

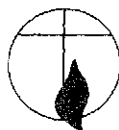
przegląd powszechny

6/778/86

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJĄCY SPÓŁ

Michał Jagiełło
Magdalena M. Matusiak
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)
Miroslaw Paciuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wiernisz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZYGŁĄD Powszechny”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 49-02-71 w. 158
49-02-39
tel. administracji 49-02-71 w. 273
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1320 zł
półroczna 660 zł
kwartalna 330 zł
cena egzemplarza 120 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: Zakład Poligraficzny I.W. „Pax”

Warszawa, ul. Owstana 9/11

Zam. 0615/7-598. (P-66), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Numer zamknięto 27 II 1986 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Czas wielkiej próby	329
Z Ryszardem Przybylskim rozmawia Beata Chmiel.	
<i>Zygmunt Perz SJ</i>	
Kościół soborowej odnowy a judaizm	340
<i>Aleksander Hertz</i>	
Ostatnie posłanie	349
Rozważanie o pierwiastkach narodowych i uniwersalnych w kulturze.	
<i>Marek Zaleski</i>	
Głosy z domu umarłych	356
O wzajemnym stosunku dwóch literatur: żydowskiej pisanej po polsku i polskiej pisanej po żydowsku.	
<i>Anna Sobolewska</i>	
Powieści inicjacyjne Janusza Korczaka (I)	366
<i>Mirosława Ołdakowska-Kuflowa</i>	
Postać Hioba w literaturze polskiej	380
<i>Krystyna Tarnawska-Kaczorowska</i>	
„Jutro“ Tadeusza Bairda	389
Dramat muzyczny w jednym akcie do libretta Jerzego S. Sito według noweli Josepha Conrada „Jutro”.	
Dante Alighieri: „Boska komedia”, Czyściec, Pieśń VI, w. 76–151. Tłumaczył Tomasz Łubieński	403
<i>Jacek Urbaniec</i>	
Mity, konkrety, abstrakty	406
Wzajemne oddziaływanie abstrakcyjnej i konkretnej warstwy języka.	

Kazimierz Dziewanowski

Lekarstwo czy trucizna? 412

Prawda o historii własnego narodu nie zawsze bywa krzepiąca, ale wiedza o niej jest zawsze pożyteczna.

Sięganie po drugie dno (*Roman Warszawski*) 421

„Colloquia Communia“ (*Michał Jagiełło*) 435

Album podręczny: Grzegorz Bednarski 442

Kościół Najświętszego Serca Jezusowego w Łodzi-Retkini (*Konrad Kucza-Kuczyński*) 444

List z Ameryki (I): „Powrotna fala“ wartości (*Wojciech Roszkowski*) 448

Katechumenat dzisiaj: Biblia i jej ranga (*Mirosław Pacuszkiewicz SJ*) 453

Książki – *J. Kolbuszewski*: (Marian Gawalewicz, „Królowa Niebios. Legendy o Matce Boskiej”) 460

W. Sokołowski SJ: (Jean-Marie Lustiger, „Kazania paryskiego proboszcza”) 462

H. Litwin: (Jan Widacki, „Książ Jarema”) 464

J. Gaul: (Zbigniew Kuchowicz, „O biologiczny wymiar historii”) 468

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce (38) 471

Teatr – *T. Nyczek*: Termopila (Stary Teatr w Krakowie: „Termopile polskie” T. Micińskiego, inscenizacja i reżyseria: K. Babicki) 473

Film – *K. Kłopotowski*: Ja również jestem przeciw („Jestem przeciw” A. Trzosa-Rastawieckiego) 477

Table des matières

Temps de grande épreuve	329
Conversation entre Ryszard Przybylski et Beata Chmiel.	
<i>Zygmunt Perz S.J</i>	
Eglise du renouveau conciliaire et judaïsme	340
<i>Aleksander Hertz</i>	
Le dernier message	349
Méditation sur les éléments nationaux et universels dans la culture.	
<i>Marek Zaleski</i>	
Les voix de la maison des morts	356
Sur la relation réciproque de deux littératures: la hébraïque écrite en polonais et la polonaise écrite en hébreu.	
<i>Anna Sobolewska</i>	
Romans initiatiques de Janusz Korczak (I)	366
<i>Mirostawa Oldakowska-Kuflowa</i>	
La figure de Hiob dans la littérature polonaise	380
<i>Krystyna Tarnawska-Kaczorowska</i>	
„Jutro“ („Demain“) de Tadeusz Baird	389
Drame musical en un acte au libretto de Jerzy S. Sito selon la nouvelle de Joseph Conrad „Jutro“.	
Dante Alighieri: „La divine comédie“, Purgatoire, Chant VI, v. 76-151. Traduit par Tomasz Łubieński	403
<i>Jacek Urbaniec</i>	
Mythes, concrets, abstraits	406
Influence réciproque des conches abstraite et concrète de la langue.	

Kazimierz Dziewanowski

Médicament ou poison? 412

La vérité sur l'histoire de notre nation n'est pas toujours fortifiante, mais sa connaissance est toujours utile.

Atteindre le deuxième fond

(Roman Warszawski) 421

„Colloquia Communia“ *(Michał Jagiełło)* 435

Album à la portée de la main:

Grzegorz Bednarski 442

Eglise du Sacré Jésus à Łódź-Retkinia

(Konrad Kucza-Kuczyński) 444

Lettre de l'Amérique (I): „L'onde revenante“ des

valeurs *(Wojciech Roszkowski)* 448

Catéchuménat aujourd'hui: La Bible et son rang

(Miroslaw Pacuszkiewicz SJ) 453

Comptes rendus 460

Contents

Time of Great Trial	329
Conversation between Ryszard Przybylski and Beata Chmiel.	

<i>Zygmunt Perz SJ</i>	
The Church of After-Conciliar Renewal and Judaism	340

<i>Aleksander Hertz</i>	
The Last Message	349
Consideration of national and universal elements in culture.	

<i>Marek Zaleski</i>	
Voices from the House of the Dead	356
About reciprocal relations of two literatures: the Jewish one written in Polish and the Polish one written in Jewish.	

<i>Anna Sobolewska</i>	
Initiatory Novels by Janusz Korczak (I)	366

<i>Mirosława Oldakowska-Kufłowa</i>	
Hiob in Polish Literature	380

<i>Krystyna Tarnawska-Kaczorowska</i>	
"Jutro" ("Tomorrow") by Tadeusz Baird	389
Musical drama in one act to the libretto by Jerzy S. Sito according to the short story "Jutro" by Joseph Conrad.	

Dante Alighieri: "Divine Comedy", Purgatory, Song VI, l. 76-151. Translated by Tomasz Łubieński	403
--	-----

<i>Jacek Urbaniec</i>	
Myths, Concretes, Abstracts	406
Mutual impact of abstract and concrete layers of the language.	

Kazimierz Dziewanowski

Medicine or Poison? 412

Truth about the history of one's own nation is not always invigorating but its knowledge is always useful.

Reaching for the Second Bottom

(Roman Warszewski) 421

"Colloquia Communia" (Michał Jagiełło) 435

Handy Album: Grzegorz Bednarski 442

**Church of the Sacred Heart of Jesus in
Łódź-Retkinia (Konrad Kucza-Kuczyński)** 444

**Letter from America (I): "Returning Wave"
of Values (Wojciech Roszkowski)** 448

**Catechumenate Today: The Bible and Its
Dignity (Mirosław Pacuszkiewicz SJ)** 453

Reviews 460

Czas wielkiej próby

Z Ryszardem Przybylskim rozmawia Beata Chmiel

– *Stawia Pan przed badaczami literatury nieproste zadanie poszukiwania w niej wartości istotnych. Czy humanistyka oznacza powinność moralną?*

– Humanistyka jest czynem w takim znaczeniu, w jakim rozumiał to słowo Mickiewicz. Humanista dokonuje takiej interpretacji kultury, która przynosi wiedzę, a w zasadzie mądrość. Przy całym szacunku dla rygoru myślenia, jaki powinien go cechować, humanista nie może tracić z oczu celu, który został mu narzucony, nie przez problematykę jego dyscypliny, ale przez samo życie. Człowiek, by żyć godnie we współczesnym świecie, musi zrozumieć jego problemy. Kultura to pogotowie intelektualne albo wściekle mądry ojciec, co zresztą na jedno wychodzi.

– *Najważniejszym, być może, zagrożeniem dla kultury współczesnej jest polityka, której tak przemożny wpływ odczuwamy tu i teraz. Jak obronić się przed zniewoleniem, które ze sobą niesie?*

– Od czasów Rewolucji Francuskiej Europa rozumiała, że jednym z głównych elementów kształtujących sytuację egzystencjalną człowieka jest polityka. Stała się więc i ona także przedmiotem zainteresowań humanisty, ale tylko o tyle, o ile wchodzi w zakres fenomenologii egzystencjalnej. To znaczy, że humanisty nie interesuje władza sama w sobie czy ideologia sama w sobie, lecz to, co władza czy ideologia czynią, żeby się tak wyrazić, z duszami ludzkimi. Zadaniem humanisty jest odkryć, co jest złego w kusicielach politycznych i ideologicznych, pokazać to i przestrzec. I dlatego zawsze można go oskarżyć o to, że nie ma poglądów, ponieważ jest człowiekiem, który demaskuje infernalną funkcję ideologii. Historyk literatury, który jest humanistą, może to wyjątkowo dobrze pokazać, ponieważ literatura nie jest ideologią.

– *Najbardziej wstrząsającym tekstem Pana autorstwa jest dla mnie esej o Stawroginie z roku 1972, wyjątkowo wypełniający, jak się wydaje, to zadanie.*

– Pomógł mi tutaj sam Dostojewski, który zrozumiał, że powieść jest formą, za której pomocą potrafi on zdemaskować zło każdej ideologii. Był bezlitosny wobec samego siebie. Możemy pokazać, że poglądy Szatowa i poglądy Dostojewskiego, wyrażone w publicystyce, są niemal identyczne. Jednocześnie w powieści poglądy Szatowa, czyli jak gdyby światopogląd samego pisarza, są pokazywane w sposób niezwykle krytyczny. Powieść, wedle Dostojewskiego, jest *ognistym piecem zwątpienia*, przez który muszą przejść wszystkie współczesne ideologie. Dostojewski może być wzorem humanisty.

Dwa są zatem zadania humanisty. Jedno – to potępienie ideologii, a drugie – to wyszukiwanie w sztuce i w literaturze takich wartości, które wyniosą człowieka ponad ideologię; które obronią go przed złem, jakie ideologia ze sobą niesie. Humanistyka powinna być zatem wielką pochwałą sztuki wybawicielki i literatury pocieszycielki.

– *Jakie wartości bronią nas przed złem świata?*

– W moim przypadku odpowiedź jest całkowicie jednoznaczna. Wartości te stworzone zostały przez chrześcijaństwo. Co ciekawsze, jeśli w kulturze europejskiej pojawiały się polemiki z chrześcijaństwem czy nawet wrogość, to jednak to, co zostało w trakcie tych sporów wypracowane, zawdzięczamy przede wszystkim chrześcijaństwu. Ponieważ należymy do cywilizacji chrześcijańskiej, wszelkie wartości są tu przepełnione religijnością. Henri de Lubac pokazał, że gdyby nie Feuerbachowska krytyka, dokonana jak wiadomo z pozycji ateistycznych, w której zwrócił on uwagę na antropologiczny aspekt chrześcijaństwa, to nie nastąpiłby zwrot ku chrystologii, a w konsekwencji ku patrologii. Takie wstrząsy są dla cywilizacji chrześcijańskiej błogosławieństwem.

– *W latach siedemdziesiątych w kręgach tak zwanej lewicy laickiej, by wspomnieć tylko książkę „Kościół, lewica, dialog”, zrodziła się próba budowania etyki i opisywania kultury bez Pisma. Cóż ma czynić, przy Pana opisie tradycji, niewierzący humanista?*

– Może zbudować piękną, głęboko ludzką ctykę poza chrześcijaństwem i poza Pismem, pod warunkiem że ma zrozumienie dla antropologicznych wartości chrześcijaństwa. Czasami on właśnie, badając dzieło inspirowane przez chrześcijaństwo, może nam dużo więcej powiedzieć niż wierzący, który chodzi w glorii własnej wiary i obnosi się ze swoją pewnością.

