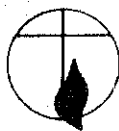


przegląd powszechny

4/764/85

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Mirosław Pacuszkiewicz 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. 184/85 (N-7), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier offset. kl. IV, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

<i>Ks. Marek Jędraszewski</i>	
Na drogach wolności: Kartezjusz, Sartre, Lévinas	9

<i>Ks. Michał Heller</i>	
Światło i eter	27
O teorii elektromagnetyzmu Maxwella.	

<i>Mirosław Rutkowski</i>	
Nieposłuszeństwo usprawiedliwione	34
Czy są obowiązki ważniejsze niż obywatelskie posłuszeństwo?	

<i>Ks. Waldemar Chrostowski</i>	
Sytuacja językowa na terenie Palestyny w epoce przedchrześcijańskiej	46

<i>Andrzej Stanisław Kowalczyk</i>	
Rozmowy nieśmiertelnych	62
O poetyce eseju na przykładzie „Rocznicy Gandhiego” Stanisława Vincenza.	

<i>Krzysztof Renik</i>	
Powracanie zmarłych w świetle ludowej wyobraźni	76

<i>Kazimierz Dziewanowski</i>	
Moralnie podejrzone – ciąg dalszy	92
Druga część rozmyślań o stosunku polityki do moralności. W polityce decyduje siła, ale rodzaje siły mogą być rozmaite.	

Siste gradum viator... (J. Kolbuszewski)	103
Dzwonnice (J. Cander)	109
Obserwacje: Eklektycy i inni (M. Walendowska)	117
Album podręczny: Tomasz Ciecierski	124
Punkt katechetyczny i kaplica Św. Stanisława	
Kostki w Lipinach (K. Kucza-Kuczyński)	126

Książki – H. Litwin: Wokół Wiednia. Podsumowanie wydawnictw rocznicowych 130

M. Jagiełło: Wobec przeszłości (W obliczu wojny. Z prasy polskiej 1939 roku) 135

Dariusz Maciak: (I. Lewin, „Z historii i tradycji. Szkice z dziejów kultury żydowskiej”) 138

M. Jantos: Nadzieja w człowieczeństwie (R. Habachi, „U źródeł człowieczeństwa”) 140

A. Merdas: Crux ave (M. G. Zaleska, wiersze) 144

B. Burdziej: Liryczny testament Jalu Kurka (J. Kurek, „Boże mojego serca”) 147

Czasopisma – S. Siwek: Przegląd prasy 150

K. K.: Pocięcha 152

W. Roszkowski: Nad Rocznikiem Statystycznym 1984 155

Table des matières

Abbé Marek Jędraszewski

Sur les voies de la liberté: Descartes, Sartre, Lévinas 9

Abbé Michał Heller

Lumière et éther 27
Sur la théorie de l'électromagnétisme de Maxwell.

Mirosław Rutkowski

Une désobéissance justifiée 34
Y a-t-il des devoirs plus importants que l'obéissance civique?

Abbé Waldemar Chrostowski

Situation linguistique sur le territoire de la Palestine à l'époque d'avant le christianisme 46

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Causeries des immortels 62
Sur la poétique de l'essai – exemple „Anniversaires de Gandhi” par Stanisław Vincenz.

Krzysztof Renik

Retour des morts dans la lumière de l'imagination populaire 76

Kazimierz Dziewanowski

Moralement suspect – suite 92
Deuxième partie des réflexions sur la relation entre la politique et la morale. En politique c'est la force qui décide, mais les forces peuvent être différentes.

Siste gradum viator... (J. Kolbuszewski)	103
Les clochers (J. Cander)	109
Points de vue: Les éclectiques et les autres (M. Walendowska)	117
Album à la portée de la main: Tomasz Ciecierski	124
Centre de catéchèse et la chapelle de saint Stanisław Kostka à Lipiny (K. Kucza-Kuczyński)	126
Comptes rendus	130

Contents

Father Marek Jędraszewski

- On the ways of freedom: Descartes, Sartre, Lévinas** 9

Father Michał Heller

- Light and ether** 27
About Maxwell's theory of electromagnetism.

Mirosław Rutkowski

- Justified disobedience** 34
Are there duties more important than civic obedience?

Father Waldemar Chrostowski

- Linguistic situation on the territory of Palestine in the epoch before Christianity** 46

Andrzej Stanisław Kowalczyk

- Talks of the immortals** 62
On the poetics of essay taking the example of "Gandhi's Anniversaries" by Stanisław Vincenz.

Krzysztof Renik

- Return of the dead in the light of popular imagination** 76

Kazimierz Dziewanowski

- Morally suspected – continuation** 92
Second part of the reflexions on the relation of politics to morals. In politics it is the strength that decides, but the kinds of strength may be various.

Siste gradum viator... (<i>J. Kolbuszewski</i>)	103
Belfries (<i>J. Cander</i>)	109
Points of view: Eclectics and others	
(<i>M. Walendowska</i>)	117
Handy album: Tomasz Ciecierski	124
Catechetic station and chapel of saint Stanisław	
Kostka at Lipiny (<i>K. Kucza-Kuczyński</i>)	126
Reviews	130

Ks. Marek Jędraszewski

Na drogach wolności: Kartezjusz, Sartre, Lévinas

Greckim określeniem wolności jest słowo **eleutheria**. Eleutheria znaczy uwolnienie od więzów. Jest więc to wolność będąca wyzwoleniem. Wyzwolenie zawiera w sobie moment negacji: odrzucenie więzów. Niezależnie, jakie by to były więzy i proporcjonalne do nich wyzwolenie, negacja ciąży na popularnym, najbardziej potocznym rozumieniu wolności. Wolność bywa pojmowana jako odrzucenie wszelkich skrupowań. Czy jest to słuszna koncepcja?

By znaleźć odpowiedź, wyruszymy na drogi nowożytnej wolności. Zaczniemy od tego, kto w sposób decydujący zaważył na nowożytnym sposobie myślenia – od Kartezjusza. Następnie prześledźmy wnioski jego filozofii, do jakich doszli współcześni nam Jean-Paul Sartre i Emmanuel Lévinas wkraczając na szlak rozpoczęty przez niego. Krocząc tymi drogami pytajmy, która z nich jest prawdziwa.

*

Jednym z kluczowych tekstów Kartezjusza dotyczących wolności jest fragment jego czwartej „Medytacji”. *Jedynie tylko wolę, czyli wolność decyzji stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei niczego większego od niej. (...) Chociaż bowiem jest ona w Bogu bez porównania większa niż we mnie (...), to jednak nie wydaje się większą, jeśli ją rozpatrywać samą w sobie w sposób formalny i dokładny. Polega ona bowiem na tym, że możemy to samo uczynić albo tego nie uczynić (tzn. potwierdzić lub zaprzeczyć, pójść za czymś albo unikać tego), albo raczej na tym tylko, że przystępujemy do potwierdzania lub zaprzeczania tego, czyli podążania za tym lub unikania tego, co nam intelekt przedkłada, w ten sposób, że czujemy przy tym, iż żadna siła zewnętrzna nas do tego nie zmusza¹.*

¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 76.

W interpretacji tego tekstu należy zwrócić uwagę zwłaszcza na dwa słowa: *JAMOGE*. *MOŻEMY* to samo uczynić albo nie uczynić, *MOŻEMY* potwierdzać lub zaprzeczać, pójść za czymś lub czegoś unikać – i wszystko to dokonuje się na płaszczyźnie niejako zewnętrznej, na płaszczyźnie faktu. Obojętne, czy faktem tym będzie sąd, czy też konkretny czyn. Ale to *MOGE* dotyczy również sfery daleko głębszej, gdzie fakt zaczyna się dopiero rodzić, tzn. gdy przystępujemy do potwierdzania lub zaprzeczania, do podążania za czymś lub unikania tego, co nam intelekt przedkłada. *JA MOGE* stało się pierwszym artykułem „credo” nowożytnego człowieka ze wszystkimi pozytywnymi i negatywnymi następstwami, jakie przekonanie to wniosło do historii europejskiej.

W oparciu o to *JA MOGE* Kartezjusz sformułował w „Rozprawie o metodzie” zasady „moralności tymczasowej”, składającej się zaledwie z trzech czy czterech zasad postępowania². Najbardziej dwuznaczną i niebezpieczną w konsekwencjach jest – jak się wydaje – zasada druga, według której należy być w czynach swych w miarę możliwości jak najbardziej stanowczym i stałym i trzymać się mniemań nawet najbardziej wątpliwych z chwilą, gdy się raz na nie zdecydował, nie mniej wytrwale, niż gdyby były bardzo pewne³. *JA MOGE* prowadziło Kartezjusza do wyborów, których kryterium miała być stałość wobec własnych przekonań. Postawa taka wyraża się często w formule „chcę być sobą”, która zdaje się wykluczać jakikolwiek wewnętrzny rozwój, a czasem owočuje osobistą tragedią, jeśli owe „mniemania najbardziej wątpliwe” okazują się fatalne w skutkach dla jednostki lub społeczeństwa. *JA MOGE* dotyczyło też wyboru samej religii, i to nie ze względu na jej wewnętrzną prawdziwość, ale kierując się mniemaniami najbardziej umiarkowanymi i najdalejszymi od krańcowości, co miało umożliwić wygodne współżycie z resztą obywateli danego kraju. Moralność tymczasowa miała strzec głównie jednej rzeczy: samej wolności, która staje się największą wartością dla Kartezjusza. A w szczególności uważałem za przesadne wszelkie zobowiązania, w których wyrzekamy się czegokolwiek z naszej wolności⁴. Wynikający z tego swoisty relatywizm Kartezjusza w odniesieniu do Boga dotyczy jednak Boga religii, a nie Boga filozofii.

Należy wybrać jakiegoś Boga religii w imię spokojnego życia, natomiast należy się podporządkować Bogu filozofii jako oczywistości, która otwiera człowiekowi drogę do poznania siebie i świata. *Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje. (...) Gdy skieruję uwagę na siebie samego, to nie tylko pojmuję, że jestem rzeczą niezupełną i zależną od kogoś innego, rzeczą, która dąży nieograniczenie do czegoś większego, czyli lepszego, lecz pojmuję także równocześnie, że ten, od którego jestem zależny, posiada te wszystkie rzeczy większe nie w jakiś sposób nieokreślony i potencjalny tylko, lecz rzeczywiście ma je w sobie w stopniu nieograniczonym, a przeto jest Bogiem*⁵.

*

Sartre'owi nie wystarczała taka koncepcja wolności. Zarzucał jej brak konsekwencji, wynikający zapewne z pewnego konformizmu: Kartezjusz nie chciał narazić się na potępienie ze strony Sorbony.

Zdaniem Sartre'a wolność kartezjańska składa się z dwóch taktów. Otóż wchodząc w świat zagadnień matematycznych, człowiek znajduje się w sytuacji, gdzie wszystko jest już ustalone: zarówno wielkości matematyczne jak i metoda postępowania. Rozwiązując jakieś zadanie, człowiek nie wnosi nic nowego do świata, nie wzbogaca go o żadną nową prawdę. A mimo to, krocząc po gruncie matematycznej metody, ma on poczucie niczym nieskrępowanej wolności. W wolności matematyka tkwi więc swoisty paradoks: jego wolność urzeczywistnia się (i ogranicza) w wyrażeniu zgody na prawdę. Na tym właśnie polega pierwszy takt kartezjańskiej koncepcji wolności. Jest to wolność pozytywna w sensie zgody na ustalone już prawdy. Aby jednak prawda zaistniała teraz, człowiek musi ją stwierdzić. By ją stwierdzić, musi najpierw wmyśleć się w ten świat, musi chcieć *przystąpić do potwierdzania lub zaprzeczania*. To tylko on może powiedzieć „tak” lub „nie”. Ta wolność przy-

² Tenże, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 27.

³ Tamże, s. 29.

⁴ Tamże, s. 28.

⁵ Tenże, *Metodyczne o pierwszej filozofii*, s. 59, 68.

sługuje każdemu człowiekowi, gdyż *zdolność poprawnego sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu jest z natury swej jednakowa u wszystkich ludzi*⁶. Być wolnym nie oznacza robić wszystko, co się chce. Chodzi o to, by człowiek chciał tego co możliwe. Jest tu pewne ograniczenie, ale też i pewna skuteczność, pewna pozytywność wolności.

Odkryta przez nas prawda nakłada na nas obowiązek wprowadzenia jej w życie. Od człowieka zależy, by jakaś prawda zaistniała i żeby przez to sam świat stał się prawdziwy. Człowiek musi się odkrytej przez siebie prawdzie podporządkować zarówno w sensie intelektualnym jak i moralnym: musi sprawić, by prawda zaistniała i sam musi żyć szlachetnie. Tutaj zaczyna się, zdaniem Sartre'a, paradoks kartezjańskiej wolności. Człowiek poznając wchodzi w porządek przed-ustanowiony przez Boga. Całą jego duszę przenika wewnętrzna światłość oczywistości, tak że pozostaje mu jedynie stwierdzić ustalony już poprzednio porządek świata. Nie bez powodu *libertas indifferentiae*, wolność z obojętności, jest dla Kartezjusza najniższym stopniem wolności. Dzieje się tak, gdyż jasność i wyraźność – cechy prawdy – są cechami porządku ustanowionego przez Boga będący samą pozytywnością – przez Boga. Podobnie jest w przypadku porządku moralnego. Jasne widzenie Dobra transcendentnego pociąga za sobą działanie człowieka w kierunku tego Dobra. Człowiek nie jest więc źródłem prawdy, tak jak nie jest źródłem dobra. Stwierdza prawdę już istniejącą, podąża za dobrem przez kogo innego ustanowionym. Rodzi się więc pytanie: czy człowiek jest wolny, skoro tak bardzo uzależniony jest od Boga?

To prawda, że u Kartezjusza istnieje także drugi takt – takt negacji. Człowiek jest wyposażony w moc negacji, tzn. ma możliwość powiedzenia „nie” temu, co nie jest prawdziwe, ma możliwość negacji fałszu, czyli negacji negacji. Wyrazem tej mocy jest kartezjańskie wątplenie metodyczne, w którym *Cogito* podaje w wątpliwość istnienie wszystkiego poza oczywistością samego wątplenia. Jednakże, zdaniem Sartre'a, ten drugi takt teorii wolności – takt negatywny – nie został doprowadzony do końca. Trudno bowiem znaleźć w niej podstawę uczucia dumy – tak charakterystycznej dla twórcy nowożytnego myślenia – wypływającej z faktu, że

właśnie człowiek jest całkowicie niezależnym autorem swych czynów. Kartezjusz zatrzymał się jakby w pół drogi. Tymczasem w jego doktrynie znajdują się takie elementy, które nakazują iść dalej w kierunku negacji.

Człowiek może być bowiem o tyle wolny, tzn. autonomiczny, o ile zdoła wymknąć się Bogu, czyli jeżeli uda mu się odejść od porządku przezeń ustanowionego. Można tego dokonać pod jednym warunkiem: jeśli człowiek w pełni zrozumie istotę swojej wolności. W czwartej ze swych „Medytacji“ Kartezjusz stwierdził przecie, że moja wolność *nie wydaje się większa od wolności Boga, jeśli ją rozpatrywać samą w sobie w sposób formalny i dokładny*. Jeśli wolność człowieka nie różni się w swej istocie od wolności Boga, to, odwrotnie, mówiąc o wolności Bożej, Kartezjusz mówi – co prawda, w sposób jeszcze niecałkowicie uświadomiony – o swojej własnej, człowieczej wolności. *A Bóg kartezjański jest najbardziej wolny spośród bogów, jakich kiedykolwiek wytworzyła myśl ludzka; jest to jedyny Bóg Stwórca. Nie jest on bowiem podporządkowany ani zasadom – nawet zasadzie tożsamości – ani najwyższemu Dobru, którego byłby jedynie wykonawcą. Zgodnie z regułami podyktowanymi jego wolą, stworzył on nie tylko jestestwa, ale stworzył zarazem byty i ich esencje, świat i prawa tego świata, osobniki i pierwsze zasady*⁶. Wynika z tego, iż dla Kartezjusza w istocie wolności, wyrażonej w wolności Boga, mieści się wymóg absolutnej autonomii. Wolny akt jest absolutnie nowym wytworem, jest stwarzaniem zupełnie nowego porządku, jest fundamentem prawdy. Jeśli opis wolności Bożej jest jedynie rozwinięciem wolności człowieka, to właściwie rozumiana wolność człowieka nie wymaga zgody na jakiś przedustanowiony przez Boga porządek. Dwa następujące po Kartezjuszu wieki – wiek kryzysu Wiary i wiek kryzysu Nauki – idące dalej drogami przez niego wskazanymi wystarczyły, by człowiek mógł pojąć, iż twórcza wolność, którą Kartezjusz umieszczał jeszcze w Bogu, przysługuje tylko i wyłącznie jemu.

*

⁶ Tenże, *Rozprawa o metodzie*, s. 3.

⁷ J.-P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, Tłum. I. Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Cz. II, Warszawa 1965, s. 326–327.

Kartezjusz, dogmatyczny uczony i dobry chrześcijanin, daje się zmiażdżyć przez przedustanowiony porządek prawd wiecznych i przez wieczny system wartości stworzonych przez Boga – stwierdził Sartre⁸. Jest to prostą konsekwencją jego braku konsekwencji, tego, iż w swojej koncepcji wolności zatrzymał się w pół drogi. Sartre nie chciał dać się zmiażdżyć i dlatego wybrał bezkompromisowość. Według psychoanalizy egzystencjalnej, przeprowadzonej w „L'Être et le Néant”, *być człowiekiem to dążyć do bycia Bogiem; lub, jeśli kto woli, człowiek w sposób fundamentalny jest pragnieniem bycia Bogiem*⁹. Potwierdza to Sartre'owska analiza faktyczności (*facticité*), czyli sytuacyjności wolności.

Wolność realizuje się bowiem w sytuacji. Składa się na nią: miejsce, w którym żyje człowiek, jego przeszłość, rzeczy, które go otaczają i które mogą stać się jego narzędziami, bliźni, wreszcie śmierć. Sytuacja ta zostaje oświetlona przez wybór, jakiego dokonuje człowiek. Tylko w świetle dokonanego wyboru świat ukazuje mi się w sytuacji: powstaje coś, co może mi zagrażać, jak i coś, co może być mi pomocne. Stąd powstaje swoisty paradoks: *nie ma wolności jak tylko w SYTUACJI i nie ma sytuacji jak tylko przez wolność*¹⁰.

Wolność musi być najpierw zakorzeniona. Orestes, bohater dramatu „Muchy”, został wychowany na człowieka nie posiadającego żadnego punktu oparcia czy odniesienia. *Jesteś młody, wyzwolony ze wszystkich obowiązków, ze wszystkich wierzeń, bez rodziny, bez ojczyzny, bez wiary, bez zawodu; gotów poświęcić się każdej idei, wiedząc, że żadnej poświęcać się nie należy; gdy jesteś jeszcze szczęśliwym człowiekiem – mówi do niego Pedagog*¹¹. Przeciwnie takiej koncepcji wolności i szczęścia kieruje się bunt Orestesa: *Obdarowałeś mnie wolnością przędzy, którą wiatr z pajęczyny zrywa i chwieje w powietrzu o kilka metrów nad ziemią. Nie więcej ważę niż ta nić i jak ona zawieszony jestem w powietrzu. (...) Ja chcę być człowiekiem skądś, człowiekiem wśród innych ludzi*¹². Być człowiekiem-skądś jest możliwe pod warunkiem, że człowiek odkryje się jako byt-dla-siebie, tzn. jako ktoś, kto nie jest. Gdy odkryje się jako brak. Gdy odkrywszy ten brak, stawia sobie cel. Gdy postawiwszy sobie cel, wybiera siebie. W świetle tego wyboru wszystko

nabiera pewnej jedności: dokonany wybór porządkuje i wyjaśnia fakty organizując je w całość możliwą do zrozumienia – niewolnik jest niewolnikiem pośrodku miasta, w którym żyje jego pan. Tutaj, aktualne położenie, umożliwia wychylenie się ku tam, ku nowemu położeniu, które jest celem powziętego wyboru. Tak rozumiana sytuacja jest sytuacją konkretną i niepowtarzalną. Nie istnieje żaden absolutny punkt, z którego można by obiektywnie porównać i ocenić rozmaite sytuacje. Każda osoba realizuje się bowiem poprzez własną. W ten sposób *każdy czyni się własną bramą*¹³. Stać się bramą dla siebie, znaczy przejść przez siebie z jednego stanu w drugi. Nie jest to łatwa droga, ale taki jest właśnie los człowieka – uparte szukanie siebie samego. *Ja jestem człowiekiem, Jupiterze – mówi Orestes – a człowiek winien sam sobie ryc drogę*. Do siostry zwraca się natomiast z następującymi słowami: *Chodź, pójdziemy razem, stawiając ciężkie kroki i uginając się pod naszym drogocennym ciężarem. (...) Pójdziemy (...) na poszukiwanie nas samych. Po tamtej stronie rzek i gór jest jakiś Orestes i jest jakaś Elektra, którzy na nas czekają. Trzeba będzie ich szukać cierpliwie*¹⁴. Idąc tą drogą człowiek tworzy swe życie, w którym nie ma przypadków i w którym nie ma też miejsca na jakikolwiek żal i wyrzuty sumienia. Człowiek jest przecież bytem, który nie zna słowa „przepraszam”, bo kogo miałby przeproszać, jeśli to on i tylko on jest odpowiedzialny za cały świat? Jedynie człowiek jest odpowiedzialny, gdyż nie ma nikogo innego, kto mógłby tworzyć jego obraz. Nie ma nawet Boga. To człowiek dąży do tego, by stać się Bogiem i dlatego przejmuje jego prerogatywy sam decydując o tym, co dobre i złe. Bóg pragnie rządzić człowiekiem poprzez wyznaczony przez siebie system wartości. Posłuszeństwo temu porządkowi wymusza poprzez terror i strach. Być wolnym – to wyzwolić się od przed-

⁸ Tamże, s. 325.

⁹ Tenże, *L'Être et le Néant*, Paris 1957⁵⁵, s. 653–654.

¹⁰ Tamże, s. 569.

¹¹ Tenże, *Dramaty*, Warszawa 1956, s. 20.

¹² Tamże, s. 20, 59.

¹³ Tenże, *L'Être et le Néant*, s. 635.

¹⁴ Tenże, *Dramaty*, s. 102, 105.

-ustanowionego porządku, a w konsekwencji obalić grozę terroru i zerwać ciężar strachu. Wtedy okaże się nagle, że Boga w rzeczywistości nie ma; że Bóg jest tylko bezradną majaką. W liście do Mersenne'a Kartezjusz pisał: *Prawdy matematyczne, które nazywasz wiecznymi, zostały ustanowione przez Boga i całkowicie od niego zależą, podobnie jak wszelkie stworzenia. W rzeczy samej powiedzieć, że prawdy te są od niego niezależne, to tyle, co mówić o Bogu jak o jakimś Jupiterze czy Saturnie, i podporządkować go Stryksowi i losom*¹⁵. Kiedy Sartre stwierdził, że prawdy te nie są zależne od Boga (i tak radykalizował myśl Kartezjusza); Bóg przestał być Bogiem (jak u Kartezjusza), a stał się Jupiterem. Wydaje się, że Sartre świadomie nawiązał do wspomnianego listu Kartezjusza, tak właśnie nazywając boga swego dramatu. Bo Jupiter jest bogiem śmiesznym, bezwzględnie obnażanym w swej niemocy przez Orestesa. Kiedy bowiem w duszy Orestesa wybuchła wolność, okazało się, że bolesną tajemnicą bogów i królów jest to, iż ludzie są wolni. Wystarczy jeden moment, w którym ta tajemnica zostanie bogom wydarta, by okazali się przeraźliwie bezradni wobec ludzi.

Cóż wynika dla człowieka z tak zarysowanej wolności? To przede wszystkim, że jest on skazany na wolność i że dźwiga na swoich ramionach odpowiedzialność nie tylko za cały świat, ale i za siebie samego. Odpowiedzialność ta polega na świadomości bycia niekontestowanym sprawcą jakiegoś zdarzenia czy rzeczy. Pośród tej wszechogarniającej odpowiedzialności człowiek nie jest odpowiedzialny tylko za jedno: za własną odpowiedzialność. Nie będąc fundamentem swego bytu, jest on niejako przymuszony do ponoszenia odpowiedzialności. Bo nagle okazuje się, że jest opuszczony, tzn. samotny w świecie, bez jakiegokolwiek pomocy czy oparcia, a jednocześnie w ten świat zaangażowany i za ten świat odpowiedzialny. Odkrywa, że jest skazany na odpowiedzialność. W świetle tego skazania wolność ukazuje się jako wygnanie i samotność. *Masz rację – mówi Orestes do Jupitera – wolność to wygnanie. (...) Obcy samemu sobie, wiem. Poza naturą i przeciwny naturze, pozbawiony jakiegokolwiek usprawiedliwienia nie oczekuję znikąd ratunku i wiem, że w nikim nie znajdę ucieczki. Ale nie wrócę pod twoje prawo: skazany jestem na to, aby nie uznawać innego prawa niż własne*¹⁶.

Człowiek, który w trwodze realizuje swoją koncepcję BYCIA wrzuconym w odpowiedzialność, która odwraca się od niego pozostawiając go samym, nie ma już ani wyrzutów sumienia, ani żalu, ani wytłumaczenia siebie; nie jest on już niczym więcej jak tylko wolnością, która się sama zupełnie odkrywa i której byt tkwi w tym właśnie odkryciu¹⁷. W tym stwierdzeniu z „L'Etre et le Néant” zawarte są konsekwencje tej koncepcji wolności, jaką zaproponował Sartre. Jest to wolność, która nie znajduje dla siebie wytłumaczenia. Sam Sartre nazywa ją wolnością absurdalną. Brak w niej bowiem fundamentu dla dalszych wyborów. Co więcej, te dalsze wybory stanowić mogą zaprzeczenie dotychczas dokonanych. Człowiek sprawia wrażenie kogoś, kto bardziej miota się w swoich wyborach, niż kogoś, kto w nich znajduje swe wyzwolenie. Nie ma żadnego wyboru, któremu mógłby do końca pozostać wierny. Jedno tylko dążenie, odkryte przez psychoanalizę egzystencjalną, pozostaje w nim trwałe – by stać się Bogiem. Lecz osiągnięcie tego celu jest niemożliwe, jako że sam ten cel jest wewnętrznie sprzeczny. Dlatego też człowiek ukazuje się ostatecznie jako tragiczna „daremna pasja” (*passion inutile*)¹⁸.

Absurdalna wolność prowadzi do absurdu wolności. Co prawda Orestes powiada, że nie jest ani panem, ani też niewolnikiem swojej wolności, że jest wolnością, ale wyznanie to nie wytrzymuje krytyki. Można się jeszcze zgodzić z pierwszą częścią jego wypowiedzi (nie jestem panem), ale już trudno przyjąć drugą część (nie jestem niewolnikiem swojej wolności). Przecież człowiek *MUSI* wybierać. Sartre próbował uzasadnić konieczność radykalizacji drugiego taktu wolności kartezjańskiej przez porównanie wolności człowieka z wolnością Boga. Wolność u Kartezjusza, rozpatrywana „w sposób formalny i dokładny”, jest jednakowa zarówno dla Boga jak i człowieka. Jest to wolność wyrażająca się w słowie *MOGĘ*. Radykalizowana wolność Sartre'owska przyjmuje już inną postać: *JA MUSZĘ MÓC, JA MUSZĘ WYBIERAĆ, JA MUSZĘ DECYDOWAĆ*. W wolności tkwi więc

¹⁵ R. Descartes, *List do Mersenne'a*, 15 kwietnia 1630, w: *Oeuvres*, Ed. Adam-Tannery, T. 1, s. 142, 145–146. Za: J.-P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, s. 327.

¹⁶ J.-P. Sartre, *Dramaty*, s. 102.

¹⁷ Tenże, *L'Etre et le Néant*, s. 642.

¹⁸ Tamże, s. 708.

swoisty przymus: *MUSZĘ* wybierać, gdyż *NIE MOGĘ NIE* (być wolny), tzn. *NIE MOGĘ NIE* (wybierać). Rezultatem zradyzalizowanej wolności kartezjańskiej jest więc przymus, a więc nie-wola wolności.

Szczytem absurdu wolności jest konieczność ponoszenia odpowiedzialności za ten absurd. Będąc skazany na odpowiedzialność, człowiek jest odpowiedzialny za absurd siebie jako „daremnej pasji” i nigdy-nie-ziszczonego-Boga. Prowadzi to do przekleństwa samej wolności. Człowiek wolny – bo wyzwolony spod władzy bogów – przeklina swą wolność. Elektra całe życie marzyła o wyzwoleniu spod władzy okrutnego Ajgista i swej wiarołomnej matki. Gdy jednak Orestes usunął ich z tronu, łamiąc jednocześnie boskie prawo, zwrócił się do niego z rozpaczliwym wołaniem: *Nienawidzę ciebie! (...) Złodzieju! Nie miałam nic własnego, tylko tych parę marzeń i trochę spokoju. Zabrałeś mi wszystko, okradłeś żebaczkę. Byłeś moim bratem, głową rodziny, miałeś się mną opiekować. A by ubroczyłeś mnie we krwi i teraz jestem czerwona jak rzeźnik. (...) Przyniosłeś mi nieszczęście i budzisz we mnie odrazę*¹⁹.

*

Orestes narodził się niejako po raz drugi poprzez zbrodnię. *Już nie noc – mówi do siostry – już świta. Wolni jesteście, Elektro. Wydaje mi się, że wydałem ciebie na świat i urodziłem się wraz z tobą*²⁰. Pierwszy akt wolności, poprzez który określił siebie i poprzecz który zerwał z „wolnością przędzy”, był wymierzony w drugiego człowieka. Jest to w jakiejś mierze ostateczna konsekwencja wolności pojętej jako *JA MUSZĘ MÓC*. Obecność drugiego człowieka jest przecież zagrożeniem dla mojej wolności, mnie alienuje. Aby móc sprawować moją moc, muszę usunąć wszelkie przeszkody. Sartre, co prawda, mówi w „L'Être et le Néant” o wolnym uznaniu wolności drugiego jako wolnym uznaniu granic mojej wolności, ale sam wydaje się bardziej konsekwentny, gdy każe powiedzieć Garcinowi, bohaterowi sztuki „Przy drzwiach zamkniętych”, że *Pieć to inni*²¹.

Czy zbrodnia ma być ostatnim słowem nowożytnych dróg wolności? Zdaniem Lévinasa, tak by istotnie być musiało, gdyby filozofia europejska ciągle jeszcze miała pozostać na płaszczyźnie myśli autonomicznej. Myśl autonomiczna jest

zatrokana o ocalenie autonomii podmiotu. Autonomia podmiotu wyraża bowiem jego wolność. Podmiot jest wolny w stosunku do otaczającej go rzeczywistości, gdy nie zważa na jej inność zabiegając przede wszystkim o zachowanie swej identyczności, o to, by ciągle być i pozostać sobą samym (le Même). Wolność zatrokana o identyczność stara się sobie tę inność podporządkować czyniąc ją częścią swego posiadania. Tej inności zadaje gwałt, wskutek czego inność przestaje być innością. Dotyczy to najpierw sfery ludzkiego poznania. W historii filozofii europejskiej istnieje, zdaniem Lévinasa, cały nurt myśli, która jest wyrazem takiej niczym nieskrępowanej wolności, spontaniczności i autonomii podmiotu. Tradycja tej myśli sięga jeszcze czasów Sokratesa i jego koncepcji prawdy majeutycznej, istniejącej już, a potem wydobywanej z podmiotu. Swój tryumf osiąga w filozofii Kartezjusza, według którego prawda polega na wyrażeniu ze strony woli zgody na jakiś sąd. Prawda zależna od wolnego wyboru! Nie tylko zawarta jest tutaj możliwość błędu, ale i podkreślona jednocześnie wielkość i niezależność ludzkiego Ja decydującego o prawdzie. Proces takiego podporządkowania sobie innego świata dokonuje się przy pomocy mediatyzacji. Stąd tryumfujący w swej identyczności podmiot posługuje się neutralnymi pojęciami. Abstrakcja „rozcieńcza” konkretność poznawanego przedmiotu, a jego inność znika w formie obiektywnego wykładu, dotyczącego rzeczy ogólnych. Ostatnim wielkim przejawem takiego właśnie sposobu myślenia jest filozofia Heideggera, która pragnie opisać wszystkie byty w horyzoncie bycia (Sein). Filozofia identycznego podmiotu, filozofia Mnie-Samego, jest zatem związana z pewną mocą, a dokładniej rzecz biorąc, z pewną prze-mocą stosowaną przez podmiot wobec inności poznawanego Innego (l'Autre). W posiadaniu nie szanuje się wolności Innego. Usiłuje się pozbawić go jego własnej niezależności. Poznawane (po-jęte, u-jęte) rzeczy są „bezbrotne” wobec samowolnego podmiotu. A jeśli tym Innym jest Drugi

¹⁹ Tenże, *Dramaty*, s. 92, 105.

²⁰ Tamże, s. 82.

²¹ Tamże, s. 176.

(l'Autrui)? Drugi może przeciwstawić mojej mocy swą własną moc – i w ten sposób dochodzi do wojen. W tym momencie wracamy do myśli Sartre'a: wolność, która *MUSI* *MÓC*, leży u źródeł przemocy i wojny. Powraca także nasze pytanie: czy zbrodnia musi być ostatnim słowem nowożytnych dróg wolności?

W swoich pracach, głównie w „Totalité et Infini”, Lévinas często nawiązuje do myśli Kartezjusza. Zwłaszcza następujący fragment trzeciej „Medytacji” zdaje się stanowić podstawę jego filozoficznych propozycji: *Uznaję, że nie byłoby możliwe, żebym był takiej natury, jakiej jestem, a mianowicie takiej, że mam w sobie ideę Boga, gdyby nie istniał naprawdę Bóg. Ten sam Bóg – powiadam – którego idea jest we mnie, tzn. posiadający te wszystkie doskonałości, których wprawdzie nie mogę pojąć, lecz zaledwie tylko w jakiś sposób zbliżyć się do nich myślą – i który nie podlega żadnym brakom*²². Wynika z tego, że między podmiotem a Bogiem Nieskończonym zachodzi pewna relacja. Relacja ta nie polega na tym, że podmiot posiadający ideę łączy się z posiadaną ideą, gdyż podmiot nie może zawierać Nieskończonego, ani też na tym, że posiadana idea łączy się z podmiotem, gdyż ludzkie Ja jest radykalnie oddzielone od Nieskończonego. Tę relację zwie Lévinas ideą Nieskończonego we mnie lub relacją metafizyczną. Jej dalszą cechą jest to, że radykalne oddzielenie od siebie jej członów nie powoduje ich zaniku a jednocześnie, iż członki te nie dają się sprowadzić do jakiejś całości, w której nie ma już miejsca na ich wzajemną inność. *Idea Nieskończonego* – mówi Lévinas – *ma w sobie to wyjątkowe, że jej IDEATUM przekracza jej ideę*²³. Idea ta tym różni się od wszystkich pozostałych, że myśl ludzka dąży do czegoś, czego nie jest w stanie objąć. Między myślą a jej treścią istnieje przepaść nieporównywalna z dystansem, jaki zachodzi w innych przedstawieniach między aktem umysłu a jego przedmiotem. Nieskończony jest absolutnie Inny. Otóż ta idea Nieskończonego ma pełnić rolę „formalnego planu”, lub „struktury formalnej” relacji metafizycznej. Dzięki niej uległaby przewyciężeniu filozofia autonomiczna, a otwierałaby się możliwość filozofii heteronomicznej. Filozofia ta traktuje o Innym do końca szanując jego inność, czyli jego transcendencję.

Cóż wynika z tak zarysowanej relacji metafizycznej? Ten, kto posiada ideę Nieskończonego, *jest więcej niż on sam*²⁴. To *więcej* nie pochodzi z wewnątrz, od samego podmiotu, gdzie podmiot – jak u Sartre'a – przekracza samego siebie tworząc siebie. Idea pochodzi z zewnątrz. Według Kartezjusza, idea Nieskończonego jest wrodzona: podmiot otrzymał ją od Boga. Zgodnie ze strukturą formalną tej idei Lévinas twierdzi, że relacja metafizyczna ma charakter społeczny. Zaczyna się ona w chwili, kiedy przed podmiotem znajdzie się naga twarz Drugiego i jego oczy bez jakiejkolwiek osłony. Jej objawienie się zatrzymuje całą (prze)moc podmiotu. Wszystkim mocom jego spontanicznej wolności twarz Drugiego mówi: *Nie! Ty NIE MOŻESZ MÓC!* Relacja metafizyczna zaczyna się od zakazu o charakterze etycznym. *Nie!* płynące ze strony nagiej i bezbronnej twarzy Drugiego przybiera postać zakazu: *Ty NIE MOŻESZ ZABIJAĆ!* To prawda, że podmiot może nie być mu posłuszny, że morderstwo leży w jego mocy. Jednakże ten, nad którym chciałby w ten sposób zapanować, uchodzi – jako unicestwiony – jego mocy. W zakazie etycznym tkwi porażka spontanicznej wolności podmiotu. Nie jest to „Nie” wynikające z większej mocy niż moja. Nie chodzi tu o ujawnienie mojej słabości, ale o podważenie całej mojej mocy.

W konfrontacji z Drugim spontaniczny imperializm podmiotu zostaje powstrzymany i osądzony. Moja wolność okazuje się samowolna i despotyczna. Drugi nie jawi mi się jako przeszkoda do pokonania czy jako groźba dla mojej wolności, lecz jako ten, kto mnie sądzi. Idea Nieskończonego jest u Kartezjusza jednocześnie ideą bytu doskonałego, w świetle którego okazuje się cała moja nie-doskonałość. Według Lévinasa, znajdując się wobec nagiej twarzy Drugiego moja wolność odkrywa swoją niedoskonałość. Nie jest to twierdzenie czysto teoretyczne, lecz doświadczenie wstydu, gdyż wolność odkrywa się jako zdolna do uzurpacji i morderstwa.

Tak sądzony z wysoka podmiot nie jest, jak u Sartre'a, **skazany na wolność**, lecz nią **obdarzony**. Lévinas używa tutaj

²² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 68.

²³ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1974⁴, s. 19.

²⁴ Tenze, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974³, s. 172.

sformułowania *la liberté investie* nawiązując do średniowiecznej instytucji inwestytury. Tak jak senior nadawał wasalowi lenno po odebraniu hołdu i przyrzeczenia na wierność, tak podmiot otrzymuje wolność ze strony Drugiego. Nie jest to już jednak wolność spontaniczna autonomicznego podmiotu, lecz wolność moralna zarysowana konturami zakazu.

Etyczne nauczanie (poprzez zakaz), jakie płynie do mnie od strony nagiej twarzy Drugiego, jest jednym kierunkiem relacji metafizycznej. Przeciwny kierunek tej relacji wyznacza ruch ze strony podmiotu, tego, który zawiera ideę Nieskończonego, w stronę *IDEATUM* tej idei, czyli w stronę samego Nieskończonego. Tym ruchem jest Pragnienie (*Désir*), które należy odróżnić od Potrzeby (*Besoin*). Potrzeba wynika zawsze z jakiegoś braku, który podmiot chce wypełnić. Natomiast Pragnienie ma charakter etyczny i dlatego nigdy nie może być spełnione. Pragnienie Nieskończonego nie jest upodobaniem miłości uczuciowej, lecz surowością moralnego wymogu. Nie daje ono żadnej satysfakcji, lecz przybiera postać dobroci, a ściślej: odpowiedzialności za Drugiego. Wolność nadana nie ma więc tylko strony negatywnej (zakaz moralny), ale objawia się pozytywnie w konieczności czynienia dobra. Bo ten, który przychodzi do mnie z Wysoka, który mnie poucza i jest moim Mistrzem, okazuje się kimś, kto oczekuje mojej pomocy; kto jest „cudzoziemcem, wdową i sierotą“. W ten sposób między mną a Drugim powstaje relacja asymetryczna.

Czy taka odpowiedzialna wolność, która wzywa do służby innym, jest jeszcze wolnością? Lévinas dokonuje rozróżnienia między fenomenalnością człowieka a jego bytem-w-sobie. Fenomen to byt, który ukazuje się w swojej odrębności – poprzez życie, używanie, poznanie, dom – i który jednocześnie pozostaje nieobecny: *Nie jest to pozór, lecz rzeczywistość, której brak rzeczywistości, jeszcze nieskończenie oddalona od swego bytu*²⁵. Fenomen stanie się bytem-w-sobie, jeśli wejdzie w relację metafizyczną z Drugim. Obecność jego twarzy rodzi w podmiocie dobroć i odpowiedzialność, to znaczy pobudza go do zaofiarowania Drugiemu posiadanego świata rzeczy. Twarz Drugiego przynagla do dobroci świadczonej „cudzoziemcowi, wdowie

i sierocie" – jest więc warunkiem możliwości pełnego człowieczeństwa. Można być prawdziwie wolnym, jeśli się jest prawdziwym człowiekiem. Prawdziwym człowiekiem jest ten, kto odpowiada na wezwanie Drugiego służąc mu. Prawdziwą wolnością jest więc wolność odpowiedzialna.

Drugi, wzywając mnie, „rodzi” we mnie pełnego człowieka. Rodzi też we mnie moją wolność. Tak interpretując myśl Lévinasa znajdujemy się na antypodach koncepcji Sartre’a. Według niego każdy człowiek dąży do uprzedmiotowienia innych ludzi. Tym samym alienuje ich. Pragnąc stać się Bogiem, czyli być całkowicie podmiotem, usiłuje innych pozbawić ich własnej podmiotowości. Stąd, zdaniem Sartre’a, relacja człowieka do człowieka jest walką – trzeba walczyć z drugim człowiekiem w imię własnej wolności, która jest absurdalną realizacją „daremnej pasji”. Natomiast według Lévinasa, spotkanie z Drugim jest **wzwaniem** do mojej wolności, aby **się stała**. Odpowiadając na to wezwanie staję się wolny czyniąc dobro.

Sformułowanie „idea Nieskończonego” zdaje się wskazywać na Boga filozofów, a ściślej: Boga Kartezjusza. Jednakże Kartezjusza idea Nieskończonego służy Lévinasowi przede wszystkim – jako struktura formalna – do wyrażenia relacji metafizycznej, która ma charakter etyczny. Drugi uczy mnie być człowiekiem odkrywając mi świat moralny, to znaczy świat moralnych obowiązków, i w ten sposób wydobywa mnie ze stanu mej dotychczasowej fenomenalności. Nauka Drugiego nie może być jednak jego nauką i dlatego *trzeba, aby Drugi był bliżej Boga aniżeli Ja. Nie jest to z pewnością wymysł filozofa lecz pierwsza dana świadomości moralnej, którą można by zdefiniować jako świadomość przywileju Drugiego w odniesieniu do mnie*²⁵. Taki Bóg, w bliskości którego stoi Drugi, może być jedynie religijnym Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Tylko taki Bóg może być Panem sumień i tylko takiego Boga może zaledwie sugerować filozoficzna myśl, nieustannie zatroskana o to, by nie naruszyć jego Transcendencji. Wizja takiego religijnego Boga leży u podstaw całej filozofii Lévinasa.

²⁵ Tenze, *Totalité et Infini*, s. 156.

²⁶ Tenze, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, s. 174.

Wyruszyliśmy na drogi nowożytnej wolności zaczynając od Kartezjusza. Bóg Kartezjusza jest Bogiem filozofów, „zamkniętym” w definicji z trzeciej „Medytacji”. W niewątpliwie ścisłym związku z tym rozumieniem Boga pozostaje koncepcja ludzkiej wolności, zawierająca się w stwierdzeniu *JAMOGĘ*. Dwuznaczność tej koncepcji obnażył Sartre, każąc człowiekowi być Bogiem i dochodząc do koncepcji wolności absurdałnej, którą wyraziliśmy w sformułowaniu *JAMUSZĘMÓC*. Dopiero powrót do Boga religii u Lévinasa pozwolił mu przewyciężyć dwuznaczność wolności kartezjańskiej i przedstawić własną koncepcję wychodzącą od etycznego zakazu: *TYNIEMOŻESZMÓC*.

W tym miejscu wracamy do postawionego na początku pytania – czy wolność należy rozumieć jako odrzucenie wszelkich skrępowañ? Można to pytanie wyrazić jeszcze inaczej – czy człowiecza wolność polega na pełni mocy?

Zarówno Sartre jak i Lévinas wskazują, że wolność jest już w swoich korzeniach w jakiś sposób nie-wolna. Jest bowiem zdeterminowana przez samą strukturę podmiotu, przez obecność innych (Boga, drugiego człowieka), przez istnienie świata rzeczy. Wśród tych zdeterminowań wolność szuka dla siebie „miejsca”. W toku szukania pojawia się konieczność *eleutheria*, konieczność wyzwolenia. Wolność jawi się wówczas jako *wyzwolenie od* (takt negatywny), by mogła zaistnieć *nowa sytuacja* (takt pozytywny), w której wolność może się w pełni realizować. Od rozumienia pierwszego jak i drugiego taktu zależy zatem rozumienie samej wolności.

Sartre, w swojej koncepcji wolności, pojmował ów negatywny takt jako konieczność usunięcia zewnętrznych przeszkód. Odrzucił Boga i zakwestionował drugiego człowieka. W rezultacie przyznał człowiekowi wolność absolutną. Jednakże wolność ta okazała się absurdałna, gdyż człowiek pozostał „daremna pasją” skazaną (ja muszę) na podejmowanie ciągłych wyborów. Z absurdem złączyło się przekleństwo wolności. Człowiek został przeraźliwie samotny: bez Boga (bo Go nie ma), bez innych ludzi (bo to tylko przedmioty), bez siebie samego (bo jestem nicością). Sama wolność okazała się bez wartości i sensu, chyba że za

jej wartość poczyta się rozpacz i złamane piękno młodości. *Dlaczego miałbym im odmawiać uczestniczenia w mojej rozpacz?* – pyta „wyzwolony” Orestes, który pragnie obdarzyć innych swoją wolnością. – *Są przecież wolni, a życie ludzkie zaczyna się po tamtej stronie rozpacz*²⁷. Sartre'owska wolność jest kłamstwem, gdyż za obietnicą najwyższego dobra (absolutne, boskie prerogatywy) kryje się nicość (przekleństwo i rozpacz).

Lévinas pojmował negatywny takt wolności jako konieczność usunięcia wewnętrznych przeszkód wolności. W człowieku powinna zostać zakwestionowana przede wszystkim egoistyczna identyczność Ja, która dąży do zapamiętania nad wszelką innością. Moment negacji dotyczył podmiotu bardzo głęboko, w samym jego wnętrzu. Chodziło bowiem o wolne otwarcie się podmiotu na moralną normę pochodzącą z zewnątrz. Wiązało się z tym uznanie inności i wyższości Innego, a jednocześnie zawstydzenie z powodu tkwiącej w podmiocie możliwości uzurpacji i morderstwa. Ale od tej konieczności zawstydzenia otwierało się miejsce dla wolności jako przestrzeni czynienia dobra. Przestrzeń etycznego obowiązku odpowiedzialności za Drugiego. Lévinasowa wolność zarysowała się jako obietnica człowieczeństwa. W jego rozumieniu wyzwolenie sprowadza się bowiem do uwolnienia od więzów tragicznej samotności podmiotu, by zaświtała możliwość budowania ludzkiej wspólnoty.

Sartre zakwestionował moc innych (Boga, drugiego człowieka), by zapewnić podmiotowi moc absolutną. Ostatecznie skazał go na wojnę, nicość i absurd.

Lévinas zakwestionował egoistyczną prze-moc podmiotu, by dać mu moc obowiązku służenia i odpowiedzialności. Ostatecznie obiecywał mu pokój i dobro.

*

Drogi kartezjańskiej wolności nie skończyły się z Sartre'em i Lévinasem. Znajdujemy się na nich my wszyscy, spadkobiercy kultury europejskiej. Świadectwem tego jest wiersz Czesława Miłosza „Rue Descartes” pisany w 1980 roku.

²⁷ J.-P. Sartre, *Dramaty*, s. 103.

Mijając ulicę Descartes

*Schodziłem ku Sekwanie, młody barbarzyńca w podróży,
Onieśmiałony przybyciem do stolicy świata.
Było nas wielu...*²⁸

Tych wielu, z Jass i Koloszwaru, Wilna i Bukaresztu, Sajgonu i Marakesz, dało się uwieść pięknym, uniwersalnym ideom, których duchowym ojcem był m.in. Kartezjusz. Wstydliwie pamiętając domowe zwyczaje, ślepi nawet i na to, że stolica, w której się znaleźli, żyje zgodnie ze swoją naturą, zaczęli wyzwać się od nich. W imię tego co uniwersalne zabijali i byli zabijani. Ich wyzwolenie niosło ze sobą śmierć. Jednakże *kręcące się koło sezonów*, które zadumany poeta ujrzał nad brzegiem Sekwany, pozwoliło mu pojąć, że *czas ludzkich pokoleń [jest] niepodobny do czasu Ziemi*. Bo czas Ziemi biegnie jednokierunkowo naprzód, nigdy się nie cofając. Natomiast czas ludzkich pokoleń kryje w sobie cień optymizmu – nadzieję na opamiętanie, na to, że *wszystkim obalonym zwyczajom [zwróci się] ich dobre imię*. Nadzieję, że barbarzyńcy, oślepieni blaskiem ludzających idei, wrócą kiedyś do rodzinnych zwyczajów brzemiennych ludzką wspólnotą. Zdaniem Miłosza więc – wbrew Sartre'owi a zgodnie z Lévinasem – wolność polega na podporządkowaniu się Dobru. U źródła człowieczego ładu, będącego obszarem wolności, stoi moralna norma (domowe zwyczaje) jako jego gwarancja. „Rue Descartes” kończy się bowiem następującym wyznaniem Miłosza: *[I już wiem, że] co mnie w życiu spotkało, było słuszną karą, która prędzej czy później łamiącego zakaz dosięgnie*.

²⁸ Cz. Miłosz, *Rue Descartes*, w: *Hymn o Perle*, Kraków-Wrocław 1983, s. 101–102.

Sur les voies de la liberté: Descartes, Sartre, Lévinas

Le mot grec pour liberté est *eleutheria* (libération des liens). C'est donc une liberté qui est la libération. La libération contient en soi le moment de la négation: le rejet des liens. Indépendamment de la nature de ces liens et de la libération proportionnée à eux, la négation pèse sur la conception populaire et la plus courante de la liberté. La liberté est parfois conçue

comme le rejet de tous les liens. Est-ce une conception juste?

