „modelowanego” np. na postrzeżeniach słuchowych — a może także kinestetycznych? Do „akusycznego” rodowodu przyznaje się np.gnoseologia „filozofii spotkania”, podkreślającej odrębność „archetypów wyobraźni” z tych źródeł się wywodzących i charakterystycznych dla kręgu kultury judaistycznej (biblijnej). Por. Johann Mader, *Filozofia dialogu*, w: *Twarz innego. Teksty filozoficzne*, Kraków 1985 (materiały do użytku wewnętrznego).

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *Filozofia i metafora*, „Teksty” nr 47, 1979.

słowienia — „arcydialogi” Platona: *Uczta*, *Fajdros*, *Fedon*, *Timajos*, a także VII księga *Politei* ze słynnym mitem jaskini — to w gruncie rzeczy jedna, rozgrywana na różnych planach, w rozmaitej „obsadzie ról”, w coraz to innej scenerii i z nową metafizyczną puentą — wielka mitologiczna „psychodrama”.

Jak Platon buduje i jak nam poleca odczytywać ten dramatyczny obraz-mit, który przedstawia od innej strony „świat duszy”, objawiający się oczyszczonemu wewnętrznemu oku „widzącego” — filozofa?

## OBRAZ DUSZY W „FAJDROSIE”

Szczególnie charakterystyczna jest „obecność mitu” w *Fajdrosie*, w którym Platon, po dłuższej rozmowie Sokratesa z tytułowym bohaterem dialogu na temat miłości, kieruje dyskurs swoich *dramatis personae* do sedna sprawy — do kwestii istotności duszy. Nie chodzi tu, jak np. w *Fedonie*, o argumentację na rzecz nieśmiertelności bytu duchowej natury i jego niezależności od ciała, któremu podlega właściwie akcydentalnie i w pewnym sensie „za karę”, tj. za brak wytrwałości w dążeniu wzwyż, wcielając się w różne istności śmiertelne tak długo, jak długo nie osiągnie ostatecznego wyzwolenia z więzów cielesności. W *Fajdrosie* Sokrates streszcza tylko krótko naukę o duszy, wymieniając trzy podstawowe jej atrybuty. Dusza jest niezrodzona, bo jest początkiem i źródłem wszystkiego, a więc i wszelkiego rodzenia, będąc zaś początkiem — sama nie może się rodzić czyli mieć początku; jest niezniszczalna, bo zniszczeniu podlega tylko to, co zrodzone, cielesne; jest nieśmiertelna, bo sama siebie porusza, a co jest zdolne do samoruchu, to nie może podlegać śmierci. Samoruch jest bowiem formą ruchu „kuliście zamkniętego” — immanentnego, nieprzechodniego i nieustannego, czyli doskonałego: *perpetuum mobile*. Stąd bierze się „geometryczna metafora” Platona, na którą tak się będzie zżywał św. Tomasz z Akwinu: że dusza jawi się sama sobie jako forma-idea<sup>10</sup> obracającego się nieustannie okręgu.

<sup>10</sup> Kluczowe słowo filozofii Platona: *idéa* (lub *eídos*) jest rzeczownikową formą od słowa: *ideîn* (lub *eidenai*) — widzieć oraz wiedzieć. Trzymając się ściśle etymologii należałoby tłumaczyć „ideę” jak „wid” — „to, co widne”, „to, co widzia(ł)ne” — także ze względu na metonimiczny związek platońskiej „idei” z ujawnianiem, jasnością, światłem, które „czyni widnym”. Zachowałoby się w ten sposób etymologiczny związek — a zarazem dodatnie zabarwienie wartościujące — „idei-widu” z pejoratywnym znaczeniem u Platona rzeczownikiem *eídolon* — „widziadło” lub „widmo”, czyli złudna postać widzenia pojawiająca się np. w marzeniach sennych. Idea u Platona jest właśnie „ikonieczną” postacią istotnościowej wiedzy, którą posiadłszy „widzi” w sobie umysł.

Ta zwięzła „propedeutyka” nauki o duszy (*Fajdros* 245C—E) stanowi dyskursywny „wstęp”<sup>11</sup> do właściwego wykładu Sokratesa — a jest nim wielki obraz-mit. „Przejście” między partią dyskursywną a natchnioną opowieścią „widzącego” zaznacza się charakterystycznym zwrotem retorycznym, zapowiadającym odmienny od dotychczasowego modus wypowiedzi. Brzmi on następująco:

„Tyle da się powiedzieć o nieśmiertelności duszy. Mówić czym jest w tej w swej istotności — to sprawa długich i ze wszechmiar boskich wywodów, ale mówić do czego jest podobna — da się krócej i na miarę ludzką. Niechże więc będzie podobna do współrodzonej mocy (albo: zdolności, możliwości — *dýnamis*) skrzydlatego rydwanu i woźnicy”. (*Fajdros* 246A)

Dalej (*Fajdros* 246B—250D) następuje opowieść — zbyt długa, aby ją przytoczyć w całości — której finezyjna konstrukcja i prawdziwie wizjonerska siła obrazowania opanowały na długie wieki wyobraźnię wielu poetów, artystów i myślicieli. Któż nie zna, choćby „ze słyszenia”, albo z trawestacji literackich czy plastycznych, tego obrazu-symbolu dwójki rozpędzonych i niezgodnych ze sobą rumaków, poskramianych najwyższym wysiłkiem przez woźnicę uskrzydłonego rydwanu? Być może niekiedy obraz ten „nakłada się” w naszej wyobraźni na inny, biblijny obraz Eliasza wznoszącego się w górę na wozie ognistym ku rozpalonemu do czerwoności (tak go malują ikonopiścy) słońcu — słońce przyświeca także skrzydlatemu rydwanowi w *Fajdrosie*! — którego poję płaszczca zdołał pochwylić opuszczony przez proroka uczeń — Elizeusz. Jakikolwiek dostrzegalibyśmy podobieństwa obrazowe w obydwu przedstawieniach, platońska wielka metafora podróży duszy ku „miejscu nadniebnemu” ma zupełnie inny sens niż opowieść biblijna, której bohaterem jest postać historyczna proroka Eliasza. Platon przedstawia w micie obrazowym istotność losu duszy sprzęgniętej z ciałem według „prawa konieczności” (*adrateia*), ale także — i tu leży sedno dramatu! — uskrzydłonej dzięki swemu niebiańskiemu pochodzeniu i bogo-podobnej naturze. Skrzydła pociągają duszę wzwyż — ku promiennemu światłu „istności istniejącej”, a także innych, miłość budzących idei, rumaki ciągną ją w dół, gdzie panuje „zamieszanie, i współzawodnictwo, i skrajny mozól”, gdzie „wiele dusz kulawiejże wskutek nieudolności woźniców i wiele łamie skrzydła”. Mamy więc przed oczyma obraz-

<sup>11</sup> Platon wprowadza rozmaite „wstępy” do tych partii swego dialogu, które uważa za główne. Jako słowo poprzedzające wielki mit (np. w *Fajdrosie*) wstęp pełni funkcję doktrynalnej przedmowy (*prológos*) i jest zazwyczaj krótki. W *Prawach*, a także w *Fedonie*, w partii poprzedzającej wielki mit o peregrynacjach duszy, wstęp ma charakter obszerniejszego pouczenia (*parainesis*), w którym występuje rozbudowana argumentacja.

-metaforę metafizycznej idei dramatycznego losu duszy, a nie alegoryczną przypowieść z domieszką autentycznej historii i historycznym bohaterem.

Mit w *Fajdroście* jest czysto fikcyjną, filozoficzną przypowieścią o kunsztownej metaforycznej strukturze i z metafizycznym „morałem” w warstwie głębokiej swego sensu. Elementy symboliczne, z których składa się obraz: jestestwa uskrzydłone, wznoszenie się „kolistym obrotem” po kopule nieba, bosczy woźnice powożący uskrzydłonymi rydwanami szarpanymi przez narowiste konie, wreszcie urzekające wizje pochodów bogów i dusz wyzwolonych w szczęśliwej ojczyźnie, gdzie się sprawuje „błogosławione misteria” — to zarówno „archetypy wyobraźni”, by tak rzec, odziedziczone po orfikach i religijnej tradycji eleuzyjskiej<sup>12</sup>, jak i wytwory własnej, natchnionej fantazji Platona — nie da się jednych od drugich definitywnie odróżnić. Tradycyjny, religijno-mitologiczny i rytualno-misteryjny „konglomerat” (jak go nazywa Dodds) rodzimej kultury przekształca jednak Platon i przewartościowuje radykalnie w myśl reguły nowej, przez siebie samego ustanowionej, mitologii. Mit w *Fajdroście*, podobnie jak w innych dialogach, otrzymuje przede wszystkim nową naczelną funkcję — metafory metafizycznej.

Sokratejską formułę wprowadzającą do mityczno-metaforycznej przypowieści: „niechże będzie podobna do...” można potraktować jako „chwyt retoryczny” wskazujący na meta-mitologiczną regułę ustanawiającą tekst: od tego momentu mamy bowiem do czynienia z inną stylistyką (a nawet kadencją brzmieniową frazy!), z odmiennym uniwersum dyskursu — obrazowo-mitologicznym, a nie, jak dotychczas, dowodzącym i dialektycznym, „dialogującym”. Sokratejski „wielki monolog” — opowieść-mit — jest, według terminologii Paula Ricoeura, „symbolem rozwiniętych” o własnej, immanentnej strukturze *quasi*-czasoprzestrzennej, której „ramy” zaznaczone są w tekście wyraźnie przez określone zwroty-cezury. W *Fajdroście* są nimi: początkowa, wprowadzająca, wyżej przytoczona formuła, oraz dłuższy fragment zamykający — piękna inwokacja Sokratesa do boga-Erosa, spinająca jakby ostatnią kłamrą dwa przeplatające się wątki główne mitycznej fabuły: temat duszy i temat miłości.

Analiza owej „interferencji tematycznej” oraz całej skomplikowanej struktury kompozycyjnej mitu z *Fajdrością* (podobnie jak innych wielkich mitów Platona) byłaby tematem samym dla sie-

<sup>12</sup> Por.: W. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1942; J. A. Festugière, *Platon et l'Orient*, w: *Etudes de Philosophie Grecque*, Paris 1971; J. Adam, *The Doctrine of the Celestial Origin of the Soul from Pindar to Plato*, Cambridge 1906. Por. także: A. Krokiewicz, *Studia orfickie* 1947.

bie — szczególnie, jak mi się wydaje, wdzięcznym dla szkoły strukturalnej. Znamienny jest zwłaszcza sposób wykorzystywania przez wielkiego mitotwórcę zasad kompozycji muzycznej — tę „muzyczność” mitu sygnalizuje już strona brzmieniowa: Sokrates zaczynając swą opowieść wpada w tonację dytyrambiczną, charakterystyczną dla epepei<sup>13</sup>. Całość struktury formalnej mitu z reguły oparta jest u Platona na jakimś matematycznym względnie geometrycznym kanonie kompozycyjnym, w czym przypomina „abstrakcyjny” schemat kompozycji dzieła plastycznego (jak wiemy Platon miał inklinacje do abstrakcyjnej symboliki w plastyce, dlatego tak cenił sztukę Egiptu). Najważniejsze jest jednak dla niego metafizyczne przesłanie przypowieści. Toteż „idea miary” organizuje całość mitu-obrazu — zarówno jego formę kompozycyjną, jak idealną czasoprzestrzeń rzeczywistości przedstawionej i proporcje w rozłożeniu wątków tematycznych. Ten konieczny związek matematycznie (lub geometrycznie) organizowanej „formy” z wypełniającą ją metafizyczną, metaforycznie (symbolicznie) uwarstwioną „treścią”, wskazuje na głębokie — „archetypiczne”, chciałoby się znów powiedzieć — pokrewieństwa platońskiej wyobraźni i „sztuki obrazotwórczej” ze światem pitagorejskich „boskich liczb” rządzących strukturą wszechrzeczy.

Wróćmy jednak do sprawy wyżej wspomnianej zasady-reguły hermeneutyki metaforycznej Platona. Organizując całość mityczno-obrazowego uniwersum dyskursu decyduje ona zarazem o jego nowej — z platońskiego nadania — metafizycznej funkcji. Jak tę regułę należy scharakteryzować od strony semantycznej oraz na ile trzeba uwzględnić również jej stronę pragmatyczną, determinującą sposób odczytania mitu? Aby tę meta-mitologiczną zasadę-regułę hermeneutyki Platona zrekonstruować, należy się przyjąć funkcjom mitycznego obrazu.

## FUNKCJE MITYCZNEGO OBRAZU

Kluczowy zwrot ustanawiający na początku opowieści w *Fajdro-sie* charakteryzuje się znamieną ambiwalencją znaczenia. Zaznacza on moment, w którym wprowadzona zostaje *licentia poetica* — nowy porządek dyskursu — ale zarazem, zgodnie z wymaganiami Platona odnośnie do nowej mitologii: „z poważnym zamiarem”. Nie dla zabawy słownej, nie dla uroku czystej fikcji ani reto-

<sup>13</sup> Zwraca na to uwagę L. Robin, autor wstępu i komentarzy do *Fajdro-sa* wydanego w serii „Les belles lettres” t. 4, Paris 1933. O muzycznej kompozycji *Fajdro-sa* pisał, jak informuje Robin, E. Bourgnat, *Sur la composition de Phèdre*, „Rev. de Metaph. et de Morale” 1919.



rycznego efektu, lecz w celu prezentacji sensu ukrytego — głębokiego — który inaczej jak przez ów zabieg metaforycznego „przeniesienia” nie może być udostępniony. Nie chodzi więc o „zawieszenie asercji” do jakiego by owa *licentia* uprawniała, lecz przeciwnie — o jej spowodowanie, tyle, że nie-wprost, przenośnie. Na cóż bowiem w gruncie rzeczy ów zwrot — „incipit” mitycznej opowieści — wskazuje? Na szczególne, właściwe metafory, oscylowanie sensu całej opowieści pomiędzy „jest” a „nie jest”, dające w sumie antytetyczną postać: „jest jakby” (*als ob, seeing as*). Omijając teoretycznie zawikłaną i sporną problematykę metafory<sup>14</sup>, opowiadam się tutaj za takim jej rozumieniem, które wydaje mi się najbardziej przydatne w rozbiórze platońskiego mitu, a mianowicie za interpretacją Ricoeura, którą on sam określa jako „teorię semantyczno-desygnatywnego i prawdziwościowego napięcia zdaniowego”. Dla tak rozumianej metafory najistotniejsza jest semantyczna funkcja „nowego opisu rzeczywistości” (*redescription*) w celu ujawnienia pewnego doniosłego aspektu prawdy, który w języku dosłownym, niemetaforycznym, nie dochodzi do głosu.

„Metafora jest procesem retorycznym — pisze Ricoeur — dzięki któremu w dyskursie językowym dochodzi do wyzwolenia siły,

<sup>14</sup> Problematyka metafory ma dziś już tak bogatą literaturę, że istotnie, „trzeba pewnej odwagi, a nawet lekkomyślności, by bez długich studiów przygotowanych wypowiedzieć się dzisiaj o metaforze”, jak pisze H. Markiewicz, *Uwagi o semantyce i budowie metafory*, w: *Studia o metaforze* t. 2, Ossolineum 1983. Problem ten interesuje nie tylko literaturoznawców, językoznawców, filozofów języka, ale i psychologów, epistemologów, estetyków, teoretyków i krytyków sztuki, socjologów i badaczy procesów społecznej komunikacji. Obszerną bibliografię metafory (do r. 1970) podaje W. A. Shibles, *Metaphor; An Annotated Bibliography and History*, Whitewater, Wisc., 1971. Zagadnieniom metafory i symbolu poświęcone jest specjalne czasopismo: „The International Journal of Symbolology”, wychodzące od r. 1969 jako organ International Society for the Study of Symbols. W literaturze polskiej zagadnienie metafory pojawia się prawie wyłącznie w kontekście studiów teoretycznoliterackich. Wyjątkiem są fragmenty tekstów filozoficznych o metaforze tłumaczone z literatury obcej, zamieszczone w „Pamiętniku Literackim” 3—4, 1971, w zeszytach „Archiwum tłumaczeń” wydawanym przez Katedrę Teorii Literatury i Koło Polonistów KUL. Por. ponadto: E. Gilson, *Lingwistyka i filozofia*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975; E. Minkowski, *Metafora*, tłum. I. Dąbska, „Znak” nr 271, 1977; H. Arendt, *Filozofia i metafora*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, „Teksty” 47: 1979; P. Ricoeur, *Metaforyczne i metafizyczne*, tłum. T. Komendant, „Teksty” 57: 1980 (numer w całości poświęcony metaforze). Por. ponadto: H. Elzenberg, *O funkcji komunikacyjno-poznawczej wystawiania się obrazowego. Przykazy wyjęcia dla logiki przenośni i porównania*, w: *Wartość i człowiek*, Toruń 1966; H. Rosnerowa, *O pojęciu metafory*, „Roczniki Filozoficzne” 27: 1979 z. 1; J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, „Znak” nr 321, 1981. Głównym oparciem dla niniejszych rozważań była dla mnie obszerna, przeglądowa i interdyscyplinarna monografia Paula Ricoeura, *The Rule of Metaphor. Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Toronto 1977.

z jaką fikcją opowieści staje się »nowym opisaniem« rzeczywistości (...) Z tego połączenia fikcji i nowego opisu wyciągam wnioski, że »miejszem metafory«, jej najbardziej wewnętrznym i ostatecznym pomieszczeniem nie jest ani nazwa, ani zdanie, ani nawet dyskurs (choć jej zadaniem jest organizowanie niejako »od wewnątrz« tych struktur języka — uwaga moja, EW), lecz łącznik zdaniowy pochodzący od czasownika »być«. Metaforyczne »jest« znaczy zarazem »nie jest« i »jest podobne«. Jeśli tak, to wolno nam mówić o prawdzie metaforycznej, jednakże w sensie takiego samego napięcia<sup>15</sup>.

Metaforyczne »na-nowo-opisanie« prezentuje rzeczywistość w sposób swoiście paradoksalny, ujawniając jej wewnętrzne »napięcia symboliczne«. Metafora użyta w uniwersum dyskursu mitu-przy-powieści metafizycznej wprowadza do odbioru w »metaforykę samej rzeczywistości«. »Paradoks wynika z tego — pisze dalej Ricoeur — że nie ma innego sposobu oddania sprawiedliwości pojęciu metaforycznej prawdy jak tylko przez uznanie, iż w przepojonym ontologiczną siłą metaforycznym »jest« zawiera się krytyczne nacięcie (*incision*) w postaci dosłownego »nie jest« (...) Tak postępując formułujemy tezę, która jest tylko wyciągnięciem najbardziej ostatecznych konsekwencji z teorii napięcia. Tak jak jest zachowany logiczny dystans w przybliżeniu metaforycznym i tak jak niemożliwa interpretacja dosłowna nie jest po prostu obalona, lecz tylko przyporządkowana zostaje interpretacji metaforycznej, tak również ontologiczna afirmacja posłuszna jest zasadzie napięcia i prawu »wizji stereoskopowej« (...) Napięcie czasownika »być« konstituuje się w metaforze wypracowanej jako podobieństwo przez to, że otrzymuje gramatyczne znamię »być podobnym«, jednocześnie w jego funkcji relacjonalnego łącznika zaznacza się napięcie między »tym oto« oraz »innym.«<sup>16</sup>

Platon, choć problematyce retorycznej poświęcał stosunkowo wiele uwagi, z pewnością nie kłopotał się tak dalece kwestiami meta-teoretycznymi i metodologicznymi, aby konstruować na użytek swej nowej mitologii jakąś teorię »napięcia semantyczno-prawdziwosciowego«, którą mu się dzisiaj aplikuje. Widocznie cechą mentalności czytelnika »wieku podejrzeń« jest rodzaj obsesji »wiedzą jak« i mania »rozprawiania o metodzie«. Niemniej, zasady nowej mitologii Platona wpisują się, jak widać z powodzeniem, w metateoretyczne ramy współczesnej hermeneutyki, która z kolei sama — do czego się zresztą otwarcie przyznaje! — wiele zawdzięcza temu prekur-

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s. 7.

<sup>16</sup> Tamże, s. 255—256.

sorowi „myślenia wychodzącego od symboli”. Platoński mit jako całość, jako retorycznie celowo zorganizowana struktura dyskursywna, spełnia ricoeurowską teorię metafory do tego stopnia, że wydaje się, iż trudno byłoby lepiej opisać „metafizyczne rozczepienie” nowej mitologii wizjonera i racjonalisty w jednej osobie. Filozof — „widzący” — konstruuje bowiem wielki mit-obraz po to, by w nim odsłonić prawdę bytowej istotności. W platońskiej metafizyce, której towarzyszy epistemologiczna zasada poznania jako umysłowego „widzenia”, właściwie nie ma innego sposobu skutecznego, syntetycznego wysłowienia wielkiej idei bytu, jak poprzez obraz źródłowy — metaforę wizualną. Bytowa analogia istotności jest bowiem przezeń pojmowana „ikonicznie” — jako umysłowe odwzorowanie (*mimesis*) obrazowe i to nie dosłowne, lecz przenośne (metaforyczne), a także „wstępujące” (anagogiczne).

Wypada jednak zapytać, na jakiej podstawie następuje u Platona to metaforyczne sprzężenie „malowanego słowami” obrazu-desygnatu „na-nowo-opisanej” rzeczywistości z metafizycznym orzecznikiem?, co stanowi podstawę (*tertium quod*) funkcjonalnej ambiwalencji owego „być” oraz podstawę jego uznania — afirmacji? W świetle reguł logiki klasycznej jest to bowiem po prostu *contradictio in adiecto*.

Platon wielokrotnie w swych dojrzałych dialogach wskazuje na konieczność „komplementarnego” stosowania dwojakiej zasady interpretacji i opisywania rzeczywistości: rozróżniania i łączenia w jedno, oddzielania i zbierania (*diairésis* — *synthesis*, *diakrisis* — *synagogé*), zgodnie z dostrzeganą przezeń fundamentalną „podwójnością” wewnątrzbytowej, istotnościowej zasady: tożsamości i różnicy. Sama rzeczywistość bowiem jawi się jako „dwuznaczna” i już w dosłownym opisie ujawnia się jako *coincidentio oppositorum*. Wielki mit tę dwuznaczność przedstawia — symbolicznie unaocznia — jako swego rodzaju „metafizyczny paradoks” prawdy bytowej istotności i zarazem jej metaforyczną — metalogiczną — głębię. Odsłonięciu owego paradoksu służy właśnie obrazowo-metaforyczny (symboliczny) język mitu, który „wiąże w jedno” to, co oddzielone i jednoczy to, co zróżnicowane. Ta jego właściwość okazuje się w sposób konieczny „komplementarna” wobec „krytycznego” — różnicującego, oddzielającego i jednoznacznie opisanego języka nauk i dialektyki:

„Zbyt ostre rozróżnianie jest i niemuzyczne i niefilozoficzne zarazem, a nadmierna dbałość o jednoznaczność każdego słowa zaciemnia wszelką wypowiedź o czymkolwiek; ze splatania bowiem jednego z drugim rodzi się zaiste idea wysłowienia” (*Sofista* 259—E).

(W powyższym tekście Platon wykorzystuje, swoim zwyczajem, grę

słów: *ámousos* — oznacza niemuzyczność, brzydotę, prostactwo, coś „obcego Muzom”; *amousia* — oznacza nierozumność, nieudolność, niewiedzę).



Platońską metaforę, w jej podstawowej semantyczno-prawdziwościowej czyli metafizycznej funkcji w wielkich mitach, można by interpretować w kategoriach „metafory radykalnej” (W. M. Urbana<sup>17</sup>) lub „metafory totalnej” (N. Frye’a<sup>18</sup>) tj. takiej „figury” retorycznej w obrębie języka hermeneutyki metafizycznej, która będąc obrazowo-symbolicznym wysłowieniem, objawia źródłowo metaforyczność (symboliczność) samej rzeczywistości. Trzeba przy tym pamiętać, że to „objawienie” dokonuje się w swoiście po platońsku rozumianym „widzeniu immanentnym”, w kontemplacji „duży skupionej w sobie”, która staje się metafizycznym „miejszem” paradoksalnej prawdy bytowej istotności. Ten moment szczególnie podkreśla wnikliwy czytelnik Platona, Jan Patočka: „troska o duszę odsłania dwoistość: z jednej strony *dóksa* (świat wielorakich i zmiennych zjawisk), a z drugiej strony — ideał jedności. Odsłania i rozdwojenie i niezmiennność, to, co przemija i to, co trwałe. Obydwa odkrycia są jednakowo podstawowe. Troska o duszę jest zarazem odkryciem dwóch podstawowych możliwości duszy, opozycyjnego zdwojenia kierunku jej poruszeń”<sup>19</sup>. I dalej: „doświadczenie duszy w sobie odsłania zarazem głębię bytu, którą można odkryć jedynie płynąc pod prąd ogólnego nachylenia myśli i całej naszej instynktowej konstytucji ku realności, rzeczowości, obiektywności (...) Dusza, zwracając się ku samej sobie, odkrywa wieczność. Cięży ku wieczności i właściwym jej problemem staje się problem własnego statusu bytowego, czyli stosunku do wieczności”<sup>20</sup>.

Ostatecznie więc, jak słusznie sugeruje Patočka, celem „chwytu retorycznego” ustanawiającego nowy porządek dyskursu w platońskich mitach o duszy jest obudzenie aktywności duchowej także po stronie ewentualnego odbiorcy przesłania. Mitologiczna *paideia* ma usposabiać do wglądu w rzeczywistość duchową dostępną poprzez „świat umysłowy” (*kósmos noetós*). Trzeba jednak dokonać koniecznego wysiłku „wzniesienia się” (*anábasis*) — jak woźnica z *Fajdrosa* kierujący swój rydwan w górę ku „sferze

<sup>17</sup> W. M. Urban, *Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, London 1961.

<sup>18</sup> Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton 1971.

<sup>19</sup> J. Patočka, dz. cyt., s. 103.

<sup>20</sup> Tamże, s. 134—135.

nadniebnej" — ponad świat naoczności zmysłowej (*kósmos horatós*). Metafora mitu, w intencji Platona, sama z siebie, na mocy obrazowo-metaforycznej oczywistości, ma ożywiać to duchowe dążenie wzwyż. Obok semantycznej funkcji „na-nowo-opisania” rzeczywistości w jej metafizyczno-duchowym wymiarze, pełni doniosłą funkcję pragmatyczną: ożywiając „oddziaływuje na duszę odbiorcy”<sup>21</sup>. Wskaźnik ustanawiający porządek dyskursu metaforycznego w *Fajdrose* (podobnie jest w innych dialogach) okazuje się „ustanawiającą” także w znaczeniu performatywnym: „niechże będzie podobna do...” znaczy również: „należy uwierzyć, że jest podobna do...”. „Istnieje taki akt wiary — pisze Patočka — który można by nazwać filozoficznym w tym sensie, że wszelkimi dostępnymi środkami stara się okazać, iż pewna rzecz jest do pomyślenia, więc, być może, da się intuicyjnie uchwycić”<sup>22</sup>. Platon zaś, słowami Sokratesa kończącego swój wielki mit w *Fedonie*, powiada:

„Upierać się, że owe rzeczy mają się dokładnie tak, jak je przedstawiłem, nie godzi się rozumnemu mężowi. Że jednak tak, lub mniej więcej tak się rzeczy mają z duszą i jej zamieszkiwaniem, to skoro w ten sposób ujawnia się jej nieśmiertelna istność, stosownym jest i wartościowym ryzykować przekonanie, iż tak oto właśnie jest. Piękne jest bowiem takie ryzyko. Trzeba więc jakby śpiewem sobie wpajać to wszystko, tak jak to teraz robiłem, snując tę długą opowieść” (*Fedon* 114D).

Czy w tym fragmencie nie pobrzmiwa coś z „zakładu Pascala”, z tą różnicą, że „ryzyko wiary” filozofa ma, w przeświadczeniu Platona, moc samozbawiającą, podczas gdy Jansenista nade wszystko potrzebuje Zbawiciela? W każdym razie mamy tu wyraźną wskazówkę co do tego, jak afirmacja paradoksalnej prawdy mitycznej metafory ma się dokonać. I znów Platon odwołuje się do muzyki — tym razem w jej paideutycznej i katartycznej funkcji, tak ważnej w greckiej kulturze. I znów wykorzystuje metaforyczną „otwartość” znaczenia kluczowego w powyższym fragmencie słowa *epádein*. Czasownik ten oznacza: śpiewać pieśń, a także: używać słów łagodnych, działać perswazją, pobudzać, upominać, przywoływać na pamięć, poruszać, wzruszać (por.: *Fajdros* 267D; *Fedon* 77E, 78A). Pokrewny mu rzeczownik *epodós* to: śpiew o mocy

<sup>21</sup> Na tę „ożywiającą” funkcję metafory w myśleniu i języku zwracają uwagę wszyscy teoretycy zajmujący się tym problemem od czasów Arystotelesa. Jako „napiętą żywotność języka” opisuje np. metaforę F. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Indiana 1968. Jako „życie wirtualne” aktualizowane w odbiorze czytelniczym interpretuje metaforę poetycką S. K. Langer, *Feeling and Form: A Theory of Art*, New York 1953.

<sup>22</sup> J. Patočka, dz. cyt., s. 137.

uzdrawiającej, wyzwalającej od zła (por.: *Prawa* 903B). Takie pieśni śpiewano podczas misterii. Ale czasownik *epádein* wykazuje ponadto podobieństwo brzmieniowe z czasownikiem *epainein* — rozumieć, pojmować, wiedzieć (por.: *Fajdros* 234D); a także z czasownikiem *epainein* — chwalić, przepowiadać, dowodzić, rozkazywać oraz: recytować poezję (por.: *Ion* 541E). Wszystkie te paralelizmy fonetyczne i semantyczne rozszerzają pole skojarzeń znaczeniowych, powodują „nakładanie się” i „oscyłowanie” sensu, charakterystyczne dla dyskursu poetyckiego. Te właściwości językowej polisemii i paronomazji potrafi Platon po mistrzowsku wykorzystywać, z wrażliwym wyczuciem quasi-misteryjnej „magii słowa”. Słowo-klucz użyte przez Sokratesa w zwrocie cezuralnym, zamykającym mitologiczny porządek dyskursu w *Fedonie*, staje się dzięki temu metaforą ośrodkową, skupiającą, jak w soczewce, podstawowe konotacje, na których zasugerowaniu tak Platonowi zależy.

### PAIDEIA PIĘKNA

Charakterystyka pragmatycznej (względnie performatywnej) funkcji mitu-obrazu i zarazem reguły hermeneutyki mitologicznej u Platona byłaby niepełna, gdyby z niej wykluczyć bardzo istotny w całej opowieści z *Fajdrosa* moment „erotyczny”. Zagadnienie koncepcji, czy nawet teorii Erosa u Platona to znów osobny i wielokrotnie podejmowany, a zbyt obszerny, by go tutaj choćby pobieżnie omówić, przedmiot rozważań (por. choćby wyżej cytowane studium Władysława Stróżewskiego). Nie można jednak nie uwzględnić przynajmniej tego, co stanowi punkt styczności dwóch głównych, jak wspomniano, tematów mitycznej opowieści z *Fajdrosa*: duszy i miłości. Stykają się one w płaszczyźnie i za pośrednictwem jednej z naczelnych platońskich jakości-wartości, a mianowicie **piękna**.

Widzenie piękna, nawet cielesnymi oczyma i w postaci zmysłowej, jest dla Platona pierwszym stopniem wtajemniczenia metafizycznego (*muésis*), a wizja „nadniebnego miejsca”, które zamieszkuje „istność istnie istniejąca” — wtajemniczenie najwyższe (*epopteia*) — to nic innego, jak „wizja uszczęśliwiająca” piękna „jasnego, nieskalanego, prostego i niezniszczalnego” (*Fajdros* 250C). „Co do piękna, to, jak już mówiliśmy, świeci ono jasnym blaskiem wraz z tamtymi (tj. idealnymi — przyp. mój EW) istnościami, a tu przyszedłszy, chwytamy je najjaśniej przez najczystsze z naszych wrażeń. Widzenie wzrokowe jest bowiem najbystrzejszym z cielesnych odbieraczy wrażeń (...) A tylko losem piękna jest być najjaśniej widzianym i najgodniejszym miłości” (*Fajdros* 250d—E).

Powyższy tekst i wiele innych, podobnych, równie charakterystycznych fragmentów (także w *Uczcie*, *Fedonie*, *Timajosie*), wskazuje, że w percepcji piękna upatruje Platon początek duchowego obudzenia i dążenia wzwyż. Odkrycie tej nieopisywalnej właściwie metafizycznej jakości — opisać można jedynie skutek, jaki w nas wywołuje: „szaloną miłość” — zdolne jest znieść dystans, jaki nieuchronnie rozpościera się między poznającym a poznawanym, wypowiadającym a wypowiedzią (i jej odbiorcą). Poprzez miłość piękna można dostąpić „entuzjastycznego” — jak mówi Platon, „ekstatycznego” — jak niewiele później powiedzą neoplatonicy, „konnaturalnego” albo „kontuicyjnego” — jak je będą opisywać scholastycy łacińscy, „pojednania duszy”, a raczej jej boskiego pierwiastka: umysłu, z istotnością — bytem.

Objawienie piękna jako wartości metafizycznej (transcendentalnej — w terminologii łacińskiej) jest dla Platona ostateczną, docelową racją mitologicznej hermeneutyki. Piękno wizji „odmalowane słowami” natchnionej opowieści jest, według niego, samodzielnym i samowystarczalnym uzasadnieniem „ryzyka filozoficznej wiary”, o którym Sokrates powiada, że ze wszech miar warto je podjąć. Jest ono również znamię funkcji profetycznej źródłowego języka wielkiego mitu.

Tu chyba zaznacza się największa trudność, a być może — nieprzekraczalna bariera — dla nas, dzisiejszych czytelników Platona, w poważnym przejściu się jego mitologiczną „gnozą” i uwierzeniu w prawdziwość metaforycznego przesłania. Sokratejski „zaśpiew” nie jest już zdolny nas uwodzić. Wielkie opowieści skłonni jesteśmy traktować jako urzekający dawnością relikw archaicznej kultury, albo też marzenie na jawie (doszukując się w nich niekiedy znamion freudowskich mechanizmów kompensacji podświadomych pragnień). Nawet godząc się na to, że u korzeni, czy też u źródeł naszego myślenia i wystowienia leżą przesłanki wyobrażeniowe i że „język nasz opisuje przede wszystkim pewien obraz”, nie jesteśmy skorzcy do poddawania się bezkrytycznie jego sugestii. Bowiem „co z tym obrazem mamy zrobić, jak go zastosować, pozostaje w cieniu. A przecież jest jasne, że chcąc zrozumieć sens naszej wypowiedzi, trzeba tamto zbadać. Tymczasem obraz zdaje się zwalniać nas od tej pracy, wskazując już na określone zastosowanie. I tak wyprowadza nas w pole.”<sup>23</sup>

Dla nas — nie wyleczonych z długotrwałej epidemii relatywizmu, wychowanych w duchu epistemologicznego i estetycznego dystansu do przedmiotu, aż nazbyt oswojonych z „estetyką” turpizmu

<sup>23</sup> Ludwig Wittgenstein, *Doświadczenia filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 258.

i horroru, sceptycznych i niechętnie przyznających wartościom walor absolutny — tym mniej subiektywnym przeżyciom wartości! — platońska „paideia piękna” nie wydaje się już tak bez zastrzeżeń przekonywająca, byśmy mogli i chcieli „entuzjastycznie” ją sobie przyswoić. Przeświadczenie Platona, że piękno jest objawieniem prawdy istotnościowej i samooczywistym, nie do odparcia, argumentem na rzecz „ryzyka wiary” w metafizyczną doniosłość mitu i „na-nowo-opisanej” w nim rzeczywistości, skłonni jesteśmy traktować jako „czcigodne złudzenie” wielkiego wizjonera — idealisty, wpatrzonego w „kuliście zamkniętą” monadę duszy. Dla nas dzisiaj: „to, co zbyt piękne, nie może być prawdziwe”. Toteż wielkie mity Platona, tworzone „z poważnym zamiarem”, wkładamy „między bajki” do lamusa zbiorowej pamięci, skąd czasem je wydobywa, odkurza i przypomina — chcąc się popisać erudycją — literatura, poezja i sztuka. „Wielkie serio” platońskiej doktryny o pięknie i miłości jaką ono budzi „przez oczy wnikając w głąb duszy”, broni się w pewnej mierze na jednej tylko płaszczyźnie, która uwzględnia sakralny wymiar „transcendentalnej aksjologii” Platona. Tak była zresztą pojmowana i interpretowana przez kontynuatorów myśli platońskiej w późnej starożytności i w średniowieczu, które podjęło zwłaszcza jej wątek mistyczny. Pogłos tej interpretacji daje się słyszeć do dziś — nie tak dawno Simone Weil próbowała trawestować platońskie wielkie mity o duszy na kategorii chrześcijańskiej doktryny mistycznej św. Jana od Krzyża<sup>24</sup>.

Wypada więc na koniec powiedzieć, w konkluzji niniejszych „dociekań hermeneutycznych” nad Platonem, że w platońskiej syntezie metaforycznej — w micie obrazowo-symbolicznym — chodzi przede wszystkim o ukazanie tego, jak w duchowej kontemplacji filozofa, w jego wizji źródłowej to, co metafizyczne spotyka się, a może nawet utożsamia z tym, co mistyczne. To właśnie wydaje się podstawowym odkryciem, objawieniem i przesłaniem Platona, intuicją, która kontynuowana, przekształcana, ignorowana, odrzucana i wyśmiewana przez filozofię europejską w ciągu wieków — stale w niej powraca i „burzy umysły”, wzbudzając niepokoje i problemy — nie tylko metodologiczne. Bowiem pewne „zagadnienia same wstają ze świata naokoło w obrazach i porównaniach...”

Elżbieta Wolicka

<sup>24</sup> Simone Weil, *La source grecque*, Paris 1953 (cz. 2-ga nosi tytuł: *Dieu dans Platon*).



PAWEŁ ŚPIEWAK

## MIĘDZY CZASEM MINIONYM A PRZYSZŁYM – HANNAH ARENDT I ZERWANIE TRADYCJI

## I

Żyjemy w epoce mroku, bezkształtu i bezsensu, których nie są w stanie przełamać ani czyn, zaangażowanie samo, do którego wzywają nas filozofowie porażeni trudnościami współczesnej myśli, ani też tradycyjne, wyrosłe z dawnych epok kategorie intelektu. Jest to czas, mówi po wielokroć Hannah Arendt, z którym nie potrafimy się pogodzić; pogodzić — co nie oznacza wybaczyć, ale zrozumieć, pojąć, a po drugie — zakorzenić, odnaleźć w nim swój dom. Pojednanie ze światem, które za Heglem Arendt czyni celem myślenia, nie może się dokonać, bowiem brak nam niezbędnych miar i kryteriów dla oceny największych w historii zbrodni, zbrodni totalizmu, oraz niezbędnego dystansu, owego badawczego spojrzenia, które sprawia, iż umiejący zachować proporcje obserwator (pisarz czy historyk) zdoła dostrzec i ocalić z potoku czasu to, co niepowtarzalne, co nie daje się zamknąć i ogarnąć ogólnością.

„Przeszłość nie rzuca już swego światła na przyszłość i rozum ludzki błądzi w ciemnościach” — Arendt stale powtarza tę znakomitą maksymę de Tocqueville'a. Faktem decydującym dla dziejów Zachodu jest, jej zdaniem, pojawienie się ustrojów totalnych i nasze myślenie o świecie powinniśmy zacząć właśnie od uznania niezaprzeczalnej nowości ładu opartego na totalnej dominacji. Pojawienie się tego ustroju poprzedzone było dwoma wydarzeniami o decydującym znaczeniu: pierwsze, to załamaniem wywodzącego się z greckiej filozofii systemu pojęciowego utrzymującego ciągłość myśli europejskiej, drugie to chaos związany z pojawieniem się mas na scenie politycznej oraz masowej opinii w sferze duchowej.

Arendt twierdzi, że wydarzenia XX-wieczne odsoniły załamanie tradycji, albo jeszcze inaczej — upadły trzy podpory wspierające europejską cywilizację: religia — autorytet — tradycja. Upadły nie w tym sensie, by ktoś przekonywająco i ostatecznie obalił tzw. złudzenia metafizyczne, by wnioski najbardziej radykalnych myślicieli XIX wieku — Marksa, Nietzschego, Kierkegaarda miały walor obowiązujący i konieczny. Upadły, bowiem ludzie przestali ufać dawnym prawdom, bo narodziła się nowa forma społecznego życia, która nie mogła znaleźć uzasadnienia na gruncie dawnej wiedzy i kategorii pojęciowych.

Zerwanie tradycji widać wyraźnie w obliczu dwóch fundamentalnych kwestii. Pierwszą jest uzasadnienie norm moralnych i politycznych. Drugą — uzasadnienie realności świata.

Zachodnia filozofia polityczna, pisała Arendt, zaistniała, gdy filozof odwrócił się od polityki, kierując się ku światu czystych idei i do polityki powrócił, aby narzucić jej kryteria czysto filozoficzne. Sytuację paradygmatyczną politycznej filozofii odnaleźć można w platońskiej metaforze jaskini. Koniec tej tradycji myślenia dokonał się wówczas, gdy filozof odrzucił filozofię, by znaleźć i realizować ją w samej rzeczywistości. Marks doprowadził do tego, że myśl, filozofia, polityka straciły samoistne znaczenie, stając się jedynie odzwierciedleniem bytowania społeczeństwa. Nietzsche — opierając się na życiu, na tym co zmysłowe i materialne w przeciwieństwie do pozazmysłowych i transcendentnych idei, które od początków filozofii Platona nadawały znaczenie temu, co dane — doszedł do nihilizmu. Kierkegaard — wychodząc z założenia, że człowiek nie może ufać swej zdolności poznania prawdy za pomocą rozumu i zmysłów — sprowadził tradycyjną wiarę religijną do absurdu.

Niebo opustoszało. Człowiek — jednostka działająca, wątpliwa — umieszczona zostaje w świecie pozbawionym jakiegokolwiek zasady porządkującej, trwałej, która by dawała poczucie oparcia i bezpieczeństwa. Owa tzw. ateizacja świata, w szczególności zaś wywodząca się od Kanta ateizacja świadomości wyrażona w przekonaniu, iż nie jesteśmy w stanie dowieść istnienia Boga na drodze rozumowej, oraz uniwersalizacja kartezyjskiej zasady wątplenia, która spowodowała, że nie można już było zawierzyć świadectwom zmysłów, rozumu a nawet wiary, dotyczy w równym stopniu religii chrześcijańskiej, jak też pojęć filozofii starożytnej. W tym zewszennym świecie los człowieka można interpretować bądź w kategoriach porzucenia bądź w kategoriach autonomii jako jednostki ludzkiej. Dominującą staje się świadomość samotności człowieka brzmiąca dobitnie zarówno w filozofii egzystencjalnej jak i w porzekiwaniach proroków nowych czasów, którzy tym głośniejsze

nawołują im bardziej — niczym dzieci — czują się zagubieni pośród ciemności nieskończonych i nieogarniętych przestrzeni. W tej nowej krainie filozofów „nie można już na niczym polegać: ani na swym rozumie, który nie jest w stanie zbliżyć go (tj. filozofa — dop. P. Ś.) bądź doprowadzić do wiedzy o Byciu, ani na ideałach swego rozumu, których istnienie przecież nie może zostać dowiedzione, ani na tym, co uniwersalne...”

Skoro więc nie można ufać niczemu, skoro okazuje się, że nie ma trwałych reguł i pojęć interpretujących świat, jeżeli wszechświat nie objawia ukrytej hierarchii bytów i sensów, jednostka okazuje się być pozostawiona samej sobie. Zostaje więc ja, introspekcja, ogląd siebie. „Owo ja nie odnajduje przy tym trwałego obrazu, który może ujrzeć i kontemplować, ale przeciwnie, staje wobec nieustannego ruchu zmysłowego doświadczeń i nie mniej stałej aktywności umysłu.”

Owo ja myślące, czujące, przeżywające, które czyni człowieka czymś lub kimś wykraczającym poza naturę, które odróżnia go od reszty stworzeń, nie prowadzi do powtórnej integracji jego istoty z całym światem, ale przeciwnie, uwidocznia i potwierdza nieprzekraczalną przepaść między nim a pozostałymi istnieniami. Jego myślące ja wyobcowane spośród wspólnoty świata utwierdza w nim poczucie obcości i w każdym akcie świadomości mówi mu o jego bolesnej samotności.

Zmiana optyki filozoficznej (która uwidocznia się w tym, że owe platońskie idee okazują się po prostu zmieniającymi się wartościami, których sens określa społeczeństwo swoimi stale zmieniającymi się potrzebami funkcjonalnymi) prowadzi do zakwestionowania tradycyjnej hierarchii ludzkich zdolności. Starożytni ogląd natury, bytu, nazywali kontemplacją. Prymat *vita contemplativa* wyrastał z przekonania, że żadne dzieło rąk ludzkich nie dorównuje pięknem i prawdą fizycznemu kosmosowi, „który obraca się w niezmiennej wieczności... Wieczność odsłania się śmiertelnym oczom tylko wtedy, gdy wszystkie ludzkie działania znajdują się w doskonałym spoczynku”. *Vita activa* posiadała drugorzędne znaczenie. Godność i sens życia praktycznego wyrastały jedynie z tego, iż służyło ono potrzebom i interesom kontemplacji obecnej w żywym, ludzkim ciele.

Deprecjacja teorii, w klasycznym jej rozumieniu, łączyła się z wywyższeniem, a z czasem — z gloryfikacją tych ludzkich zdolności, które służyć miały właśnie nie ogarnięciu wieczności, ale zaspokajaniu potrzeb jak najbardziej ziemskich. Wywyższeniu uległy trud, praca, a polityka — niegdyś związana z rozmową, perswazją została utożsamiona z przemocą.

Powiedzenie: praca stworzyła człowieka oznacza, wedle Arendt,

wyzwanie dla całej tradycji. Okazuje się, w myśl tej filozofii, że nie Bóg ale praca stworzyła człowieka, że człowiek jest stwórcą własnego człowieczeństwa, że to, co różni człowieka od innych zwierząt, to nie rozum lecz praca i że człowiek nie jest *animal rationale* ale *animal laborans*.

Powszechna niemal teza, że istotą polityki jest przemoc albo inaczej, że wszelka władza opiera się na przemoc, unaocnić ma przekonanie, iż tylko w rewolucjach i w wojnach, w chwilach gdy o losie ludzkim decyduje szereg oręża ujawnia się pełna prawda o człowieku i jego dziejach, że gadanie o perswazji, kompromisie *sofrosyne* jest tylko hipokryzją i złudzeniem. Gloryfikacja przemocy prowadziła więc do odrzucenia tego, co dla filozofii politycznej wywodzącej się od Arystotelesa stanowiło o jedności i tożsamości wszelkich sytuacji politycznych tj. zdolności mówienia i sądzenia.

Odrzucenie platońskiej sytuacji filozofowania, uznanie samotnej jednostki za jedynie realną rzeczywistość, porzucenie *vita contemplativa*, kult trudu i przemoc doprowadziły do tego, że centralną albo jedyną wartością, która człowiekowi pozostała, stało się samo życie, a nie nieśmiertelność życia. „...współczesny człowiek nie zyskał w każdym razie tego świata, gdy stracił tamten świat, mówiąc dokładnie, nie zyskał życia; ... został wepchnięty w ciasną duchowość introspekcji, gdzie mógł co najwyżej doświadczyć gry umysłu z samym sobą. Jedyna treść jaka mu pozostała, to jego pragnienia i zachcianki, bezsensowne bodźce jego ciała, które błędnie uznawał za namiętności i które uważał za coś irracjonalnego, bowiem nie był w stanie ich porachować. Jedynym, co mogło okazać się potencjalnie nieśmiertelne, jak nieśmiertelna była sfera publiczna w starożytności czy jednostkowe życie w średniowieczu, było życie samo tj. możliwość nieustannego procesu życiowego ludzkiego gatunku”.

Dzieje umysłu europejskiego w koncepcji Arendt dają się określić raz jako historia zerwania z tradycyjnym systemem pojęć rządzących myśleniem, kiedy indziej jako dzieje odchodzenia od *vita contemplativa* i stopniowego awansu niegdyś pogardzanych czy uznawanych za drugorzędne ludzkich zdolności. Można też mówić o rosnącym w historii Zachodu odczuciu samotności człowieka czy zbiorowości, które pozbawiane miar trwałych i pewnych, skazały się na dryfowanie pośród zmiennych, określonych kondycją i sytuacją społeczeństw wartości. Wreszcie historia europejskiego umysłu przedstawia się jako zerwanie z filarami kultury: autorytetem — religią — tradycją. Arendt pisała: „Tradycja przekształca prawdę w mądrość, a mądrość jest istotą przekazywanej prawdy. Innymi słowy, nawet jeżeli prawda pojawi się w na-

szym świecie, nie osiągniemy mądrości, bowiem nie będzie posiadać ona już tej cechy, którą mogłaby uzyskać poprzez powszechne uznanie jej ważności". I jeszcze jedno, nader charakterystyczne zdanie: „Z utratą tradycji utraciliśmy nić, która bezpiecznie prowadziła nas poprzez rozległe obszary przeszłości, a ta nić była również łańcuchem szepiającym kolejne pokolenia z odziedziczoną przeszłością". Ta zdruzgotana prawda była w dziejach filarem porządku politycznego. Dziś kultura europejska przedstawia się większości ludzi jako bezużyteczne rumowisko i okazuje się, że nie ma powrotu do najpewniejszych z prawd. „Najstraszniejsze błędy zastąpiły najpewniejsze dowody, ale błędy jednych nie są dowodem, podstawą, racją starych prawd. W sferze politycznej restauracja może być tylko środkiem wyjątkowym, który okaże się niezbędny, gdy akt fundacji zwany rewolucją się nie powiedzie".

W tym miejscu należy dokonać jednego uzupełnienia: autorytet kultury, a w jeszcze większym stopniu instytucji politycznych, zdaniem Arendt, wyrasta z dzieła fundacji, aktu stworzenia. Rzymskie pojęcie autorytetu (od *auctoritas* — stan tego, który jest sprawcą, początkiem, albo świadectwo, wyrok, wola) związane jest z przekonaniem, że przodkowie są wzorem wielkości dla następnych pokoleń, że ojcom bliższym świętym początkom ustanowionym ku wiecznej chwale, dana jest pełniejsza mądrość, rozwaga, i że im został złożony depozyt prawdy; oni mają moc rozstrzygania, co z nowych idei, praw może zostać zachowane, co odrzucone, tak by służyły i potwierdzały jaśniejący blask początków. Starszym senatorom dana jest więc władza najwyższa: prawo sądenia. A sądenie (zawsze odnosi się ono do szczegółu), ta najtrudniejsza i najdelikatniejsza ze sztuk, wspiera się na tym, co dawniej nazywano smakiem, doświadczeniem, poszanowaniem, godnością. „Niepowtarzalny przypadek, na którym pracuje sąd nie jest po prostu przypadkiem — pisał Hans Georg Gadamer — nie wyczerpuje się na tym, że jest szczególnym przykładem prawa ogólnego czy pojęcia. Jest raczej przypadkiem indywidualnym, bowiem reguła go nie obejmuje. Każdy sąd o czymś, co ma być zrozumiałe w niepowtarzalnej indywidualności, jest, mówiąc dokładnie, sądem o przypadku szczególnym. Oznacza to po prostu, że ocena przypadku nie polega wyłącznie na zastosowaniu doń wiedzy powszechnej, ale sąd współtworzy, uzupełnia i koryguje tę zasadę". Decyzja sędziego-senatora wykracza więc poza określenie winny-niewinny, zgodny z tradycją — z nią sprzeczny. Decyduje on niejako, która z nowo pojawiających się idei, potrzeb może zostać zasymilowana a która porzucona. Każdym nieomal swoim orzeczeniem współtworzy samą kulturę, tradycję, odkrywa nowe reguły i możliwości istniejących prawd, zasad. Władza autorytetu (sędziego), jak poka-

zuje to doskonale Tocqueville w rozprawie o demokracji amerykańskiej, jest nadrzędna. Ale dane mu są nader ograniczone środki jej egzekwowania. Moc i siła jego decyzji nie wiąże się ani z rozkazem ani z przymusem. Wyrasta z jednej strony z jego osobistego autorytetu, z drugiej — z autorytetu instytucji, tradycji, którą reprezentuje. Jego władza jest tym rozleglejsza, im głębsze i silniejsze jest przywiązanie społeczeństwa do swojej historii, do samego aktu fundacji, który stał u początków (por. założenie Rzymu, Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych, ustanowienie rządów rewolucyjnych). Im bardziej więc prawa czy wartości stojące u podstaw państwa (ale w tej samej mierze teza ta odnosi się do kultury) są powszechnie akceptowane, w tym mniejszym stopniu traktowane są jako arbitralne czy przypadkowe. Dalej, im większe przywiązanie do początków, poczucie ciągłości, tym bardziej możemy mówić za Edmundem Burke o organicznym rozwoju, dokonywanym przy zachowaniu równowagi między tym, co nowe, co niesie czas, a tym, co wyznacza trwały kierunek stawiania się.

Te prawdy zakorzenione w świętych początkach, dane w akcie fundacji stanowią podstawę trwałości i ciągłości wspólnot, instytucji, a śmiertelnym ludziom ofiarowują konieczne bezpieczeństwo, pewien niezniszczalny dom, którego tak potrzebują. Dom ten tym bardziej niezbędny, tym bardziej zrozumią, gdy widzimy jak świat, gwałtownie wprawiony w ruch, stał się dla ludzi nieludzki i niegościnnie i gdy zniknął zeń wszelki wymiar trwałości i pewności.

Zerwanie tradycji, obalenie autorytetów jest usunięciem spod ludzkich stóp tego niezbywalnego wymiaru pewności i trwałości, jest tożsame z usunięciem ze świata międzyludzkiego koniecznego elementu oczywistości i jasności. Jest rozbiciem spajającej ludzi więzi umożliwiającej wszelkie porozumienie i jakikolwiek dialog.

Tradycja porządkuje, przekazuje, interpretuje, wybiera i akcentuje wedle ustalonego i danego systemu wier. Jest sensem samym, miarą ludzkich poczynań. Koniec tradycji, zakwestionowanie jej autorytetu w sposób dramatyczny odkrywa przed nami pytanie o naszą tożsamość, pytanie o to kim jesteśmy, jakie stoją przed nami powołania, czym i jakimi zasadami mamy się kierować w niepewnej i nieznannej wyprawie w przyszłość. Rodzi pytanie o wspólnotę, o więzi ją organizujące, o podstawy i racje utrzymujące wspólny ład. Tradycja tworzyła świat wspólny. Dawała poszczególnym ludziom oparcie w wartościach ich przekraczających, fundowała reguły porozumiewania się. Mówiła kim jesteśmy. Skąd się wywodzimy. Rozstrzygała poza nami, co należy do sfery oczywistości, co natomiast powinno się rozważać. Ofiarowywała niezbędne, zaw-

sze relatywnie bezpieczne schronienie. Ale, co najważniejsze, tradycja (może należałoby już powiedzieć kultura) zapewniała, że świat dany każdemu z osobna, dany w niepowtarzalnym doświadczeniu jest tym samym światem, z którym konfrontują się inni. Fakt ten pozwalał nam przyjąć, że nasi współcześni, jak i pokolenia poprzednie przyjmowały rzeczywistość w ten sam sposób, że tak stare jak i nowe zjawiska pojawiały się w ich doświadczeniu w obrębie podobnego horyzontu pre-sądów i pre-czucia. Istniała więc niezbywalna dla komunikacji międzyludzkiej wzajemność i odwracalność perspektyw. Ja mogłem rozumieć innych (jak oni mnie), bowiem realne związki ukazywały się wszystkim w zbliżonych formach.

Ale wszystkie te oczywistości, twierdzi Hannah Arendt, zniknęły. Zniknęło to, co wspólne. Świętości jednych stały się obrazoburstwem innych, mądrości przemieniły się w głupstwa, cnoty w występki. Przestano się nie tylko rozumieć i porozumiewać. Zagrożona została możliwość komunikowania się. Każda z grup (sekt, ruchów, warstw) patrząc na świat z innej perspektywy widziała ów świat w sposób całkowicie odmienny niż pozostałe, kreowała go w sposób na tyle szczególny, iż niemożliwy do przetłumaczenia na inne kategorie. Można rzec, zniknął w ten sposób świat sam, owa całość, która wyznaczała każdemu rolę, całość, do której zwracali się filozofowie i myśliciele różnych orientacji, a którą mimo całej odmienności podejść, uznawali za coś wspólnego, rzeczywistego, za przedmiot największej troski. Zniknął ów świat. Pozostały tylko partykularne szkoły, racje, sposoby poznania i one, a nie świat, stały się jedynym wartym poznania przedmiotem. Rzeczywistość rozprysnęła się, jawiąc się za każdym razem drastycznie inną. Każda z grup walczyła o monopol dla własnej kreacji. Radykalna postać zerwania więzi myśli ze światem objawiła się w ideologiach totalnych, całkowicie immunizowanych na rzeczywistość, na fakty, tworzących własny, niekorespondujący ze światem system prawideł i rozumowań, którego naczelną zasadą było dążenie do całkowitej spójności i konsekwencji. Nie było tu miejsca na przypadkowość i na nowość. Wszystko zostało z góry uporządkowane i naznaczone w sposób jednoznaczny i bezapelacyjny. Ruch totalny miał tę rzeczywistość ideologii wcielić w życie po to, by prawda o rzeczywistości samej i prawda ruchu stały się istotnie doskonale tożsame.

Istota tego radykalnego zerwania tradycji, wedle Arendt ujawniła się razem z końcem epoki zwanej przez nią imperialną. Jej bohaterami byli z jednej strony finansjści, wielcy przemysłowcy, z drugiej — zdobywcy kolonii; gubernatorzy i towarzyszący im motłoch. „*Bourgeois* uważali się za strażników zachodniej tradycji.

Pogmatwali system moralny afiszując się cnotami, których nie tylko nie uznawali w życiu prywatnym czy w interesach, ale którymi w istocie pogardzali". Burżuazja stworzyła doskonały świat fikcji: ich zasadniczym motywem postępowania był zysk, kolonialne zdobycze (tam właśnie zastosowano po raz pierwszy, zdaniem Arendt, metody właściwe potem totalnym ustrojom; to jest właśnie ten grzech Europy, który niczym bumerang uderzył w nią samą), ale swe interesy przesłaniali frazesami o wolności i wierności, przywiązaniu do zacnych i dobrych ideałów. Porządek polityczny Europy przełomu wieków oparty był więc za złudnym *consensusie*: otwarcie głoszone i wychwalano niewątpliwe prawdy, w które nikt nie wierzył.

Po I wojnie światowej (choć zjawisko to pojawiło się wcześniej), jako reakcja na samooszukiwanie się i złudzenia społeczeństw, przyszła pogarda dla wszelkich wartości, nihilizm i cynizm wobec cnót, którym do niedawna wszyscy przysięgali wierność. Na opuszczone miejsce po stworzonej przez burżuazję fikcji wkroczyła fikcja nowa: ideologie ruchów totalitarnych. One to demaskując pozorność porządku dawnego świata, ukazując przesłonięte, a rzekomo jedynie realne mechanizmy rządzące ludzkimi i społecznymi postępkami (chodzi tu głównie o spiskowe wizje historii) uzasadniały przy pomocy propagandy, potem indoktrynacji władzę jeszcze bardziej gangsterską i okrutną.

Procesowi rewizji, rozczarowania towarzyszyło (zapowiadane przez wielkich myślicieli wieku XIX: de Tocqueville'a, Burckhardta, Nietzschego) zjawisko umasowienia społeczeństw zachodnioeuropejskich. Bohaterami tej nowej formacji społecznej stali się przede wszystkim ludzie pracy i szacowni ojcowie rodzin. Zasadniczą cechą ich bytowania była samotność. Do nich, do tych apatycznych i wykorzenionych z tradycji, zdeorientowanych ludzi zwracała się totalitarna propaganda. Im, zagubionym w świecie, podejrzliwym wobec wszelkich oficjalnych zapewnień, nie ufającym sobie i swoim zmysłom, nie odnajdującym w otaczającej rzeczywistości niczego rzetelnego i świętego, dano ideologię, dano pewność, gotową wiedzę i wiarę, która mówiła więcej, aniżeli podpowiadał ich zwiotczały już i nadwątlony zdrowy rozsądek. Oni to, ludzie pozbawieni instynktu samozachowawczego, gotowi byli uwierzyć w cokolwiek, by tylko zdjąć z siebie ciężar myślenia i rozumienie świata, ciężar, którego unieść nie mogli, bowiem zniknął dany im dotąd wspólny, dzielany przez współbraci sens wyznaczający to, co stanowi ludzką rzeczywistość.

Właśnie spośród tej zbiorowości rekrutowała się hitlerowska armia policjantów. W szkicu z roku 1945 Hannah Arendt pisała: „ten oddany *pater familias*, kłopotający się tylko o swoje bezpie-



czeństwo, pod naciskiem ekonomicznego bałaganu przemienił się w mimowolnego awanturника. Trzeba było diabelskiego geniuszu Himmlera, by zobaczyć, że po takim poniżeniu był on gotów dośłownie na wszystko. Stawiał tylko warunek, że w pełni zostanie zwolniony z odpowiedzialności za swoje czyny”.

Istotną cechą postępowania tych ludzi było kierowanie się nie moralnością czy politycznym rozsądkiem, ale beznamiętnym, urzędowo oschłym wykonywaniem rozkazów, zawsze usprawiedliwionym tymi samymi abstrakcyjnymi sloganami zaczerpniętymi z oficjalnej ideologii. Eichmann, jeden z typowych w gruncie rzeczy smutnych zawiadowców pociągów śmierci, ów banalny w III Rzeszy morderca, wywodził się właśnie spośród tych stroskanych kryzysem drobnomieszczan. A ich zasadniczymi cechami były nie sadizm czy okrucieństwo, ale kompletna niezdolność do myślenia i sądzenia (umiejętności niezbędne po to, by pojąć siebie i swoje postęпки) i nieobecność w nich i wokół nich głosu tradycji, kultury, religii nakazującego by powstrzymać się od łamania podstawowych nakazów etycznych. Nikt z ludzi, z którymi stykał się Eichmann, począwszy od oficerów SS poprzez wyższych i doświadczonych urzędników ministerstwa spraw zagranicznych a na pastorach kończąc, nawet aluzją nie starał się go oświecić.

Sytuacja ta prowadziła do jawnego odwrócenia całej dotychczasowej tradycji. Jeżeli w krajach cywilizowanych głos sumienia mówił: „nie zabijaj” i nakazywał, mimo ukrytych pragnień, poskramiać mordercze skłonności, to prawo w państwie Hitlera podsuwało sumieniu nakaz: zabijaj, morduj, niszc. Zło utraciło więc swoje fundamentalne cechy, poprzez które dotąd było rozpoznawane: wyjątkowość i pokusę. „Wielu Niemców i wielu nazistów, pewnie przeważająca ich większość, musiała być kuszona, by nie mordować, nie grabić, nie wysyłać sąsiadów na śmierć (...), by nie korzystać ze wszystkich tych zbrodni.” Zło nabierało więc znamion banalności i normalności, a reakcją nie była bynajmniej litość wobec ofiar. Od 1933 roku właśnie kaci mieli być godni współczucia. Im bowiem powierzono to trudne i nieprzyjemne zadanie wypełniania przeznaczenia historii. „Tak więc zamiast słów: jak okrutne rzeczy czynię ludziom, morderca był w stanie powiedzieć: na jakie straszne rzeczy muszę patrzeć wykonując swoje obowiązki, jakże wielki ciężar został złożony na moje barki”.

## II

Hannah Arendt, wielka znawczyni filozofii greckiej, kształcona na niemieckiej filozofii, uczennica Jaspersa i Heideggera, mówiła o świecie polityki językiem obcym i niezrozumiałym dla amery-

kańskiej publiczności. Jej książki były zbyt trudne i erudycyjne. Nie cieszyła się szczególnym wzięciem pośród modnych po wojnie uczonych. Jeżeli ktoś czytał jej prace z pożytkiem i z głębokim zrozumieniem, byli to raczej pisarze: Auden, Mary McCarthy, Alfred Kazin oraz kilku intelektualistów, którzy, jak ona, przywędrowali z niemieckich uniwersytetów do Ameryki.

Mimo całej finezji i trudności jaką sprawia lektura jej prac, mimo bogactwa odwołań i dygresji, cytatów z Polibiusza, Platona, Św. Augustyna, Arendt — krytyk i badacz dziejów literatury — pisała i myślała nie z olimpijskiej perspektywy kontemplującego świat filozofa. Tkanką swojego dzieła chciała uczynić — by sięgnąć do jej słów skierowanych do uczonych mężów na kongresie nauk politycznych — „to, co codzienne i zwykłe”, a nie „to, co trudne i wyrafinowane”. Domagała się bowiem, by naukę o polityce uprawiać nie z pozycji eksperta i patronującego ludziom nauczyciela. Przyjmowała stale punkt widzenia aktora wydarzeń, obywatela i pytała: jak ma wyglądać *res publica*, więzy międzyludzkie, by każdy z potencjalnych uczestników życia publicznego miał szansę zaistnienia? Zastanawiała się stale nad tym, co należy uczynić, by tworzyć przestrzeń wolności, dialogu i pamięci, w których każdy, kto się w nich pojawi, mógł sobie i innym powiedzieć nie czym, ale kim jest.

Z odrazą i znudzeniem odnosiła się Arendt do wzorowanych na pozytywistycznej metodologii rozważań systemowych. Nie szukała praw rządzących dziejami. Odrzucała z góry te teorie, których intencją było „poznać, aby przewidzieć”. Ten typ wiedzy, użyteczny być może dla wielkich biurokratycznych organizacji, których celem jest racjonalna kontrola ludzkiej energii, mówił tylko o tym, co jest powtarzalne w postępowaniu ludzi. Mówił więc, używając jego języka, o zachowaniach, nie mając nic natomiast do powiedzenia o działaniu. A właśnie działanie było tą centralną kategorią, fundamentem jej własnego projektu intelektualnego. Jak trafnie pisał jeden z komentatorów jej prac: „Pogoń badaczy społeczeństw za abstrakcyjnymi prawami, które pozwalałyby przewidywać ludzkie zachowania, odpowiadałyby administracji pragnącej kontrolować ludzi. Jeżeli nauki społeczne mogą sprowadzić ludzkie związki do kwestii przyczynowości i rachunku prawdopodobieństwa, to kalkulacja może zastąpić potrzebę sądenia, będącą celem i metodą ludzi sprawujących władzę, tym samym zdejmując z nich ten wymiar odpowiedzialności, który łączy się z oceną, potwierdzając fikcję, że nie ludzie, ale »prawa ludzkości« rządzą światem”.

Podstawowe założenia politycznej ontologii Hanny Arendt dają się zamknąć w trzech zasadniczych twierdzeniach. Pierwsze: jedynie działanie (coś innego niż trud i praca) dokonujące się wprost

między ludźmi ukazuje zasadniczy wymiar ludzkiego bytowania: pluralizmu. Potwierdza ono fakt, że to ludzie, a nie człowiek, zamieszkują ziemię. Działanie ma charakter komunikacyjny, odślanający czynem lub mową, niepowtarzalny sens ludzkiego bycia. Właściwą do oceny każdej z osób jest zdolność sądzenia, o której wcześniej już napomykałem.

Założenie drugie: kondycję ludzką najogólniej określają narodziny i śmierć. Ale jedynie działanie najściślej związane jest ze zjawiskiem narodzin: „nowy porządek obecny w akcie narodzin daje się odczuć w świecie, bowiem przybysz posiada zdolność czynienia czegoś od nowa, to znaczy, zdolność działania”. Działanie połączone jest z inicjatywą, uruchamianiem czynem lub słowem procesu, reakcji, które z natury rzeczy wymykają się kontroli. Rodzi ono nieoczekiwane i zaskakujące dla samego aktora działań konsekwencje. Działając uruchamia się lub tworzy coś, co nie mogło być oczekiwane bez względu na stan wcześniejszy. Mówiąc skróto: „fakt, iż człowiek działa oznacza, że można odeń oczekiwać nieoczekiwanego”.

Założenie trzecie: cechą zasadniczą ludzkich stosunków jest więc z jednej strony ich niepowtarzalność a z drugiej kruchość, inaczej — niestałość czy otwartość. Sieć powiązań międzyludzkich nie daje się zamknąć w postaci skończonego zespołu praw i reguł. Zawsze (wyjątkiem — i dlatego jest to tak ważne dla myślenia Arendt — są obozy koncentracyjne) obecny jest w nich element nieprzewidywalności i niepewności. Zawsze może pojawić się ktoś czy coś, co odkryje nową postać rzeczywistości, kto przekształci w mniejszym lub większym stopniu kształt *res publicae*.

Mądra teoria, której fundamentem jest doświadczenie obywatelskie, tj. doświadczenie działania, za punkt wyjścia musi obracać rzeczywistą rzeczywistość daną w warunkach wolności i zapytywać, jak w czasach współczesnych możliwe jest odbudowanie sfery działania. Nie wolno jej o tych wymiarach działania zapominać, inaczej bowiem tworzy się, nawet w imię wolności, fikcyjną rzeczywistość obiektywnej nauki czy wiedzy absolutnej, które zaciemniają obraz sfery publicznej.

Cóż więc pozostaje po załamaniu naszych wier i tradycji? Gdzie ulokowana jest nadzieja? Arendt odpowiada z całą mocą: w kondycji ludzkiej, w stałej i niezbywalnej zdolności człowieka do przekraczania siebie, do działania, odwagi. Nadzieja tkwi w tym, że z każdą osobą wkraczającą w świat rodzi się głos nowy, a tym samym otwiera się szansa zmiany, ustanowienia lepszych, bardziej znośnych warunków życia. Pozbawiony tradycji, autorytetów, religii, człowiek został sam ze sobą. Odśloniła się przed nim w całej nagości i kruchości jego kondycja, to, co mu jest dane, to, co sta-

nowi o ludzkiej doli. Otworzyło się przed nim doświadczenie prymarne — to, że żyje on pośród innych niepowtarzalnych osób, że dana jest mu możliwość działania, spontaniczność.

W skrajnym wydziedziczeniu obozów koncentracyjnych, w pochodach nienawiści, w tłumie rozszalałych fanatyków świat i ludzie przeżyli pełne zaprzeczenie swej istoty. To jest ten punkt zwrotny w historii, ów moment, w którym rozblysło światło Apokalipsy. Od tego momentu nie wolno odwrócić nam oczu. Nie wolno nam tych chwil zapomnieć. „Jest taki obraz Klee *Angelus Novus* — pisał przyjaciel Arendt, Walter Benjamin. Przedstawia on anioła, który wygląda tak, jakby zamierzał się oddalić od czegoś, w czym zatopił spojrzenie. Oblicze zwrócił ku przeszłości. Tam, gdzie przed nami pojawia się łańcuch zdarzeń, widzi on jedną wielką katastrofę... Wicher niepowstrzymanie gna go w przyszłość, do której zwrócony jest plecami, podczas gdy przed nim aż po niebo wyrasta zwałisko ruin”. Historyk ukazał nam system totalny jako świat nie tyle w pełni przeczący wartościom powszechnie uznawanym, ale jako świat, który dał nam odczucie, jak może wyglądać przyszłość, gdy stworzy się „nowego człowieka”, gdy zniszczymy ludzką kondycję siłą terroru i ideologii. W spojrzeniu filozofa przyszłość odarta z czaru wróżbitów i proroków stała się czasem żywym i pulsującym. „Każda jej sekunda bowiem stanowiła maleńką furtkę, przez którą mógł wkroczyć Mesjasz”.

Historia Europy w pismach Hannah Arendt jest historią wywłaszczenia nas z dotychczasowych, pewnych siedzib. Można rzec: są to dzieje wygnania z tego wszystkiego, co za pewne i święte mieli ludzie, z wiary w prawdę, przekonanie o prymacie *vita contemplativa* nad *vita activa*, z wiary w istnienie niearbitralnych i pewnych miar, wreszcie, na poziomie życia społecznego, z kręgu rodziny, z chroniących nas ścian i przesądów klasowego społeczeństwa, w końcu z własnej ojczyzny.

Dla liberałów te same etapy historycznego stawania się były znakiem i potwierdzeniem, że jest to wyzwalenie się od ograniczeń myślenia, od autorytetu Kościoła, tradycji. Była to, ich zdaniem, żmudna droga dorastania człowieka do autonomii i niezależności, do samostereowności, droga do dogmatów, metafizyki, do niezależnego i krytycznego myślenia. Każdy etap tego procesu oznaczał wyzolenie nowych, ukrytych zasobów ludzkiej inicjatywy, energii, kreatywności. Ten kierunek historii, od absolutnych systemów filozoficznych i religijnych do relatywizmu, do ugruntowania utraconej pewności jedynie w sobie samym, w silnej i w pełnej niezależnej osobowości przedstawiał się liberałom, mimo wielu wahaniec i regresów, jako nieuchronny i konieczny. Totalitaryzm, erupcja złych sił tkwiących w człowieku i w społeczeństwie,

były powtórny cofnięciem się w epokę autorytetu pod ciężarem wolności. Źródeł choroby szukano wyłącznie w niedostatkach edukacji, w niedorozwoju ludzkiego krytycyzmu albo też w przesadnym jeszcze kulcie ludzkiego rozumu. Ale bez względu na to, w jakim kierunku szły generalne rozrachunki liberałów z samymi sobą, niewątpliwie zdaje się być jedno: osobowość ludzka i ukryta w niej moc i nadzieja, była ich świątynią, choć już nie bogiem. Wierzyli, że jest to właśnie ta kotwica, słaba i bezbronna wobec żywiołów historii, na której trzyma się cały ład liberalny. Starali się więc na powrót uczyć ludzi, jak mają myśleć i czuć, by społeczeństwo otwarte było ich domem, by ciężar negatywnej wolności można było równoważyć przyszłymi zdobyczami twórczej osoby. Dodać jeszcze warto, że liberalizm mimo swoich przemian, ostudzonego zapału w dziele zbawiania świata zachował jako niezbywalne opozycje: indywidualizm — kolektywizm, autorytet — wolność, społeczeństwo otwarte — społeczeństwo zamknięte, eksperyment — rutyna.

Wizja stawania się kultury w pracach Hannah Arendt zdecydowanie bliższa jest konserwatywnej, czy mówiąc inaczej, whigowskiej tradycji. Jakże charakterystyczne są odwołania i cytaty przywoływane przez nią na potwierdzenie swoich rozważań. Spośród klasyków myśli politycznej pojawiają się głównie de Tocqueville, Monteskiusz, z szacownego grona Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych częściej Hamilton i Madison niż Jefferson. Nie ma nawet wzmianek o Johnie S. Millu, Hobhousie, czy o współczesnych jej myślicielach — Isaiahu Berlinie czy Karlu Popperze. Z przekonaniem właściwym konserwatywnym pisarzom podkreślać będzie potrzebę autorytetu i zakorzenienia w tradycji, jak de Tocqueville tłumaczyć rolę grup pośredniczących w polityce, jak Eric Voegelin ukazywać niszczące dla wspólnoty konsekwencje zaniku religii i wiary w życie wieczne. Historia Europy, napisze Arendt, to niebezpieczny proces załamywania się ludzkich wspólnot, odchodzenie od tego, co spajające i stabilizujące, ku anomii, atomizacji społecznej, ku niebezpiecznemu indywidualizmowi. To pęd ku nieznośnej samotności osoby ludzkiej, która pozostaje sama ze sobą, wpatrzona we własne ja. Wreszcie to proces zastępowania dawnych przesądów związanych z klasą, środowiskiem, fikcją ideologii, które na miejsce rzeczywistości budowały własny świat pojęć doskonale immunizowanych na doświadczenie.

Pojawia się jednak zasadnicza wątpliwość. Arendt po wielokroć i uporczywie powtarza: nie ma powrotu do dawnych prawd, nie da się odbudować tradycyjnego *consensu* kulturowego, nie ma w tym świecie **najgłębiej przesiąkniętym** duchem liberalizmu i relatywizmu miejsca na dawne świętości. Nie można wrócić do sta-

rej i bezpośredniej wiary w moc i zobowiązanie tradycji, nie ma tych, powszechnie akceptowanych zasad, które regulować by mogły ludzkie postępowanie i myślenie. Współczesny człowiek niezdolny jest do odnalezienia pierwotnej i „naiwnej” więzi z absolutem, z pewnymi i niearbitralnymi miarami. Taki jest najgłębszy efekt procesu zwanego sekularyzacją. Przełom w kulturze jest faktem niezaprzeczalnym, którego nie cofną zapewnienia mądrych proroków i nauczycieli ukazujących piękno i naturalność organicznie stojącej się kultury. Metafizyczna prawda leży poza naszym zasięgiem. Żyjemy w obliczu ciszy, w epoce nieobecności Boga, opuszczeni przez kulturę, tradycję, widoczne i rozpoznawalne znaki Objawienia. Jak więc w tej sytuacji możliwy jest wysiłek niemożliwości: zatrzymywania groźby rozpacz i nadaktywności, odbudowy *vita contemplativa* i wzbogacenia *vita activa*, jak można wprowadzić niezbywalny element trwałości, zakorzenienia i pamięci? Zadanie niemal niewykonalne. Czyż nie taki sam był punkt wyjścia filozofii najbliższego jej nauczyciela, Jaspersa, głoszącego potrzebę wiary, transcendencji, niezbywalną dla pełnej ludzkiej egzystencji, w sytuacji gdy o Bogu nic w gruncie rzeczy nie jesteśmy w stanie powiedzieć, co więcej, nie jesteśmy w stanie udowodnić Jego istnienia. A właśnie przez odniesienie do absolutu Egzystencja staje się pełna, odkrywa swoje własne powołania, ale zarazem Transcendencja powoływana przez człowieka jest całkowicie pusta z punktu widzenia każdej religii. Jaspers szuka trzeciej drogi: godzi się z wynikami postkantowskiej krytyki religii, ale zarazem twierdzi, że wiara w przekraczający nas byt jest niezbywalna dla każdego, kto chce wznieść się poza istnienie określone empirycznie. Uznaje trwałość i potrzebę religii, choć odrzuca wszystkie gotowe jej formy.

Podobnie rzecz się ma z filozofią Hannah Arendt, która twierdzi: rację mają ci, którzy głoszą, że człowiek dojrzały musi być wbudowany w tradycję, że musi zakorzenić się w wartościach trwalszych i przekraczających jednostkowe istnienie, że niezbędna jest prawda, która pojedna go z innymi ludźmi i uczyni spotkanie z nimi możliwe, prawda, która jeśli nie da poczucia wieczności, da przynajmniej powiew nieśmiertelności. Ale tej prawdy nie można znaleźć w sferze idei, pośród obiektywnego i trwale preegzystującego względem ludzkiego umysłu uniwersum sensów. Ta prawda, jeżeli się pojawi, z konieczności będzie dziełem ludzkiego umysłu.

Żyjemy dziś, twierdzi Arendt, u zbiegu dwóch czasów: historycznego i egzystencjalnego. Pierwszy czas, to czas „bezradności rozumu i myśli, bezradności jaka ogarnia ludzi, którzy z własnego doświadczenia wiedzą, że myśl i rzeczywistość rozstały się, że rze-

czywistość stała się nieprzejrzysta dla świata myśli i że myśl, nie związana już z rzeczywistością w sposób, w jaki krąg koła nierozdzielnie związany jest ze swoim punktem środkowym, może stracić wszelki sens albo wałkować stare prawdy, pozbawione już wszelkiego konkretnego znaczenia". Drugi czas jest czasem wiecznie obecnym w każdej egzystencji, czasem myślenia. Człowiek, pisała Arendt, żyje w obszarze między; z jednej strony walcząc przeciw martwemu ciężarowi przeszłości, patrząc z nadzieją w przyszłość, z drugiej — pełen strachu przed nowym, które spycha go ku przeszłości, ku nostalgicznym wspomnieniom, ku tej rzeczywistości, której może być pewny. W akcie myślenia, a więc pełnego doświadczenia życia, każdy z nas wychodzi poza strumień czasu. Ustawia się na zewnątrz niego. Przyjmuje pozycję obserwatora po to, by z dystansu, w spokoju, raz jeszcze doświadczyć siebie, pojąć kim jest. W tym odstępnie między czasem minionym a przyszłością oceniamy i sądzimy, gotowi jesteśmy udzielać ciągle nowych odpowiedzi na zagadki świata, choć żadne z rozstrzygnięć nie jest ostateczne i pewne.

Przeżycie tego rozstępu czasów było dotąd przywilejem nielicznych, przywilejem tych, którzy w pełni oddali się *bios theoreticos*, ludzi dojrzałych, dla których największym szczęściem była wiedza, wychodzenie ku transcendencji. Dziś, twierdzi Arendt, gdy pęknięcie czasu jest doświadczeniem danym wszystkim, stało się ono faktem kulturowym o fundamentalnym znaczeniu. Sens, kultura tworzona czy powoływana przez elity zdawała się być dla całych zbiorowości zrozumiała, niekwestionowalna, a uswięcone tradycją procedury dochodzenia do wiedzy pewnej — niewątpliwe. Dziś, gdy sens i prawda ukazały się ludziom w całej swej kruchości, gdy żadna z wartości i dawnych oczywistości nie jest już oczywista, gdy każdy niemal w sobie samym odczuł wicher myślenia — myślenia, które kwestionuje, wątpi (aktywności z konieczności i natury w swoich konsekwencjach nihilistycznej) nie pozostaje nic innego, podkreśla Arendt, jak to doświadczenie upowszechniać i pogłębiać, więcej, na tym doświadczeniu budować.

Wezwanie do demokracji zaczerpnięte z dzieła de Tocqueville'a nabiera dla autorki *Źródła totalitaryzmu* nowego, radykalnego sensu. Demokratyzacja jako rozszerzenie sfery partycypacji obywateli we wspólnym dobru, jako przyznanie coraz większych uprawnień ludziom nie ma tylko charakteru wąsko politycznego. Jedyne w swej zewnętrznej warstwie hasło demokracji zwraca się przeciw wszelkim formom centralizmu, przeciw rządowi nikogo, przeciw konformizmowi społeczeństwa masowego. Demokracja, rządy ludu oznaczają, że każdy ma uczestniczyć w życiu publicznym, a uczestniczyć to znaczy myśleć o nim, to znaczy o nim rozmawiać. Po-

lityka nabiera przeto w pracach Arendt godności nieznannej od czasów greckiej *polis*. Staje się formą, poprzez którą w ziemskiej rzeczywistości każdy z ludzi ma uzyskać szansę spełnienia swojej kondycji, swego przeznaczenia.

Istotą polityki, jak wcześniej pisałem, jest działanie, występujące w postaci czynu i słowa. Oznacza to, że powinniśmy porzucić te interpretacje życia publicznego, w których przemoc nabiera znaczenia rozstrzygającego. Oznacza, że należy powrócić do polityki rozumianej jako sztuka przekonywania, sztuka mówienia, argumentowania. W życiu wspólnym nie dysponujemy żadnymi trwałymi wiarami, które za nas by rozstrzygały, co czynić należy, dlatego miary dla polityki niezbędne mogą być tylko wtedy użyteczne i powszechnie przyjęte, jeżeli będą efektem wspólnego namysłu.

Polityka i filozofia zostają więc u Arendt ze sobą zespolone. Prawda nabiera (podobnie jak u Jaspersa) charakteru komunikacyjnego. „Prawda i komunikowanie stają się tym samym”. Mówiąc, stając przed innymi jednostka wpisuje się w świat, współtworzy go i bogaci. Każdym bowiem wystąpieniem coś rozpoczyna, uruchamia i tym samym, zwracając się do innych, potencjalnie tworzy nowy punkt widzenia, nową miarę samookreślenia się innych, tworzy coś, co zapamiętane i przekazane stać się może częścią trwałego jej wymiaru rzeczywistości, częścią kultury.

„Ja” staje więc przed innymi, ale to ja, by mogło się pojawić i objawić, musi zdobyć się na największą z cnót politycznych, cnotę odwagi. „Ta — pisała Arendt — obecna jest już w samej gotowości do mówienia i działania, wpisania siebie w świat i zaczęcia własnej historii. Ten rodzaj odwagi nie musi być ani nie jest zasadniczo związany z gotowością do ponoszenia odpowiedzialności; odwaga, a nawet śmiałość obecne są już w samym fakcie porzucenia własnego, prywatnego ukrycia, w ukazaniu i odsłonięciu własnego ja”.

Ale odwaga ma sens jeszcze głębszy. Znaleźliśmy się w sytuacji, zdaje się mówić Arendt, którą głosił i której pragnął Nietzsche. To zarazem nasza szansa i przekleństwo. Zostaliśmy bowiem pozbawieni wszystkiego, co pozwalałoby nam pojmować się inaczej niż jako samowystarczalny, niezależny byt empiryczny. Odrzucone zostały panujące idee i ideały. Nietzsche twierdził, że w rezultacie triumfalnego pochodzenia nihilizmu, likwidującego to, co idealne w człowieku, każdy z nas nie będzie się miał gdzie podziać. Będzie więc musiał, pisał jeden z komentatorów jego dzieła, uświadomić sobie wreszcie swoją pozycję w tym świecie. Będzie musiał zdecydować, kim jest: panem czy niewolnikiem. A potem żyć zgodnie z tym statusem, nie żywiąc żadnych iluzji. Chodzi więc o to, by odebrać człowiekowi wszystkie nadzieje, podpory wiary i ideologii,



gotowe sztampy myślowe, po to, by sam musiał decydować o tym, kim chce być.

I tak upragniona epoka Nietzschego, wedle Arendt, nadeszła. Wybór postaci naszego bycia zależy od nas, głównie od naszej odwagi. Odwaga jest więc cnotą nie tylko obywatela. Jest podstawową cnotą człowieka myślącego, bowiem nie tyle ważne są dziś erudycja, głębia, inteligencja, ile właśnie niezależność i uczciwość patrzenia na świat. Ideałem myślącego człowieka jest Lessing ze swoim *selbstdenken*, dla którego opierał się temu wszystkiemu, co oczywiście, ustalone, przyjęte z lenistwa, konformizmu, zwyczajaju.

Ale dodajmy: ta odwaga, tak ceniona nie tylko przez obywateli *polis* ale i wynoszona przez egzystencjalizm, istnieć może i spełniać się tam, gdzie istnieje wspólnota ludzi, gdzie trwale ugruntowane jest przekonanie o obecności ideału przekraczającego nasze jednostkowe życie, gdzie istnieje dobro wspólne, wymiar trwałości i bezpieczeństwa. Myślenie i odwaga otwierają nas na nowość, dobro wspólne i pamięć, zakorzeniać, tworzyć poczucie ciągłości.

I tu pojawia się najbardziej zaskakujący wątek myślenia politycznego Arendt. Nadziei na odbudowę tego, co nazywa *novum ordum saeculorum* szuka w akcie rewolucji, w kontestacji, ruchach obywatelskiego nieposłuszeństwa. Otwiera się tu wielki rozdział tej pięknej utopii. Marzy ona bowiem o powtórzeniu się jeszcze raz aktu fundacji, analogicznego do tego, który stoi u podstaw Ameryki. Pragnie rewolucji [---] [Ustawa z dnia 31 XII 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)] w której Ojcowie Założyciele, niczym budowniczowie murów, ustaliły nowe reguły wolności, z których najważniejszą będzie nie, jak chcą liberałowie, wolność od polityki, ale właśnie wolność uczestniczenia w polityce, wolność zagwarantowana istnieniem oddolnych stowarzyszeń i federalnych instytucji.

Ma więc to być, w intencji Arendt, rewolucja permanentna. Wielki zryw obecny w akcie fundacji ma być tym, co stanowi *sacrum* ruchu, czymś, co nie może zostać naruszone i zakwestionowane. Zarazem sama rewolucja po to, by ocalić swoje posłanie i by nie wytworzyć trującego jadu kontrrewolucji, musi zinstytucjonalizować, zachować i stale bronić swego działania, tego, które stało u zarania ruchu. Rewolucja więc ma się stale odnawiać, stale nieustannie przekraczać, nie naruszając depozytu wiary danego przez Ojców Założycieli.

Nie pytajmy czy jest to możliwe. Nie warto zastanawiać się nad tym, czy jest to propozycja realistyczna. Należy natomiast

raz jeszcze powtórzyć to, co zdaje się być dla Arendt najważniejsze: polityka, albo szerzej, uczestnictwo w dobru wspólnym jest dziś, albo może być, jedynym źródłem światła, którego tak potrzebują filozofowie, i to filozofowie, którzy, jak Jaspers, chcą w niej znaleźć ocalenie dla wspólnoty ludzkiej.

Polityki nie można oddać rzekomym specjalistom. Nie wolno wycofać się z niej przestraszonym jej złożonością, albo, co gorsza, uciec przed nią doświadczwszy jej okrucieństw. Gdy tak się dzieje, przybiera ona charakter siły fatalnej, siły, nad którą nikt nie panuje i nikt nie poczuwa się do jej autorstwa. Staje się wtedy tym groźniejsza, że wyniszcza w nas najlepsze zdolności i, co gorsza, prowadzi do utraty wszelkiej nadziei na zmianę.

Ale polityka może zostać ocalona, może stać się uprzywilejowaną formą *vita activa*, gdy pozbedzimy się tego najgroźniejszego metafizycznego straszydła jakim jest przekonanie o substancjalnej jedności Historii. Wedle historyków sens naszych działań ujawnia się poprzez odniesienie do całości procesu historycznego. Ten punkt widzenia jest — w oczywisty sposób — sprzeczny z wartością ludzkiej godności. Przestaje bowiem być istotne, co każdy z nas uczynił, istotne staje się, co z nami uczyniła Historia. Gdy dalej przyjmuje się, że tylko Historia może być sędzią naszych poczynań, twierdzi się tym samym, że zaistnieje bezwzględnie pewne kryterium oceny. A tego kryterium bezwzględnie ważnego nie ma i nie będzie. Nikt z ludzi go nie posiada.

Politykom niezbędny jest przeto pisarz, historyk, którego Arendt nazywa *story-teller*. Im tylko — z natury rzeczy skupionym na konkretności, na tym, co niepowtarzalne (taka bowiem jest natura sądenia), oddalonym od samych wydarzeń — dany być może sens dramatu. Dzięki ocenie sędziego, aktorzy wydarzeń istnieją, zostają zapamiętani, wkraczają w wymiar nie wieczności, ale nieśmiertelności. Ich gesty, słowa, zostają jakby zatrzymane i ocalone przed pochłonięciem przez czas. Zachowując szczegół niepochlony przez prawa uniwersalne historyk nie tylko ocala, ale również zakorzenia to działanie w świecie, nadaje mu sens, rację. A świat, jak pisała Arendt, nie oceniany i nie nazwany, staje się dla ludzi nieistotny. „Bowiemy świat nie jest ludzki tylko dlatego, że jest tworzony przez ludzi lub dlatego, że słyhać w nim ludzkie głosy. Świat staje się ludzki, gdy zaczynamy o nim rozmawiać”.

Osądzając oceniamy, nadajemy światu sens, ten niezbywalny, choć dziś już skromniejszy wymiar sensu, który pozwala nam w nim żyć. Pozwala nam z tym światem, nawet najtrudniejszym i najboleśniejszym, pogodzić się, czyli odnaleźć w nim swoje miejsce. Nie ma dziś miejsca na wielkie metafizyczne oceny dokonywane przez filozofów i proroków. Jest i zawsze pozostanie natomiast

miejsce dla pisarza, historyka pochylonego nad szczegółem, nad światem w jego żywych, konkretnych barwach. Zostaje więc pamięć ocalająca, bolesna, trudna. A pamięć otwiera w ludzkiej egzystencji wymiar głębi. „Bowiem i pamięć i głębia są tym samym, a w każdym razie, głębi nie można zyskać inaczej niż przez pamięć”.

**Paweł Śpiewak**

HANNAH ARENDT

# O CZŁOWIECZEŃSTWIE W MROCNYCH CZASACH MYŚLI O LESSINGU

(PRZEMÓWIENIE Z OKAZJI ODBIERANIA NAGRODY IM. LESSINGA  
NADAWANEJ PRZEZ WOLNE MIASTO HAMBURG)

## I

Wyróżnienie mnie nagrodą imienia Lessinga przez Wolne Miasto jest wielkim zaszczytem. Sama nie wiem jak to się stało, że właśnie mnie on spotkał. Trudno mi było się z tym pogodzić. Pomijam tu całkowicie kwestię zasług, zawsze drażliwą. Pod tym względem zaszczyt to bardzo pouczająca lekcja skromności. Uczy nas bowiem, że nie nam sądzić własne zasługi, tak jak sądzimy zasługi i dokonania innych. Świat przemawia do nas poprzez nagrody, a jeżeli przyjmujemy nagrodę z wyrazami wdzięczności, to uczynić tak możemy jedynie pomijając samych siebie, występując zgodnie z naszym stosunkiem do świata, świata i tej publiczności, którym zawdzięczamy przestrzeń, gdzie mówimy i gdzie rozlega się nasz głos.

Lecz zaszczyty nie tylko przypominają nam wymownie o wdzięczności należnej światu, ale także w znacznym stopniu zobowiązują nas do niej. Przyjęcie ich nie tylko umacnia naszą pozycję w świecie, ale też jest swego rodzaju zadeklarowaniem się, bo zawsze przecież możemy te zaszczyty odrzucić. To, że ktoś w ogóle pojawia się na scenie publicznej, a publiczność przyjmuje go i akceptuje, nie jest czymś, co dzieje się tak po prostu. Jedynie geniusza w życie publiczne wiedzie siła własnych talentów i jedynie on nie musi podejmować decyzji tego typu. Tylko w takim przypadku zaszczyty jeszcze potwierdzają zgodność ze światem i obwieszczają wszem i wobec istniejącą harmonię, a wszystko to dzieje się niezależnie od wszelkich rozważań i decyzji, niezależnie też od wszelkich zobowiązań, tak jakby geniusz był fenomenem natury wybuchającym nagle w ludzkim społeczeństwie. Do tego fenomenu możemy w istocie odnieść to, co Lessing powiedział kiedyś o geniuszu w jednym ze swoich najlepszych dystychów:

Was ihn bewegt, bewegt. Was ihm gefällt, gefällt.  
Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt.\*

Nic w naszych czasach, jak mi się wydaje, nie budzi więcej wątpliwości niż nasz stosunek do świata; nic nie jest mniej oczywiste niż przymierze z tym, co jawi się na forum publicznym. Owo przymierze narzucają nam same zaszczyty, a jego istnienie te same zaszczyty potwierdzają. W naszym stuleciu nawet geniusz mógł się rozwijać jedynie w konflikcie ze światem i sferą publiczną, chociaż w sposób naturalny nawiązuje jak zawsze swoje szczególne, sobie tylko właściwe przymierze ze swoim audytorium. Jednak świat i ludzie, którzy go zamieszkują, to nie to samo. Świat leży pomiędzy ludźmi i to „pomiędzy” właśnie — znacznie bardziej niż (jak to się często uważa) ludzie czy pojedynczy człowiek — stanowi przedmiot najwyższej troski i stało się najbardziej jątrzącym zagadnieniem w niemalże wszystkich krajach na naszym globie. Tam nawet, gdzie w świecie tylko połowicznie panuje lub jest utrzymywany ład i porządek, sfera publiczna straciła swą moc rozjaśniania, która pierwotnie należała do samej jej istoty. Co raz większa liczba mieszkańców zachodniego świata, w którym od schyłku starożytności wolność od polityki uważano za jedną z podstawowych wolności, korzysta z niej i wycofuje się ze świata i ze swoich wobec niego zobowiązań. To usunięcie się ze świata nie musi odbywać się ze szkodą dla jednostki. Człowiek może samotnie rozwijać swoje wielkie uzdolnienia aż osiągnie stan geniuszu, by tym samym — okręzną drogą — znów stać się użytecznym dla świata. A jednak przy każdym takim usunięciu się, świat ponosi prawie namacalną stratę; ginie to specyficzne i najczęściej niezapione „pomiędzy”, które winno było powstać między jednostką a jej współtowarzyszami.