Podobnie trzeba mieć zrozumienie dla krytyki chrześcijaństwa. Henri de Lubac rozumiał Feuerbacha. Nie odrzucił go w sposób gwałtowny z tego tylko powodu, iż był on ateistą. Nie mogę odrzucić Joyce'a tylko dlatego, że siał bluźnierstwami jak z rękawa. Zawsze możliwe jest spotkanie na płaszczyźnie antropologicznej. Humanista jest dumny z tego, że nie neguje żadnego sądu, ale analizuje go, bada i wykorzystuje z pożytkiem. Humanista musi przekroczyć wszelki ekstremizm i wszelki fanatyzm. Nie może postawić się w roli sędziego, który wszystko wie. Dlatego zwątpienie w siebie jest cechą strukturalną humanisty. Niekiedy jest atakowany za to, że nie jest w stanie wypowiedzieć się w sposób całkowicie jednoznaczny. To jest cena, jaką płaci za próbę zrozumienia sądów krańcowo sprzecznych. Nie powinien opowiadać się po żadnej stronie, zwłaszcza jeśli chodzi o poglądy polityczne i ideologiczne. Powinien raczej występować w imieniu człowieka idealnego.

Walka humanisty wierzącego z dewiacją, jaką niosą ze sobą ideologie, jest jednocześnie obroną transcendentnych wartości, zakorzenionych w człowieku przez Boga. Humanista niewierzący sam musi stworzyć katalog wartości, których pragnie bronić. My mamy Biblię, która jest skarbnicą wartości, on zaś może traktować Biblię jako księgę wiedzy o człowieku. Zatem Pismo może mu pomóc w poszukiwaniu człowieczeństwa. Nie dość tego. Może mu pomóc w zrozumieniu zła, które tkwi w człowieku. Nikt z nas nie jest wolny od zła, które brudzi i ściiera obraz Boga w człowieku. Oczywiście, tego rodzaju problematyka nie istnieje dla humanisty niechrześcijańskiego. Dla niego wszystkie wydarzenia zapisane w Biblii rozgrywają się na ziemi i nie są zakorzenione w transcendencji. Myślę, że Leszek Kołakowski jest jednym z tych humanistów, którzy właśnie tak zrozumieli Biblię i dlatego nauczyli się czerpać z niej wiedzę i mądrość.

Granica, wydaje mi się, nie przebiega między wierzącym a niewierzącym humanistą, przebiega między zrozumieniem roli, jaką dla człowieczeństwa, dla kultury odegrało chrześcijaństwo. Jeśli ktoś neguje rolę, jaką chrześcijaństwo odegrało w rozwoju etycznym ludzkości i traktuje je jako religię umarłą, to przekracza tę granicę. Pochodzi z innego świata. Traci wtedy możliwość zrozumienia kultury europejskiej i jej interpretacji. Bardzo ciekawe, że my – traktując religię Greków jako umarłą – potrafimy jeszcze wydobyć z ich religijności aspekty antropologiczne. Tak właśnie winien postępować wobec chrześcijaństwa humanista niewierzący. Może nie traktuje jej zresztą jako religii martwej, bo widzi, że ona żyje i rozwija się, ale mówi: „Ja w ogóle nie jestem człowiekiem religijnym, ale pojmuję znaczenie religii”. Tak mówiąc, ciągle jeszcze tkwi w cywilizacji chrześcijańskiej. Poza nią człowiek stawia siebie wówczas, kiedy twierdzi, że religia nie ma już żadnego znaczenia dla rozwoju ludzkości; że jest to anachronizm, że można żyć bez tych pierwiastków humanistycznych, które stworzyły religie. Słowem, że musi powstać nowy człowiek i nowy świat. Żyjemy w czasie apokaliptycznym. Nasze wybory zdecydują o życiu lub agonii cywilizacji, która trwa od czasów Homera i Abrahama. Czy nie słyszy Pani, jak pęka oś globalowa?

– Mam wrażenie, że wielu z nas nie może usłyszeć głosu trąb anielskich, bo Biblia jest jeszcze jedną zakurzoną książką na półce.

– Zauważyłem, że od dwudziestu blisko lat ogromna liczba ludzi w Polsce zaczęła obcować z Biblią. To znaczy, że w naszej kulturze zdarzyło się coś nowego. Wraz z kryzysem myślenia ideologicznego, wraz ze wzrostem uczulenia na zło zaczęto poszukiwać możliwości odrodzenia religii. W krajach anglosaskich i skandynawskich zawsze wiadzano, że Biblia jest księgą mądrości, z którą się stale obcuje. Ale może nasz przypadek jest ciekawy przez to, że nie mając takiej tradycji, traktujemy Pismo jako przekaz skierowany bezpośrednio do człowieka wieku XX.

– Ale w przeszłych momentach kryzysu narodu i państwowości zwracano się raczej ku Kościołowi jako instytucji niż ku

duchowości chrześcijańskiej. To Kościół stawał się ojczyzną, w nim było się narodowo.

– W książce o klasycyzmie starałem się wyjaśnić, że ojczyzną stał się po rozbiorach nie tyle Kościół, ile duch chrześcijaństwa. Rzeczywiście, utożsamiano u nas Kościół z hierarchią. Pojęcie Kościoła jako ludu Bożego zaczęło w Polsce funkcjonować dopiero po Soborze Watykańskim II. To dzisiaj w pełni rozumiemy, że nie można Kościoła redukować do hierarchii, bo postanowienia Chrystusa były zupełnie inne. Epoki, w których dokonywano takiej redukcji, były dla chrześcijaństwa epokami zgrozy. Myślę, że humanista chrześcijański w pełni odnajduje siebie, zaczyna rozumieć swoje przeznaczenie i obowiązki, kiedy staje się świadomą częścią ludu Bożego, z którym wędruje do Nowej Jerozolimy.

– *Wydaje się, że zmienia się także nasze myślenie o historii Polski jako o dziejach narodu i społeczeństwa, coraz częściej ogniskujące się wokół styku narodowości i religijności.*

– W różnych epokach historycznych ta relacja między polskością a religią przybierała zupełnie inną postać. Należałoby to zresztą dokładnie przebadać. My sami najprawdopodobniej nie pojmujemy w pełni swojej sytuacji, ponieważ nie rozumiemy jeszcze charakteru tej relacji. Jak wiadomo, zależności między narodem a religią są sprawą niesłychanie drażliwą dla wielu chrześcijan w świecie. Gdy mieszkalem w Rzymie, często słyszałem od Włochów, że być może nasza religia jest polskim katolicyzmem, ale nie wiadomo, czy można ją nazwać chrześcijaństwem. Oczywiście, można to odwrócić, bo katolicyzm włoski jest jeszcze bardziej, jakby tu rzec, swoisty.

Musimy rozświetlić ten problem, zwłaszcza że sprawa narodowości w drugiej połowie XX wieku wcale się nie skończyła, a wręcz przeciwnie, ponownie nabrała wielkiej wagi. My zaś nie wiemy nawet, jak dokładnie kształtowała się w historii ta przedziwna relacja między narodem a religią. Ograniczamy się do stwierdzenia faktów, powiedziałbym nawet – do triumfalnego stwierdzenia faktów. A triumfalizm katolicki nie przyniósł chrześcijaństwu nic dobrego, że przemilczę, ile narobił zła.

– *O tych związkach między kulturą a religią zapominają*

często badacze XX wieku. A przecież rozpacz Stanisława Ignacego Witkiewicza wynikała z trwogi przed klęską duchowości, nierozłącznej z tym, co nazwał Przeżyciem Metafizycznym?

– Myślę, że moja niechęć do Gombrowicza wynika właśnie z tego, że znajduje się on poniekąd poza tą problematyką, co – z kolei – świadczyć może, do jakiego stopnia jego krytyka polskości jest powierzchowna i dotyczy tylko pewnych i to mniej istotnych dewiacji psychicznych. W końcu trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy i do jakiego stopnia religijność polska ukształtowała takie dziwne, nadające się do wyśmiania, typy, nasze zmyły i upiory, przed którymi trzeba uciekać daleko, aż za Wielką Wodę.

– *Pytanie to muszę, przede wszystkim, postawić badacze sarmatyzmu.*

– Oczywiście, ale radzę wówczas pamiętać o zdumiewającej czułości naszych poetów. Czy pamięta Pani wiersz Miłosza „Rozmowy na Wielkanoc 1620 roku”? Ileż mądrości i gorzkiej wiedzy o pięknie życia może się kryć w sarmatyzmie. A wiersze J. M. Rymkiewicza, w których mówi Baka? Poeta jest człowiekiem strasznie przenikliwym i dostrzeże dobro na samym dnie duszy Wielkiego Grzesznika.

Do przebadania jest zresztą nasz dzisiejszy stosunek do religijności typu sarmackiego, z którego wywodzi się przecież tak zwany tradycyjny katolicyzm polski. Czy trwa on nadal? Czy jest w stanie zdewiować odrodzenie posoborowe?

– *Ale sarmatyzm to nie tylko typ religijności, lecz chyba najbardziej znaczący okres kształtowania sposobu przeżywania polskości. Myśmy stracili łączność z tą kulturą, która przetrwała najwyraźniej właśnie w owym tradycyjnym katolicyzmie. Może nawet dałoby się obronić tezę, że wiek XVII jest kluczowy dla zawiązania mentalności polskiej i wszelkich polskich odrębności. Wtedy ukształtowało się w sposób tak szczególny przeżycie wolności, wolności człowieka także jako obywatela rządowego i wolnego państwa. To że często ta wolność zmieniała się w swoje przeciwieństwo, wyradzała w kierunku ksenofobii, to jeszcze inna sprawa. Lecz właśnie wiek XVII kształtował owo poczucie inności czy wręcz wyjątkowości.*

– Przez tę „inność“ być może zginęliśmy jako państwo, zostaliśmy narażeni na straszliwe doświadczenia historyczne, ale z drugiej strony dzięki niej ocaleliśmy. „Inność“ jest istotnym problemem romantyków. „Inny“ zawsze był narażony na niechęć, na krytykę, nawet na nienawiść tylko dlatego, że był inny. Humanistyka polska nie opisała zresztą, jak należy, owej „inności polskiej“ w jej antropologicznym aspekcie. Analizowano wielokrotnie już odrębność ustrojową, ale jej konsekwencje, które ukształtowały to, co nazywamy mentalnością polską, zapisane w tekstach, obrazach, w muzyce, czekają nadal na swój opis.

– *Wyliczamy tu kolejne wielkie nie przebadane obszary kultury polskiej. Czy znajdą one swojego historyka? Obawiam się, znając obecny system kształcenia humanistycznego, że niezbyt łatwo.*

– Ależ nie, młodzież mamy znakomitą. Ma ona bowiem świadomość sytuacji, w jakiej znalazła się kultura, i wie, jakie są zadania humanistyki. W związku z tym ceni sobie wysoko wykształcenie. Nic wszyscy gonią za pieniędzem, chociaż dziś jest to zbożne zajęcie. Młodzież wie, że trzeba dorosnąć duchowo do tego, by móc zrozumieć kulturę polską.

Nauczyciele także muszą dorosnąć! O ile młodzież zdaje sobie sprawę ze swoich obowiązków, to nauczyciele nie zawsze. Człowieka dojrzałego trudno zaś zmienić, zwłaszcza gdy o jego postawie decyduje lęk przed obowiązkiem, przed zadaniem, które przed nim stoi. To nie jest sprawa wiedzy. To sprawa czystości myśli. Nauczyciel, którego myśl jest brudna, nie będzie umiał odpowiedzieć na pytania, które stawia mu młodzież. Pozostając bowiem w kręgu swych zbutwiałych myślatek, nie dorośnie do zrozumienia duchowych potrzeb narodu.

Młodzież daje im swoją odpowiedź. Nie garnie się do takich nauczycieli. Humanistyka rozkwita między uczniem a mistrzem, których łączy umiłowanie prawdy. Mamy piękną tradycję wykładowców Uniwersytetu Wileńskiego w epoce Mickiewicza. Do Lelewela młodzież szła, by wspólnie z nim myśleć. Podobnie było z Kazimierzem Brodzińskim w Uniwersytecie Warszawskim. Powracamy zatem do właściwej formy kształcenia uniwersyteckiego i niech przykładem będzie tu Maria Janion.

