

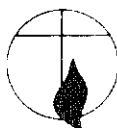
przegląd powszechny

3/763/85

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Mirostaw 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: WDN, Warszawa, ul. Śniadeckich 8
Zam. 129/85 (T-43), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

<i>Ks. Waldemar Chrostowski</i>	
Czy Biblia mogła obejść się bez mitów?	329

<i>Ks. Marek Starowieyski</i>	
Pisarze pogańscy II wieku o chrześcijanach (dokończenie)	343

<i>Joanna Czyż</i>	
Anna Maria Marchocka – karmelitanka, mistyczka, pisarka	358

<i>Irena Stopierzyńska</i>	
Spokornieć naprawdę	366

<i>Krzysztof Kocel</i>	
Prawo międzynarodowe a wewnętrzny konflikt zbrojny	369
Obowiązywanie prawa humanitarnego w różnego rodzaju konfliktach zbrojnych.	

<i>Stanisław Murzański</i>	
Spory dawne i nowe	380
Czy inteligencja nie powinna powrócić do tradycyjnej roli przewodniczki?	

<i>Ks. Józef Życiński</i>	
Przed upadkiem monarchii w nauce	395
Jakie zmiany zaszły w dziedzinie filozofii mechanistycznej w związku z odkryciami XIX-wiecznej fizyki?	

<i>Andrzej Stanisław Kowalczyk</i>	
Miłosza „Dolina Issy” wobec horyzontów oczekiwań odbiorcy	406
Przewycięzanie stereotypów historyczno-literackich w powieści Miłosza.	

Kazimierz Dziewanowski

Uwaga: moralnie wątpliwe 423

Polityka i moralność – odwieczny temat, w którym nie ma jasnych odpowiedzi. A mimo to należy stawiać pytania.

Album podręczny: Łukasz Korolkiewicz 434

N. Frye'a zmagania z Biblią (*Edward Fiał*) 436

Pamiętniki 1982 (*J. Górski*) 447

Książki – *M. Walendowska*: („Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej”) 450

***A. Aduszkiewicz*:** (Wł. Stróżewski, „Dialektyka twórczości”) 453

***A. Szwed*:** (K. Wojtyła, „Elementarz etyczny”) 458

***B. S. Zima* OCD:** Koncepcja świętości Tomasza Mertona (P. P. Ogórek OCD, „Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Tomasza Mertona”) 460

***J. Roszko*:** „Ostatni rycerz Europy” 463

***Jacek Paślawski*:** („Warszawa jaka była”) 467

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce 469

Sztuka – *N. Cieślińska*: Najtrudniej o normalność 472

Film – *K. Kłopotowski*: Cud nad Gangesem (G. Attenborough, „Gandhi”) 478

Table des matières

Abbé Waldemar Chrostowski

La Bible pouvait-elle se passer des mythes? 329

Abbé Marek Starowieyski

Les écrivains païens du II-ème siècle sur les chrétiens (suite et fin) 343

Joanna Czyż

Anne Marie Marchocka – carmélite, mystique, écrivain 358

Irena Stopierzyńska

Devenir humble véritablement 366

Krzysztof Kocel

La loi internationale et le conflit armé intérieur 369
L'obligation de la loi humanitaire dans différentes sortes de conflits armés.

Stanisław Murzański

Controverses anciennes et nouvelles 380
L'intelligentsia ne doit-elle pas revenir au rôle traditionnel d'un guide?

Abbé Józef Życiński

Avant la chute de la monarchie en science 395
Quels changements ont eu lieu dans le domaine de la philosophie mécaniste en connexion avec les découvertes de la physique du XX-ème siècle?

Andrzej Stanisław Kowalczyk

„Dolina Issy“ de Miłosz vis-à-vis de l'horizon des attentes du lecteur 406
Les stéréotypes historiques et littéraires sont surmontés dans le roman de Miłosz.

Kazimierz Dziewanowski

Attention: moralement douteux 423

Politique et morale – un sujet séculaire, auquel il n'y a pas de réponse claire. Et cependant il faut poser des questions.

Album à la portée de la main: Łukasz	
Korolkiewicz	434
Lutte de N. Frye avec la Bible (<i>E. Fiałta</i>)	436
Mémoires 1982 (<i>J. Górski</i>)	447
Comptes rendus	450

Contents

Father Waldemar Chrostowski

Could the Bible do without myths? 329

Father Marek Starowieyski

**Pagan writers of the 2-nd century about Christians
(continuation and the end)** 343

Joanna Czyż

**Anna Maria Marchocka – Carmelite, mystic,
writer** 358

Irena Stopierzyńska

To become really humble 366

Krzysztof Kocel

International law and an interior armed conflict 369
Obligation of humanitarian law in all sorts of armed conflicts.

Stanisław Murzański

Old and new controversies 380
Should not the intelligentsia return to the traditional role of a guide?

Father Józef Życiński

Before the fall of the monarchy in science 395
What changes occurred in the field of mechanistic philosophy in
connection with the discoveries of physics in the 19-th century?

Andrzej Stanisław Kowalczyk

**"Dolina Issy" by Miłosz in the face of the
horizon of expectations of the reader** 406
Overcoming of historic and literary stereotypes in Miłosz's novel.

Kazimierz Dziewanowski

Attention: morally doubtful

423

Politics and morality – a secular topic to which there is no clear reply. And yet it is necessary to ask questions.

Handy album: Łukasz Korolkiewicz

434

N. Frye's struggle with the Bible (*E. Fiala*)

436

Memoirs 1982 (*J. Górski*)

447

Reviews

450

Ks. Waldemar Chrostowski

Czy Biblia mogła obejść się bez mitów?

Na łamach pięciu numerów „Przeglądu Powszechnego”¹ podjąłem się omówienia kilku wybranych perykop z Rdz 1–11. Obrana metoda celowo nie ograniczała się do jakiegoś jednego, zawsze tego samego, punktu widzenia, lecz respektując ich kompleksowość staraliśmy się je zrozumieć przy wykorzystaniu wielorakich sposobów podejścia do tekstu natchnionego. Czasami wystarczyło po prostu uważne wsłuchanie się w tekst, przyjrzenie się pojedynczym słowom i zdaniom, innym razem trzeba było odwołać się do bardziej wyrafinowanej analizy literackiej, historyczno-krytycznej, krytyki redakcji, analizy porównawczej lub do wyników badań historycznych. Ostatni, szósty, artykuł z tej serii² był poświęcony postaci Abrahama, a ściślej mówiąc, opisowi jego powołania. Stwierdziliśmy zasadniczą nowość relacji o Abrahamie: przenosimy się w świat zdecydowanie nam bliższy niż ten opisywany w Rdz 1–11. Opowieści o Abrahamie odzwierciedlają układ sił i stosunki, które znamy z podręczników historii, opisują świat, wobec którego można posługiwać się mapą i kalendarzem. Opowieści włączone do „historii początków” reprezentują zupełnie odmienny gatunek.

¹ Zob. „Przegl. Powsz.” 5, 7/8, 10, 11 i 12/84.

Korzystając ze sposobności pragnę nadrobić brak korekty autorskiej w artykule *Zawsze istnieje możliwość poprawy (Rdz 4,2b–8)* w nr. 7–8/84 „Przeglądu Powszechnego”. Otóż: na końcu cytatu z książki ks. Cz. Jakubca na s. 99 imię sumeryjskiego boga-rolnika brzmi Enkindu, a nie Enkundu; na s. 103 i 107 powinno być oczywiście Raszi, a nie Taszi (poza tymi dwoma niedopatrzzeniami zawsze jest już Raszi); pierwsze zdanie ostatniego akapitu na s. 104 powinno brzmieć: „W odpowiedzi trzeba zaznaczyć, że mielibyśmy (!) tu do czynienia z jednym (!) przypadkiem, gdy czasownik nasz odnosiłby się do aktu podniesienia głowy bez użycia towarzyszącego mu rzeczownika”: w 18 linijce od góry na s. 108 odnośnik jest nie do Pnp, lecz do Księgi Powtórzonego Prawa, a zatem powinno być Pwt 23,13.

Serdecznie przepraszając zainteresowanych Czytelników liczę też, że potrafią odczytać niepełną transkrypcję słów hebrajskich, uwarunkowaną technicznymi możliwościami drukarni.

² Zob. „Przegl. Powsz.” 2/85.

Pierwsze pytanie, które ciśnie się na usta, dotyczy związków między „historią początków” a opowieściami o Abrahamie. Poglębiając je i rozszerzając można sformułować to pytanie inaczej: czy materiał pierwszych jedenastu rozdziałów został włączony do aktualnej Księgi Rodzaju bez oglądania się zwłaszcza na osobę i misję Abrahama, ojca narodu izraelskiego? Czy autorom natchnionym chodziło jedynie o wypełnienie „luki” między tajemniczymi początkami świata i człowieka a Abrahamem? Jaka jest rola, sens i uzasadnienie licznych wątków mitycznych, przejętych z kulturowego dziedzictwa narodów ościennych i zastosowanych dla wyrażenia monoteistycznej wiary Izraela? Mit w Biblii – przypadek, kaprys czy konieczność? A skoro już, poczynając od pierwszych stron Biblii, mit zyskał sobie prawo obywatelstwa, to na czym polega istotna nowość wyłożonej w nim prawdy? Czy prawda mitów z „historii początków” może być oderwana lub niezależna od historii zbawienia? Gdyby tak być miało, mit biblijny niewiele by się różnił od mitów pogańskich! Nie trzeba dowodzić, że odpowiedzi na te i na pokrewne pytania są ściśle związane ze sprawą formacji aktualnego biblijnego orędzia.

1. Nowożytna krytyka literacka, podjęta w końcu ubiegłego stulecia przez Wellhausena i jego szkołę, a potem rozwijana i udoskonalana, postawiła pytanie o pochodzenie i tożsamość materiałów składających się na aktualną Księgę Rodzaju. Po dziesięcioleciach dyskusji wypracowano wiele wniosków umożliwiających wgląd w kształtowanie się biblijnego tekstu. I tak w odniesieniu do „historii początków” badania doprowadziły do zidentyfikowania dwóch zasadniczych elementów: kompozycji jahwistycznej i odmiennej od niej wersji elohistycznej. Znacznie rzadziej mamy w Rdz 1–11 coś, czego nie można łączyć z żadną z tych dwóch tradycji. Upraszczając całą problematykę możemy powiedzieć, że ich anonimowi twórcy, tzw. Jahwista i Elohistą, zaadoptowali z kolei wiele wcześniejszych materiałów, zaczerpniętych z tradycji lokalnych, zaś efekty ich pracy weszły później w skład genialnej kompozycji stanowiącej owoc refleksji zespołu kapłańskiego. Dodajmy na marginesie, że ostatnim etapem były nowe redakcje, warianty i wreszcie złożony i długi proces przekazu biblijnego tekstu.

Analogiczny rozwój miał miejsce w odniesieniu do całej Księgi Rodzaju, także i tej jej części, która mówi o Abrahamie. Obserwujemy w niej istnienie tych samych etapów redakcyjnych, jakie zostały wyszczególnione w przypadku Rdz 1–11. Najpóźniejsza sekcja, P (kapłańska), obejmuje Rdz 12,4b–5; 13,6.11b–12ab; 16,1a.3.15–16; 19,29; 21,2b–5; 25,7–10 oraz rozdziały 17 i 23³. Reszta materiału (jednak z wyjątkiem Rdz 14 o cechach autonomicznej relacji) pochodzi ze starszych tradycji J i E. I w tym przypadku jest oczywiste, że Jahwista i Elohistą spożytkowali materiały z uprzednio istniejących źródeł.

Taką rekonstrukcję formowania się obecnej Księgi Rodzaju znajdujemy we wszystkich publikacjach na temat powstania Pięcioksięgu. W niektórych z nich żmudnie odzwierciedla się objętość i zakres domniemanych źródeł wcielonnych do J i E. Jednak godna szczególnej uwagi jest kwestia charakteru materiałów przejętych przez obie te tradycje, a następnie wkomponowanych w aktualną Księgę Rodzaju. Nie ulega wątpliwości, że ów wyjściowy „podkład” w „historii początków” jest czymś całkowicie innym niż w relacjach o Abrahamie. Jest to punkt o kapitalnym znaczeniu i daleko idących konsekwencjach.

2. To prawda, że w Księdze Rodzaju nie ma miejsca na „historię początków” taką, jak pojmuje ją A. Cholewiński⁴. Rzeczywiście, *Izrael dokonał operacji w samym sercu mitologii pogańskiej: usunął z niej idealną historię początków rozgrywającą się przed ziemskim czasem* (s. 13). Ale jeżeli mimo to posługujemy się pojęciem „historii początków”, stwierdzając jej obecność w Księdze Rodzaju, to mamy na względzie Urzeit w jego ziemskiej perspektywie. Autorzy natchnieni odważyli się dokonać śmiałej transpozycji: Rdz 1–11 wykorzystuje mity wywodzące się z politeistycznego środowiska Mezopotamii, ale przeznaczeniem nowo powstałej kompozycji jest rozwiązywanie fundamentalnych problemów monoteistycznej wiary Izraela. Nie było to bynajmniej zwyczajne sprowadzenie przedziemskiego Urzeit

³ Podaje za: O. Eissfeldt, *The Old Testament – An Introduction*, Oxford 1974, s. 188–189. Tak samo: S. Lach, *Wstęp do Starego Testamentu*, Pallottinum 1973, s. 107.

⁴ Czy w Biblii są mity?, „Przegl. Powsz.” 7/84, s. 9–16.

do wymiarów ziemskich. Zresztą np. mezopotamska opowieść o potopie wcale nie jest pozbawiona referencji do tego, co dzieje się na ziemi. Nie chodzi również o formalną transpozycję obrazów. Autorzy dokonali twórczej adaptacji, gdzie słowa i obrazy pozostały często te same, zaś zmianie uległo to co najistotniejsze – system myślenia. Efektem tej adaptacji stał się nowy użytek religijny.

Prehistoria ludzkości pozostawała dla autorów biblijnych, podobnie jak dla nas, zagadką. Ale ich sytuacja różniła się od naszej o tyle, że ludzie tamtej epoki nie rozporządzali materiałem innym niż mitologiczny, o czym była mowa na przykładzie opowieści o „wieży Babel”⁵. Ten mitologiczny materiał wykorzystano dla wypowiedzenia tego, co stanowiło sedno wiary Izraela.

Dlaczego zdecydowano zwrócić się ku światowi mitów? – w grę wychodziło kilka istotnych czynników:

– Po pierwsze, były to mity znane i powtarzane w rozmaitych tradycjach lokalnych i musimy liczyć się z siłą użytych w nich słów i obrazów. Nie chodzi wyłącznie o oddziaływanie mitu na wyobraźnię, a więc o łatwość w przyswajaniu go i w efekcie o popularność tematów mitycznych. Słowa i obrazy, barwne i sugestywne, powtarzane w rozmaitych środowiskach i okolicznościach, nabierały waloru integrującego, sprzyjały zrozumieniu i porozumieniu się. Ta integrująca funkcja mitu dotyczy zarówno sfery psychologicznej, wyzwalając przeżycia i emocje, chroniąc jednostkę i dając jej poczucie bezpieczeństwa, jak i sfery społecznej, wytwarzając solidarność i określając tożsamość danej grupy społecznej. Rezygnacja z tej wszechobecnej spuścizny duchowej i kulturowej (jeśli w ogóle byłaby możliwa) oznaczałaby totalną izolację i wyobcowanie.

– Po drugie, stojąc przed zadaniem udzielenia odpowiedzi na teologiczne kwestie monoteistycznej wiary rodaków, autorzy natchnieni mieli do wyboru dwie możliwości: albo posłużyć się zwykłym potocznym językiem świeckim, albo zaadoptować język religijny innych narodów. Wybrano tę drugą możliwość, co jest o tyle uzasadnione, że był to już właśnie język religijny. Mit ułatwiał myślenie i wypowiadanie się o sferze sakralnej, dostarczał pojęć, słów i wyrazów

o treści religijnej. Aczkolwiek i w nim powracało się w pewien sposób do języka potocznego, to przecież w jego ramach istniał wypracowany i przyjęty religijny język techniczny. Omijało się zatem konieczność zaczynania od nowa trudnej i wieloznacznej transpozycji z płaszczyzny świeckiej na płaszczyznę religijną. Poniechanie języka mitycznego byłoby równoznaczne ze zubożeniem bogactwa języka w ogóle, z wyrugowaniem mnóstwa powszechnie uznanych komponentów religijnych ludzkiej mowy, byłoby po prostu desakralizacją języka. Odwołanie się do mitów miało i inny ważny skutek: dawny mitologiczny sens sakralny został wyłożony w całkowicie nowym kontekście znaczeniowym. Biblijni autorzy świadomie wybierali język religii różnej od własnej, aby zdyskredytować obce religijne poglądy i to posługując się ich własną bronią⁶. Na tym zasadza się prawdziwy religijny wkład literacki kompozycji jahwistycznej i elohistycznej, a tę śmiałą zmianę znaczenia Lohfink w swoich rozprawach o natchnieniu i jego zakresie słusznie określa mianem „aktu hagiograficznego”.

– Trzecim czynnikiem zwrotu ku światowi mitów był fakt, iż obok tego, że mit zakładał religię politeistyczną, suponował przecież określone uwarunkowania czasowo-przestrzenne. Ian G. Barbour, w wydanej niedawno przez Wydawnictwo Znak *światnej książe*⁷, zestawia wyniki badań nad charakterem mitu i opisuje, jak mity podają sposoby organizowania doświadczenia (*Mity dostarczają światopoglądu – wizji podstawowych struktur rzeczywistości*), jak dostarczają człowiekowi wiedzy o nim samym, jak są wyrazem mocy zbawczej w ludzkim życiu, jak podają wzorce postępowania, a w końcu, jak są odtwarzane w for-

⁶ *Wieża w Babel* (Rdz 11,1–9) – czym staje się świat bez Boga?, „Przegl. Powsz.” 12/84.

⁷ Pozwala to zrozumieć, dlaczego np. epizod z „wieżą Babel” nie posiada swojego dokładnego odpowiednika w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Profesor U. Cassuto napisał: „Ten brak paraleli do biblijnej opowieści nie powinien nikogo dziwić. Niemożliwe, aby takie paralele można było znaleźć wśród sąsiednich narodów, ponieważ opowiadanie to w swej istocie reprezentuje protest przeciw zapatrywaniu i wyobrażeniom tych ludzi (...) Mamy tutaj rodzaj satyry na to, co w oczach Babilończyków wydawało się być uosobieniem piękna i chwały” (*From Noah to Abraham*, Jerusaleń 1961, s. 227).

⁸ *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, STW Znak 1984.

mie obrzędów⁸. Izrael także owym uwarunkowaniom podlegał i nie był w stanie od nich się uwolnić. Przejmując mit zyskiwano znany i zrozumiały system, który pozwalał na zakomunikowanie biblijnego rozumienia rzeczywistości⁹.

3. Mówiąc o mitach w Biblii zawsze powinniśmy liczyć się z faktem, że najwięcej zastrzeżeń i dyskusji wywołuje to, co I. G. Barbour nazywa „statusem epistemologicznym” mitu, a co, mówiąc przystępniej, jest zapytaniem o jego prawdziwość. Mity na pewno nie są prawdziwe w znaczeniu dosłownym. Zdaje się, że dobrze rozumieli to ludzie starożytności, karmieni i otoczeni mitami, podczas gdy nowożytna nauka powoli uznaje to za własne i wcale niebłahe odkrycie.

Ze zrozumiałych względów nie możemy zatrzymać się tutaj nad sprawą prawdziwości mitu w ogóle, ani nawet nad zagadnieniem prawdziwości tych pogańskich mitów, które z czasem zostały wcielone do Biblii. Barbour ostrzega tak przed redukcjonistyczną interpretacją mitu¹⁰, jak i przed postawą epistemologii racjonalnej, uznającej opowiadania mityczne za alegorię lub symbol, tj. w ostatecznym rozrachunku za mniej lub więcej użyteczną fikcję. Czytelnikowi zainteresowanemu tą problematyką polecam zwłaszcza drugi („Symbole i mity”) oraz czwarty („Modele w religii”) rozdział książki I. G. Barboura.

Przedmiot naszego zainteresowania jest węższy: mam na uwadze „status epistemologiczny” mitu w Biblii. Czy mity umieszczone w „historii początków” są nośnikami prawdy istotowo różnej od tego, co zawierają ich mezopotamskie paralele? Czy mogły być spożytkowane przez Izraelitów dla własnych potrzeb religijnych bez określonego historycznego doświadczenia wiary?

Uwaga, od której trzeba rozpoczynać każdą refleksję nad miejscem „historii początków” w Księdze Rodzaju, polega na stwierdzeniu, że oddziaływanie osoby Abrahama nie ogranicza się do bloku Rdz 12,1–25,11, gdzie opowiada się o nim bezpośrednio. Wokół postaci Abrahama koncentruje się cała Księga Rodzaju. W „historii początków” natchniony autor podjął najbardziej dramatyczne pytania ponawiane w każdej epoce i w każdej kulturze: o pochodzenie świata i człowieka, o stosunek człowieka do Boga, o genezę

zła w świecie i w człowieku, o okoliczności warunkujące niektóre ważne dziedziny ludzkiej egzystencji. Myśląc o tej części Księgi mamy na względzie przede wszystkim, a czasami wyłącznie, właśnie te aspekty. Ale i zestawienie problemów i podawane odpowiedzi nie zostały opracowane według jakiegoś czysto filozoficznego czy przedfilozoficznego schematu. Wszystkie epizody są zorganizowane w taką strukturę, u początku której mamy stworzenie świata i człowieka – Adama, zaś na końcu kilka najważniejszych szczegółów o rodzinie Teracha, przedstawionych tak, iż w efekcie na scenie dziejów zostaje Abraham. Bez ryzyka przesady można powiedzieć, że cała „historia początków” została skomponowana z myślą o Abrahamie i w kierunku Abrahama.

Służą temu i owe, niecodzienne dla nas, genealogie umieszczone w „historii początków”. Wydają się nam być niepotrzebnym balastem, brzmią monotonnie i obco. Ale nie znalazły się w niej przypadkiem. W każdej z obu części „historii początków”, do których jeszcze wrócimy, mamy po jednej takiej liście przodków, a każda lista obejmuje po dziesięć pokoleń. Zatem wylicza się dziesięć pokoleń między Adamem i Noem (Rdz 5) i odpowiednio dziesięć pokoleń między Noem i Abrahamem (Rdz 11,10–26). O wiele później, gdy zatracono zdolność myślenia prawdziwymi biblijnymi kategoriami, sądzili niektórzy, że generacja Abrahama była więc dwudziestą od stworzenia świata. Autor natchniony nie myślał tak banalnie; dokonał starannie przemyślanej schematyzacji. Miał do dyspozycji dwa „końce czasu”, którego w detalach ani nie znał, ani nawet nie był w stanie sobie wyobrazić:

⁸ Tamże, s. 29–34.

⁹ Tę myśl rozwija dalej B. S. Childs w: *Myth and Reality in the Old Testament*, SBT 27, London 1960. Polecam ponadto pierwszy rozdział, opatrzone tytułem *Myth and Reality*, pióra H. A. Frankforta, w zbiorowej pracy *The Intellectual Adventure of Ancient Man – An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, The University of Chicago Press 1977, s. 3–27.

¹⁰ „Ma to miejsce wówczas, gdy się twierdzi, że mit jest jedynie wynikiem projekcji stłumionego popędu płciowego, próbą uzasadnienia obrzędu lub symbolicznym przedstawieniem struktur społecznych” (*Mity, modele, paradygmaty*, s. 35–36).

*Gdy Bóg stworzył człowieka, na Boże podobieństwo go
[stworzył.*

*Stworzył mężczyznę i kobietę,
pobłogosławił ich i nazwał 'ludźmi'.
wtedy gdy ich stworzył (5.1-2)*

oraz:

*Gdy Terach miał siedemdziesiąt lat
urodzili mu się synowie: Abram, Nachor i Haran (11,26).*

Jakkolwiek z naszego punktu widzenia ocenialibyśmy ten typ systematyzacji rzeczywistości, jedno jest pewne: dla ludzi tamtej kultury był to sposób pożyteczny i potrzebny. Odnajdujemy go w innych miejscach Biblii, że wspomnę tylko np. I Krn albo, w Nowym Testamencie. Mt 1.1-17 lub Łk 3.23-28. Najkrócej mówiąc, ułatwiał przezwyłączenie odległości i czasu, sytuował osobę i misję Abrahama w określonej perspektywie chronologicznej i rzeczowej, a na dalszym etapie zapewniał ciągłość świętego ludu.

Nadmienimy, że postać Abrahama rzutuje na wszystko to, co nastąpiło po nim. Podobnie jak jemu, także i jego potomkom poświęca się dotąd wiele miejsca, tym ostatnim zwykle „ze względu” na Abrahama. Tak już będzie nie tylko w Księdze Rodzaju, lecz w całym Piśmie Świętym. Będzie się w nim często nawiązywać do Abrahama albo ogólnie sławiąc jego przymioty, albo zatrzymując się na wybranych epizodach z jego życia. To prawda, że sporadycznie Biblia czyni aluzje także do epizodów opisywanych w Rdz 1-11. Ale, po pierwsze, ich częstotliwość jest nieproporcjonalnie mniejsza, po drugie, są to aluzje zupełnie innego rodzaju niż te do Abrahama, a po trzecie, jeżeli już są, to optyka większości z nich jest wspólna ze spojrzeniem Księgi Rodzaju: opowiadania z „historii początków” są przypomniane i rozważane w łączności z osobą Abrahama¹¹.

4. Możemy podziwiać Jahwistę i Elohistę, że po mistrzowsku zużyli tworzywo mityczne dla rozwiązania pytań, z którymi borykała się wiara izraelska. Nie wolno jednak sprowadzać genezy Rdz 1-11 do procesu mechanicznej obróbki mitycznego tworzywa przez monoteistycznie usposobionych twórców. Wiara Izraelitów nie była dziełem przy-

padku, skutkiem rozumowej refleksji, ani nie wyszła z rozpaczliwego protestu przeciw bezsensowi pogaństwa. Jej korzenie – to fakty. Perspektywa tych faktów, o czym nie zawsze się pamięta, dominuje również w „historii początków”. I z tego powodu skomponowanie tej nowej syntezy, jaką jest Rdz 1–11, należy też uznać za osiągnięcie genialne.

Kto chce poznać działanie, funkcjonowanie tekstu powinien wnikliwie zbadać jego strukturę. Zobaczyliśmy już, że „historia początków” została zredagowana w sposób, który wyraziście orientuje ją ku Abrahamowi. O innych aspektach starannie przemyślanej i konsekwentnie zrealizowanej struktury „historii początków” pisałem w poprzednich artykułach¹². Przypominam, że tekst Rdz 1–11 został opracowany tak, iż dwukrotnie (od Adama do potopu i od potopu do Abrahama) powtarza się ten sam schemat. Właśnie w tym schemacie ujawnia się to, co jest naprawdę historyczne, tzn. dzieje żyjącego wiarą Izraela. Dzieje jego zażyłości z Bogiem, upadku, coraz większych niewierności oraz motyw kary i przebaczenia. Ostateczna redakcja Rdz 1–11, dokonana w kołach kapłańskich, była możliwa dzięki natchnionej refleksji mądrościowej nad dziejami własnego narodu, który miał świadomość wyboru, wielkości i – w nie mniejszym stopniu – własnej nędzy i słabości. Materiał mityczny spożytkowano dla obiektywizacji refleksji nad doświadczeniami historycznymi. Odtwarzając podstawową strukturę dokonujemy najwłaściwszego przewartościowania tworzywa mitologicznego i docieramy do tego, co w „historii początków” jest naprawdę historyczne.

Na poziomie psychologicznym ten proces można opisać mniej więcej tak: znane i powtarzane tradycje poruszały izraelskiego odbiorcę, który słuchając ich i trawiąc je odkrywał, że coś podobnego spełnia się w jego własnym życiu oraz w dziejach jego narodu, oczywiście w obrębie wiary w Jedynego Boga. Tu dopiero nabiera pełnego znaczenia for-

¹¹ Tak np. epizod z „wieżą Babel” w Mdr 10,6–8 jest przedstawiony w kontraście do postawy Abrahama – zob. *Wieża w Babel* (Rdz 11,1–9); art. cyt., „Przegl. Powsz.” 12/84.

¹² Zob.: *Nadzieja w świecie zagrożonym zagładą* (Rdz 6,5–7,24). „Przegl. Powsz.” 10/84, s. 36 oraz *Wieża w Babel* (Rdz 11,1–9), art. cyt.

muła Sitz im Leben, wynaleziona przez H. Gunkela: literatura zakorzeniona bez reszty w religijnym życiu społeczności.

Konieczne są dwa dopowiedzenia. Po pierwsze, nie oznacza to bezwzględnej możliwości przenoszenia schematu zastosowanego w Rdz 1–11 do konkretnych faktów z historii Izraela. Nie wykluczam takiej możliwości powiązań wprost. Jednak gdyby ktokolwiek zamierzał precyzować, jakie konkretne wydarzenia historyczne miał na myśli autor (autorzy) kapłański wybierając i zestawiając te, a nie inne, oraz tak, a nie inaczej, opowieści, musi liczyć się z faktem, że możliwe są rozmaite konotacje. To, co na pewno wynika z początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju, to przekonanie, że schemat powtarzał się. Jest to spojrzenie bliskie temu wielkich proroków Izraela. Po drugie, echo historycznych doświadczeń wiary brzmi mimo wszystko nie tylko w kompozycji „historii początków” jako całości. Także poszczególne epizody noszą znamiona tej samej prorockiej interpretacji losów narodu izraelskiego. Odsyłam Czytelnika do znakomitego artykułu L. Alonso-Schöckela, profesora rzymskiego Instytutu Biblijnego, „Motywy mądrościowe i Przymierze w Rdz 2–3”¹³. Profesor przekonująco wykazuje, jak w tym fragmencie Księgi, obfitującym przecież w aluzje i obrazy mityczne, leitmotivem epizodów jest przeżyta i rozpamiętywana „Historia Salutis”. W nawiązaniu do tego artykułu niemiecki egzegeta N. Lohfink konstatuje: *Nasze opowiadanie o grzechu pierworodnym nie byłoby możliwe w swej konkretnej formie, gdyby nie miało miejsca Objawienie – podstawowe doświadczenie Izraela*¹⁴.

5. Stwierdziliśmy głęboką zależność mitów wkomponowanych w „historię początków” od rzeczywistości i przypominanej „historii zbawienia”. Kwestia prawdziwości biblijnego mitu zyskuje nowe światło, bo i mit włączony do Biblii przybrał całkowicie nową jakość, której nie posiadał w ramach mitologii pogańskiej. Wszystkie wypowiedzi z zakresu wiary przechodzą w Izraelu przez sito tego, co się naprawdę wydarzyło w dziejach narodu. Celem autorów natchnionych nie jest w żadnym wypadku historyczna weryfikacja tradycji mitologicznych, lecz zmodyfikowanie,

a następnie włączenie ich do dzieła, które stanowi dojrzwały owoc monoteistycznej wiary. Znowu nie możemy zatrzymać się dłużej nad zagadnieniem, jak zainteresowanie historią i jej rozumienie kształtowało i modyfikowało wiarę i twórczość starożytnego Izraela. Polecam artykuł Lohfinka z cytowanego już tomu „Pieśń chwały”, zatytułowany „Wolność i powtórzenie – Starotestamentowe rozumienie historii”¹⁵. Czytamy tam m.in.: *W perspektywie swej prehistorii, swojego wyjścia z Egiptu i zdobycia kraju, może teraz Izrael interpretować KAŻDY okres dziejów. Przede wszystkim posiada on kategorie, przy pomocy których może zrozumieć przeszłość poprzedzającą nawet prehistorię*¹⁶.

Ale to dopiero jedna strona medalu. Druga jest równie ważna: nie wystarczyło zastosowanie optyki wiary dla wyjaśnienia pytań najbardziej podstawowych. Należało jeszcze pokazać, skąd wzięła się wiara, jaka jest jej geneza, jakie były jej początki. Tu już nie można było transponować mitów lub adaptować tradycji o niewiadomym pochodzeniu. Księga Rodzaju odwołuje się do osobistego doświadczenia Boga przez Abrahama i pozostałych patriarchów i to nie na zasadzie przystosowania języka, lecz dlatego, że oni sami się na to doświadczenie powołują. Dodajmy, że chodzi o tradycje ściśle religijne, recytowane i rozważane w kontekście kultu, co chroniło je przed wypaczeniem, stanowiąc o sile zabezpieczającej i zachowawczej.

Już Gunkel podkreślał i opisywał różnice w formie literackiej Rdz 1–11 i Rdz 12–50. O „historii początków” powiedzieliśmy dostatecznie dużo. W Rdz 12–50 mamy do czynienia z tzw. sagami. Istnieje różnica między sagą a historią, o czym trzeba pamiętać, jeśli chcemy zrozumieć sedno biblijnego orędzia. Saga jako zaplecze posiada tradycję ustną i po części bazuje na niej, a po części zależy od wyobraźni. Historia zaś opiera się na dokumentach pisa-

¹⁵ *Motivos sapienciales y de Alianza en Gn 2–3*, Bibl. 43 (1962), s. 295–315, zwłaszcza s. 305–309.

¹⁶ *Opowiadanie o grzechu pierworodnym: Pieśń chwały*, IW Pax, Warszawa 1982, s. 62.

¹⁵ Zob. nota poprzednia, s. 119–136.

¹⁶ Tamże, s. 134.

nych. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech sagi jest jej zwartość, intensywność. Przejawia ona znacznie większe zainteresowanie faktami obiektywnymi, zwłaszcza tym, co dotyczy wszystkich, niż wewnętrznym stanem ducha bohaterów, ich odczuciami. Stąd nie ma w niej zbyt wielu detali, brakuje dialogu, charakterystyki osób i obserwacji natury psychologicznej. To, co o Abrahamie przechowuje nam Biblia, przeszło więc długą i złożoną ewolucję¹⁷. Biegunami tej ewolucji są z jednej strony wydarzenia historyczne, a z drugiej – wiara. *W starożytnym Izraelu zasadniczą siłą kształtowania sagi była wiara. W każdym razie nie mamy nawet jednej sagi, która nie otrzymałaby z wiary swego decydującego piętna i orientacji. W każdym przypadku stopień tej rewizji, piętno i orientacja są całkowicie różne* – trafnie streścił G. von Rad¹⁸.

6. Teraz, kiedy wydaje się, że wraz z przejściem do postaci Abrahama i do dalszych partii Biblii możemy już z całym spokojem odstąpić od mitów i języka mitycznego, musimy powiedzieć, że to tylko złudzenie. Jedno z najbardziej fundamentalnych znamion wiary – to nie formułowanie tez alternatywnych, lecz dialektyka. Tak jest i tym razem. Nie znam lepszej i krótszej syntezy tej problematyki w polskim piśmiennictwie biblijnym niż rozdział „Nowe nastawienie do historii w Izraelu” ze wzmiankowanej wcześniej rozprawki N. Lohfinka¹⁹. Wyjaśniwszy jak Boże działanie w historii determinuje całokształt tego, co Izrael mówi o sobie i jak odróżnia ono Izraela od zapatrywań narodów ościennych, Lohfink twierdzi, iż nowe nastawienie do historii realizuje się w narodzie wybranym na dwóch, zda się przeciwnych sobie, płaszczyznach: prawdziwym zainteresowaniu historią oraz jej mitologizacją. Od najwspanialszych osiągnięć historiografii Pismo Św. potrafi prawie niepostrzeżenie, a na pewno bezkonfliktowo, przechodzić do mitologizacji historii. *Właśnie dlatego, że fakty historyczne zajęły w Izraelu miejsce, które wcześniej w prehistorii nadać tym faktom sens i wagę wyposażając je w rysy typowe dla prastarych mitów*²⁰.

W ten sposób opuściliśmy ilościowo wąski teren „historii początków”. Otwieramy się na dowolny ustęp w Biblii, w którym istnienie tematów lub wątków mitycznych wprawiało w zakłopotanie przeciętnego czytelnika albo słuchacza, a dla mnóstwa komentatorów lub homiletów było sposobnością do karkołomnej gimnastyki umysłowej. Czytniac tu, z konieczności uproszczoną, aluzję do mitów rozsiąanych w całej Biblii, trzeba zaakcentować nader ważne rozróżnienie: o ile w „historii początków” na plan pierwszy wysuwają się bezpośrednie paralele (np. stworzenie, raj, potop) albo wyraźne aluzje do mitów innych narodów (np. bunt bogów, mity astralne i heroiczne), o tyle poza nią, w reszcie Biblii, natrafiamy na mity obecne niemal wyłącznie w wyrażeniach figuratywnych („burza” – 2 Sm 22, 14; „wiatr” – Oz 4, 19; 2 Sm 22, 11; „słońce” – Ml 3, 20; „góra na północy” – Iz 14, 13; „demony” – Iz 33, 14; a to tylko niektóre przykłady!). Cały mityczny obraz przestał być potrzebny, ale niełatwo przychodziło uwolnić się od wszystkich mitologicznych uwarunkowań.

Tytułowe pytanie, sformułowane przez A. Cholewińskiego SJ, „Czy w Biblii są mity?”, zmieniłem na, moim zdaniem, nie tylko bardziej prowokujące, lecz i bliższe prawdy: „Czy Biblia mogła obejść się bez mitów?”. Odbija się w tym zapytaniu dźwięk rozmaitych wątpliwości i lęków. Sądzę, że przedstawiona w niniejszym artykule odpowiedź jest znacznie mniej skomplikowana i z teologicznego punktu widzenia poprawniejsza i bezpieczniejsza aniżeli zastrzeżenia, obawy i przestrogi tych, którzy wzbraniają się przyjąć Biblię taką, jaka ona naprawdę jest.

¹⁷ Pisząc w ten sposób kwestionuję stawianie pytań w rodzaju *Opowiadanie o patriarchach izraelskich – saga czy historia?* (S. Lach, *Studio lectionem facere*, Lublin 1980, s. 49–51). Saga nie jest przeciwieństwem historii.

¹⁸ *Genesis – A Commentary*, transl. by J. H. Marks, Philadelphia 1961, s. 35.

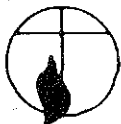
¹⁹ *Pieśń chwały*, dz. cyt., s. 128–132.

²⁰ Tamże, s. 131.

La Bible pouvait-elle se passer des mythes?

Le matériel des onze premiers chapitres a-t-il été englobé dans l'actuel Livre de la Genèse, sans égard surtout à la personne et la mission d'Abraham, père du peuple israélite? Les auteurs inspirés n'ont-ils voulu que compléter la lacune entre les mystérieux débuts de l'univers, de l'homme et Abraham? Quel est le rôle, le sens et le fondement de nombreuses trames mythiques interceptées de la succession culturelle des peuples voisins et appliquées à l'expression de la foi

monothéiste d'Israël? Le mythe dans la Bible est-il un hasard, un caprice ou une nécessité? Et si déjà depuis les premières pages de la Bible le mythe acquit le droit de citoyen, quelle est la vraie nouveauté de la vérité y démontrée? La vérité des mythes de „l'histoire des débuts“ peut-elle être séparée ou indépendante de l'histoire du salut? S'il en était ainsi, le mythe biblique serait peu différent des mythes païens.



Ks. Marek Starowieyski

Pisarze pogańscy II wieku o chrześcijanach

dokończenie

Inwektywa usystematyzowana – Fronton (?), Celsus

Świadcstwa, któreśmy dotąd poznali, były na ogół fragmentaryczne i pochodzące z dzieł poświęconych innym zagadnieniom. Zwiększająca się w miarę czasu liczba i objętość tych wstawek świadczy o szerzeniu się chrześcijaństwa, które w tej lub innej formie narzuca się uwadze ówczesnego społeczeństwa. Zaczynają więc pojawiać się pisma poświęcone w całości zwalczaniu chrześcijaństwa, a autorami ich są zarówno Żydzi jak i poganie. Takim utworem była zapewne skierowana przeciw chrześcijanom mowa Marka Korneliusza Frontona (ok. 100 – ok. 160), a następnie pisma żydowskie i – być może – pogańskie, z których korzystał w swej polemice z chrześcijanami filozof Celsus. Jego jedyne znane pismo „Słowo prawdziwe” zachowało się prawie w całości. Jest ono dość obszerne i w wielkiej mierze dotyczy postaci Jezusa i Jego nauki, dlatego też zamieściliśmy tylko wybrane fragmenty.

Podaliśmy natomiast w całości część mowy poświęconą religii chrześcijańskiej. Mowa ta jest zawarta w dialogu „Oktawiusz” Minucjusza Feliksa, powstałym po 197 roku. Dyskusję na temat prawdziwości chrześcijaństwa prowadzą chrześcijanin Oktawiusz i adwokat pogański Q. Caecilius Natalis. Wartość tej mowy polega na tym, że stanowi ona skrót wszystkich argumentów wykorzystanych przez pogan, prawdziwą „Summę przeciw chrześcijanom” z II w. Ponieważ w mowie Cecyliusza i odpowiedzi Oktawiusza cytowany jest Fronton, nauczyciel Marka Aureliusza i bardzo wpływowa postać za jego rządów, wysunięto przypuszczenie, że mamy tu streszczenie mowy Frontona przeciw

chrześcijanom. Próbowano nawet ustalić datę jej wygłoszenia: rok 162 lub 166. Niestety, jest to jedyne świadectwo posiadane przez nas na temat tej mowy, zatem autorstwo Frontona pozostaje wątpliwe. Jest natomiast rzeczą pewną, bo wyraźnie potwierdzoną, że fragment dotyczący Eucharystii pochodzi od Frontona. Jest również bardzo prawdopodobne, że w mowie znajdują się elementy „Słowa prawdziwego”. Czytając jednak ten fragment nie zapominajmy, że swą obecną formę zawdzięcza on autorowi chrześcijańskiemu, który w pewien sposób „ustawia” sobie argumenty przeciwnika, wydaje się jednak, że tok mowy i argumenty przyjął z jakiegoś utworu pogańskiego.

W mowie przytacza Cecyliusz cały arsenał zarzutów przeciw chrześcijanom: ciemni prostacy, bezsens nauki, odrzucenie religii, rozpusta, mordy rytualne, kanibalizm. Chrześcijaństwo przedstawione jest więc nie jako przesąd, lecz jako potworny zabobon połączony z mroźnym krwem w żyłach okrucieństwem, zwyrodnieniem i rozpustą. Odpowiedź na te zarzuty podaje św. Justyn (ok. 100–167) w swej „Apologii”. Porównajmy obydwa opisy – Frontona i Justyna. Ten ostatni znajdziemy po mowie Cecyliusza.

Zwróćmy jednak uwagę, na jakich podstawach opierają się twierdzenia Cecyliusza. On wie, ponieważ wszyscy opowiadają, ponieważ mówi się, ponieważ fama głosi, ponieważ Fronton tak twierdził. To powiedziawszy przechodzi do dalszych wywodów uważając te fakty za udowodnione. Jest to więc rozumowanie zupełnie irracjonalne.

Zgoła inny charakter ma „Słowo prawdziwe” Celsusa, którego fragmentami ten rozdział zamykamy, ze względu na przełomowy charakter owego dzieła w polemice antychrześcijańskiej. Nie mamy żadnych wiadomości o samym Celsusie, nie wiemy, do jakiej szkoły filozoficznej należał. Jedyne data napisania – około 178 roku – jest mniej więcej pewna. „Słowo prawdziwe” wywołało wielkie wrażenie wśród chrześcijan. Jak niedawno wykazano, polemizowali z nim niemalże wszyscy chrześcijanie apologety, greccy i łacińscy, piszący po wydaniu tego dzieła, nie wymieniając jednak Celsusa z imienia. Ale o dziele zapomniano dość szybko: wielki erudyta Orygenes (185–254) w ogóle nie wiedział o jego istnieniu, a otrzymawszy je od swego przyjaciela

ciela Ambrożego, w połowie III w., nie mógł dowiedzieć się, kim był sam autor.

Orygenes w swym dziele „Przeciw Celsusowi” dał gruntowną odpowiedź; zbijał zarzuty jeden po drugim, cytując przy tym obszerne fragmenty dzieła, które właśnie dzięki niemu zachowały się, jak przypuszczamy, niemalże w dziewięćdziesięciu procent. Tak więc dziwnym zrządzeniem losu Orygenes, zacięty przeciwnik Celsusa, ocalił „Słowo prawdziwe” od zaginięcia i, co więcej, uczynił autora sławnym.

Na czym polega przełomowy charakter dzieła Celsusa? Pliniusz zasięgał wiadomości o chrześcijanach przesłuchując ich, Cecyliusz coś niecoś zasłyszal, Lukian obserwował chrześcijan nie wgłębiając się w poszukiwania, Celsus natomiast, jako pierwszy z pisarzy antychrześcijańskich zapoznał się z pismami chrześcijańskimi, stąd jego pewność i „ja wiem wszystko”, które tak bardzo denerwuje Orygenes. Celsus przeczytał, jak sądzi P. de Labrolle, kilka ksiąg Starego Testamentu, z Nowego zapoznał się z Ewangelią Mateusza i Łukasza, nie zna natomiast Listów św. Pawła. Z apokryfów czytał księgę Henocha, z literatury chrześcijańskiej – List Barnaby, „Dialog Papiskosa i Jazona”, na pewno jakieś pismo żydowskie przeciw chrześcijanom i jakieś dzieła antyżydowskie. Prawdopodobnie nie miał w ręku współczesnej sobie literatury apologetycznej (istnieją wątpliwości co do pism Justyna), znał natomiast jakieś pisma gnostyków, cytował Marcjona³⁰. Jeżeli na tym kończyła się dokumentacja, jaką rozporządzał Celsus, nie jest to nazbyt imponująca crudycja. Być może jednak nie dotarliśmy jeszcze do wszystkich jego źródeł. A w każdym razie bądźmy sprawiedliwi, i tak wyróżnia się on pozytywnie wśród pisarzy antychrześcijańskich. Nieuniknione były przy tym pomyłki, co należy do Kościoła, a co stanowi literaturę gnostyczną. I znowu musimy obiektywnie stwierdzić, że postronny widz mógł łatwo się zabłąkać w mnóstwie najróżniejszych sekt, bliższych lub dalszych chrześcijaństwu.

Mimo tego dość dużego odczytania dzieło Celsusa jest typową inwektywą, pełną nienawiści i pogardy, dobrze zna-

³⁰ Dz. cyt. 125.

nych nam już z poprzednich fragmentów. Polski tłumacz, mówiąc o znaczeniu „Słowa prawdziwego”, dodaje tu nie bez złośliwości: *Atak Celsusa zawiera wszystkie zarzuty, jakie można było postawić chrześcijaństwu; o jego wadze świadczy fakt, że przez kilkanaście wieków nie zdołano do nich dodać nic nowego, zmieniono tylko sposób formułowania zarzutów*³¹. Niestety, zostały pogarda i nienawiść.

Teksty

a) Mowa Cecyliusza (Frontona?) z „Oktawiusza” Minuncjusza Feliksa

8. ...Jeśli obywatele ateńscy Protagorasa Abderytę³², który raczej filozoficznie aniżeli bezbożnie o bogach rozprawiał, nie tylko wypędzili ze swoich granic, lecz nawet pisma jego na rynku publicznie spalili, to czyż nie należy ubolewać, że ludzie – darujcie, jeśli w zapale dla podjętej sprawy szczerze się wypowiem – ludzie, powtarzam, należący do zabronionej przez państwo sekty straceńców zawiedzionych w swych nadziejach rzucają się na bogów? To oni – zebrawszy z najniższych mętów społecznych jednostki mniej uświadomione i kobiety łatwowierne, już z natury swojej skłonne do upadku – tworzą gromady ordynarnych spiskowców, którzy na nocnych zgromadzeniach, przy uroczystych postach i nieludzkich uctach, nie przy ofierze świętej, lecz przy zbrodni tworzą przymierze. W zaułkach kryje się i światła unika ten tłum, na ulicy niemy, po kątach gadatliwy. Na świątynie patrzą z pogardą jak na stoły ofiarne, wstręt czują do bogów, wyśmiewają się z ofiar, litują się nad kapłanami sami litości godni (o ile można się nad nimi litować), lekceważą zaszczyty i purpurę, sami na wpół nadzy. Co za dziwna głopota i trudne do wiary zuchwalstwo! Mają w pogardzie męczarnie doczesne, a boją się niepewnych i przyszłych; lękają się śmierci po śmierci, ale za to umierać się nie boją: tak dalece wszelką obawę osładza im zwodnicza nadzieja pociechą nowego życia!

9. Wszystko co złe prędkiej i bujniej się krzewi, dlatego przy coraz większym z dnia na dzień zepsuciu obyczajów szerzą się na cały świat wstrętne obrządki tego bezecnego towarzystwa. Z koźleniem wyrwać i precz wyrzucić powinno się tę sektę! Poznają się między sobą po tajemnych znakach i oznakach i kochają się jeszcze przed poznaniem. Wszędzie między nimi panuje jakby kult rozkoszy zmysłowej: nazywają się bez różnicy braćmi i siostrami, by nawet najzwyczajniejszy nierząd przez wprowadzenie świętego imienia stał się kazirodztwem. Tak ich próżny i głupi zabobon szuka sławy w występkach. Gdyby nie było w tym prawdy, to by

o nich bystra fama nie roznosiła tak okropnych szczegółów, których bez obrazy uszu słuchających nie można powtarzać. Dochodzą mnie na przykład słuchy, że oni najpodlejszego zwierzęcia, bo osła, głowę poświęcili i oddają jej cześć, nie wiem co za głupią myśl mając. Religia godna i najzupełniej odpowiednia dla takich obyczajów! Inni powiadają, że oni czczą części rodne przewodnika swego i kapłana modląc się jakby do ojcowskiej siły rozrodczej. Nie wiem, czy podejrzenie to nie jest fałszywe, w każdym razie odpowiada w zupełności owym tajemniczym i niecnym rytuałom. Kto dalej powiada, że i człowiek, który za swój występki poniósł najwyższą karę, i drzewo krzyża nieszczęsne – to jego świętości, ten godnie stracciców i zbrodniarzy postawił ołtarze, by to czcili, na co zasługują. A już opowiadanie o sposobie przyjmowania nowych członków jest równie potworne jak i znane wszystkim. Temu, który ma być wtajemniczony w świętości, podają dziecko mąką przykryte, by oszukać niebacznych. Kandydat widząc tylko mąkę i sądząc, że uderzenie będzie niewinne, ślepymi i niewidocznymi rękami zabija niemowlę. Oni zaś krew tego dziecka – co za okropność! łakomie liżą, wśród bójkę rozdzierają jego członki. Przy takiej ofierze przymierzem się łączyć, a świadomością zbrodni dają sobie zakład wzajemnego milczenia. Takie święte obrządki szpetniejsze od wszelkiego świętokradztwa. Znane są także ich ucztę; wszyscy o nich mówią. Dowodem tego wywody naszego współobywatela z Cyry. W dzień uroczysty schodzą się na ucztę wszyscy z dziećmi, siostrami i matkami, wszyscy bez wyjątku na rodzaj i wiek. Po licznych daniach, kiedy uczestnicy rozgrzali się a żar nieczystych namiętności pod wpływem trunków rozpalili się, wtedy pies przywiązany do świecznika za rzuconym kęsem zaczyna skakać i szarpać się na sznurku, na którym jest uwiązany. W ten sposób wywraca się i gaśnie zdradliwe światło, a wtedy w bezwstydnym ciemnościach sploty ciał toczą się w niewypowiedzianych namiętnościach, jak kto kogo dopadł; i chociaż nie wszyscy czynem, to jednak przez współświadomość na równi wszyscy wszechcześni, gdyż cokolwiek jeden lub drugi zrobił, było pragnieniem wszystkich¹³.

