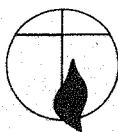


przegląd powszechny

11/771/85

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Mirosław Paciuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. 49-02-71 w. 273
tel. administracji 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1100 zł
półroczna 550 zł
cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata zapewni regularne otrzymywanie pisma. Część nakładu jest do nabycia w kioskach „Ruchu” i w katolickich księgarniach.

Druk: ZGPW, Warszawa, ul. Kopińska 12/16
Zam. 453/85 (N-7), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Ks. Józef Życiński

Filozofia sztucznej inteligencji 170

Zacząło się od pytania: czy maszyny mogą myśleć?

François Chirpaz

W zwierciadle „Utopii“ 182

Jaką wartość mają obrazy harmonijnych społeczeństw, które za Tomaszem Morusem nazywaliśmy utopiami?

Piotr Brożyna

Pamięć pokoleń 196

Rekonesans w domenę polskiej myśli politycznej doby rozbiorowej pozwalający na sformułowanie kilku spostrzeżeń ogólnych.

Stanisław Kosiba

Wielka wojna w Gorlicach 209

Z pierwszej wojny światowej – wspomnienia naocznego świadka.
Do druku podał Jacek Kolbuszewski.

Wojciech Roszkowski

Wizje niepodległości gospodarczej 1914–1918 222

Ks. Ryszard Iwan

Nadzieja w postawie narodu 227

Przesłanie Stefana kard. Wyszyńskiego.

Jerzy Gaul

Zapomniany prorok 238

Jan Henryk Pestalozzi (1746–1827), pionier nowoczesnych metod wychowawczych, prorok systemowych zagrożeń człowieka.

Ks. Jerzy Grześkowiak

Chrystus fundamentem sakramentu małżeństwa 245

Na czym polega specyfika małżeństwa chrześcijan?

Ruch Anonimowych Alkoholików

260

Janek: Jestem alkoholikiem; Jerzy: Zaczętem latać...

Kazimierz Dziewanowski

Przyniesiony przez ptaka

274

Andrzej Kijowski był jednym z najostrzejszych umysłów współczesnej Polski. Przestrzegał nas przed analogiami historycznymi i przywdziewaniem fałszywych kostiumów.

Album podręczny: Tadeusz Boruta

284

Kościół Ducha Świętego w Nowych Tychach

(Konrad Kucza-Kuczyński)

286

Dlaczego rock jest zły i zdeprawowany?

(Jerzy Wertenstein-Żuławski)

290

„Uczłowieczanie“ gór *(Michał Jagiełło)*

295

Katechumenat dzisiaj: Ze wspomnień

duszpasterza (Miroslaw Paciuszkiewicz SJ)

304

Książki – T. Naganowski: Brandstaetter nieznaný 310

W. Gramatowski: Polak uczył Europę (Ks. J. Warszawski TJ, „Dramat rzymski“ Macieja Kazimierza Sarbiewskiego TJ 1622–1625) 311

J. Sikorski SJ (M. Budziarek, „Katedra przy Adolf Hitlerstrasse. Z dziejów Kościoła katolickiego w Łodzi 1939–1945“) 313

Czasopisma – S. Siwek: Prasa o gospodarce 315

Teatr – T. Nyczek: Chartres (Teatr Studio w Warszawie: „Komedie“ i „Ostatnia taśma“ S. Becketta. Przekład i reżyseria: A. Libera) 318

Table des matières

Abbé Józef Życiński

Philosophie de l'intelligence artificielle 170

On a commencé par la question: les machines peuvent-elles penser?

François Chirpaz

Dans le miroir de l'„Utopie“ 182

Quelle valeur ont les images des sociétés harmonieuses que nous avons, selon Thomas More, surnommées utopies?

Piotr Brożyna

La mémoire des générations 196

Une reconnaissance dans le domaine de la pensée politique polonaise à l'époque d'après les partitions permettant la formulation de quelques observations générales.

Stanisław Kosiba

La grande guerre à Gorlice 209

Du temps de la première guerre mondiale – souvenirs d'un témoin oculaire. Préparés à la publication par Jacek Kolbuszewski.

Wojciech Roszkowski

Visions de l'indépendance économique 1914–1918 222

Abbé Ryszard Iwan

Espérance dans l'attitude de la nation 227

Le message du cardinal Stefan Wyszyński.

Jerzy Gaul

Un prophète oublié 238

Jean Henri Pestalozzi (1746–1827), pionnier des méthodes modernes de l'éducation, prophète des menaces pour l'homme contenues dans les systèmes.

Abbé Jerzy Grzeškowiak

Jésus-Christ, fondement du sacrement de mariage 245

En quoi consiste la spécificité du mariage des chrétiens?

Mouvement d'Alcooliques Anonymes 260

Janek: Je suis un alcoolique; Jerzy: J'ai commencé à m'envoler...

Kazimierz Dziewanowski

Apporté par un oiseau 274

Andrzej Kijowski fut un des esprits les plus pénétrants de la Pologne contemporaine. Il nous avertissait d'analogies historiques et de la mise de faux costumes.

Album à la portée de la main: Tadeusz Boruta 284**L'église de L'Esprit-Saint à Nowe Tychy** 286
(*Konrad Kucza-Kuczyński*)**Pourquoi rock est-il mauvais et dépravé?** 290
(*Jerzy Wertenstein-Zuławski*)**L'„humanisation“ des montagnes** 295
(*Michał Jagiełło*)**Catéchuménat aujourd'hui: Souvenirs d'un**
aumônier des étudiants (*Miroslaw*

Paciuszkiewicz SJ) 304

Comptes rendus 310

Contents

Father Józef Życiński

Philosophy of artificial intelligence 170

It started with the question: can machines think?

François Chirpaz

In the mirror of "Utopia" 182

What is the value of pictures of harmonious societies that we, according to Thomas More, have called utopias?

Piotr Brożyna

Memory of the generations 196

An exploration in the field of Polish political thought after the partitions permitting some general observations.

Stanisław Kosiba

The great war at Gorlice 209

From the time of the First World War – remembrances of an eyewitness. Edited by Jacek Kolbuszewski.

Wojciech Roszkowski

Visions of economic independence 1914–1918 222

Father Ryszard Iwan

Hope in the attitude of the nation 227

Cardinal Stefan Wyszyński's message.

Jerzy Gaul

A forgotten prophet 238

John Henry Pestalozzi (1746–1827), pioneer of modern educational methods, prophet of threats imminent over man from systems.

Father Jerzy Grzeńkowiak

Jesus-Christ as foundation of the sacrament of matrimony 245

What does the specificity of Christian matrimony consist in?

Movement of Anonymous Alcoholics	260
Janek: I am an alcoholic; Jerzy: I started flying...	

Kazimierz Dziewanowski

Brought by a bird	274
Andrzej Kijowski was one of the shrewdest minds of contemporary Poland. He warned us against historical analogies and putting on false costumes.	

Handy album: Tadeusz Boruta	284
The Holy Ghost church at Nowe Tychy	
<i>(Konrad Kucza-Kuczyński)</i>	286
Why is rock bad and depraved? (Jerzy	
<i>Wertenstein-Zulawski)</i>	290
"Humanization" of the mountains	
<i>(Michał Jagiełło)</i>	295
Catechumenate today: From the remembrances	
of a priest (Miroslaw Paciuszkiewicz SJ)	304
Reviews	310

Rosnące stale koszty wydawania naszego miesięcznika zmuszają nas do podwyższenia od przyszłego roku ceny jednego zeszytu PP o 20 zł. Liczymy na to, że ta nieprzyjemna zarówno dla naszych Czytelników jak i dla nas decyzja, którą podejmujemy po raz pierwszy od momentu wznowienia „Przeglądu Powszechnego“, znajdzie zrozumienie i nie zmniejszy zainteresowania naszym pismem.

W związku z powyższym prenumerata roczna PP kosztować będzie w 1986 r. 1320 r., półroczna – 660 zł., a kwartalna 330 zł. Wpłaty dokonywać można na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, zł. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

Redakcja

Ks. Józef Życiński

Filozofia sztucznej inteligencji

La Mettrie redivivus?

W rozwoju wiedzy nie stanowiły rzadkości przypadki, w których idee skrytykowane i odrzucone w fizyce usiłowane w późniejszym okresie wykorzystywać jako przełomowe w dziedzinie nauk humanistycznych. Prawdopodobnie tę może obrazować np. pozytywistyczny program zjednoczonej nauki. Kiedy okazało się, że jego idee nie są możliwe do zrealizowania w fizyce, podjęto próby uszczęśliwiania nimi socjologów, rozwijając koncepcję weryfikacji i zdań obserwacyjnych na użytek nauk społecznych¹. Podobna prawidłowość dotyczy również filozofii mechanistycznej. W pół wieku po stwierdzeniu, iż jej założenia nie dadzą się pogodzić z nowymi odkryciami fizyki, zaczęto rozwijać modele mechanistyczne w antropologii wykorzystując osiągnięcia w dziedzinie komputerów do próby odpowiedzi na pytanie: Czym jest ludzka świadomość i jakie są ukryte mechanizmy tłumaczące myślenie? Rozwój technologii sprawił, że popularny stał się znów optymistą La Mettrie, którego zaczęto przeciwstawiać Kiplingowi wyrażającemu antropocentryzm tradycyjnej filozofii w tezie: *Skopiowali już wszystko, co tylko mogli. Nie są jednak w stanie skopiować mego umysłu*. Sceptycyzmu Kiplinga nie podzielał m.in. Alan Turing, który swój artykuł opublikowany w październiku 1950 r. na łamach „Mind” zaczął od zachęty: *Proponuję rozważyć następującą kwestię: czy maszyny mogą myśleć*². Artykuł ten zapoczątkował nową dziedzinę badań opatrywaną mianem sztucznej inteligencji (artificial intelligence, AI). Sam termin został wprowadzony dopiero w 1956 r. przez Johna McCarthy'ego, lecz znacznie wcześniej sformułowano ogólne założenia, w których klasyczne tezy mechanicyzmu wprowadzone zostały do wielu programów badawczych. W rozwoju tych ostatnich wyróżnia się trzy podstawowe etapy: klasyczny, romantyczny i współczesny³.

Pierwszy z nich trwał do późnych lat sześćdziesiątych. Po debatach nad teorią cybernetyki nakreśloną przez Wienera i po pierwszych fascynacjach automatycznymi żółwiami Waltera i homeostatami Ashby'ego zaczęły rozwijać się nowe teorie interpretujące ludzkie myślenie w kategoriach mechanistycznych. Podstaw do tego dostarczał sam Ashby pisząc w 1952 r. we wstępie do „Design for a Brain”: *Wielu innych autorów przedstawiało swe teorie na ten temat. Zostawiali oni jednak zazwyczaj otwartą kwestię, czy inna teoria nie byłaby równie zgodna z faktami... Ja zaś spróbowałem określić (...) jakie własności musiałby mieć system nerwowy, aby zachowywał się równocześnie mechanistycznie i przystosowawczo.*

Podjęta próba zakończyła się sukcesem, jeśli nie filozoficznym, to wydawniczym. Książkę przyjęto jako bestseller niosący przełomowe i proste idee. O jej recepcji pisze Marvin Minsky z Massachusetts Institute of Technology, jeden z czołowych przedstawicieli badań nad sztuczną inteligencją: *Musiła ona mieć dobry wpływ na wiele osób, ponieważ była pięknie napisana, miała dużą jasność logiczną i była łatwa do zrozumienia. (...) McCulloch powiedział, że nawet doktorzy byli w stanie ją zrozumieć; stanowiła więc ona nadzwyczajne osiągnięcie.*

Badania te nie tylko satysfakcjonowały rozumiejących je doktorów, lecz także dostarczały nowych wzorów interpretacyjnych i prowadziły do nowej wizji świata. Centralne dla mechaniki Newtonowskiej pojęcia energii i układu zamkniętego zaczęto zastępować pojęciem informacji i otwartych systemów. W kategoriach kodowania, szumów czy przechowywania informacji zaczęto tłumaczyć różnorodne procesy – od zachowania obwodów elektrycznych do zachowania się komórek w ludzkim organizmie. W nowych interpretacjach coraz częściej zaczęły występować elementy starszej filozofii mechanicyzmu. Znacznie precyzyjniej niż czynił to La Mettrie, Allen Newell z Carnegie – Mellon University wyjaśniał: *Mechanizmem jest jakikolwiek determinujący pro-*

¹ Zob. G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, Chicago 1973, s. 70 n.

² *Computing Machinery and Intelligence*, „Mind” 236 (1950).

³ P. McCorduck, *Machines who think*, San Francisco 1979, s. 51.

ces fizyczny. Procesy abstrakcyjne są również mechanizmami, jeśli istnieją zasadnicze możliwości zrealizowania ich w procesach fizycznych. Następnie wprowadzał on nową definicję człowieka pisząc: Pogląd, iż człowiek jest procesorem informacyjnym, znaczy, iż postępowanie człowieka można traktować jako wynik systemu pamięci zawierających nieciągłe symbole (...) oraz procesów, w których manipuluje się tymi symbolami⁴.

Doniosłe filozoficznie określenia Newella zostały sformułowane już w drugim okresie rozwoju sztucznej inteligencji. Okres ten był czasem wielokierunkowych zastosowań komputerów. W tym romantycznym stadium rozwoju wzajemnie niezależnych badań zarzucono wiele wcześniejszych uproszczeń interpretacyjnych. M.in. zrezygnowano z tezy, iż człowiek stanowi jedynie chodzącą pomyślną realizację programu informacyjnego. Badając różne aspekty ludzkiej psychiki zaczęto formułować programy, które miały służyć symulowaniu nie tylko procesów myślowych, ale także stanów uczuciowych. W programie ELIZA/DOCTOR komputer miał pełnić funkcje psychoterapeuty i pełnił je rzeczywiście skłaniając do wynurzeń nawet osoby, które wiedziały, iż ich „rozmówcą” jest stosujący się do określonego programu komputer, nie zaś doświadczony lekarz⁵. Podobne osiągnięcia dodawały niewątpliwie romantyki nowej wersji filozofii mechanicyzmu. Prowadziły jednak również do tego, iż programy nie rozwijały się hierarchicznie, lecz hetararchicznie – tworząc luźny zbiór systemów w niewielkim stopniu wzajemnie związanych. Próbę przeciwdziałania podobnej anarchii badawczej stanowi po-romantyczny, współczesny etap badań.

Niezależnie od klasyfikacji i korespondujących z nimi metod i zainteresowań na wszystkich etapach prac nad sztuczną inteligencją można znaleźć mechanistyczne deklaracje podkreślające zalety filozofii mechanicyzmu jako systemu maksymalnie prostego, w którym eliminuje się teologiczno-metafizyczne wtręty. *Mechanistyczny model człowieka, w którym traktuje się nas jako część świata przyrody równie zrozumiałą jak inne części tego świata, posiada pewne atrakcje* – stwierdza P. McCorduck. Przejawiają się one np. w tym, że usuwa on ludzkie cierpienie, gdy odkryjemy, że to

wirus oddziałuje biochemicznie w pewnych tkankach, nie zaś, że chora osoba cierpi ponosząc karę za swe grzeszne myśli⁶. W dalszym podkreślaniu zasług mechanicyzmu w antropologii autorka tej wypowiedzi zdaje się nie uwzględniać faktu, iż jego interpretacyjne zasługi w niektórych dziedzinach nie upoważniają do ontologicznych generalizacji, w których orzeka się definitywnie, iż wszystkie procesy dadzą się wyjaśnić w kategoriach mechanizmów fizycznych czy biochemicznych. Hipoteza wirusów jest wartościowa informacyjnie wówczas, gdy określona choroba ma podłoże infekcyjne. Gdyby jednak przyjąć dogmatyczną metodologię i zawsze poszukiwać uwarunkowań np. stresów psychicznych w mechanizmach nie znanych jeszcze wirusów, metodologia taka mogłaby skutecznie hamować rozwój badań, które należałoby prowadzić na zupełnie innej płaszczyźnie.

Prostota i formalna atrakcyjność interpretacji ukazują się jako główne atuty prac Douglasa Hofstadtera, syna laureata nagrody Nobla w dziedzinie fizyki. Jego 800-stronicowa praca „Gödel, Escher, Bach. An Eternal Golden Braid” otrzymała w 1980 r. nagrodę Pulitzera. Łączy ona formalną atrakcyjność z pasjonującą tematyką. Podstawowe kwestie filozoficzne i trudne zagadnienia dotyczące tzw. twierdzeń limitacyjnych są w niej przedstawione w języku łączącym niefrasobliwie kalambury, akronimy i zentencje (= sentencje filozofii Zen). Formalny urok dialogów prowadzonych przez Achilleasa z Żółwiem nie jest jednak w stanie przesłonić faktu, iż filozofia przekazywana w tych dialogach jest powtórzeniem tez formułowanych w mniej ciekawy sposób dużo wcześniej przed Bachem i Gödlem. Tłumacząc w jednym z dialogów istotę wewnętrznego doświadczenia naszego „ja” Hofstadter odwołuje się do klasycznego modelu mechanicyzmu, w którym kategorie ruchu i cząstek, zobrazowanych jako kule bilardowe, tłumaczyć mają wolną wolę, rozterki wewnętrzne czy doświadczenie różno-

⁴ A. Newell, *Artificial Intelligence and the Concept of Mind*, w: *Computer Models of Thought and Language*, San Francisco 1973, s. 27.

⁵ Zob. np. uwagi K. M. Colby'ego, *On the Morality of Computers Providing Psychotherapy*, Memo AI HMF-6, Univ. of California, Los Angeles 1976.

⁶ *Machines...*, s. 325.

rodnych stanów psychicznych. Jak w dobrych czasach mechaniki Newtonowskiej cząstki – kule bilardowe poruszają się po stole stanowiącym odpowiednik labiryntu, którego ściany poruszają się. Oczywiście, *labirynt taki znajduje się wewnątrz mózgu człowieka*, zaś nasza świadomość ma tylko jeden mechanizm (...) mianowicie krążenie zwrotne złożonej reprezentacji systemu i jego reprezentacji świata⁷. Aby nie było złudzeń, że owa reprezentacja świata jest elementem niesprowadzalnym do krążących kul, Hofstadterowy Achilles wyjaśnia: *Gdy pofolguję wyobraźni, mogę sobie wyobrazić gigantyczny stół do bilarda o boku kilkusetmetrowej długości wypełniony bilionami bilionów kulek (...) wystrzeliwanych tam i siam (...) Nadal jednak nie widzę wolnej woli (...)* Żółtłw wyjaśnia mu, iż kiedy mówimy „słyszę pociąg”, to w istocie słyszymy jedynie odgłos pociągu, zaś mówiąc „widzę światło” w rzeczywistości informujemy tylko o naszej reakcji na pobudzenie komórek siatkówki oka. Analogicznie nasze doświadczenie „ja” czy wolnej woli jest jedynie pewną formą wyrażania procesów zachodzących między neuronami w bilardzie naszego mózgu.

Niektóre z przykładów doświadczenia wewnętrznego wskazywane przez Hofstadtera jako wzorce tłumaczeń wywoływać muszą wielorakie obiekcje. Dotyczy to np. jego opisu zmienności naszych wyborów i decyzji. Po zmianie wyboru, według Hofstadtera, ma się w nas pojawiać nowe „ja” zachowujące krytycyzm i dystans wobec wcześniejszego „ja”. Owo „ja” z mechanistycznej interpretacji Hofstadtera snuje refleksje: *Tamten facet powiedział, że on to robi (...) To on tak myślał. Ale JA wiem lepiej*. Gdyby Owidiusz snuł refleksje według podobnych wzorców, ukazywanych w dialogach Achillesa z Żółtłem, nie mógłby nigdy napisać *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Co najwyżej stwierdziłby: *Tamten facet widział to, co lepsze...* Obawiam się, że potwierdzenia empiryczne dla mechanistycznej teorii „ja” w wersji Hofstadtera można by najłatwiej znaleźć u schizofreników. Normalne przeżycie rozterek wewnętrznych czy świadomości pierwotnego w stosunku do nich „ja” głębinowego trudno jest pogodzić z modelem Hofstadtera. Znacznie lepszą charakterystykę i interpretację tych przeżyć można znaleźć u wielu wcześniejszych filozofów, choćby

u Maxa Schelera, których dorobek nie jest nawet zauważony wśród Escherowskich kalamburów⁷.

Uproszczeń, w których niedostrzeganie truizmów innych systemów filozoficznych prowadzi do pseudo-odkrywczych interpretacji mechanistycznych, jest w pracy Hofstadtera wiele. Przejawia się to choćby w dyskusji o wolnej woli. Żółw jest w niej informowany „odkrywczo”, iż jego doświadczenie wolności jest złudzeniem, bo nie może on rozmawiać w sanskrycie bez znajomości sanskrytu, nie może zdobyć się na naruszenie niektórych zakazów moralnych, etc. Nie sądzę, by ktokolwiek ze zwolenników tezy o wolnej woli utrzymywał, iż nie podlega ŻADNYM ograniczeniom, np. ograniczeniom grawitacji czy zasad logiki. Sądzę natomiast, że przedstawione przez Hofstadtera efektowne uzasadnienia prawd znanych jako truizmy idą w parze z całkowitym brakiem uzasadnienia tez podstawowych dla jego mechanistycznej antropologii. Należy do nich właśnie teza, iż wolna wola jest iluzją, gdyż nasze procesy psychiczne są funkcją oddziaływań między neuronami. Analogie ze stołem bilardowym, nawet jeśli są sugestywne, nie zastępują dowodu. Kontrowersje na temat tych zagadnień prowadzone między filozofami w przeszłości pozwalają natomiast na wprowadzenie wielu uściśleń i rozróżnień, które znikają w metaforycznym języku Gödla, Eschera i Bacha. Rozróżnienia takie zainteresowany czytelnik może znaleźć np. we wnikliwym analitycznym opracowaniu Stefana Amsterdamskiego⁹. Natomiast w atrakcyjnej, lecz powierzchownej interpretacji Hofstadtera fantazyjny Escher zdaje się dominować całkowicie nad ścisłym Gödlem odpowiedzialnym za inferencje logiczne. Dominacja ta jest w dużym stopniu wynikiem pomijania wcześniejszego dorobku filozoficznego związanego z omawianą tematyką. Ta obojętność na filozoficzny wkład wcześniejszych generacji uważana jest przez niektórych badaczy sztucznej inteligencji za powód do chwały. Robert Abelson z Yale wyznał kiedyś, iż mimo że

⁷ Wszystkie cytaty z Hofstadtera pochodzą z jego artykułu: *Jakie jest znaczenie słowa „ja”?* (w druku).

⁸ Zob. na ten temat J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i ethos*, Kraków 1971, s. 33–82.

⁹ Zob. S. Amsterdamski, *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1982, rozdz. V.

jego badania mają odcień filozoficzny, to nazwiska Heideggera i Husserla kojarzą mu się jedynie z nazwami domów pogrzebowych w Milwaukee¹⁰. Konsekwentnego mechanicyście trudno jest obarczać odpowiedzialnością za jego skojarzenia. Niemniej, trudności z odróżnieniem klasyków filozofii od właścicieli domów pogrzebowych mogą prowadzić do mało efektywnych prób wskrzeszania pogrzebanych interpretacji filozoficznych.

Od argumentu Lucasa do afer Dreyfusa

Niektórzy z krytyków neo-mechanistycznych interpretacji w dziedzinie badań nad sztuczną inteligencją nie ograniczyli się do wskazania wewnętrznych braków tych interpretacji, lecz podjęli próby wykazania wyższości myślenia ludzkiego nad „myśleniem” komputerów. Klasycznego już i najszerzej dyskutowanego argumentu dostarczył w tej dziedzinie J. R. Lucas w artykule opublikowanym w 1961 r. na łamach „Philosophy”. Nawiązując do twierdzenia Gödla o niezupełności bogatych systemów logicznych usiłował on wykazać, iż człowiekowi dostępne są procedury logiczne, których nie może przeprowadzić komputer. Traktując komputer jako realizację systemu formalnego wyrażonego w określonym programie Lucas utrzymywał, że z twierdzenia Gödla wynika, iż *jakiegokolwiek spójnej maszynie zdolnej do prostych operacji arytmetycznych można przyporządkować formułę, której maszyna ta nie jest w stanie nadać prawdziwości (producing as being true)*. Znaczy to, że *formuła jest niedowodliwa w danym systemie; mimo to my możemy poznać jej prawdziwość. Wynika stąd, że żadna maszyna nie może być zupełnym czy adekwatnym modelem umysłu. Umysł ten różni się istotnie od maszyn*¹¹. W argumentacji Lucasa nieostre treściowo wyrażenie „nadać prawdziwość” prowadzi do paralogizmu¹². Wyrażenie to ukrywa fakt, iż w stosunku do twierdzeń nierozstrzygalnych w ramach określonego systemu „nadanie prawdziwości” jest możliwe dopiero po odwołaniu się do dodatkowych założeń innego systemu, względnie do danych empirycznych. Możliwości takie mają jednak nie tylko nasze umysły, lecz również maszyny. Argument Lucasa nie dowo-

dzi więc zamierzonej tezy, nie czynią tego również jego późniejsze warianty wypracowane w odpowiedzi na krytykę¹³.

W celu odrzucenia mechanicyzmu nie trzeba bynajmniej dowodu „wyższości“ umysłu nad komputerem, Z tego, że komputer przeprowadzi pewne operacje szybciej i dokładniej niż nasz umysł, nie wynikają żadne wnioski ontologiczne. Jeśli porównujemy dwa obiekty i żaden z nich nie jest jednoznacznie „doskonalszy“ od drugiego, to nie znaczy bynajmniej, by należało je wzajemnie utożsamiać czy sprowadzać do siebie ich własności. Niemniej zagadnienie różnic między myśleniem człowieka a procesami charakterystycznymi dla sztucznej inteligencji pozostaje problemem szczególnie intrygującym dla wielu współczesnych filozofów. W kontrowersjach wokół tej tematyki jako antymechanistyczne *enfant terrible* dał się poznać Hubert Dreyfus, profesor filozofii w Berkeley. W latach sześćdziesiątych, gdy był on jeszcze konsultantem RAND Corporation w sprawach sztucznej inteligencji, Dreyfus opublikował artykuł „Alchemia a sztuczna inteligencja“. W artykule tym rozwija on analogie między euforią autorów przypisujących myślenie komputerom a złudzeniami średniowiecznych poszukiwaczy kamienia filozoficznego. Obie grupy łączą pewne przesłanki naukowe z prywatną ideologią hamującą rozwój nauki i nie potwierdzoną empirycznie. Zdaniem Dreyfusa mechanicyzm niektórych informatyków jest następstwem nieprawomocnego rościągania na człowieka praw obowiązujących w pewnych dziedzinach fizyki. By zrozumieć specyfikę ludzkich przeżyć, nie wystarczy jednak odwołać się do tych praw. Analizy istoty naszej świadomości nie przyniesie nam fizyka; można je natomiast znaleźć w fenomenologii po uwzględnieniu prac Husserla czy Merleau-Ponty'ego. Przypisywanie komputerom świadomości, z racji realizowania przez nie skomplikowanych programów, jest interpretacją równie naiwną, jak naiwne

¹⁰ *In Defense of Common - Sense Representations*, Rap. no 6, Yale 1980.

¹¹ J. R. Lucas, *Minds, Machines and Gödel*, „Philosophy“, 36 (1961), s. 112.

¹² Por. np. P. Slezak, *Gödel Theorem and the Mind*, BJPS, 33 (1982), s. 41; C. Chihara, „Journ. of Phil.“, 64 (1972), s. 507.

¹³ Zob. np. J. R. Lucas, *Satan Stultified: A Rejoinder to Paul Benecerrat*, „The Monist“, 52 (1968), s. 145.

byłoby przypisywanie planetom zdolności różniczkowania dlatego, że ich orbity opisywane są przez formalizm równań różniczkowych.

Artykuł Dreyfusa opublikowany w 1965 jako memo – najniższy typ publikacji RAND Corporation – został 7 lat potem włączony do jego książki „What Computers Can't Do; A Critique of Artificial Reason”¹⁴. Książka ta, równie znana jak kontrowersyjna, stała się przedmiotem natychmiastowej krytyki ze strony zwolenników mechanicyzmu. Jednym z pierwszych krytyków był Seymour Papert, który swój artykuł zaopatrzył wymownym tytułem: „Sztuczna inteligencja Huberta L. Dreyfusa. Budżet błędów”.

Wymiana merytorycznych argumentów między przedstawicielami opozycyjnych interpretacji ubogacana była przez dodatkowe barwne fakty. Kiedy np. Dreyfus deklarował, że nawet dziecko potrafi wygrać w szachy z komputerem, następnie zaś sam przegrał partię z maszyną realizującą program MacHack, stworzyło to okazję do zastępowania rzeczowej polemiki osobistymi wycieczkami. Dla współczesnych polemik dotyczących tej tematyki znamieną jest właśnie dominanta emocji czy fanatyzmu występującego w znacznie większych proporcjach, niż ma to miejsce przy analizie innych zagadnień filozofii¹⁵. Być może akcenty te są następstwem relatywnie niskiego stopnia rozwoju naszej wiedzy w tej dziedzinie, co prowadzi do prób maskowania niewiedzy za pomocą efektownego krzyku. Przejawem tego ostatniego jest np. opinia Edwarda Feigenbauma, iż informatyk nie powinien przejmować się fenomenologią, gdyż ta ostatnia to jedynie „fuszerowane kłaki” i „cukierkowy biznes”. Stąd też, by nie kłaść się refleksją fenomenologiczną, oponenci Dreyfusa wyjaśniają tylko, iż *jest on za głupi, żeby go traktować poważnie*¹⁶.

W sytuacji, gdy w dyskusji wchodzi w grę „argumenty” pozalogiczne, warto odnotować socjologiczne uwarunkowania prowadzonych polemik. Nie bez znaczenia pozostaje tu fakt, iż autorzy prowadzący bezpośrednio badania nad sztuczną inteligencją opowiadają się w większości za mechanistycznym modelem myślenia ludzkiego. Model ten krytykowany jest natomiast najczęściej przez filozofów i neurofizjologów¹⁷. Przy takim zróżnicowaniu poglądów

łatwo jest krytykę mechanicyzmu zastępować konstruowaniem listy epitetów pod adresem programistów komputerowych. Jedną z takich list streszcza P. McCorduck pisząc: *Programista (...) to stworzenie, które pracuje 24 godziny na dobę na rozgrzanej końcówce (...) karmione megalomanią i przesądami. Jest to patetyczna dusza przekonana, że jej komputerowy wszechświat będzie jej słuchał bezwarunkowo dostosowując swą rzeczywistość do wzorców, które ona mu ukształtowała*¹⁸.

Łatwo zauważyć, iż jeśli w tekście tym zastąpi się programistę filozofem, zaś końcówkę komputera np. molami książkowymi – nie zmieni on w niczym swych wartości dowodowych. Od tekstów takich niewiele różni się struktura logiczna mechanistycznych deklaracji, w których W. W. Bledsoe w duchu XIX-wiecznych mechanicystów zapowiada definitywnie: *Na dłuższy dystans jedyną nauką, która pozostanie, będzie sztuczna inteligencja*¹⁹.

Poza terenem ekspresywnych ostrych konfrontacji znajduje się dziedzina analitycznych opracowań, które mogą okazać się wartościowe dla rozważań nad istotą procesu myślenia, niezależnie od filozoficznych założeń podzielanych przez ich autorów. Tak np. H. Putnam i A. Newell, skądinąd sympatyzujący ze stanowiskiem mechanicyzmu, zwracają uwagę, iż „myślenie” komputerów uzależnione jest przede wszystkim od programu, nie zaś od maszynierii *hardware*²⁰. Na przekór ontologii mechanicyzmu czynnikiem decydującym okazuje się więc zbiór niezależnych od materii relacji i struktur wyrażonych w programie, natomiast zarówno elektroniczna jakość maszyny jak i zewnętrzna postać programu jest czymś wtórnym. Równie wartościowe, choć z innych powodów, wydają się analizy D. McCrackena czy J. Weizenbauma dotyczące humanistycznych

¹⁴ New York, Harper and Row 1972.

¹⁵ Por. opinię R. Pucettiego o mechanicyzmie M. Bunge'a. *Current Mind – Brain Confusions*, BJPS, 32 (1981), s. 286.

¹⁶ P. McCorduck, *Machines who think*, dz. cyt., s. 200.

¹⁷ Zob. klasyczne już oceny J. Ecclesa w K. R. Popper, J. Eccles, *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer 1977.

¹⁸ Dz. cyt., s. 311.

¹⁹ Tamże, s. 114.

²⁰ Zob. A. Newell, dz. cyt., s. 45.

aspektów postępu w dziedzinie sztucznej inteligencji. Nie starając się narzucać rzeczywistości ontycznych schematów, którym musiałyby podlegać wszystkie procesy, autorzy ci rozwijają głębokie refleksje na temat specyfiki ludzkiej inteligencji. Zagrożenie elementów specyficznie ludzkich widzi Weizenbaum w schematyzacji naszych zachowań i postaw, w atrofii ludzkich wartościowań wyrażanej w eliminowaniu z naszego życia elementu nadziei, przyjaźni czy godności. Wprawdzie na kartach *science fiction* można znaleźć opowieści o zakochanych komputerach, zaś wielu autorów pyta, dlaczego nie można by przypisać komputerowi życia uczuciowego²¹. Przytoczone przez Weizenbauma pojęcia stwarzają jednak wielkie trudności przy próbach ich przekładu na operacje wyrażone językiem poszczególnych programów. W ferworze dyskusji związanych z próbami wypracowania neo-mechanicyzmu dla programistów szczególnie ważnym zadaniem pozostaje kultywowanie sfery takich ludzkich wartości, jak nadzieja czy godność, w imię przeciwdziałania próbom tworzenia zalgorytmizowanego świata Frankensteina i Golemów.

Neo-mechanicyzm praktyczny kryłby w sobie niebezpieczeństwo zniszczenia wartości specyficznie ludzkich. Neo-mechanicyzm teoretyczny kryje w sobie metodyczne ryzyko kolejnej interpretacyjnej iluzji. Wydając w 1948 r. swą pracę o cybernetyce N. Wiener pisał w niej o ewentualnej możliwości konstrukcji maszyn, które grałyby w szachy *i to nie tak kiepsko, aby się z nich śmiano*. Przyjaciele jego uśmiechali się czytając to sformułowanie, gdyż Wiener znany był z tego, iż grał w szachy tak kiepsko, iż śmiano się z niego. Podczas gdy w latach pięćdziesiątych współtwórca cybernetyki przegrywał systematycznie partie z kolegami odwiedzającymi Faculty Club przy MIT, dziś przegrywałby zapewne wstępując w szranki z którąś z maszyn grających. Z filozoficznym uśmiechem można by jednak przyjąć dorobioną do tego interpretację, iż maszyny myślą lepiej od Wienera. Filozoficznej złożoności omawianej tematyki nie da się zamknąć w podobnych generalizacjach. Próby porządkowania procesom myślowym korelatów fizycznych czy neurofizjologicznych wymagają subtelnej aparatury pojęciowej umożliwiającej rozróżnienia, bez których infe-

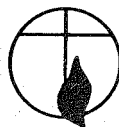
rencje zastępuje się deklaracjami. W wyniku pomijania tych rozróżnień bardzo często warunki i okoliczności myślenia utożsamiane są z istotą procesu myślenia. Z tego jednak, że nasz mózg do normalnego funkcjonowania potrzebuje zawsze tlenu, nie wynika, iż można całkowicie wyjaśnić istotę procesów myślowych przez odwołanie się do fizycznych własności tlenu. Deklarowanie takiej możliwości byłoby wyznaniem wiary, nie zaś słowami nauki.

²¹ Zob. F. H. Shu, *A Physical Universe*, Mill Valey 1982, s. 559.

Philosophie de l'intelligence artificielle

Un demi-siècle après la constatation que les principes de la philosophie mécaniste ne peuvent pas être en accord avec les nouvelles découvertes de la physique, on a commencé à développer les modèles mécanistes en anthropologie. On profitait des réalisations dans le domaine des ordinateurs pour un essai de réponse à la question: Qu'est-ce que la conscience humaine et quels sont les mécanismes cachés expliquant la pensée?

Le terme-même de l'intelligence artificielle (artificial intelligence, AI) a été introduit, en 1956, par John McCarthy, mais beaucoup plus tôt on avait formulé des principes généraux, dans lesquels les thèses classiques du mécanisme ont été introduites dans beaucoup de programmes de recherches scientifiques.



François Chirpaz

W zwierciadle „Utopii“

Od obrazu do zwierciadła

Jaką wartość mogłaby przypisać myśl obrazom harmonijnych społeczeństw, które za Tomaszem Morusem zwykliśmy nazywać utopiami? Oczywiście – nie on wymyślił określenie. Niemniej nadał mu status, zgodnie z którym oznaczamy terminem „utopia“ wszystko to, co w jego łacińskim wydaniu było jedynie *Traktatem wybitnego człowieka, Rafaela Hythlodaeusa, o najdoskonalszej formie politycznej wspólnoty*. Tak bowiem brzmi tytuł dzieła. U Tomasza Morusa „utopia“ jest nazwą własną. Od niego jednak przybiera charakter terminu wspólnego i staje się pojęciem oznaczającym specjalny typ opisu płaszczyzny społecznej, która różni się od naszej – opiera się na zgola innej zasadzie.

Utopie w powieściowej formie – jak np. u J. Verne'a w „Tajemniczej wyspie“ – bądź w innej malują obrazy społeczeństw odmiennych niż te, które ukształtowały się w historii. Są to społeczeństwa harmonijne, znaczy takie, które są zdolne eliminować międzyludzkie i międzygrupowe konflikty; które potrafią zjednoczyć społeczną płaszczyznę integrując każdą osobę i grupę. Tak osoby jak i grupy żyją własnym życiem na wspólnej płaszczyźnie; mają swoje miejsce w całości i postępują tak, by całość ich własnego życia współbrzmiała z życiem całej wspólnoty.

Całość zjednoczona na ludzkiej płaszczyźnie społecznej. Takie utopijne społeczeństwo jest zarazem społecznością zjednoczoną w czasie, co znaczy, że społeczeństwo uniemożliwia za pomocą odpowiedniej organizacji i systemu praw niszczenie społecznej budowli.

Nie jest bowiem przypadkiem, że twórcy utopijnych społeczeństw sytuują je na wyspach. Wyspa scala przecież społeczeństwo chroniąc je równocześnie od zarazy z zewnątrz płynącej.

Jaką zatem wartość przypisać tym w sposób zamierzony idyllicznym konstrukcjom? Nie chodzi oczywiście o ich dosłowną, lecz o polityczną wartość. Nie stoimy bowiem wobec

prostego wyobrażenia, a rysuje się ono tym wyraźniej i barwniej, że rozciąga się poza rzeczywistością i człowiekiem, poza historią i społecznymi sprzecznościami.

Krótko: jaka jest zależność między wreszcie urzeczywistnioną harmonią międzyludzką a konfliktami wciąż przeciwstawiającymi ludzi ludziom? Machiavelli zdecydowanie odrzuca tego typu fantazje w swoim traktacie: książę dążąc do utrzymania władzy nie może poddawać się mrzonkom.

Nie jest moim celem przeanalizowanie tego zagadnienia w dziełach, które od Tomasza Morusa przejęły podobną inspirację. Wymagałoby to sporządzenia pełnej listy subtelnych rozróżnień. Traktat utopijny przedstawia bowiem obraz wreszcie zharmonizowanego społeczeństwa; wszystkie obrazy są więc podobne (nie tylko ich treść). Znaczące różnice pojawiają się zwłaszcza w formie. Zatrzymam się więc jedynie przy utopii Tomasza Morusa z 1516 roku.

Na grudzień tegoż roku przypada pierwsze wydanie łacińskie tekstu składającego się z dwu części; w poprzednim roku Morus przebywający z misją we Flandrii namalował w chwilach wolnych obraz życia mieszkańców wyspy Utopia. To Księga II. W początkach 1516 r. w Londynie powstała krytyka systemu organizacji społeczeństwa historycznego – angielskiego i francuskiego. To I Księga.

Jest to traktat o społeczności politycznej napisany przez pisarza – zawdzięczamy mu „*Vie de Pic de Mirandole*”, „*Vie de Richard III*”, tłumaczenie „*Epigramów*” Lukiana z Samosaty – ale i człowieka w Anglii wpływowego z racji pełnionych przez niego funkcji. Najpierw szeryf Londynu, potem staje się on drugą osobistością w królestwie po Henryku VIII. Jest to polityk, który – choć powołał go król – uprawia politykę z pozycji prawnika i adwokata. Karierę swoją zaczął jako obrońca ubogich. Z tego punktu widzenia jest on zaprzeczeniem księcia Machiavellego. Jego polityczny traktat nie dotyczy państwa. Rozważania na ten temat w dziele są skromne. W istocie chodzi o polityczną społeczność, o *res publica* w tekście łacińskim, o *commonwealth* – w angielskim.

Dzieło Morusa z początku XVI wieku rozpoczyna nowoczesną historię utopii. Doczeka się ono licznych naśladowców. Jest to tylko książka, a nie ruch; książka nowa, w której jednak rozpoznawalne są wcześniejsze dzieła.

Zwykła książka różniąca się od ruchów, które od wieków – w rzeczywistości od XI stulecia – nurtowały europejskie społeczeństwa tak kontynentalne jak i angielskie: chodzi o ruchy millenarystyczne, które podrywały i mobilizowały rzesze buntujące się przeciw nieludzkim warunkom życia. Bunt gwałtowny i krótkotrwały rodziły się w imię Ewangelii i Apokalipsy. W tej formie przetrwały praktycznie do niemieckiej wojny chłopów w XVI w. Ich celem była budowa sprawiedliwego społeczeństwa.

Książka ta różni się też od rewolucyjnych ruchów, którym dała początek rewolucja francuska i dziewiętnastowieczni myśliciele, tacy jak Marks, materializm historyczny albo o inspiracji komunistyczno-wyzwoleńczej.

W dziele tym z łatwością można odnaleźć ślady licznych lektur. Tomasz Morus był bowiem erudytą. Dziedzictwo Platona jest oczywiste. Można u Morusa odnaleźć tropy miasta opisanego w „Rzeczypospolitej” czy w „Prawach”. Nie mniej ważny – powiedziałbym nawet, że ważniejszy – jest wpływ wielkiej osobowości Nowego Jeruzalem, o której mówi już Daniel opisując deportację narodu żydowskiego do Babilonu, Jan Apostoł w końcówce Apokalipsy (21,22) i św. Augustyn w „Państwie Bożym”. Trzeci wpływ czy ślad to monastyczne tradycje Zachodu (dokładniej: reguły z Cluny). Zasadą organizacji życia mieszkańców wyspy Utopii jest zasada mnisza. Państwo Utopii działa jak wspólnota typu monastycznego.

II Księga „Utopii” przedstawia organizację ekonomiczną i społeczną mieszkańców wyspy, ich zwyczaje i obyczaje, prawa, moralność, religię i mądrość. Obraz ten – jak wiele innych utopijnych opisów – nie jest tylko obrazem. Należy go odczytywać jako ZWIERCIADŁO podane ludziom naszych społeczeństw, ludziom społeczeństwa historycznego: zwierciadło ukazuje nieporządek społeczeństwa historycznego, ale jest w nim też odblask społeczeństwa, które przewyższa historię. Społeczeństwa, które nie jest tylko historyczne, lecz także eschatologiczne – znaczy społeczeństwa Nowego Jeruzalem. Mówiąc o zwierciadle przywołuję wyrażenie Jana Desmarais, którego użył on w liście do Piotra Gilles z 1 grudnia 1516 r.: *Wszystko, co dotyczy dobrego rządzenia polityczną wspólnotą, można w niej zauważyć jak w zwierciadle.*

Zwierciadło zatem, ale podwójne. Można w nim bowiem widzieć jednocześnie przywary i wady społeczeństw historycznych oraz to, czym stanie się państwo w eschatologii. Morus więcej zawdzięcza św. Janowi niż Platonowi. W Apokalipsie św. Jan pisze poemat odsłaniający historię, poemat historii utkanej z przemocy i opisuje zarazem eschatologiczne zbliżanie się innego państwa – bez przemocy – gdyż człowiek pojednany z Bogiem zdolny jest pojednać się z człowiekiem. Tomasz Morus nie bierze pod uwagę historii. Poza krótką aluzją w początkach II Księgi jest ona nieobecna. Nie opisuje też niebiańskiego państwa; wskazuje na jego odbłask w życiu wspólnoty, o której mówi Rafał. Podkreślać podwójność zwierciadła znaczy zwracać uwagę na grę podwójności: podwójne są postacie opowiadania, podwójny jego język – nie fałszywy jednak, lecz humorystyczny. Pod karą niezrozumienia zamiaru Tomasza Morusa musimy rozumieć jego humor.

Usytuowanie perspektywiczne

Zwierciadło zatem, ale podwójne: na skrzyżowaniu gry zdublowanej dokonuje się prezentacji państwa, o którym mówi Rafał Hythlodæus. Zawsze więc jest to przedstawienie pośrednie, okrężną drogą.

Naleganiom przyjaciół, by został doradcą księcia i w ten sposób wykorzystał doświadczenie i znajomość świata na korzyść ludzi, Rafał – znający świat i nie mający złudzeń co do pychy książąt, próżności kurtyzan i innych ludzi – przeciwstawia wiedzę, że nikogo z nich nie można niczego nauczyć metodą bezpośrednią. Morus zna nadto dobrze kaprysy książąt. *Dziękuję naszemu Panu, mój synu* – odpowiada Williamowi Roperowi, swojemu zięciowi i biografowi – *za to, że Jego Wysokość okazuje względem mnie taką wspańiałomyślność. Wierzę prawdziwie, iż Jego Wysokość ma taki wzgląd na mnie jak na żadnego innego poddanego królestwa; jednak, synu Roperze, mogę cię zapewnić, iż nie mogę być z tego dumny, gdyż jeśliby za moją głowę mógł otrzymać pałac we Francji* [obydwa kraje prowadziły wówczas wojnę], *niechybnie głowa moja by spadła* („*Vie de Sir Thomas More*“ Williama Ropera).

Oświecić oślepionych próżnością książąt, kurtyzany i innych ludzi to beznadziejne przedsięwzięcie. Jak jednak

postąpić, jeśli sprawy publiczne nie są obojętne? – natarczywie pyta Piotr Gilles. Jakżeż, jeśli nie drogą okrężną (that crafty wile and subtle train), mówiąc pośrednio, przemawiając w podstępnej formie? Okrężnie jest przedstawione utopijne państwo.

Państwo utopii, państwo znikąd (ou-topia), lecz także państwo szczęścia (eu-topia) – jak sugeruje krótki poemat Anemoliusa (pseudonim samego Tomasza Morusa); państwo HAGNOPOLIS, jak trafnie określa je Wilhelm Budé w liście do Tomasza Lupset z 1517 r. Hagnopolis, państwo niewinności, w którym można rozpoznać pomyłki i ułomności naszych państw tylko dzięki temu, iż jest ono odbłaskiem Hagiopolis, państwa świętego albo – jak zostało nazwane w Apokalipsie św. Jana – państwa niebiańskiego.

Utopia odzwierciedla nasze społeczności, gdyż jest jednocześnie zwierciadłem innej społeczności, Hagiopolis, którą naśladują i odwzorowują w tym znaczeniu, że instytucje wspólnoty monastycznej pragną naśladować i odwzorowywać – tak z zasady jak z inspiracji – inną formę wspólnoty ludzkiej.

Gra podwójności da się w tym dziele odczytać na trzech poziomach. Po pierwsze na poziomie złożonych kontaktów międzypaństwowych. Utopia odsyła do Hagiopolis, państwa ościenne (Polilerytów, Achorienitów, Makariów) odsyłają do Utopii, a następnie każde z nich – do naszych, historycznych.

Po drugie na poziomie języka. Każda nazwa opiera się na grze słów. Tak więc Amaurotum – miasto-zjawa (którego nie można osiąść i które jest odległe), Anhydre to rzeka bez wody, Achorie – państwo bez terytorium. Najważniejsze osobistości w kraju Utopii, Taniborydowie, są potężnymi żarłokami, Syphograntes (alias członkowie senatu) to zramolali plotkarze itd. Gdy teologowie lub prawnicy zabierają głos (Księga I), przemawiają niechfilijną łaciną posługując się cytatami bez kontekstu, wskutek czego mogą one oznaczać wszystko i nic.

Wreszcie na poziomie kontaktu między osobami. Oczywiście, że Tomasz Morus napisał tekst. Lecz jak Sokrates w „Uczcie” chowa się za Diotyma, tak autor „Utopii” ukrywa się za Rafałem (wysunie się jednak na pierwszy plan w końcowych partiach II Księgi). O instytucjach, obyczajach

jach i zwyczajach opowiada Rafał. Ale on także jest podwójny. Hythlode – to nazwisko złożone: HUTHLOS znaczy próżny sąd, DAIOS – zręczny. Hythlode jest zatem specem od opowiadania niedorzeczności.

*

A jednak nie w ten sposób go przedstawiono. Nie on opowiada to, co widział, lecz Rafał. *Przywołajmy na pomoc niebiańskiego lekarza, Rafała, by dał nam zbawczych lekarstw...* – napisał Pic de la Mirandole (w „Traktacie o ludzkiej godności”). Rafał, opiekun podróżujących, jest jednocześnie aniołem, heroldem Boga, który uzdrawia; tym, który w Księdze Tobiasza leczy ślepotę Tobiasza. Postać z książki będąca sobowtorem Tomasza Morusa jest jednocześnie bazarzem i posłańcem-znachorem – tym, który się troszczy i dogląda – prawdziwym filozofem. Najpoważniejsze jest chyba najmniej poważne, niczym Pani Głupota z Erazmowej „Pochwały”, którą autor zadeedykował swemu przyjacielowi, Tomaszowi Morusowi.