Młodzież jest grupą nacisku, która wymaga, ale jej wymagania są święte, bo dotyczą samej istoty kultury, a nawet jej „być albo nie być”. Odrzuci zatem profesorów, którzy do niej nie dorosli. Kiedy część nauczycieli filomatów nie rozumiała ich pytań, to młodzieńcy założyli stowarzyszenia samokształceniowe. Pęd młodzieży do wiedzy i prawdy jest bowiem pędem naturalnym. Wierzę w młodzież nie dlatego, że trzeba w coś wierzyć, by uzyskać luksus duchowy, ale dlatego, że wykazuje ona wyjątkową dojrzałość. Gdybyśmy nie mieli takiej młodzieży, to rzeczywiście należałoby się głęboko zastanowić nad przyszłością naszej kultury.

– *Gdy mówimy tutaj o obronie kultury jako podstawowym zadaniu humanisty w wieku XX, przypisujemy mu w zasadzie ewangeliczny obowiązek obrony wolności człowieka i swobody zbiorowości, w której żyjemy.*

– Obrona kultury jest w istocie obroną wolności i godności człowieka. Kultura w XX wieku jest zagrożona z najróżnorodniejszych stron. Kulturę masową można badać jako zjawisko, ale jej apologia wydaje się kapitulacją przed zagrożeniem, jakim jest despierytualizacja doświadczenia, degradacja duchowości. Kultura masowa, stawiająca przed odbiorcą wzorce, które czynią z niego człowieka-maszynę; ideologia, która dehumanizuje kulturę; polityka, która redukuje człowieka do pewnej funkcji – wszystkie one wygarniają nas z tego duchowego obszaru, w którym myśli się o sprawach najważniejszych. Kultura masowa rozmywa duszę, ideologia ją tumani, a polityka zamyka ją w chlewie.

– *Jak literatura współczesna odpowiada na tę sytuację? Wydaje się, że w wielu przypadkach sama literatura nie chce wkroczyć na ów poziom duchowości, tylko rozgrywa swoje gry na poziomie rejestracji rzeczywistości.*

– To prawda, ale to jest jej grzech i jej zmartwienie. Humanista ma do dyspozycji ogromną tradycję i może rozmawiać ze swoimi odbiorcami – żeby nie mówić patetycznie: z narodem – czytając z nimi wspólnie teksty dawnej literatury. Czasami ten dialog humanisty z czytelnikiem o arcydziełach dawnych jest ważniejszy niż ślęczenie nad dziełami pisarzy współczesnych, które za rok czy za pięć lat giną w rzece niepamięci. Czasem o naszych sprawach lepiej jest rozmawiać ze zmarłymi. Trzeba tylko zadać im właściwe

pytania. A oczywiście każdy może ponieść klęskę, mierząc się z genialnym pisarzem.

– *Czy Pana przegrana jest nie napisana książka o Gogolu?*

– To jedna z moich klęsk, którym zawdzięczam bardzo wiele. Aby opanować twórczość pisarza, trzeba mieć naturalnie odpowiednie narzędzia. W przypadku Gogola jest to niewątpliwie język niemiecki i znajomość niemieckiego romantyzmu. Moje próby ogarnięcia Gogola bez zrozumienia Hoffmanna nie mogły dać rezultatu. Musiałbym poświęcić więc parę lat na poznanie języka, a na to nie miałem czasu. Oczywiście, można na przykład pisać książki o klasycyzmie nie znając języka francuskiego, ale z samych polskich opracowań nic sensownego nie może powstać. Z takich mankamentów trzeba zdawać sobie sprawę. Kiedyś, gdy pracowałem nad Dostojewskim, zatrzymałem całą pracę na co najmniej dwa czy trzy lata, ponieważ zrozumiałem, że bez recepcji patrystyki w Rosji nie pojmę religijności autora „Biesów”. Przy Gogolu podobnej pracy nie wykonałem i musiałem ponieść klęskę już na wstępnym etapie. Ale są to doświadczenia pomocne, uczą bowiem uczciwości. Humanista w ten sposób nabiera szacunku dla tekstu. Humanistę tworzą raczej klęski. Zwycęstw ma bardzo mało. Ale w gruncie rzeczy chodzi o uczciwość, nie tyle nawet wobec pisarza, ile wobec zmarłego. Mądra pokora jest koniecznym warunkiem tej pracy. Oczywiście, pokora ptaka, który szybuje ku słońcu, a nie pokora cielęcia, które garnie się do dydka.

Wielu historyków literatury pisało i pisze z ogromną wyższością i pretensjami wobec zmarłych pisarzy. Są to najczęściej pretensje ludzi, którzy nie rozumieją tekstu. W charakterze przykładu może tu służyć znakomity skądinąd Kleiner. Oczywiście Słowacki był dla niego wielkim geniuszem, ale Kleiner lepiej wiedział, jak ten wielki geniusz powinien pisać, co ten wielki geniusz sknocił. Profesorska krytyka jest czasem bardziej żenująca niż recenzenckie wypociny.

– *Porzućmy więc scjentyzm, powróćmy do literatury. Czy możemy powiedzieć, że my, że nasza sytuacja jest w niej w istotny sposób zapisana?*

– Najbardziej mnie zadziwia, że najlepiej zapisał nasze doświadczenie człowiek, który żyje na emigracji – Gustaw Herling-Grudziński. Jest to najlepszy dowód, że miejsce nie decyduje o rozumieniu tego, co dzieje się w duszy narodu i z ciałem narodu.

Był wspaniały pisarz polski, Jarosław Iwaszkiewicz, który zupełnie niepotrzebnie (...) i teraz byle szlachetny grafoman wyciera nim gębę, kiedy chce sobie poprawić samopoczucie.

Poezję mamy wspaniałą. Zawsze była znakomita, lecz ta z drugiej połowy XX wieku jest poezją wielką. Gdzie na świecie znajdzie się teraz taki gwiazdozbiór? Kto ma takie stado orłów? Wystarczy wymienić tych wielkich, że pominię tu Starego Żubra z Litwy: Miron Białoszewski, Zbigniew Herbert, Tadeusz Różewicz, Jarosław Marek Rymkiewicz, nie mówiąc już o śpiewakach świetnych, takich jak Stanisław Grochowiak, Wisława Szymborska. Poezja każdego z tych poetów to jedyny i niepowtarzalny skarbiec mądrości. Nikt inny tak nie mówi i nikt inny tego nie powie. I to mi wystarczy. A dzieje się to wówczas, gdy w Europie nie ma już poetów. A zatem znów, jak w epoce romantyzmu, nie kontaktujemy z kulturą europejską. Znów jesteśmy inni. No i chwała Bogu, że jesteśmy inni. Jak mają ochotę, niech się od nas uczą. Już powstały, jak słyszę, kluby Pana Cogito.

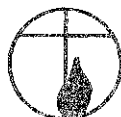
Jestem szczęśliwy, że znam poetów, którzy tak strasznie dużo powiedzieli nam o naszej epoce. Jestem szczęśliwy, że to właśnie poeci uformowali moją świadomość, a nie trywialni handlarze słów. My siebie w nich rozpoznajemy. Oni mówią za nas. Reszta jest milczeniem, w którym rodzą się ciemniowe krzyki pytań.

– *Wszystkie Pana diatryby przeciwko scjentyzom są w zasadzie sprzeciwem wobec kolejnych metodologii. Dla humanisty jedynym sposobem czytania tekstów kultury jest hermeneutyka. Czy tak?*

– Właśnie tak. Ma Pani rację. I dlatego postanowiłem sięgnąć do Pisma, aby zrozumieć samą istotę hermeneutyki. Zabieram się do sporego studium o hermeneutyce Jezusa Chrystusa. Zapewne Pani pamięta, że po wygłoszeniu do rzeszy własnego utworu literackiego, przypowieści o siewcy, Jezus zorganizował swoim uczniom dwa seminaria, których tematem był sposób rozumienia i interpretacji poezji.

Padają tam niezmiernie ważne i tajemnicze sądy, które postaram się zgłębić. Już na samym wstępie rozbiłem się o rafa tak zwanej liberalnej biblistyki, która twierdzi, że Jezus nie zorganizował tych seminariów, że nie powiedział tego, co powiedział. Fragmenty te stworzyć miał Ewangelista powodowany kerygmatycznymi potrzebami pierwotnego Kościoła. Skąd ci bibliści to wiedzą, to już inna sprawa. Liberalna biblistyka ma to do siebie, że własne hipotezy i urojenia bierze za prawdę, i w końcu w tym konkretnym przypadku wychodzi na to, że św. Marek był szalbierzem, ponieważ przypisał Panu słowa, których On nie powiedział. Ale myślę, że dam sobie radę z pysznymi biblistami. Jeśli napiszę studia o słowie u proroków, o hermeneutyce Orygenesu i św. Grzegorza Wielkiego, to wyjdzie z tego książka. Może poniosę klęskę, wówczas porwę te papiery na strzępy. Opanowało mnie święte drżenie i strach. Niech się Pani za mnie pomodli.

Warszawa, 10.09.1985



Zygmunt Perz SJ

Kościół soborowej odnowy a judaizm

W duchu otwarcia i dialogu Sobór Watykański II ogłosił „Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich” (dalej: DRN). Jej czwartą część poświęcono religii żydowskiej. Sposób potraktowania tego zagadnienia świadczy wymownie o współczesnej świadomości Kościoła i pragnieniu nawiązania religijnego kontaktu z judaizmem. Oznacza to zasadniczy przełom po dwudziestu prawie wiekach wzajemnego braku zainteresowania, nieznajomości, a nawet wrogości. Deklaracja soborowa stała się wezwaniem do zajęcia postawy odpowiadającej współczesnym potrzebom w stosunkach między Kościołem katolickim a religią Żydów.

W październiku 1974 r. powołano przy Sekretariacie Jedności Chrześcijan samodzielną komisję do spraw stosunków religijnych z judaizmem. Znamienne w tym przypadku jest połączenie Komisji z tym właśnie Sekretariatem. Przecież judaizm nie jest religią chrześcijańską, niemniej jednak jest o wiele bliższy chrześcijaństwu niż inne wielkie religie świata.

Już na początku grudnia 1974 r. Komisja ogłosiła „Orientacje i sugestie” do zastosowania soborowej deklaracji w odniesieniu do religii żydowskiej¹. W nawiązaniu zaś do tego dokumentu 24 czerwca 1985 r. Komisja opublikowała „Wskazania” do właściwego przedstawiania spraw żydowskich w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego². W tym samym czasie na temat stosunków Kościoła z judaizmem ogłoszono oświadczenia i dyrektywy w Kościołach lokalnych, np. w Stanach Zjednoczonych i we Francji. Niejednokrotnie w okresie posoborowym zabierali również w tych sprawach głos papież. Na szczególną uwagę zasługuje wypowiedź Jana Pawła II podczas audiencji w dniu 6 marca 1982 r. do uczestników zebrania delegatów krajowych do spraw kontaktów ze społecznościami żydowskimi³.

Punktem wyjścia i uzasadnieniem potrzeby tych kontaktów jest wspólne dziedzictwo duchowe. *Związek pomiędzy obu naszymi wspólnotami religijnymi – mówił wówczas Papież – istnieje na płaszczyźnie samej ich własnej tożsamości.* Jak wiadomo, fundamentem tego odniesienia jest Objawienie Boże zawarte w Starym Testamencie. Tożsamość Kościoła sięga bowiem swoimi korzeniami do wiary Abrahama, ojca wszystkich wierzących. Wyrasta również ze spuścizny Izraela jako ludu wybranego i prowadzonego przez Boga za pośrednictwem patriarchów, Mojżesza i proroków. *Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów (DRN).*

W cytowanym powyżej przemówieniu Jan Paweł II wyraźnie zaznaczył, że uznanie wspólnego dziedzictwa duchowego nie ma nic wspólnego z indyferentyzmem religijnym: *Czyż trzeba tłumaczyć tym, których nastawienie pozostaje nadal sceptyczne czy wręcz wrogie, że zbliżenie to nie ma nic wspólnego ani z jakimś relatywizmem religijnym, ani tym bardziej z utratą tożsamości przez żadną ze stron? (...) Tak jasność i utrzymanie naszej tożsamości chrześcijańskiej muszą pozostać zasadniczą bazą, jeśli pragniemy nawiązać prawdziwe, owocne i trwałe stosunki z narodem żydowskim.* Probiezmem zaś chrześcijańskiej tożsamości jest wiara w Jezusa Chrystusa oraz w zbawczą wartość Jego męki i śmierci krzyżowej, uwieńczonej zmartwychwstaniem. Zdaniem Papieża wzajemne stosunki powinny przyczynić się do wzbogacenia znajomości własnych korzeni i lepszego uświadomienia własnej tożsamości. *Brak precyzji i niesiarunność w tej dziedzinie byłyby szkodliwe dla takiego dialogu. Niech Bóg pozwoli chrześcijanom i żydom spotkać się jeszcze*

¹ Por. *Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire „Nostra aetate”* n. 4, „Acta Apostolicae Sedis” 77 (1975) 73–79 dalej: „Orientacje”.