Descartes s'intéressait au problème de la liberté et c'est lui qui a influencé la façon moderne de penser. C'est à lui qu'ont eu recours les philosophes contemporains: Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas. Lequel des deux proposa l'idée de la liberté la plus vraie?

Ks. Michał Heller

Światło i eter

Od Kartezjusza do Maxwella: myślenie geometrią

Od czasów Kartezjusza program mechanistyczny wiązał się z tendencjami w kierunku geometryzacji. Maszyna działa na zasadzie przemieszczania się jej części, a więc – w pewnym sensie – geometrycznie. Metody geometryczne zawsze były uważane w mechanice za swojego rodzaju ideał. *More geometrico* i *more mechanico* znaczyło prawie to samo.

Przymierze myślenia geometrycznego z paradygmatem mechanistycznym wydało w XIX stuleciu jeszcze jeden owoc – teorię elektromagnetyzmu Maxwella, ale owoc ten zawierał w sobie ziarna, które miały z czasem rozsądzić spójną dotychczas budowlę mechanistycznej filozofii.

W spowitej mgłami, odległej Szkocji urodził się (1831) rósł i kształcił James Clerk Maxwell. Studia dopełnił w Cambridge. Jego profesorska kariera była związana z uniwersytetami w Aberdeen, Londynie i Cambridge. Zmarł na raka w wieku 48 lat (1879).

Jeden z biografów Maxwella nazwał go *myślicielem architektonicznym*¹. Istotnie, Maxwell myślał modelami przestrzennymi, chętnie je też konstruował z rozmaitych materiałów. Już w czternastym roku życia wynalazł praktyczną metodę rysowania krzywych, która została opublikowana w „Proceedings of the Royal Society of Edinburgh”, a która wkrótce potem posłużyła mu do badania geometrycznych i „optycznych” własności krzywych owalnych². Wiadomo także, że w swoich fundamentalnych badaniach nad teorią elektromagnetyzmu Maxwell posługiwał się myślowymi modelami pola elektromagnetycznego jako cieczy złożonej z różnego rodzaju molekuł (chętnie rysował tego

¹ C. W. F. Everitt, *James Clerk Maxwell – Physicist and natural Philosopher* Charles Scribnes Sons, New York 1974, s. 59.

² Tzn. krzywych pojawiających się przy studiowaniu praw optyki geometrycznej.

rodzaju modele) czy wręcz dynamicznymi analogiami, które przedstawiał sobie w postaci maszyn: różne wielkości mechaniczne występujące w opisie takiej maszyny odpowiadały wielkościom występującym w nowej teorii³. Elektrodynamika Maxwella, w swojej ostatecznej formie, jest jedną z najpiękniejszych zgeometryzowanych teorii współczesnej fizyki. Nowożytny mechanicyzm rozpoczął się od postulowanego przez Kartezjusza aliansu fizyki z geometrią, a dobiegł końca wraz z powstaniem zgeometryzowanej teorii elektromagnetyzmu, stworzonej przez Maxwella.

Elektromagnetyczna teoria światła

Od dawna znano już zjawiska magnetyczne i elektrostatyczne; od dość dawna wiedzano także, że siły związane z tymi zjawiskami spełniają prawo formalnie podobne do Newtonowskiego prawa przyciągania, działającego pomiędzy dwiema masami. Fakt ten nie budził podejrzeń. Panujące przekonanie, że wszystko w fizyce da się sprowadzić do „przyciągań” i „odpychań” pomiędzy cząstkami, jeszcze raz wydawało się potwierdzone.

W roku 1820 Oersted odkrył zjawiska elektromagnetyczne. I dopiero tu zaczęły się kłopoty. Względny ruch magnesu i przewodnika z prądem okazał się koniecznym warunkiem oddziaływania pomiędzy nimi. Co więcej, oddziaływanie nie było ani przyciągające, ani odpychające: magnes poruszał się prostopadle do kierunku przepływu prądu. Wkrótce potem Ampère wysunął przypuszczenie, że wszystkie zjawiska magnetyczne mają źródło w oddziaływaniach elektrycznych. Mimo że pojęciowo sytuacja pozostawała wysoce niejasna, badania empiryczne szybko postępowały naprzód.

Odkrycie indukcji elektromagnetycznej przez Faradaya pozwoliło temu uczonemu rozwinąć pomysł „linii sił” i wprowadzić – wysoce jeszcze intuicyjne – pojęcie „pola”. Matematyczne opracowanie tego pomysłu stało się dziełem Thomsona. (Nawiasem mówiąc, ważnych intuicji dostarczyła Thomsonowi dostrzeżona przez niego analogia pomiędzy równaniami elektrostatyki i równaniami opisującymi przepływ ciepła⁴.)

Teoria elektromagnetyzmu Maxwella dojrzewała stopniowo. Cykl artykułów przygotował podstawowe dzieło zatytułowane „Traktat o elektryczności i magnetyzmie” („*Treatise on Electricity and Magnetism*”). W pierwszych dwu artykułach⁵ Maxwell podjął pomysł Faradaya linii sił, nadając mu precyzyjny kształt przy pomocy rachunku wektorowego (zresztą rachunek ten Maxwell istotnie wzbogacił wprowadzając m.in. powszechnie dziś stosowane pojęcia gradientu, dywergencji i rotacji wektora). Drugi artykuł przyniósł ważne odkrycie: „drgania ośrodka” związane z liniami sił mają naturę światła⁶. W trzeciej pracy⁷ pojawiła się stała c , której wartość okazała się bardzo bliska mierzonej podówczas prędkości światła w próżni. Zaslugą czwartej pracy⁸ jest odrzucenie mechanicznych modeli i wykorzystanie w opisie matematycznym jedynie związków pomiędzy zjawiskami elektrycznymi i magnetycznymi. Do ujęcia tego wkrótce przylgła nazwa elektromagnetyczna teoria światła. Nazwy tej Maxwell użył w tytule kolejnego artykułu⁹, w którym wprowadził istotne uproszczenie dotychczasowych równań.

Uwieńczeniem tego łańcucha prac stał się słynny „Traktat” (*Treatise*)¹⁰ – książka, o której sam Maxwell powiedział, że jej celem nie było przedstawienie świata nowej teorii, lecz nauczenie się jej poprzez refleksję nad stanem, jaki teoria ta dotychczas zdołała osiągnąć. A stan, jaki teoria osiągnęła, kwalifikował się już bardziej do następnej epoki niż do okresu niepodzielnego panowania mechanicyzmu. Wprawdzie dopiero Hertz w 1890 roku przedstawił

⁵ Por. rysunki na s. 96 i 104 cytowanej w przyp. 1 książki Everitta.

⁶ Dzieje odkryć bezpośrednio poprzedzających prace Maxwella por. np. M. von Laue, *Historia fizyki*, (Biblioteka Problemów) PWN, Warszawa 1957, s. 73–83.

⁷ *On Faradays Line of Force (1855–1856), Physical Lines of Force (1861–1862)*. Prace te (i większość innych) można znaleźć w: *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell*, pod red. W. D. Nivena, 2 tomy, Cambridge University Press, 1980.

⁸ „Tylko z trudem można by uniknąć wniosku, że światło polega na poprzecznym falowaniu tego samego ośrodka, który jest przyczyną elektrycznych i magnetycznych zjawisk” (*The Scientific Papers...*, tom I, s. 500).

⁹ *On the Elementary Relations of Electrical Quantities* (1863, napisane przy współpracy F. Jenkina).

¹⁰ *A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field* (1868).

¹¹ *Note on the Electromagnetic Theory of Light* (1868).

¹² *Treatise on Electricity and Magnetism*, 2 tomy, Oxford University Press, 1873.

równania Maxwella w znanej nam dziś pięknie symetrycznej postaci, a Lorentz i Poincaré dodali do teorii pewne nowe treści fizyczne¹¹, ale w swojej istocie elektromagnetyczna teoria światła była już gotowa i – jak zobaczymy – zaczęła ona rozsądzać dotychczas spójną konstrukcję mechanistycznej fizyki.

Odmienna perspektywa

Elektrodynamika klasyczna niewątpliwie narodziła się z mechanistycznych inspiracji. Widzieliśmy, jak chętnie jej twórca odwoływał się do mechanicznych modeli. Wibracje hipotetycznego ośrodka, analogie ze zjawiskami hydrodynamiki, a nawet rysunkowe schematy rozmaitych konstrukcji często służyły Maxwellowi za punkty wyjścia lub przewodniki w rozumowaniu. Maxwell traktował te modele *poważnie, ale nie dosłownie*¹²; z chwilą gdy intuicje zaczerpnięte z modelu udało się przełożyć na język matematyki, model stawał się jakby „przewyciężony”, mniej potrzebny. Z czasem Maxwell w ogóle odrzucał wyjściowe modele przedstawiając teorię w jej abstrakcyjnej postaci. W roku 1856 Maxwell wygłosił w Cambridge odczyt zatytułowany „Analogie w przyrodzie”; przedstawione w nim poglądy odpowiadają twórczej praktyce autora elektromagnetycznej teorii światła: modele mają ułatwić przenoszenie metod z jednego obszaru nauki do drugiego i są „złotym środkiem” pomiędzy metodą stawiania śmiałych hipotez i dokonywania ostrożnych analitycznych abstrakcji.

Maxwell nie ukrywał, skąd wzięty się jego poglądy. Zawsze ulegał on wpływom kantyzmu, ale kantyzmu czytelnego oczyma wielkiego matematyka Williama Hamiltona. Za Hamiltonem Maxwell był skłonny sądzić, że ludzka wiedza dotyczy raczej relacji między rzeczami niż samych rzeczy. Zdziwiające, jak bardzo tym razem teoria fizyczna nosi na sobie piętno filozoficznych przekonań swojego twórcy. Elektrodynamika Maxwella, w swojej ostatecznej postaci, tak różni się od rozpowszechnionych podówczas interpretacji mechaniki klasycznej jak misterna struktura, w której elementy składowe są zupełnie nieistotne, od zbioru ciał, w którym ważne są same ciała, a nie to, co je

łączy. Maxwell pisał, że elektryczność *jest albo substancją, jak woda, albo stanem wzbudzenia (agitation), jak ciepło*, lecz w analogii tej idzie o „podobieństwo relacji“, a nie o „podobieństwo rzeczy“¹³.

Perspektywa „relacyjnej filozofii“ pozwoliła Maxwellowi spojrzeć na własne osiągnięcia spoza obowiązującego wówczas paradygmatu. Jak pisze jego biograf, powołując się na „Traktat o elektryczności i magnetyzmie“, Maxwell traktował swoją teorię *nie jako jeszcze jedną gałąź fizyki, lecz jako przedmiot o wyjątkowej doniosłości strategicznej* (dla dalszego rozwoju nauki)¹⁴. Najbliższa przyszłość miała pokazać, że i tym razem Maxwell miał rację.

W roku 1888 Hertz doświadczalnie stwierdził istnienie fal elektromagnetycznych i zbadał podstawowe ich własności. W ten sposób teoria Maxwella uzyskała empiryczne potwierdzenie.

Z dziejów eteru

W „Traktacie“ Maxwell wyraził opinię, że *musi istnieć ośrodek lub substancja, w której rozchodziłyby się oddziaływania elektromagnetyczne po opuszczeniu jednego ciała a przed osiągnięciem drugiego*¹⁵. Kiedy indziej nie był jednak tego tak pewny i podkreślał hipotetyczny charakter eteru. Pomysł eteru nie był czymś nowym w fizyce XIX wieku. Odziedziczył go już Newton od swoich poprzedników i wykorzystywał jako jedną z możliwych hipotez wyjaśniających naturę grawitacji¹⁶. W XIX wieku eter stał się – jak sądzono – hipotezą niezbędną do wyjaśnienia niektórych własności światła, a potem elektromagnetyzmu. Eterowi bez zastrzeżeń przypisywano mechaniczne własności. I tu właśnie zaczęły się kłopoty.

¹³ Pokazali oni, że ze strumieniem energii elektromagnetycznej wiąże się elektromagnetyczny pęd.

¹⁴ Wyrażenie, które często pojawia się w analizie funkcji modeli we współczesnej nauce przeprowadzonej przez I.G. Barboura, *Mity, modele, paradygmaty*, Wyd. Znak, Kraków 1984, rozdz. III, s. 41–64.

¹⁵ Cyt. za C. W. F. Everitt, dz. cyt., s. 88.

¹⁶ Tamże, s. 81.

¹⁷ Tom II, s. 866.

¹⁸ Por. rozdz. pt. *Bóg i materia*, „Przegląd Powszechny“ nr 12, 1983, s. 352.

W roku 1818 Fresnel zauważył, że prędkości światła nie sumują się zgodnie ze znaną Newtonowską regułą dodawania prędkości (jako wektorów), lecz według pewnej uogólnionej reguły zawierającej parametr nazwany potem współczynnikiem Fresnela. Reguła ta została potwierdzona doświadczalnie ze znaczną dokładnością, ale wkrótce okazało się, że trudno do niej dobrać jakąś prostą interpretację mechaniczną. Zagadnieniami tymi zajął się Stokes¹⁷ dochodząc do pesymistycznego wniosku, że problem nie dojrzał jeszcze do rozwiązania. Rozgorzała dyskusja zasługująca na oddzielną monografię. Udział w niej brali: Rayleigh, Gibbs, Thomson, Maxwell, Lorentz i inni. Z jednej strony eter wydawał się rzeczywiście niezbędny jako ośrodek rozchodzenia się fal elektromagnetycznych, z drugiej – jakby urągał wszystkim przypisywanym mu własnościom mechanicznym. Na domiar złego, wszelkie próby doświadczalnego badania eteru prowadziły do sprzecznych wniosków.

Gdy idziemy szybko podczas deszczu, musimy nieco pochylić parasol, by nie zmoknąć, mimo że deszcz pada prostopadle. Analogiczne zjawisko znane było astronomom już od roku 1728: okazuje się, że obserwując gwiazdy należy „pochylić” teleskop o pewien kąt. Efekt ten, zwany efektem aberracji, jest niewątpliwie następstwem ruchu Ziemi, ale – jak zauważył Young (1804) – żeby efekt wystąpił, trzeba przyjąć, że eter swobodnie przenika przez materiał, z którego zbudowany jest teleskop. Pięćdziesiąt lat potem (w 1856 roku) Fizeau wykonał doświadczenie polegające na przepuszczaniu promieni światła z prądem i pod prąd strumienia wody, z którego wynikało, że eter musi poruszać się wraz z wodą. Eksperymenty zdawały się więc prowadzić do sprzecznych wniosków. Tu znowu Maxwell włączył się do dyskusji. W haśle pt. *Eter* opracowanym dla „Encyclopaedia Britannica” zaproponował on „rozstrzygające” doświadczenie, które polegałoby na mierzeniu prędkości światła w kierunku równoległym i prostopadłym do prędkości Ziemi. Zauważył jednak, że efekty mierzalne są bardzo małe (rzędu v^2/c^2) i praktycznie doświadczenia tego nie da się wykonać.

Wyzwanie rzucone przez Maxwella podjął Michelson. Swoje słynne doświadczenie wykonał w 1881 r. i powtórzył, wraz z Morleyem, w 1887 r. Wynik eksperymentu okazał się zerowy: choć precyzja pomiarów była wystarczająca i tym razem Ziemia nie ujawniła swego ruchu względem eteru. Doświadczenie nie przyniosło rozstrzygnięcia, przeciwnie – trudności nabrzmiały czekając na rozwiązanie.

Wielu autorów próbowało wyjaśnić negatywny (ściślej mówiąc, zerowy) wynik doświadczenia Michelsona-Morleya. W roku 1889 FitzGerald wysunął przypuszczenie, że wszystkie ciała ulegają skróceniu w kierunku ruchu, skróceniu uległo więc także ramię przyrządu, co zneutralizowało oczekiwany wynik. Głównymi dyskutantami stali się wkrótce Lorentz i Poincaré, coraz to nowymi hipotezami naruszając reguły mechaniki klasycznej¹⁸. Mechanistyczny świat zaczął chwiać się w posadach.

¹⁷ G. G. Stokes, *On the Aberration of Light*, „Philosophical Magazine” 27, 1845, 9; *On Fresnel's Theory of the Aberration of Light*, tamże 28, 1846, 76.

¹⁸ Skróczone informacje na temat tej dyskusji por. C. W. F. Everitt, dz. cyt., s. 111–130. Obszerniej na temat końcowych faz dyskusji w książce: A. I. Miller, *Albert Einstein's Special Theory of Relativity – Emergence (1903) and Early Interpretation (1905–1911)*, Addison-Wesley Publ. Comp. Reading, Mass., 1981.

La lumière et l'éther

L'alliance de la pensée géométrique avec le paradigme mécaniste a produit, en XIX-ème siècle, encore un fruit: la théorie de l'électromagnétisme de Maxwell. Quand même, la

théorie électromagnétique de la lumière commença à crever la construction de la physique mécaniste cohérente jusqu'ici.

Mirosław Rutkowski

Nieposłuszeństwo usprawiedliwione

*Myszę, że nade wszystko powinniśmy być ludźmi,
dopiero zaś potem obywatelami.*

H. D. Thoreau

Pozycja, jaką zajmuje w dzisiejszym świecie moralność, jest diametralnie odmienna od tej, na jakiej znajdowała się jeszcze w wieku ubiegłym; wydaje się, że wartości jej coraz rzadziej kierują indywidualnym ludzkim życiem i że utraciły już tę funkcję w stosunku do grup ludzkich i całych społeczeństw. Jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku etycy mogli odwoływać się do takich paradygmatycznych systemów aksjologicznych, jak np. religie objawione. Było to możliwe dlatego, że uważano je za jedynie prawdziwe źródło, z którego mogliśmy czerpać naszą wiedzę o świecie. Moralne wartości i normy odnoszone były w ten sposób do prawd „niewątpliwych“, a prawomocność swoją opierały na stopniu adekwatności, w jakim owe prawdy znajdowały w nich wyraz. Sytuacja taka zapewniała im czołowe miejsce w hierarchii czynników motywujących nasze postępowanie, pozbawiała jednak etykę samoistnej wartości. Stąd rozwój techniki i nauk empirycznych, obniżając w potocznej świadomości znaczenie podstaw ontologicznych moralności, zmienił tym samym funkcjonalność społeczną głoszonych przez nią zasad.

W takim kontekście nabiera znaczenia pytanie o prawdziwą istotę człowieka: o to, czy rację miał Hobbes wskazując na tkwiące immanentnie w naturze każdego z nas zło, czy też ci, jak np. Rousseau, którzy wierzyli w jego dobroć. Obserwując zwiększającą się produkcję i wzrastającą liczbę decyzji o rozmieszczeniu coraz doskonalszych typów broni jądrowej, nabieramy przekonania, że człowiek utracił swą moc tworzenia wedle własnej woli, którą niedawno posiadał. Niektórzy mówią, że utracił również rozum i że jego koniec

- to tylko kwestia czasu. Wydaje się, że ci są najbliższej prawdy, niemniej warto zastanowić się, gdzie tkwią przyczyny takiego stanu rzeczy i co możemy zrobić, aby temu przeciwdziałać.

I

Ludzkość w wiekach minionych nie była narażona na podobne niebezpieczeństwo. Nie tylko z tego powodu, jak mniemają niektórzy, że nie dysponowała siłą, która byłaby zdolna zagrozić całemu gatunkowi. Funkcjonował jeszcze społeczny mechanizm, który był w stanie temu zapobiec: była to taka hierarchia wartości, według której ludzkie życie, a więc i konflikty, które się przejawiają w jego obszarze, są jedynie drobną częścią podległą prawom uniwersum. W ten sposób ziemski ład został podporządkowany swoim wzorcom doskonałym, jak to było np. u Platona lub Augustyna, które - choć ograniczone tylko do świadomości - dawały ponadczasowe pojęcie realnego bytu. Przy pomocy tego prostego zabiegu ludzkie czyny zostały dostosowane do wymogów kosmicznego porządku i poprzez wiarę w niego bezpiecznie sprowadzone w obszar jednostkowego doświadczenia.

Wiek XVIII zapoczątkował proces zastępowania tego mechanizmu przez idee antropocentryczne, które interpretowały rzeczywistość z punktu widzenia ludzkiego doświadczenia. Doprowadziło to do ustanowienia nowej hierarchii w ontologii jak i epistemologii, co nie było bez znaczenia również dla panującego porządku społecznego. Jednostka ludzka bowiem uczyniona została jedynym punktem odniesienia procesu życiowego, a przez to ostateczną racją istnienia. Ona też, odkrywając prawa rządzące światem, została zobowiązana do odnajdywania jego sensu. Człowiek wziął więc odpowiedzialność za rozwój dziejów. Ale czy z perspektywy naszych dzisiejszych doświadczeń i wiedzy o sposobach rozwiązywania konfliktów możemy ten fakt uważać za powód do dumy? Niemiecki filozof, Edward Spranger, wątpliwość tę sformułował następująco: *Co się stanie, gdy stwierdzimy, że w środku człowieczego serca nie ma żadnej wartości?*

Nie jest to pytanie retoryczne. Potrzeba wiary w określone wartości, chroniące człowieka przed moralnym osamotnieniem i zapewniające mu poczucie grupowej przynależności i bezpieczeństwa, jest zbyt trwała, aby można było poważnie rozprawiać o jej przemijaniu. Czym są bowiem potężnie rozbudowane systemy ideologiczne, jak nie współczesnym substytutem dawnych religii objawionych? Obie formy łączy to, że wnoszą tę samą wartość: jakąś koncepcję harmonii, jakiś model życia społecznego i kosmicznego porządku, określają też miejsce człowieka w tym wszystkim. *Jest ona konstytutywną częścią ludzkiej świadomości* – pisał o tej potrzebie w „The Cultural Contradictions of Capitalism” Daniel Bell – *poznawczym poszukiwaniem wzorca „ogólnego porządku” istnienia, uczuciową potrzebą stwarzania rytuałów i uświęcania ich, atawistycznym pragnieniem powiązania z innymi czy też z zespołem znaczeń, które zaspokajają transcendentne dążenia ludzkie; wreszcie egzystencjalną potrzebą uporania się z ostatecznościami cierpienia i śmierci.*

Pytanie postawione przez Sprangera domaga się odpowiedzi. Dzisiaj zwłaszcza, gdy powoli zaczynamy sobie uświadamiać, iż systemy znaczeń, które miały przynieść człowiekowi szczęście, okazują się iluzją. W tej sytuacji łatwo przychodzi pogarda dla innego człowieka, trudno bowiem ustanowić z powrotem tych kilka prawd naszego współzycia, o których mówił Conrad, tych kilku prawd, które są niezbędne, aby życie mogło być dalej godnie kontynuowane. Kiedy się to nie udaje, następstwem jest nihilizm, który, być może, nie był groźny w Niemczech osiemnastego wieku lub w Rosji wieku ubiegłego; postawa ta nie wychodziła bowiem poza salony, a jeżeli tak się zdarzyło, to pod warunkiem, że ograniczała się jedynie do sfery przekonañ, stając się wydarzeniem filozoficznym. Była możliwa, gdy można było coś jeszcze zburzyć i w to miejsce zaproponować coś innego, nowego i doskonalszego, gdy sama walka nie unicestwiała jeszcze celu, w imię którego była prowadzona. Okazała się w końcu niebezpieczna, wносиła bowiem wiarę, iż istniejące w świecie zło wynika z ludzkiej bierności. Świata nie należy interpretować, trzeba go zmieniać – oto, jak słusznie chyba sądzi Hannah Arendt, przekonanie, które

przyspieszyło zegar dziejów. Cały problem sprowadza się do pytania, czy potrafimy to czynić zgodnie z takimi regułami postępowania, które są słuszne z punktu widzenia szczęścia każdego człowieka?

Prof. Ija Lazari-Pawłowska na XVI Światowym Kongresie Filozoficznym w Düsseldorfie sformułowała tezę, że człowiek nie tylko może ustanowić pewne niepodważalne w żadnej sytuacji normy działania, ale dla dobra nas wszystkich musi je ustanowić. Powinny one zakazywać stosowania takich niehumanitarnych środków w stosunku do jednostki, jak: tortury, kara śmierci, niewolnictwo, (...) terrorizm, podżeganie do nienawiści narodowej, ludobójstwo lub użycie nuklearnych broni. (Zob. *Pryncypializm a sytuacjonizm w etyce*, „Studia Filozoficzne” nr 7, 1978.) Jest to pogląd optymistyczny: człowiek zdolny jest sam pokierować swoim losem. Zwolennicy stanowiska przeciwnego mogą dowodzić, jak np. Fiodor Dostojewski, że źródłem humanitarnych wartości jest lęk przed „karą wyższą”. Wszyscy wielcy bohaterowie negatywni Dostojewskiego – Iwan Karamazów, Raskolnikow, Stawrogin – kierują się normami współzycia o nietrascendentnym pochodzeniu. „Biesy” np., jako studium świadomości rewolucyjnej, w ramach którego doskonale zarysowany jest proces przerostu taktyki (skuteczności działania) nad wyznawanymi zasadami, ukazują, jak łatwo wszystko wytłumaczyć, stosując jedynie racjonalne kryteria. Podobnie dzieje się w „Zbrodni i karze” z uzasadnieniem zabójstwa starej lichwiarki; w równie logiczny sposób Iwan Karamazow udowadnia absurdalność życia swego ojca. Oto, zdaje się mówić Dostojewski, do czego dojdzie, gdy człowiek przestanie się lękać, stając się tym samym platońskim demiurgiem.

Stanęliśmy przed zagadnieniem, czy moralna powinność aktu ludzkiego może być określona przez taki autorytet prawodawczy, który mocą sprawczą przewyższa możliwości człowieka, czy też jej źródłem powinna być jednostka ludzka, czego domagał się Kant.

Pozytywna odpowiedź na pierwszą część pytania prowadzi nas do stanowiska, według którego tylko taki czyn jest moralnie dobry, który jest zgodny z nakazem autorytetu uprawnionego do wydania go. Theodor Adorno bada-

jąc po wojnie postawy Niemców odkrył podobny mechanizm, który znany jest dzisiaj powszechnie pod nazwą „osobowości autorytarnej”. Doskonale zdawał sobie sprawę z jego istnienia Hitler. *Każda przemoc – pisał w „Mein Kampf” – która nie wywodzi się z silnej postawy duchowej, będzie chwiejna i niepewna. Brak jej owej trwałości, która może spoczywać wyłącznie w fanatycznym światopoglądzie.*

Nie jest ważne, kto lub co pełni rolę owego autorytetu, może to być zarówno Bóg, jak i Voltgeist, wybitna jednostka lub sfetyzowane prawa rozwoju dziejów. Charakterystyczne jest, że nie są brane pod uwagę następstwa działania, nie występują one w roli racji, które decydują, czy czynność ma być podjęta. Jedyną racją jest fakt, że decyzja została nakazana. Choć postawa taka była najpełniej uzasadniana przez ideologię faszystowską, nie znaczy to, że była przez nią wymyślona. Jej pełny kształt możemy odnaleźć już u Sofoklesa w „Antygonie”. Kant widział w niej główną przyczynę problemów związanych z zagrożeniem autonomii jednostki. Dlatego w swojej etyce utożsamiał moralnego prawodawcę z podmiotem doprowadzając do sytuacji, w której osoba działająca moralnie posłuszna jest tylko samej sobie.

Aby zapobiec niebezpieczeństwu samowolnego ustalania reguł etycznych, wprowadził tzw. postulat uniwersalizacji, głosząc, że tylko wtedy nakaz pojedynczego sumienia staje się normą moralną, gdy podmiot, który go wygłasza, chce i może wystąpić zarówno w roli jego twórcy jak i adresata.

Chociaż propozycja Kanta uwalnia człowieka od niebezpieczeństw, na jakie narażało go poprzednie stanowisko, nie wskazuje jednak innych racji dla jego decyzji poza samym faktem stanowienia nakazu. (Zob. T. Styczeń, „Etyka niezależna?” Lublin 1980, s. 40–43.) Ponadto, praktyczne zastosowanie wspomnianego postulatu ograniczone jest do tych społeczeństw, w których możliwe jest służenie celom innych, podczas gdy oni służą naszym. Tam, gdzie podobne zależności nie występują, pozostaje wiara, że ludzie będą postępowali w myśl reguł, które traktują bliźniego jako cel, a nie jako środek. Znowu więc powróciliśmy do pytania Sprangera.

II

Codziennie tysiące ludzi na całym świecie podejmują decyzje w sytuacjach podobnych jak w przypadku Antygony. Nie byłoby w tym nic szczególnego, gdyby konsekwencje odnosiły się tylko do sprawcy. Inaczej jest, gdy rezultaty mogą dotyczyć milionów istnień ludzkich, a w pewnych okolicznościach – jak np. decyzje o rozmieszczeniu broni atomowej lub o jej użyciu – nawet miliardów. Zagrożenie życia wzrasta, im częściej podejmowane są one tylko ze względu na źródło uprawomocnienia, bowiem funkcję tę spełnia dzisiaj władza, racja stanu, interesy polityczne lub przyjęte umownie systemy wartości – ustrój polityczny lub ideologia, które – uważa się – mają tak wielkie znaczenie, iż można poświęcić w ich obronie życie niejednego człowieka. Jest to dylemat naszych czasów. Został zrodzony przez dwie wojny światowe i strach przed atomowym unicestwieniem. Nie ma w tej sytuacji sprawy pilniejszej aniżeli harmonia interesów jednostkowych i społecznych w granicach poszczególnych państw. Stąd wynikają żądania pod adresem jednostki, aby wypełniała najlepiej, jak umie, funkcję, która jej, jako członkowi grupy, przypada z racji wykształcenia, zajmowanej pozycji, zdolności lub tylko z faktu przynależności. Celem, do którego się dąży, jest pełna integracja ze społeczeństwem, w którym żyje, bez względu na to, jaki cel ono realizuje. Aby zamysł ten mógł zostać w pełni urzeczywistniony, należy zwalczyć w człowieku potrzebę myślenia kategoriami uniwersalnymi, ogólnoludzkimi oraz poczucie jednostki, że sama stanowi pewną wartość; że – aby osiągnąć stan wewnętrznej harmonii – musi rozwijać swoje zdolności bez względu na to, jak chciałby rozporządzać nimi system polityczny. Układ społeczny, wyznający tak sformułowaną zasadę integracji, łatwo może usprawiedliwić każdą działalność represyjną. Będzie się ona prawdopodobnie przejawiała w formie nakazu odrębności jego członków w stosunku do wartości ogólnoludzkich, jak również do wartości, które funkcjonują w innych społeczeństwach oraz w formie zakazu manifestowania odrębności jednostki od tego, co ogólnospołeczne, co oficjalnie uważa się za konstytutywne cechy systemu. W tej sytuacji dążenie do samorealizacji, do

rozwijania własnych zdolności i utożsamienie się z innymi wartościami niż te, które przedstawia się jako zgodne z „naszym interesem“, może być traktowane nieprzychylnie, a nawet wrogo.

Człowiek, chcąc w tak scharakteryzowanym społeczeństwie osiągnąć jakieś własne cele (np. poczucie bezpieczeństwa, dobrobyt etc.), a tym samym uniknąć sytuacji kolizyjnych, musi dostosować swoją aktywność do tych zachowań, jakie przejawiają inni członkowie, i do zadań, które ten system społeczny realizuje. Powoduje to wzrost reakcji kontrolnych nad samym sobą, bowiem konformizm nie tylko zabezpiecza nas przed konfliktami z systemem, lecz pozwala również osiągnąć wartości, ku którym dążą pozostali. Oczywiście teoretycznie istnieje możliwość, że ludzie, posiadając odmienną tożsamość moralną, będą zawsze postępowali zgodnie z zakładaną przez nią hierarchią wartości. W ten sposób zdefiniowane jest w „Obronie Sokratesa“ najstarsze pojęcie godności. Trzeba zadać jednak pytanie, jak liczni są osobnicy posiadający tak rozumianą godność? Samo stwierdzenie, że są ludzie godni w tym znaczeniu pojęcia godności, ma wartość tylko z punktu widzenia ideału etycznego perfekcjonizmu. Sokrates miał szlachetnych przyjaciół, co Platon udokumentował w „Krytiaszu“, lecz nie miał naśladowców.

Ich liczba będzie malała wraz z rozwojem możliwości socjotechnicznych współczesnego państwa. Z tej perspektywy z rozrzewnieniem wspomina się czasy, w których idee, będąc wytworem myśli, w świecie tym pozostawały. Współcześnie pełnią rolę demiurga. Na nich właśnie oparł swój system filozoficzny Hegel. O ideach, które zdolne są poruszyć masy, mówił na swych wykładach w Collège de France Mickiewicz. Współczesne organizacje państwowe, czerpiąc z tej tradycji, podtrzymują taki typ stosunków idei do człowieka, który cechuje się intymnym i irracjonalnym charakterem, co ma wpłynąć na odpowiednią strukturę motywacyjną. Mechanizm ten E. Fromm ujął następująco: *Aby społeczeństwo mogło dobrze funkcjonować, jego członkowie muszą przyswoić sobie charakter, który sprawiałby, że chcieliby postępować tak, jak postępować powinni jako członkowie tego społeczeństwa (...). Powinni oni pragnąć tego, co mocą*

obiektywnych konieczności czynić muszę. Wiadomo też, że – aby cel ten osiągnąć – nie należy apelować do ludzkich umysłów, trzeba oddziaływać na ich emocje, trafiać do ich serc. Faszyzm pokazał, że jest to droga prowadząca do pożądaných rezultatów. Walter Lippmann, pisząc na początku lat dwudziestych naszego wieku o społecznych funkcjach stereotypu, nie przypuszczał zapewne, że za kilkanaście lat jego teorie zostaną potwierdzone w praktyce. Stereotypy – utrzymywał Lippmann – mogą być z powodzeniem wykorzystywane tam, gdzie głoszone prawdy trudno jest uzasadnić empirycznie. Charakteryzują się one tym, że wyprzedzają użycie rozumu oraz nadają określone znaczenie intencjom, zanim dotrą do umysłu. Gdy system stereotypów jest mocno utrwalony, wówczas ludzie dostrzegają tylko te fakty i zjawiska, które go potwierdzają, odwracając się od tych, które mu przeczą. Niebezpieczeństwo takiej sytuacji wzrasta wszędzie tam, gdzie słowo przestaje pełnić funkcję semantyczną, służąc do przekazywania neutralnych znaczeń, a nabiera charakteru magicznego, stając się nośnikiem namiętności i wywołując silne reakcje emocjonalne. Wyrażenia takie, jak „Żyd“, „imperialista“ lub „bolszewik“ nie mają większego znaczenia poznawczego, najczęściej używane są jedynie w celu wywołania odpowiednich postaw i reakcji. O społeczeństwach, w których tak się dzieje, należy mówić, jak o chorych ludziach, zgodnie zresztą z twierdzeniem Weizsäckera, iż chorują również całe kultury a nawet cywilizacje.

III

W wyniku tego procesu nadal w świadomości ludzi egzystują podziały na swoich i obcych. Wydaje się nawet, że obecnie granice solidarności są jeszcze mocniej zakreślone, niż miało to miejsce na początku naszego wieku. *W naszych czasach* – pisał ponad osiemdziesiąt lat temu Albert Schweitzer – *pojęcie człowieka już nie istnieje. Ludzie są dla siebie nawzajem Niemcami, Francuzami, Polakami, ale nie ludźmi.* Najsmutniejsze jest to, że czas, jaki upłynął od chwili, w której słowa te zostały napisane, nie zdezaktualizował ich sensu. Stało się tak pomimo powszechnej zgody wobec

naczelnej idei humanizmu, która głosi, że człowiek ma obowiązki moralne w stosunku do każdej jednostki ludzkiej, bez względu na przynależność państwową bądź narodową, wyznawany światopogląd, rasę i kolor skóry. Zmieniły się tylko kryteria, którymi wspomniany podział się uzasadnia. Gdy dawniej dominowały czynniki biologiczne, to dzisiaj główne znaczenie ma przynależność państwowa oraz wyznawana ideologia, która uświęca panujący porządek społeczny. Żądanie zatem uniwersalistycznej etyki musi obejmować również pozytywną odpowiedź na pytanie, czy istota ludzka potrafi jeszcze wywalczyć sobie autonomię w granicach tak potężnej siły zniewalającej, jaką jest współczesne państwo.

Pierwsze próby w tym kierunku podjął w ubiegłym roku na łamach tygodnika „Die Zeit” niemiecki pedagog Hartmut von Henting. Głosi on, że każdy z nas jest moralnie zobowiązany do obrony ludzkości przed atomowym zagrożeniem; obowiązek ten jest dla Hentinga ważniejszy, niż obywatelskie posłuszeństwo. U podstaw tego przekonania leży wielokrotnie potwierdzone przez historię spostrzeżenie, iż decyzje władzy, legalne z punktu widzenia obowiązującego prawa, mogą być niezgodne z moralnym systemem wartości. Znaczenie tej uwagi jest szczególnie doniosłe w epoce broni atomowej, w której mianem „kuszenia Apokalipsy” można nazwać działania na arenie międzynarodowej tylko ze względu na własną rację stanu. Biblijny motyw „końca świata” nabiera w takiej sytuacji formy samospełniającego się proroctwa, a powszechnie znana teza Borgesa o enigmatycznym dążeniu idei do urzeczywistnienia się, zostaje częściowo oczyszczona ze swego utopijnego charakteru. (W socjologii tendencja ta znana jest jako twierdzenie W. I. Thomasa, który pisał, że *jeśli ludzie definiują sytuację jako rzeczywiste, to stają się one sytuacjami rzeczywistymi.*)

Zasięg tej „nowej wrażliwości” oraz jej efektywność będą zależały od statusu, jaki nadadzą jej poszczególne systemy polityczne. Chodzi o to, aby człowiek występujący przeciw porządkowi społecznemu w obronie wartości uniwersalnych – np. życia, pokoju etc. – nie był traktowany jak przestępca. W przeciwnym przypadku wzrost liczby jednostek podejmujących działania sprzeczne z interesem, który

określa władza, spowoduje automatycznie wzrost represji. Potwierdzają tę obawę liczne już aresztowania tych, którzy czynnie protestują przeciwko produkcji jak i rozmieszczaniu nowych pocisków jądrowych.

Pytanie, jakie w tym miejscu należy postawić, jest następujące: czy ludzie występujący przeciw porządkowi społecznemu, w którym żyją, w imię wartości niewątpliwie humanitarnych, mogą być traktowani na równi z przestępcami? Jest to problem nowy, dotychczas nie brany pod uwagę zarówno przez jurystów jak i moralistów, który zrodził ruch pokojowy. Odpowiedź będzie w dużej mierze uzależniona od punktu odniesienia. Gdy będzie udzielona ze względu na człowieka, musi być negatywna; pozytywna zaś będzie ze względu na określone normy prawne i interesy organizacji państwowej. Dlatego też, aby sprecyzować swoje stanowisko, należy dokonać przedtem określonych założeń aksjologicznych. Jeżeli przyjmuje się, że człowiek ma powinności wobec każdej istoty ludzkiej ze względu na wartość, jaką stanowi samo życie, a nie tylko wobec członków swojej grupy, i gdy zakłada się, iż pierwsze są ważniejsze od drugich (do licznych paradoksów tego świata trzeba zaliczyć to, że są one nietożsame), to odpowiedź nasuwa się sama. Rozważmy jednak stanowisko przeciwne. Jego zwolennicy mogą argumentować następująco: jeżeli ludzie swoim zachowaniem łamią normy prawne, które zapewniają ład społeczny, to tym samym, można powiedzieć, przyczyniają się do propagowania wzorów postępowania i wartości, które będą dysfunkcjonalne dla systemu politycznego. Tego nie może zaakceptować żadna władza. Przeciwno tej tezie nie zamierzam przytaczać innych argumentów niż te, które już wcześniej przedstawiłem. Warto jednak zauważyć, że u podstaw takiego poglądu leży *implicitie* przyjmowane założenie, że jednostka gorzej reprezentuje interesy państwa lub narodu aniżeli ustanowione prawo i powołani do rządzenia politycy.

Omawiane tu zachowania określane są często mianem nonkonformistycznych. Takie określenie proponuję przyjąć z dwóch powodów: gdyż jest semantycznie bardziej neutralne, a następnie dlatego, że przy pomocy tego pojęcia będziemy mogli wyodrębnić tę klasę zachowań od działań

przestępczych o silnie pejoratywnym zabarwieniu znaczeniowym. Często obie te formy wydają się podobne, a niekiedy nawet identyczne. W obu bowiem przypadkach osoba, która je podejmuje, działa niezgodnie z przyjętymi zasadami postępowania funkcjonującymi w jej środowisku, nie spełnia tym samym normatywnych oczekiwań, dlatego też wywołuje reakcję, która ma przywrócić porządek. Podobieństwo obu form jest jednak fikcją, na co zwrócił uwagę amerykański socjolog Robert K. Merton. Wyodrębnił on cztery grupy różnic. Nonkonformista, w przeciwieństwie do przestępcy, nie próbuje ukryć swojego odstępstwa od panujących norm, lecz publicznie oznajmia swoje sprzeniewierzenie. Kwestionuje on prawomocność obowiązujących przepisów lub ich stosowalność jedynie do określonych sytuacji, przestępca natomiast nie twierdzi, że powinno się mordować, lub że kradzież jest cnotą. Protest przeciwko obowiązującym normom wynika u nonkonformisty z wyznawania innych zasad (najczęściej moralnych); przestępca zaś usiłuje uniknąć ich zniewalającej mocy. No i różnica moim zdaniem najważniejsza dla naszych rozważań: przestępca łamie porządek w imię swoich własnych interesów, nonkonformista w imię celów bezinteresownych.

Rozróżnienia tego nie uwzględniają systemy prawne, które do obu przypadków stosują jednakowe sankcje. Inaczej jest w obszarze ocen moralnych. Tutaj *nonkonformista nie ma nic wspólnego z klasycznym przestępcą, który nic starego nie przywraca i nic nowego nie proponuje* – pisze Merton – *i który pragnie jedynie zaspokoić swe prywatne interesy, albo wyrazić swe prywatne uczucia*.

Uwagi powyższe nobilitują tych, którzy odważyli się w imieniu innych niż obowiązujące wartości podjąć określone działania, narażając się przy tym na przykrość, oraz podważają racjonalność poglądów, które cnotę dostrzegają wyłącznie w posłuszeństwie. Przeciwdziałają również moralnej inercji, która pozwala ludziom wierzyć, że tylko ten system normatywny, który obowiązuje w ich środowisku społecznym, daje człowiekowi szczęście i zapewnia największe prawdopodobieństwo przetrwania w świecie, w którym główną kartą przetargową jest broń atomowa. Burzą wreszcie spokój wynikający z błęgiego przekonania, że świat

zaopatrzonej jest w racjonalne drogowskazy lub z wiary, że podejmowane decyzje muszą być słuszne, gdyż ci, którzy je podejmują, są takimi samymi ludźmi jak my.

Une désobéissance justifiée

Un philosophe connu, Edouard Spranger, a posé la question: „Qu'est-ce qui adviendra, quand nous aurons constaté qu'il n'y a aucune valeur au sein du coeur de l'humain?” Ce n'est pas une question rhétorique. Le besoin d'une foi en des valeurs élémentaires, qui protègent l'homme contre l'isolement moral et lui assurent le sentiment d'appartenance à un groupe ainsi qu'une sécurité, est telle-

ment important pour qu'on puisse délibérer sérieusement sur son caractère éphémère.

Il y a des valeurs supérieures, universelles, telles que la vie, la paix, etc. L'homme qui défend la paix par exemple ne peut donc pas être traité comme délinquant. Il faudrait délimiter des comportements nonconformistes et les distinguer des actions criminelles.

Dariusz Filar

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

Ks. Waldemar Chrostowski

Sytuacja językowa na terenie Palestyny w epoce przedchrześcijańskiej

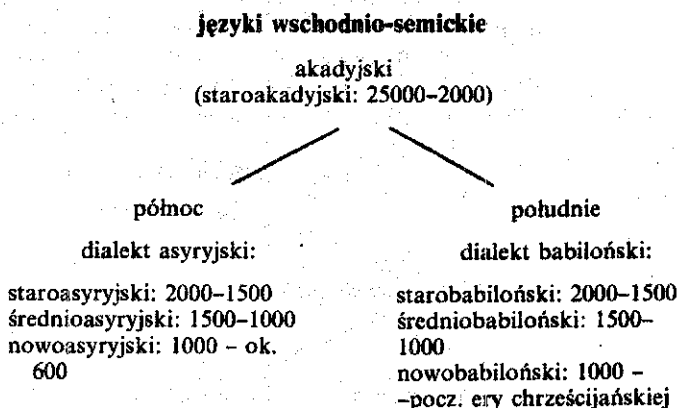
Ogólna klasyfikacja języków semickich

Nazwą „języki semickie“, urobioną na podstawie Rdz 10,21–32 i 11,10–26, jako pierwszy posłużył się A. L. Schlözer¹, odnosząc ją do języków, którymi mówili Aramejczycy, Hebrajczycy, Arabowie oraz inne ludy uznawane za „potomstwo Sema“. Wiele z tych ludów odkryto dopiero w drugiej połowie XIX i w XX wieku i odtąd rodzina języków semickich znacznie się powiększyła. Na długo przed Schlözerem dostrzegano podobieństwa między językami, które jeszcze wtedy określano wspólnym mianem „orientalnych“. Jednak badania w ścisłym tego słowa znaczeniu i prawdziwą naukową klasyfikację rozpoczęto z końcem XVIII stulecia.

Rodzina języków semickich wyróżnia się dużą liczbą elementów wspólnych w zakresie fonologii, morfologii, słownictwa i składni, co skłoniło uczonych do podjęcia tezy o ich wspólnym pochodzeniu. Dlatego do badań językoznawczych wprowadzono pojęcie *JĘZYKA PROTOSEMICKIEGO*². Wbrew powierzchownym odczuciom nie chodzi o odtworzenie hipotetycznego języka, którym pierwotnie mieliby posługiwać się wszyscy Semici. Nie można bowiem stwierdzić, w jakim stopniu postulowane rekonstrukcje posiadają wartość historyczną. Ale nie stanowi to żadnej przeszkody do kontynuowania badań, bo chociaż termin „język protosemicki“ pozostaje wyrazem lingwistycznej umowy, a więc postulatem, tym niemniej taka konwencja jest niezbędna, aby zrozumieć i prześledzić historię rozwoju poszczególnych badanych języków.

Obszar, na którym mówiono językami semickimi, był bardzo rozległy: są to macierzyste języki mieszkańców zachodniej Azji. Przedmiotem naszego zainteresowania jest Palestyna. Oto jak wyglądają języki, którymi w starożytności przedchrześcijańskiej posługiwano się na jej terenie w kontekście pozostałych języków semickich¹.

Cała rodzina języków semickich dzieli się na dwie strefy: **JĘZYKI WSCHODNIO—SEMICKIE** i **JĘZYKI ZACHODNIO—SEMICKIE**. Zaczniemy od klasyfikacji starszej grupy.



JĘZYK AKADYJSKI pojawił się w Mezopotamii wraz z inwazją i sedentaryzacją plemion semickich i stopniowo wypierał używany tam nie-semicki język Sumerów. Z początkiem II tysiąclecia przed Chr. (od ok. 1800 r. przed Chr.) język akadyjski stał się językiem dyplomatycznym całego Bliskiego Wschodu. Królowie Mari, nad środkowym Eufratem (XVIII w. przed Chr.), wymieniają listy z władcami Babilonii i Asyrii posługując się z łatwością dialektem babi-

¹ J. G. Eichhorn, *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur*, Bd VIII, Leipzig 1781, s. 161.

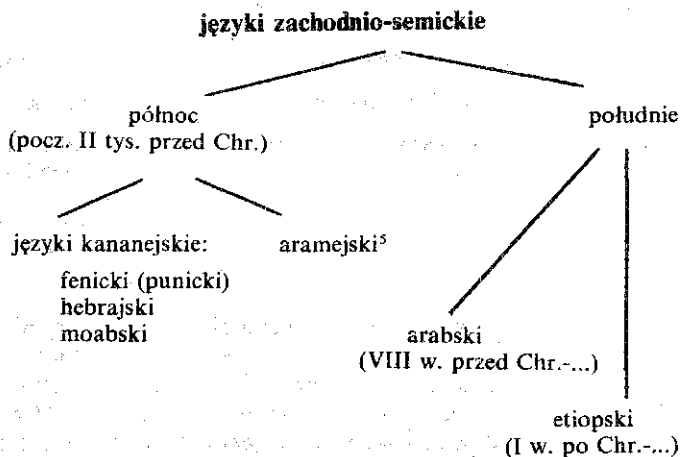
² Inne nazwy to: prasemicki (Ur-Semitisch), ogólnosemicki (Common Semitic) lub semicki (Semitic).

³ Oprac. na podstawie: S. Moscatti, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology*, Wiesbaden 1964, ss. 6–15.

łońskim. W połowie II tysiącl. język i pismo akadyjskie były używane w kancelariach, od Anatolii i Imperium Hetytów po archiwa w El-Amarna, własność faraona-reformatora Amenofisa IV (XIV w. przed Chr.). *JĘZYK SUMERYJSKI* zachował się w kulcie i w części korespondencji lokalnej lub prywatnej oraz, co ciekawe, pozostał „językiem uczonych”⁴.

Względnie spokojna, a w każdym razie dosyć jednorodna, historia Mezopotamii, z podziałem na północ (Asyria) i południe (Babilonia), określiła charakter i fazy powolnej ewolucji obu dialektów wyrosłych na bazie staroakadyjskiego.

W czasie, kiedy w Mezopotamii następowało przejście akadyjskiego w dialekty asyryjski i babiloński, co miało miejsce na przełomie III/II tysiącl. przed Chr., w najbardziej zachodniej części Azji, obejmującej Palestynę, kształtowała się grupa, którą określamy jako



Już pobieżny rzut oka wskazuje, że grupa języków zachodnio-semickich, którymi posługiwano się na obszarze Syro-Palestyny, odzwierciedla burzliwą historię i wewnętrzne zróżnicowanie tego regionu⁶. Protagonści nie są – jak to miało miejsce w Mezopotamii – ludem jednolitym. W epoce przedchrześcijańskiej mamy tu wiele ludów o różnorodnych nazwach: m.in. Amorejczycy, Kananejczycy, Hebrajczycy,

Aramejczycy, Fenicjanie, Moabici, Edomici, Ammonici.

Narody mówiące językami grupy południowej nie odegrały żadnej roli w przedchrześcijańskiej Palestynie. Wędrówki arabskich plemion koczowniczych z Półwyspu Arabskiego na północ rozpoczęły się na dobre w V–VI w. po Chr.⁷, a ekspansja języka arabskiego następuje z wielkimi podbojami podejmowanymi od VII w. Etiopski jest językiem emigrantów przybyłych z Arabii południowej do Abisynii również w epoce chrześcijańskiej.