Kim jest zatem Rafał, bazarz i lekarz ludzi? Jest tym, który otworzył księgi filozofów i przez ich lekturę sam stał się filozofem. Jest on także podróżnikiem. Towarzysz Amerigo Vespucci, dotarł znacznie dalej: odkrył ludzi i ukształtował się wśród nich. Jest tym – by użyć wyrażenia Rousseau – który potrafił spojrzeć w dal (*Gdy chce się badać ludzi, należy rozglądać się wokół siebie; lecz by badać człowieka, trzeba nauczyć się patrzeć w dal* – „Esej o początkach języków”). W swoich podróżach spotkał on jeszcze ludzki świat, w którym ludzie byli inni, bo inaczej zorganizowani; ludzi podobnych do nas i innych zarazem, gdyż zamieszkujących w zupełnie innym świecie społecznym.

Tego awanturnika i odkrywcy nie interesują rzeczy świata tylko ze względu na ich inność czy wyjątkowość. W jego opowiadaniach nie ma opisów podobnych do tych, jakie spotyka się u Marco Polo. W zróżnicowanych obyczajach odkrywa on księgę świata, znaczy księgę człowieka w jego różnorodnych wyrazach. Chodzi o różnorodność, która objawia prawdę gdzie indziej. Nie sposób rozumieć jej tu.

Ponieważ widział on inny świat i różne społeczności inaczej zorganizowane, może spojrzeć też na ten świat; może go oglądać i szacować. W czasie podróży nauczył się bowiem dostrzegać istotę tego co ludzkie. Dlatego wraca do Starego

Świata jak filozof wchodzący do jaskini. Ma wyostrome spojrzenie i rozumie, iż ten świat jest podobny do wyspy, zanim Utopus nadał mu nowe imię i uczynił zeń nowy świat przypominający Abraxa – kraj głupoty, w którym człowiek jest obcy względem siebie.

Odtąd Rafał ogląda nasz świat wzrokiem człowieka pokoju, prawdy i sprawiedliwości. Spojrzenie człowieka pokoju pozwala mu piętnować politykę książąt troszczących się wyłącznie o wojnę, bowiem tylko ona zapewnia im utrzymanie władzy i rozszerzenie ich panowania nad ludźmi.

Spojrzenie człowieka prawdy obnaża fałsz zawodowych kłamców, wichrzycieli języka, prawa i słowa Bożego. Prawnicy, teologowie, mnisi czy dworacy są bezlitośnie piętnowani, podobnie jak w „Pochwale głupoty” Erazma z Rotterdamu (nawet wówczas, gdy dla skuteczności oskarżenia trzeba interwencji Johna Mortona, oświeconego kardynała, zmuszającego żonglerów językiem do szacunku dla słowa tego człowieka).

Wreszcie spojrzenie sprawiedliwości rozbija zdwojony fałsz ówczesnego świata: fałsz bezsensownego systemu prawnego sprzeciwia się przepisom prawa Mojżeszowego i Chrystusowemu słowu, gdyż posługuje się uogólnioną praktyką kary śmierci; zaś fałsz bezsensownego systemu ekonomicznego powinien być potępiony za nieograniczone bogacenie się garstki pasożytów oraz za nieustanne zubożanie ogromnej części ludzkości. Spychać wykorzystywanych przez system ludzi do dołów nędzy, czynić z ubogich złodziei, karać w dziki sposób biedaków, którzy stali się złodziejami – oto rzeczywiste prawo ówczesnego społeczeństwa angielskiego i francuskiego.

Pokój, prawda, sprawiedliwość. Wokół tej potrójnej tematyki i trzech wymogów krąży spojrzenie Rafała, który nie jest tylko zwykłym bazarzem: obnaża on bowiem system zakłamania. Każdy z wymienionych punktów porusza problem, który nie był wyraźnie zaprezentowany w Księdze I. Czyni to dopiero Księga II. Spojrzenie na pojedynczych ludzi i społeczeństwa zgłębia wciąż to, co z człowieka czyni człowieka – jego HUMANITAS. W imię pokoju piętnuje się przewrotność książąt i ich niepohamowaną żądzę władzy. Achorienici potrafili okiełznać tę żądzę u swoich książąt.

W imię prawdy napiętnowani są zawodowi kłamcy (teologowie, mnisi, palestra, dworacy), dla których nie ma miejsca w kraju Utopii. W imię sprawiedliwości piętnuje się przewrotną praktykę ekonomiczną i prawną.

Człowiek we wspólnocie współżyje ze swoim bliźnim i dlatego nikt nie może przywłaszczać sobie tego, co przynależy wspólnocie. Wspólnota dóbr jest nieodzowna wspólnotowemu życiu, społecznej przestrzeni, w której nikt nie może stać się władcą życia i wolności drugiego człowieka. Mądrość wpajana i praktykowana w kraju Utopii *mniewa, iż należy pochwalać z tytułu humanitaryzmu to, że człowiek jest dla człowieka zbawieniem i pociechą, jeśli jest on istotnie ludzki (censeat hominem homini salutis et solatio esse, si humanum est)*.

We własnym jestestwie, w swoim istotnym bycie człowiek nie jest dla człowieka zwykłym wilkiem, lecz właśnie zbawieniem i pociechą. Taka jest humanitas człowieka, która sprawia, że jest, czym jest, i wymaga odeń, by był równy drugiemu. Oto humanitas. Dlatego wspólnota życia i dóbr zdaje się odsyłać – choć nie bezpośrednio – do Platona (państwo Utopii nie jest zhierarchizowanym, lecz egalitarnym społeczeństwem). Wyraźniej odsyła ona do Ewangelii i monastycznej tradycji, choć czyni to w sposób określony, gdyż w królestwie Utopii nie aspekt religijny zajmuje centralne miejsce, lecz moralny. Człowiek kraju Utopii jest religijny; cechuje go jednak tolerancja względem tego, który nie dzieli jego wiary.

Taka jest zatem ogniskowa zwierciadła. Państwo przedstawione jako punkt odniesienia, porównania oraz jako kryterium oceny nie jest państwem świętym, lecz jego obrazem (HAGNOPOLIS jest li tylko obrazem HAGIOPOLIS). W perspektywie tego obrazu człowiek jest bytem przynależnym sobie w prawdzie, gdyż zna on swoją humanitas i żyje zgodnie z jej wymogami – dla bliźniego nie jest on wilkiem, lecz zbawieniem i pociechą.

Dlatego ten obraz jest nie tylko obrazem. Roztrząsanie go staje się przypowieścią obnażającą zakłamanie świata, w którym przyszło nam żyć i wskazującą na świat inny, inaczej zorganizowany. Analizując teraźniejszość, piętnując ją i wskazując inne rzeczywistości pozwala oceniać obecną chwilę naszej historii. Przypowieść wskazuje tak jak ikona –

czyniąc znak. Wskazanie na „inne“, na kraj Utopii sprawia, że obraz nie jest tylko obrazem. Jest on bowiem wskazaniem w kierunku „nigdzie“ (ou-topia) albo miasta-fantomu (Amaurotum). Innymi słowy, wskazanie na miejsce bez miejsca odsyła nie do obrazu, lecz do zasady kompozycji obrazu społecznej przestrzeni. Takie wskazanie jest zaproszeniem do kroczenia w kierunku tego, co w malarstwie nazywa się „uciekającym kresem“ społecznego pejzażu: humanitas, która powinna przewodzić w budowaniu społecznego świata ludzkiego, jest w ludzkiej historii zwierciadlanym odbiciem Państwa świętego, którego nie da się znaleźć w historii.

Ujawnienie sprzeczności

Rafał, przedstawiony jako godny uwagi cudzoziemiec, jest kimś więcej niż tylko wykształconym człowiekiem i wielkim podróżnikiem; nieprzywiązany do dóbr, osobiście wolny, nie pożądający zaszczytnego stanowiska przy jakimkolwiek księciu – nie jest on prawodawcą żadnego państwa, a jednak zajmuje miejsce prawodawcy w takim znaczeniu, jakie nadaje mu polityczna refleksja od Platona po Rousseau. Jest człowiekiem zakorzenionym w tym, co stanowi człowieczą kondycję, znającym ludzkie pasje i równocześnie stroniącym od nich – słowem, uzdolnionym do tego, by na ludzkie społeczności spojrzeć rozumiejącym wzrokiem, by rozumieć człowieka w jego humanitas, w prawdzie jego bytu i przeznaczenia. On właśnie jest zwornikiem obydwu Ksiąg, tym, który opisuje, co jest tam (w krainie Utopii) i który krytykuje to, co jest tu; tym, który zachęca opowiadania do spojrzenia tam, i który druzgoce tutejszy fałsz, gdyż widział świat Utopii.

Dlatego jak zwierciadło niejako dubluje, tak i lektura obydwu ksiąg tego dzieła wymaga ustawicznego przechodzenia od jednej Księgi do drugiej.

Fałsz systemu dominacji

Ujawnienie niesprawiedliwości ówczesnego społeczeństwa angielskiego i francuskiego podkreśla wadliwość politycznej organizacji. Obnaża też niesprawiedliwość ekonomiczną, która ogałaca człowieka z jego humanitas i tym

samym uniemożliwia mu tworzenie wspólnych z innymi autentycznej wspólnoty. Takiemu spojrzeniu przewodzi podwójny wymóg, mianowicie wymóg sprawiedliwości opartej na uznaniu prawa człowieka do jego humanitas. Wszystko odnosi się do człowieka i prawa, na które człowiek może się powoływać. Innym wymogiem jest racjonalna ścisłość. Na tym podłożu można wskazać aberracje ekonomiczne systemu, który daje przywileje baranom ze szkodą dla człowieka.

Na tym opiera się podwójne napiętnowanie: z jednej strony zarozumiałość książąt głuchych na wszystko, co nie jest ich kaprysem, z drugiej zaś system ekonomiczny, który przyznaje przywileje baranom zniewalając ludzi i wypychając ich w nędzę.

Książęta są głusi. Dają posłuch wyłącznie swoim kaprysom. Są ludźmi wojny, którzy odnajdują się jedynie w perspektywie wojny (ten stały element zbliża Morusa do Machiavellego, z tym tylko że w przeciwnej intencji, gdyż tu jest on przedmiotem piętnowania). Wojenne ambicje księcia popychają go do zwiększania jego imperium, do rozszerzania jego granic kosztem obcych ziem i jednocześnie do ograniczania w coraz większym stopniu wewnętrznej dziedziny publicznej, która staje się miejscem jego dominium.

Głupota księcia, będąca głupotą władzy, jest przejawem nienasyconego apetytu; zaś głupota systemu ekonomicznego – apetytu na barany. *Wasze zazwyczaj potulne barany, tak łatwe do wyżywienia, stały się – mówią – tak żarłoczne i drapieżne, że pożerają wszystko wraz z ludźmi, że niszczą pola i wyludniają zagrody i wsie.* Ustawiczny wzrost władzy księcia wprowadza system zniewalania. Niepohamowany wzrost drapieżności baranów (i ich właścicieli) wprowadza system nędzy. Ceną wzrostu bogactwa mniejszości, rodzącego system próżniactwa, jest wzrost nędzy olbrzymiej większości.

Bogacąca się szlachta pędzi próżniaczy żywot bazując na pracy innych. Jej próżniactwo przechodzi na niemrawych i nieproduktywnych żołnierzy, którzy są niezbędni, by chronić przywileje kasty możnych, i którzy poza wojną żyją z kradzieży i grabieży. Próżniactwo możnych wreszcie udziela się pozabawionym ziemi zagarniętej do hodowli baranów. By zapewnić rozwój manufaktur i niezależny handel,

należało eksmitować właścicieli gruntów, pchać ich w ramiona bezrobocia, wypychać na drogi podbijając ceny produktów niezbędnych do życia, w tym przypadku głównie pszenicy. System wypędzający na drogi dawnych gospodarzy i czyniący w nich wagabundów zrodził złodziei, przeciwko którym należało sfabrykować niecną system karny.

Słowem – wszystko zmierza ku jednemu: bogacenie się pociąga za sobą perwersję publicznej domeny. Korzyści z jej aspektu politycznego zagarnia książę. System manufaktur daje korzyści nielicznym. Przeciwnie jest w kraju Utopii – wszystko tam zmierza ku temu, by zapobiegać konfiskatom politycznym i ekonomicznym.

Pojednane społeczeństwo kraju Utopii

Spółeczny system Utopii jest całkowicie różny od systemu narzuconego społeczeństwom niesprawiedliwym i władczym. Nie jest on jednak zwykłym odwróceniem porządku naszego świata. Tylko w marzeniach krainy Cocagne wyśniony świat jest przeciwieństwem naszego. Tylko tam pożywienie jest rozdawane w niewyczerpanej obfitości (Morton, „The English Utopia“). Taki odwrócony świat przedstawia William Morris („News from Nowhere“) czy Samuel Butler („Erewhon“)...

W państwie znikąd, które przedstawia swoim rozmówcom Rafał, warunki są inne, gdyż wspólnota ludzi opiera się na innych założeniach. Podstawę stanowi troska o wspólnotę i zgodnie z nią uporządkowane jest życie ludzi. W pewnym sensie świat tak opisany nawiązuje do Arystotelesowskiego sformułowania: *Państwo jest li tylko wspólnotą wolnych ludzi (...); na prawach powinien opierać się autorytet władcy właściwie w nich zakotwiczony* („Polityka“, III,6 i III,11).

Tam wszystko zależy od instytucji powołanych kiedyś do życia przez Utopusa. Ich rolą jest oddanie człowieka jemu samemu w poszanowaniu wspólnoty oraz oddanie wspólnoty jej samej w poszanowaniu prawa będącego wyrazem rozumu. Taka zasada rządzi prawami, regułami, obyczajami, organizacją pracy – krótko, całością egzystencji ludzi.

Nie chodzi tu o wyliczanie wszystkich przepisów. Wystarczy poprzestać na trzech istotnych osiach, które rządzą całością. Wspólnota może tak żyć li tylko wówczas, gdy

potrafi panować nad potrzebami, równością warunków życia i wewnętrzną powściągliwością.

Panowanie nad potrzebami oznacza przede wszystkim, że ludzie mogą żyć bez nadmiernej troski o zaspokajanie potrzeb, że nikt nie powinien cierpieć z powodu braku, a każdy powinien wiedzieć, że we wspólnych magazynach znajdzie to, czego potrzebuje. Znaczy to też, że ludzka wspólnota potrafi ograniczać wzrost swoich potrzeb, iż potrafi zapanować nad sobą i ustrzec ludzi przed przewrotnym usidleniem bezkresnych wymagań, przed nienasyconym pragnieniem rzeczy. Słowem, potrafi ona strzec ludzi przed siłami luksusu. W tych warunkach można ograniczyć czas pracy niezbędny dla zaspokojenia potrzeb do sześciu godzin dziennie.

Równość warunków rodzi społeczeństwo harmonijne. Obowiązki mają mężczyźni i kobiety. Prace uciążliwe wykonuje się systemem rotacyjnym (każdy pracuje kolejno na wsi i w mieście). Każdy wreszcie może oddawać się pracy intelektualnej i fizycznej. Brak zgrzytów między miastem a wsią, między pracą intelektualną i manualną, pracą kobiety i mężczyzny tworzy społeczeństwo egalitarne, wzmacniane wspólnymi posiłkami, zmianą miejsca zamieszkania, a nawet ubiorów.

Cała wyspa tworzy jedną rodzinę – mówi Rafał, rodzina zaś – model ogólnej organizacji społecznej przestrzeni. W tej rodzinie nie istnieje podział własności, autorytet jest delegowany. Nic nie należy do nikogo na własność i nikt nie może sobie przywłaszczać ni odrobiny władzy, ni też odrobiny rzeczy. Zagarnięcie autorytetu czy rzeczy piętnuje się jako korzeń przemocy i dominacji. W kraju Utopii wszystko ma uniemożliwiać tego rodzaju uzurpację.

Spółeczeństwo przezroczyste dla samego siebie nie niszczy wszelkiego rodzaju zapośredniczenia. Prawo bowiem jest zasadą zapośredniczenia międzyludzkiego. Unicestwia jedynie pośrednika. Należy z naciskiem akcentować wagę zapośredniczenia poprzez prawo, tak jak wciąż trzeba uniemożliwiać zaistnienie międzyludzkiego pośrednika. Dlatego zniesieniu prywatnej własności towarzyszy zniesienie pieniądza, zawsze przecież podległego tezauryzacji. Przezroczystość wymaga, by nikt nie mógł w niczym uszczuplać bogactwa wspólnoty ani ukrywać swego życia

przed nią. Dlatego miasta są otwarte a domy i posiłki wspólne. Jeśli wyspa tworzy jedną rodzinę, każdy w rzeczywistości podpada pod obserwację wszystkich.

Konkretną zatem rzeczywistością kraju Utopii jest COMMONWEALTH, wspólnota niepodzielna, w której nikt nie może sobie przywłaszczyć żadnej jej części, ni ekonomicznej, ni politycznej. Społeczeństwo – które wprowadziło jednakowe dla wszystkich warunki życia i które zmusza ludzi do życia w systemie całkowitej i całościowej przezroczystości – zdołało podciąć same korzenie przeciwstawności. Według Rafała i Morusa zło – a wraz z nim przeciwstawność – wślizguje się w społeczną przestrzeń wówczas, gdy interes prywatny góruje nad publicznym, gdy mu się przeciwstawia. Zniesienie autonomii prywaty równa się zniesieniu sprzeczności.

Utopia – regulująca idea

Wróćmy na koniec do początkowego pytania: jaką wartość może uznać myśl w przedstawieniu społeczeństwa harmonijnego i bezkonfliktowego tego typu? Odrzućmy inne utopie i weźmy pod uwagę tę, którą przedstawił Tomasz Morus. Czy jednak nie stoimy w obliczu świata po prostu wymyślonego, czystej fantazji myślowej?

Tak. Sam Tomasz Morus przypomina nam wciąż, iż nie chodzi o opis czy obraz, lecz o zwierciadło. Czytelnik jest zaproszony, by posiłkując się fantazją odszyfrował w zwierciadle coś innego, niż w nim widzi – mianowicie sytuację naszych społeczeństw. W zwierciadle zdaje się odbijać obraz społeczeństwa „stamtąd”. W rzeczywistości spojrzenie nie powinno zatrzymywać się na kontemplacji roztoczonego obrazu; powinno wracać do tu i teraz. To nie gawędziarza Hythlodæusa należy słuchać, lecz Rafała, zwiastuna i znachora. Humor słowny zaprasza do skierowania wzroku na jedyny ważny element, który Morus wysuwa na proscenium na końcowych stronicach dzieła: jak długo ludzie będą ludźmi, jak długo będą poddawać się próżności i pysze („piekielnemu wężowi”), tak długo wszystko to będzie jedynie mrzonką.

Powiedziałbym *flawet*: niebezpieczną mrzonką, jeśli nie dostrzeżemy, że Morus przedstawia raczej system współ-

noty niż organizację życia społecznego. O to roztrząsakiwały się nieraz opisy krain utopii. Nie chodzi o idyllę, lecz o konstrukcję społecznego świata na zasadzie wspólnoty, całościowo zjednoczonej. Należy zapomnieć o głównym zarzucie Arystotelesa względem koncepcji Platona: *Proces konsekwentnego jednoczenia prowadzi do unicestwienia państwa; państwo bowiem z natury jest pluralizmem. Poprzez nadmierne zjednoczenie państwo staje się rodziną, rodzina zaś jednostką. W efekcie możemy powiedzieć, że rodzina jest czymś więcej niż państwem a jednostka więcej niż rodziną. Zakładając zatem możliwość urzeczywistnienia takiego zjednoczenia należy się go wystrzegać, gdyż prowadziłoby to do ruiny państwa. Państwo bowiem nie jest tylko wielością jednostek. Składa się z innych jeszcze, oddzielnych i specyficznych elementów. Państwo nie składa się z podobnych do siebie części* („Polityka“, II,2).

Marzenie jednak – w znaczeniu, jakie mu nadał Ernst Bloch w „Das Prinzip Hoffnung“ – jest tym, co otwiera w życiu ludzi jeszcze nie wyeksploatowane pole możliwości – obudzone marzenie albo lepiej jeszcze: regulatywną ideę Kanta.

Czynić z opisów kraju Utopii konstruktywne pojęcie politycznej działalności jest nonsensem, gdyż zapomina się wtedy, czym są ludzie i rzeczywiste społeczeństwa. Żaden opis utopii – włącznie z tym, który przedstawił Morus – nie może służyć za pojęcie, na którym opiera się praktyka polityczna. Niemniej nabiera on sensu jako normatywna idea. Zachęcając ludzi do spojrzenia w zwierciadło, a myśl do przekraczania opisu, utopia zaprasza do powrotu w kierunku własnego świata społecznego i do otwarcia go na inne możliwości, które są i mogą być przedstawione li tylko w formie fantazji. Jest to na pewno gra, choć niebezinteresowna. Nie jest ona ucieczką, gdyż często w ten sposób myśl rozumie i pozwala ludziom rozumieć potrzebę skierowania wzroku na ich humanitas.

tłum. Stanisław Opiela SJ

Piotr Brożyna

Pamięć pokoleń

Listopad to ponoć niebezpieczna dla Polaków pora. I choć konstatacje poetów są raczej materią, której nie należy poddawać zbyt skrupulatnej weryfikacji, odnoszę wrażenie, że ta właśnie myśl znajduje swoje potwierdzenie w sferze zbiorowej świadomości. Lektura prasy wszelakich odcieni i obserwacja okolicznościowych spotkań dostarczają bowiem w tym jesiennym miesiącu wielu świadectw zadziwiającej jednomyślności. Rok 1918, który reanimowany jest na wiele sposobów, jawi się bowiem ubrany ciągle w ten sam zgrzebny strój. Odzywają oczywiście spory o daty, które nie są sporami o daty. Klóćmy się o racje Piłsudskiego i Dmowskiego, ale wszyscy w tych rozważaniach odwołują się do wydarzeń znanych, wielokrotnie opisywanych i interpretowanych.

Szczęśliwie zdarza się jednak, iż wśród kurzu strzepywanego rok w rok ze strzeleckich mundurów przez licznych publicystów i historyków błysnie gdzieś dystynkcja myśli. I zapewne nie jest dziełem przypadku, że są to głosy historyków starszej generacji. W „Znaku” z maja i czerwca 1984 roku, który to zeszyt z wyroków poligrafii ukazał się w okolicy listopada, znalazło się „wspomnienie mówione” Henryka Wereszyckiego poświęcone sylwetce Józefa Piłsudskiego: Wereszycki, świadek i badacz zarazem, rozpoczyna swoją gawędę właśnie od zestawienia dwóch ról, w których dane jest mu występować. Mówi: *Brałem żywy udział w dyskusjach nad postawami, które się później w czasie wojny nazywały orientacjami. Oczywiście jako chłopak dyskutowałem kwestie stosunku do zbliżającej się wojny z kolegami z gimnazjum. (...) i to były nie kończące się dyskusje na ten temat, który dzisiaj w historiografii nazywa się „Piłsudski i Dmowski jako reprezentanci dwóch orientacji”. Co ciekawe, w tych dyskusjach między mną a moimi kolegami endekami ani słowo Piłsudski, ani słowo Dmowski nie padło. Dopiero dzisiaj uprzytomniłem sobie, że nie było kultu osobowości, bo to byłoby sprzeczne z całą polityczną kulturą XIX w.*

To spostrzeżenie profesora Wereszyckiego, punkt wyjścia dalszych jego wspomnień i refleksji skłania do zastanowienia się nad dorobkiem współczesnej historiografii polskiej. Okazuje się bowiem, że w naszym piśmiennictwie historycznym, które przecież w swoim czasie poszczycić się mogło cennymi osiągnięciami metodologicznymi, związanymi m.in. z inspiracjami szkoły „Annales”, spojrzenie na genezę II Rzeczypospolitej jest nad wyraz tradycyjne i ograniczone w zasadzie do sfery historii politycznej. Co więcej, wydaje się, iż w większej mierze odwołuje się ono do tradycji sporów politycznych między endecją a piłsudczykami o zasługi w budowie polskiej państwowości niż do metodologicznych sporów historyków, jakie na temat odrodzenia Polski toczyły się już w okresie międzywojennym.

Inaczej ujmują problem odzyskania niepodległości historycy zajmujący się wiekiem XIX, a inaczej ci, którzy swe zainteresowania badawcze skierowali na lata 1918–1939 i późniejsze. Pierwsi, skłonni rozciągać w głąb perspektywę czasową i kreślić długie drogi do niepodległości, łatwiej odrywają się od orientacyjnych sporów. Tym samym prezentują obraz pełniejszy, bogatszy, a zarazem chyba bliższy rzeczywistości społecznej 1918 roku. Doświadczenia pokoleń, gromadzone przez dziesiątki lat, „wybuchły” w listopadzie i płonęły ogniem przez kilka lat następnych. Zapis zbiorowej pamięci był jedynym pewnym i zrozumiałym dla wszystkich kluczem interpretacyjnym rodzącej się rzeczywistości. A zatem rok 1918 to nie tylko Legiony i 14 punktów Wilsona, rewolucja w Rosji i Niemczech, Piłsudski i Dmowski. Rok 1918 to również pamięć o trudach utrzymania ziemi w polskich rękach i widmo Szeli, kosy na sztorc przekuwane i skrzypiące koła kibitki, dziedzic sprzedający las i Żyd-arendarz.

Myśl polityczna doby rozbiorów jest jedną z ważniejszych sfer aktywności elit polskiego społeczeństwa. Publicystów i działaczy zajmowały interpretacje narodowych dramatów, projekty organizacji i plany insurekcyjnych czynów, modele prac organicznych i kodeksy obywatelskich zachowań. Można przytoczyć wiele jeszcze istotnych elementów charakterystycznych dla refleksji politycznej doby niewoli narodowej. Ich katalog da się odtworzyć dzięki

lekturze niezastąpionej pracy Wilhelma Feldmana „Dzieje polskiej myśli politycznej w okresie porozbiorowym”. Próby kontynuowania dzieła Feldmana podejmowane od pewnego czasu wśród historyków mają przed sobą długą i, miejmy nadzieję, owocną przyszłość.

Samodzielność – „śmieszny systemat”

Ośrodkiem krystalizacji wszystkich chyba koncepcji politycznych, jakie rodziły się w kraju i na emigracji w epoce rozbiorowej, był podstawowy problem polskiego losu narodowego – zniewolenie. Kryształy mają jednak wiele osi, wierzchołków i innych parametrów geometrycznych. Myśl polityczna podobnie – skupiona wokół dramatu zniewolenia obudowywała go, niczym krystaliczną siecią, wielością problemów, pytań i wizji. Ich odczytywanie wydaje się zabiegiem szczególnie istotnym.

Pytanie „Czy Polacy wybić się mogą na niepodległość?” znane jest z kart szkolnych podręczników. Stanowiło ono tytuł wydanej w Paryżu w 1800 r. broszury, która powstała z inspiracji Tadeusza Kościuszki. Jej autorem był zapewne sekretarz Naczelnika, Józef Pawlikowski (1767–1829). Ten publicysta – w czasach stanisławowskich powiązany prawdopodobnie z dworem królewskim a w okresie Targowicy sympatyzujący z patriotycznymi spiskowcami – zasłużył sobie na umieszczenie przez carskiego ambasadora Igels-tröma na liście osób szczególnie podejrzanych. Po insurekcji 1794 r. znalazł się na emigracji we Francji i został zaufanym współpracownikiem Kościuszki. Franciszek Barss w październiku 1799 r., wkrótce po tym jak Naczelnik zdystansował się od niego i złożył akces do Towarzystwa Republikantów Polskich, pisał do Wybickiego: *Pawlikowski znany filozof, a dziś amanuensis Kościuszki, projekta sobie tworzą (...) Tandem nikt tu z znajomych mnie Polaków nie jest tak upartym w tym śmiesznym systemacie, jak nasz Pawlikowski, którego opinie podobają się najwyższemu (Kościuszcze), bo są pochlebiające jego miłości własnej*. W lutym 1800 r., w związku z pojawieniem się tej broszury, Jan Aleksander Bonneau – polityczny przyjaciel Barssa i Wybickiego – donosił Talleyrandowi, że Pawlikowski *od dawna szalony demagog, zaciekły rewolucjonista, intymna i usłużna*

*kreatura Kościuszki ustawicznie jest przy nim i cieszy się w tej chwili całym jego zaufaniem*¹.

W polskich środowiskach emigracyjnych broszura Pawlikowskiego nie wywarła istotnego wpływu. Rozminęła się też z nastrojami panującymi w kraju. Dopiero po trzydziestu latach po pierwszym paryskim wydaniu doczekała się w kraju chwilowej aktualności i dwukrotnej publikacji w Warszawie 1831 roku. Najżywsze w gruncie rzeczy były bezpośrednie reakcje Francuzów. Pawlikowski znalazł się pod kontrolą policyjną, zaś Kościuszkę ostrzeżono w sekrecie przed dalszym inspirowaniem podobnych wystąpień.

Na czym polegał ów „śmieszny systemat” Kościuszki i Pawlikowskiego zawarty w odpowiedzi na tytułowe pytanie? Doświadczenia z początków epopei napoleońskiej, wsparte republikańskimi sentymentami Naczelnika, podyktowały Kościuszcze taką oto uwagę zapisaną przezeń na marginesie przysięgi Towarzystwa Republikantów Polskich: *Bez względu na obce mocarstwa, ale w samej sile wewnętrznej szukać mocy, zachęcać i rozszerzać ten duch i w jak najprędszym czasie zrobić przygotowanie do powszechnego powstania*. Ta sama myśl znalazła swoje odbicie na kartach broszury „Czy Polacy...”: *Naród żądający niepodległości potrzeba koniecznie, aby ufał w swoje siły. Jeżeli nie ma tego uczucia, jeżeli do utrzymania bytu swego nie idzie przez własne usiłowanie, ale przez obce wsparcie lub łaskę, można śmiało przepowiedzieć, iż nie dojdzie ani szczęścia, ani cnoty, ani sławy. (...) Polacy (...) nie możecie być rzetelnie wolnymi, jeżeli nie zyskacie niepodległości przez swoje własne usiłowanie*².

Sformułowania te obciążone są negatywnymi doświadczeniami Pierwszej Rzeczypospolitej. Do obcych potęg odwoływano się w celu przeprowadzenia reform i w celu ich tamowania. Obce wojska wędrowały po ziemiach Rzeczypospolitej niczym po własnym kraju, ambasadrowie ościennych mocarstw grali pierwszoplanowe role w życiu politycznym. Nic zatem osobliwego, że w broszurze tej odnajdziemy żądanie kary śmierci lub banicji dla osób szukających pomocy z zewnątrz. Zła lekcja schyłku Rzeczypos-

¹ Cytaty z korespondencji podaje za przedmową Emanuela Halicza do wydania: *Czy Polacy wybić się mogą na niepodległość*, Warszawa 1967; dalej: Czy...

² Czy..., s. 69 i 74.

politej wspomagana była resentymentami Kościuszki względem Napoleona. Śmieszność zatem tego politycznego systemu polegała na przekonaniu o skuteczności samodzielnego polskiego zrywu niepodległościowego. W rzeczywistości jedyną szansą Polski i Polaków była napoleońska Francja. H. Wereszycki pisze, iż *doświadczenie historyczne mówi tylko o jednym, że żaden europejski naród nie odzyskał w XIX w. niepodległości bez obcej pomocy*. Gdzie indziej ten sam autor stwierdza, iż: *Po roku 1815 (...) nie istniało tak potężne militarnie państwo, które by mogło pokonać nie tylko trzy, ale choćby dwa z tych mocarstw (rozbiorowych). I to była zasadnicza słabość sprawy polskiej*³.

Z zasadą samodzielności polskich wysiłków zbrojnych, która stanowiła naczelną ideę broszury Pawlikowskiego, związana jest organicznie idea ciągłości insurekcji. Przyszłe powstanie, które rysuje się na jej kartach, ma być wzorowane na doświadczeniach 1794 r. A oto wzory: organizacja władz powstańczych z zasadą naczelnikostwa włącznie, sposoby prowadzenia działań wojennych (wojna szarpana, kosynierzy), zasady etyki życia zbiorowego („wolność, równość i zjednoczenie braterskie, karność, rzetelność, uczciwość”) oraz ideały społeczne.

Zasada ciągłości powstań jest chyba kluczowa dla całej polskiej myśli niepodległościowej. Według niej oceniane są i wartościowane poczynania spiskowe i prace organiczne, działania zbrojne i prześladowania z rąk zaborców. Pojawia się ona niekiedy wprost, tak jak w broszurze Pawlikowskiego. Kiedy indziej zasada ta stawała się podstawą oceny i doboru tradycji ideowych. Tak jest w klasycznej dziś pracy Bolesława Limanowskiego „Historia demokracji polskiej w dobie porozbiorowej”.

Budowanie suwerenności

Idea kontynuacji wysiłków insurekcyjnych mogła się zmieniać i w rzeczy samej ulegała zmianom i reinterpretacjom w obrębie paradygmatu myśli niepodległościowej. Wilhelm Feldman napisał o pracy Zygmunta Miłkowskiego (Teodora Tomasza Jeża) „Rzecz o obronie czynnej i Skarbie Narodowym”, wydanej w 1887 r. w Paryżu, że była to

*zmieniona stosownie do warunków dawna idea ciągłości powstania a przynajmniej myśli powstańczej*³.

Autor tej książki był niemal „modelowym” powstańcem. W ciągu swego długiego życia, a urodził się w 1824 r. zaś zmarł w 1915, uczestniczył prawie we wszystkich poczynaniach niepodległościowych, od dziecięcej konspiracji poczynając. Nie stał się jednak nigdy „zawodowym” politykiem ani spiskowcem, pozostał pisarzem i publicystą wielostronnie zaangażowanym w życie polityczne. Ta postawa połączona z wiernością głoszonym zasadom doprowadziła go (mimo iż był jednym z założycieli Ligi Polskiej) do ostrej krytyki endecji po 1908 r. Konsekwencją było m.in. wydanie w 1910 r. „Rzeczy o obronie czynnej...” – nakładem socjalistycznej „Krytyki” W. Feldmana – i opatrzenie tego wydania aktualizującą przedmową. Książka, która była chyba najważniejszą wypowiedzią polityczną Miłkowskiego, stanowiła zarazem sygnał istotnych zmian zachodzących w polskiej myśli politycznej okresu po powstaniu styczniowym. Napisana przez weterana powstań i konspiracji i wydana w 1887 r. zbiegła się w czasie z wyraźnym ożywieniem życia ideowego w kraju i na emigracji. Jednocześnie widać było wyraźnie, że kraj przejmuje prymat w życiu ideowym. W 1886 r. zaczął się ukazywać w Warszawie radykalny tygodnik „Głos”, w tym samym roku we Lwowie pojawił się „Przegląd Społeczny” – pismo o podobnym obliczu. W tym samym czasie rodziły się pierwsze struktury organizacyjne ruchu robotniczego w Królestwie, a w 1887 r. w Szwajcarii utworzono Ligę Polską – załóżkę przyszłego obozu narodowego.

Sam Miłkowski zastanawia się w swej książce nad zmiennością nastrojów społecznych i pisze, iż upadek duchowy narodu po klęsce powstania styczniowego był zjawiskiem naturalnym. *Upadanie na duchu spólnem jest wszystkim niepowodzeniami dotkniętym i klęskami przynięcionym społeczeństwu*.

³ H. Wereszycki, *Powstanie jako problem międzynarodowy*, w: *Pamiętnik VIII Powstaniego Zjazdu Historyków Polskich w Krakowie*, t. I Referaty, Warszawa 1958, s. 18; tenże, *Sprawa polska w XIX wieku*, w: *Polska XIX wieku. Państwo. Społeczeństwo. Kultura*, pod red. S. Kieniewicza, Warszawa 1977, s. 161.

⁴ W. Feldman, *Dzieje polskiej myśli politycznej w okresie porzębiorowym*, t. III, Warszawa 1920.

*czeństwom*⁵. Warto ten element rozważań Miłkowskiego podkreślić, nie tylko z uwagi na jego istotne znaczenie dla całości koncepcji „pułkownika”. Wydaje się bowiem, że rozumowanie, którego świadectwem jest przytoczony fragment, nieczęsto spotyka się w publicystyce politycznej służącej ideom niepodległościowym czy rewolucyjnym. Jej dość istotnym rysem jest bowiem swoisty elitaryzm, który stawia pod znakiem zapytania egalitarne hasła programów społecznych. Często spotykamy obelgi i oskarżenia o spodlenie, rzucane w twarz społeczeństwu przez nielicznych „sprawiedliwych”. Głosy rewolucyjnych prokuratorów czy fanatyków idei niepodległości, rozumnych jedynie szaleń, rzadko kiedy połączone były z pytaniem o możliwości przezwyciężenia zbiorowej apatii. Wzywały do czynu. Dla ilustracji sięgnijmy do literackiego przykładu takich nastrojów. W jednej z najpopularniejszych „pieśni zemsty” znajdujemy taką strofę:

*Cóż my winni, że kochać nie możemy?
Gdy się wszystko tak płaszczy i karli,
My dla ziemskich rozkoszy umarli,
Żyjmy zemstą i święćmy ją nożem*⁶.

Miłkowski nie rzuca obelg, uznaje fakty społeczne i stara się przeprowadzić analizę systemu *obrony biernej*, jaki ukształtował się po powstaniu styczniowym. Dokonuje bilansu strat i zysków tego systemu zachowań zbiorowych. Ogólny bilans jest niekorzystny, albowiem w ocenie T. T. Jeża model *obrony biernej*, którego głównym celem było *rozbrojenie zemsty*, poniósł klęskę. Jej dowodem są ciągle prześladowania. Błąd *adwokatów bojaźni* polegał na odsunięciu poza obręb rozważań istotnej przyczyny rozbiorów i prześladowań – polskości. Represji zaborców nie da się uniknąć przez wyrzeczenie się powstań, albowiem *Polska w dziejowym sensie przyszła na świat z zaczynem wolności przeciwnej państwowi, co ją rozebrały – a rozebrały nie dla czego innego, nie dla racji żadnej innej, jeno dla zaczynu onego*⁷.

W miejsce marazmu i *obrony biernej* potrzebne jest zatem ożywienie i *obrona czynna*. To ostatnie pojęcie – kluczowe dla swego rozumienia – definiuje Miłkowski za pomocą zgrabnego paradoksu. *Obrona czynna polega nie na powsta-*

niu, ale też i nie na zrzekaniu się powstania⁸. Nieco dalej znajdziemy jednak komentarz precyzujący treść tego pojęcia. Chodzi o powstanie nie „romantyczne”, ale racjonalne, zastosowane do szans przewidywać się dających. (...) Przysposobienie się w położeniu naszym do powstania stanowi w systemie obrony czynnej oś działalności, obejmującej te wszystkie punkty, w których nas zaborcy ranią i wyrażającej się za pomocą sprzeciwiania się i szkodenia im na kroku każdym. W oskarżeniach zaborców pod adresem Polaków pojawia się często *polska zмова*. Miłkowski wzywa, aby działania społeczne przyjęły kształt wiązania zmowy, porządkującej i systemizującej w zakresach administracyjnym, edukacyjnym, sądowniczym, religijnym, finansowym, ekonomicznym, obyczajowym, towarzyskim, społecznym, politycznym odporną działalnością naszą⁹.

Jest to więc swoista idea budowy społeczeństwa alternatywnego wobec tego, które pozostaje w zniewoleniu zaborców. Idea ta wydaje się bliska koncepcjom Edwarda Abramowskiego, choć skądinąd wiadomo, że obu pisarzy wiele dzieliło.

Miłkowski nie mógł uchylić się od odpowiedzi na pytanie o międzynarodowy kontekst sprawy polskiej. Okres, w którym jego książka została opublikowana, był dla rozważań o możliwych, pomyślnych dla Polski aliansach szczególnie niekorzystny. Realia sytuacji międzynarodowej stanowiły raczej uzasadnienie rozmaitych wariantów koncepcji ugody. Ten stan rzeczy zadecydował zapewne po części o tym, iż Miłkowski nie proponował recepty na korzystne sojusze. Głosił jedynie, że sprawa polska powinna zostać wskrzeszona w *sensie sprzymierzeńca przeciwników nieprzyjaciół naszych*¹⁰. Jest w tej formule zapisane nie tylko trafne odczytanie sytuacji międzynarodowej, da się również z niej odczytać element dziedzictwa emigracji polistopadowej – tradycyjny patriotyzm „kondotierów wolności”.

⁵ Z. Miłkowski, *Rzecz o obronie czynnej i Skarbie Narodowym*, Paryż 1887, s. 7; dalej: *Rzecz...*

⁶ L. Kapliński, *Zgasty dla nas nadziei promienie...*, w: M. Janion, *Reduta*, Kraków 1979, s. 280; tamże ss. 487–490 komentarz historycznoliteracki.

⁷ *Rzecz...*, s. 12.

⁸ Tamże, s. 28.

⁹ Tamże, s. 30–31.

¹⁰ Tamże, s. 38.

Alians z zaborcą

Zygmunt Miłkowski nie mógł chyba przewidzieć, że w trzydzieści lat po wydaniu jego książki, w nurcie politycznym przez niego zainicjowanym pojawi się projekt połączenia sprawy polskiej z interesami mocarstwowymi Rosji. Twórcą takiej właśnie koncepcji był przywódca Narodowej Demokracji i prezes Koła Polskiego w Dumie – Roman Dmowski. Jego książka „Niemcy, Rosja i kwestia polska” powstała w roku 1907, a drukiem została ogłoszona w roku następnym. W 1909 r. ukazało się wydanie francuskie, po nim nastąpiły jeszcze przekłady fiński i rosyjski. Orientacja prorosyjska nie była w dziejach polskiej myśli politycznej zjawiskiem nowym i niezwykłym. Rodziła się na ogół w związku z oczekiwaniami daleko posuniętych reform w życiu politycznym Rosji i z nadziejami na przyznanie Polakom mniej lub bardziej rozbudowanego kodeksu swobód narodowych. Wystarczy jedynie przypomnieć protagonistów orientacji rosyjskiej. Twórcami i realizatorami takich koncepcji byli: książę Adam Czartoryski w dobie napoleońskiej i pierwszych latach Królestwa Kongresowego, czołowi politycy tegoż Królestwa, margrabia Aleksander Wielopolski i ugodowcy epoki postępczniczej. Dla naszych rozważań istotniejszy jednak od politycznych antecedencji programu Dmowskiego wydaje się punkt wyjścia jego rozważań – pierwsza i zasadnicza racja pozwalająca na budowę geopolitycznych konstrukcji.

W na pół polemicznej, na pół wspomnieniowej pracy „Polityka polska i odbudowanie państwa”, opublikowanej w 1925 r., pisał Dmowski, że po ukazaniu się książki „Niemcy, Rosja i kwestia polska” *jeden z cieszących się wielką powagą profesorów krakowskich miał powiedzieć: Pan Dmowski zapomniał, że jest prezesem Koła Polskiego w Petersburgu, zdaje mu się, że jest polskim ministrem spraw zagranicznych*¹¹. Dmowski przytacza te słowa, aby potwierdzić, że w istocie rzeczy stanowiły one trafną interpretację jego posunięć. I nie jest to chyba dopisywanie po latach intencji do wcześniejszych poczyną. W sprawozdaniu Komitetu Centralnego Ligi Narodowej za lata 1906–7 odnajdziemy bowiem znamienne zdania: *...polityka silnych, żywotnych, świadomych swego celu narodów polega na tym,*

że dla urzeczywistnienia właśnie swych historycznych dążeń, dla zbliżenia się do swych najbardziej upragnionych celów – akcji swej zewnętrznej nadają w każdym okresie wyraz praktyczny, odpowiedni warunkom chwili, zawierają nawet sojusze z tymi, których za swych odwiecznych wrogów uważają. I naród polski, jeśli ma wyjść z okresu przygotowawczej działalności wychowawczej i organizacyjnej, jeśli ma wkroczyć na pole akcji praktycznej, prowadzącej do urzeczywistnienia jego dążeń, musi się zdobyć na dostosowaną do istniejących warunków politykę zewnętrzną, innymi słowy – na swą dyplomację¹².

Książkę Dmowskiego możemy chyba uznać za próbę budowy programu takiej dyplomacji. Istotną przyczyną jej powstania jest więc przekonanie o potrzebie i możliwości tworzenia polskiej polityki zagranicznej. Rodziło się owo przeświadczenie z obserwacji narastających napięć międzynarodowych i z doświadczeń praktycznych, takich jak japońskie ekspedycje Dmowskiego i Piłsudskiego. W praktyce było to wkraczanie na drogę znaną już co najmniej od czasów Hotelu Lambert – szkoły dyplomacji polskiej na wygnaniu. Od tamtej, nie tak przecież odległej epoki, droga ta jednak poszła w zapomnienie. W poczynaniach polskich elit politycznych końca XIX i początku XX w. działalność międzynarodowa przyjmowała co najwyżej formę współpracy rozmaitych ugrupowań rewolucyjnych i robotniczych. Jedynym chyba wyjątkiem była dyplomacja kościelna. O kręgu zagadnień, jaki pozostawał przedmiotem jej zainteresowania, i o sposobach działania świadczą materiały opublikowane w „Księdze Sapieżyńskiej”¹³.

W rozumowaniu Dmowskiego, który – pamiętajmy – odrzucał dążenie insurekcyjne, jedynym uzasadnieniem polskich ofert politycznych kierowanych zarówno do Rosji jak i jej zachodnioeuropejskich sojuszników (a nawet może bardziej do tych ostatnich) był stan świadomości społeczeństwa polskiego. Pisał bowiem: *...biernie znosić barbarzyński i, dodajmy, bezsensowny ucisk mogło tylko społeczeństwo chore, pogrążone w nienormalny stan psychiczny klęską roku*

¹¹ Przytaczam za: A. Micewski, *Roman Dmowski*, Warszawa 1971, s. 149–150.

¹² Przytaczam za: R. Wapiński, *Narodowa Demokracja 1893–1939*, Wrocław 1980, s. 108.

¹³ *Księga Sapieżyńska*, pod red. ks. Jerzego Wolnego, t. 1, Kraków 1982.

1864, sterroryzowane, upadłe na duchu, pozbawione woli i energii. Okres ten musiał minąć, nowe siły narodowe musiały narosnąć, musiała wrócić wiara w siebie, poczucie swego prawa i energia w jego obronie. Złudzeniem też jest, że dziś można to społeczeństwo czymkolwiek sterroryzować, zmusić do nawrócenia na drogę biernej uległości. Jeżeli w okresie strasznego ucisku czuło się ono coraz bardziej zdolnym do walki o swoje prawa, to tym bardziej teraz nic w nim tego poczucia nie zabije¹⁴.

Zderzenie stanu świadomości społecznej i planów władz rosyjskich prowadziło bowiem do politycznego paradoksu. *Kraj ten (Królestwo Polskie) jest w najdziwniejszym, jakie sobie można wyobrazić, położeniu; państwo, które go posiada, nie wie co z nim zrobić. Nie widzi ono możliwości przerobienia go na rosyjski, a nie chce mu pozwolić być polskim¹⁵.* Zmiana stanu rzeczy, przekreślenie tego paradoksu może nastąpić jedynie przez zmianę modelu sprawowania rządów w wielonarodowym imperium carów. *To nie może już być państwo jednego narodu rosyjskiego, wszystkim innym narzucającego swą kulturę i swe instytucje: siły innych narodów, a przede wszystkim polskiego, muszą być na równi z rosyjskimi powołane do życia, do samoistnej twórczości¹⁶.*

Reformy, w których Dmowski widział jedyną drogę ratunku dla Rosji, były w epoce reakcji stołypinowskiej marzeniem. Dmowski zaś nie był marzycielem, choć nie był wolny od politycznych obsesji. Większa część jego pracy jest zimnym rachunkiem sił w Europie. Można więc chyba przytoczone wyżej słowa uznać raczej za memento pod adresem Rosji, a głównie jej sojuszników, niż za mrzonkę. Inaczej potraktowane, wydają się owe sformułowania podstawowym błędem diagnozowania politycznego. Interpretacji tej nie da się całkowicie wykluczyć.

Geopolityka Dmowskiego, przez niektórych uznawana za najcenniejszą część jego dorobku pisarskiego, była w polskim myśleniu politycznym istotnym unowocześnieniem. Dmowski za przesłanki brał układ sił w Europie i kondycję narodową społeczeństwa polskiego. Rozumując zimno i logicznie wpisywał Polaków w sojusz z Rosją wbrew tradycjom własnego obozu politycznego i na przekór zbiorowym resentymentom. Odnośnie do tych ostatnich wypadła dodać tu pewien znak zapytania. Zachowania ludności Królestwa

w latach 1914–16 (niechęć wobec wojsk niemieckich i austriackich, nieufność wobec Legionów, manifestacyjne i płaczliwe żegnanie wojsk rosyjskich cofających się przed Niemcami), które nb. stanowią problem słabo zbadany przez historyków, każą bowiem ostrożniej spojrzeć na antyrosyjski stereotyp w tej epoce. Lata 1905–1914, jak się wydaje, sporo zmieniły w nastrojach i znaczny był w tym udział endencji. I jakkolwiek koncepcja Dmowskiego w 1908 r. była szokująca, to ostrość tego szoku z upływem lat słabła.

Kilka wniosków

Ten rekonesans w domenę polskiej myśli politycznej doby rozbiorowej przynosi materiał pozwalający na sformułowanie kilku spostrzeżeń ogólnych.

Refleksja polityczna może istnieć nawet w najbardziej niesprzyjających warunkach. Myśleć bowiem o społeczeństwie, jego wielostronnej aktywności i jej politycznych przejawach można bowiem równie dobrze w kraju jak i na emigracji, w ławach zaborczego parlamentu jak i w murach więziennej celi. Każda sytuacja ma swoje wady i zalety. Żadna zapewne nie jest idealna. Immunitet parlamentarny nie wymaże świadomości zniewolenia, podobnie jak więzienne stráže nie mają władzy zniewalania umysłu.