10. Wiele pomijam z rozmysłem, albowiem już to, co powiedziałem, jest za wiele, a co albo w całości, albo w przeważnej

¹³ S. Katinowski, Wstęp do: *Przeciw Celsusowi*, PSP 17, I, 1977, 22.

¹² Sofista Protachoras z Abdery (ok. 490 – ok. 420 przed Chr.) miał twierdzić: „Co się tyczy bogów, to nie umiem powiedzieć, ani że są, ani że ich nie ma” (Ciceron, *De natura deorum* 1,63).

¹¹ Por. opis Eucharystii u św. Justyna, w którym prostuje on plotki kursujące na temat Eucharystii. Opis ten zamieszczamy niżej.

części potwierdza jako prawdę tajemniczość tej dziwnej religii. Czemuż to bowiem przedmiot swojej czci starają się ukryć przed światem i tajemnicą otoczyć, kiedy przecież to co dobre z radością światło dnia ogląda, a tylko zbrodnia szuka ukrycia? Czemu nie mają ołtarzy, gdzie ich świątynie, czemu nie czczą naszych posągów? Czemu nie mówią publicznie, nie odbywają zgromadzeń bez obawy, jeśli przedmiot ich czci i tajemnicy nie zasługuje na karę lub na wstyd? Skąd zaś, albo co za jeden, albo gdzie ów bóg jedyny, samotny, opuszczony, którego nie zna żadna rzeczpospolita, żadne królestwo, nawet rzymska skłonność do zabobonów? Jedyny to i mizerny naród żydowski czcił również tylko jednego boga, ale przecież publicznie, i to w świątyniach, na ołtarzach, ofiarami i obrzędami; ale ten bóg tak żadnej siły nie miał i potęgi, że razem ze swoim narodem został jeńcem Rzymian. A także chrześcijanie co za dziwolągi wymyślają, co za potwory! Ten ich bóg, którego ani innym pokazywać, ani sami widzieć nie mogą, bada pilnie obyczaje wszystkich i czyny, słowa nawet i ukryte myśli, biegając naturalnie to tu, to tam, i wszędzie będąc obecny. Przedstawiają go sobie jako natręta niespokojnego, ciekawego aż nadto, gdyż przy wszystkich czynnościach asystuje, po wszystkich miejscach się wałęsa, a nie jest w stanie oddać się jednemu, gdyż zajęty jest wszystkim, ani też wystarczyć ogółowi, kiedy szczegóły go pochłonięły.

11. A co na to powiedzieć, że ziemi całej a nawet światu całemu razem z gwiazdami grożą ogniem, o zagładzie myślą, tak jak gdyby albo wieczny porządek natury na boskich oparty prawach miał się zawalić, albo też po rozluźnieniu się wszystkich elementów i zerwaniu się sklepień niebieskich cała ta olbrzymia budowa ze wszystkim, co ją otacza, miała runąć w przepaść? Niezadowoleni tą wiarą, pełni szaleństwa, babskie bajki wymyślają i opowiadają, że po śmierci powstaną znowu z prochu i popiołu do nowego życia, i z niepojętym zaufaniem wierzą nawzajem swoim wymysłom. Mógłbyś sądzić, że oni już raz na powrót życie odzyskali. Podwójna to przewrotność i więcej niż jedna głupota: niebu i gwiazdom, które tak zostawiamy, jak je zastajemy, przepowiadając koniec, a sobie, którzy, jak się rodzą, tak i umieramy, obiecywać po śmierci i nieistniejącym już wieczne życie! Dlatego też nie uznają stosów pogrzebowych i potępiają palenie ciał, jak gdyby nie każde ciało, chociaż się go ogień nie tknie, z biegiem lat w ziemi rozkładało się, i jakby nie wszystko jedno było, czy to dzikie zwierzęta go rozszarpią, czy morze pochłonie, ziemia przykryje lub płomień zniszczy. Wszak dla trupa, jeśli ma jakieś czucie jeszcze, każdy rodzaj pogrzebania jest bolesny, a jeśli czucia nie ma, to ogień przez szybki sposób zupełnego zniszczenia jest dobrodziej-

stwem. Na tym fałszywym poglądzie opierając się obiecują sobie – jako dobrym – po śmierci życie szczęśliwe i wieczne, innym zaś – niesprawiedliwym – zapowiadają ciągłą karę. Wiele o tym można by powiedzieć, gdyby mowy nie trzeba było kończyć. Że sami raczej są niesprawiedliwi, już wykazałem i nie myślę się trudzić; chociażbym przyjął, że są sprawiedliwi, to jednak widzę, że winę lub cnotę zapisuje się na karb przeznaczenia. Tak jak sądzi bardzo wielu i wy także. Albowiem każdy czyn ludzki jak inni przeznaczeniu, tak wy Bogu przypisujecie. Tak więc do naszej nauki pociąga serce – nie dobrowolne postanowienie, ale powołanie. Niesprawiedliwego więc sądzicie macie, który ludzi każe za przeznaczenie, a nie za wolę.

Chciałbym jednak wiedzieć, czy zmartwychwstaje się z ciałem, czy bez ciała; a jeśli z ciałem, to z jakim: czy z tym pierwotnym, czy też nowym? Bez ciała? To nie byłby to, o ile rozumiem, ani duch, ani dusza, ani życie. Z pierwotnym ciałem? Przecież już przedtem się rozpadło. Z innym ciałem? Więc rodzi się człowiek nowy, a nie wraca do życia ten dawny.

A jednak tyle czasu przeszło, wieki niezliczone upłynęły, a czyż jeden jedyny ktoś choćby tylko tak jak Protesilaos³⁴, na kilka przynajmniej godzin wrócił z podziemia, byśmy przykład na uwierzenie mieli? Wszystkie te wymysły chorobliwej fantazji i głupie pociechy przez zwodniczych poetów, by pieśniom swym trochę wdzięku dodać, dowcipnie zostały zmyślane, co naturalnie wy, łatwowierni, wskrzesiwszy na boga waszego w haniebny sposób przenieśliście.

12. Nawet z tego, co jest, nie potraficie wyciągnąć nauki, jak zwodzą was próżne obietnice i daremne życzenia: z tego, co życie wam przynosi, sądzicie, biedacy, co was czeka po śmierci. Oto część z was większa, i to lepsza, jak mówicie, będzie cierpi i haruje o chłódzie i głodzie, a bóg znosi to, jak gdyby tego nie widział, nie chce ani nie może swoim pomóc: czyli jest albo bezsilny, albo niesprawiedliwy!

Ty, który o nieśmiertelności po śmierci marzysz, teraz, kiedy przed niebezpieczeństwem się trzęsiesz, kiedy gorączka cię pali, kiedy ból cię szarpie, czy nie czujesz jeszcze, w jakim jesteś położeniu? Czy nie widzisz jeszcze twojej znikomości? Wbrew twojej woli, biedaku, jesteś skazany na twą ułomność i nie chcesz tego przyznać!

³⁴ Protesilaos zginął z ręki Hektora pod Troją. Jego żona Laodamia uprosiła bogów, by pozwolili jej zobaczyć męża przynajmniej na trzy godziny, a po ich upływie umarła również i ona.

Pomijam jednak to, co wszystkim wspólne. Ale przypatrzcie się tylko! Dla was te groźne ukazy, wyroki śmierci, męczarnie i krzyże – tylko już nie po to, byście je czcili, ale byście na nich zawisli; dla was ogień, który wy przepowiadacie sobie, ale którego boicie się. Gdzie jest ten bóg, który zmartwychwstającym może pomóc, a tylko żyjącym nie może? Czyż Rzymianie bez waszego boga nie rozkazują, nie królują, nie są w używaniu całej kuli ziemskiej i waszymi panami?

Wy zaś pełni trwożnego oczekiwania i troski wstrzymujecie się od godziwych przyjemności: nie chodzicie na przedstawienia, nie bierzecie udziału w procesjach, z dala są od was uczty publiczne i uroczyste zapasy, wzdrygacie się przed pokarmami i napojami, z których należną część już bogom ofiarowano. W ten sposób obawiacie się bogów, których istnienie negujecie. Kwiatami głowy nie wieńczycie, ciała wonnościami nie upiększacie; zachowujecie pachnidła na pogrzeb, wieńców nawet na groby nie dajecie, ciągle bladzi, trzęsący się, godni litości – ale naszych bogów. Tak nie-szczęśli ani po śmierci nie zmartwychwstaniecie, ani przed śmiercią nie żyjecie!

Dlatego, jeśli choć trochę rozumu i zastanowienia macie, przestańcie badać przestworza nieba i losy świata oraz jego tajemnice: wystarczy na to patrzeć, co pod nogami leży, szczególnie dla ludzi bez nauki i kultury, prostych i nieokrzesanych, którym nie dano zrozumieć stosunków politycznych, tym więcej odmówiono rozprawiać o rzeczach boskich.

13. A jeśli macie ochotę pofilozofować, to niech ktoś z was, czujący się na siłach naśladuje, jeśli potrafi, Sokratesa, księcia filozofii. Znana jest jego odpowiedź, ilekroć się go pytano w kwestii spraw niebieskich: „Co nad nami, to nie dla nas”. Słusznie więc wyrocznia dała mu świadectwo wyjątkowej mądrości...

Co jest wątpliwe, powinniśmy zostawić tak, jak jest, a nie wydawać wyroku lekkomyślnie i śmiało tam, gdzie wielu wielkich myślicieli jeszcze przemyśliwa; inaczej albo zabobon starych bab będzie górą, albo wszelką religia upadnie³⁵.

b) Św. Justyn – Najstarszy chrześcijański opis Eucharystii

A oto ten pokarm zowie się u nas Eucharystią, i nikt nie może w nim brać udziału, jak tylko ten, który uwierzy w to, czego uczymy i kto wzięt kąpiel na odpuszczenie grzechów i na odrodzenie, i tak żyje, jak Chrystus podał. Nie uważamy bowiem tego pokarmu jak zwykłego chleba albo zwykłego napoju. Nie, jak za sprawą słowa Bożego wcielony nasz Zbawiciel Jezus Chrystus przybrał i ciało, i krew dla naszego zbawienia, tak samo pokarm, co się stał Eucharystią przez modlitwę Jego własnego Słowa, odży-

wia przez przemienienie krew i ciało nasze. Ten pokarm jest, taką mamy naukę, ciałem i krwią tego właśnie wcielonego Jezusa. Apostołowie bowiem, w napisanych przez siebie Pamiętnikach zwanych Ewangeliami, podali nam, że takie otrzymali przykazanie. Jezus wziął chleb, dzięki składał i mówił: „To czyńcie na pamiątkę Moją, to jest Ciało Moje”. I podobnie wziął kielich, dzięki składał i mówił: „To jest Krew Moja”. I rozdawał im tylko samym...

My zaś potem zawsze to sobie wzajemnie przypominamy, a za-możniejsi z nas wspierają wszystkich, co cierpią niedostatek, i zawsze sobie wzajemnie spieszymy z pomocą. Przy każdym zaś posiłku naszym wielbimy Stwórcę wszechświata przez Syna Jego, Jezusa Chrystusa, i przez Ducha Świętego. W dniu zaś, zwanym Dniem Słońca, odbywa się zebranie w jednym miejscu wszystkich razem, i z miast, i ze wsi. Tedy czyta się Pamiętniki apostołskie albo Pisma prorockie, póki czas na to pozwala. Potem, gdy lektor skończy, przełożony daje żywym słowem upomnienie i zachętę do naśladowania tych znakomitych nauk. Następnie wszyscy powstają z miejsc i modlimy się. Po czym, jak już zostało powiedziane, gdy modlitwa się skończy, przynoszą chleb oraz wino i wodę, a przełożony zanosi modlitwy a także dziękczynienia, ile tylko może, lud zaś z radością odpowiada: Amen. Wreszcie następuje rozdzielenie wszystkiego tego, co się stało Eucharystią, nieobecnym zaś rozsyła się przez diakonów. Ci, którym się dobrze powodzi, i którzy mają dobrą wolę, dają, co chcą, a wszystko, co się zbierze, składa się na ręce przełożonego. On zaś rozciąga opiekę nad sierotami, wdowami, chorymi albo z innej przyczyny cierpiącymi niedostatek, nad więźniami, obcymi, gośćmi, jednym słowem służy z pomocą wszystkim, co są w potrzebie. Zgromadzenie zaś nasze dlatego odbywa się w Dniu Słońca, ponieważ to pierwszy dzień, w którym Bóg przetworzył ciemności oraz materię i świat uczynił, ponieważ Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, tego samego dnia zmartwychwstał. W przeddzień bowiem Dnia Saturna został ukrzyżowany, a nazajutrz po tymże dniu, to znaczy w Dzień Słońca, objawił się apostołom i tę im podał naukę, którąśmy niniejszym waszej przedłożyli uwadze³⁶.

c) Celsus

Ze „Słowa prawdziwego“

Niezgoda chrześcijan

Skoro zaś rozrośli się w tłum, powiada, natychmiast się dzielą i rozłączają i każdy chce mieć własne stronnictwo, i dodaje:

³⁵ Tł. J. Sajdak, POK 2, 1925, 16–26. Poprawione.

³⁶ I, 66 n., tł. ks. A. Lisiecki, POK 4, 1927, 76–78. Poprawione.

I znowu podzieleni jedni drugich potępiają zachowując tylko wspólną nazwę, jeżeli w ogóle mają cokolwiek wspólnego. Wstydzą się porzucić jedynie nazwę, poza tym każdy ma własne zasady (III.12)³⁷.

Religia prostaków...

Takie są ich nauki: nikt wykształcony, mądry i roztropny nie zbliża się do nich (cechy te bowiem uważają za złe), lecz jeżeli znaleźć się jakiś nieuk, szaleniec, nieokrzesaniec, głupiec, to taki ufnie przychodzi do nich. Wyznając, że tacy ludzie są godni ich Boga, sami przyznają, że chcą i mogą zjednywać sobie wyłącznie głupców, prostaków, szaleńców, niewolników, proste kobiety i małe dzieci (III.44).

Nie widzimy jednak, by wędrowni przekupnie, którzy na placach publicznych przedstawiają swoje kuglarskie brednie, zbliżali się do zgromadzeń ludzi roztropnych i ośmielali się zalecać im swoje tajemnice. Lecz jeśli zauważą gdzieś młodzieńców, zgromadzonych niewolników i głupców, narzucają się im i chępią (III.50).

Widzimy, że w poszczególnych domach prywatnych gręplarze, szewcy, folusznicy, ludzie nieokrzesani i prości nie ośmielają się wyszeptać słowa w obecności starszych i poważniejszych panów; kiedy jednak spotkają się na osobności dzieci i kobiety równie prości jak oni, opowiadają im przedziwne historie: że nie należy słuchać ojców i nauczycieli; że im trzeba raczej wierzyć; że tamci są głupcami i szaleńcami; że nie mogą dostrzec ani zrobić nic naprawdę szlachetnego, zajęci próżnymi głupstwami, a tylko oni jedni wiedzą, jak należy żyć; że jeśli uwierzą ich słowom, będą szczęśliwi sami i ich bliscy. A jeśli mówiąc to zobaczą, że zbliża się któryś z nauczycieli młodzieży, ktoś poważniejszy albo sam ojciec rodziny, lękliwie uciekają w popłochu, zuchwali zaś podburzają dzieci do buntu, szepeć do ucha, że w obecności ojca lub nauczycieli nie będą mogli ani chcieli wyjaśnić dzieciom tych wszystkich wspaniałości; że wzbudza w nich odrazę głupota i okrucieństwo tych zdemoralizowanych ludzi, pełnych najgorszych niegodziwości i kroczących drogą występku, którzy by ich na pewno ukarali; ale jeśli chcą się czegoś nauczyć, niechaj porzucą rodziców i nauczycieli i idą z kobietami i towarzyszami zabaw na zebranie kobiet albo do pracowni szewca lub do foluszni, a tam osiągną doskonałość. Taka jest ich argumentacja (III.55)³⁸.

...i bandy rozbójników

By nie stawiać ostrzejszych zarzutów ponad to, do czego zmusza mnie prawda, można sformułować przynajmniej takie oskarżenie: Mistagodzy, którzy wzywają ludzi do różnych misteriiów, wołają

głośno: „Niech przyjdzie do nas każdy, kto ma czyste ręce i roztropny język”, albo: „Każdy, kto jest czysty od wszelkiego brudu, kto ma czyste sumienie i kto żył uczciwie”. Tak wołają ci, którzy obiecują oczyszczenie z grzechów. A posłuchajcie, kogo wzywają do siebie chrześcijanie: „Każdy, powiadają, grzesznik, głupiec, każde dziecko, krótko mówiąc, każdy nieszczęśnik może zostać przyjęty do królestwa bożego”. Czyż nie nazywacie grzesznikiem człowieka niesprawiedliwego, złodzieja, włamywacza, truciciela, świętokradcę, rabusia grobów? Kogo więc innego wzywałby do siebie herszt bandy rozbójników? (III.59)³⁷

Pycha chrześcijan

Dalej zgodnie ze swym zwyczajem, Celsus kpi z Żydów i chrześcijan, porównując jednych i drugich do gromady nietoperzy, do mrówek wypełzających z mrowiska, do żab zebranych wokół bagna, do robaków zgromadzonych w kałuży, spierających się między sobą o to, kto z nich jest największym grzesznikiem i twierdzących: „To nam Bóg wszystko odkrywa i przepowiada, to o nas się troszczy i zabiega, lekceważąc świat cały, nie zajmując się ruchem gwiazd i wielką ziemią, do nas posyła ciągle swoich wysłanników zatroskany o to, byśmy połączyli się z nim na zawsze”. W jego przedstawieniu jesteśmy podobni do robaków, które mówią: „Bóg istnieje, my zaś zajmujemy drugie miejsce po nim, a jesteśmy zupełnie podobni do Boga. Wszystko jest nam podległe: ziemia, woda, powietrze, gwiazdy; wszystko istnieje dla nas, wszystko jest na nasze usługi”. I powiadają dalej te jego robaki, czyli niby my: „Ponieważ istnieją między nami grzesznicy, Bóg sam przybędzie albo ześle swego Syna, aby wydać na płomienie niesprawiedliwych, a my będziemy mieli z nim życie wieczne”. Od siebie zaś Celsus dorzuca: „Łatwiej znieść takie głupstwa, gdy rozprawiają o nich robaki i żaby, niż kiedy mówią tak Żydzi i chrześcijanie” (IV.23)³⁸.

„Głupia jest ich wiara”

Głupia jest ich wiara, że gdy Bóg niby kucharz, wznieci ogień, wszystko się upieczce, a przetrwają tylko oni, i to nie tylko żywi, ale też i ci, którzy wcześniej poumierali, wyjdą z ziemi odziani we własne ciało. Nadzieja, zaiste, godna robaków. Czyż bowiem jakakolwiek dusza ludzka pragnęłaby powrócić do zgnitego ciała? Zresztą tej wiary nie podzielają wszyscy chrześcijanie; nie brak i takich, którzy brzydzą się nią i uważają równocześnie za wstrętą

³⁷ *Przeciw Celsusowi*, dz. cyt. I, 219.

³⁸ Tamże kolejno I, 251 i 255.

³⁹ Tamże, I, 258.

⁴⁰ Tamże, I, 297.

i niedorzeczną. Jakież bowiem ciało całkowicie rozłożone może powrócić do pierwotnej formy i odzyskać budowę, którą raz utraciło? Gdy nie potrafią rozsądnie na to odpowiedzieć, chwytają się bzdurnej obrony, twierdząc, że Bóg wszystko może. Tymczasem Bóg nie może spełnić nic wstrętnego, ani nie pragnie niczego, co jest przeciwne naturze. Nie wypada wierzyć, że jeśli bym pragnął w swej występności czegoś niegodziwego, Bóg będzie mógł tego natychmiast dokonać, albo że się to spełni. Albowiem Bóg kieruje światem nie po to, aby spełniać występne kaprysy albo folgować bezładnym pragnieniom, lecz po to, aby się opiekować prawą i sprawiedliwą naturą. Chociaż więc mógłby obdarzyć duszę życiem wiecznym, to przecież, jak mówi Heraklit: „Trupy należy usuwać prędzej niż gnój”. Bóg zatem nie chce ani nie może uczynić nieśmiertelnym ciała pełnego nieczystości, o których wstyd mówić. Jeden jest rozum wszystkich bytów; nie zatem wbrew rozumowi ani przeciw rozumowi nie może się dokonać (V,14).

Chrześcijanie nie zwracają uwagi na następującą sprawę: Skoro prorocy żydowskiego Boga zapowiedzieli, że Jezus będzie Synem Bożym, to dlaczego Bóg za pośrednictwem Mojżesza każe ludziom bogacić się, rządzić, napelniać ziemię, zabijać nieprzyjaciół nie szczędząc nawet ich dzieci (co zresztą, według słów Mojżesza, sam Bóg czynił na oczach Żydów), a nawet grozi, że gdyby mu nie byli posłuszni, uzna ich za wrogów; natomiast jego Syn, ów człowiek z Nazaretu, daje ludziom zupełnie inne prawa: głosi, że nie ma dostępu do Ojca dla bogaczy, dla człowieka żadnego władzy, dążącego do mądrości i sławy; naucza, że ludzie nie powinni troszczyć się o pożywienie bardziej niż kruki, a o ubranie bardziej niż lilie polne i nakazuje nadstawiać drugi policzek, gdyby ktoś nas raz uderzył? Kto kłamie, Mojżesz czy Jezus? Czy Bóg posyłając swego Syna zapomniał o tym, co nakazał Mojżeszowi? Czy może potępił własne prawa, zmienił zdanie i wysłał kolejnego wysłannika, by nadał ludziom inne, przeciwne tamtym, ustawy? (VII.2)⁴¹.

Zakończenie – U źródeł współczesnych stereotypów

Doprowadziliśmy nasze świadectwa do końca wieku II, kiedy to dynamicznie rozwijającego się chrześcijaństwa nie mogli już nie dostrzegać pisarze pogańscy. Co nam dał ten przegląd?

Korzyści są dwojakie: odnoszą się one i do historii, i do współczesności.

Wydaje się, że studium historii starożytnej Kościoła oparte, rzecz jasna, na materiale chrześcijańskim, zbyt mało uwzględniało dotychczas świadectwa pochodzące z kręgów heretyków i pogan. Zarzucano im bowiem nieprawdziwość i pogardliwe traktowanie chrześcijan. Pamiętać jednak należy, że nie ma takiego kłamstwa, które nie zawierałoby ziarenka prawdy. A nawet gdybyśmy i tu mieli wątpliwości, to i tak świadectwo wyostreza nasze spojrzenia na problemy nie zawsze w Kościele zauważone. Przykładem jest obrzucające błotem świadectwo Lukiana, przy bliższej analizie dużo prawdziwsze i w końcu – uczciwsze, niż się to na pierwszy rzut oka wydaje. Sięgnijmy po inny przykład. Wielkie, zorganizowane przez totalitarne państwo rzymskie, prześladowania chrześcijan rozpoczęły się w połowie III wieku, przedtem to były w wielkiej mierze ruchy lokalne i miejscowe pogromy. Powodował je nie tylko antysemityzm przerzucony na chrześcijan i załatwianie własnych porachunków (wyobraźmy sobie choćby akcje handlarzy mięsa ofiarnego w Bitynii, o których wspomina Pliniusz), ale także potworne plotki na temat chrześcijan: wrogów ludzkości, morderców dzieci itd. Powstały one bardzo wcześnie i prawdopodobnie one właśnie były jednym z powodów, dla którego Tacyt, Pliniusz czy Swetoniusz traktują chrześcijaństwo jako niebezpieczny zabobon. Źródła tych plotek można szukać z jednej strony w łączeniu chrześcijan z Żydami i zwolennikami innych kultów wschodnich, z drugiej w zarzutach Żydów pragnących oddzielić się zdecydowanie od chrześcijan. Sprawa prehistorii plotki antychrześcijańskiej pozostaje jednak otwarta.

Tego rodzaju plotka chwyta z równym powodzeniem i w starożytnym Rzymie i w nowoczesnych społeczeństwach. Wykorzystują ją w swych pismach autorytety ówczesnego świata, inni dopomagają jej swoją pogardą i nienawiścią. Powstaje więc swego rodzaju sprzężenie zwrotne: ulicy i intelektualistów. Nie znaleźliśmy ani jednego świadectwa wśród elity II w. wyrażającego protest przeciw kłamstwom opowiadanych o chrześcijanach i prześladowaniu ich. Wręcz przeciwnie, byli tacy, którzy prześla-

⁴⁰ Tamże. Kolejno II, 15 i 160.

dowania sami organizowali. A przecież, gdyby tylko taki protest się odezwał, przekazaliby go nam na pewno pisarze chrześcijańscy. Najłagodniejsze sformułowanie cesarza Hadriana pozostaje dwuznaczne, przynajmniej w rozumieniu późniejszych prawników. Intelktualiści, sumienie świata, zawiedli. Nie jedyny raz zresztą w dziejach Europy...

Ta plotka znajduje swoje poparcie u władz, które umieją nią manipulować dla swych potrzeb, czy będzie to Neron, czy władze galijskie w czasie pogromu roku 177, o czym obszernie opowiadają chrześcijanie Lyonu i Vienne w liście do swych braci w Azji.

Ale jest jeszcze inna strona tego zagadnienia, tym razem dotycząca intelektualistów chrześcijańskich. W połowie II w. powstaje chrześcijańska grupa inteligencji, pojawiają się pierwsi chrześcijanie-intelktualiści, którzy widzą jasno nie-normalność sytuacji prawnej chrześcijan, widzą kłamstwo i oszustwo. Żądają prawa i prawdy. Kierują swe pisma do cesarza, senatu, ludu rzymskiego, piszą i wyjaśniają, ofiarują współpracę, używając mniej lub bardziej zgrabnych argumentów. Zachowało się kilka takich apologii (w naszym zbiorze pismo „Do Diogneta”), wiemy o kilkunastu. Z drugiej jednak strony panuje głuche i pogardliwe milczenie, i tylko czasami spada głowa któregoś z owych intelektualistów: Justyna, Apoloniosa... Ta pogarda dla prawdy, głuchota na argumenty, intelektualna zła wola jest duchowym męczeństwem autorów apologii. Ten dramat niemożności dogadania się ze światem pogańskim będzie rzutował na dalsze stosunki chrześcijan i pogan.

To jest aspekt historyczny. Ale w tych kartach pisarzy pogańskich spotkaliśmy też problemy na wskroś współczesne. Od wieków stosuje się wobec chrześcijaństwa pewien zestaw określeń, które stały się stereotypami i jako takie bezrefleksyjne funkcjonują w społeczeństwie. Oto kilka przykładów: zabobon, przesąd, fideizm, religia prostaków, starych bab i dzieci, itd. Przekonaliśmy się teraz, z jakich czasów się one wywodzą – już z II w.! A ukuto je wtedy, kiedy właśnie do Kościoła wchodziła inteligencja, gdy powstawał intelektualny ruch katolicki. I funkcjonują dalej mimo wieków chrześcijańskiej kultury, działając na takiej samej zasadzie, na jakiej działały osiemnaście wieków temu

– czyli jako. bezdowodowe pewniki. Stoimy tu wobec ultra-konserwatyzmu i ultrairracjonalizmu pewnego rodzaju nastawienia antychrześcijańskiego. I myślę, że dla wielu ludzi jest rzeczą tak oczywistą, że religia to ciemnota i fanatyzm, iż byliby niezmiernie zdziwieni, gdyby ktoś zażądał od nich dowodu. Podejrzewam, że tak samo zdziwiłby się Tacyt czy Swetoniusz. Jest to odwieczny dramat ludzkości, która boi się zrewidować zasób przyjętych powszechnie stereotypów i porównać je z rzeczywistością, bo a nuż trzeba by było wówczas pozbyć się tych wygodnych narzędzi. Chciałoby się zawołać z Markiem Aureliuszem: *Masz rozum? Mam. To czemu z niego nie korzystasz?*⁴²

⁴² Rozmyślania IV, 13, dz. cyt. 77.

Les écrivains du II-ème siècle sur les chrétiens

Les grandes persécutions des chrétiens commencèrent vers la moitié du III-ème siècle. Qu'est-ce qui en fut la cause? L'antisémitisme rejeté sur les chrétiens, les intérêts commerciaux (par exemple, les actions des marchands de la viande pour les offrandes en Bitynie, mentionnées par Plinius), mais aussi les calomnies monstrueuses au sujet des chrétiens: ennemis des gens, assassins etc. Ce furent juste ces rumeurs qui ont, en grande mesure, décidé de l'opinion que le christianisme était une superstition dangereuse, à l'avis de Tacit, de Plinius ou de Swetonius. La source de ces potins se trouve d'un côté dans l'unification du christianisme avec le judaïsme, ainsi qu'avec d'autres cultes orientaux, et de l'autre – dans les objections des juifs, qui voulaient se séparer définitivement des chrétiens. La question de la préhistoire du potin reste, quand même, ouverte.

Une autre question encore donne à réfléchir. Certaines définitions, devenues stéréotypes, fonctionnent comme tels dans les sociétés. En voici quelques exemples: superstition, préjugé, fidéisme, religion des gens simples, des vieilles femmes, des enfants etc. Ils prennent leur origine, à ce qu'il paraît, au II-ème siècle déjà. On les a forgés juste au moment où l'intelligentsia entraînait dans l'Eglise, quand naissait le mouvement intellectuel catholique. Et ils continuent à fonctionner en dépit des siècles de culture chrétienne, agissant à la même base qu'ils le faisaient dix-huit siècles plus tôt, c'est-à-dire comme axiomes sans preuves. Nous nous trouvons ici en face d'un ultra-conservatisme et d'un ultra-irrationalisme propres à une certaine attitude anti-chrétienne.

Joanna Czyż

Anna Maria Marchocka – karmelitanka, mistyczka, pisarka

Mistycyzm, mistycy i teksty mistyczne – oto krąg zagadnień otoczonych po trosze aurą nieufności, wciąż jakby mało znanych, stosunkowo rzadko goszczących na łamach pism i nieobecnych raczej w dyskusjach. A przecież kryją się tu rzeczy niezwykle interesujące, warte poznania i systematycznych badań. Mało kto zna dzisiaj osobę Anny Marii Marchockiej, choć jeszcze tak niedawno (przed II wojną światową) znało ją wielu. Była to postać niekonwencjonalna, nieprzeciętna i bardzo osobliwa. Myślę, że ta *najgłośniejsza karmelitanka bosa*¹, wielka mistyczka, *polska święta Teresa*², wzór wolności duchowej, zarazem pisarka (jedna z pierwszych u nas, obok Doroty z Mątowów i Magdaleny Mortęskiej), której dzieła stoją na najwyższym poziomie europejskim – warta jest przypomnienia.

Przyszła na świat 25 czerwca 1603 roku w Stróżach, królewskiej wsi parafii zakliczyńskiej pod Czchowem na Podkarpaciu, w rodzinie starosty czchowskiego Pawła Marchockiego i Elżbiety z Modrzejowskich³. Od samego początku zdrowie miała słabe. Cierpienie, którego doświadczała przez całe życie, poznała już w życiu płodowym i przyniosła je niejako z sobą na świat. Jeszcze przed narodzeniem bowiem doznała obrażeń podczas niebezpiecznego wypadku matki. Na skutek urazów przez długi czas miała miękkie ciemie, a to stało się przyczyną ostrych bólów głowy, uporczywych migren⁴. Tuż po urodzeniu natomiast przeżyła kilkugodzinny krwotok (prawdopodobnie nie podwiązano pępowiny), który tak osłabił jej wątłe siły, iż wézwany kapłan nie chciał ochrzcić nie dającego znaków życia dziecka⁵. W późniejszych latach nieobce były Marchockiej cierpienia wywołane schorzeniami wątroby i woreczka żółciowego⁶. W pewnej mierze więc całe jej życie określone zostało przez cierpienie ciała.

Marchocka wyrastała w cieple wiary, w typowym domu katolickim. Matka, kobieta pobożna, dbała o religijne wychowanie dzieci, chociaż nie zapewniła im starannego wykształcenia (Anna Maria umiała pisać, lecz nieortograficznie). Do obowiązkowych zajęć dzieci należała lektura żywotów świętych, wpajano im kult Matki Boskiej i św. Katarzyny ze Sieny. Już jako pięcioletnia dziewczynka przystąpiła Anna Maria do spowiedzi, a niespełna dwa lata później przyjęła komunię świętą. Były to dla niej wielkie przeżycia, które wspominała z rozrzwiniem⁷. To wtedy postanowiła żyć w czystości, pozostać na zawsze dziewicą. Niedługo potem (miała chyba 11 lat) zaczęły ją nawiedzać uporczywe i coraz bardziej sprecyzowane myśli o życiu zakonnym. Ojciec dał jej (choć niechętnie) swe przyzwolenie i sam wybrał zgromadzenie. Zgodnie z jego wolą miała wstąpić do klasztoru klarysek w Starym Sączu. Istnieje ów klasztor do dziś. Wybór Marchockiej padł jednak na zakon karmelitanek bosych. Decyzja ta, którą podjęła po kilkuletnich wahaniach i rozterkach duchowych, wywołała ostre sprzeciwy rodziny. Życie w Karmelu, zreformowanym przez św. Teresę z Avila i św. Jana od Krzyża, uchodziło w opinii współczesnej za nieludzkie, a przez to – wręcz grzeszne⁸. Trzeba było nie lada odwagi i siły charakteru, aby przełamać opór bliskich i postąpić wbrew woli ojca, który nawet szablą próbował wyperswadować córce zamiysł oddania się Bogu w Karmelu. Marchocka jednak potrafiła tego dokazać. Niepokorna wobec konwenansów, 26 kwietnia 1620 wstąpiła do klasztoru św. Marcina przy ulicy

⁷ Elżbieta Janicka-Olczakowa, *Zakony żeńskie w Polsce*, w zbiorze: *Kościół w Polsce*, Kraków 1970, tom 2, s. 755.

⁸ *Historia Kościoła w Polsce*, red. Bolesław Kumor i Zdzisław Obertyński, Poznań 1974, tom 1, część 2, s. 201.

³ Karol Górski, *Wstęp*, w: *Autobiografia mistyczna matki Teresy od Jezusa (Anny Marii Marchockiej)*, oprac. Karol Górski, Poznań 1939, s. 26. Książka ta stanowi dziś wielką rzadkość. Korzystam z egzemplarza Biblioteki Pisarzy Towarzystwa Jezusowego w Warszawie (przy ulicy Rakowieckiej 61), sygn. II.1316/2.

⁴ Karol Górski, *Od religijności do mistyki*, Lublin 1962, s. 108; tenże, *Marchocka Anna Maria*, w zbiorze: *Polski słownik biograficzny*, tom 19, Wrocław 1974.

⁵ Anna Maria Marchocka, *Żywot wielbnej matki Teresy a Jesu*, w: *Autobiografia mistyczna...*, s. 38.

⁶ Karol Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 195.

⁷ *Żywot...*, s. 40–41.

⁸ K. Górski, *Od religijności...*, s. 103.

Grodzkiej w Krakowie, mając zaledwie 17 lat. W imię wierności sobie, w imię wewnętrznej wolności. Umiała też dokonać więcej. Jej moc duchowa, jej nieprzeciętna siła wewnętrzna spowodowała, że zrazu tak wrogo nastawiony do jej poczynąń ojciec po latach zmienił swe stanowisko tak dalece, iż zamieszkał przy klasztorze karmelitanek bosych. Rok 1620 jako datę wstąpienia Marchockiej do klasztoru podaje Karol Górski w „Polskim słowniku biograficznym”, tę datę odnajdujemy też na kartach autobiografii. Błogosławiony Rafał Kalinowski natomiast podał w pracy „Klasztory karmelitanek bosych w Polsce, na Litwie i Rusi” na podstawie wykazu sióstr w klasztorze św. Marcina, iż Marchocka wstąpiła tu w roku 1621, uznając zarazem, że miała wówczas 17 lat⁹. Przyjmując za fakt pewny rok urodzenia Anny Marii (1603), zgodny u obu autorów, nietrudno obliczyć, że 17 lat miała ona w 1620, nie zaś w 1621 roku, a więc i do klasztoru wstąpiła właśnie w 1620. Datę 26 kwietnia 1621 obecną u ojca Kalinowskiego przyjmijmy, więc za omyłkę autora przy żmudnym przepisywaniu danych z ksiąg klasztornych.

Dwa lata nowicjatu były dla Marchockiej – natury bardzo wrażliwej i niesłuchanie nerwowej – trudne. Nękały ją wciąż rozmaite pokusy: podpalić klasztor i uciec, zapalić powróż u drewnianych wrót, wyjść przez okno po desce¹⁰. Pokusy te były tak silne, iż pokonywać je musiała z dużym wysiłkiem. Nieszczęsnej nowicjuszcze pomagała w tym dziele wolna wola wytrwania i głęboka wiara w moc osoby ludzkiej. W rezultacie Marchocką przyjęto do zgromadzenia, ale z pewnym wahaniem (zrozumiałym w tych warunkach). 26 kwietnia 1622 roku siostra Teresa od Jezusa (takie imię zakonne przyjęła Marchocka) złożyła profesję. Otaczał ją najpewniej szacunek, skoro w 1634 i 1638 roku była przeoryszą. Jej życie zakonne znaczą ekstazy, ale i pokusy, chwile słodkie i momenty pełne cierpienia duchowego. Im cudowniejsze było uniesienie, tym straszniejsze potem okresy niepewności i oschłości. Gdyż wolność wobec samej siebie często oznacza wolność cierpienia¹¹. Matka Teresa umiała przeciwstawić się trudnościom, pozostać wierna swemu JA. Pięć lat sypiała w habicie, aby przekreślić pokusy zmysłowe. Umiała zwyciężać.

W 1642 roku Marchocka udała się wraz z konwentem na fundację do Lwowa. Została tam przeoryszą. Tam też – 3 maja 1647 roku – na rozkaz spowiednika, ojca Ignacego od św. Jana Ewangelisty, zaczyna spisywać własne przeżycia, aby lepiej – jak wcześniej św. Brygida, bł. Dorota z Małotów i św. Teresa z Avila, a później Faustyna Kowalska – odstąpić swe wnętrze. Postać Marchockiej ustawicznie wydłuża się, góruje nad pozostałymi zakonnicami. Niepokorna jej psychika znów występuje przeciwko społecznym skostniałym konwenansom, a jednocześnie w obronie godności i wolności człowieka. Podczas pobytu we Lwowie przeciwstawia się powszechnemu egoizmowi szlacheckiemu, zwyczajowi przyjmowania do klasztorów karmelitanek tylko córek szlacheckich. Około roku 1648 zatem matka Teresa przyjmuje na równi ze szlachciankami mieszczańki, nie zważając na opór przełożonych i upomnienia. Dopiero, gdy na jej rękach pojawiło się robactwo (w tradycji karmelitańskiej – znak łamania reguły), poniechała tych praktyk¹². Niebawem zresztą musiała uciekać ze Lwowa przed Chmielnickim i wraz ze współsiostrami schroniła się w Krakowie. Stamtąd 20 maja 1649 roku karmelitanki pod przewodnictwem matki Teresy od Jezusa udały się na fundację do Warszawy. Przełożoną nowego klasztoru była aż do śmierci Marchocka¹³.

Niezwykła osobowość i moc duchowa przełożonej sprawiły, iż wkrótce warszawski klasztor karmelitanek bosych stał się głośny. Do matki Teresy przychodzili ze swymi prośbami ludzie prości, przybywali i wykształceni. Z klasztorem bardzo ściśle związana była królowa Ludwika Maria. Na jej prośbę karmelitanki z Marchocką na czele wyprasały modlitwami u Boga łaskę poczęcia dla władczyni. Narodziny królewskiej córki (1 lipca 1650) podniosły jeszcze autorytet klasztoru i jego przełożonej. O modlitwy za

⁹ Bł. Rafał Kalinowski, *Klasztory karmelitanek bosych w Polsce, na Litwie i w Rusi*, tom 3, Kraków 1904, s. 216.

¹⁰ *Żywot...*, s. 75–77. Zob. też: K. Górski, *Od religijności...*, s. 108.

¹¹ Pierre-Jean Laberrière, *Teresa z Avila – doktor Kościoła*, „Przegląd Równocześnie” 1982, nr 6.

¹² K. Górski, *Od religijności...*, s. 120.

¹³ Benignus Wanat, *Zakon karmelitów bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych w latach 1605–1975*, Kraków 1979, s. 659.

sprawy ojczyzny prosił Marchocką sam król Jan Kazimierz osobiście. Często wizyty składał jej Jerzy Ossoliński, wielki kanclerz koronny, prosząc o rady i modlitwy.

Jedną z ważniejszych chwil w życiu Marchockiej jest bez wątpienia data 15 maja 1651 roku. W dniu tym wezwana przez przełożonych do kraty wybiegła na podwórze ze świeżo umytą głową. Nie chciała czekać, aby nie uchybić cnocie posłuszeństwa. Zbuntowana i niepokorna wobec konwenansów i ograniczeń, które nakłada kultura, była bowiem matka Teresa – jak po wiekach Faustyna Kowalska – pokorna i posłuszna wobec Boga i przełożonych. Efektem tej gorliwości w wypełnianiu obowiązków było porażenie całej prawej części ciała paraliżem i utrata mowy. Lekarze nie rokowali wielkich nadziei. Marchocka wiedziała jednak, że jeszcze nie odejdzie ze świata. Pozostała na ziemi – jak to później zapisze w autobiografii – na rozkaz Matki Boskiej, którą ujrzała w ekstazie mistycznej. Wołę swą posłusznie utożsamiała z wołą Boską i obdarzona tą mocą pokonała naturę. Przeżyła więc – wbrew naturze.

Pod koniec życia otrzymała Marchocka stygmaty, znaki obcowania z Chrystusem i przyjęcia na siebie z własnej woli Jego krzyża. Do niezwykłych zjawisk należały też „oświecenia”, kiedy poznawała stan duszy i uczynki innych, nieobecnych przy niej osób. Z kart autobiografii poznajemy również fakt bilokacji Marchockiej w roku 1649, w dzień Wniebowzięcia Matki Boskiej (15 sierpnia): przebywała wówczas w Krakowie, zaś jednocześnie widziano ją w obozie królewskim pod Zborowem (gdzie nakłaniała do ufności Teresie z Avila). To ostatnie zjawisko budzi w świetle dzisiejszych dociekań parapsychologii (analizującej ciało astralne człowieka) szczególną naszą uwagę¹⁴. Warto dodać, że również inna mistyczka karmelitańska, siostra Maria od Jezusa Ukrzyżowanego, żyjąca w XIX wieku Arabka (beatyfikowana ostatnio przez Jana Pawła II), miała dar bilokacji, jak również stygmaty¹⁵.

Anna Maria Marchocka zmarła 19 kwietnia 1652 roku w Warszawie, w opinii świętości. Według kronik klasztornych zgon nastąpił o tej godzinie, kiedy Chrystus został zdjęty z krzyża i złożony do grobu. Jest to znamienne. Marchocka stała się bowiem jakby jawnym wizerunkiem Chry-

stusa ukrzyżowanego. Utożsamiała się z Nim. Powtórzyła Jego drogę męczeństwa, godności i wolności. Nieprzeciętna za życia – pozostała nieprzeciętna po śmierci.

Od razu po „świątobliwym“, jak pisało, zgonie matki Teresy rozwinął się jej kult. Ciało nie uległo normalnemu rozkładowi. Pozostało nietknięte przez czas. Karmelitaneki boso nie rozstawały się z nim. Jego obecności przypisywały wszelkie Boże błogosławieństwa. Kult zmarłej i jej cudownego ciała był bardzo silny. Do grobu Marchockiej ściągali rzesze chorych, zrozpaczonych i potrzebujących, prosząc o pomoc i wstawiennictwo, a niejednokrotnie o cud. Czapiecze matki Teresy przypisywano uzdrowienie Jana Kazimierza trawionego silną gorączką i nękanego bólami głowy. Strzępom jej szat przypisywano cudowne uzdrowienia konających, niewidomych, śmiertelnie rannych. Zapisy licznych cudów za sprawą Marchockiej, poświadczone podpisami, zachowały się w Archiwum Sióstr Karmelitanek Bosych w Krakowie na Wesołej¹⁶. Tam właśnie – w klasztorze św. Józefa przy ulicy Kopernika – zakonniczki złożyły zeschnięte zwłoki Marchockiej, zabrane z sobą do Krakowa, gdy w roku 1818 rząd rosyjski zniósł warszawski klasztor karmelitanek.

Żywe uznanie dla Marchockiej miał błogosławiony ojciec Rafał Kalinowski, karmelita boso, inicjator duchowej odnowy Karmelu w Polsce, mianowany w 1884 roku wizytatorem klasztoru na Wesołej. *Oglądając w klasztorze – czytamy w monografii o nim – nieskazitelne zwłoki matki Teresy Marchockiej, której świątobliwe życie wywierało tak zbawienny wpływ na współcześnie z nią żyjące pokolenie, musiał niejednokrotnie stawiać siostrą za wzór tę świetlaną postać i zachęcać do naśladowania jej cnót*¹⁷. Był zresztą świadom trwałego kultu mistyczki. *W Krakowie na Wesołej – czytamy tamże – utarł się zwyczaj wpuszczania do klauzury*

¹⁴ Leszek Szuman, *Bilokacja czyli wysyłanie ciała astralnego*, w: *Życie po śmierci*, Gorzów Wielkopolski 1983. Naturalnie, jest to temat otwarty.

¹⁵ Zob. artykuł w „Słowie Powszechnym” z 2–4 XII 1983 r.

¹⁶ Karol Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 421 i nast.

¹⁷ Sykstus Adamczyk, *Niespokojne serce*, Kraków 1982, s. 207.

osób, mających pozwolenie od miejscowego biskupa, dla zobaczenia ciała Marchockiej¹⁸. Zbierając materiały dotyczące dziejów karmelitanek polskich Kalinowski w pełni rozpoznał wielkość Anny Marii i wtedy właśnie rozpoczął z zapałem starania o jej beatyfikację, dowiedziawszy się z kół watykańskich, iż są na to realne szanse¹⁹. Gorąco pragnął wyniesienia na ołtarze tej nieprzeciętnej zakonnicy i jeszcze na łożu śmierci, do ostatka, przeglądał dokumenty dotyczące Marchockiej, prosząc obecnych, by dokończyli jego dzieła. A jednak po śmierci Ojca Rafała starań o beatyfikację wielkiej mistyczki już nie podjęto. Cudami słynące ciało Marchockiej w czasie II wojny światowej zostało zamurowane i wskutek tego zniszczyła je zupełnie wilgoć. Wtedy też kult począł zanikać. Pomimo to istniałaby realna możliwość wznowienia i zakończenia procesu beatyfikacyjnego, podobnie jak w przypadku innej mistyczki polskiej – benedyktynki Magdaleny Mortęskiej²⁰.

Biografia Marchockiej – to żywot kobiety nieprzeciętnej. To ciągle przekraczanie granic określonych przez naturę i kulturę. To niepokora i bunt wobec wewnętrznego skrepowania przez normy i nakazy. To wreszcie świadomy wybór drogi wolności duchowej. Podobnie jak Mortęska, całym swoim życiem Marchocka *urzeczywistnia wewnętrzną wolność*²¹. Tak jak ona, podejmując drogę zakonną i mistyczną, godzi się na rolę odmienca w imię wolności. Marchocką można by chyba uznać – jak Pierre-Jean Labarrière uznaje św. Teresę z Avila (a siostra Małgorzata Borkowska – Mortęską) – za prekursorkę naszych feministek²². Tak więc Marchocka – to „kobieta wyzwolona”. To wielka mistyczka. Ale to również pisarka (choć sama za pisarkę się nie uważała), autorka *pierwszej autobiografii kobiety polskiej*²³. Jej autobiografia mistyczna (zatytułowana po prostu „Żywot”) ma wielką wartość zarówno psychologiczną, kulturową, w świetle badań nad mentalnością, jak i literacką. Twórczość religijna Europy ma niewiele dokumentów tej miary co autobiografia Marchockiej. Wpisuje się tu obok „Rewelacyj” św. Brygidy, „Apparitionum” bł. Doroty z Mątówów, autobiografii św. Teresy z Avila, dzieł św. Teresy z Lisieux, dziennika Anieli Salawy, dzienniczka Faustyny Kowalskiej.

Marchocka pisała również swoje modlitwy, „nauki“, „śluby“, „testamenty“ zebrane w nie całkiem koherentny, ale stanowiący jednak pewną całość, rękopiśmienny zbiór „Akty, przedsięwzięcia, postanowienia, testamenta albo protestacje barzo nabożnie złożone...“²⁴ Odznaczają się one szczególnym zacięciem literackim i niepoślednimi walorami estetycznymi. „Akty“ krążyły w licznych odpisach w obiegu klasztornym, pełniąc tam przede wszystkim funkcje dydaktyczne. Zapewne mocno przyczyniały się do pogłębienia formacji duchowej zakonnic.

Postać Marchockiej dobitnie świadczy, iż mieliśmy (co w wielu swoich pracach udowadnia profesor Karol Górski) bogatą, stojącą na wysokim poziomie literaturę mistyczną. Dzieło „polskiej Teresy“ objawia dojrzałe, nad wyraz głębokie życie mistyczne. Dowodzi zatem, że można u nas spotkać wielkich mistyków, którzy wytrzymaliby może porównanie choćby ze św. Janem od Krzyża czy właśnie z Teresą. Przecież cenimy tych wielkich świętych karmeli-tańskich (w tym i Teresę z Lisieux), także św. Brygidę, św. Bonawenturę i również św. Ignacego Loyolę. Są oni – jako mistycy właśnie – obecni w naszej świadomości, jakkolwiek w różnym stopniu. Warto więc chyba wydobyć nareszcie z zapomnienia i tych, którzy podobną drogę ku Bogu przemierzili na polskiej ziemi. Jak choćby Marchocka.

¹⁸ Tamże, s. 215.

¹⁹ Tamże, s. 216.

²⁰ Zob. Leszek Mazan, *Jacy byli polscy święci*, „Przekrój“ z 19–26 XII 1982 r. (nr 1958–1959). Autor czerpał informacje od ojca Joachima Bara OFMConv.

²¹ Antoni Czyż, *Wokół Magdaleny Moręskiej*, „Przegląd Powszechny“ 1983, nr 1.

²² P.-J. Labarrière, art. cyt., Małgorzata Borkowska, *Mniszki*, Kraków 1980.

²³ K. Górski, *Studia i materiały...*, s. 391.

²⁴ Ogłosił je Karol Górski (*Studia i materiały...*, s. 392–420).

Anne Marie Marchocka – carmélite, mystique, écrivain

La biographie de Marchocka (1603–1652) – c'est la vie d'une femme extraordinaire. C'est la transgression continuelle des limites marquées par la nature et la culture. C'est l'indocilité et la révolte en face de la gêne intérieure causée par les normes et les défenses. C'est enfin le choix conscient de la voie de la liberté spirituelle.

Marchocka, appelée „sainte Thérèse polonaise“, est l'auteur de la première autobiographie d'une femme polonaise, document rare dans l'oeuvre religieuse de l'Europe. Elle écrivait aussi de spécifiques prières, „instructions“, „vœux“, „testaments“, qui ont de grandes valeurs littéraires.

Irena Stopierzyńska

Spokornieć naprawdę

...Najważniejsze, żeby zrozumieć trzy etapy. Bóg wcielony w człowieka. Człowiek. I człowiek wracający w Boga. (...) Gdy człowiek naprawdę spokojnie, kiedy przekona się, że nie jest Bogiem, wtedy właśnie najbardziej zbliża się do boskości. W końcu może się wznieść do niej.