Grupa języków kananejskich

Rdzenni mieszkańcy Palestyny i Syrii w drugiej połowie II tysiąclecia przed Chr. mówili dialektami kananejskimi i aramejskim. Co było przedtęm – nie jesteśmy w stanie dokładnie powiedzieć. Na podstawie żmudnych badań można wysunąć dwa wnioski: od najdawniejszych czasów stwierdzamy w Palestynie obecność ludów semickich, a śladami tej obecności w dziedzinie języka są semickie nazwy geograficzne⁸; w każdym stadium rozwoju obserwuje się znaczne różnicowanie między językami strefy wschodnio- i zachodnio-semickiej⁹. W fazie najstarszej widać to dobrze na przykładzie tekstów akadyjskich, pochodzących z okresu 2400–1700 przed Chr. Spotykamy w nich setki imion semickich, których nie da się objaśnić na gruncie języka akadyjskiego. To zjawisko oraz inne spostrzeżenia językowe

⁴ W. F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, IW Pax, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1967, s. 36.

⁵ O historii języka aramejskiego i rozwiniętych z niego dialektach będzie mowa w dalszej części niniejszego artykułu.

⁶ S. Moscati, *Kultura starożytna ludów semickich*, PWN, tłum. M. Czerwiński, Warszawa 1963, s. 130.

⁷ Tamże, s. 266–286.

⁸ Bardziej szczegółowo i przykłady zob.: W. F. Albright, *Archeologia Palestyny*, PWN, tłum. S. Majchrzak, Warszawa 1964, s. 225–227.

⁹ Inaczej, chociaż brzmi to niejasno, pisze W. F. Albright: „Dawne języki semickie, z wyjątkiem akadyjskiego (podkr. moje), były tak ściśle spokrewnione ze sobą w gramatyce i wymowie (fonetyce), że każdy dialekt miał wiele wspólnego z sąsiednimi...” Ale zaraz: „W początkach okresu Patriarchów w pierwszej połowie drugiego tysiąclecia, różnice między poszczególnymi dialektami semickimi nie były wiele większe niż różnice między obecnymi głównymi dialektami arabskimi. Nawet akadyjski (podkr. moje) nie różnił się od zachodniosemickiego bardziej niż obecnie maltański od irackiego dialektu języka arabskiego” (*Archeologia Palestyny*, s. 228).

skłoniły uczonych do postawienia tezy o istnieniu już w drugiej połowie III tysiącl. przed Chr. tzw. języka staroamoryckiego.

Nie potrafimy określić cech odróżniających, zwłaszcza w samych początkach, grupę języków kananejskich od języka aramejskiego. Jest tak nie dlatego, iż w zamierchłej przeszłości wzajemne pokrewieństwo mogło być większe niż później, ale z braku odpowiedniego materiału porównawczego. Z jednej strony, dysponujemy skromnym zasobem tekstów, których w sposób pewny nie można ani datować, ani interpretować¹⁰. Chodzi tu o: a) pseudohieroglificzne inskrypcje z Byblos (XVIII–XV w.), odczytane przez E. Dhorme i uznane przez niego za najbardziej starożytne zabytki pisma starofenickiego; b) inskrypcje protosynajskie, datowane na ok. 1500 przed Chr., stanowiące świadectwo najwcześniejszego etapu formacji alfabetu północnosemickiego; c) kilka krótkich inskrypcji z Gezer, Lachisz i Sychem (XVIII–XVI w.). Z drugiej strony, posiadamy materiał, który można datować dokładniej i pewnie tłumaczyć¹¹. Są to: a) relikty języka amoryckiego (zwanego też wschodniokananejskim) w postaci imion własnych poświadczonych m.in. w akadyjskich tekstach z Mari (XVIII w.) i w egipskich tekstach eksekracyjnych (złorzeczających) z XIX–XVIII w.; b) pokrewny amoryckiemu, fenickiemu i hebrajskiemu język tekstów alfabetycznych znalezionych w Ugarit, pochodzących z XIV–XIII w.; c) język glos w listach babilońskich z El-Amarna (XIV w.) zapisanych pismem akadyjskim, ale z wieloma słowami i formami kananejskimi.

Pomimo że zabytki te rzucają pewne światło na najwcześniejsze fazy historii języków kananejskich, to jednak wyraźne zróżnicowanie między nimi a aramejskim można stwierdzić dopiero pod koniec II tys. przed Chr. Język aramejski, jak i sami Aramejczycy, jest odtąd poświadczony historycznie i epigraficznie. Grupa języków kananejskich obejmuje przeto te z nich, które wyraźnie różnią się od aramejskiego, czyli: *JĘZYK FENICKI* (i *PUNICKI*), *HEBRAJSKI* oraz *MOABSKI*.

JĘZYK FENICKI (PUNICKI) zachowany jest w inskrypcjach z miast starożytnej Fenicji od ok. XIII do I w. przed Chr. oraz w zabytkach epigraficznych z Kartaginy i innych

fenickich kolonii rozsianych w basenie Morza Śródziemnego (IX w. przed Chr. – II w. po Chr.). Najstarsze znane zabytki pisma fenickiego – to napis na grocie strzały z X wieku¹² oraz napis na figurze dedykacyjnej przedstawiającej faraona Ozorkona I (924–895) wykonany na polecenie ówczesnego króla Byblos. Pismo fenickie w okresie „Pax Philistea” stało się punktem wyjścia sięgającego IX w. przed Chr. alfabetu greckiego¹³.

JĘZYK MOABSKI znamy jedynie ze słynnej steli Meszy¹⁴, króla Moabu (ok. 830 przed Chr. – zob. 2 Krl 2,3–5). Pismo zbliżone jest do najstarszego fenickiego, lecz język różni się od fenickiego i jest bardzo bliski hebrajskiemu.

Pod koniec II tys. przed Chr. na terenie Palestyny z używanych tam dialektów kananejskich wyłonił się język hebrajski.

Hebrajski językiem Izraelitów

Nie wiemy, jak nastąpiło przejście od dialektów, którymi przed przybyciem Izraelitów posługiwali się mieszkańcy Kanaanu, do języka hebrajskiego. Dokonało się to najpóźniej na przełomie XII/XI w. przed Chr., tj. w okresie wejścia i osiedlenia się plemion hebrajskich w „Ziemi Obiecanej”. Cennym świadectwem tego przejściowego stadium jest tzw. pieśń Debory z Księgi Sędziów, zgodnie uznawana za jeden z najstarszych tekstów ST i datowana na ok. 1170–1140 przed Chr.

• Nic pewnego nie potrafimy powiedzieć na temat języka, którym posługiwały się plemiona hebrajskie podczas Wyjścia, po kilku stuleciach przeżytych w Egipcie, ani tym bardziej odnośnie do ich języka sprzed „niewoli egipskiej”. Jedyną biblijną aluzję mamy w Rdz 31,47: stela i kopiec

¹² S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, § 3.3–6.

¹³ Tamże, § 3.7–10.

¹⁴ J. T. Milik, *Flèches épigraphes phéniciennes au Musée National Libanais*, „Bulletin du Musée de Beyrouth”, XVI, 1961, s. 103–108.

¹⁵ Szerzej na ten temat: W. F. Albright, *Archeologia Palestyny*, s. 242–244.

¹⁶ Opis i tekst zob.: A. Zaborski, *Zarys epigrafiki starożytnej Palestyny*, w: *Archeologia Palestyny*, praca zbiorowa, Księg. św. Wojciecha, s. 848–851.

kamieni są przez Labana nazwane Jegar Sahaduta, a przez Jakuba Galed. Biblia nie wspomina, o jakie języki chodzi, ale jest to aramejski i hebrajski. Z faktu, że poświadczony tu zwrot aramejski stanowi późną formę tego języka, C. Rabin¹⁵ wnioskuje, że epizod jest wyrazem przejścia klanu Abrahama od języka, którego używano będąc w Mezopotamii do języka z grupy kananejskiej. Oznacza to, iż plemiona hebrajskie mogły przyjmować nowy język jeszcze w okresie Patriarchów. Jakim językiem mówiły przedtem – nie wiemy. Część uczonych sądzi, że mógł to być język staroamorycki. Cofamy się tu jednak do początków II tysiąclecia przed Chr., kiedy to języki strefy zachodnio-semickiej wydają się nieomal jednolite, tak przynajmniej mniema się na podstawie tego, co o nich wiemy¹⁶. W każdym razie przyjmując język Kanaanu Hebrajczycy zaadaptowali go do własnych potrzeb i przez to wywarli na niego niemały wpływ. Zatem język, którym zaczęli się posługiwać, słusznie należy uznać za nowy w pełnym tego słowa znaczeniu¹⁷. Wygląda na to, że Biblia przechowuje relikty świadomości, iż język Hebrajczyków powstał na bazie języka kananejskiego: w Iz 19,18 język, którym posługują się Izraelici, jest nazwany nie hebrajskim, lecz określa się go mianem *JĘZYKA KANAANU*¹⁸.

Gdy Izraelici, posuwając się od wschodu, obejmowali w posiadanie Kanaan; na wybrzeżu osiedlali się Filistyni, odłam tajemniczych Ludów Morza. Wzmianki o nich w Biblii są bardzo częste; ich śladem w archeologii jest ceramika „filistyńska”¹⁹, podobna do wyrobów odnalezionych podczas wykopalisk na Cyprze i do złudzenia przypominających produkcję mykeńską. Filistyni przybyli z basenu Morza Egejskiego, zatem na pewno nie byli Semitami. Nie posiadamy zabytków języka i pisma Filistinów²⁰, poza kilkoma imionami zachowanymi w transkrypcji w tekstach obcojęzycznych. Przejęcie przez Filistynów języka kananejskiego dało początek dialektom, które w nadmorskim regionie Palestyny przetrwały dosyć długo (zob. aluzję do „języka Aszdodu” w Ne 13,24). Dialekty te zanikły dopiero pod naporem aramejskiego, co nastąpiło w V–IV w. przed Chr. Filistyni wymieszali się z tubylczą ludnością Kanaanu i właściwie – poza nazwą „Palestyna” – ślad po nich zaginął, podobnie jak wcześniej po również niesemickich Hyksosach (XVIII–XVI w.).

Język hebrajski, szczególnie w swej początkowej fazie, nie był jednolity. W jego ramach istniało wiele dialektów (np. okolice Sychem, Jerozolima itd.), nie mówiąc o dużej różnicy między południem a północą Palestyny, aczkolwiek wszelkie dociekania co do tego mają tylko hipotetyczny charakter.

Dzieje języka hebrajskiego obejmują ponad trzy tysiące lat. W tak długim czasie odróżnia się cztery zasadnicze etapy:

- Od ok. 1200 r. przed Chr. rozpoczął się pierwszy okres rozwoju, trwający do III w. przed Chr., czyli w przybliżeniu ok. tysiąca lat, zwany okresem hebrajskiego biblijnego.

- Po nim nastąpił o ponad połowę krótszy okres języka misznaickiego (III w. przed Chr. – pocz. III w. po Chr.). Język hebrajski pozostał nadal językiem mówionym, chociaż w znacznie mniejszym zakresie niż poprzednio, używano go też w literaturze i w liturgii. Uwieńczeniem tego okresu jest przede wszystkim Miszna zrehabilitowana ok. 220 r. po Chr., której język jest bliższy potocznej mowie ludności żydowskiej niż literackiemu językowi ST.

- W trzecim, najdłuższym, okresie (pocz. III w. – 1880 r.) hebrajski był wyłącznie językiem synagogi i uczonych rabinów, spełniając rolę podobną do tej, jaką w Europie odgrywała przez długi czas łacina. Tym niemniej istniało, czasami naprawdę duże, zainteresowanie nim, dzięki czemu powstawała obszerna literatura filozoficzna i egzegetyczna oraz poezja o przeznaczeniu liturgicznym. Czynniki te, obok czynników natury społeczno-politycznej, sprawiły, że

¹⁵ Podają za: W. Weinberg, *Language Consciousness in the OT*, ZAW 96 (1980), s. 187–188.

¹⁶ W. J. Moran, *The Hebrew Language in Its Northwest Semitic Background*, w: G. E. Wright, *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honour of W. F. Albright*, London 1961, s. 56–58.

¹⁷ W. Tyloch, *Gramatyka języka hebrajskiego*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1980, s. 26–27.

¹⁸ Terminu język hebrajski zaczęto używać dopiero w ostatnich wiekach przed Chr. i to w źródłach greckich (Prolog Księgi Syracha 22) – zob. W. Tyloch, *Gramatyka języka hebrajskiego*, s. 11–12.

¹⁹ Zob. W. F. Albright, *Archeologia Palestyny*, s. 146–150.

²⁰ Przypuszcza się jednak, że nie odczytane do dzisiaj gliniane tabliczki, zapisane pismem cypro-minojskim, znalezione wspólnie ze sporą ilością filistyńskich ceramiki w Deiralla w dolinie Jordanu, jak też podobne im pieczęcie z Aszdodu z XII/XI w. przed Chr., stanowią zabytki pierwotnej kultury filistyńskiej.

– od ponad stu lat możemy mówić o języku nowohebrajskim: hebrajski stał się znowu językiem żywym, którego od początku lat dwudziestych używa się w Palestynie, a od 1948 r. jest to oficjalny język państwa Izrael.

W epoce przedchrześcijańskiej mamy zatem dwa zasadnicze etapy historii języka hebrajskiego. Między hebrajskim biblijnym a hebrajskim okresu międzytestamentalnego (= misznaickim) istnieje ciągłość, ale zachodzą też niemałe różnice. Co więcej, w ramach hebrajskiego biblijnego trzeba rozróżnić pomiędzy etapem „klasycznym” (do r. 586 przed Chr.) i „po-klasycznym” (od r. 539 przed Chr.). W okresie „klasycznym”, obejmującym czas istnienia Pierwszej Świątyni, hebrajski był raczej stabilny. Były to „złote wieki” tego języka: używano go w literaturze, administracji i nauce. Jego świadectwa – to przede wszystkim duże partie Biblii, a nadto: rolniczy kalendarz z Gezer z drugiej połowy X w. przed Chr.²¹, ostrakony z Arad, Hacor, Samarii i Jerozolimy, inskrypcja z kanału Siloe z ok. r. 701 przed Chr., ponad dwadzieścia ostrakonów z Lachisz sprzed 587 r. przed Chr. Oblicza się²², że słownictwo i formy gramatyczne zachowane w Biblii stanowią ok. 30% tego, co podówczas zawierał język.

Między r. 586 a 539 dokonała się istotna ewolucja języka hebrajskiego spowodowana sytuacją wygnania i niewoli babilońskiej. Gdy bada się kompozycje powstałe przed i po wygnaniu, widać wyraźnie, że język uległ zmianie: spotykamy wiele nowych słów, nowe konstrukcje syntaktyczne i rozmaite modyfikacje, obserwujemy duży wpływ języka aramejskiego. Coraz bardziej powszechna ekspansja aramejskiego doprowadziła w okresie Drugiej Świątyni do zupełnie nowej sytuacji językowej w Palestynie.

Aramejczycy i język aramejski

Pierwsze jednoznaczne historycznie wieści o Aramejczykach pochodzą z przełomu XII/XI w. przed Chr. z kroniki asyryjskiego władcy Tiglat-Pilezera I (ok. 1114–1076). Opowiada się w niej o ich pokonaniu, jednakże to właśnie w tym czasie plemiona aramejskie napierały skutecznie nie tylko na Mezopotamię, ale z coraz większym rozmachem

zdobywały Syrię²¹. Już w poprzednich stuleciach część Aramejczyków osiadła na terenie centralnej Syrii, co nie pozostało bez wpływu na proces sedentaryzacji plemion jeszcze koczujących po stepach Syrii północnej. Przejście do osiadłego trybu życia dokonało się bardzo szybko i nastąpiło dokładnie w tym samym okresie, kiedy w Palestynie umacniały się plemiona hebrajskie, na samym jej wybrzeżu Filiistyni, a w Transjordanii Ammonici i Moabici.

Wszystkie wcześniejsze ewentualne aluzje do Aramejczyków są bardzo niejasne. Ich przybycie do Syrii w początkach XIII w. przed Chr. kończy ten etap ich dziejów, którego odtworzyć na razie nie możemy, a zarazem rozpoczyna okres jakościowo nowy. Nastąpiło mianowicie utworzenie wielu znanych nam państw-miast aramejskich: Damaszek, Bit Rehob, Zoba, Hama, Bit Auguszi (z Aleppo i Arpad), Samal. Bardziej na północ i na wschód Aramejczycy dominowali w Bit Ardini, Bit Bochari (z Tell Halaf, staroż. Guzana) i w Bit Jakini. O ile obszary wysunięte najbardziej na północ (dzisiaj pogranicze Syrii i Turcji) Aramejczycy dzielili z niesemickimi tzw. Neohetytami i zasymilowaną ludnością hurycką, o tyle Syria centralna i południowa stały się już bez reszty własnością plemion aramejskich.

Niezależność aramejskich państewek nie miała jednak trwać długo. W początkach IX w. przed Chr. z wolna podnosiła się z wewnętrznych niepokojów i kłopotów potężna Asyria, a skoro okrzepła, jej władcy coraz częściej zapuszczały się na ziemie przejęte przez Aramejczyków. W połowie IX w. wojska asyryjskie tak mocno zagroziły niektórym miastom Aramejczyków, że wiele z nich zobowiązało się do płacenia corocznego haraczu. Gdy bezpośrednie zagrożenie ustępowało, lokalni władcy aramejscy w większości nie dotrzymywali obietnic, co skłoniło Salmanassara III (858–824) do ataku na Syrię. Efektem była nie rozstrzygnięta bitwa pod Karkar nad Orontesem (853 r.), uwie-

²¹ Szerzej: A. Zaborski, *Zarys epigrafiki starożytnej Palestyny*, s. 847–848.

²² S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, § 3.15.

²³ Zob. J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Ossolineum 1982, s. 287–290.

czniona na słynnym „czarnym obelisku“, będącym dzisiaj skarbem British Museum.

Chwilowe załamanie się presji asyryjskiej miało na pewien czas odłożyć decydującą rozprawę, ale nie udało ocalić miast-państw Aramejczyków: ich losy były w zasadzie przesądzone. Padły kolejno poszczególne bastiony²⁴, aż w końcu VIII w. przed Chr. panowanie Asyrii stało się niepodzielne. Państwka aramejskie przestały istnieć. Od tej pory Aramejczyków, którzy ostatecznie utracili niezawisłość państwową, spotykamy na obszarze całego Bliskiego Wschodu, przeważnie jako kupców i handlarzy. W okresie Imperium Perskiego (od końca VI w. przed Chr.) spotykamy ich dosłownie wszędzie – aż po Elefantynę w Egipcie.

Dość paradoksalnie historia języka aramejskiego jest znacznie bogatsza i dłuższa niż dzieje samych Aramejczyków. Uczni rozróżniają kilka zasadniczych faz jego rozwoju:

- **Okres staroaramejskiego** (...– 700 r. przed Chr.): jest to etap najmniej znany i skąpo poświadczony epigraficznie. Zachowało się kilka inskrypcji odnalezionych na ostrakonach w państwach-miastach Syrii (Damaszek i Aleppo) oraz północnej Galilei i datowanych na X–VIII w. przed Chr. Nie był to jednolity język, lecz raczej szereg dialektów, zabarwionych w dużym stopniu wpływami ościennych języków semickich.

- **Aramejski oficjalny** (imperialny – „Reichsaramäisch“): oficjalny język dyplomacji za panowania Asyryjczyków, Babilończyków i Persów, używany od Sudanu aż po Indie w okresie 700–300 przed Chr. Najwięcej zabytków znaleziono w Mezopotamii, w postaci słów i konstrukcji w tekstach nowoasyryjskich i nowobabilońskich oraz na inskrypcjach i w imionach własnych, ale nie brak materiału, który pochodzi z Persji, Arabii, zach. Indii, Afganistanu, Anatolii, Grecji, Palestyny i Egiptu. Ten rodzaj aramejskiego jest obecny w Biblii: wspomniane już dwa słowa w Rdz 31,47; Jr 10,11; Ezd 4,8–6,18; 7,22–26; Dn 2,4–7,28.

- **Średnioaramejski** (300 przed Chr. – 200 po Chr.): zamyka starożytny etap ewolucji języka. Rozpoczyna się współcześnie z podbojami Aleksandra Macedońskiego i rozszerzaniem się hellenizmu. Jest to najbardziej znaczący i skomplikowany okres historii języka aramejskiego. Ofi-

cialny aramejski poprzednich wieków staje się, zwłaszcza na peryferiach starożytnego Bliskiego Wschodu, dialektem standardowym i pozostaje, obok greckiego, w użyciu oficjalnym. Jednocześnie następuje dzielenie się języka mówionego na tak rozległym obszarze: możemy wyodrębnić tzw. wschodnio-aramejski i zachodnio-aramejski (z dużą liczbą inskrypcji z Jerozolimy i okolic), w ramach których obserwuje się postępujące klarowanie się pojedynczych dialektów.

– **Późnoaramejski** (200–700 po Chr.): język aramejski definitywnie rozpada się na gałąź wschodnią (syryjski – okolice Edessy, babilońsko-aramejski, mandejski) i zachodnią (nabatejski, palmyreński, aramejski żydowsko-palestyński, aramejski samarytański i chrześcijańsko-palestyński).

– **Aramejski nowożytny**: część ludności pochodzenia asyryjskiego z terenów Iranu i Iraku, mówiąca wschodnią odmianą aramejskiego, podczas I wojny światowej i tuż po niej rozproszyła się emigrując przeważnie do USA. Tym niemniej aramejski można było do niedawna usłyszeć w niektórych rejonach wschodniej Turcji, północnej Syrii, radzieckiego Azerbejdżanu, północnego Iranu i Iraku, a obecnie jeszcze w okolicach Mosul (Al Mawsil), Tur Abdin i Rezaiyeh (Urmia). Odmiana zachodnia, w dużej mierze skażona wpływami arabskiego, przetrwała w Syrii: we wsiach Malula, Gubbadu i Baha w pobliżu Damaszku.

Aramejski językiem Żydów

Pod koniec II tysiąclecia przed Chr. migracje Aramejczyków i zastosowanie przez nich pisma alfabetycznego doprowadziły na obszarach Syrii i Palestyny do gwałtownego zaniku języka i pisma akadyjskiego. Stopniowo ekspansja aramejskiego objęła także inne rejony. Jego zaletą była łatwość w przyswajaniu i w pisaniu, dzięki czemu zyskiwał coraz większą przewagę nad macierzystym językiem Asyryjczyków i Babilończyków. Z drugiej strony, ekspansja ta

²⁴ Tamże, s. 320–341.

była ułatwiona dzięki obecności Aramejczyków w rozmaitych strefach starożytnego świata. Rychło więc, głównie w dziedzinie handlu i dyplomacji, dokonano się przejście od akadyjskiego do aramejskiego. Po dwutysiącletniej historii akadyjski chylił się ku upadkowi. Przestał być językiem mówionym ok. V w. przed Chr., aczkolwiek zachował się jeszcze w niektórych dokumentach pisanych aż do początku ery chrześcijańskiej, ograniczony do kręgu kapłanów i uczonych – stróżów tradycji. Ostatni znany tekst klinowy napisany w języku akadyjskim pochodzi z 75 r. po Chr.

Interesujący przykład najwcześniejszej penetracji aramejskiego na teren Palestyny podaje 2 Krl 18,17-37 (= Iz 36,1-22). Rabsak, wysłannik króla asyryjskiego, stojąc w 701 r. przed Chr. pod murami Jerozolimy z przedstawicielami judzkiego króla Ezechiasza rozmawia po hebrajsku. Negocjatorzy Ezechiasza, odpowiadając na jego namowy do poddania miasta, zwracają się z prośbą: *Prosimy, rozmawiaj z nami, sługami twoimi, po aramejsku (aramit), bo my go rozumiemy; nie mów do nas w języku judzkim (jehudit), gdyż słyszą to ludzie znajdujący się na murach* (w. 26). Reakcja wysłannika króla Sennaheryba była natychmiastowa: odtąd zwraca się już do wszystkich mieszkańców Jerozolimy broniących swego miasta w języku hebrajskim. Rezygnuje z dalszych urzędowych pertaktacji. Epizod ten wskazuje, że po pierwsze, na przełomie VIII/VII w. przed Chr. języki hebrajski i aramejski nie były wymiennie zrozumiałe, skoro mieszkańcy Jerozolimy, mówiący „judzkim“, czyli południową odmianą języka hebrajskiego, nie mogliby zrozumieć Rabsaka, gdyby ten pertraktował po aramejsku. Po drugie, językiem macierzystym wysłannika króla asyryjskiego był akadyjski, w dialekcie nowoasyryjskim, widocznie jednak aramejski spełniał rolę lingua franca, skoro zna go zarówno on jak i przedstawiciele dworu Ezechiasza.

Pod koniec VII w. przed Chr. miejsce Asyrii zajęła Babilonia, rozszerzając swoje wpływy poza obszary kontrolowane dotąd przez Asyryjczyków. Przyniosło to dalszy wzrost znaczenia aramejskiego. Jednak w okresie „złotego wieku“ języka hebrajskiego, tj. przed wygnaniem babilońskim, aramejski nie był rozpowszechniony wśród hebrajskiej populacji Palestyny. Chociaż tzw. arameizmy spotykamy

w niektórych, zwłaszcza poetyckich, tekstach biblijnych z okresu Pierwszej Świątyni, co nakazuje zachować dużą ostrożność, jeśli chodzi o ustalanie czasu powstania rozmaitych fragmentów Biblii²⁵, tym niemniej źródła pozabiblijne poświadczają nikłą znajomość i ograniczoną popularność aramejskiego. Pod koniec VII w. przed Chr. jeden z władców palestyńskich, prawdopodobnie król Aszkelonu, zwraca się o pomoc do faraona pisząc na papirusie list po aramejsku. Miejscowa ludność posługiwała się jednak nadal swoim własnym językiem. Wrażenie dużej jednolitości aramejskiego z okresu „imperialnego” bierze się stąd, że zachowane do dzisiaj dokumenty pochodzą przede wszystkim z kancelarii. Uważa się, że język mówiony cechowało duże zróżnicowanie dialektów.

Kłęska Jerozolimy w 587 r. przed Chr., deportacje ludności z Judei do Babilonii oraz ucieczka części mieszkańców Judei do Egiptu przyczyniły się do zaistnienia całkowicie nowej sytuacji językowej. Aramejski stał się językiem potocznym, codziennym, również na terenie Palestyny. Trudno jest bezspornie rozstrzygnąć, czy dominacja aramejskiego rozpoczęła się już wkrótce po upadku Jerozolimy, gdy miejscowa ludność, pozbawiona elity religijno-intelektualnej, łatwiej ulegała obcym wpływom, czy dopiero po dekreście Cyrusa z 539 r. zezwalającym części wygnańców na powrót do ojczyzny. W grę mogły wchodzić obie ewentualności, dopełniając się wzajemnie. Aramejski był językiem, którym na pewno posługiwano się w Babilonii, a zatem Żydzi przebywający tam znaleźli się pod bezpośrednim oddziaływaniem tej międzynarodowej tendencji. Mogli przynieść ze sobą do Palestyny język, jakiego nauczyli się na obczyźnie, a który, wraz z ich powrotem, już na dobre zdomowił się w ich własnej ziemi. W każdym razie posiadamy wiele aramejskich papirusów z VI i V w. przed Chr. świadczących, że był to język szerokich warstw ludności żydowskiej. Innym potwierdzeniem są srebrne monety, bite na wzór drachm attyckich z napisem w języku hebrajskim lub aramejskim oraz ostrakony, w większości z ok. 350 r.

²⁵ A. Hurvitz, *The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew*, „IsrExplorJourn” 18 (1968), s. 34–240.

przed Chr. Jakkolwiek ogół, a zwłaszcza bardziej wykształcone warstwy społeczeństwa żydowskiego, nie porzucił zupełnie swego macierzystego języka, to jednak faktyczna dwujęzyczność (hebrajski – aramejski) prowadziła do umacniania się przewagi nowego języka. Hebrajski stawał się coraz bardziej językiem uczonych i językiem literackim, zaś aramejski zyskiwał na powszechności. W okresie największych podbojów perskich (za Cýrusa i Kambyzesa – przełom VI/V w. przed Chr.) aramejski stał się ważnym czynnikiem scalania ludności na całym obszarze utworzonego przez Persów Imperium. Przy końcu epoki perskiej (połowa IV w. przed Chr.) aramejski miał także wśród Żydów niewątpliwą przewagę nad hebrajskim. Kiedy Aramejczycy przestali być protagonistami dziejów, ich język stał się mową prawie całego starożytnego Bliskiego Wschodu.

Zastanawia fakt, że w Palestynie nie odkryto inskrypcji aramejskich, które pochodziłyby z III i II w. przed Chr. Aramejski był wprowadzie w użyciu codziennym, ale właśnie wtedy następowała kolejna zmiana: po upadku Imperium Perskiego, w niektórych regionach już od końca IV w. przed Chr., oficjalny język aramejski miał ustąpić miejsca greckiemu i lokalnym dialektom aramejskim. Wkrótce grecki stał się urzędowym językiem kancelarii i handlu. Hellenizacja, rozpoczęta wraz z podbojami Aleksandra Macedońskiego, nie zdołała jednak wyrugować aramejskiego z Palestyny. Nawet przeciwnie: w I w. przed Chr. obserwujemy zwiększenie liczby inskrypcji aramejskich, których liczba rośnie za panowanie Heroda Wielkiego (37–4 przed Chr.). Są to przeważnie napisy na skrzyniach z wapienia (ossaria), do których składano kości zmarłych. Poza Palestyną aramejski miał dominować jeszcze w innych rejonach Bliskiego Wschodu w dialektach, które wyliczyliśmy, i to aż do VII w. po Chr., kiedy podboje Arabów zepchnęły go na korzyść arabskiego.

Pod koniec epoki przedchrześcijańskiej Żydzi mieszkający w Palestynie posługiwali się trzema językami: najbardziej rozpowszechniony i najczęściej słyszany był język aramejski, daleki zresztą od jednolitości; hebrajskiego używano na co dzień tylko w niektórych rejonach lub wśród

niektórych warstw ludności. Jako język ludowy hebrajski stawał się czasami językiem literackim. Grecki był w zasadzie językiem handlu i kultury, szczególnie tej przeznaczonej na użytek „zewnątrzny“.

Situation linguistique sur le territoire de la Palestine à l'époque d'avant le christianisme

Voici les problèmes traités dans l'article: classification générale des langues sémitiques, groupe des langues cananéennes, hébreux – langue

des Israélites, araméens et la langue araméenne, araméen – langue des Juifs.



Andrzej Stanisław Kowalczyk

Rozmowy nieśmiertelnych

O poetyce eseju na przykładzie „Rocznic Gandhiego”
Stanisława Vincenza

Zasadniczym celem tego artykułu jest interpretacja „Rocznic Gandhiego” Stanisława Vincenza. Wybór przedmiotu lektury i analizy nie jest przypadkowy. Sądzę, że „Rocznice”¹ są utworem reprezentatywnym dla całego gatunku; ich interpretacja może dostarczyć wielu okazji do sformułowania wniosków ogólnych.

Na wstępie zaznaczyć trzeba, że pojęcie interpretacji określające zakres i charakter czynności badawczych, rozumiane tu będzie w duchu Gadamerowskiej hermeneutyki. Nie chodzi mi tu zatem o wyjaśnienie, ale raczej o rozumienie i wykładanie. A także o pokazywanie kierunku. *Ważne jest to* – mówi Hans-Georg Gadamer – *że interpretacja nie pokazuje celu, lecz tylko kierunek – wskazuje na otwartą przestrzeń, która może być rozmaicie wypełniona*². Sądzę, że obrany przeze mnie sposób lektury nie pozostaje obojętny zarówno wobec formy „Rocznic Gandhiego” jak i przestania tego utworu. Istotną cechą eseju Stanisława Vincenza jest przywołanie głosów pisarzy i myślicieli z różnych epok i różnych kręgów kulturowych. Spotykamy oprócz samego Gandhiego: Buddę, Sokratesa, Henry Davida Thoreau, Michela de Montaigne, Thomasa Jeffersona. Użyłem rzeczownika „głos”, aby zaznaczyć, że nie są to tylko zwykłe przytoczenia czy cytaty. Vincenz nie cytuje na przykład Sokratesa, aby egzemplifikować swoje własne poglądy. Zarówno wypowiedzi Sokratesa jak i inne głosy pojawiają się w eseju Vincenza jako autonomiczne wypowiedzi uczestniczących w dialogu postaci. Dialog bowiem zakłada nie tylko wymianę poglądów i przekonań, ale i konfrontację osób, to znaczy społecznie i historycznie konkretnych postaci posiadających własną biografię i osobowość. Za słowami stoją nie tylko imiona tych, którzy słowa te artykułują, ale i ich czyny; słowo staje się wynikiem czy dopełnieniem

życia. Zasadę tę stosował fundator dialogu jako gatunku literackiego i jego klasyk zarazem – Platon. (Zob. definicja dialogu u Diogenesa Laertiosa – III, 48.) Także i potem reguła ta była często – choć rzecz jasna nie zawsze – respektowana: Lukian, Fontenelle, Fénelon, Krasicki.

Po wtóre dialog zakłada, że rozmawiający nie tylko mówią, ale i porozumiewają się, gdyż – jak powiada Gadamer – mówienie należy do wspólnoty. *Duchowa realność języka jest realnością (...) ducha łączącego Ja i Ty*³. W eseju Vincenza obecne jest pragnienie rzetelnego zrozumienia cudzej wypowiedzi. A ponieważ nie można tego dokonać bez kontekstu kulturowego i konfrontacji z innymi wypowiedziami, dlatego esej „Rocznice Gandhiego” tak silnie przeniknięty jest duchem dialogu⁴. Rozumienie wreszcie nigdy nie „odbywa się” bez udziału podmiotu. Zawsze ktoś rozumie, ktoś interpretuje. Chcąc zrozumieć wypowiedź Sokratesa muszę wyjść ku niej nie jako czysta świadomość, ale jako człowiek historyczny, obciążony багаżem doświadczeń, wiedzą o własnej sytuacji. Tylko wtedy będę mógł Sokratesa zrozumieć, gdyż tylko wtedy będzie mogła powstać między nami wspólnotowa więź. W procesie rozumienia osiągam nie jakiś abstrakcyjny sens, ale sens praktyczny, sens „dla mnie”. Ja konkretyzuję sens, ale tylko dzięki temu, że jest on wspólny⁵. Rozmowa, której świadkiem jest czytelnik

¹ *Rocznice Gandhiego*, w: *Z perspektywy podróży*, Kraków 1980, wstęp A. Vincenza.

² H.-G. Gadamer, *Poezja i interpretacja*, przeł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 4. W innym miejscu Gadamer pisze, że „prawdziwy przekład nie dokonuje bowiem tylko krytycznej destrukcji ani nie odtwarza czegoś bezkrytycznie, lecz interpretuje posługując się własnymi pojęciami w swym własnym horyzoncie, wykazując na nowo znaczenie tego, co tłumaczy. Dzięki przekładowi, który konfrontuje prawdę czegoś obcego z własną prawdą, to, co obce i to, co swojskie zbiega się w nową postać”. *Semantyka i Hermeneutyka*, przeł. K. Michalski, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, wybór, wstęp, opracowanie K. Michalski, Warszawa 1979, s. 117–118.

³ H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, dz. cyt., s. 53, przeł. K. Michalski.

⁴ Na bezpośrednią zależność eseju od dialogu zwracał uwagę K. G. Just w: L. Rohner, *Der deutsche Essay. Materialien...*, Neuwied u. Berlin 1966, s. 603–604. Także: R. Hirzel (*Der Dialog*, Leipzig 1895, Theil I, s. 245) oraz W. Pater, *Plato and Platonism*, London 1893, s. 160.

⁵ H.-G. Gadamer: (Rozumienie jest) „formą realizowania się ludzkiego życia wspólnotowego, które w ostatecznym kształcie jest wspólnotą językową”. Cyt. za: A. Bronk SVD, *Rozumienie. Dzieje. Język*, Lublin 1982, s. 149. Zob. też K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 77–103.

nik „Rocznic Gandhiego“, odbywa się w obecności i z udziałem człowieka XX wieku. Jego świadomość i doświadczenie konstytuuje – jak zobaczymy – nie tylko sens utworu, ale ma decydujące znaczenie dla formy gatunkowej eseju.

W świetle powyższych wyjaśnień i założeń tytuł niniejszej interpretacji wydaje się umotywowany. Jest on parafrazą nazwy popularnego szczególnie w starożytności i w oświeceniu gatunku rozmów zmarłych⁶. Postaci wypowiadające się u Vincenza obdarzone są nieśmiertelnością nie tylko z powodu swoich zasług, ale także dlatego, że zdolne są tworzyć – mimo dystansu wieków czy tysiącleci – wspólnotę sensu i wzajemnego rozumienia się, do której należy i człowiek dzisiejszy. A czy nie oznacza to także, że człowiek ten i jego kultura dzięki tym życiodajnym związkom jeszcze nie umarł? Nieśmiertelni dzielą się z nami nie tylko swoimi myślami, ale i własną nieśmiertelnością.

Główną zasadą konstrukcyjną „Rocznic Gandhiego“ jest zatem spotkanie reprezentantów różnych kręgów kulturowych, różnych epok, myślicieli wypowiadających się o etycznych i praktycznych konsekwencjach stosowania przemocy, a także na temat relacji obywatel – państwo. Głównymi zatem interlokutorami są Gandhi i Sokrates, ale dołączają się również przedstawiciele Nowego Świata – Thomas Jefferson, twórca amerykańskiej konstytucji i Henry David Thoreau – autor „Obywatelskiego nieposłuszeństwa“. Wreszcie ważną rolę odgrywa świadek europejskiego dwudziestego wieku, który sygnalizuje swoją obecność nie tylko poprzez odwoływanie się do faktów, ale i przez użycie gramatycznej pierwszej osoby (np. s. 274).

Widzimy tu współzależność dwóch planów dzieła literackiego – chwytów formalne i kompozycja materiału w sposób zasadniczy wiąże się z intelektualnym i etycznym przesłaniem całości. Już sam sposób ukształtowania niesie ze sobą ważne dla czytelnika i interpretatora informacje. W tym przypadku wybór formy ma konsekwencje etyczne. Kto wybiera dialog, ten objawia nam jednocześnie, w jaki sposób rozumie świat i człowieka. Gdyż rozmowa to nie tylko wymiana informacji, ale przede wszystkim spotkanie w drugim człowieku czegoś, czego nigdy jeszcze nie spotkaliśmy w taki sposób w naszym własnym doświadczeniu świata.

*Rozmowa posiada przemieniającą moc. Tam, gdzie rozmowa się udała, pozostało nam i w nas coś, co nas przemieniło*⁷. Ta forma kontaktu z drugim człowiekiem implikuje swoiste rozumienie prawdy. Nigdy nie jest ona raz na zawsze ustalona czy oficjalnie zadekretowana. Do prawdy można się zbliżyć dopiero w trakcie rozmowy, która jest jej poszukiwaniem. W prawdziwym dialogu wszyscy uczestnicy są równouprawnieni – demokratyzm i wolność słowa należą do podstawowych warunków jego istnienia.

Głównym tematem eseju Stanisława Vincenza jest Gandhi i jego działalność. Celem utworu nie jest jednak prostaularyzacja czy propaganda. Vincenz wydobywa uniwersalny sens przesłania Gandhiego, pokazuje wyjątkowość jego postawy w XX wieku, ale jednocześnie widzimy, jak wiele więzów łączy Gandhiego z całością ludzkiej kultury. Gandhi był jednocześnie – może to zabrzmieć dziś paradoksalnie – moralistą i politykiem. Jego dewiza brzmiała: *Polityka oplata nas jak wąż, chcę walczyć z wężem, usiłuję wprowadzić religię do polityki* (s. 258)⁸. Gandhi odrzuca wszelką niewolę i zależność od tego, co silne, także od uogólnień i doktryn, choćby miały pretensje naukowe, o ile sprzeciwiają się prawdzie moralnej (s. 259). Z tej zasady wypływały taktyczne założenia ruchu społecznego, którego inicjatorem był Mahatma: *ahimsa* – wyrzeczenie się stosowania przemocy, oraz *satjagraha* – trwanie przy prawdzie bez względu na konsekwencje, bierny opór, strajk, bojkot, odmowa uczestniczenia w niegodziwości. *Satjagraha* zakłada wewnętrzne doskonalenie, wyrabianie odwagi, ale i pokory, współczucia i ufności nawet w stosunku do wrogów. Gandhi dzieli z Adalbertem Stifterem (austriackim pisarzem XIX wieku) przekonanie o tym, że to miłość jest w dziejach regułą, podczas gdy nienawiść zapisana w tysiącach ksiąg jest wyjątkiem (s. 262). Gandhi *dostrzega wokół siebie oazy człowieczeństwa, wskrzesza je, wzmacnia i rozsze-*

⁶ Szczególnie inspirującą rolę odegrała tu książka Ryszarda Przybylskiego, *Klasy-cyzm...*, Warszawa 1983. (Zob. tam rozdział „Katabaza Księcia Arcybiskupa Gnieźnieńskiego”.)

⁷ H.-G. Gadamer, *Die Unfähigkeit der Gespräch*, za: A. Bronk, dz. cyt., s. 164.

⁸ M. K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, przeł. J. Brodzki, wyd. II, Warszawa 1969, ss. 559.

rza. Stwarza nowe oazy przyjaźni (s. 263). Przekonaniu, że to dobro jest Prawdą, a nie przemoc, towarzyszy wiara w to, że ludzkość jest możliwa tylko jako wspólnota. W tym duchu należy rozumieć inną ideę Gandhiego – swaradź (niepodległość). Jednakże jej celem nie jest niezależność, lecz dobrowolna wzajemna zależność i porozumienie, czyli wspólnota wszystkich wolnych narodów, gdyż dopóki narody nie są wolne, nie mogą stworzyć wspólnoty (s. 246). Mahatma głosi zatem wolność do wspólnoty, a nie tylko wolność od zależności.

Wokół tych i podobnych zagadnień toczy się dialog w platońskim *Gorgiaszu*. Dwaj główni adwersarze: Kallikles i Sokrates spierają się o sens sprawiedliwości i rolę siły jako regulatora stosunków międzyludzkich. Kallikles, któremu Vincenz udziela w swym eseju głosu, powiada, że *trzeba być męznym i męskim (...) przyjmować razy, krzywdy i cierpienia to cecha niewolnika, dla którego lepiej byłoby od razu umrzeć niż czepiać się życia. Sprawiedliwość to nic więcej jak przewaga silniejszego (...) To prawo przyrody. Prawo przemocy – replikuje Sokrates – to prawo rozbójnika, niezdolnego do wspólnoty, a wspólnota jest prawem kosmicznym. (...) W kim nie ma wspólnoty, nie może być przyjaźni, a powiadają mędrcy, że niebo i ziemię, bogów i ludzi wspólnota wiąże i trzyma, i przyjaźń, przystojność i sprawiedliwość, i dlatego tę całość kosmosem nazywają (...) a nie akosmją (s. 254–255). (gr. kosmos oznacza „ład“, „porządek“).*

Jak zatem widzimy, odpowiedź na pytanie: co jest najogólniejszym prawem pożycia państw, narodów i jednostek między sobą, ma zasadnicze znaczenie dla kultury, a więc i dla życia. Sokrates zwięźle sformułował swą odpowiedź: krzywdzenia innych należy się wystrzegać bardziej niż krzywdy własnej (*Gorg.* 469 B n.), gdyż popełniona niesprawiedliwość pozostaje w duszy i kształtuje nasze najgłębsze „ja”. Inaczej mówiąc, nie ma takiej sytuacji, w której byłbym zmuszony demoralizować samego siebie poprzez osiągnięcie zamierzonych celów przy pomocy siły. Tym bardziej siła nie może być czynnikiem integrującym zbiorowości ludzkie, gdyż posługuje się ona strachem. *Największym przeciwnikiem człowieka i wrogiem wspólnoty (...) jest gwałt – powiada Vincenz – (...) nie ma podatniejszego wierzchowca*

dla tyranów i tyranii niż lęk (s. 263). Jednakże i Kalliklesowi nie zabrakło zwolenników. Jednemu z nich – Józefowi de Maistre – oddaje głos Vincenz. Za ostateczną ramę i sankcję wspólnoty uznał autor „*Les soirées de Saint-Petersbourg*” kata. *Wszelka wielkość, wszelka władza, wszelka dyscyplina* – powiada on – *wspierają się na oprawcy. On jest grozą i więzią społeczeństwa. Odbieracie światu tego niepojętego wykonawcę sprawiedliwości, a chaos zajmie miejsce ładu, zwałą się trony i runie społeczeństwo* (s. 257). De Maistre również jest rzecznikiem wspólnoty, ale opiera się ona według niego wyłącznie na strachu. Jedynym regulatorem stosunków międzyludzkich jest groźba natychmiastowej represji. Język ściśle odróżnia postawę Sokratesa czy Gandhiego i de Maistre’a – o takiej zbiorowości nie powiemy, że jest wspólnotą, bo poszczególni jej członkowie nie mają ze sobą nic wspólnego, nic ich nie łączy w sensie pozytywnym, bo przecież strach będący zasadą atomizuje daną społeczność. Jest emocją doznawaną w samotności i samotność tę pogłębiającą. O takiej zbiorowości, którą opisuje de Maistre, mówi się, że jest trzymana „w karbach” bądź „w ryzach”. Jest oczywiste, że w obrębie takiej zbiorowości, w której zakwestionowano ludzką podmiotowość, żadne kanały komunikacyjne nie działają. Wzajemne rozumienie siebie zastąpione zostało posłuszeństwem wobec silniejszego. Kultura takiej zbiorowości – szczególnie widać to na przykładzie języka – wyrodnieje, przestaje być *dziedziną ludzkiego współbycia, dziedziną porozumienia* (określenia Gadamera), a staje się uniwersum propagandy, której celem jest nie wzajemne rozumienie się, a indoktrynacja. W głębokim eseju zatytułowanym może nieco zbyt publicystycznie „O możliwościach rozpowszechniania kultury i literatury polskiej” przeciwstawił Stanisław Vincenz propagandę perswazji. *Perswazja* – pisał – *wymaga nie oszołomienia ani przymusu, tylko akcesu dobrowolnego. Jej fundamentem jest prawda, wolność i wartość duszy ludzkiej. Dla propagandy politycznej, tak jak ją znamy, to są wszystko drobnostki, byleby zyskać jak największą liczbę stronników, choćby tylko numerów*⁹.

⁹ Cyt. wg A. Vincenz, *Po stronie dialogu*, do druku podał A. Vincenz, Warszawa 1983, t. 1 (z przedmową Cz. Miłosza), s. 95.

Głos de Maistre'a zwraca naszą uwagę na fakt bezpośredniego związku między kwestią moralności w polityce a władzą państwową. Gandhi był działaczem społecznym organizującym opór Hindusów wobec angielskiego imperium, publiczną działalność prowadził w Atenach Sokrates i swój nonkonformizm etyczny przyłacił życiu. Henry David Thoreau również popadł w konflikt z władzami. Państwo będące formą organizacji współczesnego społeczeństwa niechętnie odnosi się do stosowania wobec siebie i swojej aktywności politycznej kryteriów etycznych. Rozdział etyki (norm moralnych i życia wewnętrznego jednostki) od polityki jest – pisze Werner Jaeger – *wynikiem wielowiekowej tradycji podwójnej księgowości w nowożytnym świecie chrześcijańskim, który za kryterium moralnego życia jednostki uznawał surowe wymagania Ewangelii, ale do państwa i jego praw przykładał zupełnie inną, naturalną miarę*¹⁰. Ale proces ten rozpoczął się już w starożytnych Atenach. Współcześni Sokratesowi sofisci traktowali państwo jako arenę swobodnej gry sił, w której żadne reguły nie obowiązują – wygrywa ten, kto sprytem i demagogią zapewni sobie większe poparcie. Sofisci (szczególnie młodszy) uczyli, nie jak dobrze i sprawiedliwie rządzić, ale jak bez względu na środki utrzymać się przy władzy. *Ich najtajniejszym marzeniem jest robić z ludźmi, co im się podoba*¹¹. Także Gandhi nigdy nie uznał prymatu celów politycznych nad środkami, nigdy nie tracił z oczu etycznego horyzontu swej działalności. Wielokrotnie podkreślał, że bez głębokich przemian w duszach ludzkich wyzwolenie będzie miało charakter tylko formalny. Dlatego między innymi przestrzegał przed stosowaniem w walce terroru. *Wolałbym o wiele – powiada – aby Indie zginęły, niż aby uzyskały wolność przez porzucenie prawdy* (s. 271). Podobne przekonanie żywił i Sokrates; uważał, że odnowienie państwa rozpocząć się musi w sumieniu każdego obywatela z osobna, w pojedynczej duszy. *Tylko tam bowiem odnaleźć można, oczyszczoną światłem logosu, prawdziwą normę postępowania, niewątpliwą i obowiązującą dla wszystkich*¹². Nie jest to – rzecz jasna – zachęta do wycofania się w zacisze prywatności, intymny, bezpieczny azyl. Zarówno życie Gandhiego jak i Sokratesa świadczyło o zupełnie przeciwnej postawie. Wierzą oni, że ich

nauka, wartości, którym dają świadectwo, mogą stać się własnością wspólną, że może je osiągnąć każdy człowiek. Taki stosunek do przesłania, które komunikuje się światu, można nazwać w pełni dialogicznym. Nikt nie pozostaje poza nawiasem, nie ma żadnych kryteriów ani warunków dostępności. Każdy – o ile tylko sam zechce – może się stać pełnoprawnym uczestnikiem dialogu i niczyje doświadczenie ani wiedza nie będą odrzucone. Są wartościowe i godne uwagi, ponieważ są ludzkie.