² Por. *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego (wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień)*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, nr 6–7 (66–67), czerwiec–lipiec 1985, dalej po cytatach jedynie cyfra rzymska i arabska dokumentu.

³ Por. „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie nr 3/27, 1982.

pełniej, niech pozwoli na jeszcze głębszą i opartą na ich własnej tożsamości wymianę, której oby żadna ze stron nie próbowała zaciemniać, tak byśmy razem w prawdzie szukali woli Boga, który się objawił.

Odnosi się to najpierw do stosunku, jaki zachodzi między Starym i Nowym Testamentem. *Bóg, sprawca natchnienia i autor ksiąg obydwu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie*⁴. Podstawą tego stosunku jest jedność zbawczego planu Bożego realizowana w kolejnych etapach *od stworzenia do spełnienia* (II,1). Z tej racji należy unikać ujmowania przejścia od Starego do Nowego Testamentu *wyłącznie jako zerwania* (II,4). Nie można też przeciwstawiać obu Testamentów, jakby Stary głosił jedynie religię sprawiedliwości, bojaźni i legalizmu bez wczuwania do miłości Boga i bliźniego (por. „Orientacje” II). Tradycja chrześcijańska dostrzegała wartość Starego Testamentu – to, co działo się w Starym, było zapowiedzią realizacji w Nowym i znalazło swe spełnienie w Chrystusie. On jest *teraz kluczowym punktem odniesienia Pisma* (II,5). Tak więc wydarzenia, które w myśl zbawczego zamiaru objawiającego Boga odnosiły się do Izraela, mają wartość przykładu i znaczenie dla wszystkich ludzi. Dlatego też Stary Testament nadal zachowuje swoją wartość Objawienia, którą Nowy przejmie, wymagając odczytania w świetle Starego. *Jest zatem prawdą i dobrze to podkreślać, że Kościół i chrześcijanie odczytują Stary Testament w świetle przyjścia Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego i że, z tego względu, istnieje chrześcijańska lektura Starego Testamentu, która niekoniecznie zbiega się z lekturą żydowską (...) To wszakże w niczym nie umniejsza wartości Starego Testamentu w Kościele i nie przeszkadza, by chrześcijanie, ze swej strony, mogli roztropnie wykorzystywać tradycje lektury żydowskiej* (II,6). Wspólne bowiem jest oczekiwanie, tak żydów jak i chrześcijan, na wypełnienie zbawczego planu, kiedy *Bóg będzie wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15,28). Jedni i drudzy przecież modlą się o nadejście Królestwa Bożego, a Kościół ustanowiony przez Chrystusa żyje oczekiwaniem Jego powtórnego przyjścia. W taki to sposób *osiągnie się większą świadomość faktu, że gdy lud Boży Starego i Nowego Przymierza rozważa przyszłość, zmierza on – nawet jeśli wychodzi*

z dwu różnych punktów widzenia – ku analogicznym celom: przybyciu lub powrotowi Mesjasza. I wyraźniej uświadomi się sobie, że osoba Mesjasza, co do której lud Boży jest podzielony, stanowi dla tego ludu punkt zbieżny (II, 10). „Orientacje i sugestie” zaznaczają, że ze zrozumieniem należy jednak traktować trudność, jaką dla wyznawcy judaizmu przedstawia tajemnica o wcieleniu Syna Bożego – z uwagi na pojęcie transcendencji Boga.

Odniesienie chrześcijaństwa do judaizmu nie ogranicza się jedynie do spuścizny duchowej. Wiąże się również z ziemskim pochodzeniem Jezusa. *Zawsze też ma Kościół przed oczyma słowa Apostoła Pawła odnoszące się do jego ziomków, „do których należy przybrane synostwo i chwala, przymierze i zakon, służby i obietnice; ich przodkami są ci, z których pochodzi Chrystus wedle ciała” (Rz 9, 4–5), Syn Dziewicy Maryi (DRN). „Wskazania” ujmują tę prawdę w lapidarnym określeniu: Jezus jest Żydem, jest nim na zawsze (III, 1). Ewangelia Jego dzieciństwa świadczy o zachowywaniu przepisów Prawa: Gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać Dziecię, nadano Mu imię Jezus... Gdy potem upłynęły dni ich oczyszczenia według Prawa Mojżeszowego, przynieśli Je do Jerozolimy, aby Je przedstawić Panu (Łk 2, 21 n.). Do świątyni jerozolimskiej udawał się potem Jezus z okazji świąt żydowskich. W niczym to nie umniejsza, a raczej wręcz przeciwnie, faktu, że narodził się dla wszystkich ludzi (wokół Jego kołyski zbierają się żydowscy pasterze i pogańscy mędrcy: Łk 2, 8–10; Mt 2, 1–12) i że umarł za wszystkich (u stóp krzyża znowu znajdują się Żydzi, wśród których są Maria i Jan: J 19, 25–27, oraz poganie, jak setnik: Mt 15, 39 i równoległe). W ten więc sposób uczynił, w swym ciełe, z dwóch narodów tylko jeden naród (por. Ef 2, 14–17).*

W swej działalności Jezus odnosił się do Prawa z szacunkiem, ale w poczuciu wolności zaznaczając: *To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu. Zatem Syn Człowieczy jest panem szabatu (Mk 2, 27).* W związku z taką postawą dochodziło do konfliktów między Nim a faryzeuszami. „Wskazania” zwracają jednak uwagę, że stosunki Jezusa z faryzeuszami nie były ani całkowicie, ani zawsze polemiczne (III, 5). Podzielał On z nimi prawdę

¹ Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, n. 16.

o zmartwychwstaniu ciała, uznawał ich formy pobożności, poglądy na jałmużnę, post i modlitwę, zwracanie się do Boga jako Ojca oraz pierwszeństwo miłości Boga i bliźniego. Nauczał w synagogach posługując się metodami lektury oraz interpretowania Pisma powszechnie stosowanymi przez faryzeuszy. Gromił ich, ale *surowość Jezusa wobec faryzeuszy wynikała z faktu, iż jest On bliższy im niż innym grupom żydowskim sobie współczesnym* (III,8).

Sprawa „żydowskich korzeni” nie ogranicza się wyłącznie do Jezusa. Deklaracja soborowa odwołuje się do świadomości Kościoła, *iż z narodu żydowskiego pochodzili Apostołowie, będący fundamentami i kolumnami Kościoła, oraz bardzo wielu spośród pierwszych uczniów, którzy głosili światu Ewangelię Chrystusową* (DRN). Wiadomo, że św. Paweł, Apostoł Narodów, swoje pochodzenie z narodu wybranego, a nawet była przynależność do stronnictwa faryzeuszy poczytywał sobie za powód do chluby (por. Dz 23,6; 26,5; Flp 3,5). Dlatego też: *Przedstawianie faryzeuszy wyłącznie w sposób negatywny zawiera ryzyko niedokładności i niesprawiedliwości* (III,8).

Zasadnicze znaczenie dla aktualnej postawy Kościoła wobec judaizmu ma właściwe zrozumienie wypowiedzi Nowego Testamentu odnoszących się do żydów oraz ich stosunku do Jezusa i pierwszych chrześcijan. „Wskazania” zaznaczają wyraźnie, że *sformułowanie „żydzi” w Ewangelii św. Jana oznacza czasem, w zależności od kontekstu, przywódców żydowskich i „przeciwników Jezusa”, które to wyrażenia lepiej oddają myśl Ewangelisty i nie wydają się kierować przeciwko narodowi żydowskiemu jako takiemu* (IV,1). Zwraca się w nich także uwagę, że: *Ewangelie są owocem długiej i złożonej pracy redakcyjnej... Nie jest zatem wykluczone, że niektóre wzmianki wrogie lub mało przychylne żydom mają jako kontekst historyczny konflikty między rodzącym się Kościołem i wspólnotą żydowską. Niektóre polemiki odzwierciedlają okoliczności stosunków między żydami i chrześcijanami, które, chronologicznie, są wiele późniejsze od Jezusa* (tamże). Pozostaje jednak bezspornym faktem, że konflikt między Jezusem a religijnymi przywódcami żydowskimi doprowadził do wydania Go w ręce Pilata i zawiódł na Golgotę. *A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jed-*

*nakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym (DRN). Ponadto „Wskazania” przypominają stwierdzenie Katechizmu Soboru Trydenckiego, że gdy do żydów odnoszą się słowa: *Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23,34), wina grzesznych chrześcijan polega na tym, że *my wiemy to aż za dobrze* (IV,2). Jest faktem historycznym, który ma dzięki św. Pawłowi również znaczenie teologiczne, że *Jerozolima nie poznała czasu nawiedzenia swego i większość Żydów nie przyjęła Ewangelii, a nawet niemało spośród nich przeciwstawiło się jej rozpowszechnieniu* (DRN).*

Różnice wiary doprowadziły wkrótce do rozłamu między młodym Kościołem a Synagogą. Był to nieunikniony skutek rozwoju chrześcijaństwa, zwłaszcza wśród pogan. *Nie chodzi o pomniejszanie lub tuszowanie tego zerwania; czyniąc tak bowiem, szkodziłoby się tożsamości jednych i drugich* (IV,1). Zasadnicze różnice nie przekreślają jednak duchowej spuścizny dziedziczonej po wspólnych przodkach wiary. *Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego* (DRN). Należy pamiętać, że wiara jest wolnym darem Bożym, za który każdy odpowiada we własnym sumieniu. Ponadto *nie można jednakowo traktować Żydów, którzy znali Jezusa i w Niego nie uwierzyli lub którzy przeciwstawiali się głoszeniu słowa Bożego przez Apostołów i Żydów z późniejszych epok lub Żydów współczesnych. O ile odpowiedzialność pierwszych za ich postawę wobec Jezusa pozostaje Bożą tajemnicą* (por. Rz 11,25), drudzy znajdują się w sytuacji zupełnie odmiennej (IV,1).

Po zburzeniu Jerozolimy w 70 roku po Chrystusie naród żydowski uległ rozproszeniu. Przechował jednak wiernie swoją wiarę i tradycje religijne przodków. Żył w światowej diasporze zachowując stale w centrum swoich nadziei wspomnienie o ziemi przodków (VI,1). Jego trwanie i przetrwanie mimo tylu przeciwności należy interpretować w ramach planu Bożego. Trzeba w każdym razie odejść od tradycyjnej koncepcji narodu ukaranego, zachowanego jako żyjący argument dla apologetyki chrześcijańskiej (tamże). W naszych czasach doszło do odzyskania przez Żydów państwowości

na skrawku ziemi obiecaniej. *Co do istnienia państwa Izrael i jego wyborów politycznych, trzeba je widzieć w perspektywie, która nie jest sama w sobie religijna, lecz odwołuje się do ogólnych zasad prawa międzynarodowego* (tamże).