PATRICK WHITE, VOSS

Spokornieć naprawdę, to tyle, co zrozumieć, że ani rozum nie jest dostatecznie oświecony, by mieć pewność, ani wola dostatecznie dobra, by decydować o własnym losie. A więc pokora jest pewnym brakiem wiary w siebie. Jeśli to jest jedyna wiara w człowieka, jej utrata może pchnąć go do samobójstwa czy to poprzez zadanie sobie śmierci, czy poprzez rozproszenie siebie i oddanie na pastwę przyjemności, aż te przerodzą się w najokropniejsze powody cierpienia. Utrata wiary w siebie, której towarzyszy inna wiara, wiara religijna, tworzy rzeczywistą pustkę wewnętrzną, której nie może już wypełnić ciąg dalszy własnych planów, zamierzeń, pragnień, gdyż te okazały się mylące, pozabawione uzasadnienia, krótkowzroczne. Były omyłką. Człowiek pokornieje na skutek doświadczenia, jeżeli potrafi właściwie je odczytać i ocenić, jeśli nie oszukuje siebie.

Człowiek pokorny jest nareszcie gotów zawierzyć innemu Rozumowi i innej Woli. Zmienia więc punkt odniesienia – ze ściśle wewnętrznego, lecz wyłącznie ludzkiego, na odczytywany w swym wnętrzu, ale pochodzący niejako z zewnątrz. Człowiek pokorny wsłuchuje się, by zrozumieć sygnały odmiennej natury, lecz niesprzeczne z tym, kim jest i kim może się stać. Człowiek pokorny odkrywa, że sygnały owe „dyktują” mu to, co dla niego jest najważniejsze i co może go zbawić karmiąc sensem i odpowiadając na pytanie, „po co istnieję?” Pokora, jeżeli nie jest jedynie momentem, lecz zasadą działania, sprawia na innych wrażenie ulegania drobnym, mało znaczącym okolicznościom, a nie realizacji wielkich zamierzeń. Pokora jest taką odmianą prawdy

o rzeczywistości, do której trudno dotrzeć ludziom realizującym własne zamierzenia – prawdy, że Bóg kieruje poprzez okoliczności i ten, kto chce Mu podlegać, zgadza się na odczytywanie okoliczności jako znaków. Poprzez nie dociera do ludzi, którzy byli w beznadziejnej sytuacji, w rozpacz, w smutku, bez możliwości zmiany na lepsze siebie, swego życia.

Pokora jest odmianą posłuszeństwa, lecz nie konkretnej osobie, ale wewnętrznie odczytywanym nakazom, poleceniom, radom. Często tak zaskakującym, że człowiek o „zdrowych zmysłach”, czyli człowiek kierujący się zwykłym rozsądkiem, nie usłuchałby niezrozumiałego żądania. Pokora jest więc odmianą zaufania. Jest również rodzajem skupienia. Któż mógłby usłyszeć coś ponad to, co słyszą jego uszy, gdyby nie odciągał swej uwagi od spraw bieżących, od hałasów potocznego dziania się? Ten, kto pyta i oczekuje odpowiedzi, pyta po to, by wiedzieć, co robić.

Oczekiwanie nie jest wahaniem się, ani też nie jest okresem bezczynności. Jest szukaniem znaków, próbą odczytania coraz to nowych elementów własnej sytuacji nie oddzielonej niczym od istotnych praw innych ludzi.

Pokora służy innym, którzy odkrywając ją dowiadują się o innego rodzaju rzeczywistości, odmiennej od tej, w której sami tkwili.

Pokora nie jest warunkiem dojścia do wyższych pięt wewnętrzznego życia. Jest już wewnętrzną dojrzałością. Na niej wspiera się duch służenia bez posmaku służalczości i uniżenia. Dzięki niej możliwa staje się ofiara bez smutku i rezygnacji.

Pokora chce służyć Bogu, a więc i innym ludziom, służyć tak, by otwierać ich na wartości najwyższej miary. Nie może czynić tego człowiek pełen własnych projektów, pełen ambicji dojścia wysoko i daleko. Tylko pokorny może być „narzędziem” budowania. Czyli tylko ten, komu nie uwłacza zależność od Instancji, której nie zdoła nigdy ogarnąć ani zrozumieć.

Człowiek pełen siebie, zaprzątnięty troską o własne powodzenie lub zgnębiony swymi niepowodzeniami, nie nadaje się do przekazywania czegoś, czego sam nie doświadcza, czym sam nie promieniuje. Będzie w najlepszym razie

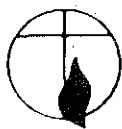
przekazywał siebie, jeśli nie kłamstwo, że jest kimś lepszym i bardziej wiarygodnym.

Dlatego nikt sam nie powinien wybierać sposobu służenia Bogu, gdyż byłby to własny projekt i zamiar. Upoważnić go może jedynie odkryty w sobie nakaz. Jeżeli jednak ów nakaz stanie się powodem własnej chwały, należy zaprzestać służby, gdyż nie wiadomo wówczas, jakiemu panu się służy.

Pokora ucisza i uspokaja, mimo że zawiera w sobie wszelkie zapowiedzi wysiłku i ofiary. Zapewnia jednak Sens ponad przeciętne rozumienie. I to wystarcza.

Pokora zapewnia niezależność w sprawach na ogół doskwierających, jakimi są opinie innych ludzi. Można je znać i nimi się w najmniejszym stopniu nie kierować. Nie ma to jednak nic wspólnego z dowodzeniem własnych racji w każdej sprawie. Własne racje pokornego są prawdziwe w innym wymiarze niż racje jego bliźnich. Nie powinna jednak izolować odmiennosć racji. Powinna jedynie dać do myślenia tym, którzy są nazbyt pewni swoich.

W jednym tylko pokora jest podobna do pychy: wciąż znajduje powody do tego, by się umacniać.



Krzysztof Kocel

Prawo międzynarodowe a wewnętrzny konflikt zbrojny

Międzynarodowe prawo humanitarne dzieli konflikty zbrojne na międzynarodowe i na „nie mające charakteru międzynarodowego”. Podczas gdy pierwszych dotyczy całość przepisów zawartych w czterech Konwencjach Genewskich wraz z uzupełniającym je Protokołem Dodatkowym I¹, to w konfliktach wewnętrznych obowiązują jedynie przepisy art. 3² tych Konwencji oraz ratyfikowanego dotychczas zaledwie przez 38 państw Protokołu Dodatkowego II. Istnieje więc znaczna różnica pomiędzy obowiązkami stron walczących w konflikcie międzypaństwowym, a obowiązkami, które spoczywają na walczących w wojnie domowej i ograniczają się zaledwie do najbardziej podstawowych zakazów niehumanitarnego postępowania. Rzucająca się w oczy różnica występuje pomiędzy położeniem członków sił zbrojnych w zależności od tego, czy walczą oni w konflikcie międzynarodowym, czy w konflikcie nie mającym charakteru międzynarodowego. Uczestnikom konfliktu między państwami – w razie dostania się w ręce przeciwnika – przysługuje status jeńcy wojennego, którego nie można karać za sam fakt brania udziału w walce. Ochrona taka nie przysługuje natomiast powstańcom występującym z bronią w rękę przeciwko będącemu u władzy rządowi, przeciwnie, wszystkie kodeksy karne przewidują za takie czyny najsurowsze kary. Stąd też wielkiego znaczenia z punktu widzenia przeciwstawnych interesów stron w konflikcie nabiera kwestia kwalifikacji prawnej konfliktu na tle wskazanego wyżej podziału.

¹ Konw. Gen. z 12 VIII 1949.

² Brzmi on identycznie w czterech konwencjach.

Konflikty na pograniczu konfliktu wewnętrznego i międzynarodowego

Wielu autorów zajmujących się problematyką wojny domowej zwraca uwagę na fakt, iż szczególnie po II wojnie światowej coraz częściej spotkać można sytuacje, które z trudem dają się zakwalifikować do jednej z dwóch wymienionych kategorii konfliktów zbrojnych. Wobec istniejącego we współczesnym prawie międzynarodowym zakazu użycia siły, jedną z przyczyn tego zjawiska jest, zdaniem Schindlera, dążenie państw zainteresowanych przebiegiem konfliktu do uniknięcia zarzutu agresji zbrojnej³. Obawa tego rodzaju skłania państwa do innego niż otwarta interwencja zbrojna sposobu wkraczania w przebieg konfliktu.

Należy tu na marginesie wspomnieć, iż nie zawsze obce uczestnictwo w wewnętrznym konflikcie zbrojnym stanowi pogwałcenie prawa międzynarodowego⁴. Panuje bowiem dosyć powszechne przekonanie o prawie legalnego rządu zwrócenia się do obcego mocarstwa o pomoc dla przywrócenia porządku wewnętrznego⁵, jakkolwiek wyrażano również opinię, według której fakt zwrócenia się o tego rodzaju pomoc dla utrzymania się przy władzy świadczy o utracie przez rząd poparcia społecznego pociągającego utratę legalności⁶, co z kolei przesądzałoby o nielegalności interwencji zbrojnej przeprowadzonej na prośbę takiego rządu. Problem dopuszczalności prawnej obcego uczestnictwa w zbrojnym konflikcie wewnętrznym wykracza jednakże poza tematykę niniejszego opracowania, jako że jego rozwiązanie nie wpływa na stosowanie w takich sytuacjach prawa humanitarnego, dla którego, jak wiadomo, jest obojętny – z punktu widzenia zgodności z *ius ad bellum* – charakter konfliktu. Prawo to obowiązuje, zgodnie z art. 1 KG 1949, „we wszelkich okolicznościach”.

Z powyższych przyczyn byłoby lepiej unikać terminów „interwencja” czy „ingerencja” obca jako sugerujących skójarzenia dotyczące legalności tego rodzaju działań i nie posiadających sprecyzowanego znaczenia. Dla naszych rozważań najważniejszy będzie, używany w dokumentacji MKCK, termin „pomoc zewnętrzna” (*l'aide extérieure*),

jako najbardziej obiektywny, bo ograniczający się do stwierdzenia faktu.

Zagadnienie, którym się tu zajmujemy, sprowadza się do pytania: czy i jakiego rodzaju obce uczestnictwo w konflikcie wpływa na zakres praw i obowiązków uczestników tego konfliktu? Jak wspomniano wyżej, mamy tu do czynienia ze specjalną kategorią konfliktu zbrojnego, który ze względu na współwystępowanie w nim elementu wewnętrznego i międzynarodowego nie daje się zakwalifikować do jednej z dwu kategorii konfliktów zbrojnych, znanych współczesnemu prawu humanitarnemu, tj. konfliktów o charakterze międzynarodowym (ściślej: między państwowym) i tych, które tego charakteru nie posiadają⁷. Nie wiadomo więc, czy w tego rodzaju konflikcie obowiązują normy prawa humanitarnego mające zastosowanie w konfliktach między państwami, czy też zaledwie te, które odnoszą się do konfliktów niemiędzynarodowych.

W trakcie prac przygotowawczych do konferencji dyplomatycznej pojawiły się opinie, według których obce uczestnictwo w konflikcie, bez względu na to, po czyjej stronie ma

⁵ D. Schindler, *Le droit international humanitaire et les conflits armés internes internationalisés*, RICR, N°737, septembre-octobre 1982, s. 263. Sama jednak interwencja również bywa maskowana. Często niełatwo jest ją stwierdzić wskutek tego, że państwa działają przez „pośredników” (popierając np. dyskretnie jedną ze stron). Zjawisko to nazywane bywa „depersonalizacją” polityki międzynarodowej (*Rapport préliminaire...*, s. 14); A. Poltorak, L. Sawinski, *Woorużonnye konflikty i mezdunarodnoe pravo*, 1976, s. 192–193. B. Röling, *The Legal Status of Rebels and Rebellion*, „Journal of Peace Research”, Nr 2, 1976, s. 149.

⁶ Niektórzy autorzy stwierdzają brak norm w prawie międzynarodowym odnoszących się do problemu legalności obcego uczestnictwa w konflikcie zbrojnym o charakterze międzynarodowym, np. D. Forsythe, *Legal Management of Internal War: The 1977 Protocol on Non-International Conflicts*, AJIL, nr 2, 1978; R. Falk (głos w dyskusji) w: *Proceedings of American Society of International Law*, 1966, s. 66; W. Friedman (głos w dyskusji) w: tamże, 1965, passim; J. N. Moore, *Mixed Civil-International Wars and Terrorism*, „The American University Law Review”, vol. 31 (special issue), Summer 1982, s. 845.

⁷ R. Baxter, *Ius in Bello Interno: The Present and Future Law*, w: *Law and Civil War in the Modern World*, ed. by J. N. Moore, Baltimore 1974, s. 524; L. Oppenheim, *International Law. A Treatise*, ed. by H. Lauterpacht, 1952, s. 523; G. von Glahn, *The Protection of Human Rights in Time of Armed Conflict*, Israel Yearbook of Human Rights, 1971, s. 219.

⁸ Np. opinia prof. Symonidesa w: *Report of the Conference on Contemporary Problems of the Law of Armed Conflicts*, Geneva 15–10 September 1969; New York 1971, s. 87.

⁹ Zob. *Rapport préliminaire...*, s. 19.

miejsce, powinno zostać uznane za przekształcające konflikt wewnętrzny w konflikt o charakterze międzynarodowym⁸. W szczególności niektórzy uważali, że jeżeli rząd zwraca się o obcą pomoc wojskową w celu stłumienia powstania, uznaje tym samym stronę powstańczą za wojujących, co pociąga za sobą obowiązek stosowania wobec nich całości prawa humanitarnego⁹. Dalej podnoszono, iż obca interwencja powoduje zwiększoną liczbę ofiar, co także przemawia za stosowaniem norm humanitarnych w pełnym zakresie¹⁰.

Z tezą o konieczności stosowania całości prawa humanitarnego w konfliktach mieszanych wystąpił MKCK w swoich propozycjach w roku 1969, po czym sformułował ją powtórnie w materiałach przygotowawczych przed pierwszą konferencją ekspertów rządowych w Genewie w roku 1971¹¹. W myśl propozycji komitetu, bez względu na to, po czyjej stronie interwencja miałaby miejsce, z punktu widzenia prawa humanitarnego konflikt nabierałby charakteru międzynarodowego. W tym samym kierunku zmierzała na tej konferencji propozycja norweska przewidująca stosowanie całości Konwencji Genewskich w konfliktach, w których *siły zbrojne jednej z Wysokich Umawiających się Stron uczestniczą w operacjach wojskowych na terenie innej Wysokiej Umawiającej się Strony*¹².

Nieco bardziej umiarkowane stanowisko zajmowała w tymże 1971 roku delegacja amerykańska, której propozycja ograniczała obowiązek przestrzegania całości Konwencji Genewskich do sił zbrojnych państw-stron konwencji w stosunkach pomiędzy sobą oraz wobec osób chronionych konwencjami¹³. Spośród opinii przeciwnych należy wymienić najbardziej radykalnie sformułowaną, pochodzącą od delegacji indyjskiej, według której w przypadku „ingerencji” z zewnątrz Protokół II traciłby całkowicie zastosowanie¹⁴. U źródła tego rodzaju koncepcji, jak nie trudno się domyślić, leży obawa, by w przypadku obcej interwencji rząd, przeciwko któremu wybuchło powstanie, nie był ograniczony przepisami prawa międzynarodowego w trakcie jego likwidowania. Przedstawiciel Indii wyjaśnił również, że w takiej sytuacji nie stosowałby bynajmniej także Protokołu I¹⁵.

Podnosiły się też inne zastrzeżenia w stosunku do idei objęcia postanowieniami prawa humanitarnego każdego konfliktu zawierającego „element obcy“. Otóż wskazywano na utrudnienie sytuacji rządu będącego przy władzy, który przecież w sposób legalny może zwrócić się o pomoc zagraniczną w celu stłumienia powstania. Ceną jednak, jaką za to zapłaci, jest konieczność podporządkowania się przepisom prawa humanitarnego obowiązującym w konfliktach między państwowych¹⁶. Co więcej, pomoc dla strony walczącej przeciw rządowi utrudniałaby jego sytuację nie tylko materialnie, tj. w sferze militarnej, ale również formalnie, gdy chodzi o jego sytuację prawną. Wreszcie, rozwiązanie takie mogłoby, zdaniem niektórych, zachęcać powstańców do poszukiwania pomocy z zewnątrz, choćby niewielkiej, ułatwiającej im jednak sytuację prawną.

Powyższe zastrzeżenia przyczyniły się do powstania innej koncepcji, według której w konflikcie mieszanym występują różne węzły prawne, w zależności od tego, kto jest stroną rozpatrywanego stosunku. Według tej tzw. teorii par, w konflikcie, w którym po obydwu stronach występują obce siły interwencyjne, wyróżnić można następujące typy stosunków: 1) stosunki pomiędzy rządem, przeciwko któremu toczy się walka zbrojna a stroną powstańczą; 2) stosunki pomiędzy rządem a siłami interweniującymi po stronie powstańców, 3) stosunki pomiędzy powstańcami a siłami interweniującymi na rzecz rządu, i wreszcie 4) stosunki pomiędzy siłami interwencyjnymi¹⁷. Obszernego

¹⁶ *Rapport préliminaire...*, II-e partie, *Questions de droit*, s. 55; CEG 1971, t. V, *Protection des victimes des conflits armés non internationaux. Documentation présentée par le CICR*, Genève, Janvier 1971, s. 20.

¹⁷ *Réaffirmation et développement...*, s. 116.

¹⁸ *Rapport préliminaire...* *Commentaire...*, s. 16.

¹⁹ Zob. CEG 1971, t. V, *Protection des victimes...*, s. 21.

²⁰ *CGE Report*, Geneva 1971, s. 61, dok. CE (Com. II) 3.

²¹ Dok. CE/Com.II/16, tamże, s. 65.

²² CDDH/1/240. Zob. debatę na ten temat CGGH/SR.29 V, ss. 340–341.

²³ CDDH/1/SR./30, VIII, ss. 327–328. Po skrytykowaniu jej przez liczne delegacje została przez autorów wycofana, zob. CDDH/1/SR.30, VIII, ss. 324–337.

²⁴ Zwracali na to uwagę eksperci w r. 1971 (CGE, Geneva 1971, s. 51).

²⁵ R. Baxter rozpatruje w ten sposób stosunki prawne pomiędzy stronami konfliktu wietnamskiego (*Jus in Bello Interno...*, s. 523). Por. rozważania R. Pinto na temat mocy wiążącej art. 3 w stosunku do stron interweniujących w konflikcie wewnętrz-

omówienia zobowiązań występujących pomiędzy stronami tych stosunków dokonuje D. Schindler¹⁸. Jego zdaniem w przypadku pierwszym obowiązywać może tylko art. 3 i Protokół II, o ile oczywiście strony nie zawrą pomiędzy sobą układów specjalnych przewidzianych art. 3, lub nie nastąpi uznanie strony za stronę wojującą. Jeśli chodzi o stosunki pomiędzy rządem a siłami interwenującymi po stronie powstańczej (2), to są one rządzone całością przepisów prawa humanitarnego, podobnie jak stosunki pomiędzy interwenującymi państwami (4), w przeciwieństwie do stosunków pomiędzy powstańcami a armią państwa interwenującego (3), do których znajduje zastosowanie art. 3 i Protokół II. Przedstawiona wyżej koncepcja przyjmuje zatem, że jedynie stosunki pomiędzy podmiotami prawa międzynarodowego, jakimi są państwa, mogą być objęte całością prawa humanitarnego.

Podobne rozwiązanie pojawiło się w kolejnym projekcie MKCK. Potwierdzał on zasadę, że w stosunkach pomiędzy państwami interwenującymi po przeciwnych stronach, a także pomiędzy rządem a państwem popierającym zbrojnie powstańców obowiązywać powinno prawo humanitarne w całości, natomiast w stosunkach pomiędzy rządem a powstańcami dopuszczał poszerzenie zakresu obowiązującego prawa (nie do jego całości zresztą) tylko w sytuacjach, kiedy obie strony lub tylko strona rządowa korzystają z obcej pomocy. Jeśli więc interwencja ma miejsce jedynie po stronie powstańców, obowiązuje wyłącznie art. 3. Projekt nie precyzował, jakie przepisy miałyby obowiązywać pomiędzy państwem interwenującym po stronie rządu a powstańcami¹⁹.

Przytoczonych powyżej prób rozwiązania zagadnienia nie można uznać za zadowalające. Krytyka, z jaką spotkały się one w trakcie prac przygotowawczych, sprawiła, iż Konferencja Dyplomatyczna wyłączyła całkowicie ten problem z zakresu swych prac. Fakt ten jednak musi budzić niepokój, jeśli zważymy powszechność i częstotliwość występowania zjawiska wewnętrznego konfliktu „mieszanego”. Należy jednocześnie stwierdzić, że problem wpływu obcej interwencji na zakres obowiązywania prawa humanitarnego w wewnętrznym konflikcie zbrojnym nie jest łatwy do roz-

wiązania. Rozpatrzmy bowiem pokrótce wymienione sytuacje. Obowiązywanie wyłącznie art. 3 i Protokołu II w stosunkach pomiędzy rządem a powstańcami jest zrozumiałe w przypadku, kiedy obca interwencja po stronie powstańczej posiada zakres stosunkowo niewielki. Jeśli zdarzy się natomiast konflikt, w którym zasadniczą rolę wojskową odgrywać będą siły interwencyjne, to powstaje zrozumiała wątpliwość co do „wewnętrznego” charakteru takiego konfliktu²⁰. Zastrzeżenia nasuwa również propozycja stosowania całości prawa humanitarnego, jeśli chodzi o drugi rozpatrywany typ stosunków, w którym powstają zobowiązania pomiędzy rządem a siłami interwencyjnymi po stronie powstańczej. Jeśli bowiem pomoc zewnętrzna ogranicza się do niewielkich liczebnie grup złożonych z osób, które przedostały się na teren objęty konfliktem niejako „prywatnie” – tj. na własne ryzyko i odpowiedzialność – po to, by wspomagać powstanie, twierdzenie o „międzynarodowym” charakterze takiego konfliktu budzić może uzasadnione wątpliwości. Co więcej, zrozumiałe będzie traktowanie obcokrajowców na równi z własnymi obywatelami, których za udział w rebelii rząd będący u władzy oskarżyć może o przestępstwo przeciwko podstawowym interesom państwa itp. W świetle powyższego stwierdzenia nasuwa się uwaga, iż nie bez znaczenia dla kwalifikacji konfliktu zbrojnego jest charakter uczestniczących w nim obcych sił zbrojnych z punktu widzenia państwa, z którego pochodzą; od tego bowiem zależy zdolność tego uczestnictwa do umiędzynarodowienia konfliktu. Można wyrazić pogląd, że jedynie uczestnictwo regularnych sił zbrojnych należących do obcego państwa zmienia z punktu widzenia prawa humanitarnego charakter konfliktu z wewnętrznego na międzyna-

nym, dz. cyt., s. 529; a także uwagi D. Bindschedler-Robert, *A Reconsideration of the Law of Armed Conflicts*, w: *Report of the Conference...* s. 52–53. Zob. również *Rapport préliminaire...* II-e partie, *Questions de droit*, s. 56.

¹⁸ D. Schindler, dz. cyt., s. 266–270.

¹⁹ Projekt ten stanowił załącznik do art. 35 projektu protokołu dodatkowego do art. 3 KGH. Obejmował również sytuację, kiedy strona powstańcza posiada cechy państwa i kiedy powinny obowiązywać wszystkie przepisy prawa humanitarnego. Zatytułowany był *Regulations concerning special cases of armed conflicts not of an international character* (CGH Report, Geneva 1972, vol. II, s. 22).

²⁰ CGH Report, Geneva 1972, vol. I, s. 98, p. 2,344.

rodowy; nie powoduje zaś takiego skutku np. infiltracja obywateli obcych uczestniczących w walkach na własną rękę, zwłaszcza gdy państwo, z którego pochodzą, oficjalnie zaprzecza udziałowi w konflikcie. Powstaje oczywiście problem, co się dzieje, jeśli takiemu stanowisku zajmowanemu oficjalnie towarzyszy nieoficjalne poparcie dla organizujących się grup ochotniczych²¹. Który ze wspomnianych elementów należy uznać za decydujący: stanowisko deklarowane czy praktyczne działanie? I dalej, czy pomoc udzielana otwarcie – mająca jednak wyłącznie postać dostaw sprzętu ewentualnie udziału doradców wojskowych, bez angażowania się obcych oddziałów w działaniach zbrojnych – wpływa, czy też nie wpływa na charakter konfliktu?²²

Pytania podobnego rodzaju można stawiać również w odniesieniu do stosunków pomiędzy powstańcami a siłami interweniującymi po stronie rządu. Jeśli siły zbrojne rządowe są niewielkie i powstanie nie może ich pokonać jedynie na skutek tego, iż ów „legalny” rząd posiada wsparcie obcej armii, czy nie pojawia się tu problem legalności tego rządu, legalności prośby skierowanej do obcego państwa o pomoc, a co za tym idzie legalności samej pomocy? Być może, dałoby się udzielić na to pytanie następującej – przynajmniej otwarcie – dość ryzykownej odpowiedzi: otóż można się zgodzić z tymi, którzy uważają, iż rząd ma prawo zwrócić się o pomoc zbrojną do obcego państwa. Dotyczyć to jednak może tylko takiego rządu, który powstał na drodze demokratycznej i nie walczy o utrzymanie się przy władzy wbrew rzeczywistej woli większości społeczeństwa. Pomoc udzielana takiemu rządowi, być może, nie zmienia postaci konfliktu zbrojnego, w przeciwieństwie do pomocy udzielanej władzy nie cieszącej się poparciem społecznym, która jako nielegalna z punktu widzenia prawa międzynarodowego będzie po prostu agresją. Czy w tym ostatnim przypadku nie należałoby przyjąć, że obowiązywać będzie całość prawa wojennego? Słabość tej propozycji sprowadza się do punktu, w którym odsyła ona do prawa wewnętrznego (konstytucyjnego) lub wręcz zmusza do ocen o charakterze politycznym, nie odpowiadając przy tym na pytanie, kto miałby tych ocen dokonywać, stwierdzać „legalność” rządu itp. Jej zaletą zaś jest rozciągnięcie na przypadki

interwencji o wątpliwej legalności obowiązywania całości prawa humanitarnego, co w porównaniu z propozycją D. Schindlera stanowiłoby krok w kierunku humanitaryzacji konfliktów zbrojnych. Trzeba tu jednak od razu zastrzec, że wkraczamy na teren, który staraliśmy się omijać. Jak widać, nawet w „czysto humanitarnych” rozwiązaniach, w których kwestia legalności obcej pomocy miała pozostać bez znaczenia, nie da się ona jednak zupełnie pominąć.

Jak z tego wynika, teoria „par”, mimo iż logicznie spójna, nie odpowiada wymogom współczesnych stosunków międzynarodowych. Daje się ona obronić w pewnych sytuacjach „środkowych”, kiedy obce uczestnictwo w konflikcie nie jest zbyt istotne (jakkolwiek nie daje się bagatelizować). W przypadkach krańcowych bowiem, kiedy to pomiędzy elementami wewnętrznymi konfliktu a jego elementami zewnętrznymi następuje poważna dysproporcja, proponowane przez nią rozwiązania przestają odpowiadać wymogom rzeczywistości. Kolejnym słabym punktem prezentowanej koncepcji jest dopuszczenie współwystępowania w tym samym konflikcie różnych reżimów prawnych, jednego bardziej, drugiego mniej korzystnego z punktu widzenia potencjalnych ofiar konfliktu, co naraża te ostatnie na niepewność ich sytuacji prawnej w zależności od tego, w czyjej władzy się znajdują²³. Może wreszcie zdarzyć się i tak, że status ten ulegnie pogorszeniu w przypadku przekazania np. terytorium przeciwnika zajętego przez siły zbrojne interwencyjne siłom powstańczym, które nie są zobowiązane do przestrzegania praw okupacji wojennej.

Omawiając problem skutków, jakie – w zakresie obowiązywania międzynarodowego prawa humanitarnego –

²¹ Zob. *CGE Report*, Geneva 1971, s. 52, p. 307.

²² Wśród różnych opinii na temat cech, jakie powinna posiadać obca interwencja, by wpływać na zmianę charakteru konfliktu, wymieniano jej zbrojny charakter polegający na *użyciu siły*, tj. wzięciu przez jednostki interwencyjne udziału w działaniach, a także skutek w postaci zmiany istniejącego przed interwencją układu sił. Inni uważają, że każda pomoc zbrojna niezależnie od jej formy i zakresu stanowi interwencję przekształcającą konflikt wewnętrzny w międzynarodowy (*Rapport préliminaire...*, s. 56).

²³ Możliwość obowiązywania w tym samym konflikcie innych przepisów w stosunku do powstańców a innych w stosunku do wojsk interwenujących R.J. Wilhelm określa jako sytuację „nieprawidłową i niclogiczną” (*injuste et illogique*). RCADI N° 137, III, 1972, s. 358.

wywiera obce uczestnictwo w wewnętrznym konflikcie zbrojnym, ograniczyliśmy się wyłącznie do przypadku, kiedy to uczestnictwo ma charakter wojskowy. Niektórzy eksperci zwracali uwagę również na inne postacie obcej pomocy. Jedni kładli nacisk na pomoc wojskową²⁴, inni podnosili, iż pomoc w formie np. poparcia politycznego stanowić może czynnik bardziej wpływający na przebieg konfliktu niż bezpośrednie zaangażowanie militarne²⁵. Mogą przecież występować jeszcze inne formy uczestnictwa w konflikcie, jak np. pomoc gospodarcza, której znaczenie bywa często ogromne²⁶. Nawet pomoc wyłącznie humanitarna polegająca na dostarczeniu leków, materiałów opatrunkowych, żywności itp. może w pewnych warunkach i przy pewnej intensywności wpływać na przebieg konfliktu, mimo iż – jak się to często podkreśla – nie może być ona traktowana jako wywieranie wpływu na przebieg konfliktu²⁷. Zdania ekspertów na temat znaczenia, jakie dla kwalifikacji konfliktu zbrojnego mogą posiadać poszczególne formy obcego uczestnictwa w konflikcie, były podzielone.

Konkludując powyższe uwagi należy stwierdzić, iż mamy tu do czynienia z przykładem sytuacji, która nie tylko nie posiada oparcia w normach pozytywnego prawa międzynarodowego, lecz nie znajduje również zadowalającego opracowania ani jednolitego stanowiska w nauce²⁸.

Jest oczywiste, że z punktu widzenia humanitaryzmu sytuacja ta musi budzić najwyższe zaniepokojenie. Skoro brak perspektyw na udoskonalenie prawa humanitarnego

²⁴ *Rapport préliminaire...*, s. 55.

²⁵ *CEG Report*, Geneva 1971, s. 52, p. 304.

²⁶ Zob. *Rapport préliminaire...*, s. 19. Na podstawie doświadczeń z przebiegu wojny domowej w Hiszpanii stwierdza się, że i polityka nieinterwencji formalnie proklamowana i przestrzegana w rzeczywistości odnosić może w pewnych warunkach wręcz przeciwny skutek (zob. np. A. Thomas, A. J. Thomas, Jr. *Non-Intervention and the Spanish Civil War. Proceedings...* 1967, s. 2–6).

²⁷ CEG 1971, *Protection des victimes des conflits non internationaux. Documentation présentée par le CICR*, t. V, s. 20.

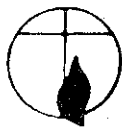
²⁸ Na temat praktycznych aspektów działalności MKCK we współczesnych konfliktach tego typu pisze J. P. Gasser, *International Non-International Armed Conflicts: Case Studies of Afghanistan, Kampuchea, and Lebanon*, „The American University Law Review”, vol. 31 (special issue), Summer 1982, s. 911–925.

w tym zakresie, pozostaje jedynie nadzieja, że jeśli nie litera, to duch prawa humanitarnego będzie odgrywał coraz większą rolę w rozstrzyganiu o prawach i losie jednostki uwikłanej w towarzyszący ludzkości od zarania jej dziejów dramat wojny.

La loi internationale et le conflit armé intérieur

Il existe une différence entre les devoirs des partis combattants dans un conflit entre les Etats et les devoirs qui incombent à ceux qui luttent dans une guerre civile. Les participants d'un conflit entre les Etats – s'ils tombent entre les mains de l'adversaire – ont droit au statut des prisonniers de guerre et, en conséquence, ne peuvent être punis pour avoir pris part à la lutte. Mais cette protection ne sert pas aux insurgés qui lèvent les armes con-

tre le gouvernement en place. D'où une grande importance que prend, du point de vue des intérêts contraires des partis en conflits, la question de la qualification juridique du conflit à base de la division démontrée ci-dessus. Il faut ajouter, quand même, que ces divisions ne sont pas toujours distinctes, pareillement d'ailleurs à d'autres situations dans lesquelles des conflits surgissent.



Stanisław Murzański

Spory dawne i nowe

W przeprowadzonej swego czasu w redakcji „Przeglądu Powszechnego” dyskusji o roli inteligencji w obecnej sytuacji i o wyborze postaw, kiedy zastanawiano się, na czym miałyby polegać obowiązki inteligencji, padło stanowcze stwierdzenie: przecież nie na postawach moralnych, postawy moralne każdy ma zajmować, ale nie ma widocznego powodu, żeby właśnie intelektualista świecił przykładem, kiedy on ma obowiązek myśleć, ostro myśleć, przestrzegając wysokiej jakości myślenia. Zdecydowana większość zebranych ustosunkowała się do tego stanowiska z dystansem lub wręcz krytycznie, więc sądzić by można, iż nie zasługuje ono na uwagę, a jednak ten pogląd właśnie zdaje się domagać oceny najwnikliwszej.

Ten sam uczestnik dyskusji zarzucił intelektualistom, iż od 1945 roku kiepsko wywiązywali się z tego swojego podstawowego obowiązku, podkreślając przy tym, iż rzecz nie polegała na błędnych wyborach politycznych. Przyczyny zawodu sprawionego przez polskich intelektualistów nie tylko zadzierzystemu polemiciście wydać się mogą tym trudniejsze do wykrycia, iż wiadomo, jak bardzo ceniono w pewnych kręgach po wojnie myślenie. Tymczasem sprawa przedstawia się stosunkowo prosto: proces myślenia oderwany został od troski o wartości. Odrzucono te niestety, które – mając w przeszłości decydujący wpływ na kształtowanie się postaw najbardziej pożądanых – podobną rolę odegrać mogły w przyszłości.

Każdy czas domaga się ustalenia określonej hierarchii wartości, lub stawia człowieka przed koniecznością wyboru. Wybierając między wartościami człowiek kształtuje swoją osobowość. Dyskusjom o zaletach i wadach Polaków nie zawsze towarzyszy wystarczająco jasna świadomość, że tak wady jak i zalety związane są z określonym stosunkiem do wartości. W ciągu wieków społeczeństwo polskie wypracowało własny system wartości. Jest to rodzaj drabiny, po

której naród przez wieki niewolony wspinał się ku swemu chlubnemu, jak wierzył, przeznaczeniu. Nie przypadkiem więc na szczycie owej drabiny znalazły się wartości takie, jak wolność, sprawiedliwość, honor, wierność czy męstwo.

Ale też nie było rzeczą przypadku, iż przydatność takich właśnie, a nie innych wartości względnie postaw została po wojnie zakwestionowana, i to z różnych pozycji. Przyczyny tego były na pewno złożone, ale decydującą rolę odegrać musiało założenie, iż naród polski cele wyznaczone sobie w przeszłości osiągnął, a dążenie ku tym, które pojawiły się przed nim obecnie, oprzeć należy na nowym systemie wartości.

W rzeczywistości chodziło o zastąpienie tradycyjnego systemu wartości światopoglądem, którego nazwanie naukowym zdawało się działaniom na nim opartym gwarantować skuteczność. Stąd też wzięło się przywiązywanie tak dużej wagi do myślenia.

Nie sposób zrozumieć zmian, jakie zaszły po wojnie nie tylko w położeniu polskiej inteligencji, ale także w jej postawach, bez dokładnego uzmysłowienia sobie zarówno tradycyjnej roli tej grupy społecznej w Polsce jak i jej aspiracji. Stefan Żółkiewski, który jako założyciel i redaktor naczelny czasopisma „Kuźnica” kierował prowadzoną na jego łamach *walką o polską inteligencję*, czyli zabiegami mającymi na celu pozyskanie tej grupy społecznej dla programu wstępującej na scenę narodową formacji politycznej i jej ideologii, wyjaśnia, iż walkę o postępową orientację inteligencji polskiej komplikowały między innymi złudzenia samoświadomości tej warstwy. Na ich powstanie wpłynąć miało, zdaniem Żółkiewskiego, odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 roku.

Nowo odzyskana państwowość polska – wyjaśnia uczony – miała być, rzekomo sama przez się, narzędziem postępu społecznego. Na tym fundamencie kształtował się mit inteligencji jako warstwy odrębnej, samodzielnej (...) Do zadań jej miały należeć funkcje swoistego trybunału moralnego, które spełniały na gruncie czystej sprawiedliwości, powyżej klasowych konfliktów między burżuazją a proletariatem, powyżej waśni politycznych różnych partii i ugrupowań („Przepowiednie i wspomnienia”, PIW 1963).

Jednym słowem, inteligencja polska pretendowała do roli przywódczej. Faktycznie rolę tę odgrywała, odkąd uformowała się w odrębną grupę społeczną; od czasu zaborów – przez okres międzywojenny – po trudne lata okupacji. Jeszcze podczas wojny inteligencja rolę tę odgrywała nie tylko z dużym poświęceniem i męstwem, ale także z rozumą i poczuciem spoczywającej na niej wielkiej odpowiedzialności. Dowiodła tego przekładając cele ogólnonarodowe nad interesy grupowe, dowiodła jednocząc się, by w strukturach cywilnych i wojskowych Państwa Podziemnego prowadzić walkę nieugiętą.

Z wojny inteligencja polska wychodziła przetrzebiona, ale mimo poniesionych strat, mimo ciężkich warunków materialnych, niejasnej sytuacji politycznej i panującego w wielu dziedzinach chaosu gotowa była podjąć natychmiast spoczywające na niej trudne obowiązki. Wtedy zawiązał się konflikt między postawą przytłaczającej większości inteligencji polskiej a rolą, jaką odegrać miała w nowych warunkach lub raczej, jaka jej do odegrania została przydzielona. Jeśli nawet przywództwo, do którego inteligencja aspirowała, miało być tylko przywództwem duchowym, taka jej pozycja była nie do pogodzenia z nową sytuacją, w której rola przywódcza także i w tym zakresie zastrzeżona została dla kogo innego.

*

Batalia o polską inteligencję, o której w książce swojej wspomina Stefan Żółkiewski, toczyła się – przynajmniej na pewnym etapie – pod hasłem walki z postawą romantyczną. Walka z postawami wcześniej czy później zwrócić się musi przeciwko konkretnym ludziom – jednostkom, środowiskom czy grupom społecznym. Rolę czegoś w rodzaju ostrzału artyleryjskiego, by pozostać przy terminologii batalistycznej, spełniają w takich przypadkach działania mające na celu osłabienie wpływu tradycji, z której owe postawy wyrastają i kompromitację wzorów osobowych przez nią przekazywanych. A że rolę taką odgrywa przede wszystkim literatura, celowe będzie przypomnienie niektórych ze stacząnych wówczas na jej obszarze potyczek.

Poważną przeszkodę w walce z postawą romantyczną stanowił fakt, iż tradycja romantyczna była w polskiej lite-

raturze zakorzeniona bardzo głęboko i była niezwykle żywa. Najniebezpieczniejszy z wieszczów okazał się Norwid. Wyjaśniając przyczyny zainteresowania *niektórych kół warszawskich* podczas okupacji Norwidem, Adam Ważyk stwierdzał, iż *był to znowu ciąg dalszy przedwojennej norwidomanii, która w niewielkim co prawda promieniu oddziaływania, miała przecież jednoznaczny sens polityczny* („W stronę humanizmu. Szkice literackie” – 1949 r.). Nieprzypadkowo te same *koła warszawskie* zdradzały równie żywe co Norwidem zainteresowanie Conradem.

Batalia ideologiczna, której ważnym elementem był atak na Conrada – odnotowana jako spór o tego pisarza – toczyła się na różnych płaszczyznach i poziomach. Napaści na propagowane przez Conrada postawy oraz ideały miały łatwy do odczytania podtekst polityczny, więc ów „spór” stawał się raz po raz wymianą poglądów na temat realiów określających chwilę bieżącą. Jan Kott pisał na przykład, że *conradowska wierność samemu sobie jest wiernością niewolników, niewolnikiem jest bowiem ten, kto słucha pana, którym pogardza, i troszczy się jedynie o swą wewnętrzną prawdość* – a Maria Dąbrowska tłumaczyła mu ze zdumiewającą jak na tak subtelną osobę brutalnością, iż *Conrad usiłuje wydobyć ze swoich bohaterów wierność czemuś istotnie moralnemu i wartościowemu. A że to coś wartościowego i moralnego nie jest właśnie doktryną marksistowską i wiernością dla partii marksistowskiej, nie jest to racja dla deprecjonowania moralnej postawy Conrada*.

Jan Kott zszedł piętro niżej i z palcem wymierzonym w „Kamienie na szaniec” Aleksandra Kamińskiego pokrzykiwał: *To jest groźna książka. Tak wychowywano pokolenie kondotierów, a nie żołnierzy i działaczy świadomych celów i sensu walki. Ci chłopcy gotowi byli ginąć za wszystko. Na to uparta pani Maria kontynuując polemikę z rozszarzanym do czerwoności intelektualistą, który, jej zdaniem, rozprawiając się z WIERNOŚCIĄ Conrada, rozprawiał się z WIERNOŚCIĄ bohaterskiej Polski podziemnej, walczącej przez pięć i pół lat z Niemcami, próbowała mu wyjaśnić, że ani żołnierze AK, ani wszyscy Polacy, którzy z bezprzykładnym męstwem narażali się i ginęli (...) nie byli głupcami, którzy ślepo słuchali takich czy innych rozkazów.*

Powracając do problemu moralności Conrada – będącego głównym przedmiotem sporu – pisarka przyznawała, że moralność ta *pełna jest zasadzek i niebezpieczeństw*, ale protestowała przeciw ułatwianiu sobie zadania stwierdzeniem, że *jeden z największych moralistów głosi moralność postusznych niewolników*. W nawiązaniu do współczesności Maria Dąbrowska napisała bez ogródek:

Rozumować w ten sposób jest to samo, co mówić, że kto ma zastrzeżenia wobec dzisiejszej polskiej rzeczywistości, ten jest z reguły reakcjonistą, przeciwnikiem wolności i demokracji, chociaż powszechnie wiadomo, że źródła tych zastrzeżeń są u różnych ludzi i u różnych grup różne.

Wyjaśnienia Marii Dąbrowskiej zawierają prawdy tak oczywiste, że czytając je dzisiaj trudno uwierzyć, iż w ten sposób przemawiać trzeba było do przedstawicieli ówczesnej elity intelektualnej. Na to, że potrzeba taka istniała, wskazuje jeszcze dobitniej opublikowany na łamach „Kuznicy” Stefana Żółkiewskiego – „O młodszym bracie pamflet”. Zdaniem autora stan umysłów młodzieży po zakończeniu wojny przedstawiał się nie najlepiej, ogół ten *słabo myślał, był ośpały umysłowo, niesprawny, ideowe spory nużyły go i dziwiły, gra dialektyczna męczyła*. Przyczyn tego stanu Żółkiewski dopatrzył się w *faszystowskim ideale wychowawczym*, któremu, zdaniem profesora, hołdować miało szkolnictwo przedwojenne. Oczywiście czynić to miało w sposób zakamuflowany, który autor pamfletu zde-maskował w ten sposób:

Nazywało się to ładnie: przede wszystkim urabiamy charaktery, kształtujemy osobowość. W praktyce było to infantyli-zowanie szkoły (...) Tak było w całej faszystowskiej Europie w latach międzywojennych (...) U nas nawet ci nauczyciele, którzy nie chcieli tego świadomie – służyli faszystowskiej tresurze, bo panował nad nimi automatycznie program, podre-cznik, ogólna atmosfera szkoły. I powoli wychowywał się typ totalnego ignoranta, „silny, zwarty, gotowy”. Wierny, oddany, heroiczny. Tylko z samodzielnym myśleniem było gorzej (...) Człowiek, którego nie nauczono, że myślenie jest najbardziej ludzką wartością. On ceni sobie charakter. Nie wie biedny, że słowo honor, że słowo wierność nic nie znaczy. Że może znaczyć małość i podłość.

Pisać tak nie należało chociażby dlatego, że słowa honor czy wierność mają sens jasno określony przez językową tradycję, przede wszystkim jednak z tego względu, że owi młodzi Polacy, wychowani jakoby według faszystowskich wzorów, dowiedli w ciągu długich lat walki przeciw faszyzmowi wystarczająco dobitnie, jak nauczono ich rozumieć słowo honor, i jakim wartościom należy dochować wierności, jeśli się chce uratować to, co w człowieku najcenniejsze.

Łatwo tryumfować dzisiaj ludziom, którzy jak Maria Dąbrowska zachowali roztropność i samodzielność sądów; mogą sobie oszczędzić tej satysfakcji. Nie znaczy to jednak, by nie należało pamiętać o owych opiniach krzywdzących tak młodzież jak i jej nauczycieli, zarówno zdumiewająco dojrzałych współtwórców legendy Polski Walczącej – Baczyńskiego, Trzebińskiego, Gajcego i niezliczonych ich rówieśników – jak i tych, którzy wychowali pokolenie poetów-żołnierzy. Ich kult czynu, tak okrutnie zweryfikowany przez życie, inny zgoła miał sens, niż usiłowano to przedstawić w tamtych latach.

Utrzymywano na przykład, że hołdowanie postawie głoszącej kult czynu i absolutnej wierności swoim przełożonym w powojennej rzeczywistości prowadzić musiało prosto do szeregów opozycji politycznej wobec nowego ustroju. Postawa taka została nazwana poakowską. Stefan Zabierowski podaje następującą jej definicję:

Przez postawę tę rozumiemy postawę części młodego pokolenia w latach bezpośrednio po wojnie, która była kontynuacją postawy konspiracyjnej z okresu okupacji hitlerowskiej. W sferze tradycji oparcie dla tej postawy stanowił szeroko rozumiany romantyzm (tak szeroko, że mieściła się w nim zarówno polska literatura tej epoki, jak też i piśmiennictwo Conrada). Po wojnie postawa poakowska manifestowała się niemożnością pogodzenia się z nową sytuacją społeczną, wiernością wobec ideałów i przełożonych z czasów wojny. Postawę poakowską cechował kult czynu, zdyscyplinowanie, szacunek dla autorytetów, połączony z niechęcią do rewizji raz przyjętych zobowiązań („Polskie spory o Conrada w latach 1945–1949”, Rocznik Komisji Hist.-literac. XII/74).

Nie jest to definicja doskonała, wiele z jej niedostatków łatwo zauważyć na tle owego sporu o Conrada. *Na płaszczyźnie literackiej (a także ideologicznej)* – pisze Stefan Zabierowski w tym samym szkicu – *polemika z postawą poakowską prowadzona była na niższym pięttrze polemiką z „Kamieniami na szaniec” A. Kamińskiego, na wyższym zaś polemiką z taką interpretacją utworów Conrada, która stała się obowiązująca w latach wojny i okupacji w kołach związanych z AK oraz w pewnych ugrupowaniach emigracyjnych.*

Autor nie ukrywa, że były to niepoślednie, lecz nie jedyne przyczyny negatywnego ustosunkowania się „Kuznicy” do dorobku Conrada; w dorobku tym dostrzeżono na przykład brak optymizmu poznawczego. Do reszty skompromitowały pisarza przejawy zainteresowania i przychylności, jakie okazywać zaczęła mu prasa katolicka. Główny ciężar obrony wzięła jednak na siebie Maria Dąbrowska krusząc kopie o conradowskie rozumienie pojęcia moralności – wierności i honoru.

Conrad używa wprawdzie tak nie podobających się Kottowi słów „honor” i „wierność” – wyjaśniała cierpliwie pisarka – ale w jego ustach nie są one nigdy czczym obowiązkiem ani hasłem dwuznacznym (...); źródłem i celem laickiej oraz sceptycznej i dosłownej moralności humanizmu conradowskiego nie jest człowiek sam w sobie i sam dla siebie. Idzie tu natomiast o człowieka postępującego w myśl kilku prastarych, ale wiecznie żywych wyobrażeń moralnych, oznaczających pewien nie podlegający zastrzeżeniom etycznym dorobek ludzkości. Temu to szczupłemu, ale dzięki tej szczupłości – uniwersalnemu dorobkowi moralnemu ludzkości musi być podporządkowany każdy, kto chce mieć poczucie, że żyje według honoru i godności prawowitego człowieka (...) To jest właśnie conradowski rodzaj wyższej instancji, na którą się jego człowiek powołuje i wobec której honorem swym – odpowiada.

Polemika Marii Dąbrowskiej z poglądami Jana Kotta czasem przybierała formę polajanki, ale w zasadzie drążyła problem zdumiewająco głęboko. Na tle wywodów pisarki postawa jej adwersarza ujawniała całą swoją płytszość. *Za drogo kosztowały nas czyny fałszywych bohaterów, którzy gotowi byli poświęcić wszystko i wszystkich, aby ratować*

wyimaginowaną czystość wewnętrzną – pokrzykiwał nie wiadomo w czyim imieniu; sam uznawał tylko jedyną wartość czynu – społeczną. Dlatego postacie unurzane przez Conrada w „heroicznym patosie” wydały się rozsierdzonemu intelektualistcie tak skłonne do pogardy dla „społecznych usprawiedliwień czynu”; dlatego heroizm kapitana Mac Whirra z „Tajfunu” wydał mu się *heroizmem ośla ciągnącego wóz po podminowanym moście*. Nie dostrzegł w nim bowiem żadnych uzasadnień, poza jednym: potwierdzeniem wewnętrznego hartu człowieka. Z tej surowej oceny postawy zademonstrowanej przez nieszczęsnego kapitana Kott wysnuł następującą refleksję: *Wielkim niebezpieczeństwem heroizmu jest łatwość poklasku, jaki budzi. Jeżeli nie potrafimy się oprzeć nawet heroizmowi głupoty, o ile tylko świadczy o niezłomności człowieka, jakżeż potrafimy odważyć się na krytykę heroizmu, za którym przemawia poczucie honoru i wierności*.

Rozmowy o moralności na ogół bywają niełatwe, Maria Dąbrowska znalazła się w sytuacji o tyle trudniejszej, że bronić wypadło jej postawy pisarza, którego określała jako *jednego z największych przedstawicieli moralności świeckiej*. Dlatego, być może, nie sięgała po argumenty do wypełnionej po brzegi naukami moralnymi skarbnicy, z której wyznawcy Chrystusa czerpią od lat bez mała dwóch tysięcy, lecz przywołała na pomoc Leona Petrażyckiego, filozofa i teoretyka prawa. Dokonany przez Petrażyckiego podział etyki na roszczeniową, dwustronną i bezroszczeniową, jednostronną, bohaterską – dopomógł pisarce określić etykę Conrada zupełnie jednoznacznie; jej bezroszczeniowy charakter jest oczywisty.