Czy jednak rzeczywiście żyjemy w świecie, w którym dialog jest możliwy, czy nie jest on tylko formą literacką i marzeniem eseistów, którzy nie mogą się bez niego obejść, gdyż bez dialogu esej nie istniałby. Wyrok śmierci wydany przez ateński sąd przysięgłych na Sokratesa, będący prawnie usankcjonowanym morderstwem; zabójstwo Gandhiego, dokonane przez religijnego fanatyka, zdają się dowodzić, że świat, ludzie, wśród których żyli, nie chcieli prowadzić z nimi rozmów. Dosięło ich to, przeciwko czemu występowali – ludzka pycha, fanatyzm i nienawiść. Posłuchajmy Vincenza: *W naszej epoce monologów i monologistów, jako że zerwały się czy ukryły sieci wspólnoty, ludzie dość rzadko przemawiają jeden do drugiego. Raczej mówią obok siebie, nie starając się, nie dbając o porozumienie, nawet wtedy, gdy mówią bardzo wyraźnie, aż do okrucieństwa. Nie tylko życie polityczne, nawet sztuka czy literatura dają wiele przykładów zawziętego monologizmu (...) bez oglądania się na porozumienie. I jakoś mimo woli rodzi się niesamowite przeczucie, że wszystkich razem czeka takie porozumienie, a raczej unifikacja, w której nikt nie będzie miał nic do gadania* (s. 248–249; zob. też esej „Dialogi“ z tomu „Z perspektywy podróży“). Czy Gandhi i Sokrates nie byli wielkimi samotnikami, których los był z góry przesądzony? Nie, bo dzięki takim jak oni – mowa tu nie tylko o modelach postaw, ale i ich własnych biografiach – kultura pozostaje wielogłosowa, więc żyje. Jednogłosowość, partykularyzm i ksenofobia ideologiczna

¹⁰ W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964, t. 2, s. 110.

¹¹ Tamże, s. 181. Zob. też znakomitą książkę A. Krokiewicza, *Sokrates*, Warszawa 1958, s. 161–165, 181.

¹² W. Jaeger, ss. 119. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1983, s. 101.

czy nacjonalistyczna unicestwiają kulturowe środowisko człowieka. Ani Gandhi, ani Sokrates nie chcieli być głusi na głosy minionych epok i pokoleń, odległych narodów, wreszcie rozmawiali ze współczesnymi, także i z wrogami. Także i dlatego, aby się do nich nie upodobnić. Zresztą tę postawę kontynuuje – jeśli można się tak wyrazić – esej jako gatunek literacki. Nie pozostaje on obojętny na czas teraźniejszy, epokę, w której powstaje; jest naznaczony piętnem współczesności. Nie oznacza to jednak, że skłania się ku publicystyce czy jakiejś doraźnej interwencyjności. Teraźniejszość jest częścią Wielkiego Czasu (określenie Michaiła Bachtina), nie jest samotna – towarzyszą jej zaludnione postaciami i ideami wieki. Eсей zwraca się ku przeszłości nie dla czystego umiłowania tradycji, dla oddania jej czci. Eсей, a ściślej mówiąc: gospodarujący w nim eseista, osoba zawsze sygnalizująca swą psychologiczną, kulturową i historyczną konkretność, formułuje pod adresem tradycji własne pytania. Pyta, aby we współczesności odnaleźć właściwą drogę ku przyszłości. Tak przecież postępuje Vincenz. Genezy jego utworu (a może i znacznej części jego twórczości) upatrywać można w tym oto dramatycznym pytaniu: *Gdzie szukać w obecnej chwili fundamentów wspólnoty i jej sprawdzianu? Czyżby już tylko w obozach koncentracyjnych i komorach tortur, które – jak chcą niektórzy – legitymują nowe szlachectwo, gdyż wyzywają, budzą i sprawdzają cnotę, jako że perswazja uchodzi na synonim bezsily, łagodne prawo za letnie, a cnota bez uszkodzonych kości za nieprawdopodobną i niepewną* (s. 257–258). Zdanie patetyczne, a jednocześnie lapidarne i trzeźwe, zdanie zawierające cały dramat dwudziestowiecznej kultury europejskiej. A jednak w epoce monologów i monologistów możliwy jest jeszcze dialog.

Wiek dwudziesty stanął wobec niebezpieczeństwa totalitaryzacji życia we wszystkich jego dziedzinach. Tendencje takie pojawiały się zawsze, ale ich przedstawiciele nigdy nie dysponowali tak wielkim zakresem władzy i takimi środkami. Sprzyjała im dezorientacja mas i elit intelektualnych. Cała bogata wiedza o świecie skurczyła się do kilku prostackich dogmatów. Dzięki ideologicznym uproszczeniom wszystko wydało się jasne i niewarte wysiłku poznawczego. Rzeczywistość uległa dychotomicznemu podziałowi, któ-

remu towarzyszyło jednoznaczne, oparte na ideologicznych kryteriach wartościowanie. Naprzeciw siebie stanęły (czy ten gramatyczny czas przeszły jest w pełni usprawiedliwiony?) dwie wizje świata i człowieka: pierwsza – ideologizowana, druga, ta, w imię której Vincenz zadaje swoje pytanie – humanistyczna. Rzecznicy pierwszej, bez względu na to, spod jakich sztandarów i barw się wywodzą, mają bardzo określone poglądy na naturę człowieka i istotę społecznego świata. W reformatorskiej gorączce gotowi są uchylić wszelką odpowiedzialność moralną lub – podobnie jak młodszy sofisci – dokonać skrajnej relatywizacji norm etycznych. Dobrze jest to, co nam służy – powiadają. Nie ma absolutnego dobra ani absolutnego zła, są tylko klasowe lub narodowe interesy. Człowiek w gruncie rzeczy jest istotą dość niską, zewnątrznie zdeterminowaną, egoistyczną i tchórzliwą. Może w przyszłości będzie lepszy, ale na razie jest taki – zły i słaby. Dla utrzymania względnego porządku w zbiorowości złożonej z takich osobników potrzebne są różne metody. Podobnie mówi Kritiasz, rozmówca Sokratesa: jedynym racjonalnym powodem sprawiedliwego życia jest strach przed karą. *Zbrodnie można popełniać, ale trzeba być dostatecznie mądrym i silnym*¹³. Nie ma wolności, są tylko różne stopnie zależności. Nie ma sprawiedliwości, gdyż każde prawo służy tym, którzy rządzą – etc., etc. Nie trzeba dodawać, że wyznawcy takiego obrazu świata uważają się za jedyne depozytariuszy prawdy, choć do niej samej nie mają wielkiego nabożeństwa. Takiej wizji świata i takiemu rozumieniu człowieka przeciwstawia Vincenz inną, wspartą na odmiennych podstawach. Wyłania się ona powoli, w trakcie prowadzonego w eseju dialogu. I choć obie postawy tak bardzo się różnią, to jednak Vincenz nie rezygnuje z porozumienia, nie zajmuje jakiegos pryncypialnego, ideologicznego stanowiska – jest przecież rzecznikiem wspólnoty. Co przeciwstawia *bladze sloganów politycznych, maniom i misjom imperialnym, realizmowi podłości* (s. 247)? Otóż jego człowiek nie jest wcale wcieleniem doskonałości. Jest on przede wszystkim wolny zarówno ku dobru, jak i ku złu. Może stać się tchórzem i egoistą, ale – i to zasługuje na

¹³ A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 161–162.

podkreślenie – zdolny jest osiągnąć odwagę czy altruizm. Dobro leży w zasięgu jego możliwości. Nie potrzeba mu dozorców, wystarczą tacy nauczyciele, jak Sokrates czy Gandhi. Jednakże nic nie dokona się automatycznie i potrzebny jest indywidualny wysiłek, praca nad sobą. Sokrates, jako pierwszy z Greków, przeniósł podział na wolnych i niewolników w sferę życia moralnego i wewnętrznego. Wolność – to panowanie rozumu nad popędami, samowystarczalność. Na oznaczenie moralnego panowania nad sobą, umiarkowania i stałości pojawia się w kręgu Sokratesa nowe pojęcie – *enkrateia*¹⁴. Sokrates podkreślał, że żaden człowiek nie błądzi dobrowolnie ani też nie popełnia dobrowolnie haniebnych i złych czynów (Prot. 345 D n., Men. 78 A n.). Podobny ostrożny optymizm żywił Gandhi kładąc nacisk na samodyscyplinę i autonomię osiąganą poprzez medytację i ascezę¹⁵. Zdobycze te osiąga człowiek nie tylko dla siebie samego, ale i dla innych, *cała działalność Gandhiego – mówi Vincenz – polega na budowaniu, na jednoczeniu i na syntezie* (s. 296).

Wszakże żadna działalność wychowawcza nie może kończyć się na nauczaniu, na słowie. Wychowawca, który własnym życiem nie potwierdza swoich słów, demoralizuje wychowanka. Sokrates pierwszy identyfikował filozofowanie z wychowywaniem, a swoim życiem i śmiercią dowiódł, że bios filozofa i wychowawcy nie może stanowić sfery neutralnej. U Sokratesa działalność wychowawcza nabrała charakteru religijnego, gdyż duszę ludzką uznał za boską część w człowieku (zob. Apol. 29 E – 30 A; Gorg. 511 C – 512 D). Ten, który głosił przekonanie o nieskończonej wartości każdej indywidualnej duszy ludzkiej, nie mógł splamić tchórzostwem własnej duszy. Michaił Bachtin zauważył, że to właśnie w dialogu sokratycznym idea łączy się w sposób organiczny z obrazem człowieka, jej głosiciela (Sokrates i główni uczestnicy dialogu). *Dialogowe wypróbowanie idei jest jednocześnie wypróbowaniem prezentującego ją człowieka. Możemy zatem mówić tu o embrionalnym obrazie idei*¹⁶.

Podobną taktykę wobec świata przyjmuje eseista, który stara się wypróbowywać idee, ludzi, wreszcie siebie samego – francuski wyraz „essai” oznacza przecież „próbę”, „bada-

nie". Nie jest przypadkiem, że Vincenz wybiera po pierwsze esej jako formę wypowiedzi, po drugie tyle uwagi poświęca takim ludziom, jak Gandhi i Sokrates. Tylko w otwartej i giętkiej formie eseju zawrzeć można było dialog reprezentantów tak odległych od siebie geograficznie i czasowo kultur, a jednocześnie pokazać, że są – mimo wszystkich odrębności – członkami jednej wspólnoty. Współczesna Europa – mówi Vincenz – ze *świątyni postępu stała się muzeum rozczarowań, w którym dawniejsi wyznawcy tak się czasem znęcają nad wczorajszymi obiektami kultu, jak dawni wierni w muzeum bezbożniczym (...)* Po cóż ginieliśmy dla spraw bez wartości, co gorsza dla takich, którym byliśmy przeciwni? Cywilizacja upada. Zachód chrześcijański? To chyba żart. Demokracja? To dążenie do nasycenia, a któż chce bronić sytości innych (...)? Ustępującej z pola demokracji pozostał tylko lament nad upadkiem demokracji i wyskakiwanie przez okno (...) Rozczarowanie rodzi pogardę, jest z nią w ciągłej korespondencji (s. 320). „Rocznice Gandhiego” są wyrazem tęsknoty do świata, w którym to co społeczne, współistnieje z tym co jednostkowe, świata, w którym o losie ludzi decydować będą nie ideologiczne dogmaty, wzbudzające nienawiść i odwołujące się do przemocy, ale zakorzenione w tradycji i ludzkich sumieniach wartości etyczne. Esei Stanisława Vincenza jest wyrazem wiary, że świat taki jest nie tylko możliwy, ale i konieczny, gdyż tylko na takich założeniach i zasadach oparte życie jest godne człowieka. Jednak Vincenz nie tylko „wyraża nadzieję”, nie tylko „chciałby”. Vincenz – postępując zresztą zgodnie z pragmatycznym duchem eseju – proponuje sposób zbliżenia się do tego ideału. Nie chce – wzorem swych wielkich patronów – być tylko moralistą, który wyżej ceni słowa niż żywych ludzi. Napisał o Gandhim słowa, które można dnieść także i do jego postawy: *nie szuka (...) ucieczki od oga przez furtkę rozpacz i powodu podłości i nicości człowieka. Nie ucieczkę zaleca, lecz dążenie, by Bóg był obecny każdym czynie i oddechu człowieka. Nie uzurpuje sobie*

¹⁴ A. Jaeger, dz. cyt., s. 102–103; A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 181–182.

¹⁵ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, Warszawa 1965, m.in. s. 137–178.

¹⁶ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 172. Zob. Jaeger, dz. cyt., s. 95.

pokory pysznej, demaskującej i nicującej, która jak gdyby sądzi, że im więcej wtrąci w błoto człowieczeństwo i wszelkie boże stworzenie, tym skuteczniej wzniesie się do Absolutu, jak gdyby skąpcy szukali sobie odwetu, że nie dają nic ludziom i światu (s. 264).

Zarówno Sokrates jak i Gandhi – to wychowawcy. Jednak dzisiejszy sens pojęcia „wychowanie” został wypaczony. „Wychowywać” oznacza dziś zbyt często „kształtować według własnego przekonania”, „przekształcać osobowość wychowanka zgodnie z własnymi poglądami”. Inne cele wychowania zakładali starożytni. Ich przekonania podzielał Gandhi. Ostatecznym celem wychowania jest *przekazanie kierownictwa w najbardziej kompetentne ręce, to jest samowychowywanie* (s. 299). Wydaje mi się, że sens przesłania „Rocznik Gandhiego” dobrze oddałoby greckie pojęcie *paideia*, o którym Jaeger pisze, że jest *świadomym kształtowaniem własnego życia w świetle zasad filozofii, a celem jego jest wypełnianie duchowego i moralnego przeznaczenia człowieka. W tym rozumieniu człowiek rodzi się po to, żeby osiąść paideię, wybrany świadomie kształt życia człowieka, jego duchowe ja, jego kulturę. W walce, jaką człowiek toczy o swoją wewnętrzną wolność ze światem, pełnym elementarnych sił zagrażających tej wolności, paideia staje się jego niewzruszonym punktem oparcia*¹⁷. *Paideia* to także wewnętrzny kodeks moralny, zespół norm kulturowych, afirmacja tradycji, a jednocześnie nieustanne dążenie duszy do wyzwolenia się od niewiedzy, do uświadomienia sobie, co jest najwyższym dobrem, co stanowi o naszym człowieczeństwie.

Paideia wnosi w życie ludzkie pewność oparcia, które znajduje w kulturze jako zbiorowej mądrości i własności wspólnoty, ale z drugiej strony budzi ciągły niepokój i pragnienie prawdy. W *paidei* manifestuje się dialogiczny i wspólnotowy charakter ludzkiego istnienia. Jednocześnie broni ona człowieka przed uzurpacjami kolektywizmu, jednocześnie przyznając prawo i obowiązek stanowienia o sobie pod każdym względem.

Do *paidei* nawiązuje i w niej znajduje uzasadnienie esej. Wszak pragnie on – odwołując się do kultury, integrując *logos* i *bios* dziejów, aranżując dialog wbrew czasowym

i geograficznym przedziałom – dowieść, że człowiek nigdy nie jest samotny i że nie ma takich historycznych okoliczności, które uzasadniałyby rozpacz i rezygnację.

Esej, choć tak silnie określony przez osobowość autorską, będący bardziej niż inne gatunki literackie wypowiedzią własną, unika subiektywizmu i jednoznaczności. Dzięki swoistym cechom, które próbowałem wskazać, esej pozostaje dziełem otwartym na wciąż nowe rozumienia i interpretacje siebie samego i świata. Esej buduje myślową przestrzeń „zapraszającą” do dialogu i współtworzenia sensu, który wszakże nigdy nie stanie się „gotowy”, określony raz na zawsze, gdyż proces rozumienia siebie samego przez człowieka jest nieskończony.

¹⁷ A. Jaeger, dz. cyt., 118–119, także 202.



Krzysztof Renik

Powracanie zmarłych w świetle ludowej wyobraźni

Północ. Do mrocznej wiejskiej izby wchodzi powoli nieznaną postać. Krok za krokiem zbliża się do wiszącej kołyski. Delikatnie zaczyna kołysać dziecko; w izbie rozlega się cichy płacz. Zjawia podnosi niemowlę i podaje mu pierś. Po chwili dziecko uspokaja się, ale jego płacz obudził śpiącego w kącie izby mężczyznę. Paraliżujący strach nie pozwala mu wstać i podejść do karmiącej postaci. Przecież, wie to z całą pewnością, pochował przed trzema dniami swoją żonę, matkę dziecka leżącego w kołysce. A jednak, nie, nie myli się – karmiąca kobieta to jego żona... Powoli upływa czas, kobieta krząta się koło dziecka, wreszcie przed świtem cicho wychodzi z izby. Nakarmione przez matkę dziecko śpi spokojnie, ale leżącego nie opodał mężczyzny długo nie może opuścić strach...

Z przedstawionym powyżej opowiadaniem, które znają folklorysty z wielu starych zbiorów podań i legend ludowych, spotkać się można jeszcze dzisiaj w niewielkich wioskach zagubionych pośród nadbużańskich bagien. Materiał ten nie jest zatem odkryciem nowego typu podania ludowego czy też wprowadzeniem nieznanego wątku do katalogu elementów występujących w tradycyjnej ludowej klechdzie. Motyw zmarłej matki powracającej do swego małego dziecka, a szerzej motyw powrotu zmarłych do świata żyjących, jest dobrze znany już z podań i legend zebranych przez Wójcickiego, Siemieńskiego, Zmorskiego czy Goszczyńskiego¹. Wydaje się jednak, że żywotność tematu – egzemplifikacją mogą być opowiadania zbierane i nagrywane współcześnie – każe widzieć w tym typie podania nie tylko fantazję i polot ludowej literatury, ale pozwala również dostrzec miejsce tych podań w całościowej wizji świata stworzonej przez wyobraźnię ludu. Spróbujmy zatem prześledzić, jak realizuje się to uczestnictwo opowiadań o powrotach zmarłych w strukturze ludowej wizji rzeczywistości.

W bogatym katalogu podań, legend i wierzeń przedstawiających uczestnictwo zmarłych w naszym doczesnym świecie wypadnie wyróżnić dwa zasadnicze nurty. Tym pierwszym nurtem, o którym wiemy chyba najwięcej i o którym społeczność wiejska mówi najchętniej, są powroty zmarłych przypadające na czas trwania pewnych obrzędów dorocznych oraz przebywanie zmarłych we własnym domostwie przez pewien czas po śmierci.

Okres Bożego Narodzenia i Nowego Roku – noc wigilijna i noc sylwestrowa – to czas, w którym rzeczywistość widziana przez pryzmat ludowych wyobrażeń uzyskiwała specyficzne i niesamowite właściwości. Zdumiewający był w tym okresie stan natury, nienormalny stan wiejskiej społeczności. Woda przemieniała się w wino, zwierzęta mówiły, a parobek zasiadał do stołu wraz ze swym gospodarzem. Kulminacją zaś tego dziwnego stanu rzeczywistości był kontakt ze zmarłymi. Dla ułatwienia tego kontaktu oraz ochrony zmarłych lud wykonywał szereg zabiegów i działań wynikających z najbardziej ogólnych wyobrażeń. W wiejskich izbach stały osobne stoły i krzesła dla zmarłych, każda potrawa była skrzętnie stawiana na te właśnie stoły, by przodkowie mogli się posilić. Ponieważ zaś zmarli odbyli daleką drogę, należało im zapewnić możliwość umycia się. Na Białorusi na przykład tworzone specjalne łaźnie dla zmarłych. Współcześnie dalekim echem owych wspólnych wieczorów wigilijnych są zapewne liczne zakazy tak bardzo znamienne dla obrzędowości wigilijnej i sylwestrowej: zakaz siadania bez uprzedniego zdmuchnięcia miejsca, na którym się siada – aby nie potrącić duszy; zakaz wymiatania izby – by przypadkiem nie wyrzucić niematerialnej postaci przodka, czy też zakaz rąbania drewna mający na celu ochronę przychodzących dusz przed skałeczeniem.

¹ W artykule korzystano z materiałów źródłowych pochodzących z XIX oraz przełomu XIX i XX wieku. Ponadto, celem uchwycenia żywotności niektórych wątków obrzędowo-wierzeniowych, posłużono się przykładami współczesnymi. Ponieważ artykuł nie nosi cech monografii i nie pretenduje do stworzenia skończonej wizji zjawiska powracania zmarłych, przeto dopuszczalny był zabieg łączenia ze sobą tak rozrzuconych w czasie materiałów. Zastrzeżenie powyższe odnosi się również do terytorialnego zróżnicowania wykorzystanych w tekście materiałów. Sądzymy bowiem, że przedstawione tu zapisy należą do najbardziej uniwersalnych wyobrażeń ludowych i nie są – bo nie mogą być – związane w swej warstwie znaczeniowej z żadnym konkretnym terenem etnograficznej penetracji.

A co na temat powrotu zmarłych mówią źródła dotyczące zapustów? W okolicach Smoleńska ...*pierwszy blin usmażony w Zapusty kładziono na okno dla dusz mówiąc: „Ojcowie czcigodni! Oto blin dla dusz waszych”*². Jak widać zmarli przychodzili również i w czasie tych obrzędów łączących się ściśle z nadchodzącą już Wielkanocą.

*W Wielki Czwartek, w Wielki Piątek
Cierpiał Chrystus za nas smętek.
Pietrze, Pietrze weź te klucze
Idź do Raju wypuść dusze*³.

Słowa tej pieśni rozbrzmiewały rokrocznie w okresie Wielkanocy na terenach Mazowsza i Polski centralnej. Lud nie ograniczał się jedynie do prośby o wypuszczenie dusz na ziemię, ale wierzył w ich rzeczywiste przyjście. *W Wielki Czwartek zmarłym dają mleko, mięso i jaja, i łaźnie opalają... i popiół pośrodku sypią śladu gwoli, i mówią „myj się”, i opony wieszają, i obrusy, i każą się ocierać... i przychodzą ci co łaźnie opalali i szukają na popiele śladu i skoro ślad na popiele ujrzą, mówią, przychodzili do nas zmarli myć się*⁴. Pamięć o powrotach zmarłych w okresie Wielkanocy utrzymała się aż do naszych czasów szczególnie na terenach prawosławnych. Do dziś dnia w Niedzielę Przewodnią lud zanoszą na groby swych bliskich pożywienie i napoje, aby zmarli mogli się posilić.

Noc świętojańska – czas łudząco podobny do dziwnej i strasznej zarazem, jak pisał Klinger, nocy wigilijnej. Czas wróżb i zabiegów magicznych mogących przynieść szczęście i pomyślność, ale jednocześnie czas niebezpieczny – wszak odkrycie kwiatu paproci wymagało przezwyciężenia ogromnych przeciwności. *Ale wigilja św. Jana jest nie tylko porą cudów i dziwów wszelakich, czarów i guseł. Jest ona zarazem porą powrotu na świat umarłych. Uroczystości zaś zaduszne (...) nasuwają możliwość wykorzystania wieszezej siły umarłych...*⁵ Zmarli powracają na świat, uczestniczą w obrzędach, a ponadto mają konkretną rolę do wypełnienia – muszą pomóc żyjącym w określeniu przyszłości, w zbadaniu tego, co nadejdzie.

Wśród licznych, jak widać obrzędów, w których uczestnictwo zmarłych jest rzeczą do stwierdzenia, odnotujmy

jeszcze dwa: Zaduszki – 2 listopada – i uroczystość św. Andrzeja. *Powszechnym jest wierzenie, że w Dzień Zaduszny dusze zmarłych opuszczają groby i już to wracają do swych domów, gdzie dla ułatwienia im powrotu drzwi lub okna nieraz stoją otworem i nawet szpary w ścianach nie są zamazywane gliną, już to nocą zbierają się na nabożeństwach w kościołach, gdzie w dzień odprawiano za nich modły. Częste jest wierzenie, że te dusze potrzebują, jak żywi, jedła i napoju – wierzenie rodzące zwyczaj obrzędowego ich pojenia i karmienia*⁶. (Białoruś, Ukraina.) W uroczystość św. Andrzeja Huculi dokonywali takich samych zabiegów jak w czasie innych świąt, podczas których zmarli powracali do swych własnych domów. Palili zatem ognie z palm wielkanocnych zbieranych przez kilka lat, aby ogrzać przybyte dusze, a nad ranem kropili obory i chlew wodą „naodlew“ (tj. dnem naczynia naprzód, otworem w tył), aby dusze po nocy wróżb i czarów odeszły z ziemi⁷.

Ludowy rok obrzędowy zawiera okresy, w których dochodzi do kontaktu dwu sfer: ziemskiej oraz tej, którą zrodziły wyobrażenia o życiu pozagrobowym. Kontakt ten jest w świetle materiałów źródłowych momentem, który napawa lękiem i trwogą ludową wyobraźnię, jednocześnie jednak uznany został za wydarzenie normalne i potrzebne w ludowej wizji świata. Okres Bożego Narodzenia, czy Wielkanocy na przykład, pozbawiony przyjścia zmarłych byłby czasem, w którym jeden z elementów obrzędu nie zaistniał. Święto nie mogłoby się zrealizować, bowiem dopiero „dzianie się“ wszystkich czynników obrzędowych powoduje, że obrzęd został spełniony. Bardzo podobnie wygląda wzmiankowana już sprawa przebywania zmarłych w domu przez pewien czas po pogrzebie. *Wedle wierzenia Huculów powraca dusza napowrót do chaty, jak tylko ciało zostanie pogrzebane (...), siada na stół albo na okno obok*

² W. Klinger, *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków 1931, s. 5.

³ O. Kolberg, *Mazowsze I*, Warszawa 1960, s. 144.

⁴ Cyt. za W. Klinger, dz. cyt., s. 14.

⁵ W. Klinger, dz. cyt., s. 39.

⁶ Tamże, s. 56.

⁷ Wł. Szuchiewicz, *Huculszczyzna*, Lwów 1905, t. III, s. 293–4.

*ławy, na której leżało ciało. Dusza pije wodę i je mąkę, na której spoczywa i dlatego posypują okno i stół mąką*⁸. Ludzie wracający z pogrzebu idą tą samą drogą, ...*ażeby z nimi powróciła i dusza do swej chaty, nie błąkała się długo, szukając jej, bo może ona odprowadzając ciało, spoczęła gdzie na drodze i nie wie, gdzie ono się podziało*⁹. Współcześnie jeszcze spotkać można wierzenie, że przez 40 dni od czasu pogrzebu nie wolno sprzątać kątów izby oraz bielić domu, bowiem w rogach izby i pod ścianami przebywa przez ten czas dusza (zapis terenowy – Chelmskie, maj 1975). Okres pobytu duszy w domu po śmierci wynosi 30 dni na terenach katolickich i 40 dni – na prawosławnych; czas ten jest w świadomości ludu zupełnie normalnym okresem kontaktu ze zmarłym, jest niejako dopełnieniem, aktem finalnym obrzędu pogrzebowego.

Sformułowania: „powrót zmarłego”, „powrót duszy” używaliśmy do tej pory zamiennie. Teraz wypadnie uściślić terminologię. Wydaje się bowiem, że zarówno w kontekście obrzędów dorocznych, jak i w przypadku obrzędu pogrzebowego, spotykamy się raczej z niematerialną obecnością przodka niżeli z jego fizykalnym obrazem. Dlatego też słusznie uznać należy, że w obu przypadkach wypadnie używać terminu „powrót duszy”, które to określenie nie sugeruje materialnej obecności powracającego zza grobu. Co prawda można dostrzec jego działanie dokonane w naszej rzeczywistości (np. ślady na mące, popiele), nie sposób natomiast dostrzec jego samego. Sformułowanie „powrót zmarłego” adekwatne będzie do drugiego nurtu powrotów zza grobu – nurtu nie dającego się określić w konkretnych ramach czasowych i przestrzennych. Temu właśnie nurtowi poświęcimy obecnie uwagę.

Niezwykle trudno odnaleźć klucz czy schemat mogący być pomocą przy przedstawianiu rodzajów powrotu zmarłych. Nie realizują się one bowiem ani w konkretnych porach roku obrzędowego, ani w konkretnie dostrzegalnych warunkach. Dlatego też za kryterium podziału przyjęliśmy formę, w jakiej zmarli powracają na świat. Rzecz jasna tego rodzaju podział ma być jedynie pomocą przy prezentacji podań, legend i wierzeń o powrotach zza grobu i nie może być wykorzystany przy interpretacji omawianego zjawiska.

Liczną, być może najliczniejszą grupą byli ludzie powracający na świat pod swą ziemską postacią. Opowiadania przedstawiające takie właśnie zjawiska nietrudno znaleźć we wspomnianych już zbiorach Wójcickiego, Siemieńskiego oraz wielu innych zbieraczy ludowych podań. Z opowiadań podanych przez Siemieńskiego wypadnie więc odnotować kilka najbardziej charakterystycznych. „Parobek z Łopuszny”: zmarły powraca na ziemię po nagłej i niespodziewanej śmierci, przestanie błąkać się po świecie dopiero po zakupieniu mszy za jego duszę. „Skrzynno jezioro pod Mosiną”: zmarli powracają nad jezioro i odtwarzają scenę tragicznego utonięcia. „Zamek w Wyszynie”: zmarła w wyniku przypadkowego postrzelenia błąka się po lasach nie czyniąc nikomu krzywdy.

Wymieńmy jeszcze kilka tytułów: „Krzywoprzysiężna pani”, „Mogła Mełanki”, „Mnich”, a z podań zebranych przez Wójcickiego „Ucieczka”, „Duch pogrzebanego”. Z treści tych opowiadań wynika, że powracają w ten sposób ludzie zmarli gwałtowną, niejednokrotnie przedwczesną śmiercią. W materiałach dotyczących Huculszczyzny natknąć się można jednak na wierzenia trochę odmienne: pod swą ziemską postacią mogą powracać ludzie zmarli śmiercią zupełnie naturalną (np. wiedźmy i czarownice – jest to jednak specjalna kategoria ludzi, która w wyobrażeniach ludu była zawsze specyficznie cechowana)¹⁰. Na tym samym terenie znany był nakaz czuwania przy zmarłym przez całą noc, gdyż w przypadku zaniechania tej czynności mógł on powracać jako upiór¹¹. Informację o tym, jak powstaje upiór, podaje Wójcicki: *...upiór powstaje ze zwłok zmarłego człowieka, które zły duch ożywia i wiedzie obudziwszy w nim gorącą krew*¹². Z ową gorącą krwią wiąże się zapewne ludowe wyobrażenie upiora jako człowieka, który tym tylko różni się od swego doczesnego wcielenia, że jego twarz ma kolor krwistoczerwony (zapis terenowy – Kaszuby, kwiecień 1976). Jeżeli jesteśmy już przy współczesnych zapisach

⁸ Wł. Szuchiewicz, dz. cyt., t. II, s. 275.

⁹ Tamże.

¹⁰ J. Schnaider, *Z kraju Huculów*, w: „Lud” VI, s. 260.

¹¹ Wł. Szuchiewicz, dz. cyt., t. IV, s. 287.

¹² K. Wł. Wójcicki, *Klechy i starożytne podania ludu polskiego i Rusi*, Warszawa 1972, s. 250.

dotyczących upiorów, to wspomnijmy jeszcze wierzenie o przychodzeniu zmarłej matki do małego dziecka (zapis terenowy – Chełmskie, maj 1975), wierzenie mówiące o możliwości przychodzenia zmarłego w przypadku niewłożenia do trumny wszystkich wymaganych przez obrzędowość ludową przedmiotów – np. wianków święconych na Boże Ciało, święconego ziela, strużek powstałych w trakcie robienia trumny (zapis terenowy – Chełmskie, maj 1975) czy też wierzenie określające porę przychodzenia zmory (zmorą zostawały nie ochrzczone dzieci i ludzie przeklęci) – od północy do pierwszego piania koguta (zapis terenowy – Chełmskie, maj 1975).

Jak widać z tych wybranych dość wyrywkowo przykładów, kategoria ludzi powracających na świat pod swą ziemską postacią jest liczna. O ujęcie tej kategorii w bardziej precyzyjne ramy pokusimy się w dalszej części artykułu. Teraz skierujmy uwagę na powroty zmarłych realizujące się poprzez przychodzenie na świat postaci o cechach demonicznych. Zaznaczyć od razu wypadnie, że uwagę kierujemy jedynie na ten rodzaj zjaw, co do których orzec można, że powstały jako inne wcielenia zmarłych. Demonami typu szatańskiego czy też boginkami lasów lub bagien zajmować się nie będziemy.

Ponownie więc warto odwołać się do zbiorów ludowych podań i legend. Opowiadanie opracowane przez Siemieńskiego „Zamek jazłowiecki”... Zmarły utopiony w studni jako dziecko powraca o zachodzie słońca w świetlistym otoczeniu obłoków; „Topielcy” – materiał przedstawiony przez Wójcickiego: *Topielec, jak utrzymują Mazurzy, Krakowiacy i Kurpie, jest to człowiek, który się przypadkowo lub dobrowolnie utopił, a przez diabła ożywiony przebywa w głębiach wód i czy to używających kąpeli, czy rybaków lub flisów płynących porywa i zatapia*¹³. Wierzenia dotyczące topielców znane są i na Huculszczyźnie. Wedle informacji Szuchiewiczza ludzie, którzy się utopili, pokazują się w bieli podczas księżycowych nocy, w tych miejscach, gdzie jest wir we wodzie, ...gdzie więc ktoś się utopił. (...) Tam one suszą się przy świetle księżyca, a pozostają tam tak długo, aż ktoś inny utopi się, wtedy dopiero idzie dusza topielca do Boga¹⁴. Wedle ludowego wyobrażenia z Piotrkowskiego topielec odziany

jest w długi sięgający ziemi płaszcz, na głowie nosi kapelusz, a z ust wypływa mu zwykle strużka wody.¹³

Wróćmy ponownie do Wójcickiego i jego „Klehd”. Na Białorusi i Ukrainie istniała wiara, że nie ochrzczone dzieci powracały na ziemię jako rusałki. *Rusałki nie pojawiają się oczom ludzkim inaczej, jak tylko w nocy. W pobliżu boru na zielonej łące, w ochoczym tańcu zataczają koło i hasają gromadnie, a potem rozbiegają się wabić młodych parobczaków i dziewczęta. I teraz zielonymi warkoczami uchwyciwszy się gałęzi drzewa, bujając się straszą podróżnych, nieraz z nich skoczą na konia lub wóz przejeżdżającego i z dzikim śmiechem dopóty go łaskoczą, dopóki ducha nie wyzionie*¹⁴. Również Huculi opowiadali o dziwnych postaciach, które nazwali rusałkami lub luzonami. Były to dziewczyny zmarłe przed ślubem lub w trakcie tego obrzędu, powracały na ziemię, a ciało ich było na pół rybnie, na pół ludzkie. *Przebywając nad wodami wynoszą one wszystko z wody, a siedząc tak osobiwie na św. Jura, św. Jana, św. Piotra i Pawła wymyślają rozmaite pieśni, bajki, modlitwy*¹⁵. Huculszczyzna była zresztą terenem niezwykle bogatym w tego rodzaju wyobrażenia o powrotach zmarłych. Lasy i połoniny zaludniały leśne, miavky, latawce. Były to małe nie ochrzczone dzieci, niejednokrotnie zabite przez własną matkę. Błąkały się po świecie przez siedem lat prosząc o chrzest. Jeżeli nikt nie dopełnił tego obrzędu, dziecko stawało się leśną: *...przód jej ciała okryty jak u każdego człowieka, tył zaś otwarty, widać wnętrze*¹⁶. Podobnie wyglądały miavky: *Z przodu mają wygląd kobiety, a od tyłu widać, nadto mają one nogi małe, jak u dziecka, a głowę niestosownie wielką*¹⁷.

Powróćmy jeszcze do starych legend i odnotujmy opracowane przez Romana Zmorskiego opowiadanie „Strzyga”. Urodzona ze związku pomiędzy bratem i siostrą królewna umiera rychło po urodzeniu. Pochowana w grobie królewskim powraca co noc jako strzyga pożerając stojących u jej

¹³ K. Wł. Wójcicki, dz. cyt., s. 253–4.

¹⁴ Wł. Szuchiewicz, dz. cyt., t. IV, s. 282–3.

¹⁵ K. Wł. Wójcicki, dz. cyt., s. 239.

¹⁶ Wł. Szuchiewicz, dz. cyt., t. IV, s. 282.

¹⁷ Tamże, s. 280.

¹⁸ Tamże, s. 281.

grobu żołnierzy. O żywotności tego podania świadczyć mogą zapisy terenowe pochodzące z Kaszub, z kwietnia, 1976, a obrazujące bardzo zbliżoną wersję opowiadania.

Zmarli powracający na ziemię jako istoty demoniczne – to duża grupa, bardzo zróżnicowana wewnętrznie. Zarówno wiek powracających, jak ich zajęcia, pozycja społeczna, sposób odejścia z tego świata są bardzo różne. Nie czas jeszcze na szukanie płaszczyzny łączącej te powroty. Na razie zajmijmy się kolejną formą powrotu zmarłych realizującą się poprzez powracanie części ich ciała. Ograniczymy się tutaj tylko do kilku najbardziej reprezentatywnych przykładów zaczerpniętych z cytowanych już „Podań polskich, ruskich i litewskich” Lucjana Siemieńskiego. „Głowa błakająca się”: na polanę, na której zabity został zbójnik, powraca jego obcięta głowa: *...głowa ta z niezmiernie długimi włosami ukazuje się na tej polanie i chociaż ją wezmą i rzucą gdzie daleko w parowy, zawsze na powrót wraca*¹⁹. „Brzoza gryzińska”: z grobu, w którym pochowano dziecko, wysuwała się ciągle jego ręka; powodem niepokoju zmarłego było uderzenie przez dziecko własnej matki, dopiero bicie powracającej ręki przez matkę zmarłego zapewniło mu pośmiertny spokój. Na świat mogą również powracać jedynie oczy zmarłego. Mówi o tym opowiadanie „Pan Przyjemski w Koźminie”. Niepokojony w grobie gospodarz Koźmina co noc patrzy groźnie na nie szanujących spokoju zmarłego. I znowu trudno byłoby znaleźć jakąś wspólną cechę łączącą te powroty z zaświatów, bowiem nie należy jej szukać w warstwie bezpośrednio widocznej w strukturze opowiadań i wierzeń, ale trzeba raczej zagłębić się w całość ludowego wyobrażenia o dopełnianiu się i wzajemnej relacji życia doczesnego i pośmiertnego.

Poprzestańmy na tej skromnej liście przykładów. Wydaje się, że stosunkowo łatwo zauważyć można odmiennosć w traktowaniu przez społeczność wiejską zjawisk określonych przez nas mianem powrotu zmarłych od zjawisk związanych z tym, co określiliśmy jako powracanie dusz. Bo przecież w przypadku powracania dusz – czy to w trakcie „dziania się” obrzędów dorocznych, czy to w czasie 30 lub 40 dni po pogrzebie – lud godził się niejako z ich obecnością. Nie tylko akceptował ich pobyt w doczesnej rzeczywistości,

ale również dokonywał szeregu zabiegów magicznych mających ochronić dusze przed niebezpiecznymi wpływami świata ziemskiego. Starał się zapewnić im jak najlepsze warunki pobytu na ziemi. Jednocześnie powracające dusze miały szereg określonych funkcji i zadań do spełnienia w czasie swego ziemskiego pobytu. Na czoło wysuwała się pomoc w przewidywaniu przyszłości, a więc cały blok zagadnień związanych z wróżbiarstwem. Nie mniejsza była rola dusz w sferze zabiegów mogących przynieść szczęście i powodzenie w nadchodzącym czasie. Tak więc, jak już raz wspomnieliśmy, ludowa wizja roku obrzędowego zawierała i sankcjonowała uczestnictwo dusz w ziemskich praktykach magiczno-wróżbiarskich. Inaczej zdaje się wyglądać sprawa powracania zmarłych pod omówionymi wcześniej postaciami. Te powroty nie mieszczą się w ramach normalnego życia obrzędowego, rozsadzają te ramy i wprowadzają dodatkowe, często jednostkowe zachowania magiczno-obronne. Bowiem o ile obecność dusz była wskazana, o tyle obecność zmarłych napawa lękiem i przerażeniem, staje się wręcz niepożądana.

Warto prześledzić pokrótce zabiegi, jakie czynił lud, by pozbyć się tych nieproszonych gości z zaświatów. Źródła najczęściej miejsca poświęcają walce z upiorami. Powracającego jako upiór zmarłego czarownika lub widmę odkopywano, ucinano mu głowę, kładziono u nóg i zakopywano na powrót¹⁹. Inny sposób zażegnania upiora podaje opowiadanie „Skarb ukryty”: *...ażeby upiór nie mógł więcej wstawać, przebódt mu serce osikowym kołem, a trumnę dziewięćkroć lipowym opasał tykiem*²¹. Skrzyżowanie obu przedstawionych powyżej sposobów walki z upiorami odnaleźć można na Kaszubach. Miano tam ucinąć upiorniowi głowę, kłaść pomiędzy nogi, pierś przebijać drewnianym kołem, a do trumny wkładać wełnianą pończochę pełną węzłów (zapis terenowy – Kaszuby, kwiecień 1976). Inną formą obrony przed przychodzącymi zmarłymi (już nie upiorami), przed powracającymi dziećmi, było udzielenie im chrztu. Spełnie-

¹⁹ L. Siemieński, *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*, Warszawa 1975, s. 177.

²⁰ J. Schnaider, dz. cyt., s. 260.

²¹ R. Zmorski, *Skarb ukryty*, w: *Polskie baśnie ludowe*, Warszawa 1956, s. 110.

nie tego uczynku powodowało, że dziecko przestawało nawiedzać żyjących. Podobnie zamówienie mszy za duszę powracającego wyzwalało żyjących z trwogi oczekiwania na jego niechciane wizyty. Wydaje się, że działania i zabiegi mające na celu odżegnanie powracających zmarłych można by mnożyć. W świetle przedstawionych już zabiegów, będących jedynie sygnałem dla naszych rozważań, można powtórzyć jeszcze raz tezę, że powroty zmarłych w rozumieniu, jakie przyjęliśmy, są czymś nienormalnym w całościowym obrazie świata i należy im przeciwdziałać. Oczywiście takie postawienie sprawy zrodzić musi pytanie, co jest powodem tej niechęci w stosunku do przychodzących zmarłych, dlaczego ci zmarli nie mogą się jakoś zmieścić w ramach określonych przez ludową wyobraźnię o życiu, śmierci i tym, co jest poza grobem.

Próbie odpowiedzi na powyższe pytanie rozpoczniemy od stwierdzenia, jaki był typ, czy rodzaj śmierci człowieka powracającego na ziemię przez długi czas, czy to pod swą ziemską, czy też demoniczną lub zwierzęcą postacią. Nie będzie chyba błędem, jeżeli na wstępie skonstatujemy, że ten typ powrotów charakterystyczny był dla ludzi zmarłych śmiercią gwałtowną, nie zapowiedzianą przez znaki przynajmniej świadczące o odejściu z tego świata, znaki tak bardzo rozpowszechnione w wierzeniach ludu. Na marginesie warto przedstawić choć kilka z tych złowróżbnych znaków śmierci. Bogatą gamę tych oznak rozpoczynają sny: dziurawy but, wylatujący śniącemu ząb, pękający w izbie piec, kapusta na polu, brudna woda – by zaśygnałizować jedynie najbardziej znane. Również stan natury, a więc wyjące psy, piejące kury, głosy kruka, puchąca zwiastowały zbliżającą się śmierć. Otóż w przypadku owych nagłych śmierci żaden z tych zwiastunów raczej nie występował, śmierć przychodziła znienacką i gwałtownie przerywała nić ludzkiego życia. Przecież duża liczba powracających zmarłych – to ludzie zmarli tragicznie, ludzie pomordowani, utopieni, ginący od pioruna. Oczywiście takie stwierdzenie nie wnosi wiele do charakterystyk powrotów zmarłych w świetle ludowej wyobraźni i obrzędowości. Ale zwróćmy uwagę na jeden fakt – przecież owe zapowiedzi śmierci wiążą się integralnie z obrzędem pogrzebowym, są jakby wstępem do

dalszej, bardzo bogatej obrzędowości pochówkowej. W omawianym przez nas przypadku ten element pogrzebu nie zaistniał, obrzęd został zubożony. Przykład powracającego po śmierci samobójcy pozwoli nam stwierdzić, że w jego przypadku również sam pogrzeb nie odbył się, nie zaistniał w całości. Samobójców pozbawiano przecież mszy i nabożeństwa żałobnego, odmawiano im pochowania w święconej ziemi, grzebiąc ich co najwyżej pod cmentarnym murem. Również ludzie utopieni rzadko kiedy mieli możliwość odbycia prawdziwego pogrzebu. Ten finalny obrzęd doczesnego życia nie zaistniał. Podobnie pozbawione pogrzebu były małe dzieci zamordowane przez własne matki czy też podróżni zabijani na drogach. W ich przypadku również brak było obrzędu kończącego kontakt z ziemską rzeczywistością, brak było obrzędu umożliwiającego przejście do rzeczywistości pozaziemskiej. I nie chodzi tutaj wyłącznie o sam akt pogrzebu, ale raczej o cały zespół działań, który określić można mianem rytuału śmierci.

Powróćmy jeszcze do spraw związanych z wypełnianiem ludowego rytuału pogrzebowego. Otóż rytuał ten zawierał moc działań i zabiegów mających umożliwić przejście. Do trumny wkładano wianki i święcone ziele, strużki powstałe w trakcie robienia trumny, czasem pożywienie (zapis terenowy – Białostockie, maj 1974). Na Huculszczyźnie wyposażano zmarłego w monety mające umożliwić mu przewiezienie się na tamten świat, bowiem *...droga do Boga usłana głogiem, ona prowadzi morzem, przez które przewozi Matka Boska siecią plecioną z przedziwa, którem ubierają Huculi-kołodnicy krzyż, a droga do Aridnyka-czarta, wyscielona miękkimi kocami i prowadzi też morzem, ale przez most*²². Ścisłe nakazy dotyczyły również ubrania zmarłego, musiało ono być luźne, bowiem obcisłe utrudniłoby zmarłemu drogę do nieba (zapis terenowy – Lubelskie, maj 1975). Inne wierzenie mówi, że przy zmarłym nie może być żadnych węzłów, gdyż nie pozwolą one dojść nieboszczykowi na Sąd Ostateczny²³ (zapis terenowy – Białostockie, maj 1974).

²² Wł. Szuchiewicz, dz. cyt., t. II, s. 274.

²³ Wierzenie to wiąże się ściśle z magią Alkmeny. Zawiązany węzeł utrudnia bądź uniemożliwia wręcz przejście do innego stanu, do innej rzeczywistości. Stąd też przy wszystkich obrzędach przejścia występuje nakaz rozwiązywania węzłów.

Zmarłych wyposażano również w pożywienie ...w *darunku* – *pryhistinoho dla zmarłych z jego rodu, ażeby miał z czym przyjść do rodów*²⁴. Aby zapewnić zmarłemu pomyślność, lud obsypywał ławę, na której leżały zwłoki pszenicą (zapis terenowy – Białostockie, październik 1974). Z tych ledwie zarysowanych przykładów bije głębokie przekonanie ludu, że dopiero dopełnienie tych wszystkich działań i zabiegów zapewni odchodzącemu człowiekowi szczęśliwe i spokojne życie pośmiertne. *Jeżeli zmarłemu nie włożono czegoś do trumny, może przychodzić i dopominać się o to – należy zapomnianą rzecz przynieść na cmentarz i zakopać w grobie, a zmarły przestanie przychodzić* (zapis terenowy – Lubelskie, marzec 1975). To głębokie przeświadczenie o koniecznej obecności wszystkich przedmiotów i o potrzebie dokonania wszystkich obrzędowych czynności wskazuje na zasadnicze znaczenie całości obrzędu pogrzebowego, całości rytuału śmierci. Jakiegokolwiek braki w tym względzie prowadziły do zachwiania pewnej spójnej całości kulturowej, zachwiania, które wywołało reakcję realizującą się jako bogaty zbiór podań i wierzeń o dziwnych i strasznych powrotach z zaświatów oraz cały blok zachowań magicznych mających przeciwdziałać tym powrotom lub ich formę łagodzić.

Konstatacja powyższa nie wyczerpuje jednak całości omawianego zagadnienia. Istnieje bowiem cała sfera powrotów zmarłych nie dająca się zamknąć w stwierdzeniu o niedopełnieniu obrzędu pogrzebowego. Posłużmy się źródłami, choćby przedstawionym na wstępie opowiadaniem. Zmarła matka powraca do swego małego dziecka. Nie ma powodu domniemywać, że w czasie jej pogrzebu nie został dopełniony cały rytuał. Opowiadanie zanotowane przez Siemieńskiego – „Mogiła Mełanki”: młody człowiek zmarły naturalną śmiercią powraca do swej kochanki. Znowu nie mamy powodu sądzić, że nie dokonano tutaj któregoś z elementów obrzędu pogrzebowego. Niech te dwa przykłady wystarczą, by stwierdzić, że teza o niedopełnieniu obrzędów pochówkowych nie obejmuje całości zagadnienia noszącego tytuł powracanie zmarłych.

Spróbujmy spojrzeć na życie ludzkie oczyma ludowej wyobraźni. Czy jest to czas spójny wewnętrznie, zamknięty

w jakieś ramy, czas, w którym konieczne jest dokonanie określonych zabiegów i działań? Wydaje się, że właśnie w całościowym widzeniu życia człowieczego przez lud tkwi klucz do rozszyfrowania problemu powrotu zmarłych.

Wedle ludowych wyobrażeń życie ludzkie ograniczone jest dwoma obrzędami: obrzędowością urodzinową i obrzędowością pogrzebową. Życie widziane w ten sposób tworzy pewną linię, na której punktem początkującym ziemską egzystencję są obrzędy urodzinowe, kończącym zaś – obrzędy pogrzebowe. Jest to właśnie linia z tymi dwoma punktami, a nie odcinek pomiędzy nimi. W skład obrzędowości urodzinowej wchodzi niezwykle bogaty blok zakazów i nakazów dotyczących ciężarnej kobiety, a następnie urodzonego dziecka, blok wróżb o mającym się urodzić dziecku, sfera zachowań i działań magicznych związanych z pomyślnością nowo narodzonego oraz matki a także cały obrzęd włączania dziecka w społeczność chrześcijańską, a więc chrzest. Jak widzimy, obrzędowość urodzinowa nie ogranicza się jedynie do chrztu, ale obejmuje ogromną liczbę działań rozrzuconych w czasie. Całość obrzędowości urodzinowej zamyka się bowiem w okresie niemal dwuletnim. Podobnie wygląda sprawa pogrzebu. Obrzędowość pogrzebowa – jak już mówiliśmy – to nie tylko akt pogrzebu kościelnego, ale również okres ostatnich chwil życia ludzkiego, a także czas leżący już poza punktem oznaczającym śmierć na naszej linii życia (podobnie wygląda sprawa obrzędów urodzinowych, które sięgają jeszcze przed ten punkt na linii życia, który oznacza urodziny, a nawet wykraczają przed czas poczęcia dziecka). Gdzieś pomiędzy tymi dwoma punktami umieścić wypadnie obrzędowość małżeńską. I znowu obrzęd nie ogranicza się jedynie do ślubu kościelnego, ale obejmuje również pewne elementy magii miłosnej, zagadnienia wróżbiarskie dotyczące przyszłego małżeństwa, zabiegi i działania mające zapewnić szczęście i pomyślność w nowym etapie życia, wreszcie sam obrzęd weselny. Na naszej linii życia wypadłoby jeszcze zaznaczyć punkty obrzędowości dorocznej, w których to obrzędach uczestniczy każdy przedstawiciel społeczności

¹⁴ Wł. Szuchiewicz, dz. cyt., t. II, s. 269.

wiejskiej. Życie ludu zamknięte było z jednej strony w ramach obrzędów dorocznych, z drugiej zaś w ramach cyklu obrzędów rodzinnych. Stworzona przez nas linia życia z naniesionymi punktami obrzędowymi jest swoistym zwierciadłem, w którym lud ogląda życie jednostki. W świadomości ludu życie człowieka zostało spełnione dopiero po przebyciu tych wszystkich znaczących miejsc na linii życia. Ziemskie bytowanie człowieka uzyskiwało spełnienie dopiero po przeżyciu całej obrzędowości rodzinnej, a więc urodzin, małżeństwa, pogrzebu oraz po pełnym uczestnictwie w cyklu obrzędów dorocznych.