Tym, co stanowi o powodzeniu lub klęsce publicysty politycznego, jest zrozumienie natury bytu społecznego, rozeznanie zmienności życia zbiorowego i umiejętność rozpoznania kierunków zmian. W swej refleksji polityk może podążać zgodnie z owym nurtem lub w kierunku przeciwnym. Jakkolwiek będzie, musi ten główny nurt rozpoznać. I mimo iż pytanie „Czy Polacy mogą się wybić na niepodległość?” znajduje się w każdym podręczniku historii Polski, broszura pod tym tytułem jest przykładem „klęski nierozumu politycznego”. Gwoli sprawiedliwości dodajmy, że bywała ona udziałem zarówno bojowników idei niepodległości jak i stronników ugody.

¹⁴ R. Dmowski, *Niemcy, Rosja i kwestia polska*, w: *Pisma*, t. 2, Częstochowa 1938, dalej: *Niemcy...*

¹⁵ *Niemcy...*, s. 43.

¹⁶ Tamże, s. 193.

Myślenie polityczne może być pasjonującą łamigłówką układaną z elementów swojskich i obcych. Wzory, jakie da się z nich układać, liczba możliwych kombinacji – to wielka pokusa. Ale jest w tej grze wiele niebezpieczeństw. Istnieje groźba chaosu, nieudanych prób usytuowania na planszy wszystkich elementów. Łatwo też ulec fascynacji przeciwnej, zauroczeniu jednym kolorem, jednym kształtem. Przedkładając swojskość nade wszystko, zamyka się oczy na odmienność i jej inspirację. Naiwna fascynacja egzotyką grozi dla odmiany mechanicznym importem obcych wzorów, które w życiu społecznym okazały się mało skuteczne. W obliczu wielości potencjalnych rozwiązań i ich elementów składowych łatwo się zagubić, ale i nietrudno stać się doktrynerem, fanatycznym zwolennikiem rozwiązania „jedynie słusznego”.

Doktrynerzy powstań zakładali tajne „Rządy Narodowe”, gdy nie było dla nich szans działania, doktrynerzy ugody układali wiernopoddane manifesty, o których władcy nie chcieli słyszeć. J. Pawlikowski był doktrynerem przegranej insurekcji, Dmowski zaś mógł stać się doktrynerem sojuszu z Rosją, gdyby w listopadzie 1915 r. nie opuścił Petersburga, by udać się do Anglii. Dane mu jednak było stać się fanatycznym wyznawcą idei narodu. Dzieje zaś myślowych łamańców uczniów Pana Romana z kategorią narodu i zasadami geopolityki to cenna przestroga i... ciekawy materiał dla historyka.

Mémoire des générations

La pensée politique du temps des partitions est une des plus importantes sphères de l'activité des élites de la société polonaise. Les publicistes et les hommes d'action s'occupaient de l'interprétation des drames nationaux, des projets de l'organisation et des

plans des insurrections, des modèles de travaux organiques et des codes de la conduite civique. On pourrait citer encore beaucoup d'éléments essentiels caractéristiques pour la réflexion politique du temps de la captivité nationale.



Wielka wojna w Gorlicach

Wspomnienia naocznego świadka do druku podał Jacek Kolbuszewski

W dziejach I wojny światowej jedną z najkrwawszych bitew była tzw. operacja gorlicka, przeprowadzona przez wojska niemieckie i austriackie w dniach 2-7 maja 1915 r.; w jej wyniku doszło do przełamania frontu i wojska rosyjskie musiały się cofnąć na wschód o mniej więcej 350 kilometrów. Tę wielką bitwę, której trwałym śladem są do dzisiaj, coraz bardziej niestety niszczone, wielkie emmentarze ofiar wojny (m.in. w samych Gorlicach na górze Pustki), poprzedziły w grudniu 1915 zacięte walki, w wyniku których front zatrzymał się na linii Bzura - Rawka - Nida - Dunajec - Biała - Gorlice - Sękowa - Bardiów. Ośmiotysięczne Gorlice, których mieszkańcy w ogóle nie przypuszczali, że wielka wojna może się do nich zbliżyć, znalazły się wówczas w samym centrum długotrwałych walk, aż ostatecznie w czasie wspomnianej operacji gorlickiej zostały, wraz z okolicznymi wsiami, zdobyte, ale i całkowicie zniszczone. Weześniej miasto również ponosiło straty: bitwa pod Gorlicami trwała łącznie 126 dni, zaczęła się 28 grudnia 1914 r. a zakończyła 7 maja 1915 r. i już nie trzeba dodawać, jak bardzo to był trudny, ciężki okres dla mieszkańców miasta i jego okolic. Wojna, początkowo witana bodaj z entuzjazmem, była dla nich doświadczeniem nowym i przyniosła ze sobą wydarzenia oraz zjawiska, których zupełnie nie byli w stanie przewidzieć. Wręcz niezwykłym tego świadectwem jest przechowywany w zbiorach Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu rękopis (sygn. 78.13 I) wspomnień krawca z Gorlic, Stanisława Kosiby, zatytułowany „Wspomnienia wypadków wojennych «Gorlice Stróżówka» od września 1914 do 22 marca 1915”. Jest to dokument niezmiernie interesujący dlatego właśnie, że daje obraz owej wielkiej bitwy widzianej oczami cywila. Ale nie na tym koniec: Kosiba, chcąc uniknąć niebezpieczeństw wojny, opuścił Gorlice i osiadł w domu swojej ciotki w pobliskiej Stróżówce. Dom ten był usytuowany (jak się miał wkrótce przekonać) na samej linii-frontu, pomiędzy oko-

pami rosyjskimi i austriackimi, wskutek czego bitwa toczyła się pod jego oknami, na jego podwórzu i autor wspomnień stał się mimowiednym najbliższym świadkiem tego, co przez kilka miesięcy toczyło się na linii ustabilizowanego frontu. To właśnie nadaje wspomnieniom Kosiby, spisany *na życzenie c.k. Rejonowej Komendy w Gorlicach*, walor szczególnie i sprawia, że warto je w siedemdziesięciolecie tamtych wydarzeń wydobyć z zapomnienia.

O samym autorze nie wiem nic nad to, co o sobie we wspomnieniach powiedział. Przeżył operację gorlicką, to pewne, ale czy swą opowieść spisał aż do końca, to jest, czy ujął w niej wydarzenia wojenne aż do 7 maja 1915, tego nie wiem. Ossoliński rękopis (zwyczajny, osiemdziesięciokartkowy, gęsto zapisany zeszyt) opatrzony jest notą wybitnego historyka, Franciszka Bujaka (1875–1953): *Otrzymałem ten rękopis od p. St. Pęksy, notariusza w Nowym Targu 18 VIII 1939. Czy istnieje zapowiedziany ciąg dalszy, p. Pęksa nie wie, wskazał tylko możliwości poszukiwań u autora lub rodziny swego teścia, który jako komendant rejonowy dał inicjatywę do opisanie tych wspomnień*. W rękopisie, który tu cytuję, relacja doprowadzona została do dnia 22 marca 1915; tego dnia nastąpiła przymusowa ewakuacja ostatnich mieszkańców Stróżówki z linii frontu. Na ostatniej stronie zeszytu napisał Kosiba zamasyżcie: *Ciąg dalszy nastąpi*. Gdy dojdzie do edycji całego rękopisu, trzeba będzie przeprowadzić odpowiednie poszukiwania w Gorlicach. Ta ewentualnie istniejąca dalsza część wspomnień Kosiby może jednak być o tyle mniej interesująca, że od 22 marca do końca operacji autor przebywał, na swoje szczęście, już poza bezpośrednią linią frontu. Dodam tylko, że wedle ówczesnych relacji prasowych na tym właśnie odcinku, na którym zamieszkiwał Kosiba, ze strony austriackiej ogień prowadziło 1500 armat!

Brak miejsca nie pozwala tu na ogłoszenie całości tekstu. Z tego względu nie podaję tu dwóch szkiców terenowych sporządzonych przez autora a ukazujących położenie jego domu i przebieg frontu. Widać z nich, że w czasie przed 22 marca dom jego nie został rozbity tylko dlatego, że znajdował się w zagłębieniu stoku góry, dzięki czemu ogień artylerijski i karabinowy przechodził zasadniczo górą, nad dachem. Zachowałem oryginalne słownictwo autora, całkowicie zmodernizowałem ortografię (z którą Kosiba był

mocno na bakier) i wprowadziłem interpunkcję, której w całości rękopisu zasadniczo całkowicie brak. Kosiba pisał językiem mówionym i jego relacja jest zapisem ustnej opowieści, tekstu mówionego, przy czym jednak autor starał się pamiętać o przyjętej roli obiektywnego świadka historii. Jednakże dokumentalna wartość tych wspomnień polega na czymś innym, niż to przewidywał, czy może wyobrażał sobie, ich autor. Równie bowiem jest tu ważna codzienność bitwy jak sposób jej relacjonowania, dający świadectwo osobowości, sposobu reagowania i przeżywania (nawet – przyzwyczajania się), myślenia i odczuć autora.

Stanisław Kosiba

Wspomnienia wypadków wojennych „Gorlice Stróżówka“ od września 1914 do 22 marca 1915

Na życzenie c.k. Rejonowej Komendy w Gorlicach przedkładał jako naoczny świadek wypadków wojennych w Gorlicach i Stróżówce opis i streszczenie tychże, zastrzegając się przed odpowiedzialnością cenzury, ponieważ zapewniono mnie, że krytyka i opis tenże jest skierowany dla historii, która ma służyć w przyszłości jako podstawa dla uniknięcia złego. Również proszę mi błędy w piśmie uwzględnić, ponieważ zaledwie skończyłem szkołę ludową czteroklasową.

Opis

W czasie wypowiedzenia wojny prowadziłem warsztat krawiecki w Gorlicach tuż obok ementarza, w domu własnym. Jestem żonaty, ojcem pięciorga dzieci. Gdy powszechna mobilizacja była ogłoszona, poniekąd byłem rad z tego. Po pierwsze, że czytając historie nieraz zazdraszczałem ludziom tym, którzy żyli w czasach wydarzeń wojen

wielkich, np. greckich, rzymskich lub napoleońskich; zazdraszczałem im wiedzy i doświadczenia, dlatego też książki historyczne z największą przyjemnością czytałem. Po wtóre, byłem zadowolony i ciekawy, oczekując lepszej przyszłości po wojnie, bo byłem zdania, że wojna musi przynieść gruntowne zmiany w życiu każdego człowieka. Po ukończonej mobilizacji ludzie przeważnie tylko przebiegiem wojny byli zajęci, a przeważnie wszyscy byli zdania, że wojna za parę miesięcy skończy się i Moskal będzie pobity. Najmilsze wersje były, jak nasi szli naprzód i wielka radość była ze zdobytych terenów, tak w Rosji jak Belgii lub Francji. Słyszałem nawet wersje, że Paryż miał być zdobyty, lecz niestety wszystko to zbyt krótko trwało. Zaczęły przejeżdżać pociągi przez stację Zagórzany z rannymi. (...) Jakoś w połowie września zaczęły przejeżdżać automobile, setkami dziennie, najpierw osobowe, później ciężarowe, po czym nikt nie wątpił, że urządzono odwrót. Widząc co się dzieje, a prowadząc również gospodarstwo ciotki w Stróżówce, 24 morgi, prócz tego własne 6 morg, zabrałem niezbędne rzeczy z Gorlic i przeprowadziłem się na Stróżówkę, zaledwie 1 km oddaloną od miasta. Resztę wszystko zostawiłem w mieście. (...)

(Niedziela, 15 XI 1914) Około godziny dziewiątej widziałem pierwszego Kozaka w życiu, jak oficjalnie wjeżdżał do miasta, jaką ostrożność zachowywał, to niczym lis, który z głodu potrzebuje wejść do sieni chłopskiej zagrody po kurę. Kilkanaście kroków za nim jechał drugi i trzeci. W Ryńku zatrzymali się, jeden z nich wrócił się, zapewne z raportem, bo wnet coraz więcej kozaków przyjeżdżało. Po wszystkich kierunkach się rozjeżdżali, tak że o jedenastej było ich wszędzie pełno. Zaczęli kupować, a nawet płacić po wszystkich sklepach, a nawet zabierali towar nie płacąc, lecz na ogół sprawowali się dość znośnie. Idę na Stróżówkę, aby w domu powiedzieć, co się w mieście dzieje, a tu po wszystkich polach kozacy przejeżdżają, nigdzie nie wstępując do domów. Wygląd kozaka w czapie futrzanej, na małym koniku, z lancą, jest bardzo odstraszaający, lecz i pomiędzy nimi, chociaż bardzo rzadko, zdarzają się ludzie z dobrym wyglądem. (...) Taki przejazd trwał dwa dni, z tą tylko różnicą, że im więcej najeźdźcy czuli się u nas bezpieczniej, tym więcej rabunki się wznęgały. Najpierw zaczęto od pro-

pinacji, wreszcie rabowano prowianturę, a największą pogoń urządzano za kurami. (...) W mieście było tego wojska bardzo dużo, którzy kwaterowali w każdym domu, zaś na wsi, przeważnie w domach przy gościńcu, rozmieszczali się kozaki, zaś całymi dniami włóczyły się te bandy po wsiach sąsiednich za sianem, owsem, chlebem, masłem itp., tak że jedni jeszcze nie wyszli, a drudzy już przychodzili. Wojsko to, a przeważnie piechota, to paka dziadów, co mu dać, wszystko za mało, bo to naród wielce żarłoczny. (...) Wojsko to nie widziałem, ażeby czwórkami maszerowali; idą bez ładu, tak jak ludzie na odpust lub barany na pastwisko. Posłuszeństwo dla przełożonych mają wielkie, do bitwy idą dość odważnie, lecz tam, gdzie potrzeba się orientować, zwykły żołnierz nie wart, słowem brak im samodzielności orientacyjnej, dlatego też popłoch w szeregach u nich jest zgubą. (...) (8 XII 1914) było poznać, że Moskalom było ciepło pod nogami, natomiast na zewnątrz nie okazywali po sobie dać poznać. Charakterystycznym u Moskali jest to, że niepowodzenia swoje żaden żołnierz nie zdradzi. Miałem sposobność z wielu Moskalami dysputy prowadzić, czuć było przesyt w prowadzeniu wojny, oczekiwali upragnionego pokoju, ale zwycięskiego. Żołnierz rosyjski w niewoli będący wierzy w swojego wojska potęgę, tak są ślepo i fanatycznie przywiązani do osoby cara. (...)

Bitwa!

Dnia 28 XII o godzinie siódmej rano zaczęła się bitwa pierwsza w Stróżówce, lecz gdy karabiny maszynowe zaczęły grzechotać z obydwóch stron, uznałem za stosowne przeprowadzić się z rodziną do piwnicy pod spichlerz mурowany na podwórzu. U nas było bardzo niepraktycznie, ponieważ mieliśmy dom drewniany, pod którym nie było piwnicy, tylko pod spichlerzem takowa była, oddalonym o jakie 30 metrów na podwórzu. Bitwa rozszalała w całej pełni, z okna spichlerza obserwowaliśmy pękanie szrapneli w powietrzu lub eksplozje granatów. Tak trwało do godziny trzeciej po południu. Moskale nie mogli się posunąć naprzód, zaledwie doszli chwilowo patrolę przednie na chwilę do naszego domu, lecz to wystarczyło, aby nas dokładnie zrabować. Gdy bitwa ustała, wracamy do domu,

a tu drzwi porozbijane, szafy, kufry, wszystko rozbite, rzeczy, garderoba porozrzucane. Co im się przydać mogło, zabrali. W dniu tym poniosłem szkody około koron 800, a największą krzywdę mi wyrządzili w tym, że mi zabrali całą prowianturę, w czym całą świnie (...) mąkę, cukier, tytoń, zapalki itp., lecz pocieszałem się tym, że po naszej stronie ich nie było. Dzień ten był ustaleniem linii bojowej, która się utworzyła w ten sposób, że Gorlice były zajęte przez Moskali, zaś w Stróżówce gościniec był naturalną granicą. (...) Po naszej stronie nie było Moskali, lecz dom nasz był zaledwie o jakie 80 metrów oddalony od gościńca, którego panami byli Moskale, ponieważ prawie wszystkie domy po prawym brzegu gościńca, tj. idąc z Gorlic, były obsadzone patrolami rosyjskimi. Pozycja taka nie była zbyt przyjemną, tym mniej bezpieczną. Parę dni z rzędu były bitwy, tj. strzelano z karabinów z rowów strzeleckich oraz z armat austriackich, które były obsadzone na licznych wzgórzach w kierunku południowym i południowo-zachodnim. Armia austriacka miała nadzwyczaj dobre pozycje, bo wszystkie góry przeważnie lesiste, a panujące nad pozycjami rosyjskimi. Pomimo że nasz dom był na środku linii bojowej, żadnego żołnierza przez cały styczeń 1915 nie widziałem i przypuszczałem, że bitwa jest prowadzona wyłącznie armatami, zaś Moskali, gdy tylko widno zaczęło się robić z rana, była ogromna moc, tak że rowy strzeleckie (...) były tak przepelnione, że przez całe obokunki tylko szereg czapek rosyjskich widać było. Prawie przez całą zimę i bitwę była, z bardzo małymi przerwami, pogoda; horyzont był czysty i widoczny, śniegu też nie bardzo dużo było. Moskale również obsadzili wszystkie domki u stóp góry. Za budynkami w sieniach wszędzie były porobione obokunki, dlatego też, gdy wojska nasze to zauważyły, rozpoczęło bombardowanie całego wzgórza, rowów strzeleckich i budynków mieszkalnych.

Zrazu obawialiśmy się bardzo granatów, które setkami codziennie ponad domem naszym ze szumem przelatowały, lecz gdyśmy się przekonali, że nie do naszego domu strzelano, oswoiliśmy się z tymi zmiennymi warunkami bytu i zaczęły nas granaty bawić eksplozją i skutkami. Gdy tylko rozpoczęło bombardowanie, zaraz wszyscy przechodziliśmy do pokoju frontowego, gdzie okna wychodziły na

wzgórze, z których każdą eksplozję dokładnie, czasem nawet w odległości 150 metrów, widać było, tym bardziej że szum, który przelatywał nad domem naszym, pozwolił nam się orientować, gdzie takowy uderzy. Eksplozje były straszne, tym bardziej że prąd powietrza od góry odbijał. Najpierw, gdy granat w przedmiot uderzył, wylatywał w powietrze wraz z ziemią kłęb dymu czarnego w kształcie gruszki a do pięciu metrów wysoki, za jaką sekundę następował huk eksplozji – był tak wielki, że szyby w oknach u nas wylatywały: za pierwszym hukiem szyba pękła, zaś za drugim wypadła. Takie bombardowanie trwało około godziny, a dwa lub trzy razy dziennie. Gdy dni były mgliste, był prawie zawsze spokój. Widzieliśmy różne wypadki: razu pewnego pocisk granatu uderzył w połowę domu Wojciecha Grzybosa, w sekundzie połowę domu w gruzy się rozleciało; w tym czasie byli obydwój gospodarze starszków w domu; on siedemdziesięcioletni, którego prąd powietrza ze sieni na pole wyrzucił, zaś gospodyni około siedemdziesięcioletnią gruzy przysypały, obojgom nie się nie stało. W innym czasie starą lipę, może szesnastocalową, uciął przy pniju jak dźbło zboża. Gdy granat trafiał w obokunki, widać było ziemię, belki i ludzi, jak kawałkami w powietrze wylatywały. Czasem następowały pożary. Razu pewnego trafiono w dom, w którym był skład amunicji rosyjskiej, a który się zapalił – prawie około trzech godzin patrony z magazynu strzelały. Najwięcej bombardowano pozycję cmentarza izraelskiego (...) położenie tegóż jest stromą górą z licznymi kamiennymi nagrobkami, za którymi kryli się Moskale. Pozycję tę zbito okropnie granatami. (...)

W Gorlicach było bardzo źle z ludnością cywilną. Miasto przed wojną liczyło z górą osiem tysięcy ludności. Po potęczeniu tych, których mobilizacja zabrała i tych, którzy wyjechali przed najazdem, pozostało około trzy tysiące ludności. Byli prawie wszyscy biedni, bo i ci, którzy mieli majątek lub zaprowiantowanie, to z bardzo małymi wyjątkami padli wszyscy ofiarą rabunku żołnierzy rosyjskich. Jak ci umięją rabować, to obecnie powszechnie jest znane, lecz Gorlice bardzo starannie zrabowali, tym bardziej że nie i nikt nie stał im na przeszkodzie; wpadło żołdactwo jak szarańcza zgłodniała i prawie w pierwszych dwóch dniach nie było już

nie do jedzenia. Dzieci małe musiano odżywiać oskrobinami ze ziemniaków lub burakami pastewnymi, bo nawet i ziemniaków już nie było. Ludność cała ukrywała się w piwnicach, nawet po wodę obawiano się wyjść na ulicę, ażeby życia od kul nie utracić. (...) Nareszcie głód wygnał ludzi szukać żywności za miastem i do nas w Stróżówce przychodzili. W tym czasie mieliśmy 4 krowy i sprzedawaliśmy dziennie 20 litrów mleka i trochę pokarmów, zboża, ziemniaków, grochu, bobu, a gdy i tego brakowało, kupowali i owies na placki; lecz niestety, pomimo że najwięcej 1/2 litry mleka sprzedawało się na rodzinę i tak wiele ludzi bez niczego wracali, bo coraz więcej ludności napływało. Co za straszną drogę przechodzili ci ludzie, to prawie nie do uwierzenia, bo zważywszy, że dom nasz był oddalony o 1 kilometr od miasta, a gościniec przechodził wzdłuż i pomiędzy rowy strzeleckie, można sobie wyobrazić, na jakie niebezpieczeństwo ludzie ci odważać się musieli, aby dla dzieci swoich zdobyć chociażby pół litry mleka. Prócz tego często uważano ich za szpiegów, zabierano do rowów strzeleckich, a dopiero wieczorem, przy zmianie wart, odprowadzano do komendy rosyjskiej.

(...) Gdyśmy zobaczył którego ze znajomych, to byli tak wynędzniali od tego strachu i niepewności, że dobrze potrzebą się było wpatrzeć, aby móc ich poznać. Lecz wspólne to nieszczęście ludzi więcej zbliżało przyjaźnią do siebie i jeden drugiemu był bliższy i prawdziwie się radował, że go żywym widzi. Bo i nic dziwnego, bo w tym czasie już wielu ludzi w Gorlicach śmierć poniosło. Za czasów pierwszej inwazji było w jednym dniu siedem pogrzebów ludzi starszych, którzy od strachu przed rabunkami umarli, zaś w czasie bitwy nawet jeden o drugim nie wiedział, kiedy i gdzie umarł lub został zabity. W tym czasie żydowskich ementarzy było trzy w trzech stronach miasta, chowano takowych na podwórkach domowych, zaś katolików wynoszono na ementarz, lecz nie grzebano, bo było to niemożliwością, tylko układano trumny z nieboszczykami koło bramy, zaś po wsiach chowano ludzi, gdzie który padł, względnie około domów. W tym czasie, o ile mi wiadomo, wypadków normalnych śmierci nie było, względnie bardzo mało, ludzie nie mieli czasu chorować, tym bardziej nie było

lekarza, wobec tego nikt nie myślał o słabości, każdy miał dobry apetyt, o ile było co jeść. (...)

W mieście w czasie bitwy było dużo austriackich szpiegów. Nawet gorliczani, którzy służyli w wojsku, po cywilnemu przebrani przychodzili do miasta lub chodzili po wsiach i byli najswobodniejsi, i chodzili wszędzie bez obawy po okopach lub też gdzie Moskałe mieli armaty obsadzone. (...) Najniekorzystniejsze dla Moskali było to, że z Gorlic na Stróżówkę i z powrotem prawie do połowy lutego, pomimo postów stojących, było przejście wolne. To był wielki błąd rosyjski, toż też Moskałom coraz gorzej się powodziło. Gdy w nocy jakie nowe pozycje urządzili, z rana artyleria austriacka wszystko zniszczyła. Podejrzewali w tym zdradę ludności cywilnej, urządzali nocne rewizje po piwnicach. Na przykład ktoś ze światłem wyszedł, lub w dzień dymnikiem wyglądał, całe rodziny aresztowano i wywożono, kilku nawet rozstrzelano. Razu pewnego, gdy wysłali Moskałe na pozycje do Męciny piętnaście tysięcy wojska, to przy zmianie czterystu osiemdziesięciu było, resztę wszystko na linii padło. Toteż oficerowie mówili, że te Karpaty to ich grób. Do miasta w marcu kilka razy wojska nasze się wdwały i toczono walki na ulicach i ogrodach, lecz przed większą siłą musieli ustąpić, tym bardziej że miasto Gorlice leżało w takiej pozycji, że zajęcie tegoż mogło nastąpić dopiero wtenczas, gdyby góry panujące nad miastem (...) zajęte były przez wojska nasze. Wojska rosyjskie były też zniechęcone już prowadzeniem wojny i jej ciężkimi warunkami. Zdarzyło się, że razu pewnego uciekły z pozycji najsilniej obsadzonej za cmentarzem gorlickim, lecz mieli bardzo gorliwych komendantów, z których jeden nawet, kapitan czy pułkownik, miał nogi kompletnie odmrożone; codziennie kazywał się nosić na fotelu do rowów strzeleckich i całymi dniami wysiadywał w takowych, pilnując żołnierzy i dla przykładu, dopiero na noc do mieszkania powracał. Ten sam grób znalazł w Gorlicach. (...)

Nastał dzień 9 marca 1915. Od rana trzeciej godziny bez przerwy armaty naszych wojsk grzmiały, wreszcie karabiny ręczne i maszynowe bez przerwy z obu stron bardzo gęsto strzelały; wtenczas nie było już słychać świstu kul, lecz zdawało się, jakoby ktoś wodę w powietrzu przelewał i wyda-

wało się, że nie ma w powietrzu kwadratowego decymetra, ażeby kula przez niego nie przeszła. Wyglądaliśmy przez uchylone drzwi od piwnicy, co się na polu dzieje, a tu naszą całą przestrzeń idą naprzód. Cieszyliśmy się, że nastąpi nasze oswobodzenie, lecz niestety z drugiej strony oczom naszym straszny widok się przedstawił, jak te biedne żołnierze czołgali się po ziemi lub szybkimi skokami starali się dopaść do jakiegoś domu lub za jaki krzak lub drzewo się schronić. Jedni okopywali się ziemią i zastawiali tornistrami, drudzy przed naszymi oczami padali. Widziałem, jak jeden feldfelbel od pionierów padł ugodzony kulą w pierś. Wielu było rannych, którzy rękami dawali znaki życia, lecz wkrótce od następnych kul zostali zabici, bo Moskale bez przerwy ogniem karabinowym ich prażyli i tak zostało pole nasze pokryte trupami w płachtach białych, na śniegu, gdzie który i jak padł, tak został. Pomimo wszystko dużo wojsk ku domom naszym nadciągało. Widziałem, jak kapitan u nas na podwórzu leżał okopany w nawozie i pozycje rosyjskie obserwował. Wiele wojska nadciągało z boku korytem rzeki i już byli bardzo blisko przy pozycji rosyjskiej, nawet pojedyncze żołnierze padali pod dekunkami rosyjskimi. (...) Wreszcie w tym czasie wpadło do naszej pozycji 4 lub 5 żołnierzy, poukładali się spać; gdy im zwróciłem uwagę, że drudzy padają pod dekunkami rosyjskimi, a oni śpią, odpowiedzieli mi, że czekają na rozkaz, co dalej robić. Rozkaz ten nie mógł do piwnicy przyjść: po jedno nikt nie widział, że oni w piwnicy śpią, po wtóre rozkaz z przodu do tyłów nie chodzi. Wreszcie i to było złe, że w stosunku do bardzo ciężkiej pozycji rosyjskich za małe siły były wysłane... Wreszcie nadszedł rozkaz cofnięcia się.

W parę dni później ponowiono szturm. Od wieczora widziałem, jak wojsko w regularnych liniach z dużymi odstępami równoległymi, tak że jeden żołnierz od drugiego był o jakie cztery metry oddalony, szli cichaczem naprzód. Moskale ich jeszcze nie spostrzegli, lecz jak później z rana dowiedziałem się, szturm ten również się nie udał. W tym czasie jednemu oberlejtantowi obydwie nogi pod kolanem kula przeszła. Za parę dni był trzeci szturm, lecz i ten się nie udał. Nastąpiło znowu kilka dni beznadziejnych. Straciliśmy już nadzieję, czy w ogóle Moskale będzie można ruszyć

z miejsca. Głucho było wokoło i chłodno, i głodno. W dodatku te trupy po polach leżące w różnych pozycjach, jeden oparty na tornistrze wyglądał, jakby siedział, znowu inni ukryci za drzewem lub krzakiem, zdawałoby się, że tam się przyczaił, ale z dnia na dzień pozycje nie zmieniały, bo wszyscy byli nieżywi. Ten widok jeszcze więcej przygnębiał nas wywierał, tak iż myśmy byli również trupami żywymi. (...) I tak coraz gorzej i gorzej nam się powodziło, znikło już nam zupełnie czucie, najstraszniejszy widok był nam obojętny, obojętne było nam jutro, bo nikt nie wiedział, co się z nim dziś jeszcze stać może i nic dziwnego, bo żołnierza naszego pozostawał tylko widok trupów, pogorzeliśk i ziemia zryta granatami, która się bardzo odznaczała, bo każdy granat zostawiał na białym śniegu czarną plamę. (...)

Na drugi dzień, było to 19 marca 1915, żona chleb rozczyła, aby go po południu upiec, przed południem znowu w dziecze z rozczynek kula utonęła, zaś z powodu braku drożdży i zimna w pokoju ciasto nie chciało nic wyrósć. Około wieczora chleb zamieszano i w piecu wypalano, jakie było ciasto, takie się miało wsadzić do pieca, bo nie było innej rady, a potrzeba było przynajmniej coś na podobieństwo do chleba upiec. Ciotka z dziećmi już poszła do piwnicy na spoczynek, żona i dwie inne kobiety pozostały, bo każda miała coś do upieczenia. Ja zaś czekałem na placek mający się prowizorycznie upiec, żeby było czym głód zaspokoić. Była to już godzina ósma wieczór, gdy odezwały się cztery strzały pojedyncze karabinowe, w ślad za nimi otworzono Schnellfeuer. Moskale podsunęły się prawie tuż pod nasz dom z jednej strony, zaś austriaccy z obokunków bili z przeciwnej. Wtenczas nastały straszne czasy dla nas. Szczęściem całym, że od pozycji rosyjskich mieliśmy piec, za którym na podłodze leżeliśmy, zaś kule austriackie szły wyżej połowy ściany mieszkania, lecz i tak kula przyszła z boku i futro na mnie leżącym na podłodze przebiła. W takim piekle przeżyliśmy bagatelę 9 godzin, tj. od ósmej wieczór do piątej rano. Moskale w tym czasie trzy razy szli do szturmów i zawsze byli odparci. Myśmy zawsze byli w środku, nie było prawie minuty, ażeby kula do mieszkania nie wpadła, a jaki przeraźliwy pisk kula w mieszkaniu wydaje, to aż włosy na głowie powstają. Z rana, gdy się już

rozwidniać zaczęto i spokój nastał, całe mieszkanie opłakany widok przedstawiało: okna połupane, ze szyb tylko kawałki były porozrzucane, wszystkie meble od kul rozbite, nawet powała i podłoga były od kul porysowane.

Wreszcie nastał dzień 22 marca, do dnia Moskale ostatnie dwa domy po swojej stronie spalili, co nam bardzo miło było, bo przypuszczaliśmy, że paląc te domy, w których ich patrole naprzód wysunięte, stale, przez cały czas zajmowały, potem przypuszczać należało, że zapewne noszą się w zamiarze odwód urządzić, co nam bardzo miłą perspektywę przedstawiało, lecz niestety, około godziny dziewiętej rano doniesiono nam, że przyszedł rozkaz c.k. Komendy austriackiej, że wszyscy mamy pod rygorem przymusowej ewakuacji linię bojową opuścić. Z początku przypuszczałem, że jest to bajka, wreszcie, gdy sąsiedzi już naprawdę myśleli o ewakuacji, chciałem się faktycznie przekonać i w tym celu udałem się do patroli austriackich pierwszych rowów strzeleckich. Bardzo to na mnie przykre wrażenie wywarło, gdy przechodząc drogą widziałem trupy żołnierzy austriackich tuż koło drogi leżących z górą już przeszło dwa tygodnie, przeważnie po rowach koło gościńca. Zauważyłem jednego wachmistrza, który w pozycji skurczonej, twarzą do ziemi, trzymając jeszcze karabin w ręce, z tornistrem na plecach, cały błotem owalany. Tych ludzie nie mogli nasi pogrzebać, ponieważ było to tuż pod okiem Moskali. Droga cała była jednym pobojowiskiem, wszędzie były porozrzucane w nieładzie karabiny, bagnety, nawet zauważyłem jeden granat ręczny mosiężny, bardzo piękny wygląd miał, lecz nie wiedząc, co to takowego, nie ruszyłem. Kocy w dobrym gatunku mnóstwo było porozrzucanych, nawet jeden taki oficerski zabrałem z powrotem do domu. Doszedłem wreszcie do pierwszych pozycji (patroli), był tam Führer jako komendant. Gdym mu oznajmił, co mnie sprowadza, powiedział mi, że o ewakuacji słyszał, lecz kazał mi się udać do linii drugiej, gdzie już byli oficerowie. Ci mi oznajmili, że jest rozkaz, że musimy linię opuścić na 2-3 dni udając się do Bystry, a gdy Moskale cofną, my się z powrotem do domów naszych wrócimy, polecono nam wszystko w domu pozostawić, tylko samo bydło zabrać i powiedziano, że „werden Sie ganze Verfleugung bekommen“. W pierwszej chwili było

mi to bardzo nie na rękę, ażeby po dwunastu tygodniach bytności na linii bojowej potrzeba było wreszcie na łaskę losu cały majątek pozostawić (...) lecz gdym wszystko rozważył, byłem prawie z tego zadowolonym, że przynajmniej nie będziemy się obawiać kulek karabinowych, które zaczeni nam się uprzykrzać. Wróciłem z tej wyprawy szczęśliwie do domu i zaczęliśmy się do drogi rychtować, w tym czasie słyszeliśmy z przeciwnej strony trzy razy w jednogodzinnych odstępach „hurra“, zapewne z drugiej strony miasta był szturm, tylko niewiadomym było, które wojska atakowały. Na obiad ugotowali w domu kawy, przez ten czas co mogłem, pochowałem jeszcze do piwnicy, dzieci żona w świeżą bieliznę poubierała, dla mnie zabrano bieliznę do tłumoka z pościelą. Zabrało się razem dwa tłumoki, tj. 3 poduszki, 2 pierzyny, 2 bochenki chleba, garnczek masła, koło sześciu kur, do worka kilkanaście sztuk jaj, wreszcie 4 krowy, 1 jałówkę, 1 kozę i 1 konia, pięcioro drobnych dzieci, ja z żoną i ciotką starą, 68 lat liczącą, która przelekciona od tych rabunków i strzałów nie mogła prawie na nogach się utrzymać i tak: z Bogiem z pracy i majątku swego. Licząc na to, że tylko 2–3 dni będziemy musieli w sąsiedniej gminie przesiedzieć, wobec tego najlepszą bieliznę i garderobę wszystkośmy w piwnicy pozostawili. Tym bardziej że nikt z cywilów nie pozostał, wobec tego nie mógł nikt nic ukraść. Gdy Moskałe naszą ogólną ewakuację zauważyli, zaczęli gęstą strzelaniną z armat, która jeszcze większy popłoch pomiędzy nami urządziła i na odchodnym jeszcze jeden dom się spalił od granatu. Po drodze różne widoki oczom naszym się przedstawiały. Widzieliśmy, jak jedna staruszka, która już iść nie mogła, to leżała prawie na ziemi, trzymając w jednej ręce kurę, która chciała się jej wyrwać, zaś w drugiej ręce poduszkę; to był jej cały majątek i z tym ewakuowała. Prosiła ludzi, aby jej pomóc, lecz każdy był obładowany (...) a każdy spieszył się bardzo, aby jak najprędzej przejść przez obydwie linie obekunków. (...) Z wielkim mozolem dowlekliśmy się do granicy Stróżówki, gdzie były w ukryciu pod lasem ustawione kuchnie i oddział nanitetów. W tym miejscu był nasz pierwszy odpoczynek.

Wojciech Roszkowski

Wizje niepodległości gospodarczej 1914–1918

Niepodległość Polski „wybuchła” w listopadzie 1918 r. dzięki niezwykle sprzyjającej sytuacji międzynarodowej. Do wybuchu tego przyczyniły się jednak także tysiące Polaków, nie tylko tych kierujących skomplikowaną grą polityczną czy oddziałami wojskowymi, lecz również tych, którzy dmuchali na iskry tłące się w społeczeństwie, wybiegali myślą i wyobraźnią w nie znaną wówczas przyszłość i kreślili programy społeczne oraz ekonomiczne niepodległej Rzeczypospolitej. Jak można było przewidzieć przyszły kształt gospodarki polskiej, gdy nie znano jej warunków zewnętrznych, zasięgu terytorialnego, rozwoju sytuacji społecznej i politycznej, a także gdy nie wiadomo było, jak, kiedy i czy w ogóle dojrzeją szanse do odzyskania wymarzonej niepodległości? Oczywiście jasnowidzów, którzy wszystko dokładnie przewidzieli, nie było. Można jednak i trzeba zauważyć, ile myślano o ekonomicznych podstawach przyszłej państwowości i jak podchodzono do budowania wspomnianych programów choćby w przełomowym okresie I wojny światowej.

Nauki społeczne były na ziemiach polskich podobnie opóźnione w rozwoju jak cała gospodarka. Nieliczne kadry znawców prawa, ekonomii, socjologii czy doświadczonych praktyków zdobywały często wykształcenie poza granicami Rzeczypospolitej; na ziemiach polskich tylko w dwóch uniwersytetach – krakowskim i lwowskim – wykładano potrzebne przedmioty w języku polskim i tylko w zaborze austriackim Polacy mieli dostęp do służby publicznej. Funkcjonowały jednak społeczne organizacje naukowe i oświatowe, których prawdziwy rozkwit przypadł na przełom XIX i XX w. Zorganizowano wówczas na przykład kilka zjazdów prawników i ekonomistów polskich z trzech zaborów (I zjazd w Krakowie w 1887 r., kolejny, V – we Lwowie w 1912 r.), na których podjęto wiele cennych inicjatyw prak-

tycznych. Znaczenie tych zjazdów polegało jednak także na ich wkładzie w poznanie społeczno-ekonomicznych problemów ziem polskich oraz na ugruntowaniu przekonania, iż mimo rozdarcia rozbiorowego wszystkie dzielnice stanowią naturalną całość i mają wspólne interesy. W ten sposób umacniało się wśród polskich specjalistów od poszczególnych zagadnień prawnych, ekonomicznych, demograficznych czy społecznych myślenie kategoriami ogólnonarodowymi i państwowymi.

Ważne inicjatywy podjęto także w środowisku warszawskim. W 1901 r. wznowiono wydawanie „*Ekonomisty*“, a poza zrusyfikowanym uniwersytetem działały od 1906 r.: Wydział Rolniczy Towarzystwa Kursów Naukowych oraz Wyższe Kursy Handlowe. W 1907 r. zawiązano również Towarzystwo Popierania Pracy Społecznej w celu rozwoju badań naukowych, opracowywania danych i przygotowywania projektów aktów prawnych. Powołane w ramach TPPS w 1910 r. Biuro Pracy Społecznej miało służyć pomocą naukową polskiej reprezentacji w rosyjskiej Dumie Państwowej. Do czołowych działaczy Biura należeli: Stanisław Bukowiecki, Zygmunt Chrzanowski, Władysław Grabski, Stanisław Aleksander Kempner, Bolesław Markowski i Henryk Radziszewski. W latach 1910–1915 w BPS opracowano pod redakcją Władysława Grabskiego dwa kolejne roczniki statystyczne Królestwa Polskiego za lata 1913 i 1914 – do dziś podstawowe źródło dla historyków gospodarczych tego okresu.

Wybuchła I wojna światowa. W Galicji utworzono legiony. W 1915 r. Niemcy zajęli Warszawę. Masy Polaków ewakuowano w głąb Rosji. Autonomia czy niepodległość raz wydawała się przybliżać, raz się oddalała. Biuro Pracy Społecznej, którym od 1917 r. kierował Włodzimierz Wakar, przystąpiło do przygotowywania materiałów ekonomicznych, prawnych i statystycznych potrzebnych przyszłemu państwu polskiemu. Opracowano i ogłoszono drukiem w Warszawie projekt konstytucji, zasady demokratycznej ordynacji wyborczej do Sejmu oraz „Polski program terytorialny“, który wraz z obszerną rozprawą Wakara „Rozwój terytorialny narodowości polskiej“ stał się podstawą argumentacji delegacji polskiej w sprawie granic podczas konferencji pokojowej w Paryżu.

W grudniu 1917 r. powstało w Warszawie Towarzystwo Ekonomistów i Statystyków Polskich, któremu przewodniczył Antoni Kostanecki. W pracach TEiSP brali czynny udział tak znani ekonomiści oraz socjologowie, jak: Jan Dmochowski, Ludwik Krzywicki, Edward Lipiński, Zdzisław Ludkiewicz, Jerzy Michalski, Edward Strasburger czy Władysław Zawadzki. Już na pierwszym, pół-konspiracyjnym posiedzeniu zarządu TEiSP postanowiono prowadzić dokumentację potencjału gospodarczego ziem polskich i przygotowywać programy wykładów ekonomii dla szkolnictwa. Przewidując rychłe ustąpienie okupantów, 14 X 1918 r. Rada TEiSP ogłosiła program najpilniejszych prac w zakresie organizacji życia społeczno-gospodarczego odrodzonej Polski. Obejmował on: 1° – ocenę walorów ekonomicznych poszczególnych dzielnic Polski, 2° – określenie zmian wywołanych przez wojnę i okupację, 3° – ustalenie polityki wobec kapitałów obcych, 4° – obliczenie majątku i dochodu narodowego jako podstaw budżetu, 5° – ustalenie systemu podatkowego oraz 6° – określenie podstawowych zasad prawodawstwa społecznego.

Spółeczne inicjatywy podobnego typu kwitły też w Galicji. Na wiosnę i w lecie 1915 r. zorganizowano w Wiedniu, a potem w Zakopanem serię wykładów na tematy społeczno-ekonomiczne. Kursami tymi kierował Leon W. Biegeleisen, a wykłady prowadzili między innymi: Józef Buzek, Zofia Daszyńska-Golińska, Adam Krzyżanowski i Ernest Till. W połowie września 1915 r. założono w Krakowie – z inicjatywy Naczelnego Komitetu Narodowego – specjalny Instytut Ekonomiczny. Prowadził on akcję wykładową i wydawniczą oraz zorganizował dalsze trzy kursy na temat współczesnych zagadnień społeczno-gospodarczych Polski. Poza już wymienionymi brali w nich udział jako wykładowcy Stanisław Estreicher, Antoni Górski, Alfred Halban, Stanisław Kutrzeba, ks. Andrzej Mytkowicz i inni. W latach 1915–1917 Instytut wydał też 25 tomów publikacji.

Podczas I wojny światowej polskie życie naukowe tętniło dość mocno w Rosji. W Piotrogradzie działało w latach 1915–1917 Towarzystwo Polskich Prawników i Ekonomistów pod kierownictwem Leona Petrażyckiego. W maju 1917 r. grono osób związanych z prezesem Komisji Likwidacyjnej, Aleksandrem Lednickim, założyło w stolicy impe-

rium polską Radę Ekonomiczną przy Naczelnej Radzie Ekonomicznej Rządu Tymczasowego. Po przewrocie bolszewickim i rozwiązaniu Rady PNE przekształciła się w towarzystwo prywatne i działała do połowy 1918 r., gdy kolonia polska zaczęła wracać do kraju. Prezesem Narady był Lednicki, zaś w jej władzach zasiadali również: Jerzy Fiedorowicz, Józef Gieysztor, Hipolit Gliwic i Alojzy Wierzchlejski. Do głównych celów PNE zaliczano badanie i prezentację stanu ekonomicznego ziem polskich a także nakreślenie programu gospodarczego przyszłej Polski. Prace Narady prowadzono w dwunastu sekcjach. Między innymi działała sekcja rolnicza, etnograficzna (Konstanty Chyliński), górniczo-hutnicza (Aleksander Rummel), geologiczna, elektrotechniczna, przemysłu chemicznego (Kazimierz Smoleński), komunikacji i handlu (Hipolit Gliwic). Odrębny wydział Narady działał w Moskwie pod kierownictwem Jerzego Iwanowskiego, który został pierwszym ministrem przemysłu i handlu w niepodległej Polsce.

Efektem działalności PNE w Piotrogradzie był cykl cennych opracowań monograficznych, które opublikowano później w Warszawie w pięciotomowej serii „Prac Polskiej Narady Ekonomicznej”. W opracowaniach tych ujmowano szczegółowo problemy polskiego rolnictwa, przemysłu, komunikacji i handlu. Leon Waściszakowski zanalizował na przykład ewolucję produkcji rolnej w Królestwie Polskim, a Józef Gieysztor – udział Kongresówki w dochodach skarbu państwa rosyjskiego. Dwa dokumenty programowe opracowali: Alojzy Wierzchlejski i Jerzy Fiedorowicz. Pierwszy omówił zasady przyszłego gospodarstwa społecznego niepodległej Polski, a drugi – politykę gospodarczą. Fiedorowicz zakładał w 1917 r., że niepodległa Polska będzie musiała prowadzić politykę protekcyjnistyczną, obronną w stosunku do Niemiec i państw zachodnioeuropejskich, a czynną w stosunku do Rosji. Mimo to przewidywał jednak gwałtowny spadek eksportu na skutek załamania się powiązań ekonomicznych z rynkami państw zaborczych, toteż proponował, by utrzymywać stosunki handlowe z możliwie dużą liczbą krajów, tak by nie doszło do uzależnienia się Polski od jednego tylko partnera. Podsumowując spory toczony w Naradzie w sprawie przyszłej roli państwa polskiego w gospodarce zauważał konieczność

rozwoju przede wszystkim inicjatywy indywidualnej, lecz dopuszczał własność państwową w kolejnictwie, energetyce, poczcie i telefonach, a także flocie i rozbudowie portów. Ze szczególną mocą akcentował konieczność dostępu do morza i aktywnej gospodarki morskiej. W programie Fiedorowicza uderza natomiast brak stanowiska w kwestii przebudowy ustroju rolnego.

W miarę rozwoju wypadków wojennych oraz przybliżania się szansy na niepodległość, zwłaszcza w 1918 r., programy społeczno-ekonomiczne, przygotowywane społecznym wysiłkiem przez najwybitniejszych fachowców, stawały się coraz bardziej konkretne. Od prac podstawowych – zbierania i opracowywania danych źródłowych o stanie społeczeństwa i gospodarki na ziemiach polskich – przechodzono częściej do szczegółowych zagadnień organizacji polskiego systemu gospodarczego po wojnie. Unikano przy tym na ogół szermowania hasłami ideologicznymi oraz propozycji ekstremalnych, co wynikało głównie z konieczności brania pod uwagę równowagi sił politycznych w kraju. Prace te wystawiają niewątpliwie pozytywne świadectwo poczuciu obywatelskiej odpowiedzialności przedstawicieli polskich nauk społecznych u progu niepodległości.



Ks. Ryszard Iwan

Nadzieja w postawie narodu

W całokształcie nauczania kard. Stefana Wyszyńskiego (1901–81) teologia nadziei występuje nie tylko jako zagadnienie teologiczne, charakterystyczne dla rozważań akademickich, ale jako kwestia życia chrześcijańskiego. Mówiąc bardziej konkretnie: życia chrześcijańskiego narodu, który w powojennych realiach społeczno-politycznych naszego państwa musi być „karmiony” nadzieją i musi karmić się nadzieją, aby mógł zaktywizować swoje biologiczne siły i psychiczne moce do umacniania swojej tożsamości duchowej i kulturowej. W takim rozumieniu jest oczywiste, że nadzieja u Wyszyńskiego stanowi nie tylko przedmiot doktrynalnych analiz, ale także źródło pragmatycznych postaw całej społeczności narodowej, zakorzeniających się ostatecznie w Bogu, któremu naród winien bezgranicznie zaufać spodziewając się od Niego zbawienia, którym jest naoczne i nieutracalne zjednoczenie z Nim w miłości dzięki wierze. Właśnie jej społeczną funkcję uwydatnia u Prymasa Tysiąclecia związek zachodzący między oczekiwaniem na zbawienie wieczne a zaangażowaniem w budowę bardziej sprawiedliwej i solidarnej społeczności narodowo-państwowej. Budowy tej społeczności nie można w pełni zrozumieć bez przeszłości narodu, wobec tego należy najpierw ukazać przeszłość. Zobrazuje to punkt pierwszy niniejszych rozważań. Ale nadzieja na zbawienie wieczne wyraża się głównie i ma się realizować w aktualnym „dziś” narodu, państwa i Kościoła. Stąd też dzieje narodu muszą być poszerzone o aktualny jego obraz. Przedstawi to punkt drugi naszych analiz. Spróbujemy więc pokrótce przeanalizować wymienione tu aspekty podjętego zagadnienia.