I kiedy tak zastanawiamy się, co dzisiaj rzeczywiście znaczą publiczne nagrody i zaszczyty, wydaje się, że decyzja Senatu Hamburga o związaniu nagrody miasta z nazwiskiem Lessinga stanowi rozwiązanie tego problemu godne przysłowiowego jaja Kolumba. Lessing nigdy nie był zadowolony we współczesnym mu świecie, zresztą wcale tego nie pragnął, ale zawsze pozostawał temu światu po-swojemu oddany. Szczególnie i wyjątkowe okoliczności rządziły tym związkiem. Publiczność niemiecka nie była przygotowana na przyjęcie Lessinga i, o ile wiem, nigdy nie uhonorowała go za życia. Brakowało mu, jak twierdził, tej prostej i zwyczajnej zgodności ze światem, którą stanowi połączenie zasług i szczęśliwego

\* Co jego wzrusza — wzrusza. Co mu jest miłe — jest miłe.  
Jego szczęśliwy smak kształtuje świata smak.

przypadku, a którą obaj — on i Goethe — uważali za zamię geniuszu. Lessing wierzył, że dzięki swemu krytycznemu sposobowi myślenia osiąga stan „bliski geniuszu”, ale nigdy nie jest to stan naturalnego zespolenia ze światem, w którym Fortuna uśmiecha się gdy pojawia się Virtú. Wszystko to może i było dość ważne, lecz nie miało decydującego charakteru. Wydawać by się mogło, że w pewnym momencie Lessing postanowił złożyć hołd geniuszowi, owemu człowiekowi o „szczęśliwym smaku”, sam jednak podążył za tymi, których kiedyś na wpół ironicznie nazwał „mędrkami wstrząsającymi filarami najoczywistszych prawd, gdziekolwiek nie skierują wzroku”. Jego stosunek do świata nie był ani pozytywny ani negatywny, ale radykalnie krytyczny; w odniesieniu do sfery publicznej jego czasów — była to postawa z gruntu rewolucyjna. Pomimo wszystko czuł się on jednak zobowiązany wobec świata a jego myśl nigdy nie straciła mocnego oparcia w rzeczywistości, ani nie popadła w krańcowo sentymentalny utopizm. Rewolucyjnemu usposobieniu Lessinga towarzyszyła jednak przedziwna słabość — przesadnie, nieomal drobiazgowo dbał i kurczowo czepiał się konkretnych szczegółów, co prowadziło do licznych nieporozumień. Na wielkość Lessinga złożyło się i to, że nigdy nie pozwalał by rzekoma obiektywność przesłoniła mu obraz rzeczywistego stosunku do świata i miejsca w tym świecie tych rzeczy czy ludzi, których chwalił i których atakował. Taka postawa nie zdobyła mu uznania w Niemczech, gdzie prawdziwa natura krytycyzmu jest znacznie gorzej rozumiana niż gdzie indziej. Niemcom trudno było pojąć, że sprawiedliwość ma niewiele wspólnego z obiektywnością w potocznym tego słowa znaczeniu.

Lessing nigdy nie pojednał się ze światem, w którym żył. Bawiło go „kwestionowanie przesądów” i „mówienie dworskim faworytowi prawdy prosto w oczy”. I chociaż przyszło mu drogo zapłacić za te przyjemności, były to właśnie przyjemności w pełnym tego słowa znaczeniu. Raz, gdy próbował wyjaśnić sobie źródło „tragicznej przyjemności”, powiedział, że „wszelkie uczucia, nawet te najbardziej niemiłe są uczuciami dobrymi” ponieważ „sprawiają, że stajemy się bardziej świadomi naszego istnienia i sprawiają, że czujemy się bardziej rzeczywiści”. Zdanie to uderzająco przypomina grecką filozofię uczuć. Otóż Grecy uważali, że gniew jest uczuciem dobrym, zaś nadzieję wraz ze strachem policzyli między złe. Klasyfikowali uczucia — a za nimi Lessing — według tego, na ile prawdziwy był przekazywany przez nie obraz rzeczywistości. Miarą ich jest nie tyle siła, a jaką poruszają duszę, ile owa porcja rzeczywistości, którą w nią wnoszą. Dusza przepełniona nadzieją przechodzi ponad realnością świata, pełna strachu cofa się przed nią. Gniew jednak, a nade wszystko gniew lessingowski ujawnia

i przedstawia ten świat. Tymczasem lessingowski śmiech w *Minnie von Barnhelm* stara się doprowadzić do pojednania ze światem. Taki śmiech pozwala człowiekowi odnaleźć się w świecie, lecz bez zaprzędawania mu duszy. Przyjemność, która zasadniczo jest wzmocnionym odbieraniem rzeczywistości wypływa z pełnej otwartości na świat i z miłości do niego. Nawet wiedza, że człowiek może zostać zniszczony, niczego nie ujmuje „tragicznej przyjemności”.

W estetyce Lessinga — w przeciwieństwie do Arystotelesowskiej — nawet strach stanowi pewną odmianę litości, którą względem siebie odczuwamy. Sąd taki wynika zapewne z pragnienia aby pozbawić strach jego elementu eskapistycznego, a za to ocalić go jako uczucie, to znaczy jako wzruszenie, które ma swoje źródło w nas, tak jak zwykle inni ludzie są źródłami naszych uczuć w świecie. Ściśle wiąże się z tym sposób myślenia Lessinga o poezji. Dla niego istotą poezji było działanie, a nie jak dla Herdera moc — „magiczna moc co porusza mą duszę”; ani też jak dla Goethego, natura, której poezja nadaje jakiś kształt. Lessinga nie interesowała „doskonałość dzieła sztuki samego w sobie”, to, co dla Goethego było „wiecznym i niezbywalnym wymogiem”. To, co go interesowało — i tu zgadza się z Arystotelesem — to wrażenie odniesione przez widza, będącego niejako uosobieniem świata, a ściślej mówiąc uosobieniem owej przestrzeni, która wyłania się pomiędzy artystą czy pisarzem a jego współtowarzyszami jako wspólny im świat.

Lessing doświadczał świata w gniewie i w śmiechu, a gniew i śmiech ze swej natury są stronnicze. Nie mógł zatem, bądź też nie chciał, oceniać dzieła sztuki „samego w sobie”, w oderwaniu od jego związków ze światem. W swoich polemikach atakował je albo bronił stosownie do tego jak rzecz cała była przyjęta publicznie, niezależnie od tego, na ile były to opinie fałszywe czy prawdziwe. To nie tylko dobre wychowanie przemawiało przez niego gdy mówił, że „pozostawi w spokoju tych, w których biją wszyscy”; była to instynktownie odczuwana przez niego troska o względnie słuszne sądy, które z całkiem słusznych powodów mogły być zwalczane. Dlatego też Lessing nie zajął jednoznacznego stanowiska w dyskusji o chrześcijaństwie. Raczej, jak to sam kiedyś powiedział ze wspaniałą wręcz samo-świadomością, zaczynał instynktownie powątpiewać w chrześcijaństwo „im bardziej próbuje się wykazać mi jego prawdziwość” i instynktownie starał się „zachować je w swoim sercu” im bardziej „ostentacyjnie i zwycięsko inni starali się je podeptać”. Oznacza to, że gdy wszyscy spierali się o „prawdę” chrześcijaństwa, on był przede wszystkim obrońcą jego miejsca w świecie, raz pełen obaw, że mogłoby ono znowu

narzucić światu swoją dominację, to znów zaniepokojony, by całkiem nie zanikło. Lessing okazał się wielce przewidujący, kiedy zrozumiał, że oświecona teologia jego czasów „pod pretekstem czynienia z nas racjonalnych chrześcijan, czyni nas nadzwyczaj nieracjonalnymi filozofami”. Owa intuicja oparta była nie tylko na jego umiejętnościach myślowych. Podstawową troską Lessinga we wszystkich sporach była wolność, której znacznie bardziej zagrażali ci, którzy chcieli „spętać wiarę dowodami”, niż ci, którzy uważali ją za dar łaski Bożej. A we wszystkim tym była także jego troska o świat, gdzie, jak uważał, winny mieć własne choć odzielone od siebie miejsca i religia i filozofia, tak by „każde mogło podążać swoją ścieżką bez powstrzymywania drugiego”.

Krytycyzm, tak jak go rozumiał Lessing, to ciągle opowiadanie się po jakiejś stronie w imię interesu świata, to rozumienie i osądzanie wszystkiego podług miejsca jakie zajmuje w danym czasie w świecie. Taka umysłowość nie może nigdy sformułować ostatecznego poglądu na świat, który raz przyjęty, uodparnia się na kolejne doświadczenia, ponieważ ściśle związał się z jedną z wielu możliwych perspektyw. Bardzo potrzebujemy Lessinga, aby nas nauczył takiego właśnie sposobu myślenia. To, co utrudnia nam tę naukę, to wcale nie nasza podejrzliwość wyniesiona z Oświecenia, ani też osiemnastowieczna wiara w człowieczeństwo. Między nami a Lessingiem stoi wiek dziewiętnasty, a nie osiemnasty. Dziewiętnastowieczna obsesja na tle historii oraz przywiązanie do ideologii wciąż krąży niby widmo nad myśleniem politycznym naszych czasów. Nie pozwalają nam one oddać się całkowicie nieskrępowanemu myśleniu, które nie jest poparte ani historią ani logiką przymusu, nie może ono nami zawiądnąć. Co więcej, nadal jesteśmy świadomi tego, że myślenie wymaga nie tylko inteligencji i głębi, ale przede wszystkim odwagi. A jednak ogarnia nas zdumienie, gdy widzimy jak daleko posunął się Lessing. Wyrzekł się on nawet aksjomatu niesprzeczności, wymogu spójności, który uważamy za podstawę obowiązującą wszystkich tych, którzy piszą i mówią. Lessing oszpecał bowiem z całą powagą: „Nie mam obowiązku rozwiązywać trudności, które sam stwarzam. Niech moje myśli będą zawsze po części niespójne, lub niech nawet wydają się sprzeczne, jeśli tylko czytelnicy znajdą w nich materiał, który pobudzi ich do samodzielnego myślenia”. Nie tylko nie chciał, by ktokolwiek go do czegoś zmuszał, ale i sam nie chciał nikogo zmuszać, czy to siłą, czy przy pomocy dowodów. Bardziej od ortodoksji zagrażała wolności, jego zdaniem, tyrania tych, którzy starają się zdominować myślenie rozumowaniem, sofistyką, nieodpartą argumentacją. Przede wszystkim sam siebie nigdy nie zmuszał i miast utrwalić swą tożsamość w historii budując doskonale zwarty system — całkiem



świadomie porozrzucił po świecie „same tylko *fermenta cognitio- nis*”.

Tak więc słynne *Selbstdenken* (niezależne, samodzielne myślenie) Lessinga w żaden sposób nie jest działaniem jednostki, która jako zamknięta, zintegrowana, dorosła w sensie fizycznym i osadzona kulturowo całość, rozgląda się po świecie w poszukiwaniu najdogodniejszego miejsca dla swojego rozwoju, aby tam dzięki myśleniu osiągnąć stan harmonii ze światem. Według Lessinga, myśl nie wyłania się wprost z jednostki i nie jest manifestacją jaźni. To raczej jednostka — ktoś, powiedziała by Lessing, stworzony do działania a nie do myślenia — wybiera właśnie taki sposób myślenia, gdyż w nim odkrywa jeszcze jeden sposób poruszania się w świecie wolności. Ze wszystkich swobód, które przychodzą nam do głowy gdy słyszymy słowo „wolność”, swoboda poruszania się jest historycznie najstarsza i najbardziej podstawowa. Swoboda udania się dokąd chcemy to archetyp wolności; ograniczenie tej swobody od niepamiętnych czasów było równoznaczne ze zniewoleniem. Swoboda poruszania się, to również niezbędny warunek działania, bowiem właśnie głównie w działaniu ludzie doświadczają wolności w świecie. Kiedy pozbawi się ludzi przestrzeni publicznej, na którą składają się wspólne działania, a która następnie w sobie właściwy sposób wypełnia się zdarzeniami i historiami, rozwijającymi się w Historię — wycofują się w swoją wolność myślenia. Oczywiście jest to bardzo stare doświadczenie. Wydaje się, że właśnie do czegoś takiego został zmuszony Lessing. Kiedy słyszymy o takim wycofaniu się ze zniewolenia w świat wolności myśli, to naturalnie przychodzi nam do głowy przykład stoików, jako że okazał się najbardziej skuteczny w dziejach historii. Dla ścisłości należałoby jednak zaznaczyć, że stoicyzm to nie tyle wycofanie się z działania w myślenie, ale ucieczka ze świata we własne „ja”, co do którego ma się nadzieję, że zachowa całkowitą niezależność od zewnętrznego świata. W przypadku Lessinga wyglądało to inaczej. Wycofał się on właśnie w myślenie, jednak nie w swoje własne „ja”. A jeżeli naprawdę istniała dla niego jakaś tajemnicza nić łącząca działanie i myślenie (głęboko w to wierzę, pomimo iż nie mogę przytoczyć na dowód żadnego tekstu), to zawierała się w tym fakcie, że i działanie i myślenie przebiegają jako ruch; zatem wolność, a ściślej mówiąc swoboda ruchu jest podstawą ich obu.

Lessing prawdopodobnie nigdy nie wierzył, by działanie można było zastąpić myśleniem, czy też by swoboda myśli mogła stać się substytutem tej wolności, która jest nieodłącznie związana z czynem. Doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że żył w tym wówczas „najbardziej niewolniczym kraju Europy”, nawet jeżeli ze-

zwalano mu tam „oświadczać publicznie tak wielką liczbę idiotyzmów wymierzonych przeciw religii”, na jaką tylko miał ochotę. Jednak nie można było „wypowiadać się za prawami poddanych... przeciw uciskowi i despotyzmowi” czyli, innymi słowy, nie można było działać. Ów tajemniczy związek jego *Selbstdenken* z działaniem zasadzał się na niewiązaniu przez niego myślenia z jego rezultatami. Oświadczył wyraźnie, że nie obchodzą go one jako ostateczne rozwiązanie problemów, nad którymi się zastanawiał; jego myślenie nie było poszukiwaniem prawdy, jako że każda prawda będąca wynikiem procesu myślenia z konieczności zatrzymuje bieg myśli. Owe *fermenta cognitionis*, które Lessing rozrzucał po świecie, nie miały na celu przekazywać wniosków, ale pobudzać innych do samodzielnego myślenia, a to wszystko po to, by doprowadzić do rozmowy między tymi właśnie co myślą. Myślenie Lessinga, to nie (platoński) wewnętrzny dialog człowieka z samym sobą. Jego myślenie przewidywało i zakładało dialog z innymi i dlatego jest ono z natury polemiczne. Jeśli jednak nawet udałoby mu się nawiązać rozmowę z innymi niezależnie myślącymi jednostkami, a więc uciec z samotni, która w jego przypadku szczególnie paraliżowała wszystkie zdolności, nikt i tak nie zdołałby go przekonać, że tym samym wszystko jest już w porządku. To bowiem co było złe i czego żaden dialog ani żadna myśl niezależna nie mogła nigdy naprawić, to był sam świat, a ściślej mówiąc to, co pojawia się pomiędzy ludźmi i dzięki czemu wszystko, co ludzie noszą wpisane w sobie, może się ukazać i znaleźć swój wyraz. Wiele zmian zaszło w tej materii w przeciągu tych dwóch stuleci, które dzielą nas od Lessinga, ale niewiele zmieniło się na lepsze. „Filary dobrze znanych prawd” (by pozostać przy jego metaforze), którymi wówczas wstrząśnięto, dziś leżą w gruzach. Nie trzeba nam już ani krytycyzmu ani mędrców, by nimi wstrząsnąć. Wystarczy jedynie rozejrzeć się wokół, by spostrzec, że stoimy na rumowisku takich właśnie filarów.

W pewnym sensie mogłoby się okazać, że taka sytuacja ma liczne dobre strony, sprzyja nowemu typowi myślenia, który nie potrzebuje filarów, podpórek, wzorców ani tradycji, by swobodnie przemierzać nieznane ziemie. W świecie takim jaki jest, trudno cieszyć się tymi dobrymi stronami. Od dawna bowiem wiadomo, że filary prawd były również filarami politycznego ładu, że świat (w przeciwieństwie do ludzi, którzy go zamieszkują i swobodnie przemierzają) potrzebuje takich fundamentów, by móc zagwarantować ciągłość i trwałość, bez których śmiertelni pozbawieni są tego, co jest im potrzebne: stosunkowo bezpiecznego i niezniszczalnego domu. Zarazem jednak samo człowieczeństwo istoty ludzkiej traci swą żywotność, gdy powstrzymuje się ona od samodzielnego

myślenia, a zamiast tego ślepo ufa starym dogmatom czy nawet nowym prawdom, tak jakby mogły one zrównoważyć siłę prawdziwych doświadczeń życiowych. I choć jest to prawda, gdy chodzi o człowieka — nie jest tak w przypadku, gdy chodzi o świat. Świat gwałtownie wtrącony w wir, w którym nie ma już wymiaru trwałości, staje się nieludzki i nie może już spełniać ludzkich potrzeb (a są to potrzeby istot śmiertelnych). Dlatego też od czasów wielkiego krachu Rewolucji Francuskiej, ludzkość na nowo wciąż wznosi stare, uprzednio zburzone filary po to jedynie, by po raz kolejny ujrzeć jak pękają, a potem znów upadają. Potworne błędy zastąpiły „dobrze znane prawdy”, ale błąd tych nowych doktryn nie stał się w minimalnym nawet stopniu dowodem prawdziwości starych prawd, ani też nowym filarem starych prawd. W sferze politycznej restauracja nigdy nie może być substytutem nowych fundamentów, a w najlepszym wypadku staje się środkiem doraźnym i niezbędnym, gdy akt tworzenia, zwany rewolucją, załamie się. Równie nieuchronne są też konsekwencje tego stanu, szczególnie gdy utrzymuje się on przez dłuższy okres czasu. W coraz większym stopniu ludzie przestają ufać światu i całej publicznej sferze życia. Dzieje się tak ponieważ kruchość tych wciąż odnawianych filarów dawnego prądu staje się z każdym ich upadkiem coraz bardziej widoczna. Porządek społeczny opiera się ostatecznie na uznawaniu przez ludzkość za oczywiste tych właśnie „dobrze znanych prawd”, w które w głębi duszy nikt już nie wierzy.

## II

Historia zna wiele mrocznych epok, podczas których sfera publiczna traciła swe kontury, a świat stawał się niepewny. Ludzie przestają wówczas oczekiwać od polityki czegokolwiek ponad to, co dotyczy ich najżywotniejszych interesów i osobistej wolności. Ci co żyli w takich czasach i których czasy te uformowały, skłonni są pogardzać światem i sferą publiczną, ignorować je tak długo jak się da albo nawet je pomijać, czyli sięgać po to, co jest za nimi — tak jakby świat był jedynie fasadą, za którą ludzie mogą się ukryć; a wszystko po to, aby porozumieć się ze swymi współtowarzyszami, nie bacząc jednak na świat, który rozpościera się pomiędzy nimi. W takich czasach, jeśli wszystko idzie dobrze, rozwija się specjalny rodzaj człowieczeństwa. Ażeby odpowiednio ocenić jego możliwości wystarczy przypomnieć sobie *Natana mędrca* i główny temat, który tę sztukę przenika — „Wystarczy być człowiekiem”. Apel „Bądź mym przyjacielem” przewija się niby leit-

*motiv* przez cały utwór i odpowiada temu tematowi. Równie dobrze możemy pomyśleć o *Czarodziejskim flecie*, jego tematem jest właśnie taki typ człowieczeństwa. Tematyka to znacznie głębsza niż zwykle myślimy, gdy rozważamy osiemnastowieczne teorie, dotyczące podstawowej natury ludzkiej, ukrytej pod różnorodnością narodów, ludów jak i religii, na które dzieli się rodzaj ludzki.<sup>1</sup> Gdyby taka natura rzeczywiście istniała, byłaby zjawiskiem naturalnym, a nazwanie zachowania zgodnego z nią „ludzkiem” zakładałoby, że ludzkie i naturalne zachowanie są jednym i tym samym. W osiemnastym wieku Rousseau był największym i najlepszym orędownikiem tego typu człowieczeństwa. Uważał, że wspólna wszystkim natura ludzka wyraża się nie w rozumie, ale we współczuciu, czyli, jak to ujął, wrodzonym wstręciem odczuwanym na widok cierpienia istoty ludzkiej. Zadziwiająco zgodny był z nim Lessing, gdy oświadczył, że najlepszym człowiekiem jest ten, który najbardziej potrafi współczuć. Lessinga niepokoił jednak egalitarny charakter współczucia, to że, jak podkreślał, czujemy „coś na kształt współczucia” także i dla złoczyńcy. Rousseau się tym nie martwił. W duchu Rewolucji Francuskiej, która opierała się na jego ideach, uznał *fraternité* za spełnienie się człowieczeństwa. Lessing natomiast uważał przyjaźń — która jest tak selektywna, jak współczucie jest egalitarne — za centralne i jedyne zjawisko, w którym może się wypróbować prawdziwe człowieczeństwo.

Nim przejdziemy do koncepcji przyjaźni Lessinga i jej politycznego znaczenia, musimy zatrzymać się na moment nad braterstwem tak jak je pojmowało osiemnaste stulecie. Nie było one obce Lessingowi; wspominałam o „uczuciach filantropijnych”, o braterskiej więzi jaka łączy nas z innymi, wypływającej z nienawiści do świata, w którym ludzi traktuje się „niehumanie”. Dla celów naszych rozważań ważne jest uświadomienie sobie, że to właśnie najczęściej w mrocznych czasach człowieczeństwo wyraża się za pomocą takiego braterstwa. Tego typu człowieczeństwo objawia się nieuchronnie, kiedy całe grupy ludzi poruszają się w tak gęstym mroku, że decyżja o wycofaniu się ze świata nie zależy już od nich samych ani ich intuicji czy wyboru. Człowieczeństwo pod postacią braterstwa pojawia się stale w historii pośród prześladowanych ludów i zniewolonych grup; w osiemnastowiecznej Europie łatwo było je dostrzec wśród Żydów, będących wówczas debiutantami w kręgach literackich. Ów typ człowieczeństwa jest wielkim przywilejem pariasów, jest to przewaga, którą zawsze i w każdych warunkach mogą mieć nad innymi. Przychodzi im jednak drogo zapłacić za ten przywilej. Towarzyszy mu często tak radykalna utrata świata, tak przerażający zanik wszystkich organów za pomocą których odbieramy świat — począwszy od zdrowego rozsądku, dzie-

ki któremu orientujemy się w świecie wspólnym nam i innym, aż do poczucia piękna oraz smaku, które pozwalają nam kochać ten świat — że w krańcowych przypadkach, kiedy kondycja pariasa trwała wieki, możemy mówić o rzeczywistej zatracie świata. A zatraćta świata zawsze niestety jest formą barbarzyństwa.

W przypadku tego niejako organicznie wytworzonego człowieczeństwa wydaje się, że na skutek nacisku prześladowań, prześladowani skupili się tak blisko siebie, że owa przestrzeń pośrodku, którą nazwaliśmy światem, (i która oczywiście przed prześladowaniami istniała między nimi, trzymając ich na pewną odległość od siebie) — ta przestrzeń po prostu zniknęła. Owo zniknięcie wytwarza taką temperaturę związków międzyludzkich, która może wprawić w osłupienie tych, którzy zetknęli się z takimi grupami i wydaje się im zjawiskiem nieomal fizycznym. Oczywiście, nie chciałam przez to powiedzieć, że ciepło prześladowanych nie jest czymś wspaniałym. W pełni rozwinięte rodzi życzliwość i zwyczajną dobroć, do których rzadko są zdolni ludzie w innej sytuacji. Często jest także źródłem witalności, radości po prostu z tego, że się żyje; wszystko to sugeruje, że życie osiąga swą pełnię jedynie dla tych, którzy są, w kategoriach świata doczesnego, znieważani i krzywdzeni. Nie wolno nam jednak przy tym zapominać, że czar i intensywność tej atmosfery wynika także z tego faktu, że pariasi tego świata cieszą się jeszcze innym wielkim przywilejem — nie są obciążeni troską o świat.

Braterstwo stało się jednym z haseł Rewolucji Francuskiej obok wolności i równości, które zawsze były kategoriami z ludzkiej sfery politycznej. Jego naturalne miejsce jest pośród uciskanych i prześladowanych, wyzyskiwanych i poniżanych, których wiek osiemnasty zwał nieszczęśnikami — *les malheureux*, a wiek dziewiętnasty nędznikami — *les misérables*. Współczucie, które i dla Rousseau i dla Lessinga (choć dla każdego z nich w innym kontekście) odegrało tak wielką rolę w odkryciu i utwierdzeniu wspólnej wszystkim natury ludzkiej, stało się w Robespierre po raz pierwszy centralnym motywem dla rewolucjonisty. Odtąd współczucie jest już nieodłączną i niewątpliwą częścią historii rewolucji europejskich. Teraz jest ono bezsprzecznie naturalnym, twórczym uczuciem, które mimo woli odczuwa każdy normalny człowiek na widok cierpienia, niezależnie od tego na ile obcy dla nas jest ten, który właśnie cierpi. Wydawałoby się więc, iż stanowi ono idealną podstawę dla uczucia, przy pomocy którego, gdyby rozciągnąć je na całą ludzkość, można by ustanowić społeczeństwo, w którym ludzie mogliby być sobie braćmi. To poprzez współczucie rewolucyjnie nastawiony humanista osiemnastego wieku starał się solidaryzować z nieszczęśnikami i nędznikami — wysiłek równo-

znaczny z wnikaniem w samą istotę braterstwa. Lecz wkrótce stało się jasne, że ów rodzaj humanitaryzmu — który w swej najczystszej formie jest przywilejem pariasa — nie daje się łatwo przekazywać i trudno go przyswoić tym co nie liczą się między pariasów. Nie wystarczy ani współczucie ani nawet dzielenie cierpienia drugiego człowieka. Nie możemy zając się tutaj wyliczaniem szkód jakie przyniosło współczesnym rewolucjom opieranie ich na współczuciu. Próbowaly one raczej polepszyć dolę nieszczęśników, niż ustanowić sprawiedliwość dla wszystkich. Ale żeby zyskać jakiś punkt widzenia na nas samych i dzisiejszy sposób odczuwania, możemy choć na chwilę przywołać starożytnych, o wiele bardziej doświadczonych od nas w materii politycznej i zobaczyć, jak zapatrywali się na współczucie i humanitaryzm braterstwa.

Współczesność i świat antyczny zgadzają się co do jednego: że współczucie jest czymś całkowicie naturalnym, czymś tak nieuchronnym dla człowieka jak strach. Tym bardziej uderzające jest, że świat antyczny nie podzielał dzisiejszego szacunku dla współczucia. Starożytni bez trudu dostrzegali emocjonalny aspekt współczucia, które tak jak i strach może nami zawiądnąć bez żadnej z naszej strony możliwości poradzenia sobie z nim. Dlatego uważali, że człowiek najbardziej umiający współczuć nie bardziej zasługuje na miano najlepszego niż człowiek najbardziej strachliwy. Oba uczucia, jako czysto pasywne, uniemożliwiają działanie. Z tego właśnie powodu Arystoteles traktował współczucie i strach na równi. Błędem jednak byłoby sprowadzać współczucie do strachu — jakby cierpienia innych wywoływały w nas strach o nas samych — czy też sprowadzać strach do współczucia — jakby w naszym strachu zawierało się jedynie współczucie kierowane do nas samych. Jeszcze bardziej dziwi nas, gdy słyszymy (od Cyncerona w *Rozprawach tuskulańskich* III 21), że stoicy określali współczucie i żal tym samym terminem: „Bo człowieka, którego boli czyjeś nieszczęście, boli także czyjś dobrobyt”. Sam Cynceron jest znacznie bliższy sedna sprawy, kiedy pyta (ibid. IV 56): „Po co żałować, kiedy raczej pomoc można? Albo może nie stać nas na dawanie bez uczucia żalości?”. Innymi słowy, czy istoty ludzkie są aż tak małostkowe, że są niezdolne do spontanicznych ludzkich zachowań, jeżeli nie zostaną do tego niejako zmuszone przez ból odczuwany na widok cierpienia innych?

Przy ocenie tych uczuć z trudem możemy uniknąć postawienia pytania o bezinteresowność lub raczej otwartość na innych, która jest warunkiem wstępnym „człowieczeństwa” w każdym sensie tego słowa. Pod tym względem dzielenie radości wydaje się absolutnie wyższe nad dzielenie cierpienia. To radość, a nie smutek, zmusza do rozmowy, a prawdziwy dialog pomiędzy ludźmi różni

się tym od zwykłej rozmowy czy nawet dyskusji, że jest całkowicie przesiąknięty przyjemnością, której źródłem jest druga osoba i to, co mówi. Dialog ten jest, rzecz by można, nastawiony na radość. Tym, co przeszkadza tej radości jest zazdrość, która w sferze ludzkiej jest najgorszym z występków. Antytezą współczucia nie jest jednak zazdrość, ale okrucieństwo, które jest uczuciem w nie mniejszym stopniu niż współczucie, ale jest ono perwersją, odczuwaniem przyjemności tam gdzie naturalnie winno się odczuwać ból. Decydującym czynnikiem jest to, że ból i przyjemność, jak wszystko co instynktowne, zmierzają do milczenia i chociaż mogą im towarzyszyć jakieś dźwięki, nie wytwarzają mowy, a już na pewno nie prowadzą do dialogu.

Cały ten wywód jeszcze raz potwierdza, że humanitaryzm braterstwa nie nadaje się dla tych, którzy nie należą do znieważanych i krzywdzonych i mogą dzielić je jedynie poprzez współczucie. Ciepło ludzi-pariasów nie może sprawiedliwie udzielać się tym, których odmienna pozycja w świecie wiąże się z odpowiedzialnością za ten świat i nie pozwala im dzielić radosnej bez troski pariasów. Lecz prawdą jest, że w „mrocznych czasach” to ciepło, które zastępuje pariasom światło, oczarowuje wszystkich tych, którzy tak wstydzą się świata takiego jakim jest, że pragnęliby skryć się w niewidzialność. Człowiek, który znalazł kryjówkę w takiej niewidzialności i ciemności, nie musi już oglądać widzialnego świata. Ciepło i braterstwo ciasno stłoczonych ludzi równoważy mu przedziwną nierzeczywistość stosunków międzyludzkich, które rozwijają się w całkowitej zatracie świata, w oderwaniu od tego świata wspólnego wszystkim ludziom. W takim stanie zatraty świata i nierealności łatwo jest dojść do wniosku, że czymś wspólnym dla wszystkich ludzi jest nie świat, lecz natura ludzka jakiegoś typu. Ten typ zależy od samego teoretyka. Nie ma znaczenia, czy nacisk kładzie się na rozum jako cechę ludzką czy też na jakieś wspólne wszystkim uczucie, takie jak zdolność do odczuwania współczucia. Racjonalizm i sentymentalizm osiemnastego stulecia, to jedynie dwa różne aspekty tego samego problemu; obydwie mogą tak samo prowadzić do nadmiernego entuzjazmu. Gdy ludzie są nimi przepełnieni, czują więzy braterstwa ze wszystkimi. W każdym razie ta racjonalność i sentymentalizm były jedynie psychologicznymi substytutami umieszczonymi w królestwie niewidzialności z powodu utraty wspólnego, widzialnego świata.

Owa „natura ludzka” i uczucia braterstwa, które jej towarzyszą, mogą wyrazić się jedynie w ciemnościach, stąd nie można ich dostrzec w świecie. Co więcej, w warunkach widzialności roztapiają się one w nicość, jak widma. Jak dotąd człowieczeństwo zniewa-

żanych i krzywdzonych nigdy nie przetrwało godziny wyzwolenia dłużej niż minutę. Nie oznacza to, że nie jest ono ważne, ponieważ faktycznie czyni zniewagę i krzywdę możliwymi do zniesienia; z politycznego punktu widzenia jednak jest ono całkowicie nieistotne.

### III

Zadawanie sobie takich i podobnych pytań o właściwą postawę w „mrocznych czasach” jest szczególnie bliskie pokoleniu i grupie, do których należę. O ile zgoda na świat, której nieodłączną częścią jest przyjmowanie nagród, nigdy nie była sprawą łatwą, to w naszych czasach i w okolicznościach dzisiejszego świata, jest jeszcze trudniejsza. Zaszczyty z pewnością nie przysługują nam z racji urodzenia, nic więc dziwnego, że nie stać nas już na otwartość i zaufanie, które są niezbędne, choćby po to, by akceptować z wdzięcznością, co świat ofiaruje w dobrej wierze. A ci spośród nas, którzy mówiąc czy pisząc zapuścili się w życie publiczne, nie znaleźli się tam z powodu niezwykłych rozkoszy płynących z uczestnictwa w tej sferze; i raczej nie oczekiwali ani nie pragnęli stempla publicznej aprobaty. Nawet publicznie zwykli zwracać się tylko do swoich przyjaciół, albo przemawiać do tych nieznanych czytelników i słuchaczy rozsianych po całym świecie, z którymi każdy kto w ogóle mówi czy pisze czuje się związany dość nieokreślonymi więzami braterstwa. Obawiam się, że w swoich wysiłkach specjalnie nie czuli się za świat odpowiedzialni. Powodowała nimi raczej nadzieja przechowania, uchronienia choć cienia człowieczeństwa, w świecie który stawał się coraz bardziej nieludzki; jednocześnie, tak dalece jak tylko mogli, przeciwstawiali się tej przedziwnej nierealności świata, który stracił swoje ludzkie wymiary — każdy na swój własny sposób. Niektórzy z nich wysilali się do granic swoich możliwości, by zrozumieć choćby i brak człowieczeństwa albo myślowe i polityczne potworności wykolejonych czasów.

Tak wyraźnie podkreślam swoją przynależność do grupy Żydów, wypędzonych w stosunkowo młodym wieku z Niemiec, gdyż pragnęłabym uprzedzić pewne nieporozumienia, które mogą się pojawić — niestety zbyt łatwo — gdy mowa o człowieczeństwie. Nie mogę w związku z tym pominąć faktu, że przez wiele lat zastanawiałam się nad najważniejszą odpowiedzią na pytanie: Kim masz być? Powiedziałam sobie: Żydówką. Sama ta odpowiedź zawiera w sobie realność prześladowań. Tymczasem odpowiedź Natana Mędrca na rozkaz: „Zbliź się Żydzie”, która w swej istocie, choć



przy użyciu innych słów, brzmiała — Jestem człowiekiem — uważałabym za nic innego jak tylko groteskowe i niebezpieczne uchylenie się od rzeczywistości.

Niech mi będzie wolno szybko pozbyć się kolejnego możliwego nieporozumienia. Kiedy mówię „Żyd”, nie chcę sugerować, że jest to jakiś szczególny rodzaj ludzkiego istnienia, nie twierdzą też, jakoby los Żydów był jakimś reprezentatywnym czy modelowym losem ludzkości. Taką tezę można było przekonująco głosić co najwyżej podczas ostatniego okresu panowania nazistów, kiedy to Żydzi i antysemityzm byli używani wyłącznie do rozpętywania i napędzania rasistowskiego programu eksterminacji. Było to wówczas zasadniczą częścią totalitarnej zasady panowania. Ruch nazistowski z pewnością od początku skłaniał się ku totalitaryzmowi, ale w swych wczesnych latach Trzecia Rzesza nie była totalitarna w każdym calu. Przez „wczesne lata” rozumiem okres, który trwał od 1933 do 1938 roku. Mówiąc „Żyd” nie odwoływałam się do rzeczywistości obciążonej znaczeniem historycznym, ani do tej, której przeznaczeniem jest zostać wyróżnioną przez historię. Zdawałam raczej sprawę z pewnego faktu politycznego — przynależności do tej grupy. Brała ona górę nad innymi cechami mojej tożsamości albo też usuwała je w anonimowość, bezimiennność. Dziś taka postawa mogłaby wydać się pożą. Łatwo jest więc, w dzisiejszych czasach, oceniać tych, którzy tak się zachowywali, że nigdy nie zaszli daleko w szkole „człowieczeństwa”, wpadli w pułapkę zastawioną przez Hitlera i po swojemu ulegli duchowi hitleryzmu. Na nieszczęście, w czasach obmowy i prześladowań szczególnie trudno jest zrozumieć prostą regułę, o której tu mowa. Reguła ta głosi, że człowiek może bronić się, utożsamiając się całkowicie z tą częścią swojej osoby, która właśnie została zaatakowana. Ci, którzy odrzucają taką identyfikację jako część wrogiego świata, mogą czuć się cudownie wyżsi wobec niego, ale ich wyższość nie jest już prawdziwie z tego świata, to wyższość mniej lub bardziej zasobnej baśniowej krainy pomyśleńców.

Kiedy tak otwarcie odsłaniam osobiste podłoże moich przemyśleń, może się wydawać tym, którzy los Żydów znają jedynie ze słyszenia, że wmawiam im poglądy mojej szkoły doświadczeń, szkoły, do której nie chodzili i której lekcje ich nie dotyczą. Ale tak się składa, że w tym samym czasie pojawił się w Niemczech fenomen zwany „wewnętrzną emigracją”. Ci, którzy wiedzą cokolwiek o tym doświadczeniu, mogą łatwo rozpoznać bliskie im podstawowe pytania i konflikty podobne do problemów, o których wspominałam nie tylko w formalnym czy strukturalnym sensie. Jak sama nazwa wskazuje, „wewnętrzna emigracja” była osobliwie dwuznacznym fenomenem. Pojęcie to oznaczało, z jednej strony, że byli

w Niemczech ludzie, którzy zachowywali się tak jakby już nie stanowili jedności ze swoją ojczyzną, czuli się emigrantami; a z drugiej strony oznaczało to, że ludzie ci w rzeczywistości nie wyemigrowali, ale wycofali się w zamkniętą sferę swego wnętrza, w niewidzialny świat myśli i uczuć. Błędem byłoby wyobrażać sobie, że ten rodzaj emigracji istniał tylko w Niemczech, tak samo jak błędem byłoby wyobrażać sobie, że zakończył się wraz z końcem Trzeciej Rzeszy. Ale w tej najmroczniejszej epoce w Niemczech i poza nimi, w obliczu rzeczywistości, zdawałoby się nie do wytrzymania, pokusa ta była szczególnie silna; pokusa ażeby usunąć się ze świata i jego sfery publicznej w życie wewnętrzne, albo po prostu zignorować ten świat na rzecz wyobrazonego — „takiego jakim być powinien” albo takiego, jakim kiedyś był.

Wiele dyskutowało się nad szeroko występującą w Niemczech tendencją aby zachowywać się tak, jakby lata pomiędzy 1933 a 1945 nigdy nie istniały; tak jakby ta część niemieckiej i europejskiej, a co za tym idzie, ogólnoswiatowej historii mogła być wykreślona z książek; jak gdyby wszystko zależało od zapomnienia „negatywnej” strony przeszłości i sprowadzenia potworności do poziomu sentymentalnych wzruszeń (światowy sukces *Dziennika Anny Frank* był oczywistym dowodem, że takie tendencje występowały nie tylko w Niemczech). Jako groteskowy można określić taki stan rzeczy, w którym młodym Niemcom nie pozwalano uczyć się faktów, których każdy uczeń mieszkający o kilka mil dalej nie mógł nie znać. Za tym wszystkim kryło się, rzecz jasna, autentyczne zakłopotanie. A ta niezdolność stawienia czoła przeszłości była prawdopodobnie bezpośrednim dziedzictwem „wewnętrznej emigracji”, a z całą pewnością w znacznym stopniu i bardziej bezpośrednio była ona konsekwencją reżimu hitlerowskiego, to jest konsekwencją zorganizowanej winy, w którą naziści wplątali wszystkich mieszkańców ziem niemieckich — wewnętrznych emigrantów w nie mniejszym stopniu niż nieprzejednanych członków Partii i chwiejnych sympatyków. To fakt tej winy został przez aliantów po prostu włączony do pamiętnej hipotezy o winie zbiorowej. To tu tkwi przyczyna niezwykłego zakłopotania Niemców, które uderza obcych w jakiegokolwiek dyskusji dotyczącej przeszłości. O tym jak trudno znaleźć sensowne podejście do owego problemu świadczy dobitnie istnienie stereotypu, zgodnie z którym wciąż jeszcze nie „zapanowaliśmy” nad przeszłością, a także przekonanie, które podzielają zwłaszcza ludzie dobrej woli, że tym, co przede wszystkim należy zrobić, jest podjęcie wysiłku zapanowania nad nią. Chyba nie można tego zrobić z żadną przeszłością, a już na pewno nie z przeszłością Niemiec hitlerowskich. W najlepszym razie można osiągnąć tyle, że się ją dokładnie pozna oraz oswoi z ową wie-

dżą w oczekiwaniu na to, co ona sama i związane z nią cierpienie przyniesie.

Może uda mi się to lepiej wyjaśnić na mniej bolesnym przykładzie. Po I wojnie Światowej doświadczyliśmy „zapanowywania nad przeszłością” w powodzi opisów wojny, różniących się rodzajem i gatunkiem. Naturalnie zdarzyło się tak nie tylko w Niemczech, ale we wszystkich krajach dotkniętych przez wojnę. A jednak przyszło nam czekać blisko lat trzydzieści na dzieło sztuki, które przejrzysto wyjawiało wewnętrzną prawdę tego zdarzenia tak, że można było rzec: Tak właśnie było. *Przypowieść* Williama Faulknera niewiele opisuje, jeszcze mniej wyjaśnia, nie dąży w ogóle do „zapanowania” nad czymkolwiek. Jej celem są łzy, które wylewa także czytelnik, a spoza całości przeziiera „efekt tragizmu” lub „tragiczna rozkosz”, owo wstrząsające uczucie, które umożliwia człowiekowi akceptację faktu, że coś takiego jak ta wojna mogło się w ogóle zdarzyć. Rozmyślnie wspominam tu o tragedii — przedstawia ona proces poznania o wiele lepiej niż inne formy literackie. Bohater tragiczny zdobywa wiedzę gdy powtórnie, w cierpieniu, doświadcza tego, co się zdarzyło i w tym „pathos”, w powtórym przecierpieniu przeszłości, sieć indywidualnych działań przekształca się w zdarzenie, w znaczącą całość. Kulminacyjnym punktem tragedii jest moment, kiedy bohater działający przekształca się w bohatera cierpiącego, na tym polega jej sens dramaturgiczny, rozwiązanie, które ukazuje się naszym oczom. Lecz nawet wątki nie-tragiczne stają się wydarzeniami w pełnym tego słowa znaczeniu wówczas, gdy doświadcza się ich po raz drugi poprzez cierpienie. Wszystko to dzieje się za pomocą pamięci cofającej nas w przeszłość, na nowo spostrzegającej zdarzenia. Wspomnienie takie może przemówić tylko wtedy, gdy już ucichnie oburzenie i słuszny gniew, które skłaniają nas do działania — a na to trzeba czasu. Nad przeszłością nie możemy zapanować, tak jak nie możemy jej po prostu unieważnić. Możemy jednak pogodzić się z nią. Odbywa się to przy udziale żalu, który wypływa ze wspomnień. O tym właśnie pisał Goethe w *Przypisaniu do Fausta*.

Der Schmerz wird neu, es wiederholt die Klage  
Des Lebens labyrinthisch irren Lauf'.\*\*

Tragiczny wstrząs powtórnego przeżycia żalu powoduje uruchomienie jednego z kluczowych elementów każdego działania, ustanawia jego sens i trwałe znaczenie, które następnie wchodzi do hi-

\*\* Ból się odnawia i skarga się przedzie  
Wzdłuż labiryntu błędnych życia mknień.

(tłum. Feliks Konopka)

storii. W odróżnieniu od innych elementów właściwych działaniu — przede wszystkim w odróżnieniu od z góry wytkniętych celów, motywów, które inspirują oraz przewodnich zasad, wszystkie one ujawniają się w toku działania — znaczenie czynu objawia się dopiero wtedy, gdy działanie staje się historią, którą już można opowiadać. Na tyle na ile „oponowywanie” przeszłości jest w ogóle możliwe, polega ono na relacjonowaniu tego co się zdarzyło; lecz i taka narracja, która kształtuje historię, nie rozwiązuje problemów i nie koi cierpienia, nie oponowuje niczego raz na zawsze. Jest raczej tak, że dopóki znaczenie zdarzeń pozostaje wciąż żywe (a taki stan może się utrzymywać bardzo długo) — „oponowywanie przeszłości” może przybrać formę stale powracającej narracji. Poeta i historyk — pierwszy w bardzo ogólnym sensie, a drugi w szczególności — mają za zadanie wprowadzić w ruch ten proces narracji i wciągnąć nas w niego. A nam, którzy w większości nie jesteśmy ani poetami ani historykami, znany jest charakter tego procesu poprzez nasze własne doświadczenia życiowe, ponieważ także i my odczuwamy potrzebę przywoływania ważnych wydarzeń naszego życia, odnoszenia ich do nas samych i do innych. W ten sposób wciąż przygotowujemy drogę dla „poezji”, traktując ją tu w pewnym najszerszym sensie jako ukrytą ludzką możliwość; stale, rzecz by można, czekamy, że nagle wybuchnie w jakimś istnieniu ludzkim. Kiedy to następuje, ciągłe opowiadanie od nowa tego co zaszło ustaje na jakiś czas, a uformowana opowieść staje się jeszcze jednym elementem światowego dorobku. Opowiadana historia osiąga ciągłość i trwałość dzięki formie, jaką nadaje jej poeta czy historyk. W ten sposób opowieść znajduje swoje miejsce w świecie, tam nas przeżyje i będzie trwać jako jedna spośród wielu. Nie istnieje takie znaczenie tych opowieści, które dałoby się od nich całkowicie oddzielić — to także wiemy z naszych własnych niepoetyckich doświadczeń. Żadna filozofia, żadna analiza czy też aforyzm, jakkolwiek głębokie by były, nie mogą równać się w swej intensywności i bogactwie z właściwie opowiedzianą historią.

Wydaje się, że oddalam się od tematu. Pytanie brzmi: w jakim stopniu wolno oddalić się od rzeczywistości, nawet w świecie, który stał się nieludzki, jeśli społeczeństwo nie ma zostać sprowadzone do pustego frazesu bądź ułud? Innymi słowy: w jakiej mierze pozostajemy zobowiązani wobec świata, nawet jeśli zostaliśmy z niego wypędzeni bądź też sami się z niego wycofaliśmy? Gdyż na pewno nie zamierzam twierdzić, że „wewnętrzna emigracja”, ucieczka ze świata w ukrycie, z życia publicznego w anonimowość (wtedy gdy była rzeczywistym tym, a nie jedynie pretekstem do robienia tego co inni, tyle że z utrzymaniem wewnętrznych zastrzeżeń w stopniu pozwalającym ocalić swe sumienie) nie była postawą uspra-

wiedliwioną, a w wielu przypadkach nawet jedynie możliwą. W mrocznych czasach bezsilności ucieczkę od świata można usprawiedliwić, dopóki nie ignoruje się rzeczywistości, lecz ciągle uznaje ją za coś, przed czym trzeba uciekać. Kiedy ludzie czynią taki wybór, ich życie prywatne może zachować jakąś istotną realność, nawet jeżeli dalej będą tkwić w niemocy. Niezbędne jest jednak, by ludzie uświadomili sobie, że realność tej rzeczywistości polega nie na ich głęboko osobistych odczuciach, ani też nie wynika z prywatności jako takiej, ale tkwi w świecie, z którego uciekli. Muszą pamiętać, że ich ucieczka trwa stale, że to właśnie ona wyraża rzeczywistość tego świata. Tak więc i prawdziwa siła eskapizmu wypływa z prześladowań, a zbiegowie sami stają się silniejsi wraz ze wzrostem prześladowań i niebezpieczeństw.

Jednocześnie nie możemy nie widzieć politycznych ograniczeń takiej egzystencji, nawet jeśli może zdoła zachować czystość. Jej ograniczenia zawierają się w tym, że siła i moc nie są tym samym, że moc pojawia się jedynie tam, gdzie ludzie działają razem, a nie tam, gdzie stają się silniejsi jako jednostki. Żadna siła nie jest dostatecznie wielka, by zastąpić moc; gdziekolwiek siła staje wobec mocy — zawsze ulegnie siła. Lecz nawet sama tylko siła umożliwiająca ucieczkę i opór nie może przybrać materialnego kształtu tam, gdzie rzeczywistość zostaje pominięta lub zapomniana — podobnie jak wtedy, gdy człowiek uważa, że jest zbyt dobry i szlachetny by stanąć do walki przeciw takiemu światu, albo kiedy nie udaje mu się stawić czoła absolutnej nicości, która zapanowała akurat w świecie. Jakże kuszące było na przykład nie zwracać po prostu uwagi na nieznośnie głupie gadanie nazistów. Jednak choć pokusa, by ulec tym nęcącym odczuciom i zaszyć się w azylu własnej duszy może być niezwykle silna, to rezultatem tego będzie zawsze utrata człowieczeństwa i porzucenie rzeczywistości.

Tak więc w przypadku przyjaźni między Niemcem i Żydem w III Rzeszy, powiedzenie sobie „czyż obaj nie jesteśmy ludźmi?” nie można uznać za znak człowieczeństwa. Byłoby to zwykłe uchylenie się od rzeczywistości i od wspólnego im wtedy świata. Wcale nie przeciwstawialiby się mu, takiemu jakim był. Prawo zabraniające stosunków między Żydami i Niemcami można było ominąć, jednak buntować się przeciw niemu nie mogli przecież ci, którzy obstawali przy zdaniu, że takie podziały nie istnieją. Gdyby człowieczeństwo, które nie straciło solidnego oparcia w rzeczywistości, szło w parze z człowieczeństwem, które brało pod uwagę rzeczywistość prześladowań, należałoby powiedzieć raczej „Niemiec i Żyd — a przyjaciele”. Ale wszędzie, gdzie taka przyjaźń udawała się w tamtych czasach (dzisiaj oczywiście sytuacja jest zupełnie inna) zachowując zarazem czystość, to znaczy pozbawiona była

sztucznych kompleksów winy z jednej a fałszywych kompleksów wyższości czy niższości z drugiej strony — wszędzie tam osiągnięto odrobinę człowieczeństwa w nieludzkim świecie.

Przykład przyjaźni, który zaprezentowałam, gdyż wydaje mi się on z różnych względów szczególnie odpowiedni przy rozpatrywaniu problemu człowieczeństwa, prowadzi nas z powrotem do Lessinga. Jak wiadomo, starożytni uważali przyjaciół za niezbędny składnik życia ludzkiego. Życie bez przyjaciół nie było nic warte. Pomimo takiego punktu widzenia nie przywiązywali właściwie większej wagi do faktu, że potrzebujemy pomocy przyjaciół na wypadek nieszczęścia; wprost przeciwnie — uważali raczej, że to szczęścia nie można osiągnąć, jeżeli człowiek nie ma przyjaciela, z którym mógłby podzielić się radością. Przysłowie, które mówi, że prawdziwych przyjaciół poznajemy w biedzie zawiera oczywiście pewną prawdę; lecz ci, których uważamy za prawdziwych przyjaciół, a którzy nie zostali jeszcze nigdy poddani takim próbom, są najczęściej również tymi, którym bez wahania wyjawiamy swoje szczęście, licząc na to, że wspólnie z nami będą się radować.

Przywykliśmy uważać przyjaźń za zjawisko czysto intymne: przyjaciele, nie napastowani przez świat i jego żądania, otwierają przed sobą swoje serca. To Rousseau a nie Lessing jest najlepszym orędownikiem takiego punktu widzenia. Pasuje ono wprost idealnie do współczesnego człowieka, który w swej alienacji może, w sposób autentyczny, objawić się jedynie poprzez prywatność i intymność spotkań w cztery oczy. Jest nam więc trudno pojąć polityczną wagę przyjaźni. Jeśli na przykład czytamy u Arystotelesa, że *philia*, przyjaźń pomiędzy obywatelami, jest jednym z podstawowych wymogów pomyślności Miasta, skłonni jesteśmy przypuszczać, że mówił on jedynie o nie-istnieniu frakcji i wojny domowej. Dla Greków jednak istota przyjaźni zawierała się w dyskursie. Uważali, iż jedynie ciągła wymiana słów jednoczyła obywateli *polis*. Podczas dyskursu ujawniała się polityczna istota przyjaźni i właściwe jej człowieczeństwo. Taka rozmowa (w przeciwieństwie do rozmów intymnych, podczas których ludzie mówią jedynie o sobie), pomimo iż może wynikać z przyjemności obcowania z przyjacielem, dotyczy wspólnego świata, który pozostaje „nieludzki” w dosłownym tego słowa znaczeniu, jeżeli nie stanowi on tematu ludzkich rozmów. Świat nie jest ludzki dlatego, że jest tworzony przez istoty ludzkie; nie staje się też ludzki dlatego, że brzmi w nim ludzki głos, lecz dopiero wtedy, gdy staje się przedmiotem dyskursu. Jakkolwiek silnie działać na nas mogą rzeczy tego świata, jakkolwiek głęboko mogą nas one poruszać i pobudzać, to stają się one dla nas ludzkie wtedy dopiero, gdy podejmujemy na ich temat dyskusję z naszymi współtowarzyszami. To wszystko, co nie może stać się przed-

miotem dyskursu — to co jest prawdziwie wzniosłe, prawdziwie potworne czy niesamowite — może znaleźć ludzki głos, dzięki któremu oznajmi swoje istnienie światu, jednakże ludzkim właściwie nie jest. Ludzkim czynimy to, co dzieje się w świecie i w nas samych tylko jeśli o tym mówimy, a w toku rozmowy uczymy się jednocześnie bycia człowiekiem.

Grecy nazywali to człowieczeństwo osiągnięte w toku dyskursu przyjaźni — *philantropia*, „umiłowanie człowieka”, ponieważ objawia ono gotowość dzielenia świata z innymi ludźmi. Mizantropia oznacza po prostu tyle, że mizantrop nie znajduje nikogo z kim mógłby dzielić świat, nikogo kogo uważałby za godnego wspólnego radowania się światem, naturą, kosmosem. Grecka *philantropia* wiele razy zmieniała się, nim stała się rzymską *humanitas*. Najbardziej istotna ze zmian dotyczyła tego politycznego faktu, że w Rzymie osoby różniące się pomiędzy sobą pochodzeniem etnicznym i dziedzictwem mogły stać się obywatelami Miasta i tym sposobem wejść w dyskurs z wykształconymi Rzymianami, dyskutować z nimi o świecie i życiu. To polityczne tło różni rzymską *humanitas* od tego, co współcześni nazywają humanizmem, mając zwykle na myśli jedynie rezultat wykształcenia.

Człowieczeństwo to winno być raczej chłodne i trzeźwe niż sentymentalne; przykład takiego człowieczeństwa tkwi nie w braterstwie ale w przyjaźni; ta przyjaźń nie jest intymnie osobista, ale stawia żądania polityczne i utrzymuje związek ze światem. To wszystko wydaje nam się tak szczególnie charakterystyczne dla starożytności klasycznej, że zdumiewa nas, gdy odnajdujemy pewne dość pokrewne cechy w *Natanie mędrca*, sztuce, którą pomimo jej nowoczesności można nazwać klasyczną sztuką o przyjaźni. Tym, co zadziwia nas i uderza w tej sztuce są słowa „My musimy być przyjaciółmi”, które Natan kieruje do Templariusza i w ogóle do wszystkich, których spotyka. Dla Lessinga przyjaźń jest w sposób oczywisty o wiele ważniejsza od namiętnej miłości tak, że jest on w stanie gwałtownie uciąć miłosną historię (kochankowie: Templariusz i córka Natana — Recha okazują się rodzeństwem) i przemienić to uczucie w związek, w którym wymaga się przyjaźni, a miłość jest wykluczona. Dramatyczne napięcie sztuki tkwi jedynie w konflikcie, który wyłania się pomiędzy przyjaźnią i człowieczeństwem a prawdą. Fakt ten zadziwia współczesnych jako co najmniej dziwny, ale znów jest on osobiście bliski zasadom i konfliktom, którymi zajmowała się klasyczna starożytność. Pod koniec sztuki mądrość Natana polega jedynie na gotowości poświęcenia prawdy dla przyjaźni.

Lessing miał wysoce nieortodoksyjne poglądy na temat prawdy. Nie chciał uznać żadnych prawd, nawet tych, które przypuszczał-

nie zostały dane przez Opatrzność. Nigdy nie czuł, że prawda zmusza go do czegoś; nigdy nie uważał, by prawda mogła go do czegoś zmusić — czy była to prawda narzucona przez innych, czy też taka, która wynikała z jego własnych przemyśleń. Gdyby stanął przed platońską alternatywą opinii czy prawdy — *doxa* czy *aletheia* — nie ma wątpliwości co do jego wyboru. Zadowolony był z tego, że — przytaczając jego własną przypowieść — prawdziwy pierścień zaginął, jeśli nawet kiedykolwiek istniał; był zadowolony ze względu na nieskończoną ilość sądów, które się pojawiają wtedy, kiedy ludzie dyskutują na temat spraw tego świata. Jeżeli istniałby naprawdę taki prawdziwy pierścień, oznaczałoby to koniec dyskursu, a więc i przyjaźni, a więc i człowieczeństwa. Także i z tych powodów Lessingowi wystarczyło to, że należy do rasy „bogów ograniczonych”, jak czasami nazywał ludzi; nie uważał, by społeczeństwu ludzkiemu szkodzili ci, „którzy bardziej zajmują się tworzeniem chmur niż ich rozwiewaniem”, podczas gdy większą szkodę wyrządzają ci, „których pragnieniem jest by myślenie wszystkich ludzi podporządkować ich własnemu jarzmu”. Ma to niewiele wspólnego z przeciętnym rozumieniem tolerancji (sam Lessing bynajmniej nie był osobą zbyt tolerancyjną), a bardzo wiele z darem przyjaźni, z otwartością na świat i w końcu z prawdziwym umiłowaniem ludzkości.

Temat „bogów ograniczonych”, ograniczeń ludzkiego pojmowania, ograniczeń, na które może wskazać rozum spekulatywny i tym samym je przekroczyć stał się później głównym przedmiotem krytyki Kanta. Pomimo jednak, iż pomiędzy Lessingiem a stanowiskiem Kanta wiele jest zbieżności (a rzeczywiście mają ze sobą bardzo wiele wspólnego), myśliciele ci różnili się co do jednej istotnej sprawy. Kant zdał sobie sprawę z tego, że dla człowieka nie może istnieć jedna prawda absolutna, przynajmniej nie w sensie teoretycznym. Z pewnością byłby gotów poświęcić prawdę dla wolności człowieka, bo posiadając prawdę nie moglibyśmy być wolni. Z trudem jednak zgodziłby się z Lessingiem, że prawdę, jeżeli istnieje, można by bez wahania poświęcić dla człowieczeństwa, możliwości przyjaźni, dyskursu między ludźmi. Kant twierdził, że absolut istnieje, istnieje powinność imperatywu kategorycznego, który stoi ponad ludźmi, przeważa szalę we wszystkich ludzkich sprawach i nie można go naruszyć nawet w imię człowieczeństwa w jakimkolwiek znaczeniu tego słowa. Krytycy Kantowskiej etyki często odrzucali tę tezę jako zupełnie nieludzką i bezlitosną. Bez względu na wartość przedstawianych przez nich argumentów, niezaprzeczalnym staje się fakt, że filozofia moralna Kanta jest nieludzka. Dzieje się tak dlatego, że imperatyw kategoryczny postulowany jest jako absolut i w swojej absolutności wprowadza w sferę między-



ludzką, która ze swej istoty opiera się na związkach, coś, co przeciwstawia się jej fundamentalnej względności. Nieludzkość, która wiąże się z koncepcją jednej jedynej prawdy, wyłania się szczególnie przejrzyście w dziele Kanta właśnie dlatego, że usiłował oprzeć prawdę na praktycznym rozumie; to tak jak gdyby ten, który w sposób tak nieubłagany wskazał na ograniczenia poznawcze człowieka, nie mógł znieść myśli, że również i w działaniu człowiek nie może zachowywać się jak bóg.

Jednak Lessing radował się właśnie tym, co — przynajmniej od czasów Parmenidesa i Platona — filozofów niepokoiło: że prawda, w chwili gdy zostanie wypowiedziana, natychmiast przemienia się w jeszcze jeden sąd, jest kwestionowana, przeformułowywana, wprowadzana do jeszcze jednego tematu dyskursu. Wielkość Lessinga, to nie tylko teoretyczne zrozumienie tego, że w świecie ludzi nie może istnieć jedna jedyna prawda, ale również przyjemność czerpana z faktu, że prawda taka nie istnieje i że w takim razie niekończący się dyskurs pomiędzy ludźmi będzie trwał dalej, tak długo, jak długo istnieć będą ludzie. Prawda jedna i absolutna, gdyby taka w ogóle istniała, stanowiłaby kres wszystkich tych dysput, w których ów ojciec i mistrz wszelkiej polemiki w języku niemieckim czuł się tak swobodnie, zawsze tak jasno i stanowczo broniąc obranego stanowiska. I stanowiłaby również kres człowieczeństwa.

Trudno nam dzisiaj zrozumieć ten dramatyczny, choć nie tragiczny konflikt przedstawiony w *Natanie mędrцу*, w taki sposób jakby chciał tego Lessing. Wynika to po części z faktu, że w odniesieniu do prawdy, naturalnym obecnie jest podejście tolerancyjne (choć z powodów z Lessingiem nie mających nic wspólnego). W dzisiejszych czasach ktoś może od czasu do czasu zadać pytanie będące — przynajmniej pod względem stylu — podobne do przypowieści Lessinga o trzech pierścieniach. Przykładem może być wspaniałe powiedzenie Kafki: „Trudno jest wypowiedzieć prawdę, bo choć istnieje jedna tylko prawda, jest ona żywa, a więc posiada żywe i zmieniające się oblicze”. Ale tu też nie mówi się nic o politycznym aspekcie antynomii Lessinga, to znaczy o możliwym antagonizmie między prawdą a człowieczeństwem. Na dodatek w obecnych czasach rzadko można spotkać ludzi, którzy wierzą, że posiadli prawdę; zamiast tego wciąż spotykamy ludzi, którzy są pewni swoich racji — różnica jest oczywista. Problemem prawdy w czasach Lessinga zajmowała się jeszcze filozofia i religia, podczas gdy nasz problem racji wyłania się z nauki i rozstrzyga się go zawsze w oparciu o naukowy sposób myślenia. Mówiąc tak pomijam kwestię, czy ta zmiana w sposobie myślenia okazała się dla nas dobra czy zła. Jest po prostu faktem, że nawet ludzie,

k którzy zupełnie nie są w stanie oceniać ściśle naukowych aspektów danego argumentu, są zafascynowani naukową słusznością — tak samo jak ludzie wieku osiemnastego zafascynowani byli problemem prawdy. I tak się osobliwie składa, że ludzi współczesnych nie odstręcza od tej fascynacji postawa samych naukowców, którzy jeśli rzeczywiście stosują procedurę naukową, wiedzą dobrze, że ich „prawdy” nigdy nie są ostateczne, lecz ciągle poddawane są radykalnej rewizji przez trwające badania.

Pomimo różnicy między mniemaniem, iż rozporządza się prawdą a mniemaniem, że ma się rację, obydwa te zapatrywania mają cechę wspólną: ci, którzy wybierają bądź jedno bądź drugie, generalnie nie są gotowi poświęcić swojego zapatrywania w imię ludzkości czy też przyjaźni w czasie zaistnienia konfliktu. Oni rzeczywiście wierzą, że takie poświęcenie byłoby naruszeniem wzniesłego obowiązku „obiektywizmu”. Tak więc, nawet jeśli czasem dokonują takiego poświęcenia, nie uważają, by działanie to wpływało z ich sumienia; wstydzą się wręcz swego człowieczeństwa i najwyraźniej czują się tak, jakby zawinili. Konflikt Lessinga przetransponować można na konflikt bliższy naszemu doświadczeniu posługując się językiem czasów, w jakich żyjemy oraz językiem dogmatów, jakie zapanowały w naszym myśleniu. Możemy to uczynić odnosząc ów konflikt do dwunastoletniego okresu Trzeciej Rzeszy i panującej wówczas ideologii. Pomińmy na chwilę fakt, że nazistowskiej doktryny rasowej w zasadzie nie da się udowodnić, ponieważ zaprzecza ona „naturze” człowieka. (Warto tu zresztą wspomnieć, że te „naukowe” teorie nie były ani nazistowskim ani też swoście niemieckim wynalazkiem). Załóżmy, że teorie rasowe dawały się udowodnić w sposób przekonujący. Nie można więc zaprzeczyć temu, by praktyczne wnioski polityczne wyciągnięte z tych teorii przez nazistów nie były jak najbardziej logiczne. Przypuśćmy, że można wykazać — przy pomocy niepodważalnych naukowych dowodów — że jakaś rasa jest rasą niższą; czy fakt ten usprawiedliwiłby jej eksterminację? Lecz odpowiedź na to pytanie jest wciąż zbyt prosta, ponieważ możemy odwołać się do przykazania „Nie zabijaj”, które od czasów zwycięstwa chrześcijaństwa nad starożytnością stało się w istocie fundamentalnym przykazaniem, rządzącym myślą prawniczą i moralną świata zachodniego. Myśląc jednak kategoriami, którymi nie rządziłyby ani moralne, ani prawne, ani religijne ograniczenia — a myśl Lessinga była równie nieskrępowana jak „żywa i zmieniająca się” — pytanie owo trzeba byłoby sformułować następująco: Czy jakakolwiek doktryna, poparta nawet najbardziej przekonującymi dowodami, warta byłaby tego, by w jej imię poświęcić jedną choćby przyjaźń dwojga ludzi?

I oto wróciliśmy do mojego punktu wyjścia, do tego zadziwiającego braku „obiektywizmu” w polemikach Lessinga, do jego wiecznie czuwającej stronniczości, która nie ma nic wspólnego z subiektywizmem, ponieważ jest zawsze formułowana nie w kategoriach własnego „ja” ale w kategoriach stosunku ludzi do ich świata, w kategoriach ich poglądów i opinii. Lessing bez trudności odpowiedziałby na zadane przed chwilą pytanie. Żadne przeniknięcie natury islamu, judaizmu czy też chrześcijaństwa nie przeszkodziłoby mu w podjęciu dyskursu z pewnym swoich przekonania mahometaninem, z pobożnym Żydem czy też z wierzącym chrześcijaninem. Jego niczym nie skrepowane i nie mylące się sumienie kazałoby mu odrzucić wszelką doktrynę wykluczającą możliwość przyjaźni między dwiema istotami ludzkimi. Stałoby natychmiast po stronie człowieka i ostro rozprawiłby się z uczonymi czy nie-uczonymi dyskusjami w którymkolwiek obozie. Na tym polegało człowieczeństwo Lessinga.

Człowieczeństwo to wyrosło w świecie politycznie zniewolonym, którego fundamenty zostały już naruszone. Lessing także żył w „mrocznych czasach” i został na swój własny sposób przez ich mroczność zniszczony. Widzieliśmy już, jak silna jest w takich czasach potrzeba wzajemnego zbliżania się, poszukiwania ciepła atmosfery intymności, substytutu tego światła i iluminacji, które rzucać może jedynie sfera publiczna. Oznacza to jednak, że ludzie unikają dyskusji i starają się, w miarę możliwości, kontaktować się jedynie z tymi, z którymi nie wejdą w konflikt. Takie czasy i taki zamknięty świat oferowały bardzo mało miejsca człowiekowi o usposobieniu Lessinga; tam gdzie ludzie wspólnie wędrowali aby się wzajemnie ogrzewać, tam też odchodzili od niego. A jednak również i on, który był polemiczny aż do kłótności, nie był w stanie znieść samotności; ciążyła mu także zbytnia bliskość braterstwa, które zacierało wszelkie różnice. Nie zależało mu specjalnie na tym, by kłócić się z tym, z kim wdawał się w dyskusję; był głównie zainteresowany ucłowieczeniem świata poprzez ustawiczny i ciągły dyskurs o sprawach i rzeczach tego świata. Chciał być przyjacielem wielu ludzi, ale niczym bratem.

Nie udało mu się osiągnąć takiej przyjaźni z ludźmi zagłębionymi w dyskusjach i dyskursach, ale w warunkach wówczas przeważających w krajach niemieckojęzycznych, istotnie nie mogło mu się to powieść. Nie mogła tak naprawdę rozwinąć się w Niemczech sympatia dla człowieka, który był „wart więcej niż wszystkie jego talenty” i którego wielkość „zawarta była w jego indywidualizmie” (Friedrich Schlegel), ponieważ taka sympatia musiałaby wyrosnąć z polityki w najgłębszym rozumieniu tego słowa. Ze względu na to, że Lessing był osobą polityczną, obstawał przy tym, że prawda

może istnieć jedynie tam, gdzie jest uczłowieczona przez dyskurs, jedynie tam, gdzie każdy człowiek mówi nie tylko to, co po prostu mu przyjdzie do głowy w danym momencie, ale to, co „za prawdę uważa”. Takie wypowiedzi są jednak niemożliwe w odosobnieniu; należą do sfery, w której rozbrzmiewa wiele głosów i w której wypowiedzanie tego, co każdy z nich „uważa za prawdę” łączy i dzieli ludzi, ustalając w rzeczywistości te relacje pomiędzy ludźmi, z których składa się świat. Każda prawda poza tą sferą, bez względu na to czy przynosi ludziom dobro czy zło, jest nieludzka w dosłownym tego słowa znaczeniu, nie dlatego jednak, że mogłaby ludzi sobie przeciwstawiać bądź ich podzielić. Przeciwnie, jest nieludzka dlatego, że mogłaby doprowadzić do tego, iż wszyscy ludzie byłiby nagle jednego zdania; z wielu sądów wyłoniłby się jeden tylko, jak gdyby nie ludzie w swojej mnogości, ale człowiek jako pojedynczy gatunek i jego modelowe okazy zamieszkiwały Ziemię. Gdyby tak się stało, całkowicie zniknąłby świat, który może się kształtować jedynie w wielorakich ludzkich międzyprzestrzeniach. Właśnie dlatego najbardziej wyczerpujące stwierdzenie na temat stosunku pomiędzy prawdą i człowieczeństwem odnajdujemy w aforyzmie Lessinga będącym kwintesencją całej mądrości zawartej w jego dziele:

Niechaj każdy człowiek mówi to, co za prawdę uważa  
a sama prawda niech będzie powierzona Bogu.

Hannah Arendt  
tłum. Agnieszka Jacki, Barbara Młynarz

Tłumaczenie w oparciu o tekst, zamieszczony w tomie: H. Arendt, *Men in Dark Times*, London 1973.

## ZBUDOWAĆ DOM NA SKALE

(SPOTKANIE KAROLA WOJTYŁY Z MISTYKĄ ŚW. JANA  
OD KRZYŻA)

„Jedyną prawdziwą radość na ziemi osiąga się przez wydotanie się z więzienia naszego samolubnego »ja« (...) i połączenie się przez miłość z Życiem, które mieszka i śpiewa z najistotniejszej treści wszystkich stworzeń i w rdzeniu naszej własnej duszy”<sup>1</sup>.

Thomas Merton

Tymi wydarzeniami, które w formacji duchowo-intelektualnej Karola Wojtyły odegrały decydującą rolę, były trzy spotkania: z mistyką św. Jana od Krzyża, z tomizmem oraz z fenomenologią Maxa Schelera<sup>2</sup>. Chronologicznie rzecz biorąc, pierwszym z tych trzech wielkich spotkań-wydarzeń duchowo-intelektualnych było odkrycie św. Jana od Krzyża, jednego z największych mistyków hiszpańskich. „Nawet poza Kościołem katolickim Jan jest uważany — pisze Edyta Stein — za jeden z czołowych umysłów, jednego z najbardziej wiarygodnych przewodników, obok którego nie może przejść obojętnie nikt, kto pragnąłby poważnie dotrzeć do pełnych tajemnicy spraw życia wewnętrznego”<sup>3</sup>. Niniejszy artykuł poświęcam owemu pierwszemu spotkaniu. Dokonując analizy tekstów Wojtyły, będących owocem spotkania z hiszpańskim mistykiem i poetą, czynię to pod szczególnym kątem widzenia. Odczytuję je więc z perspektywy tego, co stanowi rdzeń twórczości filozoficznej autora *Osoby i czynu*, tzn. z perspektywy jego antropologii adekwatnej. Podstawowa teza mego szkicu brzmi: wniknięcie w teksty Wojtyły, dotyczące św. Jana od Krzyża, stanowi klucz do zrozumienia twórczości i działalności krakowskiego filozofa, w szczególności do jego myślenia o człowieku. Tak postawioną tezę rozwijam w następujący sposób: omawiam motywy zainteresowania się Wojtyły mistyką autora *Drogi na Górę Kar-*

<sup>1</sup> T. Merton, *Postew kontemplacji*, tł. M. Morstin-Górska, Kraków 1982, s. 19.

<sup>2</sup> Niniejszy tekst jest fragmentem pierwszej części mej pracy, której tematem jest człowiek w ujęciu antropologii adekwatnej Karola Wojtyły — Jana Pawła II.

<sup>3</sup> E. Stein, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, w: *Światłość w ciemności. Wybór pism duchownych*, t. I: J. Adamska, t. II, Kraków 1977, s. 43.

mel, analizując krystalizującą się w dialogu z tą mistyką jego metodę myślenia o człowieku oraz rekonstruuje wyniki uzyskane za pomocą tej metody w postaci zarysu antropologii adekwatnej, referując obszernie meritum tej antropologii, tzn. charakter relacji między człowiekiem a Bogiem.

## 1. U ŹRÓDEŁ ZAINTERESOWANIA MISTYKĄ ŚW. JANA OD KRZYŻA

Wojtyła zawdzięcza spotkanie z mistyką św. Jana od Krzyża Janowi Tyranowskiemu, którego poznał w lutym 1940 roku w Krakowie. „To od niego — wspomina obecny papież w rozmowie z André Frossardem — po raz pierwszy usłyszałem o św. Janie od Krzyża. Ten człowiek był z jego szkoły”<sup>4</sup> Dwudziestoletni Wojtyła spotkał Tyranowskiego na zebraniach koła wiedzy religijnej, organizowanych dla młodzieży męskiej. Spotkanie to okazało się momentem przełomowym w jego życiu. Już jako papież nazwie to spotkanie i to, co mu zawdzięcza, „przewrotem”<sup>5</sup>. Najkrócej mówiąc, obcowanie z Tyranowskim, czterdziestoletnim wówczas kawalerem, posiadającym średnie wykształcenie, pracującym początkowo jako urzędnik rachunkowy, potem jako krawiec w zakładzie swego ojca (ten rodzaj pracy bowiem bardziej sprzyjał jego życiu wewnętrznemu), z usposobienia samotnikiem, prowadzącym bardzo głębokie życie wewnętrzne, rodziło w chłopcach głębokie przekonanie, iż jest on świadkiem nieznanego im dotąd lub znanego jedynie z ksiązek i z katechizmu sfery rzeczywistości, nowego jej wymiaru, nowej jakości życia, nowego sposobu bytowania. Ten krawiec-mystyk „dowodził, że o Bogu można się nie tylko dowiadywać, że Bogiem można żyć”.<sup>6</sup> Wkraczając na drogę, którą kroczył Tyranowski, Wojtyła nie czynił tego jednak w sposób bezkrytyczny. Nie wszystko w owym sposobie realizowania egzystencji chrześcijańskiej (ewangelicznej) i w stylu apostołstwa, jaki proponował Tyranowski, było do zaaprobowania przez młodego Wojtyłę. W szczególności jego sprzeciw budziła postawa niedoceniająca doczesności i degradująca tworzących ją wartości. Czytamy u Wojtyły: „wydaje się, że Jan zbyt podkreślał pewne oderwanie od życia, rozumiane zbyt bezwzględnie. Nie miał np. pełnego widzenia ta-

<sup>4</sup> A. Frossard, „Nie lękajcie się!”. Rozmowy z Janem Pawłem II, tekst francuski tł. A. Turowiczowa, Kraków 1983, s. 20—21 (dalej cytuję jako „Nie lękajcie się!”).

<sup>5</sup> Tamże, s. 21.

<sup>6</sup> K. Wojtyła, *Apostoł*, „Tygodnik Powszechny” 1949, nr 35; cyt. za: „Aby Chrystus się nam posługiwał”, Kraków 1979, s. 19 (dalej cytuję to wydawnictwo jako „Aby Chrystus”).

kich nadprzyrodzonych zagadnień jak małżeństwo, twórcza praca zawodowa, społeczna czy kulturalna. Chrześcijaństwo jest dużo odważniejsze względem życia niż je naświetlał, i korzystając z zasadniczego zrębu jego apostołskich osiągnięć trzeba koniecznie uzupełnić go pod tym względem”<sup>7</sup>. Można więc chyba powiedzieć, że Wojtyła przeciwstawia postawie ucieczki od rzeczywistości postawę, która polega na tym, by jej nie negować, lecz by — jak chciał św. Jan od Krzyża — „uratować doczesność dla wieczności”<sup>8</sup>.

Dokonane za sprawą Tyranowskiego zainteresowanie się Wojtyły mistyką autora *Pieśni duchowej* pogłębiało się stopniowo. Po wstąpieniu do działającego w podziemiu Krakowskiego Seminarium Duchownego Wojtyła brał udział w obchodach czterechsetnej rocznicy urodzin hiszpańskiego mistyka. Miało to miejsce w listopadzie 1942 roku. Wypożyczył sobie wówczas jego dzieła i je studiował.<sup>9</sup> Wkrótce nauczył się języka hiszpańskiego, by je studiować w wersji oryginalnej<sup>10</sup>. „Języka hiszpańskiego — wspomina jego seminaryjny kolega, ks. Kazimierz Suder — uczył się ze słownika hiszpańsko-niemieckiego”<sup>11</sup>. Na seminarium ks. prof. Ignacego Różyckiego, wybitnego teologa-dogmatyka, Wojtyła napisał pracę magisterską pt. *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża*<sup>12</sup>. W czasie studiów zagranicznych (1946—1948) w Angelicum w Rzymie kontynuował tę pracę, rozwijając ją i pogłębiając. Następnie 19 czerwca 1948 roku obronił ją u znakomitego tomisty, Reginalda Garrigou-Lagrange’a<sup>13</sup>. Tytuł pracy brzmiał: *Doctrina de Fide apud S. Joannem de Cruce*. W tym samym roku przyznano Wojtyle za tę pracę doktorat teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Praca ta została opublikowana w formie kilku artykułów<sup>14</sup>. Obecnie jest przełożona na wiele języków świata<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> Tamże, s. 25—26.

<sup>8</sup> J. Tischner, *Na drogach krzyżowych historii*, Kraków 1982, s. 13 (dalej cyt. jako *Na drogach*).

<sup>9</sup> *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, opracował ks. A. Boniecki, Kraków 1983, s. 75.

<sup>10</sup> Tamże, s. 86.

<sup>11</sup> Tamże, s. 87.

<sup>12</sup> Tamże, s. 109.

<sup>13</sup> Na temat tego teologa zob. szkic W. Swierzawskiego pt. *Kontemplacja i liturgia*, w: *Pro Cuius amore. Myślenie, modlitwa, czyn*, Wrocław 1984, s. 261—280.

<sup>14</sup> Są to następujące teksty: *Questio de fide apud s. Joannem de Cruce*, „Collectanea Theologica” 1950, s. 418—468; *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, „Ateneum Kapłańskie” 1950, t. 52, s. 24—42 i 103—114 (dalej cytuję jako *Zagadnienie wiary*); *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, „Znak” 1951, nr 1/27, s. 6—20 — przedruk w: „*Aby Chrystus*”, s. 387—401 (dalej cytuję jako *O humanizmie*).

<sup>15</sup> Niestety, praca ta nie jest jeszcze opublikowana po polsku w całości.

Zapytajmy: jakie były źródła tego zainteresowania się Wojtyły mistyką św. Jana od Krzyża? Najogólniej mówiąc, u korzeni tych zainteresowań tkwiły motywy natury psychologiczno-osobistej oraz czynniki historyczno-społeczne<sup>16</sup>. Chociaż nie sposób rozstrzygnąć, które z nich były decydujące, wydaje się, że o ile początkowo dominowały motywy psychologiczno-osobiste, z czasem coraz większego znaczenia nabierały motywy społeczno-historyczne.

Mówiliśmy już wyżej: spotkanie z Tyranowskim odsłoniło przed Wojtyłą nowy, nieznanym mu dotąd wymiar życia. „Najważniejsze jest, że za pośrednictwem Jana — wspomina Jan Paweł II — zostałem wprowadzony w nowy świat, o którego istnieniu w sobie przedtem nie wiedziałem. Był to przewrót podobny do tego, jaki — o parę miesięcy później — dokonał się w dziedzinie intelektualnej”<sup>17</sup>. Wojtyła zapragnął zatem pogłębić własne życie wewnętrzne.

Czas, w którym wkroczył w życie Wojtyły hiszpański mystyk, to lata okupacji hitlerowskiej. W czasie tym powszechne stało się doświadczenie lęku i zagrożenia. Ten lęk zaostrzał poczucie samotności. Śmierć ojca Wojtyły, ostatniego bliskiego mu człowieka, na pewno ten stan spotęgowała. Jan Tyranowski pokazywał taki sposób zakorzenienia się w rzeczywistości, który był źródłem najwyższej postaci męstwa i pozwalał stawić czoło samotności. Św. Jan od Krzyża po mistrzowsku tę drogę opisał i ją uzasadnił. Gdyby w tym miejscu posłużyć się terminologią Paula Tillicha, który różni trzy rodzaje męstwa bycia<sup>18</sup>, Wojtyła odnalazł w mistyce św. Jana od Krzyża drogę do najwyższej postaci męstwa bycia, tzn. do tego jej rodzaju, którego człowiek nie może wykrzesać z samego siebie, które nie bierze się też z uczestniczenia w jakiejś całości (wspólnocie, instytucji itp.), lecz które wytryska z więzi z gruntem wszelkiej rzeczywistości — z Bogiem. Jednocześnie w tej więzi bliskości z osobowym Bogiem Wojtyła dostrzegł — wpatrując się w Tyranowskiego i studiując pisma św. Jana od Krzyża — rozwiązanie problemu samotności.

Wymienione wyżej motywy nie mają w istocie charakteru czysto osobistego. Poprzez własne doświadczenia Wojtyła odkrył w wielkim Hiszpanie tego myśliciela, który daje odpowiedzi na podsta-

<sup>16</sup> Pojmuję tu „motyw” w tym sensie, w jakim mówi o nim J. Seifert w *Istocie i motywacji moralnego działania* (tł. S. Frącz, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1984, s. 20–23). Najkrócej mówiąc, motyw to nie czynnik determinujący, wymuszający określone działanie, lecz taka racja tego działania, która jest owocem spotkania wezwania, apelu, zaproszenia do działania i wy wpływającej z wolności odpowiedzi na ten apel.

<sup>17</sup> A. Frossard, „Nie lękajcie się!”, s. 21.

<sup>18</sup> Zob. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tł. H. Bednarek, Paris 1983.



wowe pytania, jakie dręczą każdego człowieka, albowiem mają one zakorzenienie w strukturze egzystencji w ogóle.

W pewnym momencie do powyższych motywów dołączyły się inne. Wiązały się one z sytuacją kultury zachodnioeuropejskiej i z kryzysem chrześcijaństwa na Zachodzie oraz z nową sytuacją polityczno-społeczno-kulturalną Polski powojennej. Z sytuacją kryzysu laicyzującej się kultury zachodnioeuropejskiej zetknął się Wojtyła podczas zagranicznych studiów. Swoimi uwagami, dotyczącymi tej sytuacji i wnioskami wpływającymi z niej, podzielił się na łamach „Tygodnika Powszechnego” w artykule pt. *Mission de France*<sup>19</sup>. Dwudziestodwujęciolatekni książk Wojtyła wysuwa na plan pierwszy dwie sprawy. Zauważa mianowicie, że „wygasa pewien typ kultury”<sup>20</sup>, że kultura zachodnioeuropejska oddala się od *sacrum* i staje się coraz bardziej obojętna na religię, że pograża się — mówiąc metaforycznie — w nocy obojętności. Po drugie — ma on bardzo głęboką świadomość, iż ten stan rzeczy jest wyzwaniem pod adresem chrześcijaństwa, by dążyć „do wytworzenia nowego typu kultury chrześcijańskiej”<sup>21</sup> i „wrócić do prostoty Ewangelii, do jej ducha i żarliwości”<sup>22</sup>. Wyzwanie to spotkało się zresztą z odpowiedzią niektórych chrześcijan w postaci nowych form apostołstwa. Wojtyła pisze o nich z uznaniem czy wręcz z entuzjazmem. W tej sytuacji św. Jan od Krzyża prezentuje mu się jako ten myśliciel, u którego należy szukać inspiracji w wypracowywaniu odpowiedzi na pytanie o właściwy kształt obecności chrześcijaństwa w kulturze współczesnej. Dlaczego właśnie św. Jan od Krzyża? To przecie i on dał niegdyś odpowiedź na ówczesny kryzys w łonie chrześcijaństwa. A odpowiedź ta była osadzona na mocnych fundamentach. Nie miała ona nic wspólnego z tą metodą walki z pleniącym się w chrześcijaństwie złem i błędami, którą posługiwała się inkwizycja. Św. Jan od Krzyża wybrał drogę konstruktywno-pozytywną. Jego wysiłek skoncentrował się — co podkreśla bardzo mocno Wojtyła i z czym się solidaryzuje — na tym, by ukazać „we właściwy sposób tajniki życia wewnętrznego i prawdziwej chrześcijańskiej mistyki”, na zaprezentowaniu „właściwego kierunku życia wewnętrznego”<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> K. Wojtyła, *Mission de France*, „Tygodnik Powszechny” 1949, nr 9 (przedruk w: „Aby Chrystus”, s. 7—15).

<sup>20</sup> Tamże, s. 14.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 15.

<sup>23</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary*, s. 25.

Sytuacja w Polsce różniła się radykalnie od zachodnioeuropejskiej. Tu chrześcijaństwo było jeszcze bardzo żywe, ale przecież nie pozbawione pewnych słabości i zagrożeń. Jego słabością było m.in. to, że było żywe w momentach wzniosłych i odświętnych, a martwe w codziennej praktyce; obecne w liturgii, mniej obecne w życiu rodzinnym, społecznym i kulturalnym; za bardzo przeżywające czy wręcz rzewno-sentymentalne, a za mało myślące i działające. Na te słabości nałożyły się dwojakiego typu zagrożenia. Jedne wynikały z faktu przynależności Polski do kultury zachodnioeuropejskiej. Należało się liczyć z tym, że pewne negatywne cechy tej kultury, takie jak laicyzacja, konsumpcyjny model życia itp. prędzej czy później dotrą i do Polski. Z drugiej strony chrześcijaństwo w Polsce stanęło wobec zupełnie innego typu zagrożenia. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 44 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]. W jaki sposób w tych warunkach być chrześcijaninem? Na jakich fundamentach budować sposób obecności w świecie? Zadając sobie te pytania, Wojtyła nie miał wątpliwości, że fundamenty te zostały wskazane i opisane przez autora *Żywego płomienia miłości*<sup>24</sup>. A skoro tak, trzeba zatem ponownie przemyśleć propozycje tego wielkiego mistyka.

## 2. KRYSTALIZOWANIE SIĘ METODY ANTROPOLOGII ADEKWATNEJ

Wojtyła odczytuje św. Jana od Krzyża pod kątem widzenia dwóch wiążących się z sobą pytań. Zawiera się w nich w istocie cały jego program poznawczo-badawczy i program jego działalności. Pierwsze pytanie brzmi: kim jest człowiek? Jaki jest człowiek? Jaka jest najgłębsza o nim prawda? Pytanie to wyrasta z pragnienia zrozumienia — mówiąc językiem biblijnym — ludzkiego serca. Z tym antropologicznym pytaniem wiąże się drugie, etyczno-egzystencjalne: kim może się stać człowiek? Kim powinien się stawać? Jaka droga prowadzi do urzeczywistniania człowieczeństwa? Punkt wyjścia Wojtyły jest więc antropologiczno-etyczno-egzystencjalny<sup>25</sup>. Nie wynika z tego, że stoi on na stanowisku antropocentrycznym czy subiektywistycznym. Jego odpowiedź nie ma charakteru antropocentrycznego i nie można jej zarzucić subiektywizmu.

<sup>24</sup> Podstawowe pisma św. Jana od Krzyża: *Droga na Górę Karmel, Noc ciemna, Pieśń duchowa i Żywy płomień miłości* są zawarte w jego *Dziełach*, t. o. Bernard od Matki Bożej, t. I i II, wyd. III, Kraków 1975.

<sup>25</sup> Por. K. Wojtyła, *O humanizmie*.

Natomiast trzeba bardzo wyraźnie podkreślić, iż ta perspektywa myślenia o człowieku, z którą mamy do czynienia u Wojtyły, nie da się sprowadzić do paradygmatu filozofii greckiej i tradycji ją kontynuującej. Jest to perspektywa nowa, wyznaczona przez fakt, iż Wojtyła jest chrześcijaninem. Bycie chrześcijaninem — jak przekonywająco wykazał Julián Marías — jest bowiem istotnym czynnikiem współkonstruującym sytuację filozofującego<sup>26</sup>. Fakt, iż w filozofowaniu Wojtyły, w tym i w jego myśleniu o człowieku, ma udział religia, że ona inspiruje to myślenie, nie przekreśla autonomii jego filozofii. Czym innym bowiem jest inspiracja, a czymś całkiem innym uzasadnienie. „Autonomia filozofii jest dla mnie — mógłby powtórzyć Wojtyła za Paulem Ricoeurem — zasadą zarówno deontologiczną, jak i metodologiczną”<sup>27</sup>.

Studiując teksty Wojtyły z czasów jego zainteresowań mistyką św. Jana od Krzyża, nasuwa się nieodparcie uwaga, iż już wówczas bliższa mu była postawa myśliciela niż historyka cudzych myśli. Wprawdzie w swej pracy doktorskiej i w artykułach z nią związanych analizuje on pewien problem u św. Jana od Krzyża, nie jest to jednak dla niego cel sam w sobie, lecz jedynie środek i narzędzie, pomagające mu oświetlić problem, który on sam sobie postawił. Ten rys sylwetki intelektualnej Wojtyły nie ulegnie już zmianie. „Z usposobienia jestem — powie sam o sobie w rozmowie z Frossardem — bardziej myślicielem niż erudyta”<sup>28</sup>. Wojtyła zatem już od samego początku swej kariery naukowej próbował samodzielnie w sposób systematyczny wypracować własne rozumienie człowieka.

Antropologia, jakiej zarysy wyłaniają się z pracy doktorskiej Wojtyły, jest to tzw. — jak ją nazwie później w *Teologii ciała* — antropologia adekwatna. Antropologia adekwatna to taka antropologia, „która stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”<sup>29</sup>. Wojtyła włącza się zatem do tego nurtu współczesnej filozofii człowieka, który dąży do nazwania człowieka jego własnym imieniem. Znamienny dla tego sposobu rozprawiania o człowieku jest wysiłek, „by o człowieku i jego sprawach mówić językiem wyprowadzonym wprost z doświadczenia człowieka, by rozumieć człowieka poprzez to, co najbardziej

<sup>26</sup> Zob. J. Marías, *Filozofia a chrześcijaństwo*, tł. J. Brzozowski, „Znak” 1984, nr 8–9 (357–358), w szczególności fragment na s. 1068–1071.

<sup>27</sup> Nie przewyżczyła się nigdy niczego. Rozmowa z Paulem Ricoeurem, „Prezentacje” 1983, nr 9/344, s. 19.

<sup>28</sup> A. Frossard, „Nie lękajcie się!”, s. 19.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1981, s. 51 (dalej cytuję jako *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*).

ludzkie”<sup>30</sup>, a nie poprzez kategorie wzięte z rzeczywistości pozaludzkiej.

Punktem wyjścia tak pojętej antropologii jest zatem — zdaniem Wojtyły — doświadczenie. W artykule pt. *Humanizm św. Jana od Krzyża* czytamy: „podstawa naszych sądów o człowieku i o człowieczeństwie jest bardzo bliska i bardzo doświadczalna”, „zasada wglądu i doświadczenia obowiązuje u podstaw wszelkiego humanizmu”<sup>31</sup>. Siła i wielkość pism św. Jana od Krzyża polega **m.in. na tym** — twierdzi krakowski filozof — że wyrastają one z doświadczenia<sup>32</sup>. O jakie doświadczenie tutaj chodzi? Wiadomo przecież, iż słowo „doświadczenie” jest terminem wieloznacznym.

Można np. przez nie rozumieć bezpośredni kontakt z rzeczywistością fizykalną. To jest pierwsze, wąskie, empirystyczne rozumienie doświadczenia. W mowie potocznej funkcjonuje nieco inne jego rozumienie. W życiu codziennym doświadczeniem nazywamy pewien sposób odniesienia człowieka do rzeczywistości. Po pierwsze — ma ona zakorzenienie podmiotowe: doświadczenie jest zawsze jakimś przeżywaniem i doznawaniem. Po drugie — doświadczenie jest bezpośrednim obcowaniem z tym, co przeżywane. I po trzecie — doświadczenie jest pierwotnym odsłanianiem i przyswajaniem sobie prawdy o doświadczanej rzeczywistości. Jak widać, moment epistemologiczny jest tylko elementem konstytuującym tak pojęte doświadczenie. Mówimy więc np.: „Znane mi jest doświadczenie zazdrości”, „Moje nauczycielskie doświadczenie ze studentami mówi mi ...” itp. Jednym z rodzajów w ten sposób określonego doświadczenia jest doświadczenie **mystyczne**. Fenomenologia zna jeszcze jedno pojęcie doświadczenia. Wywodzi się ono z poprzedniego. Doświadczeniem w sensie **fenomenologicznym** nazywamy „źródłowo prezentującą naczość”, tzn. taki rodzaj poznania, w którym rzeczywistość poznawana jest dana doświadczającemu ją podmiotowi bezpośrednio, źródłowo, w swej — jak się mówi — cielesnej rzeczywistości<sup>33</sup>. Według fenomenologów, istnieje wiele rodzajów doświadczenia. Doświadczenie **zmysłowe** jest tylko jednym z nich. Oprócz niego istnieje

<sup>30</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1970, s. 109. Por. też tego autora *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Kraków 1982 (maszynopis), s. 2–3 oraz M. Heideggera *List o „humanizmie”*, tł. J. Tischner, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 86.

<sup>31</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie*, s. 387 i 388.

<sup>32</sup> Tamże, s. 401.

<sup>33</sup> Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 7–85, w szczególności s. 78–80; R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tł. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 56–78; tenże, *Dążenia fenomenologów*, w: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 290–317.

ją: doświadczenie somatyczne, doświadczenie etyczne, doświadczenie drugiego człowieka, doświadczenie religijne itp.

O którym spośród tych trzech nie pokrywających się z sobą znaczeń terminu „doświadczenie” myśli Wojtyła? Z całą pewnością nie redukuje on pojęcia doświadczenia do ujęcia empirystycznego. Jego pojęcie doświadczenia jest bogatsze, szersze. Z jednej strony używa on tego słowa na określenie doświadczenia mistycznego, z drugiej — jest mu bliski fenomenologiczny sens tego słowa. Koniecznie jednak trzeba dopowiedzieć, iż to fenomenologiczne pojęcie doświadczenia nie jest jeszcze w tym okresie wyraźnie wykrystalizowane. Nie zapominajmy: mówimy o etapie przedfenomenologicznym intelektualnej biografii Wojtyły, tzn. o tym okresie, w którym jeszcze nie zetknął się bliżej z fenomenologicznym stylem filozofowania. I druga uwaga. Spośród czynników współkonstruujących doświadczenie Wojtyła akcentuje moment zakorzenienia go w przeżywającym podmiocie. „Doświadczać coś” znaczy dla niego przede wszystkim przeżywać to coś osobiście<sup>34</sup>.