Wydaje się, że koncepcja niedopełnienia linii życia pozwoli objąć swym zasięgiem znaczną liczbę przypadków powrotu zmarłych. Można przecież w ten sposób tłumaczyć i powracanie matki do małego dziecka (niedopełnienie pewnych elementów obrzędu urodzin, któremu matka podlega również), młodzieńca do swej kochanki (niedopełnienie obrzędu małżeństwa) czy też małego dziecka ochrzczonego lub nie (niedopełnienie obrzędów rodzinnych, a być może i dorocznych). Podane przykłady są jedynie sygnałem i nie wyczerpują oczywiście bogatej listy realizujących się wariantów powracania zmarłych.

Koncepcja powyższa byłaby próbą odpowiedzi na pytanie o przyczyny powrotu zmarłych sformułowaną w kategoriach równowagi lub nierównowagi kulturowej. W momencie uznania faktu mówiącego o konieczności spełnienia linii życia w ramach dwóch cykli obrzędowych zakładamy, że dopełnienie tych cykli przez jednostkę utrzymuje stan równowagi kulturowej w sferze oddziaływania owej jednostki. Reakcją na powyższy stan równowagi, reakcją pochodzącą już z drugiej strony punktu oznaczającego na naszej linii życia śmierć byłoby powroty dusz w ramach obrzędów dorocznych oraz ich przebywanie przez określony czas po pogrzebie w rodzinnym domu.

Ten dwuczłonowy układ stanowił w świadomości ludowej spójną całość obrazującą wszechrzeczywistość pełną tajemnic i zagadek, a jednocześnie precyzyjną i konsekwentną. Inaczej wyglądała sprawa w momencie niedopełnienia linii życia. Ciąg człowieczego życia został złamany, stan kulturowej równowagi zachwiany. Tego niepełnego życia nie

można było ująć w harmonijne ramy. Stąd też i pośmiertna reakcja nie mogła być zgodna z poprzednią – łączącą się ściśle z prawidłowo dokonanym ciągiem życia. Reakcja ta musiała nieść w sobie pewne zachwiania i wyłomy, które dopiero w połączeniu z nieprawidłowościami linii życia dawały ponownie konsekwentną całość. Dlatego też twierdzenie o rozsadzaniu ram ludowej wyobraźni poprzez nie chciane powroty zmarłych należy rozszerzyć. Świat ludowej wyobraźni jest rzeczywiście zbyt mały dla owych powrotów, jeżeli uznamy, że społeczność wiejska wytworzyła jedynie obraz spełnionej linii życia. Jednak w świetle materiałów źródłowych słuszne wydaje się stwierdzenie, że lud dostrzegł również całą złożoność niedopełnionej linii życia i umiał stworzyć równie ciekawy i bogaty blok wyobrażeń stanowiących odpowiedź na owo nie dokonane życie – blok analogiczny do wyobrażeń będących reakcją na życie spełnione zgodnie z rytuałem obrzędowym.

Takie ujęcie problematyki powracania zmarłych pozwala widzieć w tym zagadnieniu nie zbiór przypadkowych i często sprzecznych ze sobą danych o odwiedzinach zza grobu, ale ukazuje precyzyjnie działający mechanizm tworzący spójną wizję rzeczywistości. Spójną zarówno w momencie utrzymaniaj równowagi kulturowej, jak również spójną wtedy, gdy równowaga ta została zachwiana. Nie są więc owe powroty zmarłych jakimś wyłomem w wyobrażeniach ludu, są odmienną próbą utrzymania zgodności i harmonii w ludowym wyobrażeniu o ładzie wszechświata.

33.

Le retour des morts dans l'imagination populaire

Les vieux recueils des traditions et des légendes populaires contiennent beaucoup de récits sur les retours des morts au monde des vivants. Les récits collectionnés et enregistrés en nos temps confirment aussi la vitalité de ce thème. Non seulement la fantaisie et

l'essor de la littérature populaire, mais aussi la place des traditions mentionnées ici dans la vision totale du monde, créée par l'imagination du peuple, sont surprenantes. C'est une vision de la réalité étonnamment cohérente.

Les vieux recueils des traditions et des légendes populaires contiennent beaucoup de récits sur les retours des morts au monde des vivants. Les récits collectionnés et enregistrés en nos temps confirment aussi la vitalité de ce thème. Non seulement la fantaisie et

l'essor de la littérature populaire, mais aussi la place des traditions mentionnées ici dans la vision totale du monde, créée par l'imagination du peuple, sont surprenantes. C'est une vision de la réalité étonnamment cohérente.

Les vieux recueils des traditions et des légendes populaires contiennent beaucoup de récits sur les retours des morts au monde des vivants. Les récits collectionnés et enregistrés en nos temps confirment aussi la vitalité de ce thème. Non seulement la fantaisie et

Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Moralnie podejrzane – ciąg dalszy

W poprzednim numerze „Przeglądu Powszechnego” postawiłem nieco pytań dotyczących stosunku polityki do moralności. Mowa też była o tym, że w gruncie rzeczy nie ma niczego takiego jak „polityka w ogóle”, należy natomiast zawsze mówić o konkretnej polityce w konkretnych, rzeczywiście istniejących warunkach. W takim zaś przypadku zrozumiałe się staje, że trudno stosować jakieś nadrzędne, ogólne, nienaruszalne normy w stosunku do działalności tak złożonej i tak zależnej od tysięcy istniejących tylko w danym czasie i danym miejscu warunków.

Niczego nie da się tutaj raz na zawsze ustalić. Wydaje się zresztą, że całe zagadnienie należy rozpatrywać tylko na przykładach, a i wtedy każda niemal sytuacja i każde wydarzenie może podlegać rozmaitym interpretacjom. Rzeczywistość tworzy bowiem niezliczoną liczbę możliwości. Wybór właściwej drogi decyduje o powodzeniu lub klęsce, rozstrzyga on również o talencie polityka lub jego mierności, wyznacza miejsce, jakie mu przypadnie w historii. Owego wyboru często nie można ocenić jednoznacznie i wtedy następne pokolenia wciąż spierają się o ostateczny werdykt, historia zaś wydaje wyrok salomonowy.

Przykładem wydarzenia historycznego, które zawsze będzie budzić spory wśród Polaków, jest powstanie listopadowe. Jego ocena zależy od celu, jaki uznamy za nadrzędny, od perspektywy, z jakiej spoglądamy na to wydarzenie, od wartości, jakim przyznajemy najwyższe znaczenie. Zależy ona również od tego, jakie – naszym zdaniem – konsekwencje mógł przynieść inny obrót wydarzeń.

Powstanie zaczęło się od nie przemyślanej i słabo przygotowanej akcji niewielkiej grupki młodych ludzi, których dziś nazwalibyśmy ekstremistami, a już przynajmniej radykałami. Ich działanie wzbudziło niechęć, opory, a nawet prze-

rażenie ludzi rozsądnych, umiarkowanych i uważających się za realistów. Co do tego nie ma wśród historyków żadnych sporów. Jest również obiektywnym faktem, że klęska powstania niezmiennie pogorszyła położenie narodu. Położenie to, mimo wielu budzących wzburzenie i gniew szczegółów, nie było w Królestwie Kongresowym złe. Polityka Lubeckiego w szybkim tempie doprowadziła do rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego, który wyraźnie zmierzał do nadrobienia opóźnień osiemnastego wieku. Jest bardzo prawdopodobne, że dalszych 20-30 lat takiego rozwoju uczyniłoby z Polski zupełnie inny kraj. Wszystko to przekreślił nie przemyślany czyn młodych spiskowców, a później nieumiejętność przywódców uzyskania sukcesu w wojnie, choć sukces ten był, jak się wydaje, możliwy. Takie są fakty, ale przecież wiemy również doskonale, że to nie jest wcale jedyna możliwa ocena powstania. Napisano już dziesiątki czy setki prac sugerujących zupełnie inną ocenę (ostatnio uczynili to w swych niezwykle interesujących publikacjach Tadeusz Łepkowski i Jerzy Łojek, ciekawie pisał o tym również Jarosław Rymkiewicz). Nie możemy bynajmniej powiedzieć, że ta inna ocena jest pozbawiona podstaw. Wcale nie wiemy, gdzie naprawdę znajduje się racja.

Argumenty przeciwne brzmią, jak następuje. Powstanie listopadowe, podobnie jak inne polskie powstania, poniosło wprawdzie klęskę, ale bardzo możliwe, że bez tych klęsk nasz naród nie przetrwałby niewoli, lecz się wynarodził. Powstanie listopadowe stworzyło potężną legendę, mit, z którego później wyrastała i którym krzepiła się świadomość narodowa. Wystarczy przypomnieć Wielką Emigrację polistopadową i rolę, jaką odegrała w budowie polskiej kultury. Kto wie, czy bez tego powstałby „Pan Tadeusz”, „Kordian”, „Nieboska”, później „Warszawianka”, a nawet „Wesele”. Inna byłaby poezja Norwida. Można by powiedzieć, że powstanie iluś dzieł literackich – nawet najwyższego lotu – nie równoważy wielkiej klęski wojskowej i politycznej, przerwania czy zahamowania na dłuższy czas zapoczątkowanej przez Lubeckiego budowy przemysłu, rozwoju linii kolejowych, szkolnictwa, nauki, prasy, unowocześnienia rolnictwa, bankowości i tak dalej. A jednak

nie można negować faktu, że dla podbitego narodu legendy, symbole, mity mają wartość ogromną, możliwe że decydującą. Nikt także nie może przeczyć, że kultura stała się dla Polaków główną bronią umożliwiającą przetrwanie narodu.

Można więc ująć sprawę tak: powstanie listopadowe opóźniło rozwój materialny i cywilizacyjny Polski, odegrało jednak ogromną rolę w rozwoju i umocnieniu świadomości narodowej, a zwłaszcza kultury. I trzeba zadać pytanie: co uważamy za ważniejsze? Czy materialny poziom bytowania ludzi na terenach określanych jako polskie, czy też dalsze trwanie tożsamości narodowej? Można długo dyskutować, czy zachowanie odrębności narodowej jest rzeczywiście najwyższą wartością, trzeba jednak zauważyć, że większość ludzi, przynajmniej w Polsce, uważa, że tak.

Nie podejmuję się rozstrzygać tej kwestii i nie mam nawet takiego zamiaru. Pragnę tylko unaocznnić, że osąd powstania listopadowego zależy od tego, jaki cel uznajemy za nadrzędny. Czy za najważniejszy uznamy dalszy (po roku 1830) niezakłócony rozwój materialny społeczeństwa (także rozwój oświaty, nauki, prawa itp.)? Jeśli tak, to powstanie było szkodliwe. Czy też może za najważniejsze uznamy trwanie narodu w jego odrębnej, niepowtarzalnej, sobie tylko właściwej formie? W tym drugim przypadku powstanie mogło być naprawdę niezbędne.

Doszliśmy tutaj do dwóch względnie jasnych wniosków i powstała dość klarowna alternatywa. Wiadomo, że oba stanowiska były już wyrażane setki razy grupując wokół siebie zastępy licznych zwolenników. A przecież, jeśli się nad nimi gruntownie zastanowić, łatwo dostrzec, że oba opierają się na apriorycznych i słabo udowodnionych założeniach. Nietrudno poddać te założenia krytyce.

Zwolennikom poglądu, że powstanie listopadowe było niezbędne dla przyszłości narodu, można odpowiedzieć, że aby uznać ich pogląd za słuszny, trzeba by wpierw udowodnić, że dalszy niezakłócony rozwój Królestwa Kongresowego i dalsze podniesienie jego poziomu gospodarczego i cywilizacyjnego mogłoby w dalszej perspektywie rzeczywiście stanowić groźbę dla tożsamości narodowej. A przynajmniej, że nie stanowiłoby ochrony dla narodu przed groźbami przychodzącymi z zewnątrz. Wiadomo, że

w Wielkopolsce i całym zaborze pruskim powstań w zasadzie nie było, nastąpił tam natomiast poważny awans gospodarczy i oświatowy. Mimo to Polacy pod zaborem pruskim nie utracili swej tożsamości, chociaż ten awans dokonywał się w bardzo trudnych warunkach (gorszych niż w Kongresówce przed rokiem 1830) i chociaż byli oni poddani brutalnej presji „Kulturkampfu”. Argument nie jest więc wcale niepodważalny.

Z kolei jednak można również zakwestionować poglądy tych, którzy uważają, że powstanie przyniosło same szkody. Rzecz w tym, że zakładają oni, iż gdyby Nocy Listopadowej nie było, wtedy Królestwo Kongresowe rozwijałoby się nadal tak samo jak przed nią. Ale to wcale nie jest pewne. To, co wiemy o osiągnięciach tego organizmu państwowego, dotyczy głównie panowania cara Aleksandra i sytuacji, jaka ukształtowała się bezpośrednio po Kongresie Wiedeńskim. Ale w roku 1825 na tronie nastąpiła zmiana, głęboka zmiana nastąpiła też w całej polityce rosyjskiej. Stosunki między Mikołajem a Wielkim Księciem Konstantym były złe, a car reprezentował wobec Królestwa Kongresowego stanowisko co najmniej niechętne. Historycy są na ogół przekonani, że Mikołaj nie tolerowałby polskiej „anomalii konstytucyjnej” w ramach swego cesarstwa i to także wtedy, gdyby powstania w ogóle nie było. Tak więc przekonanie o trwałości instytucji Królestwa Kongresowego i jego linii rozwoju jest oparte na wątplych podstawach. Sądzić raczej należy, że szybko postępujące uwsteczniające procesy wewnętrzne, charakterystyczne dla rządów Mikołaja I (procesy, które rozpoczęły się natychmiast po powstaniu dekabrystów, a przybrały na sile w latach trzydziestych), wnet doprowadziłyby do ograniczenia lub całkowitego zniesienia odrębności Królestwa. Nie ma wątpliwości, że stałoby się ono przedmiotem wciąż rosnącej presji Petersburga. W tej sprawie car nie różnił się poglądami od senatora Nowosilcowa. Gdyby zaś ta presja nastąpiła w warunkach pomyślności gospodarczej, jej skutki mogłyby rzeczywiście zagrozić tożsamości narodowej Polaków. Tak więc pogląd zwany realistycznym lub pragmatycznym, głoszący, że stracęca akcja podchorążych przyniosła społeczeństwu więcej szkody niż pożytku, również opiera się na dość wątpliwych

i dowolnie przyjętych założeniach. Historia panowania Mikołaja I nie daje w tym względzie podstaw do wniosków optymistycznych.

A zatem: oba stanowiska można podważyć, oba opierają się na niezbyt przekonujących podstawach, żadne z nich nie zasługuje na miano absolutnie słusznego. Ktoś mógłby powiedzieć, że pisząc te słowa uchylam się od wyrażenia własnego zdania. Ba... Widać tutaj wyraźnie, że zdecydowane opowiedzenie się po jednej lub po drugiej stronie może być tylko dowodem niedomyślenia sprawy do końca. Może też być inaczej: gdy mamy do czynienia z równie ważkimi argumentami za i przeciw, zwykle opowiadamy się w końcu po stronie którejś z racji powodowani intuicją albo nawykami, albo skłonnościami wynikającymi z innych przyczyn – z całości światopoglądu, filozofii, wierzeń religijnych albo z cech charakterologicznych. Dlatego i ja opowiadam się raczej po stronie zwolenników powstania listopadowego, choć zdaję sobie sprawę, że nie można przytoczyć argumentów, które by ostatecznie rozstrzygnęły spór.

Chciałem tylko pokazać, że wielkie decyzje polityczne często zapadają na podstawie rozumowania ułomnego i niepełnego. Nie ma na to rady, tak musi być.

Trzymajmy się jednak przykładu powstania listopadowego, bo było to wydarzenie historyczne, które przez swoją niejednoznaczność i skomplikowany (mimo pozorów prostoty) charakter wyjątkowo dobrze nadaje się do snucia rozważań teoretycznych na temat zasad uprawiania polityki. Noc Listopadowa i łańcuch wydarzeń, jakie po niej nastąpiły, mogą służyć jako wprost wzorowy materiał szkoleniowy przy wszystkich wykładach z dziedziny nauk politycznych. Dlatego poprowadzimy nasze rozmyślenia dalej zwracając uwagę na rozmaite sposoby działania, jakie mieli do wyboru przywódcy powstania i na wynikające z ich doświadczeń nauki.

Oto pierwszy wielki problem, z którym ludzie wyniesieni na czoło powstania zetknęli się już od pierwszego dnia. To problem zrywania mostów lub, jak mawiały ludy morskie, palenia łodzi na brzegu. Chodzi o metodę postępowania w sytuacjach konfliktowych. Można pozostawić mosty nieutknięte, a łodzie gotowe do użytku. Inaczej mówiąc: zosta-

wić sobie swobodę manewru, nie odcinać możliwości, zachować otwarte szanse rokowań i ugody, a w najgorszym przypadku – odwrotu. Albo można tworzyć fakty dokonane, dążyć do stworzenia sytuacji nieodwracalnej i w ten sposób – zaostrzając konfrontację – zmuszać swych zwolenników do uznania, że nie ma już dla nich odwrotu, że muszą – aby uratować życie – postawić wszystko na ostrzu noża. W ten i tylko w ten sposób można ich zmusić do maksymalnego wysiłku. Zrywanie mostów jest zatem polityką zmierzającą do ograniczenia wyboru, do pozostawienia tylko dwóch możliwości: zwycięstwa albo śmierci. Taka postawa i taka polityka została jasno wyrażona w słowach „Warszawianki”: *Dziś twój tryumf albo zgon...*

Jest zupełnie jasne, że wybór jednej z tych dwóch metod zależy od oceny szans, od rachunku sił własnych i przeciwnika. Zależy też od charakteru przywódców, od ich determinacji, od talentu i intuicji. Każda z tych metod ma zalety, ale ma i groźne wady. Pozostawienie na brzegu łodzi w każdej chwili gotowych do użytku może sprawić, że nawet w przypadku niepowodzenia nie znajdziemy się w sytuacji bez wyjścia. Lecz jednocześnie pozostawienie ich ogromnie zmniejsza szanse sukcesu. Świadomość, że w razie czego możemy ratować się ucieczką, zmniejsza determinację naszych oddziałów i upewnia przeciwnika, że nasza wiara w zwycięstwo nie jest zbyt mocna. Mając za plecami nienaruszone mosty będziemy mniej skłonni do podjęcia wielkiego ryzyka, bez którego najczęściej nie ma zwycięstwa. W razie niepowodzenia łatwiej popadniemy w panikę i zdarzyć się może, że nie tylko uciekniemy po tych mostach na drugi brzeg, ale że wpadną one w ręce wroga. Natomiast odcięcie szansy odwrotu i wytworzenie sytuacji, w której już nie ma możliwości manewru, sprawia, że w przypadku niepowodzenia tracimy wszystko, ponosimy ostateczną klęskę. Gra *va banque* ma wprawdzie liczne uroki, ale jest grą straceńczą.

Przywódcy powstania listopadowego od pierwszej chwili stanęli wobec takiego właśnie dylematu. Czy zniszczyć mosty i podjąć generalną rozprawę z caratem, czy też może zachować możliwość kompromisu i porozumienia? Nie można powiedzieć, aby ich rozterka była bezpodstawna

i nieuzasadniona. Za wyborem każdej z tych metod przemawiały potężne argumenty, a najważniejsze było to, że sami przywódcy zostali postawieni w sytuacji przymusowej, której nie chcieli; wszak nie byli zwolennikami powstania i nie wywołali go. Można więc zrozumieć ich wahania, ale oceniając rzecz w sposób beznamiętny, podchodząc do sprawy z punktu widzenia warsztatu politycznego, czyli techniki walki, trzeba też uznać, że nie popisali się ani talentem, ani intuicją. Bo z jednej strony przecenili siły i możliwości przeciwnika, które – jak to dzisiaj wiemy – były dość ograniczone, a z drugiej: nie docenili jego determinacji i wewnętrznej niezdolności do ustępstw i kompromisu. Car i jego otoczenie chcieli ukarać buntowników, a nie chcieli z nimi rokować. Zmusić cara do zmiany nastawienia można było tylko poprzez zwycięstwo nad jego wojskami. Tymczasem przywódcy powstania wahali się. Trzeba było działać szybko, zdecydowanie i brutalnie, lecz działano miękko i bez wiary w powodzenie. W rezultacie utracono atut najcenniejszy: czas. Nie było więc rokowań i nie było zwycięstw.

W miarę upływu miesięcy sytuacja zmieniała się. Przeciagające się działania i brak rozstrzygnięcia spowodowały radykalizację nastrojów. Detronizacja cara przez Sejm stanowiła pierwszy i decydujący akt zerwania mostów i spalania łodzi. Ale uczyniono to w sposób, który nie przyniósł korzyści. Stracono już wiele tygodni. Czynniki zaskoczenia przestał działać. Później też nie podjęto energicznej ofensywy. Łódzie wprawdzie spalono, ale wojska nie ruszyły się z brzegu. Była to niezawodna recepta na ostateczną i bezapelacyjną klęskę. Bo jeśli się łodzi nie tyka i chce rokować – trzeba to robić w sposób zdecydowany, mieć jasną koncepcję i wiedzieć, co się ma do zaoferowania. A jeśli się łódzie pali, to trzeba bez wytchnienia i nie bacząc na kosztą nacierać i dążyć do zwycięstwa. Jedno, czego na pewno robić nie należy, to zachowywać się tak, jakby się chciało rokować, a jednocześnie niszczyć sobie możliwości odwrotu, a przy tym rezygnować z natarcia.

Historia powstania listopadowego jest historią braku decyzji, braku planu, braku przenikliwości politycznej i wojskowej. Nie zmienia tego faktu bohaterstwo żołnierzy,

osobisty dramat Chłopickiego, wspaniały patriotyzm młodzieży, wielka ofiarność tysięcy bezimiennych ludzi. Powstanie przegrano, bo zawiodło jego kierownictwo. Przegrano je nie w Olszynie Grochowskiej, nie pod Ostrołęką, nawet nie na obwałowaniach Woli. Przegrano w pierwszych dwóch dniach w salonach i gabinetach Warszawy. Nie znalazł się bowiem nikt dostatecznie przenikliwy, by zrozumieć, że – skoro powstanie wybuchło – ocalenie leży odtąd tylko w sile; a jednocześnie obdarzony dostateczną mocą charakteru i autorytetem osobistym, aby to przekonanie przekształcić w natychmiastowe, skuteczne działanie. Aby porwać naród, złamać opory, narzucić jednolity, jasny i nacechowany wyobraźnią plan. I aby ten plan zrealizować bez względu na koszty i straty.

Dla człowieka widzącego jasno musiało być przecież oczywiste, że zarówno po to, aby osiągnąć generalne zwycięstwo, jak i po to, aby móc skutecznie rokować – trzeba działać z pozycji siły. W poprzednim artykule była mowa o tym, że jeśli (jak twierdził Clausewitz) wojna jest polityką prowadzoną odmiennymi środkami, to polityka jest prowadzoną innymi środkami wojną. W jednym i drugim przypadku nic nie może zastąpić siły. Trzeba ją mieć, a potem można wybierać.

*

Wracamy z tej dalekiej wycieczki w głąb dziewiętnastego wieku. Wieku, który wciąż przyciąga uwagę historyków, politologów i publicystów, ponieważ uprawiana w tym studium polityka wyjątkowo dobrze nadaje się, aby traktować ją jak pomoce szkolne, jak wypchane okazy fauny, próbki minerałów, preparaty mikroskopowe albo przeźrocza. Była ona bowiem wyjątkowo przejrzysta i klarowna, stosunkowo łatwa do analizy, obracająca się wokół kilku podstawowych i jasnych motywów: imperializmu i nacjonalizmu, walki o przestrzeń życiową i źródła surowców, o legalizm monarchiczny, którego korzenie tkwiły w tradycji i o prawa demokratyczne, których pojęcie dopiero się formowało, a które wyrastało z serca narodów. W wieku dziewiętnastym to wszystko było dosyć jasne i zrozumiałe, co nie znaczy, by nie było krwawe i okrutne. Lecz w wieku dwudziestym przelew krwi i okrucieństwa stały się zjawiskiem

powszednim i masowym, a jednocześnie motywy polityczne stały się o wiele mniej przejrzyste, bardziej mętne. Jednym zaś z głównych narzędzi politycznych stało się kłamstwo. Wielkie kłamstwo – oto, co przede wszystkim różni te dwie epoki.

Zawsze jednak, zarówno w wieku dziewiętnastym, jak i dwudziestym, w starożytności, w średniowieczu i w renesansie – podstawową bronią polityczną była i jest siła. Bez niej nie ma polityki. A skoro tak, to zagadnienie stosunku polityki i moralności, o którym mówimy, jawi się nam w całej swej złożoności. Albowiem zastosowanie siły, czyli przemocy, budzi w nas opory etyczno-moralne nawet wtedy, gdy jest usprawiedliwione. I tak właśnie powinno być. Żaden prawdziwy, wartościowy zespół norm etycznych (słowa „prawdziwy” używam tu w nieco innym od potocznego sensie, mianowicie na określenie zespołu rzeczywiście wartościowego) nie może akceptować używania przemocy, akceptują to tylko pseudoetyki wywodzące się z nienawiści, których przeznaczeniem jest usprawiedliwianie działań nieetycznych. Czy zatem polityka jest a priori nieetyczną dziedziną działalności człowieka? Trudno się z takim wnioskiem zgodzić, bo byłby on zbyt już oderwany od rzeczywistości. Skoro działalność polityczna jest trwałym i nieusuwalnym elementem życia ludzi we wszystkich krajach i we wszystkich epokach, to potępienie jego istnienia doprowadzi nas donikąd. Trzeba się z tym faktem pogodzić i można jedynie dążyć do tego, by nadać mu bardziej ludzkie i możliwie etyczne oblicze. A to jest sprawa nadzwyczaj trudna. Jednym ze sposobów takiego „oswojenia” polityki jest dążenie, by uczynić ją bardziej racjonalną. Do tego zaś prowadzi zrozumienie jej istoty i praw nią rządzących. W tym właśnie upatruję usprawiedliwienia publicystyki, jaką uprawiam na tych łamach.

Kończąc ten artykuł chciałbym jeszcze wyjaśnić pewną kwestię. Z tego, co napisałem, wynika, że podstawą i fundamentem skutecznej działalności politycznej jest siła, że polityk powinien zawsze dążyć do uzyskania silnej pozycji i że nie może on – gdy zajdzie tego potrzeba – cofać się przed użyciem przemocy. Taka jest prawda, choć brzmi to odpychająco. Trzeba jednak zauważyć, że mogą istnieć różne

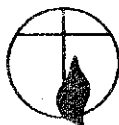
rodzaje siły. W stosunkach społecznych siła moralna, upór, konsekwencja, odmowa uznania porażki, zręczność w wykorzystaniu każdej nadarzającej się okazji poprawy swego położenia, umiejętność ograniczenia poniesionych strat i szkód i obrócenia porażki w powodzenie, sprawność w pozyskiwaniu sojuszników i dzieleniu wrogów – wszystko to ma również duże, czasem decydujące znaczenie. Wielką wagę miawa też cierpliwość, umiejętne wykorzystanie czynnika czasu, talent w wyborze właściwego momentu działania.

To, co napisałem, nie znaczy, że stosunki w społeczeństwie winny zależeć wyłącznie od siły. Moje uwagi dotyczą raczej polityki w jej wymiarze międzynarodowym. Różnica polega na tym, że polityki wewnątrz kraju nie wolno nigdy i w żadnym wypadku rozgrywać tak jak między wrogami. Przyjęcie założenia, że również polityka wewnątrz kraju jest walką między wrogimi i nienawistnymi siłami, sprowadza życie społeczne do poziomu stałej (otwartej lub ukrytej) wojny domowej. Zaakceptowanie takiej zasady stawia państwo na straconej pozycji w stosunku do sił zewnętrznych; nie jest ono w stanie stawić czoła zagrożeniom i kryzysom międzynarodowym. Takie założenie jest sprzeczne z samą istotą państwa, które jest organizacją mającą zapewnić narodowi bezpieczne i pomyślne bytowanie w obliczu zagrożeń z zewnątrz. Jest ono wielkim regresem w stosunku do mozolnie w ciągu wieków rozwijanych zasad współżycia społecznego i organizacji życia publicznego. Jest także anachronizmem, który musi prowadzić do klęski. Ucywilizowanie zasad polityki wewnątrzpaństwowej, przestrzeganie reguł prawa, uznawanie kompromisu za podstawową zasadę rozstrzygania sporów w polityce wewnętrznej leży oczywiście w dobrze pojętym interesie wszystkich stron, choć nie wszyscy to na ogół rozumieją. Ale to jest abecadło, o którym nie ma co się rozwodzić.

Poprzedni odcinek tych rozmyślań zatytułowałem: „Uwaga: moralnie wątpliwe”. Tak istotnie jest, że wnioski płynące z namysłu nad techniką działań politycznych mogą niejednokrotnie budzić opory moralne i niechęć do autora. Nasuwa się też pytanie: czy należy tak ambiwalentnymi etycznie kwestiami zajmować miejsce akurat w „Przeglądzie

Powszechnym"? Myślę jednak, że pismo, które pragnie uczestniczyć w życiu społeczeństwa i zajmować się tym co dla niego ważne – nie może zrezygnować z rozumowej analizy najważniejszych zjawisk tego życia i nie może się cofać przed konsekwencjami tej analizy. Nie może więc pisać tylko o tym, co nas utwierdza w naszych najszlachetniejszych i w pełni etycznych poglądach, przemilczać zaś tego, co budzi niepokój, lub na co nie umiemy znaleźć zadowalającej odpowiedzi.

Myślenie jest rzeczą trudną. Nie tylko dlatego, że wymaga wysiłku, również dlatego, że nieraz doprowadza do prawd, które nie są radosne. Przykra prawda nie przestaje wszelako być prawdziwa.



Jacek Kolbuszewski

Siste gradum viator...

Jeszcze rok nie upłynął od chwili opublikowania w „Przeglądzie Powszechnym” (1983, nr 11) noty omawiającej najważniejsze polskie nowości poświęcone problematyce cmentarnej, a już liczba kolejnych tego rodzaju prac wzrosła do tego stopnia, że przedmiotem omówienia mogą być już tylko najważniejsze wybrane pozycje bibliograficzne. Konstatowany tylekroć współczesny „renesans śmierci” jest zjawiskiem szerokim, ogólnoeuropejskim, jeśli nie ogólnoswiatowym, i ogarnia różne aspekty zagadnienia stosunku człowieka do śmierci. Zbyt wiele czynników sprawczych wchodzi tu w rachubę, by je można było wymienić i omówić. W każdym razie przeobrażenia powszechnej postawy wobec śmierci muszą mieć charakter procesu długotrwałego, dlatego obecnie najwyraźniejszym zewnętrznym wyrazem tych przemian jest pewnego rodzaju przełamywanie „tabu śmierci”, jakby w świadomym dążeniu do ponownego uobecnienia w zbiorowej świadomości dawnej, ludowej i genetycznie jeszcze średniowiecznej (aczkolwiek zabarwionej współcześnie) koncepcji „śmierci oswojonej” (śmierć jako zjawisko naturalne – jako fundamentalny składnik życia). Z jednej strony mamy tu do czynienia z krystalizowaniem się spontanicznych, ale niemal skodyfikowanych, publicznych form prywatnego kultu zmarłych. Pełnią one rolę istotnych czynników integracyjnych i z przejawami tego rodzaju spotkać się możemy na niejednym polskim cmentarzu nie tylko w Dzień Zaduszny. Z drugiej zaś strony coraz częściej przedmiotem badań stają się relacje między śmiercią a kulturą i traktowaniem cmentarzy jako wieloznacznych „tekstów kultury”. Jest to zjawisko ogólnoeuropejskie, ale w Polsce występuje ono ze szczególnym nasileniem. Wiąże się ono między innymi z traktowaniem nagrobków i cmentarzy jako *dowodów dziejów krajowych* (słowa Ignacego Krasickiego). W parze z renowacją i szczególną ochroną pewnych cmentarzy lub choćby ich części (u nas Cmentarz Powązkowski, Cmentarz Rakowicki;

w Paryżu Père-Lachaise, w Brnie Cmentarz Smyčka, w Wilnie cmentarz na Rossie obok roli zabytku historii (przejmujący funkcję współczesnego panteonu litewskiego) idą zatem liczne odpowiednie publikacje, przewodniki i monografie.

Staraniem Społecznego Komitetu Opieki nad Starymi Powązkami ukazał się bardzo dobry przewodnik po Cmentarzu Powązkowskim, zaprawdę jednym z piękniejszych i szczególnie cennych w Europie. Można tę książkę uznać wręcz za wzorzec dla tego rodzaju prac, aczkolwiek, jak się zdaje, pewne aspekty wartości tego cmentarza jako owego „tekstu kultury” jeszcze nie dość w nim zostały docenione – idzie mi tu przede wszystkim o napisy nagrobne, o tę, jak rzecz nazywał Wójcicki, *literaturę cmentarzową*, na Powązkach reprezentowaną w bardzo dobrym wydaniu. Nagrobna inskrypcja jest przecież integralnym składnikiem grobu i współdecyduje o jego ekspresji – na równi z elementami plastycznymi. Literacka symbolika życia i śmierci odgrywa w tym przypadku rolę równie ważną co symbolika znaków plastycznych. Nagrobny pomnik w jego dziewiętnastowiecznej i dwudziestowiecznej postaci dziedziczy bowiem tradycje dwurodnej, literacko-plastycznej oświeceniowej „pamiątki” (I. Opacki, „Poezja romantycznych przełomów”, 1972). Inna rzecz, że owo niedocenywanie nagrobnych napisów jest u nas zjawiskiem szerszym i wiąże się z faktem, iż cmentarzami zajmują się głównie historycy i historycy sztuki, widocznie „zawodowo” zbyt mało uczuleni na rolę estetycznej funkcji nagrobnych inskrypcji. Uwaga ta wartości przewodnika nie umniejsza; dobrze by było, gdyby i inne polskie cmentarze doczekały się tej klasy opracowań.

Skoro zaś o Powązkach mowa, to przemilczeć nie można wartości trzeciego już tomu „powązkowskiego słownika biograficznego”, znakomicie opracowanego przez Stanisława Szenica, a tym razem obejmującego przełom XIX i XX wieku. Legitymuje ta książka na równi znaczenie Powązek dla kultury polskiej i ogromną erudycję autora.

Z uznaniem też powitać trzeba pracę Henryka Kroszczora i Henryka Zimlera poświęconą Cmentarzowi Żydowskiemu w Warszawie. Bardzo zwięzły (za zwięzły!) zarys dziejów cmentarza przy ul. Okopowej przynosi ele-

mentarne wprowadzenie w żydowską symbolikę nagrobnych rzeźb. Kilkanaście zwięzłych biogramów mówi o najważniejszych zasługach części pochowanych tu zmarłych. Mała liczebność tych biogramów wiąże się z tym, że – jak piszą autorzy – *masowe groby Żydów z lat 1941–1942 na cmentarzu przy ul. Okopowej nie są do dziś w pełni zidentyfikowane*. Jest zatem ta książka raczej zapowiedzią, ale jest zapowiedzią obiecującą – a zważyć trzeba, że cmentarze żydowskie są w Polsce szczególnie zapomniane i ich dokumentacja stanowi jeden z najpilniejszych obowiązków wobec naszej przeszłości kulturalnej. O wielkości tych zobowiązań i zarazem o skali zaniedbań, jakich dopuszczono się nie dbając o ochronę zabytkowych żydowskich cmentarzy, dowodnie mówi część zdjęć w – przeznaczonym chyba bardziej na eksport niż do użytku w Polsce – albumie Moniki Krajewskiej, zaświadczającym efektownie ogromne bogactwo tradycji żydowskiej rzeźby sepulkralnej. Jednakże wiedzy o przeszłości żydowskich cmentarzy i ich kulturowej specyfice książka ta nie powiększa w stopniu takim, w jakim by to było pożądane. Jest to bowiem po prostu, nieźle jak na polskie warunki wydany, album zdjęć cmentarzy i nagrobków. Kto się w realiach żydowskiej kultury nie orientuje, ten swej o niej wiedzy nie wzbogaci, poddając się jedynie pewnemu egzotyzmowi kulturowemu (bo w tym przypadku można już chyba mówić o egzotyzmie!).

Prawdziwy natomiast ogrom wartości poznawczych cechuje monografię cmentarzy Rakowickiego (Karolina Grodziska-Ożóg) i Łyczakowskiego (Stanisław Nicieja). Obie prace oparte na rzetelnej penetracji źródeł i dostępnych materiałów sytuują się względem siebie komplementarnie, obie też są świetne, choć, siłą rzeczy, każda z nich jest trochę inna. Książka K. Grodziskiej-Ożóg daje wyraźniejszy wkład do zrozumienia dziejów polskiej „kultury śmierci” i jej przemian w XIX i XX wieku, bardzo wiele mówiąc o lokalnym, krakowskim jej kształcie. Cenne są zwłaszcza uwagi autorki na temat szerszego tła kulturowego, na jakim doszło do założenia Cmentarza Rakowickiego (rzecz dotyczy szerszego zakresu zjawisk, bo to samo tło towarzyszyło założeniu cmentarza lwowskiego). Również cenne wyniki

dała penetracja archiwaliów umożliwiającą precyzyjną rekonstrukcję administracyjnego statusu krakowskiego cmentarza, zwłaszcza w początkach jego istnienia. Widać z tych rozważań, jak prawa życia przenikały się i krzyżowały z postanowieniami administracyjnymi, jak instytucjonalne aspekty historii cmentarza determinowały pewne formy zachowań społecznych. Stąd cały rozdział poświęcony tu został krakowskim obyczajom pogrzebowym. Bardzo ważne są i takie ustalenia, że zwyczaj zapalania świec na grobach rozpowszechnił się dopiero w połowie XIX wieku, zaś masowość dekorowania kwiatami grobów zapoczątkowana została w latach sześćdziesiątych. Trochę gorzej potraktowana została wierszowana epigrafika: K. Grodziska-Ożóg ograniczyła się tu tylko do przytoczenia pewnej liczby przykładów, mniej eksponując ich funkcję, docenioną bardziej w lwowskim opracowaniu Stanisława Niciei. Dał on zarys dziejów Cmentarza Łyczakowskiego od początku do współczesności, omówił zarówno rolę tego cmentarza w dziejach polskiej rzeźby nagrobnej, jak i zasługi poszczególnych bardziej godnych zmarłych, wskazując też wyraźnie na rolę tego cmentarza w polskim życiu zbiorowym. Stąd wiele uwagi poświęcił autor opisowi przebiegu różnych pogrzebów-manifestacji (jest ten aspekt obecny także w książce Grodziskiej-Ożóg), wydobywając z zapomnienia materiały prawdziwie cenne i ważne w skali całej kultury polskiej (sprawa założenia warszawskiego Grobu Nieznanego Żołnierza). Dzieje cmentarza w ujęciu Niciei korespondują nie tylko z historią miasta i regionu, ale także z dziejami Polski. Jednocześnie monografia ta uzupełnia w ciekawy sposób obraz historii stosunków polsko-ukraińskich i wzrostu ukraińskiej świadomości narodowej. Ten ważny aspekt problematyki ukazany został z pięknym obiektywizmem. Interesująca jest historia tego cmentarza także i dlatego, że mówi ona o stopniowym narastaniu jego roli w polskim życiu zbiorowym. Ten bowiem cmentarz miał i ma charakter „międzynarodowy”. W okresie początkowym sprawiał wrażenie niemal rdzennie... niemieckiego, by jednak później stać się polskim panteonem, kryjącym prochy wielu bardzo wybitnych Polaków. Stąd też w okresie swej świetności, trwającym mniej więcej do początków dwudziestolecia międzywojennego, był ten cmentarz legitymacją

i przejawem najwyższych polskich aspiracji narodowych i kulturalnych, do dzisiaj pozostając ich dokumentem. Podkreślenie tego aspektu w pracy Niciei nie oznacza, byśmy umniejszali rolę Cmentarza Rakowickiego jako owego panteonu wielkich Polaków. Na Cmentarzu Łyczakowskim rzecz ta miała po prostu inny wymiar i inny kształt niż w Krakowie.

Natomiast znaczenie bardziej lokalne ma opracowanie cmentarzy kieleckich Jerzego Szczepańskiego, ujmujące problem przede wszystkim w kategoriach historii zabudowy przestrzennej, acz i tu docenić trzeba rolę porządnie wykorzystanych archiwaliów, także wnoszących pewne nowe elementy do wiedzy o dziejach kultury śmierci w Polsce w wieku XIX. Pracę Szczepańskiego można więc traktować tyleż jako źródło wiedzy o pewnych szczegółach, ile jako punkt wyjścia do dalszych badań, a nie ulega wątpliwości, że kieleckie cmentarze zasługują na takie monograficzne ujęcie, jakiego doczekały się ostatnio Cmentarze Rakowicki i Łyczakowski.

Z prac obcych na zasygnalizowanie zasługują przynajmniej dwie. Monografia „Braterskiego Cmentarza” (Bralu kapi) w Rydze godna jest uwagi jako interesujący przykład programowych zinstytucjonalizowanych działań zmierzających do stworzenia monumentalnego cmentarza-pomnika. Zbudowany w dwudziestoleciu międzywojennym i początkowo przeznaczony dla żołnierzy łotewskiego batalionu z r. 1915, cmentarz ten integralnie złączony jest z wielkim i pięknym, jednym z najładniejszych w Europie, ryskim cmentarzem komunalnym w Leśnym Parku (Meža park) i stanowi świetny przykład połączonego rozwiązania urbanistyczno-architektonicznego i rzeźbiarskiego, zaświadczonego o łotewskich aspiracjach narodowych i kulturalnych. Monumentalizm splata się tu z liryzmem, zaś wielką wartością cmentarza jest jego jednolitość stylistyczna. W książce Apsitisa ukazane zostały dzieje owego cmentarza. Mają one także pewien aspekt polski – w komisji konkursowej rozstrzygającej o przyszłym kształcie cmentarza zasiadał Polak, rzeźbiarz i architekt, profesor Uniwersytetu Łotewskiego i ryskiej Akademii Sztuk Pięknych – Konstanty Ronczewski (1875–1935), którego grób znajduje się w polskiej części ryskiego cmentarza w Leśnym Parku.

Zupełnie inny kształt ma monumentalne dzieło zmarłego 8 lutego 1984 Philippe Ariès – monografia obrazu śmierci w kulturze Zachodu. Jest ta praca w pewnym sensie syntezą bogatego dorobku Ariès, który zajął się tu sposobami przedstawiania śmierci i reagowania na śmierć w różnych zachowaniach i wytworach ludzkich. Indywidualne i zbiorowe reakcje człowiecze na śmierć są tu ukazane w przekroju chronologicznym od czasów prehistorycznych po współczesność. Społeczne konwencje i zachowania patologiczne, znane dzieła sztuki i wytwory o znaczeniu pozornie marginesowym zarysowują tu bogaty obraz przemian w sposobie pojmowania śmierci. Dla polskich badaczy rzecz ma wartość wieloraką. Z jednej strony wskazuje ona na źródło, z którego wywodzą się pewne nasze zjawiska, z drugiej – uprzątnia ta książka bogactwo form polskich – odrębnych, rdzennie swojskich czy może typowo słowiańskich (w niektórych przynajmniej przypadkach). Chcąc pisać o polskiej specyfice stosunku do śmierci, o dziejach polskich cmentarzy i polskich form kultu zmarłych trzeba z tej książki Ariès korzystać. Ma ona zresztą pewną osobliwą wartość autonomiczną, uczy bowiem pokory wobec życia i pokory wobec śmierci, ukazując, w jaki sposób stosunek do śmierci jest jedną z najważniejszych miar pełni człowieczeństwa. W tej pracy ściśle historycznej, obiektywnej i nie opowiadającej się stronnictwo za żadnymi koncepcjami wyznaniowymi, daje znać o sobie metafizyczny wymiar ludzkiej śmierci. W zorientowanych na historyczność ujęcia pracach polskich ten aspekt nie zawsze jest obecny.

V. Apsitis, *Bralu kapi*, Riga 1982.

P. Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Ed. Seuil, Paris 1983.

K. Grodziska-Ożóg, *Cmentarz Rakowicki w Krakowie*, Kraków 1983.

M. Krajewska, *Zeit der Steine*, Warszawa 1982.

H. Kroszczor, H. Zimler, *Cmentarz Żydowski w Warszawie*, Warszawa 1983.

S. Nicieja, *Dzieje łyczakowskiej nekropolii*, „Opole”, nr 1, 1984 – nr 9, 1984.

J. Szczepański, *Cmentarze kieleckie*, Kielce 1982.

S. Szenic, *Cmentarz Powązkowski 1891-1918*, Warszawa 1983.

J. Waldorff, H. Szwankowska, D. Jendryczko, B. Olszewska, Z. Czyńska, *Cmentarz Powązkowski w Warszawie*, Warszawa 1982.

Jerzy Cander

Dzwonnice

Jak budować i jak nie budować

Wezwanie Aleksandra Böhma wyrażone w artykule „Budować kościoły w Polsce” („Tygodnik Powszechny” nr 49 z 5.12.82 r.), aby współcześni architekci polscy zamiast podpatrywać obcy postmodernizm raczej wrócili do źródła i na nowo odkrywali w sztuce budowania własne oryginalne pierwiastki, warte jest rozpowszechnienia i odzewu. Pokolenie, które na własnej desce przeżyło socrealizm, z niejakimi oporami przyjmie ten pogląd ze względu na porażkę poglądu na pozór podobnego. Najmłodsze pokolenie świeżo wyzwolone z rygorów racjonalizmu, modernizmu, widzące w postmodernizmie ducha nowego czasu, również z trudem przyjmie to wskazanie, pomimo że w rzeczywistości nie przeczy ono światowym prądom. Dla wszystkich jest jednak już dziś zrozumiałe, że czerpać inspirację z dorobku historii i tworzyć na nowo architekturę tej ziemi, nie znaczy powtarzać epizody, formy, kształty z przeszłości. Znaczy to wczuć się w niepowtarzalny charakter polskiego krajobrazu architektonicznego, poznać go, zrozumieć i docenić, a wtedy nie będzie wielkich trudności w jego nowym kształtowaniu w zgodzie z otoczeniem i z wymogami współczesności.

Przykłady powojennej kariery architektury fińskiej czy japońskiej wskazują, że wybić się ku przyszłości można w oparciu o przeszłość i własne tradycje. Inne przykłady pouczają, że ślepe naśladownictwo zarówno własnych jak i obcych wzorów jest fałszem i sztucznością pozbawioną perspektyw. Jeśli jest prawdą, że ogólny wyraz architektury jest wypadkową wielu sił obiektywnych, jak klimat, gospodarka, temperament narodowy itd., to zamiast im zaprzeczać starajmy się je potęgować i układać równolegle.

Świetną lekcją tego stanowiska jest zaduma nad formą polskich dzwonnicy przykościelnych. Ta niewielka forma budownictwa sakralnego doskonale ilustruje odrębność naszej architektury, być może dlatego, że jako nie najważ-

niejsza i nie pierwszoplanowa – jak kościoły, pałace, ratusze – łatwiej się poddawała „zwyczajowi i niebu polskiemu“.

Na szerokim tle, w zestawieniu z dzwonnicyami innych krajów, np. z przeważającym typem włoskiego campanile, z charakterystycznym Glockenturm w Niemczech lub z rosyjską kołokolnią, polska dzwonnica, szczególnie gdy wolno stojąca, wyodrębniona, wyróżnia się także specyficznymi cechami. Można oczywiście i u nas znaleźć dzwonnice będące widocznym naśladownictwem obcych wzorów, zwykle według geografii wpływów, ale patrząc na większość przykładów zobaczymy w całej krasie to, co oryginalne, własne i wartościowe.

Kolebką dzwonnicy jako wyodrębnionej formy architektonicznej jest Kampania, w południowych Włoszech, gdzie – jak mówi legenda – biskup Paulinus z Noli około 400 r. wynalazł dzwon (wł. campana). W miarę upływu czasu, gdy odlowano coraz większe dzwony, powstała potrzeba budowy specjalnych wież dla ich zawieszenia, zwykle przy istniejących kościołach. Najstarsze dzwonnice były więc wolno stojące, miały surową utylitarną formę cylindrycznej lub prostokątnej wieży z niewielkim arkadowym ażurem pod prawie płaskim dachem i ten typ utrzymał się tam z nieprawdopodobną siłą wzoru we wszystkich okresach, aż po nasze czasy, w niezliczonych wariantach proporcji i detalu. Niezwykłe wysokości tych budowli, często kilkakrotnie przewyższające bryłę kościoła, można wytłumaczyć górzystym krajobrazem Apeninów, dobrym na ogół podłożem gruntowym i samą funkcją dzwonnicy. Nie zapominać też, że we wczesnym średniowieczu również cele obronne, obserwacyjne, miały wpływ na formę dzwonnicy. Z Włoch dzwony powędrowały na północ i stopniowo zaczęto budować dzwonnice w całym łacińskim świecie. Na ziemi Germanów, w innym krajobrazie i przy innym temperamencie narodowym, wytworzył się typ dzwonnicy również wysokiej, ale już z reguły wyrastającej silnie z bryły kościoła, o ostrej sylwecie, szerokiej u podstawy i zakończonej spiczastym hełmem-dachem. Potężne wieże dzwonne znanych katedr gotyckich we Fryburgu, Kolonii czy Ulm (154 m wysokości!), na które dziś patrzymy jak na załadowane rakiety na wyrzutni, stanowiły długo imponujący wzór

dla następnych pokoleń. Widać to i we współczesnych rozwiązaniach. W słonecznej Hiszpanii, a także w „hiszpańskiej” Ameryce, powtarza się często dzwonnica o gładkim trzonie czworograniastym, nieoczekiwanie zwieńczona barokowym hełmem, o niesłychanie bogatej rzeźbie. Stare dzwonnice Seville, Valladolid (XV w.), lub w Tasco i Ocotlan (XVIII w.) w Meksyku były niewątpliwie natchnieniem dla Herberta Bayera, który w 1965 r. zbudował oryginalną dzwonnice przy kaplicy w stanie New Mexico (USA), z zastosowaniem autentycznych elementów siedemnastowiecznej budowli. Wspomnijmy również koronkowe gotyckie wieże dzwonne Francji i rozczłonkowane dziesiątkami sterczyń bell-towers zamglonej Anglii, by uświadomić sobie w pełni, że co kraj, to... inna dzwonnica.