Nadzieja chrześcijańska a dzieje narodu

Osoba ludzka rozwija się i doskonali we wspólnocie narodu. Naród w koncepcji Wyszyńskiego stanowi zbiorowość żywych ludzi związanych w jeden osobowy podmiot, idący przez rzeczywistość dziejów z przeszłości przez teraźniej-

szość ku przyszłości. U podstaw jedności narodu znajdują się więzi historyczne, kulturowe i religijne. One właśnie decydują o jedności egzystencji dziejowej narodu i określają jego społeczną podmiotowość dla najwyższych wartości duchowych. W rezultacie wspomniane więzi scalają tę kategorię dóbr i wartości, które nasz autor określa jako *kultura narodowa*. Jest ona wspólna całemu narodowi i narodu niepodobna oderwać od niej bez narażenia go na oczywistą zgubę. Trzeba podkreślić, iż w kontekście rodzimej problematyki kultura u Wyszyńskiego stanowi duchowe tworzywo ciągłości dziejowej i historycznej trwałości narodu. Obecność tego tworzywa nie tylko decyduje o tożsamości narodowego bytu, ale staje się potężną dźwignią jego społecznego rozwoju. Rozwój ten w perspektywie dziejowej jest nie tylko znaczący dla każdorazowego wzrostu osoby ludzkiej jako członka wspólnoty narodowej, ale wyraża ogólniejszy sens w perspektywie eschatologicznej. Bóg, Stwórca i Zbawca każdego narodu, staje się nie tylko najwyższą zasadą jednoczącą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość narodu w jeden twórczy proces jego duchowego i materialnego wzrostu, ale także źródłem inspiracji wszelkich działań wartościujących ten proces.

Przeszłość narodu

Wyżej wskazano, iż droga rozwoju narodu ma ciągłość historyczną. Kultura łącząc w sobie przeszłość i przyszłość staje się pomostem dziejów. W tym sensie przeszłość narodu stanowi konieczne ogniwo całego rozwoju. W niej zawiera się i najpełniej wyraża bogactwo dziedzictwa kulturowego. *Ogromne bogactwo wspólnoty narodowej – przypominał Kardynał – stanowią dobra odziedziczone, takie jak ziemia czy kultura narodowa. Mówimy o ziemi nie tylko w sensie gleby. Mówimy o ziemi ojczystej, rodzinnej, na której pokolenia całe wypracowały to środowisko kulturalne, w którym żyjemy. Ziemia Ojczyzna, to język, mowa, literatura, sztuka, kultura twórcza, kultura obyczajowa, kultura religijna. Wypracowały ją pokolenia całego milenium, które żyły przed nami i „uprawiały” tę ziemię nie tylko w sensie rolniczym, ale w sensie rodzimej i narodowej kultury¹. Kultura narodowa, w rozumieniu naszego autora, zawiera zatem treści materialne*

i duchowe, a więc to wszystko, co tworzyło *potęgę duchową, materialną, polityczną i kulturalną wieku świętych i geniuszów, wieku potężnych monarchów i wiernego ludu*². Prymas Wyszyński ukazywał to bogate dziedzictwo narodu nie tylko w wymiarach duchowych, ale i materialnych. Potężne budowle, stare katedry, wiekowe zamczyska, sakralne zabytki, najróżniejsze pomniki dziejów – wszystko to w jego przekonaniu dowodzi, iż Polacy budowali w głąb ziemi. Zakładali fundamenty takie, aby żadna siła nie zdołała ich wydrzeć: *...zda się – jedna ręka to wszystko robiła, jak gdyby już wtedy Naród polski stanowił jedność kultury, pracy i modlitwy*³. Stąd też ziemia ojczysta uprawiana od wieków stanowi własność narodu, do niego bezwzględnie przynależy. *Trzeba się tego dziedzictwa – uczył ksiądz Kardynał – trzymać sercem i pazurami, jak trzymał się go ongiś Drzymala czy Reymontowski Boryna, umierający na swych zagonach, jak trzyma się żołnierz w okopie, lekarz przy łóżku konającego (...)* górnik na dnie kopalni, hutnik, stoczniowiec (...). *W ten sposób powstaje świadomość służby społecznej i kształtuje się więź wspólnoty narodowej – tak iż nikt nie czuje się wtedy kimś obcym w swojej ojczyźnie*⁴.

Sytuacja narodu zmusza ten naród do patrzenia w przeszłość, ratowania dorobku, strzeżenia tych tradycji i wartości, zwłaszcza chrześcijańskich, które od tysiąca już lat stanowią jego duchowe tworzywo. Naród bowiem zagrożony w swym istnieniu⁵ musi ciągle wracać całym sobą do swych narodzin, do przeszłości, aby tam właśnie szukać chwały swej dzisiejszej potęgi. *Naród, który kończy jedno tysiąclecie i ma przed sobą nowe tysiąclecie* – przypominał innym razem kard. Wyszyński – *musi wspierać się na błogo-*

¹ *Sumienie prawe u podstawy odnowy życia narodowego*, Warszawa – Archik. Św. Jana 6 I 1981, w: Stefan kard. Wyszyński Prymas Polski, *Kościół w służbie narodu*, Rzym 1981, s. 169–170.

² *Królowi Królów...*, Kraków, katedra na Wawelu 18 X 1973, w: Stefan kard. Wyszyński Prymas Polski, *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, Poznań-Warszawa 1979, s. 191.

³ *Pochodnia gorejąca – znak mocy ducha narodu*, Trzemeszno 19 V 1970, tamże, s. 138.

⁴ *Sumienie prawe...*, dz. cyt., s. 170.

⁵ Z wielu zagrożeń trwałość narodu, zdaniem Wyszyńskiego, podważają najbardziej: ateizm programowy, wykorzenienie narodu z dziedzictwa kulturowego i demoralizacja (por. R. Iwan, *Spółeczna doktryna Kościoła w nauczaniu Stefana kard. Wyszyńskiego Prymasa Polski*, Lublin 1984, arch. biblioteki KUL, s. 208–133).

*stawionych doświadczeniach dziejowych, czerpiąc z nich mądrość, siłę i program dla przyszłości. „Oto syn Twój” – „Oto Matka twoja!” – to nasze błogosławione doświadczenie z przeszłości, na którym mocno stoimy w teraźniejszości, patrząc ku przyszłości... Nasza dziejowa ufność ku Matce Bogaczłowieka jest więc owocem błogosławionych doświadczeń religijnych*⁶. Już w kontekście przytoczonych tu racji Prymasa Tysiąclecia należy mocno podkreślić, iż prawdziwy postęp narodu możliwy jest jedynie na drodze jego ewolucyjnego rozwoju, w którym dziedzictwo kulturowe stanowi korzeń jego tożsamości duchowej i kulturowej. Naród mający ambicję trwania musi się z nim poważnie liczyć i otaczać głębokim patriotycznym szacunkiem.

Nie sposób w ramach niniejszego rozważania zarysować głębiej rolę przeszłości rozwoju narodu, niemniej już dotychczasowa analiza wskazuje, iż Prymas Wyszyński uważał za swoją misję wdrażanie zmysłu tradycji i ciągłości historycznej w świadomość i serca Polaków. Sądził, iż dziedzictwo kulturowe stanowi „skarb nieoceniony” w perspektywie umacniania trwałości bytu narodowego. Dostrzegał, iż może ono skutecznie zabezpieczyć naród przed zagrożeniem wykorzeniania z własnej rodzimej kultury. W ten sposób cały ten bogaty i twórczy dla narodu wymiar przeszłości nie tylko odsłaniał jego historyczną wartość, ale rodził nadzieję, że ta właśnie wartość pozostanie trwałym dorobkiem w budowie przyszłości.

Przyszłość narodu

Prymas Tysiąclecia, doceniając dziedzictwo kulturowe narodu, był świadomy, iż jego system kulturowy nie może się zamknąć w kręgu wartości wypracowanych przez historię. Zagwarantowanie bezpieczeństwa na przyszłość może dać duchowy i kulturowy rozwój chrześcijańskiego narodu. Należy z naciskiem podkreślić, iż całokształt prymasowskiego nauczania charakteryzuje się owym nastawieniem ku przyszłości. Ta właśnie przyszłość staje się jak gdyby główną kategorią myślenia i nauczania Wyszyńskiego. *Człowiekowi potrzeba – wskazywał – wielkich nadziei i duchowych poruszeń. Nie wystarczy, gdy idą w górę dymy z rosnących w liczbę fabrycznych kominów. Duchy też muszą iść w górę,*

*jeśli człowiek chce zbudować dom na trwałych fundamentach. A przecież my w Ojczyźnie naszej i w kościele (...) przez codzienny trud życia, budujemy taki właśnie dom – ku przyszłości*⁶.

Naród może zatem i powinien myśleć o przyszłości, zdążać ku postępowi duchowemu i materialnemu. Charakterystyczne, iż rozwój kulturalny dla Wyszyńskiego jest równoznaczny z postępem, pod warunkiem że urzeczywistni powiązanie kultury narodowej z chrześcijaństwem. Należy podkreślić, iż tę właśnie prawdę czyni polski Kardynał podstawą wszelkiego budowania trwałej przyszłości narodu. Umierający i Zwycięski Chrystus stanowi zwornik tej przyszłości. Bolejąca, ale też wierząca w sens zbawczej Misji swego Syna Maryja współtworzy wraz z narodem jego historię bolesną, nie pozbawioną jednakże doczesnych zwycięstw, tym bardziej chwały wiecznej. Rozwój ten winien być w przeświadczeniu Prymasa wielopłaszczyznowy, angażować cały naród, odznaczać się dynamizmem. Z pewnością tak rozumiany rozwój może się dokonywać na drodze postępu nauki, w tym nauki chrześcijańskiej, a następnie literatury i sztuki, jak również w twórczym procesie narodowego kształcenia i samowychowania. Oczywiście, Prymas kładł główny akcent na rozwój kultury duchowej, nie zaś materialnej.

Z tego, co powiedziano, wynika, iż kard. Wyszyński dążył do zachowania ciągłości kultury narodu i chrześcijańskiej tradycji. Umacnianie tej ciągłości było niewątpliwie odpowiedzią na konkretną sytuację narodu w powojennej Polsce. Z drugiej jednak strony jedynie wizja chrześcijańskiej Polski teraźniejszości i przyszłości mogła skutecznie poderwać i zdynamizować naród do kształtowania jego duchowego i materialnego oblicza, wyniszczonego wojną. Poszerzenie horyzontu dziejów o chrześcijańską przeszłość tysiąclecia, wdrażanie chlubnego dorobku tych dziejów

⁶ Historyczny akt oddania nowego tysiąclecia w macierzyńską niewolę Maryi za wolność Kościoła żywym wotum wdzięczności narodu, Jasna Góra 3 V 1966, w: Stefan kard. Wyszyński Prymas Polski, *Wszystko postawiłem na Maryję*, Paris 1980, s. 256.

⁷ *Utworzenie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przejawem troski o przyszłość Polski*, Z przemówienia na uroczystość 60-lecia KUL-u, Lublin 12 XI 1978, w: Stefan kard. Wyszyński Prymas Polski, *Prymas Tysiąclecia*, Paryż 1982, s. 206.

w umysły i serca Polaków niosło wielką Bożo-ludzką nadzieję w sens każdej walki w imię wspólnego dobra narodu, jego dalszego trwania i bezpieczeństwa.

Nadzieja chrześcijańska a „dziś” Polski powojennej

Niewątpliwie znacząca jest teraźniejszość. W nauczaniu kardynała Wyszyńskiego obejmuje ona głównie czas jego prymasowskiej posługi. Charakteryzuje się nową sytuacją społeczno-polityczną. Ona właśnie wyraża rzeczywistość życia tego narodu jako wspólnoty Kościoła w warunkach socjalistycznego państwa, opartego na ideologii marksistowskiej. Pod tym właśnie względem Polska w powojennej historii jest „wydarzeniem społeczno-politycznym”, w pewnym sensie jedynym w swoim rodzaju. Kardynał Wyszyński zaś jest w Kościele polskim wyrazem, wręcz symbolem tej właśnie historycznej próby, w której Kościół sprawdza swoje siły. „Doświadczenie polskie” warunkuje więc niewątpliwie całą strategię duszpastersko-społeczną Kardynała, która wyraźnie zmierza do ocalenia narodu, zwłaszcza wobec wspomnianych już zagrożeń. Istotą tej strategii jest nie tylko uwrażliwienie społeczeństwa na możliwość utraty duchowej wolności i postępującego za nią zniewolenia ateistyczno-konsumpcyjnego, ale wytyczanie społecznych metod i środków do walki o przetrwanie narodu. Odpowiedzialność za własny naród, patriotyczna troska o jego dalszy owocny rozwój każą Prymasowi Tysiąclecia mobilizować siły i mechanizmy społeczne do przezwyciężania trudności.

Obecność Kościoła

Trzeba podkreślić, iż podtrzymanie i ugruntowanie roli i pozycji Kościoła w warunkach laickiego państwa, które w powojennej Polsce nie sprzyjało Kościołowi, nie było łatwe⁸. Prymas Wyszyński uważał, że naród polski – od tysiąca lat zespolony z Kościołem katolickim – znalazł się w obliczu największych w swojej historii zagrożeń. Upatrywał je w niebezpieczeństwie (...), w narastającej degeneracji moralnej, a także w groźbie samowyniszczenia biologicznego przez masowe zabijanie nie narodzonych. Ponieważ

(...), należało przede wszystkim zaangażować duchowe i instytucjonalne środki kościelne. Prymas konsekwentnie zmierzał, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, do ugruntowania takiej roli Kościoła, która zapewniałaby pomoc religijno-moralną społeczeństwu. Chodziło o duchowe angażowanie człowieka. Właśnie w człowieku należało szczepić ład religijno-moralny, który najpierw warunkuje odrodzenie jego samego. *Kościół* – uczył Prymas – *broni swej wolności do wypełniania obowiązku służby zbawienia ludzi i czynienia ich użytecznymi dla wspólnoty domowej na ziemi*⁹. Dopiero mocą odradzanego i świadomie chcącego odradzać się człowieka może być „porządkowany” ustrój społeczny, poprawiane i doskonalone jego struktury. Trzeba podkreślić, iż soborowa idea dowartościowania porządku przyrodzonego każe Prymasowi dystansować Kościół w Polsce od zbytniego utożsamiania dziedziny życia doczesnego z chrześcijaństwem. Katolicyzm jest pojmowany przede wszystkim jako nadprzyrodzona pomoc w procesie przemiany samego człowieka. Służebność Kościoła odznacza się „pomocniczością” pośrednią. Urzeczywistniając tę właśnie formę pomocniczości, Kościół, w myśl poglądów Prymasa, winien poszerzać horyzonty społeczeństwa o idee i wartości, jakie daje chrześcijaństwo: o prawdę, dobro, wolność, sprawiedliwość, pracowitość, poczucie sensu życia, dążenie do nieśmiertelności itd.¹⁰ Zwłaszcza winien szczepić zasady ewangeliczne na grunt społecznego życia. Ogólnie mówiąc, poszerzenie płaszczyzny religijno-moralnego wzrostu społeczeństwa – w przekazie Wyszyńskiego – miało dopiero stanowić bazę do jego odrodzenia społecznego, kulturowego, gospodarczego. Bazę, dodajmy, która mocą wiary narodu rozpałała płomień nadziei na spełnienie tego odrodzenia.

Dla osiągnięcia tak zamierzonego celu należało po wojnie w pierwszym rzędzie umocnić sam Kościół od wewnątrz, uchronić go przed rozbiciem, a nań wszystko przystoso-

⁸ Por. W. Piwowarski, *Miejsce i rola kościoła ludowego w społeczeństwie polskim*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 1/2, s. 63–67.

⁹ *Czego oczekujemy dla Kościoła w Polsce*, z przemówienia w wigilię Bożego Narodzenia do duchowieństwa warszawskiego, Warszawa 24 XII 1977, w: *Prymas*, dz. cyt. s. 109.

¹⁰ Por. Cz. Bartnik, *Chrześcijańska nauka o narodzie według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 1982, s. 6–9.

wać do działania w sytuacji pozbawienia statusu prawnopublicznego. W tym celu Wyszyński rozpoczął i kontynuował linię dialogu z marksistowskim państwem doprowadzając w 1950 roku do porozumienia między stroną kościelną a państwową. W rezultacie jego strategia duszpasterska przyczyniła się w latach siedemdziesiątych do umocnienia pozycji i roli Kościoła w Polsce. Co więcej, ekipy rządzące krajem, zwłaszcza po 1976 roku, potrzebowały jego pomocy. Podczas niepokojów w latach 1956, 1968, 1970, 1976, 1980–81 Kardynał – mając na uwadze los narodu – wzywał społeczeństwo do realizmu, co związane było z uprzednimi rozmowami „na szczycie” państwowo-kościelnym. W takiej sytuacji mocniej zaznaczyła się tendencja Kościoła do reformy struktur państwowych.

Odrodzenie narodu

Problem religijno-moralnego odrodzenia narodu przejawia się w całym nauczaniu Wyszyńskiego paralelnie do zagrożeń. W jego przeświadczeniu Polaków najbardziej zniewalają wady i nałogi. Jest to najcięższa forma zniewolenia, gdyż *stokroć cięższa od niewoli politycznej*¹¹, jednakże możliwa do przezwyciężenia. Wymaga tylko skutecznej i intensywnej walki w ciągu długiego czasu. Podjęcie jej jest koniecznością: *Przyrzekamy stoczyć pod Twoim sztandarem najświętszy i najcięższy bój z naszymi wadami narodowymi* (Śluby Jasnogórskie). To właśnie warunkuje odrodzenie narodu. Może ono się dokonywać przez pokutę. Pokuta jest po prostu drogą, którą musi kroczyć naród, aby uświadomić sobie dawne i teraźniejsze błędy i poprzez refleksje nad dotychczasowym życiem stwarzać warunki wewnętrznego odrodzenia. *Ale do zmartwychwstania ducha – nauczał – prowadzi jedna tylko droga: przez poznanie własnej niedoli, przez wyjście z krainy śmierci, z niewoli grzechu, przez żal doskonały, pokutę i żadośćuczynienie, przez modlitwę i świętą gorliwość w zdobywaniu cnót*¹². Ostatecznie więc pokuta zmierza do przemiany wewnętrznej narodu warunkując jego oczyszczenie i poprawę życia. W ten sposób kształtuje się sumienie narodu, które uwrażliwia go na podjęcie istotnych zadań. Oczywiście owo sumienie funkcjonuje w porządku społecznym jako sumienie obywatelskie, rodzinne, zawodowe, gospodarcze, polityczne. Wypraco-

wane w ten sposób wartości – jako synteza wysiłku jednostki na wszystkich szczeblach działalności życia społecznego – prowadzą do humanizacji życia, będącej podstawą odnowy moralnej.

Jest oczywiste, że skoro program odrodzenia narodu w koncepcji Wyszyńskiego wysuwał na plan pierwszy proces wewnętrznej przemiany jednostki, musiało to prowadzić do duchowej wolności osoby i narodu. Tak rozumiana wolność stawała się zasadniczym celem odrodzenia narodowego. Bowiem wyzwolenie wewnętrzne jednostki i narodu decyduje ostatecznie o moralnym zdrowiu społeczeństwa, co nie pozostaje bez znaczenia dla jego rozwoju społecznego, kulturalnego i gospodarczego. W rezultacie umacnia to podmiotowość narodu, a więc i potężną pozycję na arenie międzynarodowej. Z drugiej strony nastawienie na osiąganie takiej wolności stwarza realną szansę i niepokonaną nadzieję, iż tak zabezpieczone ogniwo teraźniejszości stanowi pewny pomost przy wchodzeniu w drugie Tysiąclecie.

Odnowa państwa

Skoro proces religijno-moralnego odrodzenia narodu stoi u podstaw jego wewnętrznej wolności gwarantującej duchowy rozwój, tym samym jest konieczny dla dobra narodu. Funkcja zaś Kościoła w tym procesie jest ściśle określona. Powstaje zatem pytanie, jaką rolę w tym procesie winno spełnić państwo? Czy wobec tego musi być ono religijne? Wydaje się, że w przedsoborowych poglądach Wyszyńskiego zaznaczyła się wyraźnie tendencja do lansowania „katolickości” struktur społecznych. Analogicznie więc i państwo nie mogło pozostawać względem chrześcijańskiego narodu neutralne, a tym bardziej świeckie. *Niech państwa – mówił – nie wyrzekają się zaszczytu zbliżania ludzi do Boga wiedząc, że władza opromieniona wolą Bożą większą cieszy się powagą u ludzi niż władza bezbożna*¹³.

¹¹ List wielkopostny do duchowieństwa i wiernych archidiecezji gnieźnieńskiej i warszawskiej, Gniezno 2 II 1965, w: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1974*, Paris 1975, s. 473.

¹² *Zachęta do duchowieństwa i wiernych na Wielki Post*, Gniezno-Warszawa, luty 1952; tamże, s. 223.

Po soborze – uwzględniając tezę o autonomii porządku doczesnego – Kardynał dawał wyraz przekonaniu, że państwo nie musi być religijne, może być świeckie, byle nie programowo ateistyczne. Religijność narodu może się niejako obyć bez „państwa katolickiego”. Nie zachodzi też potrzeba pomniejszania ludzi inaczej wierzących czy niewierzących. Jednakże państwo bezwzględnie musi stworzyć klimat zewnętrznej wolności dla osoby ludzkiej i narodu. Najpełniej wyraża to pluralizm. *Czego zatem oczekuje od Państwa Naród?* – pytał Kardynał. – *Minimum, które możemy wysuwać jako postulat w tej rzeczywistości, jaka jest, zawiera się naprzód w tym, aby państwo działało „ad bonum commune totius uniwersi” – na dobro społeczne wspólne wszystkich obywateli Rzeczypospolitej. Aby tak mogło działać, musi się liczyć z pluralizmem społecznym*¹⁴. Właśnie w zabezpieczeniu prawnych, społecznych, kulturalnych ram tego pluralizmu widział Wyszyński najbardziej istotną funkcję państwa w procesie odnowy społeczeństwa. Funkcja ta dotyczy formowania struktur zewnętrznych umożliwiających szeroki dostęp chrześcijańskiego narodu do dóbr religijnych i jako taka znamionuje proces odnowy państwa. Wskazują na nią cztery postulaty, które w sposób wyraźny sformułował Prymas Wyszyński pod koniec lat siedemdziesiątych. Oto one: „*Bóg uznany i umiłowany*” w społeczeństwie; „*człowiek uszanowany*” w życiu państwowym; „*ziemia ojczysta – doceniona i obsłużona*”; władza ziemska – w *duchu sprawiedliwości, miłości i prawdy*¹⁵. Ogólnie mówiąc, wspomniana funkcja dotyczy formowania struktur zewnętrznych w kierunku teocentryzmu, humanizmu, demokratyzmu i patriotyzmu, umożliwiających gwarancję wolności religijnej w płaszczyźnie zewnętrznej – społecznej i politycznej. Dopiero społeczność ludzi wolnych od uciśków wewnętrznych ma realną szansę na potęgowanie wolności wewnętrznej, duchowej. W tym znaczeniu Prymas Polski mocno akcentował potrzebę zaangażowania społeczności politycznej w proces odnowy narodu. I chociaż państwo jako takie, w jego przekonaniu, nie musi być religijne, jednakże jego istotną powinnością jest czuwanie nad tym, aby naród pozostał w pełni wolny¹⁶.

Z przeprowadzonej analizy wynika, iż postulaty dotyczące polskiego społeczeństwa w jego powojennej historii

układają się w określony i skonkretyzowany zarys programu odrodzeniowego. Jest oczywiste, iż charakter tego programu wyrażający odpowiedź Kościoła i wspólnoty na jej aktualną sytuację wobec tendencji materializmu ideologicznego i praktycznego nie mógł być rozumiany i realizowany w oderwaniu od jej chrześcijańskiej przeszłości i koncepcji przyszłościowego rozwoju. Umacnianie „dzisiaj” narodu w oparciu o wyżej zarysowaną strategię Wyszyńskiego miało istotne znaczenie dla aktualnego bytu narodu. Jednocześnie to „dzisiaj” narodu – zachowując odniesienia do chrześcijańskiej przeszłości i wychodząc z nadzieją ku przyszłości – ma stanowić trwałe ogniwo jego rozwoju.

Wnioski

Przeprowadzona wyżej analiza daje podstawę do wniosków bardziej ogólnych. Scalając w sobie wiele nakreślonych tu zadań pozostaje nadzieja chrześcijańska w powojennej Polsce ogromną siłą duchową. Predysponuje naród do bardziej skutecznej walki o jego wolność duchową zdolną przezwyciężyć różnorakie zagrożenia, zapewnić mu właściwe miejsce w rodzinie narodów i odpowiedzialnie włączyć w proces dziejowego rozwoju.

¹³ *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka*, Lublin I niedziela adwentu 1946, tamże, s. 43.

¹⁴ *Naród-Kościół-Państwo*, Warszawa – kościół Św. Krzyża 25 I 1976, w: „Życie i Myśl” 1981, nr 7/8, s. 30.

¹⁵ *Harmonia Bogo-ludzka w Polsce*, Warszawa 6 I 1980, w: Stefan kard. Wyszyński Prymas Polski, *Kazania Świętojańskie*, Poznań-Warszawa 1980, s. 5–20.

¹⁶ Por. R. Iwan, *Program odnowy narodu i państwa w nauczaniu kard. S. Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w świecie” 1984, nr 5/128, s. 10–21.

Espérance dans l'attitude de la nation

Dans l'ensemble de l'enseignement du cardinal Stefan Wyszyński (1901–1981) la théologie de l'espérance apparaît non seulement comme problème théologique ou comme sujet d'analyses doctrinales, mais aussi comme source d'attitudes pragmati-

ques de toute la société, qui s'enracinent finalement en Dieu. Cette nation doit se nourrir toujours d'espérance pour pouvoir activer ses forces biologiques et psychiques, afin de fortifier son identité spirituelle et culturelle.

Jerzy Gaul

Zapomniany prorok

*Idź zatem spokojnie do walki
o prawdę i sprawiedliwość, nie drżysz,
gdy zwyciężają kłamstwa, poznawaj
bezwartościowość zwierzęcego zmysłu
twojego rodzaju tym głębiej, im bardziej
triumfuje on nad sprawiedliwością
i prawdą, i gdy powalony leżysz w oko-
wach bezprawia jak komar w sieci
pająka, to ucz się umierać, abyś mógł
pozostać człowiekiem i służyć swemu
rodzajowi.*

J. H. Pestalozzi¹

Autor powyższych słów, Szwajcar Jan Henryk Pestalozzi (1746–1827), znany jest szerzej tylko wąskiemu kręgowi specjalistów zainteresowanych historią pedagogiki. A przecież był pionierem nowoczesnych metod wychowawczych, „ojcem szkoły ludowej”. Czasy, w których żył i działał, należały do szczególnie skomplikowanych. Niosły ze sobą upadek absolutnych monarchii, sukcesy i klęski rewolucji, powstanie nowego ładu w Europie. Nic więc dziwnego, że problemy kondycji człowieka, społeczeństwa, państwa, dróg rozwoju ludzkości i tych prowadzących donikąd, i tych dających szansę dalszego postępu, jawiły mu się z całą mocą. Owocem przemyśleń jest rozprawa pt. „Moje badania nad udziałem natury w rozwoju rodzaju ludzkiego”, powstała pod koniec XVIII w., zaskakująca dzisiejszego czytelnika swoją oryginalnością i nowoczesnością. Ponieważ wspomniane powyżej realia społeczno-polityczne nie ograniczały horyzontu myślowego Pestalozzkiego, dążącego do uchwycenia istoty zjawisk, a nie ich zmiennej formy, praca ma wartość i dzisiaj jako pomoc w ocenie współczesnej rzeczywistości, zaciemnianej szumem informacyjnym, sączącej się bezustannie ze środków masowego przekazu.

Pestalozzi zadaje podstawowe pytania, ważne dla każdego myślącego człowieka – kim jestem? czym jest rodzaj

ludzki? co czyni ludzkość? co jest podstawą jej postępowania? Sądzi jednak, że droga do uzyskania prawdziwych odpowiedzi może być tylko jedna, a szukać jej trzeba w sobie samym. Prawda tkwi w człowieku i jest zespołem prostych konkluzji, do których doprowadza doświadczenie życiowe. *W żadnym zatem wypadku – przestrzegał – nie mogę w tych badaniach wyjść z jakiegokolwiek filozoficznej zasady, nie muszę nawet wcale brać pod uwagę poglądów panujących na ten temat w naszym stuleciu.* Obawa przed wpadnięciem w utarte koleiny doktryn i teorii, jakże często prowadzących na manowce bezkrytycznych wyznawców, nie była więc obca Pestalozzemu. Tym bardziej że dostrzegał możliwość pozanaukowego wykorzystania myśli ludzkiej w sytuacji, gdy podstawowym celem wiedzy ma być służba państwu i uprawomocnienie panowania jego władców. Owa „filozofia niesprawiedliwości i kłamstwa” występuje zazwyczaj w szacie mądrości i ładu, jednak jej głównym celem jest podporządkowanie każdej duszy ludzkiej zwierzchniej przemocy. *Siła tyranów – powiada Pestalozzi – polega w istocie na umiejętności usuwania pojęcia o uciążliwości bezprawnej sytuacji z wyobraźni mojego rodzaju i podsuwania mu w zamian za to wyobrażeń o szczęśliwości i zmysłowych rozkoszach.* Najlepszym środkiem osiągnięcia tego celu – oprócz wódki, teatrów i muzyki wojсковej, jest indoktrynacja odpowiednimi hasłami, np. zachwalanie korzyści ślepego posłuszeństwa. Wystarczy zmęczyć narody (...) przez zwierzęce ćwiczenie tak je przyzwyczaić do jarzma, że nie budzi się w nich uczucie nieznośności ich położenia aż do zaniknięcia sił samozachowawczych.

Szczególnie gwałtownie występował Pestalozzi przeciw wykorzystywaniu religii do zniewolenia człowieka. Gdy w rezultacie rozszerzania przez państwo zasięgu kontroli na sferę kultury duchowej upaństwowieniu ulega m.in. religia, często jest nadużywana w celu nakłonienia społeczeństwa do rezygnacji z jakiegokolwiek oporu wobec władzy. *Nawet religia – z goryczą zauważał Pestalozzi – nie jest w ich ręku niczym innym jak nikczemnym, służalczym środkiem ich fałszu i okrucieństwa, chwilową wyрекą ich nędznej policji i nie-*

¹ Jan Henryk Pestalozzi, *Moje badania nad udziałem natury w rozwoju rodzaju ludzkiego*, tłum. Halina Białek, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1984.

*domagań państwa. Na szczęście sojusz chrześcijaństwa z tronem, będący niewątpliwie wielkim błędem, mamy już za sobą. Wszechobecne macki państwa sięgają jednak do sumień obywateli nie tylko za pomocą religii. „Filozofia niesprawiedliwości i kłamstwa” przybierać może, różne inne postaci, np. religii świeckich (utopie i ideologie). Istotne jest to, że posługuje się zawsze tym samym zestawem środków, tj. zakłamaną mową i podwójnym myśleniem, z czego dobrze zdawał sobie sprawę Pestalozzi. *Gdy ty, jako poddany, pragniesz sprawiedliwości, to nie masz racji, ponieważ wysuwasz roszczenia; jesteś niewdzięczny, gdyż oskarżasz, i bezczelny, bo prosisz. Uzna twoją najpoważniejszą troskę o dobro kraju za łajdackie mieszanie się w sprawy, które nic nie powinny cię obchodzić.* Pestalozzi nie ma złudzeń co do konsekwencji tego stanu rzeczy, więc przestrzega wszystkich naiwnych: *Przyjacielu prawdy, nie sądz, że może być inaczej na tym etapie. Polityczne półgłówki i ludzie małego serca nie są w stanie ścierpieć jakiegokolwiek prostej prawdy, a jeszcze mniej całego sensu myśli prostego człowieka.* Jak zatem doszło do sytuacji rodzącej tak niezdrowe owoce?*

Pestalozzi poszukuje źródeł tego typu stosunków społecznych w naturze człowieka. Jest ona bowiem po trzykroć różna – zwierzęca, społeczna i moralna. Jednak tylko ta ostatnia stanowi o istocie człowieczeństwa. Kształty pozostałych determinowane są zwierzęcością tkwiącą w człowieku. *Jestem bowiem* – utrzymuje Pestalozzi – *dzieckiem natury na różnych etapach mojej egzystencji.* Początkowa niewinność ustępuje zepsuciu, gdy w sprawach, które dotyczą naszego zwierzęcego zdrowia, utraciliśmy jako ludzko-zwierzęta zdolność właściwej oceny, jako tacy zdolność skutecznej i konsekwentnej pomocy sobie i jako tacy zdolność przeżycia naszych dni w rozmarzeniu, spokoju i szczęśliwości. Człowiek zwierzęcy pozwoli sobie na każdą niesprawiedliwość, aby tylko nie działa mu się krzywda. Jako zepsuty człowiek wkracza w stan społeczny. Roszczenia obywatelskie zajmują w nim miejsce instynktu, ale polegają również na zwierzęcych potrzebach i celach. Dotyczy to ludzi z wyżyn jak i nizin społecznych. Stąd *skłonność króla do tyranii i skłonność chłopca do anarchii są w swej istocie tym samym.* A zatem wszelkie instytucje społeczne, np. włas-

ność, prawo, władza itp., są wyrazem zwierzęcego zepsucia. I chociaż stan społeczny przyczynia się do ograniczenia stanu naturalnego, jest w rzeczywistości kontynuacją wojny wszystkich przeciwko wszystkim.

Czynnikiem, który szczególnie przyczynia się do odczłowieczenia ludzi, jest instytucja władzy, która *jest na całej ziemi bezprawna*. Jedynym celem wszystkich rządów, bez względu na ich formę (Pestalozzi wyróżnia rojalizm, arystokratyzm i demokratyzm), jest rozszerzenie sfery wolności dla grupy pełniącej władzę kosztem innych. *Wszystkie rządy są dlatego zawsze tylko tyle warte, o ile stwarzają trwałą przewagę czystej woli powszechnej nad zwierzęcymi roszczeniami władzy, obojętne w czyich rękach się ona znajduje*. Pestalozzi w czarnych barwach widzi przyszłość państwa, które weszło zdecydowanie w fazę upadku. Dzieje się tak, gdy *wynosi się środek ponad cel, pretekst ponad istotę, przemoc ponad wierność, podstęp ponad uczciwość (...) W takim ukierunkowaniu ludzkich uczuć jedynym miernikiem szacunku musi być stanowisko, a wówczas ludzie powszechnie pojawiają się bez szczerzej ludzkiej postawy, bez szczerzych ludzkich przekonań, przykrojeni do kształtu służby służalczego zgiełku i blichtru władzy, który przeczy mej naturze, i wewnętrznemu uszlachetnieniu rodzaju ludzkiego kładzie na drodze przeszkody nie do przebycia*. Gdy wewnętrzna siła człowieka ulega rozkładowi, wtedy konieczna jest grupa służalców, aby świat trzymać w ryzach. Stan taki nie jest społecznym ładem. *Przeciwnie, jest to sztuczne wykorzystanie podłości narodu na korzyść zwodniczej formu ustroju (...) Albowiem zawsze znajdziesz w kraju urzędników nadających się na katów*. Pestalozzi rozumie dobrze, że władza nie jest zdolna postępować szlachetnie, sprawiedliwie i humanitarnie, jeśli podejrzewa, że mogłoby to naruszyć jej przywileje. Uświadamia smutną prawdę, gdy mówi: *Staliśmy się ludźmi publicznymi (...) straciliśmy słodkie imię: ojczyzna i staliśmy się obywatelami państwa (...) A jednostki w państwie władza chce traktować jedynie jako głowę, numer, broń, krótko, jako martwą proporcję istoty egzystującej tylko jako masa*.

Pomimo tak pesymistycznej oceny systemów społecznych Pestalozzi sądzi, że sytuacja nie jest zupełnie beznadziejna. Są różne wyjścia, gorsze, kiedy działania mają charakter nieświadomy, i lepsze, gdy są świadomym aktem woli. Jeśli

zepsucie stanu społecznego doprowadza do wielkiego nagromadzenia zła i nieprawości, nieunikniona jest już eksplozja. Pojawia się bunt. Pestalozzi uważa go za naturalne zachowanie zwierzęcej natury człowieka w nieznosnej dla niego sytuacji społecznej. *Dążenie rodzaju ludzkiego do wprowadzenia środków zaradczych tam, gdzie nie ma społecznego porządku i prawa, i do umocnienia ich tam, gdzie są osłabione, leży w głębi mej niezhańbionej natury. Każdy naród, w którym nie występuje to dążenie, pogrążył się w głęboką podłość. Zginie twa sława, ojczyzno – wołał Pestalozzi – jeśli to dążenie zamarło w piersi twych obywateli. Twój upodleni ludzie stali się obywatelami państwa.* Jeśli jednak nie jest tak, jak chciała tego władza, jeśli w sercach ludzi nie zamarło hasło wolności, godności, sprawiedliwości, i dochodzi do buntu, to zdesperowanych ludzi nie można winić za wkroczenie na drogę gwałtu. Bo to nie oni są winni, argumentuje Pestalozzi, lecz ci, którzy doprowadzili do tej sytuacji. *To panowie sładzy, trzymający w rękach klucz, którym nakręca się i zatrzymuje lud, ci są zazwyczaj jedynie winni, gdy on źle wybiję lub źle zadzwoni, i ci są tymi, których według mnie należałoby szczególnie trzymać w ryzach przed buntem i szczególnie karać po nim.* Kto zatem w państwie czyni większość rzeczy, przez które wygasa prawność społeczna w społeczeństwie, jest również tym, który w nim najbardziej sieje ziarna buntu. Jednak rozpoznanie rzeczywistych sprawców zła w państwie nie jest łatwe. *Często musi przeminać pokolenie, aby (...) znaleźć pierwotne źródło, przez które jakiś naród stopniowo został doprowadzony do tego, że (...) osiąga stan ducha, w którym uważa głowy państwa i ustawy za pajęczynę, prawo za oszustwo, porządek za niesprawiedliwość, a same sługi państwa, pośrednio lub bezpośrednio, za złodziei przy swoich drzwiach...*

Akcentowanie takich cech stanu społecznego, jak egoizm czy przemoc sprawia, że niektóre sformułowania Pestalozziego przypominają do złudzenia tezy bardzo ostatnio modne, zwłaszcza na Zachodzie, socjobiologii. Jedna z jej podstawowych tez głosi, że zachowania zwierząt, a także ludzi, są wynikiem przyjęcia strategii mającej na celu wyłącznie własny interes, a ściślej swoich genów. Jednak Pestalozzi nie ugina się pod dyktando natury. Nadzieję pokłada w moralności, dzięki której może zaniknąć sprzeczność

tkwiąca w naturze człowieka, nastąpić wyzwolenie z władzy zwierzęcej natury i manifestacja człowieczeństwa. W przeciwnym razie, *jeśli chcesz zatrzymać się na pośrednim etapie twego zwierzęcego i moralnego istnienia, na którym uszlachetnienie samego siebie nie jest możliwe, to nie dziw się potem, że zostaniesz krawcem, szewcem, szlifierzem i księciem, ale nie staniesz się człowiekiem*. Koncepcja Pestalozziego współbrzmi więc dobrze z przekonaniem tych współczesnych antropologów, którzy doceniają znaczenie norm moralnych w rozwoju ludzkości. Człowiek, jak np. twierdzi prof. T. Bieliński, to jedyny w przyrodzie gatunek, który jest w stanie przezwyciężyć skłonności swej zwierzęcej natury w imię wartości, które uzna za wyższe². Wolna wola jest dla człowieka jedynym źródłem jego rzeczywistej prawdy i prawa. Istota ludzka, mimo wszelkich ograniczeń, ma do dyspozycji znaczny zakres wolności wyboru. Przywoływany tu poprzednio prof. Bieliński zwraca uwagę, że wolność pojmować można dwojako – jako wolność od popędów, płynących ze zwierzęcej natury (tzw. dyktat genów), i jako wolność do indoktrynacji, czyli dyktatury norm wpajanych jednostce w toku jej społecznego formowania w rodzinie, szkole, grupie rówieśniczej, partii politycznej itp.³ Również Pestalozzi był przekonany, że człowiek ma w sobie dość siły, aby kazać panować duchowi nad ciałem. Wyjść powinien od tego, co winien czynić, czyli od zachowań zgodnych z normami moralnymi. Tylko w ten sposób osiągnąć można stan moralny będący dojrzałym wiekiem ludzkości. *Poznaj samego siebie* – apelował Pestalozzi – *i buduj dzieło swego uszlachetnienia na wewnętrznej świadomości twojej zwierzęcej natury, lecz także z pełną świadomością twojej wewnętrznej siły, aby w okowach ciała żyć po bożemu*.

Dużą rolę w osiągnięciu stanu moralnego odegrać może religia. Jednak nie w formie przestarzałej, jako dzieło natury i stanu społecznego. Pestalozzi, który oba etapy rozwoju religii poddawał surowej krytyce, był zarazem przeciwnikiem ateizmu. Kto zaprzecza istnieniu Boga, *oświadcza*

² Tadeusz Bieliński, *Światopogląd naukowy i naczelne wartości ludzkiego życia: harmonia czy dysonans?* w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, Warszawa 1984, s. 211.

³ *O potrzebie ucztwienia człowieka*, „Literatura” nr 12/1984.

tym samym, że w społeczeństwie obywatelskim domaga się wolności swego instynktu i uznaje go za pewnego przewodnika swego życia, ale tym samym ma w sobie każdą siłę umożliwiającą jego wewnętrzne uszlachetnianie, jak również zapewniającą jego społeczne wykształcenie. Przestrzega zwłaszcza przed sytuacją, gdy przesąd jest w służbie niewiary i jest tylko manipulacją państwa na korzyść władzy przeciwko narodowi. Takiego przesądu nie można już naturalnie porównać tylko ze złe obrobioną ziemią, lecz z rolą, na której szatan nocą posiał pokrzywy i chwasty. Opowiada się jednoznacznie za wolnością sumienia. Religia, podobnie jak moralność, winna być sprawą indywidualną jednostki, a nie państwa. Dotyczy to również chrześcijaństwa, które jest samą moralnością. Tkwią w nim bowiem wartości podstawowe dla człowieczeństwa – miłość, dobro i prawda. Od lat idzie więc wciąż o tę samą prostą prawdę, powtarzaną do znudzenia przez Kościół, wybitnych uczonych i twórców, a z dziwnym uporem lekceważoną przez polityków – tworzenie warunków umożliwiających realizację wspomnianych wartości. Jak bowiem napisał kiedyś R. Ingarden: *Jestem siłą, co chce być wolna. Inawet trwanie swoje wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, niewoli zaródź sama w sobie znajduje, jeśli się odpręży, jeżeli wysiłku zaniecha. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje*⁴. Nie zaszkodzi pamiętać, że jednym z pierwszych rzeczników takiej postawy, a zarazem proroków systemowych zagrożeń człowieczeństwa, był Jan Henryk Pestalozzi.

⁴ R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1973, wyd. II, s. 74.



Ks. Jerzy Grześkowiak

Chrystus fundamentem sakramentu małżeństwa

Badania religioznawcze dowodzą, że niemal we wszystkich kulturach odnoszono się do małżeństwa jako do wielkiego misterium, ujmowano je w kategoriach sakralnych, traktowano jako wspólnotę o charakterze religijnym, przede wszystkim z racji wpisanej w małżeństwo tajemnicy miłości i mocy stwarzania nowego życia.

Według nauki chrześcijańskiej małżeństwo już jako rzeczywistość porządku stworzenia ma wymiar religijny i jest znakiem-wydarzeniem miłości Boga działającej zbawczo w świecie, jest symbolem przymierza Boga z ludzkością. Pisał o tym już papież Pius XI w encyklice „*Casti connubii*”: *Już sam rozum, zwłaszcza gdy się zapozna ze starożytnymi pomnikami historii, gdy się zbada, jakie jest o tym stałe przeświadczenie ludów, gdy porówna się zwyczaje i instytucje wszystkich narodów, dowodzi, że nawet w małżeństwie naturalnym da się zauważyć pewien pierwiastek świętości i związek z religią nie dodany, lecz wrodzony, nie przyjęty od ludzi, lecz zawarty w samej naturze, gdyż Bóg jest jego twórcą i od początku było jakby delikatnym zaznaczeniem przyszłego wcielenia Słowa Bożego*¹. Końcowe słowa Piusa XI są echem wypowiedzi Leona XII z encykliki „*Arcanum divinae sapientiae*” (1880), który uczył: *Bóg jest twórcą małżeństwa i od początku było ono jakby obrazem przyszłego Wcielenia Słowa Bożego. (...) Dlatego to nasi poprzednicy Innocenty II i Honoriusz III mogli twierdzić bez obawy i słusznie, że sakrament małżeństwa istnieje u wierzących i niewierzących*².

Dla nikogo więc, kto zna Tradycję, a zwłaszcza chrystologiczno-eklezyjalny symbolizm małżeństwa ukazany przez św. Pawła (Ef 5, 21–33), nie będą zaskoczeniem słowa Jana Pawła II mówiące, że *sakrament małżeństwa został*

¹ Pius XI, Encyklika „*Casti connubii*”, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 13 (1969), s. 338.

² Cyt. za: G. le Bras, *Marriage*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique* IX/2, s. 2201.

*ustanowiony na początku przez Stwórcę, a w oblubieńczym przymierzu łaski Chrystusa i Kościoła odnalazł swoją ostateczną wielkość i świętość⁴. Jan Paweł II ujmuje stworzenie mężczyzny i kobiety oraz ich wymiar cielesny w kategoriach sakramentalnych, jako „najpierwotniejszy sakrament”, czyli jako *znak przenoszący skutecznie w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu – niewidzialną – tajemnicę*, to znaczy tajemnicę życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo. I na tej podstawie jednoznacznie określa słowa Rdz 2,24 jako *słowa ustanawiające sakrament małżeństwa⁵*.*

To wszystko jest zrozumiałe tylko na tle fundamentalnej wypowiedzi św. Pawła w Ef 5,32. Paweł mówiąc o „wielkim misterium” symbolizowanym w małżeństwie myśli nie tylko o małżeństwie chrześcijańskim, lecz o każdym – od chwili stworzenia – czego dowodzi cytatem Rdz 2,24: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem*. Ponieważ Paweł widzi w cytowanym tekście obraz tajemnicy jedności między Chrystusem i Kościołem, stawia tę tajemnicę jako prototyp jedności, od której małżeństwo otrzymuje swój pełny sens. W planie Bożym nie tylko małżeństwo chrześcijańskie, lecz w ogóle każde małżeństwo stanowi znak i symbol jedności Chrystusa z Kościołem. A zatem według Ef 5,32 w każdym związku małżeńskim kryje się głęboka „tajemnica”, a jest nią ukryte, ale bardzo realne, wskazanie na Chrystusa i Jego związek z Kościołem. Małżeństwo już w porządku stworzenia jest znakiem i obietnicą wierności Boga, która w pełni objawi się w Chrystusie. Tam, gdzie jest przymierze małżeńskie, tam jest znak Nowego Przymierza⁶.

Tajemnica małżeństwa odsłania się jako tajemnica zbawienia. Ona jest od początku obecna w małżeństwie, jak Chrystus od początku był obecny w stworzeniu. Z tej racji w każdym przymierzu małżeńskim – niezależnie od świadomości małżonków – realizuje się nie tylko stwórcza wola Boga przekazującego małżonkom mandat prokreacji i tworzenia kultury, lecz również Jego wola zbawcza. Do każdego małżeństwa odnosi się w sposób istotny to, co dotyczy małżeństwa Adama i Ewy, tajemniczo ukierunkowanego na nadprzyrodzone małżeństwo Chrystusa z Kościołem⁶. Małżeństwo tylko naturalne jest w sensie teologicznym uroje-

niem, likeją, takie w świecie konkretnie nie istnieje, tak samo jak nie istnieje konkretnie tzw. stan natury czystej (status naturae purae). Wszystko co ludzkie podlega prawu całej rzeczywistości stworzonej, która w całości jest skierowana ku Chrystusowi (por. Kol 1,16). Wynika stąd, że każda miłość i wierność małżeńska jest ogarnięta i podtrzymywana obietnicą miłości i wierności Boga objawionej w pełni w Jezusie Chrystusie⁷.

Na tle sakramentalnego wymiaru każdego małżeństwa, czyli sakramentalności małżeństwa w sensie szerszym, siłą rzeczy jawi się pytanie, na czym polega specyfika małżeństwa chrześcijan. Stajemy zatem wobec problemu odszukania istoty sakramentu małżeństwa w sensie ścisłym.

„Ustanowienie” sakramentu małżeństwa przez Chrystusa

Jest dogmatem wiary katolickiej, że Chrystus podniósł małżeństwo do godności sakramentu (DS 1801). Sobór Trydencki zdefiniował uroczyście, że chrześcijańskie sakramenty zostały ustanowione przez Jezusa Chrystusa (DS 1601; por. 1804, 2536). Ponieważ w Ewangelii brak wyraźnych słów ustanowienia sakramentu małżeństwa (w przeciwieństwie do chrztu, Eucharystii i pokuty), teologowie od dawna toczyli spór, kiedy Chrystus ten sakrament ustanowił. W tradycyjnej teologii najwięcej zwolenników miały trzy opinie⁸.

Według jednych ustanowienie sakramentu małżeństwa miało miejsce w czasie uczty weselnej w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11). Chrystus zaszczycając swoją obecnością gody weselne nadał małżeństwu nowy sens. Drudzy głosili, że Chrystus wyniósł małżeństwo do godności sakramentu, gdy potwierdził pierwotną nierozdzielność małżeństwa (Mt

⁷ Jan Paweł II, *Sakramentalność małżeństwa w świetle słów Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” 1982, nr 10, s. 6.

⁸ *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 67.

⁹ W. Beinert, *Die Ehe als Sakrament der Kirche*, w: *Beiträge zur Theologie der Ehe*, Kevelaer 1971, s. 29.

¹⁰ Tamże, s. 22.

¹¹ W. Kasper, *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie*, *Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe*, „Theologisches Jahrbuch” 14 (1971), s. 321.

¹² Ch. A. Schleck, *The sacrament of matrimony. A dogmatic study*, Milwaukee 1964, s. 85.

19,3-9), ponieważ właśnie ona decyduje o szczególnym podobieństwie małżeństwa do nierozdzielnej więzi Chrystusa z Kościołem⁹. Jeszcze inni wyrażali przekonanie, że ustanowienie sakramentu małżeństwa nastąpiło w 40-dniowym okresie po Zmartwychwstaniu, gdy Chrystus spotykając się z apostołami nauczał o Królestwie Bożym (Dz 1,3). Wtedy to ustanowił sakrament pokuty, jest więc prawdopodobne – uczono – że w tym czasie również ustanowił sakrament małżeństwa.