Wojtyła rozróżnia doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne. Doświadczenie zewnętrzne, zmysłowe odsłania nam jedynie sferę cielesną ludzkiego bytu, jego wymiar biologiczny, przyrodniczy. Wojtyła mówi też w tym wypadku o uchwyceniu ludzkiego bytu „od strony zjawiskowej”<sup>35</sup>. Na tym doświadczeniu opierają się badania przyrodnicze. Nie przekreślając wartości poznania przyrodniczego, Wojtyła sądzi jednak, iż nie prowadzi ono do odsłonięcia istoty człowieka. „W następstwie tak określonej metody badań — pisze — człowiek ukrył się w sobie ze swą istotą i jej podstawowym złożeniem”<sup>36</sup>. Nie tędy więc wiedzie droga do antropologii adekwatnej.

Pełne odkrycie prawdy o człowieku wymaga wkroczenia na drogę doświadczenia wewnętrznego. Człowiek jest bowiem „bodaj jedynym przedmiotem, który doświadczamy od zewnątrz i od wewnątrz”<sup>37</sup>. Wojtyła przez „doświadczenie wewnętrzne” rozumie wszelkie przeżycie, z wyjątkiem spostrzeżenia zewnętrznego, oraz oglądanie tego przeżycia i towarzyszenie mu. W obrębie przeżyć wewnętrznych dostrzega pewne zróżnicowanie. Okazuje się, że mamy różne typy przeżyć, a zatem i różne rodzaje doświadczenia wewnętrznego. Choć terminologia, jakiej tu używa, nie ma charakteru fenomenologicznego w sensie technicz-

<sup>34</sup> To akcentowanie przez Wojtyłę w doświadczeniu momentu podmiotowego zaciążyło na jego interpretacji filozofii Maxa Schelera.

<sup>35</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie*, s. 387.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, s. 388.

nym, to jednak duch i wymowa tych rozróżnień jest z gruntu fenomenologiczna.

W doświadczeniu wewnętrznym, tzn. w doświadczeniu własnego wnętrza dany jest psychiczny wymiar ludzkiego bytu. Wśród przeżyć własnego wnętrza są również obecne doświadczenia typu religijno-mistycznego, takie jak pragnienie poznania istoty Boga, przeżycie mistyczne, kontemplacja itp.<sup>38</sup> Można zatem powiedzieć, że w obrębie doświadczenia wewnętrznego występuje doświadczenie psychicznego wymiaru ludzkiego bytu oraz doświadczenia religijno-mistyczne. Doświadczenie własnego wnętrza nie jest jednak — zdaniem Wojtyły — jedynym sposobem odkrywania tajników życia wewnętrznego. Istnieje doświadczenie, które jest odmienne od doświadczenia własnego wnętrza, ale też niesprowadzalne do spostrzeżenia zewnętrznego. Jest nim doświadczenie drugiego człowieka. „Obcowanie z innymi ludźmi — pisze Wojtyła — również szlifuje surową zrazu bryłę naszych pojęć o człowieku, sprawdzając równocześnie ciągle ich przedmiotową treść”<sup>39</sup>. Czy jednak w ujęciu Wojtyły doświadczenie drugiego człowieka wchodzi w obszar doświadczenia wewnętrznego, czy też raczej jego status jest odrębny zarówno w stosunku do tego doświadczenia, jak również i wobec spostrzeżenia zewnętrznego, to sprawa trudna do rozstrzygnięcia.

Mówiąc o punkcie wyjścia refleksji antropologicznej Wojtyły, trzeba wspomnieć o jeszcze jednej sprawie. On sam mówi o niej mimochodem. Otóż — jego zdaniem — na bazę stanowiącą punkt wyjścia badań antropologicznych składa się nie tylko doświadczenie, ale i — mówiąc językiem współczesnej hermeneutyki — przedrozumienie, tzn. to rozumienie, które jest zawarte w tradycji: w języku, w kulturze itp.<sup>40</sup> Stanowisko Wojtyły różni się jednakowoż od poglądu współczesnej hermeneutyki. Ta bowiem twierdzi, iż doświadczenie dokonuje się poprzez okulary przedrozumienia. A skoro tak, to znaczy, że nie ma czystego doświadczenia. Nie jest więc możliwe, jak chce fenomenologia klasyczna (Husserl, Ingarden, Scheler), dotarcie do „samych rzeczy”<sup>41</sup>. Natomiast Wojtyła podziela pogląd fenomenologów twierdząc, że antropologia może brać pod uwagę tylko takie przedrozumienie ludzkich spraw, które może zostać zweryfikowane przez doświadczenie.

Wojtyła jest fenomenologiem nie tylko w punkcie wyjścia ba-

<sup>38</sup> Tamże, s. 391—392.

<sup>39</sup> Tamże, s. 387. Por. też tamże, s. 392.

<sup>40</sup> Tamże, s. 387.

<sup>41</sup> Por. A. Anzenbacher, *Einführung in die Philosophie*, wyd. II, Wlen-Freiburg-Basel 1982, s. 52—60.

dań, ale i w sposobie opracowywania doświadczenia. Nie dokonuje on więc indukcyjnego uogólnienia poszczególnych faktów psychicznych, tak jak czyni psychologia. W doświadczeniu jest — według niego — dane nie tylko to, co indywidualne i konkretne. Poprzez to, co konkretne i indywidualne, przejawia się istota rzeczy<sup>42</sup>. Wprawdzie Wojtyła nie posługuje się tutaj techniczną terminologią fenomenologiczną, jednak sens jego własnej metody, krystalizującej się w związku z interpretacją metody św. Jana od Krzyża, jest fenomenologiczny. Podkreśla więc bardzo mocno, iż podstawową i najcenniejszą warstwą pism hiszpańskiego mistyka jest opis doświadczeń życia wewnętrznego. Ten opis nie jest jednak niczym innym jak fenomenologicznym opisem istotnościowym. Zarazem przeciwstawia się zdecydowanie tej wersji tomistycznej interpretacji św. Jana od Krzyża, która pragnie zawartość jego pism zredukować do warstwy metafizyczno-teologicznej, tzn. do samych zasad. Taką interpretację dał np. promotor jego dysertacji, Garrigou-Lagrange. Ten wybitny tomista używał tekstów św. Jana od Krzyża dla potwierdzenia różnych tez tomistycznych lub wyjaśniał jego pisma w świetle kategorii tomistycznych. Chociaż badania tego typu nie są pozbawione wartości — konstatuje Wojtyła — i chociaż „związanie teologii Doktora Mistycznego z tomizmem ma swoje szerokie uzasadnienie (...) niemniej jednak św. Jan od Krzyża posiada swoistą autonomię w ujmowaniu zagadnień. Płynie zaś ona stąd, że zespół pojęć teologicznych wypływa u niego daleko bardziej jako ujęcie przeżycia, aniżeli jako człon pewnego abstrakcyjnego systemu myślowego”<sup>43</sup>.

Nie do przyjęcia jest również drugie skrajne stanowisko w interpretacji dzieł św. Jana od Krzyża — twierdzi Wojtyła. Nie można mianowicie ograniczyć się do poziomu opisu fenomenologicznego, „nie wystarczy zatrzymać się w linii opisu”<sup>44</sup>. Trzeba zatem — mówiąc za Albertem Dondeynem — wykroczyć poza „analizę fenomenologiczną w ścisłym sensie” i dopełnić ją analizą „transfenomenologiczną lub metafizyczną”<sup>45</sup>. To właśnie czyni — zdaniem Wojtyły — św. Jan od Krzyża: nie tylko opisuje dane doświadczenia, ale i je wyjaśnia. Nie jest to wyjaśnienie tego, co empiryczne, w świetle tego, co empiryczne. Taką procedurę bowiem stosują nauki szczegółowe. Droga postępowania św. Jana od Krzy-

<sup>42</sup> Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 24—25; M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, tł. R. Ingarden, w: *Arystoteles, David Hume, Max Scheler, O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976, s. 51—58.

<sup>43</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary*, s. 27—28.

<sup>44</sup> Tamże, s. 28.

<sup>45</sup> A. Dondeyne, *Czym jest filozofia*, tł. h m, „Znak” 1977, nr 9(279), s. 1035.

za jest — twierdzi Wojtyła — odmienna: on pragnie wyjaśnić to, co doświadczane, w świetle tego, co wykracza poza doświadczenie, co jest warunkiem jego możliwości, a zatem w świetle zasad i racji metafizycznych. Drogę rozumienia człowieka czy — jakby powiedział Karl Jaspers — drogę rozświetlania egzystencji, jaką kroczył św. Jan od Krzyża i którą akceptuje młody Wojtyła, można by nazwać fenomenologią metafizyczną lub fenomenologią dopełnioną metafizyką. Temu stanowisku pozostanie on wierny już do końca.

Czy to metafizyczne rozumienie jest wystarczające? Wojtyła jest przekonany, a przekonanie to dzieli ze św. Janem od Krzyża, że wyjaśnienie to ma granice. Życie wewnętrzne jest tego typu rzeczywistością — sądzi Wojtyła interpretując św. Jana od Krzyża — której zrozumienie nie może być adekwatne, jeśli ograniczy się do wyjaśnienia psychologiczno-metafizycznego. Czytamy w tekście Wojtyły: „czysto rozumowane próby jego (tzn. doświadczenia — przyp. mój, J. G.) wytłumaczenia i uzasadnienia z konieczności wypaczają istotny sens tych doświadczeń i obniżają ich wartość. Jedynie tylko rozum oświecony wiarą, czerpiąc z Objawienia i z przesłanek teologii, może wyjaśnić całą ich treść, uświadamiając w nich istotną postać nadprzyrodzonego uczestnictwa w życiu Boga. Jest to sfera w człowieku, która domaga się ściśle teologicznej interpretacji, niemniej sfera doświadczalna, oblekająca się w postać przeżycia”<sup>46</sup>.

Podsumowując metodę postępowania badawczego Wojtyły, jaka ujawniła się w jego dialogu ze św. Janem od Krzyża, możemy powiedzieć tak. Metoda ta ma trzy poziomy. Stanowią je: fenomenologiczny opis istotnościowy, interpretacja metafizyczna i interpretacja teologiczna. Wojtyła rozgraniczając te trzy poziomy badania, widzi zarazem konieczność wzajemnego odnoszenia ich do siebie i uzupełniania się. Przy czym pierwszy poziom jest — zdaniem Wojtyły — podstawowy. Musi być w nim — sądzi on — zakorzeniona interpretacja metafizyczna; nie może być od niego oderwana interpretacja teologiczna. Wojtyła prezentuje się zatem w tym początkowym okresie pracy naukowej jako fenomenolog, ale fenomenolog, w którego podejściu badawczym krzyżują się dwie postawy: postawa opisująca doświadczenie i postawa rozumiejąca je. Reprezentuje on zatem ten typ uprawiania fenomenologii, który jest bliski i Edycie Stein, i Emmanuelowi Lévinasowi, i Dietrichowi von Hildebrandowi, a którego zwolennikami są u nas m.in. Władysław Stróżewski i Karol Tarnowski.

<sup>46</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie*, s. 401.



## 3. IMIĘ WŁASNE CZŁOWIEKA

Jaki obraz człowieka wyłania się z pism Wojtyły, interpretujących myśl św. Jana od Krzyża? Kim człowiek może się stać? Co decyduje o ostatecznym kształcie człowieczeństwa i ostatecznym rozstrzygnięciu ludzkiego losu?

Człowiek jest bytem o strukturze dwuwarstwowej — twierdzi Wojtyła. Jeden aspekt bytu ludzkiego stanowi — używając terminologii św. Augustyna — „człowiek zewnętrzny”. Warstwę tę tworzy przyrodniczy, biologiczny, cielesny wymiar ludzkiego istnienia. Ta sfera jest dana w doświadczeniu zewnętrznym i stanowi przedmiot badań przyrodniczych. Drugą sferę bytu ludzkiego stanowi „człowiek wewnętrzny”. Ów „człowiek wewnętrzny” to po prostu duchowy wymiar bytu ludzkiego, ludzkie wnętrze. Aczkolwiek obydwie wymienione warstwy konstytuują ludzki byt, ich udział w strukturze człowieczeństwa nie jest taki sam. Rdzeniem bytu ludzkiego jest ludzkie wnętrze<sup>47</sup>. Dotrzeć do prawdy o człowieku, poznać jego imię własne, znaczy więc przede wszystkim zrozumieć to wnętrze. Aby zrozumieć to wnętrze, trzeba się najpierw wsłuchać — o czym już była mowa — w głos doświadczenia wewnętrznego.

Cóż mówi mi to doświadczenie? Otóż doświadczam w nim, iż moje wnętrze nie jest czymś abstrakcyjnym, lecz konkretnym. Jestem — by odwołać się do języka Martina Heideggera — faktycznością. Ale doświadczenie mówi mi coś więcej: to wnętrze nie jest częścią przyrody, lecz niepowtarzalną, osobową rzeczywistością, moim indywidualnym najgłębszym „ja”<sup>48</sup>.

Zagłębiając się za św. Janem od Krzyża w „żywiół ludzkiego wnętrza”, dostrzegamy w tym wnętrzu pewną dwoistość — konstataje Wojtyła. Wnętrze prezentuje się nam jako przestrzeń, która jest siedzibą dwojakiego rodzaju sił i uzdolnień. Z jednej strony doświadczamy w sobie — interpretuje stanowisko mistyka hiszpańskiego Wojtyła — istnienie sfery tego, co ludzkie, naturalne, przyrodnicze, psychiczne (psychologiczne). Ale dostrzegamy też istnienie sfery, która ma wprawdzie charakter podmiotowy, należy bowiem do człowieka i jest w nim zakorzeniona, nie jest jednak dziełem człowieka. Sfera ta jest doświadczana jako to, co przerasta możliwości człowieka, wykracza poza nie i ma charakter daru. Tradycja chrześcijańska na określenie tego doświadczenia używa słowa „laska”<sup>49</sup>. Św. Jan od Krzyża miał — pisze

<sup>47</sup> Tamże, s. 387.

<sup>48</sup> Por. J. Mariás, *art. cyt.*, s. 1068—1073.

<sup>49</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie*, s. 390, 397.

Wojtyła — bardzo ostrą świadomość tego, iż „procesy te, które dalej sięgają niż przyrodzona sprawność władz i uzdolnień człowieka, głębiej też i wcześniej się zaczynają od ludzkich aktów myślenia czy chcenia, z innego się rodzą podłoża. Tak tedy sfera nadprzyrodzona w człowieku ukazuje się jako fakt podmiotowy, a równocześnie ponad-psychologiczny”<sup>50</sup>. A w innym miejscu tekstu Wojtyły czytamy: „Wprawdzie we wszystkich opisywanych przez św. Jana od Krzyża przejawach życia nadprzyrodzonego cały człowiek bierze intensywny udział, zwłaszcza jego wnętrze, ale w ostatecznej analizie okazuje się, że wszystkie władze i sprawności ludzkiego wnętrza pracują tutaj nie o sile własnej dynamiki, że źródło ich działań znajduje się poza nimi”<sup>51</sup>. Człowiek jawi się zatem tutaj jako istota, w strukturę której jest wpisane zakorzenienie w *sacrum*. Odsłonić „człowieka portret własny”<sup>52</sup>, znaczy więc odkryć prawdę o tej relacji: człowiek-Bóg. I prawdę mówiąc, praca doktorska Wojtyły nie stawia sobie innego celu niż oświetlenie tego zagadnienia. „Rzec by można, iż chodzi o odnalezienie człowieka w Bogu i wzajemnie o odkrycie Boga w człowieku”<sup>53</sup>.

#### 4. WIĘŻ Z BOGIEM: DAR I TRUD UCZESTNICTWA

Dokładnie mówiąc, tematem pracy doktorskiej Wojtyły jest wiara jako środek zjednoczenia duszy z Bogiem. Rozważa on ten problem w świetle pism mistyka hiszpańskiego. Św. Jan od Krzyża jest bowiem dla niego „wielkim pisarzem opiewającym zjednoczenie duszy ludzkiej z Bogiem”<sup>54</sup>. Jaki charakter ma to zjednoczenie?

Odniesienie człowieka do Boga — podkreśla bardzo mocno Wojtyła interpretując stanowisko św. Jana od Krzyża — jest ugrunтовane w najgłębszej warstwie człowieka. I w takim sensie jest sprawą człowieka. Początkiem drogi człowieka do Boga nie jest więc ucieczka od siebie samego, lecz wejście w sam rdzeń swego człowieczeństwa, odkrycie — jakby powiedział Merton — swej prawdziwej osobowości. Czytamy u Wojtyły: „podaża się nią (tzn. drogą zjednoczenia z Bogiem — przyp. mój, J. G.) zaś nie tyle wychodząc z siebie, ile raczej wchodząc w nieoczekiwany żywioł swego wnętrza”<sup>55</sup>. Solidaryzując się z tym poglądem św.

<sup>50</sup> Tamże, s. 397.

<sup>51</sup> Tamże, s. 399.

<sup>52</sup> T. Styczeń, *Człowieka portret własny*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich*, s. 5–13.

<sup>53</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie*, s. 389.

<sup>54</sup> Tamże, s. 389.

<sup>55</sup> Tamże, s. 392.

Jana od Krzyża, Wojtyła określa swoje miejsce w tradycji chrześcijańskiej. Okazuje się, że jest mu bliższy ten jej nurt, który poszukuje obecności Boga w ludzkim wnętrzu, a nie w kosmosie. Można zatem powiedzieć, że jest mu bliższa filozofia ludzkiego istnienia niż filozofia bytu, myślenie antropologiczne (personalistyczne) od kosmologicznego, augustynizm od tomizmu. *In interiori homine habitat veritas* („We wnętrzu ludzkim mieszka prawda”) — mówił św. Augustyn. Czyli w najgłębszym „ja”, w prawdziwej osobowości<sup>56</sup>. Tym poglądem przeciwstawia się też Wojtyła stanowisku, które sądzi, iż warunkiem spotkania człowieka z Bogiem jest przekreślenie podmiotowości i autonomii człowieka. Jak wiadomo, Erich Fromm dzieli wszelkie religie na autorytatywne i humanistyczne<sup>57</sup>. Posługując się jego terminologią, możemy powiedzieć, że Wojtyła opowiada się po stronie religii humanistycznych. Tu tkwi jeden z powodów nazywania przez niego mistyki św. Jana od Krzyża humanizmem.

Wojtyła wskazuje za św. Janem od Krzyża dwa rodzaje relacji: człowiek-Bóg. Pierwszy typ więzi człowieka z Bogiem wynika z samego faktu stworzenia. Św. Jan od Krzyża nazywa ten rodzaj zakorzenienia człowieka w Bogu *unióñ esencial o substancial*. Wojtyła określa tę jedność jako zjednoczenie „w porządku przyrodzonym”<sup>58</sup>. Zjednoczenie to „sprowadza się do tego — pisze Wojtyła — że Bóg w każdej duszy, nawet w duszy największego grzesznika, przebywa substancjalnie poprzez swą wszechobecność (...) Opiera się tedy zjednoczenie owo na zależności w metafizycznej linii bytu, o ile mianowicie Bóg Stwórca samego przyrodzonego bytu duszy, ciągle ów byt podtrzymuje. Stąd właśnie wynika ciągle i nieodzowne zjednoczenie duszy z Bogiem jako jedynym źródłem bytu”<sup>59</sup>.

Św. Jana od Krzyża interesuje jednak szczególnie drugi sposób zjednoczenia człowieka z Bogiem. Nazywa go *unióñ de semejanza*, co Wojtyła tłumaczy jako „nadprzyrodzone zjednoczenie przez podobieństwo”<sup>60</sup>. Oświeceniu tego zjednoczenia poświęca Wojtyła trzon swej rozprawy doktorskiej.

Prawda o tym zjednoczeniu duszy z Bogiem jest zawarta w Objawieniu. Wojtyłę jednak mniej interesuje spojrzenie na to zjednoczenie z punktu widzenia teologii spekulatywnej. Jego punkt widzenia jest przede wszystkim fenomenologiczny. To zna-

<sup>56</sup> Por. J. Mariás, *art. cyt.*, s. 1069—1073.

<sup>57</sup> Por. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tł. J. Prokopłuk, Warszawa 1966.

<sup>58</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary*, s. 103.

<sup>59</sup> Tamże, s. 103—104.

<sup>60</sup> Tamże, s. 103.

czy interesuje go przede wszystkim to, w jaki sposób człowiek doświadcza i przeżywa sferę łaski. Pisze: „cała owa myśl Boża o człowieku dana jest człowiekowi do przeżycia w samej rzeczywistości jego natury i nadprzyrodzonych wyposażań. Można więc od strony myśli Bożej i od strony Objawienia tłumaczyć różne fakty życia w tej dziedzinie, można też stanąć na przeciwległym punkcie wyjścia: obrąć konkretne życie nadprzyrodzone w samej jego zjawiskowej postaci — i jeśli tak wolno się wyrazić — życiem tłumaczyć Objawienie”<sup>61</sup>. Choć sfera, o której mowa, jest doświadczana, wyrazistość tego doświadczenia jest różna u różnych ludzi. „Nie przejawia się ona — czytamy w tekście Wojtyły — u wszystkich jednakowo, niemniej zachodzą wyraźne ogólne podobieństwa. Znajdą się ludzie, u których ta sfera w ogóle milczy, raczej może udało im się ją stłumić lub nigdy jej nie uwzględniali, tym bardziej nie rozbudzali. Jedno jest pewne: to nierównomierna wyrazistość, z jaką ona u poszczególnych jednostek występuje. Niemniej uzasadnionym się wydaje, aby badać właściwą jej naturę na podstawie przejawów najwyrazistszych i najpełniej uświadomionych. Tego domaga się racja doświadczenia”<sup>62</sup>. Św. Jan od Krzyża opisał to zjednoczenie na podstawie własnych doświadczeń i wglądu w doświadczenia innych ludzi. Z kolei Wojtyła ten opis poddaje własnej interpretacji.

Oto dane doświadczenia. W pewnym momencie życia doświadczam, że znajduję się w „nocy”. Znaczy to, iż mam ostrą świadomość, że nie znam istoty Boga. Jednocześnie doświadczam, iż żyje we mnie pragnienie poznania tej istoty. Spięcie tych dwóch doświadczeń domaga się rozświetlenia. Ale interpretacji wymaga również fakt doświadczania w sobie nowego sposobu istnienia w postaci sił i zdolności, które nie są dziełem natury, ani też nie są jedynie owocem samodoskonalenia się. Tych sił i zdolności nie zawdzięczam też drugiemu człowiekowi, żadnej instytucji, kulturze itp.

W jaki sposób te doświadczenia prowadzą do wniosku o zjednoczeniu duszy z Bogiem przez podobieństwo? Skoro człowiek czegoś szuka, to znaczy, że to coś jest mu już w jakiś sposób dane, ale jeszcze nie dane całkowicie. Nie pragnąłbym poznania istoty Boga, gdyby już wcześniej w pewien sposób istota ta nie została mi odsłonięta. Nie szukałbym tej istoty i wówczas, gdyby mi się całkowicie odkryła. A zatem już samo pragnienie poznania istoty Boga jest darem. Dar można przyjąć z wdzięcznością albo go odrzucić. Pragnienie poznania istoty Boga można więc przyjąć do

<sup>61</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie*, s. 400—401.

<sup>62</sup> Tamże, s. 400.

wiadomości albo je zagłuszyć. Jeśli dokonamy jego afirmacji, rozpoczyna się w nas proces świadomego poszukiwania istoty Boga. W pewnym momencie odkrywamy, że nie dysponujemy taką siłą, zdolnością, która umożliwiłaby nam poznanie tej istoty. Odkrywamy swą — jak mówi Wojtyła za św. Janem od Krzyża — niewspółmierną względem Boga naturę. „Żadne ze stworzeń nie zawiera w swej naturze istotowego podobieństwa do Boga. Bez takiego zaś podobieństwa nie może być środkiem współmiernym do zjednoczenia z Bogiem. Zatem: żadne ze stworzeń z natury swojej nie stanowi współmiernego środka zjednoczenia z Bogiem”<sup>63</sup>. Czy wobec tego zjednoczenie z Bogiem nie jest możliwe? Skoro doświadczamy w sobie skutki tego zjednoczenia w postaci nowego poziomu istnienia, skoro dane jest niektórym spośród nas przeżycie kontemplacji, to znaczy, że to zjednoczenie jest faktem. Zatem jest możliwe. A jest to możliwe dzięki wierze. „Wiara jest środkiem współmiernym do zjednoczenia rozumu z Bogiem”<sup>64</sup>. A ponieważ środek współmierny musi zawierać istotowe podobieństwo do Boga, wobec tego wiara posiada takie podobieństwo.

Niektórzy interpretatorzy mistyka hiszpańskiego sądzą, że rozpatruje on wiarę jedynie z punktu widzenia funkcjonalnego, tzn. że mówi jedynie o życiu wiarą, o jej działaniu i jej skutkach<sup>65</sup>. Natomiast Wojtyła jest zwolennikiem takiej interpretacji, która stanowiłaby pomost między funkcjonalnym a metafizycznym spojrzeniem na wiarę. Według niego choć w podejściu św. Jana od Krzyża do problemu wiary dominuje ujęcie funkcjonalne, jest w nim również obecna *implicite* interpretacja metafizyczna. Na podstawie tekstów autora *Drogi na Górę Karmel* można — twierdzi Wojtyła — zrekonstruować jego pogląd na istotę wiary, na wiarę jako pewną postać bytu, podstawę działania i pewną sprawność<sup>66</sup>. A mówiąc precyzyjniej, wiara jest tego typu rzeczywistością, której adekwatne ujęcie wymaga podejścia fenomenologicznego, metafizycznego i religijno-teologicznego. Zobaczymy więc za św. Janem od Krzyża i Wojtyłą wiarę rozpatrywaną z tych trzech punktów widzenia.

Wiara jest dana w przeżyciu, jest pewną postacią przeżycia i doświadczenia podmiotowego<sup>67</sup>. Co charakteryzuje to przeżycie? Co jest dane w tym doświadczeniu? Wiara ma swoje racje i ma swoją logikę. Podmiotem wiary jest rozum. Nie jest ona zatem

<sup>63</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary*, s. 40—41.

<sup>64</sup> Tamże, s. 41.

<sup>65</sup> Tamże, s. 28.

<sup>66</sup> Tamże, s. 80.

<sup>67</sup> Tamże, s. 29.

czymś pozaracjonalnym czy irracjonalnym. Można by powiedzieć, że wiara jest światłem oświecającym czy rozświetlającym rozum. I to takim światłem, dzięki któremu rozum ludzki uzyskuje zdolność poznania istoty Boga. Źródłem tego światła jest sam Bóg. Człowiek jedynie otwiera się albo się zamyka na to światło. Wiara jest więc równie otwartością i gotowością przyjmowania przez rozum ludzki tego światła. Będąc w stanie tego wyższego poziomu rozumności, człowiek stwierdza swe istotowe (nie substancjalne!) podobieństwo do Boga, którego bez wiary nie dostrzegał w sobie. Wiara pełni zatem doniosłą funkcję poznawczą: dzięki niej w umyśle człowieka odzwierciedla się sama istota Boża. Dzięki wierze człowiek „staje się uczestnikiem samego Bożego poznawania”<sup>68</sup>. Jak z tego wynika, wiara jest relacją między człowiekiem a Bogiem. Relacja ta ma charakter poznawczy. Jest odniesieniem podmiotu (człowieka) do przedmiotu (Boga). „Kontakt ten — pisze Wojtyła — ma tedy charakter przedmiotowy: Bóstwo samo w swej ściśle nadprzyrodzonej istocie staje się przez wiarę przedmiotem rozumu”<sup>69</sup>.

Wiara łączy rozum ludzki z istotą Boga w dwojakim sensie, na dwóch drogach. Po pierwsze — dzieje się tak w sytuacji, gdy rozum ludzki przyjmuje światłem wiary prawdy objawione o Bogu. Ta dyskursywna droga obcowania człowieka z Bogiem za pomocą pojęć objawionych z czasem przekształca się z relacji poznawczej i podmiotowo-przedmiotowej w relację dialogiczną, będącą już czymś więcej niż poznaniem. Oto bardzo ważny tekst Wojtyły, ilustrujący tę tezę: „Rozum spotyka się z samą istotą Bożą, którą wiara wprowadza weń pod osłoną pojęć objawionych, z biegiem czasu jednak w miarę jak rozum żyje przedmiotową treścią wiary, ta treść, którą wyraża się istota Boża, zaczyna niejako rozsadzać ciasne ramy pojęć ludzkich, którymi przyoblekła się w Objawieniu, ostre kontury umysłowe tych pojęć stopniowo się zacierają, a rozum ludzki w tym mroku swych pojęć daleko głębiej i bezpośrednio obcuje z istotą Bożą przez wiarę, której wewnętrzne bogactwo daleko pełniej mu się wtedy objawia”<sup>70</sup>.

Wiara jest nie tylko przeżyciem, światłem i otwartością na nie czyli wzbogaconym rozumieniem. Jest też czymś więcej niż obcowaniem człowieka z Bogiem i podobieństwem między nimi. Wiara jest pewną nadprzyrodzoną jakością duszy ludzkiej, cnotą. Dzięki niej człowiek przygotowuje się do bezpośredniego uszczęśliwiającego oglądu Boga w niebie. Najwyższym aktem zjednoczenia duszy z Bogiem w ziemskim życiu jest akt kontemplacji.

<sup>68</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie*, s. 395.

<sup>69</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary*, s. 108.

<sup>70</sup> Tamże, s. 110.

Zgadając się z Lutrem, że wiara jest koniecznym warunkiem zjednoczenia człowieka z Bogiem, Wojtyła — idąc w ślad za św. Janem od Krzyża — przeciwstawia się twórcy reformacji, który głosił, że więź człowieka z Bogiem redukuje się do tej relacji, że „wiara jest jedynym czynnikiem podmiotowego usprawiedliwienia”<sup>71</sup>. Zjednoczenie człowieka z Bogiem osiąga niższy lub wyższy poziom w zależności od tego, w jakim stopniu żyje w nim łaska wiary i w jakim stopniu żyje on miłością. Czytamy u krakowskiego filozofa: „nadprzyrodzone zjednoczenie z Bogiem dotyczy tylko dusz, które posiadają łaskę i miłość nadprzyrodzoną”<sup>72</sup>. Miłość jako siła jednocząca człowieka z Bogiem jest zarazem mocą przekształcającą duszę ludzką. Św. Jan od Krzyża nazywa tę siłę *transformación*. Pod jej wpływem dokonuje się przeobstwienie człowieka, przeobrażenie w drodze uczestnictwa. Ma w tym swój udział udzielanie się (*comunicación*) Boga i wysiłek człowieka. Uczestnictwo w życiu Boga jest dla obydwu mężów modlitwy: Hiszpana i Polaka darem, ale zarazem jest trudem. Wojtyła mówi wręcz o „trudzie uczestnictwa”<sup>73</sup>. Ów trud uczestnictwa polega na trwaniu w postawie otwartości i gotowości na przyjęcie daru, na uznaniu w sobie mocy, które są w nas, ale nie są z nas, lecz są łaską i na zdolności transcendowania czyli przekraczania siebie w kierunku nowych możliwości. Wysiłek zakorzeniania się człowieka w *Sacrum* sprowadza się — po drugie — do wyzwiania się z obsesji świata, do czuwania, by nie stać się niewolnikiem przedmiotów poznania i pożądania, by ich nie absolutyzować i nie ubóstwiać. Trud uczestnictwa wyraża się także w twórczości, tzn. w odpowiadaniu na dar wolą i działaniem.

Zakorzenianie się w *Sacrum* jest procesem. Procesem coraz głębszego samozrozumienia, coraz większej otwartości na łaskę i coraz bardziej wzmagającej się miłości. Stopień zjednoczenia człowieka z Bogiem i jego owoce są dziekiem współdziałania dwóch mocy: łaski i wysiłku człowieka. Raz ma przewagę działanie duszy, innym razem — działanie Boga. Stąd św. Jan od Krzyża mówi o „nocach” czynnych i biernych. Ostatecznie więc zjednoczenie człowieka z Bogiem ma charakter spotkania i dialogu.

## 5. OWOCE SPOTKANIA: HUMANIZM RZETELNY

Pora podsumować spotkanie Wojtyły z mistyką św. Jana od Krzyża. Spotkanie to umożliwiło mu wykrystalizowanie się jego własnej metody myślenia o człowieku. Widzieliśmy, iż w spotka-

<sup>71</sup> Tamże, s. 25.

<sup>72</sup> K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary*, s. 104.

<sup>73</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie*, s. 398.

niu tym ujawnił się on jako myśliciel-fenomenolog. W wyniku studiów nad dziełem św. Jana od Krzyża Wojtyła zarysował własną antropologię adekwatną. Jej podstawową tezą jest, iż ośnową bytu ludzkiego jest ludzkie wnętrze. A pierwszą prawdą tego wnętrza jest jego zakorzenienie w gruncie wszelkiej rzeczywistości — w Bogu. Ta właśnie antropologia stanowi grun t h u m a n i z m u r z e t e l n e g o <sup>74</sup>. Jakie elementy mistyki św. Jana od Krzyża, z którymi solidaryzuje się Wojtyła, składają się na ów fundament humanizmu rzetelnego?

Wnikając we wnętrze człowieka odkrywamy, iż nie jest on monadą bez okien na świat i samotną wyspą. W ten sposób Wojtyła odcina się od tych koncepcji człowieka, które można określić jako monadystyczne <sup>75</sup> i indywidualistyczne. Nie będąc bytem zamkniętym w sobie i samowystarczalnym, człowiek jest — powtarza Wojtyła za św. Janem od Krzyża — *homo religiosus*, tzn. istotą doświadczającą w sobie jakiegoś fundamentalnego braku i poszukującą dopełnienia tego braku <sup>76</sup>. W doświadczeniu siebie jako daru człowiek odkrywa, że jest bytem relacyjnym, dialogicznym, w strukturę którego jest wpisane zakorzenienie w Bogu <sup>77</sup>. To zakorzenienie ma swoisty charakter. Nie jest to uczestnictwo w żadnej części całości rzeczywistości, w żadnej strukturze, lecz w fundamencie tej całości, w gruncie istnienia — jak mówi Tillich. Więź człowieka z Bogiem nie przekreśla podmiotowości człowieka i nie narusza jego autonomii <sup>78</sup>. Zawdzięczając swe istnienie

<sup>74</sup> Wojtyła nie używa zwrotu „humanizm rzetelny”. Natomiast Tadeusz Styczeń mówi o „rzetelnej antropologii” (*Prawda człowieka młarą jego afirmacji*, „Communio” 1982, nr 4(10), s. 104. Zob. też: T. Styczeń i in., *Wprowadzenie*, w: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. III, Lublin 1982, s. 9. Wyrażenie „humanizm rzetelny” wprowadzam na oznaczenie humanizmu pełnego, prawdziwego, któremu przeciwstawiam humanizm ułomny, niepełny, okaleczony i antyhumanizm.

<sup>75</sup> W myśli współczesnej najbardziej skrajnym reprezentantem tego poglądu jest Edmund Husserl.

<sup>76</sup> W myśli europejskiej tę prawdę bytu ludzkiego widzieli przenikliwie tacy myśliciele, jak Platon, św. Augustyn, Blaise Pascal, Martin Luter, Sören Kierkegaard, Martin Buber, Erich Fromm i in. Tę koncepcję człowieka jako *homo religiosus* opisał Max Scheler, u nas — Władysław Stróżewski w parokrotnie wygłoszonych na Uniwersytecie Jagiellońskim wykładach z antropologii filozoficznej.

<sup>77</sup> Prawdę tę widzą dziś szczególnie ostro dialogicy (Martin Buber, Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Gabriel Marcel), oraz Emmanuel Lévinas. Zob. zeszyt „Tekstów Filozoficznych” zatytułowany *Twarz Innego*, kwiecień 1985.

<sup>78</sup> A taki zarzut kierują pod adresem wszelkich religii mistrzowie współczesnego ateizmu: Ludwik Feuerbach, Karol Marks, Fryderyk Nietzsche, Zygmunt Freud, Jean-Paul Sartre i in. Zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tł. A. Turowiczowa, Paris 1980.



nie Bogu, będąc darem i otwierając się na łaskę w wierze i miłości, człowiek nie staje się przedmiotem, rzeczą, instrumentem nieokreślonych boskich mocy. W zjednoczeniu z Bogiem człowiek nie tylko nie staje się przedmiotem, ale i jego życie nie ulega okaleczeniu, degeneracji i alienacji. Obcując z Bogiem, człowiek wkacza na wyższy i bogatszy poziom istnienia. Tworzy się nowy człowiek; człowiek rodzi się po raz wtóry. „Odniesienie do Boga — czytamy w artykule *O humanizmie św. Jana od Krzyża* — obcowanie z Nim i zjednoczenie okazuje się twórcze na wewnątrz. Nowy człowiek kształtuje się z niego i staje się coraz bardziej świadom swej odmiany, nowego życia, które w nim pojawiło się i wybiera”<sup>79</sup>. Ów nowy poziom istnienia przejawia się nie tylko w bogatszym życiu wewnętrznym, w aktach kontemplacji itp., ale i w nowym sposobie obecności w świecie, w wyższym *ethosie*. O ostatecznym kształcie życia ludzkiego i owocach, jakie ono rodzi, decyduje współdziałanie z łaską, „trud uczestnictwa”.

Wypracowany przez Wojtyłę w dialogu z mistyką św. Jana od Krzyża humanizm rzetelny przeciwstawia się wszelkim antyhumanizmom oraz trzem rodzajom humanizmu ułomnego, a więc takiego, który nie dostrzega któregoś z elementów współkonstituujących grunt humanizmu rzetelnego lub go przemilcza<sup>80</sup>. Przeciwstawia się zatem ułomnemu humanizmowi antropocentrycznemu, tzn. takiemu, który głosi samowystarczalność człowieka, utożsamiając ją często z jego autonomią, przemilcza dialogiczny charakter bytu ludzkiego i jego zakorzenienie w *sacrum*, broni uporczywie poglądu, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” (Protagoras) i ich ośrodkiem oraz uznaje za najwyższą postać męstwa męstwo bycia sobą. Ostatecznym źródłem męstwa jest dla tego humanizmu samowystarczalna, indywidualna jednostka ludzka. Ten typ humanizmu przejawia się pod wieloma postaciami<sup>81</sup>. Symbolizują go takie nazwiska, jak Protagoras, Pico della Mirandola, Jean-Paul Sartre.

Drugim typem humanizmu ułomnego jest ułomny humanizm kolektywistyczny<sup>82</sup>. O ile „indywidualizm ujmuje tylko część człowieka, to kolektywizm ujmuje człowieka tylko jako część”<sup>83</sup>. Najwyższą formą męstwa jest tutaj męstwo bycia jako

<sup>79</sup> K. Wojtyła, *O humanizmie*, s. 395.

<sup>80</sup> Trzeba w tym miejscu postawić doniosłe pytanie: czy te ułomne humanizmy nie przekształcają się (czasami? często? zawsze?) w antyhumanizmy?

<sup>81</sup> Zob. P. Tillich, *dz. cyt.*, s. 115—149.

<sup>82</sup> Tamże, s. 89—111.

<sup>83</sup> M. Buber, *Spojrzenie na człowieka*, tł. J. Doktor, „Życie i Myśl” 1980, nr 6, s. 68.

część całości: systemu, państwa, partii itp. (...) Do pełnej prawdy o człowieku nie dociera ani indywidualizm, ani kolektywizm. „Indywidualizm — jak słusznie powiada Martin Buber — widzi człowieka wyłącznie w jego odniesieniu do siebie samego, kolektywizm natomiast człowieka nie widzi w ogóle, widzi tylko „społeczeństwo”; tam jest oblicze człowieka wypaczone, tu jest ono zakryte”<sup>84</sup>.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden typ humanizmu ułomnego, choć jego ułomność nie jest tak fundamentalna jak w omówionych wyżej typach humanizmu. Nazwałbym go ułomnym humanizmem teocentrycznym. Łączy go z rzetelnym humanizmem przekonanie, że człowiek nie jest bytem samowystarczalnym, że człowiek, „dopóki jest zajęty wyłącznie sobą, dopóty odczuwa całkowitą pustkę”<sup>85</sup>, że „człowiek nie może urzeczywistnić swojej *humanitas*, gdy sam siebie czyni ośrodkiem i celem pytań, myśli i poczynań”<sup>86</sup>, że człowiek jest bytem zakorzenionym w *Sacrum*. Humanizm teocentryczny jest też zgodny z humanizmem rzetelnym w poglądzie, iż fundament zintegrowanej postaci męstwa bycia spoczywa „poza” mną i „poza” światem, w którym uczestniczę. Zasadniczą różnicę między rzetelnym humanizmem św. Jana od Krzyża i Wojtyły a tą postacią humanizmu ułomnego można wyrazić za pomocą przeciwieństw: wiara w człowieka (w humanizmie rzetelnym) — przekonanie o grzeszności i bezsilności człowieka (w humanizmie teocentrycznym); autonomia człowieka (nie utożsamiana z samowystarczalnością!) — całkowita zależność; współdziałanie z łaską wyrażające się w trudzie uczestnictwa i sama wiara, ufność, bierność itp. Z tą formą humanizmu ułomnego mamy do czynienia w religiach autorytatywnych, np. u Lutra.

Niektórzy marksiści kierują pod adresem humanizmu rzetelnego św. Jana od Krzyża, takiego jak go widzi Wojtyła, pewien zarzut. Twierdzą mianowicie, iż jest to humanizm introwertyczny, tzn. taki, który uznaje za najważniejszą sprawę człowieka dążenie do zjednoczenia z Bogiem, przemianę serca a równocześnie jest obojętny na sprawy ziemi, lekceważy doczesność, nie angażuje się w życie społeczne, kulturalne, cywilizacyjne itp.<sup>78</sup> Temu rodzajowi chrześcijańskiego humanizmu przeciwstawiają humanizm zaangażowany

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> R. Habachi, *U źródeł chrześcijaństwa*, t. W. Sukiennicka, wyd. III, Warszawa 1982, s. 12.

<sup>86</sup> Są to słowa Leo Gabriela. Cyt. je za: Heldegger w oczach współczesnych, „Znak” 1974, nr 6(240), s. 775.

<sup>78</sup> Zob. W. Leszczyński, *Problematyka mistyczna*, w: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*, Warszawa 1983, s. 35 i n.

typu teilhardowskiego i ten, który jest siłą napędową teologii wyzwolenia. Czy zarzut ten jest słuszny? Polemika Wojtyły z postacią Tyranowskiego, o której była mowa wyżej, ewidentnie pokazuje, że był on daleki od niedoceniań doczesności. Najgłębszy sens wysiłku św. Jana od Krzyża widział Wojtyła w tym, iż pragnął on — jak celnie wyraża się Józef Tischner — „uratować doczesność dla wieczności”<sup>88</sup>. A doczesność można uratować dla wieczności nie wtedy, kiedy człowiek staje się jej niewolnikiem i ją absolutyzuje, co Tischner nazywa terryzmem, a co cechuje i humanizm antropocentryczny, i kolektywistyczny, ani też nie wtedy, gdy człowiek staje się niewolnikiem swego Boga, jak to jest w humanizmie teocentrycznym, lecz wówczas, gdy podstawową troską człowieka jest współpraca z łaską, trud uczestnictwa, przemiana serca, życie wewnętrzne itp. Dopiero takie zakorzenienie w *Sacrum* i będące jego konsekwencją wyzwolenie się z obsesji ziemskości stanowi właściwy grunt czynu etycznego i zaangażowania: tworzenia kultury, wychowywania, nauczania, leczenia ludzi, gospodarowania, rządzenia itp. A jeśli tak, nie może być mowy o przekreśleniu czy deprecjonowaniu doczesności. Wobec tego zarzut introwertyczności jest najzwyczajszym nieporozumieniem.

Aby jednak poszukiwanie prawdy o myśli Wojtyły nie przekształciło się w apologetykę tej myśli, trzeba powiedzieć rzecz następującą. W strukturze fundamentów humanizmu rzetelnego, o którym była mowa, nie zostały uwzględnione w takim stopniu, na jaki zasługują, dwie sfery rzeczywistości: drugi człowiek i świat wartości. Czy nie zostały one uwzględnione dlatego, że nie ma ich w myśli św. Jana od Krzyża? A może dlatego, że nie zostały one jeszcze zobaczone dostatecznie wnikliwie przez autora *Osoby i czynu*? Nie należy też wykluczać bardziej prozaicznego powodu: pisząc pracę doktorską, Wojtyła skoncentrował się na tym, co najważniejsze. Jakkolwiek by było, spotkanie z fenomenologią Schelera umożliwi mu głębszy wgląd w obydwie te sfery. Można więc powiedzieć, że Wojtyła odnalazł w spotkaniu ze św. Janem od Krzyża grunt pod humanizm rzetelny i zbudował jego fundamenty, natomiast dalsze jego studia, praca naukowa i działalność są uzupełnianiem, rozwijaniem i ukonkretnianiem tego programu. Nie jest zatem przypadkiem, że u progę dojrzałej drogi życiowej Wojtyła uznał za swego bohatera św. Jana od Krzyża. „Myślenie — czytamy u Tischnera — nigdy nie może przekroczyć

<sup>88</sup> J. Tischner, *Na drogach*, s. 13.

granic pewnego krajobrazu, który nosi człowiek pod powiekami. Zawdzięcza go człowiek domowi, z którego wyrosła jego dusza, oraz przeszłości, która podsuwała mu obrazy bohaterów. Człowiek buduje dom i wybiera sobie bohaterów. W ten sposób kształtuje siebie"<sup>89</sup>. Dodajmy: nie tylko siebie.

Jan Galarowicz

Kraków, Wielki Post 1985 roku

---

<sup>89</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 121.

## „KSIĄŻĘ NIEZŁOMNY” – PORTUGALCZYK, RYCERZ, KATOLIK, ZAKŁADNIK – W DRAMACIE CALDERONA I W HISTORII

Dzięki kongenialnemu przekładowi Słowackiego hiszpański dramat Calderona *El Principe Constante* wszedł niemal na prawach oryginału do literatury polskiej, a Michał Tarasiewicz i Juliusz Osterwa pozostaną w historii teatru polskiego jako niezrównani odtwórcy roli głównej — Infanta Don Fernanda. Także Jerzy Grotowski dostrzegł w *Księżu Niezłomnym* możliwości wielkiej kreacji aktorskiej i, swobodnie interpretując tekst dramatu, skoncentrował uwagę na stopniowym dojrzewaniu bohatera do przezwyciężania katuszy i „naturalności” ofiary.

Przy lekturze parafrazy Słowackiego nasuwają się, między innymi, pytania: Jaka była droga Słowackiego do Calderona? i: W jakim stopniu *drama religioso* o Księżu Niezłomnym jest produktem wyobraźni Calderona a ile jest w nim tzw. prawdy historycznej?

Zainteresowanie literaturą hiszpańską i skromną jej znajomość wyniósł Słowacki z kraju, gdzie w latach 1820-tych czytano i omawiano pisma Herdera i Schlegla stawiające wysoko twórczość Calderona. Dotarły także do Wilna i Warszawy echa wiedeńskich przedstawień sztuk hiszpańskich w dobrych przekładach niemieckich, a stolica Austrii interesowała się żywo literaturą hiszpańską dzięki madryckim powiązaniom Habsburgów. Wpływy te odczuwano najsilniej we Lwowie i tam, przed opuszczeniem Kraju przez Słowackiego, Jan Nepomucen Kamiński wystawił dwie sztuki Calderona: *Otwartą tajemnicę* i *Lekarza swego honoru* w roku 1824 i 1827. Przed poznaniem oryginałów poeta interesował się tematyką i bogactwem twórczości Calderona, zachęcony recenzjami przedstawień lwowskich i głosów krytycznych o teatrze hiszpańskim. W roku 1830 wydano w przekładzie *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* Augusta Wilhelma Schlegla — i trudno sobie wyobrazić, by nie weszły one do katalogu lektur przyszłego autora *Kordiana*. Uwagę poety mogło w pierwszym rzędzie przyciągnąć *Życie snem grane* w 1826 roku we Lwowie pod tytułem *Władysław, król polski*, o akcji osadzonej na imaginacyjnym dworze polskim. Nawet zdecydowanie źle usposobiony

do literatów warszawskich Mickiewicz stwierdzał, że w stolicy „Szekspira z oryginału tłumaczą i o Kalderonie choć słyszą”.

W jesieni 1831 roku, w dwa miesiące po przybyciu do Paryża z Londynu Słowacki donosił matce 20 października: „Samotny prawie przepędzam dzień cały. Brałem lekcje hiszpańskiego języka i teraz już doskonale rozumiem *Donkiszota* (...). Uczyłem się po hiszpańsku jedynie dla Kalderona tragedii, ale dotąd ich nie skosztowałem — co to dla mnie będzie za źródło! jest ich kilkaset”. W tymże liście snuje plany wjazdu: „Mam zamiar pojechać do Hiszpanii, a stamtąd do Neapolu morzem, a przez Rzym i Wenecję, Tryjest, Wiedeń wrócić kiedyś do Was, jeżeli będzie można”. Owa nauka hiszpańskiego i owe plany podróży snute tuż po klęsce powstania listopadowego, u progu emigracji, mają osobliwą wymowę. Tu warto wspomnieć nawiasem, że przybywający do Francji powstańcy listopadowi zastali już tam spore grupy emigrantów hiszpańskich i portugalskich. Jest do pomyślenia, że Słowacki mógł zetknąć się z Hiszpanami, jako sąsiadami w hotelikach czy restauracjach i kawiarniach i nawiązać kontakt z przyszłym nauczycielem hiszpańskiego.

Ze wzmianki w liście do matki wynika, że zainteresowanie Calderonem miało w pierwszej fazie podkład naiwnie praktyczny. Łączyło się z łowieniem tematów i podpatrywaniem chwytów technicznych. Podobnie czytał Słowacki Szekspira. U Calderona imponowała mu mnogość dramatów, wróci do tego tematu w jednym z późniejszych listów. Trzeba było wielu lat obcowania z tekstami Calderona i dojrzenia do ich zrozumienia, by doszedł do głosu ich głęboki sens i to, co Słowacki określił później jako ich „świętość”.

Przypomnieć także warto, że w Paryżu natrafił poeta na falę wzmożonej popularności literatury hiszpańskiej. Poza oczywistym wpływem sąsiedztwa geograficznego i pokrewieństwem języków, do zainteresowania teatrem hiszpańskim przyczyniły się wojny napoleońskie, w czasie których wielu Francuzów poznało z musu Półwysep Iberyjski. Bijącym w oczy przykładem wpływu idącego tą drogą jest Victor Hugo, syn generała wstawionego w czasie walk w Hiszpanii. Z Madrytu, w którym w roku 1811 uczęszczał nawet do szkoły, Hugo wyniósł zainteresowanie krajem i problematyką jego dziejów, co we wczesnym okresie pobytu Słowackiego w Paryżu znalazło wyraz w *Hernanim* i dyskusjach wywołanych słynną premierą. Nie od rzeczy będzie przypomnienie, że Henri Frédéric Amiel nazwał Victora Hugo *Espagnol français*.

O przemożnym wpływie Calderona na Słowackiego mówić można w oparciu o jego wypowiedzi z października roku 1837, gdy donosił matce: „Czasem chodzę rano do biblioteki czytać po hisz-

pańsku Calderona i upajam się jego brylantową i świętości pełną imaginacją.” Rok jest 1837, a biblioteka we Florencji. Stąd wywodzi się początek pracy nad przekładem *El Principe Constante* i okres dokonywania wyboru tego właśnie dramatu. Przystawał sobie przy tym Słowacki tok wiersza z Calderona, ów swoisty ośmiozłogowiec, wywodzący się z przełamanych na pół szesnastozłogowców, z którym spotkamy się wielokrotnie w późniejszej, oryginalnej twórczości poety, a w szczególności w *Księdzu Marku* i *Snie srebrnym Salomei*. Olśnił Słowackiego barok słownictwa, technika powtórzeń i zawiłych porównań a przede wszystkim sens moralny utworów Calderona.

Odnowienie zainteresowań literaturą hiszpańską mogło się także wiązać z przypadkowym spotkaniem z zakonnikami z ojczyzny Calderona, odbywającymi część podróży do Ziemi Świętej wraz z poetą. Ciekawym szczegółem jest ujawnienie znajomości *Luzjad* Camõesa w strofach otwierających pieśń V *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* a zawierających opis przybycia do Zante, gdzie natrętny hotelarz obudził wspomnienie postrachu marynarzy — Adamastora. Pośrednio jest to świadectwo zainteresowania literaturą iberyjską, nie tylko hiszpańską ale i portugalską. *Luzjady* w przekładzie Jacka Przybylskiego wchodziły niewątpliwie w skład biblioteki Euzebiusza Słowackiego.

Praca nad przekładem *Księcia Niezłomnego* trwała kilka lat: prawdopodobnie dobiegła końca w roku 1843, a w początku następnego roku dramat ukazał się w druku. Michał Budzyński przekazał relację poety o pracy nad przekładem. Słowacki miał powiedzieć, że „tarzał się po ziemi, wystawił sobie, że jest tym księciem Portugalii, który za ojczyznę oddał swój żywot i dźwiga kajdany Maurów”. Kiedy indziej napisał: „ten Książę, który mi kości wewnętrzne połamał — gdzie są pioruny poezji”. Taką odbiór utworu Calderona sprawił, że Słowacki stał się niejako współtwórcą tragedii „bohatera męczeńskiego”. Pracę swą określał skromnie jako „odlakierowanie” „dawnego wielkiego obrazu staro Hiszpany” i wdychał w liście do Wojciecha Stattlera z 15 stycznia 1844: „Niech się więc mną ten Hiszpan, mnich srogi, opiekuje, bo się teraz zupełnie na opiekę niebieskich spuszczam a o ziemię zupełnie nie dbam... Chciałbym jednak, aby było choć kilka tak czystych duchów w Polsce, aby wierzyły, że zawsze i wszędzie wierny jestem ... i tak jak mój Książę Niezłomny (tytuł hiszpańskiej tragedii) — srogo i twardo stoję przy dawno strzeżonej chorągwi, a może na straconej placówce...”. Jeszcze inną wymowną wypowiedź kryje list do matki z 30 listopada 1844, pisany pod wrażeniem bombardowania Tangieru przez Francuzów. Pisze w nim Słowacki: „Widzisz Ty, jak ja ukochałem Księcia Niezłom-

nego, w którym Chrystus w Afryce zwycięża, lecz nie przez miecz, ale przez męczeństwo. A ledwom ja to wymalował na nowo i pokazał, odpowiedział mi zaraz Chrystus grzmotem dział i pokazał różnicę, jaka między jego przeszłymi a przyszłymi zwycięstwami być powinna — w kilka godzin upadło przed nim tangierskie mocarstwo...". (Nie zagłębiajmy się zbyt w tę ostatnią wypowiedź. Zwycięstwo marszałka Bugeaud nad Marokańczykami w roku 1844 opierało się na bombardowaniu Tangieru przy użyciu nowoczesnych metod walki i świadczyło o technicznej wyższości Francuzów; Słowacki dopatrywał się w nim jednak rekompensaty za porażkę portugalskiego Infanta...).

Dla większości czytelników i widzów *Księcia Niezłomnego* postać Dom Fernanda odrywa się od realiów historycznych i jest dramatem pozaczasowym osadzonym w egzotycznej scenerii Fezu. Zgodnie z tekstem hiszpańskim Calderona Słowacki zdaje sobie sprawę z tego, że bohater sztuki jest Portugalczykiem. Dla widzów nie jest to jednak w stu procentach jasne, bo w początku aktu I, mówiąc o wyprawie „Fernandeza i Henryka”, dwóch infantów portugalskich, wkłada w usta Muleja słowa:

Taka fantazja jest u tych  
Hiszpanów!!!

(Dzień I, wiersze 370—1)

których nie ma w oryginalnym tekście sztuki. To samo powtarza się w zakończeniu odpowiedzi Króla Fezu, który zapowiada, że „Tangier krwią hiszpańską obleje” (w. 410). W Zmianie II Mulej mówi do Fernanda zgodnie z tekstem oryginału:

Widać, żeś równie szlachetny  
Jak odważny, mój Hiszpanie.

(wiersze 669—670),

co nie przeszkadza Fernandowi określać siebie jako „portugalskiego kawalera” (rycerza). Na pytanie kim jest, odpowiada: „Portugalczyk i szlachcic — nic więcej” (w. 796). Tak u Słowackiego. W oryginale:

MULEY

. . . .  
Dime, portugués, quién eres.

D. FERNANDO

Un hombre noble, y no más.

(wiersz 823).



W scenie następnej (Dzień I, Zmiana II) Dom Fernand rozwija to określenie:

DON HENRYK

(...) — Cóż nam, Fernandzie, zostało?  
Powiedz, co czynić?

DON FERNAND

Co? Umierać z chwałą.

Niech nacierają ci oba alianci,  
My na śmierć idźmy jako wojownicy,  
Jako dwaj mistrze, jako dwaj infanci,  
A choćby tylko jak Portugalczycy.  
Idźmy i krzyczymy hasło dwóch zakonów:  
Ave i Chrystus... hasło nasze stare;  
I stańmy oba na czele szwadronów,  
I umierajmy, mój bracie, za wiarę.

(wiersze 830—9)

(Warto podkreślić, że ten bardzo po polsku brzmiący ustęp, w oryginale hiszpańskim [wiersze 862—70] pisany ósmiozgłoskowcem, Słowacki przełożył jedenastozgłoskowcem, bliższym polskiemu konwencjiom poetyckim).

„Portugalczyk i szlachcic” deklaruje w bliskim sąsiedztwie wierność hasłom Ave i Chrystus, tj. zakonów Aviz i Chrystusowego, których Wielkimi Mistrzami byli obaj Infanci: Fernando i Henrique. Przywołuje to na myśl podpis na fotografii 5-letniego Conrada, ułożony przez jego ojca, Apolla Korzeniowskiego, a brzmiący: „Polak, szlachcic, katolik” i zadziwiająco bliski charakterystyce Księcia Niezłomnego.

I Calderon w oryginalnym tekście *El Principe Constante* i Słowacki w przekładzie (nawet we wprowadzonych przez siebie zmianach i uzupełnieniach) używają określeń Hiszpan/Portugalczyk przemienne. Występuje to zwłaszcza w wypowiedziach Muleja zwróconych do Infanta („Mój Hiszpanie, niech Allah cię strzeże”), choć jest on świadom godności Fernanda, gdyż zgodnie z prawdą historyczną nazywa go „mistrzem awiceńskim” (tj. mistrzem Zakonu de Aviz). U Calderona dwoistość tę tłumaczy do pewnego stopnia fakt, że tragedia pisana była w okresie unii personalnej Portugalii z Hiszpanią (1580—1640), w praktyce równoznacznej z utratą niepodległości.

Autentyczny Dom<sup>1</sup> Fernando (nie *Don*, jak u Calderona, to forma hiszpańska) zwany powszechnie w Portugalii *Infante Santo*

<sup>1</sup> Skrót łacińskiego *dominus* — odpowiednik francuskiego *sieur* lub angielskiego *sir*.

był ósmym i najmłodszym z dzieci króla Jana I z dynastii Avizów i angielskiej jego małżonki Felippy de Lancaster. Urodzony 29 września 1402 w Santarem był niemal rówieśnikiem Warneńczyka; zmarł w więzieniu w Fezie 5 lipca 1443, na rok przed klęską warneńską. Fakt, że był najmłodszym z królewskich synów, infantów, sprowadzał do minimum szanse objęcia kiedykolwiek tronu, choć ironia losu chciała, by, podobnie jak liczne potomstwo Kazimierza Jagiellończyka w Polsce, tak i prawowici następcy Jana I zapewnili ciągłość dynastii do roku zaledwie 1580.

Dom Fernando był wątpliwy, chorowity, wychowany starannie pod okiem surowej matki. Był odważny i ambitny, szukał pozycji w świecie, chciał mieć na swym rachunku jakieś osiągnięcia indywidualne, nie zadowalał się przydziałem okazałych posiadłości i zaszczytnym tytułem Mistrza Zakonu Aviz. Był pod silnym wpływem starszego, a trzeciego w linii starszeństwa, brata Dom Henrique'a (Henryka Żeglarza), z którego osobą wiążą się początki i dalszy kierunek portugalskiej ekspansji zamorskiej. On właśnie w roku 1415, wówczas 17-letni, pierwszy wyskoczył na ląd po zdobyciu Ceuty i całe życie poświęcił zwalczaniu Maurów i wytyczaniu nowych dróg morskich prowadzących do ważnych handlowo krajów afrykańskich i azjatyckich.

Dom Fernando — jak relacjonuje kronikarz portugalski Ruy de Pina w *Chronica do Senhor Rey D. Duarte* — po śmierci ojca, króla Jana I (1433) odbył w Almeirim zasadniczą rozmowę z jego następcą a swoim najstarszym bratem Dom Duarte (Edwardem). Oświadczył mu, że wyzyskując koneksje z dworami francuskim, hiszpańskim i angielskim chciałby szukać wśród obcych możliwości kariery rycerskiej, bo nie widzi ich w Portugalii. Liczył na poparcie Papieża i zamierzał udać się do Rzymu. Król Duarte zaniepokoił się poważnie projektami brata. Sądził, że opinia publiczna dopatrzy się w tych projektach krzywdy młodego Infanta. Zapytany o radę Dom Henrique postanowił wciągnąć Dom Fernanda do planowanej przez siebie akcji podbojów krajów zamorskich. Niepokoił go fakt, że po uregulowaniu stosunków z Kastylią pogrążeni w beczynności rycerze gnuśnieli i odzwyczajali się od praktyki wojennej, a w razie rzeczywistej potrzeby mogliby zawieść. Wysuwał przeto plany dalszej walki z Islamem i umacniania pozycji Portugalii w Afryce Północnej. Zdobycie Ceuty w roku 1415, uznane za wielkie osiągnięcie, nie przyniosło oczekiwanych rezultatów ze względu na bliskość Tangieru i Arzilli pozostających nadal we władaniu Maurów. Lansował przeto plan podboju portów marokańskich i uważał zorganizowanie odpowiedniej wyprawy za przedsięwzięcie stosunkowo łatwe i mało kosztowne. Król wahał się, mając w żywej pamięci cenę zdobycia Ceuty i oba-

wiając się perspektywy zwracania się o pomoc pieniężną na zapewnienie pustawego skarbu portugalskiego. Zwrócił się jednak do Korteżów i do Papieża, prosząc o radę. Dom Henrique, ze swej strony, starał się o poparcie bratowej żony Dom Duarte, królowej Leonory, księżniczki aragońskiej. Papież, po długich wahanjach, udzielił wyprawie poparcia w postaci bulli o wyprawie krzyżowej, kładąc nacisk na konieczność nadania jej charakteru apostolskiego. Dyskusja toczyła się przeszło rok, a Maurowie organizowali chyłkiem opór połączonych sił sąsiadujących ze sobą państw. Najwymowniejszym głosem w dyskusji toczącej się na posiedzeniach rady królewskiej była wypowiedź Infanta Dom João w Leirii w roku 1436. Uważał, że motywy wyprawy dadzą się ująć w punkty: służba Bogu, honor, zysk i zaspokojenie głodu przygód. Planowana wyprawa miała, jego zdaniem, podbój jako cel główny i nie zasługiwała na miano krucjaty; „zabijanie Maurów przy takim podejściu jest grzechem równie ciężkim jak zabijanie chrześcijan” — konkludował. Dodawał, że ogół wzdraga się na myśl o kosztach i niebezpieczeństwach wojny i tylko cud mógłby zmienić niechętnie stanowisko społeczeństwa. O chwale trudno mówić, skoro zachodzi możliwość pogorszenia a nie polepszenia sytuacji Portugalii. Zyski są wątpliwe a wydatki na wojnę pewne. Rycerzy rwących się do walki z wrogiem, czekać mogą gorzkie rozczarowania. Król Duarte wysłuchał głosów opozycji ale ich nie posłuchał i, ulegając perswazjom Dom Henrique’a, zdecydował się na podjęcie wyprawy. Miała ona być polem popisu inicjatora, Dom Henrique’a i przyszłego Księcia Niezłomnego — Dom Fernanda. Jako cel postawiono zdobycie Tangieru. Król Duarte zalecił równocześnie uderzenie na Maurów w trzech punktach i stałą dbałość o utrzymanie łatwego dostępu do zakotwiczonych na wybrzeżach statków, by w razie konieczności wycofywania się wojsko miało oparcie we flotyli.

Zabobnych świadków przygotowań peszyły złe prognozy: krew rzuciła się z nosa Królowi gdy omawiał rolę Dom Fernanda; przy wyskakiwaniu na brzeg afrykański Dom Henrique wyrzucił się jak długi a przy rozwijaniu proporca złamało się drzewce. Realne przeciwieństwa miały poważniejszy charakter. Zamiast prelinowanej armii 14-tysięcznej doliczyć się można było z trudem 6000 żołnierzy, przy czym większość z nich interesowała się raczej możliwościami łupów niż czynnego udziału w walce zbrojnej. Po pierwszych niepowodzeniach około tysiąc żołnierzy schroniło się na statkach. W czasie pierwszej próby zdobycia Tangieru okazało się, że sprzęt oblężniczy szwankował. Drabiny okazały się za krótkie a maszyny wojenne trudne do zainstalowania na niesprzyjającym terenie. W ciągu 10 dni oblężenia Maurowie zgromadzili

obronę wielokrotnie przewyższającą liczebnie siły Portugalczyków. Bohaterskie walki trwały kilka dni. Dom Fernando ledwie uszedł z życiem, gdy atak Maurów skoncentrował się na odcinku, którym dowodził. Ducha krucjacji starał się obudzić biskup Ceuty, udzielając walczącym abszolucji i przypominając wspomnianą wyżej bullę papieską i jej wskazania. Wbrew instrukcjom króla Duarte'a Dom Henrique skupił obronę na obozie, zaniedbując skrzydło sięgające morza. Wykorzystali to natychmiast Maurowie, odcinając dostęp do statków. Wynikiem tego manewru był brak żywności i wody. Wojsko karmiło się koniną, której nawet upiec nie można było z braku drzewa. Spragnieni wysysali wodę żując błoto.

Zawieszenie broni okazało się w tych warunkach koniecznością. Maurowie zgodzili się na ewakuację wojska pod warunkiem pozostawienia im sprzętu — domagali się nadto oddania Ceuty i żądali od Portugalczyków podpisania traktatu, gwarantującego pokój stuletni. Rokowaniom towarzyszyła wymiana zakładników: ze strony Maurów — syna ich dowódcy Zalá Benzalá, a ze strony Portugalczyków — czterech rycerzy o głośnych nazwiskach. Ponadto, co już bezpośrednio dotyczy Księcia Niezlomnego, on właśnie pozostał w ręku Maurów jako gwarant zwrotu Ceuty i znajdujących się w jej murach jeńców. Kronikarz świadczy, że chciał go zastąpić Dom Henrique — powstrzymała go jednak rada wojenna. Obie strony nie dotrzymały warunków rozejmu. Oddział Berberów zaatakował ewakuujących się żołnierzy, co zwiększyło i tak już panujący chaos i zamieniło odwrót w paniczną ucieczkę. Kampania trwała 37 dni i kosztowała życie około pięciuset rycerzy chrześcijańskich. Ceuta została w ręku Portugalczyków a fakt, że jej nie oddawano, zmieniał status Dom Fernanda. Nie przestając być zakładnikiem, stawał się *de facto* więźniem czy niewolnikiem traktowanym coraz gorzej.

Król Duarte starał się o uratowanie brata i zasięgał w tej materii rady Kortezów. Jedni z doradców, np. dwaj bracia królewscy Dom Pedro i Dom João opowiadali się za oddaniem Ceuty zgodnie z pierwotnymi warunkami rozejmu — inni radzili, by Król zwrócił się do Papieża z zapytaniem czy ma prawo „dla wykupienia jednej osoby” zrzekać się Ceuty, w której pobudowano już świątynię. Ten drugi punkt widzenia reprezentowało stronnictwo arcybiskupa Bragi. Trzecie rozwiązanie widziano w przewlekaniu pertraktacji w sprawie wykupu Dom Fernanda, by zyskać czas na przygotowanie nowej wyprawy przy pomocy zjednoczonych królów chrześcijańskich. Idący najdalej protestowali po prostu przeciw oddaniu Maurom Ceuty dla uratowania najmłodszego Infanta. Byliby tego zdania nawet gdyby chodziło o następcę tronu (wówczas kilkuletniego). Przechodzili do porządku nad apelami

Dom Fernanda, który usilnie domagał się akcji zmierzającej do uratowania wszystkich zakładników, w tym członków jego własnej świty. Przeciw oddaniu Ceuty wypowiedzieli się nadto Hiszpanie, co tłumaczy się samo przez się geograficznym i strategicznym położeniem fortecy. W toku tych dyskusji padał także argument prestiżowy. Od roku 1415 jeden z tytułów królewskich brzmiał: „władca Ceuty”. Czyżby miano go utracić dlatego „by wykupić jednego śmiertelnika” i tak już bliskiego zgonu? Król bił się z myślami: toż przecież ten śmiertelnik ofiarował swoje życie, by ratować jego poddanych, a pozostawienie go w rękach niewiernych uwłacza jego honorowi. Poszedł jednak za głosem większości doradców, którzy wyraźnie opowiedzieli się przeciw oddaniu Ceuty dla uratowania Dom Fernanda. Takiego zdania był nawet Dom Henrique, który wciągnął Dom Fernanda do uczestnictwa w fatalnej wyprawie. Sąd historii wypadł na jego niekorzyść. Zarówno biograf Dom Fernanda, Joaquim Verissimo Serrão (*Dicionário de Historia de Portugal*, v. II/1965, s. 210—11) jak i arabista David de Melo Lopes uważają, że Infante Santo został „zamordowany na zimno przez własny naród a w szczególności Dom Henrique’a”. Ten bowiem uważał, że i on sam poniósłby śmierć za utrzymanie dla Portugalii — i chrześcijaństwa — Ceuty. Namawiał Dom Duarte’a do nowej kampanii, nie doceniając elementu ryzyka.

Bieg wydarzeń był taki: 9 września 1438 roku, w niespełna rok po wyruszeniu floty 47-letni król Duarte zmarł w Tomar po krótkiej chorobie zakaźnej (febrze), na której przebiegu odbił się stan wyczerpania nerwowego z troski o brata i wyrzutów sumienia z powodu udzielenia zgody na wyprawę wbrew radom otoczenia.

Tyle wyczytać można w kronice Ruy de Piny. Dalszy ciąg podejmuje Fr. João Alvares, kawaler zakonu Awiceńskiego, sekretarz a następnie towarzysz niedoli Dom Fernanda. Jest on autorem *Chronica do Infante Santo Dom Fernando* (Coimbra 1960). Opowiada on, że w pierwszej fazie niewoli Książę przebywał w Arzilli wraz ze swą świtą liczącą 10 osób, w tym kapelana, lekarzy i kucharza. 25 maja 1438 przewieziono ich do Fezu. Na wyjeździe wspomniany wyżej Zala Benzalá, komendant Tangieru, przypomniał Infantowi warunki rozejmu i oświadczył, że jego losy są w rękach króla Portugalii — oddanie Ceuty zwróci mu wolność. Ale już wtedy, z intencją ośmieszenia go, przydzielono mu starą szkapę w podłej uprzęży. Po drodze do Fezu podczas sześciodniowej podróży mieszkańcy mijanych osiedli witali Księcia wyzwiskami i obraźliwymi śpiewkami. Plwali na niego i obrzucali kamieniami. W czasie postojów przydzielano mu i jego świcie

prymitywne pomieszczenia. Spać musieli na ziemi i zadowalać się żarciem dla psów. Maurowie z obrzydzeniem tłukli miski, z których jedli chrześcijanie, uznając je za „nieczyste”. Kronikarz podziwiał zachowanie Infanta, który z uśmiechem przyjmował zniewagi, jak gdyby go nie dotyczyły. Towarzyszom skarżącym się na obrzydliwe jedzenie nakazywał, by przemogli się i jedli — aby żyć. Obelgi przybrały na sile, gdy dojechali do Fezu. Infant wzywał towarzyszy do zachowania godnego rycerzy chrześcijańskich. Doszliśmy — miał powiedzieć — do punktu, w którym nie należy bać się przeciwności, ale szukać sił, by je znosić. „Jeśli — dodawał — jest wolą Boga, by tu znaleźli śmierć, czeka ich nagroda niebieska.”

Jeńców powierzono opiece niejakiego Lazaraque'a (Buzacara), który ze strony matki pochodził z rodziny chrześcijańskiej. W nagrodę za uutorowanie drogi do tronu trzeciemu synowi władcy otrzymał wysokie stanowisko w Fezie i podlegał króla do morderstw i okrucieństw. Był faktycznym i okrutnym władcę Fezu. Król musiał zadowalać się tytułem.

Na żądanie Lazaraque'a Infant wystosował list do swego królewskiego brata Dom Duarte'a, apelując o nieustawianie w staraniach o uwolnienie w s z y s t k i c h zakładników. Zabrał to pismo lekarz Żyd, towarzyszący mu dotąd. Czekano na odpowiedź trzy miesiące, a gdy nie nadeszła, zaostrożono reżym więzienny. Zaczęło się (11 października 1438) od konfiskaty ubrań i bielizny, klejnotów, srebra itp. Znalezione w *pourpoint* (kubraku) Księcia złote monety (były wszyte pod podszewkę) Lazaraque zrabował dla siebie. Więźniom nałożono łańcuchy na obie nogi. Infant okuty został pierwszy. Towarzyszy jego skierowano do królewskiego ogrodu warzywnego zwanego Ariata i przydzielono do ciężkich robót, kładąc kopać ziemię wielkimi motykami. Pierwszego wieczoru, w drodze powrotnej, spotkali Infanta, otoczonego naigrywającym się z niego tłumem — włókł z trudem ciężkie łańcuchy. Eskorta okładała go kijami i popędzała, by szedł prędzej. Mijając towarzyszy Dom Fernando rzucił im w przelocie słowa: „Widzicie, co się dzieje? Módlcie się za mnie”. Lazaraque zakomunikował mu, iż — ponieważ chrześcijanie okazali się zdrajcami i nie oddają Ceuty — uważać go odtąd będzie za jeńca a nie zakładnika i dlatego nakazuje mu, by czyścił konie. Infant zaprzeczył oskarżeniu o zdradę i dumnie oświadczył, że będzie wykonywał poleczone mu prace a wstyd spadnie na prześladowców. Po paru godzinach pracy w stajni zaprowadzono Infanta do pomieszczenia separowanego od lochu, w którym przebywali jego towarzysze. Po pewnym czasie pozwolono mu pracować z nimi i dzielić ich „mieszkanie”. Infant nie przestawał dowodzić Lazaraque'owi, że cierpieć powi-

nien on jeden, gdyż towarzysze jego nie są w żadnym sensie winni. Warunki egzystencji były makabryczne. Okryci łachmanami, gnieździł się w lochu bez dostępu do latryny. Żarło ich robactwo, głodowali, żyli dosłownie o chlebie i wodzie. Słowa pociechy słyszeli tylko niekiedy od królowej, jej towarzyszek a nawet żony Lazaraque'a, spotykających ich przy pracy w ogrodzie.

Pewnego dnia Lazaraque zakomunikował Infantowi wiadomość o śmierci Dom Duarte'a. Następcą jego został formalnie 6-letni syn, Dom Affonso (Dom Affonso V) a faktycznym władcą, regentem, drugi z tytułu starszeństwa brat zmarłego króla, Dom Pedro. Infant sądził zrazu, że wiadomość o zgonie króla jest sfałszowana, doczekał się jednak jej potwierdzenia. Reżym więzienny zaostrożono. Demonstracyjnie wyprowadzono np. więźniów do ciężkich robót drogowych w dzień Bożego Narodzenia i zapędzono do pracy na oczach naigrawającego się z nich motłochu. Infant, patrząc na pokryte pęcherzami ręce towarzyszy niedoli, powtarzał uparcie: „Cierpią za mnie! Są przecież niewinni.” Maurowie tłumaczyli rygory więzienne intencją zmuszenia Portugalczyków do szybszego oddania Ceuty. To wzmagало udrękę Dom Fernanda: „Ja jestem dla nich ceną a nie moja świta”. Pośrednio był to dowód, iż nadal uważany był za zakładnika.

Regent, Dom Pedro, nie ustawał w staraniach o uwolnienie brata. Rozważane były możliwości porwania, wykupu, wymiany na Maurów, zbrojnego ataku od strony morza. Próba porwania nie udała się, gdyż burza rozpedziła flotyllę śpieszącą z pomocą. Próby rokowań rozbiły się o upór Maurów.

Sytuacja Infanta pogarszała się tymczasem z każdym miesiącem. Ostatecznie zamknięto go w dawnej latrynie eunuchów. Spędził w niej samotnie 15 miesięcy, z rzadka tylko komunikując się przez szczelinę w murze z resztą uwięzionych. Zbliżanie się ich, gdy przechodzili do pracy, oznajmiał brzęk łańcuchów. Osłabiony biegunką, godził się na starania towarzyszy o przeniesienie go do lepszego pomieszczenia. Nie odniosły sukcesu. Uzyskano tylko tyle, że mógł się nim opiekować dawny jego lekarz, a pozostali więźniowie, w ich liczbie kapelan Fr. Pedro Vaz, mogli widywać go w ostatnich dniach i godzinach życia. Kronikarz pisze, że w czasie agonii jawiła mu się przed oczyma wizja Najświętszej Marii Panny, św. Michała i św. Jana Ewangelisty. Zmarł 5 czerwca 1443 roku.

Nawet znany z brutalności Lazaraque dostrzegł u Dom Fernanda oznaki świętości. Nie kłamał — powiedział — modlił się klęcząc i „mówiono, że nie znał kobiety”. Sądząc, że uzyska wielki okup, Lazaraque polecił otworzyć i zabalsamować ciało. Nie był to koniec pohańbienia. Nagie, wypchane ziołami zwłoki wywieszono, głową w dół, na bramie miejskiej Fezu na pośmiewisko tłumy,

który przez cztery dni obrzucał je kamieniami i zgniłymi pomarańczami. Złożono je następnie do drewnianej trumny, zawieszanej nad bramą Delbeçada. „Bóg czynił cudy za jego pośrednictwem” — pisze kronikarz. Towarzysze Dom Fernanda wykradli wnętrze i serce i, dobrze posolone, zakopali w sąsiedztwie lochu więziennego. Nad zakopatymi szczątkami posadzono róże. Modlono się tam co dzień przez pierwszych dziesięć miesięcy, potem więźniów umieszczono gdzie indziej. Zabrali ze sobą garnki i przenieśli do innej kryjówki. Relikwie wykupił ostatecznie Fr. João Alvares, autor kroniki, i przewiózł do Portugalii. Ostatecznym miejscem spoczynku stał się po latach portugalski Wawel, kościół w Batalhi, gdzie żałosne szczątki Dom Fernanda sąsiadują z sarkofagiem ojca, króla João I. Z Afryki przewieziono je za panowania Alfonsa V w nieznanych okolicznościach prawdopodobnie w 1471 roku. Przez kilka pierwszych lat spoczywały w Convento de Freiras do Salvador w Lizbonie — uroczystości pogrzebowe odbyły się z wielką pompą przy przenoszeniu trumny do Batalhi.

Dom Fernando zmarł *in odore sanctitatis*. *Dizionario Ecclesiastico* (1953) podaje, że został beatyfikowany w roku 1470 („festa 5.VI”). Zwany powszechnie świętym, nie jest dotąd kanonizowany. Znany jest powszechnie jako Infante Santo.

Sądy historyków portugalskich i arabskich z ostatniego dwudziestolecia uzupełniają i korygują dane zawarte w kronikach, odnosząc się krytycznie do Alvaresa, przygotowującego napisaną przez siebie biografią drogę do kanonizacji. Podkreślają, iż jako najmłodszy syn królewski nie miał właściwie szans dziedziczenia tronu, ani zajęcia wybitnego stanowiska. Miał natomiast ambitne aspiracje. Rodzina królewska dbała o jego zaopatrzenie i obdarzyła go zaufaniem. Pod koniec panowania ojcowskiego późniejszy regent, Dom Pedro, powierzył mu opiekę nad swymi dobrami w czasie ekspedycji morskiej zwanej „Sete Partidas”. W roku 1429 Dom Fernando pełnił rolę mediatora w sporze między tymże bratem a władzą królewską. Korespondował z królem aragońskim, Alfonssem V i był świadkiem na ślubie Dom Duarte z królewną aragońską Leonorą we wrześniu 1428 roku w Coimbrze. Po wstąpieniu na tron (tj. po roku 1433) Dom Duarte obdarzył go tytułem Mistrza bogatego i wpływowego Zakonu Rycerskiego Aviz, z czym łączyło się znaczne zwiększenie posiadanych już przez niego dóbr. W tym też okresie nuncjusz papieski, Dom Gomes Ferreira zaoferował mu w imieniu Papieża kapelusz kardynalski. Dom Fernando odmówił, nie czując się w swym sumieniu godny tego zaszczytu. Biograf współczesny, Joaquim Verissimo Serrão, uważa, że Dom Fernando był zwolennikiem akcji wojennej w Afryce, widząc w niej szanse zdobycia dla Portugalii nowych ziem i oso-



bistych korzyści. Uważa, iż zachodzą istotne sprzeczności między intencjami Infanta a przypisywanym mu przez kronikarza Ruy de Pina powiedzeniem, iż „pragnący służyć Bogu nie powinni się kłopotać sprawami tego świata”. Po nieudanej próbie wyjazdu do Anglii Dom Fernando zjawia się w roku 1437 w dowództwie wyprawy do Tangieru, której głównodowodzącym był Dom Henrique. Po klęsce pozostał w Afryce jako zakładnik a warunkiem jego uwolnienia było oddanie Ceuty. I tu zachodzą bardzo poważne różnice między starymi kronikami a nowymi ocenami historyków. Po pierwsze ustalono, że na rok przed śmiercią Dom Fernando wysłał z więzienia rozpaczliwe apele o pomoc do ówczesnego regenta, Dom Pedra — po drugie, że starania o uwolnienie go ze strony głównego organizatora wyprawy Dom Henrique’a były tak nikłe, że równały się pozostawieniu królewskiego więźnia własnemu losowi, byle nie utracić prestiżowej Ceuty.

Te punkty widzenia sformułowane ostatnio osłabiają w pewnym stopniu „niezłomność” Dom Fernanda — zdają się jednak nie uwzględniać mocno podkreślanego przez kronikarzy a za nimi przez Calderona jego poczucia odpowiedzialności za los uwięzionych razem z nim Portugalczyków. Uważał, że cierpieć powinien on jeden, tamci są niewinni. Jeśli nawet w okresie pięcioletnim (1438—1443) nie dość energicznie prowadzono starania o uwolnienie go czy wykupienie, nie równa się to zapomnieniu czy zaniedbaniu i za daleko idzie chyba zarzut Davida de Melo Lopes, oskarżającego (w roku 1931) księcia Henryka Żeglarza o „popełnioną na zimno zbrodnię” w stosunku do brata. W żadnym razie nie usprawiedliwia to brutalnego traktowania Księcia w więzieniu i bezczeszczenia jego zwłok.

O statusie męczeńskim Infanta i jego legendzie zadecydowało przypisywane mu powszechnie przekonanie, iż nie godzi się stać wyżej losu jednostki nad przynależność Ceuty, przyczółka wiary chrześcijańskiej z pobudowanymi już przez Portugalczyków świątyniami. Gdyby jednak, jak starają się dowieść historycy w latach 1960-tych, Infant ponawiał w roku 1442 prośby o starania o uwolnienie a brak reakcji podyktowało stanowisko otoczenia królewskiego, iż Ceuta znaczy dla Portugalii więcej od życia jednego człowieka, akcent nieoczekiwanej ironii zabrzmiałaby w często cytowanych słowach Infanta: „Cóż ja? — Czym więcej niż człowiek”. Stopień „dobrowolności” jego ofiary jest trudny do określenia. Można jednak mówić o pogardzie wobec własnego cierpienia i poddanie go „pod jarzmo swej dumie”. W grę wchodził nadto honor rycerski i przekonanie, że wyprawa, w której brał udział, była zgodna z bullą papieską a walka z niewiernymi jest formą służby Bogu. W rzeczywistości stanowisko Papieża nie było jedno-

znaczne. Dopuszczał możliwość wojny „słusznej i koniecznej” a w wypadku wyprawy tangierskiej radził namysł i zwłokę, i w tym sensie instruował hrabiego d'Ourem. Opinia papieska przyszła jednak zbyt późno. Decyzja wyprawy zapadła w roku 1436.

Calderon odbiegł daleko od wersji kronikarzy a zwłaszcza Alvarosa. Popenił wiele nieścistości. Nie mógł na przykład interweniować osobiście „Alfonso, rey de Portugal”, gdyż w roku śmierci Dom Fernanda liczył niespełna 11 lat. Kroniki nie wspominają o Muleju<sup>2</sup>, z którego Calderon zrobił odpowiednik szlachetnego rycerza chrześcijańskiego. Obciążają zaś winą za złe obchodzenie się z jeńcami nieobecnego w tragedii Lazaraque'a. Feniksana wywodzi się z wzmianki o litości okazywanej Dom Fernandowi i jego towarzyszom przez królową Fezu i jej dworki. Calderon rozbudował ten motyw swobodnie, osłabiając rzeczywiste katusze jeńców. Konfrontacja z kronikami prowadzi do wniosku, że *El Principe Constante* traktowany był znacznie gorzej niż wynikałoby to z tekstu tragedii. Nie wyzyskał także Calderon wstrząsającego opisu znęcania się nad zwłokami pokonanego przeciwnika. Niedociągnięciem tym przeciwstawia się jednak fakt, że nakreślił ideał bohatera, który gardzi doczesną sławą i poklaskiem a postępuje zgodnie z przekonaniami, choćby oznaczało to męczeński zgon. Jak wykazali to przekonywająco polscy komentatorzy *Księcia Niezłomnego* z prof. Kleinerem i prof. Folkierskim na czele, Słowacki w swej parafrazie dzieła Calderona pogłębił motyw dobrowolności ofiary. Niezawinione cierpienie jest dla *Księcia Niezłomnego* formą ofiary, służbą Bogu. Godzi się na zadawane mu męczarnie, uznając ich wyższą celowość, wyrokami Boskimi usprawiedliwioną.

Dramat Calderona jest w najgłębszym znaczeniu tego słowa sztuką chrześcijańską, ukazującą zwycięstwo ducha nad ciałem. Dlatego tak żywo i silnie przeżywał ją Słowacki z mistycznego okresu, ciężko chory a duchem silny.

Profesor Władysław Folkierski we wstępie do *Księcia Niezłomnego* w wydaniu Biblioteki Narodowej z roku 1930 określa przekład Słowackiego jako parafrazę poetycką. Poprzednicy, co przypomina prof. Folkierski, szli jeszcze dalej. Prof. Marian Szykowski np. pisał w roku 1905: „Oryginał od przekładu dzieli dwuwiekowa przepaść, wraz z całym nieskończeniem subtelniejszym poczuciem piękna polskiego poety, z rozwiniętą kulturą myśli i przeżucieniem czucia”. Przypominał także: „Prof. Porębowicz pisze, że

<sup>2</sup> Prototypu dopatrzeć się można w Muley Schah, wymienionym rzekomo za ciało Dom Fernanda przez króla Alfonsa V w r. 1445 (zob. Folkierski, przedmowa do *Księcia Niezłomnego*, s. XXI).

Calderon, gdyby żył, całowałby ręce naszemu poecie za takie tłumaczenie. A ja (tj. Szyjkowski) śmiem twierdzić, że hiszpański poeta... nie poznałby po prostu swego dzieła. — Pod względem formy stoi przekład bezwarunkowo wyżej”. Jest w tym wiele racji, ale — po starannym porównaniu wersji Słowackiego — opowiadam się za „przekładem poetyckim”, przyznając, że olbrzymi wkład przemyśleń, entuzjazmu i pracy sprawił, że utwór jest bardziej dociągnięty, dopracowany, że nie wyczuwa się w nim pewnej „brulionowości” typowej dla masowego producenta sztuk teatralnych jakim był, przy całym swoim geniuszu, Calderon. O sumiennych tłumacza świadczy taki np. szczegół, że nie przekłada na polski nazwy kwiatu ochrzczonego przez Feniksanę *maravilią* (Dzień II, zmiana I, wiersze 774—5), bo polski „nagietek” pozbawiony jest „cudowności” słowa hiszpańskiego. Ale, jak słusznie stwierdził prof. Folkierski, „doskonałość przekładu nie leży w jego wierności”.

El Principe Constante Calderona jest określony w ostatnich słowach tragedii jako

el lusitano Fernando  
Principe en la fé constante

— jest więc „księciem niewzruszonym” czy „wiernym”. Dla Słowackiego jest czymś więcej: „Księciem Niezłomnym”.

Maria Danilewicz Zielińska

Pisząc ten artykuł opierałem się na tekście hiszpańskim *El Principe Constante* w wydaniu Edición Aguilar (Madrid 1941) i kronikach Ruy de Pina i Fra João Alvares oraz życiorysach Dom Fernanda w *Dicionário de Historia de Portugal* (art. J. V. Serrao w t. II, s. 210—11, Lisboa, c. 1960), Fortunato de Almeida *História de Igreja em Portugal*, (Nova ed., Porto 1967, vol. I, s. 492—95) i *Dizionario Ecclesiastico*, dir. Angelo Mercati, Aug. Pelzer, Torino 1953, v. I, s. 1091. Na odcinku polskim walną pomocą było studium Marii Strzałkowej *Calderon w Polsce* oraz przedmowa prof. Władysława Folkierskiego do wydania *Księcia Niezłomnego* w serii II, nr 55 krakowskiej Biblioteki Narodowej (Kraków 1930); fotokopię tej przedmowy zawdzięczam uprzejmości prof. Andrzeja Folkierskiego, syna autora. Artykuł był pierwotnie ogłoszony w „Przeglądzie Powszechnym” (Londyn, 1980 w nrach 9—11) pt. „Książę Niezłomny” w dramacie Calderona i w historii.

M. D. Z.

## O WOLNOŚCI MESJASZA – „SAMUEL ZBOROWSKI” JULIUSZA SŁOWACKIEGO

*Samuel Zborowski* Juliusza Słowackiego uchodzi za dzieło trudne i niezrozumiałe — nie bez powodu. Składa się na to kilka przyczyn: po pierwsze sam system filozoficzno-mistyczny Słowackiego, będący zlepkiem pomysłów zaczerpniętych z różnych stron, po wtóre fakt, iż w ramy dramatu wtłoczył autor prezentację tegoż systemu, po trzecie wreszcie — pewna niekonsekwencja wewnętrzna.

Słowackiego zafascynował obraz świata, wyłaniający się z systemów filozoficznych Fichtego, Schellinga, z „rewelacji” Towiańskiego, z „objawień” Swedenborga, z teozoficznych rozważań Ballanche’a i innych. Obok szeroko rozumianego dziedzictwa chrześcijaństwa sięgał Słowacki na przykład ku pewnym rozwiązaniom i wyobrażeniom proweniencji gnostycznej, zgodnie z eklektycznym nastawieniem romantyzmu w tym względzie. Usiłował spoić w całość systemy, które w taką całość spoić jest trudno. Spróbujmy, bo warto, jak sądzę, pójść śladami wysiłku poety pokazując, jak usiłuje on łączyć w jedno różne i niekiedy wzajemnie się wykluczające wizje świata; pokazując, w jaki sposób raz jeszcze zмага się z odwiecznymi problemami refleksji filozoficzno-religijnej: z problemem zła, wolności, wolnej woli, wzajemnego stosunku ducha i ciała, prawdy a nade wszystko zbawienia.

Tworząc coś w rodzaju własnego systemu filozoficzno-religijnego, który można by nazwać mesjanistycznym, przeciwstawia się poeta zarazem wczesnemu mesjanizmowi mickiewiczowskiemu, temu z *Dziadów* i *Ksiąg Pielgrzymstwa*, opartemu na koncepcji biernego i pokornego cierpienia, jak i millenarystycznej koncepcji „wielkiego przełomu”, zawartej w *Prelekcjach paryskich*. Za ulubiony przez Słowackiego „chwyt nawiązujący” uznać można fakt, iż duch Zborowskiego wywodzi na sąd ducha Zamoyskiego (oba w ciele, jak przystało na tę okoliczność!) w noc Zaduszek. Innym elementem nawiązującym już wprost do Wielkiej Improwizacji może być sam początek dramatu — wielki, namiętny monolog Eoliona, monolog zwrócony przeciw Bogu, czy raczej wręcz — przeciw jego łasce. „Że na strumieniu krwi błogosławieństwo, To wiem (...)” za-

czynna Eolion, wyrzucając Bogu pierwotną aprobatę drogi ducha, drogi wiodącej „przez pierwsze męczeństwo natury”, przez burzliwe formowanie oblicza ziemi — i obecne wymaganie „pacierza”, a więc wiary, pokory i poddania. Eolion, czy raczej przez jego usta przemawiający Lucyfer, wydaje się postrzegać dzieje świata w perspektywie dwoistej — przed i po Chrystusie; w perspektywie staro- i nowotestamentowej. Ten dawny świat, będący dziełem (krwawym) ducha, dążącego ku Bogu, który tęczą przymierza dowodził swojej aprobaty i ten nowy, w którym nie widzi już dla siebie miejsca; nowy, gdyż opanowany i rządzony nową zasadą, zasadą w której Lucyfer zdaje się już nie mieścić. Problem, czy w świecie, w którym odbyła się już najwyższa ofiara, ofiara Chrystusa, jest ciągle jeszcze miejsce dla mesjasza, dla którego było ono w świecie Jehowy — innymi słowy: czy po ofierze Chrystusa jest jeszcze miejsce na jakąkolwiek inną czynną ofiarę — ten problem stanowi oś i sedno przemyśleń Słowackiego, zawartych w *Samuelu Zborowskim*.

## 1. LUCYFER — CZŁOWIEK ZBUNTOWANY I WOLNY

Lucyfer z dramatu Słowackiego nie może pogodzić się z utratą swej roli w świecie, z utratą pozycji czynnego twórcy jego oblicza. Jego bunt skierowany jest przeciwko „łasce”, przeciwko wyborowi Boga — w imię własnej pracy i twórczości.<sup>1</sup> Lucyfer buntuje się przeciwko odebraniu światu autonomii, którą w jego przekonaniu posiadał w czasach pierwotnych. Jest to bunt charakterystyczny, gdyż ograniczony i twórczy zarazem. Ograniczony w tym sensie, iż dotyczy tylko doczesności; finalnie pragnie przecież Lucyfer boskiej akceptacji; pragnie, by Bóg uznał jego (i świata, a niekiedy czyli świata) samodzielną, autonomiczną drogę, opartą na działaniu „mocą twórczą”. Bunt twórczy, gdyż Lucyfer nie walczy w istocie przeciwko Bogu — czuje się mu poddany i pragnie

<sup>1</sup> To zagadnienie podkreślane było przez wszystkich badaczy, zajmujących się *Samuelem Zborowskim* czy mistycznym okresem twórczości Słowackiego. Podkreślając opozycyjny charakter zasługi i łaski, a także pragnienia czynnego kształtowania losów świata i Opatrzności boskiej, ignorowano jednak całkowicie fakt, iż Lucyfer Słowackiego dąży do Boga; iż jego bunt nie jest bezwzględna rebelia, lecz pragnieniem wewnątrznie sprzecznym. Por. m. in. H. Floryńska, *Metafizyka heroizm* w: *Studia filozoficzne* 1972/10; M. Nesteruk, *Dramat*, „dziwny i duchowy” w: *Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza* 1982 s. 86: „Szatan okazuje się buntownikiem broniących swych racji, swej indywidualności, przeciw ślepemu posłuszeństwu, niesprawiedliwości i niewoli” (sic!); o „ambivalencji pokory i buntu” w dążeniu do autonomii ducha wobec Boga mówi jedynie M. Zmigrodzka w *Słowackim mistycznym*, W-wa 1981, s. 387.

uznania; we własnym przekonaniu stanowi integralną część Bożego świata. Walczy jedynie o istotę i zasadę swojego istnienia — o działanie. A więc także o to, by decydowała nie łaska, lecz zasługa. Jest więc buntownikiem (w imię swej wolności) — przeciw wolności Boga. Słowacki napotyka tutaj problem wolności człowieka (czyli Lucyfera, co na jedno wychodzi) i Boga; problem z pozoru nierozwiązywalny, gdyż tak łaska jak i przeznaczenie ograniczają z konieczności wolność człowieka, podobnie jak lucyferyczna „samowola” — ogranicza wolność Boga. Problem wolności człowieka jako jednostki i jako gatunku, problem wolności w historii i poza nią jest jednym z naczelných problemów dramatu o Samuelu Zborowskim<sup>2</sup>. Problemów, których wymiar metafizyczny, eschatologiczny i historyczny splata się bardzo ściśle.