Conrad stawia ludzi w sytuacjach, w których nie działały nigdy albo z jakichś względów przestały obowiązywać wszelkie układy prawnospołeczne. To tłumaczy w znacznej mierze zainteresowanie *niektórych kół warszawskich*, by posłużyć się określeniem Adama Ważyka, w czasie okupacji twórczością tego właśnie pisarza; był to przecież czas, w którym przestała w zasadzie obowiązywać znaczna część układów prawnospołecznych. Każdy i w każdej chwili znaleźć się mógł w sytuacji, w której – jak pisała Maria Dąbrowska – wystarczyć muszą *nieliczne normy przyzwoi-*

tego ludzkiego postępowania. I to do czego wystarczyć! Do przezwyciężenia pokusy zdrady. Albo też mają stać się dostatecznym bodźcem do postępowania nawet bohaterskiego i do przyjmowania rozwiązań nawet dla siebie tragicznych. Postawiwszy swego bohatera w sytuacji tak niewyraźnej – bo ani mu nikt nie wygraża pięścią, ani nikt nie kusi nagrodami – Conrad każe nam oczekiwać, że osobnik taki postąpi przyzwoicie tylko dlatego, że tak nakazuje poczucie odpowiedzialności za los własny i za los drugiego człowieka.

Stając w obronie Conrada Maria Dąbrowska nie ukrywała, że zalecane przez niego postawy i kryteria moralne mogą się komuś wydać zawodne lub po prostu w życiu nieprzydatne; ostrzegała jednak przed ich lekceważeniem. *Świat dzisiejszy – pisała – w którym przekroczone zostały wszystkie granice ludzkiej przyzwoitości, a jednocześnie załamwały się autorytety wszystkich oficjalnych wzorów, doktryn i dogmatów, stanął właśnie wobec conradowskiej próby moralności. Nie jesteśmy jeszcze w stanie powiedzieć, czy świat tę próbę wytrzyma, możemy jednak z całą pewnością powiedzieć, że lepiej będzie, aby świat się od conradowskiej postawy nie odżegnywał. Wkład tej postawy i tej moralności okaże się potrzebny każdemu, kto będzie kształtować nowoczesną rzeczywistość moralną.*

Niektóre argumenty wytaczane przez adwersarzy Marii Dąbrowskiej przeciw Conradowi każą podejrzewać, iż nie byli uważnymi czytelnikami jego dzieł. Albo że postanowili nie dostrzegać tego, co było dla nich niewygodne. Na przykład propagowanej przez Conrada niezależności wewnętrznej, co zresztą wytknęła im kłopotliwa polemistka pisząc: *Ale – wygodna czy nie – autonomia wewnętrzna człowieka bywa w mniejszym lub większym zakresie potrzebna w każdym ustroju, a często jest nieodzowna dla ocalenia lub wytworzenia pewnych najcenniejszych wartości życia ludzkiego. Co więcej, sądzę, że nadchodzący rozdział historii powszechnej będzie walką człowieka o prawo do autonomii wewnętrznej, które w ciągu ostatnich lat zostało całkowicie zdeptane i zniszczone.*

*

Interesujące mogłoby się okazać prześledzenie, jak walka o prawo do autonomii wewnętrznej przebiegała w naszej

ojczyźnie. Czy społeczeństwo polskie stanąwszy w obliczu conradowskiej próby moralności wyszło z niej obronną ręką? Sądzę, że nawet bez szczegółowej analizy przeszłości dysponujemy przesłankami wystarczającymi do sformułowania na ten temat własnego sądu; niestety nasuwające się przy tej okazji wnioski nie napawają optymizmem. W szczególności te, które dotyczą warstwy naszego społeczeństwa najbardziej uświadomionej – inteligencji.

Fakt, iż zarzuty i oskarżenia pod adresem tej grupy społecznej, brzmiące często identycznie, wysuwane bywają z różnych, nierzadko przeciwstawnych pozycji, nakazywać zdaje się ostrożność przy wyciąganiu wniosków i powściągliwość w ferowaniu wyroków. Tymczasem sprawa przedstawia się stosunkowo prosto: to na pozór niezrozumiałe zjawisko łatwo wytłumaczyć można odmiennym pojmowaniem przez różnych ludzi roli inteligencji w życiu narodu, jej obowiązków. Nie ułatwia to życia co najmniej paru kategoriom ludzi zaangażowanych w sprawy publiczne, ale też nie czyni ich położenia beznadziejnym. Na szczęście istnieje pewna płaszczyzna, na której porozumienie między ludźmi różniącymi się w poglądach na sprawy najwyższej nawet wagi jest zawsze jeszcze możliwe.

Podczas wspomnianej wcześniej dyskusji, kiedy ujawniła się rozbieżność w poglądach na rolę inteligencji w życiu narodu, padło stwierdzenie, iż różnice zdań są o tyle wartości, o ile są wyrazem fundamentalnej prajedni. Wiele ono wyjaśnia, pozwalając domyślać się, że chodzi o taką rozbieżność między opiniami, która nie podważa wiary w przydatność owych kilku prastarych, ale wiecznie żywych wyobrażeń moralnych, w których obronie występowała Maria Dąbrowska. Tylko taka różnica w poglądach nie odbiera nadziei na porozumienie.

W tym samym miejscu i czasie wyrażona została również inna opinia. Dotyczyła ona ujawnionych jakoby dopiero w ciągu kilkunastu „posierpniowych” miesięcy głębokich podziałów w polskim społeczeństwie oraz zjawiska polegającego na tym, że *strony tych podziałów powołują się na te same wartości, na to samo wspólne dziedzictwo kulturowe, natomiast wnioski, jakie wysuwają w myśleniu i wyborach moralnych są niejednokrotnie zupełnie różne.*

Istotnie, w społeczeństwie polskim, jak w każdym normalnym społeczeństwie, istnieją podziały. Ale do postulatu domagającego się uznania tego rodzaju pluralizmu wprowadzić należałoby, jak sądzę, parę uściśleń. Wprawdzie uwaga, iż samo powoływanie się na wartości o niczym jeszcze nie świadczy, gdyż ważne są czyny, wydać może się prostacka, ale trudno chyba odmówić jej słuszności. Inna rzecz, iż zgodność czy niezgodność praktyki z głoszoną teorią nie jest jedynym sposobem weryfikacji stosunku kogokolwiek do wartości ani samych wartości. Rozum ludzki posiada między innymi i tę właściwość, że pewne problemy rozwiązywać jest w stanie na poziomie idei.

Tutaj pojawia się jednak pewna trudność: myślenie może się zwracać ku prawdzie, sprawiedliwości, godności, ale też myśląc bardzo ostro służyć można złu. Nie sposób na przykład zaprzeczyć, że faszyzm – nie tylko jako teoria, również jako próba wcielenia w życie pewnej koncepcji ustrojowej – posługiwał się rozumem, w niektórych przypadkach bardzo intensywnie i nie bez powodzenia. Co więcej, wydaje się bardzo prawdopodobne, że gdyby animatorzy ruchu narodowo-socjalistycznego mogli czy też potrafili myśleniu swemu zapewnić jakoś jeszcze wyższą, odnieśliby sukces całkowity. Ale też wolno domyślać się czego innego, tego mianowicie, że sukces ich nie byłby trwały. Dlaczego? Co uzasadnia taki pogląd?

Według J. S. Millar rzeczywista przewaga prawdy polega na tym, że gdy opinia jest prawdziwa, można ją zagłuszyć raz, dwa razy lub wielokrotnie, lecz w ciągu wieków znajdują się zazwyczaj ludzie, którzy ją będą odkrywać na nowo, póki nie pojawi się w momencie, gdy sprzyjające okoliczności pozwolą jej uniknąć prześladowań i wzmóc się na tyle, by odeprzeć wszystkie późniejsze próby jej zdławienia (J. S. Mill, „O wolności słowa“, przekł. A. Kurlandzkiej).

Podobnie jak z prawdą, rzecz ma się z wolnością, sprawiedliwością, godnością i wieloma innymi wartościami; wartości te są niezniszczalne. Jest to tylko jedna ich cecha. Wartości tego typu łączy poza tym więc tak silna, iż uchybiając jednej, nie sposób w stanie nienaruszonym zostawić reszty; nie można ograniczając wolność nie uchybić sprawiedliwości, prawdzie, godności. Ale też – i to nie jest już

cecha wartości, lecz przejaw szczególnego rodzaju konieczności, która w losy ludzkie wplata wątek tragizmu – nie-rzadko realizacja jednej wartości domaga się rezygnacji z innej. Konflikt taki, szczególnie ciężko przeżywany, gdy w grę wchodzi wartości równorzędne, we wszystkich innych przypadkach znaleźć winien rozwiązanie przy zastosowaniu zasady, która dopuszcza poświęcenie wartości niższych wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi realizacja wartości wyższych.

Wiedzę o tym, które wartości stawiać należy wyżej od innych, jednostka czerpie z doświadczeń pokoleń, z tradycji sięgającej w niektórych przypadkach tysięcy lat. Ustalając hierarchię wartości, modyfikując ją i przystosowując do zmieniających się warunków bytowania, człowiek tworzył religie i systemy filozoficzne; procesowi temu nasza cywilizacja zawdzięcza swe bogactwo, one są świadectwem jej żywotności. Niestety wskazania, na podstawie których człowiek mógłby bezbłędnie ustalić na swój użytek, jakiej wartości przysługuje pierwszeństwo, nie dla wszystkich i nie zawsze są wystarczająco czytelne. Chrześcijanin nie powinien z tym mieć kłopotu, zna cel i wie, jaką powinien do niego zmierzać drogą. Ale człowiek, który nie zaznał łaski Objawienia, skłonny jest absolutyzować rozum, dopatrywać się w nim wartości najwyższej. I nie jest to spojrzenie zwrócone w kierunku niewłaściwym. Pod warunkiem, że się próbuje dla myślenia znaleźć odniesienie w sferze etycznej.

Myślenie, ażeby je można było uznać za wartość, wzniesie się musi na wyżyny mądrości; ona nie może służyć złu, podobnie jak służyć mu nie mogą prawda, sprawiedliwość, honor oraz wierność. Myślenie zwrócone ku wartościom, czyli – inaczej rzecz określając – opanowane przez wartości, z natury rzeczy jest przejawem mądrości i przeciwstawianie mu, jak to się zdarza, rozumu, rozsądku czy realności świata, jaki jest – nie ma najmniejszego sensu.

Zdarzało się jednak w przeszłości, że człowiek myślący odłączony od człowieka etycznego (czującego) ulegał błędnemu przeświadczeniu, że logiką zastąpić można sumienie. Sytuacje tego rodzaju nie należały do rzadkości co najmniej od czasu rewolucji francuskiej, jednak ze względów zrozumiałych po przykład sięgnę do lat i wydarzeń tak

bliskich, że ich wpływ na nasze obecne położenie uznać można za co najmniej prawdopodobny.

Zdarzyło się więc na przykład w kilka lat po tym, jak Maria Dąbrowska opublikowała szkic o conradowskim pojęciu moralności, że pisarz w okresie międzywojennym odwołujący się w swej twórczości do wartości, które stanowią jądro etyczne chrystianizmu, odciawszy się od swojej przeszłości, wyznał samokrytycznie, iż *myślał wówczas, że jest moralistą, jak gdyby samo zainteresowanie zagadnieniami moralnymi uprawniało do tak wysokiej godności. Zrozumiawszy teraz, że moralistą może być tylko człowiek czynnie zaangażowany po stronie postępowych wartości historii*, za ich reprezentanta zdecydował się uznać proletariata, który *jako pierwsza w dziejach ludzkości klasa społeczna obaliła dzięki swojej ideologii mit grzechu pierworodnego i przeciwieństwo dobra i zła, do tej pory tłumaczone i usprawiedliwiane racjami metafizycznymi*.

Zmieniwszy przewodnika duchowego pisarz ów stwierdzał z całym przekonaniem, iż nam, żyjącym jeszcze w czasach rozdartań wieloma sprzecznościami, nie wolno w imię *mglistego ideału braterstwa oraz szacunku dla każdej ludzkiej istoty rezygnować z nienawiści wobec wrogów, ani obowiązku niszczenia wrogów*. W ten sposób niedawny uczestnik konspiracji antyhitlerowskiej, nieświadom być może paradoksalności sytuacji, stawał na pozycji w pewnym sensie podobnej co ideolog hitleryzmu Alfred Rosenberg głoszący, że *idea godności narodowej jest bezwarunkowo naczelną w stosunku do ideału miłości bliźniego*.

Wskazałem na przypadek, bez wątpienia skrajny, nie tylko sprzeniewierzenia się wartościom z dawien dawna uznawanym za wartości elementarne; był to również przejaw bezradności intelektualnej charakterystycznej dla tego rodzaju sytuacji. Kluczem do zrozumienia owego zjawiska są – jak się zdaje – owe postępowe wartości historii, za pośrednictwem których w rzeczywistość wcielają się obiektywne prawa rozwoju. Dla tych rozważań istotne znaczenie mają etyczne konsekwencje zajęcia takiego stanowiska. Ich najgłębszy wymiar zdaje się odstaniać Czesław Miłosz, kiedy – przeciwstawiając pojęcie zasługi i winy indywidualnej pojęciu zasługi i winy historycznej – pisze:

Chrześcijanin, który odrzuca zasługę i winę indywidualną, przekreśla tym samym czyn Jezusa, a Bóg, na którego się jeszcze powołuje, przekształca się powoli w Historię. Jeżeli uznaje natomiast, że istnieje tylko indywidualna zasługa i wina, czyż może patrzeć obojętnie na cierpienie istot ludzkich, których jedynym przestępstwem było to, że stanowiły one przeszkodę w dokonywaniu się „procesów historycznych“.

Nie sposób uświadomić sobie wszystkich konsekwencji dramatycznych częstokroć konfliktów z pierwszych lat powojennych, które w wielu wypadkach dosięgają dni naszych, bez uzmysłowienia sobie ich najgłębszej istoty – ich tła etycznego. Przeciwnieństwem postępu rozumianego tak, jak to zostało wyżej przedstawione, jest stosowana przez romantyków jego interpretacja jako procesu moralnego doskonalenia się człowieka, która do tej pory nie straciła nic na aktualności. Nie wyobrażam sobie, by twierdzenie Bronisława Trentowskiego, iż *postęp jest tam, gdzie cnoty więcej*, mogło zostać dzisiaj przez szersze kręgi wyśmiane i odrzucone. Niestety, ten podstawowy rys filozofii, z której wyrastał romantyzm, rzadko bywa uwzględniany przez krytyków postawy romantycznej. A jak długo postawa ta kojarzyć będzie się ludziom rozsądnym i trzeźwym ze skłonnością do szaleństw i egzaltacji, tak długo zbliżenie się do siebie reprezentantów i zwolenników przeciwstawnych zupełnie bezzasadnie postaw będzie co najmniej poważnie utrudnione.

Jest to oczywiście ważna, ale nie jedyna przyczyna podziałów w społeczeństwie polskim. Ograniczony objętością oraz tematem tych rozważań chciałyby je uzupełnić jedną jeszcze tylko refleksją, którą nasunęła mi ponowna lektura szkicu Marii Dąbrowskiej. Pisarka zwraca w nim uwagę również na to, iż moralność rozpatrywać można między innymi jako *wartościujące porządkowanie środków i celów ludzkiego działania*. Wnikając w istotę tej definicji autorka wyjaśnia, że *cele ważniejsze są dla natur, które najpierw dostrzegają idee generalne, a potem dopiero rzeczy konkretne*; postawę przeciwną, wyrażającą się większą troską moralną o środki niż o cele, pisarka uważa za bardziej ludzką.

Zaryzykuję następującą opinię: dostrzeganie idei generalnych przed rzeczami konkretnymi cechuje głównie jednostki o skłonnościach przywódczych, rzeczywistych przywódców, a także grupy przywódcze. A że doświadczenia kilku ostatnich dziesięcioleci pouczają, iż zbyt usilne wpatrywanie się w cele odległe utrudnia lub wręcz uniemożliwia obserwowanie drogi, po której się kroczy (stąd potknięcia, kontuzje bardzo bolesne niekiedy i błąkanie się po manowcach), współczesne społeczeństwa bardziej niż przywódców wypatrują przewodników. Dlatego za rolę obecnie dla inteligencji najstosowniejszą, tak ze względu na aspiracje, jak i możliwości, skłonny jestem uznać rolę przewodniczki. Człowiek współczesny, zagubiony w przestrzeni etycznej między środkiem a celem, nie rozkazów potrzebuje i ponagleń, lecz rady.

Controverses anciennes et nouvelles

L'intelligentsia polonaise prétendait au rôle du guide de la nation. Elle jouait ce rôle en effet depuis qu'elle s'était formée en un groupe social séparé – commençant par le temps du partage, durant la période entre les deux guerres mondiales, jusqu'aux années difficiles de l'occupation.

Après la dernière guerre, la bataille pour l'intelligentsia polonaise se déroulait – au moins à une certaine étape – sous le mot d'ordre de la lutte avec l'attitude romantique. Son élément important fut l'attaque contre Joseph Conrad, la dispute concernant

cet écrivain. La critique des attitudes propagées par Conrad contenait un sous-entendu politique caché, facile à déchiffrer. La dispute devenait coup sur coup une échange d'opinions sur les réalités du moment présent.

Conclusions des considérations: aussi bien par égard aux aspirations qu'aux possibilités, le plus conforme à l'intelligentsia du temps présent est le rôle d'un guide. L'homme contemporain, perdu dans l'espace éthique a, avant tout, besoin de conseils, et non pas d'ordres ou de pressions.

Józef Życiński

Przed upadkiem monarchii w nauce

In medio vitae...

In medio vitae in morte sumus. Okresy triumfalnych sukcesów zawierają już w sobie załączek przyszłej przegranej. Stany szczytowego rozwoju ukrywają pierwsze symptomy przyszłej śmierci. Prawdliwość ta znalazła również potwierdzenie w rozwoju mechanicyzmu. Odkrycia XIX-wiecznej fizyki doprowadziły do szczytowego rozwoju tej filozofii i równocześnie odkrycia te przyniosły jej upadek. Mechanika, która u Newtona łączyła się z refleksją teologiczną i z elementami mistyki ujawnianej w kontemplacji misterium wszechświata, otrzymała zupełnie różny komentarz filozoficzny w kontekście fizyki XIX wieku. Zadziwiającą proste formuły równań różniczkowych stosowane do opisu całkowicie różnych zjawisk prowadziły do nowego typu mistyki i do wniosków ontologicznych przeciwnych niż te, które uzasadniał Newton. Spektakularnym i doniosłym psychologicznie znakiem doskonałości mechaniki było odkrycie Neptuna w 1846 r. Zaraz po odkryciu Urana w 1781 r. wykazywano, iż w ruchu tej planety występują zaburzenia, których nie można wyjaśnić przyciąganiem Słońca lub innych znanych planet. John C. Adams, 25-letni astronom z Cambridge, przeprowadził dokładne analizy zakłóceń w ruchu Urana i określił, gdzie należy szukać nowej planety. Dyrektor obserwatorium w Greenwich potraktował jednak ze sceptycyzmem jego obliczenia. Mimo rozwoju nauk przyrodniczych, odnoszono się z rezerwą do tych przyrodników, którzy chcieli określać przy biurku strukturę świata, zastępując obserwacje bezgranicznym zaufaniem do mechaniki niebios. Kiedy w Greenwich nie opracowano należycie wyników przeprowadzonych obserwacji, we Francji problemem nowej planety zajął się Urbain Le Verrier. W czerwcu 1846 r. określił on hipotetyczne poło-

zenie Neptuna, zaś w trzy miesiące później berliński astronom Johann E. Galle poinformował o odkryciu nowej planety w miejscu różnym zaledwie o 1° od współrzędnych określonych przez Le Verriera. Astronomia, która jeszcze niedawno zajmowała się horoskopami, po zastosowaniu mechaniki dokonywała odkryć, jakich nie podejrzewali najwięksi astronomowie przeszłości. 13 dni przed odkryciem Plutona W. Herschel dawał wyraz swemu przekonaniu o doskonałości nowej mechaniki, mówiąc o nie znanej jeszcze planecie: *Widzimy ją tak, jak Kolumb widział Amerykę z wybrzeży Hiszpanii. Jej ruchy są odczuwane za pośrednictwem dalekosiężnych linii naszej analizy z taką samą pewnością, jaka przysługuje naocznym danym.*

Ciała niebieskie, którym arystotelesicy przypisywali niezmiennosć, zaś astrologowie – wpływ na losy ludzkie, okazywały się zadziwiająco posłuszne prawom nowej mechaniki. Mechanika ta również w swych fizykalnych treściach różniła się wiele od mechaniki czasów Newtona. W rozważaniach Newtona, Boyle'a czy Hooke'a podstawowe cząstki materii posiadały własności, jakie można było pogodzić ze zdroworozsądkowymi intuicjami sporządzając modele małych kul bilardowych o zmodyfikowanych kształtach. W nowych teoretycznych opracowaniach S. Carnota, R. Clausiusa, H. Helmholtza, L. Boltzmann, J.C. Maxwella czy W. Gibbsa zdroworozsądkowe wyobrażenia ustąpiły miejsca zmatematyzowanym formułom, w których stopniowo pojawiały się abstrakcyjne wektory prędkości, hamiltoniany, rozkłady prawdopodobieństwa poszczególnych faz. Abstrakcyjne terminy ukazywały zadziwiającą racjonalność struktur przyrody. Dlatego też I. G. Donnan pisał z zachwytem o „Podstawowych zasadach mechaniki statycznej” Gibbsa: *O takich dziełach można z pewnością powiedzieć, że zmienna dłoń czasu może do nich coś dodać, lecz niczego z nich nie zabierze*¹.

Zbiór ewentualnych dodatków do doskonałej mechaniki miał zawierać interpretacje heterogennych zjawisk, do których nie dało się stosować aparatu pojęciowego mechaniki, gdyż nie były one przedmiotem studium fizykalnego. *Powstanie pojęcia piękna, podobnie jak pojęcia prawdy, będzie można wytłumaczyć mechanistycznie* – utrzymywał z niezło-

mnym optymizmem Boltzmann², zaś faktyczny brak poszukiwanych tłumaczeń kładł na konto niedostatecznego rozwoju nauki. Ich znalezienie miało być jedynie kwestią czasu i inwencji badawczej. Interpretacyjne kapitulowanie nie uwzględniałoby faktu, że rozwijająca się mechanika jest jeszcze młodą dyscypliną i że dla niektórych zjawisk próba ich mechanistycznego tłumaczenia byłaby jeszcze przedwczesna³.

Podobny optymizm nie był jedynie produktem niekrytycznej wyobraźni. Sukcesy XIX-wiecznej mechaniki przejawiały się właśnie w ukazywaniu mechanistycznego charakteru pozornie odległych i niesprowadzalnych do siebie procesów. Te same równania różniczkowe stosowano do ruchu planet, akustyki i hydrodynamiki. Przewodzenie ciepła, dyfuzja i przepływ prądu w przewodnikach opisywane były przez prawa posiadające taką samą postać matematyczną. W teorii wirów czy teorii tarcia gazów odkrywano elementy analogiczne do tych, które występowały w charakterystyce procesów elektromagnetycznych. Czasem nawet fałszywe założenia prowadziły do odkrycia poprawnych analogii. Tak na przykład Carnot doszedł do odkrycia drugiej zasady termodynamiki rozwijając analogię między silnikiem cieplnym a młynem wodnym. U podstaw tej analogii leżało fałszywe przekonanie, iż ciepło stanowi nieważką ciecz. Mimo fałszywości tego założenia trudno jest przecenić naukowe zasługi Carnota, który zmarł w 35 roku życia w czasie epidemii cholery.

Wzrastająca popularność teorii atomizmu doskonale korespondowała z podstawową tezą mechanicyzmu głoszącą, iż wyrażone w języku matematyki prawa ruchu podstawowych cząstek materii mogą wyjaśniać wszystkie procesy występujące w przyrodzie. Dlatego też Maxwell publikując swój popularny podręcznik filozofii przyrody, którą powinien znać każdy wykształcony człowiek zaopatrzył go w prosty tytuł „Matter and Motion”, aby wyakcentować główne elementy dominującej filozofii. W filozofii tej poja-

¹ Zob. E. Kramer, *The Nature and Growth of Modern Mathematics*, Princeton 1982, 361.

² L. Boltzmann, *Populäre Schriften*, Leipzig 1905, 314.

³ Tamże, 279.

wiały się jeszcze, jak ostatnie akordy, Newtonowskie pojęcia sił centralnych i natychmiastowego oddziaływania na odległość. Zjawiska fizyczne tłumaczono w niej przy pomocy sił przyciągania i odpychania, których intensywność, jak w Newtonowskim prawie grawitacji, była funkcją odległości. Oznaką prawdziwości prawa Coulomba $F = k (Q_1 \times Q_2 / r^2)$ miało stanowić m.in. i to, że jego struktura formalna była identyczna ze strukturą prawa ciężenia.

Nie wszystkie oddziaływania zmieniały jednak swą intensywność proporcjonalnie do kwadratu odległości. Czasem trzeba było odwoływać się do bardziej wyszukanych formuł matematycznych. Oceniając *ex post* próby poszukiwania takich formuł H. Poincaré zwracał szczególną uwagę na tekst Maxwella, w którym szkocki fizyk usiłował wykazywać, że atomy gazu odpychają się w stosunku odwrotnym do piątej potęgi odległości⁴. Jeszcze większą fantazję badawczą wykazał Charles Briot usiłując dowodzić, że cząstki eteru przyciągają się z siłą odwrotnie proporcjonalną do szóstej potęgi odległości między nimi. Ta silna wiara w matematyczność przyrody nie była wyłącznie wyrazem estetycznych upodobań, lecz prawidłową reakcją na powstanie mechaniki statystycznej. W tradycyjnej mechanice badanie systemów dynamicznych sprowadzało się do rozwiązywania równań różniczkowych dla określonych warunków początkowych. Istota idealizacji przejawiała się w tych badaniach w rozpatrywaniu dwuelementowych układów i wzajemnego oddziaływania ich centralnych sił. Procedura ta funkcjonowała znakomicie, gdy rozpatrywano układy złożone z dwóch ciał, natomiast załamывała się przy układach bardziej złożonych, w których nie można było pominąć oddziaływania trzeciego obiektu. Opis ruchu Księżyca stanowił właśnie jedno z bardziej złożonych zagadnień dynamiki astronomicznej – tzw. problem trzech ciał. Trzema ciałami były w tym przypadku Słońce, Ziemia i Księżyc; oddziaływanie dwu pierwszych, jak również – w mniejszym stopniu – wpływ innych planet prowadzi do zaburzeń w orbicie Księżyca. Niektóre z tych zaburzeń wywoływały już zainteresowanie astronomów starożytnej Grecji. Mimo iż oddziaływanie pomiędzy poszczególnymi parami ciał przebiegało zgodnie z Newtonowskim prawem ciężenia, nie istnieje –

w przypadku ogólnym – matematyczne podejście do dokładnego opisu ruchu takiego układu. Pozostaje wówczas jedynie skomplikowana metoda sukcesywnych przybliżeń, która przynosi wyniki o dokładności dostosowanej do doraźnych potrzeb.

Techniki matematyczne, które doprowadziły do odkrycia nowych planet i przemieniły komety ze zwiastunów nie-szczęść w normalne obiekty fizyczne, zaczęły zawodzić przy analizie układów złożonych z więcej niż z dwóch elementów. Z tego też powodu istniały uzasadnione obawy, iż w charakterystyce układów zawierających dużą liczbę cząstek, np. przy badaniu gazów czy ruchów Browna w cieczy, mechanika okaże swą całkowitą bezradność. Naturalne wydawało się przypuszczenie, iż układy te dostarczają klasycznych przykładów chaosu, którego nie można opisać w języku matematyki, jako że trudno sobie wyobrazić rozwiązywanie układu równań różniczkowych zawierających $2^{10^{24}}$ równań. Tymczasem, wbrew pesymistycznym prognozom, domniemany chaos okazał swą uporządkowaną matematyczną strukturę. W 1859 r. Maxwell wyraził w dokładnej matematycznej postaci doniosłe prawo z zakresu kinetycznej teorii gazów, które miało nie absolutny (tzn. jednoznaczny), lecz statystyczny charakter. Maxwellowska formuła $f(\vec{r}) = a e^{-b \cdot \vec{r} \cdot \vec{r}}$ stworzyła możliwości oszacowania, jaki procent cząstek porusza się z poszczególnymi prędkościami. W jej symbolice $\vec{r}$ – oznacza prędkość molekuł (w rozważanym przedziale $(\vec{r}, \vec{r} + d\vec{r})$), a i b są stałymi fizycznymi charakteryzującymi poszczególne gazy, zaś e – podstawą logarytmu naturalnego. Podejście metodologiczne odmienne od metodologii Maxwella i Boltzmanna przyjął Gibbs. Jego wyidealizowane i wysoce abstrakcyjne rozważania dotyczące tzw. kanonicznego rozkładu prowadziły jednak znowu do zaskakująco prostych formuł opisujących złożone ruchy cząstek. Układ, w którym zachodziły przypadkowe zderzenia olbrzymiej liczby cząstek, wykazywał zagadkową racjonalność struktur opisywanych przy pomocy statystycznych praw. Wprawdzie prawa te zastępowały jednoznaczne Newtonowskie prawa dawnych opisów,

⁴ H. Poincaré, *Wartość nauki*, Warszawa 1908, 111.

ale sukcesy nowej fizyki były tak wielkie, iż jej zwolennicy skłonni byli raczej przypuścić, że prawa Newtona posiadały również ukryte uwarunkowania statystyczne⁵, niż uznać mechanikę statystyczną za połowiczną namiastkę oczekiwań dawnych mechanicyistów.

W zmienionym klimacie intelektualnym prawa statystyczne odgrywały tak wielką rolę przy nowych odkryciach, iż z niestabnącym przekonaniem powtarzano opinię Lavoisiera głoszącą, że termodynamika stanowi paradygmat wszystkich abstrakcyjnych teorii. Wśród zmieniających się zasad metodologicznych i na tle nowych odkryć przyrodniczych podstawowe tezy mechanicyzmu wymagały głębokich reinterpretacji uwzględniających status nowej mechaniki. Krytycy tej filozofii usiłowali już z pracami Carnota łączyć interpretacje antymechanistyczne. Pierwsza połowa XIX wieku była jednak okresem, w którym odkrycia naukowe występowały w takim tempie, że ich obiektywna ocena oraz właściwe określenie ich implikacji filozoficznych stanowiło bardzo złożony problem. Wśród krzyżujących się opinii krytykowano nawet zasady o znaczeniu fundamentalnym. Praca Roberta Mayera zawierająca zasadę zachowania energii została odrzucona jako praca doktorska. Odmówiono także jej opublikowania w „Pogendorffs Annalen” zarzucając jej charakter metafizyczny, z tej racji, iż Mayer twierdził, że ciepło i praca są różnymi formami tej samej energii. Ostatecznie J. Liebig opublikował ją rok później w swych „Annalen der Chemie”, lecz sam klimat, jaki powstał wokół publikacji, stanowi świadectwo złożoności kryteriów i ocen w rozwijającej się dynamicznie fizyce XIX wieku. Od warunków niemieckich niewiele różniła się intelektualna atmosfera Anglii, gdzie James Joule przed posiedzeniem Royal Society, podczas którego chciał przedstawić swe prace nad odkryciem zasad zachowania, proszony był o to, by streszczać się i nie przedłużać posiedzenia. Gdy czas obrodził wielkimi odkryciami, w ich recepcji oscylowano między programową nieufnością i bezgranicznym optymizmem. Kolejne sukcesy fizyki służyły raczej ugruntowaniu tego ostatniego, gdyż zawsze można było argumentować, iż przejściowe trudności interpretacyjne zostaną rozwiązane w następnym etapie badań, których rozwój sprowadzi wszystkie zjawiska do zjawisk mechanicznych.

...in morte sumus

Powstanie mechaniki statystycznej wymagało ponownego rozpatrzenia przez mechanicyzm relacji między prawem i przypadkiem. Te dwie kategorie wykluczały się wzajemnie w ujęciach tradycyjnego mechanicyzmu, gdzie prawa miały charakter jednoznaczny i bezwyjątkowy, zaś przypadek był jedynie oznaką subiektywnego braku wiedzy. Ten prosty tradycyjny schemat wymagał krytycznego przepracowania, gdyż w wyniku odkrycia praw statystycznych przypadki zostały podporządkowane prawom i uzyskały obiektywny status. Tym samym demon Laplace'a nie mógłby już w świecie Boltzmanna formułować jednoznacznych prognoz na podstawie praw statystycznych; byłby on skazany na prognozy probabilistyczne, które mogły nie spełnić się. W tej sytuacji Boltzmann traktował jako swą życiową misję poszukiwanie zmodyfikowanych mechanistycznych interpretacji dla nowej fizyki. Usiłując wykazywać, że podstawowe założenia tej fizyki potwierdzają filozofię mechanicyzmu, argumentował on, iż mechanicyzm jest filozofią o wiele bardziej wyrafinowaną niż uważano w XIX wieku. Filozofia ta wymagała wyrafinowanych interpretacji zarówno w wyniku badań nad termodynamiczną strzałką czasu, jak i w następstwie wprowadzenia pojęcia pola elektromagnetycznego. W klasycznym mechanicyzmie przyjmowano, iż prawa fizyki są symetryczne względem kierunku czasu. Było to konsekwencją założenia, iż zjawiska fizyczne są następstwem ruchu cząstek, których wzajemne oddziaływanie zależy jedynie od odległości. Konsensualnie, zmiana kierunku czasu powinna prowadzić do odwrócenia kierunku prędkości wszystkich cząstek tworzących dany układ. Przyroda traktowała jednak z lekceważeniem ten logiczny wniosek i procesy termodynamiczne wykazywały zaskakującą asymetrię czasową. Analizy Carnota i Clausiusa dotyczące II zasady termodynamiki wносиły zaskakujące *irrationalé* do mechanistycznej wizji świata. Było ono sprzeczne z ontologią mechanicyzmu, lecz zgodne z egzystencjalnym doświadczeniem asymetrii czasowej. W jej wyniku

²⁵ Por. C. J. Schneer, *Mind and Matter. Man's Changing Concepts of the Material World*, New York 1969, 219.

dojrzały człowiek może przekształcić się w starca, lecz nie w niemowlę, mimo iż w matematycznym opisie jej rozpadu współrzędne czasowe $+t$ można by zamienić na $-t$.

Asymetria czasowa niezrozumiała dla klasycznego mechanicyzmu stanowi jednak problem nie tylko dla mechanicystów. Problematyka ta dyskutowana jest rozlegle również we współczesnych dyskusjach nad kosmologiczną strzałką czasu, jak też w prozaicznym pytaniu: Dlaczego nie istnieją antykatastrofy kolejowe, w których prawa statystyczne kierujące ruchem cząstek w wykołonej lokomotywie wprowadzałyby ją z powrotem na tor? To kłopotliwe pytanie, na które w latach dwudziestych poszukiwał odpowiedzi młody Carl F. von Weizsäcker, było pytaniem szczególnie kłopotliwym dla zwolenników mechanicyzmu. Dlatego też zorganizowano swoistą akcję ratowania mechanicyzmu, której zadaniem było znalezienie odpowiedzi na podobne kłopotliwe pytania. Szczególnych kłopotów dostarczały również przeprowadzone w początkach XIX wieku obserwacje Oersteda dotyczące zachowania igły magnetycznej blisko przewodników, przez które przepuszczano prąd elektryczny. Wbrew standardowi Newtonowskiego prawa ciężenia, wielkość siły oddziaływującej na igłę zależała nie tylko od odległości, lecz również od natężenia prądu. W dodatku siła ta nie była siłą centralną, w jej opisie nie można było ograniczyć się do uwzględnienia wyróżnionego miejsca w przestrzeni, w którym zlokalizowany byłby ładunek czy masa, lecz trzeba było wprowadzić pojęcie pola uwzględniającego wszystkie punkty określonej przestrzeni. W konsekwencji, trzeba było poddać rewizji koncepcję momentalnego oddziaływania na odległość i na jej miejsce wprowadzić tzw. *actio directa*, które to oddziaływania rozchodziły się z dużą, lecz skończoną prędkością. Koncepcja pola miała w intencjach Maxwella służyć ratowaniu mechanicyzmu. Ostatecznie okazało się jednak, że to właśnie ona przyczyniła się w sposób decydujący do upadku tego kierunku. Desperackie próby obrony mechanistycznej monarchii w nauce okazały się jedynie formą apologetyki, którą można było uprawiać tylko za cenę lekceważenia nowych odkryć przyrodniczych. Apologetykę tę można znaleźć w wyznaniach Boltzmann'a. Pisał on, że mechanistyczny światopogląd trzeba ustawicznie modyfikować, rozwijać i uzupełniać,

gdyż jest to „jedyny konsekwentny” światopogląd⁶. Historia rozwoju idei uczy jednak, że operowanie określeniem „jedynie słuszny” czy „jedynie konsekwentny” bywa w wielu przypadkach tylko ekspresją filozoficznego doktrynerstwa i nieuwzględniania wszystkich możliwości.

Interesujące jest, iż wśród uczestników akcji ratowania mechanicyzmu znajdowali się autorzy, którzy najdalsi byli od naśladowania ontologicznego mechanicyzmu Boltzmanna. Tak np. J. C. Maxwell przyjmował mechanicyzm jako wartościowy program badawczy w perspektywach poznania przyrodniczego. Sukcesy mechaniki w okresie dwustu lat dzielących Newtonowskie „Principia” od jego „Traktatu o elektryczności i magnetyzmie” stanowiły dlań potwierdzenie tezy, iż w rozwoju fizyki decydującą rolę odgrywają teorie nawiązujące do wzorców mechaniki Newtona. Jego filozofia życia była jednak jawnie antymechanicystyczna. Świat ludzkiej przyjaźni, przeżycia piękna czy wzruszeń miały swoją realność niesprowadzalną do ruchu cząstek fizycznych. Ujmowanie ludzkiej egzystencji wyłącznie w kategoriach praw fizyki, odarcie jej z elementu kontemplacji, zachwyty, otwarcia na innych było dlań niewybaczalnym zubożeniem tej egzystencji. W jednym z listów do przyjaciela pisał on w duchu otwarcie antymechanicystycznym: *Bądź maszyną, jeśli chcesz być maszyną. Nie dostrzegaj nic w świecie, tylko zjawiska: lub też chciej być człowiekiem, który czuje, że jego życie jest związane z innymi istnieniami, że otrzymuje od nich zdolność i siłę, czy w życiu, czy w śmierci*⁷. Podobne teksty wymownie świadczą, iż – przyjmując mechanicyzm metodologiczny w dziedzinie badań przyrodniczych – Maxwell odrzucał mechanicyzm ontologiczny jako teorię sprowadzającą całą rzeczywistość do wszechwładnej mechaniki.

Metodologiczno-instrumentalne akcenty uderzają również w wersji mechanicyzmu rozwiniętej przez H. Herta. W swym wykładzie „Zasad mechaniki przedstawionych w nowej formie” (1894) Hertz rozróżniał ściśle między wynikami obserwacji a tzw. czystą mechaniką, zwaną także

⁶ L. Boltzmann, dz. cyt., 205.

⁷ Cyt. za W. Natanson, *Wspomnienia i szkice*, Kraków 1977, 329.

mechaniką *a priori*. Ta ostatnia składa się z „obrazów” lub „pojęć”, których nie należy uważać za kopie lub odbicia faktów empirycznych. Istnieje pewna korespondencja między „obrazem” a opisywaną przez niego rzeczywistością, nie ma ona jednak charakteru jednoznacznego i dlatego te same zjawiska mogą być opisywane przez różne modele. Jeśli tylko zróżnicowane „obrazy” prowadzą do tych samych równań, należy – zdaniem Hertza – zostawić fizykom swobodę wyboru odmiennych schematów pojęciowych uzależnioną od kryteriów prostoty czy adekwatności. W ujęciu takim pojawia się więc znowu zróżnicowanie między obiektywną rzeczywistością i służącymi do jej poznania schematami mechaniki. Mimo względnej jedynie wartości, te ostatnie stanowią najbardziej cenny środek poznawania rzeczywistości.

Podobne zróżnicowania nie występują w dorobku Boltzmanna, dla którego mechanika dostarczała swoistego substytutu metafizyki. Analogicznie jak niektórzy ze współczesnych młodych informatyków odnajdują w swej dziedzinie rozwiązanie podstawowych kwestii ontologicznych i udzielają skrętnie informacji, iż ludzkie myślenie przebiega w taki sam sposób jak funkcjonowanie komputerów, podobnie i Boltzmann rozciągał kompetencje mechaniki na wszystkie dziedziny ludzkiej egzystencji. To że dziedzina ludzkiego psychizmu, doświadczeń estetycznych czy przeżyć duchowych ukazywała rejony rzeczywistości transcendentne w stosunku do praw mechaniki, pozostawało dlań jedynie znakiem, iż mechanika musi jeszcze rozwinąć się w dużym stopniu, gdyż wiele pozostało w niej do zrobienia⁸. Jego wiara w uniwersalność praw mechaniki była ekspresją tęsknoty za prostym i uporządkowanym światem, w którym wszystkie procesy dałoby się tłumaczyć przez odwołanie do niewielkiej liczby założeń podstawowych. Podobna tęsknota doprowadziła w III wieku przed Chrystusem do powstania „Elementów” Euklidesa, które zaciążyły w sposób decydujący na intelektualnym dziedzictwie naszej cywilizacji. XIX wiek nie sprzyjał jednak miłośnikom Euklidesa. Po 22 stuleciach żmudnych analiz nad piątym postulatem „Elementów”, N. Łobaczewski, J. Bolyai i K. Gauss, bez szacunku dla historii i autorytetów, zaproponowali szokujące założenia nowej geometrii. Euklidesowemu

ideałowi prostoty i ścisłości przeciwstawiono nowe wzorce geometrii nieeuklidesowych. Rewizji poddano podstawowe założenia określające kanony racjonalności naukowej. Podobnej rewizji miano dokonać wkrótce również w dziedzinie mechaniki. Szła nowa epoka, w której wewnętrzna logika nauki zarówno niszczyła niekonieczne choć szacowane założenia, jak i obchodziła się bezlitośnie z epistemologicznymi upodobaniami autorów kochających prostotę i przejrzystość.

Ducha tej epoki nie chciał zrozumieć Boltzmann zaprzony w wąskie schematy umierającego mechanicyzmu. W 1898 r., w przeddzień przełomowych odkryć Plancka i Einsteina, pisał on jeszcze: *Wiem, że jestem tylko słabą jednostką walczącą przeciw prądowi czasu. Wciąż jednak jestem w stanie przedstawić teorię gazów w taki sposób, że gdy odżyje ona ponownie, nie będzie już zbyt wielu rzeczy do odkrycia*⁹. Kiedy w druku pojawiły się prace wyznaczające nowy kierunek rozwoju fizyki, Boltzmann nie był już w stanie śledzić dyskusji wokół nich. Popchnął samobójstwo w 1906 r., gdy na łamach „Annalen der Physik” można było już znaleźć szesnastostronicowy artykuł Einsteina niszczący porządek XIX-wiecznej fizyki. Optymistyczna epistemologia mechanicyzmu otrzymała dramatyczny akord w tragicznej śmierci jej głównego przedstawiciela.

⁹ Por. Boltzmann, dz. cyt., 279.

¹⁰ Cyt. za C. J. Schneer, *Mind and Matter*, 219.

Avant la chute de la monarchie en science

Les états du développement supérieur contiennent les symptômes de la mort. Cette règle générale s'applique aussi au développement du mécanisme. Les découvertes de la physique du XIX^e siècle ont développé cette philosophie et, en même temps, ont provoqué sa chute. La mécanique qui chez Newton s'unissait à la réflexion théologique et aux éléments de la mystique révélée dans la contemplation du mystère de l'univers, a reçu un commentaire philosophique tout à

fait différent dans le contexte de la physique du XIX^e siècle.

En XIX^e siècle on a accompli une révision radicale dans le domaine de la mécanique – comme d'ailleurs dans celui de la géométrie. C'était à l'approche de la nouvelle époque, dans laquelle la logique intérieure de la science détruisait les principes respectables mais pas indispensables et traitait sans pitié les goûts épistémologiques des auteurs aimant la simplicité et la transparence.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Miłosza „Dolina Issy“ wobec horyzontu oczekiwań odbiorcy

Kresami Wschodnimi nazywano tereny położone na wschodnich rubieżach przedrozbiorowego Państwa polskiego. Nazwa przetrwała upadek Rzeczypospolitej Obojga Narodów i zrobić miała w przyszłości niezwykłą karierę w kulturze polskiej. Pierwotnie – jak zaświadcza Zygmunt Gloger – *kresami zwano stanowiska wojskowe czyli wojskowe czujki i poczty rozstawione na pobrzeżach Podola i Ukrainy, jako straż graniczne od napadu Tatarów i Hajdamaków, a zarazem do przesyłania listów i znaków służące*¹. Z czasem nazwa „kresy” zaczęła oznaczać nie tylko rubieże ukraińskie, ale i białoruskie oraz litewskie. Kresy obrosły legendą, stały się mitem literackim i politycznym.

Miały one swą specyfikę etniczną i kulturalną. Współistniały tam narodowości, religie, wyznania i odmienne obyczajowości. Egzotyka, symbioza wielu kultur, wreszcie łatwość wzbogacenia się czy ucieczki przed prawem jak magnes przyciągały ludzi niepospolitych lub zwykłych poszukiwaczy przygód.

*Tam brali rozpęd mężowie stanu o burzliwych losach i szero-
rokich horyzontach – pisze profesor Claude Backvis – wodzo-
wie o szaleńczej, ale i odnoszącej zwycięstwa odwadze,
postacie olśniewające, ale i niepokojące, w których tkwi
ziarno awanturnictwa, postaci awanturników, którzy są nie-
mal bohaterami. Ich fascynujące biografie pełne są nieoczeki-
wanych zwrotów fortuny, kierują oni swoim losem (a nawet
losem całego narodu) z beztroską odwagą, rządząc się intuicją
lub kaprysem, żyją pełną piersią i z gestem, niekiedy bezmyśl-
nym, szafując swobodnie i z całym spokojem bogactwami
i dysponując żywiołami. (...) Ludzi ci nadali historii Polski od
XVII wieku ten swoisty styl, który przyniósł krajowi chwałę
i upadek. Solidne cnoty, które legły u podstaw państwa i sy-*

*stemu skądinąd się wzięły, ale oni właśnie wywołali rozblask najjaśniejszy i zgubny*².

Wiek dziewiętnasty nobilitował kresy. Romantyzm – poczynając już od walki romantyków z klasykami, a na arcydziełach wieszczów kończąc – kreował ich mit. Literatura następnych dziesięcioleci podążyła tym śladem – wymienimy choćby J. I. Kraszewskiego, Elżę Orzeszkową czy Henryka Sienkiewicza. Kresy do dziś nie przestały fascynować. Oto głos pisarza współczesnego:

Dożywała ona (scil. Litwa wileńska przed 1939 – przyp. mój) swoich dni w polszczyźnie wileńskiej, w pieśniach białoruskich, w przysłówiach litewskich, trwała jeszcze w ginącym obyczaju, w wybujałych chorobliwie na chwilę charakterach, w powolnej i gęstej dobroci ludzkiej. Odchodziła w niepamięć przez krajobraz pełen szalonych kwiatów, słodkich zapachów ziół, budzących tajemniczą grozę borów. Odchodziła w nierozumianą i zapominaną co dzień dawność przez sadzawki rzewnego smutku, przez jeziora melancholii, przez meandryczne rzeki przeczuć. (...) Umiera ziemia guślarzy i wróżbitów, umiera ziemia proroków i mesjaszy, co już nie zdążyli zbawić świata. W tym wiecznym pochodzie zwycięskiej cywilizacji w niewiadomą przyszłość zdeptano łąki, spalono bory, otruto embriony geniuszu.

*Kochajmy tyle Litwy, ile jej zostało*³.

Kresy swoje specjalne miejsce w świadomości Polaków zawdzięczają nie tylko swej egzotyce i niezwykłości (przyroda, społeczeństwo, obyczaj). Kresy – obszary etnicznie niepolskie – to tereny pokojowego rozprzestrzeniania się naszej kultury. Gruntownej polonizacji uległy wyższe warstwy Litwy i Ukrainy⁴. Legenda tej zwycięskiej i pokojowej zarazem ekspansji długo żywiła dumę narodową Polaków ciężko przez historię doświadczoną.

¹ Z. Głogier, *Encyklopedia Staropolska...*, Warszawa 1972, t. 3, s. 98–99.

² C. Backvis, *Słowacki a barokowe dziedzictwo*, w: Tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1975, s. 385.

³ T. Konwicki, *Kronika wypadków miłosnych*, Warszawa 1974, s. 127–128.

⁴ Zob. *Historia państwa i prawa Polski*, pod. red. Juliusza Bardacha i Moniki Senkowskiej-Gluck, Warszawa 1981, t. 3, s. 834–837.

Akcja powieści Miłosza rozgrywa się na Litwie etnicznej (pogranicze Żmudzi i Aukštoty)⁵. Ma to duże znaczenie nie tylko dla bohaterów, fabuły, problematyki utworu. Ten właśnie temat posiada w kulturze polskiej ogromny potencjał konotacyjny. Odbiorca umieszcza utwór podejmujący tematykę kresową na tle innych, konstytuujących jego, odbiorcy, erudycję i kulturę czytelniczną. Z niej czerpie on dyrektywy interpretacyjne. Jeśli przyznamy za Michałem Głowińskim, że *każda kultura literacka przyznaje wartości komunikacyjne pewnym tylko utworom i stylom, reszta odznacza się w jej obrębie niekomunikacyjnością*⁶, to powieść taka jak „Dolina Issy” obdarzona jest szczerze tymi wartościami. Jest to jeden z czynników decydujących o odbiorze czytelnicznym utworu. Na początku powieści narrator daje topograficzno-etnologiczną charakterystykę miejsc akcji. Następnie kolej przychodzi na wieś Ginie i dom Michaliny i Kazimierza Surkontów, dziadków po kądzieli głównego bohatera utworu – Tomasza Dilbina. Oto klasyczny dworek szlachecki. Ten wzór upowszechnił się w całej Rzeczpospolitej⁷.

*Od drogi aleją idzie się w stronę domu. Jak tunel, tak gęste są tutaj lipy (...) Za sadzawką aleja wznosi się znowu i nagle otwiera się jasność gazonu. Dom jest biały, tak niski, że dach, na którego deszczułkach mieszka gdzieś gdzieś mech i trawa, wydaje się go przygniatać. Dzikie wino (...) oplata okna i dwie kolumnienki na ganku. (s. 11–12)*⁸

Obraz ten ma nie tylko przynieść czytelnikowi informację o zewnętrznym wyglądzie domu, w którym urodził się i wzrastał Tomasz. Obraz ten odwołuje się do czytelniczego doświadczenia odbiorcy, zderza się – by użyć terminu H. R. Jausa⁹ – z horyzontem oczekiwań i świadomością reguł gry, którymi odbiorca dysponuje. Utworem jakby prymarnym, którego lektura (a każdy Polak czyta go co najmniej raz obowiązkowo) konstituuje ów horyzont oczekiwań, jest „Pan Tadeusz” Adama Mickiewicza. W Księdze pierwszej czytamy:

*Śród takich pól przed laty, nad brzegiem ruczaju,
Na pagórku niewielkim, we brzozowym gaju,
Stał dwór szlachecki, z drzewa, lecz podmurowany;
Świeciły się z daleka pobielane ściany,*

*Tym bielsze, że odbite od ciemnej zieleni
Topoli, co go bronią od wiatrów jesieni.
Dom mieszkalny niewielki, lecz zewsząd chędogi,
I stodołę miał wielką, i przy niej trzy stogi
Uzłtku, co pod strzechą zmieścić się nie może (...)*

Opis dworu Surkontów jest jawnym sygnałem, wskazówką ukierunkowującą czytelnika ku określonej wzorowi recepcji. W ten sposób nowy utwór *budzi wspomnienie dawniejszych lektur, daje czytelnikowi konkretne nastawienie emocjonalne i już samym początkiem kształtuje oczekiwania środka i końca*¹⁰. Ale doczytajmy akapit z „Doliny Issy” do końca. Okazuje się, że z tyłu dworu dobudowano nowe skrzydło, gdzie wszyscy przenoszą się na zimę, *bo front butwieje i zapada się od wilgoci, jaka przedostaje się spod podłogi* (s. 12). Znikła „chędogość” i solidność, o której tak skwapliwie zapewniał narrator „Pana Tadeusza”. Można powiedzieć, że to pierwszy sygnał ważności¹¹, w jaki nadawca wyposażył tekst „Doliny Issy”. Ma on ukierunkować uwagę odbiorcy budząc wspomnienie dawnych lektur, ewokując ciąg skojarzeń i uruchamiając potencjał konotacyjny

¹⁰ Powieściowa Issa to jeden z dopływów Niemna – Niewiaża. Sam Miłosz mówi: „(...) ta nazwa powtarza się. W różnych krajach Europy. Jest kilka Iss. Ta nazwa bardzo mi się podobała, ona ma jakieś bardzo stare konotacje, a także dlatego, że równoległą rzeką do Niewiaży jest Dubissa”. A. Fiut, *Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, Kraków 1981, s. 33–34.