W świetle teologii współczesnej wcale nie jest konieczne, by Chrystus wyraźnie wyjawiał swą wolę czynienia jakiegoś obrzędu skutecznym znakiem swej łaski. Współczesna sakramentologia dowodzi, że dla uznania, iż sakramenty zostały ustanowione przez Chrystusa, wcale nie jest konieczne ich ustanowienie materialne i formalne. Wystarczy, że Chrystus założył Kościół jako sakrament podstawowy, czyli jako trwały, widzialny znak Jego zbawczej obecności w świecie¹⁰. Fakt, że Kościół jest takim sakramentalnym organizmem uobecniającym uwielbionego Pana, decyduje o tym, że cała działalność Kościoła ma charakter sakramentalny. Ta sakramentalność w szczególnie sposób ujawnia się w siedmiu głównych obrzędach Kościoła, poprzez które sam Chrystus przydziela owoce swego zbawczego dzieła wierzącemu człowiekowi w kluczowych sytuacjach jego egzystencji. Wszystkie sakramenty są więc niejako rozgałęzieniem sakramentalnego wymiaru Kościoła, nadanego mu przez Chrystusa. W tym właśnie sensie możemy mówić o Jezusie Chrystusie jako twórcy sakramentów, o ile jest On założycielem uniwersalnego sakramentu Kościoła. Chrystus, pragnąc Kościoła jako uniwersalnego sakramentu zbawienia, jednocześnie pragnął też sakramentów, które by ten jeden powszechny sakrament konkretyzowały w odniesieniu do różnych, a zwłaszcza najważniejszych sytuacji życia człowieka¹¹.

Zdaniem L. Boffa Sobór Trydencki mówiąc o ustanowieniu sakramentów przez Jezusa Chrystusa chciał zdefiniować nie ustanowienie obrzędów, lecz ich zbawienną moc, która nie jest rezultatem wiary chrześcijanina lub wspólnoty, lecz obecności samego Jezusa Chrystusa. Akta soboru wykazują bowiem jasno, że pojęcie „ustanowienie” rozumiano w ten sposób, iż celebrowanym obrzędem Jezus Chrystus używa

każdorazowo właściwej im skuteczności¹². Teolog ten dla ułatwienia zrozumienia całego problemu posługuje się analogią. Autorem encykliki „*Populorum progressio*” jest Paweł VI, chociaż wiadomo, że jej literackim redaktorem jest P. Lebreton i jego zespół. Papież jest jej autorem, ponieważ jest twórcą całego procesu, który w końcu doprowadził do sformułowania tej ważnej encykliki społecznej. On wziął za nią odpowiedzialność, ona nosi jego podpis i znak jego najwyższego autorytetu¹³. W podobnej perspektywie można ujmować także autorstwo Jezusa Chrystusa w odniesieniu do sakramentów.

Chrystus dał do dyspozycji za pośrednictwem posługi swojego Kościoła pełnię łaski dla istotnych potrzeb człowieka w kluczowych momentach jego życia. I jak słusznie zauważył K. Rahner, podstawowy akt Kościoła, wypływający z istoty Kościoła jako historycznej obecności zbawienia, a skierowany do człowieka w jego decydującej sytuacji egzystencjalnej, jest sakramentem także w tym przypadku, gdy refleksja nad sakramentalnością tego aktu pojawiła się dopiero znacznie później¹⁴. To stwierdzenie dotyczy w szczególności małżeństwa. Sakramentalną godność małżeństwa Kościół uświadamiał sobie stopniowo, odczytując zamiar Chrystusa, a zwłaszcza dostrzegając zbieżność różnych faktów biblijnych. W kontekście tych faktów można by przyjąć, że momentem, w którym małżeństwo zostało wyniesione do godności skutecznego znaku łaski, była śmierć Chrystusa, jako najpełniejszy wyraz Jego wydania się za swą oblubienicę – Kościół, bo właśnie wtedy Stare Przymierze ustąpiło miejsca Nowemu¹⁵. *Chrystus ustanawia ten sakrament* – pisze W. Kasper – *gdy ustawiania „Nowe Przymierze” jako „wieczny” znak zwycięskiej łaski, i w ten*

⁹ Tę opinię podziela współcześnie G. Martelet, *Mariage, amour et sacrement*, „Nouvelle Revue Théologique” 95 (1963), §. 580.

¹⁰ A. Skowronek, *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła – Przasakramentu*, „Ateneum Kopiańskie” 56 (1964), t. 67, s. 276–286; Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, s. 69–71; S. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1984, s. 55–58, 77–78.

¹¹ L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981, s. 60.

¹² Tamże, s. 60.

¹³ Tamże, s. 56.

¹⁴ K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960, s. 37.

¹⁵ P. Adnès, *Le mariage. Le mystère chrétien. Théologie sacramentaire*, Tournai 1963, s. 140–141.

*sposób przydziela sakramentalną skuteczność temu znakowi, który od początku przedstawia i naśladuje pełną łaski jedność Chrystusa i Kościoła*¹⁶.

Dziś teologowie na ogół zgodni są w opinii, że w uzasadnieniu sakramentalności małżeństwa istotne jest wykazanie, iż małżeństwo zostało w sposób fundamentalny włączone w zbawczą tajemnicę Chrystusa¹⁷. Według K. Rahnera „słowa ustanowienia” sakramentu małżeństwa to z jednej strony uznanie przez Chrystusa – w słowach i czynach – religijnego sensu małżeństwa, z drugiej – ustanowienie Kościoła jako eschatycznego znaku zbawienia¹⁸.

Należy zwrócić jeszcze uwagę na to, że Chrystus na ogół nie tworzył całkowicie nowych rytów, lecz przejmował i nadawał nowy sens pewnym zastanym strukturom obrzędowym, które dla dawnych pokoleń, w tym także dla ludu Starego Przymierza, stanowiły rytualny wyraz sakramentalnej relacji z Bogiem. Przed wcieleniem Słowa Bożego znane były przecież i praktykowane ofiary, sakralna uczta oznaczająca uczestnictwo w bóstwie, obrzędowość pokutna, rytualne obmycia i kąpiele, rytzy inicjacji, nakładanie rąk¹⁹. Można powiedzieć, że te obrzędy już były w szerszym sensie sakramentami, tzn. „sakramentami Boga”, a przez przyjęcie ich i zmodyfikowanie przez Chrystusa stały się „sakramentami Chrystusa”²⁰. Są zaś nimi nie tyle z tej racji, że Chrystus je „ustanowił”, lecz raczej dlatego, że Chrystus je zaakceptował i włączył w swoje zbawcze dzieło wzbogacając o nowy sens.

Powyższe uwagi dotyczą również małżeństwa. Skoro Chrystus zaakceptował małżeństwo takie, jakie było od początku, pytamy, na czym polega specyfika chrześcijańskiego małżeństwa, czyli inaczej mówiąc: co to znaczy, że małżeństwo jest sakramentem Chrystusa?

Udzielając odpowiedzi na to pytanie odwołujemy się do papieża Jana Pawła II, który w kapitalny sposób wyjaśnia, jak Chrystus objawia „pierwotną prawdę małżeństwa” oraz co było istotą tego zamysłu Bożego wobec każdego małżeństwa. W adhortacji „Familiaris consortio” Jan Paweł II uczy: *Objawienie to osiąga swą pełnię ostateczną w darze miłości, którą Słowo Boże daje ludzkości przyjmując naturę ludzką; i w ofierze, którą Jezus Chrystus składa z siebie samego na krzyżu dla swej Oblubienicy, Kościoła. W ofierze*

tej odstania się całkowicie ów zamysł, który Bóg wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety od momentu stworzenia, i małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem nowego i wiecznego Przymierza, zawartego we Krwi Chrystusa (FC 13).

Objawienie pierwotnej prawdy o małżeństwie dokonało się więc nie tylko przez nauczanie Jezusa, lecz także i przede wszystkim w Nim samym, w Jego Bosko-ludzkim bycie, w tajemnicy Jego Wcielenia i Jego Pasy. Dotykamy w ten sposób samego rdzenia „sakramentalności małżeństwa” i jej źródła. Okazuje się, że sakramentalny wymiar małżeństwa jest zakorzeniony we Wcieleniu Odwiecznego Słowa, tj. w misterium zjednoczenia się Chrystusa z ludzkością, oraz w tajemnicy paschalnej Chrystusa, czyli w Jego ofiarnej śmierci dla Kościoła-obłubienicy, w Zmartwychwstaniu i Posłaniu Ducha.

„Nowość” małżeństwa sakramentalnego

Gdy pytamy o specyficzny rys małżeństwa chrześcijan, musimy raz jeszcze odwołać się do sposobu postępowania Jezusa. Przyjął On świat, jaki zastał. Nie usiłował zmieniać ówczesnych struktur społecznych, gospodarczych i politycznych. W Jego misji istotne jednak jest to, że wszędzie wprowadzał „nowego ducha”, że zastaną rzeczywistość ujmował w nowy sposób. Małżeństwo tych, którzy w Niego uwierzą i za Nim się opowiedzą, w swej istotnej strukturze

¹⁶ W. Kasper, dz. cyt., s. 324.

¹⁷ J. Lange, *Ehe und Familienpastoral heute*, Wien 1977, s. 191.

¹⁸ K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament*, „Theologisches Jahrbuch” 14 (1971), s. 274–275.

¹⁹ „Pogańskie sakramenty w gruncie rzeczy nie są wcale pogańskimi. Pogańskość jest pojęciem socjologicznym, a nie teologicznym. W ujęciu socjologicznym poganinem jest ten, kto nie jest ochrzczony i dlatego nie może być zaliczony do chrześcijan. Natomiast z punktu widzenia teologii nie ma żadnych pogan, ponieważ nikt nie jest wyłączony spod wpływu odwiecznego Słowa Bożego. Jest ono bowiem prawdziwym światłem, oświecającym każdego człowieka, przychodzącego na ten świat (J 1,9). Sakramenty wyartykułowane w religiach świata wskazują w kierunku pionowym na odwieczne Słowo. Były one sakramentami Boga. (...) Sakramenty, które mamy dzisiaj w Kościele, istniały już przed Kościołem. Ludzie wszystkich czasów pozostawali w sakramentalnym związku z bóstwem (odwiecznym Słowem). Tylko formy były inne. Ale przekazywane zbawienie było identyczne z wybawieniem, które w pełni i nieomylny sposób płynie teraz w sakramentach Kościoła”. L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 58.

²⁰ L. Boff, *Das Sakrament der Ehe*, „Concilium” 9 (1973), s. 462.

naturalnej i formie organizacyjnej ma według myśli Chrystusa pozostać takie samo jak każde inne, ale należy je przeżywać w *nowym duchu*²¹. Zrozumieli to pierwsi chrześcijanie, którzy według wyrażenia św. Pawła poślubiali się w *Panu* (1 Kor 7,39), co bezpośrednio oznaczało poślubienie chrześcijanina, człowieka ochrzczonego. To wyrażenie w kontekście Ef 5,22–33 oznacza również to, że relacje małżeńskie chrześcijan ulegają transformacji do tego stopnia, iż małżeństwo rozumiane w świetle Ewangelii Chrystusa stanowi element składowy *nowego stworzenia* (2 Kor 5,17; Gal 6,15)²². Małżeństwo i relacje małżeńskie zachowując w pełni swoją *naturalność* i cały *doczesny, ziemski wymiar* stają się *inne* właśnie dlatego, że są zanurzone w *Panu*.

W adhortacji „Familiaris consortio” wielokrotnie pojawia się słowo „nowe”. Papież mówi o *nowej i szczególnej komunii małżonków*, która *wzmacnia i doskonali komunie naturalną i ludzką* (FC 21). Chrystus ją nie tylko potwierdza, lecz także *oczyszcza i podnosi* prowadząc do doskonałości dzięki łaskom sakramentu małżeństwa. *Duch Święty udzielony podczas uroczystości sakramentalnej, używa nowej komunii, komunii miłości, która jest żywym i rzeczywistym obrazem tej najszczególniejszej jedności, która czyni z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa Pana* (FC 19). W tym dokumencie jest też mowa o *nowym sercu* jako darze Ducha, który uzdalnia małżonków do miłości na wzór miłości Chrystusa (FC 13). Dzięki *nowemu sercu* małżonkowie mogą *przezwyciężyć zatwardziałość serca oraz dzielić pełną i ostateczną miłość Chrystusa, nowe i wieczne Przymierze* (FC 20). Poza tym myśl o „nowości” jest też zawarta w sposób ukryty i domyslny w sformułowaniach o *wzbogaceniu, wyniesieniu, wywyższeniu* (FC 13), *oczyszczeniu i uświęceniu* (FC 56) naturalnej miłości małżonków.

Małżeństwo chrześcijan, nie tracąc nic ze swej rzeczywistości naturalnej i ludzkiej, staje się mocą Chrystusa działającego w sakramencie po prostu *nową rzeczywistością*. Słowo „nowe” nie oznacza tu jakiegś całkowitej odrębności czy przepaści w stosunku do tego co naturalne. „Nowe” znaczy: odmienne, inne, zmodyfikowane, a nie „całkiem różne”. Sakramentalność małżeństwa nie oznacza, że coś, co było dotąd nie-święte, teraz staje się święte. Małżeństwo nie zostało podniesione do godności sakramentu w celu uświę-

czenia go, gdyż ono było święte od początku. To co nowe w sakramentalnym małżeństwie, to przydzielenie mu całkiem szczególnej funkcji w kontynuowaniu dzieła odkupienia²³.

W świetle tego trzeba zdecydowanie zaoponować przeciw opiniom, że różnica między małżeństwem chrześcijańskim a naturalnym polega jedynie na motywacji postaw²⁴. Różnica bowiem jest o wiele bardziej istotna i leży w sferze ontycznej. Doświadczenie Boga w chrześcijańskich relacjach małżeńskich wynika z ontologicznego fundamentu sakramentalnego, jakim jest wszczepienie małżonków w Chrystusa przez chrzest i pewna modyfikacja tego wszczepienia dokonana przez sakrament małżeństwa.

Chrzest jest korzeniem sakramentu małżeństwa. *Poprzez chrzest mężczyzna i kobieta zostają definitywnie włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze, w Przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem. Właśnie z racji tego niezniszczalnego włączenia, ta głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę, zostaje wywyższona i włączona w miłość oblubieńczą Chrystusa, zostaje wsparta i wzbogacona Jego mocą zbawczą* (FC 13). Ta myśl Jana Pawła II o fundamentalnym znaczeniu chrztu dla sakramentu małżeństwa zostaje w innych miejscach adhortacji rozwinięta. Sakrament małżeństwa jest *kontynuacją chrztu z wody i Duchą* (FC 63), *podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu* (FC 56), *podejmuje na nowo i nakłada obowiązek wszczepiony na chrzcie świętym* (FC 54), *odnawia prawo łaski i świętości chrzcielnej* (FC 58).

A zatem już przez chrzest każdy chrześcijanin wchodzi w „relację małżeńską” wiążącą Chrystusa z Kościołem. Ta intymna więź Głowy i Ciała dosięga i ogarnia każdego ochrzczonego także w jego wymiarze cielesnym, bo również w ciele jesteśmy członkami Chrystusa: *Ciało jest dla Pana, a Pan dla ciała* (I Kor 6,15). Relacja małżeńska z Chrystusem przenika zatem od chrztu cały byt i egzystencję każdego

²¹ Tamże, s. 463.

²² E. Schillebeeckx, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Paris 1966, s. 144.

²³ G. Teichtweier, *Die Ehe als Sakrament in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: *Funktion und Struktur christlicher Gemeinde*, Würzburg 1971, s. 209.

²⁴ Przykład takiego ujęcia zob. M. Langenmayr, *Gedanken über die christliche Ehe*, „Theologie der Gegenwart” 16 (1973), s. 165–170.

chrześcijanina. Małżeństwo z kolei staje się szczególną manifestacją tej oblubieńczej więzi z Chrystusem, jej najpełniejszą pod pewnym względem formą, realizowaną nie w pojedynkę, ale we wspólnocie mężczyzny i kobiety; jest manifestacją do tego stopnia specyficzną i intensywną, że domaga się sakramentu i staje się sakramentem.

Niezniszczalne piętno wyryte w duszy ochrzczonego, czyli tzw. charakter sakramentu chrztu jest korzeniem sakramentalności małżeństwa²⁵. Jego znaczenie jest do tego stopnia decydujące, że niekiedy ważny chrzest obojga partnerów jest jedynym istotnym warunkiem sakramentalności małżeństwa. Potwierdza to praktyka Kościoła. Przed Soborem Trydenckim Kościół tolerował małżeństwa tajne i uważał je za sakramentalne. Prawo kościelne dopuszcza także dziś wyjątkową formę zawarcia małżeństwa bez asystencji uprawnionego kapłana²⁶. Gdy dwoje niewierzących małżonków nawraca się i przyjmuje chrzest, wówczas na mocy chrztu ich uprzednio istniejące małżeństwo staje się automatycznie sakramentem.

Gdy mówi się więc o sakramentalności małżeństwa, trzeba zawsze akcentować to, iż sakrament nie jest czymś dodanym do małżeństwa, czymś „przy” małżeństwie, „obok” niego lub „ponad” nim. Sakramentem jest właśnie samo małżeństwo, o ile przeżywa się je w perspektywie wiary w Chrystusa i w zjednoczeniu z Nim. Sakrament niczego nie odrzuca ani nie pomija z naturalnej rzeczywistości małżeństwa, lecz wszystko pogłębia, udoskonala i dopełnia poprzez relacje do Chrystusa i Kościoła. A: Auer stwierdza: *Zbawcze znaczenie małżeństwa tkwi w jego znaczeniu przyrodzonym i w nim się urzeczywistnia. Nic nie ginie z przyrodzonej treści małżeństwa. (...) Konkretna rzeczywistość małżeńskiej wspólnoty życia i miłości, z jej poufalskością, intymnością i mocą namiętności, w istnieniu osobowym i erotycznym języku obcowania z sobą, staje się skutecznym znakiem związku Chrystusa z Jego Kościołem: właśnie dokładnie w tym wszystkim więc Chrystusa i Kościoła jest symbolizowana, objawiana, reprezentowana, uobecniania i urzeczywistniana na nowo*²⁷.

Sakramentalność małżeństwa nie jest więc czymś poza małżeństwem jako fenomenem ludzkim. Ona wynika po prostu z włączenia tego fenomenu w przymierze Boga

z ludźmi dokonane w Chrystusie. Sakramentalność polega na *uświęceniu samej istoty antropologicznej małżeństwa (...)* poprzez bezpośrednie włączenie związku małżeńskiego w nadprzyrodzony porządek zbawienia²⁵.

Istota sprawy staje się bardziej jasna, gdy postawimy proste pytanie: po co młodzi zawierają małżeństwo? Odpowiedź będzie na ogół brzmiała całkiem zwyczajnie, bez nawiązywania do głębokiego religijnego sensu małżeństwa: oni poślubiają się, ponieważ się kochają, chcą żyć razem, być ze sobą szczęśliwi, mieć dzieci. Odpowiedź, która na pierwszym miejscu stawiałaby zamiar symbolizowania swym małżeństwem wspólnoty miłości Chrystusa z Kościołem, byłaby czymś sztucznym, niezgodnym ze spontanicznością i naturalnością każdej ludzkiej miłości. Właśnie ta naturalna miłość ludzka, posiadająca już w porządku stworzenia odniesienie do Boga, staje się na fundamencie chrztu wydarzeniem sakramentalnym.

W małżeństwie spełnia się i zostaje potwierdzona jedność Stworzenia i Przymierza. J. Ratzinger wyraża to tak: *Sakramentalność małżeństwa oznacza, że ukonkretniony w małżeństwie porządek stworzenia wzajemnej przynależności mężczyzny i kobiety nie jest czymś neutralnym i czysto doczesnym obok tajemnicy przymierza Jezusa Chrystusa, lecz jest włączony w porządek przymierza Boga z ludem Przymierza*²⁶.

Małżeństwo jest wydarzeniem świętej historii zbawienia. Życie po małżeńsku – to być włączonym w tajemnicę Przymierza w Chrystusie, uczestniczyć w budowaniu Królestwa Bożego. Wiara chrześcijańska odkrywa w małżeństwie ów wymiar, który już od początku w sposób ukryty był w nim obecny. Im lepiej udaje się małżonkom przeżywać ich więź w wierze i w zjednoczeniu z Chrystusem, tym bardziej jest ona sakramentem.

Chrystus przez sakrament „rekapitułuje” miłość małżonków, to znaczy naprawia jej zniekształcenia i wywyższa,

²⁵ K. Lehmann, *Glaube – Taufe – Ehesakrament. Dogmatische Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe*, „*Studia Moralia*” 16 (1978), s. 71–97.

²⁶ Kodeks Prawa Kanonicznego (1983), k. 1116.

²⁷ A. Auer, *Der weltoffene Christ*, Düsseldorf 1960, s. 255.

²⁸ J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny* (red. K. Majdański), Warszawa 1980, s. 28.

²⁹ J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, „*Theologisches Jahrbuch*” 14 (1971), s. 295.

udziela niezbędnych środków, by pokonać wszystkie jej ograniczenia i słabości, oraz prowadzi ją do doskonałości. Tę prawdę uwypuklił Sobór Watykański II: *Tę miłość Pan nasz zechciał szczególnym darem swej łaski i miłości uzdrowić, udoskonalić i wywyższyć (sanare, perficere et salvare)* (KDK 49).

Wiadomo, że ostatecznym źródłem miłości jest Bóg. Przemiana miłości małżeńskiej w źródło oznacza, że nie sami małżonkowie są źródłem ich miłości, lecz że ich wzajemna miłość zostaje wszczepiona w tę miłość, którą Chrystus zbawia Kościół. Obopólny dar z siebie zostaje pochwycony i ogarnięty przez nieskończoną i wieczną miłość, którą Bóg w Chrystusie kocha wszystkich ludzi.

Chrystus „rekapitułuje” miłość małżeńską również w jej dominujących przymiotach. W każdą miłość ludzką jest wpisane podwójne pragnienie, wyrażające się w słowach: „tylko ty” i „na zawsze ty”. To marzenie i dążenie każdej miłości otrzymuje wsparcie w sakramencie. Chrystus umiłował swą oblubienicę-Kościół aż do cierpienia i śmierci. Z taką miłością Chrystus przychodzi do małżonków w sakramencie, by zapalić w nich serca i uzdolnić ich do miłości wyłącznej, wiernej, trwałej, nieodwołalnej i niezłomnej.

Celem każdej miłości małżeńskiej jest stworzenie szczęśliwej wspólnoty, zrodzenie potomstwa i ukształtowanie ogniska rodzinnego promieniującego na innych. Rekapitulacja tych celów w Chrystusie oznacza, że dzięki mocy łaski sakramentalnej małżonkowie mogą osiągnąć szczęście trwające na zawsze, tzn. uświęcić się i dostąpić zbawienia. Takie samo zadanie do spełnienia mają wobec dzieci. Powoławszy je przy współpracy z Bogiem do życia winni dopomóc im stać się chrześcijanami, dziećmi Bożymi. Ognisko rodzinne ma promieniować na innych nie tylko szczęściem doczesnym, lecz również wiecznym przez budowanie już tu na ziemi Królestwa Bożego.

Niektórzy teologowie analizując „przemianę”, jaka dokonuje się w małżeństwie dzięki sakramentowi, przyrównują małżeństwo do Eucharystii. Jak przez „przemienienie” we Mszy św. Chrystus jest realnie obecny w znakach chleba i wina, tak mocą specjalnego „przemienienia” Chrystus jest w szczególny sposób obecny we wspólnocie małżeńskiej. Przemianie podlega wzajemna więź małżonków, która staje

się nośnikiem obecności Chrystusa³⁰. *Chrystus Pan szczerze ubłogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem. (...) Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonków przez sakrament małżeństwa. I pozostaje z nimi nadal po to, aby* tak, jak On umiłował Kościół i wydał zań Siebie samego, również małżonkowie przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej wierności. Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki (KDK 48).*

Istota sakramentalności małżeństwa staje się jeszcze bardziej wyraźna, gdy usiłuje się wyodrębnić specyficzny rys każdego sakramentu nie tylko w aspekcie sytuacji egzystencjalnej, w jakiej się go przyjmuje, lecz także od strony określonego aspektu misterium Chrystusa, który przy poszczególnych sakramentach wysuwa się na pierwszy plan. Łaska każdego sakramentu polega na specyficznym uczestnictwie w misterium Chrystusa, ujmowanym za każdym razem w jakimś szczególnym aspekcie. Chrzest włącza nas w Chrystusa – Syna Bożego, partycypującego w pełni w życiu Ojca. Bierzmowanie pozwala uczestniczyć w misterium ustanowienia Chrystusa jako Pana (Kyrios) i jako tego, który posyła Ducha. Pokuta jest uczestnictwem w misterium Chrystusowego Odkupienia jako źródle niewyczerpanego miłosierdzia. Eucharystia włącza w zbawczą ofiarę Chrystusa i Jego Zmartwychwstanie. Sakrament namaszczenia chorych akcentuje eschatologiczny triumf Chrystusa nad śmiercią. Kapłaństwo sakramentalne jest szczególną formą uczestnictwa w królewskim kapłaństwie Chrystusa.

Ta specyfika właściwa dla każdego sakramentu ujawnia się też w małżeństwie, które jest szczególnym sposobem partycypacji w oblubieńczym misterium Chrystusa, specyficznym istnieniem w Chrystusie jako Oblubieńcu Kościoła. Sakramentalność małżeństwa polega na specjalnej, tylko

³⁰ U. Ranke-Heinemann, *Zur Theologie der Ehe*, „Trier Theologische Zeitschrift” 72 (1963), s. 200.

małżonkom właściwej, partycypacji w misterium Odkupienia, ujmowanym jako głęboka więź oblubieńcza Chrystusa z Jego umiłowanym Kościołem. Każdy wierzący w Chrystusa i włączony w Niego przez chrzest, poślubiając drugiego chrześcijanina, dostępuje w sposób szczególny, dostosowany do jego nowej sytuacji życiowej, uczestnictwa w więzi, która tworzy z Chrystusa i Kościoła *jedno ciało*³¹.

To stwierdzenie należy jeszcze bardziej uściślić, bo przecież specyfika sakramentu małżeństwa polega także na tym, że w pierwszym rzędzie dotyczy on nie pojedynczych osób, lecz od początku odnosi się do wyrosłej z miłości jedności egzystencjalnej mężczyzny i kobiety. W sakramentalnym małżeństwie istnieją nie dwie odizolowane osoby, lecz wspólnota osób, specyficzna „komunia małżeńska”. Sakrament jest dany w sposób niepodzielny obu małżonkom, oni dwoje tworzą sakrament, stanowią odtąd nową jedność w Bogu. Oboje, jako jedna rzeczywistość, partycypują w nowy sposób w więzi łączącej Chrystusa i Kościół. Tę prawdę dobitnie akcentuje Jan Paweł II: *Małżeństwo we właściwy sobie sposób jest rzeczywistym znakiem dzieła zbawienia. Zaślubieni, jako małżonkowie uczestniczą w nim we dwoje, jako para, do tego stopnia, że pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (res et sacramentum) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga typowo chrześcijańska, ponieważ przedstawia tajemnicę Wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza (FC 13).*

Małżeństwo zawarte wobec Boga w Chrystusie staje się uobecniającym znakiem wierności i miłości Boga objawionej w oblubieńczej miłości Chrystusa do Jego Kościoła. W takim małżeństwie realizuje się w sposób szczególny i spotęgowany to, co dokonuje się wszędzie tam, gdzie *dwaj albo trzej gromadzą się w imię Chrystusa* (Mt 18,20). W nim obecny jest Chrystus ze swą zbawczą mocą. W nim aktualizuje się Kościół, ono staje się *domowym Kościołem* (KK 11, DA 11). W nim dane jest to wszystko, co potrzebne jest małżonkom i rodzicom do zbawienia siebie i dzieci. Takie małżeństwo staje się „kairos”, czyli miejscem i czasem łaski Bożej udzielanej człowiekowi.

³¹ E. Schillebeeckx, *Le mariage est un sacrement*, Louvain 1961, s. 33.

Jésus-Christ – fondement du sacrement de mariage

Les recherches dans le domaine de la science de la religion prouvent que presque dans toutes les cultures on considérait le mariage comme un grand mystère, on le concevait dans les catégories sacrales, avant tout à cause du mystère de l'amour qui y est inscrit et de sa force de créer une vie nouvelle.

En quoi donc consiste la spécificité du mariage chrétien? Le mariage con-

tracté en face de Dieu en Jésus-Christ devient un signe de fidélité et d'amour de Dieu, révélé dans l'amour du Christ envers son épouse, l'Eglise. En ce mariage le Christ est présent avec Sa force salvifique. En lui s'actualise l'Eglise, il devient une „Eglise domestique“.

Ruch Anonimowych Alkoholików

Ruch Anonimowych Alkoholików to ogólnoswiatowa wspólnota ludzi uzależnionych od alkoholu. Jedynym wymogiem przynależności do AA jest szczerza chęć zaprzestania picia. Najważniejszym celem ruchu Anonimowych Alkoholików jest pomoc ludziom chorym w utrzymaniu bezwzględnej abstynencji. W ramach grup AA, na cotygodniowych mityngach, dzielimy się nawzajem doświadczeniem, siłą i nadzieją, aby rozwiązać wspólny problem oraz nieść posłannictwo AA do innych, cierpiących alkoholików.

Wspólnota AA powstała przed pięćdziesięcioma laty w Stanach Zjednoczonych. Jej założycielami byli dwaj alkoholicy: makler giełdowy – Bill oraz znany chirurg – dr Bob.

Współcześnie grupy AA działają w stu kilkudziesięciu krajach świata skupiając ponad milion alkoholików, którzy już – często od wielu lat – nie piją.

Pierwsze informacje o ruchu AA dotarły do Polski ze Stanów Zjednoczonych w połowie lat pięćdziesiątych. W 1957 roku, dzięki inicjatywie psychologa Marii Grabowskiej i ówczesnego doktora socjologii Zbigniewa Wierzbickiego, powstaje w Poznaniu pierwsza grupa Anonimowych Alkoholików, funkcjonująca do dziś pod nazwą „Eleusis”. W latach sześćdziesiątych polski ruch AA rozwija się równolegle w dwóch ośrodkach: poznańskim i warszawskim.

Wielką przeszkodą w rozwoju grup AA w naszym kraju była niemożność wydrukowania wiernego przekładu programu Anonimowych Alkoholików: 12 Kroków (Stopni) i 12 Tradycji. Pierwszy przekład odpowiadający ściśle oryginałowi mógł ukazać się dopiero w 1976 roku w piśmie SKP „Problemy Alkoholizmu”, a następny w miesięczniku „Zdrowie i Trzeźwość” w 1983 roku.

Dynamiczny okres rozwoju ruchu AA w Polsce przypada na lata osiemdziesiąte. W tej chwili w kilkunastu miejscowościach działa 50 wspólnot, skupiających około tysiąca alkoholików zachowujących abstynencję. Powstało również kilka grup rodzinnych – AL-ANON, zrzeszających żony, matki i członków rodzin alkoholików.

Ogromną rolę w integracji i rozwoju ruchu Anonimowych Alkoholików odegrał I Zjazd przedstawicieli grup AA w Polsce, który odbył się jesienią 1984 roku w Poznaniu. W trakcie tego spotkania zrodziła się między innymi inicjatywa pisania przez Anonimowych Alkoholików zyciorysów, swoistych świadectw upadku i odrodzenia. Złożą się one

na Księgę Wspomnień Anonimowych Alkoholików, której pierwszą edycję przygotowujemy.

Tymczasem w bieżącym numerze „Przeglądu Powszechnego” publikujemy dwa spośród nadesłanych dotychczas tekstów.

Józef-Jan

Jestem alkoholikiem

Na imię mi Janek i jestem alkoholikiem.

Pić zacząłem bardzo wcześnie: w wieku 15 lat. Razem z kolegami z podwórka popijaliśmy w piwnicach wino „patykiem pisane”. Piliśmy w zasadzie bez okazji. Trochę dla sportu, trochę z nudów, nieraz dla dodania sobie odwagi. Podpić stawaliśmy się postrachem dzielnicy. Często zadają mi pytanie: co było w tym okresie ze szkołą? Nie raz, nie dwa chciano mnie z niej wyrzucić, ale matka wstawiała się za mną i jakoś się udawało. Potem już nie musiała się wstawiać, bo sam zrezygnowałem z chodzenia do budy. Jaka była atmosfera w domu, można sobie łatwo wyobrazić. Matka lamentowała, ojciec próbował brać się do bicia, ale ani prośby, ani groźby nie skutkowały. Piłem coraz więcej, już nie dla sportu, nie dlatego, że życie było nudne, ale dlatego, że musiałem pić. Gdy byłem trzeźwy, paskudnie się czułem, byłem zupełnie do niczego. Dopiero po wódecie odzyskiwałem humor i pewność siebie. Nie było wtedy dla mnie rzeczy niemożliwych – wszystko wydawało się proste i łatwe, ale dopiero po wypiciu 0,5 litra wódki czy kilku piw.

Zbierała się wtedy taka cała paczka. Łączyło nas poza piciem jedno stałe zmartwienie: brak „szmalu”. Na papieroski zawsze trochę się wynosiło z domu, ale na picie nie zawsze starczało, chociaż wino nie było wtedy wiele droższe od oranżady. Ale przy moim „programie” tak czy owak forsy brakowało. I stało się to najgorsze – zacząłem kraść. Raz dwa poszliśmy „na włam”. Udało się i to nas rozbestwiło. Z trzecim razem mieliśmy pecha. Złapano nas na gorącym uczynku. Prokurator, sąd, wyrok – poszło piorunem. Prokurator domagał się dla mnie dwu lat więzienia, sąd jednak warunkowo karę zawiesił, zobowiązując mnie do natychmiastowego podjęcia pracy. Z radości, że mi się upie-

kto, przez cały następny tydzień piłem. Kiedy po tygodniu pijaństwa przebudziłem się na jednej z licznych melin, pierwszą moją myślą było wypicie chociaż sety. Uznaliśmy sobie wówczas, że aby dalej jako tako żyć, muszę pić i nie dopuszczać do tego, aby trzeźwieć. Trzeźwienie było straszne: lęk przed wszystkim, co się porusza, wieczny wewnętrzny strach. Pozlewałem resztki z butelek, wypilem i... postanowiłem udać się do poradni odwykowej. Tam oznajmiono mi, że jestem jeszcze pijany i że mam przyjść, jak będę trzeźwy. Łatwo powiedzieć – trudno zrobić. Piłem jeszcze dwa dni, po nich udało mi się wytrzymać dzień bez jednej kropli. Udałem się do poradni, gdzie po raz pierwszy podjąłem leczenie, które zresztą nie trwało zbyt długo.

W tym czasie otrzymałem powołanie do wojska. Trafilem do jednostki powietrzno-desantowej. Kiedy któryś już raz z kolei stanąłem w otwartych drzwiach samolotu, ogarnął mnie wielki strach. Nie dlatego, że popatrzyłem na ziemię z wysokości blisko dwóch tysięcy metrów, ale chyba dlatego, że byłem trzeźwy. Poprosiłem wyrzucającego o odpięcie mej liny desantowej i oświadczyłem, że nie wyskoczę. Po wylądowaniu zapragnąłem jak najszybciej znaleźć się w koszarach, aby pod osłoną nocy wymknąć się na melinę i kupić wódkę. Piłem coraz więcej. Ciągłe byłem z tego powodu karany. Po pewnym czasie pozostało już tylko przeniesienie (...). Wezwano mnie do dowódcy jednostki, który oświadczył, że mam jeszcze jedną szansę; tą szansą było leczenie odwykowe. Z dwojga złego wybrałem leczenie. Zresztą i mnie zaczynało już męczyć to, że jestem w takim stopniu uzależniony.

Jesienią wylądowałem w krakowskim szpitalu. Lekarze przekonali mnie o sile Esperalu w walce z nałogiem, w batalii, która mnie właśnie czekała. Owo przekonywanie nie było może zbyt delikatne, ale wielce skuteczne. Najpierw kazano mi połknąć tabletkę, a potem podano setkę wódki. Wypiłem. To, co potem się ze mną działo, trudno w ogóle opisać. Gdy doszedłem do siebie, lekarze powiedzieli mi tak: *Wszywamy ci dziesięć takich tabletek. Jak wypijesz chociaż pięćdziesiątkę, to koniec. Rozumiesz.* Jeszcze kilka tygodni leżałem w szpitalu.

Pozostało mi jeszcze pół roku służby w wojsku. Przez te pół roku nie wypilem ani jednej kropli alkoholu. Scisnął

ninie w dołku, bolała głowa. Z początku były takie momenty, że myślałem, że zwariuję bez kieliszka. Ale pamiętałem o wszystkich tabletkach, więc jakoś musiałem wytrzymać. To dziwne, ale pod koniec służby byłem z siebie dumny.

Jednak nadszedł dzień opuszczenia koszar, powrotu do cywila (jak się potem okazało, koszary były moim najlepszym schronieniem podczas leczenia). Kiedy powróciłem do domu, zaraz następnego dnia zdecydowałem się na usunięcie Esperalu. „Jestem już przecież silny, uodporniony na alkohol” – przekonywałem siebie – przecież pół roku już nie piję, więc tabletki są mi już niepotrzebne, zwłaszcza że człowiek musi choćby dla towarzystwa trochę wypić.”

Nie mówiłem jeszcze, że w trakcie służby wojskowej poznałem Beatę. To było już w okresie abstynencji. Nieźle nam ze sobą było. Potrzebowałem kogoś bliskiego. Powiedziałem jej zaraz na początku, że jestem uzależniony od alkoholu i że jestem akurat na leczeniu. Jak się mną brzydzi czy coś takiego, to lepiej od razu powiedzieć sobie „do widzenia”. Ale powiedziała, że postara się mi pomóc i w ogóle chce być ze mną na dobre i złe. W lipcu 1980 roku zawarliśmy małżeństwo. Na weselu okazało się, że nałóg jest wciąż silniejszy ode mnie. Gdy zacząłem pić na weselu, to prawdę mówiąc wytrzeźwiałem dopiero po dziesięciu miesiącach, no może przesadzam, ale nie bardzo. Miałem wyrzuty sumienia, ale nie mogłem się powstrzymać. A chciałem. Wtedy już naprawdę chciałem. Nie byłem już szczeniakiem spod budki z piwem. Chciałem mieć dom z prawdziwego zdarzenia, taki normalny, trzeźwy. A jednak piłem. Dużo, do oporu. Wszyscy wkoło namawiali mnie, abym znowu zaczął się leczyć, przecież mam żonę i dziecko. Tak, w tym czasie żona urodziła córeczkę. Aż wstyd się przyznać, ale o tym fakcie dowiedziałem się z dwutygodniowym opóźnieniem. Kiedy Beata rodziła, ja akurat byłem „w Polsce”.

Żona przez cały czas była wspaniała (w tej chwili tak myślę). Gdybym był na jej miejscu, nie wiem, czy wytrzymałbym to piekło, z małym dzieckiem i mężem pijakiem na karku. Cały czas zachowywała nadzieję i wiarę, że jej Janek się w końcu opamięta. Piłem, potem przeproszałem, płakałem, obiecywałem poprawę i... piłem dalej.

Wielu pyta mnie, czemu w tym czasie nie poszedłem do poradni odwykowej? Po prostu bałem się Esperalu, Anticolu. Że mi wszyją albo każą łykać, a ja wypiję i koniec. Było mi źle z alkoholem, ale i zarazem dobrze... Mam na myśli to, że wódka była dla mnie swego rodzaju ucieczką. Od czego? Od obowiązków, od codziennych kłopotów, od życia, od wszystkiego.

Wreszcie zdecydowałem się pójść do poradni. Co mnie do tego skłoniło? Było tak. Piłem na „melinie”. Tam odnalazła mnie żona. Próbowwała mnie ściągnąć do domu. Często to robiła w obawie, że wyniosę cały nasz dobytek z domu i przepiję. Na ulicy zaczęliśmy się szarpać. Ja chciałem wrócić „na metę”, ona ciągnęła mnie w przeciwną stronę. Nie wiem, jak to się stało, ale w pewnym momencie popchnąłem ją tak nieszczęśliwie, że upadła. Była wtedy w ósmym miesiącu ciąży. O tym wszystkim, o czym teraz piszę, dowiedziałem się dopiero od Beaty. Wtedy byłem zbyt pijany, aby wiedzieć, co robię. W ten sposób miesiąc wcześniej stałem się ojcem drugiego dziecka. Był to syn. Lekarz w szpitalu powiedział mi tylko tyle: *Człowieku, jesteś nieodpowiedzialny, o mało co nie wyprawileś na tamten świat swojej żony i dziecka.* To był dla mnie szok, coś, co naprawdę mną wstrząsnęło. Chyba każdy alkoholik potrzebuje czegoś takiego. Ja to nazywam osiągnięciem dna. Dopiero od tego nieszczęsnego zdarzenia wziąłem się za siebie, za leczenie odwykowe. Zaczęło mi, bez żadnych „ale”, zależeć na tym, aby raz na zawsze rozprawić się z nalogiem.

W lipcu 1982 roku zgłosiłem się do poradni odwykowej. Tam uznano, że środki farmakologiczne nie wystarczą, w każdym razie nie na dłuższą metę. *Jeżeli trwale chce Pan się wyleczyć, to – powiedziano mi – NIE MOŻE BYĆ PAN SAM.* Lekarz skontaktował mnie z członkami Klubu Abstynenta. Tam przyjęto mnie bez dystansu, z życzliwością, która mnie ujęła. Spodobało mi się. W krótkim czasie stałem się bodaj najaktywniejszym członkiem, o ile wypada tak o sobie mówić. W kwietniu 1983 roku pojechałem do Parzymiech na Zjazd Klubów Abstynentów. To spotkanie na długo pozostanie w mej pamięci. Pamiętam, zaraz z początku rozdano każdemu program dnia, pod cyferką 9 było napisane: **MITYNG GRUPY AA.** Byłem przekonany, że wyjdzie zespół z gitarą i będzie grał. Jednak o godzinie 19 zapalono świece,

a w sali zebrało się około trzydziestu osób. Za głównym stołem usiadł człowiek, który rozpoczął mityng słowami: *Na imię mi... i jestem alkoholikiem*. Jedyna myśl, jaka mi w tym momencie przebiegła przez głowę, była taka: *On chyba zwariował, jak może w ten sposób mówić o sobie wobec tylu ludzi!* Jednak ci, którzy byli w sali, a ja wśród nich, byli członkami ruchu Anonimowych Alkoholików. To było naprawdę coś, czego i ja potrzebowałem.

Kiedy słuchałem ich wypowiedzi, tak szczerych, jakich jeszcze nigdy dotąd nie słyszałem, byłem oszołomiony. Już po wszystkim podszedłem do prowadzącego i powiedziałem: *Chciałbym, żeby i u nas, w moim mieście istniała grupa AA. Czy jest to możliwe?* Odpowiedział: *Oczywiście, ale może byś najpierw przyjechał do naszej grupy AA. Byłoby więcej czasu, żebyśmy mogli porozmawiać na temat AA i prowadzenia mityngów.* Dobrze? Pojechałem, zobaczyłem, poznałem wielu ludzi, którzy pili tak jak ja, a teraz nie piją. Pod koniec 1983 roku założyłem wraz z kilkoma innymi alkoholikami grupę Anonimowych Alkoholików SIGMA.

W tej chwili, jak mi się wydaje, jestem jednym z najszczęśliwszych ludzi choćby dlatego, że Beatka nie musi już myśleć, jak przeżyć do piętnastego. Wszystkim, którzy mają problem z alkoholem, chciałbym przytoczyć jedno zdanie, które bardzo mi pomogło w mej drodze do AA: NIE JEST SZTUKĄ UPAŚĆ, LECZ SZTUKĄ JEST SIĘ PODNIEŚĆ.

Janek – alkoholik z grupy SIGMA

Zacząłem latać...

Zacząłem latać będąc bardzo młody. Początkowo były to krótkie loty i wzbijałem się przy tym raczej na niewielkie wysokości. Podobało mi się bardzo, że mogę nareszcie oderwać się od ludzi, od wszelkich spraw. Na ziemi nie czułem się pewnie. Chodząc po niej często potykałem się, byłem popychany... Dochodziło do tego, że chcąc przejść jakąś trasę, wybierałem zawsze taką drogę, która była krótka, prosta, na której spotkać można było bardzo niewielu ludzi. Chodząc

takimi drogami też nie czułem się pewny siebie, zawsze byłem skrępowany, wystraszony i często gdy widziałem, że ktoś podąża w moim kierunku, po prostu zawracałem i uciekałem. Najgorsze były chwile, kiedy musiałem koniecznie przejść z jednego miejsca na drugie. Nie raz przystawałem, zawracałem. W końcu jakoś dochodziłem, ale byłem zawsze bardzo wyczerpany i często spóźniałem się.

Dlatego sprawilem sobie balon. Balon załatwiał wszystkie te kłopoty. Wsiadając do gondoli i unosząc się nawet na niewielką wysokość mogłem tak manewrować moim balonem, że mijał on wszystkie przeszkody, a najważniejsze było to, że czułem się bezpiecznie, byłem pewny siebie. Teraz mogłem patrzeć na wszystko innym okiem, byłem naprawdę szczęśliwy. Sterowanie balonem opanowałem do perfekcji: mogłem latać o każdej porze dnia i nocy, nawet najgorsza pogoda nie była dla mnie przeszkodą. Latałem wszędzie, do szkoły, do pracy. Nawet kiedy chciałem dostać się do kawiarni, która była dosłownie sto metrów od mojego domu, wsiadałem do balonu i leciałem tam.

Czułem się wspaniale. Z moim balonem rozstawałem się coraz rzadziej. Krótkie przerwy między lotami stawały się dla mnie nie do zniesienia. Najgorsze było to, że moja dziewczyna, którą poznałem w trakcie latania na niewielkiej wysokości, próbowała na wszystkie sposoby odciągnąć mnie od tego nawyku. Jej pretensje męczyły mnie do tego stopnia, że byłem gotowy nawet zerwać tę znajomość. Wilem się jak piskorz, aby tylko móc unieść się w powietrze chociaż parę metrów, chociaż pół metra. Tłumaczyłem jej, że to, co robię, nie jest złe, że to mi pomaga, że to dla sportu... Zaczynała się do tego powoli przyzwyczajać, chyba że wzbijałem się w trakcie któregoś z lotów na dużą wysokość i nie zdążyłem w porę wrócić na ziemię. Ale i wówczas miałem wytłumaczenie, że koledzy zaprosili mnie na zawody albo była jakaś uroczystość i musiałem koniecznie lecieć. Przyrzekałem poprawę mówiąc, że to ostatni raz, zabierałem dziewczynę na krótką przejażdżkę i wszystko wracało do normy. Przez jakiś czas unikałem długich i wysokich lotów. Równocześnie próbowałem przekonać ją, aby latała razem ze mną, lecz nie udawało mi się to. Miała za słabą głowę, dostawała zawrotów i nawet krótką podróż musiała zawsze odczorować. Latałem więc sam, nie za

wysoko, ale coraz częściej i częściej... Byłem szczęśliwy. Ja i balon...

Jednak szczęście nie trwało długo. Dziewczyna zbuntowała się, nie przychodziła na spotkania, wszelkie próby nawiązania z nią kontaktu spęły na niczym. Nastąpił okres długich i wysokich lotów. Gdy byłem już całkowicie wykończony, wróciłem na ziemię, by ponowić próbę nawiązania kontaktu. Z wielkim trudem udało się. Obiecałem poprawę – kilka dni chodziłem po ziemi. Trwało to wieki. Gdy już nie mogłem wytrzymać, powiedziałem jej, że muszę chociaż na chwilę oderwać się od ziemi, chociaż na metr, na centymetr. Obiecałem, że po ślubie się zmienię, że wszystko będzie inaczej, że będzie lepiej, że... Uwierzyła! Znowu byłem szczęśliwy! Znowu latałem, latałem, latałem. Starałem się, jak mogłem, aby te loty nie były za długie i jakoś tam było. Przyszła wiosna, chwila zapomnienia i katastrofa.

W trakcie jednego z lotów, odbywanego wspólnie z kolegami, nastąpiło coś strasznego, coś, czego bym się nigdy nie spodziewał. Była to śmierć jednego z moich znajomych. Była to śmierć zadana gwałtownie przeze mnie w trakcie jednego z bardzo wysokich lotów. To było strasne. Nie nie pamiętam, w głowie pustka, zamęt. Wówczas pierwszy raz poleciałem moim balonem do izby wytrzeźwień. Tam wyładowałem. Gdy wysiadłem na ziemię, już czekała na mnie milicja. Zaczęły się przesłuchania. To było okropne, ponieważ nie nie mogłem sobie przypomnieć z poprzedniego dnia. Dopiero po jakimś czasie zacząłem sobie przypominać jak przez mgłę pewne szczegóły. Bardzo dla mnie ważne i cenne. Jak wolność. Jednak nie nacieszyłem się nią. Przyszła termin pierwszej rozprawy, potem drugiej, dziesiątej, dwudziestej. Aż w końcu po długim okresie niepewności przyszedł czas na rozprawę dwudziestą piątą – ostatnią i... zostałem aresztowany. Znowu zaczęły się przesłuchania, śledztwo, protokoły, niepewność. Po pewnym czasie z braku dowodów sprawa została umorzona – lecz musiałem dwa razy w tygodniu meldować się na milicji. Ogarnęła mnie wielka radość a zarazem przygnębienie. Przez co najmniej rok dwa razy w tygodniu nie mogę korzystać z balonu. Muszę pieszko zgłaszać się w komisariacie i podpisywać listę! Dwa razy w tygodniu! Straszne!!! Męczyłem się tak dość długo. W końcu wpadłem na pomysł: przychodzi-

tem do komisariatu zamiast do pracy – o godzinie szóstej rano. Balon zostawiałem pod plotem. Podpisywałem listę i do pracy leciałem balonem. Po roku za dobre sprawowanie sprawę wycofano.