Dla wzajemnych stosunków chrześcijaństwa z judaizmem współczesnym ważniejsza jest jednak perspektywa religijna, wyznaczona przez wspólne dziedzictwo duchowe, którego ślady są wyraźne w życiu Kościoła. *Tak dzieje się w liturgii – mówił Jan Paweł II – której hebrajskie korzenie należy jeszcze głębiej poznać; szczególnie muszą je lepiej poznać i docenić wierni. Liturgia Kościoła posługuje się bowiem obficie Pismem Św. Starego Testamentu; w liturgii Słowa oraz w modlitwach eucharystycznych dostrzec można wyraźnie wpływy liturgii synagoidalnej. Pokrewieństwo widać również w innych tekstach liturgicznych i modlitwach, np. Ojciec nasz. Odnosi się to także do niektórych świąt, zwłaszcza obchodu wigilii wielkanocnej: *Pascha historyczna, skierowana w przyszłość, dla Żydów; Pascha urzeczywistniona w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, dla chrześcijan, nawet jeśli oczekują oni jeszcze ostatecznego spełnienia, jest stale „pamiątką”, przekazaną nam przez tradycję żydowską, mającą specjalną treść, różną w każdym przypadku. Istnieje zatem, z jednej i drugiej strony, równoległy dynamizm* (V,2).*

Jan Paweł II w cytowanym już kilka razy przemówieniu wskazał także na inne przejawy spuścizny judaizmu w życiu Kościoła: *Odnosi się to także do płaszczyzny historycznej naszych instytucji, które od zarania Kościoła były inspirowane przez pewne aspekty wspólnotowej organizacji synagoidalnej. Podstawową jednak wartość ma wspólne dziedzictwo wiary w Jedyne Boga, Władcę dziejów i Pana ludzkiego losu, który jest naszym wspólnym Ojcem.*

Na takim tle szczególnie rażąco odbijają dwutysięcletnie prawie dzieje wzajemnego stosunku chrześcijaństwa i judaizmu. Przejawiały one znamiona braku wzajemnego zainteresowania i kontaktów. W ślad za tym postępowała obustronna podejrzliwość i wrogość. Sobór Watykański II wezwał do dialogu: *Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i żydom, święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia*

biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy (DRN). Wiąże się to jednak z pokonywaniem znacznych trudności, ponieważ dotychczasowe kontakty nie wykraczały poza barierę monologu (por. „Orientacje”, I). Dlatego też nieodzownym warunkiem przekształcania monologu w dialog z pozycji katolickiej jest właściwe – a więc organiczne, a nie tylko przypadkowe i marginalne – potraktowanie zagadnienia judaizmu w nauczaniu chrześcijańskim. Szczególny charakter i trudność nauczania chrześcijańskiego w odniesieniu do żydów i judaizmu wynika przede wszystkim z faktu, że w takim nauczaniu należy stosować i zestawiać ze sobą różne terminy, które wyrażają stosunek między obiema ekonomiami, Starego i Nowego Testamentu: obietnica i spełnienie, ciągłość i nowość, szczególność i powszechność, jedność i bycie przykładem (I,5).

„Wskazania” podkreślają z naciskiem potrzebę precyzyjnego i starannego przedstawiania tych zagadnień zgodnie z własną „tożsamością” w trosce o dobro dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. *Kościół i judaizm nie mogą być zatem przedstawiane jako dwie równoległe drogi zbawienia i Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich (I,7), zawsze jednak w poszanowaniu wolności religijnej.*

Sobór Watykański II zajął jednoznaczną postawę wobec bolesnych wydarzeń przeszłości: *Poza tym Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, opłakuje – nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej – akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek były skierowane przeciw Żydom (DRN).* „Wskazania” zwracają uwagę, że naglący postulat obiektywnego nauczania oraz wychowywania wiernych w duchu dialogu wiąże się z *niebezpieczeństwem antysemityzmu, który zawsze gotów jest pojawić się w różnych formach na nowo (I,8).* W polskich warunkach ma szczególne zastosowanie przypomnienie, że *katecheza będzie musiała pomagać w zrozumieniu znaczenia, jakie ma dla Żydów ich eksterminacja w latach 1939–1945 i jej następstwa (VI,1).*

Kościół odnowy soborowej – zastanawiając się nad swoim własnym misterium – dostrzega, jak chyba nigdy dotąd, w swoich dziejach duchową bliskość wobec

judaizmu. *Chrześcijanie są na dobrej drodze – mówił Jan Paweł II – jest nią droga sprawiedliwości i braterstwa; próbują z szacunkiem i wytrwałością odnaleźć się z braćmi Semitami wokół wspólnego, tak bogatego dla wszystkich dziedzictwa. Rośnie bowiem świadomość wspólnych „korzeni wiary” z wyznawcami Starego Przymierza, którzy zostali wybrani przez Boga do przygotowania przyjścia Chrystusa i ponieważ, mimo trudności w uznaniu Go za swego Mesjasza, zachowali to wszystko, co zostało stopniowo objawione i dane w trakcie owego przygotowania (I,8). Może się to wydatnie przyczynić do szukania jedności w Chrystusie jako kamieniu węgielnym budowy Królestwa Bożego na ziemi. „Wskazania” odwołują się do wspólnej odpowiedzialności chrześcijan i żydów za przygotowanie świata na przyjście Mesjasza, działając wspólnie na rzecz sprawiedliwości społecznej, praw osoby ludzkiej i narodów, pojednania społecznego i międzynarodowego (II,11). Jest to niewątpliwie zachęta do współpracy idącej dalej aniżeli zwykły dialog (tamże).*

W trosce o skuteczność wspólnych starań, zwłaszcza w doniosłych sprawach sprawiedliwości i pokoju, które wymagają postaw pokory oraz otwartości serc i umysłów „Orientacje i sugestie” zalecają *wspólne spotkania przed Bogiem na modlitwie i milczącej medytacji*. Podejmują ten temat również „Wskazania” podkreślając nieodzowność takiego właśnie zjednoczenia: *Zwróćmy ku samemu Bogu, który przemówił, wsłuchani w to samo słowo, musimy dawać świadectwo tej samej pamięci i tej samej nadziei w Tym, który jest Panem historii (II,11).*

Eglise du renouveau conciliaire et judaïsme

Un quart de la Déclaration conciliaire sur l'attitude de l'Eglise envers les religions non-chrétiennes a été consacré au judaïsme. En octobre 1974, on a créé, auprès du Secrétariat de l'Unité des Chrétiens, juste auprès de ce Secrétariat, une Commission indépendante pour les relations religieuses avec le judaïsme. Les documents publiés par cette commission,

les déclarations et les directives des Eglises locales, par exemple aux Etats-Unis et en France, ainsi que les énonciations de Jean-Paul II pendant l'audience du 6 mars 1982, aux participants de l'assemblée des délégués des pays pour les contacts avec les communautés juives – c'est un événement important dans le dialogue de l'Eglise avec le judaïsme.

Aleksander Hertz

Ostatnie posłanie

Mówiąc o kulturze narodowej mamy na myśli system różnorodnych wartości, które uważamy za swoiście właściwe określonej grupie narodowej, które grupę tę wydzielają wśród innych, nadają jej oblicze. Obejmuje to obyczaje i zwyczaje tej grupy, jej tradycje historyczne, język, twórczość literacką, artystyczną i naukową, wszystko, co wyznacza jej poczucie ciągłości historycznej. Ważne miejsce w tym wszystkim zajmuje to, co pospolicie określa się jako folklor.

Pojęcie kultury narodowej jest czymś w historii człowieka nowym, jak nowe jest pojęcie nowoczesnej narodowości. Jedno powstało z drugim, rozwój jednego decydował o rozwoju drugiego. Słowem, chodzi tu o zjawiska, procesy i pojęcia ostatnich dwóch stuleci.

Bardzo szybko stało się ważne akcentowanie odrębności czy swoistości kultur narodowych. Chodziło tu bowiem o utwierdzenie odrębności i swoistości całych grup narodowych. Było to szczególnie ważne dla narodów, które nie miały niezależności politycznej i odrębności państwowej, a ponadto były obiektami celowej polityki asymilacyjnej ze strony narodów, którym podlegały. Tak było z Polakami w okresie rozbiorów. W niektórych wypadkach sytuacja była szczególnie dramatyczna. Tak było z narodami, które przyjęły język narodu nad nimi panującego, ale próbowały obronić i zachować wszelkie inne wartości swej kultury. Jako przykład mogą tu posłużyć Irlandczycy. Albo można tu wymienić narody, których warstwy wykształcone asymilowały się do kultur panujących, odchodząc całkowicie od dawnych tradycji. Jako przykład mogą tu posłużyć Litwini. Mogą też być tu zaliczeni wykształceni Żydzi, przejmujący język i całą kulturę szerszego otoczenia.

Idea swoistości kultur narodowych była szczególnie podnoszona przez romantyzm. W Niemczech Fichte i Herder, w Polsce poezja romantyczna i polski heglizm mogą posłużyć za ilustrację tej filozofii swoistości narodowej. Filozofia ta kładła szczególny nacisk na odrębność każdej kultury

narodowej. na jej autonomiczność, żywiołowość i ciągłość historyczną. Naród, aby istnieć, musi dbać o swoją swoistość kulturalną, musi przeciwstawiać się wpływowi obcym, z jego kulturą niezgodnym, pacyzącym – jak to nieraz mówiono – jego duszę. Podstawą powinny być źródła jego kultury, znajdujące się u początków jego historii jako odrębnego narodu. Tam była dusza narodu, tam było to, co stanowiło o jego odrębności, oryginalności, o jego bogactwie duchowym.

Więc nawrót do pradziejów, kiedy przodkowie żyli życiem naprawdę własnym, nie skażonym obcymi wpływami. Nawrót do wspólnoty słowiańskiej, germańskiej, celtyckiej czy wszelkiej innej. W wieku XIX nie przypuszczano, jak się rozwiną te koncepcje pierwotnej czystości narodowo-kulturalnej. Czystość rasowa była dziecięciem tych filozofii.

Nie ulega wątpliwości, że cała ta koncepcja czystości i swoistości prakultury jako źródła obecnej kultury narodowej mogła spełnić pewne pozytywne funkcje wychowawcze. Była mitem, który mógł się przyczynić do rozwinięcia się i wzmocnienia poczucia odrębności narodowej. Ale widziana od strony racjonalno-historycznej była nonsensem. Gdzie szukać „czystych” prakultur? Chyba wśród Neandertalczyków! A i to wątpliwe. Nie znamy kultury tak pierwotnej, która by nie była w jakiejś mierze wyznaczona przez przenikanie wszelkiego rodzaju wpływów, nie korzystała z zapożyczeń. Od początku istnienia człowieka zachodziły styczności międzygrupowe, istniały wszelkiego rodzaju wymiany, istniały kontakty, nieraz połączone z dalekimi wędrówkami. Inaczej – zachodziły oddziaływania międzykulturowe.

Badając historie kultur narodowych jesteśmy uderzeni wielością i różnorodnością styczności, wymian, oddziaływań. Nie istnieje i nigdzie nie istniała „czystość” rasowa czy narodowo-kulturalna. Każda kultura narodowa jest produktem przenikania w ciągu wieków różnorodnych elementów, pochodzących od innych kultur narodowych. Tylko w ten sposób wytwarzało się i stale się wytwarza to, co się określa jako kulturę narodową.

W niczym to nie pomniejsza oryginalności czy swoistości kultur narodowych. To, że każda z nich korzysta z wszel-

kiego rodzaju przenikań, oddziaływań, zapożyczeń, może być właśnie źródłem jej oryginalności, jej bogactwa. Anglicy z dumą mówią o swoim języku, że powstał jako żargon, jako pomieszanie kilku zepsutych języków. W języku tym powstała jedna z najwspanialszych literatur światowych. O każdej wielkiej, o każdej bogatej kulturze narodowej da się powiedzieć, że jest kundlem o bardzo niejednorodnym rodowodzie. Oczywiście to samo da się odnieść do wszelkich innych kultur. Choćby klasowych. Czystość jest tu wszędzie nonsensem.

Polska przedrozbiorowa była wspólnotą różnych kultur, była mnogością etniczną. Szczęśliwie dla siebie dawna Rzeczpospolita była konglomeratem etnicznym, była miejscem współżycia wielu kultur narodowych. Kulture te oddziaływały na siebie nawzajem, każda z nich niejedno wносиła do kultury polskiej i niejedno od niej brała. Zająłem się kiedyś wykazaniem roli, jaką Żydzi odegrali w rozwoju kultury polskiej. Oddziaływanie to odbywało się, pomimo że w Polsce Żydzi tworzyli grupę izolowaną, wyraźnie kastową. Ale w praktyce nie ma grup izolowanych. Izolacja może istnieć na jakiejś jednej płaszczyźnie, ale nigdy nie jest całkowita. A bardzo często jest po prostu pozorna.

Nawet w wypadku bardzo daleko posuniętej izolacji kastowej, a niekiedy właśnie w jej wyniku, zachodzą częste kontakty międzygrupowe i tym samym – przenikania kulturalne. Kontakty takie mogą być właśnie założone w samej instytucji kasty i jej izolacji, mogą właśnie wynikać z tej pozycji społecznej, jaka kście została wyznaczona.

