

ZNAK

MIESIĘCZNIK

REDAKCJA

Stefan Wilkanowicz	POLSKI KSZTAŁT ROZWOJU
Zbigniew Brzeziński	EUROPA ŚRODKOWA WOBEC PRZEMIAN ŚWIATOWYCH
Łukasz Zachara	MARKIZ DE CUSTINE O ROSJI
Władimir Zieliński	CZAS KOŚCIOŁA
Tadeusz Żychiewicz	PRZYRODZONE? NADPRZYRODZONE?
Ryszard Legutko	SPÓR O PLATONA

ks. Józef Życiński: W poszukiwaniu zapomnianych więzów
• Jarosław Gowin: Przeciw myśleniu niepoważnemu • Jan Galarowicz: Był otwarty na Boga • Zbigniew Florczak: Koniec ery materializmu? • Tomasz Gąsowski: Czytając Ringelbluma
• J.S.: Konferencja Vincenzowska w Budapeszcie

ZNAK
MIESIĘCZNIK
REDAKCJA

KRAKÓW

MAJ (5)

1989

408

W NUMERZE:

Zadania, stojące przed „Solidarnością” i całym ruchem społecznym, którego jest ona ośrodkiem, widziane przez pryzmat zasad społecznej nauki Kościoła sformułowanych w encyklice „*Sollicitudo rei socialis*”, są tematem artykułu Stefana Wilkanowicza. Jak osiągnąć pluralizm, w którym pełnej wolności jednostek towarzyszyłoby poczucie międzyludzkiej solidarności?

Wykład Zbigniewa Brzezińskiego, wygłoszony w maju 1989 w auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego, zawiera geopolityczną wizję roli, jaką Europa Środkowo-Wschodnia i Polska odegrać mogą w przemianach, dokonujących się współcześnie w świecie. „Nie ulega żadnej wątpliwości, że wiatr historii zmienia swój kierunek i że na całym świecie wzbierają fale ruchu demokratycznego” — taka jest optymistyczna konkluzja jego wywodów.

Markiz Astolphe de Custine, autor „Rosji w roku 1839”, dzieła, z którego wybór ukazał się niedawno w dwóch różnych przekładach nakładem londyńskiego Aneksu i paryskich Spotkań, jest bohaterem szkicu Łukasza Zachary. Opisuje on szczegółowo okoliczności rosyjskiej podróży markiza, analizuje czynniki, które wpłynęły na kształt jego relacji, wspomina też o jej francuskiej i rosyjskiej recepcji.

„Czas Kościoła” to medytacja nad odradzającym się chrześcijaństwem rosyjskim, nad „powrotem z kraju urzeczywistnionej utopii”, jaki dokonuje się u naszych wschodnich sąsiadów i nad głębokim duchowym sensem tego powrotu; medytacja powstała w Moskwie, inspiracją dla niej stało się tysiąclecie chrztu Rusi.

Jakie znaczenie niosą z sobą przywoływane często w teologii terminy „nadprzyrodzoność” i „nadprzyrodzone”? Gdzie biegnie granica między kryjącą się za nimi rzeczywistością a tym, co przyrodzone? Takie pytania stawia teologom Tadeusz Zychiewicz w drugim odcinku swego nowego cyklu.

Spór o myśl polityczną Platona i jego krytykę ateńskiej demokracji jest, jak pisze Ryszard Legutko, „w istocie sporem o racje dla społeczeństwa pluralistycznego i jako taki może być analizowany ponadhistorycznie”. Platońska krytyka opiera się na dwóch argumentach: jeden, ontologiczny, odrzuca ustrój demokratyczny dla jego istoty, drugi, epistemologiczny, ostrzega jedynie przed niebezpieczeństwem relatywizowania prawdy; w dziejach myśli politycznej ten pierwszy zrobił niestety znacznie większą karierę.

**KRAKÓW
ROK XLI
NR 408 (5)
MAJ 1989**

TREŚĆ ZESZYTU:

- 3 ● Stefan Wilkanowicz
POLSKI MODEL ROZWOJU**
- 16 ● Zbigniew Brzeziński
EUROPA ŚRODKOWA WOBEC PRZEMIAN
ŚWIATOWYCH**
- 24 ● ŁUKASZ ZACHARA
MARKIZ DE CUSTINE O ROSJI**
- 34 ● Władimir Zieliński
CZAS KOŚCIOŁA**
- 45 ● Tadeusz Żychiewicz
PYTANIA DO TEOLOGÓW II
PRZYRODZONE? NADPRZYRODZONE?**
- 56 ● Ryszard Legutko
SPÓR O PLATONA
ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE**
- 68 ● Ks. Józef Życiński
W POSZUKIWANIU ZAPOMNIANYCH
WIĘZÓW**

- 73 ● Jarosław Gowin
PRZECIW MYŚLENIU NIEPOWAŻNEMU
- 78 ● Jan Galarowicz
BYT OTWARTY NA BOGA
- 81 ● Zbigniew Florczak
KONIEC ERY MATERIALIZMU?
- 85 ● Tomasz Gąsowski
CZYTAJĄC RINGELBLUMA
- 92 ● J. S.
KONFERENCJA VINCENZOWSKA
W BUDAPESZCIE
- 93 ● Summary
- 94 ● Sommaire
- 95 ● Autorzy tego numeru
- 97 ● Książki nadesłane

POLSKI KSZTAŁT ROZWOJU

Charakterystyczną cechą katolickiej myśli społecznej jest integralne pojmowanie rozwoju. W encyklice *Sollicitudo rei socialis*¹ widoczne jest to już w jej pierwszym zdaniu:

„Społeczna troska Kościoła o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa, czyli taki, który zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz służy jej rozwojowi, dochodziła do głosu zawsze i na różne sposoby”.

Sądzę, że zarówno polskie doświadczenia jak też refleksja nad drogami rozwoju (lub jego załamaniem) w wielu krajach prowadzą do przekonania, że nie może on być jednostronny – np. bez reform politycznych rozwój gospodarczy jest nieraz niemożliwy. Pierwszą zatem naszą troską powinno być dostrzeżenie i zrozumienie powiązań jakie istnieją pomiędzy różnymi aspektami rozwoju oraz analizowanie w tym duchu współczesnej polskiej rzeczywistości.

Kiedy więc w ubiegłym roku przygotowaliśmy program sympozjum w Klubie Inteligencji Katolickiej w Krakowie poświęconego „reformom w duchu encyklik”, staraliśmy się ustalić najpierw swego rodzaju kwestionariusz, który by te związki ujawniał. Zamykał się on w siedmiu działach: międzynarodowe uwarunkowania rozwoju, ekologiczne uwarunkowania rozwoju, kryzys pracy i sposoby jego przezwyciężenia, polityczne warunki rozwoju, kulturowe warunki rozwoju, restrukturyzacja gospodarki oraz rola Kościoła w wychowaniu społecznym. Każdy z tych działów zawierał oczywiście szereg szczegółowych tematów.

W trakcie dyskusji okazało się, jak bardzo jest trudne a zarazem konieczne takie podejście do zagadnienia rozwoju. Celem sympozjum była refleksja nad reformami, których przeprowadzenie jest w naszym kraju konieczne. Okazało się jasno, że nie mogą to być zmiany wycinkowe, reform gospodarczych nie da się zrealizować bez politycznych i kulturowych, restrukturyzacja gospodarki wywołuje poważne problemy społeczne i moralne itd. Mogliśmy oczywiście dotknąć tylko niektórych zagadnień bardziej szczegółowych i dostrzec inne, które czekają na refleksje i studia.

Wielką troskę budzi głęboki kryzys pracy, który jest poważną przeszkodą na drodze uzdrowienia gospodarki, a jednocześnie nie można go przezwyciężyć bez reform gospodarczych i politycznych oraz głębokich

¹ Artykuł ten jest nieco zmodyfikowaną wersją odczytu wygłoszonego w ramach sympozjum zorganizowanego przez Instytut Jana Pawła II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w maju b.r. i poświęconego encyklice *Sollicitudo rei socialis*.

działań wychowawczych. Tenże Klub rozprowadził specjalną ankietę pt. „Moja praca”, w której zaprosił jej odbiorców do refleksji nad własną pracą, nad stosunkami w zakładzie pracy, nad koniecznymi reformami w tymże zakładzie i w całym kraju. Odpowiedzi (około ośmiuset, pochodzących z różnych środowisk i zawodów) są w opracowaniu. Wstępne ich przejrzenie pozwala dostrzec złe zarządzanie i złą organizację pracy – te bolączki są wymieniane bardzo często, a mają swoje źródła w systemie politycznym.

W ramach jednego referatu nie sposób poruszać wszystkie tematy, które powinny dotyczyć rozwoju. W dalszych rozważaniach będę się więc starał skupić jedynie na pewnym jego aspekcie, który wydaje mi się kluczowy dla obecnej sytuacji, a mianowicie na postulacie solidarności i wolności. Przytoczmy jako punkt wyjścia inne zdanie z Encykliki:

„Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach *solidarności* i *wolności*, bez poświęcania pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej” (par. 33). Spójrzmy więc najpierw na solidarność jako związek, ruch i cnotę, a potem na wolność, z której wynika rywalizacja czy konkurencja.

SOLIDARNOŚĆ – ZWIĄZEK, RUCH, CNOTA

W roku 1980 „Solidarność” była ruchem, który skupił siły społeczne w związku z trojakiem konfliktem: klasowym, narodowym i religijnym.

Konflikt klasowy jednoczył pracowników wobec superpracodawcy – aparatu partyjno-państwowego. W pewien sposób dotyczył on także indywidualnych rolników, bezbronnych wobec tegoż aparatu – monopolisty w zakresie przydziału środków produkcji oraz skupu płodów rolnych.

Konflikt narodowy wynikał z polityki kulturalnej władz, która – w początkowym okresie bardzo ostro, później w sposób mniej konsekwentny – lansowała model kultury odczuwany przez większość społeczeństwa jako antynarodowy, niszczący wartości drogie Polakom i zagrażający narodowej tożsamości. Grupa rządząca była dość powszechnie traktowana – mniej lub więcej świadomie – jako coś w rodzaju mniejszości narodowej, która mówi wprawdzie tym samym językiem ale wyznaje (lub realizuje) zupełnie inny system wartości (antywartości?) i usiłuje go narzucić całemu społeczeństwu.

Konflikt religijny nie wynikał z rzeczywistych różnic wyznaniowych tylko z tego, że marksizm był traktowany przez swoich zwolenników jako quasi-religia a władza nadawała sobie atrybuty sakralne. Początkowo wiało od tego grozą, później coraz bardziej na plan pierwszy wysuwały się efekty tragikomiczne. Tego rodzaju niby-religia budziła opór nie tylko chrześcijan, ale także wielu niewierzących, którzy nie mogli znieść tego sakralnego ateizmu.

Skojarzenie tych trzech konfliktów dało „Solidarności” ogromną dynamikę i właśnie charakter ruchu obejmującego bardzo różne środowiska,

w innych warunkach niewiele mające z sobą wspólnego. To, że się zetknęły i podjęły współpracę – nie bez trudności i sporów – miało ogromne znaczenie, nie tylko polityczne ale i kulturowe, a poniekąd także religijne.

Znaczenie polityczne jest oczywiste, to sprawa siły. Skutki kulturowe dotyczą zarówno kultury życia społecznego – kształtowania się postaw solidarności i współdziałania – jak też autentycznego współdziałania tzw. twórców z szerokimi kręgami tzw. odbiorców, uczonych i studentów z robotnikami i chłopami. Fakt, który może się stać początkiem ważnego procesu społeczno-kulturowego, pozytywnie wpływającego na wszystkich.

Wpływ „Solidarności” na życie religijne nie ograniczył się do wywalczenia dla Kościoła większego pola wolności. Liczy się także wywarcie dość silnego wpływu na rozwój różnych form duszpasterstwa społeczno-zawodowego, na wychodzenie ze schematu duszpasterstwa skierowanego do jednostek i mas a nie do środowisk. I wreszcie – co jest wpływem pośrednim, ale bardzo ważnym – samo budowanie postaw solidarnościowych jest także uzdolnianiem ludzi do budowania religijnej wspólnoty czyli Kościoła.

Czy solidarność stała się cnotą praktykowaną przez Polaków? W Encyklice jest ona określana jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich” (par. 38). Jest ona cnotą chrześcijańską, ma bowiem punkty stykowe z miłością:

„W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: „oddać życie za braci” (par. 40).

Bardzo trudno jest ocenić stopień realizacji tego rodzaju cnoty. O ile mi wiadomo, nikt w tej dziedzinie badań nie prowadził. Można jednak rzec ze znacznym stopniem pewności, że w latach 1980-1981 ujawiła się i rozwinęła wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, niekiedy w sposób nawet zadziwiający. Nie sięgnęła jednak dostatecznie głęboko do szarego życia codziennego, nie usunęła w znaczącym stopniu głęboko zakorzenionych bolączek: (zawiści, kłótności), nie zdążyła wytworzyć w szerokiej skali zdolności do współdziałania i parlamentarnej kultury.

Czy osiągnęła poziom miłości prawdziwie chrześcijańskiej? U niektórych na pewno tak. Rozpoczął się też chyba proces pojmowania, że zło należy zwyciężać dobrem, że należy walczyć bez przemocy, budować siłę zyciową. Choć nie doprowadził do szerszej znajomości metod takiej walki, która nie polega jedynie na pewnych technikach społecznych ale wy-

maga prawdziwie chrześcijańskiego duchowego pogłębienia czy nawet nawrócenia.

POCES RÓŻNICOWANIA SIĘ

W ciągu ostatnich lat zarysowała się wyraźna ewolucja. Wyrazistość podziału klasowego zaczyna się zatracać – w miarę rozwoju przedsiębiorczości prywatnej odtwarzać się będą różnice interesów pomiędzy prywatnymi właścicielami (czy związanymi z „Solidarnością”) a zatrudnionymi u nich robotnikami. Równolegle postulowane zmiany form własności w przedsiębiorstwach dotąd państwowych (przechodzenie do rzeczywistych spółdzielni, spółek, przedsiębiorstw komunalnych) prowadzić będą do zróżnicowania stosunków wewnątrz zakładów pracy, do stopniowego ograniczania roli dotąd prawie monopolistycznego pracodawcy – aparatu partyjno-państwowego. Faktem symbolicznym jest tutaj powstanie Ogólnokrajowego Stowarzyszenia Pracodawców, zrzeszającego dyrektorów przedsiębiorstw państwowych, spółdzielczych, prywatnych oraz spółek z udziałem kapitału zagranicznego. Oznacza to bowiem próbę stworzenia sojuszu pomiędzy wszystkiego rodzaju właścicielami, oczywiście pod kierownictwem sektora państwowego.

W sferze świadomości narodowej następują również zmiany. Z jednej strony postępuje różnicowanie się w łonie środowisk niezależnych – wykształcają się grupy o nacjonalistycznym charakterze, wyraźnie wrogie nurtom lewicowym i „kosmopolitycznym”, w dziedzinie religijnej bliskie tradycjonalizmowi o antyekumenicznym i antydialogowym zabarwieniu, wyraźnie nie przystające do tradycyjnej „Solidarność”. Z drugiej ośrodki władzy dokonują zwrotu – na razie raczej werbalnego – w celu zawłaszczenia patriotyczno-narodowych tradycji. Na początek przyznały się do Piłsudskiego, ale nie ulega wątpliwości, że za nim pójdą inni narodowi bohaterowie i nikt nie będzie przejmował się tym, że w panteonie Polski Ludowej znajdują się zdeklarowani wrogowie socjalizmu.

W dziedzinie życia religijnego zarysowuje się coraz wyraźniej opozycja pomiędzy nurtem soborowo-papieskim a odradzającym się tradycjonalizmem spokrewnionym ze stereotypem Polak-katolik.

I wreszcie zróżnicowanie bardzo ważne – na tych, którzy chcą się angażować w działanie polityczne w sensie szerokim, tzn. chcą wywierać wpływ na życie publiczne nie zmierzając do tworzenia partii politycznych i na tych, którzy do tego wyraźnie dążą.

W tej sytuacji nabierają dramatycznego charakteru pytania: jaka solidarność? Jaka konkurencja? Jaki pluralizm?

SOLIDARNOŚĆ I KONKURENCJA

W tej coraz bardziej komplikującej się sytuacji jedno jest pewne: że solidarność obejmująca różne środowiska niezależne i różne warstwy społeczne (w tym pracodawców i pracobiorców) jest ogromną wartością

– i że nie można również rezygnować z konkurencji. Wolność i solidarność są niezbędne dla rozwoju każdego społeczeństwa, wzajemnie się warunkują i dopełniają. Wolność zakłada prawo do inicjatywy a zatem konkurencji, solidarność wymaga współdziałania, a zatem uzgadniania działań zmierzających do wspólnego dobra. Oczywiście zawsze może nastęrczać trudności określenie strefy dobra wspólnego (obejmującego prawa człowieka), w której obowiązuje współdziałanie i strefy konkurencji, w której rywalizacja jest uprawniona i pożyteczna. W praktyce będą się tu zawsze pojawiały różnice, ale wynika z tego tylko konieczność szukania kompromisu, który byłby możliwie bliski pełnego rozumienia dobra i zmierzał do rozszerzania sfery wspólnie uznawanych wartości. W strefie konkurencji zaś chodzi o to, aby osiągać poziom współzawodnictwa uszlachetniającego czy rozwijającego, a nie ześlizgiwać się w rywalizację degradującą czy niszczącą – zarówno w dziedzinie gospodarki jak polityki i kultury.

Jak określić niezbędny zakres współpracy dla realizacji dobra wspólnego? Jej podstawą są oczywiście prawa człowieka, jej doraźna potrzeba wynika z konieczności zbudowania siły, która mogłaby przeciwstawić się aparatowi władzy, skutecznie odbudowywać autentyczne życie społeczne i podnosić poziom kultury opartej o podstawowe wartości etyczne. Im bardziej środowiska niezależne są zróżnicowane (a będą się różnicować w miarę rozwoju życia społecznego) tym większy trzeba kłaść nacisk na współpracę między nimi – bo będzie ona coraz trudniejsza. Stąd powołanie Komitetu Obywatelskiego przy Przewodniczącym „Solidarności” było ważnym krokiem na tej drodze. Oczywiście chodziło tu najpierw o określenie kierunków przemian w różnych dziedzinach życia społecznego, formułowanie postulatów i przygotowanie rozmów z władzami. Potem na plan pierwszy wysunęło się przygotowanie wyborów. Ale po wyborach jego zadania raczej się rozszerzą – winien być zarysem lub czynnikiem wspierającym i inicjującym współpracę pomiędzy różnymi ogniwami społeczeństwa obywatelskiego.

„Solidarność” przekształca się więc w szeroki ruch reformatorski skupiony wokół związku zawodowego, który jest jego główną siłą.

Ten ruch powinien się szybko w pełni rozwinąć, objąć różne dziedziny i działania samoorganizującego się społeczeństwa. Poza związkiem zawodowym winny zorganizować się samorządy pracownicze i terytorialne, niezależne organizacje zawodowe (w tym także przedsiębiorców czy menedżerów), związki młodzieży, stowarzyszenia kulturalne, związki konsumentów itd. Wypada tu zwrócić szczególną uwagę na samorząd terytorialny i stowarzyszenia konsumentów, są one bowiem niesłusznie spychane na dalekie miejsca na liście reformatorskich zadań. Silny samorząd lokalny ma podstawowe znaczenie dla wsi, gdyż połączenie quasi-samorządu z władzą państwową wydaje rolników na łaskę i niełaskę administracji, w znacznej mierze niekompetentnej i skorumpowanej. Zabija też inicjatywę, niszczy tradycje działalności społecznej, tak ważnej w życiu wsi.

Bez silnego i autentycznego samorządu lokalnego, wspieranego i kontrolowanego przez ruchy społeczne, nie zbudujemy także siły mogącej skutecznie walczyć z degradacją środowiska naturalnego. Musimy być zorganizowani jako mieszkańcy, którzy chcą żyć w zdrowym środowisku i którzy mają rzeczywisty wpływ na to, co się dzieje w ich wsi, osiedlu, dzielnicy czy mieście.

Stowarzyszenia konsumentów są siłą niezbędną dla skutecznej walki z najbardziej rozpowszechnioną formą oszustwa jaką jest towar złej jakości, a zwłaszcza ze skażoną chemicznie czy bakteriologicznie żywnością. Możliwości kontroli (i publikacji jej wyników) w tej dziedzinie powinni mieć przede wszystkim ci, którzy z tego powodu cierpią tzn. konsumenci. Kontrola wewnątrzzakładowa producentów, przy braku realnej konkurencji poddana jest zawsze pokusie nadmiernej pobłażliwości, trudno jest jej walczyć z egoistycznymi interesami przedsiębiorstwa i jego załogi, zaś kontrola ze strony administracji państwowej czy handlu także woli ukryć zło niż mieć kłopoty z jego usuwaniem. Tylko konsumenci są tu niezależni.

Zdrowa konkurencja między producentami powinna działać niejako automatycznie na rzecz poprawy jakości produktów i obniżania ich cen, ale w naszych warunkach jest jeszcze do niej daleko – przede wszystkim ze względu na nieustanne braki wielu surowców i produktów, na system rozdzielnictwa towarów (i przywilejów), na skoncentrowanie handlu wewnętrznego i zagranicznego w rękach aparatu państwowego. Stąd znaczenie innych czynników mogących wpływać na poprawę jakości wytworów.

Konflikty interesów zachodzą nie tylko między różnymi grupami społecznymi (jak chłopcy czy robotnicy) ale także pomiędzy producentami, konsumentami i mieszkańcami – zatem każdy z nas bywa tu rozdwojony i potrzebuje różnych instytucji dla zaspokojenia różnego rodzaju potrzeb.

Szeroki, federacyjny ruch reformatorski może służyć zarówno do przewycięzania konfliktów interesów, znajdowania optymalnych rozwiązań, jak też tworzyć siłę reprezentującą społeczeństwo wobec władz.

Czy ma być ruchem politycznym? Tak, jeśli politykę pojmujemy szeroko, jako troskę i o dobro wspólne, jako działanie na rzecz tego dobra. Nie, jeśli za politykę uznajemy jedynie działalność partii politycznych chcących sprawować władzę w państwie. Z szerokiego ruchu może się oczywiście wyłonić partia polityczna (i tak zapewne się stanie), ale sam ruch nie powinien się w nią przekształcać, jest bowiem czymś szerszym; z różnych powodów byłoby to niemożliwe lub szkodliwe dla jego siły.

Jego struktura zakłada różnice punktów widzenia i interesów, a także pluralizm światopoglądowy i w pewnym stopniu ideowo-polityczny. Zakłada więc jawną rywalizację, dialog i negocjacje, wymaga rozumienia korzyści i niebezpieczeństw tej metody współpracy, stałego się jej uczenia. Po latach systemu monopolu i sztucznej jedności tęsknimy do pluralizmu w życiu społecznym i politycznym, a do konkurencji w gospodarce. A jednocześnie słabo jesteśmy do nich przygotowani.

RODZAJE I SKUTKI KONKURENCJI

Zarówno w gospodarce jak i polityce konkurencja czy rywalizacja mogą działać pobudzająco i uszlachetniająco albo degradująco czy niszcząco, zależnie od okoliczności – poziomu moralnego, obyczajów, instytucji, praw, znajomości mechanizmów życia gospodarczego i politycznego, wielkości i charakteru sił w nich uczestniczących itd. Weźmy na przykład propagandę i reklamę. Mamy najgorsze doświadczenia z monopolem w tej dziedzinie, ale także przy znacznej swobodzie wypowiedziania i publikowania różnych poglądów zawsze istnieje ryzyko demagogii, dążenia do zwycięstwa przy pomocy oszczerstw czy też subtelniejszych metod manipulacji. Przy odpowiednio wysokim poziomie moralności i wiedzy społeczeństwa prymitywne metody kłamstwa i demagogii dają rezultaty odwrotne od zamierzonych, kompromitują ich używającego. Przy – mniej więcej równych możliwościach w dziedzinie środków przekazu odpada pokusa zagłuszania przeciwnika, działania ilością słów czy obrazów bez troszczenia się o prawdę i elementarną uczciwość. Ale przy dużej dysproporcji tych możliwości i niskim poziomie wiedzy społeczno-politycznej (i historycznej) szerokich rzesz społeczeństwa niebezpieczeństwo ześlizgiwania się w demagogię i manipulację jest znaczne.

Po kilkudziesięciu latach dyktatury i cenzury kultura parlamentarna (i szerzej – demokratyczna) jest niska, kompleksy i ambicje nieraz chorobliwe, model wodza dominuje nad wzorcem animatora i koordynatora.

W kręgach ludzi regularnie czytających prasę niezależną wszelkich obie-
gów, słuchających różnych stacji zagranicznych i mających okazję do do-
kształcania się i wymiany myśli, poziom wiedzy i orientacja w sprawach
współczesnego świata są już niezłe, choć często zabarwione polonocentry-
czną ciasnotą. Ale inaczej jest wśród szerokich kręgów społeczeństwa,
wśród ludzi nie mających czasu ani wystarczająco silnej motywacji aby się
doksztalać i angażować w życie społeczne. Potrzebny jest duży wysiłek
aby zwiększyć możliwości dotarcia do nich, powiększyć ilość tytułów
i nakłady prasy niezależnej, wykorzystywać szeroko inne środki komunika-
cji społecznej.

Jest to tym ważniejsze, że wchodzimy w okres konkurencji między
wydawnictwami, w czas walki o czytelników. Ludzie biednieją i są coraz
bardziej przygniecenii codziennymi troskami, spada popyt na książki.
Wydawnictwa, także niezależne, muszą się bardzo liczyć z finansami,
zdobywać czytelników. Czy będzie to konkurencja podnosząca poziom
publikacji? Należy w to wątpić. Jak wiemy, Wydawnictwo Literackie
wydało „Trędowatą” w trzystu tysiącach egzemplarzy, dla ratowania
budżetu. Budzi to natychmiast pytanie – czy tylko w ten sposób można
ratować się od deficytu? Czy wydawanie klasyków, na których jest zawsze
duże zapotrzebowanie, nie byłoby właściwym rozwiązaniem, niewiele
gorszym finansowo a o wiele lepszym kulturowo? Czy nie odgrywają tu roli
opory wobec chrześcijańskich treści w nich zawartyh?

Wydawnictwo Literackie nie walczy o dochody przy pomocy brukowych sensacji i pornografii. Ale inne wydawnictwa już to robią bez osłonek. Widać to także w telewizji i w prasie.

Kombinacja resztek ideologii (i to tych najgłupszych) z komercjalizacją kultury jest chyba receptą najgorszą z możliwych. A wypada do tego dodać drastyczny wzrost cen papieru, które zapewne dojdą do cen wolnorynkowych papieru importowanego, czyli będą kilkakrotnie wyższe niż obecne. W tej sytuacji walka może być bezpardonowa, a główną jej metodą obniżanie jakości i regresywne kształtowanie potrzeb, preferowanie prymitywnych.

Odpowiedź leży w sferze solidarności. Z jednej strony potrzebna jest lepsza współpraca pomiędzy wydawnictwami, którym zależy na rozwoju kultury a nie chodzi tylko o propagandę lub pieniądze, zatem koordynacja planów wydawniczych, lepsze wykorzystanie bazy poligraficznej. A równocześnie solidarne działanie w kierunku rozszerzenia rynku czytelniczego, tworzenia nawyku czytania i dokształcania się, budzenia wyższych potrzeb. Jest to zadanie dla wszystkich mających wpływ na wychowanie, kulturę, życie religijne. A dla parafii – obowiązek ścisły rozwoju bibliotek i kolportażu w taki sposób aby podwoić lub potroić ilość czytelników. Doświadczenie uczy, że jest to zupełnie możliwe, nieraz jedna parafia rozprawdza więcej niektórych wydawnictw niż niejedna diecezja.

W warunkach rozszerzającego się rynku, rosnącej kultury czytelniczej osiągnięcie poziomu konkurencji pobudzającej i uszlachetniającej jest o wiele łatwiejsze, natomiast przy malejącym zaciskające się obręczce finansowe czynią ją niezwykle trudną.

W dziedzinie produkcji materialnej tego rodzaju problemy wydają się nam dziś odległe. Żyjemy stale w systemie gospodarki niedoboru i monopolów, zatem głównym zadaniem jest doprowadzenie do konkurencji, a nie martwienie się o jej charakter. Na razie grozi nam głównie konkurencja w swobodnym podnoszeniu cen przez monopolistów z wszystkich sektorów – czyli wyścig z inflacją. Techniki dumpingu, obchodzenia ustaw antymonopolowych, gry giełdowej jako narzędzia walki z konkurentem, walki o korzystne przepisy celne, o swobodny przepływ kapitałów lub jego ograniczenie, o niski poziom cen surowców i wreszcie o środki przekazu jako narzędzia doraźnej reklamy oraz długofalowego kształtowania potrzeb wydają się nam zupełnie egzotyczne. Niemniej prawdopodobnie do nas dotrą i musimy się do tych zjawisk przygotować. Mamy trochę czasu, nie powinniśmy go zmarnować.

W szczególności nie powinniśmy zaniedbać troski o prawidłowe kształtowanie potrzeb. Były one przez dziesiątki lat poddawane działaniom zarówno propagandowym jak i rynkowym (przez brak pewnych produktów i względną dostępność innych), odzwierciedlającym pewną hierarchię wartości płynącą z obowiązującej ideologii. Stąd np. obecna katastrofa

mieszkańcowa nie jest przypadkiem, choć nie wynika jedynie z programowego lekceważenia rodziny i jej potrzeb.

W warunkach wolnorynkowej konkurencji przedsiębiorcy najpierw dostosowują się do istniejących potrzeb, potem dopiero starają się je kształtować wedle reguł biznesu, a przede wszystkim stwarzać nowe, czasem dobre, czasem złe. Nigdy nie są to działania moralnie całkiem obojętne. Zawsze przecież chodzi o to aby gospodarcza konkurencja prowadziła do obniżania cen, podnoszenia jakości i innowacji odpowiadających głębszym potrzebom człowieka.

KOSZTY REFORM

Najpierw jednak trzeba dojść do porozumienia w paru najbardziej palących i trudnych sprawach. Na pierwszy plan wysuwa się tu problem wysokości ofiar, jakie trzeba ponieść dla wyratowania gospodarki, jak powinny być one rozłożone na różne grupy społeczne i w jakich warunkach społeczeństwo się na nie zdecyduje. Na pewno nie zgodzi się na prostackie równoważenie rynku metodą zwykłego podnoszenia cen, które uderzają w najsłabszych i nakręcają inflację. Wszyscy bowiem wiedzą jak wielkie marnotrawstwo wynika ze złej organizacji i zarządzania, z niekompetencji i biurokracji. Zatem najpierw w tej dziedzinie trzeba szukać możliwości oszczędzania i podnoszenia produkcji zamiast dostosowywać popyt do stale malejącej podaży.

Spółeczeństwo może się nie zgodzić na podnoszenie cen w sposób czynny lub bierny. Czynny poprzez spontaniczne zwykle strajki lub bierny przez pogłębianie czegoś w rodzaju nieświadomego strajku włoskiego. Im bardziej bowiem rosną koszty utrzymania w porównaniu z płacami, tym mniej się ceni zasadniczą pracę, tym bardziej szuka dodatkowych, z reguły lepiej płatnych. Tym bardziej „jest się w pracy” w jednym miejscu a pracuje w innym. Jest to tym dotkliwsze dla gospodarki, że w zbiurokratyzowanym systemie, przy złym kierownictwie i organizacji oraz stałych brakach surowców, narzędzi, komponentów, energii itd. przedsiębiorstwa mogą jako tako funkcjonować tylko przy wielkim wysiłku i inwencji pracowników – głównie w dziedzinie zdobywania zaopatrzenia i obchodzenia przepisów.

Jest to coraz trudniejsze, wymaga coraz większego wysiłku i bardzo silnej motywacji. Tendencją powszechną jest więc troszczenie się o swój prywatny, doraźny interes i lekceważenie wszystkiego, do czego nie jest się w ten czy inny sposób zmuszonym. Przymus zaś jest coraz mniej skuteczny, zatem kryzys się pogłębia.

Obniżanie się zasadniczych dochodów realnych prowadzi ponadto do wzrostu dysproporcji i niesprawiedliwości. Nie wszyscy bowiem mogą łatwo znaleźć dobrze płatne prace dodatkowe, nie każdy rodzaj pracy podstawowej pozwala oszczędzać siły na inne zajęcia, nie wszędzie da się łatwo kraść, nie każdy rodzaj pracy czy przedsiębiorstwa sprzyja zorganizowaniu się pracowników w obronie swoich praw. I tak nietrudno

przewidzieć, że spadek płacy realnej znacznie silniej uderzy w łódzkie włóknianki niż w hutników lub takich robotników, którym łatwo „urwać się” i „złapać fuchę”.

Jeśli należy ponieść ofiary dla ratowania gospodarki to trzeba mieć przekonanie, że będą one skuteczne i sprawiedliwie rozłożone. Będą one szybko skuteczne wtedy, gdy doprowadzą do zwiększenia produkcji przez ograniczenie marnotrawstwa. Sprawiedliwość zaś zależy w dużej mierze od jawności i kontroli. Szerokie kręgi społeczne muszą być przekonane, że są podmiotem a nie przedmiotem reformatorskich operacji. Stąd trzeba nie tylko rachunku ekonomicznego i strategicznych decyzji gospodarczych, ale także szerokiego oddolnego ruchu reformatorskiego, który zmierzałby do odbudowania skuteczności pracy we wszelkich dziedzinach. Trzeba tu pamiętać, że restrukturyzacja gospodarki jest najczęściej procesem kosztownym, trudnym i długotrwałym, zaś poprawa organizacji i zarządzania wymaga nie tyle pieniędzy ile nacisku społecznego zmierzającego do zmian kadrowych i organizacyjnych.

W tym miejscu dotykamy bardzo ważnej i kontrowersyjnej sprawy, a mianowicie praktycznej realizacji prawa do pracy.

CZY BEZROBOCIE?

W zasadzie, globalnie biorąc, mamy raczej przewagę wolnych miejsc pracy nad ilością osób jej poszukujących. Ale jednocześnie doskonale wiadomo, że wykorzystanie czasu pracy ludzi zatrudnionych w gospodarce państwowej i zbiurokratyzowanej (np. spółdzielczej) jest słabe, a także, że istnieje spory procent pracowników wykonujących prace mało pożyteczne, zbędne lub szkodliwe dla gospodarki i społeczeństwa. Mamy zatem coś w rodzaju bezrobocia ukrytego, które będzie się ujawniało w miarę reformowania gospodarki. Jeśli do tej pory się nie ujawniło, to znaczy, że nie ma reformy.

Poza tym ta duża ilość miejsc pracy najczęściej nie odpowiada kwalifikacjom młodzieży wchodzącej w dorosłe życie. Młodzi często nie znajdują pracy zgodnej ze swoim wykształceniem, a ponadto jest ona bardzo źle płatna. Nie daje im żadnych możliwości uzyskania własnego mieszkania nawet w czasie 15 czy 20 lat. Równocześnie wyludnia się wieś, grozi tu kryzys demograficzny, który może załamać rolnictwo. Ale przesunięcie ludzi z miast na wieś jest sprawą niezwykle trudną – najpierw trzeba zmienić warunki gospodarowania i życia na wsi.

Niewątpliwie stoi więc przed nami problem bezrobocia. Kręgi władzy mają w tej sprawie kilka różnych stanowisk: czasem widma bezrobocia używają jako argumentu przeciwko dalej idącym reformom, czasem zwalnianie z pracy przedstawiają jako gospodarczą konieczność, po cichu uważają bezrobocie za jedyny środek mogący zmusić ludzi do wydajnej pracy, niekiedy zwalnianiem z pracy (czy jego groźbą) posługują się jako bronią polityczną.

Zazwyczaj mówi się o zamykaniu nierentownych przedsiębiorstw, zaś od czasu do czasu dokonuje głośno reklamowanych cięć personalnych w niektórych ogniach centralnego aparatu administracji, które w praktyce sprowadzają się najczęściej do przesunięć wewnętrznych. Tymczasem przy obecnym systemie płac i cen oraz ukrytym bezrobociu nikt nie może wiedzieć jakie przedsiębiorstwa są nierentowne. Pewne jest tylko jedno – bezproduktywna lub szkodliwa jest duża część ogromnego aparatu administracji.

Oczywistą jest rzeczą, że prawo do pracy jest jednym z najważniejszych i że należy zrobić wszystko, ażeby w wyniku reform nie dopuścić do większego bezrobocia, które w naszych warunkach byłoby katastrofą o rozmiarach trudnych do przewidzenia. Można natomiast i należy dążyć do przekwalifikowania wielu pracowników – tego się nie da uniknąć. A to wymaga nie tylko nacisków ekonomicznych i rozwoju różnych form szkolenia zawodowego ale także zmian w sferze kultury – nie tyle rozpowszechnienia się przekonania, że „liczy się tylko pieniądź”, ile że „żadna praca nie hańbi”, albo bardziej pozytywnie, że najważniejsze jest nie to co się robi, ale jak się to robi. Byłaby to oczywiście prawdziwa rewolucja kulturalna – chodzi w niej bowiem o to aby upowszechnić kulturę ogólną niezależnie od wykonywanych zawodów i aby oceniać w pełniejszy sposób wartość człowieka, nie przede wszystkim przez pryzmat „godności” zawodu czy stanowiska. Nie ma co ukrywać, że mimo wszystkie przemiany jesteśmy nadal społeczeństwem w tej dziedzinie mało demokratycznym, a poziom kultury szerokich kręgów społecznych jest niski.

GOSPODARCZA ROLA „SOLIDARNOŚCI”

Dramatyczna sytuacja gospodarcza wymaga odpowiednio silnych środków działania. Postępująca dekapitalizacja przemysłu i jego niewłaściwa struktura będą powodowały występowanie coraz większych braków zarówno w sferze produkcji jak i konsumpcji. Zaburzenia w produkcji dezorganizują gospodarkę i mogą powodować reakcje łańcuchowe. Równocześnie będą rosły potrzeby inwestycyjne, bowiem restrukturyzacji przemysłu nie da się zrobić bez nakładów, być może bardzo wysokich. Będą one konieczne zarówno dla przeprowadzenia zmian rodzajów produkcji, podniesienia jakości, jak też dla zatrudnienia pracowników likwidowanych zakładów. Wymagać to będzie również dużej elastyczności i inwencji, a o nie właśnie najtrudniej. Smutne doświadczenia każą przewidywać, że administracja gospodarcza z tym sobie nie poradzi, nawet jeśliby rzeczywiście chciała. Nie należy też wiele oczekiwać od obecnych prywatnych przedsiębiorców – są jeszcze zbyt nieliczni i finansowo słabi, sami potrzebują kredytów.

Potrzebne są więc silne, niezależne struktury gospodarcze, wolne od biurokratycznego gorsetu i politycznych uwarunkowań, wiarygodne dla

szerokich kręgów społeczeństwa i dla ewentualnych zagranicznych partnerów, mogące zgromadzić odpowiednie kapitały krajowe (przecież mamy kilka miliardów bezproduktywnych dolarów w kraju) i zagraniczne. Powołana pod patronatem Episkopatu Fundacja Rolna byłaby jedną z nich gdyby nie jej przymusowa transformacja i miniaturyzacja. Dziś wydaje się, że należałoby powołać banki, silne spółki akcyjne i spółdzielnie pod patronatem „Solidarności”, korzystając zarówno z doświadczeń polskiej autentycznej spółdzielczości jak też ludowego kapitalizmu Margaret Thatcher. Patronat ten jest niezbędny aby skłonić większą ilość ludzi w Polsce do nabywania akcji oraz aby uzyskać możliwość bezpośrednich relacji z poważniejszym kapitałem zagranicznym, który obecnie może być jedynie wpuszczany w dziurawe labirynty administracji – bo trudno się spodziewać aby wielkie zagraniczne banki zajmowały się pertraktacjami z tysiącami quasi-rzemieślników. Ale mogą to robić powołane przez nas banki krajowe.

Silne, niezależne organizacje gospodarcze mogą także pośredniczyć w nawiązywaniu współpracy między zagranicznymi i krajowymi przedsiębiorstwami oraz pomagać w obustronnie korzystnym inwestowaniu zagranicznych kapitałów w Polsce.