¹¹ M. Głowiński, *Odbiór, konotacja, styl*, w: *Styl odbioru*, Kraków 1977, s. 51. Pojęcie „konotacja” zostaje tu zdefiniowane jako „pewien naddatek znaczeniowy, przynoszący informacje wykraczające poza to, co mieści się w podstawowym, referencyjnym znaczeniu wyrażenia”. Tamże, s. 42.

¹² Zob. Wł. Łoziński, *Życie polskie w dawnych wiekach*, Kraków 1978, s. 63–106, 168–260. Także: Gloger, dz. cyt., t. 2, s. 74–86.

¹³ Wszystkie cytaty z *Doliny Issy* według wydania krajowego pierwszego, Kraków 1981.

¹⁴ H. R. Jauss, *Historia literatury jako wyzwanie rzucone teorii literatury*, przeł. R. Handke, w: *Współczesna teoria badań literackich z granicą*, oprac. H. Markiewicz, t. 3, wyd. II przejrane i zmienione, Kraków 1976. Por. też J. Sławiński, *Analiza, interpretacja i wartość dzieła literackiego*, w: *Problemy metodologii współczesnego literaturoznawstwa*, pod red. Kmity i Sławińskiego, Kraków 1976, gdzie czytamy: „Utwór uznawany za kontekst oświetlający inny utwór jawi się – *eo ipso* – jako jego możliwość: program, wzór, zadanie do przeczycięcia, pytanie wzywające do odpowiedzi itp. W porządek dzieła kontekstu wpisane są prawidła wyznaczające pole określonych właściwości dzieła interpretowanego”. Tamże, s. 119.

¹⁵ Jauss, dz. cyt., s. 112.

¹⁶ Zob. E. Balcerzan, *Zagadnienie „ważności” elementów świata przedstawionego*, w: *Styl i kompozycja*, Wrocław 1965.

dzieła. Nadawca sygnalizuje jednocześnie, że nie mieści się ono w horyzoncie oczekiwania odbiorcy. Temu sygnałowi towarzyszy następny. Otóż dowiadujemy się, że *Tomasz urodził się, kiedy dwór już przemijał* (s. 14). Jednak stwierdzenie, że „Dolina Issy” jest powieścią o dekadencji rodu, porządku społecznego etc., byłoby uproszczeniem. Kazimierz Surkont – to dobry gospodarz, posiadający fachową wiedzę rolniczą, dbający o majątek. Surkont pierwszy w okolicy zaczął mechanizować gospodarstwo, sprowadził mechaniczną młockarnię napędzaną przez lokomobilę. Ze szlacheckiego folwarku uczynił towarowe gospodarstwo przystosowane do kapitalistycznego rynku. Wobec okolicznych chłopów, mieszkańców wsi Pogiry i Ginie, dawnych poddanych, Kazimierz Surkont, mimo ludzkiej życzliwości, nie był wcale skłonny „ustępować ze swego”. Pod względem ekonomicznym folwark Surkonta prosperował bardzo dobrze. Z drugiej jednak strony obserwujemy powolną, ale konsekwentną degradację całej rodziny. Słowo „degradacja” nie oznacza tu unicestwienia, raczej utratę tradycyjnego statusu społecznego. Dom był to w potocznym przekonaniu symbol *swojszczyzny, strażnik tradycji, dowód niewzruszonego niczym trwania*¹². Mit domu rodzinnego odegrał (i wciąż odgrywa) w społecznej i indywidualnej świadomości Polaków w XIX i XX wieku ogromną rolę. Był on jakby czynnikiem zapewniającym społeczny i narodowy ład. Podtrzymywał on więź z tradycją i jako środowisko wychowawcze o ogromnym autorytecie (decydowała o tym może przede wszystkim prawdziwość i autentyczność, był bowiem jedną z niewielu instytucji społecznych, które oparły się rusyfikacji czy germanizacji), otwierał perspektywę przyszłości. Taką konotację wywoływało wiele utworów z „Nad Niemnem” i „Panem Tadeuszem” na czele. Na pytanie: *Jaka więc siła, jaka zasada moralna, jakie i czyje działanie ożywiło w nas uczucia narodowe?* – Mickiewicz odpowiada, że *ta tradycja po upadku, rozerwaniu i przytłumieniu opinii publicznej schroniła się w domach szlachty i pospólstwa. Jak w chorym i osłabionym ciele krew i siła życiowa zgromadza się około serca – tam jej szukać, tam ją ożywiać, stamtąd ją na całe ciało znowu rozprowadzać należy. Z tych tradycji musi wywinąć się i niepodległość kraju, i przyszła forma jego rzą-*

dów¹². Dom Surkontów tak zaszczytnej funkcji nie pełni. Upadek dworu nie przychodzi nagle, postępuje stopniowo, ale dziadek Kazimierz jest ostatnim, który nosi to nazwisko. Jedną z jego córek, Tekla Dilbinowa, emigruje do odrodzonej, ale Litwy już nie obejmującej, Polski. Druga córka, Helena, zamężna za Lukiem Juchniewiczem, człowiekiem nieporadnym i infantylnym, wzbudzającym litość nawet u małego Tomasza, jest bezdzietna. Surkontowie nie tylko wyzbyli się szlacheckiej dumy, ale ulegają wprost moralnej degradacji. Zdradzająca męża Helena Juchniewicz (wychłostała za to przez litewską chłopkę (!) Barbarkę, której rywalką się stała); Kazimierz Surkont płaszczący się przed urzędnikami, rozdający łapówki i oszukujący władze, aby uniknąć parcelacji – zaiste mało przypominają swych przodków. A ściślej – niewiele to ma wspólnego z etosem rycerskim obowiązującym członków warstwy szlacheckiej. Zanika nie tylko poczucie godności stanowej, ale i świadomość etnicznej odrębności. Romuald Bukowski – potomek mazowieckiej szlachty, która po Unii Litewskiej napływała na ziemie litewskie, wnuk posesjonatów – żeni się z prostą Litwinką, Barbarką, służącą w domu Bukowskich. Nie pomaga powoływanie się przez matkę na klejnot szlachecki i leżące na dnie wielkiego kufra stare dokumenty rodzinne. *Zmieszać krew Bukowskich z krwią niewolników, których przez wieki bito bizonem po plecach, to właśnie cisnąć klejnot szlachecki w błoto* (s. 255) – rozważa stara Bukowska. To, co dla niej jest hańbą i roztopieniem się rodu w *brudzie tłumu, który nie wie i nie chce wiedzieć, skąd się wziął*, już dla jej syna nie przedstawia większego problemu. Oto prawdziwy koniec szlacheckiego świata, kolejny – po przywilejach stanowych – wyróżnik szlacheckości upada. Nie można dłużej być szlachcicem, skoro się raz zwątpiło w swoją gwarantowaną przez rycerski klejnot wyższość.

Zmiany obyczajowości obserwujemy również u Surkontów. Dziadek Tomasza *w niczym nie przypominał tych mężczyzn, którzy tutaj kiedyś zajmowali się głównie dobieraniem*

¹² A. Witkowska, *Stawianie. my lubim sielanki*, Warszawa 1972, s. 161.

¹³ A. Mickiewicz, *O duchu narodowym*, Dzieła, t. 6, wyd. narodowe, Warszawa 1950, s. 63–64.

wierzchowców i kłótniami o gatunki broni (s. 14). Jego zachowanie, usposobienie, obyczaje w niczym nie przypominają stereotypu szlachcica, który tak sugestywnie przekazuje choćby „Pan Tadeusz”. *Nie pił, nie palił (...) Nie było we dworze ani jednego myśliwskiego psa (...). Nie było żadnej strzelby. Dziadek Surkont cenił nade wszystko spokój i książki o hodowli roślin (...). Każdego, kto przyjeżdżał, pan Surkont przyjmował świadcząc mu grzeczności zupełnie nie dostosowane do rangi i stanowiska* (s. 14–15). Szczególnie tego ostatniego zwyczaju nie pochwaliby Sędzia Soplica:

*Bo taka grzeczność modna zda mi się kupiecka,
Ale nie staropolska ani też szlachecka.
Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna (...)*
(Ks. I, w. 364–366)

W stosunkach z chłopami Surkont unikał starć bezpośrednich i kłótni, był mistrzem działań kunktatorskich. Zaś jego sposób bycia zniechęcał i odstręczał sąsiadów równych mu stanem (s. 15). Ale nie tylko dlatego życie towarzyskie we dworze nie kwitło. Babka Michalina była skąpa i niegościnna. *Ta jej niechęć do obrządku talerzy i półmisek – kiedy milej jest zaszyć się w kącie i podjadać tak, żeby nikt nie widział – pochodziła z jej przekonania, że traci się niepotrzebnie czas na ceremonie, a również ze skąpstwa. Co do gości, to irytowali ją dlatego, że trzeba ich bawić, kiedy się nie ma tego usposobienia i dlatego, że trzeba im dać jeść* (s. 19). Obecność ekscentryków w szlacheckich społecznościach nie dziwi, o ile ma się w pamięci niezwykłą parę Gerwazy – Protazy czy Wojskiego. Ale ekscentryczność bohaterów „Doliny Issy” jest odmienna. Są to z reguły introwertycy, ludzie szukający ukrycia przed zgiełkiem świata. Dlatego ich dom, miał być centrum życia towarzyskiego i kulturalnego, staje się azylem. Tu króluje intymność i prywatność, żadna wielka idea ich nie pobudza, żaden program polityczny nie integruje tej społeczności. To, co powiedziano o babce Michalinie, można rozciągnąć na całą rodzinę: *Tomasz odgadywał, że zrobiona jest z twardego materiału i że tyka w niej jakaś nie potrzebująca nakręcania maszyna, perpetuum mobile, dla którego świat zewnętrzny był zbyteczny. Używała różnych chytrości, żeby móc zwijać się w kłębek wewnątrz siebie* (s. 19). Nie odżywa tu nawet hasło obrony

ziemi. W okresie niewoli na ziemiach zabranych (na wschód od granicy Królestwa) Polacy nie mieli prawa nabywać ziemi. Raz sprzedana w ręce obce, nigdy już w polskie wrócić nie mogła. Stąd walka Korczyńskiego w „Nad Niemnem”, stąd pogarda dla Różyca, który trwoniąc majątek prywatny, trwoni jednocześnie substancję narodową. Dziadek Tomasza także broni swej ziemi przed reformą rolną przeprowadzaną przez rząd niepodległej Republiki Litewskiej. W jego motywacji nie ma pobudek patriotycznych. Sprawa zostaje postawiona jasno: Surkontem powoduje zwykły lęk przed deklasacją i pauperyzacją. Broni on nie tyle polskości, ile swego. Uderza czytelnika dystans Miłosza wobec narodowych stereotypów utrwalonych w literaturze.

Nie ulega wątpliwości, że czasy świetności kultury dworów szlacheckich na kresach minęły bezpowrotnie. Jakże stąd daleko do optymizmu „Pana Tadeusza”. Kończy się on potrójnymi zaręczynami, co pozwala snuć pomyślne prognozy demograficzne. Wojsko polskie u boku Bonapartego budzi optymizm polityczny i nadzieję niepodległości. Uszlachcenie chłopów i nadanie im ziemi rodzi wiarę w demokratyczną przebudowę społeczeństwa, kontynuację dzieła Konstytucji 3 Maja. Ufność i nadzieja przepełniają także inną „powieść kresową” – „Nad Niemnem”.

Polskiej i spolonizowanej szlachcie przeciwstawione zostało w „Dolinie Issy” chłopstwo, mieszkańcy wsi Ginie i Pogiry. Jakże owi chłopci litewscy różnią się od anonimowych kmieci soplicowskich. Uszlachceni przez Zosię i Tadeusza poddani są w „Panu Tadeuszu” czynnemu idealnym, nieomalże abstrakcyjnym. Pojawiają się gdzieś na polu, w oddali, są elementem tła. „Uczłowieczenie” pańszczyźnianego chłopca, nadanie mu praw ludzkich dokonuje się u Mickiewicza za sprawą natchnionego ideałami Oświecenia ziemianina. Chłop zyskuje ludzką godność i kawałek ziemi poprzez uszlachcenie, awans do innej warstwy. (Droga odmienna z winy władz carskich nie była możliwa.) Wspomniani w „Panu Tadeuszu” kmiecie nie są identyfikowani etnicznie. To po prostu ci, którzy uprawiają ziemię. Nie wspomina się, jakim językiem mówią. Ale Mickiewicz nie postępuje tak ze względów nacjonalistycznych czy z braku szacunku dla prawdy. Ci ludzie nie posiadali własnej świadomości narodowej. Zdobywać ją będą dopiero w drugiej połowie dzie-

więtnastego stulecia. (Dotyczy to Litwinów.) Białorusinów tak wspomina Miłosz w „Rodzinnej Europie”:

Chłopi w długich kożuchach, przywożący płody rolne na rynek (w Wilnie – przyp. mój) odzywali się mową, którą najczęściej niełatwo byłoby zakwalifikować do polskiego czy do białoruskiego. Ku rozpaczycy ich bardziej świadomych braci, nie rozumieli (oczywiście z wyjątkiem ostro od Słowian odgraniczonych Litwinów), co znaczy narodowość i zapytani o nią odpowiadali zwykle: „prawosławny” albo „katolik”¹⁴.

W „Dolinie Issy” wieśniak przestał być kimś nieokreślonym etnicznie, stał się Litwinem. Konflikt między dworem a wsią zyskał nowy aspekt – narodowy. Co więcej, nie jest to – jak już powiedziano – dwór wszechwładny ekonomicznie i aktywne kulturalnie centrum, jakim widział go jeszcze Mickiewicz i jakim chciała go widzieć Orzeszkowa.

Najistotniejszym wydarzeniem politycznym jest dla bohaterów „Doliny Issy” reforma rolna. Tym razem przeprowadza ją rząd niepodległej Republiki Litewskiej. Reforma praktycznie likwidowała wielką i średnią własność ziemską, a więc znosiła ekonomiczną podstawę dominacji elementu polskiego na tej części kresów, która znalazła się poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej. (Podobnie rzecz się miała w Estonii i w Łotwie.)

„Dolina Issy” kończy się wyjazdem Tomasza Dilbina do Polski. Ostatni potomek Surkontów opuszcza na zawsze ziemię rodzinną i dziedziczne dobra – co prawda mocno już okrojone przez podziały spadkowe i kolejne reformy. Wyjazd ten należy chyba pojmować także symbolicznie: Tomasz powraca do swej kulturalnej ojczyzny, do kraju, którego językiem mówił, którego kulturę przyjmuje za swoją (choć pierwszych lekcji czytania i pisania udzielał mu wrogi Polsce i polskości niepodległościowy działacz litewski, Józef Czarny – oto jeszcze jeden paradoks, tak charakterystyczny dla klimatu życia na kresach). Polska, która niegdyś, w piętnastym i szesnastym wieku, stała się pomostem łączącym te ziemie z chrześcijańską Europą, z całym zachodnim światem, teraz cofa się, bo nie ma już tam dla niej miejsca ani na polu gospodarczym, ani kulturalnym. Litwa dojrzała do własnej państwowości i odnalazła własną tożsamość. Dlatego właśnie zabrakło miejsca dla Tomasza i dla

tych wszystkich, którzy pod względem kulturalnym czuli się Polakami (mimo że pod względem etnicznym w zasadzie nimi nie byli. O babci Michalinie mówi się, że jej *fotografia mogłaby ilustrować książkę o tym, jacy ludzie zamieszkivali Litwę od wieków*, s. 34). Wielkie Księstwo Litewskie zeszło nie tylko z politycznej sceny świata, przestało żyć także jako idea w duszach ludzi¹⁵. Dramatycznie pogłębiają się konflikty klasowe i narodowościowe. Rozkwita nacjonalizm litewski wysuwający słuszne żądania niepodległości Litwy. O tym, że ta idea nigdy nie umarła wśród ludu litewskiego, świadczy pieśń, którą Józef Czarny odnalazł w „Dziejach starożytnej Litwy” Narbutta: *Małeńka Liethua, droga swobodo! Skryłaś się w niebie, gdzież ciebie szukać? Czy śmierć nas tylko przygarnie? Niech patrzy, gdzie chce nieszczęśliwy – spojrzj na wschód, spojrzj na zachód, bieda, przymus, ucisk. Pot pracy, krew od razów zalały wielką ziemię. Małeńka Liethua, droga swobodo, zejdz z nieba, uzał się* (s. 144).

Litwini zwrócili się przeciw Polakom zamieszkującym ziemię dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Sytuację komplikował dodatkowo moment etyczny – uważali ich mianowicie za odstępców, zdrajców. Polacy nie pozostawiali im dłużni. Michalina Surkontowa wołałaby *umrzeć, niż uznać, że jest Litwinką* (s. 146). Urzędników państwowych przyjmować za grzecznie nie wypadało, nie chciały się (babcia Michalina i ciotka Helena – przyp. mój) skalać niewłaściwym towarzystwem *świniopasów* – jak ich nazywały – *niby to urzędnicy, a właściwie chłopci* (s. 150). Przyznanie się do litewskości oznaczałoby w ich pojęciu degradację klasową i kulturalną. Idea różnoetnicznej i wielowyznaniowej wspólnoty, która legła u podstaw Wielkiego Księstwa Litewskiego, a przez to i Rzeczypospolitej Obojga Narodów zostaje zapomniana, a nawet odrzucona. To prawa nowego wieku, wieku, który przyniósł nie tylko nacjonalizmy, ale i ujawnił wielkie pokłady społecznej nienawiści. Ginie i Pogiry leżały z dala od pól bitewnych I wojny światowej, od

¹⁴ Cz. Miłosz, *Rodzima Europa*, Instytut Literacki, Paryż 1980, s. 52.

¹⁵ O próbach reaktywowania tej idei pisze Miłosz w *Pięknym Dialogu o Wilnie*, który prowadzi z Tomaszem Venclovą, litewskim poetą, synem Atanasa Venclova. „Kultura”, Instytut Literacki, Paryż 1979, nr 1-2.

zrewolucjonizowanych miast i okręgów chłopskiej rewolty, ale dolina Issy nie pozostała azylem. *Panowie krew naszą pili i nam ich nie potrzeba* – mówi Wackonis, młody chłop z Pogir, który o mało nie zabił granatem małego Tomasza. – *Zabijesz jednego, drugiego, uciekną do swojej Polski, a ziemia nasza* (s. 82–83). Odnajdujemy tu nie tylko echo hasła patriotów litewskich, ale i pogłos agitacji bolszewickiej, nawoływań do *bezwzględnej rozprawy z posiadaczami i ciemiężycielami ludu*. Hasła te mogli przynosić nad Iszę rosyjscy dezterterzy z frontu, o których kilkakrotnie się wspomina. Józef Czarny – o pokolenie od Wackonisa starszy – w ten sposób go za ten terrorystyczny czyn strofuje: *Panów nam na Litwie nie potrzeba, ziemia nasza. Od kogo to słyszałeś? Ode mnie. A teraz ty mnie będziesz uczyć. Chcesz zabijać i palić jak Ruski?* Na to replikuje Wackonis: *Cara u nich nie ma. Józef Czarny: Jak nie ma, to będzie. Ty jesteś Litwin. Litwin to nie bandyta. Ziemię i tak odbierzemy* (s. 83). W poglądach Józefa Czarnego dostrzegamy – tu znów paradoks – tak charakterystyczną dla polskiego romantyzmu tendencję łączenia politycznego radykalizmu z imperatywem moralnym wywodzącym się jeszcze z etosu rycerskiego, a także – może przede wszystkim – z chrześcijańskiego dekalogu. Interesujące, że wyrastający w takiej atmosferze Tomasz zdołał wytworzyć w sobie poczucie dystansu: *zaległo się w Tomaszu przyszłe niedowierzanie, kiedy w jego obecności ktoś zaniadto powoływał się na godła i sztandary, rodzaj podwójności przywiązań* (s. 35). Być może zatem niecała tradycja Wielkiego Księstwa Litewskiego pograżyła się w niebyt.

Uspodobieniem i obyczajami Tomasz przypominał swych dziadków. Posiadał naturę refleksyjną, był typowym introwertym poszukującym spokoju i w samotności odnajdującym stan dla siebie najdogodniejszy – stąd jego zainteresowanie dworską biblioteką. Początkowy entuzjazm dla myślistwa i polowań, na które chodził z Romualdem Bukowskim, minął, gdy okazało się, że brak Tomaszowi wewnętrznych predyspozycji. Nie mogąc się skupić, chybił wychodzącego mu pod samą łufę berdanki kozła. Tomasz silnie odczuwa swoją inność: *Zawsze przy młóćbie jak u siebie, Tomasz po raz pierwszy zaznał (...)*

*swojej tutaj obcości. Pogwarki mężczyzn, którzy sennie strzykali żółtą śliną od tabaki i nie zwracali na niego uwagi, oddziaływały go od nich. Zamyślenia Sypniewskiego; niecierpliwe sarkania kobiet (...) wszystko to spychało go jakoś na ubocze (s. 98). Jest w pewnym sensie „Dolina Issy” powieścią o samotności, której doświadcza główny bohater. Jego dzieciństwo i dorastanie znaczą kolejne rozczarowania i powroty do samotności. Od starszych dzieli go wiek, doświadczenia, od rówieśników kulturowa inność (rodzeństwo Akulonistów, Dominik), od potencjalnych powierników i przyjaciół (Romuald) – cechy osobowości. *Boże spraw, żebym był taki jak wszyscy – modlił się Tomasz (s. 252).* Świadomy swej inności gorączkowo poszukuje tożsamości.*

Wznosiła się przed nim przeszkoda nie do przebycia. Nigdy nie stanie się pełnym człowiekiem, cały jego budynek wyobrażeń o sobie rozpadł się w gruzy. Tak dążył, tak pragnął, tak już oswoił się z sobą jako obywatelem lasu, a tutaj jakby przez ironię wyższą, która odmawia tego, czego się najbardziej chce, słyszał: „nie”. Nie. A więc kim ma być? Kim jest? Wspólnota z Romualdem, mapa tego państwa dla wybranych, wszystko to stracone. Nie mógł rozstać się z berdanką, obołały, wędrował przecie do lasu i tam żal ustępował (s. 243, zob. także s. 242).

Zainteresowanie naturą, światem zewnętrznym powoli zaczęło ustępować innym pasjom. Coraz częściej przebywał w bibliotece, wreszcie zajął go Koran. Myślistwo przegrało z etyką: *Chociaż niektóre ustępy były niezrozumiałe, czytał je z przyjemnością, ponieważ pouczano w niej, jak człowiek powinien postępować, co wolno i czego nie wolno, również dlatego, że zdania dźwięczały dobitnie, kiedy je głośno wymawiał (s. 248).* Wiejskie bytowanie Tomasza zmacone zostaje nie tylko przez niejasne przeczucia obcości i lektury. Zresztą świat doliny Issy, mimo całej swej urody, nigdy nie jest przedstawiony jako Eden. Natura nie jest wolna od zła i cierpienia. Ogromne wrażenie wywiera na Tomaszu ostatnia jego myśliwska przygoda. Przypadkowo zabija małą wiewiórkę. Oto zetknął się ze śmiercią bardziej dramatyczną niż śmierć babki Dilbinowej, bo zwierzęta nie mają duszy. *W takim razie zabijając zwierzę zabija się je na wieczność. Chrystus nie zdoła jej pomóc (s. 246).* Tomasz staje twarzą

w twarz z tragizmem cierpienia i zagłady przenikającym istnienie ziemskie. Przeczała go nieuchronność śmierci i bezradność człowieka wobec niej. *Bóg – dlaczego stworzył świat, w którym śmierć i śmierć i śmierć. Jeżeli jest dobry, dlaczego nie może wyciągnąć ręki, żeby nie zabić, ani przejść ścieżką, żeby nie deptać gąsienic czy żuków, choćby się starało nie deptać. Bóg mógł inaczej stworzyć świat, wybrał właśnie tak* (s. 250). Jakże daleko stąd do tak często wyrażanej w polskiej literaturze afirmacji porządku istnienia. Odwołajmy się choćby do „Pana Tadeusza”, o którym Miłosz pisze, że wbrew pozorom, a także świadomym zamiarom autora, *jest poematem na wskroś metafizycznym, to znaczy jego przedmiotem jest rzadko dostrzegany w codziennie nas otaczającej rzeczywistości ŁAD ISTNIENIA jako obraz (czy odbicie w lustrze) czystego Bytu. (...) „Pana Tadeusza” mógł napisać tylko poeta, który – kiedyś w 1849! roku – powiedział do Seweryna Goszczyńskiego: „Kalendarz i brewiarz są to najważniejsze książki dla człowieka”, a więc poeta, w którym głęboko tkwiły przyzwyczajenia rytualizujące czas: rok rolniczy, rok liturgiczny. I ostatecznie tylko czas uporządkowany, nie mechanicznie według zegarka, ale sakralnie, pozwala nam naprawdę wierzyć w istnienie rzeczy*¹⁶.

Dostrzegamy tu zatem z jednej strony akceptację istnienia, z drugiej zaś zasadnicze przekonanie o harmonii między człowiekiem a naturą, o nadrzędnym sensie organizującym całość stworzenia. Miłosz natomiast, *sekretny zjadacz trucizn manichejskich* – jak sam siebie nazywa – wie, że natura i człowiek skażeni są przez zło. W ten sposób przypomina nam o jeszcze jednym wymiarze naszego istnienia – dramatycznym konflikcie, którego jesteśmy świadkami i uczestnikami.

Jest w Luwrze obraz Nicolas Poussina, arcydzieło malarstwa klasycystycznego, zatytułowany „Et in Arcadia ego”. Siedemnastowieczny komentator, Giovanni Pietro Bellori, tak opisywał i interpretował to płótno: *Poussin namalował pasterza w szczęśliwej Arkadii, który, przyklękawszy jednym kolanem na ziemi, wskazuje palcem i odczytuje napis na grobowcu wryty w takie litery – et in Arcadia ego, to jest, że grobowiec znajduje się także i w Arkadii i że śmierć ma swoje miejsce wśród szczęśliwości*¹⁷. Nie ma już zatem miejsca

wolnego od śmierci, gdzie zniszczenie i rozkład nie zagrażałyby człowiekowi i naturze. Poczucie bezpieczeństwa okazuje się złudne. O tym mówi nam Miłosz w swej powieści. W dolinie Issy, tym – zdawałoby się – Edenie północy, doznaje Tomasz inicjacji metafizycznej, poznaje śmierć i fatum zła. Pochylając się nad umierającą wiewiórką, niby pasterz z płótna Poussina, odkrywa z niedowierzaniem zło-wieszczę i stanowcze memento: ja, śmierć, jestem nawet w Arkadii twego dzieciństwa.

Ofiarą sił zła staje się również Baltazar. Postać to dziwna i tajemnicza. Obdarzony życzliwością Kazimierza Surkonta – czy nie jest jego naturalnym synem? – przeżywa konflikt sumienia. Baltazar zamordował w lesie rosyjskiego żołnierza. Od tej pory nie może znaleźć ukojenia. Zabójstwo człowieka odciska na jego życiu piętno, od którego nigdy się nie uwolni, a które nie pozwala mu żyć. Sam nie może pojąć przyczyny tego morderstwa, tak jak nie może zrozumieć działania obcej siły, która nim włada. Oto w świecie, w naturze i w człowieku tkwi pierwiastek zła, który powoduje dychotomiczny rozłam rzeczywistości. Dotknięty owym przekleństwem Baltazar nie może już się uchylić, uciec, wyleczyć. Żadna terapia nie może już być skuteczna, bo nikt nie jest w stanie zwalczyć manichejskiego rozdarcia natury na dwie przeciwstawne sfery. Baltazar staje się zatem igraszką sił zła, ofiarą bezwzględnego fatum.

Jego czyny – pisze Lilian Vallee w swej archetypicznej interpretacji powieści Miłosza – są zarazem zewnętrzne w stosunku do jego świadomości („wyglądał na człowieka stworzonego do radości”) i jej przeciwstawne. Baltazar daje się ponieść samoniszczącej furii skierowanej przeciw nieugiętej konieczności(...) ale nic nie może zmienić, nie może wyzbyć się przekonania, że jest potępiony, a jego walka kończy się śmiercią i całkowitą klęską. Słowa, jakie wypowiada na łożu śmierci, są przerażające w swojej determinacji: „on tu jest”¹⁶.

Zasadnicze rozterki „teologiczne” przeżywa także Dominik Malinowski, syn bezrolnej chłopki daremnie czekający

¹⁶ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Instytut Literacki, Paryż 1980, s. 101–102.

¹⁷ Cyt. za: R. Przybylski, *Et in Arcadia ego. Esej o tęsknotach poetów*, Warszawa 1966, s. 137.

¹⁸ L. Vallee, „*Dolina Issy*”: interpretacja, „Literatura na świecie” 1981, nr 6.

na ziemię z parcelacji gruntów Surkontów. Chłopak zaczyna wątpić w miłosierdzie Boże: *Bóg może tylko udaje, że nic go nie wzrusza, chytry odwraca głowę jak kot, kiedy puszcza mysz i ją dopada. Gdyby nie strach przed Piekłem, można by było inaczej żyć, swoje przeprowadzić, a kto by się przeciwiał, to w niego z karabinu* (s. 92). Obojętność Boża umożliwia społeczną niesprawiedliwość. Wnioski te skłaniają Dominika do wykonania świętokradczego eksperymentu – zniszczenia opłatka, eucharystii Jezusa Chrystusa. Autorytety dotąd niewzruszone ulegają zakwestionowaniu, budzi się prometejska wola przebudowy świata. Towarzyszy jej przekonanie, że najskuteczniejszym środkiem jest przemoc. Nie ma wątpliwości, że także nad Issą rozpoczął się wiek dwudziesty.

Także losy Tomasza świadczą o tym. Ale jego ostatecznego opuszczenia doliny nie należy uważać za wydarzenie o pesymistycznej wymowie. Tomasz będzie dojrzewał i kształtował swą osobowość gdzie indziej, ale rzecz podstawową, fundament, dzięki któremu zdobędzie tożsamość, zawdzięcza domowi i ziemi na Issą. Dzięki nim osiągnął poczucie zakorzenienia (to, co Simone Weil nazywa *enracinement*), ponieważ *nikt nie żyje sam: rozmawia z tymi, co przeminęli, ich życie w niego się wciela, wstępuje po stopniach i zwiędza idąc ich śladem zakątki domu historii. Z ich nadziei i przegranej, ze znaków, jakie po nich zostały, choćby to była jedna litera wykuta w kamieniu, rodzi się spokój i powściągliwość w wypowiedaniu sądu o sobie. Dane jest wielkie szczęście tym, co umieją je zdobyć. Nigdy i nigdzie nie czują się bezdomni, wspiera ich pamięć o wszystkich dążących jak oni do nieosiągalnego celu* (s. 109). Opuszczając zatem dolinę Issy zdobywa ją Tomasz na zawsze. Tracąc ją z oczu zatrzymuje jej obraz, przekształca ją w wartość. Zwycięstwo nad nostalgią staje się jednocześnie pokonaniem fatalizmu historii.

Okazuje się zatem, że powieść Czesława Miłosza w zasadniczy sposób dokonuje rozbicia horyzontu pierwotnych oczekiwań czytelnika. „Dolina Issy” nie tylko odmienia ów horyzont wskutek negacji dotychczasowych doświadczeń i wprowadzenia nowych treści i rozwiązań. Możemy mówić także o równoczesnej modyfikacji świadomości odbiorcy,

bowiem „Dolina Issy” jest powieścią oddziaływającą wszechstronnie. Ten poemat o litewskiej prowincji implikuje nie tylko tezy o metafizycznej konstytucji świata i jego społecznych przemianach. Zawiera również przesłanie etyczne i polityczne credo. Oba łączą się jakoś ze sobą, wzajemnie przenikają.

Zdekomponowanie horyzontu oczekiwań *zmusza* – jak pisze Ryszard Handke – *do mniej lub bardziej zasadniczej rekonstrukcji świadomości. Horyzont, na którym zostaje ona z pomocą dzieła na powrót odbudowana jako nowa integralna całość, można by nazwać HORYZONTEM ILUMINACJI*¹⁹. Nie ulega wątpliwości, że lektura „Doliny Issy” staje się impulsem pomagającym ów horyzont iluminacji osiągnąć.

Sekret urody i znaczenia tej powieści tkwi także w postawie jej narratora wobec ludzi, spraw i rzeczy, które opisuje. Nie przynależy do świata przedstawionego, choć orientuje się w nim nie gorzej niż sami bohaterowie. Zdobywa się czasami na ironię (np. s. 8), choć jej nie nadużywa. I mimo że świat nad Issą nie jest dla narratora miarą rzeczy, to jednak akceptuje go ze wszystkimi jego ograniczeniami. Wyczuwa się tu wielkie ciepło, zrozumienie dla tworzonych przez siebie postaci. To nie tylko sympatia, nie tylko skutek nostalgii za utraconą na zawsze ojczyzną i dzieciństwem. To przede wszystkim **afirmacja ładu na ludzką miarę**, jaki stworzyli mieszkańcy doliny Issy. *Na pograniczu tego, co zwierzęce i tego, co ludzkie, żyć nam wypadło* – mówi narrator – *i tak jest dobrze* (s. 288). Jeśli jedno dzieło pisarza może pomóc w zrozumieniu innego jego dzieła, to przytoczony fragment eseju „Bałtowie” z tomu „Zniewolony umysł”:

Ziarno jednak, jakie w nich, czy Bałtach, czy w Czechach się zachowało, mogło się zachować dlatego, że nigdy nie poddawano ich jeszcze leczeniu metodą pana Homais. Nie jestem pewien, czy czułość, z jaką kobiety bałtyckie pielegnowały swoje ogródki, zabobonność polskich chłopek, zbierających różne gatunki ziela o czarodziejskiej mocy, zostawianie

¹⁹ R. Handke, *Kategoria horyzontu oczekiwań odbiorcy a wartościowanie dzieł literackich*, w: *Problemy odbioru i odbiorcy*, pod red. T. Bujnickiego i J. Sławińskiego, Wrocław 1977, s. 100.

*pustego talerza dla podróżnego przy wigilijnej wieczerzy – nie są zadatkami dobrych sił, które mogą być rozwinięte (...)*²⁰.

Ten ład ludzki broni człowieka przed szaleństwem wiodącym ku zagładzie. Początek ludzki pozostaje nieredukowalny do jakiejkolwiek reguły, schematu filozoficznego, społecznego czy politycznego. To przekonanie daje się wyczytać z postawy narratora. I choć świat z pewnością nie jest rajem, to jednak ufność wbrew zdradzie, afirmacja przeciw chaosowi, a wobec rozpaczli nadzieja najpełniej określają kondycję ludzką.

²⁰ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Instytut Literacki, Paryż 1980, s. 234.

„Dolina Issy” de Miłosz vis-à-vis de l’horizon des attentes du lecteur

Le roman de Czesław Miłosz détruit d’une façon radicale l’horizon des attentes primaires du lecteur. „Dolina Issy” non seulement change cet horizon par suite de la négation des expériences précédentes et de l’introduction des nouvelles substances et solutions. On peut parler aussi de la modification simultanée de la conscience du lecteur, car „Dolina Issy” est

un roman qui traite ses problèmes sous tous leurs aspects. Cette œuvre sur la province lithuanienne implique non seulement des thèses sur la constitution métaphysique du monde et ses transformations sociales. Elle contient aussi un message éthique ainsi qu’un credo politique. Tous les deux s’unissent quelque peu, en se pénétrant mutuellement.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Uwaga: moralnie wątpliwe

Przeczytałem kiedyś następującą historię. Rzecz działa się w Anglii podczas drugiej wojny światowej. Którejś nocy, na jednej z zaciemnionych ulic londyńskich, policjant zatrzymał samochód prowadzony z niebezpieczną w tych warunkach prędkością. Kierowcą samochodu był dowódca brytyjskiego lotnictwa bombowego marszałek Harris. Podlegające jego komendzie „Lancastery” i „Halifaxy” od wielu już miesięcy każdej nocy bombardowały niemieckie miasta. Policjant powiedział:

– Sir, jeżeli będzie pan dalej tak jeździł, to może pan zabić kogoś tej nocy.

Harris westchnął i odparł:

– Ja każdej nocy zabijam tysiące ludzi...

Policjant zasalutował. Zapewne on sam i jego koledzy, zwłaszcza zaś słynny Scotland Yard, byli w każdej chwili gotowi ruszyć w pościg za mordercą samotnej staruszki albo za bandytami, którzy zastrzelili urzędnika bankowego. Lecz fakt, że za sprawą marszałka Harrisa ginęło co nocy wiele samotnych staruszek i niemało urzędników bankowych wymykał się ich kompetencji. To była inna sprawa. Wojna, a ona rządzi się odmiennymi prawami.

To, co tutaj napisałem, nie oznacza, że przyrównuję wysokiego dowódcę jednej z armii alianckich walczących z hitlerowcami do bandytów prowadzących skok na bank. Byłoby to groteskowe i wielce niesłuszne. Nie znaczy to również, bym kwestionował prawo aliantów do ataków na niemieckie miasta (choć jest znaną prawdą, że lepsze i szybsze wyniki uzyskano by koncentrując się na kilku wybranych dziedzinach przemysłu, zamiast bombardować kolejne miasta). Znam i rozumiem uzasadnienie tych nalotów, a mianowicie, że to sami hitlerowcy pierwsi zastosowali nieograniczone bombardowanie ludności cywilnej; uczynili

to w Polsce, a później powtórzyli w innych krajach. Nie o to więc chodzi. Gdybym był na miejscu marszałka Harris, postępowałbym tak samo, choć może bardziej bym zaufał radom uczonych, którzy proponowali lepiej przemyślane dobór celów. Na szczęście nie ma żadnej szansy, aby komukolwiek przyszło do głowy mianować mnie marszałkiem.

Chodzi o co innego: o problem, nad którym łamałem sobie głowę już wtedy, gdy Harris bombardował niemieckie miasta. To znaczy: gdy byłem dzieckiem. Już wtedy miano- wicie przyszło mi do głowy, że jest przecież coś niesamowitego w fakcie, że podczas gdy w okresie pokoju mnóstwo ludzi i instytucji: policja, sądy, prokuratura, opinia publiczna, księża, prawnicy, nauczyciele (a także zwykli obywatele) potępia zabójstwo, ściga jego sprawców, feruje wyroki – i czyni tak w każdym przypadku pojedynczego morderstwa. Później przychodzi taki jeden dzień, w którym masowe zabójstwa tysięcy ludzi stają się usprawiedliwione, a w każdym razie dopuszczalne, często godne pochwały. I wtedy codziennie giną całe rzesze, nikt zaś nie prowadzi śledztwa, nie zbiera odcisków palców, nie przesłuchuje świadków i nie formułuje oskarżeń. Zastanawiałem się dalej, jak to będzie po wojnie. Czy przyjdzie taki dzień, w którym wszystko wróci do normy i ogłosi się deklarację, że odtąd znowu nie wolno zabijać? A co będzie z tymi, którzy do zabijania przywykli? I jak ponownie przekonać wszystkich, że ochrona każdego życia, każdego pojedynczego człowieka jest dobrem najwyższym i nie wolno tego prawa łamać? Oto jakie rozważania prowadziłem w tamtych latach mając lat jedenaście czy dwanaście. Już wtedy czułem, że sprawa nie jest prosta i że po zbiorowym mordowaniu powrót do rządów prawa nie nastąpi w ciągu jednego dnia. Nie mogłem jednak przewidzieć, że z powodu skomplikowanych przyczyn historycznych i politycznych sprawa okaże się jeszcze trudniejsza, niż myślałem.

Później przyszedł taki czas, kiedy zlekceważyłem owe dziecinne rozważania oceniając je jako naiwne, nie oparte na głębszym rozeznaniu rzeczywistości. Był to krótki czas, w którym rzeczywistość wydawała mi się mądra, ale to niebawem minęło. Później doszedłem do wniosku, że nie należy

nigdy ignorować ani lekceważyć dziecinnych, prostych, a podstawowych odczuć i rozmyślań, ponieważ często pojawia się w nich nie przytępiona wrażliwość i słuszny, choć może uproszczony sąd. Ale doszedłem jednocześnie do innego, niepokojącego i wywołującego opory wniosku, który u wielu wywołuje sprzeciw, a nawet oburzenie, co wszelako nie musi oznaczać, że jest niesłuszny.

Jest to wniosek nienowy o pewnej zasadniczej zbieżności między wojną a polityką w ogólności. Clausewitz mawiał, że wojna jest polityką prowadzoną odmiennymi środkami. Jeśli uważamy owo stwierdzenie za prawdziwe, to musimy wyprowadzić z niego twierdzenie odwrotne, które (zgodnie z zasadami logiki) też będzie prawdziwe: że polityka jest wojną prowadzoną przy użyciu innych metod. Jest to wojna o władzę.

Z jakich przyczyn ludzie wciąż toczą wojnę o władzę? Nie będę nawet próbował odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ odpowiedź wykracza poza moje możliwości i kompetencje. Gdybym, zgodnie z obecną modą, przeprowadzał podobną ankietę i mógł zwrócić się z tym pytaniem do wybranych respondentów z całych dziejów ludzkości, zadałbym je niewielkiej tylko grupce ludzi: Aleksandrowi i Platonowi, świętemu Tomaszowi i Machiavellemu, Szekspirowi i Morusowi, Robespierre'owi i Napoleonowi, Mikołajowi Pierwszemu i Lincolnowi, Tocqueville'owi i Dostojewskiemu, Nietzsche'mu i Piłsudskiemu, Leninowi i Stalinowi, de Gaulle'owi i Gandhiemu. Pewnie dorzuciłbym do tej próbki jeszcze Jana Jakuba Rousseau, Monteskiusza i Tolstoja. Byłaby to Ankieta Tysiącleci. Oni – i tylko oni – mogliby na to naprawdę odpowiedzieć. Ograniczmy się więc do banalnej konstatacji, że dwoma głównymi motorami napędzającymi ludzkie dążenie do władzy są: ambicja osobista (chęć wywyższenia, uzyskanie przewagi nad innymi, wpływów, sławy, znaczenia, a także dóbr materialnych) lub też poczucie misji (chęć zrealizowania jakiejś idei, obrony jakichś wartości, narzucenia pewnych rozwiązań, obrony przed narzuceniem przez kogoś innych rozwiązań). Zazwyczaj jedno jest nierozłącznie splecione z drugim. Czasem tak ściśle, że głównego motywu wyróżnić nie można, lecz czasem jeden z nich wyraźnie góruje nad drugim. W każdym

razie rzecz sięga najgłębszych pokładów ludzkiej psychiki i świadomości, a jest tak mocna, że nigdy, nawet w najtrudniejszych lub całkiem beznadziejnych sytuacjach nie brakuje chętnych do sięgnięcia po władzę. Iluż już było takich, którzy sięgali po nią tylko po to, aby stracić ją po kilku dniach, a nawet kilku godzinach, czasem wraz z życiem!...

*

Lecz jeśli polityka jest wojną, albo raczej jej szczególnym rodzajem, to czy w takim razie polityka również, podobnie jak wojna, wyklucza albo zawiesza działanie normalnie obowiązujących zasad etycznych? Czy człowiek wkraczający w sferę polityki uzyskuje tym samym prawo sięgania po broń, strzelania, zabijania, niszczenia przeciwników? Czy może on, lub powinien, odłożyć swoje zasady etyczne na później, na czas, gdy znowu stanie się zwykłym człowiekiem?

I oto stoimy w obliczu pytań, na które nikt dotąd nie dał pełnej i rozstrzygającej wątpliwości odpowiedzi. Z pewnością my również do niej nie dojdziemy, ale ta świadomość nie powinna powstrzymywać nas od rozważania tej kwestii, ponieważ, jak sądzę, rozważać ją powinni wszyscy, którzy tak czy inaczej uczestniczą w życiu publicznym, choćby w wymiarze najskromniejszym, a nawet i ci, którzy całkiem nie biorąc w nim udziału jednak myślą o tym, chcą zrozumieć albo uformować sobie własny pogląd. Oni również nie mogą uciec przed tym pytaniem.

Pragnę wszelako uprzedzić tych Czytelników, którzy dotrwali do tego miejsca: to nie będzie lektura wygodna i pokrzepiająca. A już na pewno nie przyniesie im ona komfortu moralnego, nie utwierdzi w ukształtowanych od dawna jasnych i czystych poglądach, nie dostarczy niezawodnych wskazówek, nie ułatwi życia i decyzji. Obracamy się bowiem w materii tak wieloznacznej i skomplikowanej, tak trudnej, a może nawet tak dwuznacznej, że żadne proste recepty moralne do niej nie pasują. Mówimy o najbrutalniejszej, najbardziej bezwzględnej i bezlitosnej – obok wojny – dziedzinie ludzkiego życia i działalności. Być może nawet przewyższającej wojnę w bezwzględności, albowiem zasady rządzące wojną wydają się mimo wszystko jaśniejsze i mniej wątpliwe moralnie. Powiedzmy szczerze: polityka

jest najstraszniejszą dziedziną, w jakiej człowiek może działać. Dlatego większość ludzi (jeżeli zdają sobie sprawę z istoty polityki i nie ulegają złudzeniom) wyciąga z tego wniosek najprostszy: unikają działalności politycznej. Starają się w ten sposób zachować swobodę wyborów moralnych i żyć w sferze prostszych i jaśniejszych kategorii etycznych. Taka postawa wydaje się często przekonująca i godna zalecania, ma jednak kardynalną słabość. Człowiek może mianowicie nie mieszać swego życia z polityką, ale nie może zapobiec, by polityka nie wmieszała się do jego życia. Możemy nie zajmować się polityką, ale ona zajmuje się nami.

Oczywiście to nie jest regułą. Jeśli ktoś żyje na Nowej Zelandii i zajmuje się uprawą orzeszków ziemnych (czy czegoś podobnego) albo jeśli w Kanadzie dozoruje lasy, lub też jeśli jest hotelarzem, lub rentierem w Szwajcarii – ma dużą szansę uchronienia się przed polityką. Inaczej jest w strefach wielkich konfliktów i zagrożeń, w pasach przemarszów wojsk lub zderzenia idei, w rejonach uznawanych za ważne strategicznie. W takich miejscach człowiek nie może, choćby chciał, zasłonić się przed polityką parasolem. Deszcz zacina ze wszystkich stron; w najlepszym razie zmoczy nam nogawki, w gorszym – połamie reumatyzmem kości.

Nie umknijemy przed nim, choćbyśmy tego chcieli. Pora więc wyłożyć mój pogląd na stosunek między polityką a moralnością. Ponieważ zaś drukuję te rozważania na łamach „Przeglądu Powszechnego” będącego miesięcznikiem Księży Jezuitów, a więc powołanego do krzewienia wysokiej moralności chrześcijańskiej, do opowiadania się po stronie czystych racji etycznych i do zwalczania zła, powiem od razu i szczerze: mój pogląd na tę sprawę może się niejednemu wydać podejrzany, a nawet rewoltujący; nie nadaje się on do głoszenia w kazaniach. Ale też jest on jedynie moim poglądem, a nie Redakcji. Jeżeli ktoś mi powie, że to jest pogląd grzeszny, przyjmę ten wyrok z pokorą, ale mimo to nie wyrzeknę się go; bo myślę, że jest realistyczny i zgodny z ludzkim doświadczeniem. Mówi o tym, jak jest, a nie o tym, jak być powinno.

Oto on: daleki jestem od utrzymywania, że polityką winna rządzić wyłącznie moralność, że polityka może być

podporządkowana ścisłym kodeksom etycznym; takiej polityki prowadzić się nie da i nie wolno się pod tym względem łudzić; jednocześnie nie sędzę, aby skuteczna polityka mogła być całkiem wyzuta z etyki.

Czy to jest sprzeczność? Nie sędzę. Jestem przekonany, że istnieje w historii dostatecznie wiele przykładów wskazujących, że wielka i trwała polityka jest zawsze umiejętnym połączeniem tych pozornie sprzecznych elementów. Natomiast polityka skłaniająca się w stronę którejkolwiek ze skrajności zazwyczaj okazywała się nietrwała albo nawet wprost prowadziła do katastrofy. Ludzie, którzy sędzą, że w polityce powinny obowiązywać podobne zasady etyczne, jakie (zgodnie z naszymi wyobrażeniami) powinny obowiązywać w stosunkach pomiędzy indywidualnymi ludźmi, albo którzy sędzą, że działalność polityczną należy podporządkować nadrzędnemu prawu zgodnemu z zasadami moralności – muszą przegrać. Muszą ponieść klęskę dlatego, że ich przeciwnicy wcale tak nie myślą i nie zamierzają nakładać sobie podobnych ograniczeń. A tak już jest w działalności politycznej, że gdy raz się poniesie decydującą klęskę, nie można – jak w życiu prywatnym – zacząć jeszcze raz od nowa. Na ogół nie można, choć bywały przypadki odmienne.

Z kolei jednak ci, którzy lekceważą wszelkie ograniczenia i wyznają zasadę, że można używać wszelkich środków, byle osiągnąć zamierzony skutek – ci często również przegrywają. Ich polityka rzadko okazuje się trwała, a stworzone przez nią dzieła zazwyczaj rozsypują się jak zamki z piasku. Albowiem ci, którzy zawierają umowy w złej wierze, nagminnie łamią dane przez siebie słowo; opierają swoje działania na oszustwie, bez wahania i na wielką skalę popełniają zbrodnie – ci z kolei jednoczą swoich wrogów, wciąż pomnażają ich liczbę, a budząc powszechną podejrzliwość i nienawiść potęgują skierowany przeciw sobie opór. Nieuchronnie wywołują też jeden oczywisty skutek: przeciwnicy zaczynają wobec nich stosować te same metody, które uprawiają oni. To prawda, że stosując metody bezwzględne, nieludzkie i wyzbyte wszelkich zasad etycznych osiągnięto w historii niejedno zwycięstwo, zbudowano nawet wielkie

imperia, ale w większości przypadków dzieła takie okazywały się zadziwiająco nietrwałe.

Jakich więc zasad powinien trzymać się człowiek, który chce odegrać rolę polityczną? Jest to jedno z najtrudniejszych pytań, a z pewnością najbardziej śliskie moralnie. Próbując na nie odpowiedzieć muszę jeszcze raz wyraźnie podkreślić: nie ma tu żadnych niezawodnych recept, a pogląd, jaki przedstawiam, jest wyłącznie moim poglądem – i niczym więcej.