Postacią, wokół której skupia się (i metafizycznie i historycznie) pojęta problematyka wolności, jest Lucyfer. Fakt, iż jest on pierwszym obrońcą (i ostatnim, dodajmy od razu!) wolności ducha, stanowi rdzeń koncepcji Słowackiego. Zasada owa opiera się na założeniu nie całkiem ortodoksyjnym, czy wręcz pobrzmiewającym herezją gnostycką i wszelkimi jej późniejszymi kontynuacjami; na założeniu, iż nie Bóg bezpośrednio, lecz duch (duchy, już upersonifikowane) są przyczyną sprawcą powstania ciał, formy. Mowa o tym wielokrotnie; cała opowieść o stworzeniu i tworzeniu, czyli kształtowaniu świata, która przewija się w wielu miejscach monologów Lucyfera czy Eoliona, wychodzi z powyższego założenia. Jeśli więc duch „winien formy”, oznacza to, iż posiadał on maksymalnie wolną wolę; wolę, którą obrócił ku tworzeniu świata ciał i formy. Skoro tak — na niego spada odpowiedzialność za to, czy będzie to ciało żywe (a więc forma, mogąca coś zdziałać), czy trup (forma wiążąca ducha). Bóg, ograniczony w swej wolności, ograniczony z własnej woli, ale jednak, ustępując duchom tę wielką dziedzinę wolności, stawia je zarazem w sytuacji wielkiej odpowiedzialności, odpowiedzialności za losy całego świata, gdyż to od

<sup>2</sup> Problematyka wolności w tym dramacie również ustawiona jest błędnie przez większość badaczy. M. Nesteruk mówi np.: „Lucyfer walczy o uznanie wolności za zasadę świata, o Boga, który uświęci wolność i czyn jednostki”. (j.w. s. 93), zapominając, iż to Bóg obdarował duchy najwyższą wolnością w momencie zezwolenia im na tworzenie świata. Dowodem podobnego nieporozumienia są stwierdzenia H. Floryńskiej: „Proces emanacji i indywidualizacji nie jest procesem koniecznym ani nie rozpoczął się z woli Boga-Stworzyciela. Dokonuje się z wyboru i na żądanie duchów indywidualnych.” (j.w. s. 85). oraz „twierdzenia metafizyczne formułował autor tak, by wyprowadzić z nich postulowaną ideał człowieka — wolnego od decyzji Opatrzności, odpowiedzialnego i aktywnego” (j.w. s. 98). Tak rozumiany dramat staje się dziełem bajronisty, a tragiczne rozdarcie Lucyfera i bolesna refleksja autora nad światem ulatniają się, ustępując miejsca wczesnoromantycznemu buntowi.

nich teraz zależy, co się z nimi stanie, czy będzie „żywy czy trup”. Wolność świata, a zatem jego odpowiedzialność za samego siebie — to klucz do koncepcji Słowackiego. *Samuel Zborowski* jest tekstem o silnym zabarwieniu etycznym, gdyż postrzega on człowieka w sytuacji nieustannego wyboru i odpowiedzialności. Można by tu mówić wręcz o koncepcji egzystencjalnej, czy raczej „preegzystencjalnej”; wszystko — ciało, moment historyczny, miejsce, istota, wszystko zależy od decyzji ducha, od decyzji, obarczonej nie do uniknięcia odpowiedzialnością za siebie, za naród, za świat, za „bożą sprawę”. Ów duch „wieczny poruszyciel” (by nie używać słowa, które zmieniło po drodze znaczenie), jest prawdziwie tragicznym „bohaterem woli”. Pragnie on rzeczy z pozoru niemożliwych równocześnie: być absolutnie wolnym, wolnym wolnością boską — i jednocześnie przez Boga aprobowanym. Pragnie samostanowić o sobie, buntuje się — ale łaknie zarazem Bożej aprobaty. Pragnie być jak Bóg — ale nie chce otrzymać tego jako łaski; chce to sobie wywalczyć. Pragnie panowania nad światem, by nim kierować po swojemu — ku dobru. Skoro jednak Bóg chce właśnie dobra świata, to Lucyfer pożąda dwóch rzeczy sprzecznych wewnętrznie: tego co Bóg i swej od niego niezawisłości. Jego wola rozdarta zdaje się być między dążenie ku dobru tego, co na zewnątrz niego, dążenie wychodzące poza jego własne (a jakże ludzkie) ja, przekraczanie samego siebie — i dążenie ku zaspokojeniu swej własnej ambicji czy pychy, dążenie zwrócone do wewnątrz. Bohater woli Słowackiego jest romantycznie tragiczny — ale nie do końca, jak zobaczymy. Niemożliwe spełni się. Spełni się dzięki temu, iż Bóg go „oszuka”. Zanim jednak do tego dojdzie, czy raczej — zanim razem z Lucyferem osiągniemy tę zbawczą wiedzę o spajającej wszelkie sprzeczności w harmonijną jednię eschatologii — rozegra się ludzki czyli szatański dramat życia tu i teraz, życia w nadziei, iż Bóg uzna jego dzieło, i w rozpacz zarazem, płynącej z niepewności. Kondycja Lucyfera czyli człowieka jest oparta na bardzo prostych założeniach: pragnieniu czynienia dobra, pewności celu, niepewności drogi. Lucyfera przeraża wolność i wybór, ale równocześnie ich pragnie.

## 2. POZNANIE I CZYN

### A. DĄŻENIE WZWYŻ

Jak zdołaliśmy zauważyć problematyka wolności u Słowackiego spleciona jest z problematyką dotyczącą dobra i prawdy. Dramat o Samuelem Zborowskim jest tekstem, który rozpatrywać można zarazem w aspekcie etycznym i gnoseologicznym. A obydwie te po-

rządki wyjaśniające podstawowe zagadnienia są, w postaci, w jakiej usiłował je przedstawić autor, trudne do pogodzenia, czy raczej — do uzgodnienia.

Jak widzieliśmy, istotą Lucyfera, czyli „ducha człowieka” jest bezustanne dążenie. W sposób naturalny przychodzi tu na myśl rzecz jasna Faust, romantyczny i wieczny bohater woli, dążącej ku panowaniu nad światem i jego prawami, woli płynącej z pragnienia mocy. Lucyfer Słowackiego takie pragnienie wyraża i deklaruje kilkakrotnie. Jeśli jednak do tego by się jego dążenie ograniczało, mielibyśmy tu do czynienia z Szatanem polskim, którego, co więcej, Słowacki usiłował odzyskać dla ortodoksji. Uczynił bowiem autor *Samuela Zborowskiego* augustyńskie założenie, iż wola Lucyfera w sposób naturalny i oczywisty dąży ku dobru, i to nawet wówczas, gdy sam bohater nie jest tego świadom. Lucyfer sądzi, iż się buntuje, a spełnia tylko Boże wyroki; lęka się potępienia, ale przecież spełnił Bożą wolę; mniema, iż czyni zło, a przecież miłuje. Czyżby więc wybrał zło skutkiem złudzenia? Czy może zło po prostu nie istnieje? Czy też może Lucyfer błądzi w ciemności niewiedzy? Problemy zła i wiedzy wyłaniają się na każdym kroku. Słowacki „wyjaśnia”, iż Bóg „oszukał” ducha, i nagradza jego rzekome „złości”. Jest to wyjaśnienie czysto werbalne i pozorne, ale zagadnienie — acz nierozwiązane — zostaje podjęte, podobnie jak próba głębszego wyjaśnienia paradoksu zła i wolnej woli.

Wola więc dąży ku dobru. A co jest dobrem? Tu odpowiedź pada natychmiastowa i jednoznaczna. Dobrem jest postęp, dążenie w górę, doskonalenie się<sup>3</sup>. Odpowiedź zakładająca powszechny w naszej kulturze (i nie tylko) wzorzec upadku i nawrócenia, powrotu do doskonałości; odpowiedź powszechna w filozofii (nie tylko mesjanistycznej) wieku XIX, od palingenezy Ballanche’a po filozofię Brzozowskiego włącznie. Dla Słowackiego więc kolejną (obok maksymalistycznie pojętej wolności) właściwością ducha jest jego dążenie wzwyż, wzlot ku doskonałości. Fakt, iż jest to cecha naturalna, nie świadczy, iż jej realizacja przebiega bez zakłóceń. Gdy w dążeniu tym duch ograniczony jest własną wolą, która może ów wzlot umożliwić, przyspieszyć, opóźnić, lub wręcz uniemożliwić. Duch zasadniczo bowiem pragnie postępu, ale niekiedy może ulec zaleniwieniu. To, co wydaje się być niekonsekwencją postaci Lucyfera, który dąży, ale i upada (jak Eolion np. — kto wie, czy nie

<sup>3</sup> M. Nesteruk twierdził: „W dramacie ulegają całkowitej zmianie tradycyjne pojęcia dobra, zła, piekła, Chrystusa, szatana.” (J.w. s. 93). Tak oczywiście nie jest: Słowacki, ze swymi poglądami, mieści się w pewnej tradycji filozoficznej i teologicznej, nawet jeśli odbiega ona od ortodoksji.



będący dalekim wyobrażeniem samego autora w roku 31), tłumaczy się łatwo w zetknięciu z Pawłowym i augustyńskim wyobrażeniem konfliktu, przeniesionego do wnętrza woli. Uważa się zazwyczaj, iż Słowacki przejął gnostycki (i manichejski później) dualizm ducha i ciała, w którym to drugie odgrywa rolę bierną, pasywną, i przez to złą<sup>4</sup>. Tak nie jest — Słowacki ciało, formie, przypisuje jedynie możliwość, potencję; wola ducha może uczynić formę dobrą (gdy zdoła się jej wyrzec), lub złą (gdy przedłoży ją nad ruch, zmianę). Jak święty Augustyn, poddaje Słowacki ciało władaniu woli, relatywizując jego wartość etyczną. Nie ciało więc, lecz pragnienie zachowania go, jest złe. I nie ono, lecz decyzja ofiarowania go, jest dobra. Ciało, czyli forma, jest służebne. Duch posiadał wolność stworzenia materii po to, by poprzez nią mógł się wyrazić i określić. U Słowackiego nie ma mowy, jak u wielu mu współczesnych, o potrzebie „rehabilitacji natury”, jej „odkupienia”; jest ona u tego poety jedynie etapem pośrednim na drodze zmierzającej od duchowości do duchowości. Ta spirytualizacja dziejów jest jednocześnie wyraźnie bliższa ortodoksji, niż u innych filozofów romantycznych.

Człowiek (i świat) nie jest skazany na konflikt wartości, jakimi są dla niego ciało i duch, lecz na inny konflikt — konflikt pragnień i dążeń woli; pragnienia zachowania aktualnej w danym momencie formy, wynikłego z lęku przed śmiercią i pragnienia przekroczenia samego siebie, za cenę wyrzeczenia się ciała i życia. Ta heroiczna, bo wymagająca bezustannej ofiary koncepcja świata wynika z postrzegania człowieka (podobnie jak czynili to wielcy poprzednicy Słowackiego) jako istoty rzuconej w sytuację bezustannego wyboru, który w konsekwencji niesie nieustającą odpowiedzialność nie tylko za bezpośrednie i jednostkowe tego wyboru skutki lecz, jak już wiemy, za świat i wszechświat. Istotę tragicznie rozdartą wskutek konfliktu dobrej woli i kładącego się jej kłoda w poprzek — lęku i lenistwa. W tej egzystencjalnie tragicznej sytuacji musi człowiek znaleźć jakieś oparcie, jakąś pomoc w dokonywaniu osądu i podejmowaniu decyzji. I Słowacki takie oparcie widzi i ukazuje; na nim co więcej buduje całą konstrukcję swojego dramatu. Jest nim poznanie, wiedza, wtajemniczenie. Tak czyniąc odchodzi poeta od zasadniczej linii myśli chrześcijańskiej, ku rozwiązaniu, które podsuwała gnoza, hermetyzm i wszystkie te systemy filozoficzne, teozoficzne i okultystyczne, które z niej się choćby częściowo wywodzą. Problematykę woli wiąże najściślej z problematyką gnoseologiczną. Dramat o Samuelu Zbo-

<sup>4</sup> Por. M. Janion, *Romantyczna wizja rewolucji, Problemy polskiego romantyzmu*, t. I s. 197.

rowskim zbudowany jest na zasadzie narastającej rewelacji, to ona stanowi oś dramatyczną, to ona buduje napięcie, to ona (lub raczej jej chwilowe zawieszenie) wywołuje perypetie, to z nią związana jest droga Słowackiemu kategoria wzniosłości, to ona wreszcie pozwala wywołać finalną katharsis. Owa zbawcza rewelacja jest przyczyną i celem dramatu zarazem. Przede wszystkim zaś jednak jest osią systemu myślowego poety<sup>5</sup>.

## B. APOKATASTAZA

Słowacki rzecz jasna nie stawia, ani też nie próbuje odpowiadać na Piłatowe pytanie: cóż jest prawda? Jego odpowiedź jest czymś mniej i czymś więcej zarazem. Mówi ona, iż istnieje najwyższa prawda, „tajemnica Królestwa Bożego”, iż trzeba do niej dążyć, iż istnienie świata związane jest nierozdzielnie z jej istnieniem. Mówi, że historia jest w istocie dziejami dochodzenia do tej prawdy przez świat który, w człowieku, osiąga z jednej strony (jak uczył Schelling) samoświadomość, z drugiej zaś — wiedzę o rzeczach ostatecznych a niezwykłych. Jest więc tajemnica, którą należy poznać. I jest droga, którą należy przebyć, by to poznanie osiągnąć. Tu znów staje poeta wobec trudności, o której rozwiązanie się pokusił. Trudności wyznaczenia, gdzie przebiega (czy też winna przebiegać) granica między czynnie zdobywanym poznaniem a objawieniem. Najbardziej kategorycznie wypowiada się we fragmencie, dotyczącym konkretnej tajemnicy, tajemnicy zbawienia. „Bo nie ten, kto w piekło wierzy, (...) Ale ten, przed którym pęka Ten świat, objęty ramiony, Miłością serca skruszony, Z tajemnic wyspowiadany (...) Ten tylko będzie wpisany w ostatnie księgi żywota...” Kabalistyczno-gnostyczne „ostatnie księgi zbawienia” są tu, rzecz jasna, synonimem zbawienia. Czy odrzucenie (tak gwałtowne) wiary w piekło oznaczać ma odrzucenie dogmatu jako takiego, dogmatu w ogóle, czy też być może pośrednictwa Kościoła w poznaniu? Słowacki odrzuca z całą mocą wiarę w piekło, gdyż przeciwstawia mu przekonanie o powszechnym zbawieniu: apokatastasis. Pamiętamy dramatyczny wybuch rozpaczcy Lucyfera, który wszelkimi sposobami usiłuje argumentować, by wesprzeć swe prawo „na intronisję do świętego grodu” (Jeruzalem). Ten wybuch rozpaczcy i bezsilności Lucyfera płynie stąd, iż nie zna on, nie jest do końca pewien Bożych zamiarów. Największą tajemnicą, którą zdradza nam Słowacki, a którą Lucyfer (a więc człowiek) pozna dopiero na Sądzie Ostatecznym jest to, iż Bóg zamierzył wszystkich i wszy-

<sup>5</sup> Na temat wzajemnych związków objawienia i literatury powiedziano wiele szczególnie w *Słowackim mistycznym*; por. wypowiedzi M. Janion, M. Zmił-grodzkiej, A. Kowalczykowej, M. Maciejewskiego i innych.

stko zbawić. Lucyfer, największy wtajemniczony i wtajemniczający, ma jakby świadomość połowiczną; jego tragedia to tragedia niepełnej, przełamanej świadomości. Sądzi, iż szturmować musi Miasto Święte siłą, gdy tymczasem, nieświadomie, cały czas do niego zdąża. Bunt Lucyfera, bunt człowieka płynie więc z braku poznania boskich zamiarów, a może i bezmiaru boskiej dobroci. Czy z tego wynika, iż pełne poznanie umożliwi egzystencję harmonijną i wprost osiągnięcie zbawienia, jak w gnozie? Wtajemniczenie odgrywa olbrzymią rolę w systemie Słowackiego. Nie sposób go przecenić. Brak wiedzy, nieświadomość, czyni bezwartościowym akt woli Eoliona, który nie jest świadomą ofiarą. Ponieważ nie wie on, iż musi złożyć ofiarę z ciała, a nie chwilową ofiarę z życia, staje się ona bezużyteczna. Wiara (fałszywa) „tyfońskich magów” powoduje, iż Egipt tkwi w znieruchomieniu i jest umarły za życia. To samo dotyczy rzecz jasna kosmosu — nieświadomy i bierny zarazem wolny jego pierwiastek skazany jest na zatrąę. Jednak nawet materia, gdy zdobędzie świadomość, duchowy pierwiastek, „iskrę bożą”, dojść może do najwyższego stopnia wtajemniczenia; przykładem Heliana, której najwyższą postacią stać się ma ta, która nosi trzy gwiazdy nad czołem i przez którą realizuje się Królestwo Boże na ziemi. Wreszcie Lucyfer — „pierwsza mądra na tym świecie glina”, przez sam ten fakt już stoi na czele natury. Jego rola inicjacyjna należy do jego zbawczej misji.

### C. POZNANIE KONIECZNE I NIEMOŻLIWE

Najwyższej apologii poznania, wiedzy, dokonuje poeta z chwilą, gdy utożsamia ją z czynem. Już sama słuszna myśl, świadomość jest czynem (mowa o tym w *Parabazie*), a cóż dopiero jej realizacja. W tym punkcie jest Słowacki bardzo romantyczny... Równocześnie jednak Lucyfer powstrzymuje pełną inicjację bohaterów łamiąc pod nimi kładkę, sam zaś powstrzymany zostaje z wysoka, gdy chce objawić pełnię tajemnic jako adwokat. Czemu?<sup>6</sup> Czy dlatego, że dojście do kresu wiedzy tożsame jest z kresem dziejów, a więc absolutne poznanie przyspieszyłoby koniec świata i historii,

<sup>6</sup> Interpretacja, jaką podaje M. Żmigrodzka, jest nie do przyjęcia: „Lucyfer, udaremniając podniesienie ducha Eoliona, zdaje się działać w ramach genezyjskiej roli szatana, pragnącego opóźnić transfigurację globu, utrwalić jego formę. Czyli kontynuować działanie węża rajskiego i Judasza.” (*Słowacki mistyczny* s. 383). Stoi to w sprzeczności z zasadniczą koncepcją Lucyfera w *Samuelu Zborowskim*, w żadnym momencie nie pragnie on „utrwalić formy globu”. Podobne nieporozumienie wynika z niezrozumienia przez M. Nesteruk sensu apologii przeszłości Polski. Mówi ona o ideale „powrotu do dawnych form państwowości” (j.w. s. 91), o czym w dramacie mowy nie ma i być nie mogło, bo zaprzeczałoby to całej koncepcji postępu i ofiary.

czyli zakłóciło boski plan? Czy dlatego, że stałoby się to bez udziału Lucyfera, który byłby już w procesie dalszego rozwoju niepotrzebny? Czy może dlatego wreszcie, iż z ofiary zniknęłaby zasługa; duchy znając tę prawdę, iż każdą ofiarę Bóg wynagradza wyższą formą, dokonywałyby jej chętnie, ale straciłaby ona charakter ofiary? Odpowiedź na każde z tych pytań otrzeć się musi o paradoks, i Słowacki wiedział o tym. Każda z tych ewentualności jest nie logiczna z punktu widzenia naszej, ludzkiej logiki. W żadnym przypadku Lucyfer nie ma powodu składać ofiary z ciała, a jednocześnie ofiarę tę złożyć musi. Jedynym wytłumaczeniem tej konieczności jest paradoksalnie niezbędna zdrada Boga, powodująca „szczęśliwą winę” ostatecznego poznania, które jest grzeszne, ale konieczne, jak zło... Duchy muszą więc dochodzić same prawdy przedwiecznej (nie zaś dostawać ją w podarunku) dla zasługi przed Bogiem, czy też dlatego, iż próby zgłębienia niezgłębialnego są pobudką dalszego rozwoju? Ale przecież istnieje objawienie? Słoneczna Jeruzalem zjawia się Janowi, lub też wglądają w nią prostacy pastuszkowie litewscy, i tu poznanie i objawienie spotykają się w pół drogi, jak zasługa i łaska. Tej tajemnicy Słowacki nie usiłował rozjaśnić, uznał konieczność (lub jedyną możliwość) paradoksalnego jej wytłumaczenia. Poznanie ostateczne jest niemożliwe, choć konieczne. Niewiedza nie jest może winą moralną, ale stoi blisko niej, gdyż uniemożliwia podążanie ku zbawieniu.

### 3. MIŁOŚĆ

Przypomnijmy, iż w opozycji do (fałszywej) wiary w istnienie wiecznego potępienia stawia Słowacki nie tylko wiedzę, poznanie, czyli dążenie do osiągnięcia zbawczej prawdy, ale i miłość. W charakterystyczny i sobie właściwy sposób łączy drogę buntowniczego, gnostyckiego poznania i chrześcijańskiej, mistycznej wręcz miłości. „Ostatniego słowa” można „dostać uczuciem”, co można uznać za typowo romantyczny pomysł Słowackiego, ale można też potraktować jako próbę zharmonizowania dwóch, trudnych do pogodzenia, dróg osiągnięcia tego samego, próbę zespolenia dwóch tradycji. Poznanie i miłość, zjednoczone, stanowiłyby więc najwyższą zasadę docierania do absolutu, najwyższą zasadę usprawiedliwiająca i uprawomocniająca etycznie czyn. Od triady, przyjętej m.in. przez Krasińskiego i Cieszkowskiego: Łaska, Zasługa, Miłość, Słowacki odejmuje łaskę; w procesie ziemskim zasługa odsuwa ją na plan dalszy, po zakończeniu dziejów dopiero Bóg mógłby ją okazać, wydając wyrok. Jednakże i tu — jest to raczej akt sprawiedliwości, zadośćuczynienia za miłość i „wylanie ducha”. Wolności

człowieka u Słowackiego nie ogranicza nawet łaska. Zwróćmy bowiem uwagę, iż ostatecznym argumentem za korzyść Samuela ma być to, iż miał on „więcej miłości”: Cóż to oznacza w tym konkretnym przypadku? Oznacza to ni mniej ni więcej tylko to, iż skłonny był oddać siebie w służbę „tej myśli, co narody rodzi”, a której istota polega na konieczności bezustannego przekraczania samego siebie, swych własnych granic. Tak pojęta miłość, to „wylanie” samego siebie, które jest udziałem i Samuela i samego Lucyfera, jest prawdziwie zbawczą zasadą; zbawczą zarówno w odniesieniu do jednostki, do człowieka w ogóle (czy raczej świata — człowieka — Lucyfera, gdyż stanowią oni jedno), jak i do historii. Nawet miłość między istotą męską i żeńską (istotą czy to duchową czy fizyczną) polega nie na porywie uczucia, lecz na wyborze, wyborze koniecznym poniekąd, wedle stopnia duchowości. Miłość jest tu współdziałaniem w imię realizacji wyższego celu, a więc przekraczaniem własnego (podwójnego) ograniczenia ciałem, przywiązaniem do formy swojej i partnerki, wyjściem poza. Miłość, inaczej mówiąc, jest realizacją właściwej duchowi cechy wzniesienia się ponad samego siebie, doskonalenia się poprzez umiejętność rezygnacji z tego, co jest, w imię tego czegoś, co będzie, a co wyższe jest ponad formę obecną. Jest miłość ową wartością najwyższą, którą inaczej zowie Słowacki „słonecznością”, czyli pełnią duchowości, „chrystusowością” świata<sup>7</sup>. Ale do tego wyobrażenia dołącza inne, pochodzące już z tradycji Sokratesowej wyobrażenie twórczego Dynamis, i nim również jest miłość. Jest siłą twórczą, napędzającą świat. Jeśli tak, to wiadomo, iż złem będzie jej przeciwieństwo — bezruch.

#### 4. DOBRO, ZŁO, OFIARA I CIERPIENIE

Problem dobra i zła jest jednym z naczelných problemów tekstu o Samuelu Zborowskim, o czym świadczy zarówno sam wybór tematu jak i postać głównego bohatera — Lucyfera. Dramatu *Samuel Zborowski* nie można by nazwać moralitetem, mimo iż ukazuje zasadnicze zmagania dobra i zła. Tyle, że nie rozgrywa się ono między upostaciowanymi ich wyobrażeniami, lecz wewnątrz jednostki, a co ważniejsze — bywa relatywizowane. Czymże bowiem jest zło w systemie, który zakłada totalne zbawienie? Nie jest nim, jak już wiemy, materia, ciało, forma, będąca czystą po-

<sup>7</sup> Stąd niesłuszne wydaje się stwierdzenie M. Zmigrodzkiej: „Chrystus jawi się tu jako Bóg mocy — miłość zostaje atrybutem duchów i ona też jest gwarantką ich nieuszczerplonej przez milczenie Boga potęgi i autonomii.” (j.w. s. 387).

tencją; tak było w gnozie, a gnoza stała zazwyczaj na antypodach idei apokatastasis, przeciwstawiając jej ideę zbawienia „elitarnego”, będącego udziałem jedynie nielicznych wtajemniczonych. Dobro i zło zależą od wyboru, od decyzji opowiedzenia się za którąś z wartości: przemijającą, jaką jest chwilowa postać, którą i tak trzeba utracić, której można się wyrzec z własnej woli wnosząc zasługę, lub — zawartością również przemijającą w pewnym sensie, jaką jest zmiana, ruch, wznoszenie się, zabsolutyzowany postęp. Alternatywa, którą stawia przed człowiekiem Słowacki, przypomina nieco sławny pascalowski „zakład”, a jego „hazardowość” polega na tym, iż pełne wtajemniczenie jest niemożliwe. Można wygrać wszystko, można też wszystko stracić, jak duch Eoliona, który, wskutek zaleniwienia, „ubywa” z rachunku duchów na Sądzie Ostatecznym. A więc zło, to stojące na antypodach miłości-wzlotu zaleniwienie, bezruch, nie-miłość. Ale to nie wszystko. Zły jest przecież Lucyfer, który ową miłość-dążenie wciela i to nie tylko wówczas, gdy podda się zaleniwieniu. Amfitryta oskarża go, iż czyni zło, iż jest zły. Dlaczego jest on „jednym z duchów obłąkanej i odwróconej od Boga natury”, skoro to on właśnie jest zwolennikiem i realizatorem ofiary w dziejach świata i ludzkości? Czy tylko dlatego, że zanadto żąda władzy, a więc złem byłaby tu, tradycyjnie pojęta, grzeszna pycha? A Lucyfer byłby jeszcze jednym romantycznym buntownikiem? Pozostaje jeszcze nieszczęście, lzy, lęk przed wrogiem, a zatem wszelkie cierpienie, którego jest sprawcą. Do takiego zła przyznaje się sam Lucyfer, ale przecież bez niego nie byłoby wzlotu, postępu, przecież każda ofiara wymaga cierpienia, jest ono zatem nieodłącznym składnikiem świata, takiego, który istnieje i jest aprobowany przez Boga. Zło, utożsamione z cierpieniem, z rozdarciem wewnętrznym istnieje, nie jest ono pozorne, ale jest konieczne. Słowacki ignoruje „grzech pychy” — Bogu najprawdopodobniej nie idzie o to, czy Lucyfer go wyzywa, czy nie. To raczej fałszywe przekonanie o tym, iż cierpienie jest bezwzględny złem, jest złe (czy też grzeszne). Cierpienie staje się więc dobre, bo istnieje i oddziałuje w sposób pożądanym, bo jest konieczne, a wszystko, co konieczne, jest dobre. Słowacki „zlikwidował” problem zła, przyjmując jako założenie chrześcijańską koncepcję ofiary i absolutyzując ją. Dobrą jest ofiara złożona z siebie, a więc akt woli, ale dobrą (bo konieczną w ogólnym rachunku) jest także ofiara wymuszona na innych, zadawanie im bólu i cierpienia po to, by ich uszlachetnić, „zahartować”, jak w *Królu-Duchu* czyni to Popiel, lub zmusić do ofiary. A wszystko po to, by przyczynić się do postępu, wznoszenia się, które jest najwyższą z wartości. Z ideą dobrowolnej ofiary z ciała usiłuje Słowacki powiązać koncepcję soteriologicznej roli przelewu krwi nawet wówczas, gdy jest on „tatarskim czynem”, jak mówił Nor-

wid. Ich wewnętrzna opozycja natury etycznej jest przez niego pominięta, choć nie mógł chyba nie spostrzec pułapki, jaką w tym również przypadku stanowiła próba łączenia w jedno dwóch różnych pomysłów, wypływających z dwu różnych zasad: etycznie wzniosłej dobrowolnej ofiary i etycznie podejrzananej zasady ofiary wymuszonej w imię wyższego celu.

## 5. PRAWO I WOLA

Skądinąd ofiara, będąca drogą, po której wznosi się świat i człowiek, ważniejsza jest nawet od posłuszeństwa prawu, które przecież również stanowi wartość. Słowacki ukazuje tu bezustanny konflikt wartości, jaki zachodzi w świecie, istniejącym w sposób dynamiczny, przy czym czynnikiem rozstrzygającym jest dla niego, podobnie jak dla św. Augustyna, twórczość, twórcze przekształcanie siebie i świata w imię ciągłego wznoszenia się ku wartości najwyższej, jaką jest Absolut, drogą miłości, czyli ofiary. Ta dynamiczna i dramatyczna wizja jest kto wie czy nie najwyraźniejszym piętnem mistycyzmu poety. Zło czyli cierpienie jest konieczne, zaś nieświadomość tego faktu grzeszna; oto sposób w jaki Słowacki rozstrzyga problem zła i grzechu. System poety trzyma się na podstawowym dla niego założeniu o sensowności cierpienia, które jest warunkiem postępu, dążenia, ruchu. Zaleniwienie to grzech, ale i bezsens; spotykają się tu obydwie zasady, gnoseologiczna i etyczna. Wynika to z zasadniczego przekonania o hierarchicznym układzie świata, spiętrzonego wedle stopnia duchowości, zasługi, z przekonania, iż świat dąży na powrót do utraconych wartości, do których osiągnięcia ziemski etap jest tylko środkiem. Ta wizja świata zdążającego, aczkolwiek szeroko rozpowszechniona, w systemie poety zyskuje szczególną głębię. Nadzwyczajne znaczenie w takim systemie przypisane zostaje czynowi, dziełu, aktywnej twórczości, która jest tożsama z miłością. Ów twórca czyni zaś skojarzony jest z ofiarą i cierpieniem jedynie w porządku doczesnym; Lucyfer wyraża najgłębszą wiarę w to, iż proces Samuela Zborowskiego zakończy w sposób ostateczny dramat koniecznej ofiary cierpienia; od tej pory „czyn dla Imienia Boga” nie będzie musiał być okupiony ofiarą, której przykładem jest męka Samuela. Eschatologia ostatecznie rozłączy te jakości. Zło jest nieodłącznie związane z kondycją ziemską, ale nie stanowi ostatecznej perspektywy świata. Tymczasem jednak działanie, twórczość, każdorazowo ścierać się musi z prawem, by móc je przekroczyć. Ta augustyńska antynomia, związana z koniecznością przekraczania prawa przez wolę (w imieniu dobra) legła, jak się zdaje,

u podstawy koncepcji Słowackiego. Prawo stało się tym pojęciem, z którym zмага się poeta, podobnie jak Mickiewicz i Norwid i wielu innych, i do którego odwołuje się wielokrotnie, gdyż w sposób nieunikniony związane jest ono z wolnością. „Duch życia to anioł dumny Ciągle idący do góry... Czasem przed prawem natury Jako przed piorunem stanie, Zbladnie... i siły natęży, I skoczy w ognia otchłanie. Wskoczy... i piorun zwycięży”. Zarówno na poziomie materii, przyrody, jak i na poziomie człowieka, historii, która stanowi kontynuację w zbiorowości rozwoju filogenetycznego, jest prawo stanem nieruchomości, który trzeba przekroczyć. Na poziomie natury i jednostki będzie to forma cielesna, materialna, na poziomie zbiorowości — forma prawna, ustrojowa. Prawo oznacza tu pewien stan, a chodzi o to, by zaistniał proces. Konflikt (nieunikniony) między prawem a postępem jest, jak już wiemy, zinternalizowany; to nie materia sama w sobie stawia opór, to duch bywa „zaleniwiony”. Powtórzmy raz jeszcze: nie mamy tu do czynienia z walką opartą na dualizmie lub, jak u Fichtego, ze zmaganiem się z przyrodą; u Słowackiego walka zostaje zinternalizowana i przeniesiona do wnętrza woli. Lucyfer popędza „ducha leniwą naturę”, gdyż jest on tym immanentnym (nie zaś transcendentnym) elementem duchowości świata, który jest aktywny, a istnieje też duchowość pasywna. „Obce prawo mieszka we mnie” mógłby się pożalić Lucyfer... Prawo, czyli martwota. Czy prawo zawsze jest tylko elementem bezwładu i bezruchu? Słowacki relatywizuje wartość prawa, podobnie jak uczynił to z ciałem czyli formą, gdyż w istocie pojęcia te są u niego zbieżne. „(...) prawo stoi pod naszym zarządem, Pókiśmy mali... to jest naszym panem, Lecz gdyśmy silni — to nam pod kolanem, Jak wywrócony anioł ognia leży.” Natura panuje nad słabymi (duchem), mocni zaś panują nad nią. To samo dotyczy ustroju. Prawo może więc ograniczać wolność, może ją też wzmacniać, jeśli nad nim zapanować. Możliwy jest cud, czyli pokonanie praw natury i wszelkich praw, pod warunkiem wzięcia ducha z Boga. Dzieło zbawienia ma być dziełem samego człowieka, to on sam ma się zbawić. Raz jeszcze — nie cud łaski, lecz własny wysiłek zdolny jest do tego doprowadzić. Najważniejsze dane posiadamy — wzór, jakim jest ofiara Chrystusa i — wolność, jaką otrzymaliśmy od Boga. Gdy Bóg wedle Słowackiego dawszy duchowi wolność, przyrzekł nie przeszkadzać „prawom ciał”. Stąd wniosek, iż aktywność człowieka czynienia sobie ziemi poddaną jest jednym z fundamentów rzeczywistości. Prawo gwarantuje nam wolność i odpowiedzialność wobec samego Boga — nie może przecież być tak, iżby kamień wyrzucony w dobrej intencji czynił zło, którym Bóg obarczy człowieka. To prawo jest miarą wolności, jaką otrzymaliśmy, ale także mia-



rają naszej odpowiedzialności za użytek, jaki z niego zrobimy. Taką najwyższą wolnością obdarzony jest właśnie Lucyfer — najwyższą, gdyż mógł nawet z niej nie skorzystać, mógł nie być duchem wiecznym rewolucjonistą, mógł nie chcieć być „zawsze bez ciała, zawsze bez mogiły” — i wielokrotnie nie chce. Gnany wewnętrzną koniecznością zdążania przed siebie, buntuje się przeciw swej własnej naturze; jego „wyższe ja”, czy też wyższa wola zwycięża jednak niższą. Mógł Lucyfer nie skorzystać ze swej wolności i wówczas byłby zapewne potępiony, ale zło, czyli cierpienie, które wprowadził w świat dowiodły tylko, iż korzysta z niej w sposób słuszny. Ponieważ czyni zło musi być oczywiście zbawiony, czyli zaakceptowany przez Chrystusa, ale i on sam jest swoim i świata zbawicielem. Ta koncepcja „zbawionego zbawiciela” odchodzi dość daleko od ortodoksyjnej idei udziału człowieka w zbawieniu, odchodzi w kierunku gnozy, ale stanowi zwornik całej, mesjanistycznej właśnie, koncepcji świata<sup>8</sup>. Zbawienie zależne jest od ostatecznego samoofiarowania, najwyższego oddania, największej ofiary, nie w sensie cierpienia, ale ruchu, twórczości. Lucyfer, największy ruch i niepokój twórczy zarazem przez sam fakt ofiary z siebie, samowyrzeczenia, musi być zbawiony. Wolność mamy przecież daną od Boga po to, by ją wzajemnie móc ofiarować.

## 7. ZBAWIENIE

Na takich zasadach oparta jest mesjanistyczna koncepcja Słowackiego, koncepcja dotycząca roli Polski teraz i na wieki, a oszczędzona w szerszym planie rozwoju świata od stworzenia aż po kres dziejów. Cały zaś dramat jest wielkim wywodem „advokata diabła”, jakim jest Słowacki, pełnym nagromadzonych argumentów, mających udowodnić niezbicie, iż „ducha droga przez Polskę idzie”. Jednym z zasadniczych elementów koncepcji mesjanistycznej jest idea zbawienia. Różnie pojmowana była ona w różnych systemach myślowych, również mesjanistycznych, przy czym różnice dotyczyły zarówno tego, co oznacza samo pojęcie zbawienia, jak i tego, co w istocie ma zostać zbawione oraz drogi do osiągnięcia zbawienia. Nie sposób szerzej rozwodzić się nad tym zagadnieniem, trzeba jednak powiedzieć, co oznacza zbawienie dla kogoś, kto jak Słowacki, z wierzeniami chrześcijańskiej proweniencji stąpić usi-

<sup>8</sup> Na temat mesjanizmu dramatu o Zborowskim mówiono wiele i różnie. Dla przykładu M. Nesteruk podkreśla, iż nie jest to koncepcja mesjasza cierpiącego, lecz wprowadzającego w świat ideę wolności (i czynu, dodajmy) — j.w. s. 91. M. Zmigrodzka natomiast łączy w jedno „obronę wolności człowieka i męczeństwo”, upatrując w nich misję Polski (j.w. s. 341).

łuje przekonanie o istnieniu metempsychozy i koncepcje palingenetyczne. Słowacki, jak wiemy, odrzuca koncepcje zmartwychwstania w ciele, i to zarówno taką, jaką wedle jego przekonania mogli mieć Egipcjanie, i wedle jakiej tworzyli piramidę swej państwowości, jak i, de facto, chrześcijańską. Duch wędruje bowiem bez spoczynku z ciała w ciało, a jeśli zaniedba tej konieczności, to jak duch Eoliona, „ubywa”, nie osiągając zbawienia (swoją drogą ciekawe, czy zamiast piekła Słowacki nie myślał o jakiejś „anihilacji” jako karze za zaleniwienie?). Co prawda, na Sądzie zjawiają się obaj antagoniści, Jan i Samuel, w ciele i stroju nawet, ale stanowi to, artystycznie umotywowany, wyjątek od zasady systemu; wzajemny stosunek ducha i ciała, skutkiem przyjęcia koncepcji metempsychozy wraz z koncepcją chrześcijańskiego zbawienia stał się dla poety najtrudniejszym, i w istocie nierozwiązywalnym problemem. Konsekwentnie rzecz biorąc, zmartwychwstaje tylko duch, jeden duch, ten lucyferyczny, czyli boski, „pneumatyczny” pierwiastek, uwikłany czasowo w świat materii. Materia (ciało, forma) nie ma być zbawiona, ani „rehabilitowana”, jak to bywało u Schellinga, Cieszkowskiego, czy francuskich utopistów. Dualizm wiecznego pierwiastka duchowego i czasowego materialnego (a więc dualizm nie wartościujący) przepływa w ideę apokatastasis, obejmującą wszelako chyba tylko pierwiastek duchowy świata. Świat istnieje w czasie w oparciu o zasadę „pulsowania” jego materialności i duchowości, które na przemian (gdyż są antynomiczne) wzrastają; finalnie wszelako, jak i na początku, będzie tylko duch. Słowacki mówi o „Pańskiej sprawie”, która idzie przez ducha, która jest ducha sprawą. Duch „wielmoży się Bogiem”, ale Bogu także zależy na tym, czy duch jego sprawę pomnoży czy zuboży. Jest więc możliwe czynienie Bogu dobra przez wzmaganie duchowości i jej przewagi nad materialnością. Wedle koncepcji Słowackiego nie może być mowy o zbawieniu indywidualnym, jednostkowym; na drodze palingenezy cały świat, przeszedłszy przez człowieka, stanie się Chrystusem. Taka koncepcja „postępu zbiorowości”, pojawiająca się w miejsce idei indywidualnego zbawienia jest charakterystyczną cechą systemów mesjanistycznych i millenarystycznych i zarazem znakiem ich heterodoksyjności<sup>9</sup>. Mesjanizm i personalizm stoją zazwyczaj w opozycji; czy jednak Słowacki konsekwentnie stoi na stanowisku palingenetycznego zbawienia powszechnego — można powątpiewać. Samo zakończenie zdaje się temu przeczyć, a można też domniemywać iż poeta, nawet pozostając w niezgodzie ze swoją własną

<sup>9</sup> Por. wyróżniki przyjęte przez K. Löwitha — M. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką*, W-wa 1983, s. 37.

koncepcją, z trudem pogodziłby się z ostatecznym zniknięciem takich indywidualności (skądinąd będących tylko etapami rozwoju ducha), jak Samuel Zborowski, Jan Zamoyski czy — Polska.

## 8. HISTORIA I ESCHATOLOGIA

Eschatologiczna koncepcja Słowackiego opiera się o apokaliptyczne wyobrażenie Królestwa Bożego w postaci świętego miasta Jeruzalem, zwanej przez poetę „słoneczną”, czyli przechrystusowaną, najdoskonalszą. Jej sposobem istnienia jest beczasowe, metafizyczne trwanie, z okresowym objawianiem się, by ludzie mogli „włożyć swe oczy” w ten absolutny wzór doskonałości. Charakterystyczny szczegół podaje tu Słowacki — czynienie dobra, sprawy Bożej, odbywać się tu już będzie bez bólu i cierpienia które, jak wiemy, związane są jedynie z doczesnością, materią, formą i zmiennością. Czyli z historią. Razem z historią przemienie „wstrzymanie ducha” i „podłość gliny”. Ale to właśnie historia jest tą drogą, po której wznieść się można do najwyższego wzorca doskonałości, jakim jest Jeruzalem Słoneczna. Jest daną nam szansą. Jeruzalem Słoneczna egzystuje w planie zaziemskim, pozahistorycznym; nie jest wyobrażeniem raju ziemskiego, doczesnej realizacji Królestwa Bożego, jak w systemach millenarystycznych czy utopijnych. Eschatologizm Słowackiego nie jest millenaryzmem; na jego przykładzie dostrzec można możliwość stworzenia systemu mesjanistycznego, który nie byłby millenarystyczny. Brak w nim bowiem de facto bezwzględnego dualizmu: tu i teraz nie jest bezwzględnie złe, jego wartość relatywizowana jest przez nasz akt woli. Inna cecha, mająca być wyróżnikiem omawianych systemów, tendencja antynomijna, pojawia się u Słowackiego w koncepcji mesjasza-pośrednika, Lucyfera<sup>10</sup>. Sam fakt bowiem, iż to Szatan właśnie jest zbawicielem, iż to on prowadzi ku wiecznej szczęśliwości, nosi taki właśnie antynomijny charakter. Zwróćmy przy tym uwagę, iż określenie go jako „pośrednika” jest w gruncie rzeczy niesłuszne: Lucyfer jako mesjasz nie przychodzi z zewnątrz, on jest wobec świata immanentny, jest światem. Fakt, iż obok właściwej idei mesjańskiej soteriologicznej roli cierpienia stawał poeta „pozytywną koncepcję czynu”; iż jego mesjasz jest zarazem inicjatorem, wielkim wtajemniczonym i wtajemniczającym, a także fakt, iż w jego postaci dokonuje Słowacki apologii siły, jako czynika zbawczego, oraz iż zbawiciel jest zarazem zbawianym, sta-

<sup>10</sup> Cechę tę podkreśla Yonina Talmon — Walicki, op. cit. s. 18.

nowi o oryginalności mesjanizmu Słowackiego. Nie oryginalności bezwzględnej, lecz wynikłej z kontaminacji w postaci Lucyfera elementów pochodzących z różnych tradycji: ofiary, poznania i czynu (który można rozpatrywać jako akt woli), a połączonych wspólną, soteriologiczną funkcją.

„Panie, tyś krzyż swój cierpiący postawił (...) Na głowach, które dla ojczyzny spadły”. Bóg swoim cierpieniem potwierdza odkupieńczą wartość patriotyzmu, gdyż jest on ofiarą z ciała, z życia, ofiarą złożoną w imię ducha. Takie jest założenie mesjanizmu Słowackiego w odniesieniu do tego etapu „zbawczego postępu”, jakim jest historia. Charakterystyczna dwuznaczność powyższego fragmentu wskazuje jednocześnie na fakt, iż pierwotnym celem Chrystusa było odkupienie Izraela oraz na to, iż ofiara uczyniona dla własnego narodu rozszerza się na cały świat; staje się ofiarą złożoną ze wszystkiego, co istnieje. Mamy tutaj przykład uniwersalistycznego charakteru mesjanizmu Słowackiego; „naród wybrany” to ten, który ma służyć, a jego wybór jest wyborem tego, który dla innych (nie dla siebie) ma ponieść ofiarę, może nawet najwyższą. Gdyby było inaczej, argumentuje Słowacki, Chrystus nie umarłby na Golgocie, lecz w Alpach lub gdzie indziej. Nie stałby teraz krzyżem w Polsce. „Droga ducha przez Polskę idzie”, ale znaczy to ni mniej ni więcej tylko to, iż jest ona jedynie etapem pośrednim, kolejnym (nie jedynym) zbawicielem. Jest kolejnym, po Izraelu, narodem, który swym cierpieniem naśladuje (jak Izrael je uprzedzał) cierpienia Chrystusa. Mamy tu do czynienia z częstym, jeśli nie najczęstszym *locus communis* mesjanizmu. Słowacki mówi jednak, choć ogólnikowo, o innych narodach; o tym, iż nierówne są one co do stopnia duchowości, czyli — bliskości krzyża. A więc cała ludzkość zmierza w tym samym kierunku, powołana jest do dzieła zbawienia; w dziele zbawienia uczestniczą wszystkie narody. A raczej — zgodnie z ideą czynu — samozbawiania. Tyle, że niektóre, te aktywne, osiągają wyższy stopień ducha, inne zaś, leniwsze, niższy.

Pojawia się z kolei zagadnienie związku, jaki istnieje między czynem jednostkowym, a procesem ogarniającym zbiorowość. Problem ten rozstrzyga Słowacki jednakowo w odniesieniu zarówno do jednostki ludzkiej, jak i do jednostki, jaką stanowi naród. „(...) człowiek jak harfa rządzi słuchem całej ojczyzny... Często — całym wiekiem, Skąd wraca albo ojczyzny człowiekiem, Albo ogromnym nieśmiertelnym duchem, Który... w ojczyźnie swojej szuka ciała, Co podług jego własnych czynów rośnie.” Jednostka, czyniąc, nadaje ton ojczyźnie, epoce i, jeśli musi odejść (jak Zborowski czy, dorzućmy, Wallenrod) — wraca jako myśl, i ciałem jego staje się też ojczyzna, która wzrosła jego czynami. To prze-

plywanie jednostki w ideę, czyli inaczej mówiąc ducha w formę i odwrotnie, jest właściwym Słowackiemu wkładem w ideę mesjanizmu; wkładem, dynamizującym proces przechodzenia historii w metafizykę. Ta dynamizacja wypływa po pierwsze z nacisku, położonego na czyn, na czynną ofiarę, tożsamą z gotowością wyrzeczenia się siebie, takim jakim się jest obecnie, nie zaś tylko z gotowości na przyjęcie cierpienia. Mesjasz Słowackiego jest mesjaszem aktywnym, jak sam Chrystus, gotowym złożyć ze swej formy ofiarę, a przez to współtworzyć dzieło zbawczego postępu. Powstanie pytanie: dlaczego Polska? Dlaczego to ona ma być ową ofiarą czynną, nie zaś tylko, jak u innych, cierpiącą i ofiarowującą swe cierpienia Bogu w nadziei, że przyczynią się one do odkupienia wszystkich narodów? Argumentacja poety przebiega różnymi torami: argumentem będzie Pismo, historia, wszystko, co odczytać można jako znak, jako profecję. Po pierwsze jest Polska kolejnym wcieleniem ducha Izraela, który do nowego losu przybrał nowe ciało. Poznać go można po: gotowości do ofiary z ciała, po sprzeciwianiu się prawu zastanemu w imię prawa wyższego, duchowego i po żalu, że w jego ojczyźnie duch jest więźniem ciała. Tu podejmuje poeta ryzykowny zabieg reinterpretacji Apokalipsy jako tekstu, mówiącego również o Polsce, zabiegu o charakterze kabalistyczno-gnostycznym, a charakterystycznego dla wszelkich głosicieli „nowego objawienia”, którzy próbowali aktualizować, jak Cieszkowski dla przykładu, objawienie pierwotne. Odwołuje się więc Słowacki zarówno do symboliki apokaliptycznej, wybierając z niej to, co owo zbliżenie ułatwia, a więc (poetycko przekształcone przez siebie) wyobrażenie krwawej perły-bramy, podwójnego symbolu męczeństwa i, zarazem, dzięki zestawieniu barw, symbolu Polski. Pierwszą cechą nowego Mesjasza jest więc (odwieczna) gotowość do cierpienia. Już w przeszłości ta cecha, gotowość złożenia ofiary za innych i dla innych, przejawiała się we „wstrzymaniu słońca” (czyli odwadze przeforsowania wyższej formy wiedzy, przekroczenia własnych i świata ograniczeń i praw w tej dziedzinie) i — „zgniecieniu księżycy” (czyli dziele miłości i poświęcenia dla wszystkich, których Polska, jako przedmurze chrześcijaństwa, własnym ciałem i własną krwią obroniła). Ta zapowiedź, czy raczej początek mesjańskiego posłannictwa Polski<sup>11</sup> pozwala ujrzeć ją jako „niewiastę obleczoną w słońce” z księżycem pod stopami, od której pochodzą ludzie święci, idący przeciw smokowi-prawidłu. Tutaj poszerza poeta krąg paraleli, by wprowadzić dalszą koncepcję — walkę z prawem w imię wyższego

<sup>11</sup> Por. co pisze na ten temat M. Zmigrodzka (j.w. s. 386).

prawa, prawa, które „wolność ducha zabezpiecza”. Interpretacja smoka jako prawa, smoka-natury ma swe dalekie źródła w gnozie; Słowacki, jak widzimy, nie waha się czerpać skądkolwiek argumentów, mogących zbudować gmach jego wywodu. Historycznym przykładem konfliktu niższego i wyższego prawa jest dla Słowackiego konflikt między buntownikiem Samuelem Zborowskim a przedstawicielem porządku państwowego, czyli prawa — Janem Zamoyskim. „W Polsce jest prawo Które wygania — ciało — albo duszę I nad krwią pastwi się — albo nad sławą.” Owo prawo, czyli pewna forma ustrojowa, oparta na potędze, nie jest złe samo w sobie; żadna forma taką nie jest. Sam Lucyfer żałuje Zamoyskiego mówiąc, iż w innym czasie, w innym kraju, gdzie nie dostaje prawa, Zamoyski byłby dobry: „Tam byłbyś wyższy nad lud całym czołem, Dla nas ty szatan — tam byłbyś aniołem.” U nas jest ostatnim z Polaków, gdyż w ówczesnej Polsce (a i współczesnej, jak sądził poeta) bezwzględne trzymanie się prawa jest grzechem, gdyż hamuje wolność. Polskie prawo nie dopuszcza wolności, a jedyny wybór jaki daje, to wybór między śmiercią cywilną a rzeczywistą. Samuel Zborowski wybrał tę drugą. Czyn Samuela, nawet jeśli w świetle starego prawa był rebelią, był przecie czynem wolnym, próbą złożenia ofiary z dawnej formy państwowej, która była tym, czym państwowość Egipcjan, tym, czym zastępyły w bezruchu kryształ — martwą, umarłą formą. Apokaliptyczna „niewiasta obleczona w słońce” to Polska bez (XVI-wiecznej) potęgi, ale za to taka, która spełniła swą misję wprowadzenia w dzieje wolności, a więc podniesienia o szczebel stopnia duchowości świata. Skąd jednak wiemy, iż wolność jest tym, czego Bóg dla nas pragnie, iż to na wolności zasadza się duchowość świata, a mesjanistyczną misją Polski jest poszerzenie jej obszaru? Słowacki, jak widzieliśmy, odpowiada, interpretując Genesis może niezbyt ortodoksyjnie, ale jakże pięknie: Bóg dał na początku duchom maksymalną wolność stwarzania świata; to one uczyniły i odpowiedzialne są za jego kształt zewnętrzny. Nie tylko: to one, zlatując na ziemię (tu przypominają się raz jeszcze przestrzenne wyobrażenia gnozy) stworzyły także miłość ojczyzny, osiągnęły samodzielnie pojęcie nieśmiertelności. Materia, uczucia wyższe, poznanie filozoficzno-religijne — wszystko jest ich własnym dziełem. Otrzymawszy tak wielką wolność, są więc do niej powołane. Ale, w swej bezgranicznej wolności, mogą ją też zaprzepaścić. Wolność przekraczania każdorazowo niższego prawa, prawa porządku, w imię prawa wyższego, prawa przekraczania prawa, twórczego wykorzystywania wolności. Tak jak natura i duch życia, jak Jan i Samuel, tak ścierają się w świecie to co jest i to, co będzie. A „myśl, co narody rodzi”, konieczność przekraczania

bezustannego samego siebie, swych ograniczeń, musi zwyciężyć, bo inaczej świat zgubi sam siebie. Owo przekraczanie, mimo iż jest zniszczeniem formy, nie jest destrukcją — jest tworzeniem wyższej; jest to taki czyn, który nigdy nie osiąga zaspokojenia, gdyż każdorazowe osiągnięcie pewnej formy przeradza się w pragnienie jej zmiany (Lucyferem miota „konieczność” bycia niespokojnym duchem, dążącym zawsze przed siebie). Obie owe cechy — a więc element twórczego przekraczania prawa i wieczne niezaspokojenie w dążeniu w górę, nieugaszone pragnienie działania, przypominają augustyńskie kryteria wyróżniania w świecie dobra. Słowacki przejął je niemal dosłownie, szkicuując na ich tle swój obraz mesjanizmu. To prawda, iż na tym tle pojawiają się idee pochodzące skądinąd, jak myśl o zbawieniu powszechnym, ogarniającym wszystko, nawet zło. Zło, w takiej postaci, w jakiej ukazuje je poeta, warunkuje poniekąd istnienie dobra — bez Kancle-rza nie byłoby czynu Samuela, a więc obaj, konieczni w procesie dziejowym, dostąpią zbawienia — bez dialektycznej opozycji nie ma ruchu, przynajmniej w historii. Podobnie koncepcja „zbawiającego zbawiciela”, cierpiącego i czyniącego, jakim jest Lucyfer (czyli ludzkość, a w tej chwili Polska), pochodzenie swe wywodzić może częściowo choćby z gnozy, podobnie jak idea „samozbawiania”, tak powszechna w polskiej filozofii romantycznej. Także pomysł, iż Polska mogła być zbawić świat pięknością, prostotą, gminnością (jakże romantyczny i, skądinąd, uprzedzający niektóre przemyślenia Norwida!) można odnosić do właściwych epoce koncepcji filozoficznych lub też, jeśli przeciwstawić je „grzesznej komplikacji” do, choćby, neoplatonizmu. Zasadniczy jednak zrab systemu (abstrahując od jego mesjanistycznego charakteru), tzn. koncepcja dobra i woli pochodzenie swe zawdzięczać zdaje się św. Augustynowi.

Wróćmy na koniec do Polski i jej misji. Jak widzieliśmy poznanie („wstrzymanie słońca”), miłość („zgniecenie księżyca”) i wolność (czyn Samuela i wszystkie dalsze czyny polskich Zborowskich, czy to w roku 1830 czy kiedy indziej) układają się w triadę kolejnych realizacji misji Polski. Łączy je jedna wspólna cecha: wszystkie są dobrowolnym i wolnym czynem, czynem twórczym, a więc wznoszącym się ponad ograniczenia płynące z formy; czynem ofiarnym, gdyż gotowym do poświęcenia wszystkiego, włączenie z życiem. Dobrym i Chrystusowym czynem. Ofiara to coś więcej, niż zgoda na cierpienie. To niegasnące pragnienie wykroczenia ponad chwilę dzisiejszą i niszczenie obecnego kształtu w imię lepszego, przyszłego. To twórcze wykorzystywanie wolności. Lucyfer zostaje zbawiony nie tylko dlatego, że cierpiał i dążył, ale i dlatego, iż „przeciwił się fałszowi” — forma ustąpić musi bowiem przed

prawdą. Po Chrystusie czynna ofiara jest możliwa; tylko taka ofiara jest ofiarą prawdziwą i zbawczą. Trzeba o tym wiedzieć. Trzeba tego chcieć. Mesjanizm czynu i wolności, czy raczej wolnego czynu — oto jak można by nazwać myśl Juliusza Słowackiego, zawartą w jego dramacie o Samuelu Zborowskim.

**Marla Cieśła-Korytowska**



# „LITWO OJCZYZNO MOJA”

Z PROF. DR HAB. JERZYM SKOWRONKIEM  
Z INSTYTUTU HISTORII UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO  
ROZMAWIA MAREK J. KARP

MAREK KARP: Wydał Pan niedawno biografię księcia Józefa. W miarę upływu lat postać bohatera Pańskiej książki stała się niewzruszonym wzorem polskiego honoru, symbolem rycerskiego czynu niepodległościowego. Wraz z Kościuszką i Trauguttem reprezentuje on antyrosyjską postawę irredentystyczną: właśnie ona kształtowała nasze dzieje od schyłku XVIII stulecia aż po epokę pierwszej wojny. Jednocześnie analizuje Pan działania i racje Polaków hołdujących orientacji prorosyjskiej. Niewiele o nich wiemy: na ile postawa ich była żywiołowa, szczerza, a na ile oportunistyczna? W jakim stopniu orientacja prorosyjska była możliwa i jak potoczyłyby się nasze losy, gdyby jednak okazała się realna?

W jaki sposób świetny rozwój kultury polskiej na terenie ziem, które w rosyjskiej nomenklaturze zwane były guberniami północno-zachodnimi, możemy wiązać z działalnością owego, zwracającego się ku Petersburgowi, ośrodka polskiej myśli politycznej? W roli egzemplifikacji przytoczyć tu trzeba księcia kuratora Adama Jerzego Czartoryskiego. Znamy aforyzm, że gdyby światło nie zapaliło się wówczas w Wilnie, zgasłoby w całej Polsce. Znamy też wyniki przedwojennych jeszcze badań socjologicznych i językoznawczych (Haliny Turskiej, Cezarii Courtenay-Jędrzejewiczowej), które procesy polonizacyjne włościan pogranicza etnicznego bałtyjsko-słowiańskiego jednoznacznie datują na I połowę XIX stulecia. Rzeczypospolitej, z jej szlachetną ideologią, która spolonizowała litewskich bojarów, wtedy już nie było. Konkludując — chciałbym abyśmy porozmawiali o polskim społeczeństwie, jego dążeniach, nadziejach na terenach zaboru rosyjskiego — a zwłaszcza owych nieszczęsnych guberni północno-zachodnich, po polsku bardzo długo określanych jednym słowem: „Litwa”. [---] [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)]. Dziś tych nazw funkcjonuje znacznie więcej: prócz ograniczonej w swym zakresie semantycznej Litwy, czy najczęściej w sensie etnicznym przywoływanej Białorusi, mówimy przecież o Kresach, o Wileńszczyźnie, Nowogródzczyźnie itp. Porozmawiajmy więc o Wilnie i o tym świetle promieniującym na Polskę całą.

JERZY SKOWRONEK: Nie mamy badań, które pozwoliłyby się obracać w ramach jednoznacznych ustaleń historiograficznych. Można tedy odwołać się do ciekawych, publicystycznych — ale z wielką intuicją robionych — charakterystyk, jakie odczytujemy w I tomie Maurycego Mochnackiego *Powstania narodu polskiego*. Znajdujemy tam rozważania o sytuacji Litwy, wzajemnych relacjach między różnymi warstwami społecznymi narodowościowymi a systemem władz carskich. W naszej świadomości dotychczas, a w naszej historiografii do niedawna dominowało przekonanie o istnieniu tylko jednej możliwości polskiego zaangażowania politycznego w owym czasie, tj. orientacji pronapoleońskiej. Doprowadziła ona do pozytywnych a nawet spektakularnych rezultatów — restytuowania państwowości nad Wisłą. Królestwo Polskie, które powstało w Wiedniu, jest świadectwem pewnych sukcesów orientacji na Aleksandra I, ale jak gdyby otrzymanych w spadku po Napoleonie i jego polskich żołnierzach. Badania ostatnich kilkunastu lat wskazują na to, że orientacja prorosyjska była faktem, że nie została wymyślona w okresie późniejszym gdy istniała już Polska Aleksandra I. Obie orientacje rozwijały się prawie równolegle w czasie. Wyraźnie różniły się zasięgiem społecznym. Orientacja prorosyjska z natury swej była znacznie bardziej elitarna. Wpływały na to zarówno czynniki zewnętrzne jak i wewnętrzne. Generalnie rzecz biorąc rzecznikami tej orientacji mogły być tylko warstwy najwyższe — arystokraci, i to nie wszyscy. Orientacja ta wiązała się z kręgami, które stawiały na konserwację systemu prawnopolitycznego a przeciwne były wszystkim nowinkom przyniesionym przez spadkobiercę Rewolucji Francuskiej — Napoleona. To jest wewnętrzne — polskie ograniczenie tej orientacji. Sądzę, iż znacznie ważniejszym było tu ograniczenie zewnętrzne — chodzi mi o stosunek Rosji do tej orientacji. W najbliższym otoczeniu cara nie miała ona zbyt wielu sojuszników. Dominowała niechęć, nieufność. Rosyjska elita polityczna, dwór, arystokracja, wielka biurokracja skłonna była współpracować z Polakami, ale w ramach tego systemu, jaki istniał. Co prawda nie było jeszcze wtedy poczucia antagonizmu narodowego. Nie było go nawet w niższych i średnich warstwach, nie dziwny się więc jego nieobecności wśród kosmopolitycznych elit. Z tego powodu wielu Polaków robiło błyskotliwe kariery w Petersburgu, zostawali generałami, gubernatorami, ministrami. Nie sposób jednak uznać ich za rzeczników orientacji prorosyjskiej. Indywidualnej kariery (np. księcia Ksawerego Druckiego-Lubeckiego, który już po powstaniu był senatorem, członkiem Rady Państwa) nie możemy utożsamiać z orientacją. Ta bowiem jest próbą znalezienia *modus vivendi*, który uwzględniałby aspiracje polityczno-narodowe Polaków. Wszak

orientacja napoleońska nie oznaczała, że staniemy się Francuzami, tylko partnerami cesarza Francuzów.

Analogicznie winny wyglądać warunki orientacji prorosyjskiej, a z tym były już kłopoty. Władcy Rosji zdawali sobie sprawę, że kompromis z Polakami musi oznaczać rezygnację z nabytków terytorialnych uzyskanych kosztem dzielonej Rzeczypospolitej, a pamiętajmy, iż ziemie te traktowano jako niezbędną podstawę wszelkich europejskich kombinacji politycznych i ewentualnych akcji militarnych przeciwko Rewolucji Francuskiej czy Napoleonowi. Oczywiście były momenty, kiedy próbowano Polaków pozyskać — krótka epoka panowania Pawła I, a zwłaszcza początki panowania Aleksandra I. Paweł bolał nad zaborami, z ogromną szczerością mawiał, iż była to zbrodnia. To samo powiedział Aleksander jako wielki książę w rozmowie taurydzkiej z księciem Adamem, ale obydwaj dodawali, iż tego, co się stało, nie sposób jednak odmienić. Mam wrażenie, iż do jakiegoś momentu państwo, podejmując jakąś ważną akcję polityczną, stoi jeszcze przed alternatywami, może pozwolić sobie na wybór drogi. Natomiast decyzji zrealizowanych nie sposób już anulować. Dopiero wielka wojna 1914—1918 i Rewolucja Październikowa wspólnie przetasowały środkowo- i wschodnioeuropejski układ sił. Ustalona przez Katarzynę II struktura obowiązywała nie tylko Rosję. Związek trzech mocarstw dominował nad całym kontynentem, w sposób pośredni także nad Zachodem. Kontynuatorzy Katarzyny — w moim przekonaniu — niczego nie mogli tu zmienić.

Aleksander pokazywał, że jednak chciałby dokonać jakichś zmian. Na to liczyła orientacja prorosyjska. Około 1803—1805 roku, a więc zanim Napoleon wtargnął do Europy środkowej, w okresie, gdy istniały jeszcze względnie niezależne, pełniące rolę strefy buforowej państwa niemieckie, Adam Czartoryski opracował pierwszy program panslawistyczny. Zawierał się w nim optymalny wariant rozwiązania polsko-rosyjskiego. Była to zarazem jedna z pierwszych koncepcji polityki globalnej. Jego zdaniem Rosja winna zorganizować całą Słowiańszczyznę. Sądził też, że analogiczną rolę w zjednoczeniu rasy romańskiej pełni Bonaparte. Niektórzy współpracownicy Czartoryskiego przewidywali nawet odebranie ziem słowiańskich Austrii. Do tejże unii planowano włączyć Rumunów, oczywiście ze względu na wyznawane przez nich prawosławie oraz Węgrów, których traktowano jako naród mający wiele wspólnych cech ze Słowianami. Chciano w ten sposób zrównoważyć dominację Napoleona na Zachodzie. Czartoryski skonstruował więc system dwóch supermocarstw, których porozumienie utrwaliłoby stabilizację stosunków politycznych na całym kontynencie. Warto też przypomnieć Jana Potockiego, świetnego publicystę, historyka, lite-

rata, autora *Rękopisu znalezioneo w Saragossie*. On z kolei głosił, że Rosja w podobny sposób powinna zreorganizować Bliski i Daleki Wschód; tym razem pod hasłami misji cywilizacyjnej. W tych polskich głowach rodziła się naprawdę globalna koncepcja polityczna. Łatwo możemy wskazać przykłady przedsięwzięć realnych, starających się wprowadzić je w życie, np. popieranie Greków, pierwszego powstania serbskiego, utrwalenie władzy nad Zakaukaziem i Gruzją, wielka misja Gołowkina do Chin. Jak widać nie były to tylko mirażo niedoważonych głow literatów.

Jeśli o tym tak szeroko mówię, to dlatego, iż w tej strukturze byłoby miejsce na rozwiązanie sprawy polskiej według zamierzeń i nadziei rzeczników orientacji prorosyjskiej. Wyobrażano sobie, iż będzie możliwe oddanie tych ziem Polakom, aby po odebraniu Galicji i zaboru pruskiego stworzyć rozległe państwo, będące najściślej związane z Rosją. W takim systemie, generalnie obejmującym Europę środkową, południową i wschodnią, Rosja mogłaby — jak sądzę — takie rozwiązanie zaakceptować. Miałaby bowiem wszelkie gwarancje sojuszniczej wierności Polaków. Wtargnięcie Napoleona do Europy środkowej (1806) i ujawnienie jego dążeń do samodzielnego opanowania kontynentu zburzyło fundamenty, na których oprzeć się miały gwarancje naszej wierności w sojuszu. Wobec zdezaktualizowania się globalnych słowiańskich koncepcji pozostawała jeszcze inna — już wewnątrzrosyjska — droga do kompromisu z Polakami.

Wszelkie podejmowane w tym celu przedsięwzięcia cara wywoływały obawy i sprzeciwy jego najbliższych współpracowników. Chodziło już o rozwiązania minimalne, mające na celu przede wszystkim zapobieżenie pchnięciu Polaków (łącznie z polskimi poddanymi cara) przeciw Rosji. W tej perspektywie nie mogło więc być mowy o oddaniu guberni zachodnich. Natomiast Polacy domagali się ich bardzo konsekwentnie. Książę Adam robił w Wilnie przygotowania do proklamowania Aleksandra I królem Polski. Znamienne jest, że sam Czartoryski przewidywał tu konieczność ściślejszego (niż federacyjny w wersji słowiańskiej) związku Polski z Rosją. Początkowo proponował więc secundogeniturę, koronę Polski przeznaczając dla Wielkiego Księcia Michała. Car zdecydowanie odrzucał takie rozwiązanie. W rezultacie w roku 1807 do realizacji polsko-rosyjskiego związku nie doszło. Natomiast w tymże czasie powstało związane z Napoleonem Księstwo Warszawskie. Aleksander w następnych latach powracał jeszcze do tej — jak to nazywał — swej *idée favorite*, coraz rzadziej jednak wspominał o rewindykacjach na terenie ziem zabranych. Podkreślał przy tym niezadowolenie Rosjan, a nawet swoje obawy przed konsekwencjami. Robił aluzje do tragicznej śmierci ojca. Polacy jednak nie

rezygnowali z forsowania tej jego „ulubionej idei”. W czasie obrad Kongresu Wiedeńskiego Czartoryski starał się o międzynarodowe gwarancje dla odrębnego bytu Królestwa Polskiego i możliwości jego terytorialnego rozszerzenia w przyszłości. Aleksander dał za ledwie nikłą nadzieję; w jednym z artykułów Aktu Finalnego jest wzmianka, że cesarz rosyjski zastrzega sobie możliwość „wewnętrznego rozszerzenia Królestwa”. Sądzę, iż sformułowanie to przyjęło dla osłabienia opozycji Zachodu przeciw swym planom „polskim”. Wiedeńscy partnerzy Aleksandra sarkali bowiem na tak znaczne, kosztem Prus i Austrii, rozszerzenie sfery wpływów rosyjskich. Car stwarzał im więc nadzieję, że on sam też coś dorzuci do tego, powoływanego teraz, Królestwa — ale w wybranym przez siebie momencie. Cesarz wracał do tego kilkakrotnie, nawet w mowach tronowych na Sejmie w Warszawie, wprawdzie pragnął jednak „zobaczyć jak Polacy się rządzą”. Konstantego mianował wodzem Korpusu Litewskiego. Również rozmaici czynownicy z Litwy musieli wysyłać raporty i do Petersburga i do Warszawy. Śledztwo w sprawie filomatów wileńskich prowadzone było z Warszawy (a nie z Petersburga). Przecież stąd przybył do Wilna Nowosilcow. Jakieś drobne formuły w sumie niewiele znaczącej administracyjnej więzi między Litwą a Królestwem były podtrzymywane w ciągu około lat dziesięciu. Nie wydaje mi się — jak powiedziałem — aby rzeczywiste połączenie części zaboru rosyjskiego (choćby Litwy) z Królestwem Polskim było realne. Niemniej możemy ewentualność tę rozpatrywać. Oznaczać by to musiało dobrowolny związek takiej autonomicznej państwowości polskiej z Rosją. Nie tylko ze strony sfer rządzących, one bowiem konsekwentnie i — moim zdaniem — bez zarzutu go realizowały. Poczucie tej ścisłej więzi musiałyby objąć całe społeczeństwo, a przynajmniej środowisko opiniotwórcze, aktywne politycznie i kulturalnie. Tego oczywiście nie było. Po okresie początkowej euforii, kiedy naprawdę wierzono w to porozumienie, kiedy powstawał hymn Felińskiego *Boże coś Polskę*, rychło pojawiły się nastroje rozczarowania. Polacy uważali, że Królestwo Polskie, to tylko ograniczenie tego, co wywalczyli u boku Napoleona.

W pewnym sensie mieli rację, ale tylko w pewnym. Rozpatrując materiały Kongresu Wiedeńskiego doszedłem do wniosku, że bez polityki Aleksandra nie byłoby w ogóle państwowości polskiej. Wszyscy inni grali wyłącznie na powrót do *status quo ante*. W myśl talleyrandowskiej zasady legitymizmu, prawnych posiadaczy ziem polskich określały decyzje trzech traktatów rozbiorowych. Ostatecznie, w schyłkowym okresie liberalizmu Aleksandra I, pojawiła się jeszcze jedna możliwość. Car wyobrażał sobie, iż będzie mógł nadać konstytucję całej Rosji. To znamienne, że Nowosilcow, któ-

ry miał nadzorować Polaków i śledzić jak udaje się w Warszawie parlamentarny eksperyment, jednocześnie był głównym autorem projektu konstytucji Cesarstwa Rosyjskiego. Trudno zawyrokować, czy był to wyłącznie bluff i propagandowy gest z myślą o opinii europejskiej. Pytanie zasadnicze — czy sam car w to wierzył? Myślę, iż był to człowiek niesłychanie skomplikowany wewnętrznie. Nie wykluczone, że rozpatrywał to poważnie, ale zarazem ulegał naciskom otoczenia i bał się losu swego ojca. Jednocześnie był przekonany, iż władza absolutna jest najlepsza dla społeczeństwa, którym dane mu było rządzić. Adam Czartoryski dobrze poznał Aleksandra w ciągu dwudziestu lat ich ścisłej przyjaźni i współpracy; w swych pamiętnikach napisał, że był to dziwny człowiek — zdolny prowadzić najbardziej liberalną politykę, pozwolić na najszerszej rozumianą wolność, pod tym wszelako warunkiem by wszyscy robili to, czego on sobie życzy. Jest to niestety nieosiągalna forma kompromisu. W momencie gdy ostatecznie załamała się liberalna polityka cara wobec własnego narodu (około 1819) — oznaczało to absolutny koniec orientacji prorosyjskiej uwzględniającej jakiegokolwiek aspiracje narodu polskiego. Wtedy też nie ma już mowy o żadnych stosunkach Warszawy z Wilnem. Mikołaj I demonstrował to jeszcze wyraźniej. Warto przypomnieć, iż nawet w najbardziej liberalnym okresie Aleksandra I Rosja pilnie czuwała, aby w Królestwie, przy całej nowoczesnej technice, solidnej bazie w postaci rozwiniętego górnictwa i hutnictwa, nie budować przemysłu wojennego. Powstańcy listopadowi musieli dzieło to rozpocząć od punktu zerowego.

Zaryzykowałbym przypuszczenie, iż orientacja prorosyjska mogłaby przynieść ewentualnie trwałe rezultaty, gdyby w Rosji doszło do wewnętrznych przeobrażeń liberalno-konstytucyjnych, gdyby w ciągu kilku pokoleń nic nie zakłóciło wyśmienitej koegzystencji polsko-rosyjskiej i gdyby Rosji nie spotkał żaden wielki konflikt zewnętrzny na jej zachodnich rubieżach. Tego nie mogli zapewnić przecież ani Polacy, ani Rosjanie, a Europa rozwijała się inaczej. Aspiracje narodowe były czymś obiektywnym, niepohamowanym i one zadecydowały o odmiennym przebiegu wydarzeń.

Pytał Pan dlaczego właśnie Wilno stało się tak silnym centrum polszczyzny. Prawdopodobnie złożyły się na to różne tendencje. Jedna z nich jest obecnie chyba nie doceniana i myślę, że warto ją tu przypomnieć — choćby jako hipotezę roboczą. Sądzę mianowicie, iż promieniująca rola środowiska wileńskiego była konsekwencją flirtu Aleksandra z polskością. Stwarzał on — jak mówiłem — przekonanie, że ma określony cel. Ale oczywiście nie można go było „złapać za rękę”. Studiując pilnie dokumentację dyplomacji rosyjskiej nigdzie nie znajdziemy żadnych wyraźnych,

ani tym bardziej formalnych, gwarancji dla Polaków. Uchylił się od nich nawet wtedy, gdy Czartoryski na przełomie lat 1812—13 gorąco starał się pozyskać armię Księcia Józefa, aby wycofała się z walki w szeregach napoleońskich. Natomiast rozmaite gesty Aleksandra: manifestowanie przyjaźni dla księcia Adama, kilkakrotne odwiedziny w Puławach, powoływanie Polaków na stanowiska gubernatorów, rozwój samorządu szlacheckiego na ziemiach litewskich, powierzenie kuratorium okręgu wileńskiego polskiemu arystokracji, utrzymanie systemu szkolnego kontynuującego cele Komisji Edukacji Narodowej: wszystko to stwarzało wrażenie, że car jest naprawdę zaangażowany w popieranie sprawy polskiej. W momencie konfliktu z Francją przyniosło to carowi wymierne korzyści, sam Napoleon stwierdził, iż atmosfera w 1812 roku na Litwie była zupełnie inna niż w 1806 w Wielkopolsce. To o czymś świadczyło. W pewnym stopniu mógł działać tu konserwatyzm społeczny szlachty litewskiej, ale nie należy lekceważyć skutków przytaczanych propolskich gestów Aleksandra. Była to jednak broń obosieczna. Zwłaszcza gdy po wojnie mechanizm działał dalej.

Kolejnym czynnikiem była świadomość, że za miedzą, za Niemnem istnieje państwo polskie, któremu car, a jednocześnie król, obiecał rozszerzenie na wschód. Ośmielało to i dopingowało sfery polskie do większej aktywności, choć bez niecierpliwości czy konspiracji. Przed listopadem 1830 roku konspiracja nie zapaściła tam korzeni (a jeśli już to płytko i tylko w armii). Wiele natomiast działo się na płaszczyźnie jawnej. [---] [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)].

*Panie Profesorze, mówiliśmy dotychczas o spektakularnym wzroście aktywności polskiej na terenach guberni zachodnich. Wszyscy wiemy, że dzieje potoczyły się akurat przeciwnie. Kiedy ten „polski trend” załamał się? Jakie były tego przyczyny?*

Odpyływ polskości był procesem wymuszonym. Podwójnie wymuszonym. W wyniku klęski powstania listopadowego najbardziej aktywni i ofiarni musieli wyemigrować bądź też zostali wywłaszczeni i wywiezieni. Wszystkich innych odsunięto od wpływu na administrację lokalną. Odpyływ polskości nie miał charakteru procesu demograficznego — co czasami obserwowaliśmy np. na Bałkanach. Nie był to też dobrowolny *exodus*; z jednym wyjątkiem — inteligentów. Ci nie mieli żadnych szans na znalezienie pracy na miejscu, a jednocześnie wabiono ich na Kaukaz, do Petersburga, emigrowali również do Kongresówki. Polistopadowy odpyływ

i osłabienie polskości w sposób tragiczny i brutalny pogłębione zostały w epoce Murawiowa. My jednak nie mieliśmy na to wpływu.

Pozwolę sobie zadać pytanie prowokacyjne. W polskiej publicystyce, zwłaszcza tej z początków XX wieku, oskarża się nieraz emancypujące się narody — dziedziców Wielkiego Księstwa Litewskiego — o spowodowanie tego odpływu polskości. Rzekomo były one — jeśli wolno się tu posłużyć naszą siatką pojęciową — antypolsko „manipulowane”. W konsekwencji ostrze tych oskarżeń kierowane jest nie tyle ku Berlinowi czy Petersburgowi (w przypadku ruchu ukraińskiego — Wiedniowi) ile przede wszystkim przeciw polskim sympatykom, a może więcej — akuszerom rozpoczynających się procesów narodotwórczych.

Rozpocząć trzeba stwierdzeniem banalnym. Bardzo chętnie pamiętamy, że na Litwie żyli Polacy, że była ich tam znaczna liczba, oraz że — bez wątpienia — dominowali oni na płaszczyźnie społecznej i gospodarczej, że nadawali ton życiu gospodarczemu i naukowemu. Tak, to wszystko prawda. Zapominamy, a może nie chcemy pamiętać, iż chyba od zawsze, a już na pewno w czasach Aleksandra istniał tam bardzo wyraźny regionalizm. Jednym słowem polskość litewska była inna od kongresowiackiej. Wraz z rozkwitem kultury polskiej jednocześnie umacnia się poszukiwanie własnej tożsamości historycznej. W naszej tradycji trwa przekonanie, iż „w promieniach Wilna i Krzemieńca” rodziła się wielka literatura — romantyzm, który kreował nowoczesną świadomość narodową Polaków. To wszystko prawda, ale niestety nie cała. W tym wcześniejszym, litewskim okresie, nasi poeci zajmowali się wszak poszukiwaniem nowych, nawiązujących do folkloru wartości estetycznych, nowatorstwem języka, słowotwórstwa, wersyfikacji, stylu. Natomiast tematyka ich poematów i ballad wcale nie jest bezpośrednio związana z problematyką ogólnopolską. Czasami — jak u Słowackiego — dotyka zagadnień uniwersalnych, częściej jednak wartości regionalnych. Przecież oni piszą o otaczającym ich pejzażu, o lokalnych zwyczajach ludowych, litewskich i białoruskich legendach. Wymownie koresponduje to z początkiem zainteresowań historią Litwy jako Litwy, zwłaszcza jej pradziejów.

Na razie, jak widać, literatura romantyczna kreuje świadomość więzi regionalnej; nie jest przeciwstawna poczuciu ogólnopolskiemu ale eksponuje odrębności. Dopiero skutki klęski insurekcji listopadowej przekształcają te legendy gruntownie. Mickiewicz swojej apostrofie *Litwo, Ojczyzno moja* nadał uniwersalny — ogólnopolski wydźwięk. Stało się to jednak możliwe z emigracyjnej



perspektywy Paryża. Natomiast jego koledzy pozostali w kraju zapisywali — jeśli wolno się tak wyrazić — polskimi literami białoruskie i litewskie podania. Tym sposobem dali początek literaturze Litwinów i Białorusinów. W rozwój ich kultury polscy literaci włączyli się chętnie i świadomie. Sympatyzowali z rodzącymi się ruchami. Żywili przekonanie, że wzrost aktywności i samowiedzy narodowej środowisk plebejskich: *primo* — umocni antagonizm między nimi a Rosją, *secundo* — wpłynie na zdemokratyzowanie treści polskiego ruchu narodowego.

*Krocząc śladami tego wątku dziejowego jakże daleko odeszliśmy od „orientacji prorosyjskiej”. Mówimy przecież o orientacji przeciwnej, antyrosyjskiej, kierującej się natomiast ku wspólnej z Rusinami, Białorusinami i Litwinami walce za sprawującymi okupacyjną władzę czynownikami carskimi. Trzymając się realiów drugiej ćwierci XIX stulecia, mówienie o tych sojusznikach jako o narodach jest dosyć ryzykowne. W zasadzie były to grupy etniczne, stojące dopiero u progu procesów narodotwórczych i z trudnościami dorabiające się własnej inteligencji. Jednak zapoczątkowana w latach 30-tych ubiegłego stulecia orientacja zrazu „włociańska”, a z czasem prolitewsko-białorusko-ukraińska stała się trwałym elementem na horyzoncie polskiej myśli (i praktyki) politycznej. Z dużym powodzeniem nawiązywali do niej Czerwoni w powstaniu styczniowym. W następnej epoce zaadoptowały ją stronnictwa tzw. lewicy niepodległościowej z piłsudczykami na czele.*

Wydaje mi się, że nadzieje liderów naszego ruchu narodowego znowu były nierealne. Niemożliwe było bowiem pogodzenie aspiracji nowych, plebejskich narodów z walką i celami Polaków. Niemożliwe było utrzymanie ścisłej więzi politycznej między nimi a nami. Mogę posłużyć się analogiami przede wszystkim z okresu Wiosny Ludów. Podobnych wniosków dostarczają dzieje Półwyspu Bałkańskiego. Kolejne dziesięciolecia umacniania się tamtejszych ruchów narodowych bardzo ostro antagonizowały wszystkie nacje. To było nieuchronne. Mimo pewnych gestów ze strony Turków nie udało się rozwiązać konfliktu między nimi a podbitymi chrześcijanami. Wszystkie narody dążyły do zlikwidowania a nie złagodzenia władzy sułtanów. Nie było więc możliwości dopracowania się kompromisu oznaczającego polityczny związek tych ziem w ramach wyznaczonych tradycją Państwa Osmańskiego. Wracając na teren litewsko-ruski musimy pamiętać, że mimo epizodów współdziałania, wzajemnej sympatii, liderzy ludów przejawiających ambicje samodzielnego bytu narodowego muszą mocno zademonstro-

wać odrębność wobec najbliższego otoczenia, dążyć do zerwania tradycyjnych związków, często budzić wrogość wobec dotychczasowych partnerów. Na Litwie Rosjanie byli elementem zewnętrznym, ważącym w sytuacjach ostatecznych, ale nie w dniu codziennym. Nie przeciwko nim ale przeciw nam musiały się więc kierować nowe nacjonalizmy.

*Czyli antagonizm jest wygodnym socjotechnicznie narzędziem. Motywuje i ideologicznie usprawiedliwia konieczność zburzenia starych układów społecznych i politycznych. Tytułem egzemplifikacji warto przytoczyć tu cyniczną, ale trafną anegdotkę przypisywaną potomkowi rodu żmudzkiego — księdzu prałatowi Walerianowi Meysztowiczowi, który mawiając o swej tożsamości narodowej zwykł trawestować szesnastowieczną formułę Orzechowskiego — „gente Lithuani natione Poloni”. W rozmowie o genezie nowoczesnej państwowości litewskiej miał on zauważyć, że w Rzeczypospolitej kwalifikacje pana Smetony nigdy nie predestynowałyby go do objęcia wysokiego urzędu wojewody kowieńskiego. Te same kwalifikacje wystarczyły — jak wiemy — do sięgnięcia po prezydenturę.*

Można się zastanawiać, czy w sprzyjających okolicznościach (jakby w słynnym trójrytmie historiozofii heglowskiej) nie nastąpiłby moment syntezy? Raz jeszcze sięgnijmy po przykłady bałkańskie. Konflikty (jakże często okrutne i krwawe) między muzułmanami a chrześcijanami, Albańczykami a Serbami, Bośniakami a Serbami i Chorwatami, Serbami a Macedończykami, Serbami a Chorwatami, Słowianami a Grekami trwały długie dziesięciolecia. A jednak z czasem, gdy poszczególni antagoniści zrealizowali swoje aspiracje terytorialne, kulturalne, gdy poczuli się usatysfakcjonowani, okrzepli w swej narodowej egzystencji, zaczęli poszukiwać wspólnoty z narodami bliskimi. Wtedy dopiero mogła powstać i utrzymać się federacja jugosłowiańska...

*...do dzisiaj nie wolna od zgrzytów.*

Owszem, możemy niepokoić się o szczegóły, ale przyznać obaj musimy, że generalnie jest to jeden z bardziej zachęcających przykładów państwowości wielonarodowej. Właśnie mając przed oczami Jugosławię nie wykluczyłbym z góry możliwości doczekania się zgody między narodami dawnego Księstwa Litewskiego. Ale to takie „gdybanie”, proces dziejowy potoczył się innym torem i inna jest obiektywna rzeczywistość.

Natomiast jestem zdecydowanie przeciwny tezie, że Polacy w XIX

wieku mogli uniknąć antagonizmu z byłymi współmieszkańcami rozszarpanej Rzeczypospolitej. Polacy mogli ów antagonizm jedynie przeczekać, przetrwać. Przeczekać z pełną świadomością, że mamy do czynienia z dziecięcą chorobą emancypujących się narodów i w żadnym razie nie uda się i nie wolno walczyć z nią siłą. Po odzyskaniu niepodległości nasza polityka wobec tych narodów była skandaliczna. Ktoś, kto jest potężniejszy, ktoś, kto ma starszą tradycję, dłuższą perspektywę historyczną — powinien mieć szerszą wyobraźnię polityczną i obowiązany jest do cierpliwości. Odzyskaliśmy niepodległość, byliśmy silniejsi, mieliśmy wielką tradycję — a jednak nie starczyło nam ani wyobraźni, ani cierpliwości, ani odwagi.

Alternatywą dla endekoidalnej filozofiki „egoizmu narodowego” była wileńska idea „krajowa”. Zwolennicy tego kierunku, podkreślając swą polską narodowość i kulturę, deklarowali równocześnie przywiązanie do „Kraju”. Terminem tym określali tereny byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Obszar ten traktowali jako integralną całość ekonomiczną, kulturalną, posiadającą własne tradycje historyczne i charakteryzującą się specyficzną strukturą ludnościową. Twierdzili, że społeczeństwo zamieszkujące owo terytorium ma własne potrzeby, zupełnie odmienne od Kongresówki i rdzennej Rosji. Interesów tych winni solidarnie bronić wszyscy obywatele Kraju, niezależnie od języka, jakim się posługują. Hasła „krajowe” wyrażały przywiązanie Polaków z Kresów do „ściślejszej swojej ojczyzny” i zakładały konieczność dobrosąsiedzkiego współżycia z innymi narodami. Główną rolę przy formułowaniu ideologii „krajowej” odegrały, wtedy jeszcze żywe wśród elity kresowego społeczeństwa polskiego, tradycje państwowe Wielkiego Księstwa Litewskiego. Krajowość pojmowana jako ideologia i program — miała neutralizować rusyfikacyjną politykę rządu carskiego, przeciwstawiać się agresywnemu wobec Polaków nacjonalizmowi młodej inteligencji litewskojęzycznej, a także propagandzie narodowodemokratycznej na Kresach. Tej ostatniej odpowiadano, iż zrywanie więzi z miejscowym ludem, zamykanie się w granicach własnej narodowości rychło doprowadzi Polaków do pozycji „emigrantów we własnym kraju”. Krajowcy wileńscy dążyli więc do rozbudzenia (ich zdaniem jeno odrodzenia) wielkolitewskiej świadomości państwowej.

Profesor Juliusz Bardach przypomniał ostatnio, iż byli i tacy Polacy litewscy (a może — jak uważa Miłosz — polskojęzyczni Litwini), którzy uważali, że powinni ukonstytuować odrębny naród „na kształt Walonów w Belgii, łączących francuski język i kulturę z poczuciem odrębności etnicznej i z belgijskim patriotyzmem pań-

stwowym. Tak w szczególności myślał Stanisław Narutowicz, wywodzący się ze szlachty żmudzkiej, działacz litewski, dwujęzyczny, ale o przewadze kultury polskiej, brat rodzony pierwszego prezydenta RP<sup>1</sup>. Spekulacje owe i wspierane na nich prognozy nie sprawdziły się. Świadomość znacznej większości polskojęzycznej społeczności na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego doprowadziła nie do wykształcenia kilkuset tysięcy narodu, słabszego liczebnie od współmieszkających na tych terenach Litwinów i Białorusinów, ale do identyfikacji z narodem polskim zamieszkałym na polskim terytorium etnicznym. Jednocześnie ci nieliczni przedstawiciele ziemiaństwa, którzy włączyli się do litewskiego ruchu narodowego, jak Otton Zawisza, Mieczysław Dowojno-Sylwestrowicz, Tyszkiewicz, uznali się za polskojęzycznych Litwinów. Magdalena z Zawiszów Radziwiłłowa była jedną z promoterek ruchu białoruskiego, a metropolita Andrzej (Roman) Szeptycki — brat polskiego generała — duchowym przywódcą Ukraińców galicyjskich. Generalnie — szlachta litewska nie poszła śladem szwedzkiej szlachty w Finlandii, która zachowując szwedzki język przyjęła fiński patriotyzm i fińską tożsamość.

Nie tak dawno zwiedzałem białoruskie muzeum historyczne im. Franciszka Skoryny w Londynie. Twórca i opiekun tej placówki, ks. mitrat Nadson z dumą pokazywał mi swe zbiory. Nie czułem się tam tak jak zwykle w każdym innym, obcym muzeum. Dopiero przy kolekcji pasów słuckich zrozumiałem dlaczego. Te same eksponaty można znaleźć w każdym lepszym polskim muzeum. W równym stopniu są one pamiątkami, a często relikwiami, także naszej przeszłości. W tym momencie, tuż obok — nie wstydę się patosu — zmaterializował się duch umarłej Rzeczypospolitej. Przypomniała mi się alegoria Adama Mickiewicza: „Litwin i Mazur bracia są; czyż kłóć się bracia o to, że jednemu na imię Władysław, a drugiemu Witowt? Nazwisko ich jedne jest nazwisko Polaków” (Księgi Pielgrzymstwa, rozdz. XII). Czy marzenia Ludwika Abramowicza, Tadeusza Wróblewskiego, Michała Römera, Romana Skirmunta i wielu innych rzeczywiście były tylko marzeniami? Czy naród polskojęzycznych Litwinów naprawdę nie miał żadnej szansy poczęcia? a książę Adam Czartoryski naprawdę nie był jego prekursorem?

Przekraczamy teraz granicę między zwyczajnym „gdybaniem” historycznym a jakąś dziwną futurologią przeszłościową. Prócz ana-

<sup>1</sup> J. Bardach, *Krajowcy, federaliści, inkorporacjoniści*. „Przegląd Historyczny”, Warszawa, t. LXXV (1984) z. 1, s. 149. Por. także W. Sukiennicki, *Wojna? — nie dialog*, „Zeszyty Historyczne”, Paryż, nr 48/1979, s. 16; tenże „Rara avis” czyli o Litwinach mówiących po polsku, Paryż, nr 12/1972, s. 47—54.

logii walońskiej i fińskiej jest jeszcze daleka, ale przydatna, analogia amerykańska. Kolonialna elita angielska stopniowo przetworzyła przeróżne grupy etniczne i narodowościowe w zupełnie inny naród o języku angielskim, kulturze w zasadzie angielskiej, z silnym poczuciem wyższości nad Londynem i Brytanią. Zaistniały tu specyficzne warunki — po pierwsze okres intensywnych walk militarnych między angielskimi z pochodzenia kolonistami a armią brytyjskiego króla. Drugim ważnym czynnikiem była pełna izolacja terytorialna. Ocean oddzielił amerykańskich Włochów, Niemców, Słowian, Skandynawów od ich siedzib rodzinnych. I nikt z nich nie miał szansy stworzenia politycznej alternatywy dla państwowotwórczej pracy WASP-ów (=biały, pochodzenia anglosaskiego, protestant; w ten sposób amerykańska socjologia, a za nią inne nauki społeczne, określają historycznie dominującą warstwę społeczeństwa północnoamerykańskiego).

Warunki litewskie nie mogły zadośćuczynić ani jednej ani drugiej okoliczności. Można sobie wyobrazić, że w przypadku całkowitego, globalnego rozdziału z centralnym ośrodkiem polskości...

*Mogę sobie wyobrazić, że w epoce napoleońskiej polska pro-rosyjska państwowość ze stolicą w Wilnie i — któż to wie — z księciem Adamem w roli namiestnika musiałaby konkurować, a może nawet bić się z Księstwem Warszawskim...*

To wtedy wileńska elita polska, czyli krócej mówiąc — szlachta litewska mogłaby próbować podjąć rolę WASP-ów. Zresztą nie tylko ich. Pozostając przy realiach bałkańskich warto przytoczyć tu *casus* Bośniaków. Na naród ów złożyły się grupy Serbów i Chorwatów. Połączyło je posiadanie wspólnej poturczonej elity. Natomiast konkurencyjne elity w paszalicu belgradzkim i Czarnogórze trwale podzieliły szczep serbski na dwa odrębne narody.

Rozpoczęliśmy od charakterystyki stosunków polsko-rosyjskich w dobie Aleksandra I; wiemy więc, że plany Czartoryskiego, Ogińskiego i innych nie mogły zostać zrealizowane. Car nie zagrał kartą polską.