Oto jeszcze jeden polski paradoks – związek zawodowy winien patronować przedsiębiorcom aby ratować gospodarkę i chronić swoich członków. Ten paradoks to nie dziwactwo tylko specyfika sytuacji – nie ma teoretycznego modelu ani praktycznych doświadczeń wychodzenia z biurokracyjno-doktrynerskiego socjalizmu, trzeba dużego pragmatyzmu i wyobraźni, nieufności wobec doktryn (a zwłaszcza doktrynerstwa), gotowości do rozwiązań poza wszelkimi schematami. Mamy przecież już teraz do czynienia ze zjawiskami nie przewidywanymi przez żadną teorię jak np. „komercjalizacja” nomenklatury, która wyraża się m. in. przez tworzenie spółek złożonych z przedsiębiorstw państwowych albo zgoła jednoosobowych — co umożliwia grupie władającej własnością państwową przejmowanie jej jako własności prywatnej lub korzystanie ze szczególnych ułatwień dla tworzenia własności prywatnej. Innymi słowy chodzi tu o zęczne połączenie zmiąny charakteru przywilejów z rozwojem dość wątpliwej przedsiębiorczości.

Odpowiedzią na to winny być nie tylko zabezpieczenia prawne ale realny szybki rozwój przedsiębiorczości w różnych, także nowych formach własności np. pracowniczej.

ZADANIA ŚRODOWISK CHRZEŚCIJAŃSKICH

Jak z tych rozważań widać, zdrowy rozwój gospodarczy zależy od wielu czynników, w wielkiej mierze od poziomu kultury pracy i społecznej moralności. Zatem wszelkiego rodzaju wychowawcy mają tu rolę do odegrania, a w szczególności duszpasterze.

Oczywiście każdy duszpasterz kształtuje pewną hierarchię wartości po-

przez same ukazywanie istoty chrześcijaństwa – odniesienia do Miłości i Prawdy, krzewienia miłości bliźniego, wpajania uczciwości. Ale skuteczność tego wychowania zależy w pierwszym rzędzie od – by tak rzec – jakości nawrócenia do Boga, a dalej od umiejętności przetłumaczenia zasad ogólnych na język codziennej praktyki, na dostrzeżeniu moralnych wymiarów wszystkich dziedzin ludzkiej rzeczywistości, także tych pozornie bardzo odległych od religii.

Nie ma co ukrywać, że w tej dziedzinie jest tu bardzo dużo do zrobienia, że polski katolicyzm jest zagrożony swego rodzaju etycznym niedowidzeniem, bardzo nierównym traktowaniem różnych dziedzin życia. Lekarstwem na to mógłby być rozwój pełnej gamy powszechnych (a nie „wyspowych”) duszpasterstw zawodowych i środowiskowych, organizacji różnego rodzaju, a także poważne dowartościowanie ośrodków nauki i refleksji chrześcijańskiej. Ewangelizacja kultury w najszerszym tego słowa rozumieniu (włącznie z kulturą gospodarczą i polityczną) jest dzisiaj niezwykle ważnym zadaniem Kościoła.

JAKI PLURALIZM?

Powyższe uwagi przybliżają nam obraz pluralizmu, do którego powinniśmy dążyć. Jest on konieczny, ale nie jest automatycznie i wszechstronnie dobry – jak każda dobra rzecz, wymaga wysiłku. Wymaga starań o równoczesne kształtowanie wolności i solidarności, o pobudzanie inicjatywy i rozszerzanie bazy wspólnych wartości. Wymaga troski o poziom moralny jednostek i o umiejętność współdziałania jednocześnie, o sprawność gospodarowania i o prymat wyższych wartości.

Do takiego jego obrazu pasuje określenie Richarda von Weizsäckera, który powiedział, że świat potrzebuje pluralizmu ekumenicznego, to znaczy zawierającego coś istotnie wspólnego i dążącego do jedności w wielości. Można by go również nazwać organicznym, to bowiem słowo wskazuje na różność części i ich związek, ich komplementarność.

Tego rodzaju pluralizm jest szczególnie potrzebny w Polsce, bowiem panujący system niszczył zarówno solidarność (falszując ją i zastępując pozorną jednością) jak i wolność, a jeśli dopuszczał inicjatywę to głównie w postaci dworskiej rywalizacji o przywileje i wpływy. Musimy zatem odtwarzać jednocześnie obie te wartości.

Sytuacja wymaga też wyższego poziomu solidarności całej opozycji niż to by było konieczne w innych warunkach – to nie wymaga chyba dowodzenia. A równocześnie domaga się przewycięzania bierności i egoistycznego konformizmu, budzenia poczucia odpowiedzialności i inicjatywy.

Powstającemu reformatorskiemu ruchowi społecznemu trzeba życzyć jak najwięcej oryginalności i inwencji oraz jak największej sprawności współdziałania.

Stefan Wilkanowicz

EUROPA ŚRODKOWA WOBEC PRZEMIAN ŚWIATOWYCH

Dzisiejsze spotkanie ma szczególne znaczenie dla mnie jako Amerykanina na polskiego pochodzenia, jako Polaka, który został Amerykaninem. Gdy byłem dzieckiem, moim pierwszym politycznym przeżyciem było poczucie głębokiej dumy z odrodzenia Polski a jako człowiek dorosły będąc Amerykaninem zaangażowałem się w sprawy polityczne Stanów Zjednoczonych. Wiem, że wielu ludziom trudno zrozumieć, jak można być Amerykaninem nie będąc w Ameryce urodzonym.

Powiem po prostu: można być dobrym Amerykaninem nie wyrzekając się w niczym własnego pochodzenia etnicznego i narodowego. Amerykanin nie dzieli z innymi Amerykanami tej samej przeszłości lecz wraz ze swymi amerykańskimi rodakami bierze udział w budowaniu wspólnej przyszłości opartej na założeniach konstytucji amerykańskiej. Najważniejsze z tych założeń jest bardzo proste. Jednostka stanowi najwyższą wartość we wspólnocie, która wiąże człowieka ze społeczeństwem. Państwo służy społeczeństwu a nie panuje nad nim. Ameryka ma wiele słabych stron, ale pod jednym względem godna jest podziwu: w Ameryce prawo jest ponad wszystkim. Broni przywilejów i uprawnień obywatela przed naruszaniem ich przez rząd. Nikt, powtarzam nikt, nie wyłączając prezydenta, nie stoi w Ameryce ponad prawem. A praworządność konstytucyjna wynika z samorządności społecznej co jest, oczywiście, istotą demokracji.

Mówi więc do was Amerykanin, który czuje się głęboko związany zarówno z Polską jak i Ameryką. Niech mi państwo wybaczą pewne językowe niedociągnięcia. Tylko trzy lata – między siódmym a dziesiątym rokiem życia – spędziłem w Polsce.

Jestem dumny, że mogę do państwa z tego miejsca przemawiać. Ten uniwersytet podkreśla więzy Polski z Europą i jej cywilizacją. Mam na myśli Europę nie w sensie geograficznym lecz kulturowym. Ta autentyczna prawda znowu się dziś objawia. Dzięki temu mogę dziś do państwa przemawiać i to przemawiać swobodnie, nawet jeśli moje poglądy nie wszystkim się podobają. Wolność myśli i słowa należy do polskich tradycji i do historii tego uniwersytetu. Przez to właśnie, że Polska jest w trakcie powrotu do Europy, nasza dyskusja dziś może być tak swobodna i to właśnie dla mnie ma szczególne znaczenie.

Chcę podzielić się z państwem niektórymi myślami na temat przemian, jakie zachodzą dziś w skali globalnej oraz ich znaczenia dla Europy Środkowo-Wschodniej. Świadomie używam terminu Europa Środkowo-Wschodnia a nie Europa Wschodnia. Europa Wschodnia jest określeniem przejściowego stanu rzeczy, jaki wytworzył podział Europy istniejący od roku 1945.

Ten podział jest skutkiem dwóch wojen europejskich, które łącznie stały się politycznym samobójstwem Europy. Obie te wojny były ściśle związane z wiekiem ideologii – obsesyjnym dążeniem do raju na ziemi w imię fanatycznych doktryn, które rościły sobie pretensje do wszechwiedzy i totalnej władzy.

Na szczęście dla ludzkości, wiek ideologii nareszcie przemija. Jest pocieszającym zjawiskiem, że „glasnost” odrzuca dogmaty i roszczenia do nieomyślności. Należy życzyć powodzenia zwłaszcza Gorbaczowowi w jego dążeniach do zerwania z przeszłością, głębokiej rewizji polityki zagranicznej i stosunków z sąsiadami. Ułatwia to roztrząsanie problemów, które dawniej rozwiązywane były siłą. Dokonywane się obecnie przemiany w skali światowej są zaś brzemiennie w skutki zarówno dla tych, którzy żyją w Waszyngtonie, jak i w Moskwie czy w Krakowie.

W moim przekonaniu cztery zasadnicze zmiany w światowym układzie geopolitycznym mają szczególne znaczenie dla przyszłości Europy Środkowo-Wschodniej:

1. Pierwsza z nich to rosnąca w całym świecie świadomość wyższości politycznego i społecznego pluralizmu nad systemem totalnym. Wyższości nie tylko w sensie moralnym ale polegającej również na tym, że ustroj pluralistyczny jest dużo sprawniejszy. (Dodam tu, że jeszcze nie tak dawno niektóre „teoretyczne” periodyki marksistowskie krytykowały mnie za propagowanie pluralizmu, a obecnie same awansowały termin „socjalistyczny pluralizm” do jakiejś sakramentalnej formuły). Socjogospodarcza wyższość systemu pluralistycznego jest przygniatająca, zarówno jeśli chodzi o stopę życiową jak zdolności wyzwalań umysłowych sił twórczych i atrakcyjności stylu życia. W miarę jak przemija wiek ideologii, świat staje się świadkiem głębokiego kryzysu doktryny, która dominowała nad tym stuleciem. W jej imieniu miliony ludzi zostało wygnanych, potajemnie straconych lub poddanych straszliwym cierpieniom. Ci, którzy byli rządzani w jej imieniu wiedzą, że po prostu nie sprawdziła się. A ci, którzy rządzą w jej imieniu prawie we wszystkich wypadkach z wyjątkiem może Kuby i Północnej Korei wkraczają na drogę reform, które polegają na porzuceniu dogmatycznych pozycji. Jest to historyczne wydarzenie o przełomowym znaczeniu, brzemiennie w skutki. Mówiąc krótko, polega ono na tym, że instytucje oparte na zamierającej doktrynie załamują się.

2. Wiąże się to wszystko z innym faktem. Wyłania się Europa jako nowa gospodarcza i polityczna siła w skali światowej. Rany, które zadały

Europie dwie samobójcze i niszczące wojny europejskie zablźniają się. Dzisiejsza Europa pod względem dochodu społecznego dorównuje prawie Stanom Zjednoczonym. Wkrótce Europa stanie się największym na świecie wewnętrznym rynkiem i będzie miała największe na świecie obroty handlowe. Do gospodarczego zjednoczenia Europy dojdzie w ciągu następnych pięciu lat. Chociaż integracja polityczna pozostaje w tyle za scaleniem gospodarczym, znaczenie tego procesu jest olbrzymie.

Oznacza to nic innego, jak wyłonienie się nowego, wielkiego partnera na scenie międzynarodowej, nad którą dominowały w ciągu czterech ubiegłych dziesięcioleci dwa supermocarstwa, Stany Zjednoczone i Związek Sowiecki. Ale ten nowy partner podobnie jak Ameryka oprze się na systemie politycznego i gospodarczego pluralizmu. Będzie wspólnotą demokratyczną a przez to będzie wywierał potężny wpływ magnetyczny w sensie gospodarczym, politycznym i kulturalnym na ten obszar, który staje się obecnie z powrotem Europą Środkowo-Wschodnią.

3. Trzecia wielka przemiana polega na przesunięciu ekonomicznego punktu ciężkości w rejon Pacyfiku. Rejon ten przeżywa obecnie najbardziej dynamiczną ekspansję gospodarczą. Japonia już dorównuje Stanom Zjednoczonym w rozwoju tych gałęzi produkcji, w których występuje największy postęp techniczny. Pod względem dochodu społecznego Chiny zbliżają się już do Związku Sowieckiego. Według niektórych specjalistycznych badań amerykańskich do roku 2010, a więc już za 20 lat, potęgi gospodarcze zajmą miejsca w światowej czołówce w następującej kolejności: Stany Zjednoczone, na drugim miejscu Europa, na trzecim Japonia albo Chiny, a Związek Sowiecki dopiero na miejscu piątym. Co więcej, połączony dochód społeczny Japonii, Południowej Korei i Tajwanu będzie się mniej więcej równał dochodowi Stanów Zjednoczonych. Wtrąć tu, że – jak wielu z państwa niestety zdaje sobie z tego sprawę – Południowa Korea, niegdyś jeden z najbardziej zacofanych krajów świata, prześcignęła już Polskę jeśli chodzi o wysokość dochodu społecznego, w handlu zagranicznym i w rozwoju technologii. Nawiasem mówiąc eksport maszyn z samego tylko Singapuru do krajów OECD przekracza wywóz z całej tak zwanej Europy Wschodniej.

Wszystko to ma ogromne znaczenie dla Stanów Zjednoczonych. Pociągnąć musi za sobą reorientację amerykańskich perspektyw na przyszłość. Partnerstwo z Japonią w skali globalnej odsuwa na plan dalszy tradycyjne i specjalne stosunki Stanów Zjednoczonych z Wielką Brytanią. Warto tu dodać, że Ameryka przechodzi także wewnętrznie proces pewnej orientalizacji. Na wszystkich czołowych uniwersytetach amerykańskich studenci amerykańscy, którzy pochodzą z Azji Wschodniej, wybijają się na pierwsze miejsca. Na niektórych czołowych uniwersytetach Amerykanie japońskiego, koreańskiego i chińskiego pochodzenia stanowią ponad jedną trzecią studentów. Nieuniknioną konsekwencją tego musi być mniejsza

koncentracja uwagi na Europie. Amerykanie nie odseparują się od Europy, ale przesunięcie głównej uwagi w stronę Pacyfiku i powstanie bardziej zjednoczonej Europy oznacza, że stosunki w łonie Wspólnoty Atlantyckiej ulegną pewnej zmianie. Prawdopodobnie może to oznaczać zredukowanie amerykańskich sił wojskowych na kontynencie a tym samym przejście większej roli przez bardziej niezależną Europę w stosunkach między Wschodem a Zachodem zwłaszcza w odniesieniu do Europy Środkowo-Wschodniej.

4. W miarę scalania się Europy, w miarę jak rosnąć będzie dla Ameryki znaczenie Wschodnio-Południowej Azji, i w miarę jak komunizm będzie zanikać jako dynamiczna i atrakcyjna ideologia – zimna wojna między Ameryką a Rosją schodzić będzie na plan dalszy w stosunkach międzynarodowych. Osobiście nie wątpię, że obecne kierownictwo sowieckie szczerze pragnie poprawy stosunków amerykańsko-sowieckich. Myślę jednak, że źródłem tego dążenia jest przewlekły kryzys polityczny i socjalny, który prawdopodobnie będzie miał w ciągu następnych lat dominujący wpływ na sytuację wewnętrzną w Sowietach. Nie widzę osobiście, by Sowiety mogły rozwiązać w ciągu następnych lat główny dylemat ustroju. Polega on na tym, że osiągnięcie gospodarczego postępu wymagałoby destabilizacji politycznej. Natomiast utrzymanie stabilności politycznej zmuszałoby do poświęcenia postępu gospodarczego. Dylematem jest sprzeczność między potrzebą decentralizacji systemu gospodarczego a obawą, że taka decentralizacja doprowadzi do rosnących napięć między narodami ZSSR. W każdym wypadku naturalną konsekwencją wewnętrznego kryzysu musi być osłabienie globalnych ambicji i skoncentrowanie uwagi grupy rządzącej na problemach wewnętrznych. Będzie temu odpowiadać równoległe dążenie Ameryki do skoncentrowania się na własnych sprawach i rozwinięcia stosunków z rejonem Pacyfiku. Zimna wojna zmierza zatem co najmniej do rozejmu jeśli nie do formalnego zakończenia.

Wszystkie te wielkie przemiany będą miały duże znaczenie dla Europy Środkowo-Wschodniej. Jest to rejon bardzo wrażliwy na przesunięcia w układzie sił. Przypomnijmy sobie zmiany, jakie zaszły w ciągu tego stulecia. Równowaga sił między mocarstwami, której główną ofiarą była podzielona Polska, runęła w czasie pierwszej wojny światowej. Miejsce tego układu zajęła mozaika niezależnych państw i narodów, których istnienie opierało się na chwilowym osłabieniu zarówno Niemiec jak i Rosji. System ten upadł z kolei w czasie drugiej wojny światowej. Doprowadziło to do obecnego podziału Europy między dwa pozazuropejskie mocarstwa. Narzuca się teraz pytanie; co z tego wszystkiego może wyniknąć dla Polski, jakie konkretne wnioski Polska powinna wyciągnąć z dokonujących się przeobrażeń? Trzeba postawić trudne pytania, których nie da się uniknąć, nie po to, by prowokować irytację, lecz aby pobudzić do myślenia. Jakie perspektywy na przyszłość ma na dalszą falę Związek

Sowiecki. Moim zdaniem ani powrót do przeszłości, ani gwałtowna dezintegracja nie są pożądane. W jednym i w drugim wypadku nastąpiłby okres intensywnych zaburzeń prawdopodobnie gwałtownych i przebudzenia się wielkorosyjskiego szowinizmu. Przekreśliłoby to nadzieje na doprowadzenie w dłuższej perspektywie do prawdziwej demokracji.

Jaka rola przypadnie Niemcom w tej nowej, płynnej sytuacji w obliczu emancypującej się Europy Środkowo-Wschodniej?

Pod względem ekonomicznym ta rola Niemiec może być bardzo konstruktywna, biorąc zwłaszcza pod uwagę rozpaczliwą sytuację gospodarczą i brak możliwości uzyskania pomocy gospodarczej i technicznej ze strony Związku Sowieckiego. Ale istnieje także inna możliwość, mam nadzieję, mało prawdopodobna. Niemcy, które nagle odzyskują poczucie własnej siły i staną się bardziej dynamiczne aniżeli jakiegokolwiek inne mocarstwo w tym rejonie mogą wzniecić znowu spory terytorialne. Co więcej, pewne formy niemieckiej aktywności na Wschodzie mogą mieć podwójnie negatywne skutki: jeśli Niemcy będą parły na Wschód, osłabi to ich proces zintegrowania z Europą Zachodnią, albo wciągnie osłabioną Rosję do jakiegoś nowego układu z Niemcami kosztem interesów niektórych krajów tego obszaru.

Leży więc w interesie Europy Środkowo-Wschodniej i zgodne jest z amerykańskimi interesami, by Niemcy stały się w pełni integralną częścią Europy Zachodniej, i aby nie powiodły się próby przeciągnięcia Niemiec podejmowane ze Wschodu.

Wypływa z tego także iż nie należy sobie życzyć, aby Rosja pochłonięta przewlekłymi problemami wewnętrznymi, Rosja która będzie musiała przebudować swoje stosunki z innymi narodami wchodzącymi w skład Związku Sowieckiego, była wystawiona na pokusy albo ze strony Niemiec albo przez wrogość okazywaną wobec jej interesów przez Polskę. W Polsce odżywa obecnie życie polityczne i wolna myśl polityczna. Musi temu także towarzyszyć ożywienie strategicznego myślenia. Ta strategiczna myśl wybiegać powinna daleko poza cel niepodległości, który rzecz jasna, przyświeca każdemu patriotycznemu Polakowi. Kluczowym elementem polskiej strategii państwowej musi być dążenie do prawdziwego pojednania między Polską a Rosją. Pojednanie to musi oczyścić przeszłość ze wszystkich czerwonych plam. Symbolem trudności na tej drodze jest niechęć wyjaśnienia i ujawnienia prawdy o losach jeńców i ofiar Kozielska, Starobielska i Ostaszkowa.

Pamiętamy, że Polska była ofiarą zarówno hitleryzmu jak i stalinizmu. Ale powinniśmy także pamiętać, że w latach stalinizmu ludność Związku Sowieckiego była także ofiarą masowych zbrodni, że Rosjanie wraz z innymi byli także ofiarami masowych morderstw w nie mniejszej skali od tych, które popełniono na ludności polskiej.

Pojednanie jest konieczne zarówno ze względów moralnych jak i strate-

gicznych. Musi ono wypływać z założenia, że w polskim interesie leży, by Niemcy związane były jak najściślej z Europą Zachodnią, i aby Związek Sowiecki przeobraził się w prawdziwą konfederację narodów.

Rozwiązanie problemów narodowościowych Związku Sowieckiego będzie procesem bardzo długim i niezwykle trudnym. Nikt dziś nie może przewidzieć, czy ten proces uda się przeprowadzić. Nie leży w interesie polskim stwarzanie wrażenia, że Polacy pragną, a zwłaszcza że chcą się angażować czynnie (t.j. politycznie – w odróżnieniu od postawy moralnej) w narodowościowe konflikty w Związku Sowieckim.

[- - -][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)]

Leży także w interesie ustabilizowania stosunków w Europie, aby w Europie Środkowo-Wschodniej nie powstała próżnia w sensie politycznym i ekonomicznym, gdy oba supermocarstwa będą się jakoś wycofywały z pozycji konfrontacyjnych, zajętych po drugiej wojnie światowej. Wynika z tego, że Polska powinna wznowić dyskusję nad rozszerzeniem regionalnej współpracy między narodami Europy Środkowo-Wschodniej.

Jeden rzut oka na polityczną i gospodarczą mapę Europy narzuca konieczność daleko bliższej współpracy między Polską a Czechosłowacją. Zachodnia Europa zmierza do zjednoczenia. Upłyną lata zanim Związek Sowiecki zmieni strukturę i charakter swego wielonarodowego państwa. Europa Środkowo-Wschodnia powinna w tym czasie doprowadzić do zacieśnienia współpracy między swymi krajami. W tych ramach federacja polsko-czechosłowacka może stać się elementem siły i stabilności. Połączenie zasobów ludnościowych i gospodarczych obu państw zapewniłoby tej federacji miejsce ważnego elementu w konstelacji europejskiej.

[- - -][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)]

Trzeba tu dodać, że tego rodzaju regionalna współpraca nie może i nie powinna być pomyślana jako jakiś nowy *cordon sanitaire*, mający na celu izolowanie Związku Sowieckiego. Wręcz przeciwnie. Współpraca regionalna powinna stać się żywotnym elementem składowym prawdziwego „wspólnego domu europejskiego”, który nie będzie już rozdarty przez zasieki kolczaste. Ta europejska wspólnota w najszerszym znaczeniu składałaby się ze zjednoczonej Europy Zachodniej i z Europy Środkowo-Wschodniej związanej większą wewnętrzną współpracą, z tym, że oba te elementy współpracowałyby w sposób konstruktywny ze Związkiem Sowieckim bardziej otwartym na świat zewnętrzny. W moim przekonaniu tego rodzaju układ przyczyniłby się najlepiej do bezpieczeństwa i gospodarczych interesów Polski. Najważniejsze strategiczne interesy Polski wymagają: 1/ dobrych stosunków z Niemcami, które stanowiłyby integralną część Europy Zachodniej, a więc z Niemcami, dla których Europa Środkowo-Wschodnia nie byłaby już pokusą przez swoje wewnętrzne konflikty

i słabości, 2/ przymierza z Rosją albo Związkiem Sowieckim opartego na wspólnych interesach geopolitycznych. Przymierza, które odebrałoby, albo osłabiłoby w Rosji pokusę porozumienia z Niemcami. Alians taki nie 3/ związku między Polską a Czechosłowacją, który byłby elementem stabilizacji w Europie Środkowo-Wschodniej, ale nie służyłby za narzędzie polityki zachodniej wymierzonej przeciwko Rosji.

Na zakończenie kilka jeszcze uwag:

Tylko dwa lata dzielą Polskę od dwóchsetnej rocznicy Konstytucji Trzeciego Maja. Będzie to prawdziwa okazja do odnowienia w pełni demokratycznej i samorządnej Rzeczypospolitej Polskiej, oraz bardziej stabilnej Europy Środkowo-Wschodniej. Powinno stać się celem narodowym, aby w tym dniu Polska mogła mieć autentycznie własną konstytucję i formę rządów opartą na własnych, bardzo bogatych tradycjach konstytucyjnych oraz władze wyłonione w wolnych wyborach przez społeczeństwo. Osiągnięcie tego celu umożliwiłoby Polsce wniesienie własnego wkładu do nowego układu europejskiego i nowego, przeobrażonego porządku światowego.

Taka Polska mogłaby liczyć na pomoc w rozwiązywaniu swoich wewnętrznych trudności gospodarczych ze strony Ameryki i Europy Zachodniej. Kompromis polityczny osiągnięty dzięki mądrości obu stron reprezentowanych przy okrągłym stole zdobył sobie wielkie uznanie na Zachodzie. Jeżeli w ślad za reformą polityczną podjęte będą równoległe reformy gospodarcze, można oczekiwać, że państwa zachodnie i międzynarodowe instytucje finansowe będą się starały dopomóc Polsce w szybszym wzroście ekonomicznym, w rozbudowie handlu zagranicznego i szerokiej modernizacji jej potencjału przemysłowego. Jedno mogę stwierdzić kategorycznie: Prezydent Stanów Zjednoczonych, który niebawem ma odwiedzić Polskę, interesuje się nią głęboko i żywi dla narodu polskiego prawdziwy szacunek. Nie ma on zamiaru podpisywania jakiejś nowej Jałty ponad głowami narodów Europy Środkowo-Wschodniej i ponad głowami całej Europy. Nowa Jałta nie będzie odpowiedzią na przeobrażenia, które dokonywują się obecnie w tej części świata.

Oczywiście budowa regionalnej, bliższej współpracy narodów Europy Środkowo-Wschodniej zajmie więcej czasu aniżeli ambitna odnowa, którą oglądamy obecnie w Polsce. To samo odnosi się do usunięcia z Europy ostatnich pozostałości zimnej wojny. Ale sam fakt, że tego rodzaju problemy mogą być obecnie przedmiotem dyskusji, że możemy mówić o tych dalekosiężnych celach, jest dowodem tego, jak daleko sięgają te historyczne przemiany, których jesteśmy świadkami. Uzasadniają one uczucie optymizmu a równocześnie tłumaczą apokaliptyczny pesymizm wrogów wolności. Nie ulega żadnej wątpliwości, że wiatr historii zmienia swój kierunek, i że na całym świecie wzbierają fale ruchu demokratycznego. To są te myśli, jakimi pragnęłam podzielić się z państwem, jako

obywatel amerykański, czynnie zaangażowany w życiu politycznym Stanów Zjednoczonych i jako Polak urodzony na tej ziemi, wdzięczny za gorące przyjęcie, jakie Państwo mi dziś zgotowali.

Zbigniew Brzeziński

Przemówienie wygłoszone w Auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 29 maja 1989 r.

8 grudnia zapisałem w dzienniku: „Widzę cztery cele naszego działania. Jeden – to pozbawić Rosjan elementu zaskoczenia. To już osiągnęliśmy. Drugi – to, być może, zachęcić Polaków do oporu, jeśli nie zostaną wzięci przez zaskoczenie, bo to poniekąd odstrasza Rosjan. Obecny rozgłos prowadzi do tego. Trzeci cel – paradoksalny – to uspokoić sytuację w Polsce uświadamiając Polakom, że Rosjanie naprawdę mogą wejść. Dotąd Polacy nie liczyli się z tą możliwością, co może nadto ich rozzuchwaliło. Tutaj mamy w gruncie rzeczy wspólny interes z Rosjanami, bowiem oni również woleliby przypuszczalnie onieśmielić Polaków do pewnego stopnia. I czwarty cel – odstraszyć Rosjan od wejścia poprzez intensyfikację międzynarodowej presji i potępienia Związku Radzieckiego”. (...)

Kryzys polski był ostatecznym i najważniejszym testem stosunków Amerykańsko-Sowieckich w okresie prezydentury Cartera. Prezydent uporał się z nim jak należy, stanowczo i spokojnie, i nie ma wątpliwości, że w pełni wyciągnął wnioski z lekcji, jaką była niedostateczna reakcja amerykańska na kryzys czeski 1968 roku. W trakcie tych krytycznych dni w grudniu 1980 nie trzeba było przekonywać Cartera o historycznym znaczeniu zapobieżenia sowieckiemu posunięciu. Był on w pełni przygotowany do posłużenia się w tym celu całym zasobem wpływów amerykańskich i do publicznego zajęcia stanowiska aby przekonać Związek Radziecki, że reakcja Stanów Zjednoczonych i w ogóle świata będzie nawet surowsza niż w okresie po inwazji w Afganistanie. Ponadto wszyscy główni doradcy prezydenta wspierali go i w tej kwestii zaznaczył się godny uwagi brak rozbieżności zapatrywań.

tłum. H. W.

Zbigniew Brzeziński, *Power and Principle, Memoirs of the National Security Adviser, 1977-1981*, s. 467-468, New York 1983.

MARKIZ DE CUSTINE O ROSJI

Minęło przeszło 140 lat od ukazania się pierwszego wydania książki markiza de Custine *La Russie en 1839*. Pomimo upływu czasu i konkurencji licznych, nowych i najnowszych prac dotyczących Rosji w XIX wieku, książka Custine'a wciąż fascynuje czytelników, nie tylko jako niezwykle interesujący przykład spojrzenia cudzoziemca na skomplikowaną sytuację społeczno-polityczną tego kraju, lecz również jako dzieło niemal profetyczne, ukazujące problemy, które zaktualizowały się dopiero po stu latach od jej wydania.¹

Michel Cadot rozpoczyna swą pracę o Custinie słowami: „Ani we Francji, ani poza jej granicami nikt nie pisze o Rosji po *Rosji w 1839 roku* jak uprzednio. Jakikolwiek byłyby wady i zalety tego dzieła, wydaje się, że jego wpływ można porównywać do tego, jaki wywarły: *O Niemczech* pani de Staël i *O demokracji w Ameryce* Tocqueville'a.”² W 1843 roku Hercen napisał w swoim *Dzienniku*: „Przejrzałem czwarty tom Custine'a. Nie ulega wątpliwości, że to najciekawsza i najmądrzejsza książka napisana o Rosji przez cudzoziemca. Są tam pomyłki, powierzchowne uwagi, ale jest to dzieło utalentowanego podróżnika, człowieka spostrzegawczego, który umie patrzeć i widzieć i z kilku przykładów domyślić się, jak wygląda całość.”³

Kim był autor *Rosji w 1839 roku* i jakie były dzieje powstania tej książki? Astolphe Louis Léonor de Custine urodził się w Paryżu w 1790 roku. Jego matka, Delfina de Custine, bywalczyni najmodniejszych ówczesnie salonów, dama znana w towarzystwie paryskich literatów, była przyjaciółką pani de Staël, a po śmierci swego męża, towarzyszką życia Chateaubrianda. Dziadek Astolphe'a, generał Armii Renu w służbie Republiki, po oddaniu Moguncji w 1793 roku, został odwołany, a następnie, jako rzekomy monarchista i zdrajca, skazany na gilotynę. Wkrótce potem podobny los spotkał ojca Custine'a.

Karierę rozpoczyna przy boku Talleyranda, z którym wyjeżdża na Kongres wiedeński. Przez pewien czas przebywa w Niemczech, gdzie nawiązuje znajomość z Heinem, poetą Augustem Varnhagenem von Ense i jego żoną Rachelą Lewin, prowadzącą wówczas najgłośniejszy salon literacki w Berlinie. Po powrocie do Paryża, w 1820 roku, żeni się, lecz po

¹ W języku polskim ukazały się ostatnio dwa większe szkice poświęcone Custine'owi: Wojciecha Karpińskiego w tomie *Cieł Metternicha* i Macieja Brońskiego w *Tekstach i pretekstach*.

² Michel Cadot, *La Russie dans la vie intellectuelle française 1839-1856*, Librairie Arthème Fayard, 1967, s. 173.

³ Aleksander Hercen, *Dziennik*, fragment zamieszczony w tomie *Rosja i stary świat* pod red. A. Walickiego, PAN 1966, s. 686.

trzech latach małżeństwa jego młoda żona umiera. Śmierć ta rozpoczyna najbardziej ponury okres w życiu Custine'a. W rok później ma miejsce słynny skandal towarzyski, który na długo zamknął przed nim drzwi większości salonów. Powodem było oskarżenie Custine'a o skłonności homoseksualne, po tym jak znaleziono go, w nocy 28 października 1824 roku pobitego i obrabowanego na drodze z Wersalu do Saint-Denis. Było to prawdopodobnie sprawką żołnierzy z pobliskiego garnizonu, z których jeden miał mieć „miłosne spotkanie” z młodym arystokratą. W dwa lata później przychodzi kolejny cios: śmierć kilkuletniego synka i matki.

Po latach osamotnienia i wygnania, Custine zostaje wprowadzony w kręgi paryskich literatów. Bywa w słynnym salonie pani Récamier, gdzie poznaje między innymi Wiktora Hugo, George Sand, Balzaca i Stendhala. W tym czasie rodzi się jego ogromna pasja literacka. Największym jego marzeniem jest znaleźć się również jako twórca w gronie tych wybitnych pisarzy. Próbuje swoich sił we wszystkich dziedzinach literatury; w poezji, w prozie i w dramacie (w 1833 roku kupuje nawet teatr, aby tam wystawiać własne sztuki). Niestety wszystkie próby literackie spotykają się z obojętną, lub wręcz nieprzychylną reakcją krytyki. Dopiero w 1838 roku odnosi sukces swoją czterotomową pracą o Hiszpanii, *L'Espagne sous Ferdinand VII*. Sukces tej książki ugruntowuje pozycję Custine'a w świecie literackim Paryża. Balzac przyznaje w jednym z listów: „... jest tak niewiele współczesnych książek, które można by porównać z tymi listami. Mówię to jedynie między nami, gdyż książka o Hiszpanii jest dziełem, którego nie napisałby żaden z zawodowych literatów. Jest pan podróżnikiem w pełnym tego słowa znaczeniu. I tym właśnie wprowadza mnie pan w zakłopotanie, gdyż wydaje mi się, że sam byłbym niezdolny do napisania podobnych stron.”⁴

Książka napisana jest jako zbiór notatek (listów) z podróży, w formie, której szczególny rozwój przypada na drugą połowę XVIII i początek XIX wieku. Źródła tego gatunku można poszukiwać już u Montaigne'a w jego *Journal de voyage en Italie* opublikowanym po raz pierwszy w 1774 roku, przeszło dwieście lat po śmierci autora. Jednak bezpośrednia tradycja literackich itinerariów narodziła się w Anglii w połowie XVIII wieku. W 1755 roku Henry Fielding opublikował *A Journal of a Voyage to Lisbon*, uroczą i pełną werwy opowieść podróżnika, który, z charakterystycznym dla autora humorem, spisuje swoje doświadczenia z wyprawy do Portugalii. W podobnym nastroju utrzymana jest, napisana jedenaście lat później, książka Tobiasza Smolletta, *Travels through France and Italy*. Ale dopiero ukazanie się słynnej *Podróży sentymentalnej* Laurence'a Sterne'a, książki, która nie jest typowym itinerarium, spowodowało, że wielu pisarzy zainteresowało się tym gatunkiem literackim.

⁴ Cytat zaczerpnięty z książki George'a F. Kennana, *The Marquis de Custine and his Russia in 1839*, Princeton University Press.

We Francji, Constantin de Volney opublikował w 1787 roku *Podróż z Egiptu do Syrii*. W swojej pracy, w sposób drobiazgowy lecz obiektywny, przedstawia warunki geograficzne i polityczne tych dwóch krajów. De Volney nie tylko opisuje, ale również przeprowadza pewną ogólną analizę psychologii całego narodu, który „jak istota ludzka posiada swą fizyczność, czyli geografję, oraz swą moralność – politykę”.

Zainteresowania polityczne de Volney'a, zdolność wnikliwej i obiektywnej obserwacji życia społecznego, uwidaczniają się najpełniej we wstępie do książki *Obraz warunków klimatycznych i glebowych w Stanach Zjednoczonych*. Praca ta, opublikowana w 1803 roku, a więc blisko 40 lat przed ukończeniem *Démocratie en Amérique* Tocqueville'a, jest jednym z najciekawszych przykładów spojrzenia na Amerykę początków XIX wieku.

Próby ukazania życia politycznego i kultury innych krajów, a także wyciągnięcia pewnych ogólnych wniosków o naturze społeczeństw i konfrontacji tychże z własnymi doświadczeniami, powodują ogromny rozwój „literatury podróżniczej”, właściwie nawet publicystyki, która, wyzwolona z tradycyjnych form XVIII-wiecznej powieści w stylu Fieldinga czy Sterne'a, staje się osobnym, ważnym gatunkiem literackim. Nie jest to już barwna, pełna niezwykłych przygód opowieść, zapis stanów wewnętrznych, dywagacji, „zbiór winietek, przelotnych znajomości i wzruszeń”, dla których sama podróż jest tylko pretekstem. Literatura podróżnicza ewoluje w kierunku publicystyki, przyjmując charakter wręcz socjologiczno-politycznej refleksji.

Właściwa publicystyka podróżnicza rodzi się wraz z publikacją takich dzieł jak: *Démocratie en Amérique* Tocqueville'a, *De L'Allemagne* pani de Staël, czy *L'Espagne sous Ferdinand VII* i *La Russie en 1839* Custine'a. Pisarze ci nie wyruszają w podróż jak Chateaubriand, aby uciec przed straszliwą nudą, zbyt absorbującą miłością pani de Custine (sic!), czy w poszukiwaniu inspiracji twórczej, lecz w celu poczynienia pewnych obserwacji, które pozwolą przyjrzeć się życiu innych społeczeństw i zrozumieć działalność i charakter ich instytucji politycznych.

Po opublikowaniu listów z Hiszpanii, Custine postanowił napisać jak gdyby drugą część do swojej książki. Miała to być praca, która porównałaby Hiszpanię z Rosją, dwa kraje leżące na dwóch krańcach Europy. Nie był to jednak jedyny powód, dla którego Custine zdecydował się obrać jako cel swojej podróży państwo Mikołaja I. Prawdopodobnie w tym okresie zetknął się z dziełem Alexisa de Tocqueville'a *De la démocratie en Amérique*, którego pierwsze tomy ukazały się w 1835 roku. Książka ta wzbudziła ogromne zainteresowanie, a autor uznany został powszechnie za nowego Monteskiusza. W 1838 roku wszedł do Instytutu, a w 1841 do Akademii Francuskiej. Ostatnie tomy dzieła ukazały się w 1840 roku.

Custine bardzo dokładnie przestudiował książkę Tocqueville'a, a szczególnie rozdział, w którym autor dokonuje porównania między Ameryką i Rosją. Czytamy tam między innymi: „Są dziś na ziemi dwa wielkie

narody, które wyruszywszy z różnych pozycji, wydają się zmierzać do tego samego celu. Są to Rosjanie i Anglo-Amerykanie. Amerykanin walczy z przeszkodami, które mu przeciwstawia natura; Rosjanin zмага się z ludźmi. Jeden pokonuje pustynię i barbarzyństwo, drugi cywilizację całą dostępną mu bronią; podboje Amerykanina dokonują się za pomocą lemiesz, Rosjanina zaś za pomocą miecza. Aby osiągnąć swój cel, pierwszy opiera się na korzyści osobistej i, nie ingerując, pozwala działać sile i racji jednostki. Drugi skupia w jednym ręku całą siłę i władzę społeczeństwa. Głównym instrumentem działania Anglo-Amerykanina jest wolność, Rosjanina zaś niewolnictwo. Ich punkty wyjścia i drogi są różne, jednakże każdy z nich wydaje się być naznaczony ręką Opatrzności, aby pewnego dnia zdecydować o losach połowy świata.”⁵ Custine bardzo sceptycznie odniósł się do książki Tocqueville’a, głównie dlatego, że sukces *Demokracji w Ameryce* usunął w cień jego własne dzieło i znacznie zmniejszył w kręgach literatów prestiż samego autora. Być może w tym czasie narodził się pomysł skonfrontowania własnych doświadczeń z opinią Tocqueville’a i napisanie książki, która po raz kolejny potwierdziłaby słowa Balzaca.