Rozważanie tej kwestii zacząć trzeba od stwierdzenia, że nie ma niczego takiego jak „polityka w ogóle”. To znaczy, że wszystko zależy od okoliczności, w jakich przychodzi człowiekowi działać. Są wprawdzie pewne zasady, pewne reguły prakseologiczne, które można zastosować wszędzie; ale są one tak ogólne, że nie wnoszą niczego do naszego tematu. Na przykład jest jasne, że polityk powinien w każdych okolicznościach dążyć do pozyskania największej liczby sojuszników i powinien również starać się, aby wśród jego przeciwników doszło do podziałów. Należy również, podobnie jak to czyni wódz armii, starać się o przejęcie i zachowanie inicjatywy. Te zasady, które można nazwać technicznymi, nie dają jednak odpowiedzi na nasze pytania.

Decydującą kwestią jest zatem to, w jakich okolicznościach przychodzi człowiekowi uprawiać działalność polityczną. Jest jasne, że położenie takiego człowieka na Nowej Zelandii, w Kanadzie czy w Szwecji jest inne niż w Iranie czy Syrii. W tych pierwszych krajach polityk musi nie tylko utrzymywać się w ścisłych granicach prawa (inaczej prędko utraci wszelkie szanse), ale powinien także w dobrze pojętym interesie własnym i swojej partii dążyć do tego, aby wyborcy kojarzyli z jego nazwiskiem najwyższe standardy moralne i etyczne. Zasady rządzące polityką w tych krajach sprawiają, że nawet cień podejrzenia o korupcję, łamanie danego słowa, stosowanie chwytów nieuczciwych – może spowodować klęskę polityczną. Dlatego walczący politycy często zarzucają tam sobie wzajemnie nieuczciwość – i nie-rzaz czynią to w sposób nieuczciwy.

Jednak generalnie mówiąc walka polityczna toczy się tam w warunkach luksusowych – jest po prostu nader łagodna. Nie ma zagrożeń zewnętrznych ani ostrych podziałów wew-

nętrnych, nie ma radykalnych sprzeczności w poglądach na przyszłość kraju, na jego potrzeby. Stawka, o jaką toczy się gra, nie jest zbyt wysoka. Jest nią sprawowanie przez określony czas władzy, ale pytanie, kto ją będzie sprawował, nie budzi w społeczeństwie ostrzejszych animozji. Gdyby było inaczej, pretendenci do władzy w tych krajach z pewnością sięgnęliby po ostrzejsze środki. W tamtych więc warunkach, które są wręcz niepowtarzalne, takie etyczne i praworządne podejście do polityki jest jedynym, jakie może zapewnić sukces. Tylko ono może być skuteczne.

Jednakże świat nie jest na ogół podobny do Nowej Zelandii czy Szwajcarii.

Niejednokrotnie już snując swoje rozważania na tych łamach zwracałem uwagę na kryterium skuteczności polityki. Może się to wydać nudnym powtarzaniem. A jednak jest to kryterium podstawowe i ono właśnie różni ocenę polityki od oceny postępowania poszczególnych ludzi w ich życiu indywidualnym. W życiu indywidualnym sukces, powodzenie, kariera, majątek, sława, uznanie – to wszystko nie jest i nie powinno być jedynym miernikiem wartości człowieka, nie powinno być nawet głównym. Potrafimy wysoko oceniać ludzi, którzy zrezygnowali z własnych celów w imię wyższych racji albo którzy się poświęcili dla innych. Możemy także cenić i szanować ludzi, którym się nie powiodło, a często mamy dla nich więcej sympatii niż dla szczęściarzy. Ale inaczej jest przy ocenie polityki i polityków. Tutaj ci, którzy nie umieli zbliżyć się do wytkniętych celów, albo z nich zrezygnowali, przestają się liczyć w grze i nie mogą też liczyć na pamięć rodaków. Głoszenie najpiękniejszych zasad niczego nie da, jeżeli polityk przegra i ustąpi pola przeciwnikom. Jest wysoce prawdopodobne, że taki polityk nie tylko nie przysłuży się głoszonemu przez siebie zasadom, lecz im zaszkodzi. Dlatego właśnie kryterium skuteczności jest równie ważne, a nawet ważniejsze niż wszelkie inne kryteria, według których możemy oceniać politykę. Myślę, że w Polsce należy wciąż powtarzać tę banalną, ale podstawową prawdę.

Kiedy to sobie uświadomimy, staje się jasne, że nowozelandzkie czy szwajcarskie metody uprawiania polityki nie są przydatne dla działalności politycznej w wielu innych kra-

jach. Nie są przydatne nawet w wielu demokracjach parlamentarnych. Powiedzmy otwarcie: na to, aby odegrać w polityce jakąkolwiek rolę, trzeba utrzymać się w grze i wciąż zyskiwać w niej nowe punkty. Bez tego dyskusja staje się bezprzedmiotowa. Trudno zaś utrzymać się w grze, jeżeli występuje się ze szpadą przeciw pistoletowi maszynowemu. Albo gdy próbuje się zwalczać arszenik przy pomocy środków przeczyszczających. Nie oznacza to, że na maczugę należy zawsze odpowiadać drugą maczugą. Oczywiście najlepiej, jeśli dysponujemy dobrym egzemplarzem tej wyrafinowanej broni, ale w walce – jak zawsze – skuteczniejsza od siły bywa inteligencja, spryt, zimna krew i stosowanie środków zaskakujących, choć innego rodzaju. Tak na przykład walka bez użycia przemocy bywa nieraz skuteczna przeciw gwałtowi, ale łatwo przecież zauważyć, że to jest również walka i również zastosowanie siły – tyle że w inny sposób. Wynika z tego wniosek, że w polityce trzeba mieć oparcie w jakimś rodzaju siły, inaczej wszystko staje się złudą. Jeżeli ktoś z zasady rezygnuje z poparcia swych działań siłą, wtedy rezygnuje też z wprowadzenia w życie swych poglądów, rezygnuje z realizacji tego, co uważa za słuszne.

Oto odwieczny dylemat.

*

Prawda jest taka: polityka nieraz łamie zasady etyczne, a mimo to niekoniecznie musi podlegać potępieniu; z drugiej strony polityka nie licząca się z normami etycznymi, taka, którą moglibyśmy nazwać łajdacką, wciąż generuje opór i rzadko bywa skuteczna w sposób trwały. Doświadczenie historyczne uczy, że gdy w imię wzniesłego celu zaczynało się bez ograniczeń stosować podłe środki – rezultat zwykle również był podły. Taka polityka nie przybliżała więc założonego na początku celu, lecz go oddalała. Można nawet powiedzieć, że tam, gdzie cel uświęca środki, środki prędko bezczeszczą cel.

Wszystko to jest jednak niezmiernie skomplikowane. Decyzje w podobnych kwestiach mogą być czasem starannie przemyślane i wtedy można powiedzieć, że polityka jest prowadzona z zimną krwią. Ale częściej podobne decyzje muszą być powzięte w czasie bardzo krótkim, zwykle w chwilach najgorętszych pośrodku kryzysu. Zapadają

wprawdzie prędko, ale ich skutki działają przez długi czas.

Oto przykład takiej prędkiej, ale mającej dalekosiężne skutki decyzji (czy też może braku decyzji, co również przyniosło długotrwałe skutki). Kiedy w trakcie zamachu majowego w 1926 roku doszło do słynnego spotkania marszałka Piłsudskiego z prezydentem Wojciechowskim na Moście Poniatowskiego w Warszawie, w rękach prezydenta przez moment spoczywała decyzja, która mogła zmienić bieg dziejów Polski. W tym momencie z pewnością możliwe było zastrzelenie Piłsudskiego. Zapewne można było znaleźć ludzi, którzy by to wykonali, ot, choćby w szeregach tych, którzy zamordowali prezydenta Narutowicza i byli również pełni nienawiści do marszałka. Pozbawiony przywódcy pucz wojskowy przypuszczalnie załamałby się. Z punktu widzenia prawa, a także propagandy, taką decyzję można było w pełni usprawiedliwić: byłby to wszak cios zadany rebeliantowi, który zbuntował część wojska i poprowadził ją przeciwko prawowitemu i legalnemu rządowi. Dla nikogo nie ulegało przecież wątpliwości, że te pułki, które opowiedziały się za Piłsudskim, złamały przysięgę. Ale Wojciechowski nie powziął takiej decyzji i nie ma dowodu, że kiedykolwiek o niej pomyślał. On działał inaczej. Był legalnym prezydentem praworządnego państwa. Morderstwo polityczne nigdy nie wchodziło w zakres jego rozważań. Trudno jednak uwierzyć, aby w jego otoczeniu nikt o tym nie pomyślał i nie szepnął choćby słówka. Ale by tego posłuchać, trzeba by człowieka zupełnie innego rodzaju.

Nie muszę nikomu podsuwać nazwisk polityków, którzy bez wahania podjęliby podobną decyzję. Ale myślę, że to nie jest takie proste. Sądzę, że w grę mogli wchodzić nie tylko ci ludzie, którzy od razu kojarzą nam się z podobnym postępowaniem. Taki rozkaz w chwili najwyższego kryzysu mógłby wydać również De Gaulle. Albo Bismarck. Albo Clemenceau, a może nawet Churchill. De Gaulle, być może, nadałby temu pozory pełnej legalności: dał rozkaz aresztowania buntownika, a w razie oporu – otwarcia ognia z ustawionych wówczas karabinów maszynowych.

Historia usprawiedliwiłaby go.

Na tym mógłbym zakończyć ten artykuł, gdybym go pisał dla Francuzów, Niemców czy Anglików – ale nie dla Pola-

ków. Albowiem w Polsce sprawy przedstawiają się inaczej. Tutaj morderstwo polityczne było zawsze i jest nadal czymś niewybaczalnym. Nigdy nie przynosiło ono tutaj korzyści politycznych, powodowało za to dalekosiężne, negatywne skutki dla rozkazodawców. Nie wiemy, jak potoczyłyby się dalej losy wojny domowej w 1926 roku, gdyby do tego doszło. Może w rezultacie zabójstwa kraj odwróciłby się od rządu? Może do władzy doszłaby endecja, co niezawodnie spowodowałoby eksplozję całego państwa – już choćby z przyczyn narodowościowych? A może doszłoby do krwawej wojny między poszczególnymi okręgami wojskowymi? Wszystko, co wiemy, wskazuje, że to było bardzo możliwe.

W Polsce ryzyko wynikające ze stosowania tego rodzaju metod jest tak wielkie, a korzyści z nich wynikające tak wątpliwe, że prawdopodobne jest, iż czcigodny, wierzący w zalety rządów prawa prezydent Wojciechowski miał jednak rację.

Choć w rezultacie przegrał.

Cały ten wywód ma jedynie unaocznnić Czytelnikowi, jak potwornie skomplikowana to materia, jak trudno w niej dojść do jednoznacznych wniosków. Mówiąc szczerze: to jest tak trudne, że w gęstwinie tego rozumowania może się zgubić nie tylko Czytelnik, ale i autor. To wszystko jest tak niejednoznaczne i zawile, że trzeba będzie do tego tematu powrócić i dalej się biedzić nad rozwikłaniem go, co i tak się oczywiście nie uda. Nie może się udać. Tylu już próbowało...



Album podręczny

Lukasz Korolkiewicz urodził się w Warszawie w roku 1948. Jest synem malarza. Bardzo wcześnie, jak mówi: właściwie od zawsze, wiedział, że będzie malarzem. Studiował na ASP, dyplom zrobił w pracowni Stefana Gierowskiego w 1971 r. Obecnie jest asystentem w pracowni Jana Dziędziory. Studia na Akademii zmusiły go, i w tym widzi jej sens zasadniczy, by walczyć o własną indywidualność wśród wielu równoprawnych artystów. Warsztat? Tego nie można nauczyć; to wynika z lat ciężkiej pracy.

Liczba wystaw indywidualnych i udział w „dobrych” wystawach zbiorowych kraju i za granicą (często o charakterze generacyjnym, jak np. organizowane w ramach ruchu „O Poprawę”) pozwalają mówić o błyskotliwej, jak na nasze warunki, karierze młodego Korolkiewicza w latach siedemdziesiątych.

Pracuje sporo. W tej chwili ustabilizował swój rytm pracy gdzieś na poziomie jednego obrazu miesięcznie. To jest parę godzin pracy dziennie, niemal jak urzędnik. W ogóle lubi regularny tryb życia, jest on dlań warunkiem skupienia i głębszego poświęcenia się czemuś.

Punktem wyjścia do obrazu jest rejestracja fotograficzna wybranego mniej lub bardziej świadomie, ale nigdy bezmyślnie, momentu rzeczywistości, zatrzymanie go w kadrze. Dalej zaczyna się sprawa czysto malarska, podczas której odchodzi od tej rejestracji ku czemuś zupełnie już innemu, przy pomocy najbardziej klasycznych metod: farb olejnych, pędzla, oleju.

Brał udział w pierwszej wystawie „kościelnej” na Przyryнку (XII '82), w „pospolitym ruszeniu” na Żytniej (V/VI '82). W kościele dominikanów w Gdańsku (VIII/X '84). Ruch wystawowy wokół kościołów uważa za konieczność, składając za sytuację interesującą, chociaż wołałby pokazywać swe obrazy w lokalach służących do tego i neutralnych, jak to np. miało miejsce w Galerii Stowarzyszenia Historyków Sztuki (XI/XII '84).

Uważa się za tradycjonalistę i konserwatystę. Niedawno był we Włoszech i złapał się na tym, że z większym zapalem ogląda sztukę dawną. Ukazała mu się ona nagle jako szalenie nowoczesna i ciekawa. Dzisiejsza wydała się przy niej jakaś rozhisteryzowana, nieważna, zajęta samą sobą lub grymasami. Co nie przekreśla bynajmniej istnienia bardzo dobrych, poważnych artystów współcześnie tworzących. Choćby Anglicy: Bacon, Sutherland, Hockney, ostatnio Kitaj. W Polsce, jego zdaniem, jest bardzo niewiele dobrych artystów. Być może, gdyby mogli jeździć i oglądać dzieła sztuki „oko w oko” (wszelkie zapośredniczenia są wtórne i nieprawdziwe), bezpośrednio konfrontować się z tym, co dzieje się na świecie, prysnęłyby mity i kompleksy, odzyskałoby się może właściwe proporcje... Sytuacja zamknięcia, odcięcia, odzwania jest dla kultury dramatyczna i nie zmieniają tego faktu, w jego przekonaniu, sporadyczne wyjazdy niektórych artystów.

Tytuły jego obrazów. Dawniejszych: „Bramy delirium”, „Budyń”, „Trawka”. „Mgła – niejasne przeczucie”, „Izolacja”, „Ogródek romantyka”. Ostatnich: „Okno na podwórze”, „Rozpad”, „Maria”. „Krzyż w zimie”, „Kurtyna ciemności”.

Jestem wręcz niewolniczo związany z tym, co tutaj się dzieje, z tą ikonosferą. Mimo że sytuacja jest ciężka i właściwie często prowadzi do apatii, to jednocześnie w masochistyczny sposób te nasze sprawy mnie pasjonują, karmię się nimi, są jakby rodzajem narkotyku. Ilu spośród ludzi, którzy wyjeżdżają na Zachód i wpadają w tamtejszą rozluźnioną atmosferę, gdzie polityka może człowieka w ogóle nie interesować, nagle tęskni do tego bolesnego napięcia, do tego rodzaju emocji i pewnego klimatu, który jest tutaj.

W tej chwili moje obrazy są szalenie dokumentalne, ogromnie przejęte otaczającą nas rzeczywistością. Kiedyś były inne, znacznie bardziej podświadome, fantazyjne, jakby z ducha surrealizmu. Ale teraz sprawa jest znacznie bardziej poważna.

Dawniej siedziałem w swoim ogrodzie, odcięty od życia toczącego się poza nim. Teraz – dosłownie i metaforycznie – wyszedłem na ulicę. A jest to przestrzeń i sfera, która dotyczy większej liczby osób. Dosłownie, ponieważ kiedyś mieszkalem w willowej dzielnicy pełnej drzew, ogrodów i trawników, a dziś mieszkam właściwie na takiej kamiennej pustyni, gdzie jest mnóstwo sypiących się domów, pękających chodników, wybetonowanych podwojek. A metaforycznie: to ulica zmusiła, aby ją zauważyć. I tutaj nie jestem wyjątkiem, a raczej typowym przykładem człowieka, który przeszedł metamorfozę wyjścia z prywatności, ze świata własnych spraw ku sprawom publicznym. Na tym polega, tak myślę, istniejąca dziś siła społeczna. Kiedyś była to grupka ludzi, która starała się rozbudzić śpiące społeczeństwo. W tej chwili społeczeństwo jest znacznie bardziej rozbudzone i rozdrażnione.

Rzeczywistość o takim napięciu i tak uczuciowo przeżywana przeniesiona w sferę malarstwa ulega mitologizacji. Bo jak inaczej nazwać ten typ kondensacji czy też pewnej wizji, zawartych w obrazie, do których dążę i które, pochlebiam sobie, czasami osiągam. Jest to równocześnie dla mnie jakaś katharsis, oczyszczenie: zmierzenie się wprost a jednocześnie z dystansu z czymś dojmującym obecnym, a nie spychanie tego na dno świadomości. Nie można też pominąć samej roboty, problemów czysto artystycznych, które są dla malarzy niestety ważne i mogą dać sporo satysfakcji. A coś dopiero, gdy wydaje im się, że coś uchwycili, coś przekazali, że coś istotnego zawarli. I że nie jest to jakaś abstrakcja ani coś zupełnie oderwanego, ale że jest to wspólne wielu jednostkom, wielu ludziom.

Cieszy mnie, że obrazy, które teraz maluję, są mniej hermetyczne, że wiele osób odnajduje w nich coś bardzo bliskiego dla siebie lub w ogóle dla pewnej wspólnoty. A nie dokonuje się to w drodze jakichś kompromisów malarskich czy artystycznych, co uważałbym za nadużycie, za fałsz. Przy tym wszystkim sprawa odbioru jest oczywiście drugorzędna: sztuka musi być w jakiś sposób elitarna.

Edward Fiało

N. Frye'a zmagania z Biblią

*Dlatego chcę ją przynęcić,
na pustynię ją wyprowadzić
i mówić jej do serca.
Oz 2, 12¹*

Najnowsza książka Northropa Frye'a pt.: „The Great Code: The Bible and Literature”² („Wielki kod: Biblia i literatura”) budzi zaciekawienie z wielu powodów. Dwa najbardziej uchwytnie – to ambitny zasięg problemowy pracy i prestiż naukowy samego autora, wybitnego badacza literatury w kręgu krytyki antropologicznej, znanego u nas od dawna, zwłaszcza z „Anatomy of Criticism” (1957). Zaciekawienie czytelnika wzrasta, gdy słyszy on, co sam Frye mówi w przedmowie na temat swego aktualnego przedsięwzięcia:

W pewnym sensie wszystkie moje prace naukowe, poczynając od studium o Blake'u ogłoszonego w 1947 roku, a sformułowanego (teoretycznie) dziesięć lat później w „Anatomy of Criticism”, krążyły wokół Biblii. Stąd przyświeca mi tutaj cel, obok innych rzeczy, ponownego sformułowania moich naukowych założeń, które rozwijałem na różne sposoby przez wiele lat³.

Czyżby zatem „łabędzi śpiew” doświadczonego humanisty? Jeśli by nawet tak sprawę wstępnie ująć, to trzeba od razu stwierdzić, iż może tu chodzić jedynie o swego rodzaju preludium bądź uwerturę, gdyż „Wielki kod” ma mieć swoje przedłużenie w tomie drugim (jeszcze nie napisanym). Co więcej, okazuje się, że mamy przed sobą rzecz, której „ambitny zasięg problemowy”, uwidoczniiony w tytule, należy traktować z dużym sceptycyzmem. Przyznaje się do tego sam autor, kiedy powiada, że „pewne wstępne kwestie”, które chciał zamknąć w początkowych rozważaniach swego dzieła, rozrosły mu się do odrębnego tomu... Stąd znajdziemy w książce Frye'a pasjonujący, jakkolwiek jednostronny tenor dociekań raczej wokół Biblii niż jej konkretnych asymilacji w literaturze Zachodu.

„Wielki kod“ ma strukturę „podwójnego lustra“. Pierwsza jego część, zatytułowana „Układ słów“, obejmuje cztery zagadnienia (Język I, Mit I, Metafora I, Typologia I), natomiast w części drugiej, „Układ typów“, znajdujemy te same problemy, ale w odwrotnym porządku (Typologia II, Metafora II, Mit II i Język II). Autor utrzymuje przy tym, iż jest to układ obecny również w samej Biblii. Warto jednak zauważyć, iż część druga wywodów wykazuje głębsze sprobematyzowanie podjętych zagadnień, w całej zaś pracy widać rzetelny wysiłek autora ku maksymalnej przejrzystości i jasności wykładu. Stąd m.in. szereg diagramów i tabel, które plastycznie unaoczniają tezy i hipotezy Frye'a. A są to tezy i hipotezy, które przynależą do imponującego spectrum problematyki humanistycznej (a także filologicznej) Biblii.

Rozważania „Wielkiego kodu“ uderzają śmiało, a jednocześnie subtelными próbami typologizacji, które przebiegają w interesującej, choć niejednolitej optyce założeń teoretycznych. Stąd też zmienność punktów widzenia badacza następuje czasem z kalejdoskopową szybkością. Dzieje się tak dlatego, że właściwy dylemat książki sprowadza się do pytania: Czym jest Biblia? Czym jest ona naprawdę wobec ludzkiej egzystencji? Na czym polega jej wyjątkowość, profetyczność i moc?

Nie czas ani miejsce ku temu, by wnikać tutaj w szczegóły tych zapasów Frye'a z Księgą ksiąg – nie mówiąc już o wymaganej kompetencji piszącego te słowa. Wybrałem skromniejszą perspektywę oglądu omawianego dzieła, która wiąże się z drastyczną selektywnością spojrzenia. Zgadzając się zatem na radykalne uproszczenia, można by – jak sądzę – sprowadzić „aparaturę krytyczną“ „Wielkiego kodu“ do czterech aspektów, tzn. wykryć przynajmniej cztery założenia porządkujące dociekania autora: lingwistyczne, literaturoznawcze, teologiczne i kerygmaticzne.

¹ Ten i następne teksty z Pisma Św. cytuję według Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. III, Poznań-Warszawa 1980.

² Frye N., *The Great Code: The Bible and Literature*, Toronto 1982. (Wtrącenia w nawiasach pochodzą ode mnie – E.F.).

³ Tamże, s. XIV.

1

Zainteresowanie Frye'a problematyką języka Biblii ujawnia już układ rzeczowy książki – to przecież jej punkt wyjścia i dojścia:

Modelem pilotującym dla tych refleksji staje się historyczofobiczny pomysł Vica o potrójnym powracającym cyklu historii: wieku mitycznym lub okresie bogów; wieku heroicznym lub okresie arystokracji; i wieku ludzi. Każdy „wiek” wytwarza swój własny język – odpowiednio – poetycki, heroiczny i zwyczajny (*vulgar*), które Frye przemianowuje na hieroglificzny, hieratyczny i demotyczny (*demotic*). *Faza hieroglificzna* – wywodzi dalej badacz – *jest dla Vico związana z „poetyckim” zastosowaniem języka; hieratyczna – łączy się głównie z użyciem alegorycznym a demotyczna z – deskryptywnym*. Tak wytłania się pierwszy wątek problemowy rozważań – Biblia jako wypowiedź. *Trzy terminy Vica (...) są nadzwyczaj sugestywne i stwarzają punkt wyjścia dla myślenia o miejscu Biblii w historii języka jako LANGUAGE⁴*.

Z kolei następuje szczegółowa eksplikacja poszczególnych typów języka, w których autor doszukuje się momentów wspólnych dla języka biblijnego. Prowadzi nas to do zwięzłej rekapitulacji skądinąd znanych ustaleń – tutaj tylko bardziej związanych z kontekstem literatury światowej. Stąd etap „poetycki” łączy się m.in. z postacią Homera, który reprezentuje język w fazie: „To jest tamtym”. Język jest stosowany metaforycznie bez wyraźniejszego rozróżniania między podmiotem a przedmiotem. To faza „bogów”, w której słowo ma niesłychany ładunek emocjonalny działający na zasadzie zaklęcia i magicznej siły.

Faza druga pozostaje pod znakiem rozróżnienia podmiotu i przedmiotu, w której język stosuje się metonimicznie: „To występuje za to”. Tu także pojawia się transcendentny jedyny Bóg i bardziej intelektualne widzenie rzeczywistości (rozumowanie w oparciu o sylogizm i per analogiam). Pierwszą indywidualnością na tym etapie miałby być Platon – słowa występują przede wszystkim w funkcji warażania wewnętrznych myśli i pojęć.

Wreszcie narodziny trzeciej fazy rozwoju języka widzi Frye w wieku XVI (Renesans i Reformacja), a jej rozpowszechnienie (*cultural ascendancy*) w wieku XVIII. Na grun-

cie anglosaskim wskazuje badacz na dwa ważne w tym kontekście nazwiska: F. Bacona i J. Locke'a. Rozróżnienie między podmiotem i przedmiotem jest już nader oczywiste. Język występuje w funkcji deskryptywnej: centralną jego figurą jest swego rodzaju odpowiedniość (*simile*) rzeczywistości fizycznej i sfery ludzkiego sądu. Słowo ma oddawać to, co opisuje.

Kryterium prawdy pozostaje w relacji do zewnętrznego źródła opisu. W ramach tej ostatniej, deskryptywnej fazy języka rozwija się nauka, która widzi prawdziwe źródło doświadczenia w porządku natury.

Rzut oka na całość tej pobieżnej ewolucji języka uświadamia, że dzisiaj znaleźliśmy się właściwie w pobliżu jej punktu wyjścia, słowem, po przebyciu „gigantycznego koła”: od języka czasów Homera, w którym słowo wywołuje rzecz, poprzez mentalność „naukową”, kiedy to rzecz wywołuje słowo, popadamy znowu w sugestywne zakłamanie podmiotu w przedmiot i vice versa. Jesteśmy zatem ponownie – stwierdza Frye – *skonfrontowani z energią wspólną podmiotowi i przedmiotowi, która może być wyrażona werbalnie tylko przez jakąś metaforę*⁴.

Przyłożenie jednak tej troistej matrycy do języka Biblii nie prowadzi do oczekiwanego efektu – prosta konstatacja, iż jest w niej „wszystkiego po trochu”, wydaje się nazbyt banalna. Stąd potrzeba wysunięcia „innej koncepcji”, która by zidentyfikowała skomplikowaną odmienną Pisma Św. jako przekazu czegoś tak unikalnego jak objawienie (Revelation). W tym kontekście pada słowo „kerygmat” (Kerygma) – przesłanie, do którego autor będzie niejednokrotnie powracał w trakcie dalszych wywodów. Tutaj również wyłania się konieczność wykrycia odrębnej – czwartej? – fazy języka.

2

Wątek literaturoznawczy rozważań Frye'a daje się wytropić w całym pozajęzykowym miąższu problemowym książki, który organizują trzy centralne kategorie: mīt, metafora i typ. Nie znaczy to jednak, iż autor sonduje i ana-

⁴ Tamże, s. 5.

⁵ Tamże, s. 15.

lizuje obecność mitów, metafor i typów biblijnych w klasycznej literackiej Zachodu, co sugerowałby tytuł jego dzieła. Nie, tu raczej idzie o literackie względnie literaturoznawcze spojrzenie na bogaty fresk zdarzeniowości Biblii bez efektywnych i konsekwentnych prób korelacji obu członów dociekań badacza. Oczekiwana korelacja obu płaszczyzn zagadnienia odsuwana jest *implicite* do drugiego tomu „Wielkiego kodu”, który, *nota bene*, ma pojawić się pod zupełnie innym tytułem.

Czymże jest zatem mit?

(...) *mit* znaczy dla mnie – powiada Frye – *przede wszystkim mythos, intrygę, narrację a ogólnie sekwencyjne uporządkowanie słów*⁶.

Niebawem ta „otchłanna definicja” mitu zdobywa wyraźniejsze kontury. Dzieje się to dzięki kontrastywnej analizie dwóch pojęć: opowiadania (*story*) i historii (*history*). W ten sposób w grę wchodzi kwestia prawdy... Na pytanie o status mitu biblijnego odpowiada on w duchu znanego poglądu E. Auerbacha, iż Pismo Św. forsuje prawdę wyższą od jakiegokolwiek prawdy historycznej. Stąd percepcja mitów biblijnych w świetle historycznego kryterium prawdy jest niczym więcej jak reliktem pozytywistycznych przesądów i nieporozumień. Biblia, zakotwicząc się niewątpliwie w zdarzeniach historycznych, pokazuje jednak ostatecznie bardziej to co możliwe! W tym kontekście wskazuje autor na centralny mit wyzwolenia, który prześwieca ze skomplikowanego splotu *Weltgeschichte* i *Heilgeschichte* Pisma Św.

Ponadto Biblia czytana konwencjonalnie (jak każda inna książka) staje się zresztą cała mitem z określonym repertuarem tematów, które upodobniają się do innych mitologii z ich opowieściami o stworzeniu legendarnej historii i swoich prawach oraz rytuałach... Rzecz jednak w tym, że Biblia nie wyczerpuje się w takich mitologicznych opowieściach, które tworzą określone teorie kosmologiczne, lecz otwiera zdumiewającą wizję metamorfozy człowieka w obliczu najbardziej wrodzonych mu reakcji i postaw:

*Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem,
pantera z koźlęciem razem leżeć będą (...)
Niemowlę igrzać będzie na norze kobry,
dziecko włoży swą rękę do kryjówki zmii.*

*Zła czynić nie będą ani zgubnie działać
po całej świętej mej górze,
bo kraj się napełni znajomością Pana (...)*

Iz 11,6-9

Zresztą ta eschatologiczna wizja człowieka i porządku nowego ma już swoje pierwociny w koncepcji natury, którą odśłania Księga Rodzaju. Otóż dostrzegamy w niej podwójny poziom natury – jeden – wyrażony w przymierzu Boga z Noem zakłada ziemię poddaną i eksploatowaną przez człowieka, natomiast drugi – wyższy – zostaje poświadczony wcześniejszym przymierzem Boga z Adamem w raju. Tu natura jawi się jako macierzysty kontekst człowieka i miejsce upragnionego powrotu. Na drodze między tymi dwoma wymiarami natury odkrywamy różnego rodzaju obrazy i metafory, które Frye gromadzi ostatecznie w pięciu kręgach: rajskie (*paradisał*), pasterskie, rolnicze (*agricultural*), miejskie i dotyczące samej egzystencji ludzkiej. W związku z tym warto zaznaczyć, iż badacz ujmuje je na zasadzie biegunowej opozycji między obrazowaniem apokaliptycznym (konstruktywnym) i demonicznym.

Przedstawiając tabularycznie te dwa rodzaje obrazowania⁷ w Piśmie Św. Frye daje jednocześnie częściową odpowiedź na swoje centralne pytanie otwierające również drugą część „Wielkiego kodu”, którą nazwał „Układ typów”. Pytanie to brzmi: *Co w Biblii szczególnie przyciąga poetów i innych artystów świata Zachodu*⁸?

Szersze ramy dla kategorii mitu i metafory (obrazowania) zakreśla pojęcie typu, które Frye wywodzi z siedmiopłaszczyznowej struktury Objawienia zawartego w Piśmie Św.: stworzenie, rewolucja lub wyjście (Izraela z Egiptu), prawo, mądrość, prorocstwo, ewangelia i apokalipsa. Żadna z tych faz nie stanowi udoskonalenia etapu poprzedniego, lecz twórczo poszerza jego perspektywę. Toteż sekwencja faz – stwierdza badacz – *jest odmiennym aspektem biblijnej typologii; każda faza okazuje się po prostu typem dla swego następnika i odpowiednikiem (antitype) dla poprzednika*⁹.

⁶ Tamże, s. 31.

⁷ Tamże, s. 166–167.

⁸ Tamże, s. 106.

⁹ Tamże.

Ukazując jakościową ewolucję kolejnych struktur Biblii autor odwołuje się do pięknego przykładu mędrca i proroka (pogranicze fazy czwartej i piątej).

Mędrzec – powiada on – rozważa sytuację człowieka w perspektywie horyzontalnej, która jest ukształtowana na gruncie uprzedniego doświadczenia i tradycji, a następnie ekstrapolowana drogą roztropności; natomiast prorok widzi człowieka w stanie alienacji wywołanej własnymi rozterkami – na dnie krzywej o kształcie ∇ . To implikuje pierwotny stan szczęścia i pragnienie powrotu do niego. Mędrca teraźniejszość polega na zrównoważeniu tego co przeszłe i przyszłe; niepokoję wobec przyszłości są minimalizowane przez obserwację prawa, które przychodzi z przeszłości. Z kolei moment teraźniejszy proroka sprowadza się do sytuacji syna marnotrawnego – to moment oderwania się od swej własnej tożsamości w przeszłości, ale z perspektywą powrotu do niej w przyszłości. Nie od rzeczy będzie tu dodać, iż na tej „figurze syna marnotrawnego” wydaje się wspierać – zdaniem Fryc’a – cały przebogaty fresk zdarzeniowości biblijnej, która układa się w rytmiczną sinusoidę odstępstw (apostazji) Izraela, jego nieszczęść i niewoli, a następnie pokuty i skruchy prowadzącej w końcu do wyzwolenia i przywrócenia pierwotnej unii z Bogiem¹⁰.

Zjawisko to daje się stwierdzić m.in. nawet w Księdze Hioba, która – będąc jeszcze klasyfikowana jako tekst mądrościowy – wymaga przecież profetycznej postawy rozumienia. Fascynująca postać „Hioba pogodzonego” zwraca naszą uwagę na coś, co musiało się z nim stać – dowodzi badacz – w tym niepojętym dla nas wymiarze doświadczenia własnego grzechu. Stąd na plan pierwszy wybija się jakże szokujące i pokorne wyznanie bohatera zamykające jego dramatyczny spór z Bogiem:

*Dotąd Cię znałem ze słyszenia,
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem,
stąd odwołuję, co powiedziałem,
kajam się w prochu i popiele.*

Hi 42,5–6

Innym wspaniałym typem Biblii jest np. świątynia, której interpretacja prowadzi nas już jednak do następnego kręgu uwag pod znakiem inspiracji teologicznych.

3

Wątek teologiczny rozważań Frye'a zostaje wpleciony w tradycyjną teorię poczwórnej wieloznaczności tekstów biblijnych, którą doprowadza on jednak do konfrontacji z poważnymi pytaniami egzystencjalnymi. Poczwórny sens Biblii (dosłowny, alegoryczny, moralny i anagógiczny) pokazuje badacz praktycznie – za Dantem – na przykładzie wydarzenia wyjścia Izraela z Egiptu. Dosłownie rzecz ujmując mamy do czynienia z historycznym faktem wyjścia narodu izraelskiego z niewoli faraonńskiej, alegorycznie – z naszym odkupieniem dokonany przez Chrystusa, moralnie – z nawróceniem duszy ze stanu smutku i nędzy grzechu do stanu łaski; anagógicznie – z opuszczeniem przez zbawioną duszę stanu niewoli i ciemności dla wolności i wiecznej chwały.

W dokładniejszej eksplikacji poszczególnych poziomów semantycznych autor stwierdza, że poziom pierwszy ma u swoich źródeł doświadczenie jako fundament wszelkiej wiedzy (słyszenie słowa, widzenie tekstu), drugi – refleksyjny umysł, który spostrzega dookoły świat jako obiektywny, a stąd w funkcji ewentualnego typu bądź obrazu ukrywającego coś, co można też wyinterpretować, trzeci (moralny) – wiarę, która przekracza, a jednocześnie uzupełnia umysł, i czwarty (anagógiczny) – wizję szczęścia, która wypełnia wiarę.

Z kolei myśl badacza staje się coraz bardziej personalistyczna; widać to np. w sposobie jego interpretacji typowych dla Ewangelii uzdrowień opętanych przez demony. To wyrzucanie przez Chrystusa demonów z ciał opętanych widzi Frye jako odpowiednik, a nawet ten sam akt co oczyszczenie świątyni z przekupniów, gdyż – powiada – *każde ciało jest świątynią Boga* (1 Kor 3,16), *a my wszyscy rodzimy się z demonami mającymi tę świątynię w posiadaniu*. Ten proces oczyszczania jest ostatecznie zakończony – stwierdza autor – w Apokalipsie, w której czytamy, że nie ma już świątyni w Nowym Jeruzalem, ponieważ zastąpiło ją samo ciało Jezusa.

¹⁰ Zobacz interesujący diagram na ten temat w rozdziale siódmym pt. *Mit II*, s. 171. Jest to nota bene rozdział, który należałoby – ze względu na jego dużą informatywność i komunikatywność – przetłumaczyć na język polski (s. 167–198).

Analogicznie Chrystus stanowi nie tylko świątynię, ale również jej kamień węgielny a każdy chrześcijanin – jeden z jej żywych kamieni. Takie rozumienie świątyni ma dalekosiężne konsekwencje, które m.in. przekreślają tradycyjną, topograficzną wyobraźnię miejsc świętych jako miejsc centralnych, gdzie przebywa Bóg.

Na tym pogłębionym poziomie analizy podobnie należałoby precyzować całe bogactwo wątków narracyjnych Pisma Św. – również wspomniany już Exodus Izraela domaga się osobistej, akceptującej diagnozy typu: To również my jesteśmy wyprowadzani z Egiptu naszych grzechów i wyzienia ciemności... i tak się dzieje w każdym pokoleniu.

Ale co okazuje się prawdą o Izraelu, jest także typologicznie prawdą na temat ludzkiej egzystencji w ogóle.

Wszyscy urodziliśmy się i żyjemy pod prawem natury, wewnątrz trzewi tego lewiatana (...) „króla nad dziećmi pychy” (Hi 41,34)¹¹.

Rozstrzygające posunięcie Frye’a polega zatem na rzuceniu nam i każdemu z osobna poważnego wyzwania, które można by sparafrazować następująco: Zobacz sam siebie w sytuacji Egiptu i wyjścia z niego mocą Chrystusa, tak jak Izrael wyszedł mocą Boga prowadzony przez Mojżesza, bo nawet *zrozumienie relacji Exodusu do dzieła Chrystusa nie na wiele się przyda, jeśli nie zastosujemy tego* – konkluduje badacz – *w naszym własnym życiu i przez to osiągniemy sytuację, w której nasza egzystencja zostanie przeniesiona w analogię lub naśladownictwo Chrystusa ujawniającego się w życiu chrześcijanina¹².*

Widzimy więc, że stopniowo Frye z czterestopniowej koncepcji znaczenia Biblii przechodzi na jej poziom moralny – jest to grawitacja zdumiewająco konsekwentna i tak bezkompromisowa, iż skłania do poddania rewizji samego terminu (moralny). Otóż wydaje się, iż brzmi on dla współczesnego ucha trochę myląco – nie chodzi przecież badaczowi o to, aby „ktoś się starał”, doskonalił własnym wysiłkiem itp., lecz otworzył się na działanie Chrystusa, dał się prowadzić Jego Słowu, które wzbudza wiarę i powoduje głębokie nawrócenie – menatioę.

Ponieważ właśnie taki model nabiera w argumentacji „Wielkiego kodu” cech uniwersalistycznych, spostrzegamy niebawem refleksję krytyczną: czy nie jest to zbyt zwęże-

nie perspektywy w obliczu potrzeby dialogu ekumenicznego? Problem zostaje postawiony, ale nie rozwiązany. Sądzę zresztą, iż nie da się go rozwiązać kosztem jakiegoś sztucznego kompromisu, który by miał naruszać istotę tożsamości chrześcijanina. A istota jego bycia sobą polega przecież na tym, iż aby żyć, musi – paradoksalnie – ustawicznie umierać, gdyż tylko na takiej drodze może w nim wzrastać ziarno chrztu, czyli Chrystus.

Tak dochodzimy do kluczowego problemu języka Biblii, który został już zasygnalizowany w pierwszym fragmencie tego szkicu. Rozważając przebytą drogę Frye stwierdza, iż właściwie na każdym z wyróżnionych poziomów analizy słowa Pisma Św. są traktowane instrumentalnie jako mechanizmy służebne rzeczywistości, myśli, aktywności i egzystencji. Rzecz byłaby czymś normalnym, gdyby nie chodziło tu jednak o księgę, która przekazuje „Słowo Boże” – stąd hipoteza odmiennej, oryginalnej „postawy wobec relacji słów do rzeczy”.

4

Zauważmy jednocześnie, iż pytanie o wyjątkowość języka Biblii zostaje tu zadane w innym niż poprzednio kontekście, nie jest to już kontekst historycznej wiwisekcji kultury europejskiej, ale – sytuacji egzystencjalnej człowieka powołanego do wiary. Stąd mimowolnie trzeci i czwarty poziom analizy teologicznej Pisma Św. jest raz po raz określany przez Frye’a synonimem „egzystencjalny”. Tym samym badacz zdaje się przełamywać wizję teologiczną Biblii ku wizji głęboko indywidualnego spotkania człowieka z Bogiem. Stąd również zasadniczy problem nie brzmi: Co czeka nas po śmierci?, lecz: Co czeka ciebie po Twojej własnej śmierci? Innymi słowy, *co mówi nam nasza własna śmierć*¹¹. Na tym tle „Słowo Boże”, jawiące się w Nowym Testamencie jako miecz obosieczny, który tnie i dzieli, znajduje u Frye’a wykładnię szczególnie radykalną:

To, co ono ostatecznie dzieli to świat życia i świat śmierci, a to może być dokonane tylko przez język, który uchyla się

¹¹ Frye N., dz. cyt., s. 190.

¹² Tamże, s. 222.

¹³ Tamże, s. 230.

dyskursywnemu wynikaniu (escapes from argument and refutation). *Język użyty w Biblii, to – mówiąc krótko – język miłości...*¹⁴

Jądrym semantycznym tego języka staje się kerygmat, który jest słowem niezłomnej *miłości symbolicznie męskiego Boga do symbolicznie żeńskiego ciała odbiorców*¹⁵. Formalnie natomiast można tu za badaczem mówić o języku kerygmatycznym, czyli proklamującej retoryce, która tę miłość życziwie – wychodząc zawsze naprzeciw grzesznika – objawia. W tym świetle czymś centralnym – a nie peryferycznym lub „ozdobnym” – staje się intymna symbolika Biblii, która np. Boga nazywa Bogiem zazdrosnym czy oblubieńcem. Pismo Św. w tej optyce doświadczane okazuje się zatem – na najgłębszym swym poziomie – nie tylko wielkim kodem sztuki, lecz po prostu: wielkim kodem miłości Boga do grzesznika, czyli – każdego z nas. Tak, nie do „człowieka” czy „grzesznika”, jak to się zwykło asekuracyjnie i bezosobowo mówić, ale do konkretnego „ja” i „ty” – stawiając już kropkę nad „i” końcowej etiudzie interpretacyjnej Frye’a. Równie przenikliwie widzi badacz faktyczne skutki grzechu pierworodnego, kiedy mówi o piętnie Adama jako dotyczącej nas wszystkich (choć – dodajmy – rzadko uświadamianej) „wewnętrznej inercji”, niemożności sprostania swemu powołaniu bez boskiej pomocy.

Frye nie prowadzi dalej tego wątku, jakkolwiek zauważa, iż ten język miłości, język kerygmatu implikuje już nową rzeczywistość człowieka, która kilka razy przebłytykuje z narracji Pisma Św. mocnym, aczkolwiek trudnym do spojęciowania światłem. Tak jest np. w doświadczeniu Pawła, który pod Damaszkiem jednocześnie przeżył jakby niwelację własnego ja... Niemniej nawet tych parę uwag badacza pozwala nam uchwycić nową intuicję rozumienia Biblii jako „Słowa Bożego” w odrębnym czwartym języku kerygmatycznym, który opalizuje przecież podwójnym światłem – kerygmatu pozytywnego i negatywnego. Ale to zostało już szerzej przedstawione w innym miejscu i przez innego badacza¹⁶.

¹⁴ Tamże, s. 231.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Maciejewski M., *Literatura w świetle kerygmatu. Z doświadczeń wykładowcy literatury w seminariach duchownych*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, dzieło zbiorowe pod red. A. Merdas, Warszawa 1983.

Jan Górski

Pamiętniki 1982

Jędrzej Cierniak (1886–1942)

Zbiorowe „Wspomnienia o Jędrzeju Cierniaku“, świadectwo tego, że ci, którzy się z nim bliżej zetknęli, po dziesięcioleciach jeszcze zachowali go w pamięci jako przewodnika i inspiratora.

Urodzony w roku 1886 w rodzinie chłopskiej w małopolskiej wsi Zaborów, Jędrzej Cierniak ukończył polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim, a w czasach I wojny był żołnierzem I Brygady Legionów. W latach 1918–29 pracował jako wicedyrektor w szkole Wojciecha Górskiego, następnie zaś był wizytatorem w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W latach trzydziestych znalazł się w szeregach opozycyjnego Stronnictwa Ludowego wyrażając krytyczne sądy o polityce sanacji. Zaareztowany przez gestapo w roku 1941, zamęczony został w roku 1942. Miejsce jego kaźni i grób pozostały nieznane.

Kilka informacji wyjętych z jego biogramu nie mówi o tym, co w życiu Cierniaka było najważniejsze. Inteligent z pierwszego pokolenia, należał do tego grona chłopskich synów, którzy poświadczali swą więź z wsią rodzinną, z losami warstwy chłopskiej. Jędrzej Cierniak był animatorem teatru ludowego w Polsce łącząc przywiązanie do wsi z rozumieniem roli kultury chłopskiej jako składnika awansu warstw ludowych, przekształcania się chłopą w świadomego obywatela. Tradycyjna, samorodna kultura ludowa, wyrastająca z pobudzanych potrzeb konkretnych środowisk, miała być wspornikiem awansu chłopą, podstawy narodu, warstwy stanowiącej w II Rzeczypospolitej 75% mieszkańców.

Na działalność Cierniaka można patrzeć z rozległej perspektywy historycznej (jak to czynił Stanisław Pigoń), wywodzić ją z tradycji romantyzmu, w którym pierwiastek ludowy odgrywał ważną rolę, ale także z inspiracji Stanis-

ława Witkiewicza, twórcy czy odtwórcy stylu podhalańskiego. Można też spojrzeć z innej perspektywy, bliskiej samej materii teatru, jak uczynił to Jerzy Zawieyski pisząc: *Odrzucał on wszystko, co zastał, zwłaszcza tzw. teatr dla ludu i różne jego formy, które naśladowały nieudolnie teatr zawodowy... Teatr Cierniaka – to teatr, który z obrzędowości, tradycji ludowej czerpie zarówno treść jak i formę, przekazuje to wszystko w sposób dla teatru właściwy, w sposób twórczy i artystyczny... Więc teatr Cierniaka – to teatr wiejski monumentalny. Nie naiwny obrazek, nie idylla ani naturalistyczna kopia życia wiejskiego, lecz teatr monumentalny.*

Perspektywę historyczną Pigonia i teatralną Zawieyskiego warto uzupełnić perspektywą socjologiczno-polityczną, zawartą w szkicu Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej. Znajomość środowiska – streścimy tu wywody autorki – była dla Cierniaka nieodzownym warunkiem powodzenia w pracy. Każde środowisko było dla niego „pewną indywidualnością grupową”. *Najpierw ustalmy sobie pogląd – pisał Cierniak – że środowisko, a więc jakaś określona grupa społeczna, jest pewną istnością socjologiczną i kulturalną.* Przekonaniu o wielkiej różnorodności poszczególnych środowisk towarzyszy myśl Cierniaka, że w każdym środowisku nawet te same działania znajdują swój odrębny, niepowtarzalny oddźwięk. Oglądana z tych kilku perspektyw koncepcja Jędrzeja Cierniaka traci znamiona pięknoduchostwa. Postawą samorodnego życia kulturalnego okazuje się tu wieś samorządna, gmina w socjologicznym rozumieniu wspólnoty. Podmiotem życia kulturalnego jest jego współtwórca i aktywny uczestnik (to cechy odróżniające kulturę ludową od masowej) chłop polski nie zasklepiony w tradycyjnej obrzędowości, wchłaniający pierwiastki kultury ogólnonarodowej.

Taka koncepcja kultury nie wydaje się anachronizmem żywym. A przecież dziś, w 40 z górą lat po śmierci, Jędrzej Cierniak nie jest postacią znaną, choć czasem odświeżnie przywoływana. Złożyły się na to procesy przynależne do różnych sfer życia: spontaniczne i świadomie sterowane. Urbanizacja i uprzemysłowienie wysysają ze wsi wiele sił żywotnych. Odgórnie sterowany model folkloru kostnieje (jak „Śląsk” i „Mazowsze”), nie stanowi bowiem syntezy

folkloru żywego zastępując niejako wieś kolorową i tańczącą, która w rzeczywistości nie istnieje. Inwazja heterogenicznej kultury masowej rozbija stare więzi proponując łatwą atrakcję z „wielkiego świata” w migającym okienku. Wreszcie rozrzedzona wspólnota sama, pozbawiona efektywnego samorządu, nie stwarza impulsów dla kultywowania zmieniającej się ustawicznie, od wewnątrz – kultury ludowej. Brak samorządnej wspólnoty lokalnej prowadzi do wiednięcia lokalnych inicjatyw kultury. Regionalizm (do którego nieprzypadkowo tak wielką wagę przywiązywał Stanisław Herbst) wymaga decentralizacji. „Dekapitacja prowincji przez stolicę” (trafne określenie użyte kiedyś przez Adama Mauersbergera) prowadzi do uwiądu regionalizmu. Nie jest on jednak potencjalnie martwy, jeśli wmyślić się w zdanie, że Polska jest jedna, lecz niejednakowa. Dlatego myślę, że i Jędrzej Cierniak nie ze wszystkim umarł.

W jedenastym numerze ubiegłorocznym – listopad 1984 – omyłkowo podaliśmy imię jednego z Autorów artykułu „Dyskusyjne rozważania o rynku i planie”. Powinno być: Jerzy Eysymontt, Adam Lipowski.

W tym samym artykule nastąpiło przedstawienie stronic 259 i 262.

Autorów i Czytelników bardzo przepraszamy.

Redakcja

książki

Kryzys i schizma

*Antyscjentystyczne tendencje w
socjologii współczesnej*

Wyboru dokonał i wstępem opatrzył
Edmund Mokrzycki. Państwowy Instytut
Wydawniczy, „Biblioteka Myśli
Współczesnej” 1984, t. 1, ss. 289, t. 2,
ss. 245.

Można mieć trochę pretensji do Edmunda Mokrzyckiego, redaktora naukowego „Kryzysu i schizmy”, znakomitego przecież socjologa, że swój wstęp otwierający wspaniałą książkę napisał zbyt pobieżnie i zdawkowo. Ale w sytuacji, gdy większość polskich wstępów do ciekawych tłumaczeń bywa przemądrzała i przegadana, pretensja taka musi zabrzmieć jak komplement.