*Z faktów, jakie Pan przedstawił, jednoznacznie wynika, że Wilno nigdy nie miało szans stać się stolicą nowego Księstwa Litewskiego z rosyjskiego mandatu, rządzonego przez polskojęzyczną szlachtę; jedynie długotrwałe istnienie takiego państewka stworzyłoby pierwszy, niezbędną warunek dla ewentualnego wykształcenia się odrębnej świadomości narodowej. Zejdźmy więc o stopień niżej. A gdyby Insurekcja Kościuszkowska nigdy nie wybuchła i w ten sposób ostałaby się kadłubowa Rzeczpospolita po II rozbiorze? Ta-*

kie dziwaczne państewko, którego osią byłaby rzeka Bug, a geograficzne centrum wypadłoby w Grodnie i którego granice przebiegałyby wzdłuż Niemna i Wisły?

Czy wtedy, w tamtych politycznych strukturach — pamiętajmy, że istniały one realnie (wracamy więc ze sfery „gdybania”) — miał szansę ów niepoczęty naród łączący, na kształt Szwajcarii, różnorodne elementy etniczne w jednym patriotyzmie?

Pewne jest jedno — kraj ów epokę napoleńską przechodziłby z ogromnymi wstrząsami. Nie wiem czy bardziej tragicznie. Trudno to wyważyć. Po 1792 roku ostać się mogło jedynie państwo polskie o ekstremalnie konserwatywnym charakterze. Bardzo obezwładnione. Szanse moglibyśmy mieć, gdyby ocalało państwo po I rozbiore. Znaczyliśmy wtedy coś pod względem terytorialnym i mieliśmy — a to ważniejsze — kadry polityczne przygotowane przez szkołę Komisji Edukacji Narodowej; tych ludzi, którzy wywalczyli Konstytucję Majową. Gdyby to pokolenie zechciało poczekać dwadzieścia lat... Ale to niemożliwe... Społeczeństwo nie może czekać dwudziestu lat, zwłaszcza takie jak nasze. Natomiast po II rozbiore byłyby to takie skarlenie, że albo Rosja obdziałałaby nami swoich partnerów w krucjatach antynapoleońskich, albo sam Napoleon zaproponowałby za jakieś ustępstwa podział „północnej republiki Dożów”. Ginęlibyśmy jeszcze bardziej niechlubnie. Insurekcja Kościuszkowska była ratowaniem twarzy, niczego więcej.

Poszukiwaliśmy w tej rozmowie innych dróg procesu dziejowego; pokazał Pan liczne ograniczenia i bariery uniemożliwiające odmienny bieg historii. Miło jednak słyszeć, że antagonizmy narodowościowe dawnej Rzeczypospolitej przybierały łagodniejsze formy od analogicznych zjawisk obserwowanych w bałkańskiej części Imperium Osmańskiego. Dziękuję za rozmowę.

Rozmawiał Marek J. Karp

**HALINA ZAWADZKA**

## Z LAT DRUGIEJ RZECZYPOSPOLITEJ

### WSPOMNIENIE MÓWIONE

*Autorka wspomnień, Halina Zawadzka z Niedziałkowskich, urodzona w Pskowie 6 stycznia 1897, córka Konrada i Heleny z Czajczyńskich; była żoną Władysława Zawadzkiego (1885—1939), ekonomisty, profesora Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie, w latach 1932—1935 Ministra Skarbu, oraz siostrą Mieczysława Niedziałkowskiego (1893—1940) działacza i teoretyka Polskiej Partii Socjalistycznej, naczelnego redaktora „Robotnika”.*

*Tekst został opracowany na podstawie taśm magnetofonowych, zawierających fragmenty rozmów, oraz uzupełnienia, nagrane zimą 1985, w kilka lat po nagraniu taśmy podstawowej.*

*Tekst opracowali: córka autorki, Dorota z Zawadzkich Cywińska oraz wnuk Jan Cywiński w maju 1985 roku. Tekst ten został raz jeszcze przeczytany i zaakceptowany przez autorkę.*

Warszawa, 3 czerwca 1985

**Dorota Cywińska**

#### 1. LATA 1917—1920. SPRAWY WILEŃSKIE

Przyjechaliśmy do Warszawy z Wilna w końcu października 1917, mąż mój bowiem objął wykłady z ekonomii politycznej na Politechnice Warszawskiej. I od razu został mianowany członkiem Rady Stanu. Rada Stanu przy Radzie Regencyjnej powołana została do opracowywania planów organizacji państwa, podstaw organizacji państwowej, bo przecież wszystko trzeba było zaczynać od początku. Tak, że został mianowany członkiem Rady Stanu jako przedstawiciel Polaków wileńskich. I od razu coś śmiesznego: Andrzej Niemojewski wydawał wtedy taki tygodniczek, troszkę satyryczny, troszkę paszkwilowaty, puszczał rozmaite informacje i rozmaite charakterystyki. Jak została powołana Rada Stanu — to on przy każdym członku dał krótką charakterystykę, przeważnie mało li-tościwą. I kiedy doszło na samym końcu do pozycji „Władysław Zawadzki” to napisał tylko: „Dużo jest Władysławów i dużo jest Zawadzkich, a jaki jest ten właśnie, to się dopiero okaże”.

Później, w roku 1918, mój mąż został członkiem Komitetu Obrony Kresów, kiedy tylko Komitet ten powstał, już po odzyskaniu niepodległości, tj. po 11 listopada. Zorientowaliśmy się, że w Paryżu — a tam wtedy byli Paderewski i Dmowski — nie wspominają nawet Kresów, walcząc o granice Polski. (Bo to była czystej krwi endecja, Stronictwo Narodowe, oni byli nieżyczliwie nastawieni do Polski wielonarodowej, woleli Polskę mniejszą, a jednolitą). Całe kresowe społeczeństwo uważało, że trzeba wszelkimi siłami starać się przeprowadzić swoją rację, znaleźć dla niej zrozumienie.

Komitet Obrony Kresów to były „żubry”: bracia Obiezierscy (było ich czterech, ale z imion pamiętam tylko dwa: Mirosław i Michał), Edmund Iwaszkiewicz, z zawodu chyba historyk, ale z zamiłowania i fachu polityk. Mieli majątki pod Smoleńskiem, pod Mohylowem. To były duże majątki, i ci ludzie mieli duże pieniądze z początku wojny, przywieźli to do Warszawy, jak tam już wszystko zostało zajęte przez bolszewików. W Warszawie wynajęli sobie ze składek własnych mieszkanie na lokal Komitetu, siedziba była na Długiej [---] [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)] nasz Skirmuntów to też była głęboka Mińszczyzna, 6 mil od Mińska. I tam chłopci w zaściankach to byli Polacy: Juskiewicz, Mironowicz, Olechnowicz. Wszystko to było i herbowe i katolickie, tylko bardzo schłopiałe i zbieдняłe, ale mówiło po polsku. Zresztą chłopci ze wsi też. Np. była taka wieś, gdzie prawie wszyscy nazywali się Kuniccy i z tej wsi wywodził się zawsze stangret, a i pokojówki też, jeśli u tych Juskiewiczów nie było odpowiednich dziewczyn, bo wszystkie córki wydorosły. Bardzo były ładne, to nieprawda, że Białorusinki są brzydkie, to tylko nasza niania i jej siostry były z takimi zadartymi nosami z nozdrzami na wierzchu, ale tamte były ładne. Oni wszyscy też „po prostemu” nie lubili mówić. Ja nie umiałam po białorusku, bo jak bawiłam się z tymi dziećmi to one miały surowo przykazane przez rodziców, żeby mówiły ze mną „po pańsku”, czyli po polsku, a nie „po prostemu”. Chodziło o to, żeby one się ode mnie nauczyły mówić, a nie, żebym ja od nich. Tak samo Michaś (z akcentem na drugiej sylabie), syn stangreta, który zawsze łąził z moim bratem Mekiem po drzewach i wszędzie, gdzie było trzeba.

Cała akcja Komitetu polegała przede wszystkim na pisaniu memoriałów. Mój mąż te memoriały też pisał, uzasadniał logicznie i politycznie. U mnie Komitet zamówił takie małe monografijki miast, poczynając od Wilna przez Mińsk, Witebsk, jeszcze inne, Smoleńsk chyba — to też było z tego zakresu.



W tym czasie już zaczynały się przyjazdy z Rosji, co chwila ktoś przyjeżdżał i też u nas od razu się zjawiał. Pierwszy, pamiętam, przyjechał Władysław Raczkiewicz z pułkownikiem Andrzejem Tupalskim. Mieli oni kontakt z Dowborem-Muśnickim. Pułkownik Tupalski, jako wyższy szarżą, był głównym delegatem, a przyjechali oni do Warszawy szukać pomocy, żeby wojsko Dowbora do Warszawy sprowadzić. Kotłowało się to wszystko, ale już Marszałek był i Rada Regencyjna oddała mu władzę.

Raczkiewicza i jego rodzinę doskonale знаła moja matka z Tweru, gdzie jego ojciec był prezesem sądu. On był z mojego pokolenia, tylko dużo ode mnie starszy. W Twerze było bardzo dużo Polaków, to było jedno z miejsc zesłania. Bo jak ktoś był aresztowany i był skazany na zesłanie, nie wolno mu było mieszkać w polskich guberniach — wyznaczano mu miejsce zamieszkania, dowolne miasto w jakichś okolicach. I w Twerze się Polacy osiedlali. A mój dziadek czemu osiadł w Twerze, jak przeszedł na emeryturę — nie wiem. W bardzo wiele lat później byliśmy kiedyś w Wilnie na herbatce u profesorostwa Wróblewskich (Bronisław Wróblewski był w latach trzydziestych profesorem prawa karnego na Uniwersytecie Stefana Batorego). Siedziałam na tapczanie koło biurka i zobaczyłam fotografię, która mi się wydała dziwnie znajoma. Więc sięgnęłam, patrzę, a to jest fotografia, której identyczna kopia stała zawsze w Skirmuntowie. Siedział tam jakiś pan, trzymał na kolanach chłopczyka malutkiego, ale kędzierzawego (a Wróblewski był łysy jak kolano), i obok stała dziewczynka też kędzierzawa. A profesor powiada: „Przecież ten mały na kolanach to ja”. On też był w Twerze jako dziecko. To była też rodzina zesłańców, po 1863 roku czy jakoś podobnie, w każdym razie ten tata Wróblewski był tam z żoną i córką, a potem urodził się synek, po którego urodzeniu szybko matka umarła. Cała kolonia polska opiekowała się tym niemowlęciem i pomagała je wychować. Panny Żukowskie, najbliższe koleżanki mojej matki i jej siostr, były też w to zaangażowane i jedna z nich była jego matką chrzestną. Z tego zrobiła się ogromna przyjaźń między późniejszym profesorem USB i tymi paniami.

Komitet Obrony Kresów uznał, że jakaś reprezentacja Wilnian musi brać udział w rozmowach w Paryżu i w grudniu 1918, tuż przed Bożym Narodzeniem wyekspediował tam swoich przedstawicieli. Pojechał mój mąż i adwokat Bronisław Krzyżanowski z Wilna — we dwóch. Z początku miałam jechać razem z nimi, ale jednak mój mąż wycofał się z tego projektu, bo powiedział, że warunki podróży będą nie wiadomo jakie i on nie chce się obciążać, krótko mówiąc. Więc odprowadziłam ich tylko do Krakowa, gdzie jako komendant placu urzędował wówczas mój szwa-

gier, Eugeniusz Dobaczewski, legionista. Tam, u mojej siostry Wandy i jej męża spędziliśmy razem Wigilię i w pierwszy dzień Świąt ci panowie pojechali. Zresztą bardzo była ta Wilia wesoła. I teraz stosunkowo niedawno dogadaliśmy się z Bronisławem Krzyżanowskim z Wrocławia, synem adwokata, że to była jedyna Wilia, której ich ojciec nie spędził z rodziną i że jego matka tak się tym przejęła, że przez cały wieczór późny z dwoma synkami chodziła po ulicach Wilna, nie mogła się zdecydować wrócić do domu. Zresztą tam w Wilnie był ten nastrój już, że lada chwila będą próbowali wejść bolszewicy, lada chwila będą walki — i tak się też stało, bo 6 stycznia 1919 już byli.

Trzeba dodać, że skład Komitetu został ogłoszony w pismach w Warszawie niedługo po jego powstaniu, chyba w grudniu, w każdym razie tuż przed wejściem bolszewików do Wilna. I dlatego tym wszystkim panom w Wilnie zaczęło się robić ciasno. Więc w grudniu wielu z nich przyjeżdżało do Warszawy. Na przykład mój szwagier, Feliks Zawadzki, dał wtedy sanie i dwa konie i pojechali tymi saniami mój ojciec, Konrad Niedziałkowski, notariusz Jan Klott i adwokat Marian Strumiłło. Później jakimiś dalszymi drogami przyjechali obaj moi szwagrowie, Adam i Feliks Zawadzcy. Wyjeżdżali i ci z Komitetu i ci z Samoobrony Wileńskiej. A ja tłukłam się po tej Warszawie, mój młodszy brat (starszy z młodszych braci) był harcerzem, więc bałam się, że on też wymaszerował, ale później okazało się, że z tej klasy chłopcy się do wojska nie dostali, on był bardzo niewysoko w szkole jeszcze wtedy. Później, w 1920 roku, już mu się udało, ale to był dopiero przełom 1918/1919. Akurat bożonarodzeniowy czas. O delegatach też w Komitecie nie wiedzieli, tylko że pojechali, ale nic o nich nie wiadomo. I siedziałam tak i czekałam popłakując, biegałam po rozmaitych kompanach mojego męża, których znałam bliżej albo nie, bo to były jego polityczne koneksje. Ale chyba już trzeciego dnia zjawił się w Warszawie mój ojciec. Tymi dobrymi końmi dojechali do Łap, zdaje się, i tam już spotkali polskie oddziały, więc oddali konie, parobek chciał do wojska, no to poszedł do wojska, a oni kolejną dojechali do Warszawy. I ojciec mój został w Warszawie do Wielkiejnocy. Pamiętam, że po przyjeździe ojca — telefonów przecie nie było — moja służąca pognąła po brata Mieczysława Niedziałkowskiego na Polną ze Wspólnej (ale to jakoś wydawało się bliźiutko, piorunem był już na miejscu), i pamiętam także, że napaliło się w piecu (to były pierwsze dni stycznia), a przecież były wtedy ograniczenia węglowe i świetlne — te były okropne! Świetlne specjalnie były przykre, dlatego że wolno było wypalić bez kary (ale kara była nie tyle pieniężna, ile zamknięcie dopływu elektryczności) tyle, ile się wypaliło w

kwietniu poprzedniego roku. Tymczasem my przyjechaliśmy do Warszawy w końcu października i zamieszkaliśmy u Tadeusza Rapackich, siostry i szwagra mego męża, którzy przenieśli się do Konstancina na czas wojny, więc ich w kwietniu w Warszawie nie było i ten przydział to było coś nieprawdopodobnie niskiego. Tak, że robiliśmy wielkie oszczędności na świetle. Mój mąż wtedy przygotowywał wykłady, więc musiał światła używać, a ja chodziłam i gasiłam wszędzie. I jak właściciele mieszkania przyjeżdżali z Konstancina — to moja szwagierka nie wytrzymała i zapalała wszędzie po drodze, bo nie chciała sobie nosa rozbijać, więc i w pokoju i w korytarzu i w kuchni od razu, a ja biegałam z tyłu i gasiłam, bo umierałam ze strachu, że nam zamkną i co wtedy będzie: jeszcze parę miesięcy krótkich dni!

Mój mąż wrócił z Paryża 10 lutego dokładnie, w drugą rocznicę ślubu, długo go nie było, ponad miesiąc; już jak mój ojciec przyjechał to było źle, ale przedtem bardzo przykro. I tak trwało do Wielkiejnocy, ciągle były jakieś starania, jakieś docierania gdzie się dało, żeby jakąś pomoc dla Wilna uzyskać, ale wojskowe projekty Marszałka były strasznie zakonspirowane, tak, że myśmy nic nie wiedzieli. Dopiero w pierwszy dzień Świąt Wielkiejnocy — siedzieliśmy przy stole, mój ojciec, mój szwagier, my, mój brat oczywiście i raptem ta wiadomość, że Wilno zajęte przez polskie oddziały!... Wtedy zupełnie na wariata mój ojciec pojechał tegoż dnia wieczorem do Wilna, a my w dwa dni później, zabierając ze sobą jakieś zapasy, ponieważ wiadomo było, że w Wilnie nie było absolutnie co jeść, a my już dostawialiśmy coś w rodzaju UNRRy przez Radę Opiekuńczą. Więc gromadziłam białą mąkę, cukier, ryż i to wszystko spakowaliśmy w ciężką walizę i potaszczyliśmy — dwoje nas było — i pojechaliśmy do Wilna. Jechaliśmy jakimś wagonem, takim chyba wojskowym, gdzie spaliśmy pokotem, takie nary były przez środek. Z Adamem Grzymałą-Siedleckim wtedy spaliśmy we trójkę na jednym pościu, później nigdy go w życiu nie widziałam, a wtedy trzy dni spędziliśmy razem, bardzo był przyjemny. Przyjechaliśmy do Wilna i trafiliśmy akurat nazajutrz po kontrofensywie radzieckiej, która została zresztą odparta, głównie przez kolejarzy, ale w Wilnie zrobiła się taka panika, że wszyscy uciekli. I jak przyjechaliśmy, to nie zastaliśmy nikogo: ani moich rodziców, ani mojej teściowej, ani nikogo. Wszystko nieprzytomnie pojechało. Mój szwagier Adam Zawadzki przyjechał i dowiedział się, że jego żona, która dwa tygodnie przedtem wydała na świat dziecko, z tym niemowlęciem pojechała też. Wszyscy pojechali, a myśmy zostali. Z zapasami nie było zmartwienia, było komu dać, bo jednak nie wszyscy uciekli; owszem, taszczyłam tę walizę ciężką piechotą po całym Wilnie,

od mieszkania do mieszkania, gdzie kto jeszcze był. Bo to jakoś od razu się wiedziało, kto był — trochę ludzi było. I jak oni się z nas cieszyli! To znaczy, że już się przełamało, jeżeli przyjechali ludzie z Warszawy! To znaczy, że można! Myśmy się skrzyżowali z tymi uciekającymi i na przykład mój ojciec zawrócił — posłał dalej matkę z chłopcami, bo była w okropnym stanie nerwów, a sam wrócił, troszkę nawet zażenowany, że wyjechał w ogóle, ale to była dość zrozumiała panika. (...) To był bardzo niedobry okres. To był początek tej wojny, która w 1920 roku zrobiła się tragiczna przez chwilę. Ale ta Wielkanoc 1919 — to przecież była euforia, po prostu euforia!

No i z miejsca zaczął się organizować Uniwersytet. I wtedy właśnie moje życie się zdecydowało. A dlatego, że w tym momencie, kiedyśmy jechali do Wilna, mój mąż miał propozycję objęcia stanowiska radcy ekonomicznego w poselstwie naszym, które jechało do Japonii. I ja miałam jechać jako tłumacz, bo szefem tej misji był Józef Targowski, który nie umiał po rosyjsku absolutnie ani słowa, a mój mąż, chociaż kończył gimnazjum wileńskie i był dwa lata na przyrodzie na Uniwersytecie Moskiewskim — to też potrafił nie umieć po rosyjsku. (Nigdy nie umiał porozumieć się po rosyjsku z nikim, mimo, że miał złoty medal, więc musiał mieć z rosyjskiego co najmniej czwórke, lub czwórke z plusem albo piątkę. Ale z chwilą, gdy to przestało być niezbędne — coś się zamknęło. To był jakiś opór psychiczny. I później jak przyszły czasy, kiedy był ministrem i mieliśmy obowiązki towarzyskie, dyplomatyczne — ponieważ mówiliśmy oboje dobrze po francusku, więc byliśmy wykorzystywani w tym kierunku — jak przychodziło do jakichś stosunków towarzyskich z rosyjską ambasadą, to tylko ja rozmawiałam, a mój mąż robił miły wyraz twarzy i uśmiechał się. Bo Rosjanie z kolei nie umieli ani po francusku ani po polsku.)

No więc Wilno odzyskane. A do tej Japonii miało się jechać jakoś dookoła świata, nie wiem, chyba przez Ocean Indyjski, bo wtedy wszędzie był nieporządek, szlaki kolejowe porozwalane, w Rosji wiadomo co. I w tym czasie okazało się, że jestem w ciąży. A tworzył się Uniwersytet Wileński i przyszła propozycja objęcia katedry ekonomii. I tu sentyment do Wilna przeważył. Gdybyśmy wtedy pojechali do Japonii, to zupełnie inaczej by się pewnie życie ułożyło. Ale tak już miało być, wybraliśmy Wilno.

Ale wtedy jeszcze nie przyjechaliśmy tam na stałe. Jeszcze nie było tego Uniwersytetu, dopiero się wszystko zaczynało. Myśmy tylko pojechali do swoich i zobaczyć Wilno ... To było instynktownym odruchem. A powrót na stałe, to się zdecydowało w lipcu, a może nawet w sierpniu. Bo jeszcze w sierpniu pojechaliśmy do Zegrzynka na odpoczynek, a potem prosto już do

Wilna na początek roku akademickiego. I wtedy jak przyjechaliśmy, to już rodzice nam wynaleźli mieszkanie, tak że przyjechaliśmy na gotowe. I to był też bardzo dziwny rok taki... Mebli nie mieliśmy, były jeszcze w Warszawie na składzie, nie sprowadzone. Na razie mieliśmy jakieś pożyczone, stąd czy z owąd dwa łóżka, jakiś straszliwy garnitur czarnych mebli, takich pod heban, krytych zielonym aksamitem, coś takiego co to zęby cierpną, stół i parę krzeseł w jadalnym, no i potem łóżeczko dziecinne (ono było, okazuje się, jeszcze moje, w Wilnie czekało...)

Cały rok akademicki 1919/1920 normalnie się odbył, aż nastąpiła nowa ofensywa radziecka. Ofensywa zaczęła się w czerwcu, a my 9 lipca uciekliśmy do Warszawy. Ale to niedługo trwało, jak oni się wycofali, można było wracać na początek roku akademickiego 1920/1921. Mój mąż pojechał sam, a mnie z malutkim Krzysiem (urodził się w grudniu 1919) zawiózł przedtem do Chełmży. Byli tam moi rodzice, bo mój ojciec był wówczas p.o. wojewody, naczelnikiem okręgu wileńskiego, i do Chełmży miało się województwo wileńskie ewakuować. Była tam lekka tragedia, bo moja matka umierała ze strachu i zatrzymała ojca w tej Chełmży i jak poszła kontrofensywa, to Raczkiewicz siadł na konia i pojechał razem z Marszałkiem. No i dojechał konno i został wojewodą wileńskim już na dłużej, a mój ojciec nie.

Stamtąd wróciliśmy z Krzysiem do Wilna w początku grudnia 1920. Wtedy zaczął się okres wileński naszego życia, okres uniwersytecki, i trwał przez całe lata dwudzieste.



## 2. LATA 1932—1935. WARSZAWA .

Mój mąż został powołany na stanowisko wiceministra skarbu w roku 1931. Do polityki trafił dzięki pracy w Biurze Prac Sejmowych — to było przygotowywanie projektów ustaw dla BBWR, gdzie mu powierzono problematykę ekonomiczną. I tam spotykał się z ludźmi, spotykał się dużo, miał zawsze kontakty ze Stronictwem Zachowawczym, chyba był nawet członkiem przez jakiś czas; kontaktował się głównie z Józefem Targowskim i Wojciechem Rostworowskim. A z piłsudczykami? Właściwie do wypadków majowych mój mąż nie był takim zdeklarowanym piłsudczykiem. I to, że trafił do rządu — było pewnym zaskoczeniem i dla niego i dla mnie. I tak już zostało. W roku 1932 został ministrem skarbu.

Na początku premierem był Aleksander Prystor, potem Janusz Jędrzejewicz, potem chyba od razu Leon Kozłowski. Mój mąż miał wśród tych ludzi dość szczególną pozycję: oni wszyscy byli zwią-

zani z Piłsudskim z lat akademickich jeszcze, byli całością zgraną i zżytą. A mój mąż doszedł do nich jako dorosły mężczyzna i oni byli dorośli.

A znaliśmy się i przyjaźnili z różnymi ludźmi. Z Beckami to było tak, że to głównie ja znałam Beckową jeszcze z podlockich lat. Ona była na takiej bardzo znanej pensji Wereckiej, bardzo niepodległościowej, i miałyśmy wspólną przyjaciółkę, Wandę Borucką, która była siostrzenicą pani Dziewickiej i przyjeżdżała do niej na wakacje, spędzała wakacje z rodziną Dziewickich w Karoliskach pod Wilnem, gdzie i myśmy wtedy przez parę lat przyjeżdżali. I stamtąd nawiązałyśmy korespondencję, tak że znałam Beckową z tych listów, ale w każdym razie mówiłyśmy sobie od razu po imieniu. Z Beckami zbliżyliśmy się powoli, dopiero pod sam koniec, ponieważ już po śmierci mego męża, byli dla mnie bardzo mili i dobrzy i bardzo mnie zapraszali i hołubili i pocieszali.

Beckowi postawiło pomnik to jego słynne przemówienie z 5 maja 1939, to jego „nie!”. Zdawało się, że on prowadził politykę proniemiecką, ale to nie była polityka proniemiecka, to była próba ratowania Polski, przez odsunięcie tej chwili, tego momentu, kiedy będzie katastrofa: ciągle licząc na nieprzewidziane okoliczności, które kiedyś jednak mogą zaistnieć. Czy nie doceniał chytrłości i podstępności Niemców, czy uważał ich za przyzwoitszych niż byli? Prawdopodobnie tak. Bo jednak takiej dwulicowości nikt nie przypuszczał (...) Zresztą za życia Marszałka jeszcze — przecież zawsze jak było jak najlepiej z Niemcami, to natychmiast starano się poprawić stosunki z Rosją i tak balansować. No, całe życie balansować na huśtawce nie można.

Byłam u nich wieczorem tego dnia, kiedy on przemawiał w Sejmie, 5 maja. No, więc on był wtedy zupełnie załamany... Siedzieliśmy przy stole i on udawał, że je. Owszem, był bardzo opanowany, bardzo kurtuazyjny, ja byłam w świeżej żałobie i to było z ich strony takie podkreślenie, że oni utrzymują te same stosunki co były ze mną jedną. Tak, to było bardzo przyjazne i bardzo serdeczne, ale widać było, że jest absolutnie wyczerpany tym przemówieniem. Ja mu powiedziałam: „Ale przecież odniosłeś ogromny sukces w Sejmie!” — i on odpowiedział: „Tylko tego nie mówmy, nic o tym nie mówmy!”. Ja myślę, że on jednak wierzył w sojusz francusko-angielski; zresztą wszyscy wierzyliśmy... A że uda się odwlec? Przypuszczam, że on już wiedział, że to się nie uda. A dwa ostatnie lata to chyba w życiu Becka były najtragiczniejsze w ogóle.

Blisko żyliśmy także z Walerym Sławkiem, którego Cat-Mackiewicz nazywał „polskim Bayardem”, „rycerzem bez zwały i skaży”. Nie miał żadnej rodziny, ani żony ani dziecka, był taki zu-

pełnie oddany pracy, służbie. Twarz miał zniekształconą, chociaż ja ze swoimi oczami nigdy przecież dobrze nie widziałam, nigdy nie mogłam dopatrzeć, co on ma. Nosił krótką brodę, zarosniętą bardzo wysoko, prawdopodobnie bardzo gęstą, była przystrzyżona krótko, po marynarsku, tak, że zupełnie nie można było dopatrzeć. Tylko miał takie oko, trochę skrzywione, trochę zmrużone i prawdopodobnie szklane. Jeden profil zachował bardzo przy stojny.

Samobójstwo Sławka... Był u nas w czasie choroby mego męża, ale już w ostatnich tygodniach nie... bo to już było trudno. I jego śmierć to był dla mnie szok nie z tej ziemi. I do dziś dnia nie wiem, co to było. Przypuszczam, tak jak Sławka znałam, i jak jednak też niektórzy z naszego otoczenia — Mikołaj Dolanowski, Krzysztof Siedlecki — tłumaczyli, że to był człowiek, w którym nie było miejsca na prywatę, na jakąś intrygę — tego nie mogło być. Natomiast miał niesłychane poczucie odpowiedzialności i obowiązku. I on mógł uważać, że nie potrafił spełnić ostatniego rozkazu Marszałka. Jemu to uniemożliwiono — to ja wiem wszystko już z boku, już nie byłam blisko. Ale Mościcki bardzo był mściwy i dawał ujście swojej niezyczliwości. I on Sławka potraktował bardzo źle. Dlatego, że niewątpliwie Marszałek w tej czy innej formie Sławka na prezydenta wyznaczył. A Sławek naprawdę nie miał pod tym względem ambicji, ale uważał, że skoro mu to zlecono, ponieważ czasy są trudne — to on musi zrobić to jak najlepiej. A tymczasem zostało mu to uniemożliwione zupełnie. I on wiedział, że wojna idzie, przecież nie mógł nie orientować się do tego stopnia, i wiedział, że jest bezsilny, i nic absolutnie nie będzie mógł zrobić, ani pomóc, ani wziąć na siebie części odpowiedzialności, czegokolwiek bądź, że jest zupełnie unieszkodliwiony. I wydaje się, że dla takiego człowieka to był wystarczający powód, żeby popełnić samobójstwo, skoro nie może wykonać tego rozkazu, tego, co powinien, czego od niego oczekiwano. Uznał, że tego rozkazu nie potrafił wykonać, i że to jego wina, że nie potrafił.

Mościcki mego męża też nie znosił. No, ale mój mąż na to sobie zasłużył: nie potrafił się powstrzymać, jak jakiś projekt jego reformy skarbowej Prezydent pokreślił, jakieś zmiany wprowadził bezsensowne. Mój mąż zawsze twierdził, że nie ma zaufania do ekonomisty, który ma wykształcenie inżynierskie, bo technicy podchodzą do wszystkiego zbyt prosto i nie liczą się z wzajemnym oddziaływaniem na siebie, ze wzajemnymi związkami różnych zjawisk. Więc jednym słowem on się wyraził o tych poprawkach niewłaściwie, przypuszczam, że szczerze. Może nie orientował się, że to były własnoręczne poprawki Prezydenta — bo inaczej tak wprost by tego nie powiedział. Ale on coś na temat tych popra-

wek powiedział takiego, że mu tego Mościcki nie darował. Zresztą rozumiem zupełnie, że Prezydent miał pełne zaufanie do Kwiatkowskiego i że chciał mieć Kwiatkowskiego. Miał prawo. Inna rzecz, że w takim przypadku mój mąż, po trzech i pół latach ministrowania w skarbie, powinien być wysłany gdzieś daleko za granicę na otarcie łez. To była norma. I to Prezydentowi sugerowano, ale on się nie zgodził. Miał żal.

Była jeszcze inna, zupełnie drobna rzecz, właściwie śmieszna. Było tak, że na jakimś przyjęciu na Zamku ja musiałam siedzieć przy Mościckim. Tak wypadło, to były określone bardzo rzeczy, po prostu równania matematyczne, wiadomo było kto koło kogo siedzi i kto ma jakie miejsce. I w tym wypadku ja byłam czemuś tą drugą osobą (bo pierwsza osoba siedziała po prawej ręce Prezydenta, a druga osoba — po lewej ręce), i ja musiałam po tej lewej ręce siedzieć. I przecież on się tak wobec mnie zachował, jakby mnie na świecie nie było, przez cały obiad. Też się tak nie robiło. Parę zdań jakichś zdawkowych należało powiedzieć. Bo przecież cóż ja jestem winna? A siedzę nie dla własnej przyjemności, ale dlatego, że mnie tak posadzili. No i dość głupia sytuacja. Więc z ożywieniem rozmawiałam z drugiej strony, i cóż było robić innego? Bo spróbowałam się zwrócić z jakimś pytaniem, jak tam on miał przerwę z tamtą sąsiadką, na to dostałam odpowiedź „tak” czy „nie” i dalej nic. Niech mu tam będzie.

Bronisław Pieracki nie był z naszych najbliższych przyjaciół i znajomych. Był bardzo ciężko ranny, jeszcze w Legionach, miał wątrobę bardzo uszkodzoną, nigdy nic nie pił, bardzo wybierał to co je, i miewał okresy, kiedy się źle czuł i odmawiał na zaproszenia, nie przychodził. Oprócz tej wątroby ranny był jakoś od przodu, w twarz, tak że miał całą twarz poszytą, powstawiane kawałki skóry. A był przedtem — któraś z pań pokazywała mi jego młodzieńczą fotografię — bardzo przystojny.

W dniu zamachu akurat było przyjęcie w Spale. Prezydentowa zaczęła właśnie propagować nabieranie się w polskie płótno i w ogóle w polskie wyroby. I zorganizowała przyjęcie, na którym wszystkie panie miały być w „polskich” sukniach. (Ja tam miałam jedną z najbardziej udanych swoich sukien, z wyczesków jedwabnych milanowieckich). I była kwestia, czy Pieracki pojedzie na to przyjęcie, czy nie pojedzie, i powiedział, że nie pojedzie, bo ktoś przytomny — on odpowiadał za sprawy wewnętrzne — musi być w Warszawie, nie mogą wszyscy wyjechać. Cała policja wyjechała i była rozstawiona na drogach, żeby pilnować Prezydenta, bo on jechał do Spały i wszyscy ministrowie i każdy z małżonką. Wtedy mój mąż był w Jaworzu na kuracji, a Beckowa była niezdrowa, i Beck poprosił, że on pojedzie ze mną samochodem,



żeby dwóch samochodów nie ganiać bez potrzeby. I jakoś było nieprzyjemnie. Beckowa jakaś była zdenerwowana, zegnała nas krzyżem, jak wychodziliśmy — bo zajechałam po niego i byłam w przedpokoju, a później razem wychodziliśmy, a ona tak stała w szlafroku na szczycie schodów i przeżegnała nas, jak wyjeżdżaliśmy. Potem było przyjęcie bardzo nieudane, bo stoły były w ogrodzie ustawione i zaczął padać deszcz. I były porozstawiane talerze z rosołem, my siedzieliśmy przy stole (koło mnie siedział Włoch, Bastianini) i tak ten deszcz padał, aż wyraźnie mi przybyło rosołu w talerzu. Nad Prezydentem i Prezydentową trzymali parasole jacyś woźni, i najważniejsi ambasadorzy i ambasadorowe przy nich siedzieli. Z pań zagranicznych tylko pani Laroche miała z polskiego materiału suknię, ale to szare płótno przy deszczu jak ścierki wyglądało, szczerze mówiąc. Potem graliśmy w brydża jakiegoś nie bardzo udanego, jeszcze mi Raczkiewicz coś przygadał na temat mojego brydża. A potem jakoś nie wychodziło wyjeżdżanie. Coś się zrobiło, jakiś nieporządek, jakieś zamieszanie, zaczęli szeptać, że w Warszawie coś się stało. Bodaj, że nawet ktoś przyjechał, a może telefoniczna była wiadomość. I zaczęli się wszyscy kręcić, nie wiadomo było co i jak. Ale żadnej paniki nie było. I ja musiałam czekać; wobec tego, że Beck nie miał swego samochodu — poprosił o skarbowy, nasz, żeby przyjechać prędzej do Warszawy, a ja nie mogłam jechać razem z nim, bo on nie jechał sam, tylko odpowiednią osobę musiały pojechać też. I mieli nam przysłać za to samochód z MSZ. Więc czekałam z przyjaciółką Dziuby Beckowej, Adą Prażmowską, która była po Szkole Sztuk Pięknych i organizowała wystawy, i jeszcze z kimś. I pojechałam prosto do Becków. Weszłam do salonu i Beck wyszedł na moje spotkanie, i ja tylko popatrzyłam na niego pytająco, a on odpowiedział: „No, cóż, nie żyje.” Bo nie wiadomo było, czy ranny, czy zginął.

To był bardzo ciekawy i mądry człowiek, Pieracki. I wydaje się, że prowadził zbyt dobrze pertraktacje z Ukraińcami. I chyba zabójcę złapali, to znaczy nie tylko złapali, co ustalili, kto to był, ale ten człowiek uciekł najpierw do Pragi, potem do Niemiec i Niemcy go ukryli.

W dwa dni później był pogrzeb, mój mąż naturalnie wrócił. Premierem wtedy był Leon Kozłowski, i to były narodziny Bezy. Nazajutrz po zamachu mój mąż przyjechał i Kozłowski przyszedł do nas. Mieszkaliśmy w Pałacu Namiestnikowskim, tylko z wejściem od strony kościoła Karmelitów. I był taki korytarz wewnętrzny, że można było wewnątrz gmachu przejść tym korytarzem do sal recepcyjnych Prezydium Rady Ministrów, a stamtąd do prywatnego mieszkania premiera. I Kozłowski przyszedł do

nas na obiad. Bardzo był wstrząśnięty, i on i mój mąż (dostał w nocy telegram czy telefon i natychmiast przerwał kurację). Pamiętam jak siedzieliśmy we trójkę przy stole (przy obiedzie jeszcze był nasz syn Krzyś, ale potem poszedł na górę, do swego pokoju). Więc my przy kawie siedzieliśmy, smaliliśmy papierosy przez cały obiad, czego się nigdy nie robiło, [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm.: Dz. U. nr 44 poz. 204)] Przecież nie można pozwolić, żeby nam zabijali, mordowali ludzi, ministrów urzędujących. I to jednego takiego właśnie bardzo poważnego, bardzo serio, nie politykiera, ale poważnego człowieka bardzo i bardzo wielkiego patriotę. Tak samo jak przeciwie Hołówkę. Też mówiono, że on zanadto dobrze prowadził rozmowy z Ukraińcami. I co do niego też mówiono, że to kategorycznie Ukraińcy go zamordowali. Ale nikogo nie złapali wówczas.

Tadeusz Hołówko był kolegą i przyjacielem mego brata Mieczysława, ale później się z nim rozszedł, kiedy PPS stało się bardziej opozycyjne, a Hołówko został przy Marszałku. Okazało się zresztą, że jego babka była z domu Zawadzka i była faktycznie stryjeczną siostrą mego teścia — w każdym razie było zupełnie wyraźne pokrewieństwo i było duże fizyczne podobieństwo (co mego męża okropnie irytowało, bo Hołówko był bardzo brzydki). Zresztą ja Hołówkę mało znałam, bo oni się z moim bratem przyjaźnili w Petersburgu, a znowu jak ja przyjechałam do Warszawy, to Hołówko już nie żył.

Z Hołówką związana była taka bardzo delikatna sprawa osobista. Hołówko był żonaty z panną Derwojed i to było bardzo kochające się małżeństwo, bardzo dobre, szczególnie on tę żonę uwielbiał. I wynikała wielka miłość pani Hołówkowej z Kazimierzem Bartlem, uwieńczona córeczką, którą zresztą potem Hołówkowa wychowywała ze swoimi dziećmi Hołówczętami jako Bartłównę, tak, że dzieci były wszystkie doskonale poinformowane, co jest co. Bartel nie mógł się rozwieść, nie uważał tego za możliwe, jako premier (w ogóle tych romansów to tam było...!) O tej sprawie dużo mówiono, że Hołówko zrozpaczony, ale później zresztą on się ożenił i ta jego druga żona miała bardzo dobrą prasę. Po jego śmierci pracowała w „Kurierze Porannym” u Stpicyńskiego, jako główny administrator, dość tam była ważna. Ale ja ją minimalnie znałam, spotkałam parę razy. Pierwsza Hołówkowa spotkała się z ogólnym potępieniem — ale to był jakiś szal. Później, jak oni się już rozstali z Bartlem — to Hołówko chciał wszystko przekreślić, zatrzeć i na nowo zacząć i akceptował dziecko i wszystko akceptował. Ale ona powiedziała, że nie.

I jeszcze trzecie było morderstwo, to jest wypadek niby, ale

dosyć zagadkowy. Był taki porucznik Zaćwilichowski, niewątpliwym dwójkarz, który był szefem sekretariatu Premiera. I on pojechał samochodem z jakimś poleceniem czy nawet po prostu na wycieczkę, gdzieś we własnych interesach, i była kraksa i on zginął. No, niby bywają takie rzeczy zupełnie przypadkowe. Ale mówiono rozmaicie.

Jako żona ministra miałam oczywiście obowiązki towarzyskie. We wczesnych latach trzydziestych ja się dopiero uczyłam swego rzemiosła, z początku nic nie umiałam. Pamiętam swoją pierwszą gafę. Mój mąż mi powiedział, że musi zaprosić, bo taki jest obyczaj, wszystkich dyrektorów departamentów i naczelników wydziałów na obiad, tak zwane śniadanie. A myśmy zawsze jadalibyśmy o trzeciej. To było bardzo prędko po naszym przyjeździe z Wilna, a przyjechaliśmy, pamiętam, w końcu maja 1932. Mój mąż bardzo się spieszył i powiedział mi tylko, że musi być śniadanie na tyle to osób, dobre, że o winach on sam pomyśli, ale nie powiedział, że to musi być o drugiej. A ja byłam przekonana, że o trzeciej, tak, jak my normalnie jadamy. I powiedziałam Domci (to była taka nasza przywieziona z Wilna kucharka, bardzo dobra), że ten obiad ma być o trzeciej. I dopiero tego dnia w południe mąż telefonował o coś i zgadało się, że ja nie wiem, że ludzie przyjdą o drugiej! Więc dopiero na gwałt my z panną Jadwigą, boną mojej córki, robiłyśmy kanapki i strasznie się spieszyłyśmy — a ci dzwonili i przychodzili. A obiad był w lesie. I wtedy ja puściłam tę właśnie córeczkę, która chciała zobaczyć, jak ci panowie wyglądają. I tak ich świetnie zabawiła, że nawet nie zauważyli, jak te pół godziny minęło. To było męskie przyjęcie, wtedy ja jeszcze nawet nie siadałam do stołu, co później sobie odbiłam solidnie.

Życie towarzyskie — to były też kontakty z ambasadami. Chodziłam z wizytami, przyjmowałam wizyty, zapraszałam gości. To nie wszystkie panie ministrowe robiły — ale my oboje znaleźmyśmy dobrze języki. Jak to robiła Norwidowa jakiś czas, to Beckowa śmiała się, że musi jej kwiaty posłać przez wdzięczność, że pomaga. Beckowa musiała to robić i robiła masami, ale wszystkiego nie mogła po prostu wytrzymać. Przecież było sporo ambasad i poselstw, bywało po dwa obiady na tydzień. Do nas przychodzili różni, Francuzi państwo Laroche, Turcy, państwo Ferid-Tek, Rosjanie państwo Owsiejenko (Antonow-Owsiejenko, on był ważnym rewolucjonistą w 1917 roku). Rosjanie mało gdzie bywali, [---] [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)] To była sensacja, że „bolszewicy przyszli” (...) Kiedyś opowiadała, że ma jedną córeczkę i że ją musi trzymać w Kró-

lewcu czy gdzieś, bo tam jest bezwyznaniowa szkoła. A któraś z pań nie wytrzymała i zdziwiła się: „A pani uważa, że lepiej, żeby dziecko było w bezwyznaniowej szkole?”. A ona na to: „Damy że bolszewiki, nam tak pałagajet'sa”. A mnie opowiada sama, jak poszła do teatru w Moskwie, kiedy pojechali na urlop do siebie do Rosji. No i była w teatrze w Moskwie i ubrała się jak się ubiera normalnie do teatru, to znaczy w sferach ambasadorskich, bo przypuszczam, że jak była po prostu w Moskwie panią Owsienko, to nie stroiła się w suknie z dekoltem i trenem, żeby pójść do teatru. No i zobaczyła, że wszystkie osoby, które widzi na sali, mają sweterki, bluzeczki — i zupełnie nieodpowiednio się czuła ubrana, i bardzo źle się czuła wskutek tego. A potem dowiedziała się, że to było przedstawienie wykupione dla związku zawodowego służby gastronomicznej. Powiedziała: „Nu, jeslib' ja znała, chto eto kucharkina priedstawljenje, ja by i odiełas' sootwietstwiennno”.

A z Francuzem, panem Laroche, byłam w wielkim romansie. On mi się przyznał kiedyś, że jest chory na wątrobę, i dostawał u mnie na wszystkich przyjęciach dietetyczne potrawy. Mój mąż też bardzo doceniał, że obok obowiązującej bomby z lodów były zawsze przecierane jabłka dla niego, i on z tego też korzystał, bo lodów nie lubił. Laroche to był skromny starszy pan, trochę sobie o Mussecie rozmawialiśmy.

Ongiś Adam Koc często u nas bywał, a ponieważ znał się na jedzeniu, a nasza kucharka Domcia bardzo przejmowała się swoją rolą, więc jak coś wyszukała w jakiejś książce kucharskiej, czy dowiedziała się od innych (bo przyjaźniła się z różnymi kucharzami rządowymi), to proponowała: „Niech pani pana Koca zaprosi na kolację którego dnia bez gości, to ja mu zrobię coś na próbę, żeby on swoje słowo powiedział”.

Ta Domcia to w ogóle osobny rozdział. Przecie jak przyjechała z Wilna z jakimiś rzeczami i lokaj, Roch Pastwa odbierał ją na kolei i tak na nią popatrzył — a ona tak bardzo reprezentacyjnie nie wyglądała i bardzo młodo — to powiedział: „A panienka to była pewnie do wszystkiego?” A ona mu na to odpowiedziała: „Poczekaj (z akcentem na ostatniej sylabie). Jak pokosztujesz — to pan powiesz”. I potem ją do kina zapraszał. Wyszła później w Wilnie za mąż za takiego bardzo dzielnego kolejarza, Juliana Rapacewicza, który był z tych, co to w 1919 roku zatrzymali kontr-oferensywę radziecką, miał za to Virtuti Militari. [---] [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)]

Z początkiem ministrowania mego męża premierem był Prystor i jego żona właśnie założyła taką Rodzinę Urzędniczą (na wzór

Rodziny Wojskowej, która już od pewnego czasu funkcjonowała). I wszystkie żony ministrów musiały w resorcie swego męża zorganizować oddział tej Rodziny Urzędniczej. Więc ja organizowałam swój i bardzo dobrze mi się z nimi pracowało. Wiceprzewodniczącym był pan Marynowski, i była taka panna Giencia, która była moją sekretarką (i którą później naśladowałam starannie pracując w sekretariacie Biblioteki Szkoły Głównej Handlowej i w ogóle przypominałam sobie, co ona robiła i jak). Osiągnięciem Rodziny Urzędniczej była budowa domu wypoczynkowego w Druskiennikach. Pierwsze zebrania na ten temat były dokładnie wtedy, kiedy zaczęłam występować jako żona ministra skarbu. I właśnie wtedy to się budowało i chodziło się po prezesach banków i ściągano się trochę pieniędzy (zawsze były takie sumy w budżecie pod koniec roku, do rozdzielenia). Na początku jakoś załatwiała to Prystorowa, ale mniej więcej w połowie budowy tego domu Prystor przestał być premierem a Prystorowa — przewodniczącą Rodziny Urzędniczej. Może by i mogła być dalej tą przewodniczącą jako po prostu pani Prystorowa, ale nie chciała. I została nią Jędrzejewiczowa automatycznie. O fundusze trzeba było chodzić i żebrać — i to nie Jędrzejewiczowa chodziła, ale ja chodziłam, to był mój dział.

Ten dom budował się przez jeden sezon. To był drewniany dom, parterowy, specjalnie budowany, dość długi, z oficyną. I z takimi rzędami okien. Było tam bardzo tanie utrzymanie. Kiedy domy-pensjonaty brały po 15 złotych dziennie, u nas najwyższa stawka była 5, był za to osobny pokój i cztery razy dziennie jedzenie: śniadanie, obiad, podwieczorek i kolacja. Płaciło się od 3 złotych we wspólnym pokoju do 5 w pojedynczych. Były dwa duże, śliczne pokoje, z tymi trzyzłotowymi trzema czy czterema łózkami — i nikt tego nie chciał, żadna maszynistka nie chciała, że nie w swoim pokoju. Ale przyjeżdżały do nich całe rodziny. Pomimo bardzo niskich cen i tego, że półmiski obchodziły stół po trzy razy (bo nie było porcji, ale były półmiski) — dom wychodził na swoje i nawet obliczony był tylko na zwrot kosztów, a dawał dochód — niewielki ale dawał, i to szło do kasy Rodziny Urzędniczej. Bardzo był ten dom dobrze prowadzony, bardzo dobra była ta pani, co go prowadziła — nie pamiętam jak się nazywała: Sikorska czy Sokorska. Nie pamiętam, czy sama się zgłosiła, czy przez kogoś. W każdym razie myśmy jej pomnik chciały postawić!

Najlepszy pensjonat z restauracją, jaki był wtedy w Druskiennikach, był Frenkla, żydowski. Z tym Frenklem nasza pani organizatorka i kierowniczką domu prowadziła długie rozmowy i uczyła się od niego po prostu. On się nie bał konkurencji, bo miał wyłącznie żydowską klientelę, prowadził chyba nawet kosztorną

kuchnię. Do Druskiennik przyjeżdżało mnóstwo bogatych Żydów. Więc jego zasada była: przez pierwsze dni dawać bardzo dużo i bardzo smacznie; w rezultacie wszyscy się rozchorują na żołądki i potem są na diecie przez tydzień i przez ten tydzień odbije się sobie te wydatki, które się poniosło na początku. Ale ta nasza pani nie postępowała według tej zasady... Chociaż nasi goście dobrze jedli, nie można powiedzieć, szczególnie młodzi ludzie i młode panie nawet. To wszystko przecież było na takich drobnych pensyjkach biurowych i szczególnie dziewczyny wołały na ubranie wydawać niż się porządnie odżywiać. Więc oni, jak się tu dorwali do dobrych domowych obiadów — bo to rzeczywiście były nie żadne wykwintności, ale było bardzo smacznie i bardzo dużo — to używali sobie na tym „dużo” z zapalem.

Ja spędzałam tam wakacje z rodziną w 1933 roku. Była w tym czasie też Jędrzejewiczowa. Dość dużo wtedy gawędziłyśmy prywatnie. Ona wtedy przeżywała straszne dramaty bo rozwodziła się z mężem wbrew swojej woli zupełnie, on ją puścił kantem, zresztą ona była dosyć uciążliwa, bardzo nerwowa po prostu. I mieli jedynego syna, Julka. A była wtedy w Warszawie taka bardzo znana wróżka, Rosjanka, Wiedrowa. I ona była u Wiedrowej właśnie. Chodziła do Wiedrowej ciągle z racji tego swego sentymentalnego dramatu. I Wiedrowa jej kiedyś powiedziała: „Pani się tak troska o te miłosne sprawy, przecież pani jest stara kobieta! A niech pani pomyśli, co my z naszymi synami zrobimy, przecież idzie coś tak straszego, czego ja nawet pani nie potrafię opisać... Ale pani syn zginie nagłą śmiercią i nie sam, tak strasznie dużo koło nich jest krwi...” I to było mówione w 1933 roku. A ten chłopak, to znaczy już mężczyzna, zginął, został rozstrzelany z zakneblowanymi ustami pod jednym z domów warszawskich. Więc było ich dużo, był „nie sam” i było tyle koło nich krwi... I ta Wiedrowa to widziała... Później, we wrześniu 1939, spotkałam w dziwnych okolicznościach osobę z tego samego co Wiedrowa gatunku...

Rodzina Urzędnicza robiła czasem takie dochodowe imprezy i to było przeznaczone na różną pomoc, na zapomogi. Pod sam koniec mojego prezesowania ja zorganizowałam ogródek jordanowski, tak, że było przedszkole z ogródkiem w gmachu Ministerstwa Skarbu. Przedszkole było już przedtem, tylko myśmy dla niego zdobyli lokal z wejściem na tyłach tego pałacu na Rymarskiej, to był zupełnie ładny ogród. I inauguracyjną była tuż przed końcem naszego ministrowania. W każdym razie dzieci te przyszły nas odprowadzić na pociąg i zegnać. Ja na szczęście dostałam wtedy tyle czekoladek i kwiatów, że nigdy w życiu nie dostałam tyle co wtedy, więc miałam czym je poczęstować.

A raz było tak, że zorganizowałyśmy z paniami wieczornego

dochodowego brydża i był bufet zimny, który okropnie był obłożony. Był brydż, ileś tam stolików, i każdy uczestnik płacił dużo, bo 10 złotych, ale wobec tego był darmowy bufet, bo każda z pań z organizacji tej imprezy coś przyniosła. To było dla Rodziny Urzędniczej, a może raczej dla organizacji założonej przez panią Marszałkową, Opieki, bo ja prowadziłam też dochody niestałe u niej w Opiece. Rodzina Urzędnicza była dobrze uposażona, z nią nie było kłopotów. A pani Marszałkowej instytucje potrzebowały bezustannie pieniędzy. Więc był bufet darmowy, w cenie biletu. A ponieważ cały był ofiarowany — więc był czysty dochód z niego. I to nawet śmieszna historia, jak ci ludzie na stanowiskach, dobrze sytuowani, bardzo dobrze jedzący i mający na to, rzucili się na ten darmowy bufet. Jedzenie było do późna, bo poszło się do Salisa, ale pochłaniali to darmowe jedzenie w nieprawdopodobny sposób.

Wtedy akurat grał w brydża z moim mężem ksiądz Bronisław Żongołłowicz (który był wówczas wiceministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego). I zagrali się i zażądali później kolacji, dopiero bliżej dwunastej, jak chciałam im dać wcześniej to nie chcieli. A wtedy był już bufet wyjedzony do czysta i ksiądz Żongołłowicz mnie zrugął, że jak to jest, że on za chwilę nie będzie mógł jeść, i co to jest, żeby nie można było nic dostać prócz kawałka szynki...

Jak mój mąż przestał być ministrem — to i ja przestałam pracować w Rodzinie Urzędniczej. W Wilnie co prawda była ona także, tylko to już robiła wojewodzina miejscowa. Bo to było i w województwach i w starostwach. Przecież wszyscy ci tanio płacący przyjeżdżali do tego naszego domu w Druskiennikach z prowincji. Miejsc tam było dosyć, jakoś dowiadawali się. Całej Polski ten dom nie mógł oczywiście obsłużyć, w planie było zrobienie innych takich samych, tylko najtrudniejsza rzecz to było dostać taką kierowniczkę, która by nie tylko nie naciągała, ale żeby było i bardzo dobrze i bardzo tanio.



### 3. ROK 1939. WRZESIEŃ

W roku 1939 Komisarzem Rzeczypospolitej Polskiej w Gdańsku był Marian Chodacki, i to też byli bliscy nam przyjaciele. Od nich także po śmierci mego męża dostałam bardzo serdeczną depeszę i potem, jak Halusia Chodacka przyjeżdżała, to była u mnie za każdym razem po parę razy. I była umowa, że jak będą wakacje, to ja przyjadę do nich do Gdańska z córeczką Dosią. Mój syn Krzyś, który wtedy był po drugim roku wydziału konsular-

nego Szkoły Głównej Handlowej, miał mieć praktykę konsularną w Londynie. I to sam MSZ załatwiał, bez żadnych moich starań zrobili to przyjaciele, gdyż praktyki konsularne były w zasadzie dopiero po trzecim roku, ale on miał już wszystko zaliczone, był już słuchaczem trzeciego roku i w drodze wyjątku dostał tę praktykę. On był strasznie przygnębiony po śmierci ojca, więc chodziło o to, żeby go jakoś podciągnąć, oderwać. I w pierwszych dniach czerwca dostałam list, bardzo osobisty, od Chodackiego, nie od jego żony, że on nie może w tej chwili zaryzykować czyjejkolwiek obecności w Gdańsku, która nie jest konieczna. To znaczy, że tam już było bardzo źle. I tak ich już potem nigdy nie zobaczyłam.

No więc jak nie wyszło nic z tego Gdańska — pojechałam z Dością do majątku brata mego męża, Feliksa, do Jody pod Wilnem. I w sierpniu wyjechałam stamtąd do Warszawy, w przeddzień umowy niemiecko-rosyjskiej. Przenocowałam u nich w mieszkaniu w Wilnie i nazajutrz rano do śniadania znalazłam „Słowo”, i zobaczyłam, że jest ten pakt o nieagresji podpisany. Zrozumiałam, co to znaczy... Bardzo się tym przejęłam — a był wtedy taki przepis, że jak się jechało w pewnym terminie do określonych miejscowości i było się dłużej niż miesiąc, to miało się ogromną zniżkę na powrót. I ja tak byłam przejęta tą wiadomością, a tego dnia wyjeżdżałyśmy, że zapomniałam o tym, nie wykupiłam biletu, nie ostemplowałam tego powrotnego. Dopiero w wagonie, gdzieś pod samą już Warszawą, przyszedł kontroler i okazało się, że my w ogóle jedziemy bez biletu. Ale on zrozumiał. Powiedziałam: „Wie pan, przeczytałam gazetę dziś rano i o niczym innym nie mogłam myśleć!” A byłam w ciężkiej żałobie jeszcze, do tego i z dzieckiem też z opaską. Więc ten kontroler powiedział: „No, za bilet to ja muszę od pani wziąć, ale kary nie wystawię...” Musiałam zapłacić pełny bilet... I przyjechałam do Warszawy.

Z moim bratem, Mieczysławem Niedziałkowskim, widziałam się w tym czasie oczywiście parę razy. I tu jest moment, który jest bardzo istotny i ciekawy. Braterstwo byli któregoś dnia u mnie wieczorem na herbacie. Byli latem w Paryżu, bo brat jeździł do Londynu i Paryża i starał się uzyskać poparcie dla sojuszu z Polską w Międzynarodówce — zresztą osiągnął tam jakieś rezultaty. No więc przyszli do mnie, piliśmy herbatę i rozmawialiśmy. I raptem telefon do niego, bo on już jednak, gdziekolwiek szedł, to zostawiał w „Robotniku” wiadomość, pod jakim telefonem go szukać.

[---] [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)]



Minęło jeszcze parę sierpniowych dni, ale już było tak, że trzeba było okna zaklejać na krzyż paskami papieru, no i jakieś tam zapasy się robiło, choć o zapasach trudno było myśleć wtedy, ale coś tam jeszcze zdążyłam kupić.

I wtedy zgłosił się do mnie nasz przyjaciel, Józef Targowski, który miał duży majątek w Kieleckiem, Czyżów Szlachecki. Cudowna rezydencja, wymagała już wtedy remontu, ale to był stary, siedemnastowieczny dwór obronny. Był na dwóch poziomach, na skarpie budowany tak, że dolna część była znacznie starsza i była tam sień ogromna sklepiona i kuchnie też ogromne, sklepione, a wchodziło się po schodach na to, co od ogrodu było parterem, a nad sienią, od drugiej strony to było wysokie piętro. I to już było drewniane, a dół kamienny, z takich wielkich głazów. I on przychodzi do mnie z tym, że: „Co za sens, żebyś tu sama z dzieckiem siedziała. Krzys jest w Anglii przecież, w razie czego to oni się zaciągną do armii angielskiej, ci, co tam są; szkoły do października nie ma — już zostało ogłoszone — a z Czyżowa, w najgorszym razie to od Zawichostu, ja się zobowiązuję ciebie do Warszawy Wisłą odstawić.” No i ja się zabrałam, i z kilku letnikami sukienkami i jakimś tam sweterkiem, ale zupełnie po letnieniu, pojechałyśmy do tego Czyżowa, na miesiąc, póki szkoły nie będzie. Mimo woli miało się pamięć o tamtej wojnie, której początek był taki, że mniej więcej życie było normalne. Tak, że pojechałam właściwie bardzo po głupiemu.

Finansowo stałam tak, że miałam rentę, którą bardzo regularnie dostawałam, ale dostawałam z poczty, nawet czy nie na PKO od razu. Poza tym postępowanie spadkowe po śmierci mego męża nie było jeszcze całkowicie zakończone, bo to było za blisko. Więc niby jakieś tytuły własności wileńskiej ja miałam u siebie i co można było upłynnić, to było upłynnione i złożone do PKO i do KKO. Na szczęście właśnie w dwa miejsca, bo w obu byli ludzie życzliwi, w PKO był Gruber, który wyjechał i zastępował go Fajans, a w KKO był Dolanowski. Później też już mi nie mógł wypłacić. Mówił: „Gdybyś przyjechała tydzień wcześniej, to bym ci wypłacił, a teraz już nie mam prawa”. Więc tylko mi jakieś pożyczki załatwiał.

Pojechałam więc do tego Czyżowa; nazajutrz czy w dwa dni po moim przyjeździe przyjechały jeszcze dwie siostrzenice Targowskich, każda z pieskiem. I byliśmy tam do 6 września, nic prawie nie wiedząc, co się święci. Było radio, no więc owszem, przemówienie Prezydenta, wiedzieliśmy, że wojna wybuchła, ale to dopiero w południe mniej więcej ktoś otworzył radio, akurat na przemówienie Prezydenta, które było podawane chyba co godzinę. I ta reakcja, pamiętam — no, to znaczy, że wojna już jest...!

No i zaczęły się zaraz loty samolotów, i zaczęły się już po paru dniach ciągi ludzkie — ziemiańskie, chłopskie, mieszczańskie, ciągi uciekających, wysiedlonych i uciekających. Targowscy trzymali się do 6-ego: „My nie, nie ma powodu, cóż takiego, przecież nie przyjdą aż tu!”

Nota bene ja jeszcze dotelefonowałam się do Beckowej między-miastową, drugiego czy trzeciego bodaj września, bo się dowiadywałam, co się dzieje z moim synem. On mi napisał najpierw, że mają rozkaz zameldowania się w wojsku angielskim i że „może mogłabyś mi jeszcze przysłać coś z pieniędzy”, ale to okazało się niewykonalne. A później przyszła depesza, dokładnie pierwszego przyszła: „Dostaliśmy rozkaz powrotu do kraju, wyjeżdżam”. To znaczy oni dostali ten rozkaz 30-ego, ale syn mój trafił do Wilna dopiero 7-ego września, bo jechał przez Skandynawię, przez Litwę, później trafił do Lidy, i w Lidzie najadł się pierwszy raz w czasie tej podróży. A w ogóle szedł piechotą, bo jechał do Warszawy, ale miał zbombardowany pociąg w miejscowości Dęba Wielkie i stamtąd już szedł piechotą z neseserkiem tylko i zdejmując buty od czasu do czasu, żeby trochę odetchnąć. I wobec tego, że do Warszawy nie mógł już się dostać — to trafił do Wilna.

No więc stelefonowałam się z Beckową, pytając, co z tymi praktykantami — bo to ostatecznie było w gestii MSZ-tu. I ona powiedziała: „Nie wiem, nic nie wiem, jakim cudem ty do mnie dzwonicz, czy u was nie ma Niemców?” I wtedy mnie zastrzeliło zupełnie, powiadam: „Nie, nie ma, jak, skąd mieliby być Niemcy?!” „No tak, tak mi się zdawało!” I później nas rozłączyli i już nic nie było, tak że rzeczywiście to było poprzecinane, te łączności wszystkie, i tylko jakimś cudem, na jakimś nawiązanym drucie dostałam to połączenie. [---] [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)]

A 6-ego pojechaliśmy przed siebie, na wschód. Najpierw przejechaliśmy Wisłę. I to było koszarne, zupełnie koszarne. Bo było wojsko, młodzi Targowscy zgłosili się, jeden był w podchorążówce, więc gdzieś walczył, ale dwaj, najstarszy i najmłodszy, zgłosili się na jakiś posterunek z karabinkami myśliwskimi, które mieli dobre, i jednak ich nie wzięli, bo powiedzieli, że nie są przeszkoleni i są niepotrzebni — więc wrócili stłamszeni.

A potem wieś się paliła nad Wisłą, a pośrodku, na rozstajnych drogach klęczała kobieta z rękami rozłożonymi, i dwoje małych dzieci przy niej, no, jakby ktoś chciał skomponować, to by lepiej nie wymyślił, i modliła się na cały głos, z krzykiem, i to był chyba najbardziej przerażający moment. Prosto z normalnego życia, z normalnego wiejskiego bytowania, zatroskanego, skłopotanego — bo

to wojna, bo to od Krzysia nie mam wiadomości, gdzie on jest — ale jednak to było życie normalne... I później, raptem, w ciągu półtorej godziny w środek okropności.

Zaczęliśmy pytać, czy przewiozą nas promem, czy nie, okazało się, że mężczyzn wygnali, bo wtedy mężczyźni mieli rozkaz wychodzić na wschód, no, ale jakiś tam był dziad, który nas przewiózł. Były i samoloty, w tym momencie nie, ale w chwilę przedtem i w chwilę potem, więc mogło być różnie, w taki prom mogli walić zupełnie specjalnie. Więc przejechaliśmy. Później jechaliśmy długo w noc, zajechaliśmy do jakiegoś dworu, noc była chłodna, choć to była piękna pogoda — śliczna pogoda a noce chłodne — a my miałyśmy tylko letnie płaszczyki, ja i córka moja Dosia.

Jak wyjeżdżaliśmy to jechał powóz, jechał samochód nie zarekwirowany jeszcze, z córką, zięciem i wnukami Targowskiego, jechał wóz drabiniasty i trzech młodzi panowie konno. (Oni mieli jeszcze przyjaciela jakiegoś ze swoim koniem, i powiedzieli: „My przecież tylko kawałek drogi, do pierwszego pułku my się przyłączamy.”) No i tak jechaliśmy do tego dworu, my zmarznięte na kość.

Córka Targowskiego z mężem i dziećmi drugiego dnia zawrócili. Powiedzieli, że oni z dziećmi nie ryzykują takiej podróży w nieznane i wrócili do siebie; i bardzo mądrze zrobili. Drugiego dnia wrócili, z tego właśnie dworu, zrozumieli, że dzieci się pochoryją, zorientowali się, lepiej zrozumieli sytuację. A Targowski — czy on się obawiał, że Niemcy coś do niego będą mieli, pretensje specjalne — w każdym razie twierdził, że ma na swojej odpowiedzialności też mnie i moje dziecko, i że on nie może wrócić. Ja na początku nie chciałam z nimi jechać, chciałam zostać, bo jego matka w przyległych Winiarach zostawała, a u niego też ciocia-kuzynka, która prowadziła gospodarstwo — zostawała. I lepiej by było zostać, nie straciłabym połowy rzeczy, które straciłam, jak trzeba było w środku nocy jechać dalej. A najwięcej żał mi było bardzo porządných butów, którym trzeba było wyrównać obcasy, i zostawiłam je w Hrubieszowie u szewca, no i właśnie w nocy trzeba było się zbierać. One już u tego szewca zostały, a służyłyby mi przez pół okupacji przynajmniej. Ale i tak wtedy jeszcze nie miałam pojęcia co to będzie.

Nota bene wyjeżdżaliśmy tak, że Targowski nie miał pieniędzy w domu wcale, bo to był koniec zbiorów akurat, więc jeszcze za nic nie dostał, za dostawy obowiązkowe dla wojska też nic jeszcze nie dostał. Więc jak ci chłopcy pojechali się zgłaszać, to przyszedł do mnie i powiada: „Czy ty nie masz trochę pieniędzy, żebym ja tym chłopcom mógł dać choć po 100 złotych.” Ja miałam akurat 300, więc dałam mu te 300 złotych (a jeszcze mi na

poczcie wypłacili przez pierwsze dwa dni po 100 złotych, więcej jak 100 na raz nie chcieli, więc przez pierwsze dwa czy trzy dni mi wypłacali po 100 złotych, a później już powiedzieli, że nie mogą). Oni wrócili — to mi od razu przynieśli te 300 złotych z powrotem. Ale później, jak wyjeżdżaliśmy w podróż, Targowski miał pudełeczko ze złotem. Tylko trudno było za litr mleka płacić pięciorublówką rosyjską — tak, że ja tam ratowałam sytuację, póki mogłam. No i tak jechaliśmy.

I w tym pierwszym dworze, pamiętam, ja siedziałam na schodkach, siedziałam i płakałam, tak zupełnie bez powstrzymania, tak ze mnie leciało wszystko. Bo ja nie wiedziałam co to będzie, jak to będzie. Bo przecież Dusia mała, niespełna dwunastoletnia, w leciutkim płaszczyku, sweterek jej pod spód wpakowałam, ale wszystko jedno, przecież te noce będą coraz chłodniejsze — jak to długo będzie? I nie wiem, kto to był taki, jakaś pani wyszła z tego dworu, popatrzyła na mnie i powiedziała: „Czemu pani tak płacze?” Więc ja jej wytłumaczyłam, czemu ja płaczę, że ja się boję, co ja mam z tym dzieckiem zrobić, i jak mam jechać... Ona poszła, znikła i wróciła z futerkiem takim, ni to damskim, ni to jakimś... No więc to było już coś. A jeszcze okazało się, że i Targowscy mieli futra na wozie i tam dali mi dla Dosi pod płaszcz taką futrzaną kamizelkę, futrem na wierzch. To było bardzo ciepłe, a ja odziedziczyłam to futerko cę nam dali, i to nas ratowało, te dwie rzeczy, przez całą podróż. A to trwało do 10 października.

No i jechaliśmy rzemiennym dyszlem i czasem wyskakiwaliśmy z tych wozów i padaliśmy w kartofle, bo były naloty — zresztą na tym szlaku było tego stosunkowo nie tak wiele. Spotykaliśmy jakichś żołnierzy. Pierwszego spotkaliśmy zupełnie nieprzytomnego lotnika, który powiedział, że z Torunia pochodzi, że tam nikogo już nie ma... Mówił: „Nikt z mojej rodziny nie został, wszyscy wymordowani, wszyscy spaleni, wszystkie miasta, dokąd państwo jada? Wszystko przepadło, wszystko jest zniszczone, zniszczone, wszystko zbombardowane...” Zupełnie był nieprzytomny, miał oczy w ślup i ciągle mówił to: „Moją rodzinę wymordowali, wszystkich wymordowali...” No, w Toruniu to różne rzeczy były... I jakaś groza. Właściwie cały czas, tak, jak się zaczęło od tej klęczącej kobiety i palącej się wsi, to później bez przerwy coś dochodziło...

Później był też okropny moment, kiedy jechaliśmy przez ogromną wieś ukraińską i zaczęli do nas strzelać z chat z okien, i wtedy pędziliśmy jak tylko można było najprędzej. Ja siedziałam na koźle, akurat była moja kolejka, i z tym welonem rozwianym, to przecież był cel pierwszorzędny, i tylko odwracałam się i ciągle

mówiłam: „Dosiu, Dosiu, siedź w kucki na dole, jak najbardziej na dole!” W pewnej chwili ci chłopcy nasi zaczęli wyskakiwać z wozów i repetować karabiny, no więc na to huknął Targowski do nich, żeby w tej chwili wskakiwali, Bo zatrzymać się i co? Żeby nas potem żywcem palili czy krajali? Co koń wyskoczy uciekać! Pamiętam tę jazdę przez tę wieś — duża wieś była — i te konie bohaterskie, bo dwa były postrzelone. No więc wyjechaliśmy i trafiliśmy na oddział polski w lesie. Oni jednak z lasu nie wychodzili.

My mieliśmy na wozie — zdaje mi się — jeszcze kilku policjantów granatowych — bo oddziały policji też wymaszerowały na wschód. Więc jednak broń była. Ale tamci nie ryzykowali, strzelali z okien i chwalić Boga — niecelnie, ale to było straszne. Być takim żywym celem, tym zającym uciekającym... A niechby się koń zwałił pośrodku wsi... Ale wylecieliśmy, i w lesie spotkaliśmy ten oddział wojska, opowiedzieliśmy prędko dowódcy i że: „Niech panowie tam idą!” „Nie, my tam nie pójdziemy! My idziemy do Rumunii i przez Węgry — dalej...” Jak o tym myślę, to teraz mróz mi przechodzi po kościach, tak po krzyżu idzie... „My idziemy do Rumunii...”

My tam coś wiedzieliśmy, przecież radio jakieś było po drodze, owszem, złapaliśmy jakieś przemówienie mego brata Mieczysława, jakieś były przemówienia jedno-dругie Starzyńskiego, z tym ochrypłym głosem... Tak, że wiedzieliśmy mniej więcej co się święci. Że rząd wyjechał — wiedzieliśmy. Byliśmy wtedy w Chełmie, gdzie wówczas mieszkała Krystyna Zawadzka, nasza bratanica, wówczas Moraczewska. Zatrzymaliśmy się u nich i po krótkim namyśle oni się załadowali na swoją bryczkę i tylko zajęchali na wieś, gdzie było ich dziecko z nianią, bo ładna pogoda. Na rozstajnych drogach stanęliśmy i Moraczewski pojechał na rowerze po dziecko. Pojechał i nie wraca. Jego żona ze skóry wyłazi, Targowski denerwuje się, powiada, że nie możemy tak długo czekać. No i nareszcie jedzie na rowerze, dziecko dwuletnie ma przed sobą. Potem już zaraz jechaliśmy i wtedy właśnie dowiedzieliśmy się, że rząd wyjechał, że Śmigłego nie ma, że Warszawa się broni — i to było straszne. I wtedy nie wytrzymała Inia Targowska, która była innych przekonana niż jej mąż, tylko siedziała zawsze cicho. I zaczęła! Jak człowiek jest wytrącony zupełnie z równowagi — co potrafi powiedzieć! „I wyście z nimi współpracowali! I mój mąż i twój mąż!” To był straszny wstrząs! Ledwie ją Moraczewski uspokoił, powiedział: „Proszę pani, my za mało wiemy, żeby móc mieć prawo sądzić. Nie można się unosić, trzeba wiedzieć coś więcej, a my nie wiemy nic...” No i jechaliśmy na wschód.

I też było okropne przeżycie, jak zatrzymaliśmy się w Kowlu, to było już po 17-tym. Ale tego nie wiedzieliśmy. Wiedzieliśmy tylko, że przestały bombardować samoloty, jest ciche niebo i nikt nie przeszkadza. I potem skądś dowiedzieliśmy się po drodze, że Rosjanie wchodzą do Polski i są starcia — wszystko to już do nas doszło. I później nas w tym Kowlu ogarnęli. (...)

A my byliśmy głodni. W Kowlu opuścili nas młodzi Targowscy, bo oni bali się bolszewików do szału. Więc po prostu na piechotę uciekli z tego miasteczka, i w rezultacie byli w domu u siebie po trzech dniach, tych kilkoro młodych, wszyscy oni doczepiali się do jakichś wozów, do czegoś tam i dojechali do domu w trzy dni, a my jeszcze trzy tygodnie się tłukliśmy. Tylko już i konie trzeba było oddać, może do wojska były po drodze oddane, na podwozy, dość, że został tylko ten jeden nieszczęsny powóz, gdzie my siedzieliśmy, troje dorosłych i czwarta Dosia. Bo Moraczewscy jednak, później, jak już dotarliśmy do Piasków Lubelskich, wrócili do siebie, do tego Chełma, tam byli wówczas Rosjanie i w Piaskach też Rosjanie, a byli blisko siebie, więc wrócili do Chełma, a my pojechaliśmy na Warszawę.

W Piaskach przesiedzieliśmy kilka dni, już pod Rosjanami, jeszcze im służyłam za tłumacza... Do jakiejś drogerii, gdzie weszłam coś kupić, spirytus, watę czy jodynę — przyszło dwóch oficerów i chciało „duchi” kupować. I ta sprzedawczyni nie rozumiała absolutnie, i zwróciła się do mnie: „Czy pani wie, czego oni ode mnie chcą?” No więc ja powiedziałam, że „duchi” to są perfumy, i ona im te perfumy dawała.

[---] [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 razie wracaliśmy do Czyżowa. Głodni jak psy, na wsi nic nie można było kupić. Później już tam coś Moraczewscy mieli, Moraczewski jak złapał dziecko, to i jakieś wędliny domowe, jakiś salceson. Dosia do dziś wspomina smak tego salcesonu, primo, była głodna pierwszy raz w życiu, a secundo na pewno był trochę inny niż terazniejsze salcesony...

Jak jechaliśmy do tych Piasków, to dowiedzieliśmy się o śmierci wiceministra skarbu, Lechnickiego, który był oficerem rezerwy i zginął obsługując karabin maszynowy o dwa kilometry od swojego majątku, gdzie była jego żona. Do ostatniej chwili z małym oddziałkiem trzymał się na jakimś pagórku, ostrzeliwał się, wszystkich mu wybili, on sam był ranny i leżąc jeszcze kręcił ten karabin i tam zginął.

Tak, muszę powiedzieć jedno: bardzo, niewątpliwie bardzo dużo głupstw moi przyjaciele piłsudczycy zrobili w czasie, kiedy byli u władzy i potem, ale wydaje mi się, że naprawdę żaden nie nawalił, kiedy trzeba było się bić. Chociaż też ile to mówili, że wyższe szarże uciekały z papugami, z pieskami „ze wszystkim czem...” A przecie generałów zginęło więcej niż we Francji i w Anglii razem! W ciągu tych paru tygodni! Ale taki jest los wodźcy, na to poszedł!

Ale największy dramat to był ten rząd, który wyjechał. To było okropne. I który jednak — jak się później okazało — miał wyjechać... Ale wtedy to był szok taki, że jak spotkałam później w Warszawie (już jak byłam w Warszawie kilka miesięcy) naszą przyjaciółkę wspólną z Beckową, i ona powiada: „Wiesz, mam wiadomość o Dziubie, Jim jest bardzo chory...” to ja powiedziałam „Tak, ale ja nie znam państwa Becków...”. Bardzo się tego potem wstydziłam. Ale z początku tego nie można było znieść. Ja sama ze sobą wojowałam: dlaczego wyjechała Marszałkowa? Kobieta? Okazało się, było wyjaśnienie wyraźne, że wygraliby ją Niemcy bez jej wiedzy i woli. Mogli właśnie tutaj robić jakies naciski... Ale mimo wszystko... Jak się jest wdową po Marszałku, i ostatecznie sama była bojowcem przez szereg lat, to jednak pewne konsekwencje trzeba wyciągnąć...

No, a jak wróciłam ostatecznie do siebie, do Warszawy, w końcu października (Targowski po wielkich błaganiach dał wóz i worek mąki i co tam jeszcze i puścił mnie do tej Warszawy) to poszłam do właścicieli domu, do tak zwanych gospodarzy, i było szalone zdumienie: „Pani jest? Pani wróciła?” Powiadam: „No, wróciłam, gdzie miałam wracać? Byłam na wsi, jeździłam po Polsce z moimi gospodarzami, ale gdzie miałam wracać? Do domu!” „Ale przecież pani jest ministrowa!” To było bardzo gorzko słyszeć... Chociaż już nie byłam, prawda, to oni uważali, że skoro mnie nie ma, to znaczy — uciekłam...

A jeszcze wracając do tej podróży. Jak się zaczęła przerwa w bombardowaniu — 17-ty czy 18-ty wrzesień — my byliśmy dość głęboko na Wołyniu i jechaliśmy w straszliwy deszcz. Straszliwa ulewa była taka, że powóz nie powóz, wóz nie wóz — wszystko było zalane wodą. Przemarznięci, zmęczeni śmiertelnie, głodni, dotarliśmy do jakiejś wsi. I w tej wsi było jak w bajce. Zwykła chata chłopska, pierwsza jakaś taka z brzegu, pukamy, otwierają się drzwi — i wewnątrz salon warszawski! Ślicznie urządzone, stylowe meble, obrazy, dywany, kilimy, wszystko co kto chce. Starsza pani i pan w sile wieku. Zatrzymują nas: naturalnie, dostaniecie spać, dostaniecie jeść, natychmiast! Jak usiadłam w fotelu bujającym, tak zasnęłam, i obudziłam się dopiero w pewnej

chwili (czy może ktoś mnie obudził), byłam przykryta czymś. Dosta już spała na tapczanie obok, no i ja się przesunęłam na ten tapczan i spałam dalej. I tam spędziliśmy dwa czy trzy dni. Ten młody człowiek odziedziczył majątek bez dworu pół roku mniej więcej przed wojną. Więc tylko zdążyli sobie z Warszawy przywieźć swoje meble, urządzili sobie taką prostą chatę, którą kupili, wybielili, wyporządkowali, przerobili też troszkę w środku, żeby było więcej przestrzeni — i czekali, mieli zacząć się budować, już mieli drzewo kupione w przyległym lesie. Później on, jak wielu zresztą wtedy, zgłaszał się, nie dostał powołania, zgłaszał się gdzie mógł, nigdzie go nie wzięli, więc jak przestali strzelać, wrócił do matki i siedzieli we dwoje. A ta matka to była przyjaciółka Wiedrowej, tej wróżki, o której wcześniej była mowa. Ja u niej nigdy nie byłam ale słyszałam o wypadkach bardzo zadziwiających jej wróżb. Nasza gospodyni była z tego samego gatunku. I ona nam wróżyła, z kart tylko. Mówiła: „Ja nie mogę nic wam powiedzieć... Idą, nadchodzą rzeczy, na które ja nie znajduję słów... Nie umiem tego obrazu narysować, to idzie coś straszego, o czym my nie mamy pojęcia...”

[---] [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)]

**Halina Zawadzka**

Oprac. Dorota Cywińska, Jan Cywiński



## SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOSIĘRDZIE

Problem sprawiedliwości stanowi istotną część problemu człowieka. Ale problem człowieka nie jest *stricto sensu* problemem, lecz tajemnicą. Dlatego sprawiedliwość to część tajemnicy człowieka: sprawiedliwość człowieka jest tajemnicą. Tajemnicę poznajemy w tej mierze, w jakiej wchodzimy w nią i w jakiej nią żyjemy. Tak właśnie przedstawia się sprawa ze sprawiedliwością; trzeba ją czynić, aby móc ją poznać. Myślenie o niej może nam pomóc wejść w nią, ale bez inicjacji pozostanie ono próżne.



Człowiekowi łatwo jest postąpić niesprawiedliwie. „Ludzie mniemają — zauważył Arystoteles — że postępowanie niesprawiedliwe leży w ich mocy i że wobec tego łatwo jest także być sprawiedliwym. Tak jednak nie jest”.<sup>1</sup> Co innego znaczy popełnić jakiś czyn niesprawiedliwy, bądź sprawiedliwy, przez przypadek, a co innego dokonać go całym sobą i w nim wyrazić swoje bycie. „Sprawiedliwość — mówi Stagiryta — jest cechą ludzi, którzy mają udział w tym, co dobre w bezwzględnym tego słowa znaczeniu”.<sup>2</sup> Niektórzy mają w nim mniejszy lub większy udział, niektórzy natomiast mają go w ten sposób, że „z tych rzeczy” wszystko jest dla nich „szkodliwe”, i ci są „niepoprawnie źli”.<sup>3</sup>

Sprawiedliwość i niesprawiedliwość człowieka jakby znajdowały się gdzieś, dokąd z trudnością dociera nasz wzrok, a jeszcze z większą trudnością nasza odwaga. Żeby więc ułatwić sobie istnienie, tworzymy świat zredukowanej idei sprawiedliwości oraz niesprawiedliwości zredukowanej do jakiegoś pojęcia opartego na mniej lub więcej równym rozdzielaniu ilościowych dóbr, na równym ilościowym odbieraniu ich jednostkom oraz na równym ilościowym wymienianiu ich pomiędzy samymi jednostkami. Innymi słowy, zawiązując rozumienie określenia *iustitia est ad alterum* do pola stosunków społecznych i widząc w sprawiedliwości tylko jeden z elementów etyki, mówimy o sprawiedliwości wymiennej (*iustitia commutativa*), polegającej na stosunku jed-

<sup>1</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1137a.

<sup>2</sup> Tamże, 1137a.

<sup>3</sup> Tamże, 1137a.

nostki do jednostki (*ordo partium ad partes*), o sprawiedliwości rozdzielczej (*iustitia distributiva*), którą realizuje władza względem jednostek (*ordo totius ad partes*), oraz o sprawiedliwości prawnej (*iustitia legalis*), jakiej winny przestrzegać jednostki w stosunku do władzy wyrażającej całość społeczności (*ordo partium ad totum*).

Wszystkie te sprawiedliwości prowadzą do niesprawiedliwości i do chaosu, jeżeli realizuje się je, że tak powiem, z dala od osoby ludzkiej. Stosuje się je bowiem wtedy do człowieka nie zwracając uwagi na jego bycie oraz na więzi, jakie to bycie stanowią. W ten sposób zostaje popełniona fundamentalna niesprawiedliwość względem osoby ludzkiej. Krzywdzi się ją u samych korzeni jej bycia. Właśnie tu należałoby krzyknąć: *summum ius summa iniuria!*

Sprawiedliwość względem samego bycia osoby ludzkiej stanowi źródło i zasadę wszystkich innych sprawiedliwości. Człowiek musi najpierw zamieszkać w adekwatnym dla siebie miejscu, to jest w miejscu słusznym, żeby móc postępować słusznie względem innych osób oraz względem wszystkich innych bytów.

Świat, w którym człowiek przebywa, powstaje z odnoszenia wszystkiego, co składa się na jego bycie oraz na jego istnienie, do rzeczywistości uznanej przez niego za największą i za najlepszą, czyli do Transcendencji. Udział w Transcendencji, owa arystotelesowska sprawiedliwość polegająca na udziale „w tym, co dobre w bezwzględnym tego słowa znaczeniu”, konstytuuje świat człowieka w kształt *ethosu*.

Sprawiedliwość *ethosu* nie utożsamia się ze sprawiedliwością etyczną, tak jak źródło nie utożsamia się ze strumykiem, jaki z niego wypływa. Oczywiście natarczywa codzienność stosunków międzyludzkich, domagająca się stale sprawiedliwości, zmusza nas do takiego definowania jej, żeby stosunki te mogły stać się znośniejsze a samo życie społeczne bardziej harmonijne. Redukujemy więc sprawiedliwość do mechanizmu, który może funkcjonować li tylko w sferze „wartości do posiadania”. W końcowym efekcie otrzymujemy formalną sprawiedliwość potrzebną w ekonomii i w polityce, zapominamy natomiast o tej sprawiedliwości, która stanowi kształt naszego *ethosu*. A przecież dopiero ze sprawiedliwości *ethosu* to znaczy ze sprawiedliwości bycia wyrasta sprawiedliwość etyczna, którą nazwałbym sprawiedliwością działania.

Redukowanie idei sprawiedliwości do jednego z jej pojęć następuje w konsekwencji redukcji *ethosu* osoby ludzkiej a zatem w konsekwencji redukcji samego człowieka. Idee rodzą się zawsze z bycia człowieka, z tego, kim on jest! *Ethos* ulega redukcji, kiedy ulega redukcji jego „środek”; ten zaś ulega re-

dukcji, kiedy dobro, które jest jedynie „do posiadania” zostaje uznane za Transcendencję, czyli za „dobro w bezwzględny tego słowa znaczeniu”. Wówczas pojawia się wiele transcendencji, ponieważ różne są rzeczy „do posiadania”, podczas gdy „do bycia” jest tylko jedna wartość, Transcendencja. Kiedy różne rzeczy funkcjonują jako najwyższe dobro, mamy do czynienia z różnymi ethosami, a w konsekwencji nieraz i z krańcowo różnymi etykami.

Człowiek, który przebywa w ethosie posiadania, zdolny jest już tylko konstruować pojęcia. Tak skonstruowanych pojęć sprawiedliwości mamy „legion”, bo mamy „legion” ethosów posiadania. Żadne jednak z tych pojęć sprawiedliwości nie wyraża *communione personarum*, każde natomiast wyraża w s p ó ł n i c t w o jednostek tworzących jakąś klasę w tej mierze, w jakiej ten sam interes uznają one za swoje *sacrum*, to jest za „środek” ich ethosu. Sprawiedliwość zredukowana staje się zawsze sprawiedliwością grupy, klasy, państwa, jednym słowem sprawiedliwością określonej grupy współników; jest zawsze jakąś prywatną sprawiedliwością. A jest nią właśnie dlatego, że została pozbawiona odniesienia do jedynej Transcendencji (w języku greckim człowiek zamknięty w sferze prywatności i przez to „niegodny” Transcendencji, bywał nazywany *idiotés*. Być może stąd bierze się znaczenie słowa idiota, jako kogoś, kto „nie dochodzi” do aktu dostrzeżenia i rozumienia jakiegokolwiek transcendencji, jeżeli już nie Transcendencji, a wiadomo, że rozumienie jakiegokolwiek rzeczy jest uwarunkowane widzeniem jej właśnie na tle transcendencji).

Redukcja ethosu powoduje, że słuszność czynu zostaje oderwana od słuszności bycia; wiąże się ją wówczas raz z posiadaniem tego, innym razem z posiadaniem tamtego przedmiotu, co sprawia, że słuszność czynu przeistacza się w jego skuteczność. Tu ortopraksja nie słucha już ortodoksji lecz — ortokracji.

Ortokracja państwa, kierująca się interesami „sił” polityczno-ekonomicznymi, skazuje sprawiedliwość na utożsamienie się z wypadkową gry mającej miejsce pomiędzy nimi. W niektórych zaś wypadkach, przede wszystkim w tych rewolucyjnych, ortokracja oddaje sprawiedliwość na łaskę tego, co Platon nazwał „równością matematyczną”; obdziela się wówczas wszystkich wedle zasady „każdemu tyle samo”, bez względu na jakościowe różnice pomiędzy wartościami poszczególnych osób czy wspólnot. Że taka sprawiedliwość daje początek nowym, jeszcze gorszym nierównościom, dowodzą najlepiej wielkie przewroty.

Ortokracja, która zajęła miejsce ortodoksji, źle traktuje osobę ludzką. Nie oddaje sprawiedliwości jej prawdzie. Podporządkowuje ją sile albo formalizmowi rachunku redukując wszystkich do jednostek stojących w tym samym szeregu. Zaznaczmy przy tym, że

matematyczna równość to często produkt siły, jaką staje się dana społeczność pokrzywdzona w posiadaniu dóbr materialno-kulturowych przez możliwych manipulatorów, zrećnie postępujących się ludźmi wrażliwego serca, ale niewrażliwej głowy.

Św. Tomasz z Akwinu zauważył, że „sprawiedliwość niszczy się w dwojaki sposób: przez fałszywą roztropność mędrców i przez gwałtowny czyn człowieka, posiadającego władzę”.<sup>4</sup> „Fałszywa roztropność mędrców” działa może i w dobrej intencji, ale bez dogłębnej znajomości prawdy, jaka stanowi osobę ludzką. W efekcie tak ona — wbrew pobudzającej ją intencji — jak i „gwałtowny czyn człowieka posiadającego władzę” pozbawiają ludzi podmiotowości czyniąc ich własnością kogoś lub czegoś innego, to znaczy: czyniąc ich przedmiotem.

Ten, kto odbiera człowiekowi podmiotowość, popełnia niesprawiedliwość u samych korzeni jego bycia. W stosunku do osoby innej niesprawiedliwości już być nie może. „Jedyną niesprawiedliwością, jaką w królestwie etyczności można wyrządzić jednostce, jest tylko to, że może się z nią w ogóle coś stać.”<sup>5</sup> Innymi słowy — że można z niej zrobić przedmiot. Podmiotowości odmawiają człowiekowi, mówi dalej Hegel, „przyroda”, zwyciężająca go poprzez śmierć, albo „abstrakcyjna ogólność bytu”.<sup>6</sup> Przyroda odbiera nam w śmierci podmiotowość; śmierć to jest coś, co się staje z nami. Zwycięstwo więc nad śmiercią i zarazem najwyższy akt sprawiedliwości polegałby na uczynieniu z umierania aktu pełnej wolności i suwerenności — aktu daru.

Zarówno ślepa siła tyrana działającego według przyrodniczych praw, jak i totalitaryzm „abstrakcyjnej ogólności bytu” wprowadzają chaos w świat stosunków międzyludzkich, a więc także i w sprawiedliwość, ponieważ wprowadzają weń porządek nieludzki. Fałszywe totum, czyli fałszywa władza, z natury rzeczy fałszuje sprawiedliwość winną osobie, fałszuje w konsekwencji sprawiedliwość rozdzielczą oraz prawną. Jednostki oszukiwane i krzywdzone w tym, co stanowi o komunii między nimi, to znaczy krzywdzone w ich byciu osobą, bronią się, fałszując także i sprawiedliwość wymienną. Oszukując fałszywych rządców bardzo łatwo tracą z oczu granicę, przy której kończy się samoobrona, a zaczyna się niesprawiedliwość.

Totalitarny chaos niszczy społeczeństwo i osoby, kiedy z totum (władza) utożsamia się mechanizm systemu, którego wszyscy, nawet władcy, stają się funkcjonariuszami. Nie panując nad nim i nie

<sup>4</sup> In *Ud.* Job., 8, 1.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Kraków—Warszawa 1965, PWN, t. II, s. 30 i n.

<sup>6</sup> Tamże.

będąc w stanie zmienić go oszukują go wszyscy łącznie z tymi, którzy mieli czuwać nad jego poprawnym funkcjonowaniem. Wszyscy czują się totalnie i fundamentalnie pokrzywdzeni przez abstrakcję obiecującą mechaniczną sprawiedliwość. W totalnym chaosie jednostki ratują jedynie swój dobytek. Stawszy się przedmiotami ratują się jedynie przedmioty i chyba to miał na myśli Arystoteles, kiedy pisał, że „człowiek niesprawiedliwy jest żądny posiadania”.<sup>7</sup> Taki jest efekt „gwałtownych czynów” i „fałszywej roztropności mędrców”.

Niestety, trzeba tu powiedzieć, na co zresztą zwraca uwagę Jan Paweł II w *Dives in misericordia*, że nauka, która nie cofa się przed niebezpieczeństwami uprzedmiotowania nawet człowieka, zasłania prawdę osoby ludzkiej i w tej mierze, w jakiej ją zasłania, ponosi odpowiedzialność za popełnianie fundamentalnej niesprawiedliwości względem człowieka oraz względem każdego bytu.

Nad tak zredukowaną sprawiedliwością biorą górę „inne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo” (*Dives in misericordia*, 12), każąc ludziom skrzywdzonym w samym korzeniu ich osobowego bycia powtarzać: „Prawem sprawiedliwości będzie nam siła nasza, bo to, co słabe, okazuje się nieprzydatne” (Mdr 2, 11). Słuszność czynu oderwana od słuszności osobowego bycia sprawia, że zarówno równe rozdzielanie czegoś pomiędzy ludźmi, jak i równe odbieranie im wszystkiego, łącznie z życiem, wygląda na sprawiedliwość.

Ortokracja ze swoją ortopraksją bez ortodoksji wywołuje niepokoje społeczne. Nie ma przyjaźni, przestrzega Platon, „między sługami i panami”, „między marnymi i tęgimi ludźmi, gdy się im przyzna równy stopień czci — przydatne bowiem do nierównych wartości staje się nierówne to, co jest równe, jeżeli się nie uwzględni właściwego stosunku — i dlatego rozruchy i buntury w tych obydwóch wypadkach nieustannie wybuchają w państwach”.<sup>8</sup>

Z buntury, który jest tylko reakcją człowieka, a nie jego osobowym działaniem, nie rodzi się sprawiedliwość. Reakcja to coś, co „się staje z człowiekiem”; reakcyjne działanie pogłębia uprzedmiotowanie zarówno tego, w kim ono się dzieje, jak i tego, ku komu jest ono skierowane. Buntuje się ten, kto w swojej samoświadomości przynależy nie do siebie, ale do kogoś lub do czegoś innego. Buntuje się więc tylko niewolnik. „Niewolnik” reaguje na „pana”, a jedyne rozwiązanie, jakie mu podsuwa jego niewolnicza samoświadomość, polega na zajęciu miejsca „pana” i na uzależnieniu go tym razem od siebie. W ten sposób jedna

<sup>7</sup> *Etyka Nikomachejska* 1129b.

<sup>8</sup> Platon, *Prawa*, 757. Kraków 1960, PWN.

klasa zastępuje inną. Ani „pan”, ani „niewolnik” nie znają innych stosunków. „Dlatego też pana i niewolnika, których natura na taki los skazała, łączy wzajemne przywiązanie”, pisze Arystoteles w *Polityce*.<sup>9</sup>

Arystoteles odróżnia stosunek „pan-niewolnik” powstały przez gwałt od stosunku „pan-niewolnik” wynikającego niejako z natury danych jednostek. Myślę, że z tym drugim rodzajem dialektycznego stosunku mamy do czynienia wtedy, kiedy człowiek poddając się presji jakiejś siły sam siebie uprzedmiotowia. Są to jednostki słabe.