Nie bez znaczenia dla powstania *Rosji w 1839 roku* były również kontakty autora z polską, popowstaniową emigracją we Francji. Custine bywał często w słynnym polskim salonie prowadzonym przez żonę księcia Adama Czartoryskiego. Tam poznał między innymi: Eugeniusza Brezę, hrabinę Radolińską i Adama Mickiewicza, którego wykładów w Collège de France słuchał być może przed wyjazdem do Rosji. Bardzo wyraźny wpływ Mickiewiczowskiej *Drogi do Rosji* zaznaczył się w samym dziele Custine’a, pisany od jesieni 1841 do końca 1842 roku (w 1841 roku ukazały się dzieła Mickiewicza w tłumaczeniu francuskim Krystiana Ostrowskiego, które Custine przestudiował bardzo dokładnie w trakcie pisania *Rosji w 1839 roku*).

Interesującym epizodem w życiu Custine’a była znajomość z Ignacym Gurowskim, autorem licznych skandali, którego nazwisko figurowało w aktach zarówno rosyjskiej, jak i francuskiej tajnej policji. Siostra przyrodnia Gurowskiego, Cecylia, była żoną Wielkiego Koniuszego na dworze w Petersburgu, barona Frederiksa. To ona właśnie umożliwiła Custine’owi przyjęcie w Pałacu Zimowym i przedstawiła go wielu osobistościom dworu rosyjskiego, nie przypuszczając, że ukazanie się *Rosji w 1839 roku* wywoła w Petersburgu tak niekorzystne dla niej reperkusje. Gurowski udał się do Rosji wraz z Custinem, mając nadzieję, że za wstawiennictwem swej siostry, a także pośrednio przyjaciela, uda mu się otrzymać pozwolenie powrotu do Cesarstwa.

Analizując inne przyczyny, dla których Custine zdecydował się na

⁵ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Edition Gallimard, Paris 1968, s. 214-215.

podróż do Rosji, warto zwrócić uwagę na aspekt polityczny. We wstępie do książki autor napisał: „Pojechałem do Rosji aby tam poszukiwać argumentów przeciw parlamentaryzmowi; powróciłem zaś jako zwolennik konstytucji.”⁶ Custine, gorący zwolennik monarchii, której wszelkie skłonności ku despotyzmowi powinny być ograniczane przez silną i niezależną arystokrację, wyjeżdża do Rosji aby utwierdzić się w przekonaniu, że konstytucjonalizm prowadzi jedynie do rozprężenia i anarchii. Jednak pobyt w Cesarstwie nie tylko nie dostarczył mu podobnych argumentów, lecz przekonał go, że absolutyzm w wydaniu carskim reprezentuje zupełnie inną formę rządów, daleką od narzucania sobie jakichkolwiek ograniczeń. Nie tylko Custine mylił się co do sytuacji społeczno-politycznej Rosji, ale większość wykształconych ludzi w Europie Zachodniej ulegała sprzecznym opiniom krążącym powszechnie na ten temat. Szczególnie we francuskiej opinii publicznej bardzo wyraźnie zarysowała się zasadnicza dwoistość w spojrzeniu na Rosję, jej kulturę, a także jej znaczenie w obecnych i przyszłych dziejach Europy. Michel Cadot, wybitny znawca problemu, tak charakteryzuje ten stan rzeczy: „Do momentu ukazania się dzieła Custine’a w opinii francuskiej na temat Rosji panuje zasadnicza dwoistość; w sferze intelektualnej: czy należy brać na serio ambicje literackie i artystyczne Rosjan i uznać istnienie poezji, teatru, krytyki czy muzyki porównywalnej w oryginalności i w wartości z tym co Francja, Anglia i Niemcy osiągnęły w tych dziedzinach? Czy też Rosjanie nie pozostają właściwie w połowie cywilizowanymi Tatarami, zdolnymi jedynie do naśladowania Zachodu, zazdrośnie umniejszając jego osiągnięcia, gdyż nigdy mu nie dorównają; w życiu politycznym: Rosja, obecnie najlepsza ochrona dla »zdrowych« doktryn, sama może zostać wstrząśnięta rewolucją, której okrucieństwo przekroczy wszystko to, co dotychczas znała Europa, i której skutkiem będzie przerażający chaos”.⁷

Jednak po klęsce Napoleona i w okresie gwałtownego rozwoju ekonomicznego i sukcesów politycznych w latach 1815-1839, Rosja staje się bardzo ważnym czynnikiem w polityce europejskiej, a niektóre koła we Francji widzą w niej podstawę równowagi na naszym kontynencie. Wprawdzie po stłumieniu Powstania Listopadowego, francuscy legitymiści, widzący w Mikołaju I sojusznika w walce z Monarchią Lipcową, nie mogli dłużej uważać Rosji za rękomię swojej ideologii, to jednak część z nich opowiadała się otwarcie za ograniczonym porozumieniem z rządem w Petersburgu. Szczególnie grupa osób związana z dziennikiem Emila de Girardin „La Presse” (założonym w 1836 roku), a także Balzac, Gautier, Molé, Lamartine czy Custine, współpracujący z „La Presse” w latach 1839-1843, występują jako zwolennicy aliansu francusko-rosyjskiego.

Wyjeżdżając do Rosji, Custine miał raczej niewielką wiedzę o kraju,

⁶ A. L. L. de Custine, *La Russie en 1839*, Société Typographique Belge 1843.

⁷ Michel Cadot, *La Russie...*, s. 173 (tłum. aut.)

który obrał za cel swej podróży. Głównym źródłem informacji był przede wszystkim salon pani de Récamier, gdzie Custine poznał między innymi Aleksandra Turgieniewa i, prawdopodobnie, księcia Piotra Wiaziemskiego.

Aleksander Iwanowicz Turgieniew, na skutek działalności swego brata Mikołaja, związanego ze spiskiem Dekabrystów, a także przez nieukrywane sympatie dla Powstania Listopadowego, zmuszony był przez większą część życia pozostawać za granicą, gdzie pełnił funkcję oficjalnego archiwisty dworu, którego zadaniem było poszukiwanie w archiwach zagranicznych dokumentów dotyczących Rosji. Utrzymywał bliskie kontakty z wieloma wybitnymi postaciami rosyjskiego życia politycznego i intelektualnego tamtych czasów. Regularnie korespondował z księciem Piotrem Wiaziemskim, znanym krytykiem, poetą, przyjacielem Puszkina, i Mickiewicza, który przez pewien czas pełnił funkcję oficjalnego doradcy Wielkiego Księcia w Warszawie. Rok przed wyjazdem Custine'a do Rosji, Wiaziemski podróżował po Europie Zachodniej, przebywając również we Francji. Bywał częstym gościem w salonie pani de Récamier w Abbaye-au-Bois, gdzie być może przedstawiono mu także autora *Hiszpanii pod rządami Ferdynanda VII*. Przewidując trudności, jakie Custine, bez protekcji wpływowych osób, mógłby napotkać w Rosji, Turgieniew daje mu list polecający do księcia Wiaziemskiego. W liście tym prosi przyjaciela o przedstawienie i zarekomendowanie Custine'a innym osobistościom, takim jak: książe Włodzimierz Fiodorowicz Odojewski, pisarz i wydawca, szeroko znany w Petersburgu estetyk i muzykolog, czy Piotr Jakowlewicz Czaadajew, związany w młodości ze środowiskiem Dekabrystów, autor słynnych ośmiu *Listów filozoficznych*, napisanych po francusku i opublikowanych w całości za granicą przez Iwana Siergiejewicza Gagarina w 1862 roku (jedynie pierwszy z *Listów* ukazał się za życia autora w rosyjskim czasopiśmie „Teleskop”).

Custine opuszcza Paryż pod koniec maja 1839 roku. Udaje się najpierw do Ems, gdzie przedstawia Gurowskiego Wielkiemu Księciu Aleksandrowi, licząc na pomoc tak ważnej osobistości. Następnie wyjeżdża do Kissingen⁸, a stamtąd do Travemünde, gdzie wsiada na parowiec „Mikołaj” płynący do Kronstadtu. Do Petersburga przybywa 10 lipca 1839 roku skąd po trzytygodniowym pobycie wyrusza do Moskwy, a następnie do Jarosławia i Niżnego Nowogrodu. 26 września przekracza granicę Rosji w Tylży i po krótkim pobycie w Niemczech udaje się do Paryża.

Jak słusznie twierdzi Michel Cadot, Custine nie należy do gatunku prawdziwych podróżników. Jego relacja z wyprawy ogranicza się jedynie do dużych miast: Moskwy i Petersburga, Jarosławia i Nowogrodu. W książce nie znajdziemy opisu nieznanego ówczesnemu czytelnikowi zakątków Rosji, czy nawet dokładniejszej relacji o życiu chłopów

⁸ W Kissingen Custine spotkał się z Varnhagenem von Ense i z Turgieniewem, który tu prawdopodobnie wręczył mu wspomniany już list polecający adresowany do Wiaziemskiego.

korzystać. Słowo »honor« pozostaje do dziś świętością nawet we Francji, i mieszczan. Hercen tak pisze o podróży Custine'a: „Znalazłszy się na dworze cesarskim Custine go nie opuszcza; nie wychodzi z przedpokojów i dziwi się, że spotyka tam tylko lokajów; u dworaków zasięga informacji o dworze. Ale doradcy wiedzą, że jest pisarzem, boją się jego gadania i kłamia. Custine jest oburzony. Wpada w gniew i składa wszystko na karb ludu rosyjskiego. Jedzie do Moskwy, jedzie do Niżnego Nowogrodu; ale wszędzie jest w Petersburgu, otacza go wszędzie atmosfera Petersburga, która nadaje wszystkiemu, co ogląda, to samo zabarwienie. Tylko zmieniając konie Custine rzuca pobieżne spojrzenie na życie ludu; (...) Custine nie tylko nie postarał się o poznanie życia ludu rosyjskiego (od którego trzymał się zawsze z dala), lecz nie wiedział także nic o świecie literackim i naukowym, znacznie mu bliższym; znał życie intelektualne Rosji równie mało, jak jego dworscy przyjaciele, którzy nawet nie podejrzewali że istnieją rosyjskie książki i że ktoś je w ogóle czyta; tylko przypadkiem i z okazji jakiegoś pojedynku usłyszał o Puszkynie.”⁹

Analizując obraz Rosji w książce Custine'a można zauważyć, że autor dopasowuje jak gdyby pewne wrażenia i obserwacje do z góry ukształtowanego schematu. Spróbujmy prześledzić etapy powstawania tego obrazu. Właściwie dwie osoby odegrały w tym procesie najważniejszą rolę: książę Kozłowski i Piotr Czaadajew.

Piotr Borysowicz Kozłowski – znakomicie wykształcony dyplomata, przyjaciel Józefa de Maistre, Chateaubrianda i Varnhagena von Ense, bywalec słynnych salonów Paryża, Londynu i Berlina, przez wiele lat przebywał za granicą i był bardzo dobrze zorientowany w życiu politycznym i kulturalnym Zachodu. Według relacji Custine'a, spotkanie z księciem miało miejsce na statku w czasie podróży do Petersburga, lecz jest prawdopodobne, że już wcześniej autor *Rosji w 1839 roku* miał możliwość poznać Kozłowskiego.

„Le Prince K”, jak nazywa go Custine, przeprowadził z pisarzem długą rozmowę o przeszłości Rosji, ukazując jej odrębny, w stosunku do Zachodu, rozwój historyczny. Poglądy Kozłowskiego można praktycznie wyrazić w jednym zdaniu: „Rosja jest dziś zaledwie po 400 latach od inwazji Barbarzyńców, podczas gdy Europa Zachodnia cierpiała podobny kryzys blisko czterdzieści wieków temu. Cywilizacja o tysiąc lat starsza zachowuje niewspółmierny dystans w obyczajach narodów.”¹⁰

Ten ogromny dystans wynika nie tylko z „opóźnienia” w rozwoju cywilizacyjnym, lecz również z rozbieżności dróg, jakimi kroczyły Europa Zachodnia i Rosja w ciągu swoich dziejów. Kozłowski rozwija myśl o odrębnej ewolucji kulturalnej swego kraju, stwierdzając między innymi: „Rosjanie nie zostali uformowani przez tę wspaniałą szkołę słusznej wiary (Kozłowski był katolikiem), z której Europa rycerska tak dobrze umiała

⁹ A. Hercen, *Rosja*, rozdział zamieszczony w tomie *Rosja i stary świat*, s. 14-15.

¹⁰ A.L.L. de Custine, *La Russie en 1839*.

gdzie zapomniano tyłu rzeczy. Szlachetny wpływ Rycerzy krzyżowych zatrzymał się w Polsce wraz z katolicyzmem; Rosjanie są wojownikami po to tylko by zdobywać; walczą w imię posłuszeństwa i chciwości. Rycerze polscy walczyli w imię czystej miłości dla chwały".¹¹ Używając podobnych argumentów, Kozłowski przekonuje Custine'a, że Rosja jest rzeczywiście krajem, którego nie można zrozumieć posługując się jedynie kategoriami europejskiej myśli społecznej i politycznej. To przeświadczenie bardzo wyraźnie zaciążyło na sposobie widzenia i wnioskach, jakie Custine przekazuje nam w swojej książce. Autor nie tylko upraszcza pewne problemy, ale również posługuje się często argumentacją dalece odległą od tego, co zwykliśmy nazywać obiektywizmem.

Nie ulega wątpliwości, że duży wpływ na kształtowanie się obrazu Rosji w pracy Custine'a wywarła lektura *Listów filozoficznych* Czaadajewa. Warto przypomnieć, że *Listy filozoficzne* wywołały w swoim czasie ogromny skandal, negując otwarcie europejskość Rosji i burząc wszelkie mity o sile jej państwowości i kultury. „Rosja – twierdził myśliciel – jest krajem jakby zapomnianym przez Opatrzność. Nie należy ani do Wschodu, ani do Zachodu, nie zna ciągłości tradycji, nie ma własnej idei i »osobowości moralnej«. Rosjanie to tylko zbiór jednostek, których nic nie łączy ze sobą, w których głowach »wszystko jest indywidualne, chwiejne i niepełne« (...). Źródłem tego była schizma, oderwanie od Kościoła powszechnego. Narody Europy trzymały się za rękę idąc przez wieki, razem walczyły o zdobycie Jeruzalem, w jednym języku wznosiły modły do Boga – Rosja znajdowała się przez cały czas poza obrębem tej wielkiej wspólnoty. Aby wznieść się od empirycznej vegetacji do życia duchowego musiałaby powtórzyć od samego początku cały dotychczasowy rozwój Europy”.¹²

Porównanie *Listów filozoficznych* i *Rosji w 1839 roku* pozwala stwierdzić, że Custine niemal w całości przejmując poglądy Czaadajewa. Nie tylko jego spojrzenie na historię, ale również cały szereg uwag dotyczących charakteru i mentalności Rosjan, ukazują ogromny wpływ jaki *Listy filozoficzne* wywarły na książkę Custine'a.

Biorąc pod uwagę wszystkie te aspekty, można powtórzyć za Michelem Cadot: „Swoją Rosję zbudował (Custine) w Kissingen wraz z Turgieniewem, na pokładzie »Mikołaja I« z Kozłowskim, w Petersburgu u Wiaziemskiego lub na dworze cesarskim, w Moskwie w Klubie angielskim, w Jarosławiu z Golicynami, itd.”¹³

Przebywając w Cesarstwie, Custine miał możliwość poznać jedynie życie wyższych sfer społeczeństwa. Stykając się z ludźmi pokroju Turgieniewa, Kozłowskiego czy Wiaziemskiego, lub też, jak pisze Hercen, z „dworaka-

¹¹ Ibidem, *La Russie en 1839*.

¹² Cytat zaczerpnięty z książki A. Walickiego, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do Marksizmu*, Wiedza Powszechna 1973, s. 132-134.

¹³ M. Cadot, *La Russie en 1839*, s. 183.

mi”, nie miał okazji (czy takowej nie szukał) spojrzenia na prawdziwe życie Rosji. Nie to z salonów Petersburga i Moskwy, przesiąknięte kulturą francuską i w najdrobniejszych szczegółach imitujące Zachód, lecz życie prostego rosyjskiego chłopca. Obraz stosunków społecznych u Custine’a zatracą swą przerażającą ostrość. Autor starał się ukazać cały system rosyjskiego niewolnictwa jedynie przez pryzmat mentalności społeczeństwa. W porównaniu z dziełem barona von Haxthausena, książka Custine’a jest wyraźnie jednostronna. Jej walory są niewątpliwe, lecz nie jest to źródło pełnej, wyczerpującej wiedzy o Rosji połowy XIX wieku, i w żaden sposób nie można jej w ten sposób traktować.

Custine widzi jednak istnienie jak gdyby podwójnego obrazu tego kraju: Rosji rzeczywistej i tej, którą chciała widzieć zniewolona i uległa arystokracja. Widzi całą pogardę i okrucieństwo wobec ludzi niższych rangą i służalstwo wobec przełożonych, wszechogarniający despotyzm, który zniewala nawet umysły poddanych. Autor przestrzega przed Rosją, przed jej agresywnym imperializmem, chęcią dominacji nad innymi narodami. Przestrzega przed zbytnią otwartością w postępowaniu z rządem carskim, przed jawnością poczynań i zwiększającą się rolą opinii publicznej w życiu politycznym Zachodu.

Custine rozpoczął pracę nad ostateczną redakcją książki w Szwajcarii, gdzie przebywał od jesieni 1841 roku. Pierwsze egzemplarze *Rosji w 1839 roku* ukazały się w maju 1843, w wydawnictwie Société Typographique Belge w Brukseli.¹⁴ Po trzech latach łączny nakład dzieła, wraz z tłumaczeniami, wyniósł 200000 egzemplarzy (!). Książka Custine’a została bardzo dobrze przyjęta przez niezależną opinię francuską. Warto tu wspomnieć pochlebne recenzje takich ówczesnych autorytetów jak: hrabia d’Horrer, znający dobrze Rosję i jej problemy, autor pracy zatytułowanej *Les persécutions et souffrances de l’Eglise catholique en Russie*; Henri Lutteroth, którego artykuł ukazał się, we wrześniu 1843 roku, w protestanckim czasopiśmie „Le Semeur”; czy Sainte-Beuve, który pisał w „Revue Suisse”: „Książka pana de Custine o Rosji jest czymś więcej niż tylko przyjemną książką; wśród wielu powtórzeń, afektacji, a nawet manieryzmu i chęci zaprezentowania własnych poglądów, czego nikt nie wymaga, autor poczynił przenikliwe i głębokie obserwacje; odsłania całą zgniliznę społeczeństwa rosyjskiego, tej »powierzchownej« cywilizacji; odsłania straszliwą prawdę o władcy, o możliwych, o wszystkim. Ta książka dopina swego celu”.¹⁵

Zimą 1843/44 ukazało się na Zachodzie szereg pamfletów ostro atakujących Custine’a i jego książkę. Były to publikacje inspirowane najczęściej przez rząd rosyjski. Między innymi „La Presse” Emila de Girardin, pismo pozostające pod dużym wpływem carskich agentów, opublikowało kilka napastliwych artykułów, w których autorzy zarzucali Custine’owi oszczer-

¹⁴ Manuskrypt dzieła zaginął; obecnie wszystkie badania opierają się na tym pierwszym wydaniu.

¹⁵ Michel Cadot, *La Russie...*, s. 244.

two i niekompetencję. W „Revue de Paris”, poeta J. Chaudes-Aigues bardzo krytycznie odniósł się do literackich kwalifikacji autora, czyniąc również niedwuznaczne aluzje do osobistego życia Custine’a. W owym czasie ukazało się również kilka artykułów pióra rosyjskich publicystów. Byli to ludzie finansowani przeważnie przez rząd w Petersburgu. Jakow Nikołajewicz Tolstoj, liberala wygnany po powstaniu Dekabrystów, od 1830 roku pozostający na usługach wywiadu rosyjskiego, i Ksawery Labieński opublikowali dwie bardzo zjadliwe krytyki, w których, pomijając rzeczywiste mankamenty książki, skupili się przede wszystkim na zarzutach personalnych, przypominając między innymi skandal z 1824 roku.

Bardzo interesujące są echa, jakie książka Custine’a wywołała w Rosji. Pomimo surowego zakazu sprzedaży i jakichkolwiek publicznych rozmów na ten temat, dzieło francuskiego podróżnika wzbudziło ogromne zainteresowanie.¹⁶ Jednak rosyjska opinia była tak dalece oburzona śmiałością relacji Custine’a, że nawet osoby, które otwarcie krytykowały absolutyzm i stosunki społeczne panujące w ich kraju, poczuły się dotknięte w swych patriotycznych uczuciach. Varnhagen von Ense tak relacjonuje opinię Wielkiej Księżnej Heleny: „Wielka Księżna zgadza się, że Custine w wielu punktach miał rację, ale zamiast zmieniać ludzi jedynie ich rozgoryczył i uraził. Z pewnością jego książka wywarłaby większy wpływ, gdyby obraz był bardziej wyważony i mniej płomienny”.¹⁷

Również Turgieniew, Wiaziemski i Czaadajew bardzo krytycznie ustosunkowali się do jego książki. Jak słusznie twierdzi Michel Cadot wiazali oni z wizytą Custine’a w Rosji nadzieje na ukazanie Europy sytuacji społecznej i politycznej w Cesarstwie (sami nie byli do tego zdolni). Jednak rezultat przekroczył znacznie ich oczekiwania. W obawie przed represjami odwrócili się od autora, wyrażając swe sprzeczne niekiedy krytyki.

Rosja w 1839 roku pozostaje do dziś dziełem o niezwykłych walorach poznawczych. Jest to książka, która posiada wartość wykraczającą poza zwykłą relację XIX-wiecznego podróżnika. Jeśli nawet nie jest to najlepsze dzieło traktujące o Rosji połowy ubiegłego stulecia, to ostrość, z jaką Custine potrafił przewidzieć pewne problemy, wystarcza aby uznać jego książkę za niezwykłą. Na zakończenie oddajmy jeszcze raz głos Hercenowi i zastanówmy się nad słowami zaczerpniętymi z jego *Dziennika*: „Czytałem I tom Custine’a. Książka ta działa na mnie jak kamień, którym przywalono pierś. Mniejsza o pomyłki autora, podstawa obrazu jest słuszna, a to okropne społeczeństwo, ten okropny kraj – to Rosja”.¹⁸

Łukasz Zachara

¹⁶ Hercen pisze: „Nie znam ani jednego szanującego się domu, gdzie by nie było pracy pana de Custine’a o Rosji, ze szczególnym naciskiem zakazanej przez Mikołaja”. A. Hercen, *O rozwoju idei rewolucyjnych w Rosji*, w tegoż: *Rosja i stary świat*, s. 149.

¹⁷ Michel Cadot, *La Russie...*, s. 251.

¹⁸ A. Hercen, *Dziennik*, s. 690.

CZAS KOŚCIOŁA

I

Spółeczeństwo gwałtem obrócone ku przyszłości, instynktownie łąnie do przeszłości. Z kraju urzeczywistnionej utopii powraca do duchowych źródeł, zdawałoby się utraconych.

Czy twoi rodzice byli niewierzący? Czy ochrzciłeś się jako człowiek dorosły? Co cię doprowadziło do wiary? Albo mówiąc ogólnie: w jaki sposób odradza się wątek tradycji chrześcijańskiej – tam gdzie został on przerwany? Jak rodzi się wiara, której nikt nie głosił, nie pielęgnował, nie siał?

Prawie nigdy nie zadajemy sobie podobnych pytań. Być może wydają się nam zbyt elementarne lub zbyt abstrakcyjne. Lecz czasem zostają nam one zadane. Starając się na nie odpowiedzieć, zastanawiamy się nad własną drogą duchową. I od naszych nawróceń, od naszych indywidualnych dziejów droga ta prowadzi nas do źródeł naszej wiary.

O tej właśnie wierze chciałbym mówić. Nie o sobie i nie o innych, ale o tym rodzaju wiary, który rodzi się na skrzyżowaniu epok umownie zwanym odrodzeniem. Spróbujmy spojrzeć nań nie z miejsca, na którym się właśnie znajdujemy, lecz z głębi metahistorii, z głębi doświadczenia Wielkiego Tygodnia, który niedawno przeżywaliśmy.

„To jest wasz czas i panowanie ciemności” (Łk 22,53) – mówi Jezus tym, którzy przyszli, aby Go pojmać. Panowanie ciemności to nie tylko panowanie fizycznej przemocy, panowanie kłamstwa, oszustwa, obłudy i walki z Bogiem. Może być ono bardziej wyrafinowane, wszechobejmujące, ale zarazem mniej uchwytnie. Zdrada Judasza, zmowa arcykapłanów, wściekłość tłumu, tchórzostwo rzymskiego prokuratora, zaparcie się Piotra, ucieczka uczniów i przyjaciół – wszystko to są różne przejawy tego panowania. Na wszystkich, którzy mu ulegli, na wszystkich, którzy przyłożyli do niego ręki spada za nie odpowiedzialność.

Przez to doświadczenie – doświadczenie „panowania ciemności” – przechodzą czasem całe epoki ludzkich dziejów. Chrystus na krzyżu, Chrystus w grobie, Chrystus we władaniu śmierci – to czas, gdy ciemności zstępują na ziemię. Można nazwać ten czas „nocą mistyczną”, o której mówił św. Jan od Krzyża. Lecz nawet podczas tej nocy Chrystus – według świadectwa apostoła Piotra – naucza dusze znajdujące się w otchłani (IP, 3 19).

Przyjmijmy to jako alegorię: nauczanie Chrystusa nigdy się nie urywa, wplata się w okoliczności naszego życia, dociera do zakamarków duszy, obraca się w tęsknotę za jakąś utraconą ojczyzną, zniewala nas pięknem stworzonego świata, przekonuje siłą prawdy moralnej – jednocześnie nasz umysł, wychowanie, sposób widzenia świata i moralność społeczna poddane są duchom ciemności. Te niewidzialne zmagania prowadzą w końcu

do kryzysu, do wewnętrznej rozprawy. Proces pokonywania tego kryzysu nie zawsze mieści się w ramach jednego ludzkiego życia: może rozciągnąć się nawet na kilka pokoleń.

Pokolenie, do którego należę, nie jest oczywiście lepsze czy mądrzejsze od innych, lecz właśnie jemu – czy raczej jego epoce – przypadło w udziale doświadczenie tego kryzysu. Mówię przede wszystkim o kryzysie powszechnego ateizmu. Kiedy byliśmy jeszcze zupełnie młodzi ateizm w naszych duszach już umierał ze starości. Umierał, jak umierają tyrani, którzy zdobyli władzę absolutną – wśród lekarzy, błaznów, policjantów i nadwornych uczonych, wmawiających im, że będą żyć wiecznie. Głosili oni ewolucję, rozwój materii, prawa historii, prawo dialektyki, lecz już od samych tych słów rodziło się w nas uczucie metafizycznej nudy i duszności. Zbudowany z tych słów świat pozbawiony Boga był ciasny, ubogi, nie do życia.

Przewyciężywszy dogmatyczną bezbożność, weszliśmy w strefę kryzysu kultury, w której nie ma miejsca na zagadkę człowieka, analizuje się go bowiem jako mechanizm społeczny zdeterminowany przez zewnętrzne siły i stosunki. Potem przyszła kolej na kryzys jeszcze głębszy – kryzys areligijnego humanizmu, kryzys tego światopoglądu, wedle którego człowiek sam próbuje odpowiedzieć na wszystkie postawione przez siebie pytania. Jest to temat zbyt poważny, aby można było wspomnieć o nim tylko mimochodem. Chodzi o to, jak wiara w rozumny charakter świata, w możliwość objaśnienia zjawiska, jakim jest człowiek, napelnia nas fikcjami. Chodzi o jedno z najbardziej tragicznych doświadczeń naszej epoki: odkrycie przez człowieka fikcyjności swojego wewnętrznego świata.

Kryzys humanizmu doprowadził nas do problemu samego człowieka. Jeśli siły społeczne mogą narzucić mu ideologię, etykę, jeśli jego własny byt może być zdeterminowany przez kłopoty, namiętności, troski dnia codziennego, to co w nim w końcu jest autentyczne i należy tylko do niego? I im głębiej doświadczaliśmy tego kryzysu, tym bardziej odsuwaliśmy od siebie to, co narzucone i cudze. I wcześniej czy później – raczej później niż wcześniej – stajemy przed paradoksalną tajemnicą człowieka: to, w czym czuje się on najbardziej autentyczny, ludzki, jest nieskończenie większe od nas samych. Zagadka człowieka zawsze przewyższa samego człowieka.

Coś lub ktoś – przeczytana książka, nasza pamięć kulturowa lub po prostu jeden z przyjaciół – przywołuje imię Chrystusa. I oto zagadka, którą próbujemy rozwiązać, zostaje skojarzona z tym imieniem. Przychodzi wtedy kolej na nowe pytania: jaki jest związek między tą zagadką i dziedzictwem kulturowym, tym odległym historycznym Tekstem, który zwie się „Objawienie”? Tak, Chrystus kiedyś żył wśród ludzi, lecz otaczało Go niewielu uczniów. Umarł i niezliczone rzesze podążały za Nim sercem, umysłem, pytającym spojrzeniem. Cóż to za iskra przebiega od Jego dawno przeżytego życia do naszego, dzisiejszego? Jaka siła i dzisiaj przyciąga nas do tego Człowieka, do wszystkiego, co On powiedział, uczynił, objawił w życiu i w śmierci?

Kobiety wzięły wonności, idą do Jego grobu. Noc jeszcze nie pierzchła, ale świt już w drodze. Jest to chwila przebudzenia naszej dawnej, przytłumionej duszy, która stopniowo wyzwala się z cudzych poglądów i wraca do swoich źródeł. Pytania, które nas wtedy absorbują, prowadzą do miejsca, gdzie pochowany jest Jezus. Tam, gdzie złożono Jego ciało i przywalono kamieniem.

Tym kamieniem może być abstrakcyjna wiedza lub nawet „religia” jako dziedzina pewnych szczególnych emocji. Droga może być długa i niekiedy może się stawać celem sama w sobie. Czasem na scenie pojawiają się nauki mistyczne – częściej wschodnie niż zachodnie – i zachęcają do odpoczynku. Wszystko, czego szukasz, jest już przy tobie – mówią one – albowiem każda dusza w mrokach swoich rodzi swego boga, a odnalezienie go jest tylko sprawą duchowej terapii i techniki. Wyjaśniają nam, że istnieje wąski krąg wtajemniczonych, do którego od wieków dążą ludzkie stada żujące swą wystygłą papkę. Komu naprawdę dane jest pojąć słowa Nauczyciela, ten znacznie szukać drogi od nich do Boskiego Milczenia, a nie do jednego z dobrze urządzonych religijnych mrowisk. Ważny jest nie Ten, którego szukamy, lecz tylko moje doświadczenie, moje postrzeżenia. „Przeżycia” są ważne, a nie prawda.

Z drugiej strony nasz umysł ciągle jeszcze uważa się za miarę wszechrzeczy. Przywykł on spoglądać na chrześcijaństwo z nieba „wartości ogólnoludzkich”. Hegel napisał niegdyś: nie jest ważne, czy goście w Kanie Galilejskiej wypili mniej czy więcej wina, ważna jest ta ogólna idea, która dała o sobie znać w tym pierwszym z cudów Jezusa. Możemy mówić o duchowym Pięknem, służbie Dobru lub o świętej ludzkości pozostawiając na boku konkretne słowa Ewangelii, cuda, przypowieści i obecność Żywej Osoby. Mając te ogólne idee możemy się obyć nie tylko bez Kany Galilejskiej, ale i bez Ogrójca i bez Krzyża. Możemy zadowolić się chrześcijaństwem rozmytym – „mistycznym” czy „kulturowym” (albo, jak na zachodzie, „wyzwolonym”, socjalnym, – tyle że u nas nikogo nie da się na nie namówić).

Chrześcijaństwo, o którym będę mówił, zaczyna się od osobistego spotkania. Pojęcie „spotkania” nie da się opisać przy pomocy żadnej abstrakcyjnej wiedzy, nie mieści się też ono w żadnym mistycznym doświadczeniu. Spotkanie jest łaską, darem, to znaczy czymś niezastużonym, nieoczekiwanym, głęboko osobistym. Okoliczności tego spotkania są zawsze niepowtarzalne. W gruncie rzeczy dokonuje się ono zawsze przy pustym grobie. O świcie, po nocy i „kryzysach”. Po słowach Anioła: „wiem, że szukacie Jezusa Ukrzyżowanego. Nie ma Go tu, bo zmartwychwstał” (Mt 28, 5-6).

Czy wieść o Zmartwychwstaniu to przeżycie, czy też prawda? Objawienie czy „powrót do źródeł”? Wiem tylko, że wnika ona w głąb istoty każdego, komu dane jest ją usłyszeć. Nie widzimy wcielonego Chrystusa, lecz Jego słowo, a nawet Jego milczenie zaczyna przemawiać w nas coraz wyraźniej i dobitniej. „Kto posiadał słowo Chrystusowe, ten zaiste może słyszeć i Jego

milczenie” – mówi święty Ignacy. Żywa osoba zamieszkuje w nas i staje się wewnętrznym uwiarygodnieniem naszego własnego życia. „Jego słowo” i „Jego milczenie” zaczyna przemawiać do każdego w zrozumiałym dla niego języku, ścigając spojrzeniem, rozkazując w prawie, dzieląc ból, pozwalając domyślać się siebie w doświadczeniach. I wydaje się nam, że słyszeliśmy Go zawsze. „Tyś zaiste prowadził mnie od matczynego łona, Tyś mnie czynił bezpiecznym u piersi mej matki” – mówi Psalm (22,10).

II

Tak dokonuje się wybór wiary i wybór Chrystusa. Początkowo prawie nieświadomy, staje się coraz bardziej radosny i otwarty. Pokładana w nas ufność spotyka się z wieścią o Zmartwychwstaniu.

Każde indywidualne nawrócenie jest jakby odpowiedzią, odzewem na tę wieść. Jak gdyby Zmartwychwstanie przekazywało nam jakąś swoją część, część tego „nadmiaru życia”, który przyniósł ze sobą na ziemię Chrystus. Tą samą mocą, którą Bóg wskrzesił Jezusa, czyni Go żywym dla nas. I niech nie wmawiają nam, że zmartwychwstanie ciała jest tylko plastycznym obrazem zmartwychwstania ducha. Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, to po co nam te wszystkie pocieszające obrazy? Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, to w imię sławetnej „uczciwości wobec Boga” powinniśmy jak najprędzej pozbyć się przestarzałych mitów i być wdzięczni każdemu, ktokolwiek by nam w tym pomógł. Zmartwychwstanie jest wieścią o życiu, a nabiera ona dla mnie sensu tylko wtedy, jeśli służy jedynie jako echo, odbłask nieskończonego przewyższającego ją życia Bożego.

Albowiem to wszystko nie jest bynajmniej jedynie osiągnięciem mojego doświadczenia. Mogę przyjąć zaledwie znikomą część tego, co jest mi przekazywane. Wchodzę w rzeczywistość, która nazywa się Kościołem, która przechowała dla mnie Ewangelię, doświadczenie męczenników i niezliczonych świętych. Kościół zachował Ewangelię nie jako Księgę, ale jako prawdę, jako życie, w którym Chrystus codziennie łamie chleb ze swoimi uczniami.

Tak częste przeciwstawianie Ewangelii i Kościoła nie jest chyba typowe dla naszych losów. Ewangelia jest wieczna, Objawienie znajduje się pośród nas i my sami na zasadzie niepojętego i zdumiewającego daru stajemy się jego środowiskiem. To właśnie jest Kościół. Istota jego polega na tym, że Chrystus, ukrzyżowany i zmartwychwstały, bezpośrednio wchodzi w życie wspólnoty chrześcijańskiej, zwanej Ciałem Chrystusowym i Ludem Bożym. Rzeczywistość Jego Wcielenia, Jego krzyżowej śmierci i Zmartwychwstania w całej swojej tajemniczości i pełni zostaje przekazana temu Ludowi. Rzeczywistość tę można przeżyć na nowo, dzielić się nią z innymi, przekazywać z pokolenia w pokolenie. Można o niej nie tylko pamiętać, ale i tworzyć, przynosić światu, w jej świetle widzieć świat.

Chciałbym, aby ta rzeczywistość przemówiła sama, zdołała ukazać się

w jakiejś postaci, nie tylko w ogólnym i abstrakcyjnym języku. Niech tą postacią staną się słowa hymnu, którym Kościół prawosławny wita każdego, kto doń przychodzi. Ta modlitwa poprzedza sakrament chrztu. Albowiem Chrzest to sakrament przyobleczenia się w Chrystusa, połączony z tajemnicą objawienia się Boga w świecie, Jego obecności w stworzonym przez Niego kosmosie.

Izraelici znali pojęcie szechiny, tzn. chwały Bożej obecnej w Świątyni. Nowy Testament, głoszący przyjście Chrystusa, zesłanie Ducha Świętego, mówi, że taką świątynią jest wszelkie stworzenie. Główną myślą tego hymnu, odmawianego w dzień Objawienia Pańskiego, podczas wielkiego święcenia wody, jest prawda o Bogu obecnym w stworzonym przez Niego świecie, o tym że świat jest rozumny i pełen chwały tylko dzięki tej obecności.

Sakrament chrztu zaczyna się od tego, że daje nam on odczuć cały świat jako tajemnicę, jako cud. Wszystko, co zaczęło być, pojawiło się z rąk Pana. „Ty, który swoją wolą powołałeś wszystko z niebytu do bytu, swoją władzą utrzymujesz stworzenie i wedle swego planu budujesz świat”. Nim „obleczemy się w Chrystusa”, wchodzimy na nowo w ten świat jak w Bożą rodzinę, gdzie każda rzecz przebywa w Jego obecności, zwrócona ku Niemu, stoi przed Jego obliczem, nosi na sobie odbłask Jego chwały:

Przed Tobą drży wszelka mądrość
Tobie śpiewa słońce
Ciebie wysławia księżyc
Tobie towarzyszą gwiazdy:
Ciebie słucha cały świat
Przed Tobą drżą głębiny
Dla Ciebie płyną źródła,
Ty rozpostarłeś niebo jak skórę:
Ty umocniłeś ziemię na wodach...

Ten, do którego – poprzez dzielącą nas przepaść – zwracamy się razem z kosmosem, już się w nim objawił. Łaską lub zdolnością postrzegania tajemnicy Objawienia, tym, co w prawosławiu nazywa się „mądrym widzeniem”, obdarzony jest każdy ze stworzonych żywiółów. Kiedy czytam słowa Jana Chrzyciela, że „z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi” (Mt 3, 9), to przyjmuję te słowa w dosłownym, prawie już zapomnianym sensie. Chwała Pańska, na którą ludzie bywają ślepi, może być objawiona nawet kamieniom. Odbłask jej widoczny jest i dla nieuzbrojonych oczu.

„Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego obwieszcza nieboskłon”. (Ps 18, 1). Ten język nieboskłonu i wszelkiego stworzenia, ich głoszenie „chwały” można nazwać „naturalnym objawieniem”. Do wszystkich tych stworzeń, które „drżą”, „słyszają”, „chwalać”, „śpiewają”, można jeszcze dodać człowieka mądrego. Również jego istota odpowiada Bożej chwale

i na swój sposób jej wtóruje. Z tego odzewu rodzi się jego religia, filozofia, sztuka a nawet rzemiosło. Zdziwienie, radość, lęk lub wszystko to razem wzięte – są to sposoby ogarnięcia objawiającej się chwały, „dialogu” z nią. I dlatego człowiek wytwarza nie tylko narzędzia pracy, ale i „przedmioty kultu” – od drewnianych figurek po wzniosłe wytwory ducha. I dlatego równie zdumiewające co naturalne są jego ostateczne pytania i olśnienia, jego zainteresowanie tajemnicą wszechświata i odzew na nią.