Również prawosławny Wschód demonstruje w tej dziedzinie swoją odrębność. Tam dzwony odlewano już w XI w. osiągając wysoki poziom sztuki ludwisarskiej i rekordowe wielkości. Ciężar dzwonów, a także lokalizacja pierwszych dzwonnicy przy klasztorach na szczytach wzgórz Armenii i Gruzji są zapewne powodem niewielkiej wysokości tych budowli. Na Rusi w późniejszych wiekach wytworzył się oryginalny typ dzwonnicy w formie muru z rzędem arkadowo sklepionych przeźroczy na dzwony. Czasem był to mur podwyższonego szczytu cerkwi, czasem zupełnie samodzielny, wolno stojący.

U nas pierwsze dzwony pojawiły się na przełomie X i XI w., sprowadzone prawdopodobnie przez benedyktynów, którzy byli mistrzami ludwisarstwa. Od XIV w. odlewano dzwony już w Polsce i coraz liczniej budowano dzwonnice, najpierw drewniane, później murowane, jako wyodrębnione budowle. Przyjrzyjmy się im.

Franciszek Kostrzewski, malując w 1867 r. „Odpust na wsi”, umieścił na pierwszym planie sceny rodzajowej, w głębi po lewej stronie wyniosłą bryłę kościoła, a w centrum obrazu przepiękną drewnianą dzwonnice na tle dalekiego krajobrazu wsi. Nieco odchylona od pionu zdaje się dźwigać rozkołysane dzwony, których śpiew „festa decoro” płynie po rozległej okolicy. Ten obraz trafia w samą istotę charakteru polskiej dzwonnicy przykościelnej: stoi mocno po prawej stronie osi wejściowej, jest niższa od świątyni, przysadzista

i zgrabna. Jeszcze skromniejszą formę dzwonnicy widzimy na známym obrazie Józefa Szermentowskiego „Pogrzeb wiejski”. Pod prostym półszczytowym daszkiem na dwóch słupkach przy płocie małe dzwonki zdają się grać owo „defunctos ploro” ze starej inskrypcji. Popatrzmy również na oryginalne wizje z teki Stanisława Noakowskiego. Tu podobnie, dzwonnice są niewysokie, malownicze i swojskie, choć w stylu „obowiązującym”. Sięgnijmy jednak do autentycznych prototypów, które swoje zadanie spełniły w sposób najprostszy. Ów stary tekst łaciński umieszczany na średniowiecznych dzwonach zawiera właściwie wszystko, co można powiedzieć o funkcji dzwonnicy: *Vox mea, vox vitae. Voco vos ad sacra, venite. Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum, defunctos ploro, nimbum fugo, festa decoro*¹. Nie są to tylko poetyckie metafory; rzeczywiście dzwony były przez wieki dla ludzi zegarem, sygnałem, muzyką, a także służyły do uśmierzania burz atmosferycznych. Jerzy Młodziejowski („Moja tatrzańska symfonia”, Kraków 1981) opisuje z autopsji to niezwykle zjawisko rozpraszania nadciągającej burzy przy pomocy dzwonienia i wskazuje kilkanaście wyłącznie w tym celu zbudowanych dzwonnicy na Podhalu. Wprawdzie S. Orgelbrand (Encyklopedia Powszechna 1861) pisze, że *ten przesąd rozpędzania chmur między ludem prostym na Rusi w okolicy zadniestrzańskiej z większym aniżeli w Polsce zakorzenił się uporem*, to jednak nie znam innego kraju, gdzie byłyby budowane świeckie dzwonnice i, być może, jest to forma unikalna w skali światowej. Te niewielkie drewniane konstrukcje słupowe obite deskami, ustawiane w szczerym polu, nie pretendują do dzieł świadomej architektury, ale jako niewątpliwie relikty po najstarszych dzwonnicach przykościelnych zasługują na uwagę. Ten sam podstawowy typ konstrukcji i formy spotykamy w rozwiniętych wielokondygnacyjnych dzwonnicach, gdzie zdobnictwo i bogatsze ukształtowanie sylwety dają świadectwa myślenia architektonicznego. Czytelny podział na kondygnacje, pośrednie półdaszki, pochyłe ściany i często nadwieszona izbica z dzwonami, a nad nią miękko łamany ostrosłupowy dach – oto „typ” naszej dzwonnicy drewnianej, zachowany w wielu regionach kraju. Warto tu zwrócić uwagę, że te dzwonnice nie miały,

lub prawie nie miały okien (otworów) w pomieszczeniu dzwonów; najwidoczniej nasi starsi koledzy znali efekt rezonansowy i wiedzieli jak przedłużyć śpiew dzwonu, jak zmiekczyć brzmienie.

Zachowane gotyckie – wyodrębnione z bryły kościoła – dzwonnice murowane są również krępe, mocno osadzone w ziemi. Pod tym względem niesamowita jest murowano-drewniana dzwonnica u stóp strzelistego prezbiterium Św. Katarzyny w krakowskim Kazimierzu. Ten przykład daje zresztą do myślenia, że w jakimś sensie nasze dzwonnice są dokumentem trwałości prowizorek pozostawianych po kolejnych nawałnicach dziejów. Drewniana późnogotycka dzwonnica w Beszowej stoi do dziś obok potężnego kościoła i klasztoru oo. paulinów, w Wiślicy wolno stojąca wieża robi wrażenie nie dokończonej, podobnie jak warszawska przy archikatedrze Św. Jana, nie w pełni odbudowana. Ze średniowiecza oryginalne ceglane dzwonnice zachowały się w wielu miasteczkach i wsiach, szczególnie na Pomorzu. Jedną z najstarszych jest „forteczna baszta” przy kościele Św. Jakuba w Sandomierzu, wymowny przykład spolszczenia architektury tworzonej przez włoskich braci dominikanów w XIII w. Pełna wyrazu jest również posępna dzwonnica przy katedrze w Łomży.

Późniejsze, barokowe i klasycystyczne dzwonnice nie odbiegły daleko od swych pierwowzorów. W tym szkicu nie sposób choćby skrótowo przedstawić monografii typów w kolejnych okresach stylowych. Zainteresowany Czytelnik łatwo znajdzie źródła do takiego przeglądu. W tym miejscu warto ponowić ciągle aktualny apel ze staropolskiej encyklopedii Z. Głogera: *O dzwonicach polskich można by napisać całe dzieło, gdyby ktoś zajął się architekturą polską w tym kierunku*. Materiał jest rzeczywiście bogaty, a temat godny trudu.

Znacznie trudniej jest zorientować się w dorobku najnowszym. Będzie się wiele nowych kościołów z dzwonn-

¹ W wolnym tłumaczeniu: „Głos mój, głos życia. Wzywam was do obrzędu, przyjdźcie. Chwałę Boga prawdziwego, lud zwołuję, księży gromadzę, zmarłych oplakuję, burze rozpędzam, uroczystości ozdabiam”.

cami, wiele dzwonnice powstaje przy istniejących, nierzadko zabytkowych kościołach. Są to zadania ciekawe i odpowiedzialne. Niestety, nasze współczesne dzwonnice, jak zresztą i same kościoły, często robią wrażenie importowanych, są zwykłe nagie, ukazując nie tylko dzwony, ale zarazem konstrukcje podporowe i napędy, a co gorsza fatalnie wpisane w otoczenie. Wiele z nich ujawnia nieświadomość co do celu i istotnej funkcji dzwonnicy jako instrumentu muzycznego, nie mówiąc już o wrażliwości plastycznej, problemach stylu i znajomości historii w tej dziedzinie. Przykładem tego rodzaju nieporozumienia niech będzie zespół dzwonów (dzwonnica? kurant?) przy kościele w Bieńczycach (N. Huta), gdzie nisko i sztywno zamocowany do stalowej belki rząd dzwonów daje efekt, który... niestety słyszałem. Inny przykład: nie opodal stolicy – ośrodka połowy architektów polskich – dobudowano do istniejącego kościółka w stylu dworkowym z lat trzydziestych w Żąbkach dzwonnice, która swoją wielkością i przemysłową formą urąga najmniejszym wymaganiom estetycznym. Wiele jest złych przykładów, zbyt wiele, żeby przechodzić obok nich obojętnie, ale też zbyt wiele, żeby je kolejno analizować. Tradycyjny model polskiej dzwonnicy wolno nam odmieniać i zmieniać na miarę tego, co nazywamy „tu i teraz”, na miarę potrzeb naszych i przyszłych pokoleń, natomiast nie wolno nam ingerować w krajobraz brzydotą i obcością ani pozwalać na taką ingerencję, ponieważ krajobraz jest wartością wspólną.

Zwrot ku architekturze narodowej nie dokona się nagle, jest to bowiem sprawa wrażliwości, myśli i praktyki zbiorowej. Nie można wykoncypować „sposobów” projektowania w tym duchu, ale można je odkryć przy żywym zainteresowaniu *SPRAWĄ* i w zmaganiu z coraz to nowym konkretnym zadaniem. Trzeba jednak dobrze zrozumieć, że miejsce budowy, istniejące otoczenie, to nie są tylko proporcje i relacje plastyczne, kontrasty i podobieństwa, lecz także ów „duch miejsca”, historia danego skrawka ziemi, miejscowe obyczaje i kultura. Miejsce planowanej budowy – to także prognoza przemian i także zawsze cały kraj.

Zalecenia techniczne związane z budową dzwonnicy sprowadzają się do kilku zagadnień. Jak pouczają przykłady historyczne i jak szczegółowo poucza E. Neufert w swoim popularnym podręczniku, istotnym elementem dzwonnicy jest pudło rezonansowe. Czym serce w płaszczu dzwonu, tym dzwon w przestrzeni pomieszczenia. Podłoga, sklepienie, ściany i proporcjonalne otwory mają znaczenie akustyczne i powinny wywoływać rezonansowe przedłużenie drgań oraz przytłumić ostrość uderzeń. Na ogół im większe pudło, tym pełniejszy efekt brzmieniowy. Cała budowla powinna być stabilna, stosunkowo ciężka, o konstrukcji niesprężystej, balastującej drgania. Dla zmniejszenia sił poziomych od kołysania dzwonów stosuje się jarzma wykorbione, z osią obrotu obniżoną w pobliżu środka ciężkości dzwonu z jarzmem. Jarzma zaleca się drewniane a oparcie osi obrotowej łożyskowane. Ustrój podporowy należy oddzielić od konstrukcji budowli poduszkami z drewna lub z twardej gumy, również ze względów akustycznych. W otoczeniu dzwonów nie powinno być wiotkich elementów stalowych, które mogłyby drgać i dawać wtórny pogłos, np. żaluzje, kraty, kozły podporowe itp.

Jeśli chodzi o napędy, ostatnio stosuje się bezgłośny napęd elektromagnetyczny z zastosowaniem silników osiowych lub płaskich. Stosuje się jeszcze silniki obrotowe z motoreduktorem i pasem transmisyjnym (łańcuchem), ale jest to rozwiązanie kłopotliwe i zawodne. W każdym przypadku należy zapewnić użytkownikowi niezależny napęd ręczny, a co za tym idzie, możliwość bezpiecznego obrotu dzwonów dookoła własnych osi. Jeśli to wymaganie nie może być spełnione, należy zapewnić obserwację dzwonów z poziomu uchwytu lin oraz odpowiednie bloki oporowe przy jarzmach. Napęd na samo serce, z unieruchomionym płaszczem dzwonu jest rozwiązaniem gorszym pod względem jakości dźwięku.

Większe dzwonnice spełniają często funkcje dodatkowe; parter wykorzystuje się niemal powszechnie na kostnicę lub odpowiednio wyposażoną kaplicę przedpogrzebową. Wiele drewnianych dzwonnice wiejskich wykorzystuje się np. do suszenia węży strażackich, o czym warto pamiętać przy projektowaniu stropów. W XVIII-wiecznej dzwonnicy przy

kościół Św. Anny w Warszawie wbudowano po wojnie windę, na poszczególnych kondygnacjach urządzono salki wystawowe, a górny taras-galerię wykorzystuje się jako atrakcyjny punkt widokowy. W Seinäjoki (Finlandia) A. Aalto wyposażył swoją dzwonnice w dwa szybkie windy i na wysokości ok. 60 m umieścił cztery obszerne balkony, skąd za drobną opłatą można się nasycić wspaniałym widokiem lasów i jezior.

O jednej jeszcze funkcji dodatkowej trzeba wspomnieć na koniec. Czym dzwon w dzwonnicy, tym dzwonnica w przestrzeni kościelnej. W naszej tradycji stoi ona w tej przestrzeni jak stróż, towarzyszy procesjom, konduktom pogrzebowym, często wieńczy bramę. Tak więc ten dość kosztowny instrument powinien być ponadto ozdobą i harmonijnym dopełnieniem przestrzeni kościelnej.



Obserwacje

Maria Walendowska

Eklektycy i inni...

Jak przedstawia się u nas sytuacja filozofii i dyscyplin socjologicznych; jakie są ich pola badawcze, stan wyposażenia teoretycznych, metodologicznych; jak będzie wyglądać ich przyszłość?

Takich pytań można przytoczyć więcej, a odpowiedzi znalazłoby się też niemało. Cóż z tego, kiedy ilość tych odpowiedzi wciąż nie przechodzi w jakość, i tak po którymś z rzędu artykułów, po całych seriach zamienionych na publicystykę referatów, nieodmiennie pozostajemy pełni niedosytu. Odnosimy wrażenie, że dyskusyjny hałas usiłuje zagłuszyć coś bardzo ważnego, coś, co draży życie nauki, zmienia jej bieg i może odkształcająco wpłynąć na jej dorobek.

Wszakże niedosyt znika, gdy w miejsce eufemizmów pojawiają się poglądy „jakościowe”, sklarowane. Oto przykład pierwszy z brzegu, choć nie najświeższej daty. „Chore nie chciane dziecko” – tytułuje redakcyjną dyskusję wrocławski tygodnik „Sprawy i Ludzie” z 6 XII 1984 r. W zamierzeniu redakcji miała to być dyskusja o warunkach rozwijania marksizmu w humanistyce polskiej. W rzeczywistości – jak zresztą zawsze przy podobnych okazjach – temat się poszerzył, zwłaszcza w publicystyce następnego numeru tygodnika (13 XII 1984). Musi więc i powinien zainteresować się tymi wystąpieniami również socjolog i filozof niemarksista, musi ich zastanowić ton oraz niektóre sformułowania, znacznie odbiegające od przyjętej w nauce poprawności lub obyczaju dyskusowania, w dodatku przywołujące na myśl wszystkie dawne „błędy i wypaczenia”, z których trzeba się było potem latami tłumaczyć.

Wprawdzie dyskutanci nie szczędzą gorzkich uwag socjologii marksistowskiej, ale w ustalaniu proporcji winy części kierują zarzuty pod innym adresem. Mówi Jacek

Tittenbrun z UAM w Poznaniu: *W socjologii polskiej marksizm (materializm historyczny) zajmuje z pewnością ważną, aczkolwiek nie dominującą pozycję. Dostrzegalność tej pozycji jest jednak spowodowana m.in. faktem, że socjologowie-marksści określają na ogół jawnie i świadomie własne stanowisko teoretyczne. Tymczasem bardzo wiele prac socjologicznych charakteryzuje fakt nieokreślenia przez ich autorów perspektywy ogólnoteoretycznej (...). Za pozornym ateoryzmem kryje się korzystanie z kategorii i twierdzeń różnych kierunków teoretycznych, eklektyzm, kryptoteoretyczność. Biorąc to pod uwagę nie można mówić o ilościowej hegemonii marksizmu w rodzimej socjologii.*

Uporządkujmy nieco tę wypowiedź i zadajmy przede wszystkim pytanie: ateoryzm zatem czy „ateoryzm pozorny” bądź „kryptoteoretyczność”? Są to duże różnice, wyznaczone przez zasadniczo inne zespoły motywacyjno-przyczynowe. Żadna forma teoretyczna nie uchroni naukowców przed eklektyzmem. Służymy przykładem: socjologia religii. Kto dziś w tym kraju uprawia socjologię religii oryginalnie, teoretycznie, a choćby tylko – nowocześnie? Co najwyżej jedna osoba. Ale nie jest nią prawdziwy monopolista w tej dziedzinie, Edward Ciupak, którego prace, moim zdaniem, nie nadają się ostatnio nawet do polemik, tak są eklektyczne. A przecież są zarazem zadeklarowane. I z nich – i nie tylko z nich – wywnioskować nadto można ubocznie, że przy nakładzie tuzinów przemilczeń, wymijających odpowiedzi, wniosków obowiązujących na krótko itp. – prawdziwymi „klasykami” pozostali Znaniecki i Czarnowski. Dlaczego? Dlatego, że badali „lud”! Badali więc z początków XX wieku, nie badali klasy robotniczej. Automatyzm w stosowaniu wielu hipotez i wniosków tych uczonych doprowadził dziś do impasu polską socjologię religii, a politykę społeczną różnych dyspozycyjnych centrów pozostawił bezbronną wobec naporu zjawisk.

Od kogo na przykład można oczekiwać przebadania i opracowania ogromnego problemu: religijność współczesnej polskiej klasy robotniczej? Niech to będzie analiza „klasowa”, ale niechże ją podbudują odpowiednie statystyki, charakterystyki skupisk przemysłowych, procenty i wielkości. Niech pytania ankiet nie będą redagowane sugeru-

jąco, tak tylko, aby badacz mógł wyjść na swoje. Bywały takie pytania, np.: *Wielu ludzi uważa, że jest Bóg. A czy pan (pani) też tak uważa?* Otóż nie o to chodzi. I nade wszystko niechby to były badania otwarte, nie żadne „resortowe”, którymi nauka się nie żywi. Niestety, o niczym takim publicznie nie wiadomo. Co jest więc z tym eklektyzmem, gdzie go szukać?

Dalej kryptoteoretyczność. Dyskutanci zajmują się objaśnieniami „choroby”, a nie jej etiologią. To bardzo łatwo. Naukowcy ateoretycy uprawiają swą wiedzę od cytatu do cytatu, od podpórki do podpórki; są wszędzie, czyta się ich w tygodnikowej prasie, ale kryptoteoretycy? To znaczy tacy, którzy kryją się z nazbyt wyraźnym opowiedzeniem? Dlaczego się kryją? Niewykluczone, że w konkretnych warunkach jest to przywdzianie swoistej barwy ochronnej. Mówmy o „świeckiej” socjologii. Kto dzisiaj w Polsce chciałby się jasno określić jako funkcjonalista lub naukowy zwolennik Habermasa? A weźmy tradycję rodzimą. W pewnym tygodniku czytamy wspomnienia kogoś, kto prawie przytacza datę zejścia Juliana Hochfelda *na pozycje socjaldemokratyczne*. Maluczko, a ktoś inny przypomni sobie, jaki to właściwie kierunek myślenia uprawiał Stanisław Ossowski. To nie jest małoduszne wypominanie spraw przebrzmiałych, bo kolejny numer „Spraw i Ludzi” przynosi takie oto propozycje Jana Kurowickiego: *Trzeba więc poddać rzetelnej (...) krytyce nie tylko dorobek w ramach poszczególnych dyscyplin, ale dokonania i formy funkcjonowania w naukach społecznych różnych autorytetów*. Słyszysz się tutaj echo jednej słynnej a starej propozycji: „po nazwiskach!”. Ale potem nadchodziły rehabilitacje.

Mumifikacja teoretyczna (zwłaszcza pozorna) polskiej socjologii jest chyba funkcją nie najlepszej kondycji socjologów, ich wyczulonej na klimat „etapów” i „zakrętów” świadomości, całej powikłanej samowiedzy polskiej humanistyki. Tylko jeżeli już jest tak nijako, to skąd się bierze to zdemonizowane spojrzenie na autorytety. *Oni są wzorcotwórcy* – powiada Kurowicki. Więc znaleźć wzór alternatywny! Żaden kulturolog nie zaleci zmiany wzoru przez wycofanie i negację, bo to przeczy już nie tylko każdej teorii kultury, ale – może głównie – praktyce społecznej. Żaden

lekarz nie zaleci sztucznej arytmii jako antidotum przeciw schorzeniu krążenia. Przy czym o „schorzeniu” to nie my mówimy.

Nie kreujmy ofiar, rozglądnijmy się, powtarzam, za przyczynami. Także za przyczyną niejednorodności kryteriów osądu, które, bywa, pomieszczane są często na jednych łamach. *Umiejętność dostrzegania potrzeby ujęć krytycznych, rozłączności nauki i ideologii prowadzi do degeneracji i nauki i ideologii* – ostrzega jeden z dyskutantów. Na krótko ostrzega, bo już za tydzień dowiedzieliśmy się, że (...) *w polskich warunkach kultura to nie tylko zbiór wartości autotelicznych, ale także, może i przede wszystkim, ideologia. To za jej pomocą urabia się kategorie światopoglądowe, stosunek do zjawisk społecznych i politycznych, kształtuje się odruchy emocjonalne...* etc. Czy autora wypowiedzi prowadzi to do wniosków poznawczych? Nie, a nawet nie do ideologicznych, tylko do politycznych lub czysto administracyjnych. Z racji swej samoistności każda kultura stawia opór takim modelom, a nasze doświadczenia zawierają w tym względzie przykłady wielce wymowne.

W sumie – ani dyskutantom, ani późniejszym publicystom nie udało się uniknąć ideologizowania. Wypadnie przytoczyć tu jeszcze jedną wypowiedź dyskutantki mówiącej o filozofii. Na początek próba pociechy: (...) *pewne tezy marksizmu stały się niemalże elementem świadomości potocznej filozofów*. Słaba to pociecha, gdy pomni się, że świadomość potoczna – zdaniem wielu autorytetów – często bywa zaprzeczeniem filozoficznego myślenia.

W wypowiedzi tej jednak uderza – również – ześlizgiwanie się z filozofii w sferę ideologiczną, co naturalnie dyskutantce nie przeszkadza wygłaszać pretensji pod adresem „ideologizujących” nie-marksistów. *Można tu wymienić (...) różne odłamy ideologii katolickiej przejawiające się w reinterpretacji polskich tradycji narodowych. Wyrazem tego jest m.in. próba znalezienia w polskiej filozofii XIX i XX wieku prekursorów współczesnych katolickich koncepcji filozoficznych*. Skłonności do czynienia takich „prób” dyskutantka upatruje w chęci uzasadniania roli katolicyzmu w Polsce dni dzisiejszych, co daje w następstwie podważanie roli marksizmu.

Każdy prawie zwrot domaga się tu uściślenia albo sprostowania. Dlaczego próba? Próbować, to znaczy po trosze ryzykować, a dla katolickiego historyka filozofii XIX wieku ryzyko przedstawia się skromnie, jest doprawdy małe. Do jego dyspozycji stoją bowiem fakty. Dlaczego tenże historyk filozofii, gdy pisze o polskim XIX wieku, staje się z jakiejś niedocieczonej przyczyny, niejako automatycznie „eskan-sywnym ideologiem katolicyzmu”; czy historyka z lewicy piszącego o Lelewelu, Dembowski, Kamińskim, coś lub ktoś immunizuje w tym względzie? Widać nie, bo samo sformułowanie *reintepretacja polskiej tradycji narodowej* posiada w kontekście innych zdań wypowiedzi pejoratywne zabarwienie ideologiczne.

Od lat panuje w naszej publicystyce ceremonia dzielenia skóry na nieżyjącym niedźwiedziu takiej czy innej, z XIX czy z XX wieku, tradycji kulturalnej i umysłowej. U wielu przypomina to kupowanie portretów przodków w Desie. Spektakl ten jest żenujący, a grający w nim jakby zapominają o pułapkach historycznych. Wystarczy sięgnąć do źródeł – to, co Kamiński pisał o ustroju społecznym, czyni zeń dziś socjaldemokratę. O Abramowskim lepiej nie wspominać, lepiej wyprzeć się go tylekroć, ilekroć używał w swoich tekstach słowa metafizyka. A jaki był w ostatnich latach życia, czym był, o tym po prostu milczymy.

Jednak rozumiem te ochoty, choćby i zadziwiały, bo – jak pisują gazety – kultura jest dobrem wspólnym. Atoli jeśli jest, to po co spojierać na siebie spoza fortyfikacji i obliczać jedynie wziętych do niewoli? Jeżeli zaś nie jest, lub jeśli jej wspólny charakter nie mieści się w jakimś programie, po co procesować się o każde nazwisko czy światopoglądową proveniencję antenatów naszej nauki i kultury? Tak nie powinno robić zwłaszcza pismo, które hołduje marzeniom o jednomodelowości i uprawia ostentacyjny separatyzm wobec całej różnorodnej „reszty” polskiej.

Nie czepiamy się tu pojedynczych słów, odnotowujemy zaledwie niektóre nawyki w myśleniu i ocenach, głębokie rozziewy między stanowiskami tu czy tam ujawnionymi. I znów przykład: „rynkowa koncepcja nauki”. Mówiąc o polskiej politologii kolejny uczestnik dyskusji stwierdza: *W naukach politycznych panuje obecnie tendencja, którą*

nazywam 'rynkową koncepcją rozwoju nauki'. Sądy i twierdzenia nauki mogą wedle tej tendencji okazać się prawdziwe dopiero na poziomie 'ryнку', tzn. w nauce światowej. Po czym padają nazwiska, m.in. prof. F. Ryszki.

Wszelkie naukowe, cywilizacyjne i techniczne izolacjonizmy są w Polsce skwapliwie potępiane zgodnie i z tą również zasadą, że każdy musi mieć swobodny dostęp do osiągnięć przyspieszających rozwój i postęp ludzkości. O taki „rynek” nierzadko się zabiega, nieobecność na nim uważa się za dyskryminację i szkodę. Czyżby nauki społeczne mogły się więc rozwijać na przeciwnych zasadach? Wacław Mejbaum ze „Spraw i Ludzi” mógłby i takie stanowisko nazwać niekonkluzywnym. Lub powiedzmy to inaczej – konkluzje, które można z tego poglądu odczytać, są zastanawiające. „Rynkowa koncepcja nauki”? – A jakie będzie jej przeciwieństwo? Chyba koncepcja nauki drobnotowarowej i samowystarczalnej, nauki „małorolnej”.

Nie należy sądzić, że tylko marksiści odbierają stan nauk społecznych w Polsce jako niekorzystny. Ale na opisie nie wypada kończyć, nie wypada tym bardziej podejmować leczenia objawowego. Nade wszystko nie wypada uogólniać. Mamy znakomitych socjologów, mamy autentycznych uczniów Ossowskiego (Strzelecki), metodologów wysokiej próby (Nowak), młodych badaczy tak zdolnych, jak Jawłowska czy Krzemiński. Mamy i filozofów, których lista także jest pokaźna. A mimo to istotnie przeważa poczucie tak zwanego dołka, wyhamowania, spowolnienia.

Zjawisko to nie ma jednego źródła, takich źródeł jest dużo. Znaczna część przyczyn tkwi poza samą nauką. Znaczna tkwi w organizacji nauki, w funduszach, preferencjach tematycznych, w sposobach nadzorowania i kontroli procesów badawczych – od stadium budowy kwestionariusza po interpretację wyników końcowych i wreszcie wnioski. Socjologia nie może badać artefaktów, trudno się jej także godzić z całą rozpiętością wokół niej siecią różnych tematów tabu. Socjologia badająca fakty sztuczne zawsze będzie niedobra, choć względnie łatwo przyjdzie jej potwierdzać rzeczywistość wymyśloną, jakąś chcianą rzeczywistość. Stąd nie tylko przyczynkarstwo i socjologia już nie „średniego”, a wręcz „małego zaciągu”, stąd problematyka drugorzędna

a ambicje raczej służbowe niż poznawcze, problemy raczej egzystencjalne niż naukowe.

Tylko że taka socjologia, taka filozofia, wskazują na coś więcej aniżeli własne niemożności, na coś poza sobą. Warto się nad tym zastanowić przed zapowiadzanym Kongresem Nauki Polskiej.



Album podręczny

Tomasz Ciecierski skończy w tym roku czterdzieści lat. Że będzie malarzem, wiedział – nie przesadzając – w dziewiątej klasie liceum. W 1971 r. skończył ASP w pracowni prof. K. Łady-Studnickiej. Mieszka w Warszawie. Jego obrazy znajdują się w muzeach i kolekcjach prywatnych Polski, Europy Zachodniej i USA. W ostatnich latach, obok udziału w wystawach w kościele na Przyryнку (82 r.) oraz na Żytniej i w nowohuckich Mistrzejowicach (84 r.), wystawiał za granicą na imienne zaproszenia organizatorów, słowem na własny rachunek, np. na Biennale w Sydney (84 r.).

Uważa, że sztuka, jeśli można, powinna się *pokazywać*, a sam ciągle czuje potrzebę *konfrontowania się na ścianach*. Żeby zobaczyć, czy to, co maluje, jest jakimś własnym światem, ma swoją energię, czy wytrzymuje porównanie z projekcjami innych. Bo nie jest, przynajmniej jeszcze nie – dodaje – malarzem, który miałby pełną i samowystarczającą artystycznie wizję świata. Urządza też prywatne pokazy i woli je, bo z tych dywanów, tych lamp, z wiceministra na otwarciu nic absolutnie nie wynikało. Jedyną korzyścią był średnio obfity katalog.

Jest, podkreśla to, z rodzaju takich, którzy strasznie lubią jeździć, oglądać, jak najwięcej widzieć, jakoś tak cholernie się tym interesuje. I już dziś nie chodzi o jakąś bezpośrednią inspirację, ale o to, że co jakiś czas odkrywa artystów, którzy są nim w stanie wstrząsnąć. Kiedy jest otoczony złymi rzeczami, złymi obrazami, przychodzi do pracowni i opadają mu ręce. Podobnie silne wrażenie potrafią wywołać w nim obrazy bardzo stylistycznie różne: pejzaże Stanisławskiego czy Krzyżanowskiego, późne obrazy Balthusa, martwe natury Morandiego, płótna Bacona czy Kiffera, „Miazga” Sempolińskiego. To może też być odległe. Bo są artyści, którzy, jak to określa, przeszli granicę obojętności. I są po prostu wielcy. Jak wielki jest np. Ucello (odkrył go dla siebie niedawno i sądzi nawet, że coś z niego po swojemu bierze), Bronzino, Soutine, Gauguin, których pocztówkowe reprodukcje stoją u niego w pracowni.

Nie zależy mu na wykonaniu pięknego przedmiotu. Chciałby, żeby została odczytana jego myśl, jego idea. Robi bardzo dużo rysunków, przeplatają się ciągle z obrazami; to mu zastępuje wszelkiego rodzaju szkice.

Ma coś takiego jak nawyk pracy. Swoim studentom (prowadzi samodzielną pracownię rysunku na ASP) mówi z własnego doświadczenia, żeby cały czas *być w tym*. Jeśli się nie maluje, to przynajmniej rysować, albo o tym myśleć. Żeby np. jadąc autobusem unikać pustki, pozostawać w stanie pewnej czujności wobec wszystkiego dookoła. Co nie znaczy, że nie ma rutyny: dom-praca, codziennie parę godzin. Ale ważne, żeby to nie było bierne, żeby nie przysnąć i już tak nie zostać.

Tytuły jego obrazów (lubi duże formaty) – dawniejsze: „Chciałbym zostać kangurem”, „Gorąca noc”, „Babie lato”, „Piecyk elektryczny”, „Der Paradis”; ostatnie: „Ziemia Moa”, „Wieża”, „Nefesz” (tj. Częstka duszy), „Słupy”, „Morze Czerwone”, „Wstęga Mobiusa”.

Dlaczego maluję? Po prostu określam siebie w ten sposób. To znaczy lubię, jak to się podoba, ale właściwie jest to zmaganie moje z sobą.

Obraz? Kiedyś wydawało mi się, że najważniejsza jest idea. Teraz sądzę, że obraz. A raczej, że jeżeli w obrazie zawarta jest jakaś myśl mądra, jakiś przekaz, jakieś autentyczne rozumienie świata czy uczucie, słowem jeśli jest w nim jakaś prawda – bez względu na to, czy jest to kilkanaście kresek, scena rodzajowa czy akt – taki obraz przekracza swój czas. Myślę, że tak naprawdę w sztuce nie ma stałych reguł, żadnych. Może jedynie ta, że jeśli ktoś jest malarzem, artystą, to w pewnej chwili powinien w jakimś sensie pogodzić się z sobą.

Moment takiej szalonej koncentracji, jakieś wielkiej jedności, który decyduje, że obraz będzie dobry lub lepszy, jest bardzo krótki. Cała reszta to żmudne nakładanie farb. Dwa, może trzy razy zdarzyło mi się, że namalowawszy obraz stanąłem zaskoczony: czy to ja, czy nie ja. Coś wyszło, coś nagle powstało. I on w jakimś sensie oderwał się ode mnie. Zaczął być. Oczywiście minęło kilka lat i dziś każdy z tych obrazów jest dla mnie jedynie dokumentem ówczesnego myślenia, co najwyżej mam do nich sentyment. Chodzi mi tylko o ten moment, który dla mnie jest chyba najpiękniejszy, a który zdarza się bardzo rzadko.

Wydaje mi się, że sztuka powinna rozwijać się harmonijnie, że nie powinna być tak przerywana. Rysunki malarzy z Oświęcimia są po prostu złe. One są ważne, ale niedobre. Rysunki K. Kollwita o strajkach są świetne, mimo że mi nie odpowiadają. Chcę przez to powiedzieć, że winno się stosować współczesne środki wyrazu, nie znaczy to koniecznie; dramatycznie współczesne, ale zgodne z czasem, nie zaś wyraźnie anachroniczne.

Widziałem w Akademii wielu młodych ludzi, którzy się fantastycznie zapowiadali, naprawdę. Potem dołują, nikną z racji tej tu sytuacji. Często i dlatego, że chcą zadowolić gusta wszystkich. A to jest porażka, oznaka słabości. Trzeba pójść na całość, choć rzeczywiście jest to szalone ryzyko. Robimy się w sposób nieunikniony coraz bardziej zapyziali i zakompleksieni. Niektórzy potrafią tę prowincjonalność przekroczyć. Tylko mi się wydaje, że tym ludziom jest dużo trudniej, że nam wszystkim jest dużo trudniej.

To, co człowieka ukształtowało, korzenie, z których wyrósł, są, w moim przekonaniu, ogromnie ważne. Artyści, którzy wyjechali z kraju ostatnimi laty i zostali na Zachodzie, dystansują się teraz od polskiej sztuki. To zrozumiałe: działają „w afekcie”, zafascynowani tym co oczywiste: że to Zachód proponuje. Że my tu w kraju jesteśmy daleko z tyłu i podskakujemy na naszą miarę, ale rzeczy ważne i decydujące w sztuce współczesnej dzieją się tam. Od Polski się nie ucieknie, ona tak czy inaczej wraca. Uświadczenie sobie własnej swoistości – *vide Gombrowicz* – wyzwala z kompleksów: stanowi przeciwieństwo o naszej inności, a więc i pewnej niezależności. Mam zresztą swoją teorię, że w sztuce nasz Wschód okazuje się od dość dawna szalenie zapładniający: że tu powstało czy zrodziło się dużo dobrego i mądrego, co potem niesłuchanie Zachód wzbogacało. I myślę tu nie tylko o malarstwie.

Małe jest piękne

Licząc na odpowiednią dozę krytycyzmu autora w stosunku do własnego dzieła dałem w tytule jedno z podstawowych haseł przemijającego już postmodernizmu w architekturze. Nie przekreśla to wcale mego subiektywnie pozytywnego stosunku do prezentowanej dziś architektury. Decyduje o nim nie tylko bezpośrednia ocena jakości kolejnej świątyni, ale i mój ogólny stosunek do skali współczesnych świątyń.

Historia architektury sakralnej dała nam przykłady olśniewających dzieł, o skali zmuszającej do zachwyty. Spotyka nas to w bazylice Piotrowej na watykańskim wzgórzu, w nie dokończonej, z racji zamierzonej wielkości, katedrze w Beauvais czy największej polskiej świątyni – gdańskiej katedrze NMP. Analiza przeżycia związanego z odbiorem tych dzieł często wykazuje przewagę przeżycia artystycznego, nawet «inżynierskiego» – gdy stoi się pod kopułą Michała Anioła – nad przeżyciem religijnym. Jest tu może pewne uproszczenie. Sam pamiętam własne doznania w chwilach, gdy mroczne wnętrza gigantycznej katedry w Chartres było wypełnione tysiącami francuskiej młodzieży kończącej w blasku świec swoją doroczną pielgrzymkę. To było też i przeżycie religijne. Większość wspomnień, silnych wzruszeń i przeżyć indywidualnych religijnych wiąże się chyba ze świątyniami mniejszymi, kameralnymi. Mówimy po prostu, że lepiej nam się w nich modlić, skupić.

Współczesna architektura sakralna jeszcze bardziej jaskrawo wydobywa ten problem. Często spotykamy się z poglądem, i to zarówno ze strony duszpasterzy jak i wiernych, iż najlepszym rozwiązaniem pod tym względem jest zasada dużej liczby małych świątyń.

Praktyka budowania nowych świątyń w Polsce wykazuje jednak zjawisko przewagi świątyń parafialnych o skali średniej i dużej, to znaczy dla 2000–4000 wiernych. Podyktowane jest to oczywiście ograniczeniami lokalizacyjnymi, obawą o prawidłową obsługę organizacyjną, rozproszeniem środków finansowych i innymi względami wynikającymi z konkretnej sytuacji Kościoła w kraju. Nie znaczy to, iż jest to jednak dobry model duszpasterski. W każdym razie nie wszędzie. Obawa o prawidłowe warunki przeżycia religijnego w dużych świątyniach współczesnych pozostaje. Sam tego doświadczam z racji autorskich realizacji. Dlatego też cieszy mnie każda udana realizacja małego, niekoniecznie parafialnego obiektu sakralnego.

Przedstawiam dziś kaplicę Św. Stanisława Kostki w Lipinach. Siedziba parafii znajduje się w odległym o 5 km Odrzywole, a więc na krańcach Kielecczyny. Jest to druga kaplica filialna tej parafii, pierwsza jest we wsi Ossa – rodzimym miejscu ks. Zieji. Teren pod budowę kaplicy zawdzięczają Lipiny fundatorce i społecznikowi tych stron – Helenie Spoczyńskiej, która jeszcze przed wojną kupiła teren pod szkołę i kaplicę. Była to postać dużej miary, skoro w jej społecznych poczynaniach wspierał ją kiedyś ks. Zieja, a w pogrzebie w 1968 roku, obok kapelana warszawskiego AK, uczestniczył Mieczysław Moczar.

Lipiny to zaledwie 20 gospodarstw i młodzież z internatu wspomnianej szkoły – łącznie 300–400 wiernych. Stąd też i zamówienie było na niewielki obiekt katechetyczny z kaplicą. Projekt został wykonany na wiosnę 1983 roku przez warszawskiego architekta, Marcina Przyłubskiego. Teraz proszę o uwagę: budowę rozpoczęto w sierpniu '83, a 7 października 1984 roku kaplicę poświęcono.

Według mojej prywatnej klasyfikacji współczesnej polskiej architektury sakralnej, kaplicę w Lipinach mogę śmiało zaliczyć do tej nowej generacji polskich świątyń, do której wcześniej zaliczyłem kościół projektowany przez Wacławków w Śródborowie („Przegląd Fowszechny” nr 3/84). Kaplica ma skalę zaledwie jednorodzinnego budynku mieszkalnego (długość 22,0 m, szerokość 11,0 m, wysokość średnio 6,5 m), ale z racji formy, detalu architektonicznego i materiału posiada cechy bez wątpienia sakralne wyróżniające w wiejskim pejzażu piaszczystej kieleckiej ziemi.

Do głównej bryły przystaje niższa część mieszcząca wejścia, zakrytą i zaplecze gospodarczo-techniczne. Całość jest wykonana w spoinowanej cegle klinkierowej, z jednospadowymi, krytymi blachą połaciami dachów, ale o różnym kącie spadku. Brak tu tak modnych w najnowszych świątyniach wyraźnych form historyzujących. Może tylko samotna arkada przedsionka, strywalizowana obecnie przez stosowanie jej w każdym szanującym się nuworyszowskim domostwie Polaka A.D. 1984, przypomina o naszych eklektycznych ciągach.

Charakterystyczne i w pewien sposób nowe, odkrywcze są okna południowej ściany kaplicy. Ich forma jest zarówno sakralna jak i historyczna, ale w nastroju stanowi niejako alegorię form, które mogłyby istnieć w przeszłości.

Wnętrze kaplicy – to białą tynkowana nawa o trapezowym przekroju przekryta więzarami wieszarowo-płatwiowymi z pokazaną drewnianą konstrukcją. Prezbiterium zostało doświetlone dodatkowo z góry przez okrągłe naswietle – efekt sprawdzony już od czasów baroku.

Jeśli do tej polskiej ceglano-drewnianej architektury dodamy jeszcze we wnętrzu obraz matki Boskiej z Buczacza, przywieziony przez ofiarodawcę spod Lwowa, jako jedyna pamiątka tamtych stron i tamtych lat, to już będzie całość. Mały, polski dom Boży – zawsze ze śladami ciągłości wiary i narodu.

Konrad Kucza-Kuczyński

Lipiny-Warszawa, 8-31.12.84 r.

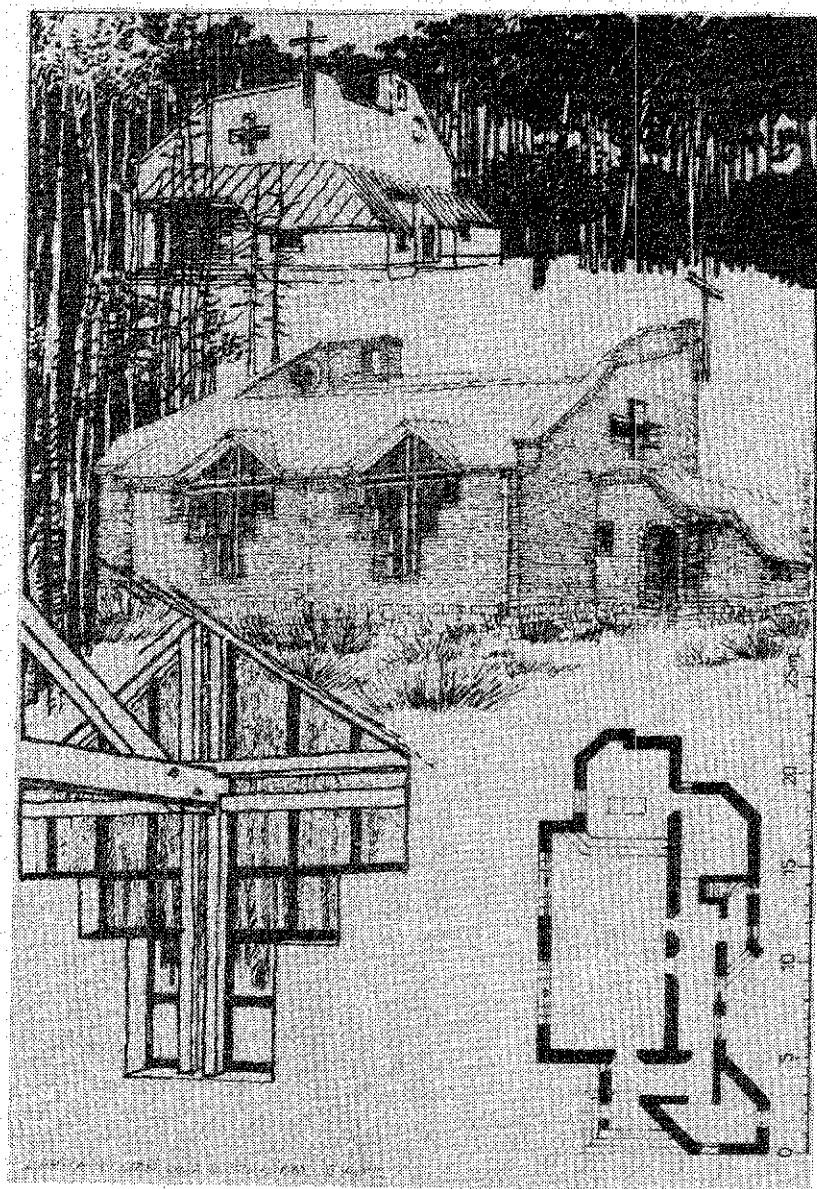
Punkt katechetyczny i kaplica filialna Św. Stanisława Kostki w Lipinach

Autorzy:

projekt architektury – Marcin Przyłubski
projekt konstrukcji – Andrzej Grabarczyk
inwestor – ks. Jerzy Kotyra

ogólne dane użytkowe:

powierzchnia użytkowa – 172,0 m²
kubatura – 974,0 m³
pojemność kaplicy – ca 200 wiernych



książki

Wokół Wiednia

Podsumowanie wydawnictw rocznicowych

We wrześniu 1983 roku hucznie i wystawnie obchodziliśmy rocznicę zwycięstwa wiedeńskiego. Chyba po raz pierwszy w powojennym czterdziestolecu, z wyjątkiem może obchodów milenijnych, w kulturalnym życiu kraju tak „omszały” jubileusz otrzymał tak bogatą oprawę. Przyczyniły się do tego instytucje państwowe, kościelne, społeczne, a wreszcie i osoby prywatne. W kraju, który przechodzi długotrwały kryzys społeczny i gospodarczy, tematem dnia a nawet miesiąca stał się fakt historyczny zaszły przed trzystu latami. Dziwny to zaiste fenomen, wiele mówiący o tzw. charakterze narodowym Polaków, świadczący o tym, jak wielką rolę w naszym kraju odgrywa świadomość historyczna społeczeństwa.

Nie będzie więc chyba czczym zajęciem powrót do spraw związanych z jubileuszem a konkretnie podsumowanie działalności wydawniczej polskich oficyn. Późno, ale – wobec znanych przypadłości przemysłu wydawniczego – wcześniejsze zajęcie się tym tematem byłoby raczej niemożliwe. Wszak książki mające stanowić oprawę jubileuszu ukazywały się już w roku 1982 i jeszcze w 1984.

Trudno tu wspomnieć inaczej niż tylko generalnie o publicystyce dru-

kowanej w prasie codziennej i periodykach społeczno-kulturalnych. Zajmę się więc bliżej jedynie kilkoma dziesiątkami książek. Nie można nie zacząć od krótkiego choćby wspomnienia o dwóch pracach, które stanowiły oficjalną – naukową oprawę obchodów jubileuszowych. Mowa tu oczywiście o monografii kampanii wiedeńskiej pióra J. Wimmera i biografii Jana III autorstwa Z. Wójcika. Obie książki musiały zostać napisane i wydane przy takiej okazji, a fakt, że są one owocem pracy najlepszych aktualnie fachowców w danych dziedzinach, zwalnia od konieczności szerszego rozwodzenia się nad ich drobnymi niedostatkami. Pamiętając o zastrzeżeniach i polemikach stwierdzić trzeba, że dzieła te są najlepszym darem, jaki nauka mogła w roku 1983 ofiarować pamięci bohaterów spod Wiednia. Żałować tylko należy, że odbiór społeczny jest w tym przypadku prawdopodobnie minimalny. 30 tys. nakładu biografii Sobieskiego to grubo za mało, zważywszy z jednej strony zainteresowanie czytelników a z drugiej fakt wydania jej w popularnej serii PIW-u, która zwykle „rozchodzi się spod lady” i w dużej mierze uzupełnia księgozbiory kompletowane pod kolor dywanu.

Monografia kampanii wiedeńskiej jest z kolei chyba zbyt hermetyczną pracą naukową jak na upodobania przeciętnego czytelnika. Zadbano jednak o wydanie jej wersji popularnej (Interpress) oraz o wznowienie książki L. Podhorodeckiego na ten sam temat. Szkoda tylko, że ta ostatnia jest już nieco zdezaktualizowana.

Odpowiedzią na wielkie zainteresowanie osobą Jana III było wydanie przez PIW jego kolejnej biografii

pióra Otto Forst de Battaglii (tłumaczenie). Znowu wysoki poziom, choć od napisania dzieła upłynęło już czterdzieści lat, znowu zbyt mały nakład i kolejny meteor wydawniczy, który mało kto zdołał zobaczyć, a cóż dopiero – przeczytać.

Oprócz wymienionych, ukazał się szereg książek stanowiących drugi rzut oprawy wydawniczej jubileuszu. Wśród nich – grupa prac dotyczących bitwy i kampanii wiedeńskiej; monografie uzupełniające portret Jana III; książki o rodzinie Sobieskich i wreszcie wydawnictwa, które bitwę wiedeńską i osobę Jana III traktowały jako punkty wyjścia różnego typu rozważań lub pretekst czy też hasło zapewniające poczytność.

Pierwszą z wymienionych grup stanowią w całości edycje źródłowe. Przychodzi tu niestety westchnąć z żalem. Mało, fragmentarycznie i nie zawsze to co najpotrzebniejsze! Nawet tak pasjonująca lektura, jaką jest korespondencja Jana III i Marysieńki wydana została tylko w wyborach. Chodzi tu o „Wybór listów...” wydany przez „Czytelnik” i lubelski „Kopczyk szczęśliwej wiktorii...”. Obie edycje oparte są o pomnikowe wydanie Kukulskiego sprzed wielu lat, które aż prosiło się o wznowienie. Ukazały się również fragmenty „Janiiny” Jakuba Kazimierza Rubinkowskiego i wierszowane „Dzieło Boskie albo pieśń Wiednia wybawionego...” Wespazjana Kochowskiego. Oba tytuły w wersji fototypicznej. Bibliofilską atrakcyjność nie rekompensuje, szczególnie w tym pierwszym przypadku, niedostatków edytorskich. O ile można się jeszcze pogodzić z niepełnym wydaniem zbioru listów, źródła z natury nie posiadającego

konstrukcji, niekompletnego, to już edycję tylko we fragmentach tego typu dzieła, jakim jest „Janina”, najłagodniej nazwać można nieporozumieniem. Mamy bowiem do czynienia nie tyle z kronikarską relacją, co z dziełem literackim należącym po trosze do gatunków – res gestae i panegiryku. Jest to więc źródło do dziejów kultury szlacheckiej, a nie odsieczy wiedeńskiej.