Tak było w Polsce z Żydami. Przy całej swej izolacji byli oni w stałym kontakcie z innymi grupami etnicznymi i społecznymi i stanowili ważny element oddziaływań międzykulturowych. Mickiewicz genialnie to uchwycił w roli, jaką wyznaczył Jankielowi. On jest przecież jedną z najważniejszych postaci Pana Tadeusza. On jest rozjemcą, kurierem, źródłem informacji z wielkiego świata, on jest inspiratorem muzyki, przynosząc nie znane dotąd piosenki i melodie. I nie był on czymś wyjątkowym. Wpływ Żydów polskich na wiele dziedzin polskiej twórczości ludowej jest wyraźny. Strój chłopski wiele zawdzięcza krawcom żydowskim, polski folklor muzyczny – wiejskim kapelom żydowskim, wycińkanki łowickie były ze Wschodu przyniesione przez Żydów,

krakowskie klejnoty ludowe były wkładem rzemieślników żydowskich. Można podać całą masę podobnych przykładów.

Polska twórczość literacka, artystyczna, naukowa niezmiernie dużo zawdzięcza asymilującym się do kultury polskiej przybyzdom z niepolskich etnicznie środowisk czy ich potomkom. Od Mickiewicza do Czesława Miłosza płynęła fala litewska. Lelewel, Kolberg, Linde to były nie najgorsze wkłady niemieckie. Od Klaczki do Tuwima, Leśmiana, Słonimskiego, Wittlina, do Askenazego i Handelsmana, do Janusza Korczaka szła nie kończąca się litania wkładu żydowskiego. Niewątpliwie wszyscy ci ludzie tylko genealogicznie wywodzili się ze świata niepolskiego. W rzeczywistości byli Polakami i produktami kultury polskiej. Ale że się w niej mogli znaleźć, że mogli ją tak wzbogacić, było owocem mocy dawnego pluralizmu Rzeczypospolitej. To był wspaniały spadek, jaki po sobie zostawiła.

Pluralizm ten rozwijał się w różnych kierunkach. I polska kultura potężnie wpływała na kultury narodowości na terenie dawnej pluralistycznej Rzeczypospolitej. Wielki Ukraińiec Wiaczesław Lypiński urodził się jako Wacław Lipiński, by z czasem stać się promotorem ukraińskiej emancypacji narodowej. Ileż kulturze polskiej zawdzięczał Iwan Franko! Apolinary Hartglass, Jakub Appenzlak, Stanisław Mendelsohn, by wymienić tylko niewielu, od kultury polskiej przeszli do żydowskiego ruchu emancypacyjno-narodowego. Jak polską była twórczość Opatoszu, ile polskiego było w twórczości Asza czy Singera!

Pluralizm kulturalny dawnej Rzeczypospolitej był bogatym podłożem, na którym mogła się być rozwijać nowoczesna kultura polska i kultury innych narodów tego terenu. Z tych różnorodnych przenikań, wzajemnych oddziaływań mogło się być wytworzyć coś oryginalnego, coś swoistego. Albowiem tylko przez różnorodność, przez wielość i odmienność przenikań kultura może się rozwijać. Polityka „czystości” kulturalnej, polityka izolowania się od obcych wpływów prowadzi do martwoty.

Polska dzisiejsza jest narodowościowo jednolita. Jest daleka od pluralizmu narodowego – czy etnicznie kulturalnego – dawnej Rzeczypospolitej. Tzw. mniejszości zachowały się w szczątkowych postaciach i zanikają. Z niepoko-

jem myślę, że czystość ta, że ten monolit niesie w sobie wielkie niebezpieczeństwa na przyszłość. Polska międzywojenna, w której zachowały się jakieś resztki pluralizmu dawnej Rzeczypospolitej, nie rozumiała znaczenia tego spadku, jaki po przeszłości odziedziczyła. Jej polityka narodowościowa była szaleństwem, jej antypluralizm był tragicznie niemądry. A jednak wbrew tej polityce, wbrew temu antypluralizmowi szły oddziaływania kulturalne z różnych stron, płynęły wkłady od różnych grup narodowościowych i ich kultur.

Dziś tego nie ma. Widzę w tym wielkie niebezpieczeństwo dla dalszego rozwoju polskiej twórczości kulturalnej. Ale z niebezpieczeństwem tym może być prowadzona walka i może być ona skuteczna.

Może być ona prowadzona przez programowe nicizolowanie się od innych kultur, przez programowe nawiązywanie do wielkich wkładów kultur niepolskich dawnej Rzeczypospolitej. Potrzebne są poważne studia historyczne, wydobywające na wierzch tradycje pluralizmu kultury polskiej, pielęgnowanie śladów, jakie się po tym pluralizmie zachowały. To nie powinna być praca archiwalno-muzealna, to nie powinien być jakiś zabieg paleontologiczny, konserwowanie jakichś skamielein przeszłości. Przeszłość nie musi wracać jako okaz paleontologiczny. Może wracać jako coś żywego, coś twórczego. Bo przecież tyle z pluralizmu kulturalnego dawnej Rzeczypospolitej zachowało się w dzisiejszej kulturze polskiej! I to powinno stać się punktem wyjściowym dla tworzenia przyszłości.

A jednocześnie polskie systemy wychowawcze nie powinny prowadzić do izolacji kulturalnej. Polska jest częścią wielkiego świata różnorodnych wartości, kultur, wysiłków twórczych. Chce czy nie chce, jest uczestniczką wielkiej wspólnoty ogarniającej cały świat. I to powinno być stale podnoszone i utwierdzane przez szkołę, przez wszelkie oddziaływania wychowawcze. To jest droga do oryginalności i bogactwa wszelkiej kultury narodowej. W tym kierunku powinna iść Polska.

Elmurst, N.Y. U.S.A.

Publikowany powyżej tekst Aleksander Hertz przesłał w roku 1981 Aleksandrowi Wallisowi z przeznaczeniem na Kongres Kultury Polskiej, na którym pragnął być duchowo obecny. Tekst miał być odczytany w trzecim dniu Kongresu, świadcząc o jedności kultury polskiej niezależnie od miejsca, w którym jej dzieła powstają. Dziś nie żyje już ani autor tekstu, ani jego bezpośredni odbiorca. Elżbieta Grabska-Wallisowa – działając w zgodzie z intencją Alicji Hertzowej – przekazała ten tekst za moim pośrednictwem do redakcji „Przeglądu Powszechnego”, od której pochodzi także tytuł artykułu. Nie ingerowano w jego stylistykę, bo to już dokument, jedno ze świadectw myśli niezującego autora, który pisał o stosunku kultury narodowej i powszechnej.

Aleksander Hertz był socjologiem, myślicielem i publicystą przenikliwym, ale mało znanym młodszym pokoleniom. Urodził się w roku 1895 w Warszawie w rodzinie polskiej o powstańczych tradycjach, wywodzącej się z żydowskich korzeni. Chodził do gimnazjum im. Mikołaja Reja, studiował filozofię w Warszawie i Wiedniu. Doktoryzował się u Tadeusza Kotarbińskiego, którego darzył szacunkiem; orientacje filozoficzne promotora były mu jednak dalekie. W latach młodzieńczych działał w Związku Młodzieży Postępowo-Niepodległościowej, a także w Polskiej Partii Socjalistycznej. Polityka czynna nie była jednak jego żywiołem. W latach późniejszych malejące nadzieje wiązał z koncepcjami marszałka Piłsudskiego, z troską patrzył na wzrost znaczenia kierunków nacjonalistycznych i antydemokratycznych w II Rzeczypospolitej. Obserwował też bacznie wielostronny kryzys, w jakim znalazł się świat po I wojnie, wzrost znaczenia kierunków totalitarnych. Jego dorobek przedwojenny to przede wszystkim prace z dziedziny historii idei oraz socjologii politycznej, publikowane na łamach „Przeglądu Socjologicznego”. Równolegle świadom znaczenia upowszechnienia wiedzy dla społeczeństwa obywatelskiego współpracował z miesięcznikiem „Wiedza i Życie”, a publikowane tam teksty stały się podstawą jego książek naukowo-popularnych, takich jak „Klasyce socjologii” (1933) oraz „Socjologia współczesna” (1938). Hertz był również inicjatorem badań nad socjologią teatru w Polsce. Wynikiem wykładów, jakie prowadził w Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej, była wydana krótko przed wojną książka pt. „Zagadnienia socjologii teatru”.

We wrześniu 1939 r. wyjechał najpierw do Francji a wkrótce – jak się okazało na stałe – do Stanów Zjednoczonych. Po długim tam pobycie napisał „Amerykańskie stronnictwa polityczne” (1957), a także „Refleksje amerykańskie” (1966). Pod wpływem doświadczeń przedwojennych, przede wszystkim zaś pod wrażeniem eksterminacji Żydów podczas II wojny, napisał książkę pt. „Żydzi w kulturze polskiej” (1961). Ta osobista książka jest zara-

zem szkicową propozycją wykładni ważnego fragmentu dziejów. Obok kilku innych prac, w których wracał do problemów polskich, napisał u schyłku życia „Wyznania starego człowieka” (1979). Ta autobiografia socjologiczna ukazuje drogę życia inteligenta polskiego żydowskiego pochodzenia, który był świadkiem epoki kryzysu i infernalnych zbrodni, który stawiał pytania dotyczące zagrożeń i wartości kultury, który zbliżał się do wiary i przeżywał problematykę religijną. Ten człowiek wszechstronnie wykształcony nie przeceniał znaczenia wykształcenia. We własnym życiu wysoko stawiał intuicję i wrażliwość moralną. W życiu społecznym dostrzegał niebezpieczeństwo zastąpienia instytucji rozumnych przez irracjonalne, poddające człowieka nie tylko przemocy, ale i złośliwego manipulowanym emocjom.

Aleksander Hertz zmarł w Nowym Jorku 16 maja 1983 roku. Ta śmierć wywołała w kręgu inteligencji socjologicznej uczucie żalu, a także głosy podkreślające znaczenie jego dzieła mało znanego lub zapomnianego. Przedwojenne jego książki należą do rzadkości, powojenne publikowane były tylko za granicą. Podejmowane są zatem starania, aby wybór jego prac trafił do rąk polskiego czytelnika.

O Aleksandrze Hertzcu pisali po jego śmierci Stanisław Ilzacki w „Przeglądzie Socjologicznym” (1983), Adam Podgórecki w „Więzi”, która przyniosła także fragment „Wyznań starego człowieka” (nr 11–12/1984). Najbardziej wnikliwie odczytał sylwetkę duchową Hertza Jan Garewicz na łamach „Tygodnika Powszechnego” (16 VIII 1983).

Publikując „Ostatnie posłanie” Aleksandra Hertza pragniemy przypomnieć świadka naszej epoki, z której przeżywania brała się jego refleksja nad światem i dolą człowieka.

Jan Górski



Marek Zaleski

Głosy z domu umarłych*

Temat żydowski od dawna miał prawo obywatelstwa w literaturze polskiej. Na poczet jej licznych zasług należy zapisać także to, że w dobie rozbuchanych w całej Europie nacjonalizmów doprowadziła do respektowania w kulturze wielonarodowej Rzeczypospolitej obecności – jak napisał Mickiewicz – *starszego brata Izraela*. Stało się tak na terenie kultury literackiej, szczególnie piśmiennictwa artystycznego, bo już niekoniecznie publicystyki, gdzie świeciła triumfy właściwa duchowi czasu niszczycielska dialektyka „swojego” i „cudzego”, żywiąca się urazami zbiorowości pozbawionej bytu państwowego i zagrożonej w swojej tożsamości narodowej.

Pozytywna tradycja, o której tu mowa, przeważa w najlepszych dziełach literatury polskiej, od „Pana Tadeusza” po wielotomową „huculską epopeję” Stanisława Vincenza „Na wysokiej połoninie”. Można też dodać bez obawy większego ryzyka, że tylko w klimacie tej tradycji, w prowadzonym w duchu Mickiewicza myśleniu o wzajemnym uznaniu dwóch literatur: żydowskiej pisanej po polsku i polskiej pisanej po żydowsku (jak to określił niedawno Jan Błoński w eseju „Autoportret żydowski” drukowanym na łamach „Tygodnika Powszechnego”), mogło powstać na przykład dzieło Juliana Strykowskiego i fenomen jego czytelniczej popularności.