„Tyś zaiste prowadził mnie od matczynego łona, Tyś mnie czynił bezpiecznym u piersi mej matki”. Człowiekowi dana jest ufność jak słońcu jego pieśń. Dzięki niej staje się on istotą „z natury religijną”, podobnie jak wszystko, co zostało stworzone. Ufność dana mu jest razem z wolnością, może on więc usłyszeć ją w sobie lub odrzucić, odpowiedzieć na nią lub ją zdusić. Przyjście Chrystusa daje jednak człowiekowi coś nieskończenie więcej. Pozwala mu nie tylko ciężać ku tajemnicy, która go ogarnia, lecz także widzieć ją obok siebie, nie tylko wpatrywać się w przepaść oddzielającą nas od Stwórcy, ale także wiedzieć, iż jest ona pokonana, zamiast budować ołtarze „tajemniczemu Bogu”, w którego miejsce często pragną się wkraść rozmaite bożki, każe mu otwierać przed Nim drzwi własnego domu.

Albowiem Ty jesteś Bogiem nieopisanym,
 bezkresnym i niewypowiedzianym
 przyszedłeś na ziemię
 wejrzyj na sługę swojego
 boś też był człowiekiem...

Tajemnica świata zawarta w nas samych traci swą tajemniczość, wręcz „wyniszcza” siebie dla nas. Wchodzi w świat w człowieczej postaci i nie wywołuje uczucia świętej grozy. Nie udaje żadnego z sekretów, jakie mogą nam przyjść na myśl. A kiedy wchodzi w świat, zawsze na pewien czas pozostaje w jego władaniu, wydaje siebie ludziom. Przypomnijmy sobie: słowa o ufności to słowa psalmu, z którymi umierał Chrystus. Zaczyna się on od bolesnego wołania: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27,46) Na tym polega paradoks Dobrej Nowiny, że zbawiając świat zostaje ona w nim ukrzyżowana. Wypędzona ze świata, jednocześnie obejmuje w nim panowanie. Według słów Symeona jest ona „znakiem, któremu sprzeciwiać się będą” (Łk 2 43). Podobnie jak „znakiem, któremu sprzeciwiać się będą” jest Kościół, który zawarł w sobie całą tajemnicę Chrystusa.

III

W niewyobrażalnym sąsiedztwie z tą tajemnicą kończą się prawa ludzkiej „natury”. Weszliśmy do Kościoła jako do sfery Bożego Objawienia, ale był to już akt wiary, nie zaś poryw zdumienia. I aby żyć Kościołem i miłować go potrzebujemy wiary na co dzień.

Nie będę mówił o „problemach współczesnego człowieka w Kościele”, bo jest ich bardzo wiele. Współcześni ludzie przychodzą tutaj z innego świata i świat ten jeszcze w nich pozostaje. Nagromadziliśmy w sobie doświadczenie jego negacji, jego kryzysów, i może jesteśmy jeszcze nadmiernie skrępowani tym doświadczeniem. Główny problem polega na tym, że Kościół często bywa nie taki, jakim chcielibyśmy go widzieć. Pragnęlibyśmy znaleźć w nim królestwo Boże bez żadnego „świata”, ale znajdujemy je bynajmniej nie zawsze. Albo też znajdujemy je tylko na czas pierwotnego nawrócenia, pierwszego radosnego odzewu na słowo, a potem gubimy w „problemach”.

Następuje skutek tego reakcja, która w dziejach zdarzała się już nie raz: Chrystus głosił Królestwo niebieskie a zamiast niego pojawił się Kościół. To, że Kościół nie jest bynajmniej Królestwem, widzą wyraźnie wszyscy. Również i nas bierze często chęć, by się dostać do Królestwa z ominięciem Kościoła, jeśli bowiem istotnie przybliżyło się ono w Chrystusie, w Jego osobie, w Jego przepowiadaniu, w Jego mistycznym zjednoczeniu z Ojcem i byciu dla drugich, to dlaczego nie możemy przyjąć tego wszystkiego wprost z Jego rąk?

Na tym właśnie polega „znak, któremu sprzeciwić się będą”: aby poznać Chrystusa i coś od Niego przyjąć, trzeba się w Niego „przyoblec”. Aby zetknąć się z Królestwem niebieskim w Kościele, trzeba tym Królestwem żyć. Podobnie jak na główne trudne problemy wiary – Boża wszechmoc a wszechobecność zła, Bóg wiecznie szczęśliwy a Bóg cierpiący, Opatrzność Boża a dobra wola – można otrzymać prawdziwą odpowiedź nie wcześniej jak dopiero z doświadczenia samej wiary, a ściślej mówiąc, z naszego wewnętrznego uczestnictwa w Tym, którego o to pytamy, tak też zagadka Królestwa Bożego w Kościele zostaje rozwiązana już w samym tym Kościele, tzn. w życiu Chrystusowym, stanowiącym tajemnicę Kościoła.

Kościół na ziemi, często cierpiący i poniżany (a jakże dobrze jest nam znane doświadczenie poniżenia Kościoła) to chyba dręczący paradoks Królestwa niebieskiego. Chrystus mówi, że Duch Święty „gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16, 8). Ten demaskowany świat i Królestwo niebieskie, które „nie jest z tego świata”, mogą się znaleźć w jednym i tym samym miejscu. Byłoby rzeczą lekkomyślną odnosić tę przepowiednię jedynie do pogan. Albowiem Duch, od którego mamy wiarę, od którego otrzymujemy naszą „królewską” wiedzę o Chrystusie, demaskuje przede wszystkim również naszą niewiarę. Czy sąd nie zaczyna się od tego miejsca, dokąd zstępuje On najpierw? Czy „Książę tego świata” nie zostaje osądzony w pierwszym rzędzie tam, gdzie Duch Święty wchodzi w posiadanie swojej dziedziny? Duch bowiem jest światłością i nie ma nic wspólnego z ciemnością. Doświadczenie, które stało się naszym udziałem przed wejściem do Kościoła, świadczy o autentyczności sądu. Królestwo Boże przyciągało nas, ponieważ ujrzeliśmy, że

świat bywa zły, zakłamany, oddalony od Boga. „Twój duch jest dobry: niech mnie wiedzie po równinie” (Ps 142,10). Ta „równina” jest tu, w Kościele, choć i on może podlegać osądowi prawdy. Prawda głosi chwałę Bożego Objawienia, radosne „nieukrywanie się” stworzenia przed Stwórcą, ale i to, że człowiek – taki, jaki jest – sam nie może uchronić się ani od grzechu, ani od śmierci. Prawda polega na tym, że cały świat jest ogarnięty i poruszony Bożą miłością, lecz człowiek z własnej woli odszedł od tej miłości i oddał się we władanie demonów. Lecz miłość Boża okazała się silniejsza i aby ją wcielić Chrystus przyszedł na ziemię.

(...)

przyszedłeś na ziemię
wejrzyj na swego sługę,
boś też był człowiek
nie mogłeś patrzeć, Panie,
przez miłość swoją
na mękę rodzaju ludzkiego
lecz przyszedłeś i zbawiłeś nas.

Po to właśnie istnieje Kościół prawosławny, aby nieść tę Nowinę i być samemu z nią. Kościół ten żyje w obliczu trzech objawień Ducha: prawdy, grzechu i sądu. Jego celem – w każdym ludzkim życiu, które na swej niedługiej drodze zostało mu powierzone – jest doprowadzenie do zwycięstwa prawdy nad grzechem i sądem, do zwycięstwa prawdy nad sądem i śmiercią. Właśnie nasze dzisiejsze życie chce on uczynić miejscem, gdzie zwycięstwo to zostaje osiągnięte.

Takiej wieści nie zdoła prześcignąć żadna inna, bowiem w każdej ludzkiej istocie dramat upadku w grzech rozgrywa się na nowo i „nieprzyjaciel nasz, szatan”, zakłada dla każdego imienne *dossier*. Jednocześnie wszakże do każdego puka słowo, które przyszło, aby „odzyskać i uratować to, co zgubione”, i bliskość Bożej Obecności jest na swój sposób dostępna każdemu. Ale tylko w Kościele pojmujemy, że jest ona tutaj – wokół nas i w nas. W sakramencie, w symbolu, w tradycji. W życiu wypełnionym modlitwą i w pamięci o świętych. We „wspomnieniu o śmierci” i w paschalnej radości. W przewyciężeniu tej przepaści między zmarłymi a żywymi – a także w wielu innych rzeczach.

Tak, Królestwo niebieskie przybliżyło się do nas, ale przyszło ono „pod postacią sługi”. Nie mamy oczywiście takiego nakazu, aby zamykać oczy na ziemskie niedomagania prawosławia. Nie zapominajmy wszakże, iż złośliwe ich ujawnienie doprowadziło już kiedyś do wielkiej katastrofy narodowej. Kościół jest znakiem wiary i sprzeciwu, trzeba zacząć od tego, że Królestwo, które w niego weszło, jest oddzielone od nas, jego członków, ogromną przestrzenią. Otworło się wśród nas, ale tylko „ludzie gwałtowni zdobywają je” (Mt II,12). Stoimy w Kościele przed tajemnicą objawienia się Boga, jesteśmy na nią otwarci, ale jej nie widzimy. I gdyby Tajemnica

nie przyszła była do nas jako DOBRA NOWINA, lecz ukazywała „postać sługi”, to Kościół, obejmujący sobą tę Tajemnicę, byłby pewnie stworzony nie dla zbawienia ludzi, lecz na ich pohańbienie i zgubę. Ale jest on przede wszystkim znakiem łaski Bożej, stworzony został „dla wielkiego miłosierdzia Twego”. I wstępując do Kościoła przez wiarę i chrzest, udzielamy tym samym odpowiedzi na tę wieść.

To znaczy, że słowo i życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa wiążą się z moim wyznaniem, z moim istnieniem, moją śmiercią i moją nadzieją. Tego rodzaju więzy w najgłębszy sposób jednoczą nasze różne „ja” wobec jednego jedyne „Ty”. Cały Kościół, zespolony jednym Duchem, stoi wobec osoby tego „Ty” i niesie je w sobie. To prawda, że dojrzeć ewangelicznego Chrystusa w „historycznym Kościele” jest czasem równie trudno, jak trudno było uznać Mesjasza w cieśli z sąsiedniej osady. Lecz ta zdolność dostrzeżenia go, ten dar, że jest się przez niego przyjętym, nigdy nie pozostaje bez echa. W chwili gdy poznajemy prawdziwe oblicze Kościoła, odbłask Objawienia pada i na nas.

I wtedy wraz z całym stworzeniem i żywiołami przystępujemy do wspólnoty Słowa wcielonego. Śpiew słońca, pienia księżycy, ciepła obecność gwiazd, jeszcze wczoraj lodowatych w swej martwocie, światło wsłuchane w swe źródło, zdroje i strumienie wód, „trudzących się” dla Boga, drzenie głębin i aniołów – wszystko to jest już naznaczone „pieczęcią daru Ducha Świętego”. Rozejrzyjmy się wokół siebie: jesteśmy już na progu przeobrażonego świata, kosmosu włączonego w Kościół. Przyjście Chrystusa oznacza wyzwolenie wszelkiego stworzenia, pobłogosławienie go dla Królestwa Niebieskiego. I w odpowiedzi: „wszelkie stworzenie wychwała Ciebie, któryś się objawił” – śpiewamy w modlitwie na Święto Objawienia Pańskiego.

Takiej prawdzie nie trzeba wielu słów. Oczywiście i ona może spowszednieć w ludzkich duszach, stracić blask w ideologiach tego świata, a nawet przybierać niewolnicze oblicze. Ale nie w tym obliczu rzecz. Na przekór naszej szarzyźnie, naszemu na nią nieprzygotowaniu, prawda ta może ciągle na nowo zmartwychwstać, dając życie Światłości, co przeniknęła każdego człowieka.

IV

Na pytanie o „powrót do źródeł” chciałbym opowiedzieć o samych źródłach, a nie o ludzkich drogach do nich. Nie o tym jak to się odbywa, ale o tym co odkrywamy w Kościele.

Od wędrówki o świecie do pustego grobu, miejsca pochowania Jezusa – wędrówki poprzez „problemy”, poprzez kryzysy – do wieści o Zmartwychwstaniu. Od nawrócenia, ukrytego przed innymi, do przystąpienia do Kościoła. Od usłyszenia Słowa do tajemnicy Objawienia. Od zagubienia w świecie do odczuwania żywej Obecności. Od doświadczenia przebrzmiałych złudzeń do radosnej wiarygodności.

Taki jest duchowy sens tego powrotu, który można wyczuć, odwracając się od indywidualnych psychologii czy społecznego kontekstu. Lecz to, co wieczne, splecione jest z tym, co na tej ziemi doczesne, i trudno to od siebie odsunąć.

Istnieje Królestwo Ducha i królestwo cezara, przy czym to drugie najczęściej się odbywa bez pierwszego. Królestwo cezara, gdy jest silne, gdy czuje swoją potęgę Ducha, wypędza je, a w najlepszym wypadku nie dostrzega go. Lecz królestwu cezara, tak jak każdemu ziemskiemu królestwu, naznaczone są ziemskie terminy i czyha na nie zmęczenie. I wtedy zaczyna się ono przebudowywać aby zyskać nowe źródła energii. Niekiedy warto ich też zaczerpnąć od Królestwa Ducha.

Dziś społeczeństwo nasze, raczej instynktownie niż świadomie, szuka nowych wartości, nowej etyki, nowej prawdy. Zarazem jednak w płaszczyźnie racjonalnej korzysta z wartości już przestarzałych, posługuje się terminologią dawno przebrzmiałą. Co gorsza, odwołuje się do duchowych prawd i symboli zrośniętych z epoką „panowania ciemności”, przepojonych kłamstwem i ludzką krwią. Gdzie i w jakiej kąpielii mogą się one obmyć jeśli są porażone od wewnątrz?

Przypomina mi się historia Zacheusza: Czy on, „przełożony celników i człek bogaty”, który dopuszczał się – jak wolno sądzić – wszelakich występków i grzechów, mógł powiedzieć sobie pewnego pięknego poranka: od dziś koniec, staję się obrońcą praw człowieka? Nie, obrońcą praw ludzkich, porządnym człowiekiem, podmiotem umiarkowanych cnót obywatelskich ten przełożony celników nie miał się już kiedy stać. Z samego dna nie można było wydostać się na poziom średni: Zacheusz musiał wejść na drzewo figowe, żeby tylko ujrzeć Chrystusa i stamtąd usłyszeć od Niego: „Dziś muszę się zatrzymać w twoim domu”. Kiedy Chrystus wchodzi do naszego domu, wypędza z niego demony kłamstwa i zabójstwa. I wtedy przychodzi do tego domu zbawienie.

Nasze społeczeństwo powinno poczuć się zbiorowiskiem celników i grzeszników, aby Chrystus wszedł do jego domu, aby nauczył go nowych słów i nowych spraw. Albowiem i ono składa się z dzieci Abrahama. To nic, że zbłądzili i wyrzekli się, mają przecież w duszach jakiś ewangeliczny zaczyn.

Z tym zaczynem wzięli się kiedyś do budowania potężnego królestwa cezara, lecz było to dzieło skazane na niepowodzenie. Czy można je przebudować na dawnych fundamentach, nie zmieniając niczego istotnego? Szukajcie najpierw Królestwa Bożego i jego prawdy, a to wszystko będzie wam dodane – mówi Pan. Dodane będzie wszystko, czego szukamy – i chleb, i jawność, i odnowa. Bez tej prawdy natomiast wszystko będzie tylko zmianą masek. Ale droga do tej prawdy zaczyna się od pokuty. Pokuta zaś zaczyna się od umiejętności nazwania rzeczy po imieniu. Gdzie grzech – tam grzech. Gdzie pustka, nędza i ubóstwo – tam jest właśnie ona, a nie coś innego. Gdzie bałwochwalstwo – tam zdrada Boga żywego, a nie jakiś szczególnie rozwój społeczny. Pokuta wymaga spojrzenia w oczy

prawdzie Żywego Boga, wymaga języka do wyrażenia tej prawdy, a skąd go wziąć? Szukać można go tylko tam, gdzie się jeszcze zachował – w Ewangelii i w Kościele.

W tych dniach Kościół Rosyjski obchodzi tysiąclecie swego istnienia. Jego ziemskie ciało jest po dawnemu w okowach. Jego ludzka wola jest zniewolona. Lecz moc Boża trwa nawet w tej „kościelnej” niemocy, i nie tylko trwa, lecz, jak wierzymy, wzrasta. W odróżnieniu od królestwa ziemskiego Kościół nie zna zmęczenia, a tysiącletni trud wiary tylko pomnaża jego bogactwa:

Tragedią jest, że ludzie współcześni nie zawsze umieją znaleźć drogę do Kościoła. Jeszcze smutniejsze jest to, że my sami chowamy ją pod korcem, a nie wynosimy na światło. A jednak na przekór naszemu niedbalstwu, naszemu lenistwu i małoduszności czas pracuje dziś dla Kościoła.

Każda epoka – w tym również nasza – żyje w swojej swoistej „religijnej sytuacji”. „Religijna sytuacja” naszych dni polega na tym, że kiedyś, nie bardzo dawno, został przeprowadzony – i to przemocą – ogromny eksperyment z człowiekiem, ze społeczeństwem, z historią. Ten społeczny i metafizyczny eksperyment wydał w założonym czasie owoce – w człowieku, w społeczeństwie i w historii. Owoce te stały się oczywiste, a my spróbowaliśmy je sobie uświadomić. I oto po czasach kryzysu, strząsania prochu, nastąpił czas przebudzenia i pielgrzymki do pustego grobu. Wrócił czas Kościoła. Kościoła następnego tysiąclecia.

„Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawróćcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk I, 15). Oto wezwanie nadchodzącej epoki. Dzisiaj szepce się je tylko na ucho, lecz wkrótce będzie je słychać ze wszystkich dachów.

Królestwo Boże zbliża się ku nam przez Kościół i przez pokutę. Kościół w swojej historii wyznacza nowe krańce tego Królestwa. Odślania jego nowe możliwości. Nie chcę bawić się w przepowiednie, lecz nie sądzę, jakobyśmy znajdowali się dziś w obliczu fizycznego końca świata. Ewangelia nie została jeszcze ogłoszona wszelkiemu stworzeniu. Albo może nie została ogłoszona cała Ewangelia, a jest ona niewyczerpana. Każda epoka powinna odkryć swojego Chrystusa, który „jest na wieki ten sam”.

Lecz mówimy przecież o „czasie ostatecznym”, a wewnętrzne doświadczenie podsuwa myśl, że ten oto czas jest właśnie ostateczny. Ale „czas ostateczny” oznacza nie tylko kres czasu, lecz także charakter czasu. Przykazano nam żyć tak, jakby każdy dzień miał być naszym ostatnim.

„XXI wiek będzie wiekiem Kościoła – powiedział pewien agnostyk – albo nie będzie go wcale”. Dzisiaj niektóre sprawy stają się oczywiste dla wszystkich. I chodzi już nie tylko o to, żeby po prostu wrócić do wiary, ale i o to, aby uczynić tę wiarę autentyczną i płodną. O to, by ją zachować i pomnożyć do dnia przyjścia Syna Człowieczego.

TADEUSZ ŻYCHIEWICZ

PRZYRODZONE? NADPRZYRODZONE?

Teologia prawie od samych początków dążyła do pewnej jeśli już nie racjonalizacji pojęć, to w każdym razie do ich precyzowania, zwłaszcza na Zachodzie, w orbicie Rzymu i jego prawniczej z ducha kultury łacińskiej. Jednakże istnieją sprawy nazbyt mocno osadzone w tajemnicy, a także w strefie nieoznaczoności, aby w całości i bez reszty mogły być ujęte w słowa i zamknięte w klatce definicji. Powstawały wówczas pojęcia o charakterze raczej intuicyjnym; nieco umowne słowa-wytrychy, które pasowały do wielu zamków i były wprost nieodzowne, na równi w uczonych rozważaniach jak w katechezie i popularnych kazaniach. Lecz kwestią dobrego wychowania eklesjalnego było wstrzymanie się od zbyt prostodusznych zapytań „co to jest”. Ujęte w słowo pojęcia bywały podobne do porozumiewawczych mrugnięć okiem: że przecież wszyscy wiedzą, o co chodzi i jakiegokolwiek bądź wyjaśnienia nie są potrzebne. Działo to nader skutecznie; bo czyż nie będzie wyglądał na kretyna ktoś, kto przyzna się, że nie rozumie całkiem elementarnych mrugnięć okiem?

Jednym z takich pojęć i określeń jest „nadprzyrodzoność”, „nadprzyrodzony – nadprzyrodzona – nadprzyrodzone” (przy czym unika się raczej „urzeczowienia”, czyli formy rzeczownikowej).

Czas się przyznać: nie wiem dokładnie, co to słowo znaczy. Nie wiem, gdzie jest granica pomiędzy tym, co przyrodzone i tym, co nadprzyrodzone. Nie wiem, czy chodzi tu o różnice stopnia, czy też gruntownie odmiennego rodzaju obdarowania. A może nadprzyrodzoność jest antytezą przyrodzoności? W jaki sposób? Z samej definicji i z racji całkowitej odmienności, czy też tylko akcydentalnie, z racji skażenia wszelkiej rzeczywistości stworzonej skutkami grzechu pierworodnego? Niech się dzieje wola Boska: kretyn. „On nie wie”...

Czytałem Ojców Kościoła. Owszem, czasem aż roi się od nadprzyrodzoności, lecz definicji nie znalazłem. Ojcowie posługują się raczej trybem opisowym i różni różnie patrzą na sprawę, wszelako dość solidarnie zdają się mniemać, że sprawa żadnych bliższych wyjaśnień nie potrzebuje. Cóż prostszego, jak powiedzieć „dar nadprzyrodzony” albo „miłość nadprzyrodzona” i zaraz wszyscy są ogromnie szczęśliwi.

Wetknięto mi do ręki rozprawkę (zdrobnienie wynika nie z lekceważenia, lecz ze szczupłości tekstu – 10 stron małego formatu) ks. Jana Ros-

tworowskiego TJ pt. *Nadprzyrodzoność*. Znalazłem w niej potwierdzenie, że pojęcie nadprzyrodzoności nie jest znane Pismu św., u Ojców Kościoła pojawia się raczej w opisowej formie i stało się na dobre aktualne „odkąd nauka objawiona wzięta została na warsztat ścisłej teologii, zwłaszcza od XV i XVI wieku”, po czym doczekało się popularności i poczęło odgrywać ogromną rolę. Dowiedziałem się też, że nadprzyrodzone dobra i łaski „mogą się udzielać jedynie pewnym rodzajem stałego lub przejściowego zjednoczenia (z Bogiem – u. wł. TŻ) i to jedynie istotom rozumnym”. W ten sposób Bóg „wywyższa je nad poziom wszystkich rzeczy tylko stworzonych”. I wreszcie taka definicja: „cokolwiek zawdzięcza swe istnienie Bogu działającemu mocą wyłącznie twórczą, jest czymś przyrodzonym i do przyrodzonego tylko porządku należy. Akt twórczy bowiem jako taki z konieczności przerzuca stworzenie poza obręb istoty Bożej i jej życia. Gdzie Bóg istniejące już rozumne stworzenie w jakiś sposób ze sobą jednoczy i przez to całą istotę lub jej władze do swego poziomu podnosi, tam zaczyna się nadprzyrodzoność.

Wywody te nie wydały mi się przekonujące. Ks. Rostworowski zdaje się nie rozróżniać pojęć „tworzenie” i „stwarzanie”, „twórca” i „Stwórca”, gdyż używa tych terminów wymiennie. A to zupełnie nie jest to samo. Tworzy się coś z czegoś (np. rzeźbę z kłosa drewna, albo dywan z przedziwa), natomiast akt twórczy przebiega *ex nihilo*, z niczego; i to właśnie jest jego istotą. Bóg jest Stwórcą, nie tylko twórcą. W związku z tym sprowadzanie „wszystkich rzeczy tylko stworzonych” do poziomu porządku przyrodzonego jest zupełnie chybione i nierzeczowe, gdyż znany nam przez doświadczenie naturalny porządek przyrodzony nie zna w ogóle funkcji stwarzania; w porządku przyrodzonym zawsze coś powstaje z czegoś. Jeśli to, co nazywamy naturą (a więc wszelka podległa doświadczeniu i poznaniu rzeczywistość) miała u korzenia akt twórczy, to w takim razie akt ten nie mógł być niczym „przyrodzonym”. Dalej: nie wydaje się rzeczową także i teza, że akt twórczy „z konieczności przerzuca stworzenie poza obręb życia Bożego”. Nie widać takiej konieczności, zaś realne powiązania i uwarunkowania sugerują wnioski akurat odwrotne. Jeśli bowiem Bóg Stwórca jest czystym Istnieniem („Jam jest, który jest”) – to wobec tego każde istnienie właśnie z konieczności jest w Nim zakorzenione, i inaczej nie może być. Jeśli sam w sobie jest Bytem – wszelki byt stworzony również z konieczności ma jakieś z Nim powiązania (jest to m.in. kwestia biblijnego stwierdzenia „pośrodku ciebie jestem ja, Święty, i nie przyszedłem, aby zatracać”). Jeśli sam w sobie jest Życiem – wszelkie powołane przezeń do bytu życie, choćby nawet z racji stworzenia było czymś odrębnym i wtórnym – czerpie z Niego rację swego istnienia i nie może być odcięte pod groźbą unicestwienia. Wyczuwalna w rozważaniach ks. Rostworowskiego pewna pogarda dla bytów „tylko stworzonych” („nie ma w nich nic ściśle Bożego”) wydaje się o tyle nie na miejscu, że świadectwa biblijne w wielu miejscach wyrażają aprobatę i pochwałę

Stwórcy dla owych bytów „tylko stworzonych”, zaś jego deklaracja złożona po potopie mówi o ścisłym przymierzu Boga z wszelkim stworzeniem, także i nierozumnym.

I wreszcie: sprawa owego zjednoczenia z Bogiem. Pojęcie zjednoczenia nie jest jednoznaczne. Można np. założyć, że poprzez owo zjednoczenie stworzenie niejako „roztapia się w bóstwie” na podobieństwo iskry powracającej do ogniska i traci swój status pewnej indywidualnej „osobowości” i odrębności istoty stworzonej. Są to bardzo cienkie, lecz chyba istotne sprawy. Podobnie chyba w miłosnym akcie fizycznego zjednoczenia dwoje ludzi staje się „jednym ciałem”. Tak, lecz przecież jest ich nadal dwoje i żadne z nich nie traci swej indywidualnej tożsamości. Jedność można także pojmować jako bardzo wielką i bezpośrednią bliskość („i będzie mieszkał Bóg z ludem swoim”, jak wieści to Apokalipsa), wszelako bez jakiegokolwiek zatraty, skoro w tej wizji jest Bóg – i jest lud. Ks. Rostworowski wspomina tu o biblijnej wizji zbawionych i „ogładaniu Boga twarzą w twarz”. Odniosłem wrażenie, że wizję tę rozumie Autor właśnie w pierwszym z wymienionych sensów, jako pewną zatratę odrębności istoty stworzonej. Ja bardzo przepraszam, lecz w jakimkolwiek bądź sposób interpretowalibyśmy ową nadzieję (naturalistycznie, jak zdawał się pojmować biblijny Hiob, czy też w sposób najbardziej nawet uduchowiony i wysublimowany) – nie ulega zachwianiu fundament sformułowania: chodzi tu przecież o relacje interpersonalne. Do jakiegokolwiek „ogładania twarzą w twarz” absolutnie konieczne są dwie twarze: twarz stworzenia – i twarz Stwórcy. Konieczne są dwie rzeczywistości i dwa byty – niechby nawet bardzo sobie bliskie, lecz jednak odrębne. Jeśliby owo „ogładanie”, jeśliby owa jedność czy zjednoczenie miały oznaczać jakiegokolwiek „roztopienie się w bóstwie” – nie byłoby już nikogo, kto mógłby oglądać i nie byłoby nic do oglądania. W związku z wszystkimi tymi okolicznościami ustalenia ks. Rostworowskiego nic raczej mi nie dały; również granice pomiędzy przyrodzonym i nadprzyrodzonym, o których twierdził, że są tak ostre i oczywiste, w rzeczywistości toną we mgłę.

Sam siebie złapałem za rękę: słuchaj, to nie w porządku. Ks. Jan Rostworowski TJ był bardzo znanym i zasłużonym teologiem, lecz bardzo też „przedwojennym” (a jeśli kto woli: „przedsochorowym”). Czy zatem nie ułatwiasz sobie sprawy, walcząc z cieniem? Racja. Zajrzałem zatem do *Małego słownika teologicznego* Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera. Całkiem świeża i posoborowa rzecz, wydana w polskim tłumaczeniu w r. 1987. I czytam: „NADPRZYRODZONE (przymiotnik jest lepszy niż rzeczownik nadprzyrodzoność, ponieważ nie chodzi tu o żaden substancjalny byt). W ścisłym sensie nadprzyrodzone jest to, co jako uczestniczące w znaczeniu i życiu Boga (...) bezpośrednio przekracza dyspozycje i roszczenia stworzonej natury duchowej (o ile stanowią one z konieczności część owej natury) (...); jest to wolny dar Boga w Jezusie Chrystusie, dany nawet niezależnie od konieczności odpuszczenia grzechów. W szerszym

sensie do porządku nadprzyrodzonego należą również inne nienależne nam dary Boga (...), o ile wszystkie te rzeczywistości są tylko przesłankami, zjawiskami towarzyszącymi i skutkami tego, co jest nadprzyrodzone w ścisłym sensie, to znaczy samoudzielania się Boga. To samoudzielanie nie należy się żadnemu stworzeniu, ponieważ samo w sobie nie jest bytem skończonym, który Bóg stworzył na mocy przyczynowości sprawczej, ale tym, co wynika z Bożej przyczynowości formalnej, czyli samym Bogiem w Jego osobowej głębi". Jasne? Pokornie mówię: nie. Wcale nie jasne, a miejscami mało zrozumiałe, i chyba nie tylko z przyczyny mojego osobistego niedouczenia. Mogę pojąć, że np. przeżycia mistyczne jako przejaw owego „samoudzielania się Boga” przekraczają dyspozycje i roszczenia stworzonej natury, żadną miarą nie należą się stworzeniu, są więc darem nadprzyrodzonym. Uczono mnie jednak, że „różne są dary Łaski, lecz jeden Pan”. Jeśli zatem elementem kwalifikującym czyni się okoliczność, iż cokolwiek bądź jest nienależnym stworzeniu darem – mam ochotę zapytać, na mocy jakich przesłanek rozumność, urodę, albo nawet samo tylko istnienie stworzenia miałbym uważać za coś „należnego” z racji dyspozycji i roszczeń przyrodzonych?..

Nie rezygnowałem, łapałem za poly teologów. Jeden z nich, człek naprawdę mądry i oblatany, rzekł po zastanowieniu: „powiedziałbym, że nadprzyrodzone jest to wszystko, co wchodzi w porządek Łaski”. Schowałem to określenie w zanadrze, obiecując sobie zastanowić się, co to jest porządek Łaski. I czy z cytowanego określenia wynika, że z natury rzeczy wszelka przyrodzoność jest sobą bez Łaski? Z czego w sposób dość nieuchronny zdawało się wynikać podejrzenie, że calutki świat jest dziełem demiurga, nie zaś Boga Stwórcy, który – jak zapewnia Pismo – wszystko istniejące stworzył i ustanowił w miłości, a więc zapewne nie bez daru Łaski. Trzeba się będzie nad tym wszystkim zastanowić. Ale na razie poczułem się nieco przygnębiony. Ofiarowane mi określenie wydało mi się jednym jeszcze porozumiewawczym mrugnięciem powieką: „Nadprzyrodzone? Porządek Łaski? Każdy dureń powinien wiedzieć, co to jest porządek Łaski i gdzie się zaczyna”.

Nie mam innego wyjścia: spróbuję chodzić na własnych nogach, teologiczne niemowlę. Będzie to na pewno kuszytkanie niedołązne, lecz przynajmniej własne i bez czarów.

Słowo „przyrodzone” ma niewątpliwe afiliacje znaczeniowe z terminem „przyroda” albo „natura”. A zatem wolno mniemać, że przyrodzone jest to wszystko, co mieści się w podległym empirycznemu poznaniu porządku natury. Nadprzyrodzone zaś (czyli nadnaturalne) jest to wszystko, co porządek ów przekracza, albo nie mieści się w nim, nie liczy się z jego prawidłowościami albo też kwestionuje je. Nadprzyrodzonym będzie także i to, co nie może być osiągnięte na drodze rozwoju naturalnych władz istot stworzonych. Byłoby to zawstydzająco proste, gdyby sprawy „natury” były jednoznaczne, jednowymiarowe i proste. Bardzo się jednak obawiam, że wcale takimi nie są.

Ptaki wędrowne pokonują bardzo dalekie trasy i zawsze nieomylnie powrócą w to właśnie, a nie inne miejsce. Jeśli jednak przymocuje się do głowy ptaka zminiaturyzowany magnes – ptak zabłądzi, nie wróci. Ornitolodzy doszli zatem do uprawnionego naukowo wniosku, że ptaki wędrowne dysponują osobnym, precyzyjnie działającym (lecz anatomicznie niewykrywalnym) ośrodkiem zmysłu przestrzennej orientacji wedle pola magnetycznego ziemi. W jakim sensie jest to rzecz naturalna? Jest to rzecz naturalna wyłącznie tylko w tym sensie, że istniejąca i powszechna w świecie ptaków wędrownych. Ów zmysł przestrzennej orientacji oparty o zjawiska fizyczne jest wpisany w naturę, jest „przyrodzony”. Lecz przecież jego pojawienie się, istnienie i powszechność nie wynika z żadnych konieczności naturalnych; ptaki owadożerne i najróżniejsze żabojady równie dobrze – i byłaby to rzecz wysoce naturalna – mogłyby być przypisane tym obszarom, gdzie przez okrągły rok ciepło i żarcia dość. Lecz stało się inaczej. Dlaczego? Jeśli któregoś pięknego dnia jakiemś ptasiemu indywidualiście znużył się afrykański dostatek i postanowił ruszyć na północ, na zdrowy chłopski rozum powinien zginąć marnie na pełnym morzu, gdyż żadna naturalna i przyrodzona przyczyna nie motywowała pojawienia się zmysłu przestrzennej orientacji magnetycznej; którym to sposobem nie pojawiłby się również i żaden zapis genetyczny. Nie rozumiem zatem, dlaczego właściwie pojawienie się orientacji magnetycznej, aczkolwiek rozpięte na całkowicie naturalnym zjawisku fizycznym, miało być ewenementem szczególnie naturalnym, podobnie jak wiele innych tego typu zjawisk. Chyba tylko dlatego, że jest, jak jest. „Cokolwiek istnieje w naturze, jest naturalne”. Czyżby? Bo zaczynam podejrzewać, że ślizgamy się po powierzchni zjawisk jak po tafli lodowej, pod którą dość głęboko (czego wszakże nie widać).

Albo: wydaje się nam rzeczą wysoce naturalną, że wiele gatunków ciemnocnych buduje ochronne kokony przed przejściem w stadium poczwarki; jest to dla nich rękojmia bezpieczeństwa i spokoju koniecznego dla przeobrażenia. Lecz owad dojrzały, wyszedłszy z poczwarki, jest zamknięty jak w sarkofagu: oprędy bywają bardzo mocne, on zaś jest bezbronny, nie posiada już szczęk gąsienicy, ma tylko misterną trąbkę do zbierania nektaru, wiotką i delikatną. Czy wiecie, jak w tej zupełnie beznadziejnej sytuacji radzi sobie np. jedwabnik? Nikt by nie zgadł: wydziela płyn zmiękczający jedwabne nitki i przeciera grubą ściankę kokonu okiem. Oglądane przez silną lupę oko jedwabnika wygląda jak wielościennie rżnięty diament, albo jak tarka. Bądźmy przytomni. W naszym ludzkim świecie przysłowiowe przebijanie muru głową nie jest raczej zalecane, jako zupełnie bezproduktywny dowód głupoty; gdyby zaś zamkniętemu w karczerze człowiekowi wyrosła na łbie jakaś diamentowa głowica sposobna do przebijania muru, uznalibyśmy to niechybnie za zjawisko przekraczające jaskrawo porządek natury. Jedwabnikowi zaś doradzono: stary, nie przejmuj się, trzymaj okiem! Naturalne? Oczywiście, że naturalne, gdyż

w pewien sposób wpisane w porządek natury. Jeśli nad gorącą parą nie zabije się ukrytych poczwarek jedwabnika (co czynią hodowcy), wszystkie kokony zostaną przedziurawione (czyli popsute z punktu widzenia hodowcy) i bezbronna ćma, nowa forma życia, wylezie z tej pancерnej trumny. Taki jest przyrodzony i naturalny porządek rzeczy. Lecz niech mnie diabli wezmą jeśli przebijanie ściany okiem jest rzeczą szczególnie naturalną. I rodzi się podejrzenie: czy aby również i w tym, co na mocy powszechności uznajemy za naturalne i przyrodzone, nie tkwi coś, jak dotknięcie Łaski, dotknięcie obecności i bliskości? Czy aby Łaska Boża nie jest wpisana także i w naturalny, całkiem przyrodzony porządek rzeczy?

My, ludzie, z wyższością nie wolną od pogardy zwykliśmy myśleć o instynkcie zwierzęcym – sądząc, że czynności oparte o poznanie rozumowe i refleksję intelektualną są hierarchicznie czymś o wiele wyższym od działań instynktowych. Głupio czynimy, gdyż zabijamy w sobie zmysł cudowności.

Mistrz mojego dzieciństwa, Fabre, opisywał kiedyś obyczaj pewnych drapieżnych os – samotnic. Ich larwy potrzebują żywego pokarmu, lecz są zbyt słabe, aby mogły zmierzyć się z jakimkolwiek żywym stworzeniem. Co zatem czyni całkiem bezrozumna osa? Osa mama z nieomylnością wyspecjalizowanego chirurga uderza żądłem w centra nerwowe dużego pająka, paraliżując ofiarę, która pozostaje żywa, lecz unieruchomiona. Taszczy swą zdobycz do wygrzebanej w ziemi jamki i składa na jej ciele jedno jedyne jajko. Larwa żywi się ciałem pająka, omijając jednak troskliwie wszelkie organa decydujące o życiu sparaliżowanej ofiary; zostaną one zjedzone na samym końcu, gdy sama larwa jest bliska przejścia w stadium poczwarki. Jest to okrutna, lecz przecież cudowna historia. Osa nie myśli, nie posługuje się doświadczeniem i refleksją. Nie zna anatomii pająka; ona nie wie, gdzie pająk ma centra nerwowe. Jej larwa jest nie wiele więcej jak samym tylko przewodem pokarmowym i w sposób absolutnie pewny nie wie, które to organa pającze winny być do czasu oszczędzane, jako rękojmia świeżości „spizarni”. A jednak obie postępują w sposób, który musiałby być rozumnym, gdyby mogło wchodzić tu w grę pojęcie rozumu, myśli, refleksji, wnioskowania. Nie mogą one wchodzić w grę. Rzecz jest naturalna, gdyż w sposób oczywisty wpisana w porządek natury – taki, jaki jest, podległy bezpośredniemu poznaniu, eksperymentowi i sprawdzalności. Lecz równocześnie jest to wielki koncert cudowności. Nie bardzo wiadomo, na mocy jakich przesłanek pojawienie się i ukonstytuowanie tego rodzaju skomplikowanych i zdumiewających zjawisk poza strefą świadomej myśli uznajemy za naturalne; nie widać bowiem żadnych racji koniecznych i żadnych „naturalnych determinant”, które by je wymuszały. Zapis genetyczny?.. Cacy. Ale czy w związku z tym mam uwierzyć na serio, że jakaś pra-osa trafiła przypadkiem na centra nerwowe pająka – i ten właśnie pojedynczy wypadek został utrwalony genetycznie w sytuacji, gdy o wiele bardziej naturalne byłoby pozostanie przy innym rodzaju pokarmu, właściwym dla innych rodzajów os? Doprawdy: wymaga się ode mnie wiary nazbyt wielkiej.