Nastąpił okres częściowego ograniczenia latania. Organizm nie wytrzymywał na dużych wysokościach. Zaczęło szwankować serce, coraz częściej bolała głowa. Okres chwilowego opamiętania. W tym czasie wzięliśmy ślub i przez kilka tygodni było bardzo dobrze. W tym okresie wzniosłem się do góry dosłownie dwa, może trzy razy, ale tylko na niewielką wysokość. Potem przyszły święta, zaczął się okres przygotowań. Żona przygotowywała świąteczne potrawy, przysmaki. A ja robiłem zakupy, przeważnie alkoholu. Coraz więcej, więcej. Zaczęło się znów latanie, coraz wyżej i coraz dłużej. Z początku wolno, bo bałem się o swój organizm, potem coraz częściej. Aż przyszedł taki czas, że ze swojego balonu wysiadałem tylko na parę chwil, aby się trochę przespać, nieraz przebrać, i dalej w drogę, i w górę, w górę.

Zaczynało działać się ze mną i moim balonem coś niedobrego. Traciłem panowanie nad nim. Balon nie chciał mnie słuchać. Gdy chciałem lecieć do pracy, balon zbaczał z drogi i zmieniał kierunek, błdził. Zaczęły się nowe kłopoty, awantury w domu, problemy z pracą. Próbowalem o tym zapomnieć lecąc wysoko i długo. Przez krótki czas to się udawało. A potem wszystko od początku, i coraz gorzej, coraz gorzej. Błędne koło. Porzuciłem pracę, latałem cały czas bez celu. Do domu strach wracać, bo kłótnie i awantury. Latam więc coraz więcej, prawie bez przerwy.

Zaczynam tracić orientację, błądzę. Wpadam w obszar, gdzie takich balonów jak mój jest dużo, bardzo dużo. Zaczyna robić się ciasno, obijamy się o siebie, zderzamy się. Często dochodzi do różnego rodzaju katastrof, są wypadki. Tak jak na zatłoczonej ulicy. Znowu ląduję w izbie wytrzeźwień, potem w areszcie. Kłopotów coraz więcej: w domu rewizja, przesłuchania żony i całej rodziny. Gdy po kilku dniach wracam do domu, wszyscy odwracają się, nikt nie może na mnie patrzeć. Żona dowiaduje się, że od dłuższego czasu nie pracuję. Jeszcze większa awantura. W końcu dostaję warunek: albo żona, albo balon. Wybieram żonę.

Idę pierwszy raz do poradni odwykowej: zaczynam się

leczyć. Zgadzam się na Esperal i rozpoczyna się w moim życiu nowy okres. Stosunki w rodzinie stopniowo poprawiają się. Wszystko jest na najlepszej drodze do szczęścia, lecz tylko pozornie. Ze mną zaczyna się dzieć coś niedobrego. Chodzę po ziemi jak kukła, myślami jestem wysoko w górze. Zaczyna się okres wyczekiwania, bezsennych nocy. Cały czas myślę o balonie. Bez przerwy, w dzień i w nocy, na okrągło. Pocięzałem się tylko tym, że to już niedługo – jeszcze sześć miesięcy, jeszcze trzy miesiące, jeszcze miesiąc, jeszcze... Nareszcie! Co za ulga! Wreszcie znowu mogę być sobą.

Zaczynam latać ostrożnie, niewysoko. Nie chcę, żeby to były długie loty, chcę tylko unieść się na parę metrów, na jedną godzinę, na dwie. Przez krótki okres udaje mi się to. Potem przychodzi chwila zapomnienia i znów jestem wysoko, daleko, coraz częściej, coraz dłużej. Znowu zaczynają się kłopoty. Najpierw z balonem. Znów zaczął zmieniać kierunek, nie mogłem go opanować. Byłem bezsilny. Z pracy zostaję zwolniony, żona robi awantury. I znowu dostaję warunek: albo – albo. Idę do poradni po raz drugi. Zgadzam się na Esperal i wszystko zaczyna się od początku: pozorne szczęście, bezsenne noce, wyczekiwanie, obliczanie dni i.. A potem jeszcze raz to samo! I jeszcze raz!

Nie mam już sił. Zostałem tak wciągnięty w ten żywioł, że nie mogę się bez niego obejść ani chwili. Latam bez przerwy: tydzień, miesiąc, dwa miesiące, trzy! Nie pamiętam, co się ze mną dzieje, często nie wiem, gdzie się znajduję. Jestem opętany. Do domu przychodzę tylko po to, aby robić awantury. Nawet psy uciekają do drugiego pokoju na mój widok. Latam jak wściekły: wyżej, wyżej, wyżej... W domu wojna. Każę żonie wynieść się. Ucieka! Zmieniam w drzwiach wszystkie zamki, żeby nie mogła wrócić, nie chcę jej widzieć. Bez przerwy latam daleko... daleko... Jestem całkowicie wykończony, nie mam sił, nie mogę się ruszać, nie mogę podnieść ręki. Ale jest ktoś, kto mi pomaga i znowu lecę. Co za koszmar: nic nie widzę, nic nie słyszę, dokoła pustka. Ale lecę do góry. Lecę? Nie! Ja spadam! Co się ze mną dzieje? Nie mogę tego zrozumieć. Cały czas lecę, ale... odwrotnie. Balon zamiast nade mną, jest pode mną. A ja lecę głową w dół! Szybko! Coraz szybciej! Jeszcze szybciej! Nic nie widzę. Jakaś otchłań. Czuję w całym ciele pęd powietrza!

Naraz widzę coś ciemnego, jakaś powierzchnia! Rozbiję się! Zamykam oczy! Trzask! Krzyk! Otwieram oczy. Siedzę skulony w rogu pokoju na kanapie. Cały się trzęsę. Nie wiem, co się stało. Powoli przychodzę do siebie. Chcę stanąć na podłodze, nie mogę – przewracam się. Nogi odmawiają posłuszeństwa. Leżę tak na podłodze, nie mogę się ruszyć. Wołam żonę, aby mi pomogła, lecz nikt nie odpowiada. Wtedy uświadomiłem sobie, że przecież jej nie ma! Jak może być tutaj, jeżeli ja ją wygoniłem! Wyrzuciłem! O Boże! Co ja narobiłem! Ty szmato... Ty świnio...

Leżę tak na podłodze, nie mogę się ruszyć. I nagle przeniknął mnie wielki ból, okropny ból. Myślałem, że to koniec. Chciało mi się wyć. Krzyczałem. Płakałem. Leżę na podłodze. Otwieram oczy, ocieram łzy. Patrę. W rogu pokoju siedzą dwa psy. Trzęsą się ze strachu. Znowu płacz. Znowu łzy. Powoli podnoszę się. Siadam na kanapie. W tym momencie uświadomiłem sobie, że jestem całkowicie skończony. Uświadomiłem sobie, co ze mną zrobił balon! No dobrze, ale co mam robić teraz? Powiesić się? Nie! Nie! Ja chcę żyć! Chcę żyć! Ale jak? Wiem już jedno: abym mógł dalej żyć, muszę żyć bez balona. Na pewno! Ale bez żony? Muszę coś robić, nie mogę tak siedzieć. Może jeszcze wróci? W głowie mam taki zamęt. Sto myśli na sekundę. Kładę się, muszę odpocząć. Powoli zasypiam. Gdy się budzę, słyszę jakiś głos. Ktoś mnie woła. Wychodzę z domu. To sąsiad, mówi do mnie: *Chodź, polecimy. Odpierdol się!!!* Uciekam do domu. Po chwili znów słyszę głosy. Przyszła żona nakarmić psy. Wciągnąłem ją na siłę do mieszkania. Zaczynam tłumaczyć, przekonywać, obiecywać, przyrzekać. Dostaję krótki termin na załatwienie wszystkich moich spraw i okres próbny. Jest szansa i muszę ją wykorzystać. I na pewno wykorzystam!

Załatwiam sobie nową pracę. Zgłaszam się do poradni. Od razu trafiam do osoby, która rozbraja mnie całkowicie. Wierzę w każde jej słowo. Ufam jej. Podałem jej linkę, a ona przyjęła ją. Dowiaduję się, jaka ciężka podróż znów mnie czeka. Ale jakże inna od tamtych, które uprawiałem przez tyle lat, przez tyle straconych lat. Zaczyna się podróż ku lepszemu życiu, ku Nowemu Życiu. Zaczyna się Nowe Narodzenie. Zadanie jest trudne, ale ja się nie zrażam. Przecież ta przepaść, do której spadłem, miała dno, ja przecież nie

leciałem bez końca. Ja słyszałem, jak ten cholerny balon się rozbił. Ja także czułem, że się od czegoś odbiłem. A więc wyjdę, wyjdę na pewno na powierzchnię i stanę się normalnym człowiekiem. Linka cały czas naprężona. Wspinaczka trwa. Ja podciągam się do góry, a zarazem ona tam u góry naciąga linkę. Odległość zmniejsza się systematycznie. Wolno, ale się zmniejsza. Mam takie uczucie, że im wyżej się wspinam, tym jest mi lżej, i jest to prawda. Coraz częściej napotykam jakiś punkt zaczepienia, jakąś półkę, jakiś występ. Można odpocząć, złapać oddech, i wyżej, i wyżej. Linka cały czas napięta.

W pewnym momencie poczułem, że pogubiłem się w czas. Trzeba odpocząć, trzeba policzyć, ile to już czasu tak się męczymy. Liczę i wynika, że jest to już ósmy miesiąc. Kawał czasu. Kiedyś, gdy miałem te moje przerwy na latanie, po ośmiu miesiącach wyczekiwania już sposobilem się do dalszych lotów, marzyłem, śniłem. A teraz nic. Wcale mnie do tego nie ciągnie. Marzę tylko o jednym, by wytrwać. Wytrwać jak najdłużej. Cieszę cię. Cieszy się także żona, cieszy się ona, jakaś wspaniała kobieta. Ile to razy mam ochotę ją uściskać, ucałować, ale niestety. Jestem jeszcze za daleko od niej. Szkoda.

Czas płynie dalej – wspinam się coraz prędzej i prędzej. Spoglądam w górę i widzę coraz więcej półek, jakieś stopnie. Jest to znak, że wspinaczka zbliża się powoli ku końcowi. Dostaję się wreszcie do tych półek, teraz spróbuję przyspieszyć wspinaczkę. Pnę się coraz szybciej i szybciej. Na linie robi się coraz większy luz. Cieszę się z tego, że mogę chociaż trochę piąć się w górę bez jej pomocy. Jestem szczęśliwy. Marzę już o chwili wydostania się z tej przepaści!

Wystarczyła jedna chwila nieuwagi, jedna mała chwila zagapienia i trzeba zaczynać wszystko od początku. Potknąłem się. Potknąłem się na stopniach, na których już stanąłem. Zaplątałem się w luźną linkę. Znowu zacząłem lecieć – w dół. Krzyczałem. Wołałem o pomoc. Usłyszały: żona i ona. Chwyciły za linkę i zaczęły ciągnąć. Poczulem szarpnięcie i zawisłem w bezruchu. Szarpnięcie to tak mnie osłabiło i wyczerpało, że cały tydzień był mi potrzebny na odzyskanie siły i równowagi. Zacząłem się wspinać od początku. Ale teraz ta wspinaczka wygląda już nieco ina-

czej. Zrozumiałem, że pośpiech jest nieskuteczny. Teraz każdy mój ruch muszę dobrze przemyśleć, zanim postawię nogę na jakimś występie. Sprawdzam, czy linka jest odpowiednio naprężona. Żeby się znów nie zaplątać. Żona pomaga mi. Jest dzielna.

Już przeszło miesiąc minął od mojego potknięcia. Pnę się w górę z rozważą. Bardzo dużo myślę o sprawach minionych i sprawach teraźniejszych. Po takim rozmyślaniu zacząłem się nawet cieszyć z tego, że miałem to potknięcie. Doszedłem do wniosku, że było mi to potrzebne. Za szybko chciałem się dostać do tego Nowego Życia. Przecież nie byłem jeszcze na to przygotowany. Jestem jeszcze na to za słaby. Ona mi to wytłumaczyła i zrozumiałem.

Zacząła we mnie kielkować pewna myśl. Doszedłem do wniosku, że ponieważ mam kłopoty z wypowiedaniem się – muszę zacząć pisać. Muszę zacząć pisać o tym wszystkim, co mi przyjdzie na myśl.

Zacząłem wspinać się od początku. Ale jest to już inna droga, łatwiejsza. Ktoś, kto pierwszy raz idzie ciemną ulicą pełną dziur i kamieni, zawsze będzie szedł ostrożnie, żeby się nie przewrócić. Za drugim już razem idzie śmiało i szybciej, zna już miejsca niebezpieczne, pewnie je omija. Tak samo jest teraz ze mną. Idę śmiało i szybciej: znam miejsca, gdzie mogę się potknąć – omijam je. Wiem, gdzie mogę postawić nogę, wiem, czego mogę się chwycić, aby nie przewrócić się. Idę cały czas w górę.

Jestem zadowolony z siebie, jestem szczęśliwy. Znów mam ochotę pójść do niej wesoły, uśmiechnięty, lecz nie mogę. Nie umiem się przełamać. Zamiast tam, idę gdzie indziej, uciekam w samotność, ogarnia mnie złość. Czarna rozpacz. Jestem zły na siebie, na cały świat, zaczynam mieć wątpliwości. Jak to się może wszystko szybko zmienić, jeszcze parę minut temu byłem szczęśliwy, a teraz co? To jest okropne. Nic mi nie wychodzi, wszystko leci z rąk, na nic nie mam ochoty. Tylko bym siedział i siedział. Zaczynam wątpić w to, co ona do mnie mówiła. Te wszystkie słowa pełne nadziei, pocieszenia, myślę, że to wszystko nieprawda, że to wszystko z litości, że... Wiem, że się mylę, wiem na pewno, że to nieprawda, ale jednak w chwilach słabości takie myśli przychodzą do głowy. Takie i inne różne myśli siedzą w tym głupim łbie, nie dają spokoju. Trwa to dość długo: trzy,

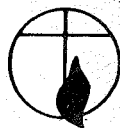
cztery dni, nieraz tydzień. Jestem wtedy całkowicie załamany, zły na moją nieśmiałość, na to okropne kalectwo. Idę więc znów do niej. Mówię o niektórych sprawach. Ale nie mogę powiedzieć wszystkiego, coś siedzi we mnie i trzyma mnie, gnębi. Chwila rozmowy, przychodzi uspokojenie, poprawia się humor. Jestem zadowolony. Chciałbym ją uściskać, podziękować, ale nie mogę. Ta cholerna nieśmiałość!

Teraz żyję już świętami. Samopoczucie się poprawiło. Pomagam żonie w przygotowaniach do świąt. W chwilach wolnych siadam i myślę. Myślę o wigilii. Myślę o wigilii tu w domu, we dwoje, myślę, jaka ona będzie za rok. Wiem na pewno, że będzie bez alkoholu. Czy będzie nas troje, może czworo, a może dalej będziemy tylko we dwoje? Myślę o wigilii w naszym Klubie, w grupie – wspólnocie Anonimowych Alkoholików. Jaka będzie? Dla mnie raczej niewesoła. Będę się czuł skrępowany, onieśmielony. Na pewno będzie fajnie. Przyjdzie przecież dużo osób. Jest rocznica Ryśka. Będzie wesoło.

Myślę, że do tego czasu stanę się lepszy... Myślę, że do tego czasu wyjdę już z tej przepaści i stanę pewnie na własnych nogach. Że będę taki jak Rysiek, jak Kazik, Leszek, jak Jasiu, jak wszyscy.

W trakcie tej medytacji przyszedł mi do głowy pewien pomysł. To może być właśnie to. Muszę działać szybko, żebym się tylko nie rozmyślił. Muszę to wszystko szybko przepisać i zanieść do niej. Musi to przeczytać i dać mi odpowiedź, co o tym sądzi. Czy to zaakceptuje? W każdym razie mam szansę zrobienia dużego kroku naprzód. Czy starczy mi sił?

Jerzy – alkoholik – grupa AA – Gdynia



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Przyniesiony przez ptaka

Andrzej Kijowski nie żyje. Staję wobec tego faktu bezradny. Cóż bowiem powiedzieć, gdy odchodzi człowiek tak niezwykajny i tak potrzebny? Można napisać tyle tylko, że zostaje pustka, której już nie da się wypełnić; straszny żal i poczucie, że oto przeszedł obok ktoś, kto był mi niezbędny, bo zapewne mógł jednym zdaniem, jedną rzuconą w rozmowie myślą wpłynąć na kształt mojego życia i myślenia. Ale przeszedł i już go nie zwołam, nie zapytam. Pytania zostały, lecz odpowiedź odeszła.

Było to nawet jeszcze więcej. Tym, którzy go znali, dawał spokojną pewność, że oto jest, więc można poradzić się, posłuchać, zapytać. To ta świadomość była ważna. Przecież można go było nie widzieć miesiącami, lecz zbierać pytania z przeświadczeniem, że jest do kogo się z nimi zwrócić. Przez to właśnie stawał się tak potrzebny, przynajmniej ja tak to odczuwałem. A teraz Go nie ma, więc życie i myślenie będą jeszcze trudniejsze, a przecież i dotąd nie były łatwe.

Od lat, gdy ktoś o nim pisał, czy była to recenzja, czy krytyka, pochwała czy polemika albo też inny przejaw twórczości umysłowej, wówczas niemal każdy piszący mówił o nieprzeciętnej inteligencji Andrzeja. Powtarzało się to tak często, że stawało się prawie banalne, nawet denerwujące. A przecież to prawda, szczerą prawdą, której nie sposób było nie zauważyć. Albowiem ten człowiek w lot rozumiał wszystko. Budziło to czasami zimny dreszcz jak w zetknięciu z czymś naprzyrodzonym. Wystarczało powiedzieć zdanie, pół zdania, nieraz tylko kilka słów i zaraz stawało się jasne, że on wie już, o co chodzi, ale ja nie wiem, co z tego wynika, do jakich dojdzie wniosków. Kilka razy nadozdiło mnie uczucie, że jest niesamowity, ale to niedobre określenie, bo był też ciepły i przyjazny. Jeśli więc niesamowity – to na swój niepowtarzalny sposób.

Na miesiąc przed śmiercią podarował mi wspaniałą książkę: dwa tomy „Historii Rewolucji Francuskiej” Michéleta. Kupione, jak wynika z adnotacji, w Paryżu, na gwiazdkę roku 1955. Nie wiem, czy był wtedy w Paryżu, raczej nie, zapewne kupił książkę później od jakiegoś bukinisty albo ją od kogoś dostał. Jak było, tego się nie dowiem, ale to nieważne, ważniejsze byłoby, gdybym mógł zapytać go, czego w tej książce szukał, co w niej znalazł, co o niej myślał. W tym co pisał, znalazłem na ten temat niewiele. Jedno odwołanie w eseju „Ciemności romantyczne”¹, drugie w „Antykwariuszu na czele rewolucji” (o Lelewelu). Wiadomo, że nad historią zastanawiał się nicustannie, często o niej pisał, jeszcze częściej mówił. Wyróżniał dwie epoki w stosunku ludzkości do własnego życiorysu. Pierwszą, która zakończyła się mniej więcej w czasie Rewolucji Francuskiej lub wkrótce później; drugą, o wiele krótszą, trwającą nadal i wciąż niezbyt dla nas zrozumiałą, gdy wszystko powikłało się, runęła wiara w nadziemskie źródło władzy monarchicznej i państwowej, a zrodziła się inna: w niezbywalne prawa człowieka. Pisał o tym w jednym z najlepszych swoich esejów, w „Podręczniku wielkości” (o czytaniu Plutarcha): *Pisze się wiele rozpraw o roli antyku w romantyzmie i o związkach poczci romantycznej z greckim i rzymskim klasycyzmem. Nie o to w tej chwili chodzi. Nie o literaturę. Chodzi o pierwszy związek wyobraźni, o źródło kojarzeń, metafor, odniesień. Dla romantyków wszystko to mieściło się w świecie grecko-rzymskim – świat ten nie był jeszcze dla nich podręcznikiem szkolnym ani muzeum, ani w ogóle dziedziną wyuczoną. Był dla nich wciąż jeszcze żywy i bliski.*

A to znaczy, że dla nich historia wciąż jeszcze była rzeczywistością jednorodną, powtarzającą się cyklicznie; to znaczy, że była ona dla nich polem szukania ideału; to znaczy, że cnoty ludzkie trwały w niej niezmiennie, czyste, wiecznie aktualne; że słowa nie zmieniały wartości i znaczenia; że ponad wiekami i ponad zmiennymi formami ludzkiego bytu wznosił się w ich oczach wciąż ten sam, czysty, wszystkim widzialny łuk ludzkich aspiracji, łuk ludzkiego losu, o którym powiedział Plutarch w swych „Moraljach”, że obejmuje swą orbitą „wszystkie rze-

¹ Eseje Andrzeja Kijowskiego, o których mowa w tym szkicu, zawarte są w tomie pt. „Listopadowy wieczór”, PIW, 1972.

czy, które się zmieniają od nieskończoności do nieskończoności”.

Żyjemy w pierwszym stuleciu nieklasycznej wizji świata. Oni, romantycy pierwszej wielkiej generacji, byli ostatnim pokoleniem wychowanym całkowicie w klasycznej wizji świata. Oni sami wnieśli w nią niepokój. Zdradzili Plutarcha, któremu zawdzięczali swe dyspozycje do wielkości.

Tak pisał, a więc wiedział, że sprawa nie jest jednoznaczna, że nie jest jasne, dokąd nas doprowadzi rozwój myśli ludzkiej, że to może nie być droga wzwyż, jak wierzyli dawni racjoniści, lecz nawet do zatury najcenniejszych właściwości człowieka. Nic nie jest ani jasne, ani rozstrzygnięte. Nie wiemy, dokąd zmierzamy, a na tej naszej drodze przeobraźliwie brakuje drogowskazów.

Wygłaszając pamiętne przemówienie w grudniu 1981 roku (ostatnie swe wystąpienie publiczne) mówił: *Analogia historyczna jest potrzebą każdej przełomowej chwili i społeczeństwo świadome historycznej chwili, jaką przeżywa, potrzebuje historycznego kostiumu. Fałszywe analogie pobudzają do fałszywych posunięć i dlatego stanowią dla ruchów społecznych śmiertelne niebezpieczeństwo. Obecna sytuacja Polski nie ma żadnej analogii w przeszłości. Polacy pracują dziś na rzecz przekształcenia stosunków wewnętrznych i międzynarodowych na nowe, nie znane jeszcze stosunki, a nie na rzecz przywrócenia stosunków dawnych. I to muszą również pojąć, aby nie przyoblekać anachronicznych kostiumów historycznych, nie powoływać się na anachroniczne idee, nie wywoływać na scenę narodową historycznych widm i nie upajać się dawną retoryką.*

Rzecz znamienna: choć był także człowiekiem teatru, autorem wielu scenariuszy filmowych, a więc musiał doceniać znaczenie gestu, scenerii, dekoracji, sytuacji scenicznej, choć pisywał eseje dotyczące historii – przestrzegał przed naiwnym stosowaniem analogii, gromił przyoblekanie się w stare kostiumy. Znał i rozumiał swoich rodaków, nie szczędził im gorzkich słów, lecz zarazem wierzył w nich. Był przekonany, że stać ich na stworzenie czegoś nowego, co nie będzie powtórzeniem dawnych sytuacji, dawnych gestów, dawnych rozwiązań.

Nie wiem, ilu jest Polaków, których na to stać. Wiem, że on był właśnie jednym z nich.

Michelet jest wśród tych historyków, którzy wiedzieli, naprawdę wiedzieli, jak powstają i jak się realizują wielkie ruchy społeczne. Ruchy spontaniczne i potężne, takie, które piszą historię, przewracają trony, tworzą fakty nieodwracalne, a potem nic nie jest już takie samo jak dotąd. Ruchy tworzące nową sytuację, o której Kijowski powiedział: *I wszystko byłoby po staremu, gdyby nie to, że już nie może być po staremu.*

Michelet rozumiał, że wielkie, żywiołowe ruchy społeczne mają własną, tajemniczą chemię. Sprawia ona, że w pewnej chwili najrozmaitsi ludzie, których dotąd nic nie łączyło, ludzie o różnym poziomie świadomości, żyjący w różnych warunkach, którzy mieli odmienne dzieciństwo i doświadczenia życiowe, którzy dotąd dążyli do czego innego i kierowali się innym rozumowaniem, ludzie różniący się wykształceniem i wiedzą o świecie – nagle zaczynają myśleć, czuć, rozumować tak samo, dochodzą do tych samych wniosków i podejmują te same decyzje. To właśnie jest sytuacja rewolucyjna. Przedtem nikt tego nie potrafił przewidzieć, później – wyjaśnić. Ale tak właśnie jest. Michelet wiedział także, iż takiego wielkiego i powszechnego ruchu społecznego nie można sfabrykować, wywołać na zamówienie. Nie mogą tego dokonać ani nasłani agitatorzy, ani najhojniej szafowane pieniądze. Za pomocą takich środków można zorganizować bojówki i wywołać zamieszanie, sprowokować rozlew krwi, narobić wiele nieszczęść – ale nie można pchnąć mas ludzkich do powszechnego działania i zrywu. Za pieniądze i przy pomocy agentów można zmontować prowokację, ale prowokacja tak się różni od rewolucji, jak zbiegowisko uliczne spowodowane bójką różni się od powstania narodowego. I tylko kontrrewolucja jest na to ślepa albo tak udaje. Udaje, że nie widzi różnicy.

Michelet widział ją z ogromną jasnością. Opowiada o zamieszkach wywołanych w Paryżu tuż przed otwarciem obrad Stanów Generalnych, a więc przed rewolucją. Rozeszła się wiadomość, że fabrykant papieru Réveillon ni stąd, ni zowąd obniżył niemal o połowę płace robotnikom. Thum wtargnął do jego domu, zdemolował, ukradł pieniądze, wypił wino z piwnic. Doszło do burd, awantur, padli ranni i zabici. Policja przez cały dzień nie interweniowała,

dopiero później wojskowy komendant miasta wysłał szwajcarów przeciw tłumowi. Réveillon obserwował wydarzenia z wież Bastylli, gdzie się schronił. I Michelet, opowiadając o tym, nie ma wątpliwości, że to właśnie była prowokacja, a jego zdanie podzielają współcześni historycy francuscy. W wydarzeniu wzięło udział kilkuset złodziei i bandytów, większość znana władzom, oraz tysiąc czy dwa tysiące gapiów. Położone opodal słynne przedmieście Faubourg Saint-Antoine, które odegrało doniosłą rolę w nadchodzących wielkich wydarzeniach rewolucji ze zdobyciem Bastylli na czele – ani drgnęło. Później, 16 lipca, dwa dni po zdobyciu Bastylli, rewolucyjny tłum omal nie powiesił księdza Roy oskarżając go o wzniesienie afery Réveillon. Michelet jest pewny, że autorami prowokacji byli szefowie policji działający w porozumieniu z niektórymi ludźmi z otoczenia króla. Chodziło właśnie o to, by Faubourg Saint-Antoine wyległo na ulice i przystąpiło do rabunku; wtedy można by utopić zamieszki we krwi, odwołać obrady Stanów Generalnych i skłonić chwiejnego króla do wycofania się z pomysłów reformatorskich.

Tak wyglądała w relacji Micheleta płatna prowokacja, którą kontrrewolucja usiłowała przedstawić jako ruch ludowy po to, aby autentyczny ruch ludowy zrównać z policyjno-bandecką prowokacją. Był to więc zabieg dobrze znany i z dziejów późniejszych, acz trzeba przyznać, że ostatecznych i rozstrzygających dowodów na aferze Réveillon nie ma. Wnioskowanie opiera się na zachowaniu policji w tym dniu i na klasycznym rozumowaniu śledczym: cui prodest? A także (a może przede wszystkim?) na tym, że autentyczne, rewolucyjne siły Paryża nie chciały mieć z tą sprawą nic wspólnego.

Tak wyglądała w relacji Micheleta prowokacja. A jak wyglądała rewolucja?

Trzynastego lipca – pisał – Paryż myślał tylko o obronie. Czternastego zaatakował. Trzynastego wieczorem były jeszcze wątpliwości, których rankiem już nie było. Wieczór był pełen niepokoju i chaotycznej wściekłości. Ranek był świetlisty i przepojony strasznym uspokojeniem.

Wraz z nowym dniem powstała w Paryżu myśl i wszyscy ujrzeli to samo światło. Zapaliło się ono w umysłach, a w sercach odezwał się głos: idź, a weźmiesz Bastylię!

To było niemożliwe, szalone, trudne nawet do wymówienia. Lecz mimo to wszyscy uwierzyli. I tak się stało... Atak na Bastylię nie był rozumny. To był akt wiary. Nikt tego nie zaproponował, lecz wszyscy w to uwierzyli i przystąpili do czynu. Wzdłuż ulic, na nabrzeżach, mostach, bulwarach jedna gromada zagrzewała drugą: na Bastylię! Na Bastylię! Biły dzwony, a ludzie rozpoznawali w nich wezwanie: na Bastylię!

Powtarzam: nikt nie dał impulsu. Mówcy z Palais-Royal spędzali czas układając listę proskrypcji, zgłaszając rezolucje skazujące na śmierć królową, Polignaca, Artois, prewota Flesselles i innych. Ale wśród nazwisk zdobywców Bastylii nie ma żadnego układacza rezolucji... A jeszcze mniej elektorów zasiadających w L'Hotel de Ville... Oni nie zdradzali, jak ich później o to oskarżano, ale nie było w nich wiary.

W kim była? W tych, w których było też dość poświęcenia i siły, by spełnić ów akt wiary. W kim więc? W ludzie, w masach...

Co się stało tej krótkiej nocy, kiedy nikt nie spał, co się stało takiego, że rano, gdy rozproszył się mrok, zniknęły rozbieżności i niepewność, a u każdego pojawiła się ta sama myśl? Wiemy, co się działo w Palais-Royal i na ratuszu, ale trzeba by wiedzieć, co się działo w domach ludu.

Oto rewolucja opisana przez największego z jej historyków. Jednego z tych, którzy w dziewiętnastym wieku torowali drogę do poznania dziejów ludzkich i którzy mieli na te dzieje własne, ostro zarysowane poglądy; nie wstydziła się ich, nie uważali, że zajmując wyraźną postawę uchybiają obowiązkowi historyka. Pisali starając się pozyskać czytelnika dla swych poglądów, by więc ten cel osiągnąć, starali się pisać dobrze. Mój Boże, możliwe, że Michelet jest stronnikiem, że bywa bardziej publicystą, niżli historykiem (choć historykiem również był tęgim), ale jakże to jest napisane! W wykonaniu takich ludzi jak właśnie Michelet, jak Thiers, Taine, Macaulay, Burckhardt, u nas Mochnecki, Bobrzyński, Smoleński – historia brzmiała jak spiżowy dzwon, choć nie zawsze była obiektywnie wyważona. Lecz później zaczęła jakby schodzić na psy, uwierzyła, że poważnej nauce nie wypada wypowiadać się jasno. Dopiero teraz znowu coś się zmienia. Zachowując zdobycze warsztatowe ostatnich stu pięćdziesięciu lat, nie rezygnując bynajmniej z aparatury naukowej historia znowu zaczyna się odzywać takim tonem,

jakim odzywali się renesansowi malarze, rzeźbiarze, architekci. Historycy znowu zaczynają pisać dobrze. Robi to Braudel (jak wspaniale!), A. J. P. Taylor, Norman Davies, Crankshaw. Robi to również niemało polskich autorów, a początek temu odrodzeniu pisarstwa w historii dali u nas Paweł Jasienica i Marian Brandys. Odegrały także swoją rolę niektóre eseje Andrzeja Kijowskiego.

*

Ale mieliśmy mówić o analogiach historycznych, przed którymi ostrzegał Kijowski. W myśleniu analogiami tkwią ogromne niebezpieczeństwa. Z jednej strony narzucają one myśleniu pewien tor, z którego trudno się wyrwać, co zwykle prowadzi do poważnych błędów, czasem uniemożliwia zrozumienie rzeczywistości. Z drugiej: czynią one człowieka nieufnym i ślepym wobec nowych szans i możliwości, a także wobec nowych niebezpieczeństw. Myślenie analogiami byłoby usprawiedliwione wtedy, gdybyśmy mieli pewność, że oto mamy do czynienia z powtórzeniem tej samej sytuacji, w tych samych warunkach, przy tym samym układzie sił i z tymi samymi ludźmi – a przecież nigdy tak nie jest. Myślenie analogiami jest jednak wygodne, przeto ludzie często popełniają ten błąd. Szczególnie często przejawia się ono w myśleniu wojskowym, sztabowym. Jest znane powiedzenie, że generałowie zawsze przygotowują się do poprzedniej wojny. Nie uniknął tego błędu również tak nieortodoksyjny i nieszablonowy strateg jak Piłsudski, który przemawiając w dniu 19 grudnia 1926 roku na posiedzeniu inspektorów armii grupy zachodniej poświęconym planowaniu przyszłej wojny powiedział: *Przypuszczać, że wojna może się zacząć od jakich wielkich operacji jest błędem. Dowodzi tego chociażby 1914 rok, gdzie tylko jedną operacją większą, po przekroczeniu granicy przez Niemców, było wzięcie Liège, ale i ona by się nie udała, ponieważ wszystko wisiało na nitce, gdyby nie siła woli Ludendorffa.*

Okazało się, że istotą „wojny błyskawicznej” zastosowanej przez Niemców w roku 1939 było właśnie rozpoczynanie wielkich i największych operacji już pierwszego dnia. Na wspomnianym posiedzeniu byli generałowie, którzy przewidywali, a raczej może przeczuwali potrzebę koncentracji dużych sił już na samym początku. Mieli rację, a Piłsudski

wspierający się na doświadczeniach poprzedniej wojny – nie miał jej.

Tak więc analogie, o czym mówił Andrzej Kijowski, są wielce niebezpieczne. W naszej sytuacji, o której myślał, są one chyba szczególnie mylące. Zaś wkładanie kostiumów historycznych z dziewiętnastego wieku czy choćby z dwudziestolecia – jest raczej świadczącym o stanie umysłów dziwactwem, niż pożyteczną dyrektywą. A przecież zdarza się to coraz częściej i jest zapewne objawem bezradności umysłowej.

Oto uroki i niebezpieczeństwa studiowania historii. Uroki są niezaprzeczalne. Siadamy sobie wygodnie obłożeni książkami i w zaciszu domu rozważamy, co powinien był uczynić Cezar, co Napoleon, co car a co Robespierre. Jesteśmy od nich mądrzejsi, bardziej przewidujący, lepiej znamy rzeczywisty układ sił, łatwiej też nam dostrzec słabości, błędy i szaleństwa tych wielkich ludzi; czasem dziwimy się ich ślepotcie. Jakże to się stać mogło, że oni, tak przenikliwi, nie dostrzegli na horyzoncie oczywistych znaków? My wszak widzimy je z naszego fotela niezwykle wyraźnie.

Cóż, kiedy ta nasza mądrość opiera się na jednym, jedynym fundamencie: na tym, że my znamy już wynik ich zmagañ, ich decyzji, ich pomyłek. Cała ta nasza mądrość zaczerpnięta z książek, z artykułów, z pamiętników, z wydań kruszy się i pryska, gdy zaczynamy myśleć o przyszłości. Wtedy nie wiemy, na czym się oprzeć, czego trzymać, w co wierzyć, na co liczyć. Jesteśmy bezradni, bo nie znamy wyniku. Wszystko jest niejasne, trudne do zrozumienia, zbyt skomplikowane, by ocenić, jeszcze trudniejsze, by przewidzieć. W którą stronę zmierzają wydarzenia? Czy jest na co czekać? Czy może trzeba się śpieszyć? Ta drobna różnica między tym, że coś było wczoraj i jest niezbitym faktem, a coś innego może dopiero być lub nie być jutro, jest więc zaledwie domysłem – odbiera nam całą jasność widzenia. Gdy chodzi o przeszłość, wnosimy się wyżej niż Napoleon. Lecz gdy stajemy wobec przyszłości, nie różnimy się od jego podporuczników.

I wtedy, w tej naszej bezradności pragniemy ułatwić sobie zadanie sięgając do analogii historycznych. Chcemy wierzyć, że to, co już było, musi się powtórzyć. Z całej zaś przeszłości wybieramy sobie to właśnie, co nam najbardziej

odpowiada. Kiedy zaś nabierzemy podobnej pewności, pozostaje nam tylko konsekwentnie trzymać się tego, czego nas nauczyła historia. To może być trudne, ale jest przecież łatwiejsze niż pełna zwątpienia rozterka wobec nieprzeniknionej przyszłości. Wiadomo, czego się trzymać. Podobnie zagrożone zwierzę wciąż powtarza gesty i zachowania, których się uprzednio nauczyło. Tym bardziej człowiek, który jest jedynym zwierzęciem znającym swoją historię.

Albo przynajmniej takim, któremu się to wydaje.

*

Ale to właśnie, ten mechanizm sprawia, że pewne analogie jednak istnieją. Przecież nie tylko my powtarzamy gesty, których nas nauczyła przeszłość, czynią tak również inni, w tym i nasi wrogowie. Pewne zachowania, sposoby postępowania, rozwiązywania szczególnie chętnie stosowane powtarzane są ze zdumiewającą nieraz dokładnością. Dotyczy to w silnym stopniu na przykład języka. Formacje zachowawcze i kontrrewolucyjne od niepamiętnych czasów mówiły zawsze o ładzie i porządku (w tym zestawieniu i w takiej kolejności); natomiast formacje rewolucyjne, lewicowe: o zerwaniu łańcuchów, wyzwoleniu, braterstwie i równości. Obie strony powtarzają tak swoje formuły, choć w pierwszym przypadku ład i porządek zazwyczaj oznacza bezprawie, przemoc i niewolę, a w drugim rewolucyjna frazeologia niezwykle rzadko przemienia się w ciał. Jak napisał pewien amerykański publicysta: rewolucjom, bez względu na to ile jajek potłuką, rzadko udaje się zrobić omlet. Powtarzanie tych samych jota w jota sformułowań w różnych epokach, ustrojach i szerokościach geograficznych wskazuje, że pomysłowość ludzka jest ograniczona, ci zaś, którzy powtarzają utarte zwroty, zwykle nie orientują się, jak bardzo język odsłania ich skryte zamiary.

W eseju pt.: „Zmiłowania, zmiłowania dla chłopca...” Andrzej Kijowski zacytował fragment memoriału niemieckiego pisarza, von Sturdz, przesłanego na zjazd monarchów niemieckich w Akwizgranie, w roku 1818. Kijowski pisał: *Autor wypomina Niemcom srogo „bunt i niepokoje”, których widownią stał się kraj, tak cudownie ocalony od „francuskiej zarazy”. Przyczyny owych buntów i niepokojów autor widzi w przemieszaniu się osób i klas społecznych, w dezorganizacji idei religijnych, a nade wszystko w błędach wychowa-*

nia politycznego. Ogromne są teraz aspiracje ludu do kształcenia dzieci na uniwersytetach – powiada Sturdza – ale te ostatnie są instytucjami przestarzałymi i opierają się na średniowiecznych przywilejach. Trzeba te przywileje znieść, uniwersytety poddać kontroli państwa, policję akademicką zastąpić policją municypalną, ustalić kursy osobne dla każdej specjalności i wprowadzić obowiązkowe zajęcia, oddzielić studentów niemieckich od obcokrajowców, wybory do senatów akademickich zastąpić nominacjami rządowymi, a wreszcie znieść stowarzyszenia studenckie.

Tak więc po głębszym zastanowieniu sprawa analogii historycznych okazuje się niejasna i niejednoznaczna – jak wszystko. Nie należy się na nich opierać, bo są zbyt niebezpieczne i właściwie w ogóle ich nie ma. A przecież jednak są.

Wiele jest podobieństw w dziejach. Wiele różnic. Co przeważa: podobieństwa, czy różnice? Oto temat do długiej dyskusji o zasadniczych sprawach tego świata i o sposobie pojmowania ich. Nie mogę sobie darować, że – póki był czas – nie odbyłem takiej dyskusji z Kijowskim. Dziś już za późno. Będę zawsze tego żałować.

*

Muszę jeszcze wyjaśnić tytuł. Andrzej Kijowski opublikował w roku 1968 dziwną, zastanawiającą powieść – fantazję, półbajkową klehdę o dzieciństwie (może własnym, może nie?) pod pięknym tytułem: „Dziecko przez ptaka przyniesione”. Wydaje mi się, że ten tytuł mówi o nim samym. Przyniósł go niezwykle ptak i on go teraz zabrał.



ALBUM PODRĘCZNY

Tadeusz Boruta ma 28 lat. Urodził się i mieszka w Krakowie. Skończył technikum mechaniczne i studiował dwa i pół roku na Politechnice. Był to kompromis wobec rodziców, bo od lat już malował i sporo czytał. I wreszcie zdecydował o sobie. Podjął studia na Wydziale Malarstwa ASP, które ukończył w 1983 r. Równoległe od 1980 r. zaczął studiować filozofię na [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] pod kierunkiem ks. Józefa Tischnera. Dla niego samego i co najmniej paru jego kolegów – wstrzymuje się od sądów ogólniejszych – okres posierpniowy był szalenie ważny: właściwie ich stworzył, tzn. bez niego byłiby całkowicie inni. Współtworzył NZS, w którym potem był szefem Komisji Programowej. W ogóle malowanie mu nie wystarcza, jest bardzo aktywny i to na wielu polach. Trochę pisuje, współorganizuje tzw. niezależne imprezy w środowisku krakowskim, uprawia szermierkę, co prawda już nie wyczynowo.

Od kiedy chrześcijaństwo stało się dla niego tak ważnym doświadczeniem? Był wychowany w katolickim domu, zbyt gwałtownych kryzysów wiary nie przechodził. Dużo zawdzięcza swojej Babci i jej tradycyjnemu wychowaniu. Refleksja nad religią zaczęła się wtórnie od filozofii. A i osobowość ks. Tischnera i Karola Tarnowskiego nie są tu bez znaczenia. Zresztą jest przekonany, że kierunek jego zainteresowań nie jest odosobniony wśród kolegów z (...) i Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Czy potrafi się wygłupiać? Czasami tak, czasami to lubi, ale z usposobienia, przynajmniej, jest raczej ponury.

Przed ASP malował niemal wyłącznie portrety, na studiach robił różne rzeczy i różnie, ale czystej abstrakcji rzeczywiście nie malował, zawsze była to jakaś figuracja. Do prac realistycznych, zbliżonych do akademizmu zwrócił się w roku dyplomowym, mimo że jeszcze dwa, trzy lata wcześniej akademizmu nie cierpiał. Od pewnego czasu maluje dwa cykle, w istocie uzupełniające się: *Eli*, *Eli lema sabachthani* (Panie, Panie, czemuś mnie opuścił) i *Eden*. Nie oznacza to, że wie, jakie obrazy namaluje, sporo wykrusza się już na poziomie szkiców. Wie natomiast, na jakich napięciach i akcentach mu zależy, czyli do jakich sfer miałyby te prace apelować – w nim samym i ewentualnie w innych osobach. Wystawiał nieźle, można mówić o pewnym sukcesie, bo poza pokazami indywidualnymi, m.in. w Mistrzejowicach (1984 – Nagroda Kultury (...), i 1985), u dominikanów w Krakowie (1985) i na ogólnopolskiej wystawie malarstwa młodych we wrocławskim kościele Św. Krzyża (1985, por. PP 10'85), gdzie zdobył I nagrodę tudzież nagrodę Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, które zorganizowało mu w czerwcu – wspólną z Grzegorzem Bednarskim – dużą wystawę. We Wrocławiu zdobył też obietnicę stypendium artystycznego we Włoszech. Z ważniejszych galerii widział leningradzki Ermitaż, dreźnieński Zwinger, muzea Wiednia i Budapesztu. Podczas tych wakacji udał się wraz z żoną, też malarką, w dwu- trzymiesięczną podróż po Europie Zachodniej. Był bardzo ciekaw, które obrazy, którzy artyści go pochłoną.

Z rozmowy z artystą:

TADEUSZ BORUTA

Sztukę rozumiem jako ryzyko stawiania pytań i próby odpowiadania na nie. To nie może być gładzenie, mówienie tylko dlatego, że się lubi mówić, albo że tego wymagają jakieś prawa estetyki, percepcji itd. Skoro chciałbym, aby mój obraz kogoś poruszył, jakże mógłbym nie ryzykować zmiany w sobie, nie żądać od siebie ciągłej czujności.

Nie uważam moich obrazów za religijne, ponieważ nie należą do sfery modlitwy, nie są wyraźnie intencjonalnie zwrócone ku Bogu. Dlatego zbulwersowało mnie, gdy ktoś modlił się przed moim obrazem, zresztą wiejskim, namalowanym na wystawę poświęconą pamięci ks. J. Popiełuszki, i wystawionym w Mistrzejowicach. Natomiast jestem przekonany, że to, co robię, stanowi wyraz mojej wiary lub przynajmniej bycia w tej, a nie innej religii, wyrażającej się w relacji: człowiek, konkretna osoba – w tym przypadku ja, Tadeusz Boruta – a konkretny, osobowy Bóg. Bowiem nie istnieje dla mnie jakaś transcendcja, jakiś absolut, wobec którego zwykle się sytuować sztukę od – co najmniej – okresu modernizmu. Ponieważ jestem katolikiem, tą religią jest katolicyzm, chrześcijaństwo. Co nie znaczy, że nie przeżywam wątpliwości. Przeciwnie. Nie przypadkiem najbliższy jest mi Chrystus na krzyżu, wołający: „Panie, Panie, czemuś mnie opuścił“, kiedy był najbardziej człowiekiem, wręcz zaprzeczał swojej boskości.

Nie wiem, jak będę malował, ale w moim świecie malarskim mieszczą się dwie sfery. Jedna to realizm, nawet naturalizm obrazowania. W dużym stopniu jako negacja nadrealizmu, który rozumiem szerzej niż potocznie – jako ucieczkę za każdym razem w inną realność, nie tylko w realność snu czy archetypów, jak to było w surrealizmie. W tym sensie abstrakcja też jest nadrealizmem. Uważam po prostu, że artysta współczesny wytwarza w sobie bądź wchodzi w jakąś przestrzeń stricte artystyczną, którą od pewnego momentu zaczyna traktować jak realną, jak rzeczywistość *par excellence*. Nie można tu mówić oczywiście o zakłamaniu, bo jest to realność odczuwana jako autentyczna, ale uświadomiłem sobie, że muszę się przed tymi wszystkimi nadrealizmami i przestrzeniami artystycznymi bronić, ponieważ w moim odczuciu są one tylko ucieczką przed ryzykiem stawiania pytań istotnych. A druga sfera to bezpośredniość ekspresji. Denerwuje mnie coraz bardziej wszelkiego typu łudzenie jakimikolwiek efektami, które nie wchodzi w sferę wyrazu lub dodają mu powabu, ale kosztem sensu przekazu. Generalnie nie cenię lekkości, choć wiem, że byli wielcy artyści lekkiego, łatwego pędzla, szybkiej ręki – ja zresztą też maluję szybko, za szybko. Cenię sobie natomiast te obrazy, w których czuję tę „kroplę potu“.

Mogę powiedzieć o sobie tyle: nie wiem, co w życiu będę robił, ale chciałbym – zaznaczam: chciałbym – żeby mi ciągle zależało na sobie, nie w sensie egocentrycznym, ale żeby brać siebie w posiadanie, żeby ciągle siebie kiełzać, po prostu tak wiele spraw mi się nieustannie wymyka i sam siebie wymykam się także. A czy czuję, że jestem młody? Chyba jednak tak, skoro nie wiem, kim jestem.

Na ziemi czarnej

Kościół Ducha Świętego w Nowych Tychach

Ta świątynia jest inna. Inna od standardów współczesnych świątyń polskich z ostatnich lat – tych spod znaku zgrzebnego modernizmu jak i zaściankowego postmodernizmu. Może to wpływ inności Górnego Śląska i jego okrutnego pejzażu; może po prostu odrębność twórcy. Pierwsze spotkanie z nią w „Architekturze” w roku 1980 wzbudziło, jak pamiętam, wiele dyskusji i zastrzeżeń, aż do zarzutów o brak sakralności włącznie. W pięć lat później, po raz pierwszy przyznana nagroda SARP za „najlepszą realizację roku” 1983, nobilitowała w środowisku architektonicznym tyską świątynię. Prezentowana przy okazji tego wyróżnienia dokumentacja fotograficzna obiektu potwierdziła już nie tylko inność, ale i wysoki poziom warsztatu projektowego i wykonawczego. Zapowiadała kolejne wydarzenie architektoniczne, a to spowodowało moją lipcową peregrynację pod wezwanie Ducha Świętego. Bezpośredni odbiór przestrzeni – zaprojektowanej przez Stanisława Niemczyka, a budowanej przez ks. proboszcza Franciszka Resiaka siłami miejscowych rzemieślników, w dużej mierze emerytów – okazał się trudny.

Ta trudność to świadomość błędu oceny, na skutek przewagi fascynacji odrębnością architektury nad jej cechami sakralnymi, przynajmniej zwyczajowo rozumianymi i odbieranymi. Trudne są również wszelkie próby przekazu wrażeń. Odnosi się to nie tylko do tekstu, ale również do impresji graficznych. Potraktować więc muszę poniższą impresję tylko jako zachętę do obejrzenia tej świątyni na skraju Nowych Tych.