Trzeba natomiast z zadowoleniem odnotować wydanie „Dyaryusza wiedeńskiej okazji” Mikołaja Dyakowskiego – dziełka cennego i popularnego już w XIX wieku. Chwała także Bibliotece Kórnickiej za wydanie „Dyaryusza wyjazdu z Krakowa pod Wiedeń Jana III...” Marcina Kątskiego. Szkoda tylko, że ze zrozumiałych względów (wyd. facsim.) nakład jest minimalny a książka trudno dostępna nawet w bibliotekach.

Trudno natomiast zrozumieć przyczyny wydania medycznego diariusza wyprawy wiedeńskiej. W naszej sytuacji edytorskiej cieszyć powinien druk każdego nowego źródła, ale to wydawnictwo uznać można w najlepszym przypadku za ekstrawagancję. Mnożyć by przecież można dokumenty dziejów naszych nieporównywalnie bardziej zasługujących na wydanie. Istnieje diariusz królewicza Jakuba wydany ostatnio przed stu laty przez T. Wierzbowskiego, którego tylko fragmenty (zapis dwóch dni, łącznie 3 strony) okazały się godne wydania w „Kopczyku szczęśliwej wiktorii...” Dysponujemy też relacją hetmana Stanisława Jabłonowskiego, a poza tym już Wojski w „Panu Tadeuszu” wiedział, że *...ksiądz Bartochowski / składał panegiryk na*

tryumf krakowski / pod godłem. Orientis Fulmen...

Wydawać by się mogło, że czynię zbyt dużo hałasu o drobiazg, ale sytuacja w edytorstwie polskim jest tak kiepska, iż nie można przeoczyć kolejnych uchybień. Wystarczy przypomnieć, że wciąż jeszcze nie posiadamy krytycznego wydania kronik Kromera i Kochowskiego, że nie wspomnę o wielu innych. Mnożenie edycji Paska sytuacji nie poprawi, a na ciekawostkowe wydawnictwa po prostu nas nie stać.

Historycy liczyli po cichu na kilka jeszcze wznowień źródeł i szkoda wielka, że ich marzenia się nie ziściły. Nadal mało znane pozostaną pamiętniki Kazimierza Sarneckiego, wspinał się odmalowujące dwór Jana III z ostatnich lat jego życia. Lektura to trochę gorzka, bo opisująca zupełnie nie-heroiczny okres w życiu zwycięzcy spod Wiednia, ale zbliżająca nas do prawdy o nim. Może zapomniano o tych pamiętnikach, a może uznano, że z okazji jubileuszu...

Zabrakło też w całym prawie rocznicowym dorobku wydawniczym racji i relacji strony tureckiej. Przypomnieć więc trzeba o istnieniu zbioru źródeł tureckich wydanego w 1973 roku p.t. „Kara Mustafa pod Wiedniem”. 150 lat wcześniej wydano zaś „Collectanea z dziejów tureckich rzeczy do historii Polski służących”¹ z arcyciekawą kroniką Raszyd Effendiego. Do książek tych nie sięgnięto nawet gwoździ wydrukowania fragmentów.

Kolejną grupę publikacji stanowią Sobiesciana. M. Komasyński, o którym wypadnie jeszcze wspomnieć niżej, omówił politykę morską króla w książce „Jan III Sobieski a Bałtyk”.

Książka to rzetelna, oparta na szerokim materiale źródłowym (te ostatnie słowa tak często powtarzają się w recenzjach, że straciły już niemal znaczenie, ale w tym przypadku są bez wątplenia stwierdzeniem faktu) pochodzącym także z archiwów francuskich i niemieckich. Uzupełnia dorobek nauki o to, na co zabrakło miejsca w biografiach, które wszak nie mogą rozdymać się w nieskończoność.

Ciekawym przedsięwzięciem jest praca B. Klimaszewskiego „Jan III Sobieski w literaturze polskiej i zachodnioeuropejskiej XVII i XVIII wieku”². Powstała ona w latach 1970–75 i przy okazji jubileuszu została wyciągnięta z archiwum. Szczególnie interesujące są rozważania autora na temat obrazu Jana III, jaki ukształtowała literatura obca za granicami naszego kraju. Niestety, wniosek autora, iż wiktoria wiedeńska przyczyniła się do wzrostu zainteresowania Polską, a co za tym idzie także i do pogłębienia wiedzy o Rzeczypospolitej, choć logiczny, jest na razie nie do obronienia na skutek tego, że nie mamy możliwości porównawczych. Temat „Polska w literaturze europejskiej” jest bowiem niedostatecznie opracowany.

Listę Sobiescianów uzupełnia szereg prac okazjonalnych i przyczynkarskich wydanych na fali rocznicowej. Bibliofilskim wydaniem wyróżnia się wśród nich I. Komasa „Jana III Sobieskiego umiowanie książek” – książka oparta o katalog księgo-

¹ *Collectanea z dziejów tureckich rzeczy do historii Polski służących*, wyd. J. Sękowski, Warszawa 1824–1825.

² Por. J. Śliżiński, *Jan III Sobieski w literaturze narodów Europy*, Warszawa 1979.

zbioru króla. Traci ona na wartości na skutek nieuwzględnienia materiału porównawczego. Zastąpić by ją mogło z powodzeniem równie bogato ilustrowane wydanie tegoż katalogu. Między pozostałymi przeważają wydane przez regionalne oficyny prace typu „Jan III a Śląsk“, „Sobieski na Pomorzu“, „Śladem Jana III po ziemi Kociewskiej“ itp. Nie są to monografie naukowe, ale popularne zbiory ciekawostek. Czasem żal, bo np. sprawa polityki śląskiej Sobieskiego to problem ciekawy i niedostatecznie jeszcze badany.

Rocznica Wiednia utrwaliła pomnikowy wizerunek Sobieskiego w świadomości społecznej. Pisali o nim przede wszystkim jego wielbiciele. Nawet jednak niewielkie zastrzeżenia, jakie zgłaszali pod jego adresem, nie chcąc przemilczać faktów, wzbudziły opór części publicystów. Szczególnie tych, którzy uznają wyższość własnego „widzimisie“ na temat edukacji historycznej narodu nad wymową źródeł. I utonęły w powszechnym entuzjazmie wypowiedzi krytyczne. Zagłuszeni zostali historycy, którzy – doceniając wielkość wodza i wizjonera politycznego – wskazywali na nieudolność Sobieskiego w codziennej praktyce politycznej. Jeszcze raz zapomniano o ostatnich latach jego panowania, kiedy oddał ster państwa żonie i jej popiecznikom. A już chyba nikt nie wspominał o tym, że za panowania Jana III. autorytet monarchy upadł w końcu tak bardzo nisko, że Sobieski pozostał do końca życia magnatem, który nie wyzwolił się ze swych stanowych kompleksów.

Prace wartościowe były zbyt trudno dostępne, a w społeczną świadomość zapadła przede wszystkim publicz-

styka prasowa i telewizyjna. Z żywego człowieka, w którego życiu po zwycięstwach przyszły i klęski, robiono pomnik. Oby nie stał się on ostatecznie podobny do kukły.

Wartość zwycięstwa wiedeńskiego nie musi być mierzona w korzyściach politycznych. Sobieski pozostanie wielkim chrześcijaninem i wielkim Polakiem, ale nie musi i nie może pozostać wielkim królem.

Jan III jest chyba jedynym z władców Rzeczypospolitej, którego znamy tak blisko od strony intymnej. Dzięki publikacji jego korespondencji z żoną również i Marysienka jest najbardziej popularną z polskich królowych, choć może nie najbardziej lubianą. Nie zapomniano i o niej przy okazji rocznicy Wiednia. PIW przypomniał biografii Boya ukazującą Marię Kazimierę z perspektywy alkowy. Powstała też nowa praca pióra M. Komaszynskiego, który zbadał równomierne całe życie żony Jana III i starał się odnaleźć cechy sympatyczne tej postaci. W tym drugim przypadku skutek był jednak nie najlepszy.

Ten sam autor przybliżył czytelnikom wizerunek córki pary królewskiej – Teresy Kunegundy. Postać księżnej bawarskiej jest jednak niezbyt fascynująca, a więc i książka nie porywa. Ciekawa w momentach, gdy zbliża się do tematu „życie codzienne rodziny panującej“, rozmywa się w szczegółach, gdy mowa o wydarzeniach politycznych.

Doczekali się „swojej“ książki także i bracia „Papusienki“. Co prawda tylko wznowienia i to w rok po jubileuszu. „Oława królewiczów Sobieskich“ W. Roszkowskiej jest pracą popularną i z pewnością nie wyczer-

puje tematu. Dotyczy zresztą przede wszystkim Jakuba.

Pamiętano o potomkach, zapomniano o przodkach. Jakub Sobieski – ojciec króla, aktywny polityk, wielokrotny marszałek sejmowy, pod koniec życia kasztelan krakowski – najwyższy świecki dostojnik Rzeczypospolitej, twórca potęgi majątkowej rodu – nie doczekał się osobnego opracowania. Podobnie Marek – znany dzięki Sienkiewiczowi – starszy brat króla, ścięty pod Batochem. Informacji o nich szukać można we wznowionej w związku z jubileuszem książce L. Podhorodeckiego „Sobiescy herbu Janina”, jedynej pracy o tym rodzie, do jakiej można odesłać czytelnika. Z pewnością niewystarczającej.

Wspomnieć także trzeba książkę H. Barycza „Rzecz o studiach w Krakowie dwóch pokoleń Sobieskich”. Praca jest połączeniem dwóch odrębnych opracowań, których powstanie dzieli kilkanaście lat, w tym sześć – wojny. Odbija się to niekorzystnie na jej kompozycji, jednak całość stanowi ciekawy zbiór informacji z dziejów edukacji w Polsce.

Odrębną grupę publikacji stanowią materiały z konferencji naukowych organizowanych z okazji rocznicy wiedeńskiej. Najbogatszy plon pozostał po oławsko-wrocławskiej konferencji poświęconej stosunkom polsko-austriackim w czasach nowożytnych i epoce Sobieskiego. Referaty wydane zostały w dwóch częściach. Pierwsza w „Sobótce” nr 4 z 1983 r., druga – jako „Studia z dziejów epoki Sobieskiego” (Wrocław 1984). Poziom poszczególnych artykułów-referatów jest, rzecz jasna, zróżnicowany, lecz historiografia polska, generalnie bojaźliwa, gubiąca się w asekuracjach

i reasekuracjach, właśnie na konferencjach naukowych pokazuje czasem różki i zdobywa się na sady i interpretacje śmiałe. Może sprawia to pewna swoboda wynikająca z uwolnienia się spod wymogów aparatu naukowego, dość że w poszukiwaniu sądów syntetycznych najlepiej jest zwrócić się w tym właśnie kierunku.

Oprócz wspomnianej wyżej odbyło się również wiele innych konferencji, ale już od lat materiały takie ukazują się z kilkuletnim opóźnieniem. Jak dotąd tylko PAX zdążył wydać referaty z sesji naukowych poświęconych Wiedniowi, które odbyły się w Toruniu i Krakowie (Zeszyty Naukowe PAX nr 3 i 6/7 1983 r.). Nainne przyjdzie jeszcze poczekać.

To, z czym nie mogą poradzić sobie organizatorzy konferencji naukowych, nie nastręcza większych problemów organizatorom wystaw. Z dwóch wystaw warszawskich – Zamek i Wilanów – z wystaw w Krakowie, Gdańsku, Gliwicach wydano już katalogi i przewodniki. Szczególnie katalog zamkowy jest efektownym i bogatym uzupełnieniem ikonograficznym wydawnictw rocznicowych.

Serię książek krążących „wokół Wiednia” kończy praca A. Sajkowskiego „W stronę Wiednia”. Stanowi ona sama w sobie podsumowanie jubileuszowej działalności wydawniczej. Jest bowiem, na kształt szlacheckiego silva rerum, zbiorem nie uporządkowanych fragmentów źródeł, które łączy jedynie niewyraźnie zarysowany temat – dzieje wojen prowadzonych przez Rzeczpospolitą. Konstrukcja książki jest taka, jakby rządził nią przypadek.

Jest rzeczą oczywistą, że nie można było zaplanować idealnego programu

wydawniczego w ramach programu obchodów rocznicy. Byłoby to absurd. Ale środowisku historycznemu zabrakło samodyscypliny i jego działanie w okresie jubileuszu zbyt często realizowało się pod hasłem łatwizny, a nawet chałtury. Kilka rzetelnych i interesujących książek i artykułów to za mało jak na tak wielką mobilizację sił nauki i kultury polskiej. Sobieski pozostał pomnikiem. Rzeczpospolita XVII wieku nadal znana będzie głównie z kart Trylogii, wiele problemów, jak choćby kwestia „przedmurza”, tkwić będzie w zawieszaniu. Szansa na zdyskontowanie społecznego zainteresowania epoką na razie minęła.

Henryk Litwin

Wobec przeszłości

*W obliczu wojny.
Z prasy polskiej 1939 roku*

Wybór i opracowanie – redakcja miesięcznika „Znak”, wprowadzenie – Andrzej Friszke, postowie – S.W. (Stefan Wilkanowicz), Kraków 1984, ss. 338

Tom „W obliczu wojny” jest zdumiewającym dokumentem zjednoczenia społeczeństwa polskiego wobec zewnętrznego zagrożenia. Przypomnienie głosów z 1939 roku jest nie tylko zabiegiem kronikarskim – cennym zresztą – ale ma także walor ogólniejszy. Zbiór ten uznać bowiem można za centralną część tryptyku, którego jedno skrzydło stanowią „Drogi do niepodległości”¹ a drugie – „Doświadczenia lat wojny 1939–1945”². Nie jest to więc publikacja przypadkowa lecz świadectwo ciąg-

łości programowej środowiska skupionego wokół „Tygodnika Powszechnego” (1945), miesięcznika „Znak” (1946) i Społecznego Instytutu Wydawniczego Znak (1959). Wspomniana linia programowa charakteryzuje się dbałością o podkreślanie tego, co łączyło i co łączy dziś Polaków – przy równoczesnym ukazywaniu kwestii konfliktowych. Ten rys mądrego krytycyzmu przejęło środowisko od swych ideowych poprzedników, czyli od nurtu odrodzeniowego. Niewątpliwie trwała zasługa krakowskiego środowiska jest nawiązanie ścisłego kontaktu z inteligencją katolicką oraz przełamanie oporów wobec Kościoła u znacznej części inteligencji laickiej. Złożyło się na to wiele czynników, ale przypuszczam, iż jednym z ważniejszych był stosunek do historii. W tym czasie, kiedy dzieje narodu były interpretowane według zmieniających się potrzeb, w środowiskach związanych z Kościołem ugruntowywało się przeświadczenie, iż musimy mieć prawo do swobodnego poruszania się we własnej przeszłości; do jej interpretowania i przewartościowywania, lecz nigdy nie możemy się zgodzić na przemilczanie. Ludzie związani ze środowiskiem „Tygodnika Powszechnego” – broniąc ciągłości tradycji – byli równocześnie zdecydowanymi przeciwnikami tradycjonalizmu we wszelkich jego przejawach. To właśnie w nurcie odrodzeniowym zakorzeniona była konieczność rozbijania stereotypów na styku polskości i katolicyzmu:

¹ *Drogi do niepodległości*, wybór, redakcja, słowo wstępne Krzysztof Kozłowski, Kraków 1979.

² *Doświadczenia lat wojny 1939–1945. Fakty. Postawy. Refleksje*, wybór, redakcja, słowo wstępne Władysław Bartoszewski, Kraków 1982.

ambicja, nie tyle utrwalania zastanych postaw, co raczej ich modyfikowania; docenianie integracyjnych wartości przeszłości, ale i podkreślanie konieczności krytycznego jej oglądu. Przyjmując terminologię zaproponowaną przez jednego z socjologów powiedzieć można, iż krakowski krąg reprezentował postawę uhistorycznioną, która znajduje się w niejkiej opozycji wobec postawy tradycji. Zajmowanie postawy „tradycji” wobec własnej przeszłości, zakładanie, iż jakiegokolwiek inne, niż powtarzające w sposób dosłowny wzory i wartości przekazane nam po przodkach, nawiązanie do przeszłości jest zdradą idei, zerwaniem więzi, przesądza o tym, że przeszłość tradycji jest przeszłością jednoznacznie pozytywną. Postawa „uhistoryczniona” przeciwnie – dopuszcza nie tylko różne formy akceptacji przeszłości, które wcale nie muszą być akceptacją mechaniczną i bezwarunkową dziedzictwa przodków, lecz także pozwala, by w obszarze przeszłości „własnej” pojawiły się zdarzenia oceniane negatywnie³.

Dobitym przykładem tej drugiej postawy jest stosunek krakowskiego środowiska katolickiego do II Rzeczypospolitej. Z jednej strony krytycyzm wobec niektórych posunięć sanacji i ostre rozprawianie się z postawami nacjonalistycznymi, jakie ujawniły się w okresie międzywojennym a także daleko idące zastrzeżenia do tendencji, które wywierały niekorzystny wpływ na kulturę tamtych lat, z drugiej – głośnie domaganie się kontynuacji poszukiwań rozpoczętych przez poprzedników.

Jacek Woźniakowski pochyłając się nad spuścizną po Tadeuszu Gaj-cym wypowiedział i takie słowa: *My –*

*którzyśmy przetrwali – możemy z perspektywy dnia dzisiejszego, kiedy dajemy imiona tamtej epoce, mówić o tym, czego nie dopowiedziała tamta poezja, czego nie mogła wyrazić rzeźba wpół złamana*⁴.

A więc obowiązek mądrej kontynuacji. W sytuacji realnego zagrożenia ciągłości naszej kultury katolicki zmysł syntezy stawał się cnotą zbawienną. S. Kisielewski stwierdzał w tym czasie: *Jeśli mamy zachować kulturę narodową, musimy złączyć odcięte przez wroga jej członki: kultura nie bierze się znikąd, lecz poszczególne jej wartości ząbnią się o siebie jak ogniwa łańcucha*. Autor wyrażał pogląd, że literatura Dwudziestolecia – przy wszystkich zarzutach, jakie można jej postawić – *była nareszcie po latach niewoli zwykłą, normalną literaturą zwykłego, normalnego, europejskiego WOLNEGO narodu*⁵.

I właśnie tu, w powszechnym uznaniu bezspornej suwerenności państwa, należy doszukiwać się psychologicznych korzeni tego zjednoczenia, którego świadectwem jest zbiór „W obliczu wojny”. Przy wszystkich różnicach mówiono wtedy jednym językiem: Rząd i Episkopat, Władysław Sikorski i Wojciech Korfanty, Wincenty Witos i Mieczysław Niedziałkowski, Stanisław Mackiewicz i Stanisław Kozicki... Wsłuchujemy się

³ Andrzej Szpociński, *Kanon historyczny*, maszynopis udostępniony mi przez Autora, ss. 31–32.

⁴ Jacek Woźniakowski, *Jak rzeźba wpół złamana*, „Tygodnik Powszechny”, 1952, nr 33.

⁵ Stefan Kisielewski w odpowiedzi na ankietę „Twórczości” – „Jak oceniam literaturę dwudziestolecia”, „Twórczość”, 1946, nr 12. Przedruk w tegoż: *Polityka i sztuka*, Warszawa-Kraków 1949; oraz – *Z literackiego lamusa*, Kraków 1979.

dziś w te głosy znając koleje losu ludzi, którzy je wypowiadali. Wielu z nich podejmowało moralną problematykę wojny z pozycji człowieka, który został przymuszony do walki. Po katolicku pojmowany sens dziejów – tak widoczny w omawianym tomie – wymaga bowiem, w sytuacjach skrajnych, odwagi, poświęcenia, cierpienia a nawet ofiary z życia. Katastrofizm przezwyciężać można tragizmem. Trzeba jednak mieć głęboką wiarę, że to, czego się broni, warto jest ofiary. Pokój jest wielką wartością, ale nie jest to wartość najwyższa nawet w ziemskim porządku.

Szacunek dla rzeczywistości i właśnie realizm w ocenie człowieka i jego więzi społecznych upoważniają do nieustannego liczenia się z wartościami trudno wymiernymi. Właśnie po to, by nie unosić się bezwolnie na usypiającej fali tradycji, ale i by nie dać się spychać na zatrute wody.

Wydany właśnie „Katalog” SIW Znak za lata 1959–1984⁶ jest dobitnym potwierdzeniem wysokiej pozycji w naszej kulturze, jaką opinia społeczna (nie tylko katolicka) przyznaje krakowskiemu środowisku. Jest to też okazja, by spojrzeć na dorobek wydawniczy tego kręgu poprzez publikujących tu autorów. Spotyka się bowiem czasem sądy, że jest to środowisko bezsprzecznie zaufane, ale elitarne aż do hermetyczności, tak pewne swych zasług i walorów, że aż dumnie wyniosłe... Niektórzy z wypowiadających tego typu zdania pamiętają o słowach ówczesnego kardynała Karola Wojtyły z 3 IV 1975 r.: *Przyznam się Wam, że to zawsze była moja najgłębsza troska o „Tygodnik Powszechny” i „Znak”: żeby byli następcy.*

*I dzisiaj ja tu wypowiadam jako życzenie*⁷.

Inni zaś zzymają się na Jerzego Turowicza, że ostatnimi laty nazbyt szeroko otworzył łamy dla „katolików z lewicowego zaciągu”...

Uzasadniona jest zatem i swoiście personalna analiza „Katalogu” szukająca odpowiedzi na pytanie o grono autorów rodzimych – już to przypominanych przez Wydawnictwo, już to publikujących własne utwory w Znak lub współpracujących przy ich edytorskiej obróbce. Z przyjętego przez mnie punktu widzenia zarysowują się cztery dość wyraźnie zaznaczone kategorie; być może, już samo ich wydzielenie i poparcie reprezentatywnymi nazwiskami pozwoli dostrzec ciągłość linii rozwojowej domu wydawniczego przy Wiśnej.

Zacząć wypada od „klasyków”, do których zaliczam o. J. Woronieckiego OP, ks. K. Michalskiego CM a także Stefana Kardynała Wyszyńskiego i Jana Pawła II. Wymienić tu można – jak sądzę – również B. Micińskiego, K. L. Konińskiego i J. Stempowskiego.

Kategoria następna – to „seniorzy” od H. Elzenberga i S. Vincenza po Hannę Malewską i Czesława Miłosza. Mamy tu Z. Starowieyską-Morstinową i Marię Morstin-Górską, J. G. H. Pawlikowskiego (powieść „Cisonie”) i J. Zawieyskiego, J. Czapskiego i H. Wereszyckiego, A. Gołubiewa i S.

⁶ Karol Kardynał Wojtyła, *Słowo pasterskie*, „Tygodnik Powszechny”, 1975, nr 14. Przedruk w: *Ks. Karol Wojtyła. Biskup. Arcybiskup. Kardynał. Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979.

⁷ *Katalog 1959–1984 Znak*, Kraków 1984. Słowo wstępne Jacek Woźniakowski. Por. także: Niektóre propozycje wydawnicze na najbliższe lata – mat. powielony.

Swieżawskiego, S. Stommę i Karola Górskiego, S. Kisielewskiego i J. Turowicza.

Dalej idą „mężowie wieku dojrzalego”: Ks. A. Bardecki, i ks. J. Twardowski, ks. M. Maliński i T. Żychiewicz, J. Woźniakowski i W. Bartoszewski, Z. Kubiak i ks. J. St. Pasierb, B. Mamoń i J. Błoński, A. Wielowieyski i S. Wilkanowicz, ks. M. Heller i Z. Łapiński, J. Kłoczowski i A. B. Stępień, ks. Adam Boniecki i Tadeusz Chrzanowski, ks. J. Tischner i H. Krzeczkowski, ks. Karol Wojtyła i M. Skwarnicki, oraz s. Jadwiga Stabińska OSB AP, Halina Bortnowska i Józefa Hannelowa.

Do „młodych” zaliczam Wojciecha Karpińskiego i Marcina Króla, Jakuba Karpińskiego i Krzysztofa Dybcia, Tadeusza Szymę i Macieja Kozłowskiego, Tomasza Lubieńskiego i Jacka Moskwę, Jana Polkowskiego i Tomasza Jastruna, Annę Micińską i Jana Zielińskiego...

Jeśli zważy się ponadto, że są realne nadzieje na wybory publicystyki ks. J. Piwowarczyka i P. Jasienicy, że ks. Marek Starowieyski przygotowuje dalsze tomy serii „Ojcowie żywi” a Andrzej Drawicz monografię o M. Bulhakowie, że gotowe są do druku wiersze wszystkie A. Wata, że w planach – i to bliskich – jest tomik W. Woroszyńskiego i Tomasza Głuzińskiego, że Jerzy Kłoczowski redaguje dzieło o 600-leciu chrztu Litwy a ks. Marian Radwan o nauczaniu społecznym Kościoła – to okaże się, iż Znak śmiało może patrzeć w przyszłość. Dbłość o katolicką tożsamość łączy się tu bowiem z otwartością na ludzi i problemy.

Jest program. Są wierni autorzy. Są też liczni ci, którzy chcą – z własnego

wyboru – należeć do grona autorów Znak. I są czytelnicy. Miejmy nadzieję, że i papier się znajdzie.

Michał Jagiełło

Izaak Lewin

Z historii i tradycji. Szkice z dziejów kultury żydowskiej

PWN, Warszawa 1983 ss. 241

Bet hamidrasz – to nie tylko żydowski dom modlitwy, lecz także miejsce, gdzie strapieni synowie Izraela wypłakiwali się nad swym nędznym losem wygnańców i nędzą całych pokoleń, gdzie znajdowali ukojenie w swoim Jahwe. Bet-ha-kafoł to miejsce, gdzie po egzekwiach odprowadzanych nad nieszczęsnymi pradziadami Żydzi podejmowali decyzje i rozsądzały swe spory, równie często posługując się cytataми z Tory jak pieściami. Na tych dwóch płaszczyznach rozgrywają się wspaniałe szkice Izaaka Lewina, zebrane staraniem Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce w tomie „Z historii i tradycji. Szkice z dziejów kultury żydowskiej”, a wydane nakładem Państwowego Wydawnictwa Naukowego. Chwała obu instytucjom za to, że przypomniały, iż problem Żydów w Polsce, to nie tylko getta i śmierć milionów. Zapomina się zbyt łatwo i zbyt często, że problem ten – to także wiele wieków koegzystencji narodu żydowskiego i narodu polskiego, który Żydów nie przyjął może serdecznie, lecz mimo to dał im

spokojną przystań, jakiej w całej prawie Europie znaleźć nie mogli. Szkice Lewina publikowane były na łamach takich czasopism, jak „Promień”, „Nowe Życie”, „Nowy Dziennik”, a głównie w gazecie „Chwila” – w latach dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia.

Szkice Izaaka Lewina ułożone zostały w cztery grupy tematyczne. Pierwsza obejmuje problematykę kahalną oraz udział Żydów w życiu politycznym Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku. Druga poświęcona jest trzem drobnym częściom Biblii. Kolejna zajmując się genezą i treścią świąt żydowskich. Ostatnią wreszcie nazywać by można historyczno-literacką. Wzrok historyka spocznie przede wszystkim na części pierwszej. I nie na darmo. Szkice w niej zawarte, mimo iż solidnie naukowo podbudowane, czyta się z prawdziwą przyjemnością. Napisane piękną polszczyzną przypominają opracowania takich klasyków polskiej historiografii, jak Władysław Konopczyński, Władysław Łoziński czy Szymon Askenazy.

Jak się okazuje, Lewin należał do historyków, o których z wolna zapominamy. Zmysł badawczy potrafili oni połączyć z nerwem pisarskim tak doskonale, że lektura ich książek dostarczyć mogła nie tylko emocji poznawczych, lecz i estetycznych. Szczególna analogia nasuwa się tutaj między Łozińskim a Lewinem. Klasyczna praca pierwszego „Prawem i lewem” nuzi jednak w pewnym momencie czytelnika swoim ogromem i wielością wątków. Nie obarczony tym „grzechem” szkic Izaaka Lewina „Wybory kahalne w dawnym Lwowie”, poświęcony drobnemu, lecz jakże charakterystycznemu epizodo-

wi w walce o przywództwo nad gminą żydowską w tym mieście, bez przesady uznać można za perłę literatury historycznej. Wartościowy poznawczo i ciekawie napisany, zwraca uwagę na autonomię, jaką cieszyli się Żydzi w dawnej Polsce. Niezależność ta była znacznie większa niż w przypadku innych grup narodowościowych czy wyznaniowych – prawosławnych, Ormian czy polskich Tatałów. Nie darmo władcy polscy nazywali ich *Judaei Nostri*. W innym szkicu „Udział Żydów w wyborach sejmowych w dawnej Polsce” autor uświadamia nam, że podstawowa zasada ustrojowa szlacheckiej Rzeczypospolitej, iż o wszelkich sprawach w państwie decyduje szlachta przez swoich przedstawicieli, mogła być omijana, a czynnikiem, który to Żydom umożliwiał, był, rzecz jasna, pieniądź. Widać szlachcic polski brał z antyku nie tylko swoje sarmackie pochodzenie, lecz i mądrość rzymskich przysłów. Cóż, *pecunia non olet*.

Do tematyki starotestamentowej przenosi nas szkic „Kohelet”. Temat to biblijny, lecz nie mistyczny. Kto chce, niech nie wierzy, lecz treść Księgi Koheleta, wchodzącej w skład Biblii, odbiega od naszych wszelkich wyobrażeń o świętej księdze kilku co najmniej wyznań. Nie będę jej tutaj omawiał – Lewin uczynił to w sposób chyba niedościgniony – lecz każdego, kogo interesuje pierwiastek sceptycyzmu w dziejach, treścią tak samej Księgi Koheleta, jak i szkicu o niej uraczony zostanie istic po lukullusowemu. Każdemu natomiast, kto pamięta „Święto Trąbek” Aleksandra Gierymskiego, polecam część trzecią zbioru szkiców Lewina, w której przedstawia on takie święta żydow-

skie, jak na przykład Pesach, Purim czy Chanuka. Dźwięki te młodemu czytelnikowi nic nie mówią. Okrutny los sprawił, że kultura żydowska w Polsce niemal zanikła. Wystarczy rzecz jednak, że Chanuka to święto czczące odnowienie świątyni jerozolimskiej, że Pesach święci wyjście Żydów z Egiptu a Rosz Haszana to Nowy Rok, by każdy, kogo interesuje śródziemnomorska geneza kultury europejskiej, sięgnął z zaciekawieniem po książkę Lewina.

Chwała więc redaktorom i wydawcom, że z okazji smutnej rocznicy wydali książkę tak pogodną. Duch jej jest żydowski, ale także i polski. Ten dziwny z pozoru konglomerat zaowocował jednak przecież takimi postaciami, jak Szymon Askenazy, Marceci Handelsman, Bolesław Leśmian.

Zapraszam więc wszystkich gorąco do przeczytania tej niecodziennej pozycji.

Dariusz Maciak

Nadzieja w człowieczeństwie

René Habachi

U źródeł człowieczeństwa

Thum. W. Sukiennicka. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982, ss. 118

W 1982 roku – po raz trzeci na naszym rynku wydawniczym – ukazało się tłumaczenie książki libańskiego filozofa, René Habachiego, „U źródeł człowieczeństwa”. Praca ta

jest poświęcona problemom związanym z ludzką egzystencją. Pomimo wielu powtórzeń i zbliżeń do innych, dobrze znanych filozofii (w przedmowie Paul Ricoeur znajduje podobieństwo myśli Habachiego z Emanuelem Mounierem, Gabrielem Marcellem czy Teilhardem de Chardin), książka odkrywa nowe sposoby widzenia człowieka i jego problemów.

W pracy R. Habachiego dominuje niepokój autora o dalszą drogę ludzkości. Autor pisze: *Słynna biblijna „ziemia obiecana” nie istnieje nigdzie, lecz musi być stwarzana przez człowieka w drodze jego rozwoju wewnętrznego*. Człowiek skazany jest na nieustającą kreację otaczającej go rzeczywistości w momencie, w którym przestaje działać. Skostniała rzeczywistość, będąca absurdem, przytłacza go. Na człowieku spoczywa wielka odpowiedzialność za los wszechświata, dzięki duchowi ludzkiemu *cały wszechświat może osiągnąć wieczność*.

W książce widoczny jest wielki wysiłek autora, dążącego do pokazania ludzkości drogi wiodącej do rzeczywistości transabsurdalnej. Denise Barrat w słowie wstępnym stwierdza, że Habachi *pisze spowodowany miłością do czytelnika, gdyż chce go wprowadzić na drogę swych poszukiwań i złożyć mu dar z tego, w czym osiągnął pewność*.

Paul Ricoeur w przedmowie, analizując książkę Habachiego, przywołał nazwisko S. Kierkegaarda twierdząc, że wspólne obu filozofom jest rozumienie zjawiska lęku. Egzystencjalizm jest dość bliski rozważaniom Habachiego. Atmosfera, w jakiej rodzi się człowiek, przepelniona jest niepewnością i lękiem. Dopiero działalność ludzka może zmienić świat i otacza-

jącą rzeczywistość. R. Habachi usiłuje przezwyciężyć lęk. W zwątpieniu, właściwym dla naszego czasu, autor pragnie odnaleźć źródło prawdziwego człowieczeństwa.

Praca Habachiego składa się z kilku esejów poświęconych poszczególnym zagadnieniom: prawdzie, nadziei, lękowi, miłości, ewolucji, ubóstwu, nędzy. Każdy z esejów znajduje się w kręgu tych pojęć, powtarzanych w różnych kontekstach, powracających tak jakby wokół nich istniało, nawarstwiało się i wyrastało z ich aprobaty lub negacji człowieczeństwo. Nad wszystkimi dominuje wielkie zagadnienie wolności. Pojęcie szczególnie, przenikające przez subtelne warstwy działań ludzkich mających na względzie dążenie do prawdy, realizujących się w miłości, uwikłanych w lęk. Świat w wizji Habachiego jest absurdalny. A jaki jest w nim człowiek ze swoim ciałem? Autor pisze: *W istocie rzeczy ciało jest jedynie zewnętrznym przejawem rzeczywistości wewnętrznej, o wiele głębszej niż wszystkie przypisywane jej tajemnice. Tak głębokiej, że zdajemy sobie sprawę, iż nie można utożsamiać istoty ludzkiej z jej ciałem.* Dalej Habachi określa ciało ludzkie jako powłokę, odłączoną od osoby. Ciało zyskuje miano ludzkiego w chwili, kiedy wyraża sobą wolność dojrzatą w życiu wewnętrznym człowieka. Toteż zniewolone ciało nie oznacza zniewolonego człowieka. Męczennik, którego ciało poddane jest nieustannemu dręczeniu, wycofuje się w głąb siebie, obwarowuje w swojej wewnętrznej twierdzy. Habachi pisze: *Analiza porównawcza samobójstwa i męczeństwa mogłaby wykazać, że męczeństwo jest rezultatem życia skierowanego do wewnątrz, które w ostate-*

czny sposób samo siebie potwierdza, natomiast samobójstwo jest rezultatem życia wewnętrznego, które od zewnątrz samo siebie unicestwia. Śmierć męczennika jest zwycięstwem metafizycznym, śmierć samobójcy katastrofą... wszyscy jesteśmy samobójcami, gdy wyrzekamy się wolności.

Ciało jest łącznikiem z naturą, cząstkami materii potwierdzającymi ewolucję. Od człowieka (w jego holistycznym wymiarze świadomościowo-cieleśnym) zaczyna się nowy etap ewolucji. Teilhard de Chardin uważał, że w momencie nastania człowieka nastąpiła „ekspansja świadomości”. Habachi jest tego samego zdania co Teilhard. Ewolucja, według Habachiego, kontynuować się będzie na szczeblu człowieka wychodząc od jego serca. Pascal pisał: *Serce ma swoje racje, których rozum nie zna, widzimy to w tysiącu rzeczy.* Rozum dla Habachiego nie jest również czymś niepodważalnym: *Motory działania rozumu są tak samo zdeterminowane jak motory działania instynktu.* Ponieważ determinacja jest wykluczeniem wolności, więc rozum nie jest jej bezpośrednim źródłem.

Intelekt, jako rodzaj „widzącego instynktu”, nadaje działaniu człowieka ogólny kierunek. Działanie wyrasta z twórczych zdolności i wiary. Koncentracja na tychże własnościach osobowości człowieka jest tak duża, że Habachi dokonuje sprowadzenia wszelkich zjawisk w sferę immanencji. Prawda nie jest czymś istniejącym absolutnie i transcendentnie, ale czymś, co nieustannie się staje dzięki inwencji twórczej człowieka. Człowiek poznaje prawdę tak, jakby chciał osiągnąć Boga: nie samym rozumem (Habachi przyznaje słuszność

Gabrielowi Marcelowi, że dowody rozumowe na istnienie Boga nie są wystarczające) i nie samymi uczuciami, lecz całością swej istoty. Prawda nie jest czymś skończonym, lecz rozwija się równoległe z człowiekiem. Pojawia się coraz pełniej, z coraz to nowych stron, dlatego *nigdy nie jest to ta sama prawda, lecz jest to prawda ta sama i jednocześnie nowa*. Konserwatyzm i izolacja od innowacji paraliżują rozwój prawdy. Człowiek przyzwyczajający się do tego co gotowe, przeszłe, skazuje siebie na nieautentyczność życia. Autentyczność jest tworzeniem „nowego”, a tworzenie nie daje możliwości rozwoju wolności. Dążeniu owemu przeszkodzić może zagubienie powstające ze świadomości istnienia innej drogi (właśnie konformistycznej), lęk przed bytem świata znajdującego się poza nami i lęk przed niebytem świata, ku któremu zmierzamy. I wtedy jesteśmy w stanie zrozumieć absurd. Jedyną możliwą ucieczką przed dręczącymi uczuciami niepokoju jest nadzieja i nowe odkrywanie Boga w miłości, litości, czułości. Człowiek szuka bezpieczeństwa w miłości, uczucie to prowadzi go na drogę wiodącą do przerastania samego siebie. Habachi mówi o miłości między mężczyzną i kobietą i o miłości do Boga. Twierdzi, że te pozornie dwa różne uczucia są bardzo podobne. Polegają na osiągnięciu wewnętrznego poczucia wieczności lub raczej zespolenia z nią. Miłość nie stanowi zagrożenia jedynie wtedy, gdy powoduje osiągnięcie jedności wewnętrznej. Miłość czyniąca spustoszenie, to ta od pierwszego wejścia, która trawi organizmy pożądaniem i nie jest oparta na wewnętrznej harmonii. Człowiek zjednoczony

wewnętrznie, całkowicie podporządkowuje się każdemu ze swych działań i z nimi utożsamia. Dlatego też, jak twierdzi Habachi: *Monogamia nie jest obowiązkiem, lecz wyjątkową możliwością. Matężństwo, które przywiązuje szczególną wagę do konieczności osiągnięcia harmonii wewnętrznej, może być jedynie związkiem monogamicznym*. Prawdziwa miłość nie może zakłócić rytmu życia, nie może ograniczyć wolności człowieka. Miłość jest atmosferą, w której rozkwita wolność. Rodzice nadmiernie kochający dzieci zarzucają sieci na ich wolność, tak samo jak czynią ludzie skrywający się za tarczą miłości nieautentycznej, zaborczej. Dzieci i rodzice mogą wzajemnie ofiarować sobie nowe doświadczenia, a tym samym wzajemnie siebie tworzyć. Dzieci są przyszłością i nadzieją. Nadzieja towarzyszy ciągle naszemu życiu. Habachi odróżnia nadzieję, rozumianą w sobie właściwy sposób, od „spodziewania się”, które jest auto-determinacją życia, zaniedbywaniem teraźniejszości kosztem przyszłości. „Spodziewanie się” jest bazowaniem na nicości, a więc prowadzi do rozpaczy. „Spodziewanie się” rodzi niecierpliwość, odbiera człowiekowi siły. Czym więc jest nadzieja? Jest to koncentracja teraźniejszości, dynamizm doprowadzający do czynów, pielęgnowanie i hodowanie własnej wolności. Nadzieja u Habachiego nie jest marzeniem. Można się domyślać, iż nadzieja jest poniekąd synonimem człowieczeństwa, które nie jest dane a priori każdej jednostce, ale które trzeba umieć w sobie stworzyć. Człowieczeństwo to może być wyrażone w otwartej postawie na ból i cierpienie świata, oparte na miłości, wierności, aktywności. I wtedy moż-

liwe jest przewycięzenie istniejącego absurdu świata, chociaż – jak pisze Habachi – *absurdu nie można wyeliminować, wolność nasza jednak może stworzyć wokół niego cieplejszą atmosferę, to, co niektórzy nazywają łaską*. O tym, że możemy wyjść poza granicę absurdalności świata, świadczy nasza zdolność postrzegania absurdu. *Lecz jeśli jestem świadomy absurdu, to znaczy, że sam nie jestem rzeczywistością absurdalną, a raczej należałoby powiedzieć, że skoro we mnie sytuuje się ta możliwość ujawnienia absurdu, to znaczy, że pewna część mojej jaźni nie podlega absurdowi. Ta część mianowicie, która uświadamiając sobie absurd, przeciwstawia mu się i tym samym potwierdza to, że jestem wkorzeniony w grunt innej, do głębi harmonijnej rzeczywistości, istniejącej pierwiej niż absurd*. Świadomość absurdu nie powoduje u Habachiego powstania atmosfery egzystencjalnych lęków, lecz przeciwnie, otwiera drogę odnalezienia wewnętrznej harmonii. Przewyciężyć absurd, a więc wyjść poza niego, można wznosząc się na inną, wyższą płaszczyznę, którą jest bezinteresowność. Wtedy zapanować może jedność łącząca wszystkich ludzi. Z tym багаżem człowiek będzie mógł wejść w nową rzeczywistość, transabsurdalną.

Eseje Habachiego nie są wizjami szczęśliwej przyszłości ludzi czy recepturami na przyszłość. Zawierają dużo optymizmu i wiary w człowieka. Nie znaczy jednak, że skrzętnie omijają przykłady konkretnego zła występującego w społeczeństwie (Habachi pisze o nędzy, ubóstwie, wyzysku, kłamstwie). Autor nie znalazł drogi wyprowadzającej ludzkość poza to zło. Podał jedynie pewną godną uwagi

propozycję: zwrócenia się ku sobie, poznania i udoskonalenia siebie samego, odnalezienia swego człowieczeństwa.

Po przeczytaniu książki można odczuć niedosyt interesująco zapowiadających się paralelnych opisów myśli muzułmańskiej i zachodniej (małą próbę uczynił autor rozróżniając dwie formy lęku – jedną, dominującą w świecie muzułmańskim, drugą – w świecie chrześcijańskim).

Praca „U źródeł człowieczeństwa”, mając ambicje koncentrowania się na teraźniejszości świata, jakby unosi się ponad nią; staje się ponad-czasowa. Stwierdzenie tej uniwersalności może być oceną pozytywną, ale też może sygnalizować pewien niedosyt. Habachi – pisząc o spekulowaniu prawdą w polityce, o polityce i wolności jednostek – pomija problem „współczesnej apokalipsy” – wojny, jej groźby, a przez to książka mająca traktować o człowieku w społeczeństwie zdaje się być rozprawą jedynie o jednostce pielęgnującej swoje wnętrze. Brakować może odniesień człowieka do jego społecznego środowiska.

Małgorzata Jantos

Crux ave

Gdyby tomik wierszy wydany w Asyżu w roku 1978 nie został opatrzone nazwiskiem autorki – siostry Marii Gracji Zaleskiej, franciszkanki służebnicy krzyża – i tak nie byłoby trudno odkryć, że napisała je zakonnica oraz zakonnica ze Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża, mamy bowiem do czynienia z poezją naznaczoną tajemnicą krzyża. Tajemnicą przeżywaną w ciszy serca i w blasku liturgii.

W wartwie wyznań lirycznych ta poezja nie przynosi niczego nowego, a w wyrazie poetyckim nie osiąga sytuacji krańcowych. Mówi po prostu o zwykłych problemach i zwykłym szczęściu serca oddanego Bogu. Mówi z opanowaniem, bez koncentracji na własnym „ja” i bez nadmiaru wyznań czysto osobistych czy sentymentalnych ujęć, a po środku wyrazu sięga do Biblii, do liturgii, do piękna przyrody i do codziennego dnia i powszedniości życia, jakie upływa na Piwnej czy w Laskach. Tylko o kilku wierszach można powiedzieć, że są ściśle „zakonne”, całość stanowi wyraz życia z Bogiem i dla Boga, niezależnie od związania się z Nim ślubami zakonnymi, ale ten charakterystyczny dla siebie wyraz osiąga chyba właśnie dzięki życiu zakonnemu, dzięki godzinom modlitwy i postawie, którą można określić słowami dawnego offertorium: *Boże, w prostocie serca mego z radością oddaję Ci wszystko*.

Tomik otwiera wiersz „Południe”:

*Rdzawy liść dębu liże
Święte Marcyny
Ścianą zarosła krzyżem*

Godziny

*z witraża sączą się kroplą czerwoną
w powietrzu wiszą
płoną*

*Wokół kościoła stacje zasmuceń
cisza*

*i PAX ET GAUDIUM
IN CRUCE*

Wchodzimy z nim w wielkie misterium, w niepojętą tajemnicę pokoju i radości odnalezionych w krzyżu. By się do niej zbliżyć i coś z niej pojąć, trzeba zanurzyć się w ciszę kościoła, w kościół *zadumany krzyżem*, i zatrzymać czas – *godziny w powietrzu wiszą*, uwierzyć, gdy *mówią nam krzyż*, odkryć, że obok krzyża *ogromnego w sercu istnieje wielki krzyż istnienia i zrozumieć, że ściany płaczą krzyżem na wszystkich stronach ziemi, bo na tych dwóch prostych zawisło istnienie jak na zawiasach*. Krzyż bowiem wybrał Syn Boży, Ten z krzyżowej drogi, Ten, który jawi się *z krzyżem jak cień, jak długi cień wieczoru na forum wieków*, a którego codziennie można spotkać w *Chlebie Boskiego Ciała*, w *Winie Jego Bóstwa*. Krzyż, ta pieczęć położona na dziejach świata i na zbawionym przezeń człowieku, wywołuje modlitwę chwalby i adoracji: *Crux ave!* Bądź pozdrowiony, krzyżu święty! Modlitwa ta wznosi się nad płonącym miastem, nad rudą od dymów Warszawą, wielbi krzyż zbawienia i krzyż stolicy, zahacza o światy i wieki. Przemija postać świata, nie przemija krzyż, ten zwycięski znak zbawienia, a więc bądź pozdrowiony jeszcze raz: *Crux ave!* („Zaduszki”).

Zbawcza moc krzyża aktualizuje się stale, niezmiennie, na ołtarzu, otwiera perspektywy na wieczność i karmi teraźniejszość:

*Ołtarz jest wszystek głazem
i wszystek jest niebem
i śmierci jest obrazem
i pachnie chlebem*

Kaplica świętego Franciszka

Tajemnicy tej towarzyszą *Królowa*
żału i *święty Franciszek wtopiony* w ci-
szą stygmatów, a oplata ją piękno li-
turgii, msza gregoriańska:

*Kiedyś Bóg kazał siwowłosym mni-
[chom
ludziom w kapturze ciągłego skupienia
ująć melodię fioletoowych cieni
wśród zasłuchanych naw starych ko-
[ściołów
ton ostrołuków złotowitrażowych
korzących się Jemu w ciszy zachwyce-
[nia*

*Melodia była piękna
Zaczęliśmy śpiewać
Błysnęły światła
Zagrały kolory
a świat się z wolna pogрузzył w
[Zbawieniu*

Msza gregoriańska

Życie ludzkie to trud i smutek:

*Szliśmy godzinami
ciemnymi lochami
w chustach płaczu*

Kaplica podziemna

Człowiek mówi Bogu w twarz: *Ja*
Ciebie nie znam, lecz w poezji tej nie
ma dolożyizmu. O krzyżu mówi ona
przede wszystkim jako o koniecznej
zasadzie wszelkiego bytu, zasadzie
wpisanej w świat i w człowieka, jako
o jedynym wypełnieniu:

*Zajrzeliśmy w swe oczy jak w wymiar
przestrzeni / by dostrzec krzyż prosty
na niebie rozpięty / przekreślający nas
władczym ramieniem / jednym ramie-*

*nem nas zespalaający / Świat wszedł w
orbitę i śpiewał milczeniem*

Krzyż

Odpowiedzią, jakiej Bóg oczekuje
i jaką człowiek może dać, jest miłość.
Ale to Bóg sam jest Miłością, a wie-
czność to również On, Miłość. Dla-
tego trzeba się uczyć miłości. Inaczej
cóż będziesz robił przez wieczność
całą? Każdy z nas jest Szymonem
i Janem, tym, do którego Chrystus
kieruje pytanie: *Czy Mnie miłujesz?*,
i tym, którego prosi: *A ty bądź Janem*.
I dla każdego z nas spiesz na ofiarę:

*Dzwon zadyszany na wirydarzu
dzwoni
Spieszno Ci Chryste na ofiarę
w kościele cisza na gzymsach się waży
w witrażu płonie
na fałdach światła czerwonych
Dzwon zadyszany bije
Spieszno Ci Boże*

Obłubieniec

Tymczasem my z ulgą przyjmujemy
słowa: *Idźcie, ofiara spełniona*, może-
my bowiem odejść sprzed Jego Obli-
cza i zająć się wszystkim, co nie jest
Nim, co nie jest krwią witraża, który
błękitny jak przepaść nieba nad Mor-
skim Okiem,

*patrzył w Miłości krwawe oblicze
patrzył dzień cały i noc i rano
w Miłość co nie dość była kochaną
aż oczy zasłży mgłą od czerwieni
i jęły broczyć krwią z jasných źrenic*

Dwa witraże

Krzyż po prostu jest. Obecny, nie-
zmienny. Uciekając przed nim krzy-
żujemy Syna Bożego. Jeśli jednak
pojedynczy człowiek odrzuca głos
ciszy i ołtarz ślubowań, jeśli jak zbieg
ucieka w kręte zaułki świata, pozos-
taje Kościół stojący wiecznie przed

Bogiem – wcielenie pieśni i nieustająca Boża chwala („Gloria“).