Zwykliśmy mówić gładko: „mądra natura sprawiła”... Jest to jawne szalbierstwo, przeprowadzamy bowiem skrycie nieuprawniony proces intelektualizacji, personalizacji czy wręcz deifikacji Natury, która w ten sposób przestaje być skomplikowanym i wzajemnie powiązaniem zespołem bytów, zjawisk, relacji i prawidłowości, a staje się kimś: opiekuńczym bóstwem, które wymyśla przedziwne sprawy i rozumnie kieruje poczynaniami bezrozumnych stworzeń, a po drodze – chyba dla zabawy – wykreśla urodzive geometrie muszli morskich, maluje skrzydła motylom i dla hecy wpina kaczorowi do ogona zabawnie zakręcone piórko, które naturze do niczego nie jest potrzebne, nie pełni bowiem żadnych funkcji biologicznych. Kaczorowi potrzebne chyba tylko dla fasonu, więc naści; chyba, że założymy, iż zakręcone piórko szalenie podnieca kaczki. „Mądra natura sprawiła”... Tzw. natura istotnie jest pełna mądrych, celowych i wręcz cudownych zjawisk oraz prawidłowości, skoro jednak one właśnie zbiorczo stanowią o niej, i skoro podlega im bez reszty, zawsze posłuszna – na mocy jakich przesłanek czynimy z natury sprawcę? Sprawca jest szefem ponad tym, co sprawił – i to jest naturalne. Jeśli zaś podlega, to w takim razie nie jest sprawcą.

„Przyrodzone” – „nadprzyrodzone”... Nie umiem się wybronić przed poczuciem wielkiej chybotliwości, chwiejności, niewystarczalności słowa. Bo zobaczymy:

W naturę wszelkich stworzeń żywych jest wpisany instykt samozachowawczy; w ludzką naturę również. Jeśli ktoś wchodzi do płonącego domu, aby wynieść bezradne dziecko – czy to przekroczenie naturalnych determinant instyktowych należy uznać za nadprzyrodzony dar Łaski? A jeśli ów człek taką właśnie ma naturę, że nie potrafi i nie może znieść świadomości, że w płonącym domu pozostawiono dziecko, i działa zgodnie z popędem naturalnym (instykt opiekuńczy) – to czy jego uczynek należy zdegradować do rzędu działań przyrodzonych i pozbawić wszelkiej wartości nadprzyrodzonej? Gdzie są zatem probierze przyrodzoności i nadprzyrodzoności? Jak rozstrzygać, gdzie właściwie zaczyna się ów teologiczny „porządek Łaski”?

Jeśli Jaś pokocha Kasię, czego właściwie pragnie? Aby być razem i możliwie blisko. Pragnie też wszelkiego dobra dla przedmiotu swojej miłości. No, dobrze. A jeśli człowiek wierzący kocha Pana Boga – czegoż pragnie? Dokładnie tego samego (odłożywszy z przyczyn oczywistych strefę Erosu): aby być razem i możliwie blisko. A czy może pragnąć wszelkiego dobra dla Pana Boga? Wygląda to paradoksalnie, lecz i to także jest aktualne. Jeśli bowiem wszelkie zło rani serce Syna Bożego – bywa rzeczą całkiem oczywistą, jeśli ludzie wierzący pragną umniejszyć sumę zła na świecie i starają się czynić wokół siebie dobro. „Cokolwiek uczyniliście jednemu z braci moich najmniejszych, mnieście uczynili”. I sądzić wolno, że czynią to także i ci, którzy nie uważają się za wierzących – jak owi zbawieni z ewangelijnej opowieści o Sądzie Ostatecznym, którzy przeje-

mujać Królestwo, pytali w zdumieniu: Panie, kiedyż to spotkaliśmy Ciebie?.. I niechże mi teraz powie ktoś mądry: dlaczego tamtą pierwszą miłość nazywamy naturalną i przyrodzoną, zaś tę drugą skłonni jesteśmy przenieść w strefę nadprzyrodzoności? Czy różnią się one czymś w sposób istotny? A jeśli nie różnią się, to czy miłość do Boga wstępuje w nadprzyrodzoność, w nadprzyrodzony porządek Łaski dlatego tylko, że Bóg jest ponad naturą? Czyżby przedmiot miłości decydował o jej istocie? I czy rzeczywiście istnieją dwa całkiem odmienne rodzaje miłości – ta druga całkiem „ponadludzka”?

Bywa, że rodzice kochają wielką miłością swoje złe i przysparzające wielu zgrzytów dziecko; bywa też, że kochają wytrwale dziecko kalekie albo niedorozwinięte. Jakąż to jest miłość? Naturalna? Przyrodzona? Jeśli przyrodzona i naturalna, cóż jeszcze należy do niej dodać, albo zmienić i przeorientować, aby nabrała walorów owego „porządku Łaski”, o którym mówił teolog? Czy też może jest ona skazana na wyłączną „przyrodzoność” – a wszystko zmienia się cudownie i radykalnie, jeśli oświadczymy, że kochamy nasze złe dziecko „ze względu na Boga”, nie zaś ze względu na miłość, której nie potrafimy z siebie wyrzucić? Dlaczego miłość ma być mniej nadprzyrodzona niż Bóg?

Przemijanie i śmierć całkiem na pewno są zjawiskami naturalnymi i przyrodzonymi, rzeczą wpisaną w naturę wszystkich stworzeń, i wyrok ten tkwi w każdym poczęciu. Umiera wszystko, co żyje, i wszystko istniejące skazane jest na przeminięcie. Zapisane jest jednak w Piśmie, że Bóg śmierci nie uczynił, zaś z zapisu Księgi Genesis (kwestia biblijnego Drzewa Żywota) wynika, że pierwotnym zamysłem Stwórcy, darem dla stworzenia był przywilej wolności od przemijania. Nie znamy i nie doświadczamy rzeczywistości Edenu, ponieważ zaś w aktualnie ukonstytuowanej rzeczywistości przemija i umiera wszystko żyjące – przeczujemy tęsknotę za ową wolnością od przemijania w strefę nadprzyrodzoności. I słusznie, gdyż dla nas, śmiertelnych, jest to istotnie sprawa przekraczająca doświadczalny porządek natury, „porządek przyrodzony”. Zmartwychwstanie Jezusa również (od strony Jego człowieczeństwa) nie mieści się w porządku przyrodzonym. Jeśli jednak sugestie Pisma są prawdziwe, to w takim razie zupełnie nie wiadomo, czy rozróżnienia pomiędzy „przyrodzonym” a „nadprzyrodzonym” mają jakkolwiek obiektywny sens, gdyż w rzeczywistości Edenu to, co dzisiaj jest nadprzyrodzone – w tamtym sposobie ukonstytuowania rzeczywistości było jednak wpisane w naturę, w „przyrodzoność”. I jeśli – jak w bardzo wielu miejscach wieści Biblia – zamierzeniem Stwórcy jest odnowienie i przemienienie wszechrzeczywistości (owo „nowe niebo i nowa ziemia”, a także „nowe imię człowieka”, czyli nowa jego rzeczywistość) także w sensie przeminięcia przemijania („będę śmiercią twoją, o śmierci”, woła ustami proroka Syn Boży; „śmierci już więcej nie będzie”, jak twierdzi Apokalipsa) – to w takim razie rozróżnienia terminologiczne pomiędzy „przyrodzo-

nością” i „nadprzyrodzonością” również stają się co najmniej wątpliwe i względne. Jeśli bowiem spełnią się zapowiedzi – wszystko to, co w tej chwili jest dla nas rzeczą nadprzyrodzoną, stanie się przyrodzone i naturalne. Okaze się, że w sposób ukryty trwanie było wpisane w naturę rzeczy. Wbrew temu wszystkiemu, co dziś wydaje się nam pewnikiem na mocy doświadczenia. Nawiasem rzekłszy, to przecież Biblia twierdzi, że w jądrze przemijania tkwi wieczność: „co stworzył Bóg, trwa na wieki”. „Przemija postać świata”. Ale tylko postać. Tylko szata.

Biblia sugeruje, że istnieją również świadome i rozumne osobowe byty pozamaterialne. Nie jesteśmy w stanie, i nie jest to możliwe, przekonać się doświadczalnie i dowodnie o ich realnym istnieniu, ponieważ znany nam i dostępny „porządek natury” dotyczy wyłącznie tylko bytów materialnych. Poza granicami naszej zdolności pojmowania jest również możliwość istnienia świadomości i myśli pozbawionych rusztowań somatycznych. W związku z tym ewentualne istnienie aniołów, akceptowane wyłącznie na mocy zawierzenia, skłonni jesteśmy przenosić w strefę nadprzyrodzoności, bo przecież jakże je wpisać w naturę i przyrodzoność? Ale wcale nie jestem pewny, czy jest to proceder uprawniony i rzeczowo umotywowany. Z faktu doświadczalnej nieuchwytności i niestwierdzalności nie wynika niemożliwość istnienia. Jeśli zaś – założmy – byty takie istnieją, to wobec tego ich istnienie we wszelkich „chórach niebios” i poza nimi jest również naturalne, jak istnienie bytów materialnych, zaś ich właściwości są (dla nich) całkiem „przyrodzone”, właściwe ich naturze. *Spiritus flat, ubi vult*. Powiedziano to o Duchu Świętym, lecz aktualnie jest także dla Gabriela-posłańca. Jeśli istotnie „polatuje, kędy chce”, to w takim razie nie widać rozsądnych powodów, dla których symboliczne skrzydło archanioła miałoby być czymś istotowo różnym od prozaicznego i całkiem przyrodzonego skrzydła komara, który również polatuje kędy chce, tym razem ku naszemu utrapieniu. Jeden i drugi – stworzenie Boże, choć oczywiście nie takie samo, zupełnie do siebie niepodobne i całkiem inne miejsce zajmujące w hierarchii bytów.

Pogrążeni w przemijaniu – jednak istniejemy. A ponieważ istniejemy, samo istnienie wydaje się nam czymś zupełnie naturalnym i przyrodzonym. A niby na jakiej podstawie? Z obserwowanego i doświadczanego porządku natury nie wynikają żadne konieczności istnienia. Jeśli świat materialny istotnie miał swój początek – jest rzeczą zupełnie niestwierdzalną jakoby jego powstanie było konieczne. Prawa organizacji materii działają w sposób konieczny, lecz zupełnie nie widać powodów, dla których ich istnienie oraz takie a nie inne ukonstytuowanie miało być konieczne. Atom tak samo nie jest konieczny jak i galaktyka. Życie na ziemi nie musiało powstać; istnieje przecież wielkie mnóstwo martwych globów i są matematycy, którzy na mocy rachunku prawdopodobieństwa skłonni są twierdzić, że nasza ziemia wygrała los, który na żadnej loterii nie powinien był wyjść. Nie musiała powstać atmosfera; istnieje wiele globów pozbawionych

atmosfery. Nad atmosferą nie musiał powstać ochronny płaszcz ozonu, zatrzymujący nadmiar słonecznych promieni ultrafioletowych, zabójczych dla organizmów białkowych (dziurawimy dziś beztrąsko ten płaszcz, gdyż jesteśmy bardzo mądrzy). Nie musiała powstać symbioza roślin i płucodysznych. Z politowaniem wspominamy średniowiecznych alchemików, kiedy jednak mineralne składniki gnoju zamieniają się w piękno i zapach kwiatu, uznajemy to za rzecz banalną, chociaż proces ten także nie jest konieczny. Ludzie, przecież można ciągnąć w nieskończoność tę litanie niekonieczności. Wdepnęliśmy w tę zupełnie cudowną historię i z nonszalancją kwitujemy ją mianem oczywistości. Naturalne, bo jest. Przyrodzone, bo wpisane w realny i doświadczalny porządek natury.

„Nadprzyrodzony – nadprzyrodzona – nadprzyrodzone”... Coś, co nie mieści się w podległym empirycznemu poznaniu porządku natury. Coś, co porządek ów przekracza, albo nie mieści się w nim, albo go kwestionuje. Coś, co nie może być osiągnięte siłami właściwymi naturze; coś co leży poza granicami jej możliwości. „Rzeczywistość nadprzyrodzona”: coś, czego nie są w stanie uchwycić aktualne i „przyrodzone” narzędzia poznawcze. „Dar nadprzyrodzony”: coś, czego nie tłumaczą dostępne poznaniu właściwości natury i jej porządek. Może właśnie tak rzeczy się mają.

Lecz pozostają okropnie podejrzliwy i mimo wszystko nie wolny od niepokojów. A jeśli wszelka rzeczywistość jest u korzenia jedna? Rozróżnienia pomiędzy „przyrodzonością” i „nadprzyrodzonością” prowadzą w końcu do tezy, że istnieje „czysta natura”, sama tylko natura w sensie takiego porządku rzeczy i zjawisk, w których „nie ma nic Bożego”, jak twierdził ks. Rostworowski. I równocześnie istnieje jakaś „czysta nadprzyrodzoność” jakby nieprzekraczalnym murem oddzielona od stworzonego świata. Mur zaś przełamuje tylko Łaska – coś nienależnego, dar. Ba! A czy światu należało się istnienie? Czy tzw. naturze należały się te wszystkie cudowności, których istnienie starałem się przykładowo zasygnalizować? Czy stworzeniu należała się miłość Boga? Jeśli zaś jest to wszystko, to w takim razie nie ma żadnych murów i rozgraniczeń. Jest natomiast stałe przenikanie i wzajemna współobecność obu porządków. W końcu nigdzie nie jest powiedziane, że Bóg winien być więźniem swojej wieczności. A cokolwiek powiedzielibyśmy o materii i duchu – nigdy nie wyniknie stąd, że jakakolwiek rzeczywistość stworzona może być nieprzenikalna dotknięciu albo obecności Stwórcy.

Wciąż mówię: „jeśli”. Jeśli potworzyliśmy sobie oderwane abstrakcje „czystej natury” i „czystej nadprzyrodzoności”; konstrukcje myślowe, które utraciły kontakt z realną i żywą rzeczywistością, albo też nigdy jej nie miały? Jeśli oba porządki naprawdę przenikają się wzajemnie i nie da się rozdzielić ich wyraźnymi granicami? Jeśli wszelka rzeczywistość jest u korzenia jedna – i jeśli tylko z powodu własnych ograniczeń kawkujemy ją w sposób nieuprawniony? Jeśli – horrendum! – okaże się kiedyś (gdy dobry Bóg uporządkuje cały ten bałagan, który namieszaliśmy swoim

porządkowaniem), że „przyrodzone” jest u korzenia „nadprzyrodzone” jako uzależnione od porządku Łaski, zaś „nadprzyrodzone” jest całkiem naturalne albo też o wiele mniej nadprzyrodzone, niż wynikałoby to z plotków, przegródek i misternych wież z klocków, które ustawiamy na zakrętach dla złudnego ułatwienia sobie życia i orientacji?..

Bo może naprawdę jest właśnie tak: że ślizgamy się po wielkiej tafli lodowej. Za nami mostek, po lewej lasek, na wprost pole, na brzegu dziewczynka w czerwonej czapeczce, nad głową niebo zupełnie nieogarnione, pod stopami twardy lód. Wszystko jasne.

A pod lodem cholerna głębia. Kto wie, czy nie taka sama, jak niebo nad głową.

Tadeusz Żychiewicz

SPÓR O PLATONA

Wydanie po polsku sławnego dzieła Poppera *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* nie wywołało dyskusji wokół dziedzictwa Platona. Fakt, że książka tak kontrowersyjna i tak oczekiwana na polskim rynku od kilku dziesięcioleci nie wzniciła na nowo sporu o sens myśli politycznej wielkiego Greka może być traktowany, w zależności od punktu widzenia, albo jako niewiele znaczący przypadek, albo jako kolejny dowód zubożenia polskiej myśli filozoficznej na inspiracje klasyczne. Piszący te słowa skłania się raczej do opinii drugiej, a to stawia go w sytuacji moralnego przymusu podjęcia choćby symbolicznych przeciwdziałań na miarę posiadanych możliwości i umiejętności. Tekst niniejszy, przedstawiający w wielkim skrócie pogląd autora na platońską filozofię polityczną, jest właśnie taką próbą częściowego wypełnienia luki. Zawiera on ogólny schemat argumentacyjny, którego szczegółowe uzasadnienie zostało dokonane w innej, znacznie szerszej objętościowo pracy.

* * *

Wśród badaczy myśli Platona wydaje się panować zgoda co do tego, że współczesne społeczeństwo liberalne, dające jednostkom maksymalną wolność słowa i działania, nie zyskałoby uznania greckiego filozofa. Przeciw podobnie liberalnym zasadom organizacji społecznej występował on całe życie i ich zwalczaniu poświęcił niemal całą swoją intelektualną energię. Przedmiotem jego krytyki był ustroj, który pod względem instytucjonalnym nie daje się łatwo zestawić z obecnym porządkiem liberalnym. Ale jakkolwiek ta szczególna i unikalna forma polityczna, jaką zrodziły starożytne Ateny w okresie panowania demokracji nie przystaje do współczesnych rozwiązań i jest trudno z nimi porównywalna, to bywała ona uzasadniana i atakowana w sposób niewiele odbiegający od argumentacji nowożytnej. W ustroju ateńskim, co warto pamiętać, Platon widział nie tylko, a nawet nie przede wszystkim władzę większości funkcjonującą poprzez instytucje demokracji bezpośredniej, ale zjawisko ponadinstytucjonalne o głębszym i szerszym zakresie. Mówiąc najkrócej, w demokracji ateńskiej dostrzegał on niepokojący nadmiar chaotycznej mnogości dającej wsparcie każdemu pogładowi oraz każdemu działaniu indywidualnemu czy grupowemu. W interpretacji takiej nie różnił się on od innych starożytnych filozofów, niemal jednomyślnie wrogich demokracji, którzy obok zasady władzy większości wymieniali jako konstytutywne dla tego ustroju zasady wolności jednostkowej i równości. Te trzy wyróżniki tworzyły obraz społeczeństwa wewnętrznie zróżnicowanego pod względem politycznych

aspiracji i grupowych obyczajów, społeczeństwa, którego najbardziej uderzającą cechą dostrzeganą przez zwolenników i przez krytyków był wysoki stopień pluralizmu. Tę właśnie cechę miał Platon na myśli, gdy w *Państwie* porównał ustroj ateński do „wielobarwnego płaszcza” (557C) i gdy stwierdzał tamże, iż w ustroju takim „wszystko nasycone jest duchem wolności” (563D).

Spór o filozofię polityczną Platona jest więc w istocie sporem o racje dla społeczeństwa pluralistycznego i jako taki może być analizowany ponadhistorycznie, przy ignorowaniu oczywistych różnic, jakie dzielą ateńską demokrację od współczesnych społeczeństw liberalnych. To przekonanie tkwi na pewno u źródeł najcięższego oskarżenia formułowanego przeciw Platonowi, w myśl którego grecki filozof nie tylko krytykował pluralistyczny ustroj oparty na władzy większości, wolności indywidualnej oraz równości – wszak każdy, kto styka się z takim społeczeństwem zawsze bywa niezadowolony z jakiegoś jego fragmentu – ale zaproponował alternatywną formę społecznej organizacji, gdzie wszystkie jednostkowe i kolektywne działania były całkowicie zracjonalizowane i gdzie zlikwidowano bez reszty spontaniczną inicjatywę wraz ze swobodą słowa i czynu. Innymi słowy twierdzi się tutaj – a najbardziej znaną ekspozycją tego poglądu jest wymieniona na początku książka Poppera – że Platon był praojcem totalitaryzmu i pierwszym filozofem domagającym się, by wszystkie elementy społecznego życia zostały poddane ścisłej kontroli i przekształcone zgodnie z absolutnymi kryteriami politycznej doskonałości. Likwidacji musiały ulec nawet najmniejsze przejawy pozasystemowej różnorodności, tak aby nic nie zakłóciło pracy oświeconego władcy (filozofa-króla) budującego najlepszy z możliwych porządków politycznych.

Czy Platon był rzeczywiście nieprzejednanym wrogiem pluralizmu i inspiratorem tendencji totalitarnej w filozofii politycznej? Pytanie to, sformułowane wąsko, bywa interesujące przede wszystkim dla studiujących myśl greckiego filozofa, zaś obchodzić będzie innych tylko o tyle, o ile interpretacja każdego wybitnego myśliciela świata zachodniego wpływać może na naszą świadomość. Ale pytanie to można postawić inaczej i wtedy zawierać ono będzie jeden z ważniejszych problemów filozofii politycznej: czy zarzuty Platona przeciw społeczeństwu liberalnemu są na tyle poważne, że uzasadniają jego odrzucenie? A w jeszcze innym sformułowaniu: jakie argumenty przeciw społeczeństwu liberalnemu możemy podnosić nie padając ofiarą pokusy totalitarnej? Problem ten oczywiście podlega analizie całkowicie niezależnie od filozofii Platona, ale filozofia ta stanowi szczególnie interesujący w tym kontekście materiał badawczy z powodu radykalnego charakteru krytyki oraz jej moralnej szczerości. Dla Platona nie istniało zagrożenie totalitarne – wytwór znacznie późniejszych czasów – i dlatego mógł swoją argumentację moralną posunąć znacznie dalej niż jakikolwiek z nowożytnych filozofów, któremu dane było ujrzeć praktyczne konsekwencje przesadnie ambitnych politycznych zamierzeń.

Sednem platońskiego argumentu jest przekonanie, iż społeczeństwo liberalne cierpi na nieuleczalny brak prawdy. Przekonanie to posiada taki stopień ogólności, że wydaje się zawierać wszystkie najważniejsze zarzuty, jakie podnosiły przeciw społeczeństwu liberalnemu główne polityczne i filozoficzne orientacje. Zarówno konserwatyści jak i socjaliści, a także niektórzy krytycznie nastawieni liberalowi podpisaliby się prawdopodobnie pod tezą o braku prawdy. Co do samej treści owej prawdy każda z tych orientacji miałaby na pewno własne odmienne zdanie, lecz zgodne byłyby one w uzasadnieniu oskarżenia, iż społeczeństwo rządzone przede wszystkim zasadami wolności słowa i czynu narażone jest prędzej czy później na popełnienie fundamentalnych błędów w sferze instytucji i społecznie uznanych ideałów.

Ale o ile ogólny zarzut Platona przeciw społeczeństwu „wielobarwnego płaszcza” wydaje się jasny, o tyle trudność sprawia precyzyjna konkretyzacja. Na pytanie, co dokładnie miał na myśli filozof, należałoby odpowiedzieć, iż sformułowane oskarżenie obejmowało kilka znaczeń, jako że jego doktryna ewoluowała, a wraz z tym zmieniało się natężenie krytyki niekontrolowanego pluralizmu. Wśród tych znaczeń najważniejsze i najbardziej charakterystyczne wydają się być dwa. Określają one jednocześnie dwie fazy rozwoju myśli platońskiej. Interpretacja pierwsza dominowała we wczesnej fazie tej myśli oraz w niektórych dialogach tzw. okresu średniego. Interpretacja druga zawarta została przede wszystkim w *Państwie*, dialogu zwińczającym okres średni. W fazie ostatniej rozwoju filozoficznego, już po napisaniu *Państwa*, Platon zrewidował niektóre argumenty wcześniejsze, ale kwestia ta, jako zbyt szczegółowa, zostanie w niniejszym tekście pominięta.

W pierwszej interpretacji zarzuca się porządkowi liberalnemu, iż wzbudza on stałą tendencję do deprecjonowania i relatywizowania absolutnego systemu wartości. Platon sądził, iż ludzie w społeczeństwie o maksymalnym zakresie wolności jednostkowej stają się moralnie i intelektualnie krótkowzroczni, gdyż biorą indywidualne mniemania za powszechnie obowiązującą prawdę. Pogląd taki nadaje ton większości wcześniejszych dialogów, w których prowadzona jest polemika z sofistami i ich zwolennikami, reprezentującymi zmienne ideały liberalne oraz potoczne odczucia aktualnie dominujące w ateńskiej *polis*. W myśl drugiej wersji platońskiego argumentu, porządek pluralistyczny cierpi na brak prawdy, gdyż sama jego natura obraża podstawy bytu. Społeczeństwo jako całość stanowi swoisty fantom, a wszystkie jego przejawy – dusza ludzka, wiedza, instytucje, obyczaje, religia – utraciły kontakt z rzeczywistością właściwą. Z jej punktu widzenia są one w stanie częściowego nieistnienia, które należy rozumieć jako nieobecność jakiegokolwiek trwałej podstawy. Ustrój taki pojawia się jako efekt stopniowej degeneracji struktur państwowych, opisanej w *Państwie*, prowadzącej do całkowitej likwidacji systemu władzy i utraty jej prawomocności w kategoriach rzeczywistości wiecznej.

Różnica między dwoma argumentami jest zasadnicza. Pierwszy ma sens epistemologiczny, drugi ontologiczny. Pierwszy wskazuje na wadliwy sposób patrzenia na rzeczywistość, uniemożliwiający rozróżnienie między prawdziwymi i fałszywymi poglądami oraz ustalenie powszechnie ważnej hierarchii idei podstawowych. Wobec braku takiej hierarchii rodzi się moralny i intelektualny chaos, w którym najszlachetniejsze i najwspanialsze ludzkie sądy i uczynki stają się nieodróżnialne od sądów i uczynków miernych, a nawet nikczemnych. Argument drugi nie poprzestaje na takiej konstatacji, lecz wskazuje na kluczowy defekt dyskwalifikujący ustroj jako całość, niezależnie od ewentualnych błędów i fałszywych mniemań jego obywateli, a także niezależnie od pojawiających się nieuchronnie w każdej społeczności załamania strukturalnych. Społeczeństwo liberalne musi upaść, a od upadku nic go nie uchroni, dopóki nie zostaną zbudowane właściwe podstawy ustrojowe. Argument pierwszy, jak łatwo dostrzec, jest słabszy od drugiego. Wyraża on irytację z powodu oczywistej bezmyślności, jaka zwykle ogarnia liczne rzesze korzystające z szerokiego zakresu wolności. Reakcja taka skłania do dopatrywania się w tym społeczeństwie oznak kryzysu, nawet kryzysu permanentnego, jako że nigdy nie ma końca błędom popełnianym w sytuacji powszechnego pluralizmu. Ale diagnoza ta nie przesądza ostatecznego upadku takiego ustroju, ani nie upoważnia do oskarżenia go o dyskwalifikujący strukturalny defekt. Takie oskarżenie niesie ze sobą dopiero drugi argument, dla którego pojęcie kryzysu, choćby trwałego, wydać się musi zbyt słabe, by oddać ontologiczną bezpodstawność i nieuleczalną atrofię strukturalną.

Dwa argumenty są niezależne od siebie, choć łatwo sobie wyobrazić, że podniesienie pierwszego może z czasem doprowadzić do przyjęcia drugiego. Jednak przejście od krytyki epistemologicznej do ontologicznej jest raczej kwestią psychologicznych predyspozycji krytyka niż logicznym wynikiem. Nie ma dedukcyjnej konieczności, która nakazywałaby piętnującemu intelektualny i moralny chaos przyjmować wniosek, że społeczeństwo, które na ów chaos cierpi, rozmija się z fundamentalną naturą rzeczywistości i że należy je zbudować od nowa na zupełnie innych zasadach, tym razem z tą naturą zgodnych. Dowodem na powyższe jest sam Platon, który we wcześniejszych dialogach przedstawił niezwykle ostrą krytykę ateńskiej demokracji, ale nigdy nie zaproponował niczego, co nawet w sposób odległy przypominałoby totalną przebudowę *polis*, jaką naszkicował w *Państwie*.

Różnica między obu argumentami stanie się jeszcze wyraźniejsza, gdy porównamy ich konsekwencje praktyczne. Za podstawę oceny przyjmijmy opór, jaki stawia rzeczywistość wobec programu politycznego ufundowanego na filozofii. Zapytajmy więc, jaką siłę autonomiczną, w świetle obu argumentów, posiada świat w starciu z teoretycznym projektem zaproponowanym przez filozofa. Wyrażając to inaczej: jak dalece oba argumenty świat ten osłabiają w tym sensie, iż pozwalają lekceważyć jego

integralność i minimalizować ewentualne bariery ochronne zbudowane wokół niego mocą tradycji i społecznych sentymentów. W argumentacie pierwszym integralność rzeczywistości zastanej jest w znacznym stopniu zachowana. Treść zarzutu, jak pamiętamy, sprowadzała się do tego, że istnieją uniwersalne kanony wiedzy i moralności, które zostają zapoznawane w wyniku chaotycznego spiętrzenia indywidualnych mniemań przy jednoczesnym braku stabilnego kryterium selekcji. Kanony te jednak są abstrakcyjnymi ideami i z tego powodu nie dają się łatwo przełożyć na konkretne procedury polityczne. Mogą więc służyć one jako ogólne dyrektywy kształtujące politykę państwa, ale nie mają charakteru jednoznacznych przepisów pozwalających ciałom rządzącym dokonywać konkretnych zabiegów. Czym innym jest bowiem stwierdzenie, iż, na przykład, pojęcie sprawiedliwości posiada niezmienny i powszechny sens, niezależny od empirycznych okoliczności, a czym innym sformułowanie programu politycznego nadającego owemu pojęciu kształt materialny w konkretnym ustroju. Argument epistemologiczny konstatował jedynie to pierwsze, a nie przesądzał drugiego.

Gdy przyjrzymy się postaci Sokratesa, bohatera wcześniejszych dialogów platońskich (którego nie należy mylić z Sokratesem z *Państwa*), stwierdzamy, jak mocno podkreśla on niechęć, a nawet wrogość do polityki, przy równoczesnym stałym i ostrym piętnowaniu uczestników życia politycznego za przyjmowanie fałszywych założeń. W postawie takiej nie ma sprzeczności. Sokratesa interesowała polityka w tym stopniu, w jakim ilustrowała ona skłonność Ateńczyków do dążenia do prawdy lub, częściej, brak takiej skłonności. Szczególnie drażniło go przyjęcie przez nich egalitarno-liberalnego przekonania, iż jakakolwiek opinia indywidualna jest równie akceptowalna jak każda inna, o ile tylko zostaje przekonująco wyrażona przez demagogów i znajduje posłuch wśród *demosu*. Integralność rzeczywistości społecznej nie tylko nie była przez nikogo podważona, ale wiara w istnienie powszechnych standardów stanowiła właśnie reakcję na pogląd, iż integralność taka winna w każdej chwili być zawieszona wobec autorytetu politycznie skutecznych decyzji. Istota antypatii, jaką Platon odczuwał wobec sofistów i ich zwolenników, brała się stąd, iż z idei czynili oni nonszalancki i bezmyślny użytek w politycznej praktyce. Cała sofistyczna koncepcja edukacji, w myśl której każdy mógł zdobyć kompetencje w dziedzinie rządzenia państwem, stanowiła w istocie zaproszenie do zamiany uniwersalnych miar w narzędzia bezpośredniego zastosowania. Dialogi Platona pełne są przykładów takiej pospiesznej i wulgarnej instrumentalizacji pojęć ogólnych, ilustrującej degenerację refleksji intelektualnej do roli elementu w bieżącej polityce państwa. Niektórzy z sofistów, jak na przykład Protagoras i Gorgiasz, byli dla Platona postaciami godnymi szacunku i prezentowali racje trudne do odparcia. Ale ich poglądy wykorzystane przez jednostki o niższej intelektualnej i moralnej wartości lub wystawione na chaos społeczeństwa „wielobarwnego płasz-

cza”, dostarczały uzasadnień dla politycznej arbitralności, a nierzadko brutalności. Filozofia polityczna, zamiast służyć jako bariera powstrzymująca ambicje polityków i jako stały układ odniesienia dla społeczności, przerodziła się w alibi dla nieodpowiedzialnych działań rządzących i rządzonych.

Inaczej wygląda logika drugiego argumentu, który z braku lepszego terminu nazwany został ontologicznym. Jego istotą, jak pamiętamy, była nie tyle krytyka, ile całkowite odrzucenie porządku ateńskiego, a pośrednio wszystkich innych podobnie uzasadnianych, z powodu nieprzystawalności do natury bytu. Co skłoniło Platona do wyjścia poza argument epistemologiczny i do przekreślenia podstaw najbardziej liberalnego ustroju świata starożytnego? Odpowiedź na to daje druga księga *Państwa* (358B-367E), gdzie rozmówcy Sokratesa zmuszają go do obrony sprawiedliwości w kategoriach absolutnych, przedstawiając taki obraz demokracji, w którym żaden z tradycyjnych środków moderujących – ani obyczaje, ani poczucie użyteczności, ani społecznie przyjęte normy – nie mogą powstrzymać ustroju od popadnięcia w moralną i polityczną katastrofę. Nie jest to wizerunek Aten rzeczywistych, ale wyobrażone studium rozpadu demokracji, które, jak sądził Platon, musi nieuchronnie nadejść, jeżeli pluralistyczne nieokiełznanie ogarnie bez reszty życie społeczne. Obraz ten ma w istocie stanowić czysty schemat demokracji, pozbawionej cienkiej warstwy ogłady, jaka utrzymuje realne Ateny w stanie prowizorycznej stabilności. Ale po zdjęciu tej warstwy odsłania się ontologiczna pustka, której politycznym i moralnym przejawem jest całkowita dowolność: ludzie sprawiedliwi są poniewierani jako niegodziwcy, niegodziwcy uchodzą za bohaterów, etc. Okazuje się, iż pod powierzchnią nie istnieje nic trwałego, żaden naturalny i zakorzeniony w fundamencie bytu szkielet, z którego mogłyby czerpać siłę polityczne instytucje.

Demokracja starożytna w takim ujęciu jest więc według Platona z jednej strony groźna, niszczyielska, degradująca, a z drugiej ontologicznie poślednia. Uruchomiony przez nią mechanizm promowania mnogości i różnorodności niszczy pozostałości politycznych struktur, ale sam nie tworzy nowych, gdyż urywa związki z tą rzeczywistością, dzięki którym zbudowanie takich struktur byłoby możliwe. Jak widać, pogląd taki korzysta z założenia pierwotnego o istnieniu kilku (przynajmniej dwóch) warstw rzeczywistości o różnym statusie ontologicznym. Świat polityki z swojej natury związany jest z rzeczywistością bardziej ulotną i nietrwałą, lecz ze wszystkich ustrojów demokracja jest tymi cechami najsilniej przeniknięta i najodleglejsza od ontologicznych podstaw. Pozostałe systemy (z wyjątkiem tyranii) zachowują jeszcze pewne imitacje podstawowego ładu i dlatego zasługują na większy szacunek. Demokracja, przez swój niszczący charakter i ontologiczną pośledniość, na żaden szacunek nie zasługuje, a tym samym giną wszelkie względy, które nakazywałyby liczyć się z jej integralnością. Argument ontologiczny rozbraja porządek liberal

ny, gdyż odmawiając mu związku z podstawami bytu likwiduje jednocześnie wszelkie bariery osłonowe, jakie mogłyby hamować w ingerowaniu w jego tworzywo. Dlatego Platon w *Państwie* czuł się zwolniony z obowiązku liczenia się z oporem społecznej materii wobec projektowanych przez siebie reform. Taki opór w ogóle nie wchodził pod uwagę, gdyż w świetle argumentu ontologicznego demokratyczna płynność sprawiała wrażenie całkowitej amorficzności, gotowej na przyjęcie takiego kształtu, jaki zaproponował filozof na podstawie posiadanej przez siebie prawdy.

W *Państwie* jest wiele fragmentów pokazujących bezceremonialność, z jaką Platon sugerował oświeconemu władcy, ingerowanie w materię polityczną. Fragmenty przywoływano często jako przykłady totalitarnych skłonności filozofa. Wydaje się jednak, że właściwy ich sens dopiero wtedy będzie odczytany, gdy zrozumiemy ich związek z założeniami ontologicznego argumentu. Weźmy choćby wypowiedź Sokratesa, w której wyjaśnia on, jakie warunki winny być spełnione, by dzieło reformatorskie mogło być dokonane. „Którzy tylko (...) będą w państwie mieli więcej niż lat dziesięć, tych wszystkich [władcy-filozofowie] wyprawią gdzieś na wieś, a tylko dzieci ich wezmą i usuną je spod wpływu dzisiejszych obyczajów, które są też obyczajami ich rodziców, i zaczną je wychowywać na swój sposób i według swoich praw, któreśmy omówili.” (541A) W innym miejscu (501A) Platon wyraził to lapidarnie mówiąc o „oczyszczeniu podłoża”, czyli o usunięciu wszelkich pozostałości starych nawyków jako warunku umożliwiającego zbudowanie nowego ładu politycznego. Powierzchnowe odczytanie tych i podobnych fragmentów sugerowałoby, iż Platon był zwolennikiem utopijnego radykalizmu. Takie wyjaśnienie upraszcza myśl Platona, a z drugiej strony umniejsza niebezpieczeństwo, jakie się w niej kryło. Rzecz w tym, że podobny zabieg „oczyszczania podłoża” byłby w świetle tej filozofii nie do pomyślenia w stosunku do ustrojów zaklasyfikowanych do wyższej kategorii. W arystokracji, timokracji i oligarchii oporu materii nie dało się zbagatelizować, gdyż systemy te zachowywały jeszcze, choćby w formie szczątkowej, struktury polityczne będące częściowym odbiciem podstawowego ładu. „Oczyszczanie podłoża” wiązałoby się zatem z zamachem na owe struktury, a więc z przyjęciem postawy radykalno-rewolucyjnej, która była Platonowi obca. Tylko demokracja miała tę szczególną właściwość, że stanowiła swoisty polityczny stan zerowy, który mógł albo upaść jeszcze niżej i przekształcić się w tyranję (interpretowaną przez Platona jako forma zezwierzęcenia), albo zostać wypełniony nową treścią przez świadomego prawdy filozofa-króla.

Napisano setki książek w obronie Platona próbując wykazać, iż grecki filozof nie był politycznym reformatorem ani twórcą utopii, lecz że nadrzędnym celem tej filozofii było zwrócenie uwagi na właściwy ład duszy. Dzieła te mają w większości rację w swojej podstawowej tezie obrończej. Filozofia platońska jest rzeczywiście tworem zbyt złożonym

i subtelnym, by dało się ją zakwalifikować do gatunku niebezpiecznych politycznych fantazji. Lecz obrona ta zawodzi w jednym ważnym punkcie. Niezależnie od ostatecznej konkluzji *Państwa* nie ulega wątpliwości, że w dialogu tym Platon opisał ustrój, który od początku do końca był produktem filozoficznej spekulacji i dla którego jedną z racji uzasadniających było uznanie ontologicznej pośledniości świata istniejącego. Za punkt ciężkości obrony Platona przyjmuje się argument, iż filozof nie wierzył w szansę praktycznej realizacji swojego projektu, a zatem nie był utopistą. Istotnie, w kwestii tej Platon nie żywił wielkich nadziei sądząc, iż tendencja degradująca i niszczyielska okazać się musi w końcu mocniejsza od tendencji urzeczywistniającej filozoficzny projekt. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że w myśli platońskiej odnajdujemy niebezpieczny precedens. Po raz pierwszy filozof igrał z pomysłem, iż polityczną rzeczywistość można bez reszty unieważnić i zastąpić inną, całkowicie odmienną. I chociaż na końcu wątpliwości przeważały, sama zasadność takiej postawy nie uległa zachwianiu. Pomysł, iż porządek liberalny da się ontologicznie zdyskwalifikować jako pozbawiony wszelkiej trwałości i w ten sposób czuć się zwolnionym z lojalności wobec niego, pozostał nietknięty i w dalszych losach filozofii politycznej miał duże wzięcie.

Ewolucja ustrojowa i odmiennosc instytucjonalna współczesnego społeczeństwa liberalnego od demokracji ateńskiej spowodowały modyfikację konkretnych treści platońskiej krytyki, ale istota argumentacji sformułowanej przed wiekami mogła być bez większych zastrzeżeń przejęta przez współczesnych filozofów, którzy mieli zastrzeżenia co do mądrości porządku opartego na maksymalnej swobodzie indywidualnej i na trudnym do opanowania pluralizmie. Można zaryzykować uogólnienie, iż większość ataków na społeczeństwo liberalne w ostatnich wiekach przebiegało według jednego z dwóch platońskich schematów. Starożytnych i nowożytnych filozofów łączyła reakcja niewiary w samoregulujące i samokorygujące własności porządku liberalnego, który według jednych i drugich skazany był na rozmijanie się z prawdą. Zastanawiające – a także niepokojące – w zachodniej filozofii politycznej jest to, iż z obu platońskich schematów argument ontologiczny był znacznie częściej podnoszony niż argument epistemologiczny. Filozofowie, którzy oskarżali porządek liberalny o rozmijanie się z naturą rzeczywistości byli niejednokrotnie dużo bardziej niż Platon przychylni wartościom liberalnym, takim jak wolność indywidualna czy pewne formy równości; nie zamierzali zatem zniszczyć tych wartości, ale, jak twierdzili, pragnęli jedynie wpisać je w szerszą i bardziej znaczącą całość polityczną, by w ten sposób je wzmocnić oraz ochronić przez samozagładą. Już to samo winno ich uczynić bardziej wyrozumiałymi dla porządku liberalnego i skierować zainteresowanie raczej na jego zachowanie niż na diagnozowanie coraz to nowych symptomów nieuchronnego upadku. Ale stosunek do niego był przeważnie bezkompromisowo wrogi i tylko nieliczni ograniczali swoją krytykę do wskazywania na

wszechobecną konfuzję prawdy i fałszu, powstrzymując się od formułowania fundamentalnego zarzutu. Leszek Kołakowski słusznie zauważył w swoim wykładzie jeffersońskim, iż liberalne *credo* z początku *Deklaracji niepodległości* byłoby nie do przyjęcia dla większości najwybitniejszych zachodnich filozofów, i że wbrew jego kategoryczności, prawdy, które Jefferson uznał za oczywiste, nie były bynajmniej oczywiste dla najbardziej autorytatywnych filozoficznych umysłów.