W dziewiętnastowiecznej powieści i noweli podkreślano różność, ale nie obcość Żydów. Niemniej jednak – o czym szeroko pisał Aleksander Hertz w swojej fundamentalnej pracy „Żydzi w kulturze polskiej” (Paryż 1961) i co przypominał ostatnio Henryk Grynberg w swojej escistycznej książce „Prawda nieartystyczna” (Berlin 1984) – żydowska obecność ukazywana jako element polskiego krajobrazu duchowego i fizycznego była widziana nie jako autonomiczna wartość, część współtworząca organizm narodowej

* Fragment większej całości.

kultury, ale oceniana jako jego egzotyczna osobliwość i najczęściej z punktu widzenia patriotyzmu żydowskiej mniejszości oraz jej zasług dla polskości. Można uznać to za konsekwencję dominacji perspektywy obywatelskiej w literaturze polskiej, a także stworzonego w obozie pozytywistycznym programu, który postulował równouprawnienie Żydów przez polonizację – pozyskanie ich dla kultury przez przeciągnięcie ich na stronę polską – a nie poprzez wzajemne zbliżenie i wymianę. Próby penetracji społeczności żydowskiej praktycznie sprowadzały się do zera (i wzajemnie). W konsekwencji dominowały ujęcia stereotypowe i tym samym mało wyraziste literacko. Wizerunek Żyda odtwarzany w oderwaniu od jego życia domowego, rodzinnego, religijnego, od środowiska, choć często przedstawiany z sympatią, był jednostronny i płaski. Nie tylko zresztą w literaturze, także w świadomości potocznej, co podkreśla Hertz. Brakowało również tak potrzebnych świadectw, które przychodziłyby z wnętrza społeczności żydowskiej i byłyby zarazem poprzez językowe ujęcie dostępne publiczności polskiej. Pytanie, czy na takie świadectwa czekano. Anachroniczny model polskiego społeczeństwa, jego – jak na ówczesne warunki europejskie – raczej zamknięty, hierarchiczny, klasowy charakter, a także wybitnie kastowy charakter społeczności żydowskiej, wraz z jej skłonnością do gettowej izolacji, skłonnością potęgowaną przez odmienność religii, obyczaju i wreszcie czterotysiącletnią pamięć klęsk i prześladowań, z pewnością temu nie sprzyjały. Wybrany naród, mówi bohater „Austerii” Strykowski, stary Tag, *można porównać do myszy wiecznie szukającej bezpiecznego miejsca*. Istnienie bariery wzajemnej obcości kulturowej, nagromadzone krzywdy i urazy, uprzedzenia, przesądzały o współżyciu w warunkach już to dobrowolnej, już to wymuszonej izolacji. *Zegar na wieży kościelnej zaczął wybijać godziny. Ojciec uczył go, że lepiej godzin kościelnych nie liczyć, Żyd z tego korzystać nie powinien. Jak nie należy mieszać ich czasu z naszym* – czytamy w powieści Strykowskiego „Sen Azrila”. Podobnie we wcześniejszych „Głosach w ciemności” tego autora nieśmiałe wycieczki poza świat ojca, świat ortodoksyjnej żydowskiej religijności, kończą się dla małego Aronka tym, że zyskuje sobie rodzinne miano *wroga narodu żydowskiego*, a uczyniona przez jego dorosłą

siostrę próba wyrwania się z tego świata, skwitowana ojcowską klątwą, jest równoznaczna z banicją z macierzystej wspólnoty, z dramatem wydziedziczenia.

Zaświadczona przez literaturę, naturalna w warunkach „przedwojennej” Europy ojczyzn i narodów, odmienność i inność światów bytujących – o czym trzeba pamiętać – ciągle na peryferiach XX wieku, zmieniła się w obcość i we wrogość wraz z narastaniem w świadomości ogółu agresywnej obecności wszelkiego typu nacjonalizmów, z triumfami ideologii politycznych, głoszących konieczność radykalnej naprawy świata. Nowa i często hałaśliwie demonstrowana niechęć i wrogość na ulicy, w sklepie, w urzędzie, na uniwersytecie, przyczyniła się, rzecz jasna, jedynie do tego, że wzrósł mur budowany z uprzedzeń, nienawiści, a w najlepszym wypadku z obojętności i szanse, jakie stwarzało naturalne sąsiedztwo kultur, zostały zaprzepaszczone. W opowiadaniu „Lato”, napisanym w 1938 roku, Adolf Rudnicki ukazuje „triumfujące getto”: powracali doń z Polski „marnotrawni synowie”, szukając schronienia przed tak silnym w latach trzydziestych antysemityzmem. Ta nowa, złowroga perspektywa okazała się zdumiewająco żywotna. Przetrwała nawet wstrząs, jakim była największa w historii ludzkości wojna, zmieniająca polityczne, moralne i obyczajowe realia Europy i świata. Dramat „odrzuconego” stanie się głównym tematem powojennej już twórczości Henryka Grynberga, urodzonego w roku 1936, człowieka, który przeżył wojnę i okupację jako dziecko ukrywane przed Niemcami i który opuścił Polskę w roku 1967, [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)].

Poświadczone w literaturze konsekwencje moralne *masowego zniszczenia i masowego zniewolenia organizowanego przez państwo, praktykowanego legalnie i dlatego bezkarnie* – jak o tym pisał Stanisław Vincenz we wspomnieniu o Żydach kołomyjskich – podają w wątpliwość prawdziwość historycznych cezur mechanicznie przyjmowanych w ślad za finalnymi, zdawałoby się, wydarzeniami. *Holocaust był początkiem ery, a nie jej końcem – ery niepokojów i wstrząsów, nierozumu i szaleństwa, ery Oświećcimia. Teraz jesteśmy* – pisał w 1970 roku Aleksander Donat – *w 29 roku tej ery.*

Niepokojące ziarno prawdy o zacytowanym sędzie znajduje swoją pożywkę w naszej już terażniejszości: nie było to ostatnie usankcjonowane przez państwo ludobójstwo, o którym się dowiedzieliśmy.

Nielatwe, bo zawsze bolesne mechanizmy asymilacji do nowej, odmiennej od własnej, kultury; wstydlive urazy i wreszcie – co może najgorsze – trudności adaptacyjne do życia we wspólnocie w wieku, w którym antysemityzm był tylko jednym z wielu, ale za to najbardziej trującym z „izmów”, sprawiły, że doświadczenie żydowskie długo nie potrafiło znaleźć swego właściwego wyrazu na kartach literatury polskiej. „Inność” nie pozostawała bez następstw. Po koszmarze przeżyć wojennych już samo istnienie różnic między ludźmi wydaje się bohaterowi „Żywego i martwego morza” Adolfa Rudnickiego wysoce niebezpieczne i zło-wróźbne. *I dlaczego pani wyskakuje z tym MY i ONI? Przecież to właśnie my powinniśmy dbać, aby nasza udręka nareszcie się skończyła. Każde MY i ONI skończy się prędzej czy później tak, jakśmy widzieli. Przecież właśnie my po naszych przeżyciach powinniśmy wszystko zrobić, aby obalić przegrody między ludźmi, przecież to właśnie my powinniśmy wszędzie i zawsze występować przeciw wszystkiemu, co ludzi dzieli, a za tym, co łączy (...) My i oni! To są martwe słowa w tej chwili i chwalić Boga, że są martwe. To są słowa, które mają na sobie naler wieków, ale chwalić Boga, że ich pora się w tej chwili kończy, bo co nam te różnice dały?*

Postawa ta (doprowadza ona bohatera do komunizmu) może być zrozumiała u kogoś, kto był ofiarą w wojnie z powodu swego pochodzenia, kształtu nosa, a w najlepszym wypadku przekonań, choć dzisiaj dziwić może naiwność tego rozumowania. Raczej trudno je zakwalifikować inaczej niż jako rezultat neurotycznej eschatologii, wiary w mityczną szczęśliwość powszechnego braterstwa. Kultura jednak zasadza się na prawie do różnicy.

Dla kultury polskiej – pisał Aleksander Hertz – byłoby szczęśliwsze, gdyby współtwórcy pochodzenia żydowskiego przynosili z sobą więcej wartości specyficznie żydowskich (...) Przykłady tego widzimy w kulturze amerykańskiej, gdzie wkład żydowski jest bardziej oryginalny, mocniej związany z żydowskimi tradycjami i przez to bardziej wzbogacający. Ta ostatnia sprawa została również wyartykułowana

w opowiadaniu Rudnickiego, tyle że w pochodzącym z wydanego w 1948 roku tomu „Szekspir“ opowiadaniu „Wielki Stefan Konecki“. Jego narrator i zarazem bohater, polemizując z ukrywającym się przed Niemcami pisarzem Koneckim (Ostapem Ortwinem), powiada: *Nie może być, żeby pan nie wiedział, jaki jest rezultat tego pseudonimowego pisarstwa, tych usiłowań, aby być bardziej polskim od nich samych (...) Trzeba było mówić o nas, o nas przede wszystkim (...) Trzeba było bezlitosnym być wobec siebie, żyć za cenę mówienia, a nie milczenia. Wygrałby pan jako pisarz i wygralibyśmy może my wszyscy jako ludzie. Najbliżsi, najdrożsi, umieraliby może inaczej. Nie w błocie, w płwocinach, we wzgardzie.*

Zdawać by się mogło, że po zagładzie szansa twórczej współobecności została zaprzepaszczona bezpowrotnie i definitywnie. Polska z kraju, w którym mieszkalo około 3 milionów obywateli deklarujących swój związek z językiem i religią żydowską, z kraju, w którym przez kilka wieków ukształtowała się specyficzna i wyjątkowa kultura żydowska, sakralna i świecka, po hitlerowskiej akcji stała się krajem praktycznie bez Żydów. Z około 200 tysięcy ocalałych i repatriantów z ZSRR, po falach kolejnych emigracji z kraju, który stał się cmentarzem narodu, zostało już jedynie kilkanaście tysięcy całkowicie wtopionych w polski pejzaż.

A jednak mamy tu do czynienia z „najokrutniejszym z paradoksów“, jak zauważa Jan Błoński we wspomnianym już esej. *Nigdy w powieści (a może nawet w literaturze polskiej) – pisze – obecność żydowska nie była bardziej widoczna aniżeli po holocaulście. Więcej: zgromadzone zostały warunki powstania „szkoły żydowskiej“ w literaturze. Językiem życia wewnętrznego stał się polski, ale życie naznaczone było – nadspodziewanie silnie – żydowską odrębnością.*

Zanim uczynimy przedmiotem niniejszych rozważań owo żydowskie doświadczenie w powojennej polskiej literaturze, warto wpięrow wskazać przyczyny, które doprowadziły do skonstatowanej zmiany perspektywy. Istnieją ponadto podstawy do myślenia, że były one refleksem głębszych procesów zachodzących w łonie tej literatury, czy szerzej, polskiej kultury literackiej po 1945 roku. Ta ostatnia kwestia nie powinna zostać pominięta w toku dalszych wywo-

dów, podobnie zresztą jak próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób tematy te występują w prozie polskiej i czego się z nich dowiadujemy o nas samych.

Wielu pisarzy polskich zostało jednocześnie pisarzami żydowskimi w wyniku tragicznych przeżyć wojennych. One to pomogły odnaleźć im własny głos i narzuciły temat: musieli przyjąć moralną odpowiedzialność za całą historię i wszystkie cierpienia narodu żydowskiego, za pamięć o ofiarach zbrodni. Tego od nich żądano i oczekiwano. To casus pisarstwa Juliana Strykowskiego, Stanisława Wygodzkiego, Adolfa Rudnickiego, Kalmana Segala, Artura Sandauera – by wymienić tylko tych, u których motywacja ta jest najbardziej widoczna i wielokrotnie była przez nich wyartykułowana.