I jeśli już zaczynam od „pretensji”: chciałoby się, żeby takie zbiory zawierały z reguły choćby najskromniejszy aneks informacyjny – biograficzny i naukowy – o pomieszczonych autorach. Zdarzyło się tak np. w przypadku redagowanej przez J. Szackiego książki „Czy kryzys socjologii?”, niestety, zabrakło tego tutaj, wyjąwszy trzy szkice z etnometodologii, które tłumacz Tadeusz Szawieli opatrzył z własnej inicjatywy potrzebnymi objaśnieniami. A tymczasem prawie wszystkie teksty książki są trudne, „metasocjologiczne”, co – zsumowane z ogólnikowością wprowadzenia i brakiem odnośnych informacji – czyni „Kryzys i schizmę” pozycją przesadnie hermetyczną. Jed-

nak tylko do tych drobnych zastrzeżeń wypada się ograniczyć, cała natomiast reszta: pomysły wydania tej książki, dobór nazwisk, dobór wreszcie zagadnień – godne są pochwały.

Dwa tomy edycji zawierają 17 studiów pisanych w różnym czasie przez socjologów amerykańskich, francuskich i niemieckich. W nocy na wewnętrznej stronie okładki nazywa się autorów najwybitniejszymi przedstawicielami współczesnej socjologii i filozofii. Są nimi: Theodor W. Adorno, Herbert Blumer, Pierre Bourdieu, Aaron V. Cicourel, Harold Garfinkel, Erving Goffman, Alvin W. Gouldner, Jürgen Habermas, Jean-Daniel Reynaud, John Rex, Alfred Schutz, Alain Touraine, Peter Winck, Dennis H. Wrong.

Otwiera książkę słynny artykuł Gouldnera z początków lat sześćdziesiątych „Antyminotaur, czyli mit socjologii wolnej od wartości”. Minotaurom – czczonym w przejęciu i *dla tego świętym, że nieprawdopodobnym* – jest sam wielki Max Weber, zdaniem Gouldnera *zmitologizowany przez całe zastępy socjologicznych tuzów od Parsonsa do Lundberga*, którzy uparli się serio traktować absurdalny Weberowski dogmat: *Nie będziesz wyglądał sądów wartościujących*.

Dogmat ten, twierdzi dalej Gouldner, leży u podstaw wielkiej naukowej doktryny, a przy tym obrósł w mity, skutkiem czego jęło się tworzyć coś w rodzaju środowiskowej, zawodowej ideologii socjologów i odpowiedniej etyki wyrażającej się w programach niezaangażowania i bezstronności. Aliści w gruncie rzeczy – *podobnie jak Berkeleyya obrona solipsyzmu, argumentacja Webera na rzecz socjologii nie oceniającej (...) jest bez-*

sensowna. Oba stanowiska odwołują się bowiem do rozumu, ignorując doświadczenie.

Zatem na długo przed pojawieniem się napastliwej, młodej „socjologii z Nanterre” podejmowano już próby rozprawiania się z nietykalnymi autoritetami. Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że słowa kryzys i schizma są poniekąd mylące, ponieważ czytelnik domyśla się po nich jakiegoś stosunkowo krótkiej sekwencji czasowej i nagłej eksplozji, podczas gdy „schizmatycy” uprawiali swój „antyklasyczny” proceder niejako równolegle do pozytywistów i czasem nawet, jak zobaczymy niżej, wiele młodszy od nich nawet nie byli.

To, co dla Webera – pisze Gouldner – stanowiło dręczące wyznanie osobistej wiary, głęboko odczuwanej i gorliwie uzasadnianej, staje się dzisiaj pustym katechizmem, hasłem-wytrychem i doskonałą wymówką przed poważniejszym myśleniem. Staje się coraz pospolitszym symbolem profesorskiej godności, kastową oznaką dostojnych (...). Koncepcja socjologii wolnej od ocen zaspokaja potrzeby zarówno osobiste jak i instytucjonalne.

Wyobcowana z żyjącego świata, za Weberem poszukująca swej wolności w ucieczce ku sferom nieosiągalnego obiektywizmu, „luteranśko-nietzscheańska” socjologia „po prostu odczłowiecza”. Czas więc, konkluduje Gouldner przyznać się, że szukając rzekomo prawdy socjologowie uznawali własną tylko prawdę, prawdę własnych konstrukcji intelektualnych, a nie prawdę realnej rzeczywistości. Przyczyniło się to (...) do powstania epoki bezduszných techników, którym brak zarówno zrozumienia, jak i pasji, i którzy będą użyteczni

jedynie dlatego, że mogą być używani.

Artykuł Gouldnera napisany został w poetyce manifestu i zarazem pamfletu. Zbudowany jest na wykrzyknikach i zjadliwościach. Ale inni „schizmatycy”, zwłaszcza niemieccy choćby radykalizujący – jak Adorno – czy wręcz radykalni – jak Habermas – bywają już mniej agresywni, a nawet nietrudno dostrzec, że przy dużej i krytycznej ostrości, z jaką oceniają socjologię, nie są bynajmniej skłonni do wyrzucania za burtę tradycji swoich poprzedników.

W Stanach Zjednoczonych (tam głównie) socjologia awangardowa zawocowała wieloma osobiwościami. O czym nie bez sarkazmu wspomina Mokrzycki. Pojawiły się – tworząc nowe żargony i szyfry, nową socjologię – najróżniejsze twory, jak to: socjologia kognitywna, socjologia kreatywna, socjologia egzystencjalna, socjologia jakościowa, socjologia sceptyczna. Krytykowane sztywno-akademickie dostojeństwo językowe zamieniało się niekiedy w dziwactwo, mniej w dodatku zrozumiałe dla odbiorcy niż wywody klasyków. Żawot większości z tych pomysłów był krótki – uspokaja nas autor Wstępu – co dobrze świadczy o socjologii jako poważnej dyscyplinie akademickiej. Nowości podlegały selekcji ostrej i szybkiej.

W omawianej pozycji nie znalazły się na szczęście teksty hiper-wywrótownców, jest to w całości poważna literatura socjologiczna. Nie mając jednak miejsca na zajęcie się wszystkimi bez wyjątku tekstami, chciałabym zwrócić przynajmniej uwagę na zasygnalizowane tu trzy koncepcje i na firmujące je trzy nazwiska: interakcjonizm symboliczny Herberta Blu-

mera, tzw. fenomenologię świata społecznego Alfreda Schutza i etnometodologię Harolda Garfinkela.

Źródła interakcjonizmu symbolicznego tkwią w kierunku zwanym pragmatyzmem lub behawioryzmem społecznym, uprawianym jeszcze przed II wojną światową przez uczonych ze znanego kręgu „szkoły chicagowskiej”, na czele którego stał socjolog i psycholog społeczny G.H. Mead. H. Blumer (ur. 1900 r.) krytycznie rozwijał koncepcje Meada. Centralną kategorią interakcjonizmu Blumera jest „znaczenie”. Blumer wskazuje, że różne postrzegane przez ludzi „obiekty rzeczywistości” nie są żadnymi „bytami samoistnymi”, a naturę ich tworzy dopiero to znaczenie, jakie nadawane im bywa przez podmiot postrzegający. W procesie społecznej interakcji – a zachodzi ona wszak na różnych „piętrach” i nie tylko w chwili kontaktu fizycznego – kształtują się także w postaci symbolicznej odpowiednie znaczenia obiektów rzeczywistości. Człowiek, ludzie i świat oddziałują na siebie aktywnie, choć tylko w małej części jest to kontakt „twarzą w twarz”. W trakcie interakcji i na jej niejako użytek podmioty świadome „budują” wielopiętrowe, wielocłonowe oraz odznaczające się wieloma zakresami ogólności, niezrządkiem bardzo sublimowane struktury komunikacyjne, oparte o skrót, znaczenie, symbol, w rezultacie – rozumienie. W tym sensie „rozumiemy”, czym jest sytuacja towarzyskiej pogawędki, a co znów „rozumie się” przez konferencję szefów państw.

Kolejno wymienimy Alfreda Schutza (1899–1959), socjologa i filozofa niemiecko-amerykańskiego, który na gruncie socjologii rozwijał

niektóre wątki fenomenologii Edmunda Husserla. Jego krytyka pozytywizmu zawierała odrzucenie przeświadczeń o tym, jakoby poznaniu natury, a następnie poznaniu ludzkiej i społecznej rzeczywistości, mogły przyswiecać jednakowe zasady. „Fenomenologia świata społecznego” sformułowana została przez Schutza po raz pierwszy w jego głównym dziele „Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt”. Jako swojego „mistrza” wymieniają Schutza dwaj znani współcześni funkcjoniści w książce „Społeczne tworzenie rzeczywistości”. A. Kłoskowska skłania się ku mniemaniu – co winno nam rozszerzyć nieco krąg „schizmatyków” – że pewne koncepcje Schutza upodabniają jego teorie do socjologii „z współczynnikami humanistycznym” Florianą Znanieckiego (A. Kłoskowska, „Socjologia kultury”, W-wa 1983, s. 299). Istotnie, Znaniecki byłby na miejscu wśród autorów „Kryzysu i schizmy”, jego socjologia stała się wielkim światowym wydarzeniem i nadzwyczaj celnie godziła w pozytywistyczne pryncypia. Socjologia Schutza zamierzała badać „człowieka w jego naturalnym nastawieniu”. Brzmi to jak eufemizm, ale rzeczywistość oznaczało to przełom. Klasycy socjologii nie myśleli kategoriami „zwyczajności”, codzienności, doświadczenia i działania.

Ostatnia z orientacji, prezentowanych przez „Kryzys i schizmę”, a raczej ostatnia, którą chcę dziś omówić, to etnometodologia. Wymienia się dwu jej twórców, przede wszystkim więc Harolda Garfinkela (ur. 1917 r.) a także Aarona V. Cicourela (ur. 1928 r.). Garfinkel zainicjował ten kierunek rozprawą „Studies in Ethnome-

thodology", Cicourel – pracą „Method and Measurement in Sociology”. Mokrzycki napomyka, że recenzent pierwszej książki Garfinkela, James Coleman, nazwał ją z początku antyksiążką. Było to spowodowane niewiarygodnie ciężkim i zawitym językiem, jakiego używają przedstawiciele tego kierunku; raz jeszcze podkreślić trzeba, że w większości przypadków „schizmatycy” znacznie pogorszyli warsztat pisarski socjologii, jej prozę.

Przedmiotem zainteresowań i badań etnometodologii są ukryte czynniki – metody? sposoby? techniki? – którymi ludzie posługują się na co dzień w zwykłym życiu, celem ustalenia sensu swych słów i zachowań oraz słów i zachowań swoich partnerów w kontaktach. Według J. Tittenbruna fundamentalnym pytaniem, na które chce odpowiedzieć Garfinkel – i cała etnometodologia – jest (...) to: jak jest możliwy porządek społeczny, jak to się dzieje, że społeczeństwo nie przedstawia sobą irracjonalnego chaosu postępów ludzi pchanych w przeciwnie strony przez najbardziej różne cele, motywy itp. (J. Tittenbrun, „Interakcjonizm we współczesnej socjologii amerykańskiej”, Poznań 1983, s. 134).

Każdy z tych trzech kierunków mieści się w szerokim nurcie interakcjonizmu, od którego nie stronią co młodsi i mniej (na razie) „akademicy” funkcjoniści. W tym sensie należą one do kierunków dzisiaj wiodących. Etnometodologia, fenomenologia socjologiczna i Blumerowski interakcjonizm usiłują dotrzeć do całej złożonej mechaniki ludzkiego porozumienia się i współżycia i opisać to w nowych kategoriach socjologicznych, w kategoriach czegoś, co nazwałabym socjologią ruchu, dzia-

nia się, stawania się i rozumienia siebie, rozumienia wszystkich i wszystkiego wokół siebie. To bardzo zwiewny, ale nader nęcący „przedmiot formalny” nowej socjologii.

Maria Walendowska

Władysław Stróżewski *Dialektyka twórczości* PWN 1983, ss. 366

Według wyznania złożonego we wstępie przez autora, książka ta *powstała długo, a może nawet za długo, by nie utracić świeżości wyrazu i jednolitości, jaką mają prace pisane bez większych przerw*. Ale, dodajmy, ma jednocześnie tę niepowtarzalną zaletę rzeczy dojrzewającej przez dłuższy czas, jaką jest staranność i rozległość szczegółowych analiz, na które, być może, autor spieszący do jasno wytkniętego celu nie miałby czasu. Nie znaczy to oczywiście, że książka prof. Wł. Stróżewskiego żadnego celu nie ma i otrzymaliśmy jedynie zbiór luźno powiązanych szkiców. Wydaje się jednak, że to, co mogłoby stanowić jakieś ostateczne rozstrzygnięcie postawionych przez autora problemów, co nawet pojawia się u kresu poszczególnych rozumowań, pozostaje do końca nie wypowiedziane. Z pewnością też książka ta długo będzie przedmiotem uważnych lektur. Tymczasem ograniczmy się jedynie do zasygnalizowania jednego, bodaj najbardziej intrygującego wątku.

Punktem wyjścia jest hipoteza o dialektyczności procesu twórczego.

Jak pisze prof. Wł. Stróżewski, *dialektyczność procesu twórczego polega na tym, że w każdym z jego aspektów jawiących się badaczowi występują przeciwstawne momenty lub siły, które dopiero w swych spięciach ukazują istotne cechy tego procesu. Spięcia te mają za każdym razem inne „natężenie”, inną „dramatyczność”, zawsze jednak prowadzą do czegoś jednego, a zarazem nowego w swojej istotnej postaci.*

Tak określony przedmiot wymaga odpowiednio dostosowanej metody, którą tu będzie „stop postulatów fenomenologicznych i dialektyki”. *Jeśli metoda fenomenologiczna zapewnić ma wierny opis i doprowadzić do ujawnienia istotnych cech badanych zjawisk, metoda dialektyczna winna wykryć, wszędzie gdzie to istotnie występuje, te momenty, których wzajemna opozycja warunkuje owe cechy istotne i decyduje o ich swoistości.*

Badając proces twórczy można wyodrębnić w nim szereg „linii napięć” pomiędzy opozycyjnymi biegunami. Te wyznaczają możliwe „momenty dialektyczne” – miejsca ich zniesienia tworzące za każdym razem nowy, charakterystyczny dla danego aspektu, moment jedności przeciwieństw. Momenty dialektyczne wyznaczają przebieg procesu twórczego. Cała więc jego struktura jest w najwyższym stopniu przemienna i trudna do uchwycenia. Niemniej analizy przeprowadzone przez Wł. Stróżewskiego zmierzają do wykazania, że właśnie wydobycie wyznaczających moment dialektyczny biegunów opozycji uzasadnia i tłumaczy sam proces.

Szukając określenia twórczości Wł. Stróżewski przypomina również słynne zdanie Sarbiewskiego: *Poeta (...)*

per quandam creacionem et materiam condere, et formam rerum. Poeta tworzy nie tylko formę, kształt, ale i samą materię rzeczy. Wydziera więc jakby Stwórcy najistotniejszą z Jego prerogatyw. Tworzy coś nowego, coś, czego nie było. Otóż ten aspekt twórczości ujawnia zarazem pierwszą, chyba najbardziej podstawową opozycję. *Nowość poprzez odniesienie do tego, czego nie było, prowadzi do ujawnienia momentu nieistnienia, niebytu.* Niebyt staje się jawny jedynie przez odniesienie do czegoś, co jest, a mówiąc ściślej powstało jako nowe. Zarazem jednak właśnie „nie”, jak wskazuje cytowany tu przez autora M. Heidegger, poprzedza wszelką negację, a co za tym idzie wszelką różnicę, i pozwala stwierdzić, że powstało coś nowego, coś, czego jeszcze nie było.

„Nie” ujawnia jeszcze jeden aspekt problemu twórczości. A mianowicie *nawet najdokładniejsze zbadanie wszystkich czynników pozytywnych, warunkujących pojawienie się czegoś nowego nie wyjaśnia go do końca (...)* sam fenomen nowości doświadczany w swojej czystej postaci wskazuje na czysto negatywną „resztę”, która go w istotny sposób konstryuuje, a czego nie da się zredukować do niczego innego.

Dzieło sztuki powstaje w jakimś względzie w opozycji do niebytu, czy też, patrząc na to inaczej, punktem wyjścia procesu twórczego jest jakaś negacja. *By punkt wyjścia był istotnie punktem wyjścia, zastana sytuacja musi ulec jakiejś zmianie (...)* Sytuacja wyjściowa przechodzi więc w punkt wyjścia w chwili, w której przynajmniej jeden spośród konstytuujących ją elementów zostaje zancgowany, zakwestionowany, zniesiony.

Oczywiście, jak zastrzega Wł. Stróżewski, prowadząc filozoficzne (tu ontologiczne) badania zmierzające do ustalenia poszczególnych elementów strukturalnych opozycji, w których przebiega proces twórczy, nie należy mylić ich z psychologicznymi motywami działalności twórczej. Twórca, jak pisze autor, po prostu robi swoje. Nie znaczy to jednak, by można było pominąć podmiotowe uwarunkowania procesu twórczego.

Dzieło sztuki pojawia się więc jako coś nowego. *Twórczość możliwa jest tylko wtedy, gdy sama rzeczywistość pozwala na pojawienie się w niej czegoś nowego lub dopuszcza wydarzenie się „bycia inaczej”, a twórca potrafi dostrzec (...) szansę wystąpienia w jej bycie czegoś, czego aktualnie w nim nie ma.* Wręcz zasadnicze pytanie dialektyki twórczości brzmi: *dla czego nie istnieje coś, co mogłoby (lub powinno) być?*

Dostrzegany w otaczającym świecie brak czegoś czy też właśnie możliwość zrealizowania czegoś stanowi swego rodzaju wyzwanie dla twórcy. Stanowi też wyzwanie dla jego wolności. Twórca bowiem poniekąd musi działać. *Konieczność nie jawi się jako przeciwstawienie możliwości, lecz jako szczególnie zniesienie i dopełnienie możliwości. Twórca nie tylko może, lecz niejako musi działać (...). Dopiero w wyniku dania posłuchu tej konieczności i poddania się jej, ujawnia się (...) fenomen wolności.* Wolność – to działanie na własną odpowiedzialność, to przełamanie zewnętrznego determinizmu dotychczasowych ograniczeń, tego co już zostało wyczerpane, ku stworzeniu czegoś nowego.

Twórczość zakłada więc takie szczególne widzenie rzeczywistości czy też

błysk świadomości, w której zostaje dostrzeżone to, co domaga się realizacji. Ale, jak pisze cytowany tu przez Wł. Stróżewskiego Heidegger: *Im wyższa świadomość, tym bardziej istota świadoma jest wykluczona ze świata. Dlatego człowiek jest (...) wobec świata.*

Nie możemy tu rozwijać i tego wątku nawet w tej mierze, w jakiej podejmuje go autor. Zaznaczmy jedynie, że konsekwencją tej szczególnej sytuacji człowieka, stojącego „wobec świata”, jest aksjologiczny wymiar jego bytowania. *Stać wobec, być świadomym, widzieć, to nie tylko rejestrować kształt rzeczy, ale także odstaniać ich wartość.* Zarazem człowiek *samo-określa się poprzez skalę wartości, którą dostrzega i aprobuje – i wedle której sam stara się dopełnić się w swym człowieczeństwie.* Dostrzeżenie i wybór wartości pociągają za sobą szczególne doświadczenie konieczności – konieczności aksjologicznej, jak pisze Wł. Stróżewski. Gdy zostanie dokonany wybór, wolność – jak czytamy – *znosi samą siebie w afirmacji.* Tak pojęta konieczność różni się jednak zasadniczo od determinizmu faktów, właśnie owym momentem wartości, która musi zostać zrealizowana.

A więc nie tylko nowość charakteryzuje to, ku czemu zmierza proces twórczy. Powstaje w nim coś nowego, ale też, co równie istotne, wartościowego.

Proces twórczy zawiązuje się więc w podstawowej egzystencjalnej sytuacji człowieka stojącego „wobec świata”. Również w swoim przebiegu jest on przede wszystkim dialogiem pomiędzy podmiotem twórczym a wytwarzanym dziełem. Istotą procesu

twórczego jest dialog. *Jeśli nawet powstające (Dzieło) milczy, to dzięki kształtowaniu go przez artystę odsłania się samo, za każdym razem na nowo, za każdym razem inaczej. Każda, najkrótsza nawet faza procesu twórczego wyznacza ów nowy kształt, sprawiając, by milczące nie było przenież nieme. Zarazem dzieło kształtowane w konkretnym materiale zaczyna żyć własnym życiem. Im bardziej obiektywizuje się, im większą uzyskuje autonomię, tym bardziej bierze udział w dialogu. Z chwili na chwilę odsłania się jego własna „logika”, która częściowo tylko, pokrywa się z logiką początkowego zamysłu. Z tą logiką wytworu trzeba się nieustannie liczyć, czy to by ją korygować, czy też by ostatecznie jej właśnie się poddać, uznając jej wyższość nad sensem wyjściowego zamierzenia.*

Ale dialog ten nie jest jedynie swobodną grą, zabawą z tworzywem i wyłaniającym się z niego wytworem. *Dialog jeśli nie ma być pustą paplaniną, musi być podporządkowany czemuś, czemu ostatecznie służy: wartości.*

Rzec można, iż dialogiczny aspekt twórczości ujawnia trzy podstawowe kręgi rozważań Wł. Stróżewskiego: po pierwsze problematyki negacji i nowości; po drugie odniesienia procesu twórczego do egzystencjalnej sytuacji człowieka; po trzecie problematyki wartości urzeczywistnianej w dziele sztuki, w której zdają się znajdować rozstrzygnięcie wszystkie przeciwstawności, wśród których przebiega proces twórczy. Byłoby może uproszczeniem twierdzić, że wyróżnione przez Wł. Stróżewskiego elementy dialektyki procesu twórczego można sprowadzić do przeciwstawienia człowieka bytowi. Przeciwnie, w procesie twórczym zbiegają się

przeciwstawności takie, jak determinizm i indeterminizm, konieczność i wolność albo swoboda i rygor, bezpośredniość i pośredniość czy też spontaniczność i kontrola, które ukazują zarówno uwarunkowania ontologiczne, jak też postawy podmiotowe czy sposoby zachowań.

Ale przecież, *choć w naszych oczach świat dzieł sztuki przekształca się nieustannie, gdy jednak spojrzymy głębiej, potrafimy dostrzec jego ideę gwarantującą jego aksjologiczny absolutyzm i jego obiektywną ontyczną tożsamość.* Dalej pytanie o jedność procesu twórczego, jakie wypada zadać wobec ujawnianej przez dialektykę twórczości, wielości składających się nań momentów dialektycznych, odsyła do samego przedmiotu i realizowanej w nim wartości.

Powróćmy jeszcze na chwilę do zagadnienia dialogu. Otóż, jak podkreśla autor, niezawodnym znakiem dialogu jest pytanie skierowane wprost do otaczającego nas świata. *Jeśli jednak warunkiem „dialogu” twórca – rzeczywistość (całość bytu) jest odsłanianie się sensu czy sensów rzeczywistości samej, prędzej czy później paść musi pytanie o „nadawcę” tego sensu.* Podejmując próbę odpowiedzi na tak postawione pytanie wkroczylibyśmy na obszar najeżony najróżniejszymi konceptami filozoficznymi. Autor przedstawia świadectwa Biblii, Rigwedy, Iliady, Kochanowskiego i Mickiewicza, by w końcu napisać: *Doświadczenie sacrum, doświadczenie tego, co zwie się zarówno mysterium fascinosum jak i mysterium tremendum, było zawsze jednym z najgłębszych źródeł wszelkiej sztuki. Czy wolno powiedzieć, że rodziła się ona – tym samym w dialogu człowieka*

z Transcendencją? (...) Jeśli ktoś chce ją (odpowiedź) choćby częściowo użyć, niech wsłucha się tymczasem w drugą część IV Koncertu fortepianowego Beethovena, albo w jego ostatnie kwartety, albo postara się zrozumieć „Ważącą perłę” Vermeera. Przytoczmy jeszcze jedno z podanych w książce świadectw. Wielki rzeźbiarz August Zamoyski w jednym ze swych listów do Wł. Tatarkiewicza pisał: Dla mnie Sztuka jest dopiero wtedy sztuką i dopiero wtedy wyrasta poza problemy estetyki, jeśli jest owocem doświadczenia; dlatego Sztuka prawdziwa jest i była od tysięcy lat zawsze i jedynie związana z problemami sakralnymi i dopiero taka może ująć i zbudować ludzkość i tak tylko wykona swe posłannictwo społeczne – reszta to rozrywka, „spędzanie (dosłownie) spędzanie czasu” (na bok).

Nie należy oczywiście przypisywać autorowi „Dialektyki twórczości” wniosków, których sam nie wyprowadza. Punktem wyjścia zawartych w książce rozważań jest hipoteza o dialektyczności procesu twórczego. W rzeczy samej, okazuje się, że już analiza początku, który jest takim Niczym, z którego wyłonić ma się coś, wydaje się wskazywać na jej słuszność. Ale nawet to, co pisze o nieprzewidywalności i konsekwencji, wydaje się sugerować odpowiedź. Jeśli nawet 'trafunek' – czytamy – jest „wewnętrznie logiczny”, rozumie się stąd, że sama logika tworzenia przekracza „nasze” normy i wyobrażenia. W czym więc jest zakotwiczona – jeśli nie w wartości? Możemy powiedzieć i tak: proces twórczy prowadzi do powstania czegoś w najwyższym stopniu nowego, wynoszącego się ponad to, co znaliśmy dotychczas, przełamują-

cego znane tory rozumowania, a zarazem „odkrywa”, stawia przed nami coś, co było zawsze, choć dotąd nie umieliśmy tego dostrzec i ująć.

Ale w zakończeniu czytamy: *Wspomniane tu warunki (procesu twórczego) niezbędne, nie wyczerpują jednak jeszcze zbioru warunków wystarczających do określenia istoty twórczości (...) Dotyczy to przede wszystkim problematyki konstytucji sensu odsłaniania wartości. (...) Dany proces jest zatem tym bardziej twórczy, im więcej zawiera momentów niesprowadzalnych i im lepiej realizuje różnego rzędu wartości w wytworach, do których powstania prowadzi (...) Aksjologiczny i 'sensotwórczy' aspekt twórczości musi stać się przedmiotem dalszych badań. Cóż więc robić, poprzestańmy i my na powtórzeniu za autorem jeszcze jednego cytatu. Pisał R.M. Rilke: Nikt nigdy piękna nie uczynił. Można jedynie stworzyć przychylnie lub podniosłe sytuacje dla tego, co niekiedy pośród nas przebywa: ołtarz i owoce, i płomień. Co poza tym, nie leży w naszej mocy. A sam przedmiot, choć nieodwołalnie wychodzi z rąk ludzkich, jest niczym Eros Sokratesa, jest dajmionem, istnieje pomiędzy Bogiem a człowiekiem, sam piękny nie będąc, lecz pełen miłości ku pięknemu i pełen tęsknoty za nim.*

Adam Aduszkiewicz

Karol Wojtyła

Elementarz etyczny

Wprowadzenie: Jerzy Gałkowski, Tow. Naukowe KUL, Lublin 1983, ss. 111

Pośród tytułów wydanych w 1983 roku przez Towarzystwo Naukowe KUL znalazł się również „Elementarz etyczny” obecnego Ojca Św., Jana Pawła II, niegdyś wykładowcy w Katedrze Etyki KUL – doc. Karola Wojtyły.

„Elementarz etyczny” ukazuje się już po raz czwarty. Najpierw jako cykl felietonów był drukowany w „Tygodniku Powszechnym” w latach 1957–1958, później w zbiorze kazań i artykułów wydanym przez krakowski ZNAK, a zatytułowany „Aby się Chrystus nami posługiwał” (Kraków 1979), następnie przez Wrocławską Księgarnię Archidiecezjalną, teraz zaś jako osobne KUL-owskie wydanie poprzedzone wstępem Jerzego Gałkowskiego (ucznia K. Wojtyły).

Dobrze się stało, że dzięki wielkości nakładu tej niewielkiej objętościowo książeczki (100 tys. egz.) ma ona szansę dotrzeć do szerokiego grona czytelników, a nie tylko do wąskiego kręgu specjalistów. Zresztą zbiór artykułów pod wspólną nazwą „Elementarz etyczny” nie został napisany dla tych ostatnich. Autorowi chodziło przede wszystkim o możliwie najbardziej popularne, choć bynajmniej nie powierzchowne, przedstawienie podstawowych zagadnień etyki chrześcijańskiej. W kolejnych artykułach porusza tematy zarówno bardziej tradycyjne (pochodzenie norm moralnych, istota i znaczenie natury ludzkiej w dążeniu osoby do doskonałości moralnej, prawo natury itd.) jak i te,

które mają niemal współczesny rodowód (wystarczy wymienić dla przykładu takie, jak: etyczny aspekt walki klas czy poszukiwanie podstaw dla etyki społecznej). Wszystkie jednak posiadają wspólną cechę. Jest nią bez wątpienia oryginalność spojrzenia, która w dużej mierze zasadza się „na domyśleniu do końca” podstaw już nie tylko etyki, ale najgłębiej pojętej filozofii człowieka. To powoduje, że pozornie różne tematy tworzą spójną, logiczną całość. Mimo lapidarnego stylu wyrażania myśli tok przedstawiania i argumentacji jest jasny. Z pewnością „Elementarz etyczny” może dać wiele tym, którzy pragną zetknąć się bliżej z etyką chrześcijańską. Jest bowiem na tych niewielu stronicach istota etyki, a zarazem mieści się w nich jakaś ogromna siła przemawiania prostego i celnego. Bierze się ona niewątpliwie z osobistego uroku i umiejętności Autora, ale jeszcze bardziej z zastosowania metody, jaką obrał filozofując o człowieku. Metoda ta przede wszystkim każe się liczyć z doświadczeniem etycznym, które przynosi niesprzeczną z Objawieniem prawdę o człowieku. Wiąże się to też (a może przede wszystkim) z zasadą realizmu, którą Autor postuluje jako fundament etyki. Głosi ona: *W całym twoim działaniu pozostawaj w zgodzie z obiektywną rzeczywistością* (s. 34). Oznacza to, że normy etyczne, które mają wyznaczać moralne postępowanie człowieka, same z kolei mają wpływać z racjonalnego rozpoznania struktury rzeczywistości, w której człowiek bytuje. Co to znaczy?

W artykule zatytułowanym „Realizm w etyce” czytamy: *Na tę rzeczywistość składa się z jednej strony*

podmiot działający, wyposażony w rozumną naturę, a z drugiej strony cały szereg bytów przedmiotowych, z którymi podmiot ten w swym działaniu się spotyka, a z których każdy ma swoją naturę (s. 34). Dodajmy jeszcze, że Autor uzupełnia tak określoną rzeczywistość Rzeczywistością Boga, którego ślady w świecie stworzonym może człowiek odkryć już na drodze rozumu (por. s. 107–110). I dalej: *Rozum nie tylko jest zdolny do poznawania rzeczywistości podmiotowej i przedmiotowej, ale również do jej wartościowania. Dostrzega w niej przełożenie dobra oraz hierarchię dóbr – i to staje się podstawą dla sądów normujących* (s. 35). A zatem człowiek swym rozumem nie tylko potrafi teoretycznie poznać naturę każdego bytu, ale również jego rozum praktyczny jest w stanie ocenić wartość każdego bytu, a także ująć go w całej hierarchii bytów. To, czego człowiek pożąda jako dobre, musiał wcześniej poznać jako coś, co istnieje, o doskonałości takiej, a nie innej. Realizm w etyce opiera się więc na prawdzie o tym, co istnieje faktycznie, a nie w sposób urojony, jako domniemane dobro. W takiej etyce poznanie osobnej wartości człowieka jako człowieka zawsze będzie podstawą zakazu zabijania człowieka, choćby jeszcze był nie narodzony.

Na czym więc zasadza się moralność? Jest to pytanie fundamentalne dla każdej etyki. Autor wychodzi od hierarchii dóbr. Idąc za filozoficzną tradycją chrześcijańską (w szczególności za św. Augustynem i Tomaszem z Akwinu) uznaje, iż dobro poznane jest zarazem dobrem pożądanym przez wolę człowieka. Każde dobro osiągnięte (choćby najmniejsze) speł-

nia jakąś ludzką potrzebę. Nie wszystkie potrzeby jednak są równie ważne z punktu widzenia człowieka jako osoby. Najważniejszą z osobowych potrzeb jest potrzeba moralnej doskonałości. A zatem człowiek winien zabiegać przede wszystkim o dobro moralne, bowiem jedynie ono może rozwijać, udoskonalać osobową naturę człowieka. Aby temu uczynić zadość, powinien on pożądać takiego dobra, które mu dorównuje bądź go przewyższa; przeto powinien bardziej cenić to co Boskie, niż to co ludzkie, bardziej to co duchowe, niż to co cielesne, itd. Powinność wypływa tu z jakiegoś porządku. Porządek ten ustanawia prawa natury, które każdy człowiek – niezależnie od tego, czy w Boga wierzy, czy nie – może rozpoznać w swoim sumieniu, gdy zechce posłuchać jego głosu. Prawo naturalne zabezpiecza w człowieku to, co ma mu umożliwić moralny rozwój aż do osiągnięcia doskonałości natury ludzkiej, do samospełnienia się osoby (co kard. Wojtyła szerzej analizuje w napisanym kilka lat później studium antropologicznym pt. „Osoba i czyn”). Pozwala zaś przede wszystkim ustanawiać normy moralne, które z kolei stają się miernikiem dobra i zła każdego ludzkiego czynu. Wtedy bowiem czyn, który łamie jakąś normę moralną, jest zły, tak jak cechą dobrego czynu jest jej zachowanie.

Inną istotną sprawą, na którą Autor „Elementarza etycznego” zwraca uwagę, jest problem pochodzenia prawa naturalnego. Komu przyznać jego autorstwo? Można je przypisać człowiekowi, można Bogu. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z tzw. etyką niezależną, której głosi-

cielem był swego czasu m.in. T. Kotarbiński.

Etyka z przymiotnikiem „chrześcijańska” jest jakby poszerzeniem etyki naturalnej opartej na racjonalnym poznaniu dobra – o dane Objawienia. *Etyka naturalna* – jak pisze Autor – *nie oznacza jednak bynajmniej tego samego, co etyka niezależna, niereligijna. Jest to etyka nie oparta na Objawieniu, nie związana z religią objawioną. Nie jest to jednak etyka niereligijna ani też tym bardziej etyka wynikająca z negacji religii* (s. 106). Autor pokazuje, że związek etyki naturalnej z Objawieniem jest głębszy. Bowiem: *Sama rozumna natura ludzka stanowi podstawę nie tylko etyki, ale również i religii. Sam rozum prowadzi człowieka do wniosku o istnieniu Pierwszej Przyczyny, która jest Pierwszym Bytem czyli Bogiem* (s. 107). To uzasadnia przyjęcie Boskiego Objawienia, które dopełnia, a zarazem potwierdza etykę naturalną. *Samo przyjęcie Boga* – jak mówi Autor – *jest elementarnym przejawem sprawiedliwości wobec Niego*. Zatem Objawienie w żaden sposób nie może przeczyć prawu naturalnemu, lecz jedynie dodaje do niego nowe treści, których rozum ludzki nigdy nie mógłby sam osiągnąć.

Z takiego ujęcia etyki, jakie prezentuje K. Wojtyła, wypływa wiele istotnych wniosków. Najpierw, że etyka wyprzedza, a zarazem postuluje religię, następnie, że etyka chrześcijańska dopełnia to, co zaczątkowo tkwi w etyce naturalnej; wreszcie, że człowiek sam sobie nie wystarcza, lecz mniej lub bardziej bezpośrednio w swym poznaniu jak i postępowaniu musi odnieść się do Boga, co zarazem przekreśla wszelkie programy etyki niezależnej jako nierealne i przez to fałszywe.

Taka etyka pozwala Autorowi całkiem prosto i naturalnie pokazać, że idea humanizmu nabiera nowego, wyższego znaczenia, że asceza chrześcijańska nie jest przeżytkiem średniowiecza, zaś bezinteresowność nie jest pustym słowem, lecz stanowi podstawowy czynnik ładu społecznego.

Antoni Szwed

Koncepcja świętości Tomasza Mertona

O. Placyd Paweł
Ogórek OCD

Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Tomasza Mertona

Wyd. OO. Karmelitów Bosych, 1982,
ss. 224

Książka o. Placyda Pawła Ogórka OCD stanowi rozprawę naukową, która stała się podstawą uzyskania doktoratu z teologii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W pracy tej autor przedstawia koncepcję świętości według znanego amerykańskiego trapisty, Tomasza Mertona. Podejmując się tego zadania, musiał autor rozprawy przestudiować obszerną literaturę w tym przedmiocie. Książka stanowi – jak sędzę – prawdziwy bestseller na rynku księgarskim, wszak zagadnienia w niej analizowane winny żywo zainteresować każdego, komu sprawy wiary i świętości nie są obojętne. Gdy dziś można słyszeć głosy o zanikaniu ducha religijności, należy również

stwierdzić, że podobnie bywało na przestrzeni wieków. Jednakże dzisiaj można z łatwością dostrzec silny pęd ku duchowości – przejawy rzetelnego szukania Boga. Z pola widzenia Kościoła nigdy nie schodziły sprawy ducha ludzkiego. W życiu zaś duchowym człowieka centralną sprawą jest świętość.

Z koncepcji świętości u Tomasza Mertona wynika fundamentalne stwierdzenie, iż Bóg jest Świętością Najwyższą, jest źródłem wszelkiej świętości. *Całość zagadnienia świętości musi być zawsze rozważana na dwu płaszczyznach: ontologicznej, jako obdarowanie darem świętości, oraz moralnej, jako odpowiedź człowieka na dar* (s. 41). Gdy bierze się pod uwagę całość wywodów Mertona, widać, iż świętość rozpatruje on z reguły na tych dwóch płaszczyznach.

Pierwszy rozdział książki traktuje o życiu i dziełach Mertona. W drugim i trzecim rozdziale autor stawia pytania i szuka na nie odpowiedzi w analizie pism trapisty z Gesthsemani. Na naczelne miejsce wysuwa się pytanie zawarte w tytule rozprawy. Ze sprawą Mertonowskiej koncepcji świętości wiążą się zagadnienia ascezy, modlitwy i pracy. To wszystko znajduje odzwierciedlenie w czwartym rozdziale pracy o. Ogórka. Książka ukazuje ponadto sposoby konkretnej realizacji świętości w życiu ludzkim: w stanie kapłańskim, małżeńskim, zakonnym czy w tzw. powołaniu nietypowym. Tym sprawom poświęcony jest piąty rozdział.

Przykładem tzw. powołania nietypowego był dla Tomasza Mertona św. Józef Benedykt Labre, który w *ostateczności skończył jako włóczęga. Umarł na jednej z ulic Rzymu. A jednak, stwierdza Merton, jedynym kanonizo-*

wanym i uznanym przez cały Kościół świętym, który żył tak autentycznie życiem trapisty jak i kartuza, był właśnie św. Benedykt Labre (s. 178). Tzw. nietypowym powołaniem odznaczał się również św. Franciszek z Asyżu. Przykładów można by podać więcej.

Próbie oceny poglądów Tomasza Mertona podejmuje autor w rozdziale szóstym książki – rozpatrując także sprawę aktualności Mertona w świetle Vaticanum II. Refleksje nad oryginalnością Mertona finalizują tę gruntowną i ciekawą pracę o. Ogórka.

Rozpatrując koncepcję świętości wedle Tomasza Mertona autor książki wskazuje, iż wiara stanowi fundament chrześcijańskiego życia, a także jest początkiem świętości. Wiara – rzecz oczywista – jest darem. Tenże dar Boży udziela człowiekowi światła do przyjęcia prawd wiary i do ich zrozumienia. Istota tego daru zasadza się na tym, iż jest łaską, która przynosi światło i impuls dla ludzkiego umysłu i woli, aby człowieka doprowadzić do aktów żywej wiary. Aby przyjąć ten dar, konieczne jest pozytywne nastawienie intelektu, ale też nie można przeoczyć bardzo ważnej roli sfery wolitywnej człowieka. *Wiara w Chrystusa objawiająca miłość Ojca ku ludziom jest sercem chrześcijańskiej świętości* (s. 52).

Nadprzyrodzoną cnota nadziei stanowi uzupełnienie wiary, wszak Merton twierdzi, iż wiara bez nadziei daje tylko poznanie Boga. Nadzieja zaś powierza człowieka Bożemu Miłosierdziu. Prowadzi do miłości Boga. Człowiek staje się zdolny do kochania Boga, ponieważ w Nim pokłada nadzieję. Ufając Bogu, swoją miłością ogarnia także ludzi. *Nadzieja chrześcijańska jest, według określenia Tomasza Mertona, ufnością złożoną przez same-*

go Boga w duszy człowieka jako ukryty dowód Jego miłości. Dlatego poprzez dar nadziei wszystkie prawdy religijne, przyjęte abstrakcyjnie i teoretycznie, zostają ożywione. Stają się one sprawą osobistego wewnętrznego przekonania i zaangażowania. (...) Chrześcijańska cnota nadziei jako całkowite zaufanie Bogu nie może oznaczać wyręczania się Bogiem w tym, co należy do człowieka.

Właściwe zaufanie Bogu pociąga za sobą także zaufanie do tych naturalnych pomocy, które przy współdziałaniu łaski doprowadzają człowieka do Boga (s. 53, 55, 56).

W toku dalszych deliberacji autor dochodzi do wniosku, iż ani wiara, ani nadzieja nie mogą dać jasnego widzenia Boga. Tylko miłość daje poznanie Boga takiego, jaki On jest w swej istocie. Bóg jest miłością (s. 57). Tę miłość ku ludziom objawił Bóg najpełniej w osobie Jezusa Chrystusa i w Jego zbawczym dziele. Bóg – będący samą miłością – udziela daru swojej miłości, jest w mocy oczyścić ludzką miłość z niedoskonałości, uwolnić ją od egoizmu, aby ją w rezultacie przemienić w miłość, która odzwierciedla Jego życie w Trójcy Świętej. Udzielenie miłości Bożej człowiekowi, aby posiadał zdolność kochania na miarę samego Boga, zaczyna się już od chwili przyjęcia sakramentu chrztu (s. 58 i 59).

W koncepcji świętości wedle Tomasza Mertona poważne miejsce zajmuje życie eucharystyczne. Eucharystię należy przeżywać w pełnych jej wymiarach: jako ofiarę, komunię i obecność (s. 60). Rozważania na temat Eucharystii są bardzo komunikatywne. Uzmysławiają czytelnikowi wielkie szanse, jakie Bóg daje każdemu człowiekowi w dążeniu do świętości.

Zresztą cała książka „przemawia” w tymże tonie ukazywania szans...

Jak wyzwanie do czynu brzmi trzeci rozdział książki: Odpowiedź człowieka. Świętość w ujęciu Tomasza Mertona oznacza nie tylko obdarowanie uczestnictwem świętości Boga, lecz także odpowiedź ze strony człowieka. (...) Merton głosi, że świętość nie polega jedynie na wypełnieniu woli Boga, ale na całkowitym zjednoczeniu woli ludzkiej z wolą Bożą przez miłość. (...) Być świętym oznacza wejść całkowicie w nurt życia Bożego oraz być przekształconym i przemienionym przez miłość Bożą (s. 75, 80 i 101).

Rozważaniom nad podstawowymi środkami realizacji świętości poświęcony jest czwarty rozdział książki. Jest w nim mowa między innymi o roli modlitwy. W koncepcji świętości Tomasza Mertona zajmuje ona szczególne miejsce. Właściwie rozumiana modlitwa jest najdoskonalszym działaniem, przez które człowiek zmierza do doskonałości. Stanowi ona spotkanie z Bogiem zachodzące we wnętrzu człowieka. Kiedy zaś człowiek przestaje się modlić, zaczyna spadać do nicości i ku śmierci duchowej (s. 118).

Z analizy piątego rozdziału książki widać jasno, iż świętość stanowi wielką szansę w każdym stanie – a więc poprzez realizację powołania kapłańskiego, powołania do życia małżeńskiego, zakonnego, a także powołania nietypowego, o którym była mowa wcześniej. Jedno jest powołanie do świętości dla wszystkich. Wszystkim też są dostępne te same podstawowe środki uświęcenia życia, a mianowicie: słuchanie słowa Bożego, sakramenty, modlitwa, samozaparcie i służenie innym w miłości (s. 193).

Czytając pracę o. Placyda Pawła Ogórka dostrzega się aktualność takiej koncepcji świętości. *Koncepcja świętości, którą Merion prezentuje w swoich pismach, jest przede wszystkim świadectwem tego, czym on sam żył na co dzień* (s. 205).

Benedykt Stefan Zima OCD

Janusz Roszko

Ostatni rycerz Europy

Wyd. „Śląsk”, Katowice 1984,
wydanie I, ss. 466+ilustracje

Wielkie, sztandarowe postacie w dziejach narodów i ludzkości bardzo rzadko są tematem beznamytnych, ściśle naukowych dociekań i opracowań. Postacią budzącą emocje jest także Kazimierz Pułaski. Już ponad 200 lat powtarza się o nim bądź szumnie brzmiące tytuły do bohaterskiej sławy, bądź epitety i półprawdy, które sławę tę usiłują zaczernić lub pomniejszyć. Podziały przebiegają według prostego schematu: ci, którzy „obiektywnie” i przychylnie oceniają Stanisława Augusta Poniatowskiego, ci którzy mają krytyczny stosunek do polskich powstań, do katolicyzmu i naszych walk niepodległościowych z Rosją – ci wszyscy nie mają i nie mogą mieć dobrego zdania o Kazimierzu Pułaskim.

Profesor Jerzy Michalski, który w monumentalnej publikacji „Poczet królów polskich”, nie tylko bronił, ale niemal wybielił nieszczęśliwego króla Stasia, pisał w swoim czasie: *Legenda Pułaskiego, zrodzona z zapotrzebowa-*

ojczyzny w okresie I rozbioru, spełniana i spełnia niezwykle ważną rolę dla Polonii w Stanach Zjednoczonych, podnosząc jej prestiż, a również przyczyniła się do budzenia sympatii dla Polski w społeczeństwie amerykańskim. Legendzie tej uległ nawet tak sumienny badacz jak Władysław Konopczyński, autor obszernej monografii o Pułaskim wydanej w roku 1931.

W jaki sposób przedstawił pan Roszko naszego bohatera? Jak to się stało, że znany skądinąd przeciwnik polskich ideałów powstańczych zajął się postacią, która stanowi prekursor-skie i najbardziej wyraziste tych ideałów uosobienie? Jak przebrnął autor przez kontrowersje na temat Konfederacji Barskiej? Czy uznał, że było to ostatnie widmo polskiego ducha rokokowego, który przyczynił się do przyspieszenia rozbiorów i upadku państwa, czy przyjął, że było to pierwsze niepodległościowe powstanie?

Najprostsza okazuje się odpowiedź na ostatnie z wyżej wymienionych pytań, bo pan Roszko rozpoczął swoją monografię od stwierdzenia, że *pierwsze polskie powstanie narodowe pod hasłami walki o wiarę i niepodległość wywołał adwokat. Chodzi o ojca Kazimierza – Józefa Pułaskiego*. Sens wywodów w tej części monografii można niestety porównać tylko z kiepską, polską komedią filmową pt. „Jak rozpętałem drugą wojnę światową”. Tak więc zdaniem autora monografii *Adwokat odczuwał nieprzepartą chęć zostania rycerzem* (s. 7) i... *rozpoczął walkę o wolność, czyli za przywileje szlacheckie* (s. 19). Cała motywacja miała polegać na tym, że Józef Pułaski *pogniewał się na Familię* (s. 17) i swoją działalność polityczną połączył z hetmanem Branickim i ge-

nerałem Mokronowskim. (Ci ostatni także chcieli reform, ale bez zamachów i bez pomocy wojsk rosyjskich.) Twierdzenie pana Roszko, że Józef Pułaski – zrywając swoją wieloletnią współpracę z Familiją – nie zmienił programu politycznego (s. 22), uznać należy za absurdalne. Do worka absurdów wrzucić należy także wiele innych twierdzeń i pomówień pana Roszko, a wśród nich to, że generał Mokronowski był zdrajcą i płatnym agentem, gdyż brał pieniądze od rządu Francji (s. 23). Wiemy przecież, że nie branie obcych pieniędzy świadczy o zdradzie, lecz służenie obcej sprawie.

A oto jeszcze kilka przykładów: „*Co carowa Katarzyna postanowi, tego Matka Boska nie naprawi*” – *Było to cyniczne, ale prawdziwe* (s. 51). Zarządzonego przez Repnina porwania senatorów nie uważa pan Roszko za błąd, lecz za świadomą prowokację – *Aby dobić jeszcze tych, którzy ujmą się za porwanymi* (s. 52). *Ładnie pisał i mówił pan starosta warecki, piękna polszczyzna, ale nas pewnie razi ta naiwna wiara w moc Boga i naród* (s. 78).

Rzecz w tym, panie Roszko, że razi nas nie wiara w Boga i naród, bo to akurat wcale nie jest naiwne, lecz brak krytycyzmu wobec bezmyślnej, fizycznej przemocy.

Autor monografii wytyka Kazimierzowi, że w tym, co dosyć szczegółowo opowiedział francuskiemu dziejopisowi Rulhierowi, nie wspomniał o kopniaku, którym ambasador Rosji (Repnin) miał wyrzucić Józefa Pułaskiego. Sam incydent znany jest z wielu źródeł i wiadomo, że nie polegał przecież na fizycznym kopnięciu. 14 sierpnia 1767 r. Repnin w obec-

ności króla spotkał się z posłami i nie zdejmując czapki żądał podpisania apelu do dysydentów. Zaczęło się od tego, że Pułaski manifestacyjnie włożył czapkę (inni poszli w jego ślady) i oświadczył, że posłowie niczego nie podpiszą. *Stanę na sejmie w 15 tysięcy wojska i musi każdy robić, co ja chcę!* – krzyczał Repnin. – *Mości książę raczy się mylić. Mało dla nas i sto tysięcy. Obywatele gorliwi przyjdą do tej odwagi i desperacji, że za wiarę i wolność krew lać i życiełożyć gotowi.* Dalej rosyjski poseł oburzał się i groził, że jednym kopnięciem usunie takich przeciwników.

Nie bacząc na konsekwencje rzeczywiście usunął, a wkrótce sam został usunięty za nieudolność. Metafory o usunięciu przeciwników jednym kopnięciem Repnina użył król Staś w swoich pamiętnikach i to źródło uznał pan Roszko za wiarygodne. *Uśmiechnijmy się nad tym!* (s. 57 i inne). Autor monografii dosyć często odwołuje się do argumentu „śmiechu”, gdy uważa, że ludzie innego niż on zdania najzupełniej się mylą. A więc uśmiechnijmy się!