Spadek znaczenia argumentu epistemologicznego i wzrost zasięgu argumentu ontologicznego jest, jak wynika z powyższych uwag, selektywnym wykorzystaniem dziedzictwa Platona. Tę stronniczość da się częściowo wytłumaczyć charakterystycznym dla nowożytności rozpowszechnieniem koncepcji historyzmu przy jednoczesnym osłabieniu wpływu etycznego absolutyzmu, a zwłaszcza idei prawa naturalnego. Myślenie w kategoriach rozwoju historycznego i konieczności dziejowej podważyło sens uporczywego i niekonkluzywnego dopominania się o szacunek dla wartości absolutnych w zmienności porządku pluralistycznego, a do takiego właśnie programu sprowadzał się argument epistemologiczny. Skoro, jak sądzono, wieczne prawo naturalne jest fikcją, a rzeczywistość ulega nieuchronnej transformacji, działanie wyabstrahowane z procesu historycznego musi być skazane na beznadziejność i na dodatek mieć posmak mało efektywnej intelektualnej perswazji. To samo przesłanie, które deprecjonowało znaczenie argumentu epistemologicznego wzmacniało argument ontologiczny. Obraz bytu jako substancji rozwijającej się oraz koncepcja prawdy w ruchu zdawały się jeszcze bardziej uwydatniać nieuleczalną pustkę społeczeństwa liberalnego. Jego wewnętrzna samoniszcząca logika mogła być pod wieloma względami uznana za korzystną, bo w jej wyniku system miał szansę wypełnić się prawdziwą rzeczywistością i przeobrazić w wyższą formę porządku politycznego.

Dla Hegla i Marksa, najbardziej wpływowych przedstawicieli historyzmu i antyliberalizmu, porządek pluralistyczny był ważny o tyle, o ile pokazywał własną nietrwałość i niewystarczalność, w porównaniu z innym, prawdziwszym porządkiem, jaki wyłaniał się w procesie zmian. Obaj mogli zgodzić się z Platonem, że logika społeczeństwa otwartego jest logiką samounicestwienia. Hegel *explicite* chwalił platońską intuicję i twierdził, że państwo, opisane przez greckiego filozofa, w pewien sposób antycypowało jego własną wizję wielkiej organicznej całości, która miała harmonizować wolność indywidualną z koniecznością historyczną, znosząc nietrwałość i wewnętrznie antagonizujący porządek liberalny. Marks był bardziej krytyczny, gdyż nie miał złudzeń co do harmonizującej funkcji państwa. Jednak jeden i drugi, mimo różnic, powtarzali starożytnie oskarżenie z drugiej księgi *Państwa*, sprowadzając społeczeństwo liberalne do czystej formy i orzekając, że forma ta nie jest niczym wypełniona. Ponieważ u podstaw takiego społeczeństwa tkwił ontologiczny brak, jedyną ucieczką przed dezintegracją stanowiła nowa struktura społeczna, która synte-

tyzowałyaby sprzeczności w pełniejszą i bardziej dojrzałą jedność.

Obrońcy Hegla i Marksa, podobnie jak obrońcy Platona, kontrargumentują, iż żaden z nich nie był utopistą i nie postulował szczegółowego programu radykalnej reformy (jest to szczególnie słuszne w przypadku Hegla, który otwarcie odrzucał konstruktywizm). Formuły hegłowskiego i markowskiego historyzmu – dodano by dalej – wykluczają arbitralną ingerencję w społeczną substancję, a ich aneksja przez bezwzględnych rewolucjonistów typu Lenina nie może stanowić materiału obciążającego owe teorie. Duża część z tych kontrargumentów wydaje się zasadna, co pośrednio podważa wiele wniosków zawartych w książce Poppera, który zbyt uprościł poglądy wrogów społeczeństwa otwartego (zwłaszcza Platona i Hegla). Jednakże Popper nie mylił się w ogólnej intuicji o pewnym pokrewieństwie intelektualnym trzech wybitnych filozofów świata zachodniego. Platon, Hegel i Marks zgodni byli w tym, że interpretowali społeczeństwo liberalne jako swoistego rodzaju negatywność. Dostrzegali w nim zatem raczej mechanizm niszczenia struktur społecznych niż budowania nowych, raczej fazę przygotowawczą do innego porządku niż stan społecznej dojrzałości, raczej formę politycznego niebytu niż system posiadający własną autonomię, raczej amorficzność i nieokreśloność niż nową jakość; było to społeczeństwo, którego dialektyka, jak podkreślał Hegel, wskazywała poza jego granice, a które nie posiadało własnego uzasadnienia. Marks i Engels wprawdzie chwalili w *Manifestie komunistycznym* osiągnięcia cywilizacji liberalnej, ale pochwałę ograniczali do sfery produkcji rzeczy, podkreślając, iż owej gigantycznej sile wytwórczej towarzyszy niszczenie sfery społecznej i politycznej. Autorzy *Manifestu* powtarzali więc nieświadomie pewne wątki z argumentacji Platona. Grecki filozof też podziwiał barwność i różnorodność demokracji, lecz dopatrywał się w tym zewnętrznych przejawów wewnętrznego spustoszenia.

Teza o ontologicznym defekcie tkwiła u podstaw większości wcześniejszych i późniejszych standardowych zarzutów, z jakimi spotykał się porządek liberalny. Negatywistyczny punkt widzenia tłumaczył więc pojawiający się regularnie zarzut „pustki”, jaką rzekomo rodzi liberalne otwarcie; innym wariantem tej samej tezy pierwotnej są oskarżenia o „atomizację”, „anarchię”, „alienację”, zjawisko „masowości” itd. Wszystkie te pojęcia dają się wywieść z platońskiego argumentu o ontologicznym braku jako własności głównej społeczeństwa liberalnego. Tworzą one fałszywe złudzenie, jakoby w społeczeństwie zorganizowanym wokół zasady wolności wszystko polegało na zaniku struktur, a więc jakoby rozwój tego społeczeństwa był tożsamy z rozkładem tradycyjnych autorytetów i trwałych instytucji. W sytuacji rzekomej pustki upatrywano więc jedyną nadzieję w powstaniu porządku radykalnie nowego i lepszego, a równocześnie, świadomie lub nieświadomie, rozgrzeszano potencjalnego reformatora z ewentualnego stosowania przemocy, dowodząc, iż *de facto* nie będzie ona przemocą, ponieważ „atomizowane masy” o „wyalienowa

nej"i „spustoszonej” osobowości nie są liczącym się ontologicznie podmiotem społecznym. Błąd polegał na tym, że to, co dla krytyków społeczeństwa liberalnego wyglądało na pustkę, chaos, amorficzność, masowość, brak ducha wspólnotowego, czy partykularyzm nie było wcale zaproszeniem do stworzenia wyższej syntezy, ani do wyprowadzenia społeczeństwa na wyższy poziom ontologiczny, ani wreszcie do wypełnienia powstałej próżni prawdą dostarczoną z zewnątrz. Społeczeństwo liberalne nie było czymś pośledniejszym niż inne społeczeństwa; nie było ono tworem niedojrzałym, tylko częściowo prawdziwym, czy ulotnym ze swojej natury; nie było ono czymś, co należało ratować przy pomocy heglowskiego „zniesienia”; nie było ono bytem formalnym oczekującym na konkretyzację, ani ontologicznym fantomem zbudowanym na negatywności.

Powyższe nie przesądza wcale, że ontologiczny argument jest sam w sobie bezwartościowy. Można łatwo wyobrazić sobie porządek społeczny, który obraża byt, bo jest od początku do końca brakiem: nie ma najmniejszego zakorzenienia w rzeczywistości, w naturze ludzkiej, czy w tradycyjnych strukturach politycznych, będąc całkowicie tworem ludzkiej spekulacji. Co więcej, można także wyobrazić sobie, że wśród owych ontologicznie pustych porządków znajdzie się i taki, który będzie nosił zewnętrzne cechy podobne do społeczeństwa liberalnego. Niebezpieczeństwo nie tkwi w istocie argumentu, ale w uporczywym stosowaniu go niemal wyłącznie do porządków wolnościowych. To właśnie od czasów Platona rozpoczyna się w zachodniej filozofii politycznej tendencja do traktowania wszelkich systemów opartych o wolność negatywną jako powstałych w wyniku braku, a nie w wyniku wysiłku twórczego. Ci, którzy ulegają tej tendencji, widzą w tych systemach efekt degeneracji dawnych ustrojów lub fazę zwiastującą nowe. Traktują je więc nie jako coś autonomicznego, lecz jako przedmiot wymagający dalszych społecznych zmian. Zapominają jednak, iż zmiany takie, czy to spontaniczne czy zaprojektowane, odbywają się zawsze na żywym społecznym organizmie, a nie w pustyni ontologicznej, która została dla naszej wygody przygotowana przez zabieg filozoficzny czy proces dziejowy.

Należy żałować, że podobnej kariery w zachodniej myśli politycznej nie zrobił drugi, wcześniejszy argument Platona. Grecki filozof z wielką trafnością wskazał w nim kłopoty, w jakie popada społeczeństwo pluralistyczne. Występując przeciw absolutyzmowi prawdy w imię prawd partykularnych dokonuje ono niebezpiecznej absolutyzacji owych prawd cząstkowych. Opisana przez Platona łatwość, z jaką jednostki i grupy w takim społeczeństwie podpisują się pod coraz to innymi poglądami i orientacjami, w zależności od aktualnych mód, dobrze zdaje sprawę z nieuchronności konfuzji sądów prawdziwych i fałszywych, na jakie jest ono skazane. Ale tutaj Platon nie występował z pozycji obrońcy innej, bardziej fundamentalnej rzeczywistości, która winna wyprzeć demokrację,

lecz domagał się jedynie szacunku dla prawdy. Społeczeństwo liberalne jest bowiem nieświadomym dłużnikiem moralnego absolutyzmu. Zależność tę uświadamiał sobie Platon we wcześniejszych dialogach, a zwrócenie na to uwagi jest wielką zasługą jego filozofii. Ateńczycy mogli dlatego tak długo dawać w swoim ustroju demokratycznym sposobność dla manifestowania różnorodności czynów i poglądów, że u podstaw tej różnorodności tkwiła stała hierarchia norm. To właśnie głos Platona i jemu podobnych pomagał utrzymywać przy życiu ów absolutyzm etyczny, permanentnie naruszany przez skłonnych do indywidualnej pychy obywateli Aten, pychy, której ukoronowaniem musiał być deprecjonujący prawdę relatywizm. Był więc Platon nie tyle wrogiem ateńskiej demokracji, ile jej nauczycielem.

Niedogodnością owej epistemologicznej krytyki jest jej zasadnicza niekonkluzywność. Absolutysta w społeczeństwie liberalnym nie może liczyć na finalne zwycięstwo, a przecież jego stała walka o absolutyzm jest warunkiem niezbędnym dla przetrwania liberalnego porządku. Sądzić można, iż Platon znużył się taką postawą i przeszedł do krytyki ontologicznej właśnie dlatego, że obiecywała ona ostateczne zwycięstwo nad konfuzją prawdy i fałszu. Oparcie się na niewzruszonych zasadach bytu dawało nadzieję na zbudowanie systemu, gdzie raz na zawsze absolutyzm osiągnąłby dominację. Sądzić również można, iż wielka kariera argumentu ontologicznego i znikomy wpływ argumentu epistemologicznego w zachodniej filozofii politycznej brał się dokładnie z tego samego powodu: filozofowie-absolutyści nie chcieli przystać na nieabsolutny wpływ na kształt życia politycznego i konieczność stałego targowania się o swoje racje na równi z innymi – i stąd wzięła się u nich pokusa finalnego rozwiązania. Ale historia społeczeństw liberalnych nie potwierdziła ich wyboru. Społeczeństwa te często ulegały rozmaitym szaleństwom i niebezpiecznemu pomieszaniu prawdy z fałszem. Paradoxem jest, że od zguby ratowało je to, co w opinii Platona i jego następców miało je pogrążyć. Ratowała je wewnętrzna siła, stabilność instytucjonalna, mocna sfera obyczajowa, autorytet religii i tradycji, a więc owa ontologiczna podstawa, której społeczeństwom tym miało brakować.

Ryszard Legutko

W POSZUKIWANIU ZAPOMNIANYCH WIĘZÓW

„O idealnym uczonym można powiedzieć, iż myśli jak poeta, pracuje jak urzędnik i pisze jak dziennikarz.”¹ Przytoczoną zasadę nie tylko cytuje, lecz również stara się konsekwentnie stosować Edward O. Wilson w swej nowej pracy *Biophilia*. Jej zawartość łączy urzekającą poezję zafascynowania przyrodą z lekkim dziennikarskim stylem pełnym metafor i analogii. Zbiór esejów składający się na tę książkę stanowi najbardziej osobiste z wszystkich dzieł Wilsona. Pełen uroku liryzm osobistych zadumań nad przyrodą, sugestywna wizja więzów łączących człowieka z jego biologiczną historią, dyskretny odcień wielkich pytań filozofii – sprawiają, iż *Biophilie* czyta się z zainteresowaniem podobnym do tego, które towarzyszy naszym powrotom w krainę dzieciństwa.

Neologizm wprowadzony w tytule książki oznacza naszą „wrodzoną skłonność do zainteresowania życiem” oraz przebiegiem procesów charakterystycznych dla organizmów żywych (s. 1). Etymologicznie, przez *biofilie* należy rozumieć umiłowanie tego, co żywe. Przejawy tej właśnie skłonności pojawiają się u nas np. gdy z rozczarowaniem stwierdzamy, iż przykuwające uwagę piękne kwiaty są jedynie plastikową imitacją. *Biofilijne* predyspozycje człowieka ujawniają swą obecność, kiedy przeżywamy estetyczne uniesienie obserwując piękno kotliny w blasku zachodzącego słońca. Krajobraz z łąką pełną kwiatów, wąskim strumykiem, wydłużonymi cieniami drzew – wprowadza w świat doznań odmiennych niż te, które stanowią nasz chleb powszedni wśród zatłoczonych ulic z powietrzem nasyconym spalinami. Opisywana przez Wilsona *biofilia* przenosi nas w krainę dzieciństwa gatunku ludzkiego; sprawia, iż czujemy się jak biblijny Adam, o którym Melville pisał iż „w czasach pradawnych chadzał odziany w majestat niczym bóg”.

W świadectwach zauroczenia głębokim rytmem przyrody osobiste impresje Wilsona dominują nad deklaracjami metafizycznymi. Dlatego też należy sądzić, iż krytycy przyjmą *Biophilie* znacznie spokojniej niż poprzednie prace harwardzkiego biologa. Po uzyskaniu doktoratu w 25 roku życia Wilson dał się poznać jako ceniony entomolog. Kiedy jednak swe obserwacje dotyczące społeczności owadów usiłował wykorzystać do

¹ Edward O. Wilson, *Biophilia. The Human Bond with Other Species*, Harvard University Press 1984, ss. 157. Liczby podane w nawiasach odsyłają do stron tego właśnie wydania.

interpretowania zjawisk ludzkiej kultury, jego próbę uznano w wielu środowiskach naukowych za bulwersującą lecz bezpodstawną ekstrapolację. Za kamień obrazy uznano zarówno opublikowaną w 1975 roku *Socjobiologię*, jak i młodszą o 3 lata *On Human Nature*. Ta ostatnia praca została nagrodzona w 1979 roku nagrodą Pulitzera. Po jej opublikowaniu niektórzy z dawnych przyjaciół Wilsona zerwali z nim więzy towarzyskie. Szczególną irytację krytyków wywołały tezy Wilsona, w których akcentował on biologiczne uwarunkowania ludzkiej kultury i traktował zasady etyki jako przejaw ewolucyjnych dostosowań ułatwiających walkę o byt oraz przekaz genów następnym generacjom. Subtelne ślady tych tez można znaleźć także na kartach *Biophilii*, gdy czytamy tam o „sadzawce genów”, w której ulegli już rozpuszczeniu XIX-wieczni uczestnicy dyskusji nad teorią Darwina (43). Delikatniejsze powtórzenie wcześniejszych opinii o wpływie genetyki na etykę pojawia się również w zapewnieniach, iż „nie można określić sensu naszej moralności i sztuki bez rekonstruowania naszej genetycznej przeszłości” (114). Istotne treści *Biophilii* łączą się jednak z inną tematyką, ukazując biologiczne korzenie naszego gatunku. Monumentalna mozaika obrazująca zasięg tych korzeni urzeka bogactwem odcieni. Rekonstruując jej różnorodne elementy autor przedziera się przez puszcze nad Amazonką, wędruje przez równiny Australii i dżungle Nowej Gwincei, obserwuje owady ukryte w górzystych okolicach Kuby. Jego obserwacje odsłaniają nie tylko biologiczny wymiar przyrody. Patrząc na mrówki spacerujące w zaułkach Jerozolimy oraz na drzewa oliwne w Ogrójcu, Wilson snuje refleksje nad przemieszaniem ludzkich kultur. Fascynując się grą światła w wodospadzie Niagary, stawia pytanie dlaczego lawina piasku spadająca z tej samej wysokości nie wywoływałaby u nas podobnych fascynacji estetycznych.

W rozważaniach *Biophilii*, obok estetycznego zachwyty, uderza odczucie emocjonalnego związku z przyrodą – kolebką organizmów żywych. Garść ziemi wziętej ze śmietnika jawi się dla biologa jako siedlisko miliardów bakterii, milionów grzybów, setek owadów czy robaków. Wnikliwie oglądany pień drzewa z puszczy tropikalnej zaprasza do wielkiej podróży, w której wzorem Magellana i Kolumba można odkrywać nowe nieznanne wcześniej światy. Wilson jest urzeczony poezją tych odkryć, przyniatającym bogactwem form życia, żywiołowością natury, w której jesteśmy zakorzenieni poprzez miliony lat ewolucji organizmów żywych. Przyroda jawi się w tej perspektywie jako przyjazna matka-rodzicielka. Spotkane w odległych krajach owady, salamandry, żaby czy węże stanowią element naturalny środowiska, z którego wyrosliśmy i w stronę którego kierujemy naszą refleksję.

Włączony w nurt rozwoju przyrody, w zespoleniu z jej biologicznym rytmem, autor *Biophilii* formułuje ważne kwestie dotyczące ekologii, naturalizowanej mistyki kosmosu, etycznych aspektów naszej kultury. Odczucie mijającego czasu łączy się w tej refleksji z żalem za ginącymi

gatunkami, gdy zwraca on uwagę, iż w ciągu każdej godziny ginie jeden gatunek, prowadząc do nieodwracalnego zubożenia bogactwa przyrody. Styl harwardzkiego entomologa zdaje się być bliski stylu św. Franciszka z Asyżu, kiedy na kartach *Biophilii* pojawia się pytanie o możliwość rozszerzenia pojęcia altruizmu i zmodyfikowania naszej postawy wobec reszty istot żywych (131).

Mimo humanistycznej składowej omawianych esejów, wiele też *Biophilii* wywołuje zasadnicze sprzeciwy wobec harwardzkiej wersji neo-franciszkańskiego umiłowania natury. Trzeba obiektywnie przyznać, iż sam Wilson jest w tej pracy znacznie ostrożniejszy od wielu swych entuzjastycznych kontynuatorów. Ci ostatni zdążyli już wyświadczyć socjobiologii wątpliwą przysługę rozwijając koncepcje, w których geny całkowicie determinują istotne treści naszej kultury, określając zarówno normy etyki, jak i treść teorii naukowych. W ich ujęciach nierzadko geny tworzą kulturę w podobny sposób, jak mózg miał wydzielać myśl w okresie pierwszych fascynacji fizjologią. Sam Wilson odcina się od równie łatwych ujęć. Przyznaje on, iż nie ma merytorycznych podstaw, by traktować rozwój naszego gatunku jako realizację ściśle określonego programu, którego treść narzuciła nam ewolucja (106). Zamiast do konieczności grożącej fatalizmem, lepiej odwołać się do metafory kanałów czy nachyleń. Człowiek jest istotą, w której ewolucyjny rozwój ukształtował pewne predyspozycje (kanały), wyznaczające kierunek i styl naszej refleksji czy naszych wyborów aksjologicznych. Ostatnia teza jest niekontrowersyjna, gdyż nikt z antropologów nie sądzi obecnie, by człowiek rodził się jako czysta tablica, na której historia naszego gatunku nie zostawiła żadnych znaków. Ostrożne analogie Wilsona są niekontrowersyjne, trudno je jednak pogodzić z innymi mniej ostrożnymi wypowiedziami, które można znaleźć zarówno w *Biophilii* jak i we wcześniejszych pracach.

Ryzykowne i wątpliwe wydaje się m. in. tzw. pierwsze prawo ludzkiego altruizmu, które w wersji przejętej przez Wilsona od Garrett Hardina głosi: Nigdy nie proś ludzi aby robili cośkolwiek sprzecznego z ich własnym najlepszym interesem (131). Uważam, iż w rozwoju ludzkiej kultury ogromną rolę odegrało przełamywanie partykularnych, egoistycznych interesów. Próba demistyfikowania altruizmu przez poszukiwanie jego egoistycznych uwarunkowań przychodzi na pamięć słynne argumenty głoszące, iż każdy człowiek jest przestępcą, jeśli zaś tego nie widać, to znaczy tylko, iż inteligentnie zamaskował swe przestępstwa. Jest to filozofia równie prosta, co bezpodstawna.

Bezpodstawnych, wątpliwych też jest w *Biophilii* bardzo dużo, gdy autor z perspektywy biologa podejmuje kwestie epistemologii, matematyki, sztuki czy teologii. W ilustracji tezy uznającej podstawową rolę umów w społeczności ludzkiej Wilson twierdzi np.: „Człowiek jest gatunkiem zawierającym kontrakty. Nawet dogmat religijny wykuwano jako system wzajemnych umów” (131). Obawiam się, iż trudno byłoby wykazać, że

doktryna o Bóstwie Chrystusa stanowi wynik umowy społecznej ze zwolennikami Ariusza, zaś dogmat o Niepokalanym Poczęciu jest wynikiem kompromisu teologicznego z przedstawicielami teologii protestanckiej.

Równie dowolne pozostają informacje, iż z rozwojem nauki wzrasta w nas wykładniczo odczucie zdumienia (10). W jaki sposób zmatematyzować nasze zdumienie, by móc twierdzić, iż jego wskaźniki rosną wykładniczo? Inne komentarze matematyczne Wilsona wywołują jeszcze większe opory. Traktując ludzką intuicję matematyczną jako wytwór ewolucji Wilson przedstawia ją jako źródło estetycznej satysfakcji, której natura jest podobna do natury smakowej „wrażliwości podniebienia czy pragnień seksualnych” (61). Dążenie do wymienionych przyjemności zostało zakodowane przez ewolucję w naszej naturze w taki sposób, by „ostatecznie ułatwiało przetrwanie i reprodukcję. ... Geometria Riemanna jest uważana za piękną ..., ponieważ nasz umysł w wyniku wrodzonych dyspozycji jest wewnętrznie dostosowany do odbioru jej symetrii i mocy” (61). Obawiam się, iż koncepcja geometrii nieeuklidesowych jako środka ułatwiającego reprodukcję może zainteresować co najwyżej pewien typ estetów. Nawet i oni będą borykać się z pytaniem: Dlaczego ewolucja wykazała znacznie większą hojność w kształtowaniu wrażliwości podniebienia niż wrażliwości na piękno geometrii Riemanna?

Wilson nie chce występować jako autorytet w dziedzinie matematyki. Przyznaje, iż sprawiała mu ona zawsze dużo trudności oraz że specjalizując się w innych dziedzinach pozostał „matematycznym półanalfabetą” (65). Wyznania te nie strzegą go jednak przed ryzykownymi analogiami, w których traktuje on matematykę wyłącznie jako sztukę. Przy powierzchownym ujęciu można przyjąć podobne porównania. Oba wymienione działy naszej kultury mają swych wirtuozów, zaś pełen niezrozumiałych symboli artykuł matematyczny może się komuś kojarzyć z partyturą. Czym byłby jednak w sztuce odpowiednik dowodu matematycznego? Na czym polegałaby fałszywość pewnych twierdzeń czy ich negacja? Wilson nie odpowiada na te pytania. Być może dlatego, iż cytowanym przez niego najczęściej autorytetem z dziedziny epistemologii jest Richard Rorty. Zdaniem Rorty’ego w nauce trzeba zarzucić tradycyjne pojęcie prawdy i traktować nasze teorie jako wyraz konwersacji społecznej, w której ujawniają się zarówno nasze potrzeby praktyczne jak i poetyckie tęsknoty. *Homo sapiens*, zdaniem obu autorów, stanowi gatunek poetycki i nasz liryzm tworzący mity znajduje współcześnie swą ekspresję w teorii ekspansji wszechświata, poszukiwaniu wielkiej unifikacji czy fizyce czarnych dziur. ...

„Artystyczna” koncepcja nauki znajduje swe uzupełnienie w kulturowych analogiach. Można się z nich dowiedzieć, że nagroda Nobla stanowi odpowiednik trofeów cenionych ongiś przez plemiona pierwotne, że humaniści są szamanami wśród współczesnych intelektualistów, zaś przy-

rodnicy stanowią odpowiednik dawnych myśliwych (58). Podobne analogie zaskakują czasem konkluzjami, o tym np. iż „nauki przyrodnicze i humanistyczne, biologia i kultura łączą się w dramatyczny sposób poprzez fenomen węża” (84). W rozwinięciu tej tezy autor zwraca uwagę na psychologiczne i kulturowe aspekty relacji człowiek – wąż oraz zastanawia się nad jej biologicznymi uwarunkowaniami. Przykłady odwołujące się do węża rajskiego, kultu węzów, etc. mogą być sugestywne dla pewnego typu odbiorców. Sądzę jednak, iż można by sporządzić nie mniej sugestywną dokumentację dotyczącą np. kultu cielców. Wprowadzenie do niej komentarzy o wyjątkowej roli cieląt w kulturze i o jej biologicznych determinantach uważałbym jednak za bardzo ryzykowne przedsięwzięcie. Mocna teza o unifikacji nauk przyrodniczych i humanistycznych dzięki uwzględnieniu wyjątkowej pozycji węża pozostaje zdecydowanie zbyt mocna. Wykraczająca poza biologię przyrodniczą uwagi o fenomenie węża sprowadzają się właściwie do estetycznych spostrzeżeń, iż węże mają sinusoidalne kształty...

Wątpliwe wydają się również liczne przeciwstawienia wprowadzane przez Wilsona. Krytykując tradycyjną metafizykę twierdzi on m. in. iż Karol Darwin był autorem, który wyłączył (*excused*) Boga i filozofię z dziedziny świata istot żywych (47). Opinię tę trudno pogodzić z faktem, iż w końcowych partiach *On the Origin of Species* Darwin pisze o Bogu kierującym rozwojem przyrody. Wzmianki tej nie chciał on usunąć, mimo wywieranych nań presji, gdyż uważał, iż nie można uznawać ewolucji za wynik przypadku. W tej sytuacji przedstawianie Darwina jako empirysty odrzucającego filozofię jest możliwe jedynie po wprowadzeniu retuszy upraszczających historię nauki. Nie będę sporządzał listy podobnych uproszczeń; ograniczę się do dwóch dodatkowych przykładów, które wymownie ilustrują styl argumentów praktykowany w *Biophilii*. Na 130 stronie pracy Wilson zwraca uwagę, iż w genotypie człowieka 99 procent stanowią geny identyczne z korespondującymi genami szympansa. Stwierdzenie to uzupełnia komentarzem skierowanym przeciw kwestionującym ewolucję XIX-wiecznym zwolennikom kreacjonizmu podkreślając, iż mają oni dodatkowy powód do bezsennych nocy. Troska o jakość snu dogmatycznych przeciwników ewolucjonizmu wydaje się jednak odwracać uwagę od istoty problemu. Skoro bowiem przy tak niewielkich różnicach genetycznych występuje tak wielka przepaść między kulturą ludzką i kulturą szympansov, to problem ten zasługuje na znacznie większą uwagę niż poświęca mu Wilson i nie wolno go zakrywać łatwą wycieczką przeciw urodzonym 200 lat za późno wyznawcom przestarzałych poglądów.

Drugiego przykładu wątpliwej metodologii Wilsona dostarczają jego komentarze metanaukowe. Aby usprawiedliwić wprowadzanie śmiałych ekstrapolacji przeciwstawia on dwie różne wizje nauki: restrykcyjną i ekspansyjną. Ta druga nie boi się odważnego wyjścia poza znane fakty, szuka generalizacji i prostej artystycznej formy. Obawiam się, iż

przeciwstawienie to jest znowu wyrazem artystycznego stosunku do metodologii. Nie istnieje żadna nauka restrykcyjna, która ograniczałaby się do prostej rejestracji faktów. Problemem podstawowym pozostaje natomiast kwestia, czy w próbach uogólnień i ekstrapolacji będziemy kierować się wyłącznie zmysłem estetyki, czy też – po Popperowsku – postawimy pytanie o warunki empiryczne, w których skłonni bylibyśmy uznać naszą teorię za fałszywą. Obawiam się, iż unikanie ostatniego pytania prowadzi do prostych teorii, w których formalne piękno ceni się wyżej od racjonalnych uzasadnień. Stąd też, oceniając całościowo *Biophilie* uważam, iż jest to bardzo piękna pod względem literackim książka, w której w bardzo subtelny sposób wprowadzana jest bardzo mocna i bardzo ryzykowna filozofia.

ks. Józef Życiński

PRZECIW MYŚLENIU NIEPOWAŻNEMU

Cechą życia intelektualnego w społeczeństwach liberalnych jest poczucie stabilności biorące się z faktu obcowania z wypracowanym wielopokoleniowym wysiłkiem zasobem gotowych rozwiązań, budzących zaufanie instytucji i nawyków społecznych, powszechnie akceptowanych punktów odniesienia... Nie tylko wzbogacenie owego dziedzictwa o oryginalne treści, ale samo rozpoznanie własnego w nim stanowiska, znalezienie uzasadnienia dla swych sympatii i antypatii, wymaga wielkiego wysiłku myślowego, stwarza konieczność uwzględnienia licznych zastanych już argumentów i kontrargumentów, a przede wszystkim stałego konfrontowania swych koncepcji z rzeczywistością. Rosnące stąd poczucie odpowiedzialności za myśl potęgowane jest przez fakt ogromnego nasycenia kultury liberalnej, w której przebić się można tylko dzięki najwyższym kwalifikacjom profesjonalnym. I chociaż „gęstość” i stopień skomplikowania sporów teoretycznych rodzi pokusę ucieczki w mody ideologiczne, czy niebezpieczeństwo pogoni za ekstrawagancją bądź zamazywania hierarchii ważności spraw, to dzięki szczęśliwemu połączeniu stabilności i konkurencyjności współczesna kultura liberalna dysponuje bezprzykładnym bogactwem i potencjałem twórczym. Odmiennie przedstawia się sytuacja kultury polskiej: kilkudziesięcioletnie rządy ideologii komunistycznej pozbawiły nas poczucia lojalności wobec rzeczywistości, którą trzeba było kontestować; zarażenie doktryną, któremu ulegli nawet jej oponenti aprobujący narzucone przez nią – a wyprane z treści – pojęcia i fałszywą płaszczyzną sporu, skazywało kulturę na jałowość. Szansa, jaką przyniosło stopniowe

rozluźnienie więzów dogmatu została zaprzepaszczone; zamiast rekonstruowania sensu podstawowych pojęć i szukania utraconego związku z kulturą zachodnią, bezkrytycznie epatowano się przemijającymi nowinkami. Dominować zaczęła mentalność felietonowa, w miejsce rzetelnej argumentacji i dyscypliny myślowej mogąca zaproponować jedynie powierzchowną i niezobowiązującą grę intelektu. I choć od paru lat jesteśmy świadkami definitywnego uwiadu urzędowej ideologii, która przestała być bodaj polemicznym punktem odniesienia, niewiele wskazuje, by ta kolejna szansa miała być wykorzystana. Wobec braku trwałych kanonów, braku porządkującego obieg myślowy „rusztowania” wypróbowanych sposobów rozumowania, wobec zaniżenia wymagań i kryteriów, triumfy święci nadal podejście felietonowe. Sprawia ono, że obracamy się w kręgu bezpodstawnych interpretacji, upraszczających uogólnień czy nieodpowiedzialnych spekulacji.

Tę uderzająco trafną diagnozę słabości polskiego życia intelektualnego zaczępnąłem z *Myśli o niemyśleniu*, eseju otwierającego najnowszą książkę Ryszarda Legutki¹. Autor należy do nielicznego grona tych, których praca chroni naszą myśl przed dalszym zmarnieniem; już teraz jego liczne rozprawy filozoficzne i jedyna jak dotąd książka (wydane za Zachodzie *Dylematy kapitalizmu*, w druku znajduje się rozprawa habilitacyjna o krytyce demokracji w filozofii Piatona) dostarczają trwałych standardów interpretacyjnych, wypełniają dotkliwe luki opisując mało znane obszary refleksji filozoficznej, przeciwstawiają się wreszcie zwulgaryzowanemu sposobowi pojmowania filozofii politycznej jako swoistej nauki szczegółowej pozbawionej integralnego związku z klasycznymi dziedzinami filozofii, z metafizyką, aksjologią, filozofią człowieka... W *Bez gniewu i uprzedzenia* prezentuje się jednak Legutko od mniej znanej strony: jako uważny obserwator spraw bieżących usiłujący odkryć sens przemijających zdarzeń czy dyskusji i poddać je osądowi uniwersalnych, bezwzględnych norm. Wśród składających się na książkę esejów (publikowanych wcześniej przeważnie pod pseudonimem Marka Leskiego w „Arce”) znaleźć można krytykę postawy błazeńskiej, polemikę z poglądami Kundery i jego obrońcami, refleksje na marginesie korespondencji Miłosza i Wańkowicza, twórczości Tyrmanda, książek Trznadla, Wierzbickiego i Daviesa, rozważania o totalitaryzmie, słabościach liberalizmu czy nacjonalizmie. Wszystkie te artykuły czytać można – w zgodzie z sugestią samego autora – jako przypisy do *Myśli o niemyśleniu*, jako opis pułapek czyhających na współczesnych intelektualistów.

Publicystyka Legutki nie należy do tak dziś rozpowszechnionego gatunku „publicystyki zaangażowanej”, sprowadzającej się do roli instrumentu w doraźnych sporach politycznych. Intencją autora *Bez gniewu i uprzedzenia jest co innego: odsłonięcie zasadniczych idei, o które toczy się walka*

¹ Ryszard Legutko, *Bez gniewu i uprzedzenia*. Paryż 1989, wyd. Aktis.

i które tkwią u podstaw dokonywanych wyborów. Nie oznacza to, by Legutko sytuował się w pozycji zewnętrznego obserwatora, odmierzającego racje, lecz nie opowiadającego się po żadnej ze stron. Przeciwnie, jest on nie tylko świadkiem, ale i sędzią ferującym stanowcze wyroki. Sądzę, że wyroki te są łatwo czytelne: przeciw totalitaryzmowi a za demokracją liberalną, przeciw radykalizmowi a za umiarem politycznym, przeciw myśleniu ideologicznemu a za empirycznym, za pluralizmem a przeciw relatywizmowi (gdyż to on, a nie, jak się często uważa, dogmatyzm jest antytezą pluralizmu) itp. Nie zatrzymując się przy tych wyborach, bo są one dla mnie niekontrowersyjne, chciałbym zastosować do tekstów Legutki jego własne podejście i wydobyć zasadnicze idee, na których ufundowane są wspomniane wybory. Innymi słowy, spróbuję wskazać na racje czegoś, co jest osnową łączącą wszystkie teksty: racje krytyki myślenia niepoważnego.

Pierwsza racja to ta, że brak odpowiedzialności skazuje myślenie na jałowość, prowadzi do jego autodestrukcji. Istnieją jednak racje poważniejsze. Aby je wydobyć, trzeba wpięrcw określić, na czym polega nieodpowiedzialność intelektualna. Najlepiej posłuży do tego celu polemika wokół *Nieznosnej lekkości bytu* Kundery.

Głośna ta powieść poprzez pojęcia „lekkości” i „ciężaru” przedstawia dwa podejścia do rzeczywistości. Pierwsze „podkreśla nieuchronność przemijania, linearność czasu i skończoność ludzkiej egzystencji”, z jego perspektywy „czyny człowieka tracą z czasem znaczenie, pamięć powoli wymazuje ich sens i osłabia wpływ na zdarzenia rozgrywające się w teraźniejszości; nic – kontynuuje swą egzegezę Legutko – nie jest ostateczne, ani raz na zawsze złe czy dobre, oburzające czy uszlachetniające, ponieważ czas unieważnia odpowiedzialność za przeszłe uczynki i neutralizuje wszelkie dawne emocje i wartości”. Naczelnym kryterium oceny jest w świecie „lekkości” autentyczność. Drugie podejście kładzie nacisk na trwałość świata i powtarzalność ludzkich losów, podporządkowuje jednostkowe uniwersalnemu, podkreśla związek teraźniejszości z przeszłością. Jednak „ciężar bytu” poddający autentyczność ekspresji rygorom obowiązku to dla pisarza czeskiego domena kiczu, stereotypu, sztuczności i konformizmu. Uniwersalistyczne formuły to parawany podsuwane człowiekowi przez strach zamykający nam oczy na niezafalszowany obraz życia.

W tak odczytanej apoteozie „lekkości” istnienia widzi Legutko coś znacznie gorszego od barbarzyńskiego buntu antycywilizacyjnego; wyraża się w niej raczej całkowita obojętność wobec kultury, zrodzone z poczucia nudy i przesytu przekonanie o obumarciu wszelkich norm. Totalny relatywizm – odwrotna strona kultu autentyczności – pozbawia podstaw do jakiegokolwiek wartościowania zjawisk; w świecie bez wartości ostatnią ostoją godności człowieka – zdają się twierdzić autorzy tacy jak Kundera, Sartre czy Grass – jest bezustanna rewolta przeciw wszystkiemu, co krępuje swobodę jednostki. Lecz świat „pozbawiony konkretności – pisze Legutko – oczyszczony z żywego tworzywa kulturowego, z imponderabilii,

z ciężaru historii, ze wszystkich nici identyfikacyjnych, jednym słowem, z tego, dzięki czemu losy człowieka wykraczają poza jednostkowość”, to świat groteski. Życie ludzkie posiada znaczenie jedynie za sprawą kontaktu z rzeczywistością, otwartości na byt. Stwierdzenie takie nie zawiera w sobie projektu teodycei, czy – jak w polemice z Legutką utrzymywał Jerzy Surdykowski – tendencji do podporządkowania sztuki „podręcznikowej moralistyce”. Chodzi o to, że wszystko, co naprawdę ważne w życiu ludzkim dzieje się pod wpływem presji „ciężaru istnienia” i że od sytuacji takiej nie ma ucieczki. Pokusa takiej ucieczki stanowi jedno z zagrożeń współczesnej sztuki. Przykładem – postawa pisarzy, którzy wsparli stalinizm. W rozważaniach nad *Hańbą domową* niezwykle trafnie tłumaczy Legutko ich kompromitację nihilistycznym estetyzmem, widzącym w rzeczywistości jedynie materiał doznań artystycznych, tworzywo, z którego kreuje się dzieło sztuki. „Traktowanie świata jako substratu, który sam z siebie nie posiada żadnej wartości, a który przyjąć może każdą wartość dzięki wysiłkowi twórcy (...) stanowi otwarcie drzwi różnym demonom, które w imię fantazji artysty niszczą kruchy porządek cywilizacyjny”.