Człowiek z tych wierszy – to zawsze człowiek przed Bogiem, w odniesieniu do Boga. Jeśli jest zagubiony, pozornie stracony, bo rzucił na śmietnik *jasną obrączkę* swoich zaślubin z Bogiem, a głodem chleba powszedniego przesłonił *Kielich Czekania*, to znaczy, że nie słyszy zaproszenia do miłości. Gdy jednak zacznie się modlić: *Boże mój, czemuś Cię opuścił?*, zrozumie, że *niczym jest wszelka ciemność twoja przed jasną tajemnicą, która jest w tobie, że może zaufać Bogu, który jest we mnie*. Że Boga można spotkać i w ludzkich duszach, i na ludzkich twarzach, że dla człowieka można stać się *chlebem ofiarnym, chlebem dla brata, chlebem dla wroga*. Wiara w miłość, w Bożą miłość sprawi, że *Chrystus rozbity, zlamany, rozdarty* przez nasze podziały zrośnie się w jedno i obdarzy szczęściem:

*będę cię pieścić
Ja com jest Panem
i będę patrzył
jak ty się stawasz
pożarem szczęścia
O jak chcę dawać
dawać bo Serce moje
otchłanią
lawy płonącej
bom jest Kochaniem
bom jest miłości
wielkim wszechświatem
tym Oblubieńcem
tym Ojcem Bratem*

Miłość

Wtedy śmierć stanie się odejściem przez drzwi modlitwy, przez drzwi miłości na łono Ojca. Dawna droga zgubi się w Sercu Boga. W wiecznego

Hodie dnia bez końca otworzy się biały klasztor ciszy i odsłoni tajemnica najwyższa, *tajemnica wiecznych narodzin Syna od Ojca, genesis Duchu*.

Wiersze o Matce Bożej i wiersze o ulotnych chwilach życia prezentują ten sam wymiar i klimat. Maryja jest *ofiarowaną i ofiarującą*, od zwiastowania stoi stale *naprzeciw Odkupienia*. Chwila zaś to *szansa jedyna*, która, przyjęta, zawsze, nawet przy szopce, odsłoni *kobierzec serca* krwawy jak wino.

Ostatni cykl, „W prostocie serca“, mówi o Laskach, miejscu, gdzie powstało Zgromadzenie, gdzie znajduje się jego główne i największe dzieło apostojskie, i gdzie żyją nadal Założyciele: Matka Czacka z *krążkiem światła wokół głowy* oraz *patrzący szarymi oczami ze ścian* Ksiądz Kornitowicz. Laski jawią się w wierszach przede wszystkim jako ukochana ojczyzna duchowa, jako „środowisko Boże“, które przyjęło i ukształtowało w ciszę, naznaczyło krzyżem, nauczyło składać życie w ofierze z prostotą i radością – które pozwoliło i pomogło stać się franciszkaną służebnicą krzyża.

W tej ojczyźnie dzień Laskowy kreślił swój wielki krzyż na czole. Tam mieszkaliśmy w krzyżu Laskowej kaplicy, wśród drzew całopalenia, tam krzyż stawiał się niebem i był codziennym chlebem, tam Laskowy Król wierny, kiedy wszystko rośnie ciszą i wszystko jest pokojem, powtarza:

*Wróć do Mnie przez chwile zbłąkane
Wróć do Mnie przez chwile płaczące
Wróć do mnie przez chwile zagasłe
Wróć do Mnie*

Przyjdź

Ja Pan

Wróć do Mnie przez mgłę nad ranem

Przez słońce
 Przyjdź
 Ja Pan
 Przyjdź do Mnie sosną
 Przyjdź przez noc
 gdy wszystkie ptaki w Laskach posną
 ptaki twych pragnień
 Przyjdź
 Ja Pan

Wróć do Mnie
 Alina Merdas RSCJ

Liryczny testament Jalu Kurka

Jalu Kurek

Boże mego serca

Wydawnictwo Literackie, Kraków-
 -Wrocław 1983, ss. 82

Ostatni i – jak się okazało – pożegnalny tom wierszy Jalu Kurka zamknął i zwińczył jego sześćdziesięcioletnią twórczość. 58 utworów napisanych w latach 1980–1982 poeta opatrzył wspólnym, jakże odważnym, ale i zobowiązującym tytułem: „Boże mego serca”. Rzadko czytelnik współczesnej poezji obcuje z wyznaniem tak dobitnym i bezpośrednim, nie ukrywanym pod maską wieloznacznych metafor. Rangę tytułu podnosi fakt, że nie został on zapożyczony z jakiegoś pojedynczego utworu, lecz stworzony specjalnie dla całego tomu. Uznał więc Kurek tytułową inwokację za kluczowy motyw trzech lat swego poetyckiego życiorysu.

Autorską potrzebę mówienia wprost o sobie, o swych niepokojach i nadziei, również o swojej poezji,

można bez trudu wyczytać w Kurkowych *seniillach*. Potrzeba ta realizuje się wszakże nie w liryce oszczędnych środków wyrazu czy ogolonej z poetyckiego nadmiaru. Wprost przeciwnie: podporządkowuje sobie bardzo różnorodne i artystycznie „bogate” formy ekspresji – od błagalnego „Psalmu” (otwierającego tom), poprzez lament, suplikację, tren, elegię, nagrobek, testament, rozmowę liryczną, sentencję, manifest programowy i pocmat aż do erotyku, piosenki i tekstów naśladowujących poetykę prasowego „Komunikatu” czy gazetowej „Kolumny ogłoszeń”. Wpoprzek rozwarstwienia gatunkowego omawianego zbioru przebiegają warstwy znaczeń, motywów i problemów tej poezji. Przypatrzmy się najważniejszemu.

Bohaterem liryki Kurka jest stary poeta, który w obliczu końca podejmuje trud uporządkowania swego poetyckiego i zwyczajnie ludzkiego świata. W tych dwu sferach: w poezji i w życiu rozgrywa się dramat jego egzystencji. Sens owego dramatu polega na uświadomieniu sobie przez poetę ułomności swych dokonań twórczych i niezdolności objęcia poetycką wizją świata in statu moriendi.

*Na próżno siłę się, stary bluźnierca,
 ogarnąć dziejów płonący zamęt,
 tedy oddaję Tairom z resztką serca
 rozdzierający ten lament.*

Ojczyzna kamieni

Świat poety ma ukształtowanie pionowe i wymiar metafizyczny, ale Bóg z rzadka tylko staje się rozmówcą człowieka, rzadko pojawia się w innej niż literacka szacie, ograniczony do kilku atrybutów zaczerpniętych z lu-

dowej i narodowo-patriotycznej ikonografii.

*Boże z warg ludzkich zdjęty,
nie wódź nas na pokuszenie.*

(...)

*Święty Boże, Święty Mocny, Święty a
[Nieśmiertelny,
spraw, niech się nam rany zagoją,
jednakże ratuj tchórzów oraz dzielnych,
weź naszą ojczyznę za swoją,
ostaw nam świat w spokoju.*

Psalm

Bóg w omawianym tomie jest raczej figurą retoryczną niż Bogiem Żywym. Kurek nie mówi o Bogu osobiście. Jego modlitwy zawsze wypowiada podmiot zbiorowy. „Nieosobistość” zaś wymaga wsparcia w formie jakiejś konwencji stylistycznej: ludowej, staropolskiej czy romantycznej. Ku metafizycznej wizji świata omawiane liryki zbliżają się tam, gdzie o Bogu nie mówią wprost, lecz po prostu podejmują temat człowieka uwikłanego w mechanizmy dziejów i we własne słabości, jak np. w wierszu „Co słyszać w poezji”: *W grzechu poczęci, zwolnieni od aureoli / mijamy się w głuchej ciemności / jak niewidoczni, nieznajomi przechodnie / potykając się po ciemku o stopnie / i ognie zachodnie i wschodnie.*

Bohater liryczny Kurka żyje w świecie zdominowanym przez zło. Uświadamia sobie apokaliptyczność czasów współczesnych. Apokalipsa już się rozgrywa na jego oczach i ma wymiar zarówno powszechny jak też indywidualny; obejmuje świat i człowieka. W „Psalmie” widzimy sugestywny obraz zniszczenia wartości kultury europejskiej: *Serce jak wściekły koń Apokalipsy / rwie poprzez kraj w galopie / i nieskalane źródła wyschły /*

w starej jak świat Europie. W pięknym „Placzu brzemiennej” ciemne moce sprzysięgają się przeciw biologicznej podstawie trwałości ludzkiego świata, przeciw poczętemu dziecku: *Trwoży się matka szczęśliwa przy głupiej nadziei; / mówią, że noce rozświetlą się łuną ognistą, / a dni od dymów wkrótce ściemnią się z kolei.* (...) *Matkom i dzieciom czasu nie są rade, / poeci, oplakujcie zepchniętych w zagładę.* (...) *Matko, dziecku twojemu strach policzki liże, / Matko, dziecko twoje umiera. / Strzelają coraz bliżej.* Apokalipsa Jalu Kurka jest wizją nie dokończoną, przerwaną na obrazie zniszczenia i śmierci. Poeta zawiesza pytanie o dalszy ciąg, o szanse ocalenia. Takich szans w planie powszechnym w ogóle nie ma. Wypełnia więc swą ostatnią rolę do końca: *Ja, Dawid, psalmista Pański / wiodę mą trzodę w dzień gniewu / w otwarte wrota rzeźni („Pasterz gór”).*

Poeta szuka ocalenia również dla siebie jako jednostki. Perspektywa, jaką daje schylek własnego życia, skłania go do obrachunków ze światem i samym sobą. Stąd wciąż ponawiane i odrzucane próby ucieczki przed zagładą w dzieciństwo, symbolicznego powrotu do łona matki czy reintegracji poprzez mit ojczyzny. Wiersze będące zapisem tych poszukiwań wnoszą ton bardzo osobisty, wzruszają czytelnika szczerością i często prostotą wyznania. Ocalenia nie daje poecie również Eros. Kilka subtelnych erotyków, stylizowanych na wzór młodopolski czy „Pieśni nad Pieśniami”, stanowi jakby pożegnanie z gasnącym ciałem. Jedyne, co pozostaje do wykonania, to dalsze tworzenie, ocalenie siebie i świata poprzez poezję. Ma to być jednak nowa, prze-

mieniona poezja. Poeta wyznaje: *Za długo pisałem w ciemności / (...) Kiedy się skończy złowroga ciemność, / kiedy mnie weźmie w objęcia słup światła? I pragnie Zdjąć z oczu ciężką górę widzenia, / co na źrenice mi padła* („W naprawskim pejzażu“).

Refleksja o poezji wypełnia cały tom liryków do tego stopnia, że Kurek wprowadza realia autobiograficzne jednoznacznie utożsamiające go z własnym bohaterem lirycznym. Matczyna wieś Naprawa, Kraków i Tatry, literaccy koledzy i wizja własnego pogrzebu na Rakowicach... Kurek nieustannie, obsesyjnie wręcz powraca do rozważań o swej poezji i jej miejscu w literaturze polskiej. Można w tej obsesji odnaleźć coś z romantycznej koturnowości wieszczą zatroskanego o słyszalność i donośność swego głosu. Spostrzeżenie to tym mocniej jest uzasadnione, że autor świadomie uobecnia w swej poezji wzorce i tematy romantyczne. Z cytatu i aluzji czyni on obowiązującą w całym zbiorze zasadę. Wiersze Kurka nie funkcjonują jako teksty samoistne i samowystarczalne. Ich siła wyrazu i piękno często wynikają z artystycznego zapożyczenia i przetworzenia całych fraz z kanonu poezji polskiej – od Mickiewicza, Słowackiego i Norwida aż po Baczyńskiego. Sam poeta wskazuje tworzywo, z którym pracuje. Są to dzieje narodu i świata widziane oczyma romantyka współczesności: *Idą przeze mnie czołgi, wozy pancerne, rakiety, / idą żywi, zabici, ranni, nie pomśzczeni, / tarzańscy rycerze zakłęci, / literaccy anieli w romantycznej bieli, / Matka-Polka, Grażyna, Anelli* („Wiatrak“). Powraca u Kurka romantyczna koncepcja związku poezji z życiem naro-

du, integracji narodowej wspólnoty poprzez słowo wymierzające sprawiedliwość okrutnym dziejom („Akowcy“, „Piosenka o chłopcach“, „Testament mój“, „Flaga ojczysta“ i inne wiersze).

Odnajdujemy u Kurka romantyczny niepokój, że poeta nie realizuje w pełni swej wizji, że język nie może sprostać opisywanemu światu, oraz romantyczne przekonanie, iż w chwili wielkiego zagrożenia poezja może się stać szancem ocalenia („Co z prawdą“, „Złowróźnie“, „Ojczyzna kamieni“). Gdzieś zupełnie na marginesie pojawiają się dawni współtowarzysze awangardowych poszukiwań młodego Jalu Kurka – *obaj poeci, obaj na literę „p“* – Peiper i Przyboś. Po półwieczu ideowych i artystycznych poszukiwań bliżsi są mu poeci nurtu katastroficznego II Awangardy niż optymistyczni piewcy cywilizacji.

Moim następcom pozostawiam w ojczyźnie / pośpieszny pociąg nadziei, / który się spóźnia jak zwykle, lecz który nadjedzie / w dzwonach, w triumfie, spryskany krwią barbarzyńców / (...) / Za to, żem własną tęczę wrysował się w niebo, / żem cudzą nędzę za swoją wziął i obie uskrzydlił, / okaż mi Panie zmiłowanie, / Boże Słowackiego, Boże Mickiewicza (...)

(Testament mój)

Poetycki testament Jalu Kurka pisany w obliczu spraw wiecznych okazuje się rozrachunkiem ze światem widzianym i przeżywanym sub specie poësis. Nawet jeśli „Boże mojego serca“ jest tylko ujęciem w artystyczne reguły krzykiem poety, krzyk ten wybija się z gwaru polskiej poezji współczesnej oryginalnym i dramatycznym brzmieniem.

styczeń, 1985

Bogdan Burdzie

czasopisma

Przegląd prasy (26)

Sprawa tworzącej się od kilku już lat (bo od końca 1981 r.) Fundacji Rolniczej może zarówno interesować jak i niepokoić. Interesuje dlatego, że jest to sprawa, którą określić można bez przesady mianem eksperymentu gospodarczego w naszym systemie. Już sam fakt powstania przy tej okazji podstaw prawnych do reaktywowania instytucji fundacji w ogóle (przyjęcie na wiosnę 1984 r. odpowiedniej ustawy sejmowej) uznać należy za sukces zdrowego instynktu gospodarczego. Fundacja interesuje zarówno ekonomistów – pojawia się bowiem zagadnienie wykorzystania prywatnych pieniędzy do społecznych celów w tym systemie gospodarczo-politycznym – jak i bezpośrednio zainteresowanych fundacjami.

W przypadku konkretnej Fundacji Rolniczej chodzi oczywiście o indywidualnych producentów rolnych, o gospodarke rodzinną na polskiej wsi. Celem Fundacji Rolniczej – jak wyjaśniali to członkowie prymasowskiego Komitetu Organizacyjnego na łamach „Przeglądu Katolickiego”, „Tygodnika Powszechnego”, „Ładu Bożego”, „Gościa Niedzielnego”, „Powściągliwości i Pracy” oraz „Królowej Apostołów” – jest pozyskanie wszędzie w świecie, gdzie się tylko da, bez żadnych wstępnych warunków o charakterze politycznym, dewiz przeznaczanych następnie na zakup maszyn i urządzeń. Byłyby one odprzeda-

wane w kraju zainteresowanym chłopom za złotówki. Zamyśl jest taki, by – poprzez uniknięcie rozdawnictwa – uruchomić mechanizmy ekonomiczne wydajniejszej pracy na wsi.

Celowo wymieniał tak dokładnie tytuły prasowe, które zajmowały się sprawą Fundacji Rolniczej w sposób obiektywny, przekazując przede wszystkim informacje przydatne zainteresowanym, a przy okazji rozwiewając złudzenia. Bowiem złudzeń może być wiele. Na przykład wiadomo, że działania jednej tylko Fundacji Rolniczej nie rozwiążą wszystkich problemów polskiej gospodarki prywatnej na wsi. Fundacja może uzupełnić działania pozytywne państwa. Państwa – przypomnijmy – które wzięło na siebie konstytucyjny obowiązek utrzymania trwałości sektora rodzinnego na wsi. Przeniesienie litery na konkretne posunięcia o charakterze materialnym – to już sprawa druga. Tu jednak władza musi szukać sojuszników. Kryzys gospodarczy nie pozwala na wiele. Ursusowi np. trudno jest wydostać z banku dewizy nawet na uruchomienie pełnej zdolności produkcyjnej licencyjnych traktorów. O długofalowej akcji podnoszenia poziomu wyposażenia technicznego gospodarstw rolnych, bez dodatkowych dostaw, nie ma co nawet marzyć.

I w tej sytuacji Kościół w Polsce i Kościoły lokalne na świecie decydują się szukać pieniędzy i podejmują przez ludzi świeckich inicjatywę konkretną, gospodarczą, jasną w założeniach, precyzyjną w celach. Cóż zatem może niepokoić? Na pewno fakt tak długiego dyskutowania całej sprawy. Nie oszukujmy się – świat nie czeka. Wczorajsze zainteresowanie

problemami polskimi – to nie dzisiejsze zainteresowanie; dzisiejszy problem wyżywienia Polaków – to nie to samo co dzisiejszy głód w Etiopii...

W tej sytuacji zdziwienie musi wywołać... upominanie się o większe pieniądze dla Fundacji Rolniczej. „Upominanie” jest słowem łagodnym. „Szaleństwo” jest słowem odpowiedniejszym. Obrażliwy wobec fundatorów, wobec ludzi działających przy organizowaniu Fundacji w Polsce, wobec samych chłopów wreszcie – tekst Jana Rema w „Tu i Teraz” oraz informacja ze stycznia 1985 r., która ukazała się w „Życiu Warszawy” (nie wspominając o kilku innych tekstach, głównie prasy terenowej) – muszą napawać po prostu smutkiem. Tym bardziej że dla Komitetu Organizacyjnego sprawa Fundacji – to także szansa na konkretne porozumienie się społeczeństwa w pewnej sprawie (patrz wywiad z ks. Alojzym Orszulikiem na łamach „Gościa Niedzielnego” oraz dyskusja na łamach „Tygodnika Powszechnego”).

Notatką w „Życiu Warszawy” warto zająć się bliżej. Od początku było wiadomo, iż program globalny opiewa na 5 lat – plus ponad rok programu pilotowego na kwotę 28 mln dol. Dla „ŻW” ta kwota to za mało. Być może „ŻW” dysponuje większymi dodatkowymi dewizami na rzecz gospodarstw rodzinnych. Zapewne Komitet Organizacyjny przyjmie je z wdzięcznością... 10 mln dol. na program pilotowy zadeklarował Kongres – czyli naród – amerykański. „ŻW” z wrodzonym taktem ocenia te pieniądze: *...chodzi o pieniądze o wątpliwym zapachu.*

„ŻW” ocenia również kwestie, o których ma niewielkie pojęcie:

Komitet powołany przez prymasa Polski dla spraw fundacji ocenia, że na realizację pierwszego, pilotażowego, czyli próbnego programu projektowanej fundacji potrzeba 28 mln dolarów. Bez tej sumy nie można w ogóle ruszyć z miejsca, a nawet prowadzić poważnych rozmów na temat statutu fundacji. Autor informacji (M) wydaje się wiedzieć więcej niż sami członkowie Komitetu oraz ekipa rządowa. Po pierwsze: skąd wziął informację, że nie ma tych 28 mln dol.? Po drugie – rozmowy na temat statutu zostały zakończone 20 września 1984 r. przyjęciem przez ekipę negocjującą strony kościelnej i rządowej jego ostatecznej wersji. Statut ten, owszem, mógłby być zarejestrowany, gdyby były wyjaśnione sprawy zwolnień z opłat celnych i podatkowych za działalność statutową. Po trzecie – a niby dlaczego nie można ruszyć z kwotą mniejszą, skoro odpowiedni sąd rejestrujący fundację przyjmuje papiery od fundacji z kapitałem dziesiątki razy mniejszym i do tego w złotychkach? Przyjemnie jest mieć sojusznika w ubieganiu się o pieniądze na działalność, ale broń nas, Panie, od takiego sojusznika...

Nadto „ŻW” pisze o wyjeździe delegacji fundacyjnej do Australii i Japonii: *Daleka podróż jest, zdaniem specjalistów, dowodem, że stracono ostatecznie nadzieje na wpłaty z krajów, na które liczono i z których stychać było oszałamiające obietnice.*

Taka metoda wnioskowania nazywa się przypasowywaniem teorii do faktów. Rzeczą Fundacji jest szukać pieniędzy wszędzie tam, skąd płyną sygnały, że można uzyskać pomoc dla polskiego rolnictwa. Kościoły w Japonii i Australii, a także instytucje

publiczne i Polonia australijska, od miesięcy sygnalizowały swe zainteresowanie i przygotowywały wyjazd, zapraszając członków Komitetu Organizacyjnego. Jeśli już czegoś ten wyjazd dowodził, to faktu, że zainteresowanie na całym świecie wykracza poza zakres pojmowania sprawy przez redakcję „Życia Warszawy”.

Aż strach pomyśleć, co by się działo, gdyby Fundacja znalazła chętnych dawców w Ameryce Południowej czy na Bliskim Wschodzie...

Uwaga ogólna. W wywiadzie, który na łamach „Królowej Apostolów” (nr 2/85) przeprowadziłem z pełnomocnikiem Episkopatu d.s. Fundacji Rolniczej, ks. Alojzym Orszulikiem, powiedział on m.in.: *Oczekujemy, że wspólnota działań ludzi z kraju i poza krajem będzie widoczna na każdym kroku, a owoce tych działań służyć będą bliżnim i tym na wsi, i tym w mieście. Byłoby zatem lepiej myśleć o inicjatywie fundacyjnej jako o czymś wspólnym, służącym całemu społeczeństwu.*

Stawomir Siwek

Pociecha

Miesięcznik „Odra” publikuje od kwietnia ubiegłego roku bardzo ciekawe rozmowy Stanisława Beresia ze Stanisławem Lemem. Autor „Summy technologiae”, „Filozofii przypadku” i świetnej literatury science-fiction, niezwykle erudyta, przysięgły racjonalista, zdeklarowany ateista, opowiada w nich o sobie i przypuszczałnych losach ludzkości. Rozmowa

zamieszczona w numerze 12/84 rysuje tyleż fascynujące co groźne perspektywy niepowstrzymanego rozwoju technologii, które mogą przyprawić o gorzką zazdrość. Mogą, ale nie muszą, co później uzasadnię. Najpierw niech przemówi Lem:

(...) Długotrwały trend wypierania człowieka z jego niezliczonych nisz życiowych już się rozpoczął i postępuje. My tego nie widzimy tylko dlatego, że wpadliśmy do straszliwie głębokiej jamy cywilizacyjnej, skąd widać tylko ściany. Rzeczywiście nie wiadomo, co należy zrobić z tą armią ludzi uwolnionych od pracy. Nieprawdą jest, że wszyscy ludzie są uzdolnieni kreacyjnie i z każdego da się wykręsać twórcę. To jest rzeczywiście fatalne. Mnie jednak zajmowało takie rozwiązanie, które nie zakłada zupełnego sparaliżowania postępów technicznych w imię ratowania miejsc pracy dla ludzi, którzy są z nich wypierani przez ewolucję techniczną. Dlaczego? Jednym z motywów jest między Bogiem a prawdą to, że wiele rzeczy ludzie robią tylko dlatego, iż je lubią. Jednym z takich powołań jest pomnażanie wiedzy, więc rezygnację z tego dla cięcia desek i kładzenia cegieł – co z powodzeniem może robić maszyna – uważałbym za ośmieszanie i poniżenie ludzkiej godności. Jak to, my nie możemy się rozwijać tylko dlatego, że należy ratunkowo zachować „czarnoroboczych”? (...) Rzecz w tym, że kiedy cywilizacja raz wstąpi na technologiczną drogę, technologia staje się zmienną, niezależnie od woli jednostek. Każda faza osiągniętej już sprawności technicznej otwiera szansę dotarcia do następnej fazy, a porządek, w jakim dokonuje się odkryć, nie zależy od tego, czy ich owoce będą pożywne, czy zabój-

cze, lecz od już zawłaszczonej wiedzy, albo, mówiąc to samo inaczej, kolejność instrumentalnych osiągnięć wyznaczana jest przez ich ustopniowanie w trudności zdobycia. (...) Ewolucji naszej wiedzy nie można zamrozić nakazem w świecie antagonistycznym, a każdy inny świat jest w naszej epoce mrzonką. Człowiek nie ograniczy się w swoim poznawczym ruchu, bo jego impet nie podlega ani decyzjom poszczególnych uczonych, ani poszczególnych polityków. Jak dotąd, pułapka technologiczna nie zatrzasnęła w sobie ludzkości w tym sensie, że ludzkość nie **MUST** popełnić samobójstwa. Porozumienie i jego pochodna jako koegzystencja potęg jest wciąż możliwa. Możliwa jest przede wszystkim dzięki temu, że nie ma dotąd możliwości sporządzenia takich narzędzi, środków czy broni, które całkowicie zacierały różnice między stanem wojny i stanem pokoju. Jeśli takie środki jednak zostaną sporządzone, zagrożenie okaże się nieporównanie większe niż w tym stuleciu. (...)

Poszczególne składowe tego wybuchowego ładunku technologicznego można dostrzec przede wszystkim w gwałtownym rozwoju komputeryzacji i jej straszliwej – w sensie mocy obliczeniowych – inwazji w rejony życia publicznego i prywatnego, w rozpoznawaniu mechanizmów dziedziczności, a także w coraz dokładniejszym rozeznaniu przebiegów ewolucyjnych. Kiedy ta bomba wybuchnie, nastąpi wielka przemiana wszystkiego. Jak ktoś słusznie powiedział: technologia cywilizacji silnie górującej nad nami zawsze wygląda jak magia i cud.

Dam panu ulubiony z moich przykładów dla zobrazowania takiego „cudu”. Niewidzialny gołym okiem plemnik

mieści w sobie cały plan budowy organizmu ludzkiego, wraz z jego mózgiem i narządami, a nawet uwzględni ten plan sposób, w jaki ten osobnik będzie się uśmiechał, oraz charakterystyczne gesty i zachowania. Pan uśmiecha się z powątpiewaniem? Dziedziczy się wszystko: typ gry mimicznej, sposób mrużenia oczu, tiki. To są mechanizmy neuralno-mięśniowe, które są zakodowane i zaprogramowane. W kategoriach dzisiejszej technologii jest to zupełna magia. (...)

Najdokładniej widać okropną nędzę naszych obecnych technologii, gdy zestawiamy je z technologiami natury. (...) Po prostu sama recepta produkcyjna „obraca się w ciasto”. To jest *differentia specifica* Natury. Cała moja i mojej „Summy” prognoza spoczywa na przekonaniu, że ludzie się tego nauczą. Tutaj pozostaje szansa skoku rozwojowego. Tylko na miłość boską: nie można myśleć, że to nas doprowadzi do doszczęśliwień rasy ludzkiej. To są głupie mrzonki o postępie: im szybciej kręcą się maszyny, tym szerzej wszyscy się uśmiechają. Szczęście ludzkości to zupełnie inna sprawa. (...) Stojąc w obliczu naszej cywilizacji, czuję się jak nad łóżem bardzo ciężko chorego. Cóż tutaj mogą zrobić lekarze? Przede wszystkim należy zawołać księdza i przedsiębiorcę pogrzebowego. Niestety jednak w kategoriach intelektualnych jest to perspektywa zupełnie nieciekawa, gdyż nie daje rozumowi żadnego pola do popisu. A ponieważ zależy mi na tym, abym mógł kontynuować prace myśli i wyobraźni, więc nie opowiadam tego, co jest prawdopodobne, że ludzkość skończy z sobą za mego życia lub niedługo potem. (...)

Czasem jednak zdarza mi się pomyśleć, że ten niezwykły człowiek zdoła

wypowiedzieć słowa tak zdumiewające, jak te: „mitujecie nieprzyjaciół wasze”. Jest rzeczą porażającą, że koncepcja taka uzyskuje rangę jednej z panujących na świecie religii.

Stanisław Beres: *Sam pan zapewniał niedawno, że ta altruistyczna zasada gwarantuje przeżywalność gatunków i jest normą ewolucji, a poza tym w imię tej i innych wzniosłych zasad popłynęły w historii rzeki bulgoczącej krwi. (...) Wciąż jeszcze nie widzę źródeł tych resztek optymizmu.*

Stanisław Lem: *Mimo wszystko jakiś postęp w dziedzinie nauk ścisłych, mimo wszystko czegoś się o świecie i sobie dowiadujemy, mimo wszystko system zabezpieczeń przeciwłosowych jest sprawniejszy niż parę wieków temu i „czarna śmierć” już tak nie grasuje. Chociaż, to przykre, dziś dowiadujemy się, że głównym zagrożeniem dla człowieka jest sam człowiek.*

Po takiej lekturze wpada się w przygnębienie wywołane tyleż losem naszego gatunku, co świadomością odcięcia od samodzielnego udziału w technologicznej przygodzie ludzkości. Nawet jeśli te przewidywania spełnią się w niedużym stopniu, ich możliwość jest realnym problemem cywilizacji, której jesteśmy współuczestnikami. Jak moglibyśmy umysłowo nadażyć za pochodem postępu wpadłszy do wspomnianej przez Lema technologicznej „jamy”? Otóż sądzę, że nie jesteśmy konieczne skazani na dławiący kompleks niższości, ponieważ nawet z naszej jamy widać kres tego pochodu.

Herold technoewolucji, Stanisław Lem, radzi zagospodarowywać potrzebę sensu i czas wolny bezrobotnej ludzkości przez wielką reżyserię i aranżację życia. Zaleca w tym celu badać skrycie chętki, namiętności,

usposobienie i profile charakterologiczne osobowości, a potem dobierać każdemu taki los, jaki mu będzie odpowiadał. W imię czego? – pytam. Wątpliwe, by taka sytuacja mogła się utrzymać. W oczach społecznych inżynierów reszta ludzkości wraz ze stratą indeterminizmu utraciłaby człowieczeństwo. Stałaby się – jak uprzednio cała natura – przedmiotem dowolnych przekształceń do likwidacji włącznie. Nawet gdyby ludzka mierzwa uważała inżynierów losu za bogów, oni sami pozostaliby ludźmi z właściwym człowieczeństwu nienasyceń metafizycznym. Cóż mieliby z sobą począć? Jeśli pełna automanipulacja jest możliwa, to likwiduje sens istnienia, powodując śmierć z apatii rzekomych bogów. Jeśli zaś pełna automanipulacja nie jest możliwa, nie uda się również pełna manipulacja innymi osobnikami, ponieważ zakres tajemnicy (nazwijmy to boskim pierwiastkiem człowieka) pozostaje taki sam w każdym osobniku. W rezultacie problem nadania sensu próżniaczemu życiu ludzkości okazuje się nierozwiązywalny technologicznie. Trzeba użyć innych sposobów.

Te nader abstrakcyjne w tym kraju i w tym czasie rozważania mają jednak dla nas znaczenie. Prowadzą do wniosku, że światopogląd religijny jest warunkiem przetrwania świadomego życia: skłania człowieka do introspekcji, samodyscypliny i samodoskonalenia, czyli skierowania ekspansji do wewnątrz osobowości, zamiast na środowisko. Wróży to chrześcijaństwu solidną przyszłość. Inna rzecz, że zmiana paradygmatu cywilizacji na introwertyczny raczej się w świecie nie upowszechni bez pouczającej katastrofy.

K.K.

Nad Rocznikiem Statystycznym 1984

Cykle produkcyjne Rocznika Statystycznego i „Przeglądu Powszechnego” powodują, iż refleksje niniejsze nad najnowszymi wydaniem RS nabierają charakteru historycznego. Zastanawiając się już po raz trzeci na tych łamach nad obrazem życia społeczno-gospodarczego PRL, jaki wylania się z oficjalnych danych GUS, należy stwierdzić, iż 1983 r. przyniósł zahamowanie, a nawet odwrócenie tendencji spadkowych w dochodzie narodowym oraz w produkcji wielu gałęzi gospodarki.

Dochód narodowy wytworzony w cenach stałych zwiększył się w 1983 r. o 6,0%, przy czym w cenach bieżących wzrósł on o 24,6%, co oznacza zastosowanie w skali całej gospodarki „deflatora” statystycznego uwzględniającego wzrost cen w wysokości 17,5%. W tym kontekście warto odnotować wskaźnik wzrostu cen detalicznych artykułów nabywanych przez ludność, który wyniósł 21,9%, a także ogólny wskaźnik wzrostu kosztów utrzymania 23,0% (s. XXXVII–XLVII). Być może, wzrost cen pozarynkowych był niższy.

Spośród głównych czynników tworzących dochód narodowy wartość produkcyjnych środków trwałych zwiększyła się w 1983 r. o 2,5%, natomiast zatrudnienie spadło o 0,2%. W rezultacie poprawiły się nieco wskaźniki produktywności środków trwałych – z 0,23 zł dochodu narodowego na 1 zł środków trwałych do 0,24 zł w 1983 r. Są to jednak wielkości nieporównywalne z danymi z RS 1983, gdyż według tego ostatniego wskaźnik produktywności środków

trwałych wynieść miał w 1982 r. 0,27 zł. Przerachowanie wartości środków trwałych w gospodarce PRL, dokonane w najnowszym wydaniu Rocznika, uniemożliwia więc porównania w dłuższym okresie i nasuwa wątpliwości co do realności poprawy wykorzystania majątku narodowego. Mogła ona bowiem wynikać z nowych zasad liczenia. Przeciętny dochód narodowy wytworzony przez jednego zatrudnionego w gospodarce narodowej zwiększył się w 1983 r. do 330 tys. zł (310 tys. zł w 1982 r.), zaś w przeliczeniu na jedną godzinę pracowaną w 1983 r. przypadało 509,70 zł (484,65 zł w 1982 r. – s. 64 i 73). Ogólny wskaźnik materiałochłonności spadł z 1232 zł na 1000 zł dochodu narodowego w 1982 r. do 1171 zł w 1983 r. Różnice w poszczególnych pozycjach bilansu materiałów są jednak mniejsze. Nieznacznie spadło zużycie węgla kamiennego, energii elektrycznej, nawozów sztucznych czy aluminium, natomiast wzrosła materiałochłonność produkcji w zakresie rud żelaza, węgla brunatnego, miedzi, tworzyw sztucznych oraz papieru. Importochłonność dochodu narodowego spadła pod względem zużycia rud żelaza, surowki, fosforytów, kauczuku i bawełny, wzrosła zaś w dziedzinie zużycia importowanej ropy naftowej, gazu ziemnego i celulozy. Jeśli dodać podane w Tablicy 275 produkty, importochłonność dochodu narodowego zmalała w 1983 r. o około 4% (s. 198–200). Wzrosła jednak ponownie zapasochłonność gospodarki.

Dochód narodowy podzielony zwiększył się w 1983 r. o 5,4%. Spożycie w cenach stałych wzrosło o 5,6%, zaś akumulacja – o 4,9%, w tym nakłady inwestycyjne netto w sferze

produkcyjnej – o 12,0%. Stopa akumulacji utrzymała się na niemal nie zmienionym poziomie, natomiast wzrósł udział inwestycji netto na środki trwałe w dochodzie narodowym. Ponieważ głównym czynnikiem wzrostu gospodarczego PRL były dotychczas inwestycje, warto się im przyjrzeć nieco dokładniej. Otóż wzrost inwestycji netto w cenach stałych o 9,4% w 1983 r. a tychże inwestycji w sferze produkcyjnej z 370,2 mld zł w 1982 r. do 414,7 mld zł w 1983 r. (o 12,0%), nie oznaczał osiągnięcia tempa inwestowania z końca lat siedemdziesiątych. W stosunku do poziomu 1978 r. inwestycje netto w sferze produkcji materialnej stanowiły w 1983 r. zaledwie 37,1% (wg s. 78–79). Czy pozwoliło to na odtworzenie zużytego majątku i zahamowanie dekapitalizacji gospodarki – trudno powiedzieć, gdyż nie ma po temu w RS 1984 odpowiednich danych. Nawiasem mówiąc, ogłoszone obecnie dane o stopniu zużycia środków trwałych w 1982 r. nie są jednoznaczne. Przeciętny wskaźnik zużycia majątku produkcyjnego w całej gospodarce spaść miał z 38,8% w 1981 r. do 38,3% w 1982 r., lecz w przemyśle wzrósł on z 41,2% do 42,3%, w budownictwie – z 39,5% do 41,2%, a w nauce – z 52,1% do 54,0%, spadł natomiast w rolnictwie – z 40,0% do 38,6% – oraz w transporcie i łączności (s. 185). Jak wobec tych części składowych wyliczono przeciętną 38,3%, niższą jakoby niż w 1981 r., trudno zrozumieć. Wydaje się, że obliczenia GUS są w tym punkcie niezbyt dokładne.

Jest to tym bardziej niejasne, że przyrost środków trwałych w cenach stałych w 1983 r., oceniony przez GUS na 2,5% lub około 511 mld zł.

wydaje się dość optymistyczny. Gdyby bowiem zestawień coroczne nakłady inwestycyjne w sferze produkcji materialnej z przyrostami wartości środków trwałych, to okazałoby się, iż minimum nakładów przypadło na 1982 r., natomiast już w 1983 r. udało się zwiększyć przyrost wartości środków trwałych. Wobec oczywistego opóźnienia efektów inwestycji w postaci przyrostu wartości środków trwałych jest to mało prawdopodobne. Innymi słowy, jeśli do 1982 r. nakłady inwestycyjne netto malały, to nie wiadomo właściwie, skąd mógł się wziąć przyrost wartości majątku narodowego już w 1983 r. Jeżeli nawet przyjąć, że wynikał on z szybkiego zakończenia części inwestycji rozpoczętych pod koniec lat siedemdziesiątych, to dalsza perspektywa nie jest zachęcająca – od 1980 r. inwestycje gwałtownie malały, toteż w latach najbliższych większych przyrostów wartości środków trwałych nie należy się już spodziewać. Niejasności oraz zmiany metod liczenia uniemożliwiają jednak pełniejszą orientację w kwestii podstawowej dla dalszego rozwoju sytuacji ekonomicznej – dynamiki środków trwałych.

Główna produkcja przemysłu zwiększyła się w 1983 r. o 6,4% a wartości produkcyjnych środków trwałych w przemyśle – o 0,2%. Jednocześnie spadło zatrudnienie w tej gałęzi gospodarki. Wzrosła między innymi produkcja węgla kamiennego, przerób ropy naftowej, produkcja energii elektrycznej, stali surowej, wyrobów walcowanych, miedzi, siarki, nawozów sztucznych, cukru (szczytowy poziom) i wielu innych artykułów. Spadła jedynie produkcja koksu. W większości przypadków nie udało się jednak przekroczyć pozo-

mu z 1979 lub 1980 r. Liczba roboczogodzin przepracowanych w przemyśle w 1983 r. spadła o 0,5%, co oznacza, iż wydajność pracy w przemyśle zwiększyła się o 6,9%; również i produktywność środków trwałych w przemyśle poprawiła się. Warto odnotowania jest duży przyrost produkcji przemysłowej w sektorze nieuspołecznionym (o 18,2%), co jednak w minimalnym stopniu rzutowało na całość przemysłu. Bardzo istotne znaczenie miało natomiast dalsze pogorszenie się jakości produkcji. Liczba wyrobów oznaczonych znakiem „Q” spadła o 15%, a znakiem „I” – o 6% (s. 209). Fakt ten w dużej mierze podważa realność przyrostu produkcji przemysłowej w 1983 r. i nie może nie budzić poważnych obaw na przyszłość.

Rolnictwo znalazło się w 1983 r. w stanie stagnacji, pomimo że urodzaj należy zaliczyć do pomyślnych. Globalna produkcja rolna wzrosła o 3,3%, w tym roślinna o 5,9%, zaś zwierzęca – o 0,4%. Zbiory czterech zbóż były wprawdzie lepsze niż w 1982 r., lecz nadal poniżej rekordowego poziomu z lat 1973–1974, podobnie jak zbiory ziemniaków i wielu innych roślin. Wyjątkiem były buraki cukrowe, których zbiór w 1983 r. przekroczył dotychczasowe maksimum. Katastrofalnie spadło jednak pogłowie zwierząt gospodarskich: bydła do 11,3 mln szt. a trzody chlewnej do 15,6 mln szt., a więc do poziomu z lat 1971–1972. Sytuacja pod tym względem jest wręcz alarmująca, gdyż nawet tak zwiększony ubój nie pozwolił utrzymać produkcji mięsa (spadła ona o 7,2%), ani tym bardziej podaży rynkowej tego artykułu. Globalna produkcja rolna pozostawała więc nadal, zarówno w wy-

rażeniu absolutnym, jak i na 1 ha użytków rolnych, poniżej poziomu średniego z końca lat siedemdziesiątych, a jedynie w gospodarstwach indywidualnych nieco się doń zbliżyła. Gospodarstwa te nadal produkowały ponad dwukrotnie więcej na 1 zł kosztów materialnych i o 17% więcej na 1 ha użytków rolnych przy trzykrotnie mniejszych nakładach na jednego zatrudnionego niż gospodarstwa uspołecznione (s. 270–271). Rolnictwu polskiemu nadal brakowało zdecydowanego rozwiązania problemu wadliwego rozłożenia środków – gospodarstwa produkujące względnie mniej i gorzej otrzymywały względnie więcej nakładów. Jediną pociechą może być fakt, iż po raz pierwszy od lat zwiększyła się powierzchnia użytków rolnych gospodarstw indywidualnych (o 42 tys. ha), przez co udział ich w całości użytków rolnych wzrósł do 71,4%.

Globalna produkcja budownictwa zwiększyła się w 1983 r. o 6,4%. Dotyczyło to jednak głównie budownictwa inwestycyjnego; liczba mieszkań oddanych do użytku wzrosła o 5,2% i osiągnęła liczbę 195,8 tys. Wielkość ta była dalece niewystarczająca: na 1000 nowo zawartych małżeństw przypadało w 1983 r. tylko 640 mieszkań (s. 424), co oznacza, iż znów 40% nowych rodzin powiększyło masy bezskutecznie oczekujących na mieszkanie. Sytuacja w tym względzie jest szczególnie zła i od lat powoduje fatalne skutki społeczne. Dziś jest to zwłaszcza poczucie beznadziejności młodzieży wchodzącej w dorosłe życie.

W dziedzinie transportu zwraca uwagę ponowne wydłużenie się czasu obrotu wagonów towarowych, niewielka poprawa współczynników wy-

korzystania taboru samochodowego, utrzymywanie się kryzysu w transporcie lotniczym, pewna poprawa w transporcie morskim, a ze zjawisk wyraźnie pozytywnych – spadek względnej liczby wypadków drogowych i ich ofiar śmiertelnych – z 92 osób na 10000 samochodów w 1982 do 87 w 1983 r. W dziedzinie łączności trwał kryzys poczty, która nadal obsługiwała mniej przesyłek niż w latach 1976–1980 i robiła to wolniej. Liczba abonentów telefonicznych wzrosła w 1983 r. o 5,1%, jednak wskaźnik 105 telefonów na 1000 mieszkańców był ciągle bardzo niski (s. 346–348). W przeglądzie międzynarodowym wskaźnika tego nie można porównać z innymi krajami, lecz skądinąd wiadomo, iż pod tym względem PRL znajduje się na końcu tabeli europejskiej.

Handel zagraniczny najtrudniej jest ocenić. Eksport PRL zwiększył się w 1983 r. o 10,3%, zaś import – o 5,2%, w rezultacie wzrosło więc dodatnie saldo obrotów (s. 355). Nie jest jednak jasne, dlaczego w bilansie płatniczym PRL (s. 600) saldo obrotów bieżących towarami i usługami wykazało nadal deficyt 838 mln \$. W eksporcie zwraca zwłaszcza uwagę wysoka dynamika eksportu do krajów spoza RWPG (wzrost o 12,4%). Mogłoby to cieszyć, gdyby nie fakt, że zjawisku temu towarzyszyło, prawdopodobnie silnie z nim związane, pogorszenie się terms of trade: ceny w imporcie wzrosły o 5,3%, natomiast w eksporcie – tylko o 1,1% (s. 350). Cena utrzymywania dodatniego salda obrotów z krajami wysoko rozwiniętymi staje się zatem coraz wyższa. W obrotach z krajami RWPG istniał nadal deficyt. Największym partnerem handlowym PRL pozosta-

wał Związek Radziecki (31,2 eksportu i 36,8 importu), przy czym saldo ujemne w obrotach polsko-radzieckich zmalało z 42,2 mld zł w 1982 r. do 26,1 mld zł w 1983 r. Na drugim miejscu pod względem obrotów znajdowała się RFN, a na następnych: Czechosłowacja, NRD, Wielka Brytania, Rumunia i Węgry. Obroty z USA nadal były znacznie niższe niż w 1981 r. Import ze Stanów Zjednoczonych nieco wzrósł, a eksport zmalał, jednak ciągle utrzymywano niewielką nadwyżkę, która zastąpiła deficyt rzędu 32 mld zł, notowany jeszcze w 1981 r.

W wywozie PRL nadal rósł udział paliw, artykułów żywnościowych i drewna, zaś spadł odsetek eksportu artykułów przemysłu lekkiego, elektromaszynowego oraz obiektów gotowych. W imporcie zwiększył się udział paliw i energii oraz przemysłu lekkiego, zmalał zaś odsetek przywozu produktów chemicznych, papieru oraz artykułów rolno-spożywczych. Z przesunięć tych za korzystne można uznać jedynie zmniejszenie rozmiarów importu żywności i pasz.

Na rynku wewnętrznym utrzymywało się poważne napięcie. Sprzedaż detaliczna towarów i usług w cenach bieżących wzrosła w 1983 r. o 30,8%, zaś średnie wynagrodzenie osobowe w gospodarce społecznej o 24,8%, a dochody nominalne gospodarstw chłopskich – o 39,2% (s. XXXVII, XLV, 300). Trudno ocenić, czy luka inflacyjna uległa zwiększeniu, czy zmniejszeniu. W każdym razie wzrost sprzedaży był głównie wynikiem wzrostu cen; w wyrażeniu realnym (w cenach stałych) wyniósł on 8,1% (s. XLV), co i tak wydaje się wskaźnikiem dość optymistycznym. Skądinąd bowiem dowiadujemy się, że płace

realne zwiększyły się tylko o 1,1% (s. XXXVII), a więc zupełnie niezauważalnie. Poziom płac realnych był nadal niższy niż w 1974 r., a przy wzroście wydajności pracy w gospodarce o 5,1% ich dynamika pozostawała wyraźnie w tyle. Świadczyć to może o ogromnych wysiłkach deflacyjno-drenażowych państwa, lecz jednocześnie każe się krytycznie zastanowić nad tezą, iż powodem inflacji jest szybszy wzrost płac niż wydajności. W wyrażeniu realnym było bowiem dokładnie na odwrót.

Wreszcie kilka spostrzeżeń z innych dziedzin życia społeczno-gospodarczego. W usługach należy zanotować wzrost produkcji o 7,6%, przy czym był on szybszy w sektorze państwowym niż prywatnym, odwrotnie do tendencji z 1982 r. W rezultacie udział sektora prywatnego w globalnej produkcji zmalał z 29,8% w 1982 r. do 29,0% w 1983 r. (s. 383).

Rynek wydawniczy przeżywał ogromne wstrząsy. Wzrosły wprawdzie nakłady książek, ale liczba ich tytułów spadła do 8,8 tys. – poziomu nie notowanego od ponad 15 lat. Wzrosła natomiast liczba tytułów i nakłady gazet, co przy bardzo napiętym bilansie papieru (było go w 1983 r. nadal mniej niż w 1978 r.) nie może nie budzić pewnego niepokoju. O stanie przemysłu poligraficznego nie ma co mówić – jest on tak zły, że trudno znaleźć w RS 1984 więcej informacji na ten temat. Również cen książek próżno szukać w dziale „Ceny” *Rocznika*. Ich wzrost w 1983 r. był wręcz dramatyczny.

Stan środowiska naturalnego systematycznie się pogarsza. Lata 1982–1983 były ubogie w opady, zaś w 1983 r. nastąpił katastrofalny spa-

dek przepływu w wodach powierzchniowych (o 28% w porównaniu z 1982 r.). Tymczasem pobór wody do celów produkcyjnych wzrósł o 10,0%, a na potrzeby komunalne – o 3,3%. W rezultacie pogorszył się gwałtownie bilans wodny kraju. Zrzuty ścieków wymagających oczyszczenia, które w 1982 r. zmalały na skutek załamania się produkcji przemysłowej, znów zaczęły rosnąć. Emisja zanieczyszczeń pyłowych na jednostkę produkcji zmalała nieco, a gazowych – utrzymała się na podobnym poziomie, natomiast ilość odpadów gromadzonych w zakładach zwiększyła się poważnie, zarówno w liczbach absolutnych, jak w odniesieniu do jednostki produkcji. Nakłady inwestycyjne na ochronę środowiska i gospodarkę wodną były stosunkowo niewielkie, choć warto zauważyć, iż wzrosły one w 1983 r. bardziej niż wszystkie nakłady inwestycyjne (s. 12–23).

Ogółem rzecz biorąc, wydaje się, że zanotowane po raz pierwszy od czterech lat zwiększenie dochodu narodowego i produkcji przemysłowej (niezależnie od względności „deflatora” oraz problemu obniżki jakości produkcji), miało w 1983 r. źródła w maksymalnym wykorzystaniu istniejących rezerw organizacyjnych i materialowych, natomiast dalsze perspektywy wzrostu pozostawały niejasne. Prawdopodobne źródła przyszłych trudności to: postępujące zużycie środków trwałych, bariery technologiczne, energetyczne i transportowe, a także rosnące napięcia w infrastrukturze gospodarczej, społecznej i środowisku naturalnym.

Wojciech Roszkowski

Informujemy, że posiadamy jeszcze pewną liczbę egzemplarzy „Przeglądu Powszechnego” z roku 1982, 1983 i 1984. Aby umożliwić zainteresowanym skompletowanie numerów naszego miesięcznika od momentu jego wznowienia, obniżamy cenę zeszytów wydanych w 1982 i 1983 roku o 50%.

Zawiadamy jednocześnie, że dysponujemy jeszcze niewielką liczbą egzemplarzy wydanej przez Wydawnictwo Przeglądu Powszechnego książki Mariana Morawskiego SJ „Wieczory nad Lemanem”. Jest to dziesiąte wydanie w języku polskim dzieła z dziedziny katolickiej apologetyki a zarazem znakomitego utworu literackiego.

Zamówienia prosimy kierować na adres administracji „Przeglądu Powszechnego”, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, dokonując jednocześnie wpłaty na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

Redakcja