W naszych czasach jesteśmy świadkami szczególnego zjawiska; znalazło się kilku „roztropnych mędrców”, którzy całym grupom społecznym potrafili wtłoczyć w umysł i w serce widzenie siebie samych oraz innych poprzez dialektykę „pan-niewolnik”, tak że stała się ona niemal ich naturą. Innej możliwości widzenia człowieka nie znają. W zależności zaś od tego, za kogo mają siebie, sprzymierzają się z „niewolnikami” albo z „panami”. Wolność dla nich to nie tyle przynależenie do siebie, ile raczej zrozumiana i akceptowana przez nich konieczność takiego stosunku.

Trudno jest człowiekowi o sprawiedliwość. Wyrasta ona w nim samym z samego środka jego ethosu. Wyrasta z tej jego tożsamości, o którą jest najtrudniej. Jest to bowiem tożsamość przetrastająca człowieka, tego człowieka, którego jest właśnie tożsamością. „Owey najprawdziwszej natomiast i najlepszej równości nie można już dostrzec tak łatwo. Polega bowiem na osądzie Zeusa (podkr. moje) i u ludzi bardzo rzadko tylko i w niewielkiej mierze wchodzi w rachubę, ale kiedy wchodzi, błogosławione skutki sprowadza zawsze dla państwa i dla jednostek. Większemu więcej, mniejszemu mniej przydziela (...) dając każdego tym, co odpowiada jego naturze.”<sup>10</sup>

Sprawiedliwość człowieka polega na daniu właściwej odpowiedzi prawdzie tego, w obliczu kogo lub czego stoi. Będąc odpowiedzią człowieka na prawdę, sprawiedliwość staje się prawdą usprawiedliwiającą go; czyni go bowiem sprawiedliwym. Żeby móc dostrzec do prawdy tego, co jest, a w obliczu czego stoi, człowiek musi znaleźć taki punkt obserwacyjny, z którego widać sam akt stworzenia. W akcie bowiem stwarzania myślna jest prawda każdego bytu w sposób powołujący go do istnienia. Sprawiedliwość człowieka to odpowiedź właśnie na tę prawdę. Utożsamia się ona z „dobrym powiedzeniem”, z *bene-dicere*, tego, co „dobrze powiedział”, *bene-dixit*, Bóg. I odwrotnie, niesprawiedliwość utoż-

<sup>9</sup> Ks. I, r. 2.

<sup>10</sup> *Prawa*, 757.

samia się ze „złym powiedzeniem”, z *male-dicere*, tego, co *bene-dixit* Stwórcy. Sprawiedliwość zatem człowieka rozgrywa się w stosunku jego słów do Słowa Boga. W świetle „osądu Boga” — ze sparafrazuję wyrażenie Platona — staje się ona coraz prawdziwszą *bene-dictio*, albo degeneruje się w coraz bardziej zakłamaną *male-dictio*.

„Osąd Boga” określa byty; definiować to rzecz boska, mówił Arystoteles. Gdybyśmy znali w pełni ów osąd, znalibyśmy w pełni definicje rzeczy i osób. Wówczas byłoby i nam łatwo definiować je według ich prawdy oddając *suum cuique*.

Człowiekowi dana jest tylko możliwość zbliżania się do boskiego definiowania bytów. Do stwórczego aktu określania prawdy rzeczy zbliża się on w wierze i w nadziei, że uczestniczy w akcie dającym arche wszystkiemu, co jest. I w tej mierze, w jakiej człowiek zbliża się do Podmiotu aktu stwórczego, przebywa on w ethosie. Błogosławiony jest człowiek, którego ożywia przynajmniej pragnienie wymierzania sprawiedliwości wszystkiemu wedle tej boskiej arche. „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyćeni” (Mt 5, 6). Żeby więc móc pojąć sprawiedliwość człowieka, trzeba na nią spojrzeć w bosko-ludzkiej perspektywie. Bo tylko w tej perspektywie są możliwe prawda oraz stosunek człowieka do niej. Żeby zaś móc znaleźć się w tej perspektywie, istota ludzka musi mieć udział w samym akcie stwarzania przez Boga, w Jego definiowaniu świata, w Jego akcie miłości.

To, co jest *factum* przez Boga w akcie stwarzającej miłości, równocześnie jest *faciendum* przez człowieka w akcie jego miłości współtworzącej. Dochodząc do najgłębszego znaczenia słowa sprawiedliwość widzimy, że stanowi ona pracę osobową, która tak samo jak samo bycie osoby posiada charakter komunalny. Nie może więc ona być zastąpiona przez żaden mechanizm; każdy jej akt jest niepowtarzalny, bo każdy wypływa z miłości. Właśnie dlatego zarówno sprawiedliwość jak i niesprawiedliwość „przynależą” do osób, do struktur natomiast społecznych przynależą dopiero w sposób pochodny. „Dajże mi Mądrość — modli się Autor Księgi Mądrości (9, 4—5) — co z Tobą tron dzieli, i nie wyłączaj mnie z liczby swych dzieci! Bom (...) zbyt słaby, by pojąć sprawiedliwość i prawa...” Bowiem „Ciebie znać — oto sprawiedliwość doskonała” (tamże 15, 3).

Jeżeli rzeczy tak się mają, to nie będzie w człowieku sprawiedliwości bez wiary w Boga oraz bez wiary w człowieka. Obydwie te wiary schodzą się w tym miejscu, w którym Bóg schodzi się z człowiekiem, i wyrażają się właśnie w aktach sprawiedliwości oraz usprawiedliwienia człowieka.

Bez tak pojętej sprawiedliwości nie ma ethosu; nie etyki, lecz ethosu. Chyba o tym myślał Arystoteles, kiedy mówił, że „sprawiedliwość nie jest częścią dzielności etycznej, lecz całą tą dzielnością; podobnie przeciwna tej sprawiedliwości niesprawiedliwość nie jest częścią niegodziwości, lecz całą tą niegodziwością.”<sup>11</sup>

Prawda i sprawiedliwość! Sprawiedliwość wyrasta z prawdy tego, co już jest *factum*, ale prawda ta będąc jeszcze *faciendum* odsłania się człowiekowi jako coś, co domaga się sprawiedliwości, czyli czynienia tego, co w niej jest właśnie *faciendum*. Doświadczenie rzeczywistości jako *factum-faciendum* odsłania perspektywę słusznego widzenia oraz słusznego bycia (takie jest pełne pojęcie ortodoksji). I to zarówno w stosunku do *factum*, które stwarza Bóg, jak i do tego *factum*, jakie tworzą inni ludzie, których czyny trwają stanowią prawdę tradycji. Sprawiedliwość to „córa Zeusa” — widzieli to już Grecy. I odgadli oni jej prawdziwe imię, jakie „wieczny człowiek” ma jej nadawać swoim istnieniem: „człowieczy zwie ją Prawdą ród”.<sup>12</sup>

Powiedziałem, że sprawiedliwość jest współpracą z Bogiem, ale także i z innymi ludźmi. Dopowiedzmy, że jest ona tym wtedy, kiedy w swojej głębi jest współmiłowaniem. Dzięki temu bosko-ludzkiemu wymiarowi swej miłości Antygona dokonała sprawiedliwości: „współkochać przyszałam, nie współnienawidzieć!”<sup>13</sup>. Dokonana przez nią sprawiedliwość odnosiła się bezpośrednio do jej brata, równocześnie jednak była obroną Kreona, „pana”, i siostry Ismeny, zastraszonego „niewolnika”, wbrew nim samym. Antygona, człowiek wolny, wybrawszy „życia ofiarę” weszła w dialektykę ich stosunku, jak wchodzi Sprawiedliwy w jaskinię platońska, i. ocaliła ich od zniewolenia przez przesady i gwałt. I Kreon, i Ismena, coś przecież dostrzegli, czasowo późno, ale czymże jest czas wobec jednej chwili prawdy i jednego aktu łaknienia sprawiedliwości!

„Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości” (*Dives in misericordia*, 4).

Sprawiedliwy naraża się na śmierć, nie zapominajmy o tym! Tak zginął Sokrates, tak wiecznie ginie Antygona współkochając z Tym, który Syna swojego dał..

W miłości, która czeka na Kreona i na Ismenę, która czeka na każdego syna marnotrawego, objawia się najgłębsza istota sprawiedliwości. Jest nią miłosierdzie. W niej mieści się fundament sprawiedliwości (por. *Dives in misericordia*, 4). Odpowiedź

<sup>11</sup> *Etyka Nikomachejska*, 1130a.

<sup>12</sup> Ajschylos, *Ofiarnice*, w. 970—972.

<sup>13</sup> Sofokles, *Antygona*, w. 521.



syna marnotrawnego na miłosierdzie stanowi samą istotę sprawiedliwości, najbardziej adekwatną dla prawdy osoby ludzkiej. Czymże więc jest owa sprawiedliwość? Powrotem człowieka do Transcendencji, której treścią jest stwarzająca Miłość i ocalające Miłosierdzie. Sprawiedliwość człowieka polega na powracaniu do ethosu, do rodzinnego domu, w którego „środku” trwa i czeka Transcendencja; jej oblicze ukazuje mu się jako twarz ojca. Zatem istota bycia ojcem polega na byciu Miłosierdziem, na byciu tym ciągłym czekaniem, czekaniem na Syna, czekaniem w wielorakim znaczeniu tego słowa.

Musimy więc teraz dopowiedzieć, że chcąc pojąć sprawiedliwość, człowiek musi znaleźć się także w perspektywie Miłosierdzia Bóżego. Żeby zaś móc się w niej znaleźć, musi mieć udział w Miłosierdziu, w akcie ocalającym to, co jest. Współtworzyć w miłości i współbawiać w miłosierdziu, to znaczy kochać szczególnie wtedy, kiedy inny człowiek znajduje się w sytuacji zła, tak fizycznego jak i duchowego. Brak miłosiernej miłości w stosunku do ludzi zagrożonych, to największa niesprawiedliwość wyrządzona innym oraz samemu sobie. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). W *Dives in misericordia* (14) czytamy: „Autentyczne miłosierdzie jest jakby głębszym źródłem sprawiedliwości”.

Nie należy tylko utożsamiać jej z jakimś „pożałowaniem” czy z sentymentalnym współczuciem sprowadzającym się niejednokrotnie do pobłażliwości ludzkim słabościom. Sentymentalny jest „pan”, sentymentalny jest „niewolnik”, natomiast człowiek wolny miłosiernie miłuje. Miłosierdzie obce jest „panu” i obce jest „niewolnikowi”. Właśnie dlatego nie może być pomiędzy nimi sprawiedliwości. Oderwani od komunii bycia z innymi wręcz nie są oni w stanie poprawnie postawić pytania o sprawiedliwość w sferze wspólnoty w posiadaniu, gdzie zatrzymali się.

„Autentyczne chrześcijańskie miłosierdzie jest jakby doskonałym wcieleniem „zrównania” pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonałym wcieleniem sprawiedliwości” (*Dives in misericordia*, 14). I dalej: „Ten, kto przebacza, i ten, który dostępuje przebaczenia, spotykają się z sobą w jednym zasadniczym punkcie: tym punktem jest godność, czyli istotna wartość człowieka, która nie może być zagubiona.” Walczyć o sprawiedliwość znaczy pracować dla objawienia się tej właśnie godności, a objawia się ona w miłości oraz w miłosierdziu. Godność osoby to rzecz królewska! „Starajcie się naprzód o Królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a wszystko inne będzie wam przydane!” (Mt 6, 33).

Człowiek uczestniczy w Miłosierdziu Boga czyniąc miłosierdzie. Czyni je w tej mierze, w jakiej jest osobą. Osobą zaś jest li tylko

istniejąc w *communio personarum*, w *eklesia*. Miłosierdzie zatem, będąc działaniem osób, stanowi samą istotę działania Eklezji. Tak „trwa ono z pokolenia na pokolenie” (Magnificat), powodując, że *in ecclesia* Człowiek zostaje ocalony w ludziach.

Wszystko to nie znaczy jednak, że można zaniedbywać sprawiedliwość, którą nazwaliśmy za Platonem równością matematyczną. Chociaż nie stanowi ona kategorii osobowej, to jednak w naszej historycznej kondycji, na którą składa się zarówno bycie jak i posiadanie, jest ona koniecznością. Troska o nią, w ścisłej łączności z troską o sprawiedliwość właściwą „królestwu osób”, to jeden z zasadniczych obowiązków osoby ludzkiej. Posłuchajmy pięknego słowa Platona na ten temat: władza, mówi on, winna stosować tę sprawiedliwość, która „większemu więcej, mniejszemu mniej przydziela” — a większym jest dla niego ten, kto na drodze cnoty zaszedł dalej. „Niemożliwe jest jednak i tej drugiej popolicie tak nazywanej równości i sprawiedliwości poniechać w państwie, jeżeli się nie chce doprowadzić do zamieszek i buntów wśród części obywateli — wyrozumiałość i pobłażliwość stanowi oczywiście wyłom w doskonałym i ścisłym przestrzeganiu zasad prawdziwej sprawiedliwości — ale konieczne będzie i z owej na losowaniu opartej równości robić użytek. (...) Boga więc tylko o dobry los wzywać będziemy i prosić, żeby wynik losowania czynili jak najsprawiedliwszy. Musimy więc stosować obydwaj rodzaje równości, możliwie najrzadziej tę, która uzależniona jest od losu.”<sup>14</sup>

Ale co robić, jeżeli przedłuża się czas krzywdzenia ubogich, czas niesprawiedliwości, owego „płodu pychy”<sup>15</sup>, czas takiego deptania ciała i jego godności, że spod żołdackich butów niemal nie może wybuchnąć nienawiść?

Człowiek wolny nie będzie deptał nikogo w odwecie. Pamiętajmy, że także i Kreon zaczął dochodzić sprawiedliwości deptając Edypa dźwigającego tragiczną winę rodową, a nie tylko własną. W ten sposób powiększył niesprawiedliwość.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Pytanie „co robić?” wyrasta z konkretnej sytuacji. Odpowiedź zatem na nie musi wyrósć z ethosu ludzi, którzy znajdują się w tejże sytuacji. Z zewnątrz może przyjść światło, nigdy jednak sama odpowiedź.

W tym miejscu pozwolę sobie przypomnieć dwa fragmenty ze św. Łukasza. Pierwszy: jest wieczór na pustkowiu, gdzie rzesze

<sup>14</sup> Prawa, 757.

<sup>15</sup> Prawa, 691c.

słuchają słów Chrystusa. Apostołowie radzą Mu rozpuścić je, ponieważ ludzie są głodni, a oni, apostołowie, nie mają wystarczającej ilości chleba. „Wy dajcie im jeść!” Apostołowie musieli bardzo wierzyć, skoro stał się cud: było pięć chlebów i dwie ryby, a przecież nikt nie został głodny, owszem, jeszcze zebrano „dwanaście koszów ułomków” (Łk 9, 12—17). Drugi fragment to „przypowieść o tym, że zawsze” powinniśmy „się modlić i nie ustawać” (Łk 18, 1—8). Pewna pokrzywdzona wdowa nieustannie nawiedzała niesprawiedliwego sędziego prosząc go, żeby jej bronił. I w końcu wziął ją w obronę, „żeby nie przychodziła bez końca i nie zadręczała” go. „I Pan dodał: słuchajcie, co ten niesprawiedliwy sędzia mówi. A Bóg czyż nie weźmie w obronę swoich wybranych, którzy dniem i nocą wołają do Niego i czy będzie zwlekał w ich sprawie? Powiadam wam, że prędko weźmie ich w obronę.” I w tym miejscu padają z ust Chrystusa słowa, od których uderzenia człowiek się zatacza: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, kiedy przyjdzie?” Wiarę, a nie sprawiedliwość!

Bezpośrednio przed tą przypowieścią Chrystus mówił o uciskach i sytuacjach podobnych do sytuacji „za dni Noego” i „za czasów Lota”. Wiara Noego, wiara Lota, spór Abrahama z Bogiem o zmniejszenie liczby Sprawiedliwych, dla których wiary Bóg przepuściłby miastu... „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, kiedy przyjdzie?” Wiarę na ziemi, a więc wiarę w Boga i wiarę w człowieka. Bez niej pytać o sprawiedliwość i usiłować jej dochodzić to dawać początek jednej więcej historii Kreona. W niej, w wierze w Boga i w człowieka, pytać o sprawiedliwość i pracować dla niej to droga osobowej prawdy człowieka, ale także i ofiary, nawet ofiary krzyżowej. Ale czy jest inna nadzieja dla nas wszystkich poza tą właśnie przybitą do krzyża? Czy jest inna droga do sprawiedliwości?

Stanisław Grygiel

Tekst powyższy wygłoszony został podczas *Congresso Internacional de Antropologia e Praxis. Pensamento de João Paulo II*. Rio de Janeiro, 18—22.X.1984.

## REPETYCJE NA TEMAT SPRAWIEDLIWOŚCI

Podjęcie zagadnienia sprawiedliwości może mieć uzasadnienie doraźne (sytuacyjno-społeczne), osobiste (wewnętrzne), poznawcze (intelektualne). Zapewne zawsze pojawiają się wszystkie trzy, ale porządek wzajemnego pobudzania (i wzmacniania) oraz porządek hierarchiczny pomiędzy nimi — mogą być różne. Sytuacja może np. skłaniać zarówno do osobistego zajęcia stanowiska, jak do prób problematyzacyjnych (a przynajmniej do rozpatrzenia problematyzacji już dokonanych). I wtedy w nieosobistym rozważaniu można dokonywać osobistego osądu osaczającej nas sytuacji. Rozum praktyczny i rozum teoretyczny nie funkcjonują jednakowo, ale — w tym samym człowieku.

Zagadnienia sprawiedliwości nie sposób rozważać inaczej niż na przedłużeniu rozważań cudzych (kontynuacja), albo: przez uprzytomnienie rozważań cudzych (repetycja), gdyż nazbyt wielka i wielowiekowa jest ich tradycja, z jej arcyźródłem, tj. V księgą *Etyki nikomachejskiej*, w której Arystoteles wprowadza czynnik formalno-racjonalny w postaci pojęć równości arytmetycznej oraz współmierności i proporcjonalności. Kontynuacyjności towarzyszy odmienność, repetycyjności — zachowawczość. Uważna lektura pozwala stwierdzić, że np. Chaim Perelman, który przecież wiele — w zestawieniu z propozycją Eugène Dupréla — wyjaśnił, zreinterpretował i zmienił, mimo wszystko bardzo wiele za Duprélem (i innymi) powtarza, natomiast Józef Keller (sprzed mutacji ideologicznej) mechanicznie powtarza Tomaszowy komentarz do Arystotelesa. Fizyka zna różne „prawa zachowania” (masy, energii). Może i kultura ma swoje „prawa zachowania”. Może repetytor działa według prawa zachowania treści, a pomysły kontynuator — według prawa zachowania bodźca intelektualnego. Kontynuator ma w sobie wiele z nowatora, który jednak nie żywi złudzeń na temat zupełnej nowości. A treści należy zachowywać. Zarówno treści żywe, jak treści czekające na przywrócenie ich społecznemu życiu.

Treści zachowywane ulegają różnym organizacjom (uporządkowaniom) i reorganizacjom. Można powiedzieć, że treści te zostają na różne sposoby rozpostarte, że zmieniają się warunki ich uwidocznienia, a nawet ujawnienia. Niektórzy sądzą, że posługując się niedoprecyzowanymi terminami chronią się przed przedwcze-

snym zawężeniem rozważanego problemu. Ale to nieprawda, że trafnemu ujęciu nieostrego (mętnego) problemu służy nieostrość analitycznych narzędzi. Przeciwnie: nieostrość narzędzia w ogóle nie pozwoliłaby ujawnić mętności znaczeniowej przedmiotu rozważań. Perelman — a przed nim Dupréel czy Kazimierz Ajdukiewicz — zaczynają od stwierdzenia szacownej mętności (a przynajmniej skomplikowanej wielotreściowości) wzniesłego i sugestywnego pojęcia, ale w procesie analizy wybierają drogę rozwikływania, ujednoznaczniającego odróżniania, a więc czynią w mętym polu rozjaśniające wykroje. I to też jest tradycja Arystotelesowska, poprzedzona zresztą akuszerskim analityzmem Sokratesa, który — kiedy słyszał ludzi rozprawiających o sprawiedliwości — zapytywał ich: „Co to jest?”.

Arystoteles myśli o sprawiedliwości w porządku etyki: indywidualnej i społecznej. W porządku dobra i zła. Wobec nieustannej możliwości przemocy i krzywdy. Pamiętajmy, że sofista Tryzymachos (w *Państwie* Platona) mówi do Sokratesa, iż siła jest prawem, a sprawiedliwość przywilejem mocniejszych; że (jak opowiada Tucydides) posłowie ateńscy przymusili Milos do sojuszu przeciw Sparcie, ostrzegając, iż sprawiedliwość istnieje tylko między równymi potęgami, zatem silniejsi czynią to, co chcą i mogą uczynić, a słabi znoszą to, co muszą znieść. Dalekim pogłosem opinii starożytnych relatywistów, utrzymujących, że przestrzeganie sprawiedliwości jest dobre dla słabych, a złe zarówno dla silnych, jak i dla rozwoju całej społeczności, była wyrażana przez Nietzschego pogarda dla moralności chrześcijańskiej.

I doznawanie i wyrządzanie krzywdy stanowi zło, ale wyrządzanie krzywdy jest złem większym (i objawem nikczemności). Pomiędzy doznawaniem i wyrządzaniem krzywdy Arystoteles wznosi barierę prawa, które ma obezwładniać sprawcę zła, a chronić krzywdzonych. Wierzy, że prawo służy dobru jednostkowemu i społecznemu jednocześnie, że ono nakazuje postępować zgodnie z cnotami społecznymi. Przestrzeganie tak pojętego prawa to sprawiedliwość. Z prawa wynikają uprawnienia, które ono gwarantuje. Stąd byłby możliwy wniosek, że sprawiedliwość istnieje tylko w odniesieniu do prawa i dzięki niemu, że ona nie jest możliwa ani bez niego, ani tym mniej wbrew niemu. Podobna legalistyczno-konwencjonalistyczna myśl pojawia się u Arystotelesa istotnie. Mówi przecież, że pierwotnie nie ma różnicy, czy jest tak, czy inaczej, ale kiedy coś raz zostało (prawnie) ustanowione, to już nie jest wszystko jedno. To tę myśl podejmie Hobbes, utrzymując, że w rzeczach dobra i zła rozstrzyga prawo państwowe poprzez tych, którym władza poruczyła dozór nad przestrzeganiem prawa; w stanie naturalnym (przedprawnym i przedspołecznym)

nie ma niesprawiedliwości, utożsamionej z wykraczaniem przeciw prawu. Państwo — ujarzmiiciel jednostkowych egoizmów — uspołecznia ludzi, ustalając ich prawa i obowiązki. Poza państwem jest tylko ludzkie zwierzę (*homo homini lupus*), powie ten XVII-wieczny przedstawiciel naturalizmu etycznego i politycznego. Ale nie ma to już nic wspólnego z duchem arystotelizmu i stanowi dobry przykład na to, jak rozmija się z systemem myślowym ten, kto z niego wyjmuje i absolutyzuje jedną myśl.

Prawo pozytywne wynika z ustanowienia ludzkiego nie jest prawem jedynym. Poprzedza je prawo naturalne, mające dla wszystkich tę samą obowiązywalność, więc powszechne. I odpowiednio odróżnia Arystoteles sprawiedliwość stanowioną — odniesioną do prawa pozytywnego, i sprawiedliwość przyrodzoną — odniesioną do prawa naturalnego. I nie uzależnia moralności od prawa pozytywnego, nie etatyzuje etyki. To, co nie jest objęte prawem (w starożytności była nim objęta żona, ale nie dzieci i niewolnicy), jest jednak objęte (użyjmy terminu Meinonga) dezzyderatywem sprawiedliwości, sprawiedliwością „domową” ukształtowaną podobnie do sprawiedliwości społeczno-państwowej („politycznej”) i dlatego zwanej „analogiczną”. Tylko z pozycji prawa naturalnego mógł Arystoteles zapytywać, czy można (czy też nie można) skrzywdzić siebie, albo: czy temu, komu się wyrządza krzywdę za jego zgodą (a nawet z jego woli), dzieje się niesprawiedliwość. Pytania te wykraczają poza trwałą w kulturze prawniczej formalistyczny legalizm (*volenti non fit iniuria*), bo dyktowane są przez antropologiczny, fundamentalistyczny merytoryzm. Są to pytania o niezbywalność praw osoby (jednostki). Idea, że każdy człowiek podlega elementarnej ochronie, jest ideą moralną. Przedmiotem sprawiedliwości jest prawo przedmiotowe (treść uprawnień), któremu odpowiada uprawnienie podmiotowe (fakt uprawnień, tj. to, że coś się należy z samego prawa naturalnego). John A. Oesterle do pogwałceń wspomnianej idei zalicza morderstwo, niesłuszne uwięzienie, fałszywe oskarżenie i używające podstępów oszustwo (jego odmianą jest fałszywa propaganda).

Sprawiedliwość jest powinnością (prawną lub moralną), jest posłuszeństwem prawu (przy założeniu, że prawo służy dobru wspólnemu) i lojalnością wobec innych i wobec tego, co się im należy, co jest „cudzym dobrem”. Jest cnotą (dzielnością, doskonałością), cnotą kardynalną. Zdaniem Platona i Arystotelesa jest cnotą uniwersalną i największą, ogarniającą i wieńczącą wszystkie inne (Ajdukiewicz mówi tu o sprawiedliwości w sensie archaicznym). Obowiązuje obywatela i urząd (władzę). Pełnienie urzędu, sprawowanie władzy pokazują, jaki jest człowiek — powiada Arystoteles, a Oesterle w komentarzu dopowiada, że w przypadku reprezenta-

tywnej (tj. zależnej od wyborców) formy rządów należy szczególnie baczyć, aby ludzie ubiegający się o władzę posiadali cnotę sprawiedliwości legalnej, tj. aby tak szanowali prawo, jak ono ma szanować dobro wspólne. Tadeusz Kotarbiński wskazuje, że sprawiedliwość jest zobowiązana do wewnętrznej jednolitości, tj. że nie wolno popełniać niesprawiedliwości (czyli krzywdzić) dla osiągnięcia sprawiedliwego celu (i z tym zapewne by się nie zgodził socjorelatywiata Dupréel).

Chociaż Arystoteles powiedział, że czyny ludzkie są jednostkowe i liczne, a określenie sprawiedliwości i zgodności z prawem — jedno, to przecież w obrębie pojęcia sprawiedliwości dokonał wielu odróżnień, rozwarstwień, a nawet przeciwstawięń. Sprawiedliwość okazała się różnorodna, zgodnie zresztą z uwagą Platona, że sprawiedliwość byłaby prosta, gdyby ludzie byli prości (wystarczyłby im anarchistyczny komunizm pierwotny). Zasadą sprawiedliwości miała być równość wobec prawa (naturalnego i stanowionego), ale sama równość uległa zróżnicowaniu w zależności od dziedzin, pozycji i sytuacji społecznych. Zasadą sprawiedliwości miało być oddanie każdemu tego, co mu się należy, ale zasadę tę podminowały pytania, co? kiedy? komu? i jak? się należy. Manipulować można nie tylko nierównościami, ale i (różnie określanymi) równościami. Przed manipulacją chroni obowiązywalność jawnych, znanych prawideł (reguł), co samej sprawiedliwości przydaje charakteru formalistycznego i bezosobowego.

Sprawiedliwość ma być „środkiem” (wypośrodkowaniem) między skrajnościami (nadmiaru i niedomiaru, wyzysku i straty, krzywdzenia i bycia krzywdzonym), które właśnie ma uniemożliwić, wprowadzając umiar. Ma też ustalać: stosunek arytmetycznej (bezwzględnej) równości w odniesieniach wzajemnych i zobowiązaniach pomiędzy obywatelami (wymiana, kupno-sprzedaż) — i wtedy się nazywa sprawiedliwością zamienną (wszystko musi mieć swą cenę, a pieniądź jest miarą współmierności), oraz: stosunek geometrycznej proporcjonalności — w odniesieniach między społeczeństwem (prościej mówiąc: władzą) a obywatelem — i wtedy nazywa się sprawiedliwością rozdzielczą (równość udziału w rzeczach zależy od równości osób, więc za nierównością osób idzie odpowiednio nierówność tego udziału). I ludzie się — mówi Arystoteles — spierają o kryterium tej nierówności (czy też: tej równości proporcjonalnej): czy ma nim być stan, zasługa, praca, potrzeba, tj. o to, co ulega „odpłacie”, bo ona (a nie odwet) jest rzeczą sprawiedliwości (będąc istotą wdzięczności). Wspomniany spór jest sporem o udział w rozdziale dóbr i wartości w obrębie wspólnoty, jest więc przejawem konfliktu interesów. W koncepcji Arystotelesa mamy zatem skrzyżowanie sprawiedliwości równościowej z rozdziel-

czą i także w tym upatrywać można ostrożny umiar samej koncepcji. Jest też skrzyżowanie momentów formalnych z materialnymi (treściowymi).

Z punktu widzenia egalitaryzmu rozdzielczość jest niesprawiedliwością (i odwrotnie). Egalitaryzm niweluje, dystrybucywnie — hierarchizuje. Egalitaryzm utylitarystycznie zmierza do maksymalizacji minimum. Rozpoznano w nim poszanowanie osoby (Dupréel), neutralizm moralny (Perelman), zasadę moralną (Ajdukiewicz), przeciwdziałanie przywilejom i upośledzeniom (Maria Ossowska). Ajdukiewicz stwierdzał: wyjątkowe uprawnienia (ale i upośledzenia) mogą mnie spotykać za moje czyny i dzieła, ale nie za to, co jest darem losu (np. talent). A Kotarbiński zauważał, że entuzjaści sprawiedliwości równościowej mają słuszość w przeczeniach (a nie w postulatach), bo równość to nie jednakowość; a więc skłaniał się ku dystrybucywności.

Jak Max Scheler rozpoznał formalny (relacyjny) charakter prawdy, który uniemożliwia upatrywanie w niej wartości, tak Dupréel i Perelman wskazali, że w istocie ideał sprawiedliwości jest natury formalnej i normatywnej, a norma (znów powiedzmy za Schelerem) nie ma samodzielnej treści.

Perelman przeciwstawia sprawiedliwość formalną (abstrakcyjną) konkretnej (materialnej) i wykazuje, że krzyżowanie różnych sprawiedliwości konkretnych zawsze prowadzi do niesprawiedliwości formalnej. Formalnie sprawiedliwy jest czyn zgodny z prawdem czysto logicznym (amoralnym): traktować jednakowo osoby jednej kategorii. Perelman buduje nawet tzw. syllogizm imperatywny, z którego wyprowadza to prawo. To pozwala mu na rozpoznanie racjonalnego charakteru sprawiedliwości, która wymaga pojęciowego zróżnicowania rzeczywistości i konsekwencji w postępowaniu, która zatem — rzecz by można — jest rozumem w działaniu. Każda konkretyzacja abstrakcyjnego prawa jest arbitralna. Arbitralność ulega ograniczeniu przez włączenie skonkretyzowanego prawa do systemu, czyli przez podporządkowanie tego prawa — ogólniejszemu. Ale zawsze u szczytu systemu jest arbitralność założenia aksjologicznego, tj. zawsze racjonalność jest w kłambie arbitralności. System sprawiedliwości — mówi Perelman za Dupréelem — zależy od wartości innych niż wartość sprawiedliwości. Sprawiedliwość jest jedyną wartością racjonalną opartą na wartościach irracjonalnych. Retoryczny paradoks ostatniej opinii jest logiczną pochodną emotywności aksjologicznego Perelmana.

Rdzenny formalizm sprawiedliwości, który Platonowi pozwalał upatrywać moment wspólny muzyki i sprawiedliwości w harmonii stosunków, nie mógł wystarczyć w sferze żywej praktyki społecznej. Konieczne okazało się i poczucie słuszości moralnej jako



czynnik łagodzący sztywności prawniczego formalizmu. Kto kieruje się prawem, jest sprawiedliwy. Kto kieruje się słuszością, jest prawy (szlachetny). Arystoteles wyżej ceni prawość niż sprawiedliwość (Ajdukiewicz przeciwstawia tu sprawiedliwość legalną moralnej). Prawość jest korekturą sprawiedliwości stanowionej, indywidualną korekturą ogólnego prawa. W duchu Perelmanowskiej skłonności do paradoksu można by powiedzieć, że prawość zapobiega krzywdzicielstwu praw państwowych i że z punktu widzenia sprawiedliwości stanowionej jest jeśli nie niesprawiedliwością, to uchybieniem sprawiedliwości (tak zderzają się formalizm i moralizm). Ponadto prawość łagodzi starcia między różnymi formalizmami. Jest niekrzywdzącą niesprawiedliwością i wyzbytym moralnej dwuznaczności kompromisem, gdyż jest wielkodusznością. Prawość umie nie obstawać przy swoim prawie, powie Arystoteles. A przecież nieobstawianie przy swoim prawie to rodzaj rezygnacji ze ścisłej zgodności z prawem. Więc powie też: niesłuszne jest niezgodne z prawem, ale nie odwrotnie. Bo prawo powinno być moralne, ale moralność jest większa od prawa. Moralność pozwala wybrać formułę (koncepcję) sprawiedliwości, prawo ją narzuca. Prawość nie absolutyzuje tej sprawiedliwości konkretnej (materiałnej), w której granicach osądza, czyli nie stawia litery (a nawet ducha) prawa wyżej niż rzeczywiste dobro jednostkowe czy społeczne.

Ani sprawiedliwość legalna, ani moralna — nie musi być miłosierna, ale kiedy prawość sądzi, że obdarzenie dobrem nienależnym formalnie — jeśli tylko nie dzieje się to z niczyją krzywdą — nie jest niesprawiedliwe, wtedy przestaje się różnić od miłosierdzia. I znowu trzeba albo przeciwstawić sprawiedliwość miłosierdziu, albo odróżnić sprawiedliwości szczegółowe: legalną i miłosierną. I także je przeciwstawić. Jak się przeciwstawia porządek rachunku porządkowi serca, ścisłość — hojności, bezstronność — przychylności, bezosobistość — dostrzeganiu konkretnej osoby, konsekwencję — spontaniczności, zdyscyplinowanie — wewnętrznej wolności. Sędzia nie jest — pisze Perelman — sługą władzy, która go mianowała, ale sługą sprawiedliwości (tj. prawa). Sprawiedliwość ścisła (legalistyczna) jest uwarunkowana, jest sprawiedliwością sumiennego mandatariusza, sprawiedliwość miłosierna jest bezwarunkowa i działa we własnym imieniu — pisze Ajdukiewicz. Sprawiedliwość jest niemiłosierna, miłosierdzie jest niesprawiedliwe — powie Dupréel; sprawiedliwość bez miłosierdzia i prawości jest niesprawiedliwa — skoryguje Perelman. W powieści Tadeusza Nowaka *A jak królem, a jak katem będziesz* partyzant Piotr czuje się katem, ale nie zostanie mu odmówiona łaska raju, ponieważ być katem to spełniać bezwzględnie obowiązki sprawiedliwości:

nie kat zabija, lecz sprawiedliwość, a ona nie zna wybaczenia. Arystoteles powie: to, co czynimy w gniewie, jest niezamierzone, ale nie jest bezwiedne, i dlatego może być niewybaczone.

Trzeba przytoczyć opinię Kanta, że sprawiedliwość jest to ta postać dobrej woli, która wykracza poza formalny porządek prawa, chociaż jest zarazem jego wypełnieniem (lecz nie pod przymusem, nie z obowiązku, ale całkiem spontanicznie, w pełnej zgodzie z naturą), zanim się powtórzy słowa z encykliki *Dives in misericordia* o sprawiedliwości, która wtedy nie staje się formalizmem zabijającym człowieka, kiedy ją wyprzedza miłosierdzie. To ono (choć nie tylko ono) pozwala przejść od sprawiedliwości statycznej (biernej, wykonawczej, formalnej, zachowawczej, poddanej regułom otrzymany z zewnątrz) do sprawiedliwości dynamicznej, inicjatywnej i postulatycznej, reformacyjnej i merytorycznej, która pustą wewnątrznie (choć doniosłą społecznie i kulturowo) regułą wypełniania reguł potrafi równoważąc uzupełnić regułą porządkowania, hierarchizowania i moralnego oceniania reguł i zgodnie z polską tradycją (Piotr Skarga) mówić — ilekroć tylko mówić trzeba — o prawach niesprawiedliwych.

Gdańsk, listopad 1984

Stanisław Dąbrowski

#### BIBLIOGRAFIA

- K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości*. „Ruch Filozoficzny” XV (1939).  
 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. Przełożyła, opracowała i wstępem poprzedziła D. Gromska. Warszawa 1956.  
 H. Bereza, *Związki naturalne. Szkice literackie*. Warszawa 1972.  
 E. Bieńkowska, *Kant: system i nieskończoność*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 22, 1976.  
*Bogaty w miłosierdzie*. Fragmenty encykliki papieża Jana Pawła II *Dives in misericordia*. „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 1.  
 H. Buczyńska-Garewicz, *Sprawiedliwość jako racjonalność*. Odczyt w Oddziale Gdańskim Polskiego Towarzystwa Filozoficznego dnia 9.VI. 1980.  
 H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucie i rozum w świecie wartości*. Z historii filozofii wartości. Wrocław 1975.  
 T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*. Warszawa 1965.  
 E. Dupréel, *Traktat o moralności*. Przełożył Z. Glinka. Wstępem poprzedziła M. Ossowska. Warszawa 1969.  
 W. Durant, *Zycie i twórczość wielkich filozofów*. Przełożył L. Belmont. Warszawa, b.r.w.  
 R. Ingarden, *Z rozważań nad wartościami moralnymi*. W: *Rozprawy filozoficzne*. Toruń 1969.

- T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*. Wyd. III. Warszawa 1976.
- J. A. Oesterle, *Etyka*. Przełożył J. Sulowski. Warszawa 1965.
- Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*. Przełożyła W. Bieńkowska. Słowo wstępne M. Ossowskiej. Warszawa 1959.
- M. Tarnawski, *Spory o karę śmierci*. „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 32.
- W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*. Warszawa 1971.
- Cz. Znamierowski, *Oceny i normy*. Warszawa 1957.

## GOSPODARKA, KULTURA I TEOLOGIA

W bieżącym numerze Czytelnicy znajdą przekład dwóch rozdziałów książki *Le développement en quête d'acteurs* wydanej w 1984 r. przez znane katolickie wydawnictwo Le Centurion w serii „Życie i wierzyć”. Kim jest jej autor? Jego krótkie przedstawienie jest konieczne dla właściwego zrozumienia publikowanego tekstu. Gabriel Marc, urodzony w 1933, żonaty, ojciec pięciorga dzieci, ekonomista-statystyk. Jego wykształcenie i zdolności zdawały się jasno wskazywać drogi kariery i odpowiadającą jej mentalność: technokraty doskonale operującego cyframi obejmującymi coraz szersze połacie życia ludzkiego, eksperta Wysokich Urzędów i Ważnych Komisji, wiodącego konferencyjno-samolotowo-hotelowy tryb życia. Organizował służby statystyczne w Sudanie i Senegal, wdrażał rachunek ekonomiczny w Czadzie, Republice Środkowoafrykańskiej i Mauretanii, w rozmaity sposób współdziałał z agendami ONZ, brał udział w opracowywaniu planów rozwoju francuskich terytoriów zamorskich oraz planów gospodarczej współpracy Francji z wieloma krajami Trzeciego Świata, zna dziesiątki krajów, w których bywał wiele razy.

Nie stał się jednak technokratą ani ekspertem widzącym problemy danego kraju głównie poprzez jego dochód narodowy i bilans płatniczy. Najpierw dzięki swojej wierze i wrażliwości na sprawy innych ludzi. Wychował się w dość złaicyzowanej rodzinie wiejskiej, która przeniosła się do Paryża. Będąc częstym gościem lokali parafialnych (bo było to w jego dzielnicy jedyne miejsce spotkań młodzieży) znalazł warunki dla dojrzewania swojej wiary i rozwinięcia społeczno-apostolskiego działania. Rzecz rzadka, od najmłodszych lat miał szczególny kult Trójcy Świętej, a zatem Ducha Świętego — fascynowała go tajemnica jedności i troistości Boga. Poprzez działalność w grupach młodzieży doszedł później do Akcji Katolickiej środowisk niezależnych, współdziałał w powstaniu jej międzynarodowej organizacji (MIAMSI) aby w końcu zostać jej prezesem.

Ciekawość życia innych ludzi i wrażliwość na ich potrzeby ułatwiała mu dostrzeganie spraw, których się z samochodu i okna urzędu nie zobaczy. A ponadto coraz silniej dawały do myślenia niepowodzenia krajów Trzeciego Świata, prowadziły do zasadniczego zakwestionowania dotychczas stosowanych modeli ich rozwoju opartych o teorie i praktyki zrodzone w krajach pierwszego i drugiego świata. Niemal z reguły wywoływały one destrukcję

lokalnych kultur, rozkład społeczeństwa, powstawanie mechanizmów bogacenia się mniejszości i ubożenia większości lub atrofii inicjatywy i utrwalanie się zależności od bogatszych i potężniejszych krajów. Liczne podróże i częste dłuższe pobyty w różnych krajach pozwalały coraz wyraźniej widzieć związki pomiędzy gospodarką i kulturą, prowadziły do widzenia rozwoju przede wszystkim jako fenomenu kulturowego. I więcej jeszcze: obserwacja krajów Trzeciego Świata stawia pod znakiem zapytania modele rozwoju także bogatych krajów uprzemysłowionych, nastawionych na produkcję materialną a lekceważących inne wymiary życia człowieka, kładących nacisk na produkt globalny lub zysk a nie na rozwój społeczny i osobowy, ostatecznie także warunek rozwoju gospodarczego.

Wszystko to prowadziło do konieczności pogłębienia samej koncepcji rozwoju i szukania nowych albo ponownego odkrywania dróg jego realizacji.

Dwa ciągi refleksji i dwa typy doświadczeń (apostolsko-wychowawcze i gospodarczo-społeczne) połączyły się szczęśliwie w 1982 r. Gabriel Marc został prezesem Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement (CCFD — katolicki komitet do walki z głodem i na rzecz rozwoju). Ten właśnie komitet, składający się z przedstawicieli dwudziestu pięciu francuskich organizacji i instytucji katolickich, łączy oba typy działania, które w istocie rzeczy są wewnętrznie związane: prace na rzecz rozwoju duchowego i gospodarczego. W refleksji i praktyce życiowej Autora tworzą one nierozdzielną całość.

CCFD jest instytucją działającą pod patronatem Episkopatu francuskiego, której celem jest niesienie pomocy dla krajów znajdujących się w potrzebie. Powstał na apel Jana XXIII w 1961 roku, który chciał aby episkopaty krajów bogatych zajęły się pomocą dla ludów głodujących. CCFD organizuje co roku, w okresie Wielkiego Postu, powszechną zbiórkę pieniędzy, które są użytkowane na doraźną pomoc żywnościową oraz na popieranie rozwoju gospodarczego krajów ubogich. W miarę możliwości kładzie się nacisk na pomoc w rozwoju czyli na usuwanie źródeł biedy, a nie tylko na łagodzenie jej skutków. Oczywiście CCFD ma ograniczone możliwości, ale z drugiej strony jego pomoc jest bardzo skuteczna, zarówno ze względu na małe koszty administracji jak i na bezpośredni kontakt z ludźmi podejmującymi inicjatywy gospodarcze. Komitet w zasadzie nie posługuje się francuskimi doradcami i działaczami wysyłanymi na dłuższy czas do krajów potrzebujących pomocy, ale wspiera wartościowych ludzi na miejscu, tych, którzy podejmują potrzebne przedsięwzięcia. W ten sposób można efektywnie pomagać korzystając ze stosunkowo niewielkich środ-

ków, wywołując równocześnie przemiany w ludziach i stosunkach między nimi, co jest nieraz najważniejsze, bo przełamuje bierność i rezygnację.

W ostatnich latach rośnie zresztą rola różnych nie-rządowych organizacji świadczących pomoc dla krajów ubogich. Nie ma co bowiem ukrywać, że ONZ-owska administracja jest bardzo kosztowna a pomoc idąca kanałami rządowymi w wielu krajach marnuje się w znacznej części, jeśli nie jest rozkradana przez tych, którzy i tak mają więcej niż inni. Mniejsze organizacje działające z pobudek moralno-ideowych, organizują pomoc taniej i skuteczniej niż zurzędniczałe kolosy, obciążone politycznymi serwitutami.

Zgodnie z całościową koncepcją rozwoju pomoc świadczona przez CCFD może mieć bardzo różny charakter, zależnie od potrzeb i ludzkich inicjatyw: czasem będzie to wiercenie studni albo doinwestowanie rybaków, czasem dostarczanie podręczników albo zapewnienie łączności radiowej, czasem walka z niewolniczą pracą dzieci (w Tajlandii) albo dostarczanie hodowcom maszynek do strzyżenia owiec (w Polsce).

Komitet wspomaga różne inicjatywy w blisko setce krajów. Są to więc działania rozproszone, niejako „punktowe”, dąży się jednak do tego, aby to były punkty newralgiczne, takie, gdzie pomoc jest najbardziej potrzebna albo najbardziej wydajna, uruchamiająca następne działania. Łatwo sobie wyobrazić jak trudna jest to praca. Ludzie, którzy ją podejmują, powinni możliwie dobrze znać miejscowe warunki, aby ocenić sensowność takiego czy innego projektu, jednocześnie jednak muszą się wystrzegać narzucania własnych metod czy własnych pomysłów, bo przecież chodzi o aktywność ludzi na miejscu, o ich własną pracę, która ma się rozwijać, coraz bardziej opierając się o własne siły. Dąży się do bliskich kontaktów bezpośrednich, ale nie zawsze da się ominąć władze, które lubią do wszystkiego się mieszać i od wszystkiego pobierać haracz. (Mały przykład pokaże, jak łatwo oczywiście pożytecznym działaniem wywołać negatywne skutki. W pewnej wsi afrykańskiej wybudowano studnię w miejscu najbardziej odpowiednim z punktu widzenia ekonomicznego, ale wypadło to na działce miejscowego wodza. Tą drogą uzyskał on monopol i możliwość takiego rozszerzenia swojej władzy, że się ta studnia wcale mieszkańcom wioski nie opłacała, wręcz przeciwnie, stała się źródłem ucisku).

Rozdawanie żywności w czasie głodu jest chwalone przez wszystkich, ale praca na rzecz niezależnego rozwoju musi budzić różne kontrowersje, ponieważ może naruszać czyjeś interesy lub polityczne poglądy. CCFD nie ma więc łatwego życia, spotyka się z krytykami i oskarżeniami o „wywrotowość” czy uleganie mani-

pulacjom politycznym. Miałem okazję przekonać się, że niektóre z tych zarzutów były dokładną odwrotnością prawdy.

Zbieranie pieniędzy wymaga starannego przygotowania, nie tylko działań informacyjno-propagandowych bezpośrednio przed zbiórką, ale ciągłej pracy wychowawczej. W ubiegłym roku uczestniczyłem w wielkim spotkaniu-kongresie licznych współpracowników Komitetu i byłem pod wrażeniem głębokości i zasięgu tej pracy. Szczególnie sympatyczny, budzący nadzieję, był liczny udział dzieci i młodzieży. Kilkuset prześcigających się w pomysłowości nastolatków sprawiło, że spotkanie owo zgoła nie miało charakteru ani pobożnie-oficjalnego, ani uroczysto-wieczowego, ale będąc i pobożne i swoiście reklamowe, jednocześnie było wesołe i — jak by to młodzi powiedzieli — „na luzie”.

Gabriel Marc w swoich rozważaniach często powołuje się na *Gaudium et spes*, *Populorum progressio* oraz na dokument Synodu Biskupów z 1971 r. o sprawiedliwości w świecie. Konkluzją tego ostatniego kończy swą książkę. Dla mnie tok jego myśli wiąże się jednak równie dobrze z *Laborem exercens*, z jej naciskiem na podmiotowy aspekt pracy. Jest to bowiem bezustanne i praktyczne poszukiwanie dróg rozwoju wychodząc nie od „obiektywnych” układów gospodarczo-rynkowych ani od polityczno-ideologicznych schematów ale od ludzi pracujących, którzy poprzez swoją pracę rozwijają siebie i społeczeństwo. Dróg tych szuka trzeźwy ekonomista, świadomy ograniczeń i uwikłań ekonomicznych modeli, otwarty na wszystkie wymiary człowieczeństwa.

W toku jego rozważań stale wracają dwa pojęcia, dwie dyrektywy: inicjatywy i solidarności. Ich połączenie ma zarazem pragmatyczny i profetyczny charakter. Długoletnie doświadczenie każe mu kłaść nacisk i na budzenie samodzielnej inicjatywy i ducha współpracy dla dobra wspólnego, na rachunek ekonomiczny i na dostrzeganie społeczno-kulturowych skutków ekonomicznych działań. Taka postawa otwiera równocześnie drogi przewycięzania tragicznej dychotomii wolnej konkurencji i biurokratycznego przymusu, która wklonowana jest w głowy bardzo wielu ludzi.

Wypada jeszcze dodać, że drukowane poniżej rozdziały niezupełnie oddają charakter książki, są najbardziej teologiczne a najmniej ekonomiczne, a zarazem najmniej autobiograficzne. Nie widać więc w nich drogi życiowej autora, najróżnorodniejszych jego doświadczeń i egzemplifikacji teoretycznych założeń. To zaś stanowi o oryginalności książki, która ma swoje fragmenty wspomnieniowe, reportażowe i teoretyczne, ściśle z sobą powiązane. Dążenie do wartości transcendentnych jest w niej bowiem mocno związane z ziemskim konkretem.

Stefan Wilkanowicz

## MOJE CREDO

## OBJAWIENIE WEWNĘTRZNEGO ŻYCIA BOŻEGO

W centrum wszystkiego — najgłębsze życie Boga. Bóg, Bóg Jezusa Chrystusa, jest jednocześnie i jednością, i różnorodnością. Jest jednią, lecz zarazem wielością, Trójcą; jest „społeczeństwem”. Jest współzależnością, nie istnieniem obok siebie; dynamizmem, a nie płaską jednolitością. Jest ofiarą, darem, miłością. Jego wszechmoc, jak najbardziej realna, jest uczyniona z miłości. Jest więc pokorą, gotowością, porywem, czułością, ubóstwem. To brzmi mocno: Bóg, Bóg Jezusa Chrystusa, Stworzyciel wszechświata, jest ubogi! Jak to możliwe?

Tajemnicą naszego Boga, głębi jego życia wewnętrznego jest to, że Ojciec kochający Syna daje mu wszystko, czym jest, z wyjątkiem faktu bycia Ojcem. Nasz Bóg to Syn odwzajemniający Ojcu w tej samej ofierze całą miłość odeń otrzymaną, lecz pozostający Synem. Ich wzajemna miłość, wzajemna ofiara, to Duch Święty. Nie jest dodany do Ojca i Syna w złożonej architekturze potrojenia wzajemnych odniesień. Jest miłością Syna i Ojca, pocałunkiem Ojca i Syna, jak mówi św. Bernard. Trójca Jedyne Boga, to Ojciec i Syn złączeni w Duchu Świętym. Tak więc Bóg nie jest zimną samotnością, lecz niewyczerpalną wymianą miłości.

Powyższe sformułowania zawdzięczają wiele temu, co napisał Philippe Ferlay w niewielkiej książeczce *Ojciec i Syn w Duchu Świętym* (*Père et Fils dans l'Esprit*; Ed. du Centurion), którą ogromnie cenię i do której często się odwołuję. Wyraża ona dobrze moje przekonania.

Mówienie o miłości, gdy idzie o głębię obcowania Boga, jest rzeczą ryzykowną i może prowadzić do nieporozumień, bo sens tego słowa zagubił się gdzieś między czułością i zwierzęcością, tanią ckliwością, brutalnością i higieną. W Bogu jest to energia, która sprawia, że jest On jednością w odmienności. Owa energia to ofiara, pragnienie dawania miłości. Jest tak intensywna, że jest samym Duchem Świętym. Duch Święty nie podporządkowuje sobie odmienności; zachowuje je nietknięte. Każda z Boskich Osób Trójcy, jak mówi O. Varillon, jest sobą tylko o tyle, o ile jest dla pozostałych. Istotna jest ta wzajemność ofiary z siebie, która sprawia, że każda tożsamość jest zachowana, podczas



gdy każda z osób podejmuje ciągle ryzyko pochłonięcia, zasymilowania przez dwie pozostałe. Jedność leży w tej wzajemności dawania miłości.

Doprawdy, cóż za osobliwy sposób bycia Bogiem! Czyni z niego kogoś zupełnie innego. Sprzeciwia się bowiem spontanicznemu wyobrażeniu Boga, wspólnemu tylu ludziom: ekstrapolacji ich ukrytych marzeń o wszechpanowaniu nad rzeczami i ludźmi, o absolutnej dominacji, o nieskrępowanym imperializmie.

Bóg jest Tym, który został nam objawiony w Jezusie Chrystusie, w Jego słowach, Jego czynach, Jego wyborach, Synem, który stał się człowiekiem, przesłaniem — dla człowieka i dla jego zbawienia — „informacją”, jak się to dziś chętnie mówi, a więc „tym, który nadaje formę, który urabia, który modeluje”.

„Jakiż to Bóg objawia się w tym Jezusie — mówi Romano Guardini — który ponosi tak fatalną porażkę, który nie znajduje innych towarzyszy niż grzesznicy, który zostaje pokonany przez kastę teologów-polityków, któremu wytacza się proces i skazuje się go jako nawiedzonego i rewolucjonistę!” Lecz jednocześnie ten sam Jezus mówi: „Kto mnie widzi, widzi też Ojca”. Jestże więc ten Bóg rzeczywiście pokorą i ubóstwem?

Lecz właśnie tego świadectwo daje Jezus, jak mówi o tym św. Paweł w liście do Filipian: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci — i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięto się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem — ku chwale Boga Ojca.” (Flp 2,5—11).

Jak określić przesłanie przyniesione przez Jezusa ludziom, Dobrą Nowinę, jak zwykło się o nim mówić? Zarówno w słowach jak i w czynach przesłanie Jezusa okazuje się być nieustannie wywrotowe wobec ludzkich sposobów pojmowania życia społecznego, zwłaszcza w naszych bogatych społeczeństwach współczesnych.

Zaczyna się to już w Magnificat, które św. Łukasz wkłada w usta Maryi odwiedzającej swą kuzynkę Elżbietę. Nadaje jej ono zupełnie inny wyraz niż owa karmelkowa słodycz, w jakiej zamknęły jej postać przeszłe wieki. Jest to hymn, który w krótkich a mocnych słowach streszcza doświadczenie proroków Izraela. Kogoś, kto dziś głosiłby to samo, zaprowadziłoby to do więzienia lub na tortury w wielu krajach, które oficjalnie przyznają się do katolicyzmu.

Osądźmy sami: „Wielbi dusza moja Pana, i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy. Bo wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej. Oto bowiem błogosławić mnie będą otąd wszystkie pokolenia, gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny. Święte jest Jego imię — a swoje miłosierdzie (zachowuje) dla tych, co się Go boją. On przejawia moc ramienia swego, rozprasza (ludzi) pyszniących się zamysłami serc swoich. Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych. Głodnych nasycą dobrami, a bogatych z niczym odprawia...” (Łk 1, 46—53).

Jezus rodzi się w skromnej rodzinie, zmuszonej żyć w niepewności jutra. Jego przepowiadanie potrzebuje czasu by się rozwinąć. Wykuwa się ono na pustyni, a opis tego jest dla nas nie do zniesienia. Czytam go dość często, aby odnaleźć głęboki sens przepowiadania o Królestwie i starać się doń zastosować, choć rozbija w puch wszystkie nasze idole:

„Pełen Ducha Świętego powrócił Jezus znad Jordanu i przebywał w Duchu (Świętym) na pustyni czterdzieści dni, gdzie był kuszony przez diabła. Nic w owe dni nie jadł, a po ich upływie poczuł głód. Rzekł mu wtedy diabeł: »Jeśli jesteś Synem Bożym powiedz temu kamieniowi, żeby się stał chlebem«. Odpowiedział mu Jezus: »Napisane jest: *Nie samym chlebem żyje człowiek*«.

Wówczas wprowadził Go na górę, pokazał Mu w jednej chwili wszystkie królestwa świata i rzekł diabeł do Niego: »Tobie dam potęgę i wspaniałość tego wszystkiego, bo mnie są poddane i mogę je odstąpić komu chcę. Jeśli więc upadniesz i oddasz mi pokłon, wszystko będzie Twoje«. Lecz Jezus mu odrzekł: »Napisane jest: *Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz*«.

Zaprowadził Go też do Jerozolimy, postawił na narożniku świątyni i rzekł do Niego: »Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się stąd w dół! Jest bowiem napisane: *Aniołom swoim rozkaże o Tobie, żeby Cię strzegli i na rękach nosić Cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień*«. Lecz Jezus mu odparł: »Powiedziano: *Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego*«.

Gdy diabeł dokończył całego kuszenia, odstąpił od Niego aż do czasu.” (Łk 4, 1—13).

Wyjątkowy to moment, gdy Jezus, człowiek i Bóg zarazem, zdaje sobie sprawę — po wewnętrznej walce — ze sprzeczności między ludzkim sposobem pojmowania i oczekiwania zbawienia a płynącym z Bożej tożsamości radykalnym wymaganiami odrzucenia wszelkiej woli potęgi, woli dominacji nad ludźmi i nad rzeczami. Moment to jednocześnie patetyczny, o wielkim ludzkim wyrazie.

W wyniku tej wewnętrznej walki kształtuje się przepowiadanie

Jezusa, w bolesnym ukojeniu zaznaczonym słowami: „...diabeł (...) odstąpił od Niego”.

Program Królestwa zawarty jest w znacznej części ewangelicznego tekstu. W większości swych sformułowań mocno zbija z tropu. Błogosławieństwa na przykład sprzeciwiają się wszelkim ludzkim przyzwyczajeniom:

„Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże. Błogosławieni wy, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyćeni. Błogosławieni wy, którzy teraz płaczą, albowiem śmiać się będziecie. Błogosławieni będziecie, gdy ludzie was znienawidzą i gdy was wyłączą spośród siebie, gdy zelżą was i z powodu Syna Człowieczego podadzą wasze imię jako niecne: cieszyć się i radujcie w owym dniu, bo wielka jest wasza nagroda w niebie. Tak samo bowiem przodkowie ich czynili prorokom.

Natomiast biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą. Biada wam, którzy teraz jesteście syci, albowiem głód cierpieć będziecie. Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, albowiem smuć się i płakać będziecie. Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą. Tak samo bowiem przodkowie ich czynili fałszywym prorokom.” (Łk 6, 20—26).

Takie poglądy musiały być niewygodne dla tamtejszych władz. Wiadomo też, co w wyniku tego nastąpiło: poniżająca i męczeńska śmierć na krzyżu hańby i zmartwychwstanie w chwale.

To, co dzieje się w owym szczytowym momencie przygody ludzkości w przymierzu z Bogiem, daje się odczytać w dwóch płaszczyznach: informacji i działania.

Oto informacja: nie ma większej miłości, niż dać życie za tych wszystkich, których się kocha. Bóg daje ludziom swego własnego Syna, świadcząc o ogromie swej miłości. Lecz dar Boga nie zostaje przyjęty. Jest zbyt wielki i zbyt kłopotliwy dla człowieka zaabsorbowanego posiadaniem. Człowiek ten zabija więc Boga: stajemy wobec niewiarygodnej klęski życiodajnej propozycji Boga, unicestwionej przez śmierć, jej posłańca. Zmartwychwstanie w chwale zaświadcza jednak, w sposób jeszcze bardziej wspaniały, że tylko droga daru życia jest na tyle owocna, by wszystko zwyciężyć, nawet śmierć.

Sens tego przesłania wprost poraża. Niewyczerpalnej pełni życia dostępuje się nie inaczej, niż wchodząc na drogę daru z siebie przez miłość, i to licząc się wręcz z możliwością śmierci, aby inni mogli żyć. A odnosi się to zarówno do jednostki jak do narodów, czy wreszcie całego gatunku ludzkiego. Oto droga, która prowadzi do nieskończonego rozwoju, do blasku chwały.

W sumie propozycja Jezusa jest taka: człowiek stanie się wolny,

stając się takim jak Bóg a więc ryzykując swoją wolnością, aby inni byli wolni, swoim życiem, aby inni żyli. Kryje się tu radykalny zwrot: trzeba odwrócić się od sposobu życia typowego dla człowieka od wielu tysięcy lat, sposobu, który wyniszcza go daremnie w bezustannej gonitwie za potęgą, dominacją, prowadząc do śmierci, do ruiny, do popiołu, do gorzkiej nicości. To odwrócenie przekształca człowieka na obraz Boga i sprawia, że staje się on godny Bożego synostwa.

Bóg żąda, by być ubogim w ten sam sposób, w jaki On jest ubogi. Nie oznacza to, rzecz jasna, owego pogodzenia się z materialną biedą, które wywołało tyle nieporozumień w obliczu rewolucyjnych ideologii XIX wieku. Wręcz przeciwnie, skrajna nędza, jaką dotknięte są setki milionów ludzi, skazuje ich na niebycie, na niemożność bycia człowiekiem, niemożność wyboru bycia bardziej człowiekiem, a tego Bóg nie może przyjąć jako własne. W Magnificat widać to wyraźnie: temu, którego unicestwia nędzą, Bóg odda sprawiedliwość.

Z kolei działanie, które wypływa z tego przesłania, jest trudniejsze do wyrażenia słowami. Ja przynajmniej nie potrafię tego zrobić. Posłużę się słowami św. Ireneusza zaczerpniętymi z medytacji o zesłaniu Ducha Świętego; odnajduję w nich to, co sam jedynie przeczuwam:

Przez Ducha uczniowie wznoszą się ku Synowi  
 A przez Syna ku Ojcu  
 I Syn składa Ojcu swoje dzieło.  
 Duch przygotowuje człowieka w Synu  
 Syn prowadzi do Ojca  
 Ojciec daje mu życie wieczne.

Taka jest, jak już powiedziałem, droga, którą szła moja wiara.

### TRÓJCA ŚWIĘTA JAKO PROGRAM SPOŁECZNY

Porównując tę wizję głębi wewnętrznego życia Bożego, jaką przekazał nam Jezus, ze światem — taki, jaki jest — znajduję bodziec konieczny, by działać na rzecz zmiany oblicza tego świata.

Podstawowy problem, jaki musi rozwiązać każda grupa ludzka, poczynszy od pary małżeńskiej po organizację narodową, to możliwość współżycia jej członków z wzajemną korzyścią, a nie w sytuacji dominacji jednych nad drugimi. Wydaje się to na tyle trudne, że społeczeństwo jakby zrezygnowało już od dłuższego czasu z równości na korzyść hierarchizacji odzwierciedlającej układ sił.

Biedniejsi i słabsi podlegają mocniejszym i nie są w stanie w pełni zrealizować swego powołania. Sprawiedliwość, dziś tak jak i zawsze, jest tylko marzeniem. Sprawdza się tu istnienie pewnej ułomności wpisanej w każdego człowieka, która zatruwa jego stosunki z bliźnimi. Zwykło się ją nazywać grzechem.

Grzech jest chorobą stosunku do drugiego człowieka, która czyni go niezdolnym do woli kochania. Rzecz by można, że ten drugi, inny, choćby tak bliski jak mąż czy żona, wywołuje w nim strach, nawet choćby równocześnie budził namiętność. Jest to pewnie jakiś ślad lęku prehistorycznych jaskiniowców na widok zbliżającej się obcej hordy, a także najstarszego prawa biologicznego, które każe odrzucić każdy przeszczep pochodzący z obcego ciała.

By pokonać strach, trzeba więc podporządkować sobie, unicestwić, pochłonąć tego innego, by przestał istnieć jako inny, przekształcić go tak, aby stał się taki jak my, wtłoczyć go w podrzędny szczebel hierarchii, czy wręcz zabić.

Ułomność ta jest motorem dwóch nurtów historii ludzkiej. Zrodziła imperia a dziś rodzi ponadnarodowe koncerty i wielkie bloki światowe z ich systemem dominacji; rodziła wojny, nastawione na podboje religie i ideologie; rodzi dzisiejszą konfigurację świata, w którym narody mocne, żywiące się tkanką narodów słabych, dokonują tytanicznych wysiłków, by pożreć się nawzajem; rodzi tę gorączkę posiadania, która nie oszczędza niczego, ani natury, ani drugiego człowieka, ani nawet Boga, któremu zabrania być tym „innym”, zmuszając, by przybrał naszą własną postać i usankcjonował przez to wszelką dominację.

Lecz z drugiej strony zrodziła ona fantastyczny postęp ludzkiej wiedzy — poznania materii nieożywionej, świata organizmów żywych i samego człowieka — a także to wszystko, co dzięki swej wiedzy człowiek osiągnął dla poprawy własnego życia i sytuacji w świecie.

Ta gangrena ludzkiej natury sieje powszechnie znane spustoszenie, którego kronika stanowi ponury i gorszący rejestr. Co więcej, nie daje satysfakcji zwycięzcom, którzy nie znajdują w swym panowaniu owej trwałej ekstazy, na jaką liczyli: żadne imperium nie zadowoliło nigdy w pełni swego władcy.

Według mnie zbawienie to propozycja Jezusa, by pójść drogą tej choroby, ale w przeciwnym kierunku, pod prąd, aż do całkowitego wyleczenia. Jeśli nawet Nowy Testament, który przedstawia Jego czyny i słowa w interpretacji pierwszych pokoleń uczniów, nie zawiera pełnego obrazu tej wizji Trójcy, jaką Ojcowie Kościoła kontemplowali w późniejszym okresie, to wzajemne więzy Ojca, Syna i Ducha są w nim na tyle obecne i mocne, że mamy tu najlepszy wzór, jak należy dążyć do tego wyleczenia.

W ten sam sposób, przez analogię, obraz Trójcy Świętej można przenieść na obraz całej ludzkości. W tej kwestii chętnie cytuję zdanie XIX-wiecznego prawosławnego teologa Fiodorowa, wycytane przeze mnie w książce Oliviera Clement: „Nasz program społeczny to Trójca Święta”. Również Sobór formułuje to całkiem jasno, choć ostrożnie: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, «aby wszyscy byli jedno ... jak i my jedno jesteśmy» (J 17, 21—22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością Osób Boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (*Gaudium et spes*, 24).

Kontemplacja tej niewiarygodnej i fascynującej tajemnicy zbawienia rzuca światło na działanie, które z niej w sposób konieczny wynika. Wiemy, co należy zrobić, zarówno dla nas samych i naszego rozwoju, jak dla solidarnego rozwoju narodów: przekształcić świat wedle wzoru trynitarnego, głosić Królestwo Boże i jego sprawiedliwość. Wiemy również, jak należy to robić: być kimś, ale jednocześnie postawić na szalę swoje życie, aby inni również mogli być kimś. Jest to szeroki program, którego losy ważą się, jak sądzę, w organizacji współistnienia na rzecz solidarnego rozwoju.

## IDEALNA ONZ

W świetle tego, co napisałem powyżej, rozwój jawi się jako prawo do egzystencji. Dla narodu jest to prawo do specyficznej tożsamości kulturowej, która wyróżnia go spośród innych narodów. Prawo to jest rzeczywiste jedynie wtedy, gdy ta specyficzna odrębność jest uznawana i szanowana przez inne narody. Pod tym względem program wielkich państw, nakładających lub zmuszających inne narody, by się do nich upodobniły, stanowi zaprzeczenie tego prawa. Jest rzeczą oczywistą, że jego realizacja wymaga także egzystencji materialnej: naród, który nie je, nie ma gdzie mieszkać, w co się ubrać, który nie może się leczyć ani kształcić, jest narodem umarłym. Lecz rozwoju nie można utożsamiać jedynie z postępem ekonomicznym, chodzi tu o coś więcej.

Prawo do tożsamości i do jej rozwoju jest również obowiązkiem. Jezus w Ewangelii leczy tych, którzy w tym kierunku coś robią, zdarzają się natręci, którzy Mu to uzdrowienie dosłownie wyrывают, co Go wręcz wprawia w podziw. Pozostawia zaś samym sobie tych, którzy ograniczają się do płaczu i lamentów, nie czyniąc dla

samych siebie nic: tych, którzy nie przywdziewają godowej szaty i zdają się dobrze czuć w ciemnościach, w które zostaną wtrąceni. Ten sposób postępowania Jezusa usprawiedliwia w moim pojęciu decyzję CCFD o pomaganiu raczej tym, którzy pomagają sobie sami, będąc inicjatorami własnego rozwoju, a nie tym, którzy ograniczają się do jeremiad z założonymi rękami. W ten sposób właśnie rozumiem zdanie, które w Ewangelii powraca wielokrotnie, zwłaszcza zaś po przypowieści o talentach: „Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma” (Mt 25, 29).

Prawo do egzystencji nie byłoby wartością absolutną w świecie, w którym każdy naród mógłby żyć całkowicie osobno. Idzie ono jednak w parze z obowiązkiem świadczenia na rzecz rozwoju innych narodów.

Kraj prawdziwie rozwinięty i rozwijający się to dla mnie ten, który stawia opór wobec narzucanych mu z zewnątrz nacisków, zagrażających jego kulturze, lecz który sam z siebie jest w stanie zaryzykować częścią swej tak odważnie bronionej kultury, by wzbogacić inne narody, a ponadto jest w stanie przyjąć od innych to, czego brakuje jego własnej kulturze. Prawdziwy rozwijający się kraj to ten, który opiera się grabieży przez inne silniejsze kraje części swej materialnej substancji, lecz zgadza się ją rzucić na szalę w solidarności z innymi narodami. A odnosi się to do wszystkich, zarówno do narodów bogatych, jak i ubogich. Zdolność dawania, połączonego z własnym ryzykiem, idzie w parze ze zdolnością przyjmowania. Błędem jest myśleć, że stosunki między narodami mogą trwale bazować na asymetrii dawania i przyjmowania. Nagromadzone urazy zagrażają przyszłemu pokojowi. Zwłaszcza gdy donatorzy zachowują się skądinąd jak łupieżcy.

Narody mają więcej bogactw uzupełniających się niż konkurencyjnych. Bogactwa te nie leżą w tych samych dziedzinach. W obecnym układzie stosunków międzynarodowych uderzające jest, że narody ekonomicznie słabsze dysponują bogactwami kulturalnymi, mądrością, sztuką życia, które przydałyby się narodom bogatym, rozkojarzonym i czepiającym się kurczowo stosu bogactw, który w ich mniemaniu nie rośnie dość szybko. Jest oczywiste, że stoi tu do zagospodarowania pole wymiany, która wykracza poza sferę myślenia kategoriami handlowymi. Nakazuje to wręcz zdrowy rozsądek. Właśnie w tym celu i w taki sposób powinna działać idealna ONZ.

Wzajemność w przyjmowaniu i dawaniu zakłada zasadniczą równość w sferze godności. Nie oznacza to uniformizacji. Jest to wręcz przeciwieństwo owego „równania w dół”, którego tak obawiają się bogaci ludzie z bogatych krajów, gdy mówi się im o równości,

podczas gdy oni mają się za ulepionych z innej gliny. Idealna ludzkość to coś w rodzaju stroju Arlekina. Równość narodów nakazuje odrzucić pretensje niektórych z nich do bycia dla innych wzorem i do klasyfikowania tych innych wedle własnych kryteriów. Hierarchia jest wymysłem ludzkim, który obiektywnie nie opiera się na niczym. Odbija ona jedynie układy sił, zresztą zmienne; [---] [Ustawa z dnia 31 VI 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)]. Dlatego właśnie należy pomagać krajom ekonomicznie ubogim w wychodzeniu z biedy i należy być ich sprzymierzeńcem, gdy chodzi o uznanie i zabezpieczenie ich suwerenności i równej godności.

To, co mówię o prawie narodów do własnej tożsamości, o obowiązku narodów do wzajemnego dialogu na zasadach pełnej równości w godności odnosi się w tym samym stopniu do grup społecznych w łonie narodów, co do jednostek w łonie grup społecznych. Należy to podkreślić, gdyż prowadzi to do wniosku, że niekoniecznie trzeba być ekspertem organizacji międzynarodowych, aby móc działać na rzecz rozwoju Trzeciego Świata. Można w tej pracy brać udział nawet we Francji, choćby się było sparalizowanym i przykutym do łóżka, przyczyniając się do odnowienia stosunków między ludźmi na wzór Trójcy Świętej, wkraczając na paschalną drogę daru z samego siebie. Można zawsze znaleźć sposób, by umrzeć trochę dla siebie, aby ktoś inny mógł żyć więcej, można też zawsze oczekiwać, że otrzyma się trochę własnego życia w darze od kogoś innego. Los ubogich z Trzeciego Świata waży się także na naszym podwórku.

## KOŚCIÓŁ MUSI ŻYĆ TYM, CO GŁOSI

Przepowiadanie Królestwa Bożego głoszone światu jako jedyna alternatywa możliwa do urzeczywistnienia na dłuższą metę, której na próżno szuka się gdzie indziej, musi być uwiarygodniane przez sposób życia wspólnotowego tych, którzy przedstawiają się jako wyznawcy Boga, Jezusa Chrystusa. Tworzą oni zgromadzenie wyjątkowe w swym założeniu, które nazywa się Kościołem. Właśnie w życiu Kościoła winno znaleźć się przede wszystkim miejsce dla respektowania prawa każdego człowieka i każdego ludu do własnej tożsamości, przy jednoczesnym zachowaniu i rozwijaniu jedności całego Kościoła.

Ta niecodzienna nauka może trafić do ludzi wtedy, gdy w konkretnym miejscu okazuje swoją rzeczywistą płodność.



Kiedy czyta się Dzieje Apostolskie i Listy Apostołów, jest się pod wrażeniem zasięgu wniosków, jakie wyciągają pierwsze wspólnoty chrześcijańskie z obrazu Trójcy Świętej — zanim nawet użył on jasną słowną artykulację — i jakie mają doświadczenia i trudności z nimi związane.

Nie dzieje się to bynajmniej w atmosferze idyllicznej. Postęp dokonał się dopiero, gdy niektórzy zaczęli szemrać, że wdowy Greków są gorzej traktowane niż wdowy Żydów, zaś podczas braterskich posiłków jedni wstają od stołu głodni, a drudzy pijani. Apostołowie starają się zaprowadzić właściwy porządek i piętnują winnych nadużyć. Poczucie obowiązku równego traktowania jako dowodu wzajemnej miłości, leżącej u podstaw wspólnoty dzieci Bożych, pojawia się więc natychmiast, w sposób niemal instynktowny.

Komunia dzieci Bożych jest z natury profetyczna w tym, co zapoczątkuje i w tym, co zapowiada. Jezus zresztą gromi faryzeuszy, którzy głoszą, a nie czynią. Kościół pierwszy musi żyć wedle modelu trynitarnego, szanując kulturę jednostek i kulturę ludów, popierając ich prawdziwy rozwój, dbając baczenie o los najuboższych i najbardziej zagrożonych, aby ich godność była stawiana na równi z godnością bogatych. Normą życia kościelnego może być jedynie ów rodzaj braterstwa, w jakiś sposób podnoszący, płynący z paschy, której początkiem jest chrzest, ze śmierci dla siebie ofiarowanej dla życia innych, będącej istotą życia odzyskanego. Jeśli nim nie jest, to okazuje się jedynie czczą retoryką, próżnym napominaniem, które na dłuższą metę nie może nikogo interesować. Kościół nie może wówczas liczyć na sukces, gdy wypowie owe słowa: „chodźcie i zobaczcie”, które dziś, tak jak i wczoraj, pozostają jedynym sposobem zjednywania ludzi dla zaczynającego się Królestwa.

Od czasów apostołskich minęły wieki i tysiąclecia, dodając do trudności, z jakimi borykały się pierwsze wspólnoty, dalsze urazy i rany, dalsze kompromisy i słabości. W wielu miejscach Kościół nie spełnił swych obietnic i stanowi raczej czynnik odpychający niż przyciągający. Tak więc pierwszym zadaniem w dziedzinie rozwoju jest tam nawrócenie samego Kościoła.

W jaki sposób ludzkość miałaby zostać uzdrowiona, skoro ta jej część, która ma się za zdrową, nie odróżniałaby się od chorej? Oto zasadnicze pytanie przy końcu drugiego tysiąclecia.

Kościół jest bowiem rozdzielony głęboką szczeliną, która przebiega między Północą a Południem, między bogatymi a biednymi. Połowa wszystkich chrześcijan żyje w krajach bogatych, które obejmują 1/4 ludzkości. Druga połowa żyje w krajach ubogich.

W społeczeństwach o średniej zamożności, w Ameryce Łacińskiej, konflikt między bogatymi a biednymi — i pierwszymi i drugimi w przytłaczającej większości chrześcijanami — przybiera rzadko spotykaną gwałtowność wyrażającą się w torturach, gwałcie i śmierci.

Narody bogate, z wyjątkiem Japonii, wyrosły na podłożu chrześcijańskim, i ich system wartości, nawet jeśli częściowo zlaicyzowany, jest chrześcijański. Otóż to one właśnie dominują nad resztą świata, przywłaszczając sobie dobra krajów biedniejszych i gromadzą szaleńcze arsenały, stwarzając zagrożenie dla delikatnej międzynarodowej równowagi ekonomicznej i dla przyszłości świata. Wśród nich też widzimy niszczycielską wszechwładzę, z gruntu sprzeczną z wymogami Ewangelii. Do narodów ubogich Ewangelia przybyła od nich i bywa z nimi utożsamiana. Dopóki Ewangelia pozostaje własnością bogatych, szeroka ewangelizacja ubogich będzie niemożliwa. Linia Północ—Południe może oznaczać w łonie Kościoła początek schizmy XXI wieku.

Kościół, w osobach swych zwierzchników, uświadamiają to sobie zresztą niejednokrotnie. Światowa Rada Kościołów nie waha się przed ryzykiem łączenia sprawy ewangelizacji, wyzwolenia politycznego i rozwoju. Sobór Watykański przywrócił pierwotną komunię „powszechnego Ludu Bożego”, a Synod Biskupów 1971 r. połączył sprawy ewangelizacji i walki o sprawiedliwość w słowach o rzadko spotykanej w języku kościelnym mocy. Papież Paweł VI poparł je swoim autorytetem w wielu uroczystych wystąpieniach, powstała więc obiecująca całość... która w rzeczywistości nie spełniła swoich obietnic. Od tego czasu zainteresowania Kościoła katolickiego skierowały się w inną stronę, lecz można zaufać Duchowi Świętemu — konieczne staje się baczne spojrzenie na własne problemy Kościołów krajów ubogich, stojących na co dzień w obliczu nędzy, gdzie wbrew wszelkiemu zdrowemu rozsądkowi pojawiają się symptomy nadziei w postaci niezwykle obiecujących „wspólnot podstawowych”.

Z moich obserwacji wynika, że życie tych wspólnot nie jest tym, czego obawiamy się dyskutując w wygodnych salonach i biurach. Zazdroszczę im nieraz umiejętności życia w pełnej harmonii z głoszoną wiarą, jakiej dają one niejednokrotnie dowody — a kontrastuje to z naszymi postawami, nadmiernie obciążonymi teoriami, jakie w nieuchronny sposób urabiają zachodni sposób myślenia, a także naszą obawę przed zbrukaniem wiary w kontekście życia. Nie widzę doprawdy, czego Kościół mógłby się ze strony tych wspólnot obawiać. Widzę za to coraz wyraźniej, co może stracić, nie chcąc wspierać wiary i woli rozwoju najuboższych, której są one wyrazem. Bogu dzięki, nie brak w tej pracy apostołów.

## PO STRONIE UBOGICH

Na przestrzeni całego Starego Testamentu widać stopniowe ujawnianie się ścisłego związku między sprawą Bożą i sprawą ubogich Izraela. Sam Jezus nadaje mu najwyższą rangę przez swoje skromne pochodzenie i swoje wędrowne życie. Ujawnia On tutaj pełną tożsamość z Bogiem, który staje przed człowiekiem w ubóstwie; nie chce łamać jego kruchej wolności, nawet proponując mu największy dar, jaki sobie można wyobrazić: stanie się samym Bogiem poprzez usynowienie. Uzależnia się on od tego człowieka całkowicie poprzez swoje ubóstwo i słabość.

Ubodzy są wybranymi Boga, który się w nich rozpoznaje: mają to samo prawo, co Jezus, by zostać wyniesieni; albowiem zostali najpierw poniżeni.

Rzecz prosta, przywilej ten nie usprawiedliwia ubóstwa, a tym bardziej nędzy. Chrześcijaństwo nie jest w swej istocie opium dla ludu, choć w pewnych epokach nim się stawało. Oburza mnie, gdy patrzę dzisiaj na porządek rzeczy głoszony przez pobożnych oratorów typu Bossueta czy Bourdaloue. Według nich, skoro ubodzy są wybranymi Bożymi, pójdą prosto do nieba pod warunkiem, że zaakceptują swój błogosławiony stan. Bogaci zaś, których w oczach Boga są oni mistrzami, osiągną to samo niebo dzięki szczodrości w udzielaniu jałmużny, pod warunkiem wszakże, by ich ona nadmiernie nie zubożyła. Wokół tych idei zostały osnute dość zdumiewające kazania, których wymowy nie jest w stanie usprawiedliwić ani ich piękna francuszczyzna ani subtelna duchowość.

Wręcz przeciwnie, owa predylekcja Boga wobec ubogich ustanawia prawo do rozwoju, w tym oczywiście także materialnego, a więc prawo do lepszego, bardziej dostatniego życia, do życia bardziej godnego, a także do organizowania się, by owe cele osiągnąć. Jest to jednocześnie zobowiązanie dla ubogich: zbiorowa organizacja powinna umożliwić im korzystanie z prawa — i obowiązku — do rozwoju. Wiele Kościołów w Trzecim Świecie, dzięki wierności Ewangelii, dokonało opcji na rzecz rozwoju najuboższych.

Owa „opcja preferencyjna” nie może prowadzić do mesjanizmu ubogich. Jest tylko jeden Mesjasz — Jezus. Każdy inny naznaczony jest grzechem ludzkim. Ubodzy nie stanowią tu wyjątku — w pracy na rzecz solidarnego rozwoju napotykamy i u nich na słabość, indywidualizm, chciwość i rezygnację. Gdy chce się wspomagać rozwój innych, samemu będąc człowiekiem grzesznym, bardziej realistyczne jest ujmowanie ludzi, zarówno bogatych jak i biednych, w ich właściwych wymiarach; widzi się jednocześnie ich wzniosłość i ułomność.

Ewangelia nie ustanawia żadnych uprawnień dla bogatych. Jezus niejednokrotnie używał surowych słów mówiąc o tym, jak trudno im będzie osiągnąć Królestwo Niebieskie, gdzie wyprzedzą ich ułomni wszelkiego rodzaju, a nawet wielbłądy... Słowa te są wprawdzie łagodzone przez serdeczne stosunki z osobami należącymi do wyższych warstw społecznych, gdy wyraźnie widać, że są one przejęte czymś innym niż zaokrąglenie własnej fortuny. Zażyłość ta przybiera różne formy zależnie od osób — Nikodem jest umysłem bardziej dyskursywnym, Zacheusz, który jest mi bliższy, wydaje się bardziej intuicyjny i spontaniczny. Obydwaj myślą o tym, jak się odrodzić, co jest typowe dla tych, którzy myślą o czymś więcej niż o gromadzeniu bogactw. Być może trzeba inaczej rozumieć postawę Jezusa wobec nich. Jego słowo jest dla każdego. Ustanawia ono prawo do rozwoju dla wszystkich, bogatych i biednych. Odrzuca ono jednak, poprzez bogactwo, wszystko, co łączy się z dominacją, niesprawiedliwością i imperializmem.

Słowa Jezusa odwołują się do zdrowego rozsądku: by stać się ubogim jak Bóg, trzeba przebyć dłuższą drogę będąc bogatym niż biednym, zwłaszcza jeśli jest to droga paschalna.

Zawsze będę pamiętał słowa ks. biskupa Larrain, Chilijczyka, należącego do jednej z najpotężniejszych rodzin swego kraju; spotkałem go podczas Soboru, krótko przed jego śmiercią w wypadku samochodowym. Powiedział mi wtedy: „Nawrócenie bogatych jest dlatego trudne, że potykają się oni na rzeczywistości Wielkiego Piątku. Nie mogą się pogodzić z myślą, że Jezus jęczący na krzyżu hańby znajduje się u szczytu swej potęgi i że zmartwychwstanie jest tylko tego konsekwencją, podczas gdy po ludzku jest wtedy dla nich u szczytu poniżenia. Wolą od razu przeskakiwać do Niedzieli Wielkanocnej”. Refleksja ta bardzo mnie poruszyła, zwłaszcza że przyszła w momencie, gdy wraz z żoną byliśmy u progu kariery obiecującej zamożność i komfort. Późniejsza decyzja o skromniejszym stylu życia bierze swój początek właśnie stamtąd.

Jeśli się ktoś jednak przyznaje do Ewangelii, nie może ominąć trudnego problemu sprawiedliwości między bogatymi i biednymi, i to we wszystkich jego aspektach. Marks jest zbyt wygodnym alibi, nie można się nim od tego problemu wykręcić. Ewangelia nie traktuje tych spraw tak delikatnie jak my.

Nie można też ominąć trudnego problemu solidarności z najuboższymi, kiedy samemu nie jest się biednym. Co dla bogatego mieszczaństwa, a także dla klas średnich, oznacza opcja na rzecz ubogich? Odpowiedź nie jest prosta i czai się tutaj wiele pułapek. Znajdują się tacy, którzy sprzedają wszystkie swoje dobra i rozdają pieniądze ubogim. Tylko nielicznym udaje się nie nadymać przy tej okazji pychę, wręcz do obrzydzenia — a nie jest pewne

czy tej hojności właśnie ubodzy oczekują, bo pozostawia ona nie-naruszone mechanizmy bogacenia się i ubożenia.

Inni, nie tak daleko idący, często zresztą pełni entuzjazmu, rozumieją solidarność jako jałmużnę, a więc przeznaczenie na ten cel pewnej sumy, niekiedy znacznej, wedle swego uznania. To również pozostawia nietknięte mechanizmy rodzące nierówność i niesprawiedliwość. Równocześnie stawia to problem przeznaczenia daru i jego odbiorcy. W trakcie pracy prezesa organizacji działającej na rzecz solidarności nie potrafiłbym zliczyć tych, którzy wybierają bezpośrednie działanie, dlatego że pozwala ono dowiedzieć się, dokąd wędrują pieniądze. Kontrola ta, na pierwszy rzut oka bardzo sympatyczna, wydaje mi się czymś w rodzaju przekreślenia lewą ręką tego, co uczyniło się prawą. Darowi nie towarzyszy zaufanie i odbiorca odczuwa to bardzo wyraźnie, z tym większą goryczą, że na ogół nie jest w stanie odmówić jego przyjęcia.

Reasumując, jakkolwiek szlachetna mogłaby się wydawać jej zewnętrzna szata, solidarność z najuboższymi kryje w sobie często odebranie im odpowiedzialności, co często jawi się jako rodzaj rekompensaty dla ofiarodawców, lecz jednocześnie ujawnia — wprost nieznośne — podświadome poczucie wyższości. Równie dobrze można powiedzieć, że ubodzy nie wiedzą, co jest dobre dla ich rozwoju, a więc nie mogą być zań odpowiedzialni.

Nie można być solidarnym z ubogimi, nie stając się ubogim, nie rozwijając duchowości ubóstwa, która czerpie swoją siłę z daru Boga i nie może rozwinąć się bez pomocy wspólnoty przejętej tym duchem.



Takie jest w głównych zarysach moje credo. Jego naczelnym postulatem, w wierności Ewangelii i w zgodzie z tym, co głosi nam ona o wewnętrznym życiu Bożym, jest to, że istnienie jest prawem, z którego w pełni można korzystać jedynie dzieląc się i podejmując ryzyko ubóstwa. Nie ma to nic wspólnego z jakimś masochizmem czy samobiczowaniem, które się przypisuje chrześcijaństwu, a o którym jest w dobrym tonie mówić wśród weteranów maja 1968. Jest to jedyna pewna droga rozwoju, albowiem jest to droga Boża. Jest to również jedyna droga, z której nie chcą korzystać nasze społeczeństwa. Skoro zaś inne okazują się zwodnicze, dlaczegoż nie przyjąć, że więcej szczęścia można znaleźć w dawaniu niż w braniu?

## ROZWÓJ DAJE ŻYCIE CZŁOWIEKOWI

Czy można uznać za zadowalające potoczne definicje rozwoju? Osobiście sędzę, że nie.

Rozwój nie powinien być utożsamiany z walką z głodem. Prawda, że niedożywienie i głód sieją straszliwe spustoszenie w Trzecim Świecie. Jest więc rzeczą naturalną priorytet dawany kwestii udostępnienia żywności, zwłaszcza poprzez produkcję lokalną. Doświadczenie pokazuje jednak szybko, że same warunki tej produkcji zależą od wielu krzyżujących się czynników, z których nie wszystkie można określić mianem technicznych. Łatwo to zrozumieć, gdy przypomnimy sobie związek zachodzący między wiedzą, możliwościami i stanem posiadania. Kumulacja ubóstwa w tych trzech ząbających się dziedzinach pociąga za sobą katastrofalną spiralę biedy. Jest to prawdziwe w Trzecim Świecie, jest to równie prawdziwe w czwartym świecie społeczeństw bogatych. Rozwój dokonuje się po tej samej spirali, lecz w odwrotnym kierunku. Jego zadaniem powinno więc być zaspokojenie wszystkich zasadniczych głodów i pragnień jednocześnie, gdyż występują one łącznie.

Mówiąc o rozwoju należy też pamiętać, że Trzeci Świat to nie tylko Afryka, oraz że jest on niezwykle zróżnicowany zależnie od kontynentu, a także w granicach tych samych kontynentów. Nie może więc być jednej strategii rozwoju dla wszystkich.

To stwierdzenie jest ważne dla zrozumienia istoty rzeczy. W naszym kraju zwykło się odruchowo postrzegać Trzeci Świat jako jedną wielką Górną Wolę, gdzie trzeba czym prędzej wykopać odpowiednią ilość studni. Nasza historia kolonialna, uprzywilejowane kierunki oficjalnej współpracy, obecność znacznej liczby naszych misjonarzy powodują to ukierunkowanie na „mniej zaawansowane” kraje Afryki francuskojęzycznej.

Tymczasem Afryka — nie mówiąc już o reszcie świata — jest znacznie bardziej zróżnicowana. W świecie sąsiadują ze sobą kraje-kontynenty i małe państewka (np. Indie i Malediwy, Nigeria i Benin). Są kraje, które mają ropę i inne, które jej nie mają. Jedne są przeludnione, inne niemal puste. Religią jednych jest chrześcijaństwo, innych buddyzm, islam czy animizm. W jednych warunki środowiskowe są niesłychanie ciężkie, w innych — doskonałe. Jedne są dobrze położone z punktu widzenia geograficznego, inne nie. Są pupile supermocarstw i cała reszta świata. Krótko mówiąc — każdy kraj ma własną fizjonomię, a często ma ją również każdy lud w obrębie danego państwa.

Rozwój nie jest wyłącznie problemem Trzeciego Świata. Jeśli jesteśmy krajem tzw. rozwiniętym, podświadomie rozumiemy tak, jakby nasz model był jakimś ostatecznym celem, punktem dojścia

wszelkiego rozwoju. Proces rozwojowy polegałby więc na jak najszybszym skierowaniu Trzeciego Świata ku temu ostatecznemu celowi.

Rzeczywistość nie jest taka prosta. Wspólne aspiracje pierwszego świata do coraz większej konsumpcji, narzekania na kryzys, który zmniejsza wzrost ekonomiczny świadczą, że dla ogółu opinii rozwój jest daleki od optimum. Przede wszystkim zaś pojawiają się, i coraz bardziej rozprzestrzeniają, jego dewiacje: w społeczeństwach bogatych zaczynają mnożyć się odtrącenia, a wybrańcy rzucają się na narkotyki i środki uspakajające. Powiększa się rozdziew między posiadaniem a zadowoleniem.

[---] [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)]

Rozwój nie może być utożsamiany z dochodem narodowym brutto. Po pierwsze, ukrywa on chroniczny zły rozwój, poważne zaburzenia równowagi między pewnymi sektorami produkcji czy warstwami społecznymi; po drugie, istnieją dobra niezbędne dla rozwoju człowieka, które umykają ocenom handlowym nawet tam, gdzie potrafi się handlować wszystkim.

Nie oznacza to, że należy pogardzać organizacją gospodarki. Wręcz przeciwnie, jest ona sprawą pierwszoplanową w sytuacji, gdy samo przeżycie jest problemem dla setek milionów ludzi.

Nie wystarczy jednak dostarczyć środków do życia, trzeba jeszcze zapewnić życiu motywację. A ta leży w sferze kultury. Uderzające jest, jak ściśle wiążą ubodzy swą kulturę z pożywieniem. Są pewne graniczne sytuacje, gdzie jest to szczególnie widoczne. Jeden z pracowników CCFD udał się niedawno do obozu uchodźców tybetańskich w Ladakh, na północy Indii, i zanotował wypowiedź jednego z tamtejszych ministrów, pełną wprawdzie azjatyckiej uprzejmości, niemniej stanowczą. Brzmiała ona mniej więcej tak: „Jesteśmy niezwykle wdzięczni wszystkim tym, którzy wspierają nas udzielając pomocy gospodarczej. Jakże trudno jednak jest osiągnąć ich pomoc dla naszych zamierzeń kulturalnych! Tymczasem kultura, jej zachowanie jest tym, co pozwala nam zostać Tybetańczykami, mimo wygnania. Jeśli kultura zaniknie, przestaniemy istnieć jako naród, nawet jeżeli będziemy jedli”.

Już Ewangelia mówi, że człowiek nie żyje tylko chlebem, lecz również wartościami duchowymi, jak słowo Boże.

Prowadzi to do definicji rozwoju, pod którą byłbym najbardziej skłonny się podpisać. Jest to coś w rodzaju wywoływania obrazu fotograficznego: odkrywania, czy ujawniania zarysów postaci i krajobrazów zakodowanych na błonie pokrytej solami srebra.

Analogicznie rozwój człowieka, już od dziecka, jest stopniowym odkrywaniem jego tożsamości, rysów jego twarzy, kształtów jego ciała, wszystkiego tego, co nadaje mu stopniowo własną odrębność i wytycza jego losy.

Rozwój narodu to również stopniowe odkrywanie kultury i oryginalnych zasobów, które się w niej kryją. Kultura narodu jest złożonym efektem wzajemnych historycznych oddziaływań z jego otoczeniem, czy to na pustyni, czy w dżungli, na sawannie czy na łądłodzie, czy też w łagodnym klimacie sfery umiarkowanej. Pozwoliła mu ona przeżyć do dnia dzisiejszego. Wyraża się ona poprzez sposób produkcji dóbr niezbędnych do życia, poprzez technikę, sztukę, organizację społeczną a także styl współżycia na zewnątrz i wewnątrz wspólnoty; poprzez święta, podania, legendy, mity leżące u podstaw religii, język, kosmogonię, pojmowanie przestrzeni i czasu. Wiele z tych kultur tak ściśle przenika człowieka, że jednostka oderwana od swego ludu jest jakby okaleczona. Kultury te nie są skamieniałe. Otoczenie, które je warunkuje, modyfikowało się w czasie. Są więc zdolne sprostać zmianom dokonującym się np. poprzez spotkanie z chrześcijaństwem czy też z cywilizacją techniczną pod warunkiem, że zostawi się im na to czas. Kontakt nazbyt brutalny i wewnątrznie nie przyswojony destrukuralizuje, niszczy kulturę, alienuje i zabija. Rozwój jest to właśnie okrycie nieprzeczuwalnych dotąd bogactw kultury jakiegoś ludu dla poszerzenia jego możliwości i zwiększenia jego zdolności przyswajania sobie różnych technik.