Myślę, że kluczem do wyjaśnienia intencji oraz „ideologicznego” przesłania monografii o Pułaskim jest tytuł: – „Ostatni rycerz Europy”. Chodzi niby o to, że w postępowej, nowoczesnej już i oświeconej Europie jako epigoni epoki minionej pojawili się Pułascy, aby bez żadnych szans toczyć awanturnicze boje w stylu Don Kichota i jego giermka Sancho Pansa. Bardzo przewrotnie podpira się autor w tej kwestii autorytetem Kraszewskiego. „*Bar był ostatnią pieśnią Rzeczypospolitej szlacheckiej, z nim padała Polska stara, katolicka, rycerska*” – *wszystko to wydawało się*

śmieszne, staroświeckie i trochę żenujące (s. 98). W udowodnienie anachroniczności konfederackiej walki o niepodległość włożył autor wiele trudu i poświęcił tej kwestii wiele miejsca, uważając że w sposób dowcipny rozprawia się z licznymi autorytetami tych, którzy dali się zwieść legendzie. Zdaniem pana Roszko „Książd Marek” Słowackiego, *napisany jest zupełnie obok faktów historycznych, a nawet wbrew nim* (s. 69). Przyświecała konfederatom wiara w Boga i w zryw powszechny narodu przeciw obcej przemocy... i ma z tego wynikać, że już w dniu inauguracji w Barze (29 lutego 1768 r.), *już wtedy jakby wygrzebywali się z grobu, już był na nich pył truchłał ojczyznianych, to byli ludzie XVII wieku, poprzedniego stulecia* (s. 70). O staroświeckości Kazimierza Pułaskiego ma świadczyć pobożność. Pan Roszko nie próbuje przy tym zgłębić osobowości Kazimierza, lecz operuje epitetami: *wielki dewot* (s. 187), *był w gruncie rzeczy sporym bigotem* (s. 232). Przecistawianie religijności ideałom postępu – to osobliwy wynalazek, tak już skompromitowany, że można przejść nad nim do porządku. Gorzej, gdy z religijności usiłuje pan Roszko wywodzić zbrodnie. *Oto hajdamacy, nożami święconymi po kaplicach zaczęli straszliwą rzeź Humania i okolicy* (s. 102). I tylko tyle. Ani słowa wyjaśnienia, że bezpośredni nadzór nad tymi prawosławnymi kaplicami sprawowała caryca, że z okolicy Czehryna przeszedł na polską stronę nikomu nie znany kozak zaporoski Maksym Żeleźniak, że na jarmarkach wśród pijanego pośpółstwa popi czytali ukaz imperatorowej Katarzyny obiecujący wiele dobrodziejstw za

wyćpienie szlachty polskiej, księży i Żydów, że oskarżano Lachów o zjawianie się z Turkami na zgubę ludu prawosławnego.

Sprawą, która wywarła wielki wpływ na życie Kazimierza Pułaskiego, a w niemałym stopniu przyczyniła się także do ostatecznej klęski Konfederacji Barskiej, był rzekomy zamach na życie króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Afera miała miejsce w listopadzie 1771 r. i szczyta była bardzo grubymi nićmi, jako oczywista – moim zdaniem – prowokacja. Cele tej prowokacji aż nazbyt są dziś przejrzyste; chodziło o przekreślenie możliwości porozumienia króla z konfederatami oraz o skompromitowanie najstawniejszego przywódcy, jakim był wówczas Kazimierz Pułaski. *Is facit, cui prodest* – czyni ten, kto ma korzyść. Autor monografii nie chciał pójść śladem tej mądrości. Przyjął natomiast następującą wersję wydarzeń: w końcu 1770 r. niejaki Strawiński pojawił się na zamku w Warszawie i prosił króla o wsparcie. Dostał 10 dukatów w złocie. Przy innej okazji miał on doręczyć królowi... *niby jako prośbę na piśmie zwinęty manifest Generalności ogłaszający tron wolnym. Dopiero wieczorem odczytano ów dokument i szukano nawet śmiatka, ale bez rezultatu – przepadł bez śladu* (s. 233). W lipcu 1770 r. Strawiński przybył do Częstochowy. Gdy Pułaski nie chciał z nim rozmawiać, *leżał krzyżem przed obrazem świętym, gdyż wiedział, że to się spodoba Pułaskiemu* (s. 232). Autor monografii uważa zjawienie się Strawińskiego u Pułaskiego za zagadkę (kto go przysłał?), przyjmując jednak bezkrytycznie, że Kazimierz przyjął od Strawińskiego przysięgę i zlecił mu

porwanie, a w razie pościgu zabicie króla. *Przechował się nawet tekst przysięgi* – pisze pan Roszko (s. 232), bo podał go sam Strawiński w swoim manifestie, zaniesionym do grodu wileńskiego w dniu 9 kwietnia 1773 r., czyli w półtora roku po dokonaniu próby porwania króla. Na Pułaskiego zapadł wkrótce wyrok śmierci za zbrodnię królobójstwa, a Strawiński nosił sobie do grodu wileńskiego manifesty. Nie sposób analizować w tym miejscu całej tej afery. Streszczając jej przebieg w największym skrócie wypada tylko przypomnieć, że w Warszawie patrolowanej przez oddziały rosyjskie kilku konfederatów na ulicy Miodowej dokonało napadu i porwało króla. Nieszcześnie monarcha zgubił pantofel, ale nie stracił głowy i dzięki swej wymowie przekonał pilnującego go napastnika (Kuźmę Kosińskiego), aby ten zrezygnował ze zbrodni nakazanej przez Pułaskiego. Intryga okazała się skuteczniejsza od siły wojsk rosyjskich. Konfederaci, a szczególnie Pułaski, niemal z dnia na dzień tracili autorytet. Ówczesne gazety polskie i europejskie rozpisywały się o nikczemności awanturników, którzy nie zawahali się podnieść ręki na majestat królewski. Była to nie tylko solidarność ludzi zasiadających na tronach, była to także mocno zakorzeniona w naszej kulturze niechęć do mordu politycznego, ale jednocześnie była to także, i to chyba obecnie uznać trzeba za najistotniejsze, najzwyczajniejsza naiwność i nieznanie metod, którymi tak zręcznie i przewrotnie od wieków umiał posługiwać się przeciwnik.

Pułaski przeczył oskarżeniom i protestował: *Żądam owszem być sądzonym, poznać mój kryminał, który mi zarzucają, oczyścić się z niego...* Autor

monografii, wbrew wszelkim wątpliwościom i dowodom nawet tym, o których wie, przyjmuje, że Pułaski istotnie kazał króla porwać. Więcej: nawet uważa, że twierdzenie Kazimierza o *spisku uknowanym w ciemnościach i wykonanym przez podłych ludzi*, kładzie nieprzyjemny cień na jego moralność (s. 285).

W roku 1773 trwała jeszcze turecko-rosyjska wojna. Wielka Porta, gromiona 90 lat wcześniej przez polską husarię, zbrojnie sprzeciwiała się wchłonięciu Lechistanu przez Rosję. *Jeszcze to nie ostatnie nasze nadzieje. Bóg mocniejszy nad wszystko* – pisał Pułaski. W roku 1774 próbował organizować legion przy siłach tureckich, aby przy ich pomocy uwolnić ojczyznę. Przedsięwzięcie to nie dało pomyślnych rezultatów, ale było przecież prekursorskie dla wszystkich następnych tego rodzaju przedsięwzięć na naszej długiej drodze do odzyskania niepodległości. Pan Roszko napisał: *Tak to fatalnie wypadł debiut mini-armady polskiej, która za interesy radziwiłłowskie miała walczyć u boku Turków przeciw Rosji*. Opinię tę uznaję za kolejny fałsz i przykład zlej – politycznej tendencyjności.

Liczba fałszów jest mniejsza w ostatniej, III części monografii pt. „Na tę nową świata połowę”. Jest to krytyczny opis udziału Kazimierza Pułaskiego w walkach o niepodległość Stanów Zjednoczonych. Na zachodzie Europy i w Ameryce Pułaski nazywany był hrabią. Bohater nasz na pewno nie domagał się tego – wynikało to po prostu z przetłumaczenia na obce stosunki jego pochodzenia i pozycji rodzinno-majątkowej, którą miał w Polsce. Nazywanie Pułaskiego *fałszywym hrabią* (s. 308) jest nieuzasadnioną złośliwością.

A co z domysłami oraz insynuacjami pana Roszko na temat licznych miłości Kazimierza:

- żona królewicza Karola, czyli Franciszka Krasińska (s. 260 i następne);
- Maria Amalia Mniszchowa (o żonie Mniszcha nie mówi się Mniszchówna - s. 163);
- jedna z sióstr Morawskich - Angelika, „piękna i niesłuchanie podobna do Franciszki Krasińskiej” (s. 355);
- „dama francuska, której wszystko zapisał” (s. 393)?

Myślę, że bez złości można się nad tym wszystkim uśmiechnąć. Pan Roszko chyba to rozumie, a czytelnicy będą się cieszyć.

Według przyjętego w monografii schematu rycerskiego, Kazimierz miałby być człowiekiem zapatrzonym w przeszłość - ostatnim, nie tylko w Polsce, ale nawet w Europie, wśród owych „ojczyźnianych truchel”. Fakty z Kazimierzowego *curriculum vitae*, nawet te, które odnotował pan Roszko, świadczą o czymś najzupełniej przeciwnym. Kazimierz w swoich czasach był człowiekiem na wskroś nowoczesnym, zarówno w wykształceniu (właśnie u teatynów i nie ma żadnych podstaw, aby to kwestionować lub pomniejszać), jak również w myśleniu politycznym oraz w działaniu. Walcząc w kraju, a następnie tworząc legiony w Turcji i w Ameryce, wskazywał tę drogę do polskiej niepodległości, którą poszły następne pokolenia.

Czy książka o Kazimierzu Pułskim w opracowaniu Janusza Roszko pozbawiona jest wszelkiej wartości? Nie, bo jest to jedyna monografia opublikowana w Polsce od roku 1931, a więc jedyna dostępna dla szerszego grona czytelników.

Antoni Lenkiewicz

Warszawa jaka była

Oryginalne mapy Stolicy sprzed 1939 i z 1945 roku

Wydawnictwo ALFA przy współpracy kartograficznej z Państwowym Przedsiębiorstwem Wydawnictw Kartograficznych, Warszawa 1984

W czterdziestolecie wyzwolenia Warszawy na półkach i wystawach księgarskich ukazała się pozycja szczególna. Są to reprodukcje dwu planów Warszawy: pierwszy został wydany przez Zarząd Miejski w 1935 roku, natomiast drugi przedstawia zniszczenia Warszawy - został on opracowany na podstawie zdjęć lotniczych z 1945 roku i wydrukowany w 1948 r. Oba plany włożono do kieszeni albumu o sztywnych okładkach liczącego łącznie ze stroną tytułową 10 stron dość rozrzutnie rozplanowanego tekstu. Tekst ten - to kalendarz pierwszych 12 miesięcy odbudowy Warszawy oraz spisy: linii tramwajowych, siedzib władz naczynych państwa, muzeów, hoteli, kin, restauracji itp. przedwojennej stolicy. Do albumu dołączono broszurę „Spis ulic do planu m.st. Warszawy z 1935 r. (sporządzony w 1984 r.)”. Autorem tekstów i spisu ulic jest red. J. Kasprzyci prowadzący od lat w „Życiu Warszawy” cykl zatytułowany „Warszawskie Pożegnania”, poświęcony ciekawszym obiektom architektonicznym. Tu trzeba odnotować, że opis przedwojennej Warszawy jest nader skąpy, a więcej miejsca poświęcono wspomnianemu kalendarium odbudowy.

Od strony edytorskiej całość sprawia dobre wrażenie (z wyjątkiem fatalnej plastycznie okładki nie oddającej sensu publikacji). Zwłaszcza

barwną reprodukcję planu zniszczeń Warszawy wykonano w Państwowym Przedsiębiorstwie Wydawnictw Kartograficznych niemal bez zarzutu. Jednakże przyjmując, że miała to być pozycja popularna (nakład 35 tys.), trudno ją uznać za udaną. Otóż wybrano plan sygnowany na 1935 rok, lecz przedstawiający stan z początku lat trzydziestych, plan graficznie nieciekawym, mimo znakomitej reprodukcji słabo czytelny i mylący. Nie jest to plan miasta we właściwym tego słowa znaczeniu, a jedynie plan ulic i o tyle właśnie mylący, że prezentujący nie zrealizowane nawet i po wojnie ciągi komunikacyjne wedle ówczesnych projektów władz miasta. Skoro zamiarem wydawcy było pokazanie Warszawy tuż przed wybuchem wojny (wspomniane spisy odnoszą się do przełomu lat 1933/1939), dlaczego nie skorzystano z planów wydanych w tym czasie, wśród których można znaleźć pozycje znacznie ciekawsze graficznie?

Nasuwa się również myśl podjęcia trudu opracowania planu Warszawy w 1939 roku z oznaczeniem obiektów, umieszczanych na współczesnych planach (linie komunikacji miejskiej, teatry, restauracje itp.). Byłaby to praca żmudna, lecz możliwa do wykonania – dopiero wówczas otrzymalibyśmy obraz Warszawy, jaka była tuż przed wybuchem wojny.

Dość szybkie rozchodzenie się nakładu, choć nie można mówić o natychmiastowym zniknięciu, świadczy o zapotrzebowaniu na taką publikację i zainteresowaniu niezbyt odległymi dziejami stolicy. Jest to interesujący materiał nie tylko dla historyków, lecz i dla osób śledzących np. losy powstania warszawskiego, gdyż

od tamtych lat wiele ulic po prostu zniknęło, innym zmieniono nazwy, niektóre mają odmienny przebieg.

Trudno przesądzić, czy o atrakcyjności wydawnictwa decyduje ów plan ulic przedwojennej Warszawy, czy też barwna – znakomicie naśladująca oryginał – a unikalna w treści mapa zniszczeń stolicy. Jak pisze prof. F. Piątkowski, współautor mapy, została ona wydrukowana w lutym 1948 roku, a jej nakład *...z trudnych dziś do ustalenia powodów nie został nigdy rozpowszechniony. Nieliczne tylko egzemplarze udało się zachować jej współtwórcom, jak również ostało się kilka egzemplarzy w bibliotekach uniwersyteckich i politechnicznych*. Chyba nie tylko kartografom dziwny się wyda ów brak pamięci Profesora, skoro nie ma już powodów przemilczania okresu, gdy źle rozumiana ideologia zapanała nad zdrowym rozsądkiem. W kartografii przejawiało się to m.in. w narzuceniu szaleńczej rygorystycznych przepisów dotyczących publikacji kartograficznych. M.in. w latach 1948–1955 nie ukazują się plany odbudowywanego i rozbudowywanego miasta. Wyjątkową okazją był Festiwal Młodzieży i Studentów w 1955 roku, kiedy to w dużym pośpiechu opracowano plan Warszawy, jednakże mógł się on ukazać tylko zniekształcony do tego stopnia, że dezorientował już na pierwszy rzut oka (z istniejących wówczas czterech mostów na Wiśle można było oznaczyć tylko dwa). Dopiero w 1958 roku ukazał się nieco lepszy schemat ulic (bez zabudowy), który dopiero od połowy lat siedemdziesiątych można nazwać planem, choć w dalszym ciągu nie zrezygnowano z celowego zniekształcania obrazu. Nie jest to

uwaga na marginesie, lecz moim zdaniem istotna. Bo oto po 36 latach od zniszczenia oryginalnego 10-tysięcznego nakładu planu ilustrującego zniszczenia wojenne stolicy, społeczeństwo otrzymało tę samą mapę nie zniekształconą i to w nakładzie 50 000 egz.¹

Tak więc rozsądek powraca z wygnania różnymi – czasem wręcz zaskakującymi – drogami, a ponieważ nie jest to przypadek odosobniony w tej dziedzinie, zapewne ucieszy nie tylko warszawiaków i nie tylko turystów.

Jacek Paślawski

¹ Rozbieżność między nakładem omawianego albumu (35 000) i obu mapami (po 50 000) będzie dziwić, dopóki nie ukażą się obcojęzyczne wersje publikacji. Wydawnictwo ALFA przeczyczyło podanie tej istotnej – przynajmniej dla części nabywców – informacji.

czasopisma

Prasa o gospodarce (25)

„Bez dogmatów i uprzedzeń.”

Ujrawszy artykuł pod takim tytułem – poczułem się zachęcany do jego przestudiowania. Wywiad pod tym tytułem z doc. Mikołajem Waleszko, pracownikiem naukowym Akademii Ekonomicznej w Katowicach, przeprowadził Ireneusz Łęczek. Wywiad został opublikowany w nr. 278/84 „Trybuny Robotniczej”.

Dokładne studia poglądów wyrażanych przez docenta na łamach popu-

larnej, codziennej gazety potwierdziły moją prywatną tezę, że w obliczu tak ciężkiego kryzysu gospodarczego, z jakim mamy dzisiaj do czynienia, konieczne są otwarte dyskusje o gospodarce, ale dyskusje nie propagandzistów, a ludzi o minimum wiedzy gospodarczej i woli merytorycznego poszukiwania sposobów wyjścia z kryzysu.

W każdym razie wydaje się, że pluralizm życia gospodarczego w naszym kraju zaszedł daleko, skoro docent Waleszko może swobodnie prezentować swoje poglądy.

Oto one:

Odrzucając nieporozumienia i mity czy poglądy nie mające pokrycia w rzeczywistości, musimy na wszystkie formy gospodarki, także w rolnictwie, patrzeć obiektywnie i racjonalnie, bez dogmatów i uprzedzeń.

Zdanie słuszne. Co doc. Waleszko uważa za poglądy nie mające pokrycia w rzeczywistości i mity?

...niemal od trzydziestu lat uzasadniana jest w płaszczyźnie teoretycznej i realizowana w praktyce koncepcja, zgodnie z którą socjalistyczne rozwiązanie w kwestii rolnej jest w Polsce niemożliwe. Pogląd ten wyraża interesy sił nie zainteresowanych w doprowadzeniu do końca procesu realizacji zadań okresu przejściowego od kapitalizmu do socjalizmu w Polsce. Pogląd, o którym mowa, popularyzowany i utrwalany dość gorliwie przez wielu naszych ekonomistów rolnych, stał się swoistym dogmatem. Nie wytrzymuje on jednak konfrontacji ani z teorią marksizmu-leninizmu, ani z praktyką życia.

Przełożmy swoistą polszczyznę pana docenta na język zrozumiały dla każdego: uważa on, że za wprowadzeniem do Konstytucji PRL zapisu o

trwałości rolnictwa indywidualnego, biorącego się nie tylko z akceptacji rzeczywistości w naszym kraju, ale również z obserwowanych zmian, także w dziedzinie teorii w krajach naszego bloku (rozszerczenie powierzchni działek przyzagrodowych, przypominających coraz bardziej nasze małoobszarowe gospodarstwa) – stały „siły”... W ten sposób możemy dyskutować istotnie długo i bez żadnych efektów.

W dalszym ciągu swej wypowiedzi – prowadzonej bez dogmatów i uprzedzeń – doc. Waleszko podaje kilka przykładów, które, jak mu się wydaje, potwierdzają tezę o anachroniczności naszego rolnictwa z powodu... utrzymania się w nim gospodarki rodzinnej: *W 1980 roku udział rolnictwa i leśnictwa w zatrudnieniu w sferze produkcji materialnej wynosił 36,1 proc. zaś w wytworzonym dochodzie narodowym tylko 14,2 proc. A przecież 76 proc. użytkowników zajmują prywatne gospodarstwa chłopskie.*

Wyduje mi się, że takie połączenie liczby zatrudnionych z powierzchnią gospodarstw chłopskich jest nie tylko dogmatyczne, ale i bezsensowne... Po pierwsze dlatego, że procent zatrudnionych jest umiejętnie podbity przez wliczenie: pracowników leśnych, urzędników w PGR i spółdzielniach produkcyjnych, a co najważniejsze – przez wliczenie lekką ręką ludzi nie zatrudnionych bezpośrednio w produkcji i tak zwanych dwuzawodowców. Gdyby wypowiadający te słowa istotnie chciał o rolnictwie mówić bez dogmatów i uprzedzeń, to musiałby podać, iż w ogólnej liczbie ludności Polski 25 proc. stanowi ludność rolnicza, w około 14 proc. pracująca wyłącznie w prywatnych gospodarstwach

rolnych. Musiałby też podać, iż owych 14 proc. rolników – pracując na 76 procentach użytków rolnych – wytwarza 83 proc. produkcji finalnej rolnictwa. Taki drobniaczek, ale też należy go brać pod uwagę.

Docent liczy dalej: *W przeliczeniu na 100 ha gruntów ornych wraz z sadami przypada w Polsce 206 traktorów wg koni mechanicznych.* Byłoby pięknie – gdyby to było prawdziwe... W 1983 r. w prywatnych gospodarstwach rolnych na 1 traktor przypadało średnio 28,6 ha użytków rolnych.

Powyższe stwierdzenie wywiadowcy miało uzasadnić tezę, że nasze gospodarstwo indywidualne tylko „ciągną” nic nie dając, są zatem nieefektywne. Moje natomiast wyliczenie mówi o zaniedbaniach w wyposażeniu technicznym rolnictwa rodzinnego.

Docent Waleszko rozprawia się również, jak sądzi, z mitem nieefektywności gospodarstw państwowych: *Fakty świadczą o tym, że gdy uwzględnić rzeczywiste nakłady, efekty, to twierdzenie, że PGR są nieefektywne, nie będzie takie oczywiste. Natomiast pogląd, że produkcja w gospodarstwach drobnotowarowych jest tania, należy zaliczyć do oczywistych mitów...*

Dociekliwy czytelnik może teraz czekać na dowody dla takich stwierdzeń. Dowód jest: *W chwilach kryzysowych PGR-y nie odmawiały sprzedaży żywności, nie trzymały zapasów czekając na wyższe ceny.*

Tylko tyle. Mało. Tym bardziej że można w tym momencie zapytać: co ma „odmawianie sprzedaży” do „czekania na wyższą cenę”? Gdzie jest jeszcze prokurator, a gdzie już posługiwanie się normalnymi mechanizmami ekonomicznymi, których doc.

Waleszko – mimo że ekonomista – nie rozumie?

Skoro nie ma tu dowodów „przeciw” – poszukajmy dowodów „za”. Przyczyn niższej od możliwej potencjalnie do osiągnięcia produktywności gospodarstw rodzinnych szukać można w przeszłości – w tak zwanej polityce rolnej. Pod koniec lat siedemdziesiątych na inwestycje w sektorze państwowym rolnictwa przeznaczano 5 razy więcej środków na 1 ha aniżeli w gospodarce nieuspołecznionej: 40 proc. inwestycji chłopskich dokonywało się w 5 proc. gospodarstw specjalistycznych. Dla reszty nie starczało. Również na efekty trzeba spojrzeć całościowo.

Majątkochłonność produkcji czystej w gospodarstwach państwowych była 5 razy wyższa niż w indywidualnych. Przykładowo: przy dwukrotnie wyższym nawożeniu mineralnym – produkcja była niższa o 15 proc.; zużycie pasz na jednostkę porównywalnej produkcji zwierzęcej było wyższe o 80 proc. Również budownictwo gospodarskie i koszty mechanizacji w wielkich gospodarstwach państwowych były i są wielokrotnie wyższe w przeliczeniu na 1 m. sześcienny oraz w przeliczeniu na efekty produkcji – niż w gospodarstwach indywidualnych.

Obliczano wtedy – a teraz obliczenia te wcale nie straciły na aktualności – że zahamowanie przejmowania ziemi przez gospodarkę uspołecznioną może np. do połowy ograniczyć ogólne nakłady na rozwój rolnictwa przy znacznym przyroście efektów końcowych. Dane te są ogólnie dostępne: w Komisji Planowania oraz Komitecie PTE-NOT do spraw Organizacji i Zarządzania. Ekonomista z Akademii Ekonomicznej w Katowicach

nie może mówić tak, jakby o nich nic nie wiedział.

Nie może również nie wiedzieć, że w roku 1978 produkcja czysta w mld zł w rolnictwie indywidualnym wyniosła (przyrost między 1970–1978) 13,9, a w gospodarstwach uspołeczniionych minus 4,8 – co jest skalą dotowania gospodarstw uspołeczniionych dzięki obciążeniom całej gospodarki, w tym głównie rolnictwa nieuspołecznionego.

Trzeba też wiedzieć o paru szczegółach: że w 1978 r. produkcja roślinna w tys. zł na 1 ha w gospodarstwach indywidualnych wynosiła 19,5, a w PGR – 16,4; nawożenie w kg NPK na 1 ha – odpowiednio 151,5 i 323,7; relacja produkcji roślinnej do nawożenia (zł/kg NPK) – 128,7 i 50,6.

No i wreszcie produkcja czysta w tys. zł na 1 ha – w gospodarstwach indywidualnych 14,1 i w PGR – 3,7.

Można tak jeszcze długo. Dopiero po uzyskaniu pełnego obrazu efektów i nakładów – można się pozbyć dogmatów i uprzedzeń...

Sprawa ostatnia. Swoiste traktowanie problemu rolnictwa indywidualnego przez doc. Waleszko ujawnia się szczególnie w momencie wygłaszania dwóch zdań na temat Fundacji Rolniczej proponowanej przez Kościół: *Wydaje mi się, że na tle tych makroproporcji, które rozważamy, fundacja ta nie ma większego znaczenia. Nie mam, jak na razie, informacji, czy realnie jest zmobilizowanie większych środków w ramach tej fundacji, które by stworzyły nową sytuację inwestycyjną.*

Tylko tyle. I aż tyle. Dowiadujemy się z tej wypowiedzi, że można rozmawiać „bez dogmatów i uprzedzeń” na temat polskiego rolnictwa nie tylko nie posiadając informacji na temat

środków, jakimi może dysponować Fundacja – ale także nie posiadając w ogóle znaczących informacji na temat celów i idei owej Fundacji. Jak również nie posiadając istotnych informacji na temat problemów całego rolnictwa polskiego.

Sławomir Siwek

K.K.

[— — — —][Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r., art. 2, pkt 1, (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44 poz. 204)].

sztuka

Najtrudniej o normalność

Znamiennym dziś w Polsce faktem społecznym jest obecność wielu intelektualistów i artystów, do niedawna jeszcze indyferentnych religijnie, w... – no właśnie w czym? – w Kościele, w kościołach – przy Kościele, przy kościołach i – *last but not least* – w kruchcie; chyba wszystko razem i wszystkiego po trochu. Przekonuje o tym ostatni Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Warszawie (listopad '84), który liczbą spotkań i imprez oraz świetnością nazwisk uczestniczą-

cych w nich twórców mógł wywołać sporą irytację i zazdrość ludzi Kościołowi i twórcom niechętnych.

Jednak nie chciałabym pisać ani o prestiżu tego zdarzenia, ani o przyczynach tak licznej i znakomitej jego obsady. Interesują mnie raczej formy i charakter tej (tych?) obecności. A także jej konsekwencje – te natychmiastowe i te ewentualne, długofalowe – dla obydwu „zainteresowanych stron”, a jeszcze bardziej dla kształtu naszej kultury. Mam świadomość, że są to kwestie tyleż złożone, co delikatne; niemniej niepokoi mnie, że na łamach prasy katolickiej, i to tzw. „znaczącej”, traktuje się je nadto „prostodusznie”. To znaczy zazwyczaj z pełnym zadowoleniem, niekiedy nawet z zadufaniem, całkowicie bezkrytycznie i – co gorsza – bezrefleksyjnie.

Abstrahuje się tym samym i pomija milczeniem mnogość komplikacji i konfliktów, których nawet przy najlepszej woli i chęci zrozumienia, tudzież respektowania praw i warunków każdej ze stron, po prostu nie sposób uniknąć. Zresztą nie da się. Ważne jest natomiast, jak próbuje się je rozwiązać lub im zaradzić nie stosując uników ani przemilczeń. Tym bardziej głucho o sytuacjach, gdy jednej lub obydwu stronom niedostaje owej chęci rozumienia (przy jej eleganckich nawet pozorach), w przekonaniu o niewątpliwiej słuszności własnych racji, bez względu na wagę i typ dywagowanych wspólnie problemów. Postawa ta, o ile mi wiadomo, częściej trafia się wśród księży. Niektórym z nich zdarza się nawet w rozważaniach na tematy czysto – powiedzmy – świeckie lub tyżące spraw wręcz „technicznych” stosować argumenty

z kategorii wykluczających dyskusję.

Otóż uważam, że milczenie o tym wszystkim (z wyłączeniem oczywiście wycieczek personalnych, donosów i skarg) jest niedźwiedzią przysługą świadczoną sprawie tak ważnej i ciekawej jak zbliżenie twórców do Kościoła (w najszerszym rozumieniu tego słowa). Oto bowiem zacierają się granice między konfliktami pozornymi a rzeczywistymi. Przy czym te pierwsze – jako nie wyjaśnione – zniechęcają wielu. Te drugie zaś nikną z pola widzenia lub uznane bywają za nierozstrzygalne, zanim jeszcze spróbowano je rzetelnie i wielostronnie rozważyć.

Jeśli zbliżenie, o którym mowa, ma mieć jakiś trwały sens, nie może sprowadzać się tylko do „solidaryzmu” środowisk tak w istocie odmiennych i długi czas od siebie odległych.

Ktoś może mi zarzucić, że zapominam o szerszych uwarunkowaniach, które co najmniej utrudniają tego rodzaju krytykę, bo może zostać ona wykorzystana przez ludzi Kościołowi i twórcom niechętnych dla celów doskonale sprzecznych z zamierzonymi przez autorów swych krytycznych wypowiedzi. Odpowiem, że manipulacji można – niestety – poddać wszystko, ze słowami Ewangelii włącznie. Osobiście uważam – być może naiwnie – że najlepiej przed manipulacją bronią się teksty, które nie tyle ją lekceważą, co ignorują. Powiem więcej: strach przed manipulacją (ostrożność: to co innego) jest jakby manipulacją *à rebours*; prowadzi do cenzury wewnętrznej lub środowiskowej – zjawiska dla życia intelektualnego niezwykle groźnego i szkodliwego.

Lżejsza o sformułowane powyżej uwagi przechodzę do spraw bezpośrednio związanych z tytułem tej rubryki. Oto w ramach wspomnianego Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej otworzono w Warszawie trzy wystawy plastyki współczesnej: krakowskiej grupy WPROST w Muzeum Archidiecezjalnym na Solcu, młodych malarzy z Krakowa, Poznania, Warszawy i Wrocławia – w kościele Nawiedzenia NMP na Przyryнку (Duszpasterstwo Środowisk Twórczych) i trzecią „Apokalipsa. Światło w ciemności” – w dolnym kościele Św. Krzyża na Krakowskim Przedmieściu. Wszystkie bardzo interesujące. Ukazały one niejako w czystej postaci trzy stosowane w ostatnich latach formuły prezentowania sztuki współczesnej pod auspicjami Kościoła. Nie mylić z współcześnie powstającą sztuką religijną – nazwijmy ją dla uniknięcia nieporozumień kultową – której miejsce i rola w świątyni są względnie oczywiste, a stosowanie względnie nie słowa „ekspozycja” na określenie sposobu obecności w kościołach jest nieadekwatne.

Trzy te formuły pozostają względem siebie alternatywne.

Pierwsza, chciałoby się ją nazwać normalną, w Muzeum Archidiecezjalnym – to klasyczna ekspozycja malarstwa w miejscu ku temu przeznaczonym, choć na galerię sztuki adaptowanym, nie zaś z tą intencją wybudowanym – o czym przekonują niskie wnętrza i sączące się przez małe okna światło, co kontemplacji malarstwa nie sprzyja. Tak więc w sensie ekspozycyjnym nic nowego, pomijając samą ekspozycję grupy WPROST, która wielu oglądających ją w tym miejscu mogła zaskoczyć. Malarstwo

Wprostowców jest malarstwem figuratywnym, niekiedy świetnym, innym razem chybnym czy przegadany. Ale żywym, ostro reagującym na naszą rzeczywistość [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r., art. 2, pkt 1 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. W kościele mogliby obok cenzury politycznej – u niektórych księży ostrożniejszej niż państwowa – mieć dodatkowo cenzurę obyczajową. W Muzeum Archidiecezjalnym, jak rozumiem, szczęśliwie nie miało to miejsca.

U Wprostowców – nielicznych malarzy, którzy uprawiali tzw. sztukę interwencyjną na długo przed Sierpniem '80 – stosunek do naszego tu i teraz jest tyleż gorący, co prawdziwy. Często uciekają już od chwili bieżącej ku uogólnieniom, ale też chwila bieżąca niekiedy ich prześciga uogólnieniami, które narzuca; uciekają od aktualizacji ku symbolom i dalszym perspektywom, ale one otwierają się jakże często w zdarzeniach doświadczanych codziennie. Zwykła kolejka w sklepie upadła ludzi zmieniając ich w pazerny, jazgotliwy tłum. Jako taka stać się może niezłą metaforą zagrożeń podmiotowości człowieka w warunkach, w których przyszło nam żyć.

Są otwarci, niespokojni, uczciwi nawet w nieudanych produkcjach. **Maciej Bieniasz** mówił, że celowo nie ograniczył prezentacji swych obrazów do tych jedynie, które satysfakcjonują go estetycznie czy artystycznie, a wystawił szkice i projekty, które, być może, zarzuci – jak np. powstałe niejako a vista sceny dotyczące księdza Popiełuszki – ale które świadczą, jak rozumie swoją sztukę. To, czym ona

jest dla niego i czym może być dla innych. **Leszek Sobocki**, obok obrazów po prostu dobrych i mądrych, pokazał też kilka, od dosłowności których bołą oczy, a niekiedy mózg staje. **Jacek Waltoś** był najbardziej wstrząsliwy i najbardziej chyba wymagający wobec siebie jako artysta. Dał na wystawę tylko dzieła gotowe, z których dyptyk „Sierpniowa niedziela – Wielka sobota” pisząc te słowa – tak, proszę Państwa – ołśnił.

Zbylut Grzywacz jest również wrażliwy na nasze dziś, jak jego przyjaciele. Ale jest gniewny, jest „zły” – na malarstwo, na beznadzieję, na okrucieństwo. Maluje brzydko, wściekle, pastwi się nad obrazami. Jego „Opuszczone” są odarte z uludy sztuki, przeraźliwie smutne, wulgarne i żałosne. Gotowam pójść o zakład, że wielu ludzi powie: co za obrzydliwość, gdzie tu sztuka! I to w Muzeum Archidiecezjalnym! Wstyd!!! Tymczasem chwala. Sztuka prawdziwa, w tym przede wszystkim ta powstająca w kręgu chrześcijaństwa, nigdy nie wstydziła się traktować o ludzkiej słabości, nieszcześciu, cierpieniu, podobnie jak nie zapierała się nagości, nie identyfikując jej bynajmniej z golizną. Dziedziny sztuki, które w wieku XIX zaczęły od tej tematyki stronić – powodowane pruderią i obłudą, z którymi niejednokrotnie do dziś się nie rozstały – niewiele mają wspólnego ze sztuką.

Są rzeczy, które drażnią mnie w działalności Muzeum Archidiecezjalnego. Na przykład ta, że nie kupuje ono dzieł sztuki współczesnej, dawnej zresztą też nie, natomiast oczekuje darowizn. Albo ogłasza w „Przeglądzie Katolickim” jakieś spotkanie

jako otwarte, a przy drzwiach okazuje się, że trzeba mieć zaproszenie. Albo nadyma się wielkimi tytułami... Wprostowcy też mieli być Apokalipsa; ostatecznie zostało „W drodze”. Ale za tę wystawę *chapeaux bas*.

Drugą formułę – nazwę ją zastępczą, przez analogię do ostawionej etykiety – demonstrowała wystawa w kościele na Przyryнку, zatytułowana, trzeba powiedzieć, także nie najskromniej: „Chaos – Człowiek – Absolut”. Obrazy różne. Raczej ciekawe niż dobre. Dla szukających arcydzieł albo pomocy w modlitewnym skupieniu pełne rozczarowanie. Puentą tej wystawy mógłby być opisowy tytuł: „Poszukiwania bez kompleksów, na własną rękę, z założonym ryzykiem pomyłki”. I to lubiłam w obrazach tu prezentowanych najbardziej. Również całkowitą przejrzystość intencji autorów tej ekspozycji. **Joanny i Pawła Sosnowskich**, którzy bynajmniej nie sugerowali, że oto mamy do czynienia z nową sztuką religijną lub parareligijną. Umieszczone w nawach bocznych tego najstarszego warszawskiego kościoła tak, by nie zakłócały przestrzeni liturgicznej nawy głównej, obrazy młodych artystów – w tym sporo wielkoformatowych – nie stoły się w cudze piórka, niczego nie udawały. Były sobą: obrazami młodych ludzi, którzy malują z rozmachem, z pasją, zadziornie – lekceważąc elegancję, finczę i tzw. upodobania estetyczne. Naprawdę chcą być sobą. I pragną jedynie pokazać innym to swoje „stawanie się”. Chcą formatem, jaskrawym kolorem, paradoksalną sugestią tematyczną, intrygującym w kontekście danego przedstawienia tytułem, zainteresować ludzi.

To prawda, że świątynia nie jest miejscem zwyczajowym takich prezentacji. Tyle że i oni, i autorzy przegładu, i zapraszający ich księża, wreszcie przychodzący do kościoła na Przyryнку doskonale o tym wiedzą. Znam osoby, które obruszały się na te obrazy w kościele – generalnie uważając, że nie sprzyjają ono modlitwie. Co prawda też nie przeszkadzają jej. Mnie osobiście najbardziej ujęła właśnie oczywistość tej formuły: pokazujemy tu, bo tu nam lepiej, niż gdzie indziej, ale i wy patrząc, i my wystawiający wiemy, że jesteśmy tu przez szczególnie splot okoliczności i że nie jest to sytuacja zwykła. Pokazujemy, co chcemy, co potrzebujemy robić, co jest jakoś uczciwe, prawdziwe, bo jest z nas. A w miejscu tym takie postawy się ceni. Więc zobaczymy, czy do świątyni można wpuścić trochę „życia wprost”, nie poddanego rytualizacji lub paraliturgicznemu funkcjonowaniu. Zwłaszcza że aktorzy czytają w tym kościele poezje świeckie, intelektualiści dyskutują na spotkaniach problemy niekoniecznie stricte religijne. Słuchający ich ludzie stają się wtedy publicznością. Oglądając obrazy mogą stać się widzami.

Szkoda więc tym większa, że nie obeszło się bez nieporozumień. W ostatnim momencie zdjęto kilka obrazów, wśród nich dwa specjalnie namalowane na tę wystawę. Któryś uznano za nieprzyzwoity, inny za niejednoznaczny, inne za politycznie aluzyjne. Nawet wygnano dwa wielkie diabły twierdząc, że w świątyni nie ma dla nich miejsca, co by na to powiedzieli ich romanscy antenaci rozpanoszeni po ówczesnych kościołach? Nie chcą przez to przesądzać o słuszności lub ni słuszności tych decyzji. Żal jedy-

nie, że w początku pracy nad ekspozycją nie uzgodniono precyzyjnie warunków, na które przystałyby obie strony. Doprowadziło to do wzajemnych pretensji, niepotrzebnego rozgoryczenia kilku zapaleńców, wycofania się jednego z autorów. W efekcie zrezygnowano z oficjalnego otwarcia i obrazy wisiały jakby nie chciane. Po prostu szkoda.

I wreszcie formuła trzecia, którą określę mianem zideologizowanej. Mam na myśli wystawę – autorstwa **Janusza Boguckiego** – w dolnym kościele Św. Krzyża, o groźnie i patetycznie brzmiącym tytule: „Apokalipsa. Światło w ciemności”. To bardzo ciekawa wystawa wywołująca spore kontrowersje, ale też spore, sądząc po frekwencji, zainteresowanie zwiedzających. Składała się z dwóch części.

Wnętrze właściwej kaplicy wypełniły trzy aranżacje przestrzenne: **Włodzimierza Borowskiego** (w moim przekonaniu najciekawsza, choć wymowę ogromnego, z grubych lin związanego i napiętego węzła osłabiały ślady farbowanej krwi i obwieszające całość kawałki płótna z cytatami z Pisma); **Grzegorza Kowalskiego** (może i przejmująca w pomyśle – zakratowany wybieg niczym dla dzikich zwierząt – ale przekonceptualizowana, czyli przemądrzała w realizacji) i **Jerzego Kaliny** (bez wrażenia). Miały one zapewne kojarzyć się ich autorom z wizją apokaliptyczną. Z nią też prawdopodobnie winni kojarzyć ją oglądający. Zbyt silnie czuło się owo „zlecone” czy też „zalecone” zadanie artystyczne, które niejako pryncypialnie zawisło w kaplicy ponad realizacjami plastycznymi. Jakby jakiś trybunał logiki rozwoju artystycznego

miał osądzać i promować te propozycje jako znów odkrywczе, znów awangardowe, znów w przódzie. Czyli jak dawniej: podskórnie uchwytna, napięta programowość, daleka od swobodnej gry przypadków, potrzeb, konieczności. Programowość zorientowana na jakąś teleologicznie rozwijającą się przyszłość sztuki. Jakby ów nieszczęsny wiatr historii zawiał tym razem, przynajmniej w Polsce, w kościelne żagle. Postulowana niemal jako pewnik konieczność „doszlusowania” artystów do nowej – postawangardowej sztuki sakralnej. Miałaby ona powstać jako synteza antytetycznych do tej pory – awangardowej sztuki laickiej, rozzarowanej po latach do utopii społecznych i wyjałowionej długotrwałym autotematyzmem, oraz sfery wartości uratowanych i przeniesionych we współczesność przez chrześcijaństwo. No cóż, u podstaw takiej koncepcji – da się ona, jak sądzą, zasadnie wynioskować z ostatnich kilku wystaw zorganizowanych przez Janusza Boguckiego oraz z jego tekstów i wystąpień – leży wyjątkowo trafnie przeleczone i jasno sformułowane pragnienie, właściwe dziś chyba wielu artystom: aby udało się natchnąć i wzbogacić sztukę współczesną szeroko rozumianymi wartościami chrześcijańskimi, odzyskać dla sztuki i w sztuce eschatologię i transcendencję nie tracąc jednocześnie niezwykłych (przynajmniej od romantyzmu) praw twórczej swobody. Nie dyskutuję tu przyczyn ani możliwości zrealizowania tego pragnienia; konstatuuję jedynie jego istnienie i sądzą, że Bogucki wychwycił je bardzo trafnie.

Tyle, że w jego koncepcji znajduje się warstwa ukryta, głębsza, która nie-

jako instrumentalizuje owe, określone tu *explicite*, pragnienie. A mianowicie przekonywanie o postępie sztuki, a więc o możliwym i zgodnym z logiką jej dziejów wyznaczaniu dróg tego rozwoju przez „jaśniej widzących”. Rozwój, logika dziejów, postęp – to też podstawowe hasła, kluczowe pojęcia dwudziestowiecznych awangard i socrealizmu. Wydawało się, że już doszczętnie zdewaluowane. Tymczasem mają się nieźle i to w dodatku w kościołach; nawet jeżeli rzadko nazywane wprost, wiodą żywot półjawni. Wystawa Janusza Boguckiego nie jest bynajmniej jedynym ani nawet najlepszym tego przykładem. Bowiem z tym typem myślenia progresistowskiego i teleologicznego – ugruntowanym w latach pięćdziesiątych – mamy do czynienia w pokoleniu dzisiejszych pięćdziesięcio- i sześćdziesięciolatków daleko częściej, niż można by przypuszczać. I to mimo rewizji poglądów, która była udziałem sporej części tej generacji na różnych zakrętach miniołego czterdziestolecia. Nie jest moją rzeczą rozwijać ów wątek, sama czekam na czyjąś rzetelną refleksję na ten temat.

Gwoli ścisłości dodam, że w aneksie kaplicy dolnego kościoła Św. Krzyża, jakby w rękawie wystawy, znajdowała się mnogość pozostałych eksponatów, wykonanych w różnych technikach i należących do różnych dyscyplin plastycznych – autorstwa profesjonalistów, amatorów i tych, którzy będąc profesjonalistami zdawali się być raczej amatorami. Całość połączona była niejako fizycznie – oprawionymi w ramki cytatami z pism prymasa Stefana Wyszyńskiego, zaś duchowo spójna apokaliptyczno-martyrologiczną aurą panującą

w tym kościelnym podziemi. Tę część wystawy uważam zdecydowanie za pretensjonalną, nieudaną, a nawet stanowiącą – poprzez łatwiznę odniesień – pewnego rodzaju nadużycie wobec panujących tego listopada nastrojów beznadziei i żaloby.

Zastanawiam się, czy trzeba te uwagi podsumować, skoro próbowałam stawiać tu kwestie i formułować wątpliwości, nie zaś cokolwiek przesądzać czy kwitować. Powiem może jedynie, że z trzech przedstawionych tu formuł wystaw (czy tylko wystaw?) – „normalnej, zastępczej i zideologizowanej” – mnie osobiście najoczywistsza i najpotrzebniejsza wydaje się pierwsza. Dlatego, że tą drogą najprościej chyba dotrzeć do najistotniejszych problemów i konfliktów między obszarem sztuki współczesnej a Kościołem. Unika się też na niej wielu nieporozumień grożących gdzie indziej, choćby w związku z możliwością pomylenia wiernych z publicznością i *vice versa*. Ale, być może, dukty pozostałych formuł prowadzą również w tym kierunku, a wędrującym nimi obicują więcej emocjonującego ryzyka i możliwych niespodzianek. Nie wiem. Wiem jedynie, że o normalność u nas w każdej dziedzinie najtrudniej.

grudzień '84

Nawojka Cieślińska

Ps. W recenzji Bożenry Stokłosy z wystawy Jana Dobkowskiego w Galerii Studio („Przegląd Katolicki” nr 27/28 z 84 r.) – czy to w wyniku cenzury autorskiej, czy też redakcyjnej, bo z pewnością nie państwowej – całkowicie pominięto informację, że obok cyklu „Trenów” autor wystawił drugi, wielki cykl obrazów sublimują-

cych w symbol malarski sferę erotyki; *nota bene* obrazów na swój sposób świetnych. Nie zależy mi bynajmniej na przekornym podkreślaniu tej tematyki, ale drażnią mnie nieuzasadnione tabu, tym bardziej że obrazy te nie miały w sobie nic „gorszącego” i dopiero milczenie o nich zrodzić może takie podejrzenie. Zaś pominiecie w recenzji, choćby jednozdaniowej informacji o tym ważnym na wystawie cyklu, czyni zasadnym zarzut przekłamania, formułowania półprawd, czyli manipulacji. Przykro.



Cud nad Gangesem

Zostać świętym? To nie jest niemożliwe. Trzeba być dobrym i mieć silną wolę. Wyzwolić upodlony naród spod obcej potęgi? To też można zrobić, wszelako pod warunkiem, że metropolia nie ma zbrodniczego ustroju, samoogranicza się prawem. To są główne wnioski płynące z filmowej biografii Gandhiego.

O filmie George'a Attenborough rozmyślałem z irytacją, jak o szyderczej bajce. Powodzenie wysiłków jego bohatera wynika z kilku trudnych do spełnienia warunków. Wymaga przede wszystkim „podłączenia się” do źródła świętości, nabycia przeświadczenia, że życie ma wymiar transcendentny, bezpieczny od zamachów ziemskich wrogów. Ten warunek łatwy do wystowienia, trudny w praktycznej realizacji, dał niezniszczalną

siłę Gandhiewi i jego zwolennikom. Bez tego nie byłaby możliwa najbardziej zdumiewająca dla nas scena, gdy uformowany w szyk marszowy tłum bojowników idzie dobrowolnie pod ciosy policyjnych pałek po to, by zademonstrować swe prawo do wolności – moralną przewagę. Są przekonani, że nie mogą fizycznie się bronić; nawet w skrajnej potrzebie nie wolno im uciekać się do przemocy. Obok, przy rozłożonych stołach z bandażami, kobiety czekają na ofiary, dalej stoi reporter z „New York Times'a”, który o moralnej klęsce kolonialnego imperium zawiadomi świat. Nikt ich wcześniej nie przegonił, nie poszczuł psami, nie założył blokady informacyjnej. U wrót rządowej warzelni soli powstało pole dla rycerskiego turnieju dobra i zła. Słudzy ciemnych sił szanują reguły gry, choć mogliby je złamać.

Świętość to byłoby za mało, żeby zmobilizować Hindusów do walki. Świętego można zawczasu wdęptać buciorami w ziemię i nikt prócz szyderców nie dowie się o jego „niezniszczalnej sile”. Święty potrzebuje niszy ekologicznej dla swojej świętości, nie może istnieć poza sakralnym terenem, gdzie imperium zła nie ma dostępu, lub przed którym się cofa. Granice tego terenu wytyczyło angielskie prawodawstwo, strzeżone przez niezawisłe od rządu sądy oraz – wolna prasa, której sensem istnienia jest informacja, a nie indoktrynacja. Dzięki temu nie zostały przecięte drogi do siedliska człowieczeństwa w człowieku. Zarówno sędziowie jak opinia publiczna mogli swobodnie rozwijać argumenty stron i wysłuchać głosu swego sumienia. Dzięki tym warunkom święty wyzwala nie tylko swych

politycznych stronników, lecz także – przeciwników, którym pomaga uwolnić się od egoizmu, powiększając w nich obszar człowieczeństwa.

Scena masakry, gdy zginęło od kul broni maszynowej 1500 ludzi, w tym kobiety i dzieci, jest dla nas, świadków schyłku XX wieku, mniej szokująca niż scena kolonialnego sądu nad angielskim generałem, który wydał ów morderczy rozkaz przywrócenia ładu i porządku. Sąd nie wmawia generałowi Dreyerowi świadomości tragicznej, nie wyraża mu też klasowej solidarności w imię słusznej sprawy lecz – gorszy się zbrodnią. Człowieczeństwo sędziów zachowuje prymat nad politycznymi podziałami. Zaiste, imperium brytyjskie musiało upaść, skoro nie chciało paktować z diabłem, który by mu podesunął liczne argumenty na rzecz totalnego zniewolenia rządzących i rządzonych w imię utrzymania władzy.

Anglia mogła przeżyć rozkład swego imperium, ponieważ nie utożsamiała sensu własnego istnienia z misją wobec ludów kolonialnych. Zachowała w rezerwie kilka rzetelnych wartości: pomyślność prywatnego życia obywateli, rozwój gospodarczy, nieustanne samocivilizowanie się. Utrzymywanie imperium przemocą, za wszelką cenę, zagroziłoby tym wartościom. One były podstawowe, nie

żadna misja spod ciemnej gwiazdy. Te wartości, dające się sprowadzić do indywidualnego człowieczeństwa, utworzyły „niszę ekologiczną” dla działalności Gandhiego. Tępienie przemocą biernego oporu, odpowiadanie gwałtem na filozofię „non violence” prędzej czy później ugodziłoby w zasadę aksjologiczną społeczeństwa angielskiego. Gdyby było ciemne, obdarte i żyło w poniżeniu, musiało by rozpaczliwie czepiać się wiary w swe przeznaczenie do wielkości. Ponieważ jednak (na tle innych narodów) było w owym czasie światłe, zamożne i praworządne, mogło poświęcić kolektywną misję dla indywidualizmu i zachować konieczny do życia szacunek dla siebie.

Film George’a Attenborough jest bardzo niemarksistowski pokazując w osobie Gandhiego prymat woli przed uwarunkowaniami, jednostki przed społeczeństwem, moralności przed siłą. Motorem historii nie jest tu postęp techniczno-gospodarczy, lecz zakorzenione w Bogu poczucie ludzkiej godności. Osobiście, traktuję marksizm z większym respektem. Dlatego starałem się dociec, dlaczego cud wyzwolenia subkontynentu przez „kulisa w prześcieradle” był w ogóle możliwy.

Krzysztof Kłopotowski

Matka Boża w rodzinie polskiej

Najstarsze w Polsce Sanktuarium Maryjne w Górze Klasztornej, gdzie Matka Boża objawiła się w 1079 r., przygotowuje pozycję książkową oraz stałą wystawę dla pielgrzymów zatytułowaną: *Matka Boża w rodzinie polskiej*.

Sanktuarium – będące od 1923 r. pod opieką Misjonarzy św. Rodziny, którym tematyka rodziny jest szczególnie bliska – zwraca się do P.T. Czytelników „Przeglądu Powszechnego” z serdeczną prośbą o pomoc w zebraniu materiałów:

- wspomnień i opisów zwyczajów, obrzędów i nabożeństw maryjnych praktykowanych w rodzinach
- rodzinnych modlitw, pieśni i wierszy maryjnych
- obrazów Matki Bożej lub rodzinnych ołtarzyków.

Sanktuarium Maryjne
w Górze Klasztornej
89-310 ŁOBŻENICA