Wróćmy do zarzutów Surdykowskiego. Mimo że dowodzą one kompletnego niezrozumienia krytykowanego stanowiska, wyjaśnienie nieporozumień pozwoli rzucić nowe światło na poglądy Legutki. Zostawiając na boku sprawę przydatności filozofii do analizy dzieła artystycznego zatrzymam się na innym aspekcie sporu. „Podręcznikowa moralistyka”, o jaką pomawia Legutkę jego oponent, to nic innego jak przekonanie, że sztuka nie egzystuje „poza dobrem i złem” i że naszym obowiązkiem jest poddawanie jej ocenie także z punktu widzenia etyki. Nie oznacza to instrumentalizacji sztuki, autonomii pozbawia się jej bowiem tylko przez utożsamienie oceny etycznej z estetyczną, a Legutko oba te porządki starannie oddziela. Jego celem jest natomiast wskazanie, że pomiędzy triadą podstawowych wartości istnieje system skomplikowanych współzależności, których nie wolno ignorować. Warto o tym pamiętać nie tylko dlatego, że sztuka współczesna ma niemały udział w tym, co Miłosz nazwał „dotkliwosciami naszego wieku”. Istnieją bardziej aktualne i lokalne powody, by zalecać podejście interpretacyjne zaprezentowane przez autora *Myśli o niemyśleniu*. Przesyt sztuką zaangażowaną z pierwszej połowy lat 80-tych powodować zaczął wychylenie się wahadła w drugą stronę. Z pewną przesadą powiedzieć można, że grozi nam „terror pięknoduchostwa” (równie dokuczliwy a szkodliwszy niż „terror sztuki zaangażowanej”) będący czkawką po zachodnim postmodernizmie. Jednym z jego przejawów jest właśnie egzaltowanie się twórczością Kundery. Protestując – słusznie – przeciw rozdzielaniu etyki i polityki, przystajemy zarazem na immoralizm estetyczny z łatwością, która każe się domyślać snobizmu albo bemyślności.

Jeszcze bardziej zdumiewa kolejny sformułowany przez Surdykowskiego zarzut – „trywialnego upolitycznienia” sztuki, mierzenia jej wartości

stopniem wrogości wobec komunizmu. Antytotalitaryzm odgrywa w poglądach Legutki rolę ważną, jednak nie tylko „sam w sobie”, ale i jako sprawdzian, jako test badający stopień poczucia rzeczywistości. Kto nie rozumie znaczenia fenomenu totalitaryzmu, nie jest wiarygodnym świadkiem rzeczywistości; stąd, a nie z antykomunistycznej obsesji, bierze się stała tendencja Legutki do rozpatrywania poglądów i postaw politycznych.

Znawcom twórczości czeskiego pisarza pozostawiam rozstrzygnięcie, na ile postawione mu przez Legutkę zarzuty są usprawiedliwione, dla moich potrzeb ważniejsze jest wskazanie na zestaw przekonań, w oparciu o które owe zarzuty sformułowano. Co łączy krytykę „lekkoci bytu” z postulatami etycznej weryfikacji sztuki i badania politycznych implikacji myślenia? Co przydarza się myśli, która abstrahuje od ciężaru istnienia i nie zważa na swe etyczno-polityczne konsekwencje? Myśl taka – o ile dobrze odczytałem zapatrywania Legutki – sprzeniewierza się swej misji, zadaniu obrony rzeczywistości przed nierzeczywistością, przed utopijnymi konstrukcjami żywymi się nienawiścią do tego, co zastane, czy przed obojętnością, która jest niczym innym jak nihilistyczną ucieczką od rzeczywistości. Zadaniem myśli jest więc działanie, ale działanie szczególnie, kierujące się nie dążącą do doraźnych sukcesów pragmatyką, lecz zespołem norm wywiedzionych z trwałego ładu moralnego. Mówiąc inaczej, myśl jest pośrednikiem między rzeczywistością a sferą wartości absolutnych.

Obrona rzeczywistości przed nierzeczywistością – to postawa charakterystyczna konserwatyzmu. Czy znaleźliśmy już przeto właściwy klucz do poglądów Legutki? Wstrzymałbym się przed taką konstatacją. Gdy mowa o konserwatyzmie, należy przede wszystkim zapytać – jaki konserwatyzm? Jaką rzeczywistość pragnie się bronić w obronę? Na wieloznaczność pojęcia rzeczywistości zwracał uwagę sam Legutko w eseju o konserwatyzmie („Res Publica” 3/88): „I tak, w sensie pierwszym konserwatystom chodzi o rzeczywistość w rozumieniu wiecznym, w sensie drugim o rzeczywistość w rozumieniu długiego procesu historycznego, w sensie trzecim o rzeczywistość bezpośrednią i aktualną”. Według której z tych wykładni uznać można autora przytoczonych słów za konserwatystę? Bez wątpienia w sensie drugim: cywilizacji zachodniej przyznana jest wyższość nad innymi cywilizacjami, a wszelkie jej zagrożenia traktowane są jako zagrożenia dla cywilizacji po prostu. Już jednak w sensie trzecim za konserwatystę Legutko uchodzić nie może. Świadczy o tym chociażby wyraźna niechęć, z jaką odnosi się do romantyczno-nacjonalistycznych tradycji dominujących w polskiej kulturze. „Rasowy” konserwatysta tradycję taką uczyniłby podstawą swoich koncepcji, autor *Dylematów kapitalizmu* domaga się natomiast rewizji polskiego stylu myślenia w oparciu o liberalno-universalistyczną tradycję Zachodu. Najtrudniej określić stosunek Legutki do pierwszego – i podstawowego – sensu konserwatyzmu. Konserwatywną krytykę historyzmu, pozytywizmu czy utilitaryzmu

podziela Legutko w pełni. Obecne jest też w jego myśli przeświadczenie o istnieniu niezmiennego porządku moralnego (przeświadczenie to – co odnotujemy po stronie minusów książki – przyjmowane jest w sposób arbitralny, tj. bez próby zasygnalizowania choćby metafizycznego czy religijnego uzasadnienia; brak także refleksji nad historycznością jako jednym z wymiarów życia). Wiara taka cechuje jednak nie tylko konserwatystów. Znamienne dla nich jest natomiast co innego – postulat bezpośredniego podporządkowania polityki normom transcendentnym; otóż takiego postulatu w wywodach krakowskiego filozofa nie odnajdujemy.

Czy zatem obrona rzeczywistości oznacza coś więcej niż utożsamienie się z dorobkiem cywilizacji zachodniej? Sądzę, że tak. Sądzę, że jest to pochwała codzienności, pochwała zwykłego życia, umiarkowanej temperatury i średniego tempa, zdrowego rozsądku i kompromisu, pochwała „szarej strefy” życia jako sfery, w której wartości rozwijają się najbujniej. Przy takim rozumieniu obrona rzeczywistości jest obroną człowieka – i to jest właśnie najgłębszy motyw krucjaty przeciw myśleniu niepoważnemu.

Nie ukrywam, że analizy autora nie zawsze w szczegółach mnie przekonują, że nie uważam jego książki za pozbawioną „gniewu i uprzedzenia”. Lecz chociaż Legutko-filozof przekonuje mnie bardziej niż Legutko-publicysta, nie mam wątpliwości, że dzięki wydawnictwu *Aktis* otrzymaliśmy książkę stanowiącą najklarowniejszy i najbardziej konsekwentny przejaw nowego stylu myślenia, do którego należy przyszłość polskiego życia intelektualnego.

Jarosław Gowin

BYT OTWARTY NA BOGA

Eric Lionel Mascall (ur. 1905), duchowny Kościoła anglikańskiego, który sam siebie kiedyś nazwał „katolickim teologiem wyznania anglikańskiego”, należy do grona najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich. Ten kontynuujący w sposób twórczy tradycję tomistyczną filozof i teolog jest znany czytelnikowi polskiemu z licznych, opublikowanych przez Instytut Wydawniczy PAX, przekładów: *Ten, który jest* (1958), *Istnienie i analogia* (1961), *Chrześcijańska koncepcja człowieka* (1962, 1968), *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze* (1964, 1968), *Chrześcijańska koncepcja wszechświata* (1968), *Sekularyzacja chrześcijaństwa* (1970) oraz *Teologia a przyszłość* (1979).

Z cyklu odczytów, jakie Mascall wygłosił w 1970-1971 w ramach słynnych Wykładów im. Gifforda powstała książka pt. *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, którą w 1988 roku udostępnił nam PAX

w solidnym tłumaczeniu Sylwestra Zalewskiego. Ukazała się ona w zainicjowanej przez to wydawnictwo przed paru laty bardzo cennej serii, prezentującej dzieła najwybitniejszych przedstawicieli myśli religijnej; do tej pory opublikowano w niej następujące pozycje: *W obronie filozofii* Josefa Piepera (1985), *Ku filozoficznemu myśleniu* Józefa M. Bocheńskiego (1986), trzy tomy pism Gabriela Marcela – *Dziennik metafizyczny* (1987), *wznowienia* *Być i mieć* (1986) i *Homo viator* (1984), *Symbolikę zła* Paula Ricoeura (1986), *wznowienie Świadomości nadprzyrodzonej* Simone Weil (1986) oraz *Czynności mowy* Johna R. Searle'a. W przygotowaniu są dalsze tomy: Schleiermachera, Bergsona, Lévinasa...

Powracając w *Otwartości bytu* do problematyki wyłożonej w dwóch pracach: *Ten, który jest* oraz *Istnienie i analogia*, analizuje Mascall w sposób krytyczny współczesne wersje ontologicznego i kosmologicznego argumentu na rzecz teizmu. Najwięcej uwagi poświęca tomizmowi transcendentálnemu, stanowisku stosunkowo słabo znanemu w filozoficznych i teologicznych kręgach angielskiego obszaru językowego, również mało znanemu w Polsce. Metoda postępowania badawczego Mascalla polega na prezentowaniu własnych poglądów na marginesie rzetelnego i sumiennego referowania cudzych stanowisk i książek. Jego rozważania cechuje przejrzystość wyводу, jasność myśli oraz lapidarność i prostota stylu. Natomiast irytuje nieco nadmiar cytatów.

*

Po rozważaniach wstępnych (rozd. II: *Teologia i język*) na temat języka jako narzędzia stosowanego przez byty rozumne do wyjaśniania i komunikowania myśli oraz uwagach dotyczących właściwego używania słowa „Bóg” referuje Mascall w rozdz. III (*Bóg i logika*) najnowsze prace omawiające ontologiczny, wywodzący się od św. Anzelmia, argument na rzecz istnienia Boga, który z pojęcia Boga wnosi o Jego istnieniu. Rozważając najpierw różne interpretacje Anzelmiańskiego dowodu, najobszerniej omawia rehabilitację argumentu ontologicznego, dokonaną przez Normana Malcolma i Charlesa Hartshorne'a. Konkluzja Mascalla jest następująca: nie tylko Hartshorne'owi nie powiodła się próba rehabilitacji argumentu ontologicznego, ale w ogóle Anzelmiański dowód nie jest przekonujący. Nie ustosunkowując się do tego wniosku, warto zauważyć, że jest czymś zadziwiającym, iż ten krytykowany już przez św. Tomasza z Akwinu, a potem przez Kanta argument co pewien czas odżywa z całą mocą (Kartezjusz, Hegel, Scheler).

Jądrzem książki Mascalla jest jego refleksja nad argumentem kosmologicznym, którego jest zwolennikiem. Prezentację własnego stanowiska w tej kwestii (rozd. IV: *Argumenty na rzecz realizmu* i rozdz. VII: *Stworzenie i Stwórca*) poprzedza dwoma wykładami (rozd. IV: *Tomizm transcendentálny (I)* i rozdz. V: *Tomizm transcendentálny (II)*), w których szkicuje poglądy Maréchała, Rahnera, Coretha i Lonergana. Tomiści transcenden-

talni, miast odrzucać – jak to czynią np. Maritain i Gilson – Kantowską krytykę poznania, którą się powszechnie obciąża odpowiedzialnością za pozbawienie Boga statusu konstytutywnej zasady rzeczywistości i przypisanie Mu roli regulatywnej zasady myśli ludzkiej, uznają konieczność rozpoczynania badania od krytyki ludzkiego poznania odrzucając zarazem destruktywne dla teologii konsekwencje takiego postępowania. I tak np. najbardziej znany reprezentant tej szkoły, Karl Rahner, dowodzi, iż w każdym poznaniu ma miejsce przed-ujęcie (*Vorgriff*) bytu, w którym równocześnie dochodzi także do afirmacji Bytu Absolutnego. To przed-ujęcie jest ukryte, nieartykułowane i „niestematyzowane”. Na poziomie metafizyki Bóg nie jest poznawany jako przedmiot religii, lecz tylko jako absolutna podstawa bytu skończonego. Inaczej mówiąc, metafizyka uznaje Boga nie jako przedmiot wśród przedmiotów, lecz jako „zasadę swego przedmiotu”. Bytem skończonym, na podstawie którego Bóg jest poznawany jako absolutna podstawa, nie jest świat będący przedmiotem ludzkiej percepcji, lecz sam człowiek, który jest jej podmiotem.

Droga argumentu kosmologicznego na rzecz teizmu, jaką proponuje Mascall, jest odmienna od wysuwanej przez tomistów transcendentalnych. Mascall opiera się na takim podejściu badawczym, które bierze za podstawę to, co w postrzeganych przez zmysły bytach pozaumysłowych jest dane. Przy tym spośród bytów realnych nie wyróżnia on człowieka. Podchodząc w ten sposób do bytu, uświadomiamy sobie dwie jego cechy: realność i przygodność. Przejście od rozpoznania bytu przygodnego do afirmacji bytu koniecznego jest aktem, w którym umysł ujmuje zarówno przygodność materialnego przedmiotu percepcji, jak i konieczność jego podstawy, kontuicję Boga-i-świata-w-relacji-kosmologicznej. Sprawą kluczową jest przeto ulegająca dziś atrofii umiejętność ujmowania bytów takimi jakimi są, i postawa zdziwienia. Uchwycenie tej kontuicji można sformalizować w następujący sposób: A. Przesłanka większa: Jeżeli istnieje byt przygodny, to istnieje byt konieczny. B. Przesłanka mniejsza: Otóż istnieje byt przygodny. C. Wniosek: A zatem istnieje byt konieczny. Ten transcendentny samoistniejący byt – dowodzi Mascall – jest bytem obdarzonym myślą, wolą i mocą, słusznie przeto nazywa się go bytem osobowym.

Rozdz. VIII (*Byt i prawda*) zawiera krytykę stanowiska Leslie Dewarta, reprezentującego tę orientację we współczesnym chrześcijaństwie, wedle której nie tylko nasze ujęcie prawdy, lecz i sama prawda jest historycznie uwarunkowana.

W rozdz. IX (*Otwartość bytu*) omawia Mascall pojęcie otwartości bytu skończonego i implikację tego faktu: otwartość człowieka na Boga.

Wykład ostatni (rozdz. X *Bóg i czas*) poświęcił Mascall polemice z filozofią i teologią procesu, broniąc tezy o ponadczasowości i niezmienności Boga. W pierwszym spośród uzupełniających wykłady Mascalla apendyksie (*Teizm empiryczny profesora Boyce Gibsona*) referuje on

poglądy myśliciela zbliżonego do kręgu filozofii i teologii procesu, którego wysoko ceni, z którym jednak nie zgadza się w podstawowych dla teizmu kwestiach.

Drugi apendyks (*Socjologiczne ujęcie teizmu*) zawiera omówienie koncepcji religii, której autorem jest socjolog, Peter L. Berger, zwłaszcza bardzo interesujących pięciu antropologicznych argumentów na rzecz teizmu: z „porządku”, „zabawy”, „nadziei”, „potępienia” i „humoru”.

Otwartość bytu zamykają refleksje Mascalla na temat koncepcji natury i łaski w protestantyzmie, katolicyzmie (zwłaszcza w myśli Karla Rahnera) i prawosławiu (apendyks III: *Łaska i natura na Wschodzie i na Zachodzie*) oraz omówienie doktryny stworzenia, która rzutuje na takie problemy, jak pochodzenie, natura i przeznaczenie człowieka (apendyks IV: *Ciało, dusza i stworzenie*).

*

Wbrew dość rozpowszechnionemu mniemaniu, filozofia Boga nie jest – w czym utwierdza również *Otwartość bytu* – opracowywaniem spekulatywnych dowodów na istnienie Boga, lecz eksplikacją tego, co już w pewien (nieświadomy, nie w pełni uświadomiony, świadomy) sposób o Nim wiemy, jeśli tylko nasza wrażliwość na rzeczywistość nie została stępiona. Skoro tak, to znaczy, że filozofia Boga nie jest dobudówką do życia, luksusowym do niego dodatkiem, lecz czymś znacznie więcej: życiem bardziej przytomnym. Dobrze się przeto dzieje, że ostatnimi czasy wydawnictwa polskie stwarzają nam szanse takiego życia poprzez publikacje tak różnych książek z zakresu filozofii Boga, jak *Jeśli Boga nie ma* Leszka Kołakowskiego, *Teizm i filozofia analityczna* Józefa Życińskiego, prace Stanisława Kowalczyka i *Otwartość bytu* Erica Lionela Mascalla.

Kraków, wrzesień 1988

Jan Galarowicz

KONIEC ERY MATERIALIZMU?

Taki wniosek (który jednak opatrzyłem znakiem zapytania) wypływa z ostatniego studium prof. René Huyghe'a, pt. *Znaki czasu i sztuka nowoczesna*. Irytujące jest, że u nas nikt, prócz specjalistów, nie zna tego wybitnego pisarza o sztuce. Jakbyśmy mieli za dużo syntez wysokiej klasy. Osiem lat temu przetłumaczono Gombricha *Sztukę i złudzenie*. A ile lat minęło od polskiego wydania (jednej tylko) książki Panofsky'ego? Od przetłumaczenia Reada *O pochodzeniu formy w sztuce*? René Huyghe, członek Akademii Francuskiej, w 1951 objął w Collège de France pierwszą katedrę psychologii sztuk plastycznych. W latach 1957-1961 zredagował

monumentalną, trzutomową historię powszechną sztuki pt. *L'Art et l'Homme*. Od 1975 sprawował czas długi obowiązki przewodniczącego Rady Muzeów Państwowych, ale głównie jako pisarz, historyk i filozof, autor odczytów w całym świecie, przyczynia się do rozszerzenia i pogłębienia koncepcji sztuki, tego co nazwał w jednym ze swoich tytułów „potęgą obrazów”. Ma już 83 lata.

Przekonywającą właściwością dzieła, które przedstawiam, jest jego pryncypialność. To piękny przykład myśli poważnej. Jaką lekcję należy wyciągnąć z zaszyfrowanej sztuki współczesnej? Ostateczna odpowiedź jest pozytywna. Idą od sztuki sygnały o niebezpieczeństwie, ale i o woli ocalenia, widoczne w czytelnych kodach. Tym się rehabilituje, powiada René Huyghe, ta trudna twórczość, tym odkupuje swoją agresywność. W sztukach plastycznych wszystkie odniesienia, także do zbiorowości, przybierają postaci obrazów. Literatura, sztuka semantyki i słowa, zależy przede wszystkim od idei. Obraz zawsze pozostanie tylko interpretacją i metaforą idei, które wyraża przy pomocy znaków symbolicznych. Tam, gdzie przeważa ideologia, sztuka niedomaga, płacze się w doktrynach. Zdaniem autora, najsprawniejszym instrumentem badań jest psychologia sztuki, integrująca prace historyka form i socjologa. O sztukach plastycznych można z dużą słusnością powiedzieć, że zajmują się tym, czego człowiek jeszcze nie sformułował myślowo. Jak w psychoanalizie, chodzi tu o coś w rodzaju odsłaniania kurtyny refleksji. Studium René Huyghe'a w ogóle nie podejmuje rozważań estetycznych, nie podaje żadnych w tej mierze ocen. Wszystkie dociekania dotyczą wyłącznie ikonografii, w której zawarte są przesłania znaczeniowe. Wywód bogaty, w oparciu o wielką liczbę przykładów i odniesień, ułożony jakby spiralnie: a już zupełną dla sprawozdawcy niemożliwością byłoby ujęcie roli doskonałych ilustracji, które tę książkę dodatkowo strukturyzują.

Jakie są diagnozy? W sztuce pękły pewne struny – wraz z wejściem człowieka w erę mechaniczną. Uderza rola pustki w aranżacji współczesnego obrazu i w jego treści. Malarz Odrodzenia chwycił przestrzeń w nieocenioną sieć perspektywy zbieżnej, która wyrażała nie budzącą wątpliwości wiedzę o budowie wszechświata. Kiedyś człowiek nie bał się konfrontacji z naturą. Courbet witał ją kapeluszem, jak w obrazie *Na skalach w Palavas*. Dziś natura utożsamia się z próżnią. Oto inne powtarzające się motywy: sytuacja bez ruchu, jakby kwestia: „Dokąd iść?” zmieniła się w pytanie: „Czy w ogóle należy iść?”. Motyw wzbrownionego przejścia i motyw labiryntu – bezprecedensowy, albowiem słynny labirynt kreteński symbolizował prawdę. Dziś dziesiątki obrazów ewokuje znak labiryntu jako synonimu bezwyjściowości. Setki obrazów z motywem kraty. Aluzyjne wizje kraty narzucają się w abstrakcjach Hartunga i Soulages'a. Tajemnicze związki krzyżujących się smug spotyka się często w sztuce chorych umysłowo. W Ottawie całą salę Galerii

Narodowej zajmuje kompozycja pop-artu pt. *Stacja benzynowa*. Coś z gabinetu figur woskowych, dwaj pracownicy w kombinezonach, opony, puszki, dystrybutor coca-coli. Kompleks zupełnego wyjałowienia znalazł w tym dziele pełną ekspresję. „Bywają epoki wstępujące, pisze Huyghe, gdy kipi proces stawania się. Każda jednostka znajduje wtedy zachętę do ruchu w wiadomym kierunku i bierze w tym udział wedle swych możliwości i talentów. Tak było w Średniowieczu XII i XIII wieku, w Odrodzeniu, w wieku XIX, upojonym wizjami socjalno-naukowymi. Bywają też epoki zstępujące po pochyłości, epoki wyczerpania, gdy się zdaje, że wszystko zostało dokonane i skonsumowane. W tych fazach głębokiego rozczarowania człowiek ześlizguje się w depresję. Ocenia rozmiary nicości w każdym swoim przedsięwzięciu. Informuje o tym sztuka – z widoczną delectacją. Jean Dubuffet jest zafascynowany stanem zerowym kultury, używa piasku, asfaltu, mazi, smoły, rysunku podpatzonego u obłąkanych. Ta postawa uwidoczniła się już wcześniej, choćby w destrukcji Picassa, który nawet twarz kobiety kochanej, Dory Maar, poddał dekompozycji. Szukał u niego natchnienia inny Hiszpan, Carlos Saura, który w 1983 namalował, w tymże stylu, głowę kobietą pod tytułem *Dora Maar według Dory Maar*. Charakterystyczny hołd złożony idei zniszczenia. Rodzaj przeczucia i antycypacji – na własnym obszarze – nuklearnej katastrofy „Sztuka z niesmakiem odrzuca społeczeństwo a jednocześnie wyjawia, jakby mimowoli, sekret jego ducha. Na tym polega dwuznaczność nowoczesnej sztuki”.

Idzie w ogóle ku zatarciu struktury i zniweczeniu materii. Tinguely konstruuje skomplikowane aparaty, które same siebie niszczą. César rozgniata maszyny („Kompresje samochodowe”); jako materiał upodobał sobie miękki i bezwładny plastik, wznosi z tego ślimakowate wieże, które topnieją i rozpadają się w wyniku zwiótczenia. Nie tylko krytycy, ale i czynniki państwowe interesują się tymi procederami. César zostaje mianowany profesorem Szkoły Sztuk Pięknych, która długo była bastionem tradycjonalizmu. I tak César jest świadkiem epoki – podwójnie: jako przykład twórczości utożsamianej ze zniszczeniem i jako przypadek przymusowej fascynacji państwa poczuwającego się do opieki nad awangardą. Autor brał kiedyś udział w komisji do zakupów dzieł dla państwowych zbiorów. Delegat ministerstwa się spóźnił. Huyghe, żartując, wskazał dzieła, które zostaną kupione. Nie trudno było to przewidzieć, zauważył Huyghe, po prostu urzędnik kupi te rzeczy, których w głębi duszy nie mógł ścierpieć.

Koreańczyk Jung Soo Kim wystawił w Paryżu, w 1980, kompozycję pt. *Entropia*, tytuł ten zresztą powtarzał się w dziełach innych artystów. To jest termin z teorii informacji: entropia to miara chaotyczności, nieuporządkowania, nieokreśloności. W połowie XIX wieku Clausius ogłosił, że entropia jest prawem uniwersalnym, oznacza stały proces degradacji energii i nie dotyczy ilości, tylko jakości. „Tego niezwyklego rozróżnienia naukowego,

pisze autor, nie powinno się lekceważyć w historii sztuki”. Uprzedza ono zapewne to, ku czemu ciąży cywilizacja. Van Gogh, znalazłszy rysunek Gustawa Doré pt. *Rondo więźniów*, namalował niezwykle obraz pod tym samym tytułem, znajdujący się teraz w muzeum Puszkina. Chyba wszyscy w ten sposób, absurdalnie, kręcimy się wewnątrz jakichś murów obsesji i opresji.

Na szczęście – inny gatunek niepokoju świadczy o zdrowiu i odpowiedzialności nowoczesnej sztuki. Kiedyś Blake, rozczytujący się w Dan-tem, Miltonie i Biblii, odrzucił zasadę malowania według natury: „Jak długo jeszcze będzie malarstwo harować w szarwarku przedstawiania – niby fac-simile – owych śmiertelnych, zniszczalnych materii!?” Ton Blake’a nie zaginie, podejmie go Gauguin, który „nie chce szukać wokół swojego oka, tylko w tajemniczym ośrodku myśli”. Tak brzmią jego własne słowa. Przedtem już, pod pędzlem Courbeta, pojawiła się nowa jakość, którą Huyghe zowie „écriture personnelle”: rodzaj śladu na płótnie, zostawionego przez pędzel, jakby malarski charakter pisma. Intuicyjne przeczucie, że materia nie jest podstawowym pojęciem – ani wszechobejmującym – że musi ustąpić przed znacznie subtelniejszym pojęciem energii – otwiera, według autora, nowy właściwy etap nowoczesności.

Energia będąca źródłem wartości – może stać się dla sztuki okazją dla odzyskania zagubionej solidarności z epoką. Myśl ta wieńczy długi wywód Réne Huyghe’a. Już w 1971 wydał ogromny esej pod charakterystycznym tytułem *Formes et Forces*, w którym ogólnikowe pojęcie sił (w stosunku do form) zastąpił inną kategorią, energią. Przestrzeń i czas, korespondujące w sztuce z fazami klasycyzmu i baroku, stanowią dwa podstawowe doświadczenia ludzkie. Transcendencja duchowa poza materię i czas byłaby trzecim rodzajem doświadczenia, które sztuka zdaje się podejmować i to niekoniecznie w formach realistycznych. Autor czyni istotną uwagę: „Nieprawda, że abstrakcjonizm niczego nie przedstawiając – niczego nie oznacza. Ciężar, barwa, światło – może dzięki temu właśnie, że nie wywołują żadnej wizji osób czy rzeczy, tym większą przejawiają zdolność wyrażania treści duchowych”. Chyba to samo miał na myśli Kandinsky w eseju *O duchowości w sztuce*: „Problem formy w sztuce jest drugorzędny, jest ona przede wszystkim sprawą treści.” Pasują do tego słowa Klee: „Sztuka nie odtwarza widzialnego, ona czyni coś widzialnym.”

W całkiem innej epoce, Hieronim Bosch namalował *Raj* wypełniający lewe skrzydło ołtarza w Pałacu Dożów w Wenecji: kolosalna bania słońca rozświetla mroki, w dole błagalnie gestykuluje w jego stronę drobne istoty ludzkie. Wtedy była to wizja patetyczna i rozpaczliwa, zgodna z nastrojami tamtych czasów, przejściowych i pełnych trwogi. Dziś, analogicznie, Stanislas Leri, w swojej *Przepaści* (Turyn, 1964), z podobnym uniesieniem, w zbliżonym ujęciu – przedstawia krąg słoneczny otoczony ciemnościami i ludzkie postaci na dole, wypatrujące stamtąd nadziei. Egzystencjalne

nastroje schyłku Średniowiecza były uderzająco pokrewne współczesnym nam psychozom – kiedy nadchodzi kres epoki materializmu. Odtąd będzie tylko jedno ważne w sztuce: aby artysta nie marnował wewnętrznej energii, aby mówił tylko o najistotniejszym. Imponujące jest to przekonanie autora, które potrafił rozwinąć w dużej gamie refleksji i przykładów. Pod koniec książki napisał:

„Prawda, że sztuka w naszym czasie aż nazbyt często bywała zepchnięta z toru, wciągana w gry estetyczne wedle mody, w doktrynalne klótnie szkół; jednak za każdym razem te słabości przewyciężała i znowu się okazywało, że jest ona jednym z nieczęstych już rodzajów języka wyrażającego sprawy najdonioślejsze.” Sztuka domaga się przywrócenia człowiekowi świadomości jego roli kreacyjnej we wszechświecie. Huyghe ostrzega: jeżeli okażemy się do tego niezdolni, odpowiednio nas potraktuje natura, która likwiduje wszystko, co nie wypełnia swojej funkcji.

Zbigniew Florczak

René HUYGHE (de l'Académie Française), *Les Signes du Temps et l'Art moderne*, Paris 1985, Flammarion.

CZYTAJĄC RINGELBLUMA

Wznowiona przed paru laty dyskusja na temat stosunku Polaków do Zagłady wzbogaciła się ostatnio o ważną wypowiedź. Oto w 45 lat po napisaniu ukazał się drukiem w polskiej edycji książkowej głośny już esej Emanuela Ringelbluma poświęcony temu właśnie problemowi.¹ Dyskusja o której mowa, nie zdołała usunąć zasadniczych różnic poglądów dzielących Polaków i Żydów i daleka jest jeszcze od zakończenia, tym niemniej jej rzeczowy ton pozwolił na wzajemne oswojenie się z punktem widzenia partnera. Zatem czas oczekiwania na opublikowanie pracy żydowskiego historyka, z pewnością zbyt długi, nie został jednak całkowicie zmarnowany. Jesteśmy dzisiaj lepiej przygotowani do spokojnej i poważnej lektury tego tekstu, bez przypisywania mu z góry jaskrawej i niesprawiedliwej tendencyjności czy zzymania się na złośliwe szkalowanie dobrego imienia Polaków. Ten obszerny esej pisany w kryjówce przy ul. Grójeckiej 84 na przełomie 1943 i 1944 r. był ostatnią pracą uczonego, działacza społecznego, wreszcie konspiratora i zbiega z obozu w Trawninkach, bowiem wkrótce po jej ukończeniu schron został wykryty przez Niemców,

¹ E. Ringelblum, *Stosunki polsko-żydowskie w czasie drugiej wojny światowej. Uwagi i spostrzeżenia*, Warszawa 1988. Tekst ogłoszony był poprzednio w „Biuletynie Żydowskiego Instytutu Historycznego” nr 28-31, 1958-1959, oraz w j. angielskim w wydawnictwie Yad Vashem, Jerozolima 1974.

a jego mieszkańcy jak też ich opiekunowie zginęli. Do historii przeszedł jako organizator grupy studyjnej Oneg Szabat (Sobotnia Radość), która działając w getcie warszawskim zgromadziła ogromny zbiór dokumentów, obrazujących różne aspekty Zagłady. Część tego zbioru, znanego jako Archiwum Ringelbluma, ocalała. O jego wartości i znaczeniu miałem już okazję kiedyś pisać na łamach „Znaku”.

Zamysł swej pracy zawarł Ringelblum w następującym sformułowaniu: „Naród polski i rząd Rzeczypospolitej nie mogli odwrócić od swych obywateli żydowskich miążdżącego walca hitlerowskiego. Ale wolno się zapytać, czy postawa narodu polskiego była odpowiednia do ogromu nieszczęść jakie spadły na Żydów?” W kolejnych, bardziej szczegółowych pytaniach zamieszczonych we wstępie kryje się już odpowiedź. „Czy wtedy, kiedy »pociągi śmierci« pędziły w różnych dzielnicach kraju do Treblinek czy innych miejsc kaźni, ostatecznie ich spojrzenia na świat Boży musiały paść na obojętne czy nawet zadowolone twarze sąsiadów?” Ostateczna konkluzja autora jest jasna i surowa. „W momencie gdy nad narodem żydowskim zawisł nóż bezlitosnej zagłady, której uszła tylko garstka Żydów, czynnik rządowe nie uczyniły niczego, aby ratować bodaj te resztki Żydów polskich.” I dalej: „Tępota polskich antysemitów, którzy niczego się nie nauczyli jest winna śmierci setek tysięcy Żydów, których można było – na przekór Niemcom – uratować.” Te pełne goryczy słowa nie pozostawiają wątpliwości co do jego ogólnej oceny. Głos Ringelbluma jest głosem świadka oskarżenia, jakkolwiek zastrzega on, że „twierdzenia niektórych kół żydowskich jakoby cała ludność polska cieszyła się ze zniszczenia Żydów polskich (...) jest daleka od prawdy.” Przyczyną niewłaściwego w przeważającej mierze zachowania Polaków w stosunku do zagrożonych śmiertelnie współobywateli, znajomych, sąsiadów, krewnych czy po prostu bliźnich był mocny, głęboko zakorzeniony, zadawniony od lat antysemityzm, pogłębiany jeszcze w okresie bezpośrednio poprzedzającym wybuch wojny.

Nie jest wszakże Ringelblum świadkiem bezstronnym. Rzetelność uczonego nakazała mu już na wstępie ostrzec przyszłego czytelnika. „Material do tej pracy jest jeszcze bardzo świeży, nie dojrzał jeszcze do obiektywnego sądu historyka (...) Poglądy tu wyrażone są wyrazem opinii panującej w pewnych postępowych kołach spośród garstki ocalałych z pogromu całego narodu i jako takie będą przyczynkiem dla przyszłego historyka dziejów żydowskich w Polsce w czasie wojny światowej.” Zawarte tu stwierdzenie ma kapitalne znaczenie dla właściwego odczytania całej pracy. Ponieważ nie zawsze było ono dostrzegane, powtórzmy przeto raz jeszcze za autorem: jest to przyczynek stworzony z myślą o późniejszych studiach naukowych. Podkreśla to jeszcze skromny podtytuł eseju – *Uwagi i spostrzeżenia*.

Mimo śladów namysłu badawczego oraz elementów metody naukowej studium Ringelbluma jest przede wszystkim osobistą wypowiedzią człowie-

ka, któremu dane było przeżyć o kilka miesięcy śmierć swojego narodu. Nic tedy dziwnego, że chłodna analiza uczonego zderza się co chwila z pełnymi namiętności opisami losu Żydów w okupowanej Polsce. Oparte na własnych obserwacjach i przeżyciach jak też licznych lecz przecież fragmentarycznych informacjach stanowi ono ważne źródło historyczne, nie wolne wszakże od subiektywnego zabarwienia. Nie sposób zatem traktować go jako pełnego i bezstronnego przedstawienia stosunków polsko-żydowskich. Pozostaje jednak faktem, iż esej Ringelbluma ma wyjątkowe znaczenie dla studiowania tej kwestii. Także i dlatego, że jest to jedyny tego typu tak obszerny dokument utrwalający z fotograficzną wiernością obraz tych spraw widzianych oczyma Żydów. Szkoda, iż podobne, całościowe opracowanie nie powstało po stronie polskiej. Owszem, istnieje niemała dokumentacja znajdująca się w archiwum Instytutu Sikorskiego, która ilustruje stosunki polsko-żydowskie w latach 1939-1941 na terenach Rzeczypospolitej zajętych przez armię czerwoną. Jest to zaledwie jednak pewien wycinek tego zagadnienia. Okres późniejszy, czas Zagłady nie wywołał już takiego zainteresowania ze strony polskich obserwatorów. Czy była to tylko kwestia przypadku?

Czytając dzisiaj studium Ringelbluma trzeba się nad nim głęboko zadumać, nie jest to jednak równoznaczne z pełną akceptacją wszystkich zawartych w nim stwierdzeń. Niektóre z nich są co najmniej dyskusyjne i wymagają przeto stosownego komentarza. Obowiązek ten wziął na siebie wydawca tekstu, prof. Artur Eisenbach. Jego praca złożona z obszernego wstępu oraz blisko 200 przypisów stanowi integralną część książki. Wypowiedź uczonego zasługuje na odmienne traktowanie aniżeli spisana na gorąco relacja świadka. Wolno ją zatem oceniać przy pomocy kryteriów stosowanych w odniesieniu do normalnych prac naukowych.

Zawarty we wstępie rys stosunków polsko-żydowskich w latach poprzedzających wybuch wojny odmalowany został przez Eisenbacha przy użyciu tylko dwu barw – czarnej i białej. Czytamy tam więc o społeczności żydowskiej w pełni lojalnej wobec państwa, narażonej na rozliczne przejawy antysemityzmu Polaków. Generalizacja ta nasuwa sporo wątpliwości, ale tak się zwykle dzieje, gdy obserwuje się te sprawy przez pryzmat kategorii zbyt ogólnych. Obie społeczności były głęboko różnicowane socjalnie, ideowo i politycznie, w tym także w kwestii stosunku do Żydów z jednej strony jak też ich nastawienia do państwa polskiego z drugiej. Zagadnienia te wymagają dopiero wszechstronnego zbadania.² Jest to przedsięwzięcie ogromne ale całkowicie realne, ponieważ istnieje wystarczająca baza źródłowa. Na początek warto sięgnąć np. do polskojęzycznych dzienników syjonistycznych, warszawskiego „Naszego Przeglądu”,

² Interesujące spostrzeżenia na ten temat zawiera praca W. Mędrzeckiego, *Województwo woiłyfkie 1921-1939. Elementy przemian cywilizacyjnych, społecznych i politycznych*, Ossolineum 1988, s. 180-183.

lwowskiej „Chwili” czy krakowskiego „Nowego Dziennika” i wczytać się w ton ich publikacji nacechowanych nierzadko wyraźną rezerwą, chociaż zawierały one także pewne oferty współpracy. Z kolei polski antysemityzm narodził się i rozwinął znacznie wcześniej niż faszyzm, który co najwyżej wniósł do niego nowe impulsy. Nie stał się on natomiast, nawet pod koniec lat 30-tych, tendencją jedyną, posiadając do końca mniej lub bardziej widoczną alternatywę. Program emigracji Żydów z Polski traktowany przez Eisenbacha jako jeden z istotnych przejawów polskiego antysemityzmu był, o czym nie należy zapominać, zdecydowanie aprobowany przez zwolenników syjonizmu, najsilniejszej orientacji ideowej w społeczności żydowskiej. Jednym z głównych mechanizmów dynamizujących ten kierunek było właśnie eksponowanie antysemityzmu, przed którym skutecznie chronić mogło tylko własne państwo, co nie przeszkadzało skądinąd najbardziej zagorzałym syjonistom spod znaku Żabotyńskiego w utrzymywaniu bliskich i ożywionych kontaktów z wpływowymi kołami polityczno-wojskowymi II Rzeczypospolitej.³ Co do pogromów z lat 30-tych to warto się było pokusić o jakąś ich przynajmniej szacunkową ocenę zarówno w odniesieniu do ilości określanych tak, niekiedy być może dosyć dowolnie, incydentów jak też liczby ofiar.⁴ Trzeba przyznać, że wydawca tekstu starał się zróżnicować do pewnego stopnia stosunek Polaków do Żydów, uczynił to jednak w sposób nadmiernie schematyczny. W jego ujęciu mamy zatem do czynienia z bliżej nieokreśloną prawicą, faszystowską i klerykałną zarazem, która jest z definicją antysemicka, oraz demokratyczną lewicą, w której z kolei domyślać się należy wyłącznie komunistów, wykazujących poprawny czy nawet przychylny stosunek do Żydów. Kłopot jednak polega na tym, że podział taki nie pokrywa się z ówczesną rzeczywistością. Wiadomo np., że konserwatyści, których trudno chyba zaliczyć do lewicy, potępiali jednoznacznie antyżydowskie ekscesy z lat 30-tych.⁵ Z kolei zaś kierunki najbardziej antysemickie posiadały niekiedy bardzo radykalne programy społeczne. Ten ogólny schemat przenosi Eisenbach także na lata wojny. Tymczasem stosunek do Żydów był wtedy raczej kwestią indywidualnej wrażliwości i moralnych wyborów jednostek aniżeli funkcją orientacji ideologicznej czy politycznej grup społecznych. Inicjatorami akcji „Żegota” byli katolicy, ludzie dalecy przecież od orientacji lewicowej. Nad faktem tym autor komentarza przechodzi do

³ Pisze o tym W.T. Drymmer, *Zagadnienie żydowskie w Polsce 1935-1939*, „Zeszyty Historyczne”, 13, 1968, s. 55-77.