Tak zdefiniowany rozwój, to życie, które się wykluwa i wzrasta. Dla osoby oznacza on możliwość dokonywania postępów, wykorzystania swych możliwości, pełniejszego życia, postępowania ku śmierci jako progowi nowej, wyższej egzystencji. Dla narodu, czy nawet dla całej ludzkości, rozwój — to jego historia otwierająca się na przyszłość, którą trzeba zbudować. Gdy kultura jakiegoś narodu jest zniszczona, gdy jego historia się zatrzymuje — naród ten umiera, nawet jeśli jednostki składające się na naród przeżyły. Również cała ludzkość, po raz pierwszy w swej historii, staje w obliczu niebezpieczeństwa śmierci. Nie tylko dlatego, że niektóre narody zgromadziły arsenały zdolne zniszczyć życie na całej powierzchni planety lecz także, czy może przede wszystkim dlatego, że mimo postępu techniki i nauki może ona kulturalnie zubożeć z powodu rozpowszechniania w światowych środkach przekazu treści zuniformizowanych, ubogich i mało zróżnicowanych. Na tej niebezpiecznej drodze znajduje się cała ludzkość.

Wreszcie rozwój tak pojmowany związany jest z wyniesieniem człowieka, z jego chwalebny rozkwitem, z bezgranicznym pragnieniem prowadzącym do absolutu, do spotkania z Bogiem, do chwa-



ły, do przemienienia — owego doskonałego i pełnego światła wyzwolenia możliwości tkwiących w każdej jednostce. Rozwój jest wyzwoleniem z wszelkich okowów, zadatkami wieczności, doznaniem osłepiającego szczęścia, źródłem wody żywej, która tryska dla ugaszenia wszystkich pragnień.

Ma on bowiem fundamentalne religijne znaczenie. Jego celem jest zbawienie — a w życiu ludzi, tak jak i narodów, zbawienie i szczęście, zbawienie i pełnia — idą w parze.

To właśnie głosi chrześcijaństwo ustami jednego z najbardziej czcigodnych Ojców Kościoła, św. Ireneusza:

„Chwała Boża to żyjący człowiek, a życie człowieka jest oglądaniem Boga”.

**Gabriel Marc**

tłum. Jerzy Brzozowski

## MARTWA NATURA Z MIEDZIANYM KOCIOŁKIEM

Kiedy Jean Baptiste Siméon Chardin malował około 1734 roku swoje trzy małe obrazki przedstawiające utensylia kuchenne, miał lat trzydzieści pięć. Dziesięć lat wcześniej otrzymał tytuł mistrzowski w Akademii św. Łukasza i ożenił się z chorowitą i niezamożną Marguerite Saintard. Wkrótce potem, w 1728 r. przyjęty został do Akademii Królewskiej Malarstwa i Rzeźby i rzekł się poprzedniego, nierównie mniej zaszczytnego tytułu.

Młody malarz, najstarszy spośród licznego potomstwa stolarza, Jeana Chardin, posiadał już był wówczas swój niedościgniony, cierpliwie wypracowany sposób przyrządzania farb, własną drobiazgową i sekretną kuchnię malarzką. Diderot twierdził, że nikomu nie udało się nigdy podpatrzeć go przy malowaniu. Wiadomo jednak, że w przeciwieństwie do staranniej wykształconych na antycznych wzorach uczniów Akademii Królewskiej, nie poprzedzał bezpośredniej pracy nad obrazem studiami rysunkowymi; z pieczołowitą uwagą ustawiwszy martwą naturę kształtował swoją wizję od razu w gęstej, przedziwnie sobie posłusznej materii farb.

Trzy obrazki (17×21 cm, i 17×20,5 cm), o których chcemy tu mówić, mogły być, jak sądzą niektórzy badacze, „trzema małymi malowidłami wykonanymi na drzewie”, figurującymi w sporządzonym w 1737 r. inwentarzu majątku zmarłej dwa lata wcześniej pierwszej żony Chardina i ocenionymi tam na 30 liwrow. Każda z tych martwych natur znalazła schronienie w innym muzeum: jedna aż w Institute of Arts w Detroit, druga w Luwrze, trzecia w niedużym paryskim muzeum Cognacq-Jay. Dwie wydają się w pierwszej chwili identyczne: na blacie stołu z grubych desek umieszczonych jest kilka cichych przedmiotów: miedziany, pobielany wewnątrz kociołek ze sterzącym pałakiem, ufnie przycupnięte przy nim: okrągła rynienka z dziobkiem i trzy jajka, na lewo zaś, w pewnym oddaleniu — toczona w drzewie pieprzniczka. Między pieprzniczką a kociołkiem blat stołu przecina soczysta, zielono-biała kreska pora. Ta rodzina skromnych rzeczy układa się w równoboczny trójkąt mający za wierzchołek najwyższy punkt metalowego pałaka.

Przy dokładniejszym wpatrzeniu się widać, że między wersjami paryską i detroitską zachodzą jednak pewne różnice; amerykańska,

oglądana bardziej z dołu, wydaje się jak gdyby odrobinę cofnięta. *Martwa* z Luwru, bliższa, widziana jest z poziomu oczu. Myśl o tym, jak malarz przy malowaniu repliki nieznacznie przestawiał przedmioty trochę wzrusza; można wyobrazić sobie rękę, która leciutko, o milimetr, przyciąga ku sobie uchwyt rynienki, wysuwa cokolwiek poza krawędź biały korzonek pora. To są uważne, czułe ruchy. I zaraz potem nadchodzi przyływ bezmiernego skupienia, zapamiętanie w sposobach obcowania ze sobą tych paru kształtów okrągłych, płaskich i obłych, we wzajemnym przenikaniu się ich kolorów; gęsta, ciepła biel jajka czule odbija się w wypolerowanym boku miedzianego kociołka. Rynienka ciąży ku błatowi stołu gęstym cieniem. Zielona łodyga pora ochoczo podkreśla świetlistą przestrzeń deski. Powietrze, które owiewa miękko te wszystkie przyjazne rzeczy jest bardzo świetliste i czyste, czystością jasnego złota.

To wszystko można jeszcze zauważyć i zrozumieć. Trudniej pojąć, jak dochodzi do tego, że z malarskiego zapatrzenia, modlitewnego zapamiętania się w paru barwnych formach ustawionych tak, aby utwierdzała je regularność trójkąta, rodzi się znak ukojonego ładu. Gwarancja ładu wyższego, który chyba i nas ogarnia. Jak gdyby w tym miedzianym kociołku i jego pogodnie milczących sąsiadach tkwiło przecucie i obietnica niepojętego sensu i spokoju. Czy to nie z intensywności uwagi płynie ponadczasowość, wieczystość trwania uwięziona w złocistościach tego obrazka? Jest to być może ta sama uwaga, w której św. Augustyn upatruje siłę ustanawiającą czas teraźniejszy: „...zgodźmy się na to, że czas teraźniejszy nie ma rozciągłości, gdyż przemija w jednej chwili, ale trwa uwaga, przez którą pospiesza być to, co jest nieobecny”.

Czyżby więc ten moment miedzianego kociołka, będąc zaledwie mocą uwagi powołaną teraźniejszością, miał przelotność mgnienia? Nie, wpatrzywszy się w spójnię tych form wiemy na pewno, że nie ma w niej nic ulotnego; że została domknięta trwale na... Tu wahamy się, bo tak bardzo chcemy powiedzieć — na wieczność, jak gdyby taka intencja i możliwość były uprawnione w porządku ludzkich zamierzeń i dokonań. Wahamy się, a mimo to czujemy, że martwa natura Chardina (i jeszcze kilka, kilkadziesiąt innych obrazów) rozświetlona jest blaskiem owego dnia bez wieczoru, który — i o tym także poucza nas św. Augustyn — wschodzi poza czasem ludzkim, poza życiem i śmiercią; dnia, który jest wiecznością.

Jakaż jednak niestosowność, mógłby sprzeciwić się ktoś bardziej pedantyczny, w dopatrywaniu się transcendencji w dziele owego rzemieślniczego geniusza malarstwa — Chardina, mieszczkańskiego syna epoki racjonalizmu, *b o n h o m m e*, który posiadał tajemnicę

wielkiej sztuki? Czyż wśród gorliwej i pełnej upodobania pracy nad sporządzaniem małych, skromnych arcydzieł przyszedłoby mu do głowy ścigać tych, którzy pnąc się ku zjednoczeniu z wyższym bytem posiadli zdolność najgłębszej koncentracji?

A może jednak? Czyż duch ludzki zna jedną tylko drogę w dążeniu do innego wymiaru i czy zawsze rozumie, w swoim skupionym uniesieniu, że aż tak wysoko zmierza, że już oto przekracza granicę? „Uwaga absolutnie bez domieszki jest modlitwą” — mówi Simone Weil. Uwaga, skupienie wszystkich zmysłów w patrzeniu. Badaniu zawań koloru i światła. Pauz między przedmiotami. Pochwała stworzonego świata, wyrażona najściślej wszystkowiedzącym ruchem trzymających pędzel palców. Wpatrzenie najpilniejsze, aż do zatracenia, do stopienia się z widzianym. Z tworzonym. To nateżone skupienie ustanawia swój własny czas, poza potocznością ludzkich pojęć przeszłości i przyszłości. Zna tylko terażniejszość i w niej, jak w bursztynie, jak w zakrzepłej bryłce światła, zatapia tych kilka nagle uświęconych kształtów. Gęsta pasta farby przenosi przez lata tamten nienaruszalny, triumfujący i pokorny zachwyty.

1982—83

Joanna Pollakówna

Jest to jeden ze szkiców mających się złożyć w książkę *Rozważania o obrazach*, która wyjdzie nakładem „Aurigi”. Szczegóły biograficzne i datowanie obrazów opieram przede wszystkim na: Georges Wildenstein, *Chardin*, Zurich 1963; Pierre Rosenberg, *Chardin 1699—1779*, published by The Cleveland Museum of Art in cooperation with Indiana University Press 1979. Piękną barwną reprodukcję obrazu z Luwru znaleźć można, m.in., w tomie *Chardin*, Editions d'Art, Albert Skira, ze studium biograficzno-krytycznym Pierre'a Rosenberg, Lozanna 1963, s. 66.

## PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

„Sprawy, które decydują się teraz, mają większy zasięg i znaczenie, niż to było przed czterema czy trzema laty. Wtedy trzeba było doraźnie zaradzać sytuacji, a dzisiaj trzeba już myśleć o dalszej perspektywie” mówi książdz kardynał Józef Glemp, Prymas Polski, w wywiadzie jakiego udzielił przed swoją podróżą do Francji w kwietniu 1986. A na końcową uwagę dziennikarza: „w wywiadzie, jakiego Eminencja udzielił mi przed pięcioma laty, było znacznie więcej nadziei” książdz Prymas odpowiada: „Tak. Jest trudniej. Trudniej, niż mogłem wtedy przypuszczać. Wtedy myślałem, że synteza przyjdzie łatwiej. Idzie trudno. Ale nadziei nie tracę”.

„Przegląd Katolicki” w numerze z 13 kwietnia 1986 drukuje autoryzowany tekst tej rozmowy z Bernardem Margueritem, korespondentem „Le Figaro”. Ukazała się ona w „Przeglądzie” pod tytułem: *Dążymy do jedności Europy*. Tytuł nawiązuje do słów, jakie wypowiada książdz Prymas w kontekście kontaktów z Kościołem w różnych krajach, ale słowa „dążymy do jedności” wydają się także charakteryzować sposób pojmowania misji Urzędu Prymasowskiego, zadanie, jakie stawia przed sobą Prymas Polski na różnych płaszczyznach i w różnych dziedzinach. Podobnie jak słowa *Nec timide nec temere* (gdańska dewiza — ani bojaźliwie, ani nierozważnie) i te, które wyrzyte są na prymasowskim herbie. Tak o tym mówi książdz Prymas: „Rzeczywiście promotor mojego doktoratu *honoris causa* przypomniał hasło wzięte z herbu gdańskiego, które wielu wydaje się adekwatne do postawy Kościoła w ostatnim czasie. Na pewno w postępowaniu Kardynała Prymasa Wyszyńskiego można znaleźć wierne odbicie tej dewizy. Należałoby sobie życzyć, aby wszyscy Polacy umieli postępować według tej zasady. Jest w niej wielka mądrość i humanizm. Jest ona jednak mało romantyczna, a więc nie pociągająca. Sam osobiście pragnę być wierny dewizie, jaką wybrałem dla mojego herbu: »Przez sprawiedliwość ku miłości« (*«Caritati in iustitia»*). Sprawiedliwość adresuje się do Boga i do człowieka i wymaga opowiedzenia się za słusnością. Nie zawsze ma rację ten, kto głośniej krzyczy. Respektowanie sprawiedliwości wymaga odwagi i dopiero nawyk ku sprawiedliwości otwiera drogę do realizowania miłości; a miłość mieści

się we wskazaniach Ewangelii. Do tego ostatecznie kieruje się, sprowadza cała misja Kościoła. Ale gdy realizuję hasło »Caritati in iustitia«, nie jestem daleki od zasady »Nec timide nec temere«.

Naturalnym biegiem rzeczy pytania dziennikarskie dotyczą wielu spraw aktualnych i konkretnych problemów. Kardynał Prymas Józef Glemp odpowiada między innymi: „Dziś zdajemy sobie lepiej sprawę, że w roku 1981 mogło dojść do dużego rozlewu krwi. Nie chcemy przeceniać roli Kościoła, ale jeśli obiektywna ocena przyzna Kościołowi, że choć w części przyczynił się do tego, że wiele mniej przelało się krwi — bo jednak trochę krwi się przelało — to takie uznanie przyjmujemy z wdzięcznością”. A na innym miejscu: „Zdaję sobie sprawę, jak odpowiedzialny jest dialog Kościół — państwo. (...) Trzeba lepiej rozumieć komunizm. Komunizm jest pryncypialny — stąd wynika, że jest konserwatywny. Dlatego też trudno zauważyć ewolucję zasad. Nacisk na szkoły i na kulturę nie jest czymś nowym. Sam, jako licealista, przeżyłem wielką falę zorganizowanego wtedy »realizmu socjalistycznego«. Socrealizm wchodził wtedy do nauki, wchodził w sztukę i właściwie on te dziedziny zdegenerował. Zrobił z nich karykaturę. Dzisiaj jest to ekspansja ideologiczna, która należy wręcz do istoty »misji« tego systemu. System ten ze swych założeń musi być tak ekspansywny, stąd też nacisk na szkolnictwo i na kulturę wcale nie jest dla nas zaskoczeniem”. I dalej: „Gdy mówi się o upolitycznieniu Kościoła, przesadza się bardzo. Uogólnia się, albo chce się uogólnić jeden czy drugi przypadek jakiegoś kazania. Intencją Kościoła jest natomiast to, by nie być instrumentem w rozgrywkach politycznych żadnej grupy. I Kościół ma w tej dziedzinie własne doświadczenie, bardzo długie, wielowiekowe doświadczenie swego współżycia z narodem. Dlatego dobrze ten naród rozumie i chce mu służyć tymi wartościami, które ma. I nie uważam, by te prace wychodziły poza granice normalnego działania Kościoła. Uważam, że są to działania normalne. Gdy podejmowaliśmy pośrednictwo w uwolnieniu internowanych i uwięzionych, gdy podejmowaliśmy charytatywną akcję rozdziału darów, czy też gdy inspirujemy idee Fundacji Rolniczej — to myślę, że nie wykracza to poza granice obowiązku Kościoła, który powinien tak właśnie służyć społeczeństwu. I nawet gdyby zmieniły się warunki, to Kościół zawsze ma prawo do takiego działania. Myślę, że to nie jest nic nadzwyczajnego. Tak powinno być”.

Chciałbym szczególnie zwrócić uwagę na zdanie: „Intencją Kościoła jest (...) by nie być instrumentem w rozgrywkach politycznych żadnej grupy”, podstawowe dla zrozumienia szeregu innych wypowiedzi i decyzji księdza kardynała Józefa Glempa. Pamiętam, że Prymas Polski wkrótce po objęciu Urzędu, gdy przyjmował

kolejne grupy przedstawiciele środowisk katolickich i związkowych, powtarzał z naciskiem: „Kościół pragnie służyć całemu społeczeństwu, ojczyźnie, ale Kościół nie dopuści do tego, aby ktokolwiek się Nim posługiwał”. Kościół chce służyć dobru wspólnemu, nie chce by posługiwały się Nim jakiejkolwiek grupy partykularnych interesów.

Dla „La Croix” (18.IV.1986) rozmowę z księdzem Prymasem przeprowadziła wybitna katolicka dziennikarka i tłumaczka Gwendoline Jarczyk. Komentując ją napisała: „Odpowiedzi, choć niektórych spraw unikają, nikogo nie wprowadzą w błąd”. Kardynał Prymas powiedział: „W ten sposób świadomy przyjąłem styl i linię, które w postępowaniu Kościoła wytyczył kardynał Wyszyński. Składają się one na realistyczne stanowisko, które bierze pod uwagę socjopolityczne uwarunkowania, a przede wszystkim wielką prawdę o tym, że Kościół jest zawsze związany z narodem. Niezależnie od tego, jaka sytuacja polityczna skądinąd panuje, Kościół musi zawsze głosić Ewangelię i naukę kościelną temu narodowi. Oto w jakim kierunku idą nasze wysiłki, bez zbytniego przejmowania się tym, czy okoliczności są bardziej czy mniej sprzyjające, czy nacisk ideologiczny zwiększa się czy zmniejsza. W każdej sytuacji przywiązujemy wagę do obrony godności człowieka, gdyż człowiek wtedy z większą hojnością odpowiada na radykalizm ewangelicznego wezwania”. A na powtarzające się pytanie o sprawę politycznego zaangażowania duchowieństwa pada odpowiedź: „W Polsce, tak zresztą jak i na całym świecie i w zgodzie z dyrektywami Stolicy Świętej, Kościół ostrzega księży przed wszelkim mieszaniną się do polityki. A mieszać się do polityki, to znaczy tworzyć organizacje, które mają na celu podtrzymywanie jakiegoś prądu politycznego. Nie chodzi więc tutaj tylko o księży, którzy w swoich homiliach wypowiadaliby się przeciwko komunizmowi, ale także o organizacje, które wspierają istniejący system polityczny, i które nazywane są »patriotycznymi«. To, przed czym ostrzegamy, związane jest z tym, że zadaniem kapłana nie jest wypowiadanie się przeciwko lub za jakimś politycznym kierunkiem, ale głoszenie Ewangelii i zaznajamianie z doktryną społeczną Kościoła”. I dalej raz jeszcze: „Wszędzie, gdzie może być głoszona, głosimy Ewangelię — jakakolwiek byłaby i jakakolwiek była koniunktura polityczna, w czasach stalinowskich i w czasach względnej odprężenia. Kościół zawsze głosił Ewangelię niezależnie od sytuacji politycznej jako takiej. I tak jest i teraz”.

Kardynał Prymas udzielił także wywiadu dla pierwszego numeru nowego kwartalnika „Znaki Czasu”. Wywiad przeprowadził Andrzej Micewski, kwartalnik wydawany jest przez zasłużoną bardzo dla Kościoła i Polski instytucję, paryski, pallotyński „Centre

du Dialogue". W podpisany przez Redakcję tekście prezentującym pismo czytamy: „Tematów religijnych i społecznych godnych zainteresowania jest więc aż nadmiar. Zaczynamy jednak skromnie od wydawania kwartalnika, z nadzieją, że jeśli znajdzie on odzew czytelniczy, przeobrazimy go w pismo częściej wychodzące. Dodajmy, że pismo nasze ukazuje się dzięki poparciu Prymasa Polski Kardynała Józefa Glempa”.

Niech więc słowa Księdza Prymasa, pochodzące ze wspomnianego wywiadu będą wprowadzeniem nowego pisma do tej rubryki. „Ksiądz Prymas: Osobiście przywiązuję dużą wagę do powstania nowego pisma religijno-społecznego, które ma wychodzić poza krajem i przemawiać do rzesz Polaków rozsianych po globie ziemskim. Pismo ma przede wszystkim służyć czytelnikowi katolickiemu, ale wiadomo, że treści pisma, które — jak ufam — będą bogate, obejmą także Polaków, którzy swojej katolickości, a więc związku z Kościołem rzymskokatolickim, nie określają jasno. Pismo będzie adresowane przede wszystkim do katolików, zatem przymyslenia autorów opierać się będą na bazie Magisterium Kościoła, na bogatym nauczaniu Ojca Świętego i na wskazaniach Episkopatu Polski. Z takiego tła inspirującego wnikliwi autorzy mogą wydobywać niezwykle ciekawą rzeczywistość życia polskiego, rzeczywistość dynamiczną, często precedensową, a więc ciekawą w perspektywie rozwoju”.

W istniejących okolicznościach nie sposób pierwszego numeru „Znaków Czasu” omówić w tej rubryce „Znaku”, a ogólniejsza ocena wymagać będzie czasu. Bezsparnie znaleźć tam można bogactwo materiałów, wśród autorów wiele znakomitych nazwisk z katolickiej elity ale jeden czy drugi tekst wydaje mi się niezmiernie kontrowersyjny, kontrastując — w niezamierzony może sposób — z owym prymasowskim „dążeniem do jedności”, o którym pisałem wcześniej.

O tym, jak pismo to było potrzebne, nikogo przekonywać — jak sądzę — nie ma potrzeby. Chciałbym, aby mi wybaczona była wątpliwość, dlaczego nowe pismo nie jest zupełnie nowym tytułem w ukazującej się po polsku prasie. Będąc zobowiązany do przeglądania dla wygody i przyjemności P.T. Czytelników wielu bardzo czasopism i omawiania niektórych z nich tutaj chciałbym usilnie unikać możliwości rodzenia się nieporozumień. A zdarzyć się może, że cytując np. „Argumenty” (tytułem przykładu nr 39/1979) pomieszczyć zdania w rodzaju: „Jedynym chyba czasopismem, które głównie krytycznie oceniło przebieg wizyty Jana Pawła II w Polsce jest miesięcznik »Znaki Czasu«... Opinie »Znaków Czasu« na tyle odbiegają od stereotypów, zwłaszcza czasopism katolickich, że godzi się szerzej przedstawić, pozostawiając osądzenie racji nie-



sięcznika czytelnikom". Jeśli nie dodam, że chodzi nie o tamte „Znaki Czasu”, ale o te, które wydaje Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Polsce, albo ktoś przeoczy tę informację, dojść może do najokropniejszych nieporozumień. Słyszałem także, że jedna z radiostacji nadających programy w języku polskim z zagranicy ma także stałą audycję pod tytułem „Znaki Czasu”, a pozór nawet pochlebnego cytowania owej radiostacji prowadzić może do zupełnie niepotrzebnych kłopotów. Choć więc zmienić tytułu nowego czasopisma już nie można — czy redakcja i wydawca nie zechcieliby wziąć pod uwagę możliwości dodania jakiegoś krótkiego jednolub dwuwyrazowego podtytułu, za co wdzięczni im będą współcześni recenzenci i przyszłe pokolenia badaczy naszej epoki?



Jezuicki „Przegląd Powszechny” (kwiecień, 1986) przynosi tekst przemówienia pt. *Światowy wymiar Kościoła*, jakie wygłosił przełożony generalny Towarzystwa Jezusowego, ojciec Peter Hans Kolvenbach SJ. Jest to jeden z tych tekstów, które trzeba koniecznie przeczytać w całości, jeśli się chce postąpić w rozumieniu współczesnej sytuacji Kościoła i świata. Jeden tylko fragment przytoczę tutaj: „Trzeba koniecznie podkreślić, że absolutna nowość, która dana jest wraz z przyjściem Boga, wcale nie oznacza skazania na milczenie tego wszystkiego, co było poza i co było dotąd. Głoszenie tej dobrej nowiny nie utrudnia i nie niszczy dialogu między ludzkimi wartościami, kulturami i religiami, lecz go pobudza i czyni głębszym. Dobra nowina o tym co absolutnie nowe w Chrystusie nie narzuca się człowiekowi bez uwzględnienia ludzkich wartości, kultur i religijnych tęsknot wszystkich ludzi. Stając się człowiekiem, Bóg przyjmuje i podnosi to co prawdziwie ludzkie. Już Apostołowie — pod działaniem Ducha Świętego — przyjęli od Żydów i Greków zwyczaje i wyrażenia, formy życia i myślenia, by móc przepowiadać Chrystusa człowiekowi. Tak musi się dziać i będzie się działo zawsze na nowo, by przepowiadać Chrystusa jeszcze bardziej po katolicku, ogarniając wszystko. Zanim Chrystusowa prawda znajdzie swój wyraz w Ewangelii, musi posłużyć się jakimś językiem, jednym spośród wielu. Nie może jednak zostać zamknięta w systemie pojęciowym jakiejś kultury czy w formach pewnej religijności”.

Za recenzentem z „L'Actualité religieuse” (styczeń, 1986) zacytuje tu słowa ojca Raimundo Panikkara, jednego z najwybitniejszych dziś na świecie znawców problematyki dialogu pomiędzy religiami: „Dialog pomiędzy religiami jest dialogiem wewnętrznym, wewnętrzną walką z aniołem, demonem i samym sobą. Zadawać sobie

musimy pytanie, czy możliwe jest dotarcie do pełni religijnej prawdy, gdy inny człowiek wydaje się żywić przekonania równie radykalne jak nasze własne... W dialogu tym człowiek poszukuje własnego zbawienia, ale zgadza się przy tym, aby nauczał go ktoś inny, nie tylko jego własny klan ... Międzyreligijny dialog jest z natury swojej procesem przyswajania, powiedziałbym, eucharystycznego. Poszukuje przyswojenia transcendencji przez naszą immanencję”.



„L'Actualité religieuse” w numerze z lutego 1986 przynosi (za włoskim „Il Regno”, wywiad z dyrektorem Wydziału Chrześcijańskiego w pekińskim Instytucie do Spraw Religii. Instytut ten, zamknięty podczas rewolucji kulturalnej, należy do Akademii Nauk Społecznych i od 1978 roku przyjmuje znów studentów. Dyrektor, Gao Wan Zhi, podejmuje w swojej wypowiedzi szereg różnych problemów: sprawy kontaktów międzynarodowych, ocenę działalności zagranicznych misjonarzy w Chinach, ocenę Soboru Watykańskiego II. Na temat współczesnej sytuacji religijnej w Chinach wypowiada m.in. takie uwagi: „W ostatnich latach rząd kształtuje swoją politykę w stosunku do religii poszukując nowej interpretacji zjawiska religii i swobody wyznaniowej. Rząd pragnie, aby wierzący czuli się równouprawnionymi społecznie i cieszyli się wolnością praktyk liturgicznych. Podkreśla przy wszelkich okazjach, że ideologiczne różnice nie są ważne, a ważne jest, aby środowiska religijne angażowały się chętnie w modernizację kraju. (...) Badania nasze powinniśmy prowadzić bez kierowania się jakimikolwiek apriorycznymi formułami, nawet gdyby ich autorem był Marks. Powinniśmy uważnie i w naukowy sposób badać zjawisko religii i jej socjologiczny wymiar. Obserwujemy na przykład w Chinach wzrost zainteresowania religią. Skąd bierze się ten fenomen? Jak go wyjaśnić? Innym przykładem jest wzrost liczby chrześcijan. Chociaż nie mamy na ten temat statystyk, samo zjawisko wzrostu jest faktem. Wiemy, że w 1949 było w Chinach około trzech milionów chrześcijan, i jeśli — a tak sędzę — liczba ich wzrastała proporcjonalnie do wzrostu całej populacji, to prawdopodobnie jest chrześcijan dzisiaj w Chinach około dziesięciu milionów. Ale mam przyjaciół, którzy są przekonani, że liczba ta jest o wiele wyższa. Musimy zadawać sobie pytanie o przyczyny i znaczenie tego wzrostu (...) Większość konwertytów chrześcijańskich w ostatnim czasie to młodzież. Nie umiem powiedzieć dlaczego, ale jest rzeczą pewną, że Kościół przyciąga młodych. Może jest tak dlatego, że kraj nasz nie zawsze był w stanie sprostać ich

oczekiwaniom, zarówno w dziedzinie nauczania jak i pracy. Nie wiem tego. Młodzież szuka zaspokojenia swoich najgłębszych odczuć i być może nie znajdując na nie odpowiedzi w społeczeństwie odnajduje je w wierze chrześcijańskiej”.



Chrześcijaństwu pomiędzy religiami świata poświęcony jest w całości pierwszy tegoroczny (203—1986) numer „Concilium”. Do tego materiału z pewnością w jakiejś formie przyjdzie powrócić. Na całość składa się pięć części. Ostatnia poświęcona jest teologii religii. Cztery pierwsze składają się każda z trzech rozdziałów. Pierwszy jest zawsze spojrzeniem na chrześcijaństwo z innej perspektywy religijnej, drugi rozważa, w jaki sposób inna religia jest wobec chrześcijaństwa wyzwaniem, a trzeci mówi o możliwościach współpracy. Poszczególne części tyczą kolejno islamu, hinduizmu, buddyzmu i religii chińskiej. Religia judaistyczna pozostała poza tymi rozważaniami, gdyż, jak powiada wstęp, „dialog chrześcijańsko-żydowski, ze względu na fakt wywodzenia się chrześcijaństwa z tradycji żydowskiej, przedstawia zupełnie specyficzne problemy”.

Piszący o współpracy chrześcijan i muzułmanów Calid Duran, Marokańczyk z pochodzenia, tak zaczyna swój artykuł: „Napotykać na bezustanne przejawy wrogości wobec Zachodu w licznych częściach świata muzułmańskiego, można sobie zadawać pytanie, czy istnieje perspektywa współpracy między chrześcijanami i muzułmanami. Chciałbym podkreślić, że są i wiadomości znacznie bardziej krzepiące, niż szeroko znane fakty negatywne”. Nie potrafię tych wiadomości krzepiących krótko tutaj streścić. Trudno też jest mi wracać w cały splot okoliczności historycznych, ekonomicznych, militarnych i politycznych, które czynią dialog między religiami i możliwości współpracy bardziej lub mniej praktycznie prawdopodobnymi. A kiedy nie aż tak trudno jest zrozumieć przyczyny napięcia politycznego, aktów terroru i okrucieństwa odwetu, i kiedy wziąć w nawias wszystkie problemy związane z ropą naftową i istnieniem państwa Izrael, to jeszcze myśl o dialogu z duchowym dziedzictwem Koranu zakłóca uparta pamięć, w której nakłada się wiersz Miłosa i wiadomość z gazety. *Piosenka o porcelanie i Autodafé skrzypiec*. [---] [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)] Równina do brzegu słońca / Miazgą skorupki pokryta. / Ich warstwa rześko chrupiąca / Pod mymi butami zgrzyta. / O świecidełka wy płone / Co radowałyście barwą / Teraz ach zaplamione / Brzydką zakrzepłą farbą. / Leżą na świeżych kurhanach / Uszka i denka

i dzbany. / Niczego mi proszę pana / Tak nie żal jak porcelany.” Bruno Frappat w krótkim komentarzu w tym samym numerze „Le Monde’u” pyta: „Jaką muzykę słycać, gdy fortepian płonie na pustyni?”.

3 maja 1986

Krzysztof Śliwiński

## W CZASIE MARNYM

„Czas Nocy Świata jest marnym czasem, gdyż marnieje coraz bardziej. Zmarniał aż tak, że nie potrafi już rozpoznać, iż brak Boga jest właśnie brakiem”<sup>1</sup>.

Martin Heidegger

„Kryzysy człowieka współczesnego są w większości kryzysami religijnymi”<sup>2</sup>.

Mircea Eliade

Kultura polska wzbogaciła się przed paru laty o cenną publikację poświęconą ateizmowi. Jest nią książka francuskiego filozofa, Marcela Neuscha, *U źródeł współczesnego ateizmu*<sup>3</sup>. Praca ta nie jest pierwszym tekstem kolekcji „Znaki czasu” wydawnictwa „Editions du Dialogue”, który podejmuje problem ateizmu<sup>4</sup>.

W odznaczającej się zarówno przejrzystą strukturą jak i klarownym wywodem książki Neuscha można wyróżnić trzy części. Część wstępną stanowi I rozdział zatytułowany *Bóg w trudnej sytuacji*. Został tu nakreślony w sposób szkicowy los ateizmu upo-

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, tł. K. Wolicki, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 168.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Myśli o kulturze i religii*, tł. Z. Górnicki, „W drodze” 1980, nr 8, s. 73.

<sup>3</sup> Marcel Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tł. Anna Turowiczowa, „Editions du Dialogue”, Paris 1980, stron 296 (dalej cyt. jako *U źródeł*).

<sup>4</sup> Problematyce tej były poświęcone m.in. następujące książki: Michel Lelong, *O dialog z niewierzącymi* (t. 3); Robert Coffy, *Bóg niewierzących* (t. 4); Etienne Borne, *Bóg nie umarł* (t. 8); Henri de Lubac, *Ateizm i sens człowieka* (t. 12).

wszecniającego się w ciągu ostatnich trzech wieków, główne argumenty kierowane przeciwko idei Boga oraz wartości, w imię których tę ideę atakowano. Druga, zasadnicza część pracy jest poświęcona prezentacji wielkich teoretyków ateizmu, takich jak Feuerbach (rozd. II: *Ludwig Feuerbach, ojciec nowożytnego ateizmu*), Marks (rozd. III: *Karl Marx. Religia opium ludu*), Freud (rozd. IV: *Sigmund Freud, Religia jako zbiorowa nerwica*), Nietzsche (rozd. V: *Friedrich Nietzsche. Jeden z najżagorzalszych przeciwników chrześcijaństwa*), Sartre (rozd. VI: *Jean-Paul Sartre. Przedsięwzięcie okrutne i długodystansowe*), Garaudy (rozd. VII: *Roger Garaudy i wiara religijna*), wreszcie Bloch (rozd. VIII: *Ernst Bloch. Nadzieja bez Boga*). Referując ateizm „mistrzów podejrzeń” i ich kontynuatorów w języku jasnym i solidnie udokumentowanym tekstami źródłowymi oraz najważniejszymi i najnowszymi opracowaniami, Neusch nie dokonuje jakichś rewelacyjnych odkryć interpretacyjnych. Stara się jedynie rzetelnie, uczciwie, bez uprzedzeń wniknąć w wewnętrzną logikę żarliwego myślenia ateistycznego, zdając sobie doskonale sprawę, ile mu zawdzięcza współczesne chrześcijaństwo. Neusch zresztą nie jest pierwszym, który to czyni. Na polskim gruncie zajmowała się tymi sprawami przede wszystkim Anna Morawska<sup>5</sup>. W trzeciej części — ostatnim, IX rozdziale książki zatytułowanym *Słowo ludzkie o Bogu* francuski filozof rozważa doniosły dla myślących chrześcijan problem: w jaki sposób dziś, po epoce żarliwego ateizmu, można przyjąć istnienie Boga nie popadając w irracjonalizm?

Pozostańmy wierni drodze wyводу Neuscha wynotowując z jego książki to, co najistotniejsze, a zarazem najbardziej interesujące z polskiej perspektywy. Nie będę też stronił od uwag krytycznych i polemicznych.

## NOC OBOJĘTNOŚCI

Punktem wyjścia rozważań Neuscha jest konstatacja pewnego faktu-procesu. A mianowicie: dla współczesnego człowieka Bóg przestał być problemem. Podczas gdy jeszcze nie tak dawno problem Boga rozgrzewał serca i ożywiał myślenie, dziś postawa religijna wobec Niego i spokrewniony z nią ateizm żarliwy zostały wyparte przez obojętność. Bóg został wymazany ze świadomości ludzkiej. Wkroczyliśmy „w erę postateistyczną, to znaczy w epokę,

<sup>5</sup> Zob. cz. II jej książki *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność* (Kraków 1962) zatytułowaną *Niewiara, niedowiarstwo* oraz cz. II jej *Spotkań* (Kraków 1975) zatytułowaną *Chrześcijaństwo naszych dni*.

w której ludzie pogodzili się z nieobecnością Boga i sami organizują sobie własne życie, poważnie lub lekkomyślnie, ale bez odniesienia do Boga" (s. 11). Sytuacja dzisiejsza jest radykalnie odmienna od tej, którą wyraził Nietzsche tymi słowami:

Wszystkie moje lzy płyną do Ciebie  
I Tobie ogień mego serca płonie!  
Wróć  
Mój nieznanany Boże,  
Mój bólu, moje szczęście ostatnie!<sup>6</sup>

Neusch nie jest odosobniony w powyższym opisie i ocenie sytuacji egzystencjalnej współczesnego mieszkańca Zachodu. Czy jednak jego diagnoza jest trafna? Czy Bóg obumarły jako problem nie powraca jako tajemnica? W tym momencie można by wszcząć polemikę z autorem *U źródeł...* odwołując się do zjawisk świadczących o odżywianiu zmysłu *sacrum*. Hans Küng wskazuje m.in. takie zjawiska, jak załamanie się scjentyzmu, uznawanie przez psychologów i psychoterapeutów (Adlera, Junga, Fromma, Frankla) religii za konieczny warunek harmonijnego rozwoju osobowości, rodzenie się tzw. „świeckiej quasi-religijności”, „zsekularyzowanej religijności”, „społecznej religii” (Schelsky), masowe ruchy typu ruch Jezusa, ruch charyzmatyczny, zainteresowanie religiami Wschodu<sup>7</sup>. Leszek Kołakowski — by odwołać się do opinii innego myśliciela — mówi o „powrocie do *sacrum* w kulturze świeckiej”<sup>8</sup>. Powyższe zjawiska wymieniam jako przykładowe. Z pewnością można by pokazać jeszcze wiele innych, kwestionujących tezę Neuscha, choćby fenomen żywej reakcji na obecność i przesłanie Jana Pawła II. Nie sądzę jednak, by fakty te falsyfikowały tezę głoszącą, że nasz czas jest — jak powiada Heidegger — „marnym czasem”, bo „nie potrafi już rozpoznać, iż brak Boga jest właśnie brakiem”. Być może — dodajmy od siebie — fakty te zwiastują, że po zmierzchu ery religijnej i nocy obojętności, w jakiej nam żyć przyszło, nastąpi dzień, w którym człowiek ponownie otworzy serce na blask świętości i boskości, a Zapomniana Osoba stanie mu się Bliska.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Dionysos — Dithyramben*, tł. S. Grygiel; cyt. za: S. Grygiel, *Człowiek czy Bóg?*, „Znak” 1970, nr 2–3, s. 145.

<sup>7</sup> H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978. Pracę tę omówiła Z. J. Zdybicka w artykule pt. „Czy istnieje Bóg?” *Na marginesie książki H. Künga*, „Tygodnik Powszechny” 1978, nr 20.

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Potrzeba religii. Powrót do sacrum w kulturze świeckiej*, „W drodze” 1981, nr 9.

## ATEIZM DYSKRETNY — ATEIZM KRZYKLIWY — ATEIZM MAS

Jak to się stało, że obojętność religijna jest dziś traktowana jako coś normalnego i oczywistego, a postawa religijna budzi co najmniej zdziwienie? Aby to zrozumieć, trzeba się cofnąć — twierdzi Neusch — trzy wieki wstecz w głąb historii. Ateizm upowszechniał się stopniowo.

Jeszcze w XVI w., w wieku herezji, istnienia Boga nie poddawano w wątpliwość. Również w XVII w. ateizm był zjawiskiem rzadkim, marginalnym, ostro zwalczanym. Ateistę traktowano jako człowieka przewrotnego moralnie lub miernego pod względem intelektualnym. Jeśli ktoś nie wierzył, głęboko to ukrywał. Autor prezentowanej publikacji nazywa tę fazę ateizmem podziemnym i dyskretnym.

W wieku XVIII sytuacja uległa radykalnej zmianie. Jest to wiek Oświecenia i tolerancji, w którym kierowano się dewizą: „*sapere aude!* — miej odwagę myśleć!” (Kant). Ateizm dotychczas ukryty w podziemiach wyszedł na ulice i place przekształcając się w nastawliwy i krzykliwy. To tu bierze początek tak dobrze nam znany skądinąd ateizm wojujący. U podstaw XVIII-wiecznej krytyki religii tkwi — twierdzi Neusch — budząca się świadomość, że Bóg-tyran-despota usprawiedliwia despotyczne państwo. Demistyfikacja religii jest ciosem zadany despotycznemu państwu i prowadzi do wyzwolenia człowieka. Reakcja wierzących na tę ofensywę ulega stopniowej metamorfozie. Rodzi się i bardzo wolno dojrzewa świadomość, która pełny wyraz znajdzie dopiero w dokumentach Soboru Watykańskiego II: „ludzie mogą przeczyć Bogu będąc rozumnymi i moralnie zdrowymi” (s. 25).

Podczas gdy w w. XVIII wyrzekają się religii intelektualiści, a konieczność jej utrzymania uzasadniają jedynie jej użytecznością (Wolter), w XIX w. ateizm ogarnął masy. XIX-wieczny ateizm mas stanowił reakcję na przymierze Kościoła z burżuazją. Ta nowa postać ateizmu znajdzie swych wielkich teoretyków, którzy dali mu głębokie uzasadnienie.

### CZŁOWIEK TWÓRCĄ BOGA

Przyglądając się wraz z Neuschem „mistrzom współczesnego ateizmu” zapytajmy: czym jest dla nich Bóg? Żaden z omawianych przez autora *U źródeł...* myślicieli nie ma wątpliwości co do istnienia Boga. Bóg istnieje. Ale jak istnieje? Czym jest? Jedno jest pewne: nie istnieje niezależnie od człowieka. Więcej: Bóg jest tworem człowieka.

Dla ojca nowożytnego ateizmu, Feuerbacha, Bóg jest sprowadzany do istoty człowieka. Dlatego powiada on: „Rzeczywistą treścią teologii jest antropologia”<sup>9</sup>. Historia teologii jest więc stopniowym objawianiem, odsłanianiem istoty człowieka. Projekt zawarty w książce *O istocie chrześcijaństwa* nie zadowala jednak Feuerbacha. W *Wykładach o istocie religii* podejmuje nowy, w którym wyjaśnia, dlaczego w rysach Boga są widoczne nie tylko cechy człowieka, ale również pewne własności przyrody<sup>10</sup>.

Marks<sup>11</sup> podejmując w spadku po Straussie, Bauerze i Feuerbachu wyniki krytyki religii, sprowadza istnienie Boga i Jego istotę do „subiektywnego przedstawienia umysłu”.

Również Freudowska<sup>12</sup> koncepcja Boga jest w gruncie rzeczy — twierdzi Neusch — powtórzeniem wypracowanej przez Feuerbacha teorii projekcji.

Z kolei Sartrowski Bóg to „kwintesencja drugiego”, to absolutny drugi człowiek. A drugi w doświadczeniu autora pracy *Egzystencjalizm jest humanizmem* to przede wszystkim ten, który kierując na mnie „uprzedmiotawiające” spojrzenie pęta i tłamsi moją wolność, budzi poczucie zagrożenia i lęku. O ile jednak spojrzenie drugiego człowieka mogę anulować własnym spojrzeniem, wobec spojrzenia Boga jestem całkowicie, totalnie bezbronny. Pod spojrzeniem Boga pryska moja intymność i nieprzewidywalność. Bóg-Absolutny-Widz to jedno oblicze Sartrowskiego Boga. Jego Bóg to także Bóg-Rzemieślnik fabrykujący ludzi i wyznaczający im cele. I wreszcie trzeci rys idei Boga. Idea Boga jest syntezą bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie. Kryje zatem w sobie sprzeczność<sup>13</sup>.

Rodak Sartre’a, Garaudy, deklaruje się przez pewien czas jako chrześcijanin (Nieusch opatruje znakiem zapytania tę deklarację) — odrzuca Boga jako rzeczywistość transcendentną wobec świata, czło-

<sup>9</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tł. A. Landmann, Warszawa 1959, s. 24.

<sup>10</sup> Zob.: J. A. Kłoczowski, *Człowiek Bogiem człowieka*, Lublin 1979 (książkę tę omawia: K. Tarnowski, *Feuerbach na nowo odczytany*, „Znak” 1980, nr 5-6); R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1972.

<sup>11</sup> Zob.: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie — rozwój — rozpad*, t. I, Paryż 1976; J. Zyciński, *Problem religii w pismach K. Marksa i F. Engelsa*, „Znak” 1977, nr 10 oraz dyskusję między A. Zakrzewskim (*Marksiści o wolności religii*) a J. Zycińskim (*Kojenie niedosytu*), „Znak” 1981, nr 6.

<sup>12</sup> Zob.: Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1967; P. Ricoeur, *Ateizm freudowskiej psychoanalizy*, tł. S. G., „Znak” 1967, nr 1; tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, tł. zbiorowe, Warszawa 1975; V. E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978.

<sup>13</sup> Zob.: G. A. Bornheim, *Problem Boga u Sartre’a*, tł. J. Szczepańska-Niedenthal, „Znak” 1973, nr 6; W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972; S. Grygiel, *Człowiek i Bóg w metafizyce*, „Znak” 1965, nr 1; tenże, *Człowiek czy Bóg?*, „Znak” 1970, nr 2-3.



wieka i historii. „Bóg” jest dla niego symbolem transcendencji w świecie, tzn. obrazem człowieka, który nieustannie kroczy ku nowym możliwościom, który kocha, jest źródłem aktów osobowych itp.

Podobnie jak dla Garaudy'ego, również i dla Blocha, Bóg jest „symbolem wszystkich jeszcze nie zrealizowanych możliwości ludzkich” (s. 212). Ukryty Bóg religii to po prostu — sądzi współtwórca filozofii nadziei — człowiek ukryty dla samego siebie, projekcja tego, czym — jak przeczuwa — będzie w przyszłości. Nadzieja na Królestwo Boże jest w gruncie rzeczy nadzieją na przyjsie królestwa człowieka, spełnienia człowieka. Człowiek skierowany na Boga jest w istocie skierowany ku swemu jądro bytowego.

### NA TEJ GLEBIE WYROŚLI BOGOWIE

Rozważmy obecnie drugie pytanie: jakie są korzenie religii? Dlaczego człowiek stworzył sobie bogów? Jakie elementy doli człowieczej, ludzkiej sytuacji, ludzkiej kondycji są odpowiedzialne za powołanie bogów do istnienia? Jaką funkcję pełni w życiu ludzkiej religia?

Wspólnym mianownikiem odpowiedzi, jakich na powyższe pytania udzielają omawiani przez Neuscha myśliciele, jest następująca teza: „Bóg” został powołany do istnienia po to, by pocieszać zanurzone w nędzy życia ludzkie serce. „Religia jest — powiada Neusch wyrażając przekonanie omawianych przez siebie autorów — balsamem, który pozwala znieść życie, samo z siebie nie do zniesienia” (s. 30).

Zdaniem Feuerbacha mechanizm stwarzania bogów jest zakotwiczony w ludzkim pragnieniu szczęścia. Doświadczając swej ograniczoności, braku i niedoskonałości, a z drugiej strony — nosząc w sobie głód szczęścia, człowiek wymyśla Boga jako istotę, która przyniesie spełnienie owego pragnienia. A oto jego znamienne słowa: „W każdym pragnieniu kryje się jakiś Bóg, ale co więcej, za każdym Bogiem znajduje się jedynie jakieś pragnienie” (s. 61).

Marks idąc śladem Feuerbacha widzi korzenie religii w egzystencji ludzkiej, przy czym koncentruje uwagę na tym aspekcie bytowania ludzkiego, które wiąże się z jego sytuacją społeczną. O ile Feuerbach sprowadza religię do istoty człowieka, do ludzkich pragnień, Marks pokazuje, że owe pragnienia nie są uniwersalne, lecz wyznaczone przez stosunki społeczne i miejsce, jakie poszczególne jednostki w nich zajmują. Religia jako jeden z elementów nadbudowy jest — zdaniem Marksa — zależna od bazy czyli warunków materialno-ekonomiczno-społeczno-politycznych. Religia jest czym innym dla wyzyskiwanych a czym innym dla

panujących. Z jednej strony religia pełni funkcję uprawomocniającą i usprawiedliwiającą panowanie jednej klasy nad drugą, a zatem jest ideologią chroniącą ustalony porządek oraz aparatem dominacji i ujarzmnienia. Z drugiej strony religia jest wyrazem nędzy klasy uciskanej i lekarstwem na nią, narkotykiem, jaki sobie aplikuje lud czyli jest opium ludu.

Twórca psychoanalizy, Freud, wskazuje dwa korzenie religii. Religia jako zbiorowa nerwica ludzkości ma swe korzenie w ukształtowanej u zarania ludzkości i przekazywanej wszystkim ludziom psychice zbiorowej. Decydującym faktem dla powstania religii było — zdaniem Freuda — wydarzenie podobne do konfliktu edypalnego. Zbiorowa nieświadomość utrwaliła to doświadczenie. A dlaczego indywidualny człowiek włącza się w tradycję religijną? Jaką funkcję pełni religia dziś? Odpowiedź autora *Przyszłości pewnego złudzenia* jest następująca: siła religii polega na tym, że ma ogromne zdolności spieszenia z pociechą człowiekowi, w którym pod szatkami dorosłości tkwi spragnione pociechy dziecko. Niektórzy uciekając od nędzy życia chronią się w kryjówece choroby, nerwicy, inni sięgają po narkotyki i alkohol, jeszcze inni wybierają pogoń za przyjemnościami i wrażeniami. Dla większości ludzi najlepszą, najbardziej skuteczną drogą, przynoszącą pociechę umęczonemu sercu jest religia. Bóg to istota, która — mam nadzieję — wyprowadzi mnie z padołu łez albo przynajmniej otrze mi łzy i wprowadzi mnie w krainę szczęśliwości obdarzając nieśmiertelnością.

Przejdźmy do Nietzschego. Przyjmując za kryterium różnicujące ludzi postawę wobec życia, autor *Ecce homo* rozróżnia dwie kategorie ludzi: panów i niewolników. Panowie to natury twórcze. Niewolnicy jako istoty słabe, niezdolne do samodzielnego działania i do tworzenia tęsknią za mocą pałając zazdrością i zawiścią do natur szlachetnych, obdarzonych mocą ducha. Niewolnicy potrafią zdobyć moc tylko na jednej drodze: gloryfikując własną miałość duchową i domagając się egalitaryzmu. W ten sposób powstaje religia. U jej podstaw tkwi zatem psychologiczny mechanizm, zwany resentymentem. To psychologiczne wyjaśnienie uzupełnia Nietzsche socjologicznym.

Dla Sartre'a korzeniem religii jest sytuacja ludzka. Życie ludzkie jest przypadkowe, pozbawione racji istnienia. Właśnie religia jest tą rzeczywistością, która pragnie „uzasadnić istnienie, które nie ma uzasadnienia” (s. 165).

Bloch jest zgodny z Marksem, gdy twierdzi, że religia jest opium ludu i narzędziem klasy panującej, usprawiedliwiającym *status quo*. To jest — zdaniem Blocha — nurt kapłański, konstantyński w religii; religia pełni tu funkcję ideologiczną. Idzie natomiast

w innym kierunku niż Marks wskazując, że w religii, w szczególności w chrześcijaństwie obecny jest nurt apokaliptyczny i profetyczny. Jądrem tego nurtu jest protest przeciwko istniejącemu porządkowi w imię rzeczywistości, która będzie spełnieniem istoty człowieka, tj. odnalezieniem ziemskiej ojczyzny.

Również Garaudy jest świadom dwóch nurtów w religii i odpowiadających im dwóch funkcji: ideologicznej i profetycznej, dzięki której religia może się stać fermentem protestu i walki, metodą przemiany świata.

## W IMIĘ PEŁNI CZŁOWIECZEŃSTWA

W imię czego mistrzowie współczesnego ateizmu poddali religię tak ostrej i głębokiej krytyce? Jakie były motywy tej krytyki? Z jakiej troski zrodziła się owa krytyka? Podejmując za Neuschem te pytania dotykamy jądra współczesnego ateizmu żarliwego.

Odpowiedź na powyższe pytania można sformułować najkrócej tak. Krytyka, jaką skierowali pod adresem religii i Boga mistrzowie współczesnego ateizmu wyrosła z ich troski o to, by człowiek mógł żyć pełnią ludzkiego istnienia. Feuerbach, Marks, Nietzsche, Freud, Sartre, Garaudy i Bloch są kontynuatorami tego nurtu europejskiej tradycji filozoficzno-etycznej, dla której idea człowieka jako istoty obdarzonej szczególną godnością, istoty rozumnej i wolnej jest ideą centralną. W jaki sposób wyprowadzić pogrążonego w ułudach człowieka z platońskiej jaskini i wprowadzić go w przestrzeń prawdy? — oto sens ich wysiłku. Zasługą mistrzów współczesnego ateizmu jest pokazanie, jaki charakter mają ułudy fabrykowane przez człowieka, a związane z religią oraz jaki jest mechanizm ich tworzenia. W ten sposób przyczynili się oni do oczyszczenia świadomości religijnej ludzi wierzących. Po ich krytyce religii i po będącej odpowiedzią na ową krytykę wysiłkach myślicieli chrześcijańskich, odsłaniających istotę chrześcijaństwa źródłowego, pierwotnego, bliżsi jesteśmy zrozumieniu, że autentyczne chrześcijaństwo nie uniemożliwia stawania się dojrzałym człowiekiem, żyjącym pełnią istnienia. Czy jest to jedyna pozytywna wartość, jaką otrzymujemy w spadku po doświadczeniach żarliwych myślicieli-ateistów?

## PO DOŚWIADCZENIACH ATEIZMU ŻARLIWEGO

Mistrzowie współczesnego ateizmu dokonali wstrząsu i fermentu w chrześcijaństwie. Trudno sobie bez nich wyobrazić wiele pozytywnych zjawisk, jakie się dokonały i dokonują we współczesnym

chrześcijaństwie. Sprawy te są dziś dobrze znane; uchodzą niemal za banały.

Doceniając pozytywną rolę krytyki, dokonaną przez Marksa, Freuda, Nietzschego itd., nie można jednak nie zauważyć obecnych w owej krytyce groźnych ułud. Zwrócę uwagę na jedną z nich. Neusch — jeśli go dobrze zrozumiałem — jakby jej nie dostrzega. Ułuda ta polega na wierze w pełne urzeczywistnienie człowieka na ziemi i na ubóstwieniu człowieka, na zamaskowaniu pewnej elementarnej prawdy o człowieku i jego ułomności<sup>14</sup>. Dziś ostrzej niż kiedykolwiek widzimy, jak groźne jest owo ubóstwienie „dojrzałego człowieka” i z jaką łatwością teoretyczne humanizmy Marksa, Freuda wyradzają się w praktyczne anty-humanizmy. To prawda: humanizm chrześcijański niewrażliwy na krytykę mistrzów ateizmu bywał i bywa niepełnym humanizmem. Ciągłe mu grozi infantylizm. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] pytanie o humanizm rzetelny, pełny, tj. taki, który nie wyrodi się w anty-humanizm, pozostaje pytaniem otwartym. Istnieje wiele przesłanek do wygłoszenia tezy, że miejscem szczególnie predysponowanym do wypracowania odpowiedzi na to pytanie jest ojczyzna o. Kolbego.

Przejdźmy do drugiej uwagi. Jak dziś sensownie rozmawiać o Bogu nie popadając w gadułstwo połączone z irracjonalnym fideizmem, ani też nie pogrążając się ponownie w religijne ułudy? Neusch wskazuje kilka sposobów mówienia o Bogu ludziom niewierzącym.

Pierwsza droga to ta, która odrzuca wszelkie inne poznanie Boga oprócz tego, jakie daje sam Bóg w objawieniu biblijnym. Rzecznikiem tej drogi jest m.in. Karl Barth. Według Neuscha tego typu mowa o Bogu skierowana do ateisty jest zupełnie pozbawiona sensu. Nie sądzę, by filozof francuski miał w tym względzie rację. Słowo Biblii wypowiedziane w języku nowoczesnym, tzn. w języku człowieka żyjącego tu i teraz, w konkretnej sytuacji egzystencjalnej, może — mym zdaniem — poruszać serce i umysł nie tylko człowieka wierzącego.

Z kolei klasyczne dowody na istnienie Boga, np. dowód ontologiczny św. Anzelm, dowody św. Tomasza z Akwinu spotkały się — twierdzi Neusch — z druzgocącą krytyką m.in. Kanta, a śmierć mowy o Bogu onto-teologii ogłosił ostatecznie Heidegger. Wniosek

<sup>14</sup> Bardzo przenikliwie widzi dziś tę prawdę niegdysiejszy zwolennik humanizmu marksistowskiego a obecnie jego wnikliwy krytyk — Leszek Kołakowski. Zob. jego *Główne nurty marksizmu* oraz zbiór tekstów pt. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983.

Neuscha, że wobec tego wszystkie te dowody są pozbawione sensu, jest — jak mi się wydaje — zbyt pośpieszny i upraszczający.

Skoro Słowo Biblii jest niezrozumiałe dla niewierzącego a klasyczne dowody zostały zarzucone, pozostaje jedyny sposób mówienia o Bogu: dawanie świadectwa o Jego obecności życiem i czynem. Ale i ta mowa — zdaniem Neuscha — jest niewystarczająca dla niewierzącego, chociaż ten sposób mówienia chrześcijaństwo współczesne uznaje za podstawową mowę o Bogu. Wydaje mi się, że autor *U źródeł...* nie docenia mowy-świadectwa. A jest to mowa, która ma ogromną moc perswazji i zbliża do chrześcijaństwa pierwotnego. Dla wielu niewierzących jest to na pewno jedyny sensowny sposób mówienia o Bogu. Nie chcę przez to powiedzieć, że ta podstawowa mowa o Bogu ma być jedyną i że chrześcijanie, w szczególności chrześcijańscy myśliciele mają się czuć zwolnieni z korzystania z rozumu, a więc że mają zarzucić tropienie śladów *sacrum*, boskości, Boga w doświadczeniach ludzkich.

Zdaniem Neuscha jedynym terenem, na którym może się odbywać sensowna, tzn. rozumiała rozmowa między chrześcijaninem a ateistą, są właśnie wspólne nam wszystkim doświadczenia egzystencjalne. „Jedyna wartościowa refleksja o Bogu to ta, którą wydobędziemy z głębi człowieka” (s. 262). Słabość tradycyjnych dowodów na istnienie Boga polega m.in. na tym, że nie są one mową całego człowieka, lecz jedynie jego czystego, teoretycznego rozumu. Spośród danych doświadczenia, których rozświetlenie może przybliżyć afirmację Boga, Neusch przypisuje szczególną wartość trzem. Analizuje zatem za św. Augustynem zakorzenione w strukturze ludzkiego umysłu dążenie do prawdy, rozważa za Kantem działanie moralne. Zauważa jednak, że zarówno wywód św. Augustyna, jak i rozumowanie Kanta nie są pozbawione trudności. Największą siłą perswazji ma — zdaniem Neuscha — analiza działania (*l'action*), dokonana przez Maurice Blondela.

Czy jest to jedyna wartościowa droga przybliżania człowiekowi niewierzącemu Boga — jak chce Neusch — można wątpić. Tych dróg jest więcej<sup>15</sup>. Zwróćmy uwagę tylko na niektóre spośród nich i na dane doświadczenia, na których się opierają. Jest w myśli współczesnej bardzo silny prąd, poszukujący obecności *sacrum* w języku mitu i symbolu (Carl G. Jung, Mircea Eliade, Paul Ricoeur i in.), w szyfrach transcendencji (Karl Jaspers), w kulturze

<sup>15</sup> Zob.: S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga u europejskich filozofów współczesnych*, Wrocław 1979; tenże, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983; tenże, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981; L. Boros, *Doświadczenie Boga*, tł. B. Tarnas, Warszawa 1983.

<sup>16</sup> Zob.: J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.

(Leszek Kołakowski). Henri Bergson za szczególne miejsce tropienia *sacrum* uznaje przeżycia ludzi, którzy spotkali Boga, a więc przeżycia religijno-mistyczne. Inni wskazują obecność w życiu Tajemnicy (Karl Rahner), Troski ostatecznej i Gruntu istnienia (Paul Tillich), bezwarunkowej racji sensu istnienia osobowego (Emerich Coreth). Franz König za takie szczególne miejsce doświadczenia *sacrum* uznaje doświadczenie wartości, dialogicy i Emmanuel Lévinas — doświadczenie Drugiego. A jakże wymowna jest Heideggerowska krytyka Boga onto-teologii i jego milczenie o Bogu przy równoczesnej trosce, by przywrócić człowiekowi współczesnemu doświadczenie bycia i nicości<sup>16</sup>.

Ostatecznie jednak ukazanie dróg, jakie wiodą na szczyty góry, nie jest tożsame z osiągnięciem szczytu. Momentem decydującym o afirmacji albo negacji Boga jest osobista decyzja — twierdzi Neusch. Negacja jest ugruntowana na pewnym aspekcie rzeczywistości: na jej problematyczności i absurdalności. Skoro tyle jest w świecie absurdalności, nie ma w niej ani ostatecznej podstawy, ani ostatecznego sensu — twierdzi ateista. Jego ateizm nie jest koniecznością. Jest wyborem. Wiara w Boga jest także wyborem, ugruntowanym na pewnym aspekcie rzeczywistości: rzeczywistość mimo swej problematyczności daje podstawę do podstawowej ufności, jaką ją darzymy. Czytamy u Neuscha: „Jeżeli wierzący nie może pokonać ateisty, gdyż nie może wymazać p r o b l e m a t y c z n e g o charakteru rzeczywistości, ateista również nie może wyeliminować podstawowej ufności w r z e c z y w i s t o ść istniejącą i objawiającą sens (s. 279).

Neusch odrzuca jednak tezę, że obydwa wybory: negacja i afirmacja posiadają taki sam ciężar gatunkowy, są jednakowo ważne. Zbliżyliśmy się w ten sposób do wniosku końcowego książki Neuscha. Choć prawdą jest, że „ani ateista, ani wierzący nie mogą pretendować do monopolu na prawdę” (s. 283), wybór negacji Boga sprawia, że ufność ateisty wobec świata i życia jest bezzasadna, a wyłaniającym się wysepkiem sensu grozi pogrążenie się w oceanie absurdu, natomiast afirmacja Boga ostatecznie usprawiedliwia zaufanie, jakie wzbudza w nas rzeczywistość.<sup>17</sup>

Jan Galarowicz

<sup>16</sup> Na temat niewiary i ateizmu warto również przeczytać: J. A. Kłoczowski, *Humanizm a ateizm*, „Znak” 1970, nr 2–3; tenże, *Wszystko o ateizmie*, tamże; J. B. Metz, *Niewiara jako problem teologiczny*, „Concilium” 1965/66, nr 1–10; K. Rahner, *Nauka Soboru Watykańskiego II o ateizmie*, „Concilium” 1966/67, nr 1–10; Ch. Moeller, *O teologii niewiary*, tamże; T. Steeman, *Psychologiczne i socjologiczne aspekty współczesnego ateizmu*, tamże; G. Girardi, *Uwagi o obojętności religijnej*, tamże.

## BETTELHEIMA APOLOGIA BAŚNI

„W dawnych czasach, kiedy życzenia jeszcze się spełniały, żył król, którego wszystkie córki były piękne; najmłodsza jednak była tak piękna, że nawet słońce, które przecież tak wiele widziało, dziwiło się, ilekroć rzuciło światło na jej twarz”. Królowna, która złamała obietnicę daną żabie w zamian za pomoc przy odzyskaniu zgubionej złotej kuli. Królowna, która na polecenie ojca musi jednak dotrzymać w końcu słowa danego pukającej do drzwi pałacu żabie. Królowna, która musi pocałować żabę spoczywającą obok niej w łóżku i śpi z nią na jednym pościeliu przez 3 tygodnie, zanim żaba przemieni się w królewicza...

„Jak to się dzieje, że tak wielu inteligentnych, rozumiejących rodziców ze współczesnej klasy średniej, którym tak bardzo zależy na pomyślnym rozwoju dzieci, nie ceni baśni i pozbawia dzieci wartości, jakie baśnie mogłyby wnieść do ich życia?”. Jedni uważają, że baśnie są niezdrowe przez charakterystyczny dla nich brak realizmu. Często dorośli sądzą, że baśniowa opowieść okłamuje dzieci. Wydaje się niebezpieczne przyzwyczajanie dzieci do myśli, że żaby mogą przemawiać ludzkim głosem, skoro tak nie jest naprawdę. Wydaje się nieuczciwe wmawianie dzieciom, że żaba może przeistoczyć się w człowieka. Jeszcze uwierzą, że tak jest naprawdę? Niektórzy obawiają się, że stykając się z baśniami dzieci dadzą się zbyt łatwo ponieść fantazjowaniu i że uwierzą w działanie czarodziejskich mocy. Inni znów sądzą, że przekarmione fantastyką baśniową dzieci tracą kontakt z życiem realnym i nie będą dbały o to, jak rozwiązywać jego problemy. Wszystkie te lęki są, zdaniem Bettelheima\*, nieuzasadnione. Wynikają z niezrozumienia psychiki dziecięcej i niezrozumienia istoty baśniowej opowieści. To niezrozumienie wynika stąd, że dorośli zapominają o swoistości dziecięcych problemów i dziecięcego myślenia, mimo że jego własna dorosłość ukształtowała się w toku żmudnego procesu i dzięki nie od razu dorosłym środkom. A podstawowy lęk przed baśnią wynika stąd, że dorośli nie są w stanie odczytać podstawowego jej sensu. Nie chodzi tutaj o powierzchowny morał tej lub innej opowieści, tak zresztą zwykle banalny, że jego powtarzanie w różniących się tylko fantastyczną otoczką wariantach wydaje się nam całkowicie zbędne. Czyż naprawdę nie wystarczy dziecku powie-

\* Bruno Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*. Przekład i przedmowa Danuty Danek. Warszawa 1985, Państwowy Instytut Wydawniczy, t. 1 s. 296, t. 2 s. 267.

dzieć, że należy zawsze dotrzymać raz danego słowa? Czy dla dodania atrakcyjności tej wymagającej zasady etycznej nie lepiej byłoby wprowadzić realistyczną opowieść o złych skutkach niedotrzymania umów? Po co żaby, królowe, królowie i królewice? Lęk przed baśnią może być racjonalnie rozwiązany, jeśli udzielimy odpowiedzi na te pytania, a z odpowiedzi będzie przekonująco wynikać potrzeba baśni właśnie w takim, jak praktykowany przez ludzkość od tysięcy lat kształcie.

„Mądre zrozumienie sensu własnej egzystencji na tym świecie można zyskać dopiero wówczas, gdy jest się dorosłym, na podstawie przeżytych doświadczeń. Niestety, bardzo wielu rodziców pragnie, aby umysły dzieci funkcjonowały tak samo jak ich własne — podczas gdy dojrzałe pojmowanie samego siebie i świata, a także wyobrażenia dotyczące sensu życia muszą rozwijać się równie powoli jak ciało i umysł — pisze Bettelheim. Najważniejsze, a zarazem najtrudniejsze zadanie w chowaniu dzieci, tak dawniej, jak dziś, to pomaganie im w znajdowaniu sensu własnego życia. Aby to osiągnąć, muszą one przejść przez wiele doświadczeń związanych z dorastaniem. Dziecko musi w miarę swego rozwoju uczyć się krok po kroku lepiej rozumieć siebie; pozwala mu to lepiej rozumieć innych ludzi, a w rezultacie — nawiązywać z nimi więzi pełne znaczenia i wzajemnych satysfakcji” (1, s. 39—40).

Bruno Bettelheim to nie tylko autor znanych prac z psychologii społecznej obozów koncentracyjnych (sam był w Dachau i Buchenwaldzie), ale również wybitny lekarz dziecięcych zaburzeń w komunikowaniu się ze światem i wieloletni szef instytutu psychiatrycznego dla dzieci. Bettelheim pisze, że lecząc dzieci cierpiące na poważne zaburzenia emocjonalne musiał przede wszystkim przywrócić im sens życia. Najważniejszy wpływ mają tu rodzice, inni dorośli a także dziedzictwo kultury. „Zważywszy te fakty uznałem, iż poważna część literatury mającej rozwijać umysł i osobowość dziecka jest bardzo niezadowolająca, nie pobudza bowiem i nie wzmacnia tych jego zasobów, które są mu najbardziej potrzebne przy rozwiązywaniu trudnych problemów wewnętrznych” (1, 41). Elementarz uczy czytać i pisać, literatura dziecięca bawi lub poucza. Sąd pediatry o tej literaturze jest jednak ujemny. „Jeśli opowieść ma naprawdę przykuć uwagę dziecka, musi je zabawić i obudzić w nim ciekawość. Jeśli jednak ma wzbogacić jego życie, musi pobudzać wyobraźnię, pomóc dziecku w rozwijaniu inteligencji i porządkowaniu uczuć, musi mieć związek z jego lękami i dążeniami oraz umożliwić mu pełne rozeznanie własnych trudności, a zarazem podać sposoby rozwiązywania nękających je problemów. Krótko mówiąc, musi się odnosić jednocześnie do wszystkich aspektów dziecięcej osobowości i niczego przy tym nie бага-



telizować. Przeciwnie, winna traktować trudne dylematy dziecięce z całą powagą, a zarazem budzić w dziecku wiarę w siebie i w swoją przyszłość" (1, 41—42). Poza nielicznymi przykładami z literatury dziecięcej tylko baśnie przekazywane i modyfikowane przez stulecia przemawiają jednocześnie do wszystkich warstw osobowości ludzkiej, do „nieuczzonego umysłu dziecka, jak umysłowości ukształconego dorosłego". I kończąc ten wykład podstawowej idei Bettelheima jeszcze raz oddajmy mu głos: „W niniejszej pracy próbuję pokazać, że opowieści baśniowe ukazują w wyobraźniowej formie na czym polega proces zdrowego rozwoju człowieka i że zachęcają dziecko do tego rozwoju, przedstawiając go w sposób pociągający. Ów proces dojrzewania zaczyna się od oporu stawianego rodzicom i od lęku przed dorastaniem, a kończy się, gdy młoda istota ludzka naprawdę odnajduje siebie, zyskuje niezależność psychologiczną i dojrzałość moralną oraz nie przeżywa już płci odmiennej jako zagrażającej czy demonicznej, ale potrafi nawiązać z nią pozytywne więzi. Krótko mówiąc, w książce tej pragnę wyjaśnić, w jaki sposób baśń wnosi tak wielki i pozytywny wkład psychologiczny w wewnętrzne dojrzewanie dziecka" (1, 53).

Powróćmy teraz do *Żabiego króla*. Bettelheim zwraca uwagę, że już początkowe słowa tej baśni są ważne, gdyż przenoszą w odmienny niż codzienność porządek rzeczywistości. Nawet tak wyraźne zastrzeżenia nie są jednak potrzebne, gdyż „żadne normalne dziecko nie sądziło nigdy, iż baśnie opisują świat w sposób realistyczny". Z drugiej strony, pomimo tego zastrzeżenia dorosły może spotkać się z pytaniem „czy to prawda?". To pytanie jest dla dziecka o tyle niebezpieczne, że dorosły racjonalista może łatwo zabić w odpowiedzi załącki rozwiązania egzystencjalnych problemów dziecka. Gdy dziecko pyta, czy opowieść jest prawdziwa, to chce wiedzieć, czy jest ona istotna dla nurtujących je problemów. „Gdy odpowiadamy na pytanie, czy baśń mówi prawdę, nasza odpowiedź winna mieć na względzie nie kwestię prawdy faktycznej, ale to, co zajmuje dziecko w konkretnym momencie, na przykład jego lęk, że może zostać z czarowanim, czy też uczucia, jakich doznaje w związku z edypalną rywalizacją. Jeśli chodzi o resztę, to wyjaśnienie, że opowieści te dzieją się nie tu i teraz, lecz w odległym »niegdyś« prawie zawsze wystarcza" (1, 224).

A więc w dawnych czasach, „kiedy życzenia jeszcze się spełniały", niewątpliwie za siedmioma górami i lasami, rozwija się przyspieszony proces dojrzewania osobowości królowny. Na początku jest małą dziewczynką bawiącą się beztrudno złotą kulą, na końcu trzeba dzielić łożę ze wstrętną żabą, która zagadkowo przeobraża się w pięknego królewicza. „Odtąd życie ukazało królownie swe ciemne strony... To, co w pierw było zabawą, staje się

czymś bardzo poważnym: królewna, zmuszona spełnić dane przyrzeczenia, musi stać się osobą bardziej dojrzałą”. Osiągnięcie dojrzałości, to jest wytworzenie się bliskiej więzi z drugą istotą, dokonuje się poprzez szereg stadiów: samotna zabawa złotą kulą, rozmowa z żabą i przyniesienie przez żabę złotej kuli, odwiedziny żaby w pałacu, wspólny posiłek, wspólne łóżce.

Ogólny proces dojrzewania do więzi społecznej z bliźnim znajduje u Bettelheima dwie dalsze konkretyzacje. Jedną z nich to zrozumienie baśni jako nauki o dojrzewaniu do związku płciowego. Ta interpretacja nie powinna nas zaskoczyć, skoro np. w pewnej wersji baśni mówi się, że królewna „obudziwszy się pewnego ranka, ujrzała, iż obok niej spoczywa w łóżu młodzieniec najwspanialszej urody”. Zastanawiając się, czemu żaba miałaby właśnie symbolizować sferę płciowości, Bettelheim formułuje parę tak ważkich wychowawczo zdań, że nie odważę się ich nie przytoczyć. „Traktowanie dziedziny przeżyć seksualnych jako dziedziny upodabniającej człowieka do zwierzęcia ma niezwykle szkodliwe następstwa, tak głębokie, że niektórzy ludzie nigdy nie uwalniają się od tego rodzaju poczucia, i to zarówno jeśli chodzi o własne, jak o cudze przeżycia w sferze płci. Dlatego dzieciom potrzebna jest wiedza, iż jeśli nawet początkowo dziedzina przeżyć seksualnych wydaje się odpychająco zwierzęca, właściwa postawa wobec niej może spowodować, że odśtoni się jej piękno. Toteż w baśniach — przez to, że nie znajdujemy tu żadnych otwartych, dokonywanych *expressis verbis* nawiązań do sfery płci w jej ścisłym sensie — przejawia się o wiele większa mądrość niż w naszym współczesnym wychowaniu seksualnym. Próbuje się bowiem nauczać, że dziedzina ludzkich przeżyć seksualnych jest dziedziną normalną, przynoszącą radość, nawet piękną, a także, iż przeżycia te są oczywiście konieczne dla przetrwania gatunku ludzkiego. Ponieważ jednak pomijamy w ten sposób fakt, że dla dziecka mogą one być czymś, co budzi wstręt i że odczucia tego rodzaju pełnią w jego życiu doniosłą funkcję ochronną — nie możemy zmienić jego nastawienia. Baśnie, solidaryzując się z odczuciem dziecka, że żaba to coś wstrętnego, zyskują jego zaufanie i tym samym budzą w nim głęboką wiarę, że kiedyś — tak jak w opowieści — wstrętna żaba okaże się czarującym towarzyszem życia” (2, 223—224). Tym wszystkim, którzy przekonani są o tym, że dziecko nie ma problemów ze swoją i otaczającą je płciowością, radzę poprzestać na lekturze niniejszego sprawozdania. Bettelheim jest bowiem jawnym psychoanalitykiem i niemało miejsca poświęca drobiazgowym opisom symboliki seksualnej w baśniach (uwagi o falloidalnym charakterze krasnoludków dały mi wiele przyjemności) i problemów seksualnych w procesie

dojrzwiania dziecka. Zwrócenie uwagi na właściwy tok edukacji seksualnej zachowuje wartość niezależnie od wartości seksualnej interpretacji popularności *Zabiego króla*. Walor tej ostatniej jest z kolei niezależny od wartości samej psychoanalizy. Nie chcę się tutaj wypowiadać na ten ostatni temat. Świat katolicki i świat psychoanalityczny nie darzą się na ogół miłością wzajemną, co nie musi dotyczyć jednostek. Tłumaczka, pani Danek, wyraźnie pozostająca pod wpływem teorii Bettelheima, dość często gościła na łamach „Znaku”. Bettelheim spokojnie obserwuje piętno, jakie chrześcijaństwo wywarło na baśniach europejskich. Wskazuje też na warstwę religijną baśni, jako warstwę ważną, pozostawiając sobie przy tym prawo do zainteresowań warstwą odmienną.

Jest jednak jeszcze inna interpretacja baśni, niezależna od poprzednich. Moglibyśmy określić ją jako warstwę etyczną. Nie ma sprzeczności interpretacyjnych, skoro „każda dobra baśń jest wielopłaszczyznowa i ma wiele znaczeń; tylko samo dziecko może wiedzieć, które z nich są dla niego ważne w danym momencie” (2, 22) — momencie rozwoju, ale chyba też i w danym kontekście sytuacyjnym. W języku psychoanalitycznym powie się więc o konflikcie między zasadą przyjemności a zasadą rzeczywistości, bardziej elegancki sposób wyrażenia stałego konfliktu między naszymi życzeniami a możliwościami ich zaspokojenia. „Dziewczynka, kierując się wciąż jeszcze zasadą przyjemności, gotowa jest obiecywać wszystko — bez względu na konsekwencje — aby tylko otrzymać to, czego pragnie. Rzeczywistość jednak ukazuje swoje prawa. Królowa próbuje przed nią umknąć, zatrzaszkując drzwi przed żabą. Ale wówczas odzywa się superego królowy, wcielone w postać króla: im niechętniej traktuje ona żądania żaby, tym bardziej bezwzględnie król upomina córkę, że winna dotrzymać wszystkich swoich obietnic. To, co w pierw byłoby zabawą, staje się czymś bardzo poważnym: królowa, zmuszona spełnić dane przyrzeczenia, musi się stać osobą bardziej dojrzałą” (2, 218). Ten niemiły moment „przebudzenia” do życia podporządkowanego zasadzie rzeczywistości, to oczywiście rewolucyjny moment w ukształtowaniu się dojrzałości etycznej człowieka, moment, któremu — jak na mój gust — Bettelheim przydaje zbyt mało znaczenia w porównaniu z ważną, ale czy bardziej ważną strefą rozwoju płciowego. Ogólnie jednak, Bettelheim wyróżnia jakby dwa aspekty procesu dorastania — dojrzwianie do osiągnięcia własnej podmiotowości i zarazem dojrzwianie do więzi z drugim. W płaszczyźnie etycznej zrozumienie istoty płynącego z zawartej z drugim umowy zobowiązania jest właśnie wytworzeniem się własnej podmiotowości. Zarazem uszanowany zostaje drugi w jego własnej podmiotowości. Nie można go (Matki, Ojca, Obcego, Innego, itd.)

traktować już jako narzędzia zaspokojenia własnych potrzeb. Tak jak każda dobra baśń jest wielopłaszczyznowa i ma wiele znaczeń, tak też dzieje się z instrumentami interpretacji. Proces dojrzewania można więc interpretować jako dojrzewanie do podmiotowości i zdolności do więzi płciowej z drugim, można też rozumieć go w kategoriach etycznych tak, jak to pokazywaliśmy przed chwilą kontynuując wątek zaczęty przez Bettelheima.

Atrakcyjność baśni, a zarazem jej walor wychowawczy, polega według Bettelheima między innymi na biegunowości zła i dobra w swych upostaciowaniach. „Ponieważ w umyśle dziecka dominuje biegunowość, charakterystyczna jest ona także dla baśni. Postać jest albo dobra, albo zła; nic pośredniego nie istnieje. Jeden z braci jest głupi, drugi mądry (itd. ...) Na niejednoznaczność ludzką jest jeszcze za wcześnie dla dziecka, którego osobowość nie jest jeszcze względnie skonsolidowana” (1, 48—49). Dopiero dzięki biegunowości postaci baśniowych dziecko może zdobyć podstawy pozytywnych identyfikacji. Nabycie tych identyfikacji jest procesem delikatnym. Dziecko nie identyfikuje się bowiem z kimś tylko dlatego, że jest on, ona czy ono dobre, ale dlatego, że odczuwa odpowiednią sympatię. Postaci przyciągające sympatię będą zarazem postaciami wzorcowymi. „Dziecko nie zadaje sobie pytania, czy chce być dobre, ale pytanie, do kogo chce się upodobnić. I rozstrzyga je, dokonując bez zastrzeżeń projekcji własnej osoby na osobę bohatera baśniowego. Jeśli postać ta jest dobra, dziecko również chce być dobre” (1, 49). Nie należy jednak stąd wyciągnąć wniosku, że odpowiednio dydaktyczna literatura dziecięca powinna operować po prostu czarno-białymi schematami. Zbyt trudne dla umysłu dziecięcego komplikacje zła i dobra w poszczególnych indywidualach ludzkich są komplikacjami prawdziwego życia i zupełnie innego rzędu niż te, o których myślą zazwyczaj literaci. Są to komplikacje moralne rzędu takiego, jaki spotykamy u siebie i to dopiero po odpowiednim namyśle. W baśniach natomiast — w odróżnieniu od literatury dziecięcej — zło jest jak w życiu równie wszechobecne jak i dobro. Co więcej, w baśniach zło bywa atrakcyjne. Przyciągająca siła smoków, czarownic i zbójów, u których w niewoli przebywają mali bohaterowie dowodnie o tym świadczy. Dobre postaci mają również złe momenty, król gniewa się na królową, jest dla niej niedobry. Kiedy indziej, czarownica pomoże dzieciom wydostać się z puszczy, w której błądzą bez pożywienia i dachu nad głową. Złe uczynki dobrych postaci i dobre uczynki złych postaci okazują się jednak takie tylko pozornie. Król nie jest niedobry dla królowy, on działa przecież dla jej dobra zarówno dosłownie, gdyż nie wiemy czym może zagrozić w końcu czarodziejska żaba, jak i w bardziej ab-

strakcyjnym sensie, chce bowiem poprzez nakaz dotrzymania umowy doprowadzić do uzyskania przez królową odpowiedniej dojrzałości. Niezależnie od swej atrakcyjności źli w baśniach w końcu przegrywają, choćby i z ręki innych złych. Smoki zostają wystrychnięte na dudka, niedobre rodzeństwo zamienione w kamień lub w pomoc domową czarodzieja. „Jeśli zanurzenie się w świat baśniowy przynosi pewne kształcące doświadczenie moralne, to nie dlatego, że postać niegodziwa zostaje na końcu baśni ukarana, choć takie zakończenie nie jest pozbawione wagi. W baśniach, jak w życiu, kara lub obawa przed karą jedynie w bardzo ograniczonej mierze powstrzymują przed popełnieniem zbrodni. Przeświadczenie, że zbrodnia nie popłaca, jest o wiele lepszym środkiem zapobiegawczym, toteż w baśniach postać niegodziwa zawsze ponosi klęskę. I nie dlatego baśń zachęca do powinności moralnych, że cnota na końcu zwycięża, ale dlatego, że bohater jest dla dziecka postacią bardziej pociągającą niż inne osoby występujące w baśni i że identyfikuje się ono z nim, gdy toczy on wszystkie swoje walki” (1, 48).

Podniosłem wątek interpretacji etycznej, który dla samego Bettelheima miał mieć charakter marginalny. Myślę jednak, że choć psychoanalitycznie interpretowane dojrzewanie osobowościowe nie jest nieważne, to jednak w praktyce interpretacyjnej sam Bettelheim nie jest w stanie obyć się bez odwołań do sensu moralnego baśni. W gruncie rzeczy moglibyśmy powiedzieć, że swoisty sens moralny ma również teza o dojrzewaniu w płaszczyźnie płciowej. Samo uszeregowanie faz rozwojowych zmierzających jakby do pewnego stanu dojrzałości może mieć sens tylko poprzez odniesienie do stanu optymalnego. Nie jest to wcale stan optymalnego zaspokojenia. Za ogólnymi pojęciami podmiotowości i zdolności do współżycia z drugim kryje się nie sprawność organiczna, ale określony ideał dojrzałości. Innymi słowy, wbrew temu, co czasem zdaje się sugerować Bettelheim, sam tok jego analiz dowodzi, iż dojrzewanie osobowościowe, dojrzewanie seksualne wreszcie, nie dają się oddzielić od procesu dojrzewania etycznego. Przekonani przez Bettelheima o wartości baśni nie możemy więc zapomnieć, że baśń uczy i przygotowuje do dojrzałości płciowej poprzez przygotowanie do dojrzałości osobowościowej, a ta z kolei dokonuje się wraz z ukształtowaniem się odpowiedniej dojrzałości etycznej. Mamy tu najprawdopodobniej zresztą do czynienia z różnymi wymiarami jednego procesu. Bettelheim naruszył równowagę przez to, że podążając za tradycją psychoanalityczną położył nacisk na płciowość jako taką. Takie niezrównoważenie jest czasem pożyteczne. Poprzez prowokację można bowiem przypomnieć o zbyt negligowanym aspekcie dziecięcych problemów i ludzkiej natury.

Przydałby się jednak tom następny, którego nie zastąpią studia psychologów rozwoju moralnego takich jak Piaget czy Kohlberg, tom w którym sens moralny baśni byłby zinterpretowany na nowo i bardziej dogłębnie — może właśnie z wykorzystaniem zebranej już wiedzy o fazach rozwoju moralnego — już po przeprowadzeniu owych prowokacyjnych, odkrywczych acz jednostronnych analiz, które znaleźć można w odniesieniu nie tylko do *Żabiego króla* w pracy przetłumaczonej bardzo pięknym językiem przez panią Danek.

Jacek Kurczewski

## ZACZYN NIEPODLEGŁOŚCI

Zaślepieni dramatem narodowego losu, utratą niepodległości i uporczywymi walkami o jej odzyskanie, my Polacy nie zawsze jesteśmy świadomi faktu, że w dziejach ludzkości nie zajmujemy miejsca aż tak nadzwyczajnego. Podbój przez obce mocarstwo był realnością dla wielu, zbyt wielu narodów. Jak problem załamania własnej państwowości i usiłowań jej wskrzeszenia rozwiązywali inni?

Tragedia życia pod rządami zaborcy była udziałem m. in. Indii. Praca Janusza Justyńskiego *Myśl społeczna i polityczna renesansu indyjskiego* prezentuje szeroką panoramę ludzi tworzących w XIX wieku zaczyn formowania się narodu i jego walki o niepodległość<sup>1</sup>. W trakcie lektury napotykałyśmy wciąż na sytuacje, zagadnienia, dylematy jakby żywcem przeniesione z rodzimej historii. Czy można jednak odnieść jakkolwiek korzyść z doświadczeń świata tak odmiennego? Wydaje się, że tak. Historia bowiem lubi się powtarzać nie tylko dlatego, że istota człowieczeństwa w aktorach sceny dziejowej jest podobna, ale także z uwagi na ograniczoną możliwość rozwiązań bardzo wielu problemów, przed jakimi stają ludzie. Niebezpieczeństwo fascynacji gotowymi wzorami nie tkwi w samym procederze, lecz w możliwości zapoznania właściwego kontekstu, od czego uzależniona jest w dużym

<sup>1</sup> J. Justyński, *Myśl społeczna i polityczna renesansu indyjskiego od Rama Mohana Roya do Rabindranatha Tagora*, PWN, Warszawa—Poznań—Toruń 1985.

stopniu skuteczność wszelkich działań. Rzecz sprowadza się zatem nie tyle do wynalezienia zupełnie nowej strategii i taktyki, ile raczej do zastosowania odpowiedniego sposobu we właściwej chwili, uwzględniając realia polityczne, społeczne, gospodarcze czy wreszcie kulturowe.

Fakt wtłoczenia ludów zamieszkujących subkontynent indyjski w obcy mu z gruntu organizm polityczny nie mógł nie determinować dróg i sposobów walki o niepodległość, dlatego też wart jest chwili uwagi. Motywem panowania Anglików w Indiach, jak zresztą i w innych częściach świata, była chęć zysku (ważny mechanizm systemowy kapitalizmu). Ich działanie w koloniach nastawione było głównie na ściąganie podatków. Wystarczała do tego sprawna armia urzędników, wojsko i policja. Pozostałe sfery życia społecznego, gospodarczego i kulturalnego cieszyły się znaczną swobodą. Jednak kontrowersja wokół zasad funkcjonowania społeczeństwa w autonomicznych sferach wystąpiła z całą mocą. Trzymać się wzorów przeszłości czy korzystać z dorobku innych, choćby kolonizatorów? Sytuacja była o tyle ułatwiona, że Indiami przed podbojem rządzili autokratyczni władcy Imperium Mogołów. Angielskie formy ustrojowe prawem kontrastu nie mogły nie stanowić pewnej pokusy, tym bardziej że Indusi, gnębieni poprzednio przez muzułmanów, uzyskiwali możliwość awansu (rywalizacja Indusów i muzułmanów była zresztą wygrywana przez Brytyjczyków). Magii atrakcyjności cywilizacji zachodniej uległo wielu indyjskich intelektualistów, zwłaszcza w początkowym okresie. Faza ta, zdaniem Justyńskiego, który zalicza do niej m. in. Rama Mohana Roya i Stowarzyszenie Brahmy, odznaczała się „fascynacją wszystkim co europejskie i dość bezkrytyczną próbą przenoszenia idei zachodnich na grunt indyjski”.

Reakcją na nadmierne wpływy europejskie był wzrost zainteresowania własną tradycją, charakteryzujący drugą fazę renesansu (m. in. Dayananda Saraswati 1824—1883), Ramakrishna Paramahansa 1836—1886 i Stowarzyszenie Arjów). Według Bala Gangadhara Tilaka (1856—1920) imitowanie wzorów zachodnich było zagrożeniem dla świadomości narodowej. Dopóki społeczeństwo nie będzie żywiło szacunku dla własnej historii, kultury i religii, dopóty jego wysiłki zmierzające do emancypacji społecznej i politycznej pozostaną bezowocne. Temu celowi służyła zainicjowana przez Tilaka reanimacja obchodów i uroczystości religijnych, które rychło przeobraziły się w manifestacje patriotyczne.

Rozwiązanie dylematu „tradycja czy nowoczesność” nie mogło być jednak jednoznaczne. Tak jak nie można było nie zachować rodzimej kultury — gwaranta tożsamości narodowej, tak nie sposób było nie odpowiedzieć na wyzwanie współczesności i nie czer-

pać z osiągnięć cywilizacji przemysłowej. Prawda ta doszła do głosu na etapie „wielkiej syntezy”, której czołowymi reprezentantami byli Swami Vivekananda, Bankim Chandra Chatterjee (1838—1984) i Rabindranath Tagore (1861—1941).

W polu intensywnej działalności intelektualnej — prawdziwego „renesansu” myśli indyjskiej — wcześniej czy później musiał pojawić się problem niepodległego bytu Indii. Znaczenie generacji dziewiętnastowiecznych myślicieli i działaczy politycznych polegało właśnie na postawieniu tego zagadnienia i pracy nad jego rozwiązaniem. Opozycja legalna, aktywny bierny opór, przemoc? Teoretyczne możliwości najlepiej weryfikuje życie; Indie skorzystały ze wszystkich dróg. Nieskuteczność drogi powstańczej (Wielkie Powstanie z lat 1857—1858, a więc odpowiadające naszej styczniowej próbie) niemal automatycznie skierowało nurt walki na trakt opozycji w ramach legalnych struktur. Dojście do władzy w Koronie Brytyjskiej liberałów, którzy w przeciwieństwie do działających za pomocą represji konserwatystów, starali się pozyskać część społeczeństwa indyjskiego, umożliwiło powołanie instytucjonalnych form życia politycznego. Indyjski Kongres Narodowy, który wyłonił się pod koniec XIX wieku, spełniał rolę przysłowiowej klapy bezpieczeństwa. Cele polityków, biorących udział w jego pracach, były początkowo minimalistyczne. Dla przykładu jeden z twórców Kongresu Dadabhai Naoroji (1825—1917) dążył głównie do uszlachetnienia panowania brytyjskiego. „Brutalna siła może tworzyć imperium, twierdził, ale brutalna siła nie może go utrzymać; to siła moralna, sprawiedliwość oraz słuszność może je zachować”.

Ideał lojalności wobec Anglii, w miarę jak uchwalane rezolucje nie znajdowały żadnego wpływu na postawę rządu, doznawał coraz większego uszczerbku. Legalna opozycja stawała się bocznym torem, po którym nie było szans dojazdu do stacji z napisem „niepodległość”. Polityka władz kolonialnych, wbrew zamierzeniom, doprowadziła więc do radykalizacji nastrojów, rozbudzenia nacjonalizmu i sformułowania postulatu pełnej niepodległości. Znamiennym przykładem ewolucji, jaką przeszło wielu działaczy indyjskich, są dzieje wspomnianego Tilaka. Początkowo zwolennik metod legalnych, ostrzegał później, że jeśli konstytucyjne i prawne środki zawiodą, trzeba będzie sięgnąć do innych sposobów. „Sprawą zasadniczą jest posiadanie całej kontroli w naszych rękach. Chcę mieć klucze do własnego domu, nie zaś tego, aby silniejszy mnie ich pozbawił (...) Obecnie jesteśmy urzędnikami oraz dobrowolnymi narzędziami uciskającymi samych siebie, pozostającymi w rękach obcego rządu”.

Bogaty skarbiec cywilizacyjny Indii dostarczył nowej metody



metody walki — bez stosowania przemocy. Aby uczynić z niej skuteczny oręż, trzeba było przełamać szereg idei zakorzenionych w tradycji hinduistycznej, np. zasadę niesprzeciwiania się złu. Zasadniczej reinterpretacji poddał ją Swami Vivekananda. Gdyby ludzie, twierdził, podjęli konsekwentnie stosowanie teorii niesprzeciwiania się złu w praktyce, to podcięliby jeden z filarów ładu społecznego — przekazaliby bowiem inicjatywę w ręce ludzi złych. Jedynym rozwiązaniem jest więc aktywna działalność. Podobnego zdania był Tilak. Nawoływał, aby represjom stosowanym przez władze brytyjskie, przeciwstawić cywilne nieposłuszeństwo — bojkot towarów brytyjskich, zaniechanie płacenia podatków, rezygnację ze służby w siłach porządkowych i siłach zbrojnych, rezygnację z pracy w administracji i w wymiarze sprawiedliwości (jakże bliskie są te poglądy koncepcjom naszego Edwarda Abramowskiego, nawołującego do zmywy powszechnej przeciw carskiemu rządowi). Tilak preferował tzw. aktywny bierny opór, którego cechą wyróżniającą jest przyjęcie ryzyka cierpienia. Obok bojkotu domagał się zorganizowania własnego, niezależnego od władz kolonialnych, wymiaru sprawiedliwości i szkolnictwa. W odpowiedzi na słowa przestrogi „umiarkowanych” podkreślał, że Indie nie mają praktycznie konstytucji z wyjątkiem kodeksu karnego. Uważał, że w walce politycznej drogowskazem winno być kryterium sprawiedliwości, moralności i doświadczenia historycznego. Nie można przestrzegać praw, które pozostają w sprzeczności ze sprawiedliwością i moralnością, a społeczeństwo ma prawo występowania przeciwko nim.