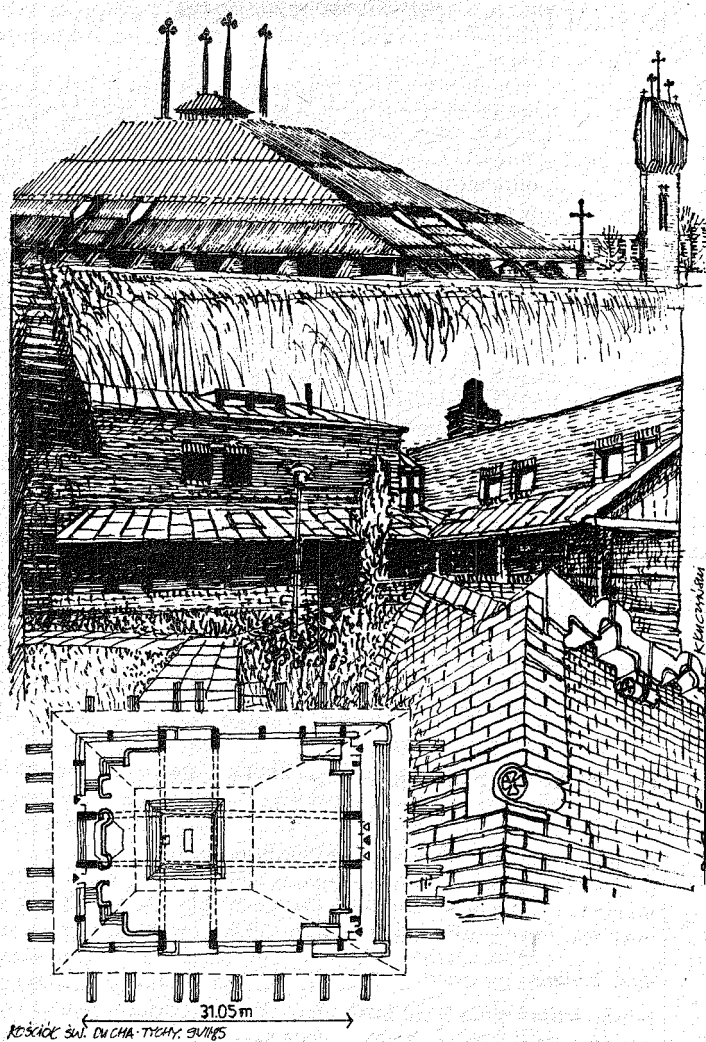
Kościół Ducha Świętego w Nowych Tychach

autorzy:

projekt architektury – Stanisław Niemczyk
projekt konstrukcji – Jerzy Manjura
malarstwo – Jerzy Nowosielski
inwestor – ks. Franciszek Resiak

dane ogólne:

powierzchnia nawy – ca 1300 m²
powierzchnia „pod dachem” – ca 2400 m²
pojemność nawy – ca 4000 wiernych
powierzchnia kościoła dolnego – 450 m²



Tadeusz Boruta. Z cyklu *Eli, Eli lema sabachthani*, 1984, olej

Fot. Stefan Deptuszewski

Wyobraźmy sobie płaską piramidę, o niesymetrycznym obcętym wierzchołku dla wpuszczenia światła w głąb tej pirydy. Pod nim, a więc prawie centralnie, usytuowano prezbiterium, wyniesione jeszcze przez wznoszącą się lekko, od obwodu piramidy do ołtarza, posadzkę.

Piramida kryje nie tylko jednoprzestrzenny kościół właściwy, ale również obniżone na jej obwodzie kryte obejście wokół świątyni. To jakieś dalekie echo „sobót” z wiejskich świątyń południa Polski, tyle że uwspółcześnione przez przezroczysty dach wyłożony w tym miejscu szklanym „Vitrolitem” zamiast blachy miedzianej tworzącej całość pokrycia dachu. Mam wątpliwość, czy ten dach to tylko dach. Ścian w zasadzie ta przestrzeń nie ma. Dach piramidy to równocześnie ściany i strop. Potwierdza to zresztą koncepcja materiału jak i płytki wnętrza świątyni, oparta o wyłożenie jasnym deskowaniem całości podbicia dachu wspartego na dwóch parach przecinających się w przestrzeni betonowych belek – podciągów. Wnętrze tego wielkiego drewnianego namiotu dla 4000 wiernych pokrywane jest przez Jerzego Nowosielskiego malarstwem – znanym nam dobrze ze sposobu obrazowania, ale nowym w tak wielkiej skali wnętrza. To już nie Wesola, Azory czy dawne Jelonki.

Zewnętrzna inność potwierdzają nie tylko piramidalna forma całości, ale i cztery 12-metrowe krzyże-kwiaty w narożnikach ściętego wierzchołka piramidy.

Kiedy z otaczającego świątynię pola (jeszcze!) robię zdjęcia i szkice, działa ona jak archetyp sacrum. To ofiarne wzgórze, namiot Starego Testamentu, obce nam, ale sakralne piramidy Jukatana. Wiem, że to za dalekie skojarzenia, ale próby poszukiwania współczesnej sakralności nie muszą chyba opierać się tylko na powrotach do europejskiego średniowiecza czy starochrześcijańskich bazylik. Jest to więc próba odważna.

Jakby dla usprawiedliwienia się, obrony tej archetypowej formy wzgórze-namiotu, postawiona została obok dzwonnica. Bardzo piękna w proporcjach i detalu – ale równocześnie trochę zbędna wobec dosłowności i szczerości samej świątyni.

Pozornie w opozycji do skrótowości jej formy są bardzo skamealizowane i, o dziwo, nawet eklektyczne z ducha detale przyziemnej partii ścian obejścia i chóru, wstawionego swobodnie pod namiot dachu. Wykorzystanie wszelkich układów cegły licowej (ale zwykłej, nie klinkierowej!), prefabrykaty-ozdoby z kolorowanego betonu, bogato rozrzeźbione i szklone otwory okien i drzwi, kraty, detale stopni i balustrad tworzą razem tę skalę przestrzeni, o której myślał chyba i Tatarkiewicz, i prymas Wyszyński, kiedy mówili o psychicznie uzasadnionej potrzebie „ozdoby” w archi-

tekturze; a mówili to w okresie szczytowego modernizmu lat sześćdziesiątych.

Odbierana w pierwszej chwili opozycja detalu do całości zaczyna po jakimś czasie działać jako konieczne uzupełnienie jej na zasadzie kontrastu. To trudna i rzadko obierana droga we współczesnej architekturze – i kolejne plusy dla autora. Może i dobrze, iż nie spytałem stereotypowo, o ideologię proponowanej formy. Mam dzięki temu możliwość jej subiektywnej interpretacji. Delikatność twórcy tej architektury – wobec przestrzeni „prywatnych”, mniej odświętnych – przejawiała się w rozwiązaniach budynków towarzyszących: plebanii i mieszkań siostr. To już naprawdę skandynawska szkoła oparta o organiczny detal, spoinowaną licową cegłę, drewno, swoiste ciepło kameralnych wirydarzy, werand i podcieni. To zdumiewająca surowa cegła we wnętrzach plebanii, zamiast zwyczajowo zamawianego (lub nie zamawianego, a realizowanego) „wysokiego połysku” mieszczańskich wnętrz. Już wiem, że nie muszę wysłać studentów do Szwecji i Finlandii, aby obejrzeeli z bliska skandynawską szkołę architektury. Jej polski skansen jest tu, w Tychach. Jeden z niewielu. Nawet teren, często metodą osiedlowych pustyń traktowany po macoszemu, tutaj został zaprojektowany, i wykonawczo zadbane na wzór europejski: jest posadzka utwardzona i zielony kobierzec traw, są parkowe lampy i krzaki róż przed wejściem; a sanitariaty publiczne dyskretnie wpisano w system ogrodzenia, tak iż ich obecność jest zauważalna wtedy, gdy jest potrzebna. **Mógłbym** jeszcze wiele pisać o tej bogatej wrażeniowo architekturze, jednej z najciekawszych w ogóle w ostatnich latach w Polsce. Zastrzegłem się na początku, iż uległem jej urokowi. Zdaję sobie również sprawę, iż ta świątynia będzie miała również przeciwników wśród ortodoksyjnie nastawionych odbiorców architektury sakralnej. Nie wiem i nie czuję, jak działa ona wypełniona wiernymi podczas różnych form liturgii. To słabość moich refleksji.

Kiedy z okna pociągu do Katowic obserwuję przesuwającą się między blokami sylwetę czterokrzeskiej świątyni, słyszę wypowiedziany przez pasażerów sąsiedniego przedziału finał mojej relacji. Ktoś, pewnie miejscowy, ze śląskim akcentem i dumą w głosie pokazuje zakonnej siostrzyczce: „Widzi siostra – to jest właśnie ten nasz kościół – bardzo śliczny kościół”.

Konrad Kucza-Kuczyński

Chcemy być sobą...

Dlaczego rock jest zły i zdeprawowany?

Kiedy zdarzy mi się sięgnąć po gazetę czy otworzyć radio i widzieć, co się na temat muzyki młodzieżowej oraz samej młodzieży wypisuje czy wygaduje, jaki jest poziom większości publikacji dziennikarskich i wielu autorytatywnie wypowiedzianych refleksji twórców kultury, naukowców czy ludzi związanych z ustalaniem polityki społeczno-kulturalnej, znowu piszę. Powtarza się bowiem bez końca opinie oparte na fałszywych przesłankach, przeinaczaniu faktów, mylnej interpretacji zjawisk społecznych, nieznaności podstaw wiedzy o mechanizmach, jakie funkcjonują w społeczeństwie. Wypowiada się „odkrywca”, jakby nie było trzydziestu lat przyglądania się aktywności młodego pokolenia przez nauki społeczne, jakby nie miała ona swojej dynamiki i historii, jakby rzeczywistość społeczną można było zmieniać jednym woluntarystycznym machnięciem pióra urzędnika lub doktrynera.

Czym jest więc muzyka rockowa, zwłaszcza w naszych warunkach i sytuacji społecznej, jak lokuje się w kontekście innych przejawów aktywności kulturalnej i społecznej młodzieży, jakie funkcje spełnia, i jak wiąże się z postawami i systemami wartości młodych ludzi?

Odpowiadając nie da się uniknąć sięgnięcia w przeszłość. Nieustannie trzeba bowiem przypominać, jak doszło do narodzin muzyki rockowej i skąd wzięła się tak błyskawiczna jej akceptacja przez młodzież na całym niemal świecie, pomimo dzielących ją różnic kulturowych, społecznych, językowych i cywilizacyjnych.

Od trzydziestu lat jak bumerang powraca wypowiedziane oskarżycielskim tonem zdanie: „Rock jest nam obcy”.

Warto zwrócić bacniejszą uwagę na ten rodzaj zdania, a zwłaszcza na konotacje, jakie niesie ze sobą zwrot „nam obcy”. Wypowiadając je – mówiąc o sobie „nam” – raczej nie ma tu na myśli (choć i tego nie można u niektórych pyszałków wykluczyć) pluralis maiestatis. „Nam” oznacza dla niego, że jest reprezentantem grupy przewodzącej narodowi i znając opinie przeważające w niej lub sądząc, że je zna, jest przeświadczony, że tym samym upoważniony jest do wypowiadania twierdzeń, co dla reszty narodu jest właściwe

lub niewłaściwe. Stąd to „obcy”. Jeśli więc coś jest obce, to musi istnieć coś, co jest przez kontrast „swojskie”. A cóż może być swojskiego dla „swojaków” – znajome, oswojone, zakorzenione, a więc to, w czym się zostało wychowanym, lub co się poznało w czasach młodości, obecnie powszechnie przyjęte i nie budzące większych zastrzeżeń.

Przypisywanie własnej wspólnoty pewnego zamkniętego zbioru cech, norm i wartości trwałych, nie podlegających zmianie, ewolucji czy nawet krytycznej rewizji, a mających stanowić o jej odmienności, nie jest niczym nowym ani nawet specjalnie szkodliwym, jeśli przez pogardę i nienawiść do odmienności nie nabiera charakteru ksenofobicznego, ale zawsze jest dowodem pewnej sztywności umysłowej. W postaci ksenofobicznej staje się znamieniem konserwizmu społecznego, przeciwdziałania innowacjom i narodnictwa służącego poprzez autoizolację zachowaniu status quo. Występuje przede wszystkim u ludzi czujących zagrożenie ze strony rzeczy i idei nieznanych, a więc ludzi nieelastycznych umysłowo, o osłabionej umiejętności uczenia się.

Wskazywanie ludzi czy zjawisk jako „nam obcych” ma także w niedawnej tradycji europejskiej niechlubne antecendencje – tak chyba znane, że nie ma co ich przypominać. Tym bardziej razi fakt posługiwania się taką argumentacją w kraju, który doświadczył ich.

Jeżeli bowiem „nam obcy” jest rock, to czy obce są również dzieła Bacha, malarstwo Leonarda da Vinci, telewizor, komputer, Coca Cola, idee personalizmu katolickiego czy materializmu dialektycznego? To wszystko jest przecież nabyte. Ale nie mówi się (już) „nam obce”. A więc nie sam fakt „nabycia” skądinąd decydować ma o obcości. Jeśli posmakujemy ten zwrot, to wyczuwamy, że ma on inny wydźwięk – groźniejszy. „Obcy” – to wrogi, podstępny, przeciwstawny naszym „naturalnym” obyczajom.

„Obcość” jako pojęcie warunkujące zachowania negatywne wobec odmienności, dostrzeganie zagrożenia w zachowaniach czy wyglądzie nietypowym wiąże się ze stanem zagrożenia, niepewności społecznej połączonej z silną konkurencyjnością zachowań w danej grupie lub społeczeństwie. Sprzyjać jej będzie raczej wewnętrzna wrogość, przemieszczana z wadliwych stosunków w grupie społecznej na jednostki z zewnątrz. Generalnie: im większe zagrożenie jednostki, jej niepewność co do własnej pozycji w grupie – tym większa skłonność do rygoryzmu normatywnego, nietolerancji wobec odmiennych norm i przedstawicieli innych grup społecznych.

Tak więc dekretujące stwierdzenie, że „to jest nam obce”, a w danym przypadku rock, ujawnia całkiem sporo znaczeń

i spojrzeń społecznych, tym bardziej że jest to określenie wiążące się z rozpowszechnionym w latach pięćdziesiątych sposobem piętnowania (labelingu). „Obce nam”, „obce klasowo” – było tym samym co „wrogie”, „anty ludowe”, a więc przedmiotem działań eliminujących, likwidatorskich (...). Stąd i złowrogie akcenty w takich pozornie uprawnionych i nieszkodliwych wypowiedziach.

Zastanówmy się jednak, czy rock i to, co ze sobą niesie, jest naprawdę „nam obce”?

Jest „obcy” ze względu na jego społeczne źródła i znaczenie. Jednak by to wyjaśnić, musimy sięgnąć do historii i kultury młodzieżowej rocka. Powstał on w szczególnej sytuacji w USA w połowie lat pięćdziesiątych. Były to lata zimnej wojny w Europie i gorącej w Korei, lata gwałtownie wzrastającego dorobku materialnego dla rzesz społeczeństwa przemysłowego i zarazem powiększania się kontrastu pomiędzy obszarami ubóstwa, upośledzenia społecznego a warstwami zamożnymi i uprzywilejowanymi w demokratycznym na pozór społeczeństwie, lata wielkich migracji ludności białej i kolorowej z ubogich regionów rolniczych do centrów przemysłowych. Jedni zyskali szanse szybkiego dorabiania się, inni nadal byli biedni i nie mieli perspektyw. Zachwianiu podlegała też wiara w American Dream. Dla czarnych obywateli był to okres rozczarowań: w II wojnie światowej walczyli w armii jako równoprawni obywatele (tym ich zresztą do niej werbowano), ale gdy wracali do swych domów, znowu kazano im być na pół-niewolnikami. Nie znalazła też szans życiowych na miarę oczekiwań spora część ubogich białych powracających z wojny. W rezultacie nie miała ich liczba wylądowała w latach pięćdziesiątych w Korei nie widząc innych możliwości. Do ogólnego nastroju przyczyniała się też zimnowojenna fala hysterii antykomunistycznej, działalność komisji McCarthy’ego, Legionu Amerykańskiego, John Birch Society itp. strażników uniformizmu społecznego i „swojskości” kultury amerykańskiej, które zdecydowanie zwężyły pole swobód demokratycznych.

W tym okresie powstał rock jako połączenie „zelektryfikowanej” odmiany czarnego bluesa, elementów muzyki ludowej z zaniedbanych gospodarczo regionów (tzw. hillbilly) oraz bardziej komercyjnej „country and western”. Stanowi **dokładne zaprzeczenie** tego, co ówczesny (nie tylko ówczesny i nie tylko amerykański) establishment uznawał za „kulturalne” i „przyswoite”.

Zarówno biała ballada jak i blues opisywały rzeczywistość społeczną widzianą „z dołów” i wyrażały swoją na nią niezgodę, mówiły o życiu i uczuciach ludzi, którym odmawiano wyższych uczuć, a niekiedy w ogóle człowieczeństwa. Ten ładunek buntu

przeniknął także do muzyki rockowej śpiewanej przez młodych niekulturalnych ludzi: *Wyrastał na chodnikach, wyrastał bez miłości, dojrzewał na chodnikach, wyrastał i był wolny, toteż nie dziwnego, że oni mówią: jest buntownikiem i nigdy, nigdy nie będzie z niego nic dobrego, jest buntownikiem, bo nigdy nie robi tego, co powinien, tylko dlatego, że nie robi tego co wszyscy* (Out in the Streets i He's a Rebel).

Te dwie śpiewane mini-diagnozy sugerują sam, jakie potrzeby młodego pokolenia zaspokajała muzyka rockowa. Młodzież w tym czasie znalazła się jako grupa społeczna o nie znanym dotąd wymiarze liczebnym w nowej społecznie sytuacji. Była pozostawiona sama sobie. W przepełnionych szkołach-kombinatach (za mało pojemny system edukacji wobec eksplozji demograficznej), gdzie trudno o życzliwy stosunek nauczyciela do ucznia, w domach, gdzie rodzice zajęci zarabianiem nie mieli czasu na zajmowanie się dziećmi. Pozostawały więc ulice i rówieśnicy. „Gang”, „paczka”, „chuligani” to słowa, które spopularyzowały się wtedy, gdy czas spędzało się szlifując chodniki lub przy nowym wówczas wynalazku Juke-Box – szafie grającej w pobliskim barze.

Z tych właśnie szaf płynęła owa czarna, właściwa muzyka trafiająca w nastrój tamtego pokolenia – nastrój rozdrażnienia, nie uświadomionej w pełni niezgody na taki kształt własnego i otaczającego życia, nastrój prerefleksyjnej witalności i pozbawionego analiz dążenia do wyzwolenia z „nożyc społecznych”, jakimi przykrawa się młode jednostki do przeznaczonego im przez zastany porządek losu.

Młodzi ludzie sięgali po „czarną” muzykę, bo sami czuli się „czarnuchami” – niewolnikami struktury i obyczaju społecznego, i po to także, by odróżnić się od „dorosłych”, ich białych wykształconych gustów, uwolnić się od ucisku kulturalnego. Niczym bardziej nie mogli rodziców obrazić niż tym „czarnuchowskim” loskotem. Kiedy zaczęły rosnąć cyfry dotyczące sprzedaży nagrań czarnej muzyki „rhythm and bluesowej”, szybko zaczęto produkować białe kopie tych utworów bardziej przystosowane do „kulturalnych” wzorów. Nie pomogło. Młodzi ludzie sięgali po czarne oryginały. Dopiero kiedy pojawił się Elvis Presley, jeden z tych ubogich chłopaków z Południa USA, zrodziła się synteza białego i czarnego nurtu, ale i Elvisa młodzież na początku kupiła sądząc, że jest Murzynem. Śpiewał równie „dziko”: *Był południowcem, a w słowie tym mieści się połączenie buntownictwa z leniwym słodkim urokiem – inna wersja postaci, jaką stworzył Marlon Brando w filmie „Dziki” (...) Wszyscy (oni) byli wyrzuceni na marginesy społeczeństwa ze swoimi współczesnymi kostiumami – włosami w kaczki kupier, wytuszczonymi Levisami, butami motocyklowymi,*

podkoszulkami w dzień i czarnymi skórzanymi kurtkami wieczorem. Nawet ich niemodne długie baczki (Elvis miał futrzaste) wyrażały pogardę dla „Amerykańskiego Marzenia”, bo byli za biedni, by stanowić jego część (S. Booth – A Hound Dog).

A więc muzyka buntu, muzyka niezgody, wyraz kulturowej opresji ludzi biednych i pokrzywdzonych skierowany przeciw bogatym, sytym i zadowolonym z istniejącego porządku. Muzyka-prowokacja, muzyka-wyzwanie, zagrażająca dobrem obyczajom i porządkowi społecznemu. Czy w tej sytuacji zdziwiłoby nas, gdyby amerykański mieszczuch usłyszawszy jazgot rock and rolla powiedział: „To jest nam obce”...

Jerzy Wertenstein-Żuławski

„Uczłowieczanie“ gór

Bohaterami tej książki¹ są uczestnicy polskiej wyprawy, której plonem było pierwsze zimowe wejście na Mount Everest (8848 m). Oto oni: Andrzej Zawada – kierownik wyprawy, Leszek Cichy, Krzysztof Cielecki, Ryszard Dmoch, Walenty Fiut, Ryszard Gajewski, Andrzej Z. Heinrich, Jan Holnicki, Robert Janik, Bogdan Jankowski, Aleksander Lwow, Janusz Mączka, Kazimierz W. Olech, Maciej Pawlikowski, Marian Piekutowski, Ryszard Szafirski, Krzysztof Wielicki, Krzysztof Żurek oraz Stanisław Bakalarski i Stanisław Jaworski – operatorzy filmowi. Wojciech Adamiecki rozmawiał z czternastoma spośród nich, a także z ks. Stanisławem Kardaszem – taternikiem i ratownikiem-ochotnikiem, który dotarł do bazy wyprawy. W aneksie wypowiadają się również Wanda Rutkiewicz, która jako pierwsza Europejka stała na szczycie Everestu latem 1978 r., Józef Nyka – naczelny redaktor „Taternika” i Andrzej Paczkowski – od wielu lat prezes Polskiego Związku Alpinizmu.

„Zdobycie Everest” to książka bezbłędnie skomponowana przez zawodowca, którego wielkim walorem jest umiejętność słuchania swych rozmówców. Już to jest wystarczające, by polecić omawiany tomik licznym miłośnikom gór. A przecież Adamiecki uzyskał coś znacznie więcej; dał nam książkę faktograficzną, która niepostrzeżenie, w trakcie jej czytania, odsłania swą warstwę metaforyczną. Na stu pięćdziesięciu stronach zawarł autor nie tylko opowieść o wyprawie – pasjonującą zresztą – ale dał czytelnikowi bogaty materiał do przemyśleń wykraczających już poza alpinizm. *Książkę tę pragnę poświęcić tym wszystkim, którzy swoim działaniem chcą udowodnić, iż to, co wydaje się absolutnie wykluczone, bo sprzeczne z dotychczasowym doświadczeniem – jest prawdopodobne i możliwe* – powiada autor.

Pamiętajmy jednak, że między 17 lutego 1980 r. – kiedy to L. Cichy i K. Wielicki osiągnęli zimą najwyższy szczyt świata – a latem 1982 r., kiedy autor składał książkę w wydawnictwie, upłynęła cała epoka. Adamiecki nie ukrywa, że uwieńczony sukcesem wysiłek polskich alpinistów jest dla niego okazją do napisania książki z przesłaniem. Czyni to dyskretnie, ale jednak na tyle wyraziście, że nie można tego nie zauważyć. Autora zawsze zajmował człowiek na tle społecznym – nie zawieszony w próżni, ale też i nie bezwolny produkt różnorodnych uwarunkowań, człowiek zdolny do poświęcenia dla innych, ale także podnoszący na innych

¹ Wojciech Adamiecki, *Zdobycie Everest*, PW „Iskry”, seria: Naokoło Świata, Warszawa 1984, ss. 152 oraz 16 s. barwnych fotografii.

uzbrojoną rękę. Niezależnie od tego, kogo opisywał – lekarza i ratownika górskiego, pilota śmigłowca sanitarnego, i zabójcę, księdza i tatrzańskiego kuriera czasów okupacji – zawsze pozwalał swemu bohaterowi mówić. Daleki od moralizatorskich zapędów, traktujący rozmówcę jak partnera, od którego można się wiele nauczyć, pozostawał przecież dziennikarzem-pisarzem budującym swe teksty z chłodnym namysłem wyraźnie odcinającym się i od „agresywnej”, i od „sentymentalnej” szkoły reportażu. Autor nasz, zda się, wyznaje zasadę, iż z faktu, że nie potrafimy samodzielnie unosić się ku niebu niezym aniołowie, nie musi koniecznie wynikać, że pozostało nam tylko człoganie się w bagnie. Adamieckiego interesują ci, którzy próbują unieść wysoko głowę, by móc spotkać się z drugim twarzą w twarz. Jego bohaterowie przechodzą chwile próby, dopada ich strach, czasem kusi ich zło tak skutecznie, że oddają mu się całym sobą na moment, na ten jeden fatalny moment, który potem trzeba latami odrabiać i odrabiać. Znajdują zazwyczaj dość siły w sobie, aby sprostać wyzwaniu, a jeśli upadają, to potrafią zrozumieć swój upadek i upartą pracą woli próbują stanąć na twardym gruncie.

Znajomość dotychczasowej twórczości aktora omawianej książki pozwala mi na wyrażenie przekonania, że bliska jest mu jako pisarzowi postawa rozumiejąca i współczująca. Czyż sukces jest w pewnym stopniu wygraną każdego z nas, ale też czyjaś porażka nie jest tylko jego osobistą przegraną. Dziennikarz o takim doświadczeniu i takich zainteresowaniach pisarskich jak Wojciech Adamiecki² ma świadomość, że i „sukces”, i „porażka” mają wiele odcieni, które mogą nawet tak się układać, iż „wygrana” nasycona jest ciemnym kolorem a „przegrana” kolorem jasnym. W wyjątkowo trudnych sytuacjach pole oznaczone bielą znajduje się niepokojąco blisko pola opanowanego przez czerń; wystarczy wtedy moment nieuwagi, chwila słabości, nonszalanekie zadufanie w sobie... Ale nawet wtedy mamy do wyboru: albo płacziwie tłumaczyć się nie rokując nic dobrego („Przecież nie chciałem tego, nie byłem przygotowany, nie sądziłem, że właśnie ten krok jest decydujący”), albo też surowe wobec siebie samego przeanalizowanie swego postępowania zakończonego owym nierozważnym krokiem.

Właśnie w wysokich górach, w górach skalistych i przepaścistych stajemy wobec nieustannych wyborów: w górę czy w dół, krok w prawo czy krok w lewo, po stronie słońca czy po stronie cienia. W górach, nawet na trasach turystycznych (np. na tatrzańskie Orlej Perci) zdajemy sobie sprawę i ze swej wolności, i ze swego uzależnienia od praw i sił przyrody. I to jest po prostu piękne. Piękne i wzniosłe. W każdym ułamku sekundy uczestni-

czynimy – całym sobą – w grze wolności z determinizmem. Wykonując ciężką pracę znaczeniem mięśni, przyspieszonym biciem serca, zdyszczanym oddechem uciełwieczamy góry. Wysiłek turysty czy alpinisty jest widomą formą określonej postawy wobec natury.

Jacek Woźniakowski wyróżnia w historycznym porządku postawy: *KLASYCZNA – antropocentryczną, utylitarną aż do hedonizmu, rozsądną aż do racjonalizmu; ENTUZJASTYCZNA – bezinteresownie poznawczą w dwóch różnych, ale nieraz spletałych się kierunkach, empirycznym i teocentrycznym; SENTYMENTALNA – egocentryczną, estetyczną i analityczną, oscylującą między chęcią zakochania się w łubym zakątku a głodem nowych wrażeń; MALOWNICZA – upijającą naturę jako substrat lub surowiec dzieła sztuki; i wreszcie ROMANTYCZNA – naturalistyczną i zarazem wynoszącą sztukę na wyżyny niemal partnera natury. Romantyczny stosunek do natury waha się między skrajnym niekiedy subiektywizmem a obiektywizmem prawie naukowym, zwykle jest symboliczny, dynamiczny aż do ewolucjonizmu, dramatyczny, syntetyczny. Szuka w naturze refleksu nieskończoności*².

Różne były zatem motywy zainteresowania górami. Wydaje się niewątpliwie, iż początkowo człowiek wchodził w górski świat z potrzeby religijnej i w poszukiwaniu wymiennych, materialnych korzyści. Liczne ślady obiektów kultowych odnajdywane na wysokich szczytach (np. w Andach powyżej 6500 m!) poświadczają, że potrzeba kontaktu z bosstwem była silniejsza od naturalnego lęku przed groźną przyrodą. Również i inne okoliczności życiowo zmuszały ludzi do posuwania się w głąb gór: poszukiwanie skarbów i wydobywanie kruszców, pogon za zwierzyzną po bezdrożach i budowa dróg przez zaśnieżone przełęcze – oto etapy osvajania się ludzi z górskim krajobrazem i z górskim klimatem. Statut klasztoru-gosienicy St. Bernard z 1436 r. stwierdzał, że mieszkający tam mnisi mieli obowiązek wychodzić codziennie w okresie zimy na spotkanie pielgrzymów i podróżnych wędrujących przez przełęcze. *Katowanie życia ludzkiego było ich obowiązkiem, przy wypełnianiu którego wielu straciło życie. Np. w okresie od 1810 do 1845 roku z samego tylko gosienicy Grand St. Bernard zginęło w lawinach*

² Autor jest doświadczonym dziennikarzem pracującym w tym zawodzie od wielu lat. Związany był kolejno z następującymi pismami: „Sztandar Młodych”, „Przegląd Kulturalny”, „Zarzewie”, „Świat”, „Literatura” i w końcu prasa „solidarnościowa”. Opublikował toni reportaży: „Ciężda bohaterów” (1968), „Taniec z nożami” (1976), „Zabiłem człowieka” (1977), „W cztery oczy” (1978), „Zagrożenie” (1980). Na swym koncie ma również przekłady z angielskiego. Przewodnik tatrzański i narciarz – świetnie orientuje się w problematyce podhalańskiej, zakopiańskiej i tatrzańskiej; nieobce są mu też zainteresowania alpinizmem.

³ Jacek Woźniakowski, *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, Warszawa 1974, s. 27–28.

12 zakonników – podaje Tadeusz Pawłowski, jeden z najbardziej zasłużonych ratowników górskich⁴.

W XVIII stuleciu na fali zainteresowania przyrodznawstwem wkraczają w góry badacze i uczeni. Pchała ich tam chęć naukowego poznania dziejów naszej planety – góry stały się dla nich ogromnym laboratorium. Motywy użyteczne – służebność nauce – łączyły się nieomal powszechnie z domagającymi się swych praw motywami bezinteresownymi – potrzebą przeżyć estetycznych czy nawet metafizycznych.

W roku 1786 Michel Paccard i przewodnik Jacques Balmat zdobywają Mont Blanc (4807 m); w rok później na najwyższym szczycie Europy staje wielki badacz Alp, Horace Bénédict de Saussure, marzący o tym od 27 lat. *Stało się to dla mnie rodzajem choroby: nie byłem w stanie spotkać wzrokiem Mont Blanc (który widać z tylu miejsc naszej okolicy) i nie odczuć jakiegoś bolesnego skurczu – wyznawał w swych „Voyages dans les Alpes” (1779). Nie ma wątpliwości, że w zdaniu tym dochodzi do głosu coś więcej niż tylko pasja naukowa. I właśnie bez tego czegoś niemożliwy byłby alpinizm. Było to uczucie niepokojące dla samego autora – typowego przedstawiciela epoki, która ceniła ścisłość i jasność naukową; bronił się więc przed nim znanymi sobie sposobami: Natura nie stworzyła człowieka do tych wysokich rejonów. Odstępując od nich zimno i rzadkość powietrza. A ponieważ człowiek nie znajduje tam ani zwierząt, ani roślin, ani nawet metali, nic go w góry nie ciągnie. Tylko ciekawość i żarliwe pragnienie poznania umożliwiają mu pokonanie na kilka chwil wszelkiego rodzaju przeszkód, które bronią dostępu do szczytów⁵.* Podobnie postępował Stanisław Staszic badający Tatry na początku XIX wieku. *Stanąłem na najwyższym Krywania cyplu. Trudne do pojęcia, trudniejsze jeszcze do opisu te pierwsze wrażenia, które na umyśle – z wysokich gór sprawia razem zoczoną rozstrzeni niezmierność i tylu przedmiotów ogromnych nieprzejrzałość. Jest to nagle jakieś dziwne zachwycenie: wzrok olśnion, wewnętrzny zmysł rozumu prawie oślepiony, pełno wewnątrz czucia, ale przy tym żadnych wyobrażeń („O ziemiórództwie Karpatów i innych gór i równin Polski”, 1815)⁶.*

Naukowy płaszczyz, skrojony na modłę racjonalistycznej epoki, okazywał się zatem zbyt kusi, coraz częściej pasja badawcza łączyła się z pasją zdobywczą, z silną potrzebą przebywania w górach. Następcy de Saussure’a i Staszica nie ukrywali, że interesuje ich przede wszystkim takie poznanie, które staje się udziałem alpinisty czy taternika, a jest to – skrótkowo mówiąc – bardziej poznawanie człowieka w górach niż badanie samych gór. *W alpinizmie bowiem, jak w żadnym innym ze sportów, istotne są: element heroizmu, zmagania z samotnością i z trudnościami górskiej przy-*

rody, ale też walki z samym sobą, ze swoimi słabościami, lękiem i poczuciem mniejszej wartości – podsumowuje Zdzisław Ryn, lekarz-psychiatra zajmujący się zagadnieniami psychologicznymi i psychopatologicznymi alpinizmu⁷. Gdy w roku 1818 Antoni Malczewski – późniejszy autor „Marii” – wchodził jako pierwszy człowiek na Aiguille du Midi w Alpach, nie miał w tym innego celu poza chęcią *torowania nowych dróg i wolą walki z trudnościami* – jak trafnie ujął Józef Nyka⁸. To samo pociągnęło (w roku 1879 lub 1880) Jana Gwalberta Pawlikowkiego, późniejszego twórcę idei ochrony przyrody i badacza poezji mistycznej Słowackiego, na tatrzańskiego Mnicza.

W alpinizmie w sposób wręcz dotykalny ujawnia się kruchość człowieka, ale też i siła jego woli. Im wyżej, tym trudniej, ale przecież tylko ode mnie zależy, czy zrobię krok w górę, czy też zrezygnuję z dalszej walki. Szczególnie dotyczy do gór najwyższych, wznoszących się powyżej 7000 metrów. *Nie wierzę alpinistcie, który powie, iż odczuwa radość z przebywania na tych wysokościach. Owszem, liczy się osiągnięty rezultat, ale dopiero po zejściu na dół – powiedział Andrzej Zawada, kierownik zdobywczej wyprawy.*

Everest zimą to mróz, huraganowy wiatr, stromizna lodowych stoków i krótki, płytki oddech. W ogóle góry najwyższe to ciężka praca w skrajnie niekorzystnych warunkach. Im wyżej, tym zimniej, tym silniejszy wiatr, tym rzadsze powietrze. Niedobór tlenu w powietrzu atmosferycznym pogłębia się wraz z każdym zdobytym metrem wysokości; na 5000 metrów ciśnienie parcjalne jest mniejsze o połowę, a na 8000 metrów wynosi zaledwie 1/3 wartości normalnej. Ale i w tak skrajnie niekorzystnym środowisku człowiek potrafi podejmować trudną wspinaczkę. Organizm ludzki ma duże zdolności przystosowawcze. Przyjmuje się dość powszechnie, że na wysokości ok. 5500 m człowiek może przebywać przez czas dłuższy bez większej szkody. Do wysokości ok. 7800 m sięga strefa adaptacji – odpowiednio wytrenowany alpinista może przebywać w tym pasie od kilkunastu tygodni do kilkunastu dni. Powyżej tej granicy rozciąga się strefa „śmierci wysokogórskiej”, pobyt w której kończy się nieuchronnie śmiercią w ciągu

⁴ Tadeusz Pawłowski, *Pierwsze organizacje ratownicze na świecie*, w: *Sygnały z gór. Z dziejów minionych sześćdziesięciu lat działalności Górskiego Ochotniczego Pogotowia Ratunkowego PTTK*, Warszawa 1973, s. 12.

⁵ Cyt. za J. Woźniakowskim, dz. cyt., s. 327 i 328.

⁶ Stanisław Staszic, *O ziemiorództwie Karpatów i innych gór i równin Polski*, Warszawa 1955, s. 108. Por. na ten temat Jacek Kolbuszewski, *Tatry w literaturze polskiej. Część I (1805–1888), Część II (1889–1939)*, Kraków 1982, s. 28–35.

⁷ Zdzisław Ryn, *Medycyna i alpinizm*, seria: Nauka dla wszystkich Nr 189, Kraków 1973, s. 22.

⁸ Józef Nyka, *Alpinizm*, seria: Wszystko o..., Warszawa 1976, s. 110.

paru dni⁹. W górach wysokich liczy się zatem czas. Dziś nawet wejścia na Everest bez użycia aparatów tlenowych stają się rzeczą nieomal powszednią pod warunkiem, że odbywa się to w marszu: wejście, chwila na szczycie i zejście. W dół, w dół, w dół. Do bazy. Ale i w bazie – szczególnie zimą – nie ma warunków do pełnego odpoczynku. W tym klimacie i na tej wysokości – lodowiec Khumbu, ok. 5400 m – organizm ludzki nie ma szans na regenerację; nawet tu, w miejscu względnie bezpiecznym, zaopatrzonego w żywność, wciąż jeszcze człowiek nie jest „u siebie”. Wygodny namiot, ciepły spiwór, dobre jedzenie, towarzystwo kolegów, radiowy kontakt ze światem to bardzo wiele, ale za mało, by zatrzymać powolny, lecz systematyczny proces „zjadania samego siebie”. Na tej wysokości nie przybiera się na wadze. Po paru tygodniach przebywania wśród skał i lodów tęskni się do zieleni, nawet do pokurzonego drzewka. A jednak są tacy, którzy przy pierwszej nadarzającej się okazji znów biorą do ręki czekan i objuczeni plecakiem mozolnie pną się w górę.

Jan Paweł II w liście skierowanym na ręce A. Zawady pisał m.in., iż alpinizm *ujawnia królewskość człowieka, jego zdolność poznawczą i wolę panowania nad światem stworzonym. Niech ten sport wymagający tak wielkiej siły ducha stanie się wspaniałą szkołą życia rozwijającą w Was wszystkie wartości ludzkie i otwierającą pełne horyzonty powołania człowieka. Na każdą wspinaczkę, także tę codzienną, z serca Wam błogosławię...*¹⁰

Uprawnione jest zatem takie spojrzenie na omawianą właśnie książkę Adamieckiego, które dostrzega w niej interesujący literacko zapis części ludzkiej pracy: pracy swoistej pod każdym względem, ale przecież wciąż pozostającej pracą z całym jej paradoksalnym charakterem – z jednej strony konieczność i zniewolenie, a z drugiej wolność i wyzwolenie. Praca jest – jak wiadomo – m.in. przejawem energii woli, ale sama jest kapitalnym czynnikiem *doskonalącym wolę przez jej wysiłek* – zauważa Jerzy Gałkowski¹¹. Warto pójść tym tropem, bowiem daje to nam możliwość przybliżenia się do sensu, jaki Papież nadaje słowu „królewskość”. Praca u kardynała Karola Wojtyły *znajduje się na skrzyżowaniu dwóch płaszczyzn – płaszczyzny ludzkiego „uczestnictwa” w społecznej naturze człowieka oraz ludzkiego uczestnictwa w królewskiej władzy Chrystusa*¹². Stąd przeciwieństwem uczestnictwa są postawy alienacyjne: indywidualizm i totalizm. Prawdziwe uczestnictwo nie może obyć się bez solidarności – postawy moralnej urzeczywistniającej się w powiązaniu wolności jednostki z zasadą dobra wspólnego. Solidarność to odpowiedzialność – za siebie i za innych, z którymi jestem związany wspólną działalnością. *Dlatego też spełnianie się człowieka jest miarą „spełniania się” świata, a nie na*

odwrót. Spełnia się zaś człowiek przez działanie zgodne ze swą istotną strukturą, z własną wartością (godnością), a więc przez działanie zgodne z normą moralności – pisał kard. K. Wojtyła w „Osobie i czynie”¹³.

Wspinaczka w górach wysokich to nie tylko umiejętność unikania niebezpieczeństw typowych dla danego terenu, ale też nieustanne wystawianie się na próby o charakterze moralnym. Nakaz wierności normom moralnym może tu być czasem przytłumiony przez „magię szczytu”. Andrzej Zawada, doświadczony szef polskich wypraw himalajskich¹⁴, zastanawiając się nad motywami nakazującymi alpinistom podejmowanie ryzyka wspinaczki na siedmio- i ośmiotysięczniki, podkreślił znaczenie samej idei, z której rodzi się konkretna wyprawa na konkretny szczyt: *Jak ważny dla nas jest pomysł, ta idea, którą sobie wysuwamy, jeśli idzie o wyprawę w góry najwyższe, jak bardzo jesteśmy nią pochłonięci, jeśli mimo iż trudno mówić o przyjemności w tych warunkach, mimo iż niewiele się widzi, a nieraz i nie notuje niezwykłego otoczenia – myśli się tylko o tym jednym kierunku: do szczytu. W końcu jest to sprawa właściwie intelektualna: chodzi o realizację idei, którą ma się w głowie*. Leszek Cichy dopowiada: *Żeby MÓC, trzeba WIERZYĆ, tak uważam i nie odwróciłbym tego twierdzenia*. Nie ma wątpliwości, że alpinizm jest szczególną formą aktywności człowieka. W alpinizmie musi najpierw wystąpić poczucie „braku”, a więc poczucie zaburzonej równowagi, co z kolei prowadzi do zaspokojenia „potrzeby szczytu” – jeśli można to tak określić. Cóż jednak dzieje się z człowiekiem opanowanym przez abstrakcyjną w końcu ideę? Człowiek ten po prostu udaje się w góry, czyli – inaczej mówiąc – decyduje się na pewną formę wymiany energii między sobą a światem. „Świat”

⁹ Por. Z. Ryn, dz. cyt., s. 15–16.

¹⁰ Warto zacytować w tym miejscu najważniejsze zdania depezy nadesłanej przez Edwarda Gierka, bowiem porównanie tych dwóch tekstów ujawnia istotne różnice w podejściu nie tylko do alpinizmu. Pierwszy sekretarz pisał m.in.: „Sprawiliście mi wielką radość, serdecznie Wam gratuluję. Ten wspaniały wyczyn był możliwy dzięki Waszemu znakomitemu przygotowaniu, dzięki Waszemu hartowi, uporowi, sprawności i woli zwycięstwa. Rozślawiliście imię Polski na świecie. Dziękuję Wam za to...”

¹¹ Jerzy W. Gałkowski, *Praca i człowiek. Próba filozoficznej analizy pracy*, Warszawa 1980, s. 200.

¹² Tamże, s. 90.

¹³ Kard. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 104. Cyt. za: J. W. Gałkowski, dz. cyt., s. 95.

¹⁴ Andrzej Zawada kierował m.in. wyprawą na Kunyang Chhish (7852 m – Karakorum; na szczycie stanęli: A. Z. Heinrich, J. Stryczyński, R. Szafirski i A. Zawada); Mount Everest zimą (8848 m – Himalaje; na szczycie stanęli: L. Cichy i K. Wielicki); Cho Oyu zimą (8153 m – Himalaje; na szczycie stanęli: M. Berbecka i M. Pawlikowski oraz A. Z. Heinrich i J. Kukuczka). Jest też wraz z T. Piotrowskim zimowym zdobywcą Noshaga (7492 m – Hindukusz).

zwęża się dla niego do tej jednej jedynej góry, a czasem tylko do jej fragmentu: wie dokładnie, gdzie chce wejść i wie także, którędy chce wejść. Potrzeba aktywności górskiej, choć należy do potrzeb „wyższych“, tych bardziej „elastycznych“, może jednak być tak silna, że nieomal bez reszty angażuje człowieka opętanego alpinizmem zdobywczym. Nic zatem dziwnego, że „magia szczytu“ może przytłumić nie tylko świadomość realnie zagrażających niebezpieczeństw, ale i zatrzeć granicę między tym co moralne a tym, co wykracza poza normę moralną. Zaburzenia spowodowane np. niedotlenieniem powodują tak gwałtowną reakcję organizmu, że coraz więcej w nas biologii a coraz mniej wolności i świadomości. Alpinizm sportowy uprawiany na dużych wysokościach to ryzykowna gra człowieka z jego dwoistym charakterem bytu – wolnościowo-deterministycznym. Jest to gra zarazem wzniosła i przerażająca. Przerażające jest – moim zdaniem – to, że niemożliwy jest dziś sukces sportowy w górach najwyższych bez katorżniczej pracy opłacanej częściowym ograniczeniem wolności i świadomości alpinisty. Jest wiele gorzkiej prawdy w stwierdzeniu Andrzeja Zawady: *Owszem, liczy się osiągnięty rezultat, ale dopiero po zejściu na dół*. Tam, w górze, alpinista jest tak pochłonięty pokonywaniem terenu w skrajnie niekorzystnych warunkach, że na nic innego nie starcza mu siły woli. Dlatego też im wyżej, tym wspinacz jest bardziej samotny. Wychodząc z bazy ma świadomość, że jeśli złamie nogę gdzieś w pobliżu wierzchołka, koledzy nie będą mieli najprawdopodobniej sił, aby znieść go w bezpieczne miejsce. Coraz częściej słyszy się zdanie, że jeśli chce się osiągnąć sukces, trzeba dać z siebie wszystko niczym sprinter na bieżni. Takie są prawa rywalizacji sportowej. Coraz częściej alpinści rezygnują z liny i decydują się na wspinaczkę bez asekuracji. Lina bowiem w sposób kapitalny zwiększa bezpieczeństwo wspinaczki, ale tylko pod warunkiem włączenia jej w cały system asekuracji; za zwiększone bezpieczeństwo płaci się tu twardą walutą – energią i czasem. Zdarza się więc, że trzeba ruszyć w górę samemu, odłączyć się od liny i od partnera. Nie chcę przez to powiedzieć, że współczesny alpinizm gubi w sportowym wyścigu to co w nim najcenniejsze: symboliczne, nieomal dobrowolne związanie się jednostek w solidarnie współpracujący zespół. Jest wiele przykładów potwierdzających żywotność podstawowych idei alpinizmu. Lina wciąż jest liną, a partner wciąż jest partnerem. Pięknie zauważył to Adamiecki w swej książce w scenach sprowadzania do bazy chorego alpinisty, a także w scenie poszukiwania innego, który zabłąkał się w ciemnościach. Rzeczywiste walory alpinizmu ujawniają się najpełniej właśnie w sytuacjach dramatycznych, kiedy trzeba oddalić z własnych myśli marzenie o szczycie, bo zagrożony jest

człowiek. Przegrana na jednym polu bywa przecież często załawką wygraną na innej płaszczyźnie. Pomagając bliźniemu oddaję tym samym na jego potrzeby część swej energii, ograbiam siebie z tego, czego nie mam przecież w nadmiarze, przeciwstawiam się biologicznym nakazom „zbydlęconego” ciała atawistycznie dążącego do wolnego od plecaka grzbietu, do ciepła i sytości... I dopiero to jest poświadczeniem *królewkości* kruchego człowieka. W tym znaczeniu Himalaje są przeznaczeniem każdego z nas.

Michał Jagiełło

Katechumenat dzisiaj

Ze wspomnień duszpasterza

W opracowaniach na temat starożytnego i współczesnego katechumenatu można znaleźć wiele uwag o różnych formach katechezy dorosłych. Do tych ostatnich stosuje się więc – niejako przez analogię – termin „katechumenat”. Autorzy postulują wszakże, żeby katecheza dorosłych była zorientowana na sakramenty święte, do których się zdąża albo które się dawniej przyjęło. W ten sposób ma ona szansę stać się katechezą katechumenalną. Mniej więcej to samo dotyczy terminu „katechumen”. W artykułach niniejszego cyklu będziemy go stosować do ludzi dorosłych zmierzających ku sakramentom wtajemniczenia chrześcijańskiego – nawet jeśli droga prowadząca do sakramentów niezupełnie odpowiada wymogom klasycznego katechumenatu. Tu także będzie mieć zastosowanie analogia. A wobec tego zmieszczą się w cyklu i wyznania drukowane w poprzednim numerze, i niniejsze wspomnienia.

Wiele zawdzięczam ludziom, którzy jako dorośli zmierzali ku chrześcijaństwu. Przez kilka lat pomagałem im w drodze do sakramentów wtajemniczenia. Zazwyczaj pochodzili z rodzin niewie-rzących, często rozbitych. Niektórzy czekali na ukończenie osiemnastego roku życia, żeby móc decydować o sobie. Najwięcej było osób po dwudziestce.

Jak u tych ludzi rodziła się tęsknota religijna? Przecież mogłoby się zdawać, że wszystko powinno działać przeciw niej: laicka atmosfera, rozbita rodzina... A tymczasem tragedia we własnym domu stawiała się często argumentem za potrzebą budowania na innych fundamentach. Wśród kandydatów do chrztu zdarzali się i tacy, którzy z ogromnym uznaniem mówili o swoich rodzicach jako o ludziach naturalnie dobrych, sprawiedliwych. Nie chcieli uciekać od nich, nie powodowała nimi przekora. Po prostu intuicja kazała szukać czegoś więcej. Było zatem osobiste moźolne szukanie. A w związku z tym zdarzały się dramaty. Niejeden syn nie powiedział ojcu, że właśnie przyjął chrzest. Nie chciał tracić ojca-ateisty, zdecydowanie przeciwnego jakimkolwiek formom religijnego zaangażowania.