⁴ Wg M. Gilberta, *Atlas of the Holocaust*, London 1982, pociągnęły one za sobą 36 ofiar śmiertelnych.

⁵ Organ konserwatystów „Czas”, nr 230 z 22.08.1934 r. pisał w artykule wstępnym zatytułowanym „Parę słów prawdy o polityce żydowskiej” co następuje: „Wielokrotnie na tych łamach zwalczyliśmy antysemityzm (...) Zwalczamy antysemityzm w imię pokoju wewnętrznego i w imię utrzymania nowoczesnych, zachodnich form ustrojowych, w imię wreszcie katolickiej etyki, która bezsprzecznie nie da się pogodzić ani z rasowymi doktrynami ani nienawiścią rasową. Dla każdego czytelnika Ewangelii związek pomiędzy naszą religią i żydostwem jest całkowicie jasny i nie ulegający żadnej wątpliwości”.

porządku dziennego, nic dziwnego zatem, że pominięto tam nazwiska Zofii Kossak-Szczuckiej czy Władysława Bartoszewskiego. Nie jest to jedyny wypadek takiego właśnie radzenia sobie ze sprzecznościami między przyjętymi założeniami a rzeczywistością. Nieco podobny zabieg stosowany jest w przypadku Armii Krajowej, zaliczonej rzecz jasna do prawicy. Otóż gdy mowa jest o jej działalności na rzecz Żydów, pojawia się natychmiast enigmatyczne określenie „ruch oporu” lub „podziemie”, natomiast przy okazji stawiania zarzutów tejże AK stosowana jest zawsze właściwa nazwa. Drobnym lecz symptomatycznym przykładem. Człowiek, który wydostał Ringelbluma z obozu w Trawnikach i któremu poświęcony jest sympatyczny fragment eseju, kolejarz Teodor Pajewski, dopiero w ostatnim przypisie i niejako mimochodem został rozszyfrowany jako oficer AK. Nie inaczej ma się rzecz z opisem działalności Kościoła katolickiego w latach wojny, trudno było bowiem pogodzić fakty ratowania Żydów przez duchowieństwo z ogólną oceną Kościoła jako ostoji antysemityzmu. Eisenbach – mówiąc nawiasem – myli kardynała Aleksandra Kakowskiego z arcybiskupem (wówczas jeszcze nie kardynałem) krakowskim Adamem Stefanem Sapiehą. Błędu tego uniknęli nb. wydawcy wersji angielskiej.

Istnieje też kilka spraw szczegółowych zawartych w przypisach wymagających uściślenia bądź sprostowania. I tak stosunek narodów zachodnio-europejskich, mam tu na myśli przede wszystkim Francuzów i Holendrów, do Zagłady był, jak świadczy o tym książka Hanny Arendt, znacznie bardziej zróżnicowany i bynajmniej nie tak znowu idealny jak sugeruje to Eisenbach. Sprawa internowania w lipcu 1920 r. w obozie w Jabłonie grupy żołnierzy-Żydów stała się w swoim czasie przedmiotem ostrej polemiki, w której głos zabierali kolejno M. Adus (nie A. Adamus), A. Ciołkosz, M. Borwicz i W. Babiński. Dyskusja nie wyjaśniła wszystkich okoliczności tego wydarzenia, które czeka dopiero na swego badacza, zwłaszcza że w tzw. Archiwum Belwederskim przechowywanym w nowojorskim Instytucie Piłsudskiego zachowała się osobna tęka dotycząca Jabłony. Odnosne materiały znajdują się także w Archiwum Akt Nowych. Tym niemniej dosyć przekonująco obalona została wersja mówiąca o kilku tysiącach śmiertelnych ofiar obozu.⁶ Tu również godzi się sprostować, że autor decyzji o internowaniu żydowskich żołnierzy i oficerów, gen. Sosnkowski, nie był nigdy szefem Sztabu Generalnego. Inny kontrowersyjny problem to rozmiary pomocy dla gotującego się do śmiertelnego boju warszawskiego getta. Nie ulega kwestii, że ilość broni przekazana przez AK była dalece niewystarczająca, nie oznacza to jednak, że akowskie magazyny były nią wypełnione po brzegi, jak przyjmuje to Eisenbach

⁶ A. Ciołkosz, *Dzielnica żydowska obozu w Jabłonie*, „Zeszyty Historyczne”, 20, 1971, s. 178-199.

w ślad za Kermishem i Krakowskim.⁷ Warto w tym miejscu uściślić także samego Ringelbluma, jako że społeczeństwo żydowskie nie mogło na szereg miesięcy przed lipcowym wysiedleniem domagać się broni, gdyż nie było wówczas jeszcze zorganizowane do walki. Autora i wydawcę łączy przekonanie o antysemityzmie ZWK/AK. Ryzykując odruch zniecierpliwienia za strony czytelnika trzeba raz jeszcze zapytać o jego podstawy; kto zbadał źródłowo i wszechstronnie stosunek Armii Krajowej do Żydów?⁸ Sprawa ta nie jest wbrew pozorom tak jednoznaczna i oczywista jak zdaje się to przyjmować Eisenbach. Jednym z koronnych argumentów na rzecz tej tezy jest jego zdaniem rozkaz Bora nr 116 z 15 września 1943 r. o zwalczaniu bandytyzmu. Otóż w samym rozkazie jak też towarzyszącej mu instrukcji brak jest jakiegokolwiek wzmianki o Żydach.⁹ Natomiast jego praktyczna realizacja mogła istotnie obracać się również przeciwko zbiegom z transportów, którzy, jak wyjaśnia to sam Ringelblum, pozbawieni pomocy musieli utrzymywać się z rabunku, skazani niejako na żywot bandytów. Na tym właśnie polegał cały tragizm tej sytuacji. Sam rozkaz, twardy w swojej wymowie, był działaniem rutynowym, próbującym zwalczać skutek przy nie dostrzeganiu tragicznych przyczyn tego zjawiska. Nie wytrzymuje krytyki inne stwierdzenie Eisenbacha o tym, że rząd RP w Londynie jak też prasa konspiracyjna w okupowanym kraju skwitowała milczeniem eksterminację Żydów – obywateli polskich. Wykaz odnośnych dokumentów rządowych jak też tytułów publikacji prasowych jest wystarczająco długi.¹⁰

Niektóre przypisy zawierają z kolei nieudomowienia bądź też są po prostu niejasne. Dla przykładu, rzeź Pragi w 1794 r. dokonana przez wojska Suworowa dotknęła chyba nie tylko Żydów. Nie wiadomo dlaczego Katyń stał się żerem dla antyżydowskich gadzinówek wydawanych przez Niemców. Samodzielnie poszukiwać trzeba związku między „przyłączeniem Zachodniej Ukrainy i Białorusi do ZSRR” w 1939 r. (Eisenbach poprawia w tym miejscu poprawne sformułowanie Ringelbluma) a nasileniem się nastrojów antysemickich wśród Polaków. Nie jest też do końca jasne czy donosiciele, szantażyści i szmalcownicy byli rzeczywiście karani, czy też był to tylko niespełniony postulat Kierownictwa Walki Cywilnej.

Kilka spraw zostało pominiętych w przypisach. Należy do nich np.

⁷ A. Ciołkosz, *Broń dla getta Warszawy*, „Zeszyty Historyczne”, 15, 1969, s. 15-44, oraz tegoż *List do redakcji „Zeszytów Historycznych” w związku z pracą Ringelbluma w edycji J. Kermisha i S. Krakowskiego*, „Zeszyty Historyczne” 32, 1975, s. 226-228.

⁸ Próbie znielenia się z tym problemem podjął R.C. Lukas, *The forgotten Holocaust. The Poles nad Jews under german occupation 1939-1944*. The University Press of Kentucky, 1986, s. 152-181, jest to jednak zaledwie zasygnalizowanie tej kwestii dalekie od jej wyjaśnienia.

⁹ Zob. I. Caban i Z. Mańkowski, *ZWZ i AK w okręgu lubelskim 1939-1944*. Cz. II, *Dokumenty*, Lublin 1971, s. 517, oryginał w Studium Polski Podziemnej w Londynie, teka 3, nr 3, 11.

¹⁰ B. Chrzanowski, *Eksterminacja ludności żydowskiej w świetle polskich wydawnictw konspiracyjnych*, „Biuletyn ŻIH”, 1-2, 1985, s. 85-104, A. Friszke, *Tuż przed Zagładą*, „Więź” 1986, nr 4, s. 98-99, M.M. Drozdowski, *The Attitude of Sikorski's Government to the Tragedy of the Polish Jews (1939-1944)*, „Acta Poloniae Historiae”, 52, 1985, s. 147-170.

ocena Żydowskiej Służby Porządkowej, gdy równocześnie nie brak słusznych słów potępienia pod adresem Granatowej Policji. Bez komentarza pozostało stwierdzenie Ringelbluma, iż radykalni nacjonaści w Polsce dążyli już przed wojną do fizycznego zniszczenia Żydów. Badający te sprawy Jan Józef Lipski nie znalazł dostatecznych argumentów uzasadniających taki pogląd.¹¹ Interpretacja ratownictwa dzieci żydowskich przez Kościół jako „łowów na duszyczki” jest co najmniej grubym uproszczeniem. Dzisiejszy stan wiedzy o tej akcji nie uprawnia do takiego wniosku.¹² Wzmianka o antysemickich akcentach zawartych w przemówieniach radiowych Stefana Starzyńskiego wymaga udokumentowania lub sprostowania.¹³

Przypisy opracowane przez Eisenbacha posiadają pewien rys wspólny. Przytaczają one mianowicie dodatkowe argumenty dla podbudowania krytycznych, a niekiedy nadmiernie surowych ocen Ringelbluma bez próby ich weryfikacji, gdy w podobny sposób nie zostały wyostrzone, co prawda znacznie rzadsze, jego pozytywne wypowiedzi o Polakach. Osobna sprawa to język komentarza, który nasuwa niemiłe wspomnienia. Bardzo selektywnie wykorzystana została obfita literatura przedmiotu. Nieobecność prac Władysława Bartoszewskiego, z którego tezami można się nie zgadzać, ale którego rzetelnego wysiłku badawczego trudno nie dostrzec, musi zastanawiać, podobnie jak brak książek Marka Edelmana czy Romana Zimanda.

Wbrew oczywistym intencjom wydawcy jego komentarz miast wzmacniać wymowę eseju paradoksalnie dezawuuje ją do pewnego stopnia. Nasuwa się przy tym nieodparte przypuszczenie, iż mamy tu do czynienia w istocie z wersją przygotowaną dla pierwszego wydania z końca lat 50-tych, nieco tylko odświeżoną i uzupełnioną w szczegółach, nie zmienioną natomiast w zakresie zasadniczych ocen. Prawda, że w ciągu powojennego czterdziestolecia interpretacja stosunku społeczeństwa polskiego do Żydów podczas wojny uległa kilkakrotnie poważnemu przewartościowaniu, trudno jednak uznać, iż nastąpił tu prosty zwrot o 360°. Ciągający się od lat spór dotyczący zachowań Polaków w obliczu Zagłady wkroczył wreszcie w fazę, w której coraz większą rolę odgrywają fakty miast ocen i rzeczowe argumenty miast emocji. Szkoda, że ta ważna publikacja nawiązuje raczej do dawnej konwencji prowadzenia tej dyskusji. Jest to tym bardziej przykre, że edycja angielska studium Ringelbluma jest niejednokrotnie bardziej powściągliwa i wyważona w sądach.

Tomasz Gąsowski

¹¹ J.J. Lipski, *Antysemityzm ONR „Falangi”*, Myśl, Warszawa 1985, passim.

¹² E. Kurek-Lesik, *Udział żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939-1945*, „Dzieje Najnowsze”, 18, 1986, z. 3/4, s. 249-278.

¹³ Nie potwierdza tego biograf Starzyńskiego M.M. Drozdowski, *Stefan Starzyński, prezydent Warszawy*, Warszawa 1980, brak wzmianek na ten temat również w dziele L. Landaua, *Kronika lat wojny i okupacji*, t. 1, Warszawa 1939. Zachowane nagrania przemówień Starzyńskiego przytacza M.J. Kwiatkowski, *Wrzesień 1939 w warszawskiej rozgłośni Polskiego Radia*, Warszawa 1939, zaś ich streszczenia zawarte są w tomie *Cywilna obrona Warszawy we wrześniu 1939 r.*, Warszawa 1964.

KONFERENCJA VINCENZOWSKA W BUDAPESZCIE

Konferencja odbyła się w stulecie urodzin Stanisława Vincenza w dniach 28-30 listopada 1988 r. Została przygotowana i zorganizowana przez Endre Bojtára i Csabę Gy. Kissa. Była to druga – po ubiegłorocznej sesji KUL-owskiej, a pierwsza poza Polską – konferencja poświęcona w całości autorowi *Na wysokiej poloninie*.

Zaproszono gości z krajów, które odegrały szczególną rolę w życiu Stanisława Vincenza: z Polski, Ukrainy, Francji, Szwajcarii, Liechtensteinu. Był pośród uczestników również syn pisarza, wydawca jego dzieł i sam świetny erudyta, profesor Andrzej Vincenz.

Obrady toczyły się zasadniczo w języku polskim, jedynie J. Hersch wygłosiła swój referat po francusku, a W. F. Pohrebennik po ukraińsku (*Na wysokiej poloninie w kontekście ukraińskiej literatury o Huculszczyźnie*).

Dzieło Stanisława Vincenza zostało ukazane od wielu stron. Z punktu widzenia języka i formy artystycznej rozpatrywali twórczość pisarza J. Bukowski, A. St. Kowalczyk i R. Łużny; problemy moralne i w pewnym sensie filozoficzne przewijały się w referatach J. Hersch, L. Pálfalviiego, A. Pályiego, J. Pieszczachowicza, ks. A. Wierzbickiego i M. Zaleskiego; E. Bojtár i B. Mamoń rozważali rolę emigracji w życiu i dziele Vincenza, a o jego związkach z Węgrami mówili G. Csisztay, Cs. Gy. Kiss i J. Snopek. Poza tym J. A. Choroszy skomentował przygotowywany przezeń do druku notatnik autora *Na wysokiej poloninie* z lat 1938-1944, a T. Kwiatkowski-Cugow odczytał zgłoszony w ostatniej chwili poetycki tekst poświęcony Vincenzowi.

Konferencja wywołała duże zainteresowanie węgierskich polonistów. Obrady toczyły się zawsze przy pełnej sali.

29 listopada wieczorem uczestnicy sesji wzięli udział we Mszy świętej odprawionej w intencji Stanisława Vincenza. Była też wycieczka do Nógrádverőce, gdzie pisarz wraz z rodziną mieszkał w czasie wojny.

W imieniu organizatorów Csaba Gy. Kiss zgłosił propozycję powołania do życia międzynarodowego stowarzyszenia im. Stanisława Vincenza. Po jej przyjęciu zebrani uzgodnili tekst wspólnego oświadczenia. Znalazły się w nim m. in. następujące słowa: „Pragniemy konkretną pracą przyczynić się do tego, by to wartościowe dziedzictwo europejskiej kultury dotarło – w przekładach na możliwie największą liczbę języków – do jak najliczniejszych czytelników, a także by wszyscy ci, którzy uważają dzieło Stanisława Vincenza za ważne i aktualne, mogli się odnaleźć i nawiązać ze sobą kontakty.” Uchwalono, że zanim w poszczególnych krajach powstaną

oddziały stowarzyszenia, ośrodkiem centralnym będzie dla wszystkich Budapeszt.

O ogólnej atmosferze konferencji wiele mówi wypowiedź Andrzeja Vincenza (cytuje ją z wywiadu udzielonego J. Snopkowi i M. Zaleskiemu dla jednego z czasopism węgierskich): „Wydaje mi się, że konferencja była niezwykle udana. Wielka to zasługa gospodarzy, bo wszyscy czuliśmy się jak u siebie w domu. Wszyscy się wiele nauczyli, a poza tym dzięki założeniu stowarzyszenia im. Stanisława Vincenza, konferencja ta jest w pewnym sensie początkiem dalszych prac i spotkań. Z Węgier wyniosłem wrażenie wielkiej otwartości i wolności wewnętrznej wszystkich osób, z którymi się stykałem.”

J. S.

SUMMARY

How should Solidarity change both as a union and a social movement? What sort of competition do we have in mind? What sort of pluralism are we aiming for? These are some of the questions Stefan Wilkanowicz tries to answer in his article *The Shape of Poland's Development*.

Pluralistic systems are beginning to outweigh totalitarian ones. Western Europe is emerging as a new political and economic force. Our planet's economic centre of gravity is moving into the region of the Pacific. Zbigniew Brzeziński deliberates upon the future role of Central Europe in the light of these changes (*Central Europe in the Face of Global Changes*).

Łukasz Zachara looks at the Marquis de Custine's *La Russie en 1839*, that „almost prophetic work”, and relates the circumstances of its coming into being and its subsequent influence. While Vladimir Zielinsky, an Orthodox theologian from Moscow, portrays the spiritual and religious situation in the Russia of today (*The Time of the Church*).

Tadeusz Żychiewicz provokes theologians by displaying his difficulties in understanding the difference (division) between the natural and super-natural (*Natural? Superatural?*).

The pluralistic order of things is badly wanting in truth and its very nature offends the foundations of existence — such is the essence of Plato's criticism of the „multi-coloured coat” of Athenian democracy. Which of his arguments is valid today? Ryszard Legutko considers these issues in *Plato in Dispute*. While Jarosław Gowin presents Ryszard Legutko's views on the crucial problems of contemporary culture as expressed in his latest book *Without Anger and Bias* (Paris 1989, Aktis).

Edward O. Wilson's *Biophilia. The Human Bond with Other Species* allows Fr. Józef Życiński to reflect upon socio-biology and epistemology.

Has the epoch of materialism ended? — Zbigniew Florczak poses the

question after having read René Huyghe's *Les Signes du Temps et L'Art moderne* (Paris 1985, Flammarion).

Jan Galarowicz considers Eric Lionel Mascall's *Openness of Being. Natural Theology* on the occasion of its publication in Polish.

Polish-Jewish Relations During World War II. Remarks and Perceptions (Warsaw, 1988) is an important work and the first book of Emanuel Ringelblum published in Poland. The author was an academic and was a member of the Jewish underground. He also organized the underground collecting of documents on the Shoah, known today as the Ringelblum Archives. Tomasz Gąsowski gives a critical appraisal of the footnotes and comments provided in the book by Artur Eisenbach.

The present edition also contains a report on the international conference held in Budapest to celebrate the centenary of the birth of Stanisław Vincenz, a Polish writer known particularly for his artistic portrayal of the culture of the Ruthenian highlanders of the Western Carpathians. He also lived in Hungary and wrote about that country.

SOMMAIRE

Comment „Solidarność” doit-il se transformer, en tant que syndicat et en tant que mouvement social? Vers quel pluralisme allons-nous? Quel esprit de compétition devrait-il l'animer? Stefan Wilkanowicz essaie de répondre entre autres, à ces questions (*Une forme polonaise de développement*).

Une évidence s'impose, à savoir que le système pluraliste l'emporte sur le système totalitaire, que l'Europe occidentale apparaît comme une nouvelle puissance politique et économique, mais que le centre de l'économie mondiale se déplace vers le Pacifique. Face à ces changements, Zbigniew Brzeziński s'interroge sur le rôle que pourrait jouer l'Europe centrale dans le monde d'aujourd'hui (*L'Europe centrale confrontée aux mutations de la planète*).

Lukasz Zachara revient au livre du marquis de Custine, *La Russie en 1839*, à cette „oeuvre quasi prophétique” en indiquant les circonstances de sa parution et son influence ultérieure. Quant à Wladimir Zielinski, théologien orthodoxe de Moscou, il décrit la situation spirituelle et religieuse de la Russie contemporaine (*L'heure de l'Eglise*).

Tadeusz Żychiewicz interpelle les théologiens en faisant part de ses difficultés à comprendre la différence (ou la division) des sphères naturelle et surnaturelle (*Naturelle ou surnaturelle*).

L'ordre pluraliste pêche par absence de vérité et de par sa nature, il porte atteinte aux fondements de l'être: ainsi s'énonce la critique de Platon sur „le manteau multicolore” de la démocratie athénienne. Quels sont les arguments du philosophe encore valables de nos jours? se demande Ryszard Legutko (*Controverse sur Platon*).

Par ailleurs, Jarosław Gowin présente les idées de Legutko sur les problèmes cruciaux de la culture contemporaine que celui-ci a développées dans son dernier ouvrage, *Bez gniewu i uprzedzenia*, Paris 1989, Aktis (*Sans colère ni préjugé*).

Pour l'abbé Józef Życiński, le livre d'Edward O. Wilson, *Biophilia. The Human Bond with Other Species*, offre l'opportunité d'une réflexion sur la sociobiologie et l'épistémologie.

Est-ce la fin du matérialisme? Zbigniew Florczak se le demande en refermant le bouquin de René Huyghe, *Les Signes du Temps et l'Art moderne* (Paris 1985, Flammarion).

Jan Galarowicz fait le compte rendu du livre d'Eric Lionel Mascall, *Ouverture de l'être. La théologie naturelle aujourd'hui*, dans sa version polonaise parue récemment.

A paru également en polonais la première édition de l'oeuvre capitale d'Emanuel Ringelblum, *Stosunki polsko-żydowskie w czasie drugiej wojny światowej. Uwagi i spostrzeżenia*. Warszawa 1988 (*Les relations polono-juives durant la seconde guerre mondiale. Remarques et observations*). L'auteur, homme de science, très engagé sur les plan social et qui participa à la résistance juive, fut entre autres l'initiateur d'un recueil clandestin de documents concernant la shoah catalogués comme „archives de Ringelblum”. Les commentaires et les annotations quis émaillent le livre, d'us à Artur Eisenbach, font l'objet d'une sévère critique de Tomasz Gąsowski.

En outre, ce numéro comporte une relation de la conférence internationale organisée à Budapest à l'occasion du centenaire de la naissance de Stanisław Vicenz (1888-1971), un écrivain polonais connu pour sa présentation, à la manière d'un artiste, des formes culturelles en honneur chez les montagnards ruthènes des Carpathes orientales. Il avait également séjourné en Hongrie et écrit sur ce pays qui a voulu honorer sa mémoire.

AUTORZY TEGO NUMERU

ZBIGNIEW BRZEZIŃSKI, ur. 1928 w Warszawie, politolog i działacz polityczny. Od 1938 mieszka w USA. Studia w McGill University, doktorat w Uniwersytecie Harvarda. Wykładał zagadnienia polityczne

i strategiczne na uniwersytetach Columbia w Nowym Jorku, Harvarda w Bostonie i Georgetown w Waszyngtonie. W okresie prezydentury Jimmy Cartera doradca do spraw bezpieczeństwa państwa. Autor wielu prac, głównie z zakresu stosunków Wschód-Zachód, w tym m.in. książek: *The Soviet Bloc – Unity and Conflict* (1960), *Between two Ages – America's Role in the Technetronic Era* (1970), *Power and Principle – Memoirs of the National Security Adviser 1977–1981* (1983), *Game Plan – A Geostrategical Framework for the Conduct of the U.S. – Soviet Contest* (1986).

ZBIGNIEW FORCZAK, ur. 1923 w Wilnie, pisarz, krytyk, malarz i rysownik. Studiował w Wilnie i Brukseli, podczas wojny żołnierz AK i uczestnik powstania warszawskiego, 1945-49 publicysta pism emigracyjnych („Orzeł Biały”, „Kultura”, „Wiadomości”). Po powrocie do kraju (1949) publikował m.in. w „Nowej Kulturze”, „Przeglądzie Kulturalnym”, „Twórczości”, „Przeglądzie Artystycznym”, „Odrze”, „Kulturze”, „Ty i Ja”, „Literaturze”, „Przeglądzie Katolickim”, od 1981 stały współpracownik „Polityki”, „Expressu Wieczornego”, „Magazynu Rodzinnego”. Wydał m.in. *Autoportret z rubinem* (1960), *Podróż na horyzonty* (1966), *Morze w c-dur* (1966), *Sztuka lamie milczenie* (1970, 1974 poszerz.), *Gust soplicowski* (1975), *Pochwała ręki* (1989, posłowie do książki Jana Zamoyskiego), tłumaczył m.in. Vernę i Brassai. Mieszka w Warszawie.

JAN GALAROWICZ, ur. 1949 w Łopusznej, filozof, stały współpracownik „Znaku” – zob. nota w numerze 405-406.

TOMASZ GAŚOWSKI, historyk. Dr, adiunkt w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego, stały współpracownik „Znaku”. Mieszka w Krakowie.

JAROSŁAW GOWIN, ur. 1961, filozof, stały współpracownik „Znaku” – zob. nota w numerze 407.

RYSZARD LGUTKO, ur. 1949, filozof i publicysta. Dr, adiunkt w Instytucie Filozofii UJ. Stały współpracownik „Znaku”, członek redakcji „Arki” i zespołu redakcyjnego „Res Publici”. Wydał *Dylematy kapitalizmu* (1985), *Bez gniewu i uprzedzenia* (1989), przygotował wybór tekstów Friedricha Hayeka (w druku). Mieszka w Krakowie.

STEFAN WILKANOWICZ, ur. 1924 w Warszawie, publicysta. Studia inżynierskie i filozoficzne (KUL), pracował jako inżynier i nauczyciel, od 1957 w redakcji „Znaku”, następnie w redakcji „Tygodnika Powszechnego”, od 1978 redaktor naczelny „Znaku”. Długoletni prezes Klubu Inteligencji Katolickiej w Krakowie, uczestnik prac Synodu Archidiecezji Krakowskiej, członek Papieskiej Rady do spraw Świeckich. Wydał *Dlaczego i jak wierzę* (1969). Mieszka w Krakowie.

WŁADIMIR ZIELIŃSKI, świecki teolog prawosławny. Współautor ksią-

żki *Histoire de l'Eglise Russe* (Paryż 1989), korespondent francuskiego dziennika „France-Ouest”. Mieszka w Moskwie.

TADEUSZ ŻYCHIEWICZ, ur. 1922 w Bratkowicach, publicysta i esaista religijny, członek redakcji „Tygodnika Powszechnego” – zob. nota w numerze 407.

KS. JÓZEF ŻYCIŃSKI, ur. 1948 w Nowej Wsi, filozof i duszpasterz. 1972 przyjął święcenia kapłańskie. Profesor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, dziekan Wydziału Filozoficznego, wykładowca Wyższego Seminarium diecezji częstochowskiej. Stały współpracownik „Znaku”, publikował również m.in. w „Tygodniku Powszechnym”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Res Publice” oraz w czasopiśmie filozoficznych w kraju i za granicą. Wydał m.in.: *Wszecławiat i filozofia* (1980, z M. Hellerem), *Język i metoda* (1982), *Drogi myślących* (1983, z M. Hellerem), *Listy do Nikodema* (1984), *Teizm i filozofia analityczna* (T. I – 1985, t. II – 1988), *Wszecławiat – maszyna czy myśl?* (1988, z M. Hellerem), *W kręgu nauki i wiary* (1989). Mieszka w Krakowie.

KSIAŻKI NADESŁANE

ISKRY

Sokrat Janowicz: *Białoruś, Białoruś*. Warszawa 1987, s. 192. Nakł. 10 tys. egz. Cena 90 zł.

Marian Brandys: *General Arbuz*. Warszawa 1988, s. 320. Nakł. 40 tys. egz. Cena 700 zł.

Stefan Kisielewski: *Podróż w czasie*. Warszawa 1989, s. 112. Nakł. 50 tys. egz. Cena 500 zł.

Hanna Krall: *Sublokatorka*. Warszawa 1989, s. 144. Nakł. 20 tys. egz. Cena 400 zł.

MŁODZIEŻOWA AGENCJA WYDAWNICZA

Czas i Śmierć. Antologia czeskich opowiadań grozy z XIX i początków XX wieku. Wybór i opracowanie Andrzej Sławomir Jagodziński. Warszawa 1989, s. 256. Nakł. 10 tys. egz. Cena 750 zł.

KSIAŻKA I WIEDZA

Grigorij-Kanowicz: *Łzy i modlitwy głupców*. Przełożył Aleksander Bogdański. Warszawa 1989, s. 328. Nakł. 6 tys. egz. Cena 700 zł.

Jerzy Eisler: *Kolaboracja we Francji 1940-1944*. Warszawa 1989, s. 288. Nakł. 8 tys. egz. Cena 800 zł.

INTERPRESS

Bruno Schulz: *Xięga bałwochwalcza*. Przygotował do druku i słowem wstępnym opatrzył Jerzy Ficowski. Warszawa 1989, s. 120. Nakł. 20 tys. egz. Cena 3000 zł.

Warszawskie getto 1943-1988. W 45 rocznicę powstania. W albumie wykorzystano teksty: Ruty Sakowskiej, Marka Edelmana, Jana Karskiego, Franza Blättlera, Marii Kann oraz materiały referatu spraw żydowskich Komendy Głównej Armii Krajowej. Warszawa 1988, s. 80 + ilustr. Nakł. 50 tys. egz. Cena 4600 zł.

PAŃSTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY

Emmanuel Le Roy Ladurie: *Montaillou, wioska heretyków 1294-1324*. Przetłumaczyła Ewa Dorota Żółkiewska. Warszawa 1988, s. 472. Nakł. 10 tys. egz. Cena 900 zł.

Georges Duby: *Bitwa pod Bouvines – niedziela, 27 lipca 1214*. Przetłumaczyły Monika Tournay-Kossakowska i Anna Fałęcka. Warszawa 1988, s. 304. Nakł. 10 tys. egz. Cena 750 zł.

Phillippe Ariès: *Człowiek i śmierć*. Przetłumaczyła Eligia Bąkowska. Warszawa 1989, s. 640. Nakł. 20 tys. egz. Cena 4000 zł. *Rodowody Cywilizacji*.

Carlo Ginzburg: *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku*. Przetłumaczył Radosław Kłos. Posłowiem opatrzył Lech Szczucki. Warszawa 1989, s. 288. Nakł. 10 tys. egz. Cena 1050 zł.

Christopher Hill: *Olivier Cromwell i Rewolucja Angielska*. Przetłumaczyła Irena Szymańska. Warszawa 1988, s. 296. Nakł. 30 tys. egz. Cena 800 zł. *Biografie Sławnych Ludzi*.

Sven Stolpe: *Królowa Krystyna*. Przetłumaczyła Maria Olszańska. Warszawa 1988, s. 538. Nakł. 20 tys. egz. Cena 1450 zł. *Biografie Sławnych Ludzi*.

Adam Kersten: *Hieronim Radziejowski. Studium władzy i opozycji*. Warszawa 1988, s. 686. Nakł. 20 tys. egz. Cena 1600 zł.

Sergiusz Awierincew: *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej)*. Przetłumaczyła i opatrzyła wstępem oraz notami biograficznymi Danuta Ulicka. Warszawa 1988, s. 424. Nakł. 5 tys. egz. Cena 600 zł. *Biblioteka Krytyki Współczesnej*.

Alina Witkowska: *Towiańczycy*. Warszawa 1989, s. 252. Nakł. 10 tys. egz. Cena 1000 zł.

Kazimierz Żórawski: *Ivo Andrić*. Warszawa 1988, s. 142 – ilustr. Nakł. 5 tys. egz. Cena 400 zł. *Klasyki Literatury XX wieku*.

Jean-Paul Crespelle: *Montparnasse w latach 1905-1930*. Przełożyła Eligia Bąkowska. Warszawa 1989, s. 192. Nakł. 20 tys. egz. Cena 900 zł.

INSTYTUT WYDAWNICZY PAX

Luis J. Rogier, Guillaume de Bertier de Savigny, Joseph Hajjar: *Historia Kościoła 4. 1715-1848*. Przełożył Tadeusz Szafrąński. Rozdział dotyczący Kościoła w Polsce napisali Stanisław Litak i Jan Skarbek. Warszawa 1987, s. 524. Nakł. 40 tys. egz. Cena 1700 zł.

M. David Knowles, Dimitri Obolensky: *Historia Kościoła 2. 600-1500*. Przełożył Ryszard Turczyński. Rozdział dotyczący Kościoła w Polsce napisał Eugeniusz Wiśniowski. Warszawa 1988, s. 480. Nakł. 40 tys. egz. Cena 2600 zł.

John N.D. Kelly: *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Przełożyła Julia Mrukówna. Przekład przejrzał i terminologię ustalił ks. Emil Stanula. Warszawa 1988, s. 436. Nakł. 15 tys. egz. Cena 1900 zł.

Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu. Wybór, wstęp, przekład i przypisy ks. Henryk Paprocki. Warszawa 1988, s. 332. Nakł. 5 tys. egz. Cena 1100 zł.

Św. Atanazy Aleksandryjski: *Żywot św. Antoniego*; Św. Antoni Pustelnik: *Pisma*. Przekład Zofia Brzostowska i inni. Wstępem i komentarzem opatrzyła Ewa Wipszycka. Warszawa 1987, s. 268. Nakł. 5 tys. egz. Cena 400 zł.

Teodoret z Cyru: *Listy*. Przełożył z języka greckiego, wstępem i komentarzem opatrzył Jan Radożycki. Warszawa 1987, s. 288. Nakł. 5 tys. egz. Cena 600 zł.

Św. Augustyn: *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Tekst łacińsko-polski. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Jan Sulowski. Warszawa 1989, s. 288. Nakł. 10 tys. egz. Cena 1800 zł. Seria *Patres Ecclesiae* vol. 1.

Mistrz Eckhart: *Kazania i traktaty*. Przełożył i przedmową opatrzył Jerzy Prokopiuk. Warszawa 1988, s. 336. Nakł. 10 tys. egz. Cena 950 zł. *Klasyki mistyki i życia wewnętrznego*.

Thomas Merton: *Zen i ptaki żądzy*. Przełożył i przypisami opatrzył Adam Szostkiewicz. Warszawa 1988, s. 140. Nakł. 10 tys. egz. Cena 350 zł.

Mircea Eliade: *Historia wierzeń i idei religijnych*. Tom I. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*. Przełożył Stanisław Tokarski. Warszawa 1988, s. 420. Nakł. 30 tys. egz. Cena 2200 zł.

Gilles Quispel: *Gnoza*. Przełożyła Beata Kita. Konsultacja naukowa, wprowadzenie oraz wybór tekstów gnostyckich: ks. Wincenty Myszor. Wybór tekstów patrystycznych o gnostykach oraz bibliografia: Czesław Mazur. Warszawa 1988, s. 304. Nakł. 15 tys. egz. Cena 900 zł.

Wkrótce ukaze się pierwszy zeszyt z serii ZNAK – IDEE
zatytułowany

EDYTA STEIN – FILOZOFIA I KRZYŻ

znajdzie w nim czytelnik artykuły i eseje dotyczące postaci błogosławionej Edyty oraz Steinowskiej filozofii.

Jadwiga Conrad-Martius, Jakub Gorczyca SJ, Johannes H. Nota SJ, Erich Przywara SJ, Philibert Secretan, ks. Antoni Siemianowski, Edyta Stein i Marek Strzala – to autorzy zeszytu.

A oto tytuły następnych tomów naszej serii:

JĘZYK I METAFIZYKA

DZIŚ I JUTRO FILOZOFII POLSKIEJ

HENRYK ELZENBERG I MISTYKA

JAK FILOZOFOWAĆ?

Seria ukazuje się w bardzo ograniczonym nakładzie.
Zamówienia prosimy kierować pod adresem:

**Wydawnictwo Znak,
31 – 007 Kraków
ul. Wiślna 12**

**ZESPÓŁ • STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA,
JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ,
JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOW-
SKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWAR-
NICKI, WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**

**REDAKCJA • FRANCISZEK BLAJDA, TOMASZ FIAŁKOWSKI
(sekretarz redakcji), STEFAN WILKANOWICZ
(redaktor naczelny), HENRYK WOŹNIAKOWSKI
(zastępca redaktora naczelnego)**

adres
redakcji • 31-105 Kraków, Kościuszki 37, I p., tel. 21-89-20

adres
administracji • 31-007 Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 22-13-72

prenumerata • krajowa: półroczna 2100.—, roczna 4200.—, zagra-
niczna: półroczna zł 3150.—, roczna 6300.—. Prenu-
meratę przyjmuje administracja miesięcznika „Znak”,
ul. Wiślna 12, 31-007 Kraków, konto PKO IOM
Kraków nr 35510-25058-136. Można ją rozpoczynać
od najbliższego miesiąca, zaznaczając to na odwrocie
blankietu wpłaty.

zagraniczna dewizowa: roczna — 40 dolarów USA
lub równowartość. Dopłata roczna za wysyłkę pocztową
lotniczą: Europa — 4 dolary, USA — 8 dolarów,
Australia — 20 dolarów. Konto: SIW ZNAK Sp. z o.o.
BANK POLSKA KASA OPIEKI S. A. ODDZIAŁ W KRA-
KOWIE NR 5.35078-7000339-157-212-7870

Prenumerata dla adresatów w ZSRR: w dolarach
30 dol. rocznie, 15 dol. półrocznie, w złotych: 4200.—
rocznie, 2100.— półrocznie. Konto PKO I O/Kraków
Nr 35510-25058-136

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można
w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul.
Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: Antyk-
wariat Naukowy D.K., Sławkowska 10, Księgarnia
Krakowska, ul. Św. Krzyża 13, Księgarnia Veritas,
ul. Sławkowska 20; Katowice: Księgarnia św. Jacka,
ul. 3 Maja 18; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha,
ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna,
ul. Katedralna 6

Poligrafia Archidiecezji Krakowskiej, Zakład nr 2, Społeczny Instytut
Wydawniczy Znak, Kraków ul. Kościuszki 37. Nakład 15.000 + 450 egz.
Zam. 10/89. O-3. Druk ukończono w sierpniu 1989 r.

INDEKS 38371

ISSN 0044488 X

Cena zeszytu zł 350.—

W POPRZEDNICH NUMERACH:

RYSZARD LEGUTKO: Liberalowie i konserwatyści w oczach Osiatyńskiego 354-355 • Pokusa totalnego liberalizmu 357-358 • Eric Voegelin — polityka i transcendencja 370-371 • Socjalizm i demokracja w teologii Reinholda Niebuhra 382 • Wolność negatywna, wolność pozytywna 383 • Triumf i klęska Sokratesa 386 • Sukces jako sposób życia (autobiografia Romana Polańskiego) 387-388 • Skażenie Europą (o książce Allana Blooma) 399

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

DZIEDZICTWO WIELKIEGO KSIĘSTWA — Sokrat Janowicz: Białoruś i Polska — małżeństwo z rozsądku ■ Jerzy Turonek: Stosunki polsko-białoruskie w okresie II wojny światowej ■ Marek J. Karp: „Nawet nie mieliśmy dla nich nazwy”. Refleksje o stosunkach polsko-litewskich ■ Tadeusz Górski MIC: Duszpasterz zwaśnionych narodów. Arcybiskup Jerzy Matulewicz ■ Bronisław Makowski: Michał Römer i jego dziennik ■ Józef Piłsudski: Przemówienie w Wilnie 20 kwietnia 1922 ■ Michał Römer: Odpowiedź Józefowi Piłsudskiemu ■ Stanisław Narutowicz: Autobiografia ■ Kazimierz Narutowicz: Relacja o działalności na polu stosunków polsko-litewskich ■ Andrzej Romanowski: Krajobraz przed bitwą

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Cena zł 350.-