Skuteczność działań bez stosowania przemocy uzależniona jest m. in. od liczby zaangażowanych w nią osób. Przed przywódcami politycznymi, całą inteligencją, stało zadanie rozbudzenia narodu, uświadomienia mu jego praw i obowiązków względem ojczyzny. Ideą kształcenia szerokich rzesz ludu oświadniętych było wielu indyjskich intelektualistów, czemu sprzyjały nie krępowana cenzurą prasa, stowarzyszenia, szkolnictwo itp. Zwycięstwo tej strategii nie wydaje się być przypadkowe. Szukanie wyjaśnień wyłącznie w tradycji religijnej nie tłumaczy jednak wszystkiego. Sięgnąć trzeba do istoty systemu politycznego, który stanowił tło rozgrywanych wypadków. Mamy tu na myśli wartości tkwiące u podstaw Imperium Brytyjskiego — przedstawiciela cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Obok wartości materialnych, jakże często branych za podstawowy wyróżnik systemu, dostrzec można szereg wartości duchowych, np. wolność (zgoda, że wtedy jeszcze dostępna tylko dla osób dysponujących kapitałem, ale przecież nie zamknięta przed innymi barierą pochodzenia, wyznania czy ideologii) lub praworządność (kulawa, ale egzekwowana wobec wszy-

stkich). Wartości te wpływały na zachowanie systemu i jego przedstawicieli. Nadużywanie prawa przez Anglików w koloniach podlegało osądowi opinii publicznej. Całe tomy dzieł Marksa wypełnione są artykułami w związku z debatami w Izbie Gmin poświęconymi sytuacji w koloniach. Występujący przeciw prawu mogli za to ponieść pełną odpowiedzialność, a nie chroniło przed tym, jak wykazywała praktyka (niestety, niezbyt częsta), najwyższe nawet stanowisko. Tkwiła w tym siła, jak i słabość systemu. Indyjska droga do niepodległości, udoskonalona później przez Gandhiego, wiodła przez ową szczelinę. Strategia walki bez stosowania przemocy odnosi bowiem zwycięstwa w systemach, dla których osoba i jej prawa nie jest czymś frazesem i stanowi mimo wszystko pewną wartość, a więc w ustrojach, które przekroczyć mogą barierę zbrodni, ale nigdy ludobójstwa. Czy można wyobrazić sobie sukces metody *non-violence* w systemach depczących z pogardą najmniejsze nawet ślady człowieczeństwa, dla których nie tylko pojedynczy człowiek, ale całe narody nic nie znaczą, np. w Niemczech hitlerowskich czy Kambodży Pol-Pota?

Potwierdzeniem tych prawidłowości są koleje losów walk Polaków o niepodległość. Sukcesy opozycji legalnej w zaborze austriackim i aktywnego biernego oporu w zaborze pruskim nie miały odpowiedników w „Kraju Przywiślańskim”. Celem carskiego „systemu zamroczenia” (określenie Piotra Wiaziemskiego) nie były doraźne korzyści materialne; stawką była dusza wolnego narodu. Tam, gdzie państwo zaborcze wciskało się we wszystkie zakamarki życia społecznego, gospodarczego i kulturalnego, tam skutecznej walki legalnej być nie mogło. Zwycięstwo taktyki działań niejawnych czy to w postaci nurtu pacyfistycznego (nielegalne szkolnictwo, działalność wydawnicza), czy też zbrojnego (powstania, bojówki socjalistyczne) było konsekwencją działania opozycji w warunkach państwa o ciągłotach totalitarnych.

Powtórka z historii dwóch narodów tak odległych uzmysławia jeszcze raz znaczenie inteligencji dla społeczeństwa. Nieprzypadkowo pierwsze ciosy każdego zaborcy skierowane są przeciw tej grupie. Stąd bowiem pochodzi zacyzn wolnej i konstruktywnej myśli, budzącej świadomość narodu. Na niej spoczywa brzemień odpowiedzialności za wybór taktyki walki; przed nią najczęściej staje problem rozstrzygnięcia, od kiedy zaczyna się pić z kielicha narodowej zdrady: czy wtedy, gdy na szali zaczyna przeważać obcy interes, czy jeszcze wcześniej, gdy są to tylko własne korzyści? Dylematy te inteligencja rozwiązuje w różny, lepszy lub gorszy sposób, ale i w Indiach, i w Polsce posiała w narodowej glebie ziarna wolności, prawdy i godności. I chwiała jej za to!

Jerzy Gaul

## KRYZYS I SPOŁECZEŃSTWO

Problematyka kryzysu gospodarczego, społecznego i politycznego, która poczęła nurtować socjologię polską jeszcze przed sierpniem 80, a w pełni nieomal opanowała tę naukę w okresie VI Zjazdu Socjologów w Łodzi (wrzesień 1981), traci obecnie wśród socjologów na popularności. Wyraża się to zarówno w tematach nowo podejmowanych badań jak i w zdecydowanym spadku frekwencji na zebraniach naukowych, na których prezentowane są jeszcze referaty z zakresu problematyki kryzysowej (nawiasem mówiąc pozainstytucjonalne, zrzeszeniowe formy działalności naukowej w ostatnich latach — przynajmniej w naukach społecznych — w ogóle zanikają). Przyczyny tego stanu rzeczy są osobnym zagadnieniem, którego nie zamierzamy tutaj zgłębiać.

Tak się jednak składa, że właśnie ostatnio ukazują się książki — a wynika to z patologicznie długiego w naszym kraju cyklu wydawniczego — powstałe w ostrej fazie kryzysu lat 1980—1982, czy też dotyczące tego okresu. Należy do nich niewątpliwie pożyteczny tom wydany ostatnio przez Uniwersytet Warszawski zatytułowany *Społeczeństwo polskie czasu kryzysu*<sup>1</sup>. Praca wykonana została w Zakładzie Metodologii Badań Socjologicznych UW kierowanego przez prof. Stefana Nowaka — w ramach badań problemu MR III 2: *Ekonomiczne, społeczne i polityczne mechanizmy kształtowania i zaspokajania potrzeb ludzkich* i stanowi pokłosie konferencji w Grzegorzewicach, która odbyła się w grudniu 1982 r. Temat konferencji: *Społeczeństwo polskie w okresie głębokiego kryzysu: przeobrażenia świadomości i warianty zachowań*. Ze względu na znikomy nakład i praktyczną niedostępność omawianej książki na rynku warto zaprezentować tutaj — chociażby sygnalnie — jej treść.

Tom, oprócz Wstępu pióra Stefana Nowaka, składa się z dziesięciu rozdziałów — referatów wygłoszonych na wspomnianej konferencji, napisanych przez dziesięciu autorów, ludzi młodych, a nawet bardzo młodych, skupionych wokół osoby Stefana Nowaka. Jedyne wyjątek stanowi rozdział pierwszy, zatytułowany *Przemiany poziomu i struktury konsumpcji a stopień satysfakcji i deprywacji podstawowych potrzeb bytowych* — napisany przez ekonomistę spoza Uniwersytetu Zygmunta Żekońskiego. Ma on stanowić jak gdyby „obiektywne” tło dla przeprowadzanych w pra-

<sup>1</sup> *Społeczeństwo polskie czasu kryzysu*. Praca zbiorowa pod redakcją Stefana Nowaka, Uniwersytet Warszawski — Instytut Socjologii, Warszawa 1984 s. 468.

cy analiz wartości i postaw społeczeństwa polskiego przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

Treść, a raczej problematyka następnych rozdziałów przedstawia się następująco: Sytuacje życiowe jako stressory (Anna Titkowi); przemiany w percepcji podziałów społecznych (Magdalena Gadomska); system społeczny epoki lat siedemdziesiątych (Ireneusz Krzemiński); procesy kształtowania się świadomości zbiorowej w latach 1976—1980 (Grzegorz Bakuniak, Krzysztof Nowak); przemiany wartości życiowych młodzieży polskiej (Antoni Sułek); świadomość społeczna epoki kryzysu w świetle badań pamiętnikarskich (Anna Giza); kryzys legitymizacyjny systemu w perspektywie doświadczenia życia codziennego (Krzysztof Nowak); czynniki międzyludzkiej solidarności i pomocy wzajemnej (Iwona Jakubowska). Książkę zamyka obszerny esej Stefana Nowaka, którego tytuł zapowiada jakby podsumowanie całego tomu: *Postawy, wartości i aspiracje społeczeństwa polskiego. Przesłanki do prognozy na tle przemian dotychczasowych*. Na końcu tomu zamieszczona została również nota o autorach. Treść książki, ze względu na jej charakter (zbiór referatów), jest tak bogata i różnorodna, że jej uczciwe, rzetelne omówienie musiałoby zająć wiele stron druku. Dlatego z takiego zamiaru świadomie tutaj rezygnuję.

Książka, jak już powiedziano, dotyczy subiektywnej strony rzeczywistości społecznej, tzn. świata przekonań, wartości i dążeń ludzi. Autorzy zdają sobie sprawę z ograniczoności takiej perspektywy w badaniu życia społecznego, ale świadomi są też jej znaczenia w procesie przemian społecznych i jej przydatności w badaniach socjologicznych. Stefan Nowak we *Wstępie* do tomu wyraził to w sposób następujący: „Okazało się w toku ostatnich kilku lat (...), iż nie doceniane latami postawy, dążenia i aspiracje wielomilionowego narodu potrafią dać znać o sobie mocnym, a nawet niekiedy zestrojonym w jedno głosem, co oznacza, iż zarówno wtedy, kiedy się chce historię wyjaśniać, jak i też wtedy, kiedy się chce ją tworzyć, nie wolno zapominać o zjawiskach z tej dziedziny (...). Sądzę, iż ludzkie przekonania, poczucia frustracji czy satysfakcji, występujące w skali masowej przeświadczenia obywateli, że społeczeństwo wokół nich zmienia się na lepsze czy na gorsze, to dla socjologa również doniosłe kryterium oceny tego, co się w społeczeństwie lub ze społeczeństwem dzieje. Tym samym dawanie świadectwa tym ludzkim odczuciom, społecznym ocenom jest jednym z ważnych zadań badaczy, zarówno ludzi, jak i społeczeństw przez ludzi tworzonych. Dotyczy to w nie mniejszym stopniu i tych faz w dziejach społeczeństwa, kiedy wkraczają one w kryzys, czy też kiedy ów kryzys się pogłębia. Dlatego też będąc świadomi ograniczoności perspektywy zastoso-

wanej w tym tomie, uważamy ją mimo to za ważną”<sup>2</sup>. Natomiast kilkaset stron dalej, w pierwszym akapicie swojego szkicu zamykającego tom, Nowak pisze wręcz: „Zdarzają się (...) momenty w dziejach poszczególnych systemów społecznych, kiedy to treść postaw, wartości i aspiracji ludzkich staje się szczególnie doniosła — zaczyna od nich zależeć po części przynajmniej sposób funkcjonowania, a niekiedy i kształt czy wręcz możliwości dalszego względnie sprawnego funkcjonowania systemu społecznego. Mam poczucie, iż piszę ten szkic w takim właśnie okresie dziejów naszego kraju — stąd szczególna rola zagadnień w nim poruszanych”<sup>3</sup>.

Uzasadnienie wyboru tematu zawarte w pierwszym cytacie zaczerpniętym ze *Wstępu* jest niewątpliwie słuszne i przekonujące. Może natomiast budzić zastrzeżenia jego „mocna” wersja zaprezentowana w cytacie drugim. Twierdzenie, że kształt czy funkcjonowanie systemu społecznego zależy czy też może zależeć od treści postaw, wartości i aspiracji jest prawdziwe tylko w tym sensie w jakim prawdziwe jest twierdzenie, że powódź jest następstwem przelania się wody przez wały czy inne zabezpieczenia przeciwpowodziowe. Ale twierdzenie takie nic nam przecież nie mówi o rzeczywistych przyczynach powodzi.

W tym miejscu polemizuję jednak bardziej z niezbyt fortunną literą niektórych sformułowań czy też założeń badawczych niż z treścią tomu. Zarówno bowiem Stefan Nowak jak i inni autorzy zdecydowanie wykraczają poza zapowiedzianą problematykę wartości i postaw poszukując w wielu miejscach rzeczywistych i głębokich przyczyn i mechanizmów kryzysu i obecnego stanu społeczeństwa polskiego. Szczególnie cenną cechą szkicu Nowaka, dość rzadką u tego wytrawnego uczonego, jest przeprowadzenie analizy w perspektywie historycznej obejmującej całe czterdzieściolecie naszych powojennych dziejów. Byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą, gdyby autor poszukał analogii analizowanych przez siebie zjawisk w bardziej jeszcze odległych okresach naszej narodowej historii.

Trudno mi natomiast zgodzić się z główną tezą czy też postulatem praktycznym tego niezmiernie interesującego opracowania redaktora tomu. Otóż Nowak powiada mniej więcej tak: kryzys gospodarczy jest w Polsce tak trwały i głęboki, że nie ma co liczyć na szybką i znaczącą poprawę naszej ekonomii, w związku z tym należy uruchomić kompensacyjne mechanizmy rozładowania frustracji społecznej polegające — *tout court* — na wyraźnej i znaczącej demokratyzacji życia społecznego. Mój natomiast pogląd

<sup>2</sup> tamże, s. 8.

<sup>3</sup> tamże, s. 403.

w powyższej kwestii jest całkowicie odmienny. Otóż uważam zawołanie: „nie ma chleba bez wolności” za pięknie wyrażoną, abstrakcyjnie słuszną — w kręgu kultury europejskiej — ideę moralną, która powinna być busolą dążeń ludzkich w długiej perspektywie historycznej. Nie widzę natomiast żadnego praktycznego zastosowania dla idei „wolności bez chleba”. Co więcej, sądzę, że zmierzanie w tym kierunku doprowadziłoby w obecnej sytuacji nie tyle do anomii społecznej, ale wręcz do anihilacji lub co najmniej do wielkiej kolejnej katastrofy narodowej. Dlatego uważam, że należy przede wszystkim dążyć — a pogląd ten jest sugestią pod adresem wszystkich Polaków — do poprawy sytuacji gospodarczej, a sprawy zwiększenia wolności czy też „demokratyzacji” traktować jako cel dalszy, niejako strategiczny. Wbrew pozorom zmiany gospodarcze mogą zachodzić w „krótkiej fazie” i wyjście z kryzysu ekonomicznego może nastąpić szybciej niż sądzimy, oczywiście przy założeniu, że głównym kryterium wprowadzania zmian będzie efektywność gospodarcza („nie o to chodzi by kot był biały lub czarny, ale o to, by łowił myszy” — Teng Siao-Ping). I na tym froncie — używam świadomie tego wojskowego wyrażenia — powinna toczyć się bezpardonowa walka, bo jest to walka o nasze „być albo nie być” w Europie.

Alternatywa, czy nawet dysjunkcja: demokratyzacja vs sanacja gospodarcza odnosi się do konkretnych polskich warunków roku 1985, a nie jest jakąś ogólną dyrektywą czy prawidłowością rozwoju społecznego. To jasne i nie ma sensu bliżej tego uzasadniać. Czasem jednak, tak w życiu indywidualnym jak i zbiorowym, trzeba z czegoś, nawet bardzo ważnego zrezygnować, aby osiągnąć coś, co w danym momencie jest najważniejsze, wręcz decydujące o dalszej egzystencji. Wiele nieszczęść narodowych spadało na Polaków dlatego, że nie umieli zrezygnować z tego, co w danym momencie dziejowym było nieosiągalne i nie najważniejsze.

I już uwaga ostatnia pod adresem interesującego tomu wypowiedzi badaczy z Uniwersytetu Warszawskiego. Otóż praca ta pokazuje, a w każdym razie pozwala przypuszczać, że wartości i postawy samych autorów wpłynęły w pewnym stopniu na prezentowany przez nich obraz rzeczywistości. Nie jest to praca napisana *sine ira et studio*; ślady „*irae*” są w niej dość widoczne. Nie jest to bynajmniej zarzut. Uczony ma prawo do własnej, wartościująco uwarunkowanej interpretacji obrazu badanej rzeczywistości. Zresztą Marks, i nie tylko on, twierdził, że „obiektywna wiedza” — w przypadku nauk społecznych — nie istnieje. Część przynajmniej autorów tomu jest zresztą świadoma tych własnych uwarunkowań i ograniczeń. Znakomicie wyraził to Antoni Sułek w bardzo ciekawym tekście o przemianach wartości życiowych

młodzieży. To, co napisał w zakończeniu swojego artykułu, odnosi się, moim zdaniem, do całego tomu. Warto wypowiedź tę przytoczyć w całości: „(...) jest rzeczą możliwą, że praca niniejsza ujawnia nie tyle (nie tylko) wartości opisywanej młodzieży, lecz (także) wartości samego autora. Nie wynika to z braku szacunku autora dla postulatu *Werturteilfreiheit* (podkreślenie w oryginale), lecz skądinąd — z faktu, że autor zajmuje określone stanowisko wartościujące wobec przedmiotu tej pracy. Stanowisko takie — jak uczą metodologowie — może tak wpłynąć na dobór i interpretację materiału, że badanie dostarczy tylko pseudopowiadzenia prekoncepcji badacza. Mogło się przeto zdarzyć, że autor dotarł jedynie do badań, których wyniki były zgodne z jego prekoncepcjami, że niejednoznaczne wyniki tych badań interpretował tendencyjnie, że w toku niesystematycznej lektury gazet zwracał większą uwagę na fakty zgodne niż na niezgodne z jego hipotezami, że wyniki obserwacji swego środowiska albo — co gorsza — swoje opinie i wartości projektował na opisywaną zbiorowość. Mogłoby się więc również zdarzyć, że badacze o innej aksjologii, silniejszym metodologicznym superego, mający dostęp do materiałów ogółowi i autorowi niedostępnych i środowisk mu nieznanymi doszliby do innego obrazu przemian wartości życiowych młodzieży polskiej. Autor byłby ciekaw takiego przedsięwzięcia”.<sup>4</sup> Mogę tylko dodać: piszący te słowa również.

Szkoda więc, że książka ukazała się w tak znikomym nakładzie i nie będzie mogła stać się przedmiotem szerszej naukowej, a także społecznej dyskusji. W każdym razie powinna ona stać się przedmiotem wnikliwej uwagi, tak zainteresowanych naukowców, jak i tych, którzy podejmują decyzje kształtujące polskie dziś i jutro.

Kraków, 6 kwietnia 1985

Kazimierz Z. Sowa

## WEJŚCIE DO OGRODU

„(...) Ogród Ziemijskich Rozkoszy

Był dla mnie przygotowany. Aby nad jego wody

Biegł i zanurzył się w nich i rozpoznał siebie”. — pisze Miłosz w nowym tomie wierszy (*Nieobjęta ziemia*). Poeta staje przed

<sup>4</sup> tamże, s. 275—276.

sławnym tryptykiem Hieronima Boscha w muzeum Prado. Tryptyk zamknięty przedstawia kulę ziemską, nad którą Bóg — Stworzyciel powołuje do istnienia ziemię. Tryptyk otwarty ukazuje Raj, Ziemię i Piekło. Ziemia jest miejscem, które uległo przeistoczeniu, miejscem, gdzie śmierć i strach przestały istnieć, ustępując miejsca rozkoszy i szczęściu. Tak wyobraża sobie malarz Nową Ziemię, po ostatecznym osądzeniu ludzi i zakończeniu świata. Jest to właściwie ziemskie niebo (a wymowę jego dopełnia ponura wizja zaistniałego obok i w tym samym czasie Piekła). Ludzie cielesni, lecz bez piętna choroby, starości, śmierci, zaznają jakby w dwójnasób, a może nawet wielokrotnie, swojego człowieczeństwa. Jest ono tu przebóstwione, radosne, a zarazem niezwykle zmysłowe. Nagość oznacza wyzbycie się tego, co przeszkadza w zaznawaniu dotyku, służącego pośredniczeniu w kontemplacji niezwykłości i naturalności cudów ziemi. Ogromne owoce, wiotkie rośliny, ptasi puch i miękkość zwierzęcej sierści, radosne obcowanie z ciałem własnym i drugiej osoby — oto kształt zaznawanej rozkoszy. Dominuje cielesność i zmysłowość. Jest to obraz akceptacji ciała i radości płynącej z posiadania go, także miłości zmysłowej objawionej światu i drugiej osobie, lecz pozbawionej skazy grzechu, gdyż ciało ludzkie wróciło do Raju. Zmysłowość przestaje być związana z grzechem, stanowiąc najbardziej bezpośredni i ludzki sposób zaznawania świata. Rozkosz nie wiąże się z występkiem. Wydaje się, że Bosch zawarł w obrazie Ziemi tęsknotę do ciała przebóstwionego, ale jednocześnie niepozbawionego ludzkiej kondycji; pragnienie, by duchowość i cielesność uzupełniały się.

Jakże bliski jest w swoim pragnieniu Miłoszowi. Oto dwa światy, ludzie dwóch epok spotykają się w tęsknocie do prawdziwie ludzkiej kondycji nie rezygnującej z ciała. Nic w tym dziwnego, malarz i poeta mają niezwykle ostro wyczulone zmysły. Rezygnacja ze wzroku, dotyku, woni, słuchu i smaku oznacza dla nich abstrakcję, doskonale wyizolowaną próżnię. Są przeświadczeni, że świat jest przygotowany dla rozkoszy zmysłów. Oko malarza zatrzymuje się z lubością na barwie i kształcie, a poeta potrafi ze wszystkich zmysłów uczynić symfonię doznań. Miłosz współbrzmi z Boschem, pisząc o jego obrazie:

Konno na ptakach, czując pod udami miękkie pióra,  
 Na szczygłach, wilgach, zimorodkach,  
 To znów przynaglając do biegu lwy, jednorożce, leopardy,  
 Których sierść ociera się o naszą nagość,  
 Okrażamy wszechobecne życiodajne wody,  
 (. . . . .)



W poziomki większe od człowieka wgrzamy się we dwoje,  
Zanurzamy się w czereśnie, ociekamy winnym sokiem,  
(*Ogród Ziemskich Rozkoszy*)

Człowiek Miłosza jest — jak pisze o nim poeta — „wciałowzięty”. Stan ten oznacza powolność wobec decyzji Stwórcy a zarazem przyzwolenia na własną kondycję, przyzwolenie przechodzące w zachwyty. Rodzi się także zdumienie, że ciało chociaż nasze — nie jest własne (*Świadomość*). Na czym więc polega nasze człowieczeństwo? Jak je określić? Czy tylko poprzez różnicę z innymi stworzeniami?

Ciepło psów i esencja, niepoznana, psiości.  
A jednak czujemy ją. W wywieszeniu mokrego języka,  
W melancholijnym aksamicie oczu,  
W zapachu sierści, innym niż nasz a pokrewnym.  
Człowieczość nasza wtedy wyraźniej

(tamże)

Na czym polega człowieczeństwo innych? Choćby kobieta — a już niezrozumiała odrębność w samym człowieczeństwie, zapowiedź niezwykłego uzupełnienia się, poszukiwanie pełni. Jak zrozumieć różnorodność ludzką i podział na młodych i starych, pięknych i szpetnych. Jak pokonać nieprzewyciężony wstręt do brzydoty ludzkiej? A przecież brzydota jako forma człowieczeństwa oznacza niesprawiedliwy podział.

Poeta czuje do istot ludzkich czułość objawiającą się w przeświadczeniu o wspólnym losie. Wie, że „piękna architektura naszych ciał jest wystawiona na inwazję śmierci.” (*Ja, on, ona*)

*Tendresse*. Wolę to słowo niż polskie czułość. Kiedy ściska w gardle dlatego że istota na którą patrzę jest tak bardzo krucha, ranliwa, śmiertelna, wtedy *tendresse*.

(tamże)

Czuć „litość dla innych uwikłanych w ciało” (*O modlitwie*) jest równocześnie pragnieniem zrozumienia człowieczeństwa. Śmiertelni i zależni od ciała wyrwamy się z niego, to znów powracamy, zachwyceni jego możliwościami i nie wyobrażający sobie życia poza nim.

Wyrzec się, zamknąć, umartwić wzrok, słuch i dotyk, w ten sposób zdobyć wolność i nie lękać się już, że coś nam zostanie odebrane, nie, tego nie umiałem.

(*Ksiądz Ch., po latach*)

Pozostaje więc tęsknota do przebóstwienia ciała, aby — nie wyzbywając się zmysłów — czuć radosną harmonię ciała i ducha. Doprawdy, trudno, myśląc po ludzku, wyobrazić sobie zaświaty jako bezcielesne. To wszystko, co tak bardzo określa nas jako ludzi, ma zostać zanegowane, zniszczone bezpowrotnie? A przecież ile szczęścia kryje się w zmysłowym opanowywaniu świata! Gdzie podziewa się po śmierci „sekretny zapach olejków i skóry” (*Anka*)? Czy można pozbawić się tak mało skomplikowanych, ale jakże rozkosznych doznań?

Oczami wchłaniać wewnątrz otwartej kwiarcarni, słyszeć głosy ich, ludzi, czuć na języku smak wypitej kawy.

(*Haftki gorsetu*)

Dokąd odchodzi dotyk, który tak uwyrażnia poznanie? Dotykalkość rzeczy wzrusza, a poczucie realności napełnia szczęściem.

Tylko ten stół jest pewny. Ciężki. Z masywnego drzewa.

Przy którym uczujemy jak inni przed nami

Zgadując pod werniksem dotyki ich palców.

Wszystko inne wątpliwe. Także my, zjawieni

Na chwilę pod postacią mężczyzn albo kobiet

(Dlaczego albo-albo?) w strojach nam sądzonych.

(*Stół I*)

Jeżeli jestem człowiek „wciałowzięty”, trudno mi pozostawić świat z jego niezwykłością, odwrócić się od ziemskich rozkoszy. Zostawić wszystko, co kuszą i wabi, to opowiedzieć się wbrew własnej naturze. Jakże nie kochać tętna własnej krwi, jakże odwrócić się od wiadomości dobrego i złego przewodzonych naszymi nerwami? Zaprzeczyć wrażeniom, odpowiedzieć chłodem na niezwykle urok świata, żyjąc przy tym na pograniczu jego utracenia? A przecież „mój dom i moje schronienie” w kształtach, kolorach, głosach (*Książka Ch., po latach*). Trzeba doprawdy nadludzkiej siły, aby nie oddać pokłonu posągom cezara za darowane życie.

A ja na targach między amforami wina,

W podcieniach gdzie skwierczą na rożnach poście smakowite,

Tancerzy oklaskuję, zapaśników lśniących od oliwy,

Barwne tkaniny przebieram u kupców zza morza.

(*tamże*)

Poznanie świata ma coś z doznania mistycznego, oznacza stopienie się z poznawanym, zatarcie granicy pomiędzy podmiotem a przedmiotem. W jedzonym jabłku odkrywa się pory roku, słońce,

wilgotność ziemi (Z D. H. Lawrence'a, *Mistyka*). I jak podczas jedzenia jabłka, tak w życiu poeta pragnie „mieć obudzone wszystkie zmysły”, doświadczać, przeżywać, poznawać, czuć radosną wspólnotę. Kruche piękno, naznaczone piętnem śmiertelności jeszcze bardziej pociąga nas, przywołuje ku sobie. Być może to ulotność wywołuje w nas wzruszenie. Śmiertelność świata wzrusza, napętnia niepokojem śmiertelność człowieka.

Motyw ogrodu pojawia się w poezji Miłosa znowu:

O życie, o wejście do zaczarowanego ogrodu, gdzie wszystko jest widzeniem i dotykaniem

(*Stół*)

W ogrodzie tym Bóg jest czarodziejem stwarzającym wszelkie cuda, magiem o nieustającej mocy kreowania. Poeta dzięki zmysłom może uczestniczyć w cudach ziemi, które tylko ludziom nieważnym i niewrażliwym wydają się oczywiste.

Obdarowałaś mnie Boże — czarodzieju.  
Wdzięczny Tobie jestem za dobre i złe.  
W każdej rzeczy na ziemi światłość wiekuista  
Jak teraz tak i w dzień po mojej śmierci.

(*Dziękczynny*)

Powodem do zdziwienia jest owa naturalność cudów, nieprzebrane bogactwo rozsypane szcudrze. Czym może wyrazić się nasza wdzięczność wobec Boga-czarodzieja? Wydaje się, że tylko radosnym współuczestnictwem w cudach ziemi.

Moja pobożność jest być może wdzięcznością pogodnego ciała, za oddech, za rytm krwi, za wszystko.

(*Ja, on, ona*)

Bunt wobec człowieczeństwa sprzeciwia się Bogu, tworzy bolesną próżnię i rozdarcie. Również zgoda na własne człowieczeństwo nie jest łatwa, gdyż towarzyszy jej pragnienie wieczności. Chcemy jako ludzie wiecznie mieszkać w ogrodzie ziemskich rozkoszy, nawet po przekroczeniu śmierci. Próba naszej ludzkiej kondycji jest przekraczanie jej bram:

Powinniśmy wyśliznąć się bez szmeru.  
Kluczem łagodności odrygluj zamki, szeptem  
Każ otworzyć się drzwiom, duszo.

Lekko — nie bądź niecierpliwa  
 (Mocny twój uchwyt, o ciało śmiertelne,  
 Mocny twój uchwyt, o miłości).

(Z *Walta Whitmana: Ostatnia inwokacja*)

Aby zrozumieć życie trzeba zgodzić się, że wiele pytań pozostanie bez odpowiedzi. Trzeba przystać na ograniczoną wiedzę. Rozsądek i logika nie uratują nas w godzinie wątpliwości, strachu, śmierci, gdyż doznania te przekraczają myślowe operacje. Także długie życie nie daje gwarancji zrozumienia. Można jedynie dziwić się każdego dnia życiem, jego niezwykłością, doświadczanymi wrażeniami. Poeta nie ludzi się, że odkryje uniwersalną prawdę o świecie. Odkrywa jedynie nieustające zdziwienie w sobie samym.

Jaki z ciebie pożytek? W twoich pismach nie ma nic prócz ogromnego zdziwienia.

(*Świadomość*)

Nie wiedza bowiem daje poczucie zgodności ze światem.

Tylko to jest ważne: mieszkać u Boga żywego,  
 być jednym ze stworzeń w domu,  
 którym włada Bóg Życia.

Jak kot śpiący na krześle  
 w spokoju, w spokoju,  
 w zgodzie z panem domu i panią domu,  
 u siebie, u siebie, w domu żywych,  
 spać u paleniska, ziewać przed ogniem.

(*Z. D. H. Lawrence'a: Pax*)

Co jeszcze zapewnia szczęście? Odwrócenie się od przeszłości, jakąkolwiek by nie była, pozbycie się planów na przyszłość, życie terażniejszością. Bez pragnień i żalów łatwiej doświadczymy sensu trwania, zmierzmy sobą wieczność, zaznamy niemal mistycznego zespolenia z życiem.

Trzeba dopiero pewnego, w jakimś choćby niedużym stopniu, wyswobodzenia się z komplikacji, z przejęcia się własnym losem, tak żeby cieszyć się, że jest się po prostu wśród żywych.

(*Stół*)

Przecież życie składa się z drobnych zdarzeń, mało znaczących chwil, z ulotnego piękna. Poeta tęskni do spotkania z ludźmi już

w pozaczasowym ogrodzie, gdzie zniknie to, co przypadkowe, a zostanie jedynie to, co wspólne. Style i mody, które narzucały się kiedyś jako sposób istnienia zostaną odrzucone, a nagość oznaczać będzie prawdę o ludzkiej kondycji.

Tak wyraźne uświadomienie sobie, że mężczyźni i kobiety w kościele, siwizny, łysiny, fryzowane loczki, nie są samymi sobą, ale formą nabytą w ciągu życia wśród ludzi, że naprawdę to są dzieci i zasługują na obmycie, by tak rzec, z tych sztucznych kolorów społecznego teatru, także na oczyszczenie z lat, jakie przeżyli, żeby została w nich prawdziwa postać człowieczego rodu, dzieciństwo, młodość, odkrywczość, gotowość.

(*Ja, on, ona*)

Będzie to spotkanie podobne wizji Hieronima Boscha, gdyż Ogród jest dla nas przygotowany i czeka w zaświatach, abyśmy tam przybyli — nadzy, lecz okryci przebóstwionym człowieczeństwem.

Wanda Duszka

## STACJA W CZAHORÓWCE

Więc, rozejrzawszy się przed odjazdem do koła, przeżegnawszy pobożnie wzorem przodków — odchodzę — sobie a muzom. Dla osobistej, prywatnej higieny uczuć.

(A. Kuśniewicz: *Mieszaniń obyczajowe*)

W *Nawróceniu*, by osiąść w „Tamtym Dawnym Obszarze, i Tamtym Czasie”, należało wyskoczyć z pociągu jadącego na linii Warszawa—Lwów, a już wyobrażenie przenosiło bohatera w upragnioną Inną Strefę. W niej, wraz ze szczegółem epoki, bohater zasiadł „na wózku żółtym, lekkim, zawieszonym na szerokich, miękkich resorach, rodem z samego Wiednia”,<sup>1</sup> obok ojca zapalającego właśnie długie cygare. Inaczej w *Mieszaniń obyczajowych*:<sup>2</sup> tu należy wsiąść do pociągu, by przenieść się „w Unik — w wyodrębnienie — daleko, daleko — hen! — w dawne i wła-

<sup>1</sup> A. Kuśniewicz: *Nawrócenie*. „Twórczość” 1985, nr 7/8, s. 15.

<sup>2</sup> A. Kuśniewicz: *Mieszaniń obyczajowe*. Warszawa 1985, PIW, ss. 247, 1 nlb.

sne, nigdy przez nikogo nie odebrane, bo nie do odebrania, jako że niematerialne". A zatem: „...wskakujemy niemal w biegu do wagonu klasy drugiej — pierwszą podróżują tylko bogaci kupcy, nuworysze, a z liczących się wyłącznie arcybogaty Ormianin, pan Romaszkan, jeden z dwu braci Romaszkanów — wsiadamy na stacji Lwów—Podzamcze, a nie na Głównym, bo tak szlachetniej”.

Zastrzeżona strefa Prywatnego, ku której, informując krótkim: odchodzę, zmierza bohater i narrator *Mieszanin obyczajowych*, jest, podobnie jak w *Stanie nieważkości* czy *Nawróceniu* wyprawą w „czas prywatny” i prywatny pejzaż. Odkąd odległe doświadczenie biograficzne przeniesione zostało na mapę wyobraźni, Prywatne stało się strefą niczemu nie podległej własności, sposobem autokreacji. Ale również strefą azylu i odosobnienia. Myśl tę, w innych słowach, Kuśniewicz sformułował niegdyś w wierszu *Bohaterowie*:

Przed napierającym z zewnątrz  
można  
uskoczyć nagle w bok  
w inne

(Z tomu: *Czas prywatny*<sup>3</sup>)

Możemy wyobrazić sobie bohatera *Mieszanin obyczajowych*, gdy wsłuchany w rytm rozpędzonego pociągu wychyla głowę z wagonu drugiej klasy i odczytuje nazwy mijanych stacji: Jeziory, Czahorówka, Romanówka, Podwołoczyska... Ale jego wyprawa w Prywatne, podróż po manowcach wspomnień i wyobraźni, nie jest aktem beztroskiego kaprysu:

„Stop! Cofnijmy się. Dalej jest grząsko. Dalej czai się urwisko. W tył zwrot! (...) Uciekam myślą od tego wszystkiego. Od polityki jako ogarniającej wszystkie tematy, jakich się tylko dotknę”. I jeszcze nieco wcześniej: „Gdzie się obejrzeć, czego tknąć, polityka! Nie ma od niej dyspensy! Chyba żeby grzebać się we wczesnych Piastach... Ale i to chyba trefne, gdyby tak lepiej pogrzebać...”

Trudzić się — choć może i bawić — nasłuchiowaniem i obserwowaniem znaków współczesnego czasu (akcja powieści rozpoczyna się w realiach stanu wojennego: „Rozmowa kontrolowana, rozmowa kontrolowana” — słyhać w słuchawce telefonicznej powtarzający się zwrot automatu)? Penetrować „trefną”, bo zawsze naznaczoną piętnem polityki historię? Akt odwrotu ku Dawnemu jest nie tylko próbą zbliżenia się do tego, co „Własne i Osobiste”, a za-

<sup>3</sup> A. Kuśniewicz: *Bohaterowie*. (w:) *Czas prywatny*, Warszawa 1962, s. 57.

razem lepsze i wyidealizowane. Polityka — słowo wypowiedane dziś jak złe zaklęcie — jest właśnie dla bohatera *Mieszanin obyczajowych* tym „napierającym z zewnątrz”, zagarniającym wszelką duchową, przez człowieka utworzoną przestrzeń. Jest pułapką mimowolnego uwikłania, grożącego niewolą sądu prywatności, niezależności. Przez swą agresywną wszechobecność i nieustanne prowokowanie pytań o granice tego, co „legalne”, „cenzuralne”, polityka budzi w bohaterze powieści niechęć i znuzenie.

Stąd jego odwrót ku przeszłości, przeszłości własnej, co znaczy również, że przez siebie przeobrażonej, włączonej w obieg własnych obrazów i ocen. Stacja w Czahorówce — skąd blisko do rodzinnej posiadłości — na której zeskakuje z pociągu bohater Kuśniewicza, otwiera przestrzeń dla przeszłości zaanektowanej, uznanej za własną, wielorakimi zawężeniami nawiązującej do czasu, z jakim wiąże go biografia. Jest to biografia — a warto mówić w tym przypadku o biografii duchowej, odkładającej w psychice tworzące ją fakty — rozpisana na różne czasy, przenikające się pasma wspomnień, uzupełniane wyobrażeniem, tym istotnym składnikiem osobowości. Zamieszkały w różnych czasach, bohater *Mieszanin obyczajowych* usiłuje stworzyć na swój użytek osobną wersję przeszłości, rodzaj fantazji czasu, którą porusza wyobraźnia.

Ten przekształcony, oderwany od realności, a jednocześnie różnymi sposobami nawiązujący do niej tok wspomnień, buduje własną, sobie podporządkowaną faktografię. Tak jak przeszłość, która kształtowana jest wedle woli i upodobania, również zjawiska, rzeczy, fakty wywoływane są i zestawiane podług osobistej, niczemu nie podległej hierarchii ważności. „Jaki widok z tego miejsca! Co za perspektywa! I komu to wszystko potrzebne? I kogo to dziś może obchodzić? I kogo to serdecznie zabol?” Te pytania zadawane są dla zwykłego porządku. Bo gorzelnia, której narrator poświęca wnikliwy, zjednany przychylnością wezwanej Kaliopie opis, zajmuje ważne miejsce właśnie w świadomości narratora i bohatera. W jego wspomnieniowym i wyobrażonym świecie jest gorzelnia jednym ze znaków własnego mitycznego krajobrazu. Krajobrazu ściśle subiektywnego, odtworzonego i skompoowanego zgodnie z intencją podmiotu. Intencji tej daje wyraz choćby dobór słownictwa: „Zbudowano naszą gorzelnę — a raczej należałoby użyć słowa «wzniesiono», tak jak wznosi się zamki i świątynie — na przełomie lat 1907—1908”.

Zmitologizowana, ożywiona przez wyobraźnię rzeczywistość opiera się u Kuśniewicza na charakterystycznej mierze ważności faktów i zjawisk. Przecucie, intuicja, wyobrażenie mają równie doniosłe znaczenie jak to, co zapisuje kronika, co jest powszechnie

znany składnikiem realnego świata. Ewokowany opis gorzelni, pieczolowicie zrekonstruowana jej historia zajmują w *Mieszani-  
nach obyczajowych* miejsce nie mniej doniosłe niż „echa ulicy  
Wierzbowej” z lat, gdy bohater był pracownikiem MSZ.

Lepsza, miniona rzeczywistość przeciwstawiona zostaje obecne-  
mu doświadczeniu bohatera powieści. Tym tłumaczy się ekspono-  
wanie szczegółów jego duchowego świata, jego intymnej bez mała  
części osobowości. Bohater *Mieszani-  
nów obyczajowych* szuka azylu,  
szuka czegoś, co byłoby sposobem na odejście. W rozmowie z ku-  
zynką olśniewa go myśl, że miejscem takiego azylu mogłaby być  
Trembowla:

„Zafrapowałaś mnie (...) propozycją wzięcia pod uwagę osiedle-  
nia się na stałe w Trembowli. Muszę się nad tym poważnie za-  
stanowić. W tym jest jakaś myśl. Jakieś wyjście w razie czego.  
Rodzaj azylu. Takiego, który nosi się ze sobą jak ratunkowe koło  
albo spadochron. Domyślasz się, co mam na myśli? Finis. Apoka-  
lipsa. Takie coś. Gonią, pędzą — a ja jak mysz do nory. Noszę  
z sobą moją Trembowlę, bilet do Trembowli. Wystarczy wpisać  
datę. Bilet wystawiony jest bowiem in blanco. Na stare lata —  
jak znalazł”.

Temu, co jest azylem w duchowym świecie bohatera, odpowia-  
da Trembowla jako miejsce ewentualnego realnego odosobnienia.  
Ale Trembowla jako azyl jawi się w stanie możliwości potencjal-  
nej, możliwości azylu „w razie czego”. „Czas prywatny” i krajo-  
braz prywatny są natomiast sposobem ucieczki natychmiastowej,  
zastępczą choć intelektualnie ciekawszą, bo bardziej płodną for-  
mą odosobnienia. Obraz minionego świata wyłania się bowiem  
w wyobraźni zgodnie z jej wolą i przyzwoleniem. Ewokuje to, co  
pragnie umieścić w aktualnie trwającej chwili. Jego mozaikowy  
charakter wynika ze specyfiki gawędy: ułamek wspomnienia bu-  
dzi rozrastający się ciąg skojarzeń, dygresji, dopowiedzeń. Jest to  
obraz żywy, mieszczący w sobie element niespodzianki, gdy bez  
żadnej zapowiedzi odsłania się jakaś wizja czy zapomniany, zda-  
wać by się mógł, szczegół.

Gawęda, opierająca się tu na swobodnie traktowanym wspomnie-  
niu, jest dla Kazia, bohatera *Mieszani-  
nów obyczajowych*, źródłem  
cennej wiedzy o nim samym. Wydobywa mimochodem mnóstwo  
utajonych, pilnie niekiedy strzeżonych prawd. Także młodzieńczych  
fascynacji, podszytych perwersyjnym erotyzmem. Towarzyska gra,  
której obiektem i ofiarą stała się córka pachciarza z Demidówki,  
Chajka, ujawnia „ciemną”, zdumiewająco chłonną pikanterii stro-  
nę psychiki:

„Wyrastała wysoko nad swój prostacki wygląd, swoje stare, na



pól męskie buciki, człapak, które z trudem wyciągała z czarnoziemu. Błoto mlaskało pod jej stąpnieniami jak pocałunki. Aż do nas, idących w alei, dolatywała woń jej zgrzanego, upalnego potu. Czy taka może być woń narodu?"

Wspomnienie bohatera rozpisane bywa na doznania współuczestników zdarzeń. Przesuwa się punkt widzenia, zmieniają się głosy i racje. Prawda znajduje się w ruchu jako wędrujący, zmieniający się w oczach fantom. Kto wie zresztą, o jaką i czyją prawdę chodzi? Prawdę o świecie? Prawdę o bohaterach? Ale istotny wydaje się sam fakt poszukiwania, odnajdywania tego, co stałe, w ruchu. Ruchomy zmieniający się świat oddala wrażenie jego jednoznaczności, w której tkwi zapowiedź męczącej i zabójczej nudy. Ciekawość — oto co stanowi o pasji, z jaką bohater Kuśniewicza w rytmie niespiesznej gawędy przechadza się po różnych i epokach, i przestrzeniach. Jego ciekawość podszyta jest jednak sceptycyzmem przyniesionym przez lata doświadczeń. Mówiąc zatem: ciekawość, dodać należy, że wyznaczają ją granice poznawczej dociekliwości. Motywacje bohatera *Mieszaniń obyczajowych* polegają na zapewnieniu sobie komfortu duchowego, któremu obca jest zarówno bierność, jak i maksymalizm spodziewań i roszczeń wobec świata. „Jestem cały jednym zwątpieniem...” — wyznaje pod koniec powieści, w słowach tych mieszcząc rezerwę, z jaką odnosi się do wszelkich utopii.

Piotr Szewc

## N O T Y O K S I Ą Ż K A C H

## Z FRANCUSKIEGO DOSSIER

LÉON NOËL, *LA POLOGNE ENTRE DEUX MONDES*, PUBLICATIONS DE LA SORBONNE. INSTITUT D'ETUDES SLAVES, PARIS 1984, S. 288.

Mało kto będzie miał okazję wziąć tę książkę do ręki; być może niektóre polskie biblioteki pośpieszyły się z jej zakupem, na pewno zaś powinny to zrobić — rutynowym trybem — biblioteki francuskich instytutów i ośrodków w Krakowie i Warszawie. Wziąć książkę do ręki to przede wszystkim przyjrzeć się okładce. Dużego formatu, zwraca ona uwagę amarantowym kolorem, od którego odcina się biała emalia orderu „Polonia Restituta”, tak jak w jego centralnym polu od szkarłatu odcina się biel ukoronowanego orła jagiellońskiego; nad fotograficzną odbitką orderu widnieją białą czcionką wybite słowa *La Pologne entre deux mondes*, a wyżej taką samą czcionką, tyle że mniejszą, imię własne autora „Léon Noël”. Na okładce tylnej portret Eks-Ambasadora (bo nim jest Autor, który w latach 1935—1939 reprezentował w Warszawie Francję), siwowłosego, mocno starszego pana, we fraku Akademii Francuskiej, z gwiazdzistymi orderami, z purpurową wstęgą biegnącą na ukos przez pierś.

Czytelnikowi polskiemu o zamięrowaniach historycznych nie obca to postać. Inna praca tego autora, również poświęcona Polsce, wydana w roku 1946 a przełożona na język polski i wydana w 20 lat później przez IW „PAX” nosiła tytuł *Une ambassade à Varsovie 1925—1939. L'agression allemande contre la Pologne*. Już teraz zadaje sobie pytanie, ile czasu upłynie do polskiego wydania drugiej „polskiej” książki Noëla. Co wydawca, ba, co czytelnik traci na tej zwłoce, można przeczuć już po lekturze samego spisu treści. Oto on (cyfry rzymskie odnoszą się do rozdziałów; autorem przedmowy jest prof. J.-B. Duroselle, wybitny znawca historii dyplomacji; wydawcą są pospołu Sorbona oraz Instytut Studiów Słowiańskich; wraz z indeksem i spisem treści książka liczy 288 stron):

Przedmowa. Wstęp. I. Początki misji. II. Ówczesna Polska. III. Polski charakter. IV. Katolicyzm Polaków. V. Stosunki francusko-polskie. VI. Pułkownik Beck. Jego charakter, przeszłość, pozycja. VII. Piłsudski. VIII. Działalność polityczna Becka. Jego współpracownicy. IX. Beck a Ambasada Francuska. X. Stosunki z armią polską i jej dowódcami. XI. Rydz-Śmigły we Francji. Układ w Rambouillet. Korzyści, jakie z niego wyciągnął Beck. XII. Rydz-Śmigły marszałkiem. Reżym po Piłsudskim. XIII. Piłsudczycy — wojskowi i dyplomaci. XIV. Afera Żyrardowska. XV. Francuzi w Polsce, rezydenci i przejezdni. XVI. Mniejszości narodowe: Żydzi, Ukraińcy i Białorusini. XVII. Sytuacja społeczna. Kwestia chłopska. XVIII. Polska a Czechosłowacja. XIX. Anschluss i jego następstwa. XX. Ribbentrop w Warszawie. XXI. Próby zawarcia układu z ZSRR. Porozumienie Hitler—Stalin. XXII. Premedytacja i *guet-apens* Hitlera przeciw Polsce. XXIII. Niektórzy dyplomaci amerykańscy, angielscy, niemieccy. Dodatki: I. „Ostatni raport” pułkownika Becka. II. 1940: Polacy wyjeżdżają do Anglii. III. Odwieczna Polska. Błogosławiony Ojciec Kolbe. Epilog.

Książka tej treści musi mieć odpowiednią formę. A forma, jaką wybrał Léon Noël, to rozumowana gawęda. Ten dziwoląg terminologiczny jest w tym przypadku na miejscu; żadna z nazw dotychczas znanych gatunków literackich nie pasowałaby do pisarstwa uprawianego przez autora przynajmniej w tej książce; ten literacki kształt pracy jest następstwem zawartego w niej przesłania. Albowiem to dla Francuza napisał Francuz *Polskę pomiędzy dwóch światów* — tak na polski można by tłumaczyć jej francuski tytuł. Przesłanie to zdeterminował nie tyle frankofoński czytelnik, ile francuski stereotyp Polaków i Polski. To zgodnie z tym stereotypem jeden z najznamienitszych ministrów IV Republiki zagadnął towarzyszącego mu Polaka: *Entre vous, n'est-ce pas, vous parlez russe!* Te słowa: „Między sobą, prawda, rozmawiacie po rosyjsku!”, wstrząsnęły Noëlem. I jak dodaje po latach, „oficjalna podróż, jaką we wrześniu 1967 r. podjął De Gaulle do Polski, dostarczyła licznych dowodów podobnej ignorancji.” (s. 14). Po prostu stał się Léon Noël przyjacielem Polski (jeśli nie rozumieć pod tym imieniem własnym politycznego czy administracyjnego aparatu) i z tej przyjaźni postanowił przywrócić we francuskiej mentalności właściwe proporcje „sprawie polskiej”. Dlatego to swoje wspomnienia postanowił rzucić na szersze tło odmalowane zamaszystymi pociągnięciami pióra. Czytelnikowi polskiemu — o ile sam ma jakąś w tym przedmiocie wiedzę — wydałyby się te generalia komunałami (Polska ma tysiącletnią własną historię, Polak jest przywiązany do ziemi rodzinnej, katolicyzm polski jest zakorzeniony w przeżyciach zbiorowych a nie jednostko-

wych, Polacy nie potrafią pozyskać sobie mniejszości narodowych, arystokraci, których jest mało, są bogaci, a chłopci, których jest dużo, są biedni itd. itp.), lecz dla francuskiego czytelnika są to — bądź, co bądź — dość ważne informacje. I ta panorama ówczesnej Polski, w poziomie i w pionie, sposobem odmalowania przystaje do odtwarzanych, w trybie personalnym i ewenementalnym, wspomnień dyplomaty. Narracja z rozmysłem jest urywana, szczegół bywa odskocznią dla ogólnienia, zdarzenie pretekstem dla personalnego porachunku, sportretowanie postaci uzasadnia linię postępowania wobec niej, kładziony na konkretny nacisk oddaje wagę abstrakcyjnych spraw. Jest więc Noël dalekim spadkobiercą francuskiej tradycji, którą tak wspaniale zainaugurował Montaigne. I łatwo wyobrazić sobie tłumacza, który tę „rozumowaną gawędę” oddałby w barwnej, jędrnej polszczyźnie. Cóż, fantazja ponosi.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 6 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] atrakcyjny jest właśnie ton, na który poufny, w jakim autor spisał swe wspomnienia dyplomaty, nade wszystko zaś zawartość tych wspomnień. Ileż tu relacji o faktach nieznanych lub mało znanych, ileż przytoczonych pogłosek obiegających kręgi dyptomatów, ileż samych plotek, których nie można zlekceważyć jako źródła choćby ułamkowej informacji! Z tak skomponowanej palety czerpał autor „farby” do portretu głównego bohatera swojej gawędy, płk. Józefa Becka. Szef ówczesnej dyplomacji polskiej, twórca polityki zagranicznej II Rzeczypospolitej pozostał w pamięci Noël odrażającym osobnikiem, fizycznie i duchowo. Ze zgrozą nieledwie autor odnotowuje (s. 79) pogłoskę o bezpośrednim udziale Becka (wraz z dwoma innymi pułkownikami, Wendą i Fydą) w zabójstwie gen. Zagórskiego, z niesmakiem wspomina jego pijaństwo, z politowaniem mówi o jego zarozumiałości (Duff Cooper, brytyjski Minister Wojny, słyszał Becka wypowiadającego po spotkaniu z Hitlerem następujące słowa: „W każdym razie pułkownik Beck to nie jest!”), z goryczą podkreśla jego nieszczerość i podstępność. A wszystko to rzucane jakby mimochodem przy szkicowaniu intrygi, która miała doprowadzić do dymisji Becka, tak niewygodnego dla francuskiej polityki w Europie; intryga, której twórcą był Noël, nie powiodła się, ponieważ... Becka-masona uratowali francuscy ministrowie-masoni (ss. 132—133).

Dzisiaj, gdy już pół wieku dzieli współczesnych Polaków od Polski znanej Noëlowi, Polski pogrzebanej w prochach Historii, rewelacje byłego ambasadora przypominają wieści zza grobu. Tragiczne — jak te o Becku, komiczne — jak te o Radziwiłłach z Nieświeża (lokaj przynoszący śniadanie miał liberię, ale nie miał bu-

tów!)\*. Amatorzy literatury wrywaliby sobie tę książkę z rąk, gdyby wyszła w Polsce drukiem; amatorzy historii mogą już teraz to robić, jeżeli znają język francuski, skoro tyle rzeczy jest u Noëla do rozpatrzenia i do omówienia w gronie specjalistów. Jest autor przyjacielem Polaków, zgoda, *sed magis amica veritas*, czyż nie tak?

S.C.

### SPOJRZENIE W PRAWO

GUY SORMAN, *LA RÉVOLUTION CONSERVATRICE AMÉRICAINNE*, FAYARD, PARIS 1984, S. 256.

Ameryka przyciąga Europejczyków. Francuzi mają pewne tradycje w odkrywaniu dla Europy tego ciągle zmieniającego się ładu. Pierwszym był Tocqueville, zaś w ostatnich dwudziestu latach Amerykę odwiedziło aż czterech poszukiwaczy idei: Jean-Jacques Servan-Schreiber (1967), Jean-François Revel (1970), Edgar Morin (1970) i Guy Sorman (1983). Ameryka lat osiemdziesiątych, to wedle diagnozy Sormana, kraj ogarnięty „płomieniem” rewolucji. Odrzućmy europejskie skojarzenia, rewolucja, która dokonuje się w Stanach Zjednoczonych, to bezkrwawa rewolucja konserwatywna. W swej książce-notatniku ze spotkań z ideami i ludźmi — francuski podróżnik śledzi przemiany w sferze polityki, kultury, moralności, gospodarki.

W drugiej połowie lat siedemdziesiątych politolog Seymour Martin Lipset zastanawiał się nad problemem, dlaczego w Stanach Zjednoczonych nie istnieje ruch socjalistyczny. Odpowiedzi szukał w historii i kulturze Ameryki, których specyfika nie sprzyja polityce ideologicznej i klasowej. Interesy świata pracy wyrażają się za pośrednictwem luźno zorganizowanych nieideologicznych partii, bo Stany Zjednoczone są „zbyt postępowe, zbyt egalitarne i zbyt demokratyczne, by mogły się w nich rozwinąć masowe ruchy radykalne czy rewolucyjne”. Niepowodzenie socjalizmu jako ruchu politycznego można wiązać z ideologiczną treścią amery-

\* Potomek tej rodziny, zapytany przeze mnie, czy to możliwe, odparł: „Nie-możliwe, to nieprawda!” (s.c.).

kanizmu, który jest w jakimś stopniu wersją socjalizmu. Amerykanie wierzą, że posiadli większość tego, czym socjalizm może ich obdarzyć. Może ta świadomość przygotowała grunt dla nowych idei.

Czas lewicy dobiegł kresu — twierdzi Sorman. Przez 40 lat, niezależnie od tego kto sprawował władzę polityczną, dyktowała ona wszelkie rozwiązania polityczne, gospodarcze, dominowała w życiu intelektualnym, środkach masowego przekazu, oświacie, aparacie sprawiedliwości. W końcu, język i myślenie liberalne (amerykański liberal to prawie europejski socjał — przyp. RZ) przeżyły się. O kryzysie lewicy Sorman pisze w pierwszej części książki. Liberalowie wreszcie odkryli, że ich działalność mająca służyć interesowi ogółu faktycznie służyła jednej tylko grupie społecznej — elicie biurokratycznej, którą Irving Kristol określa mianem Nowej Klasy.

Nowa Klasa to intelektualiści, nauczyciele, naukowcy, dziennikarze, urzędnicy, sędziowie, pracownicy społeczni, osoby zajmujące się szeroko pojmowanymi zagadnieniami przekazywania danych. To właśnie oni ustalają cele społeczne, określają normy, narzucają rozwiązania polityczne. Oni tworzą symbole i idee, za pomocą których sterują świadomością społeczną. Ale hegemonia lewicy przemija, Ameryka wkroczyła w rewolucję konserwatywną. Ruch konserwatywny nie przybrał charakteru ugrupowania politycznego, nie jest partią polityczną, jest rozproszonym stanem ducha — jak pisze Sorman — ogarniającym kolejno intelektualistów, sekty religijne, stowarzyszenia obywatelskie.

W dalszych partiach książki, autor pokazuje proces odzyskiwania zawłaszczonych przez lewicę obszarów kultury. Neokonserwatyści wypowiedzieli wojnę środkom masowego przekazu kontrolowanym przez liberalny Establishment. Od 1980 do początku 1983 roku wytoczono prasie i telewizji 47 procesów o zniesławienie, 42 zakończyły się sukcesem poszkodowanych. W walce z lewicą konserwatyści postawili na nowe techniki przekazu. Posiadają w swoich rękach pierwszą w Stanach Zjednoczonych sieć telewizji kablowej. Przez całą dobę nadają własny serwis informacyjny.

Dynamika ruchu konserwatywnego — jak wskazuje Sorman — ma swe źródła w jego populistycznym charakterze. Wielkie batalie inicjowane przez rozmaite stowarzyszenia czy sekty, toczą się wokół ważnych problemów współczesnej Ameryki: redukcji podatków, przywrócenia modlitwy w szkołach publicznych, zakazu przerywania ciąży, kwot prewencyjnych dla ludności kolorowej, oczyszczenia treści podręczników szkolnych (głównie chodzi o odczytanie na nowo historii Ameryki). Wykorzystuje się

w nich, poza telewizją kablową, komputerowe kartoteki, dzięki którym apeluje się nie do biernego adresata, lecz wzywa do uczestnictwa, poprzez dotację czy napisanie odpowiedniego listu (*mailing*), potencjalnych sprzymierzeńców. Liczy się sprawność w mobilizacji grup społecznych popierających konserwatywne projekty. Nie zapomina się także o intelektualistach i politykach, którzy znajdują oparcie w konserwatywnych fundacjach, np. Fundacja Heritage przygotowuje wybranych absolwentów najlepszych uniwersytetów do służby politycznej według zasady: każdy problem musi znaleźć konserwatywne rozwiązanie.

Modelowe propozycje neokonserwatystów dotyczą zastąpienia, na drodze decentralizacji, państwa liberalnego przez państwo konserwatywne — państwo minimum. Podporą nowego państwa są dwie idee: neofederalizmu, a więc przywrócenia decydującej roli państwom-stanom (państwa-stany są bardziej konserwatywne niż państwo centralne) i prywatyzacji państwa, która ma zapobiec zabijaniu wolnej inicjatywy, oraz ograniczaniu wolności w innych sferach życia. Jak twierdzą konserwatyści, żadna płaszczyzna nie jest dobra dla interwencji państwa. Forsują więc nowe podejście do aktywności gospodarczej. Są zwolennikami, wspierającego się na teorii podaży, nowego kapitalizmu, który rehabilituje przedsiębiorczość, konkurencję, zysk, a przede wszystkim opiera się na zasadzie ryzyka jako czynnika społecznej innowacji. Konserwatyści nie boją się bezrobocia, ponieważ jego przyczyny widzą w działalności państwa opiekuńczego, do którego likwidacji dążą. *Welfare* przeciwstawiają *workfare* (pomoc tylko tym bezrobotnym, którzy wyrażą zgodę na przymusową pracę społeczną, traktowaną jako droga powrotu na rynek pracy).

Amerykańska podróż utwierdza Sormana w przekonaniu, że jedyną receptą na kryzys etyczny i technologiczny, którym dotknięte są społeczeństwa wysoko rozwinięte, jest propozycja konserwatystów. Autor dostrzega jednak pewne mankamenty i niedogodności w zastosowaniu jej do państw europejskich np. Francji.

Można mieć zastrzeżenia do Sormana, że zbyt optymistycznie ocenił prawicowe zmiany zachodzące w Ameryce. Trzy lata, które upłynęły od jego podróży, pokazały, że lewica — której autor wyraźnie nie lubi — nie jest aż tak słaba i w wielu przypadkach odparła ataki konserwatystów wspieranych autorytetem prezydenta Reagana.

Książka ta ma jednak wiele zalet. Ilość zawartych w niej informacji oraz inteligentny sposób ich porządkowania daje obraz rzeczywistych problemów Ameryki, ułatwia zrozumienie zmian, które autor tak sugestywnie przedstawia. Nie można zarzucić Sormanowi braku obiektywizmu. W swym reportażu wyraźnie od-

dziela własne opinie od faktów i informacji uzyskanych podczas spotkań z wieloma znaczącymi amerykańskimi rozmówcami. Warto tę książkę przeczytać również wtedy, gdy chcemy dowiedzieć się czegoś o przyszłości wysoko rozwiniętych państw europejskich, albowiem idee zrodzone za oceanem mają tę własność, że docierają na stary kontynent i zazwyczaj robią na nim dużo zamieszania.

R.Z.

### MUZYKA — ORNAMENT CZY DIALOG?

NIKOLAUS HARNONCOURT, *LE DISCOURS MUSICAL — POUR UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA MUSIQUE*, GALLIMARD 1982, S. 294.

Nikolaus Harnoncourt, znany wiedeński dyrygent i kierownik orkiestry, która w ciągu ostatnich dziesięcioleci dokonała doniosłej reinterpretacji repertuaru tak zwanej muzyki dawnej w myśl idei powrotu do zawartości oraz brzmienia właściwego czasom jej powstania, wydał ostatnio dwie książki, w których zawarł swoje krytyczne poglądy na współczesne życie muzyczne.

W jednej z nich, opublikowanej ostatnio w przekładzie francuskim (*Le discours musical — pour une nouvelle conception de la musique*), autor dowodzi, że jeżeli nie dokona się fundamentalna zmiana w sposobie, w jaki toczy się dziś życie muzyczne, nie będzie niedługo po co uprawiać muzyki.

Zdaniem Harnoncourta od czasów Rewolucji Francuskiej daje się obserwować katastrofalna ewolucja recepcji dzieł muzycznych w kierunku funkcji czysto dekoracyjnej. Wtedy to bowiem powstało pierwsze na świecie konserwatorium i rozpoczął się długi proces, w trakcie którego dawny stosunek mistrza i czeladnika, w którym przekazywana była nie tylko technika wykonawcza i kompozytorska ale i zasadnicze rozumienie zawartości dzieł muzycznych, był stopniowo wypierany przez instytucję, która kładła coraz większy nacisk na wykonawstwo w znaczeniu formalnym, lekceważąc treści przekazu muzycznego. Skutek jest taki — utrzymuje Harnoncourt — że słuchamy dzisiaj muzyki epok wcześniejszych i zachwycamy się nią nie rozumiejąc zawartości, jaką kompozytorzy pragnęli swe dzieła nasycić. Od końca osiemnastego wieku przestano bowiem uczyć muzyki jako języka, jako dyskur-



su, jako dialogu — i zaczęto uczyć li tylko techniki wykonawczej, czyli szkieletu bez życia. Jednocześnie publiczność przestawała interesować się poznaniem nowej myśli muzycznej ukrytej w najświeższych kompozycjach, a zaczynała interesować się dziełami przeszłości, bo tam mogła znaleźć czyste piękno i harmonie, tam mogła szukać satysfakcji dla swej czysto dźwiękowej wrażliwości. W czasach Mozarta sale koncertowe opróżniłyby się natychmiast, gdyby zaczęto w nich grać wyłącznie muzykę epok poprzednich, albowiem słuchacze oczekiwali wtedy przede wszystkim na nowe dzieła mistrzów. Dzisiaj jest odwrotnie: gdyby z tych sal wygnano muzykę dawniejszą i grano tylko współczesną, nikt by do nich nie przychodził. Dziś bowiem życie muzyczne opiera się na muzyce historycznej, głównie dziewiętnastowiecznej. W rezultacie mamy do czynienia z głębokim i niezwykle niebezpiecznym rozdziałem między aktualnym życiem muzycznym i aktualną twórczością, a co za tym idzie — z rozmięciem się myśli artystycznej epoki z odbiorem. Prowadzi to do sytuacji bardzo poważnej. Po pierwsze do nikogo dziś nie dochodzi przekaz zawarty przez kompozytorów przeszłości w ich dziełach. Ich muzyka jest traktowana jako skład dźwiękowych piękności, jako coś w rodzaju muzycznego muzeum, którego niczego nie komunikuje, a tylko cieszy ucho. Po drugie publiczność koncertowa, wytrenowana na tego rodzaju odbiorze muzyki historycznej, żąda tego samego od muzyki komponowanej dzisiaj i nie usiłuje odgadywać znaczenia efektu muzycznego nawet wtedy, kiedy dla kompozytora jest ono bardzo istotne. Co więcej, twórcy muzyki, chcąc wyjść naprzeciw tym oczekiwaniom w nadziei, że w ten sposób porozumieją się z odbiorcami, piszą muzykę, która ogranicza się do atakowania wrażliwości. Idea konstruowania, idea dialogu muzycznego, znika więc z twórczości. Wypowiedź kompozytorska w dialogu ze światem nie jest doceniana ani w stosunku do muzyki historycznej, ani aktualnej. Sztuka przestaje ten dialog prowadzić. Po trzecie wreszcie zapomniał całkowicie sztuczny podział na muzykę rozrywkową, żywą, odbieraną aktualnie i oczekiwaną, przyjmowaną jako przekaz — i muzykę tak zwaną „poważną”.

Muzyka rozrywkowa zachowała dziś wiele aspektów dawnej recepcji muzyki. Zachowała jedność poezji i śpiewu, tak podstawową dla źródeł muzyki w naszej cywilizacji, jedność słuchacza i wykonawcy, wreszcie jedność muzyki ze swą epoką. Muzyka rozrywkowa nie może liczyć więcej niż 5 czy 10 lat, należy więc w pełni do współczesności. Dzięki niej możemy zrozumieć, czym była niegdyś wszelka muzyka dla życia.

Słowo muzyka oznacza dziś przede wszystkim utwory skomponowane dawniej, podczas gdy dzieła współczesne pozostają tylko

dziwacznym dodatkiem. Zdaniem Harnoncourta jest to sytuacja zupełnie paradoksalna, która nigdy przedtem nie występowała w historii. Świadczy ona o dzieciniałym sposobie traktowania muzyki, o prymitywnym stadium recepcji, w którą nie jest zaangażowany umysł, a tylko czysta wrażliwość. Słuchając muzyki jesteśmy zajęci tym „jak dzisiaj zabrzmiał ten fragment” albo tym „czy da się ten fragment zagrać jeszcze piękniej” zamiast interesować się zawartą w utworze myślą muzyczną. Sądzę — pisze Harnoncourt — że tylko wówczas, kiedy spróbujemy uczyć muzyków na nowo języka, albo raczej różnych języków właściwych różnym stylom muzycznym przeszłości, a jednocześnie kształtować zasady odbioru w kierunku rozumienia tego języka, estetyzująca praktyka muzyczna naszych czasów przestanie być pewnego dnia akceptowana, podobnie jak i monotonia programów koncertowych. „Bo czyż tych kilka utworów, pyta autor, granych bez przerwy i ciągle na nowo od Tokio przez Moskwę do Paryża, stanowi naprawdę istotę muzyki naszej cywilizacji?”

Problem poruszony przez Harnoncourta dotyczy tylko jednej z dziedzin współczesnego życia kulturalnego. Ale w muzyce szczególnie dobrze widać ten charakterystyczny dla naszych czasów upór w ograniczaniu sztuki do atakowania wrażliwości, w odsunięciu na bok tego, co jest dialogiem, przesłaniem czy komunikatem. Harnoncourt już nie zajmuje się tym, że cały proces, nad którym ubolewa, można rozumieć jako wynik demokratyzacji życia kulturalnego, dopuszczenia doń znacznie większej ilości ludzi niż miało to miejsce w przeszłości. W świetle tego mechanizmu możemy mówić o dziecinieniu w recepcji sztuki jako o procesie, którego nie sposób było ominąć. Ale wtedy głos takich ludzi jak Harnoncourt liczy się podwójnie — wskazuje drogi przewyżnienia tego trudnego etapu, który, mamy nadzieję, niedługo dobiegnie już końca.

M.D.

### AMICUS GLUCKSMANN

ANDRÉ GLUCKSMANN, *LA BÊTISE*, BERNARD GRASSET, PARIS 1985, S. 273.

W numerze 2098 czasopisma „Elle” (gdy piszę te słowa, jest to numer najnowszy, gdy je będzie kto czytał, będzie to numer o wiele starszy) z powodzi zdjęć przedstawiających wszystko, w czym

panie i ich dzieci tej wiosny i tego lata powinny chodzić, wybierając się swoją odmiennością (bo są to głównie widoki mężczyzn i do tego nie najlepiej ubranych) zdjęcia z wielkiego święta ludzi we Francji piszących i wydających swe książki. Jest to reportaż z rocznicy: 162 lata istnienia Hachette, obecnie koncernu wydawniczego, przede wszystkim wydawniczego. Podczas szumnie obchodzonego „święta”, kiedy to podejmowano w olbrzymiej sali 3000 osób, obdarowano dużymi i złotymi (?) literami „H” 29 autorów, w tym oczywiście kilka kobiet, m.in. Simone Signoret pośmiertnie, w której imieniu odebrał wyróżnienie jej mąż Yves Montand. Na jednej z fotografii można było zobaczyć André Glucksmanna, który swą „H” dostał zapewne za ostatnią książkę, *La Bêtise*, wydaną u Grasseta w Paryżu rok temu, w 1985. Polscy miłośnicy jego urody, a są tacy, bo Glucksmann dwukrotnie odwiedził w ostatnich pięciu latach Kraków i Warszawę, będą zapewne po bibliotekach szukać numeru „Elle”, natomiast miłośnicy jego książek zapewne ich w bibliotekach nie znajdują. A wydał ich w końcu ten młody filozof wiele. Podam tytuły po polsku, bo ukąją one w skrócie skalę zainteresowań autora.

*Rozprawa o wojnie* — wydanie I w 1967, wydanie II „kieszonkowe” w 1974, wydanie III powiększone o *Europę 2004* w 1980. 1968: *strategia i rewolucja we Francji* — wydano w wymienionym już roku. *Kucharka i ludożercy* — wydane w 1973. *Myśliciele nauczyciele* (to o Fichtem, Heglu, Marksie i Nietzschem) — wydane w 1977. *Cynizm i namiętność* — rok 1981. *Sila oszołomienia* (o polityce nie kanonierek, nie awionetek, lecz rakiety) — 1983.

Jak widać, André Glucksmann lubi pisać i wydawać, przede wszystkim jednak wie, że trzeba pisać i wydawać, bo pióro i zcionka drukarska są potężną bronią (równie psychologiczną jak rakiety, dodałby zapewne w tym miejscu). Powiedzmy krótko: Glucksmann jest pisarzem politycznym. A że sam zwie się..., że go zwą drudzy „filozofem”? Cóż, w tradycji francuskiej nie pierwszy to wypadek. Filozofowie Oświecenia, tzw. Encyklopedyści, którzy przygotowali (nie zdając sobie z tego sprawy) Wielką Rewolucję Francuską, pisali tak, jak pisze Guksmann: z talentem, z pasją, z idea.

Otóż najtrudniej w kilku (no, w kilkuset) słowach wypowiedzieć owe idee, wokół których osnuwa pisarz swe mowy; albowiem zwraca się on głównie do czytelnika francuskiego, jakkolwiek mówi uwzględniając dobro innych ludów. Pamiętam wypowiedziane w roku 1981 przez niego słowa: „Lepiej umierać za Gdańsk, bo umrze się za Vichy.” Glucksmann broni wszystkich uciskionych czy poniżanych, ale przede wszystkim nienawidzi hipokryzji i głupoty, oszukiwania słowem i czynem innych oraz siebie sa-

mych. Historyk idei miałby wdzięczny, choć niestety trudny temat badawczy, gdyby chciał usytuować tego autora w siatce nazwisk i pojęć. Glucksmann z taką łatwością porusza się w dziedzinach najrozmaitszych: w życiu politycznym, ideologicznym, filozoficznym, jakby miał u stóp tryskające źródła informacji. Czytelnik polski jest bezbronny, wie tak mało! A jeśli Glucksmanna ponosi pióro wtedy, gdy zawodzi myśl? Nie chcę przez to powiedzieć, że u niego dyscyplinę intelektualną rozsada fantazja, nie, może ją rozsadać pisarski temperament.

Wystarczy otworzyć ostatnio wydaną *La Bêtise — Głupotę* i przejrzeć spis treści: 6 rozdziałów i 24 paragrafy i to jak potytułowane — aż chce się czytać! Ale każde zdanie jest stopem tak różnych leksyk i semantyk, że czytelnik odkłada książkę, by się pogłowić nad chemią tego stopu. Jakkolwiek dla Glucksmanna prawda o głupocie jest prosta. Nie docenia jej ten, kto upatruje w niej tylko umysłową słabość. Jest raczej dyspozycją umysłu, która pozwala mu klasyfikować, porządkować, wykluczać, która pozwala mu — bez przyznawania się do tego — dowolnie zmieniać ustalone wyniki, pozwala mu łudzić siebie i oszukiwać innych. Staje się jak kartezjański rozsądek rzeczą najlepiej w świecie rozdzieloną, lecz przede wszystkim zdobywa władzę nad możnowładcami tego świata, przez co sprzyja powstawaniu ustrojów totalitarnych, wojen światowych i niewoli duchowej. Walka z nią ma większe znaczenie niż walka klas i konflikt pokoleń. Ładnie powiedziane, to ostatnie, prawda? Tylko czy potrzebnie, w takim zestawieniu pojęć?

Jak pisze Glucksmann, jest sprawą tego autora i jego wydawcy. Jak myśli, jest już sprawą wszystkich czytelników, dlatego i ja będę czekał z ciekawością na jego kolejną książkę. Jego wnikliwa i szczerą myśl może wkrótce zaowocuje nowymi wizjami współczesnego świata, których nie zamąci chęć zaszokowania francuskiego czytelnika.

S.C.

## SOMMAIRE

Elżbieta Wolicka: *Les images, racines de la pensée.* L'auteur analyse la mythologie présente dans les *Dialogues* de Platon. Par quelles règles est-elle régie? Quelles raisons assurent-elles au mythe cette fonction irremplaçable dans la philosophie de Platon?

Paweł Śpiewak: *Entre le temps passé et le futur. Hannah Arendt et la rupture avec la tradition.* Hannah Arendt présente l'histoire de la pensée européenne comme celle d'une rupture progressive d'avec les fondements de la culture: d'avec l'autorité, la religion, la tradition, et comme un éloignement de la vie contemplative, un sentiment de plus en plus aigu de la solitude de l'homme. Le nihilisme, le cynisme et le totalitarisme sont la rançon de ce processus. Seule, une prise en charge sage et courageuse du bien commun peut en préserver le sujet.

Hannah Arendt: *De la nature humaine par les temps difficiles.* Réflexions sur la personne et l'oeuvre de Lessing, ainsi que sur la nature de la vérité et de l'amitié, ce qui amène l'auteur à resoudre le problème de savoir quel est le devoir de l'homme à l'égard du monde, notamment aux périodes les plus sombres.

Jan Galarowicz: *La maison bâtie sur le roc.* L'auteur parle de l'influence exercée sur la formation spirituelle et intellectuelle de Karol Wojtyła par son contact avec la mystique de saint Jean de la Croix, mystique dont la pensée et la vie du futur pape se sont nourries.

Maria Cieśla-Korytowska: *De la liberté du Mussie.* L'auteur analyse le drame composé par Juliusz Słowacki, *Samuel Zborowski*. Słowacki a brossé ses visions mystico-philosophiques en s'inspirant de Fichte, Schelling, Swedenborg, Ballanche, Towiański, de la gnose et de la tradition chrétienne. Vu ces éléments souvent contradictoires, comment le poète se débat-il avec le problème du mal, du libre-arbitre, de la relation du corps et de l'âme, de la vérité et du salut?

Maria Danilewicz Zielińska: *Le prince constant dans le drame de Calderon et dans l'histoire.*

Sur les sources de la fascination exercée sur J. Słowacki par la pièce de Calderon, et sur la part de vérité historique et celle de la fiction littéraire dans l'oeuvre du dramaturge espagnol.

Lituanie, ma patrie...

Marek J. Karp s'entretient avec le Pr Jerzy Skowronek sur les visées et les aspirations de la communauté polonaise établie en Lituanie au temps des Partages.

Halina Zawadzka: *Les années de la Seconde République*. Dans ces „mémoires parlés”, l'épouse du ministre des finances de l'époque, et soeur du remarquable homme d'Etat et dirigeant socialiste que fut Mieczysław Niedziałkowski, égrène ses souvenirs sur sa vie et sur les deux décennies de l'entre-deux-guerres.

Stanisław Grygiel: *Justice et miséricorde*.

Stanisław Dąbrowski: *Répétitions sur le thème de la justice*. Ces deux auteurs méditent sur les aspects religieux, éthiques et formels de la justice.

Gabriel Marc: *Mon Credo*.

Précédé par une introduction de Stefan Wilkanowicz, Gabriel Marc, président du CCFD (Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement) présente le problème de l'amélioration de la situation économique et sociale du monde, sans jamais le séparer de son „ancrage évangélique”.

Recensions des livres suivants:

- M. Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*. Paris 1980.
- B. Bettelheim, *Merveilleux et utiles. De la signification et de la valeur des contes*. Varsovie 1985.
- J. Justyński, *La pensée sociale et politique de la renaissance indienne*. Varsovie 1985.
- Ouvrage collectif sous la direction de S. Nowak, *La société polonaise en temps de crise*. Varsovie 1984.
- Czesław Miłosz, *Le jardin des voluptés terrestres*. Paris 1985.
- Notes sur les oeuvres de Léon Noël, Guy Soznan, Nicolaus Machancourt, André Glucksmann.

## KSIAŻKI NADEŚLANE:

WYDAWNICTWO POLSKIEJ PROWINCJI OO. DOMINIKANÓW  
„W DRODZE”

Thomas Merton: *Modlitwa kontemplacyjna*. Tłumaczenie Mirosław Dybowski OP. Wstęp Maciej Zięba OP. Poznań 1986, s. 112. Nakł. 30 tys. Cena 150 zł.

Julian Strykowski: *Juda Makabi*. Poznań 1986, s. 196. Nakł. 30 tys. Cena 250 zł.

## REDAKCJA WYDAWNICTW KUL

Jan Twardowski: *Na osiołku*. Lublin 1986, s. 56. Nakł. 50 tys. Cena 150 zł.

## WYDAWNICTWO AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

Orygenes: *Przeciw Celsusowi*. Z jęz. greckiego przełożył, wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył Stanisław Kalinkowski. Wyd. II. Warszawa 1986, s. 456. Nakł. 6300 egz. Cena 700 zł.

Biskup Kazimierz Romaniuk: *Konkordancja do Pisma Świętego Nowego Testamentu*. Tom 1 A—O, tom 2 P—Z. Warszawa 1985, s. 400+490. Nakł. 5300 egz. Cena t. 1/2 1200 zł.

## PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Alina Witkowska: *Literatura romantyczna*. Warszawa 1986, s. 368. Nakł. 100 tys. Cena 340 zł. Instytut Badań Literackich PAN. *Dzieje literatury polskiej*. Synteza uniwersytecka pod red. Jerzego Ziomka.

Gilbert Durand: *Wyobrażenia symboliczne*. Przełożył Cezary Rowiński. Warszawa 1986, s. 168. Nakł. 5 tys. Cena 150 zł.

Ireneusz Krzemiński: *Symboliczny interakcjonizm i socjologia*. Warszawa 1986, s. 224. Nakł. 2500 egz. Cena 180 zł.

Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500—1600. Wybrał i opracował Jan Białostocki. Warszawa 1986, s. 520 + ilustr. Nakł. 20 tys. Cena 500 zł. *Historia doktryn artystycznych. Wybór tekstów*. Tom II.

Wit Stwosz. *Studia o sztuce i recepcji*. Praca zbiorowa pod red. Adama S. Labudy.

Autorzy: Piotr Skubiszewski, Janusz Kębliwski, Wawrzyniec Kopczyński, Andrzej M. Olszewski, Alicja Karłowska-Kamzowa, Anna Ziomecka, Tadeusz Rudkowski, Eugeniusz Iwanoyko.

Warszawa—Poznań 1986, s. 188. Nakł. 2 tys. Cena 260 zł.

*Orient i orientalizm w sztuce. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*. Kraków, grudzień 1983.

Autorzy: Tadeusz Stefan Jaroszewski, Andrzej Jakimowicz, Zdzisław Żygulski jun., Tadeusz Chrzanowski, Maria Olszaniecka, Teresa Grzybkowska, Łukasz Kossowski, Janusz Bogdanowski, Wojciech Fijałkowski, Jan K. Ostrowski, Juliusz A. Chrościcki, Przemysław Mrozowski, Anna Sieradzka, Beata Biedrońska-Słotowa, Elżbieta Błażewska, Urszula Makowska, Jerzy T. Petrus, Dariusz Chyb.

Warszawa 1986, s. 360. Nakł. 5 tys. Cena 460 zł.

Jacek Banaszekiewicz: *Podanie o Piascie i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*. Warszawa 1986, s. 208. Nakł. 13 tys. Cena 280 zł.

*Spółeczeństwo Polski średniowiecznej. Zbiór studiów*. Tom III. Pod red. Stefana K. Kuczyńskiego. [Autorzy: Janusz Bieniek, Ambroży Bogucki, Kazimierz Jasiński, Stanisław Russocki, Jerzy Wyrozumski, Krzysztof Mosingiewicz, Urszula Zgorzelska, Jacek Wiesiołkowski, Marcelli Kosman] Warszawa 1985, s. 432. Nakł. 1350 egz. Cena 390 zł. Instytut Historii PAN.

Jan Grygiel: *Związek Walki Zbrojnej — Armia Krajowa w Obwodzie Zamojskim 1939—1944. Szkice, wspomnienia, dokumenty*. Redakcja naukowa i wstęp Zygmunt Mańkowski. Warszawa 1985, s. 536. Nakł. 20 tys. Cena 740 zł.

Zofia Kurzowa: *Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku*. Wyd. II rozszerzone. Warszawa—Kraków 1985, s. 552 + mapy. Nakł. 20 tys. Cena 520 zł.

### PAŃSTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY

- Léo Moulin: *Zycie codzienne zakonników w średniowieczu (X—XV wiek)*. Przełożyła Eligia Bąkowska. Warszawa 1986, s. 244. Nakł. 10 tys. Cena 500 zł.
- Michał Bobrzyński: *Dzieje Polski w zarysie*. Opracowali i wstępem poprzedzili Marian H. Serejski i Andrzej F. Grabski. Wyd. III [powojenne]. Nakł. 100 tys. Cena 400 zł.
- Władysław Broniewski: *Pamiętnik 1918—1922*. Wybór i przedślowie Wanda Broniewska. Opracowanie z rękopisu, wstęp i komentarz Feliksa Lichodziejewska. Warszawa 1984, s. 356. Nakł. 20 tys. Cena 200 zł.
- Stanisław Lorentz: *Album wileński*. Warszawa 1986, s. 240. Nakł. 10 tys. Cena 320 zł.
- Jerzy Waldorff: *Dolina szarej rzeki*. Wyd. II. Warszawa 1986, s. 328. Nakł. 30 tys. Cena 250 zł.
- Jadwiga Żylińska: *Kapłanki, Amazonki i Czarownice. Opowieść z końca neolitu i epoki brązu 6500—1150 p.n.e.* Wyd. IV. Warszawa 1986, s. 240. Nakł. 30 tys. Cena 200 zł.
- Okakura Kakuzō: *Księga herbaty*. Przełożyła Maria Kwiecińska. Przedmową opatrzyła Krystyna Okazaki. Warszawa 1986, s. 100. Nakł. 20 tys. Cena 140 zł.
- Mór Jókai: *Węgierski magnat*. Przełożyła Camilla Mondral. Warszawa 1986, s. 440. Nakł. 30 tys. Cena 280 zł.
- Andrzej Bitow: *Podróż do przyjaciela z lat dziecińczych*. Przełożyła Zofia Gadzinianka. Warszawa 1986, s. 536. Nakł. 20 tys. Cena 400 zł. *Współczesna Proza Światowa*.

### SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA „CZYTELNIK”

- Maria Pawlikowska-Jasnorzewska: *Wiersze wybrane*. Wyd. I w tym wyborze. Warszawa 1986, s. 416. Nakł. 100 320 egz. Cena 285 zł.
- Jan Parandowski: *Alchemia słowa*. Wyd. VI. Warszawa 1986, s. 296. Nakł. 100 320 egz. Cena 140 zł.
- Wisława Szymborska: *Ludzie na moście*. Warszawa 1986, s. 48. Nakł. 20 320 egz. Cena 120 zł.
- Igor Newerly: *Za Opiwardą, za siódmą rzeką...* Warszawa 1985, s. 444. Nakł. 30 320 egz. Cena 260 zł.
- Elias Canetti: *Ocalony język. Historia pewnej młodości*. Przełożyła Maria Przybyłowska. Wyd. II. Warszawa 1986, s. 474. Nakł. 30 320 egz. Cena 285 zł. Seria Nike.

### WYDAWNICTWO LITERACKIE

- Henryk Wereszycki: *Pod berłem Habsburgów. Zagadnienia narodowościowe*. Wyd. II. Kraków—Wrocław 1986, s. 356. Nakł. 10 tys. Cena 260 zł.
- Stanisław Lem: *Biblioteka XXI wieku*. Kraków—Wrocław 1986, s. 112. Nakł. 100 tys. Cena 130 zł.
- Trzeci dywan perski*. Wybrał i przetłumaczył Władysław Duleba. Kraków—Wrocław 1986, s. 358. Nakł. 20 tys. Cena 450 zł.



## OSSOLINEUM

- Mieczysław Gębarowicz: *Mater Misericordiae — Pokrow — Pokrowa w sztuce i legendzie środkowo-wschodniej Europy*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1986, s. 210 + ilustr. Nakł. 2 tys. Cena 500 zł. Instytut Sztuki PAN. *Studia z Historii Sztuki* pod red. Wiesława Juszcza, Jerzego Kowalczyka, Teresy Mroczko, Jerzego Pietrusińskiego. Tom XXXVIII. Redakcja naukowa tomu Tadeusz Dobrzeński, Wiesław Juszcak.
- Henryk Wereszycki: *Historia Austrii*. Wyd. II. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1986, s. 352. Nakł. 40 tys. Cena 500 zł.
- Franciszek Ryszka: *Państwo stanu wyjątkowego. Rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy*. Wyd. III poprawione i uzupełnione. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1985, s. 572. Nakł. 1 tys. Cena 600 zł.
- Roman Bugaj: *Nauki tajemne w dawnej Polsce — Mistrz Twardowski*. Wyd. II. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1986, s. 334. Nakł. 20 tys. Cena 380 zł.
- Stanisław Sierotwiński: *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*. Wyd. IV. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1986, s. 308. Nakł. 250 tys. Cena 400 zł.
- Edda poetycka. Ze staroislandzkiego przełożyła i opracowała Apolonia Załuska-Strömberg. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1986, s. LX + 416. Nakł. 30 tys. (w tym 5 tys. opr. pl.). Cena opr. pl. 400 zł, opr. br. 280 zł. *Biblioteka Narodowa*. Seria II. Nr 214.
- Grazia Deledda: *Annalena Bilisni*. Przełożył Leopold Staff. *Trzynaście jaj. Nocny krzyk*. Przełożył Józef Heistein. Opracował Józef Heistein. Wyd. I w tej edycji. Wrocław—Warszawa—Gdańsk—Łódź 1986, s. LXXIV + 202. Nakł. 20 tys. (w tym 3 tys. opr. pl.). Cena opr. pl. 320 zł, opr. br. 200 zł. *Biblioteka Narodowa*. Seria II. Nr 215.
- Herbert George Wells: *Wehikuł czasu*. Przełożył Feliks Wermiński. Przekład zweryfikował i opracował Juliusz K. Palczewski. Wyd. I w tej edycji. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1986, s. XLVI + 114. Nakł. 300 tys. Cena 90 zł. *Biblioteka Narodowa*. Seria II. Nr 216.

## POLSKIE WYDAWNICTWO MUZYCZNE

- Michał Bristiger: *Związki muzyki ze słowem. Z zagadnień analizy muzycznej*. Kraków 1986, s. 320. Nakł. 3240 egz. Cena 350 zł. Z prac Instytutu Sztuki PAN, Warszawa. *Biblioteka Res Facta* 4.

## INSTYTUT WYDAWNICZY PAX

- Jan Paweł II na Filipinach i w Japonii 16—26 II 1981. *Przemówienia i homilie*. Przekład „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) i Krzysztof Doroszewski. Opracowanie Jarmila Sobiepan, Maria Szafrańska-Brandt. Warszawa 1986, s. 288. Nakł. 30 tys. Cena 950 zł. Seria *Jan Paweł II — pierwszy Polak na Stolicy Piotrowej*.
- Bede Griffiths: *Powrót do środka*. Przełożył Tadeusz Adrian Malanowski. Warszawa 1985, s. 124. Nakł. 10 tys. Cena 150 zł.
- Ewangelizacja, dialog i rozwój*. Wybrane dokumenty międzynarodowej konferencji teologicznej, Naypur (Indie) 1971 r. Pod red. Mariasusa Dharamony. Z angielskiego przełożył Józef Marzęcki. Warszawa 1986, s. 416. Nakł. 3 tys. Cena 400 zł.

- Sven Jonas Stille: *Podróż do Polski*. Przełożyła, wstępem i przypisami opatrzyła Janina Hera. Warszawa 1985, s. 152. Nakł. 10 tys. Cena 220 zł. Seria *Z zegarem*.
- Dariusz Kaczmarzyk: *Wielkie serce — ks. Edward Detkens. Jego życie i droga męczeńska. Grypsy z Pawiaka oraz listy z obozów koncentracyjnych Sachsenhausen-Oranienburg i Dachau*. Warszawa 1985, s. 208. Nakł. 10 tys. Cena 280 zł.
- Jerzy Ślaski: *Polska walcząca (1939—1945) t. 1, 2. Bitwa. Fundament*. Warszawa 1985, s. 448. Nakł. 50 tys. Cena 550 zł.
- Włodzimierz Borodziej: *Terror i polityka. Policja niemiecka a polski ruch oporu w GG 1939—1944*. Warszawa 1985, s. 248. Nakł. 20 tys. Cena 420 zł.
- Maria Braun-Gałkowska: *Rozmowy o życiu i miłości*. Warszawa 1986, s. 128. Nakł. 20 tys. Cena 150 zł. Cena z kompletem przezroczy 580 zł.
- Jerzy Laskowski: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*. Wyd. III. Warszawa 1985, s. 352. Nakł. 20 tys. Cena 380 zł.

### WYDAWNICTWO SZKOLNE I PEDAGOGICZNE

- Michał Głowiński, Aleksandra Okopień-Sławińska, Janusz Sławiński: *Zarys teorii literatury*. Wyd. V. Warszawa 1986, s. 544. Nakł. 50 tys. Cena 450 zł.

### WYDAWNICTWO POZNAŃSKIE

- Kazimiera Hlakowiczówna: *Rymy dziecięce*. Ilustrowała Zofia Darowska. Wyd. III [powojenne]. Poznań 1986, s. 36. Nakł. 200 tys. Cena 55 zł.

### WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

- Walter Ullmann: *Sredniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*. Przełożyła Jolanta Mach. Łódź 1985, s. 292. Nakł. 20 tys. Cena 150 zł. Seria *Człowiek i jego cywilizacja*.
- Claude Lévi-Strauss: *Drogi masek*. Przełożyła Monika Dobrowolska. Łódź 1985, s. 148. Nakł. 20 tys. Cena 100 zł. Seria *Człowiek i jego cywilizacja*.

### WYDAWNICTWO „ŚLĄSK”

- Oldřich Mikulášek: *Coś jest w powietrzu*. Wybór Andrzej Czcibor-Piotrowski. Wstęp Jacek Illg. Przełożyli Marian Grześcak, Jacek Illg, Andrzej Piotrowski, Józef Waczków. Katowice 1985, s. 156. Nakł. 3 tys. Cena 120 zł. *Biblioteka Pisarzy Czeskich i Słowackich*.

### WYDAWNICTWA ALFA

- Arkadij i Borys Strugaccy: *Ślimak na zboczu*. Przełożyła Irena Lewandowska. Warszawa 1985, s. 256. Nakł. 80 tys. Cena 180 zł.

### NASZA KSIĘGARNIA

- Kazimiera Hlakowiczówna: *Zwierzaki i zioła*. Ilustrował Janusz Grabiański. Warszawa 1985, s. 48. Nakł. 60 tys. Cena 70 zł.
- Pamela L. Travers: *Mary Poppins*. Przekład Irena Tuwim. Wyd. IV. Warszawa 1985, s. 192. Nakł. 100 tys. Cena 180 zł.

**ZESPÓŁ** ● **STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**

**REDAKCJA** ● **FRANCISZEK BLAJDA, TOMASZ FIAŁKOWSKI (sekretarz redakcji), STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny), HENRYK WOŹNIAKOWSKI (zastępca redaktora 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: półroczna 600.—, roczna 1200.—. Termin wpłat: do 10 listopada na pierwsze półrocze i cały następny rok, w innych terminach do 1 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmują: doręczyciele, urzędy pocztowe, Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch” właściwe dla miejsca zamieszkania prenumeratora oraz administracja mies. „Znak”, ul. Wiślna 12, 31-007 Kraków, konto PKO I O/M Kraków 35510-25058-136. Administracja przyjmuje również prenumeratę z rozpoczęciem wysyłki od najbliższego wydrukowanego numeru (trzeba to zaznaczyć na blankiecie wpłaty).

zagraniczna: półroczna zł 900.—, roczna 1800.—. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-201045-139-11

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Bohaterów Stalingradu 28/26 oraz w następujących księgarniach: **Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13, Księgarnia „Veritas”, ul. 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 kwietniu 1986. Zam. nr 1928/86 D-3  
DRUK UKOŃCZONO W MARCU 1987.

**INDEKS 38371**

**ISSN 0044-488 X**

**Cena zeszytu zł 100.—**

## W POPRZEDNICH NUMERACH:

**HANNAH ARENDT:** Osiemdziesięcioletni Heidegger 240 ● Roztargnienie filozofa 327 ● My, uchodźcy (styczeń 1943) 339—340

**ELŻBIETA WOLICKA:** Symbolizm czystej formy w pismach estetycznych Stanisława Ignacego Witkiewicza. Próba analizy 181—182 ● Człowiek poznający i poznanie człowieka 186 ● W kręgu współczesnej refleksji o teatrze 317 ● Biblijny „początek” człowieka w „Teologii ciała” Jana Pawła II 321 ● Etos wolności i nadziei 329 ● Obszary pokrewieństwa sztuk 330 ● „Jaki też jest cel-słowa?” 347 ● Poszukiwanie pierwocin mowy 351—352 ● Lekcja świętego Tomasza 367 ● Kołakowskiego kłopoty z religią 368—369 ● Sztuka świadectwa i wierność sztuce 375—376

## W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Ryszard Legutko: Socjalizm i demokracja w teologii Reinholda Niebuhra ■ Wojciech Bałus: Zło pasywne ■ Cezary Wodziński: Lew Szestow — Pascal XX wieku? ■ Lew Szestow: Filozofia tragedii ■ Marian Zaczyński: Obecność Zdziechowskiego ■ Piotr Szewc: Dylizans włoski ■ Marek Sojka: Henry David Thoreau — apostoł indywidualizmu i wolności ■ Brat Roger z Taizé: Usłyszeć wezwanie (kartki z dziennika 1979) ■ Józef Życiński: Filozoficzny Bóg wiary w ujęciu nowego teizmu ■ Paweł Kłoczowski: Mistyczny nominalizm kardynała Newmana ■ Hans Saner: Jaspersa idea nadchodzącej filozofii świata ■ Włodzimierz Toruń: Norwid a Rosja (Uwagi na marginesie lektury rapsodu „Fulminant”) ■ Andrzej Romanowski: „Prometeusz polski” (W 200 rocznicę urodzin Waleriana Łukasińskiego) ■ Edward Lipiński: „Lassalle zdecydował o moich poglądach...” Wspomnienie mówione w opracowaniu Rafała Zakrzewskiego ■ Tadeusz Szubka: Problem Boga w filozofii procesu ■ Andrzej St. Kowalczyk: Zaczynając od Wilna ■ Adam Szostkiewicz: „The New Criterion”

# ZNAK

## M I E S I Ę C Z N I K

Zeszyt podwójny. Cena zł 20