Znamienna jest historia Anny – jej uwierzenie i nawrócenie dokonujące się etapami. W rodzinie obowiązywało świeckie wychowanie. Nie otrzymała chrztu w dzieciństwie, nie wolno jej było uczestniczyć w katechezie z rówieśnikami. Mając dziewięć lat – pod nieobecność ojca, w tajemnicy – zaczęła chodzić na zajęcia

zorganizowane przed pierwszą Komunią św. dla dzieci z różnych klas. Po kilku miesiącach usłyszała od księdza, że istnieje potrójny chrzest: z wody i Ducha Św., chrzest krwi i chrzest pragnienia. Miała świadomość, że jest nie ochrzczona. Ale wierzyła, że jej udziałem staje się ten ostatni chrzest – pragnienia. O swojej wyjątkowej sytuacji nie powiedziała nawet katechecie i zarazem spowiednikowi. Bała się nieporozumienia. Miała jednak przekonanie, że dzięki wielkiemu pragnieniu należy do społeczności Kościoła. Przystąpiła do pierwszej spowiedzi i jeszcze paru następnych. Przez kilka tygodni niemal codziennie przyjmowała Eucharystię. Ale wrócił ojciec i wszystko skończyło się. Lęk był silniejszy niż owo pragnienie.

Dopiero po studiach – mając 19 lat – Anna poprosiła o chrzest. Przeżyła go – jak twierdzi – intelektualnie, co wcale nie znaczy, że w sposób pogłębiony. Zabrakło solidnego przygotowania. Było tylko kilka rozmów z księdzem. Nic więc dziwnego, że neofitka z pewnego rodzaju nostalgią wracała do tamtej katechezy z lat dziecięcych. A rzeczywiste nawrócenie miało przyjść po kilkunastu latach.

W przypadku Anny ludzie stawali na przeszkodzie w drodze ku właściwemu doświadczeniu chrześcijańskiemu – może z wyjątkiem katechety, którego słuchała przez kilka miesięcy i do dziś go dobrze wspomina. Inni przeszkadzali. Na pierwszym etapie ojciec, na drugim – ci, którzy chcieli reprezentować Kościół przyjmujący „nowych” w swoje szeregi, ale czynili to nieudolnie.

Ciekawe, ilu ludziom utrudniamy wejście do społeczności wierzących? Trzeba jednak od razu dodać, że olbrzymia większość tych, którzy jako dorośli zdecydowali się pójść ku sakramentom wtajemniczenia, działała na skutek dobrego świadectwa znajomych chrześcijan.

Ze szczególnym wzruszeniem wspominam Łukasza. Poznał Marię, studentkę, osobę wierzącą i praktykującą. W którąś niedzielę zaprosiła go na Mszę świętą i wtedy zauważyła, że jej kolega był zupełnie zagubiony, nie wiedział, jak się ma zachować. Po wyjściu z kościoła przyznał się, że jest niewierzący i nie ochrzczony. Nie było żadnych nacisków, deklaracji, a po prostu rosła znajomość. Razem z tą znajomością dojrzewało jego pragnienie, żeby wejść w świat wartości koleżanki, która – jak się zdaje – wybitnie mu imponowała. Łukasz zgłosił się na katechezę przedsakramentalną. Mniej więcej po roku poprosił o chrzest. W następnym roku zaczęli planować ślub. O ich zamiarach dowiedzieli się jego rodzice. Postawili konkretne propozycje: „Jeśli nie zdecydujecie się na ślub kościelny, my wam pomożemy zdobyć pracę,

mieszkanie, słowem – urządzić się“. Nie skorzystali z oferty. Bardzo trudny był pierwszy rok ich małżeństwa. Ona kończyła studia. Mieszkała w domu akademickim. On bywał dzikim lokatorem tegoż domu. Płacili za swoją postawę.

Zadomowił się na stałe w mojej pamięci inny katechumen. Dopiero po chrzcie dowiedziałem się, w jakich okolicznościach dojrzewała jego decyzja wejścia na drogę prowadzącą ku chrześcijaństwu. Otóż miał kolegę, z którym szedł przez całe liceum i studia. Kolega – człowiek wierzący – uczestniczył w Mszy świętej w kościele akademickim. Kilkakrotnie słyszał ogłoszenia, w których zawiadamialiśmy, że pomagamy w przygotowaniu do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego i prosimy o przekazanie tej informacji ludziom najbardziej zainteresowanym. Powiedział więc o naszej inicjatywie duszpasterskiej. Ów niewierzący zbył go jakimś przekornym żartem. Mniej więcej w dwa tygodnie później sytuacja powtórzyła się. Kolega nie dał za wygraną i jeszcze raz przypomniał ogłoszenie. Wtedy usłyszał mniej więcej taką odpowiedź: „A wiesz, pójdę. Nie zaszkodzi poznać trochę chrześcijaństwo“. Podczas pierwszej mojej rozmowy z kandydatem do grupy katechezy dorosłych ustaliliśmy, że to niekoniecznie musi być jego droga do chrztu, niech „pozna trochę...“

Zgłosił się w czerwcu. Na wakacje otrzymał odpowiednią lekturę i zachętę, żeby – jeśli tylko będzie mógł – bywał na Mszy św. niedzielnej. Po wakacjach zaczął uczestniczyć w spotkaniach grupy. W listopadzie wziął udział w dniu skupienia tej grupy i osób towarzyszących. Któregoś marcowego wieczoru został w sali po odejściu innych osób. Zaczął w ten sposób: „Chciałbym z księdzem porozmawiać o chrzcie“. Zauważyłem wtedy, że przecież ustaliliśmy, iż to niekoniecznie musi być jego droga do chrztu. Odrzekł mi: „Tak, ale ja chciałbym porozmawiać o chrzcie“. I dalej tak mówił: „Pamięta ksiądz, jak to było, gdy ja po raz pierwszy przyszedłem, jak zaczynałem od pytań, zakwestionowań. Ale rozumiałem, że pytać, kwestionować można wiele, w gruncie rzeczy nie o to jednak chodzi. Chrześcijaństwo trzeba brać całościowo. Poza tym od dnia skupienia nie opuściłem chyba ani jednej Mszy. Mam tylko jedną wątpliwość, czy Pan Bóg przebaczy mi moje grzechy“.

Było to dla mnie zupełnym zaskoczeniem. Przecież ten człowiek otrzymał łaskę prostoty – po całej szamotaninie, jaką przeżył. A poza tym rozumiał, że grzech nie jest jakimś abstrakcyjnym złem, draństwem, lecz zakłada odniesienie do Boga. Zareagowałem wówczas w ten sposób: „Po tym, co mi Pan powiedział, będę mógł Pana ze spokojnym sumieniem przedstawić ks. biskupowi jako kandydata do chrztu“. Zwykle bowiem – w celu nadania jak

największej rangi wydarzeniu – prosiłem biskupa, żeby udzielił chrztu i bierzmowania gromadce dorosłych ludzi.

Z tym człowiekiem nie spotkałem się po jego chrzcie, nie mam o nim wieści, ufam jednak, że on serio traktuje chrześcijaństwo.

Katechumeni pomagali mi rozumieć proces dochodzenia do wiary. Niejednakowy bywał ich start. Niektórzy uwierzyli, zanim zgłosili się na katechezę. Inni zupełnie nie wiedzieli ani w co, ani jak wierzyć. Zapytani, czy kiedykolwiek w życiu modlili się, odpowiadali np.: „Jeśli pewne myśli można uznać za modlitwę...” Raz albo dwa razy byli w kościele, gdy odprawiano Mszę św. z racji ślubu koleżanki lub kolegi. I to wszystko. Doświadczałem prawdy słów bodajże Chenu albo Congara, że w naszym kręgu kulturowym, w chrześcijańskiej Europie żyją ludzie dorośli, którzy w życiu nie wykonali „aktu religijnego”. I do takich ludzi szło się ze słowem o Bogu, o Chrystusie, o dziejach zbawienia tłumacząc im, że Biblii nie powinno się traktować jak zwykłej książki z dziedziny literatury pięknej, że zawiera ona słowa zobowiązujące. Nie wolno kwitować ich tylko powiedzeniem: ładne, tym bardziej przechodzić wobec nich obojętnie. Można było obserwować, jak zdumiewająco działały słowa i wydarzenia zbawcze, jak dojrzewali ludzie do tego, żeby pewnego dnia powiedzieć: wierzę.

Chyba ani razu nie zacząłem od określenia, kiedy będzie chrzest albo kiedy będzie pierwsza spowiedź i Komunia święta. Za każdym razem tłumaczyłem, że musi się coś stać w człowieku, zanim przystąpi do sakramentów; musi być jakiś wewnętrzny ruch w kierunku Boga, Kościoła, uwierzenia. I nie chodziło zasadniczo o zewnętrzną deklarację. Sposób mówienia człowieka o sprawach wiary bywał najbardziej wymownym świadectwem.

W latach współpracy z katechumenami coraz bardziej rozumiałem, że czynnikiem liczącym się w procesie dochodzenia do wiary jest czas. Dlatego trzy- czterotygodniowe przygotowanie do kilku sakramentów – poczynając od chrztu na małżeństwie kończąc – najczęściej jest nieporozumieniem. Można na całe życie skrzywdzić człowieka dając mu złudzenie, że wystarczająco poznał chrześcijaństwo i wszedł w nie. A on zaledwie zdobył nieco wiadomości z dziedziny religii.

Kiedyś zgłosiła się do mnie para narzeczonych. Był – jak się zdaje – luty. A oni mieli zamiar zawrzeć małżeństwo w święto wielkanocne. Ktoś z nich był nie ochrzczony, ktoś drugi także potrzebował solidnej katechezy. Z całą życzliwością powiedziałem, że nie decyduję się na przygotowanie ich w tak krótkim czasie, gdyż sumienie mi nie pozwala. Wysłuchali, poszli i – jak się okazało – znaleźli księdza, który podjął się trudnego zadania. A ja przez

pewien czas doświadczałem niepokoju, że ich zraziłem; mogli przecież myśleć, że przesadny rygoryzm, że biurokracja... A tym czasem albo tuż przed przyjęciem sakramentów, albo już po chrzcie i ślubie, przyszli podziękować za to, że tak właśnie postawiłem sprawę. Dopiero bowiem w związku z naszą rozmową zrozumieli, że sakramenty są naprawdę ważne.

W tych ludziach w krótkim czasie stało się – na szczęście – coś dobrego. Podobnie jak w Małgosi, studentce. Uczestniczyła od początku roku akademickiego w katechezie przed pierwszą spowiedzią i Komunią. Miała przystąpić do sakramentów w maju lub w czerwcu. W przerwie semestralnej wzięła udział w zimowisku w okolicy Zakopanego. Kilkunastoosobowa grupa codziennie uczestniczyła w Mszy św. Wszyscy – z wyjątkiem niej, jednego nie ochrzczonego i jeszcze jednego studenta, który uważał się za niewierzącego – przystępowali do Komunii. Małgosia przebywała z grupą nieco ponad tydzień i ze względu na mamę miała wyjechać na trzy lub cztery dni przed końcem zimowiska. W przeddzień wyjazdu, wieczorem, przed Mszą świętą, podeszła do mnie i zapytała, czy mogłaby przystąpić do Komunii. Okazało się, że w czasie pobytu w grupie rósł w niej głód, który jeden z moich znajomych – wiele lat wcześniej – nazwał głodem sakramentu. Zapragnęła przyjąć pierwszą Komunię podczas Mszy przeżywanej w tej właśnie grupie. Najpierw oczywiście była pierwsza spowiedź. Msza święta rozpoczęła się przynajmniej z półgodzinnym opóźnieniem. Dla całej gromadki stała się niezwykle radosnym przeżyciem. A w ileś miesięcy później także ów niewierzący student przeżył swoją noc nawrócenia, „jak św. Augustyn w Mediolanie”.

Do opowiadania o Małgosi dodam jeszcze, że drugi semestr katechezy potraktowała jako przygotowanie do sakramentu bierzmowania.

Bywają więc okoliczności, które usprawiedliwiają pójście na skróty czasowe. Zazwyczaj jednak potrzebne jest dłuższe dojrzewanie. Jest więcej szans na dobry i trwały przełom.

Słyszałem kilkakrotnie, jak modlili się katechumeni, którzy nazajutrz mieli przyjąć chrzest. Wyjeżdżałem w nimi wcześniej do domu rekolekcyjnego w małym miasteczku, żeby mogli poprzez modlitwę i skupienie najlepiej przygotować się do wydarzenia zbawczego. Jak oni szczerze dziękowali, że Pan Bóg ich doprowadził do tego dnia, że za kilkanaście godzin zostaną obdarowani obfitością sakramentalnej łaski! U wielu z nich modlitwa z takim zaangażowaniem byłaby nie do pomyślenia pół roku wcześniej.

Pora kończyć, a przecież wyraźnie przypomniałem tutaj tylko kilka osób. Nie sposób jednak uwzględnić świadectw kilkudziesię-

ciu dorosłych ochrzczonych, którym towarzyszyłem na ich drodze katechumenów. Mniej więcej tylu dorosłym pomagałem w dojściu do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej. Ponadto dziesiątkom kandydatów do sakramentu bierzmowania. A wśród tysięcy, dla których organizowałem katechezę przed sakramentem małżeństwa – w małych grupach i w dużych, wykładowych – także zdarzało się wielu potrzebujących gruntownego wtajemniczenia. Pocieszam się, że przynajmniej dla części z nich katecheza przedmałżeńska wraz z dniem skupienia na zakończenie stanowiła zasadniczy przełom. Mam jednak poczucie, że są również tacy, do których nie przemówiły inicjatywy, jakie podejmowałem wraz z moimi współpracownikami. Dlaczego? Ile jest winy katechizowanych, a ile katechizujących? Ile mojej własnej winy? Dlatego kończę wspomnienia wyrazami radości i wdzięczności z powodu dobra, które stało się przy okazji sakramentalnej katechezы dorosłych, ale także wyznaniem winy i nieporadności w mojej posłudze. Wszystkim przywołanym tutaj posyłam modlitwę –

Mirosław Paciuszkiewicz SJ

książki

Brandstaetter nieznany

Tytuł jest przewrotny, bowiem Roman Brandstaetter należy do grona najwybitniejszych pisarzy polskich. Pisało już o nim z górą stu autorów, poświęcając dramatopisarzowi, poecie, prozaikowi i tłumaczowi w jednej osobie wiele uwagi. Jednak nawet najdociekliwszy wielbiciel twórczości autora „Jezusa z Nazarethu” odczuwałby po zapoznaniu się z tymi opracowaniami spory niedosyt. Wśród omówień są cenne analizy odnoszące się do ostatniego czterdziestolecia aktywności pisarskiej Brandstaettera, niemniej brakuje opracowań sięgających wczesnych lat jego twórczości, okresu dwudziestolecia 1926–1946. Wspomniane omówienia są przy tym w przytłaczającej większości poświęcone tylko pewnym wycinkom działalności pisarza. Nadal nie rozporządzamy większą syntezą obejmującą cały dorobek sześćdziesięcioletniej pracy twórczej tego wielce zasłużonego dla kultury polskiej człowieka. Monografia o Brandstaetterze jest niewątpliwie trudnym przedsięwzięciem, gdyż z jednej strony będzie wymagać znajomości różnych form literackich, w jakich się pisarz wypowiadał, z drugiej zaś strony doskonałej orientacji w świecie tak kultury polskiej i żydowskiej jak greckiej i rzymskiej. Tym wymogom sprosta jedynie badacz i krytyk literacki dużego formatu. Ułatwieniem dla przyszłego monografisty będzie nato-

miast to, że archiwum literackie pisarza znajdzie się w całości w zbiorach Polskiej Akademii Nauk. Pierwsza partia materiałów trafiła w 1979 roku do Biblioteki Kórnickiej, zaś druga w 1984 do Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, która też otrzyma resztę nie oddanych jeszcze rękopisów i dokumentów.

Wśród przekazanych do Ossolineum manuskryptów jest siedem znanych w Polsce dramatów, tak że dorobek sceniczny Brandstaettera należy liczbowo skorygować z 22 na 29 sztuk, co pozwoli nader ciekawie podbudować i uzupełnić ocenę tej dziedziny jego twórczości.

Za debiut dramatyczny Brandstaettera przyjmowało się dotąd „Powrót syna marnotrawnego”, utwór napisany podczas wojny w Jerozolimie, tymczasem faktycznym debiutem była jego sztuka z początku wojny pt. „Kupiec warszawski”. Pierwszą natomiast inscenizacją teatralną nie było wystawienie „Powrotu syna marnotrawnego” w Teatrze Starym w Krakowie w 1947 roku, lecz premiera „Kupca warszawskiego” w teatrze Habimah w Tel Awiwie w 1941 roku. W ciągu pobytu w latach 1940–1946 w Palestynie Brandstaetter napisał siedem utworów: „Kupiec warszawski”, „Victory”, „Chirurg i Golem”, „Ludzie nocy”, „Doktor Semmelweis”, „Edyp” oraz znany nam „Powrót syna marnotrawnego”. Siódmą, nieznaną sztuką jest znacznie późniejszy dramat „Ślepa ulica”, ukończony w 1961 roku, który jednak zgodnie z wolą autora nie będzie na razie udostępniany. Bliższe informacje znajdzie czytelnik w drukowanym obecnie szkicu niżej podpisanego w 41 zeszy-

cie półrocznika Ossolineum „Zeskarbca kultury”.

Na zakończenie tej krótkiej notatki warto wspomnieć, że w dniu 3 stycznia 1986 roku obchodzić będziemy osiemdziesięciolecie urodzin Romana Brandstaettera oraz sześćdziesięciolecie jego pracy pisarskiej. Debiut literacki nastąpił bowiem w 1926 roku na łamach „Kuriera Literacko-Naukowego”, w którym młody autor zamieścił wiersz „Elegia” poświęcony śmierci Sergiusza Jesienina, natomiast pierwszy tomik poezji pod tytułem „Jarzma” wydał w 1928. W przyszłym roku upłynie również czterdzieści pięć lat od momentu debiutu dramaturgicznego Brandstaettera i pierwszej realizacji scenicznej „Kupca warszawskiego”, a także czterdzieści lat od jakże doniosłych dla pisarza przemian ideowych, twórczych i rodzinnych. Autorowi „Milczenia” należałoby z tych okazji poświęcić więcej słów.

Tomasz Naganowski

Polak uczył Europę

Ks. Józef Warszawski TJ

„Dramat rzymski” Macieja Kazimierza Sarbiewskiego TJ (1622–1625)

Studium literacko-biograficzne

Rzym 1984

W dorobku naukowym Polonii rzymskiej znalazła się ostatnio książka o polskim poecie przebywającym w Rzymie przed ponad 350 laty. Jest

to rozprawa o. Józefa Warszawskiego „«Dramat rzymski» Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1622–1625)”. Wśród wielu kontekstów, które ogarnia ta naukowa publikacja, konteksty polskie mają wagę szczególną.

Autor stawia sobie jako zadanie szczegółową rejestrację życia i analizę twórczości Sarbiewskiego w latach 1622–1625. Obejmuje więc czas, gdy Sarbiewski przybył do Rzymu jako nie znany ogółowi student jezuickiego Colegium Romanum i wkrótce stał się poetą o europejskiej sławie. Ten krótki okres poetyckiego wzrastania został nieoczekiwanie i drastycznie zamknięty nagłym wyjazdem – nakazem wyjazdu – jak uzasadnia autor. Co legło u podstaw dramatycznej sytuacji, dlaczego najlepszy poeta ówczesnego chrześcijańskiego Rzymu opuszcza Wieczne Miasto i wraca do Polski? Oto jedna z najważniejszych kwestii rozstrzyganych w omawianym studium literacko-biograficznym.

Zamierzenia badawcze realizują się pozornie w części drugiej rozprawy, która obejmuje dociekania wokół dramatu rzymskiego, co podkreśla już jej tytuł. Część pierwsza – kalendarium zatytułowane „Hymn Rzymowi” – stanowi jednak jej ważną część składową. Ona sytuuje Sarbiewskiego w Rzymie, zwłaszcza w początkach pobytu, mówi o rzymskim debiucie, o edukacji, lekturach, rozwoju talentu, kontaktach poetyckich, przeżyciach religijnych, doznaniach kulturowych. Wielość elementów! A ich rola kształcąca i inspirująca nie była dotychczas przez historyków literatury dostrzegana lub raczej rozumiana. Tak odczuwać i rozumieć Rzym – jako twórczą sumę kultur, w której jest miejsce na polskość –

może tylko Polak w Rzymie, gdy pisze o Polaku w Rzymie.

W części pierwszej, obok szerokiego obrazu życia i miejsc, można znaleźć omówienie poezji Sarbiewskiego – i to zarówno z perspektywy poetyki historycznej jak również poetyki opisowej.

Część druga, składająca się z czterech logicznie powiązanych rozdziałów, stawia hipotezę, iż nieoczekiwany wyjazd uznanego poety z Rzymu był w istocie wydaleniem. W całości studium teza ta zyskuje niepodważalną motywację i źródłowe uzasadnienie. Tłem rozważań staje się w tej części obraz środowiska papieskiego, ambicje tegoż środowiska w zakresie sztuki, a zwłaszcza w zakresie poezji. Szczególnie przyciąga uwagę papież Urban VIII, którego Sarbiewski poznał na początku pobytu jako kardynała Barberini i jako poetę rozmiłowanego w starożytnych mistrzach.

Swą tezę badawczą uzasadnia autor tekstami literackimi, ich pogłębioną analizą jak i odwołaniami do nieprzeznaczonych źródeł. Przekonanie o wydaleniu Sarbiewskiego jako poety wyrastającego ponad otoczenie jest właśnie ujęte w pracy jako wymowa źródeł. W ten sposób wiedza historyczna o twórczości i przeżyciach Sarbiewskiego w literackim Rzymie lat 1622–1625 zyskuje wartość trwałych ustaleń. Stanowi ona wynik bogatych kwerend źródłowych. To właśnie bibliografia (s. 15–43) – przedmiotowa i podmiotowa – informuje o skali i wadze przedsięwzięcia autora wykorzystującego zbiory archiwów i bibliotek rzymskich, watykańskich, polskich, a także z Monachium, Kolonii, Antwerpii, Wiednia, Brukseli i Göttingi.

Źródła przemawiają w tej pracy nie tylko w tekście głównym. Umożliwiają one prezentację obszernym biogramem każdej postaci, choćby tylko wzmiankowanej. Ojciec Warszawski prezentuje rozległy krąg postaci tworzących historię tych lat. Tak wytrawnemu badaczowi źródeł można wskazać drobne niedopatrzenie, w odczytaniu rękopisu. Pochodzący ze zbiorów ARSI manuskrypt „Carmina” z 1822 r. ma na karcie tytułowej informację o miejscu – Januae, co oznacza po prostu Genuę (zob. s. 16).

Książka oparta na materiale rękopiśmiennym dawnym, głównie obcojęzycznym, może stawiać rozmaite bariery. Autor – świadom niedostatków współczesnej językowej edukacji, która wyeliminowała łacinę – konsekwentnie i troskliwie dobiera przekłady tekstów, a nawet odwołuje się do przekładów wolnych. Chce być rozumiany.

Inny próg trudności czytelniczej wiąże się ze spójnością dzieła, przy jego formalnym podziale. Logika i konsekwencja dowodu naukowego jest tu tak ścisła, iż ta właśnie książka wymaga wyłącznie odbioru całościowego, nigdy fragmentarycznego.

Dla współczesnego polskiego czytelnika niezmiernie ważne jest określenie miejsca Sarbiewskiego w historycznym szeregu Polaków. Przykładowo analizując epigramat poświęcony św. Stanisławowi Kostce prezentuje autor miejsca z nim związane. Ślady polskie to najpierw wielkie nazwiska Polaków-jezuitów: S. Warszawskiego, P. Skargi, W. Wieliskiego, W. Męcińskiego i innych. To także pełne uroku erudycyjne uwagi.

Rozliczne rzymskie polonika przybliżają tę książkę Polakom we Wło-

szech. Ale już tylko konsekwencja wymagała, by znalazło się w niej streszczenie w języku włoskim. Ponadto należy wyraźnie podkreślić staranność składu drukarskiego. Nad nie znającym języka polskiego drukarzem włoskim czuwał autor chroniąc tekst od błędów i omyłek druku. Nieliczne zamieszczono na pastelowo-zielonej erracie. Atrakcyjność tekstu podnoszą starannie dobrane ilustracje. W literackiej wędrówce po Rzymie pomaga mapa z końca XVI wieku.

Książka ks. Warszawskiego o Sarbiewskim jest pod każdym względem cennym dziełem. Jej historyczno-literackie ustalenia mają trwałą wartość naukową. Jako studium literacko-biograficzne jest ona wzorcowym przykładem tej formy wypowiedzi, jako książka zachowuje wysoki poziom edytorski. Dzięki tej książce zrozumiała stała się skala niezwykłego talentu Sarbiewskiego oraz zyskuje motywację zacytowane w pracy stwierdzenie, iż przez długie stulecia polski mistrz słowa „uczył Europę łaciny”.

Wiktor Gramatowski *SL*

Marek Budziarek

Katedra przy Adolf Hitlerstrasse

*Z dziejów Kościoła
katolickiego w Łodzi
1939–1945*

IW PAX, Warszawa 1984, ss. 160

„Katedra przy Adolf Hitlerstrasse” (czyli przy ul. Piotrkowskiej w Łodzi) to debiut książkowy Marka Budziarek-

ka, absolwenta KUL-u i historyka, który dał się już poznać niemałą liczbą publikacji drukowanych głównie na łamach periodyków katolickich, w tym we wznowionym „Przeglądzie Powszechnym”. W jego historycznych zainteresowaniach ważne miejsce zajmują zagadnienia dotyczące okupacyjnych losów Kościoła katolickiego w Polsce na terenach wcielonych do III Rzeszy. Wynikiem tych zainteresowań jest wydana właśnie książka. Dotyczy ona terenu *miasta Łodzi wraz z najbliższymi okolicami* (s. 18), gdzie – jak słusznie wyjaśnia autor, choć nie uściśla przy tym, o jakie konkretnie podłódzkie okolice chodzi – zaznaczył się szczególnie wpływ wieloprzemysłowego miasta. Tak zakreślony ramowo temat został przedstawiony na dość szerokim tle hitlerowskiej polityki kościelnej wobec zaanektowanych terenów, ze szczególnym jednak podkreśleniem jej realizacji w Kraju Warty, do którego należała także Łódź i znaczne obszary województwa.

O dziejach Kościoła łódzkiego w okresie II wojny światowej w sumie niewiele dotąd napisano. Istniejące publikacje traktują ten temat raczej marginalnie bądź mają charakter głównie osobistych wspomnień. Budziarek sięgnął przede wszystkim do źródeł archiwalnych, które w tym przypadku są stosunkowo liczne. Spośród nich szczególną wartość przedstawiają materiały ze zbiorów Archiwum Kurii Biskupiej w Łodzi, zwłaszcza trzy tomy „Dziennika Podawczego” kurii łódzkiej (zwanego od 1944 r. „Dziennikiem Korespondencyjnym”) za okres 1939–1941 (6 V) i 1944 (XI) – 1945. Rzeczowa interpretacja informacji zawartych w tym „Dzienniku” i w pozostałych źród-

łach oraz analiza dotychczasowych ustaleń stały się rzeczywiście dobrą podstawą do odtworzenia – w miarę pełnego – okupacyjnych losów Kościoła łódzkiego.

Budziarek ujął temat książki problemowo i podzielił ją na cztery rozdziały. Trzy z nich (rozdz. II–IV) koncentrują się na życiu wewnątrzkościelnym Łodzi, natomiast rozdział I, zatytułowany „Kościelny eksperyment Arthura Greisera”, przedstawia jego tło. Bezwzględna walka administracji greiserowskiej z Kościołem katolickim na zaanektowanym terenie wpływała zasadniczo z polityki narodowościowej. Kraj Warty miał stanowić „okręg wzorcowy” (Mustergau), niejako „plac ćwiczeń narodowego socjalizmu”. Wypracowane tutaj zasady i metody walki miały być w przyszłości wprowadzone również w pozostałych okręgach Rzeszy. Celem tej walki była całkowita likwidacja Kościoła. Stąd Greiser nie germanizował zastanych struktur kościelnych, lecz stopniowo zmierzał do ich zastąpienia przez instytucje, które odpowiadałyby narodowosocjalistycznym dążeniom. Kościół został pozabawiony osobowości prawnej, wprowadzono w nim rozdział narodowościowy i przystąpiono do walki z wszelkimi przejawami kultu religijnego i z duchowieństwem.

W tym kontekście specyfika ziemi łódzkiej polegała na tym, że w wielu przypadkach właśnie tutaj wdrażano wytyczne Greisera. W rozdziale II Budziarek pisze o tym, jak wypełniali w tych wyjątkowych warunkach swe funkcje dwaj biskupi łódzcy, ordynariusz Włodzimierz Jasiński i jego sufragan Kazimierz Tomczak, do czasu ich internowania w maju 1941 r., jak

działała kuria biskupia, jak przedstawiała się sprawa wikariusza generalnego i sądu biskupiego, jakie były dzieje łódzkiej kapituły katedralnej oraz jak długo i gdzie działało diecezjalne seminarium duchowne. Autor koryguje ponadto niektóre z dotychczasowych ustaleń. I tak poprawia twierdzenie K. Śmigła odnośnie do zakresu zmian personalnych na placówkach duszpasterskich ustalając, że było ich nie kilka, ale od września do końca 1939 r. aż 60 i że istniały one do końca kwietnia 1940 r. Również w sprawie nominacji wikariusza generalnego autor uściśla opinię Śmigła i J. Szilinga dowodząc, iż biskup Jasiński dokonał jej 5 IX 1939 r., a więc jeszcze przed wkroczeniem (8 IX) wojsk niemieckich do Łodzi¹.

Na podkreślenie zasługuje dość szeroka dygresja o ks. R. Gradolewskim, oskarżonym i skazanym w 1949 r. za współpracę z okupantem. Ksiądz ten pośredniczył m.in. w kontaktach biskupa Jasińskiego z nuncjuszem C. Orsenigo w Berlinie. Według Budziarka żaden z zachowanych dokumentów nie potwierdza tezy o kolaboracji ks. Gradolewskiego z hitlerowcami, ani też jego rzekomego udziału w internowaniu biskupów łódzkich i zamykaniu kościołów.

Tematem III rozdziału jest życie religijne w Łodzi przez cały okres okupacji. Od października 1941 r., po masowych aresztowaniach duchownych i po zamknięciu w Łodzi większości kościołów, życie i działalność religijna przeniosły się w znacznej mierze do podziemia. Również w tym

¹ Zapewne chodzi o opinię zawartą w książce Jana Szilinga *Polityka okupanta hitlerowskiego wobec Kościoła katolickiego 1939–1945*, Instytut Zachodni, Poznań 1970 – przypis Redakcji.

miejsu Budziarek poprawia twierdzenie Śmigła, według którego przez całą okupację na terenach diecezji włączonych do Kraju Warty nie udzielano sakramentu bierzmowania i ustala, że tylko biskup Jasiński udzielił tego sakramentu 2700 osobom z Łodzi i okolic w okresie od listopada 1939 r. do marca 1941 r.

Rozdział IV omawia prześladowania, jakim zostało poddane duchowieństwo łódzkie, szczególnie masowe aresztowania z listopada 1939 r. i października 1941 r., internowanie biskupów łódzkich wraz z siedmioma księżmi i trzema osobami świeckimi oraz zsyłkę duchownych do obozów koncentracyjnych.

Książkę uzupełniają pożyteczne aneksy, indeks osobowy, bibliografia i ilustracje. Praca Budziarka stanowi rzetelny wkład w odtworzenie różnych aspektów życia Kościoła katolickiego w Polsce podczas II wojny światowej. Może zbyt powierzchownie została potraktowana w niej sprawa zakonów z terenu Łodzi. Za przykład niech posłuży brak jakiegokolwiek wzmianki o łódzkich jezuitach. Podane w aneksie nr 1 nazwisko rektora kościoła jezuitów nie odpowiada rzeczywistości. Od połowy lipca 1939 r. rektorem kościoła i superiorem domu jezuitów w Łodzi był o. Michał Malinowski (†13 VIII 1942 r. w obozie w Dachau).

Józef Sikorski S.J.

czasopisma

Prasa o gospodarce (32)

Ciąg dalszy „Wariantów koncepcji Narodowego Planu Społeczno-Gospodarczego na lata 1986-1990”.

„Do konsultacji społecznej” przedstawiono trzy warianty rozwoju gospodarczego w najbliższej pięcioletce. Zasugerowano dokonanie wyboru społecznego między nimi.

Wariant I – zakłada się tempo wzrostu dochodu narodowego o 3% rocznie. Przy tym wariantcie poziom konsumpcji z 1980 r. byłby osiągalny w 1990 roku.

Wariant II – poziom tej konsumpcji byłby do osiągnięcia o rok wcześniej, gdyby tempo wzrostu dochodu narodowego wynosiło 3,5 proc. rocznie.

Wariant III – zakłada się wzrost dochodu narodowego o 4% rocznie, co – przy osiągnięciu poziomu konsumpcji z 1980 r. pod koniec pięcioletki – dawałoby jednocześnie szansę zwiększenia inwestycji w sferze produkcji materialnej, a zatem przybliżenie momentu startu do dalszego rozwoju. Autorzy „Wariantów” nie ukrywają, iż trzeci wariant byłby najlepszy dla gospodarki, przybliżałby wyjście z kryzysu, ale jednocześnie stanowiłby największe obciążenie dla konsumentów.

Czy tak przedstawione warianty są... wariantami i czy jednocześnie mogą stanowić realny czynnik wyboru dla społeczeństwa? Nad tymi prob-

lemami zastanawiali się w toku dyskusji publicyści ekonomiczni. Ich głosy scharakteryzuję w następnym przeglądzie. Dzisiaj kilka słów w odpowiedzi na pierwsze pytanie.

Z założonego tempa wzrostu dochodu narodowego autorzy dokumentu wyliczyli konsekwentnie trzy różne wersje proporcji między stopą inwestycji i stopą konsumpcji oraz funduszem inwestycji i konsumpcji. Wydaje się, że takie przedstawienie sprawy jest nieporozumieniem. Jeśli nawet założone tempa wzrostu dochodu narodowego gwarantują osiągnięcie poziomu konsumpcji, jaki się zakłada, to przecież nie ma gwarancji, że owe tempa wzrostu zostaną osiągnięte! Mamy tu do czynienia z dzieleniem hipotetycznych wartości. Natomiast „Warianty” nie zawierają w dostatecznym stopniu umotywowanych możliwości wytworzenia dochodu, który trzeba dzielić. Procedura winna być odwrócona. Prawidłowo każdy planista przystępuje do pracy według schematu: rozmiary majątku produkcyjnego i jego produktywność, zasoby pracy i wydajność pracy, przewidywane usprawnienia organizacyjne (które muszą być następnie konsekwentnie wprowadzone w życie) – jako dane znane. Stają się one następnie podstawą dalszego rozumowania, a głównie planownia właśnie rozmiarów dochodu narodowego.

Nie jest trudno zauważyć, że w dokumencie ta procedura została jakby odwrócona. Zrezygnowano z próby urealnienia założonych wskaźników wzrostu. Trzeba zatem zadawać sobie uzasadnione pytanie: w jaki sposób planista może rozpatrywać poważnie podział dochodu, o warunkach i szansach uzyskania którego tak nie-

wiele mu wiadomo, lub których nie bierze pod uwagę? Tym bardziej iż w dokumencie stwierdza się bez osłonek, że związana ze wzrostem produkcji poprawa materialnego bytu społeczeństwa *będzie możliwa prawie wyłącznie w wyniku poprawy efektywności gospodarowania, wzrostu wydajności pracy, zmniejszenia energo- i materiałochłonności produkcji, lepszego wykorzystania aparatu wytwórczego*. Innymi słowy: czy prawidłowo sformułowane warianty i ewentualny wybór między nimi nie powinny dotyczyć tych właśnie kwestii: jak oraz jakim kosztem je osiągnąć?

Trudno jest zakładać, że przeciętny konsument zna się na liczbach i wskaźnikach, które w dużej masie mu się przedstawia, proponując na ich podstawie dokonywanie wyborów. Konsument może natomiast wypowiadać się w kwestiach wyboru o charakterze społeczno-gospodarczym, w kwestiach polityki gospodarczej państwa. Dla przykładu: o warunkach udzielenia gwarancji i możliwości rozwoju dla prywatnego rolnictwa, rzemiosła i handlu; o tym, w jakie gałęzie przemysłu inwestować (problem restrukturalizacji naszej gospodarki); o problemie otwarcia czy zamknięcia wobec krajów o największych możliwościach technologicznych... Tymczasem rozdział „Polityka społeczno-gospodarcza” zawiera wiele sugestii i zamierzeń słusznych, ale jednocześnie mało realnych. Dla przykładu: zakłada się rozwój postępu technicznego na podstawie potencjału krajowego i RWPG – abstrahując od kwestii, że przy takim zamknięciu się na własnym podwórku wkrótce będziemy anachronicznym miejscem na gospodarczej mapie nie tylko całej, ale

nawet wschodniej Europy (kraje RWPG poważnie zastanawiają się, wręcz już czynią kroki w kierunku większego skorzystania z postępu technicznego dziejącego się poza ich strefą). Przewiduje się również *osiągnięcie i utrzymanie równowagi rynkowej* – pomijając jakby fakt, że w gospodarce trapionej niedoborami – przy tak wielkich ograniczeniach i barierach ekonomicznych jak u nas – nie tylko utrzymanie, ale osiągnięcie równowagi jest mało realne. Toteż plan pięcioletni powinien otwierać dyskusję nad szansami zniwelowania barier, co umożliwi dojście do równowagi rynkowej.

Przedstawione trzy warianty rozwoju kraju w nadchodzącej pięcioletce są jednak cenne z jednego głównie powodu: stanowią wykładnię typu myślenia ekonomicznego centrum decydującego w sprawach gospodarczych. I tak w projekcie planu czytamy: *Spożycie z dochodów osobistych nawet w najniższym wariantcie osiąga w 1990 roku poziom roku 1980, najwyższego jak dotychczas*. Jest to miara sukcesu – tak przedstawia się tę kwestię społeczeństwu. Powstaje pytanie: czy społeczeństwo odbierze to jako faktyczny sukces? Problemy polskiej gospodarki w przyszłości, a zatem problemy przyszłych pokoleń Polaków, nie będą – jak sędzę – tożsame z „walką” o utrzymanie takiego czy innego poziomu konsumpcji bieżącej, porównywalnej z lepszym czy gorszym rokiem. Miara sukcesu dla polskiego społeczeństwa będzie stworzenie systemu gospodarczego, uniemożliwiającego tak drastyczne skoki rozwoju, gwarantującego sens codziennej pracy i podejmowanie perspektywicznych inicjatyw gospodar-

czych. Gwarantującego pewność jutra, w sposób niezależny od meandrów np. polityki w ogóle, a polityki personalnej w szczególności. Takiej wizji stanu gospodarczego „Warianty” nie zawierają. Myślenie ich twórców obraca się w kręgu starych koncepcji, kompromisów między różnymi „lobby” przemysłowymi, ograniczeniami materialnymi rozwoju i trudnymi do zdefiniowania sposobami ich niwelowania. Taki plan rozwoju dla społeczeństwa nie będzie niestety chwytliwy, bowiem jest planem statycznym, nastawionym na przetrzymanie najgorszego i osiągnięcie minimum i tak niezadowolającego (bo przecież trudno społeczeństwu odmówić pamięci zbiorowej i indywidualnej o faktycznej długości kolejek przed sklepami w roku 1980...)

Natomiast – o ironio! – powyższe stwierdzenie należy również przyjąć pozytywnie. Jest to bowiem zupełnie nowy w naszej sytuacji wskaźnik syntetyczny sytuacji gospodarczej w Polsce – wskaźnik jakże odmienny od innych, mówiących o jej wzrostowych tendencjach...

Stawomir Siwek

P.S. Dziękuję grupie przyjaciół-ekonomistów, z którymi powyższe sądy na temat „Wariantów” dyskutowałem. Dzięki tym dyskusjom – do czego zresztą zachęcali autorzy dokumentu – ostatnie dwa „Przeglądy prasy o gospodarce” mogły przybrać taki charakter, jaki przybrały.

 teatr

Chartres

Teatr Studio w Warszawie: „Komedia” i „Ostatnia taśma” Samuela Becketta. **Przekład i reżyseria:** Antoni Libera. **Scenografia:** Ewa Starowieyska. **Światło** („Komedia”): Maciej Popławski. **Reżyseria dźwięku** („Ostatnia taśma”): Barbara Okoń-Makowska. **Premiera** 17 marca 1985.

Becketta przechodzi się jak chorobę. Właśnie tak: nie tyle się go czyta czy ogląda, ile właśnie przechorowuje. Czasem można z tej choroby wyjść, czasem utkwi w człowieku na zawsze, jak wirus, co odtąd będzie stałe przypominał o swoim istnieniu. Można oczywiście Becketta kompletnie odrzucić, tak jak zdrowy organizm odrzuca próby zaatakowania go przez wirusa. Myślę oczywiście o pierwszym zetknięciu z Beckettem, ziemią dotąd nie znaną.

Przywykło się traktować tę twórczość jako swoisty monolit. Nie wiecie czemu. Może dlatego, że każdy boi się poczynić jakieś wyraźne różnienia między poszczególnymi utworami – w przeświadczeniu, że wyjdzie na idiotę. Bo jak naprawdę to rozróżnić? Jak wartościować coś, co samo w swojej istocie ustawia się poza wszelkimi wartościami, prezentując w gruncie rzeczy jedną tylko filozofię, mianowicie filozofię bytu i nicości? Skrajna ontologiczność większości

dzieł Becketta paraliżuje wolę komentatorów.

A przecież nie ma jednego Becketta. Tak naprawdę jest co najmniej dwóch. Beckett-piewca woli życia pokazuje język Beckettowi-piewcy nicości. Tak właśnie Winnie z „Radosnych dni” (najpiękniejszej chyba sztuki Becketta) pokazuje język Hammowi z „Końcówki”. Vladimir z „Czekając na Godota” pokazuje język Krappowi z „Ostatniej taśmy”. Pani Roomey z „Którzy upadają” pokazuje język Henrykowi z „Popiołów”. I tak dalej. Wszystko nie jest, rzecz jasna, takie proste. Najczęściej Beckett pokazuje język Beckettowi w tej samej sztuce; obaj są zbyt wytrawnymi pisarzami, by nie wiedzieć, jak buduje się prawdziwy dramat.

Jest coś jeszcze, co powoduje, że wybór między Beckettami może się jednak dokonywać. Coś tak prostego, jak przeświadczenie widza. Ktoś przecież święcie wierzy, że tylko potop po nas; ktoś inny znów – że nawet w popiele tkwi zawsze jakiś diament. Jest jeszcze atmosfera czasu, atmosfera miejsca, w którym gra się Becketta. Wreszcie powód, dla którego się go wystawia. Różne rzeczy mogą wtedy znaczyć co innego. Jest to fakt oczywisty jak sonaty Beethovena.

Jaki jest i do czego może służyć Beckett połowy lat osiemdziesiątych? Antoni Libera, ciężko chory na Becketta, namiętny tłumacz, komentator i propagator swojego wirusa, wyreżyserował „Komedie” i „Ostatnią taśmę”. Pierwsza należy do Beckettowskiego nurtu „konceptualnego”, który polega na umieszczaniu ludzi w sytuacjach skrajnie absurdalnych (tu także należy m.in. „Akt bez słów” czy „Wyludniacz”); w tym przypadku tro-

je ludzi tkwi po szyje w pojemnikach-beczka. „Ostatnia taśma”, odwrotnie, należy do rodziny sztuk maksymalnie „realistycznych”: bohater siedzi we własnym pokoju i słucha starych taśm magnetofonowych. Jeśli wolno się domyślać, u źródeł wystawienia tych sztuk stały dwie równie silne moce sprawcze – entuzjazm Libery dla Becketta oraz fakt obecności w Teatrze Studio Tadeusza Łomnickiego. Nic innego bowiem nie da się wynioskować z tejże inscenizacji, a przynajmniej nic takiego, co usprawiedliwiałoby inaczej konieczność wystawienia Samuela Becketta w środku Warszawy, w roku 1985. I bodajże publiczność tak właśnie to odczytuje, głównie zresztą emocjonując się Łomnickim, obchodzącym ponadto w tej roli jubileusz 40-lecia pracy na scenie. Głosy krytyki i sąd opinii publicznej zdają się wskazywać, że mamy do czynienia co najmniej z wydarzeniem artystycznym.

W „Komedii”, sztuce o trójkacie (on i dwie one), Łomnickiemu towarzyszą Irena Jun i Anna Chodakowska. Grają właściwie tylko twarze; reszta, jak wspomniano, znajduje się w beczkach. Wynalazek Becketta, jedyny zresztą na wybitną skalę w tej banalnej skądinąd historii obyczajowej, polega na sprowadzeniu człowieka do roli nieustannie gadającej maszyny, którą „włącza” światło reflektora, „wyłącza” zaś ciemność. Reflektor skacze od twarzy do twarzy wywołując do odpowiedzi damskie bądź męskie usta, i jest to niewątpliwie czwarty bohater spektaklu, tajemniczy Reżyser Życia, Pan Dnia, Duch Teatru, bez którego ludzkie zewłoki zanurzone w beczkach byłyby tylko martwymi kukłami, niewido-

cznymi nawet. Chwyt jest prosty, ale genialnie skuteczny; odsłania jednocześnie mechanizm Wielkiej Manipulacji jako zasady i życia, i teatru.

Kukielki bardzo się spieszą, żeby wygadać swoje monologi (wiedzą, że za każdym słowem czyha zabójcza ciemność, która wedle niewiedomego widzisię reflektora odbierze im głos), co niekiedy powoduje kłopoty ze zrozumieniem tekstów. Tak koncepcja walczy z dykcją, niekiedy uzyskując przewagę. O aktorach można poza tym powiedzieć tyle, że robią wszystko, co się da w warunkach urągających naturalnym predyspozycjom. Poniżej ruszających się ust można dostrzec zarysy postaci, które mogłyby kochać się, bić, płakać, jeść i spać, gdyby autor nie był tak okrutny każąc i nam, i im domyślać się tylko tego wszystkiego.

„Ostatnia taśma” jest osobistym popisem Tadeusza Łomnickiego. Popisem w bardzo dosłownym tego słowa znaczeniu. Niestety. Czczę, podziwiam i szanuję kunszt aktorski Łomnickiego, więc z tym większym lękiem obserwuję, że twórczość ta powoli staje się sztuką dla sztuki. W ostatnich rolach (myślę tu bowiem także np. o roli ojca w „Affabulazione” Pasoliniego) Łomnicki gra już tylko... Łomnickiego. Powiem więcej, choć to, co powiem, jest dla mnie samego przykre i trudne, acz z pozoru wygląda na niewymyślny dowcip: otóż Łomnicki odgrywa encyklopedyczną notę o Wielkim Aktorze Tadeuszu Łomnickim. W tym, co dziś gra i jak gra nie ma już prawie nic poza prezentacją czystej wirtuozerii technicznej: – patrzcie Państwo, mogę i umiem wszystko. Jest tak rzeczywiście. Rodzi się tylko nieśmiała wątpli-

wość: że oto pod tą kunsztowną szatą umiejętności (o których przecież nikt nie wątpi) ginie gdzieś główny powód wychodzenia na scenę. Który – myślę nieskromnie – jest większy od sztuki samej, choć poprzez nią się wyraża.

Krapp, dajmy na to, jest błaznem, to prawda, takim go napisał Beckett. Ale nie jest to błazen lubujący się w swoim błazeństwie, nie jest błaznem-masochistą. Jeśli rozpamiętuje dawne życie słuchając starych taśm z własnym głosem, czyni to dlatego, że pozostał jedynym słuchaczem samego siebie, jedynym lustrem przegranego życia. Jego śmieszność, jego błazeństwo (dla nas) wynika stąd, że sprowadził swoje życie do szeregu odruchów obiektywnie pozbawionych sensu; przypomina żuka, który włoży uparcie na ścianę, po czym z niej bezustannie spada na grzbiet łapami do góry. Jest ponadto ponurym, zgryźliwym weredykiem cierpiącym na obstrukcję, co jest także nie mniej zabawne (vide molierowskie świętoszki, skąpcy czy mizantropi). No i wreszcie, jak mawiał pewien mój profesor w szkole, nie tak nie cieszy jak cudze nieszczęście. Ale na pewno Krapp nie robi ze swego życia błazeńady na pokaz; tacy mają na to zbyt małe poczucie humoru. Jest to zresztą jeszcze jeden powód jego śmieszności. Tymczasem Łomnicki gra zaplutego idiotę robiącego co chwila perskie oko

do widowni: patrzcie, jaki jestem wstrętny, jak wybałuszam to oko, jak drobię kapciami, jak charczę i mruczę, nieledwie smarkam.

Beckett jest zapewne wesołym człowiekiem, ale „Ostatnia taśma” wydaje mi się jedną z tych sztuk, w których ludzka kondycja została doprowadzona do pewnej granicy, poza którą nie bardzo już wiadomo – śmiać się czy płakać. Krapp Łomnickiego przypomina katedrę w Chartres zbudowaną z morskiej pianki; jest wszystko, tylko uleciał gdzieś duch gotyku, święta i Boga. Została wspaniała architektura, można ją podziwiać, zrobić zdjęcia na pamiątkę, a potem spokojnie pójść na sznycel wiedeński z frytkami.

Tadeusz Nyczek

Na marginesie: w programie przedstawienia Antoni Libera pisze, że polska premiera „Ostatniej taśmy”, pomijając nazbyt odbiegającą od ducha i litery oryginału inscenizację W. Krygiera w studenckim Teatrze 38 z roku 1959, odbyła się w 1980 roku w poznańskim Teatrze Nowym. Otóż, jeśli chodzi o ścisłość, odbyła się ona w kwietniu 1979 roku, w Krakowie: był to warsztat reżyserski Wojciecha Kopcińskiego, zaś rolę Krappa, doskonale, zagrał Feliks Szajnert, aktor Teatru im. J. Słowackiego.