Nieco inaczej działał ten imperatyw w przypadkach młodszych pisarzy, Bogdana Wojdowskiego (rocznik 1930) i wspomnianego już Henryka Grynberga. Tutaj potrzeba dania świadectwa współistniała już z koniecznością obrony pamięci ofiar, z podszytym rozpaczą lękiem, że świat z wolna zapomina o tym, co się stało, więcej – woli o tym nie pamiętać. *Miałem dość młody na ogół rodzinę. Na zjazdach z okazji zaręczyn bywało do dziewięćdziesięciu osób. Dzisiaj chodzę i szukam śladów na wszystkich miejscach straceń, wśród polnych mogił. Zapełnili wszystkie gazowe komory, wszystkie groby zbiorowe, skierowali na siebie oczodoły luf, żeby odwrócić uwagę ode mnie. Żeby nie starczyło miejsca ani wolnej chwili. Miałem tylko sześć lat, i można było mnie nie zauważyć...* – pisze Grynberg w opowiadaniu „Ekipa «Antygona»”. Gdzie indziej, w powieści „Życie ideologiczne”, bohater i zarazem narrator powiada: *Ktoś powinien czuwać, pilnować, nawet tej pustki.*

Oprócz przyczyn już wymienionych należy wskazać na mniej subiektywne, ale za istotne dla literatury. Zwrócił na nie uwagę Jerzy Jedlicki w swojej znakomitej rozprawie „Dzieje doświadczone i dzieje zaświadczone”, drukowanej w 1977 roku na łamach „Twórczości”. Mniej więcej w latach sześćdziesiątych nasza „historyczna” wiedza na temat tamtej zagłady stała się niemal kompletna. Przybywały (z rzadka) nowe świadectwa i (coraz liczniejsze) opracowania, ale w gruncie rzeczy niewiele wносиły nowego i nie zmieniały obrazu całości. W mniej lub bardziej naturalny

sposób działać zaczęły mechanizmy zapominania i selekcji. Z jednej strony masowość tej śmierci sprawiała, że zbiorowa wiedza na ten temat stawała się coraz bardziej abstrakcyjna, z drugiej zaś ta tragiczna przygoda ludzkości zyskiwała niepokojąco partykularne aspekty, stając się historią Polaków, Żydów, Rosjan, Niemców, etc. Specyfikacje i podziały stawały się coraz bardziej szczegółowe, zamazywał się obraz całości. Przed literaturą, która ze swej natury jest przecież obcowaniem żywych z umarłymi, problem pamięci, a raczej niepamięci, pojawił się w nowej postaci. Tym ważniejszy, że bardziej własny. Oto bowiem stanowiąc wyzwanie przyznawał jej jednocześnie wyższość nad relacją dokumentalną, narracją czysto faktograficzną, historycznym źródłem. Literatura jako dziedzina sztuki uświadomiła sobie tyleż potrzebę, a nawet konieczność, ile własne możliwości transpozycji tej coraz bardziej „obiektywnej”, ulegającej petryfikacji wiedzy, w rzeczywistość istniejącą na sposób artystyczny i dzięki temu uniwersalny. Jedynie literatura (sztuka) mogła uczynić owo świadectwo i wiedzę historyczną figurą metaforyczną: figurą ludzkiego losu, a czyniąc ją taką – nie pozbawić zarazem owej wiedzy jej jednostkowego, prywatnego ciężaru, zdolnego poruszyć wyobraźnię czytelnika.

Dodać warto, że czas odgrywał tu rolę i na inny sposób. Niektórzy autorzy potrzebowali go więcej, by zdecydować się na podjęcie tematu. I tak na przykład Krystyna Żywulska, autorka wydanej tuż po wojnie głośniejszej książki „Przeżyłam Oświęcim”, dopiero w roku 1964 opublikowała powieść autobiograficzną „Pusta woda”, w której zdecydowała się wyjawic swoje pochodzenie, opisać zarówno getto, jak i „aryjską” stronę z punktu widzenia nastolatków, którzy powodowani koniecznością zdobywania pożywienia dla siebie i swoich bliskich, podejmowali ryzykowne wyprawy poza mur bądź starali się tam schronić prowadząc grę o życie.

Wspomniane okoliczności (trzeba pamiętać, że działały na ogół równocześnie) nie wyczerpują listy przyczyn, dla których tematy żydowskie znalazły w prozie po wojnie tak znamienity i autentyczny wyraz. Owo *pole minowe* (jak w wierszu „Lekcja konwersacji” Kazimierz Wierzyński nazwał drażliwie przeżywaną historię współżycia w wielonarodowej Rzeczypospolitej) domagało się rozbrojenia,

tylęz w imię prawdy historycznej, ile psychicznej higieny. Aleksander Hertz zestawil w swojej ksiazce „kwestię żydowską” w Polsce z „kwestią murzyńską” na amerykańskim Południu, którą Gunnar Myrdal (o czym przypomina w swojej esejistycznej ksiazce Grynberg) zanalizował przede wszystkim jako „kwestię białych”.

Historia doświadczenia żydowskiego, które nieraz było wstydliwie kamuflowane i zniekształcane, daje się czytać także jako zapis urazów, lęków i fascynacji, frustracji i kompleksów oraz prób ich rozładowania i zlikwidowania. To traumatyczne doświadczenie nieraz zyskiwało sobie drażliwą, a nawet drastyczną wykładnię. Leży to często w charakterze zabiegów terapeutycznych, czego jednak nie byli w stanie pojąć niektórzy krytycy i publicyści, ci zwłaszcza, którzy skomplikowaną filozoficznie kwestię „obiektywności” sądu starali się rozstrzygnąć zaglądając autorom w metrykę.

Drastyczność literatury świadczącej w tym względzie była tym silniejsza i bulwersująca, że były to na ogół wyznania ludzi, którzy (jak w przypadku Wygodzkiego czy Grynberga) byli PRL-owskimi inteligentami, wrosli w polską kulturę, identyfikowali się z nią całkowicie, [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Nie trzeba chyba dowodzić, że działało się to ze szkodą dla kultury polskiej i literatury. *Z przeszłości tych wspólnych codziennych dni Polacy mogą się dowiedzieć wiele ważnej i pożytecznej prawdy o sobie, która może się okazać o wiele mniej groźna niż niewiedza* – zauważa Grynberg w esaju „Holocaust w literaturze polskiej”.

Ostatnią wreszcie okolicznością sprzyjającą osmozie doświadczenia polskiego i żydowskiego, ale również i polsko-białoruskiego, czeskiego, ukraińskiego i niemieckiego, stał się silny w literaturze polskiej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zwrot ku przeszłości. Był on z gruntu czymś innym niż szukaniem egzotyki historycznej czy próbą uniku zderzenia z teraźniejszością. I tak, czynione wysiłki wskrzeszenia zamordowanego świata galicyjskich miasteczek w twórczości Strykowskiego – by pozostać tylko przy temacie żydowskim – są czymś więcej aniżeli tylko chęcią

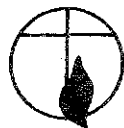
zadośćuczynienia pamięci ofiar, wywoływaniem duchów po to, by ocalić wspomnienie zaginionego świata, który do niedawna był naszym wspólnym światem. Zwrot do dawności, wskrzeszanie światów ożywianych duchem tradycji jest także reakcją na procesy cywilizacyjne zachodzące w łonie współczesnych, masowych społeczeństw, na te tendencje ich rozwoju w szczególności, które sprawiają, że – jak pisze Czesław Miłosz komentując dzieło Vincenza – *ludzie tęsknią dzisiaj do ojczyzny, a zamiast niej przyznaje im się tylko państwa*. Jest więc tyleż wyrazem tęsknoty za bezpowrotnie utraconą Europą „prywatnych ojczyzn”, w których ludzie różnych ras, wierzeń i kultur żyli ze sobą na co dzień w kłóliwej zgodzie, ile próbą reaktywowania tradycji tolerancji i dialogu kultur, dramatycznym poszukiwaniem zakorzenienia w stuleciu, w którym – na co zwraca uwagę Margaret Mead w swojej pracy „Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego” – wszyscy ludzie urodzeni przed drugą wojną światową są dzisiaj praktycznie duchowymi emigrantami. Tak bardzo zmienił się świat i cywilizacyjne środowisko.

Przesłanie, jakie przynosi nam proza Strykowskiego, Buczkowskiego czy Vincenza, jest jeszcze bogatsze w treści. Powieści tych autorów stanowią zapis współczesnej refleksji nad losami jednostki w dziejach, nad obecnością sensu w historii. Raz po raz ponawiane są tutaj próby odebrania historii ostatniego słowa w sporze o wartości, którymi żyje wspólnota ludzka. W tym względzie doświadczenie żydowskie zapisane na kartach literatury polskiej współtworzy to dzieło bardziej może niż czyjekolwiek inne. *„Biada temu kto ufa w człowieka” – ostrzegał już dawno Jeremiasz (17,5), ale nie ustrzegł się tego błędu humanizm. Humanizm pooświęcimski powinien polegać na nieufności wobec człowieka (a więc i historii – M.Z.). My, Żydzi, często mieliśmy pretensje i żale do Boga i często go oskarżamy, że zawiódł, ale z pewnością lepiej jest ufać Bogu niż człowiekowi. Zwłaszcza teraz, kiedy tak łatwo o holocaust naprawdę przeciw ludzkości – powiada Henryk Grynberg w eseju „Mój temat”.*

Les voix de la maison des morts

Le thème juif avait depuis longtemps les droits de citoyen dans la littérature polonaise, qui, au temps de la hypertrophie des nationalismes dans toute l'Europe, a mené, dans la multinationale République, au respect de la présence du *frère aîné Israël*, selon les mots de Mickiewicz. Il en était ainsi dans le domaine des belles-lettres, mais pas autant dans celui du journalisme, où triomphait la dialecti-

que destructive du „notre“ et „étranger“, propre à l'esprit de ce temps-là. La tradition positive prédominait dans les meilleures oeuvres des écrivains polonais, en commençant par Adam Mickiewicz jusqu' à Stanisław Vincenz. Dans un tel climat seulement pouvait naître, par exemple, l'oeuvre de Julian Strykowski et le phénomène de sa popularité parmi ses lecteurs.



Anna Sobolewska

Powieści inicjacyjne Janusza Korczaka (I)*

*Serce mi z piersi się wyrzywa,
Gdy ujrzę w niebie łęczy łuk.
Tak samom patrzył – dziecię małe,
Jak teraz patrzę, gdy dojrzałem.
O, niech się wznosi starość siwa
Lub śmierć niech zwali z nóg!
Ojcem człowieka – Dziecko małe.¹*

William Wordsworth

Antyutopia dzieciństwa

Dziecinny jest człowiek dorosły, dojrzałe jest dziecko. Myślny się tylko jeszcze nie porozumieli ze sobą – napisał Korczak. Od czasów „odkrycia dziecka” w wieku XVIII i jego apoteozy w romantyzmie postać dziecka służyła metaforyzacji ludzkiej kondycji. Dziecko było pseudonimem człowieka pierwotnego, człowieka kosmicznego, człowieka wewnętrznego. Zarówno w życiu, jak i w literaturze stosunek do dziecka bywa zwykle skażony grzechem interesowności. Mówiąc o dziecku stale dokonujemy przekładu – mówimy w istocie o przyszłym idealnym społeczeństwie, o grzechu i niewinności, o własnych ideałach, krótko mówiąc: o sobie. Temat „dziecko” zwykle służy ambicji, samoutwierdzeniu, dydaktyce, moralistyce. Tymczasem warunkiem wszelkiego poznania, również poznania dziecka, jest bezinteresowność.

Myśl, że dziecko jest niezależnym, osobnym bytem kryjącym w sobie swój własny cel powraca wielokrotnie w pismach pedagogicznych Korczaka. Autora „Prawa dziecka do szacunku” raził nawet utarty zwrot „moje dziecko”. Dziecko należy bowiem do niezliczonych pokoleń, jest raczej cennym

*artykuł do książki zbiorowej o Januszu Korczaku pod red. Hanny Kirchner.

depozytem niż własnością. Ostateczną konsekwencją uznania autonomii i tajemnicy osobowości jest u Korczaka – oprócz „prawa do szczęścia” – szokujące sformułowanie „prawa dziecka do śmierci”.

Korczak pisząc o dzieciach pomija całą sferę konwencji, milczącego paktu pisarza-pedagoga z czytelnikiem co do uznanej hierarchii wartości i celów wychowania: *To moda przelotna, błąd, nierozum, że wszystko, co nie jest wybitne, zdaje się nam chybionym, bezwartościowym. Chorujemy na nieśmiertelność. Kto nie dorósł do pomnika na rynku, pragnie mieć bodaj uliczkę swego imienia, zapis wieczysty. (...) Dziecko nie jest biletem loteryjnym, na który ma paść wygrana portretu w sali posiedzeń magistratu czy biustu w przedsionku teatru*².

Nielatwo byłoby wyodrębnić zasady w systemie wychowawczym Korczaka. W jego rozważaniach można wysłuchiwać podejrzenie, że sztywne „zasady” czy „ideały” upraszczają pracę wychowawcy i ułatwiają mu życie. Tymczasem każda decyzja wychowawcy powinna być indywidualna, świadoma, niezależna od przyjętych założeń. Cnotą wychowawcy jest tu brak „zasad”, a więc doskonała elastyczność, a prawem dziecka po prostu możliwość bycia sobą. Wychowanie jest najczęściej zmuszaniem do życia według pewnego intelektualnego schematu, wtłaczaniem życia w idealny wzór. Korczak był świadomy, że w codziennej, zbiorowej praktyce wychowanie polega głównie na niwelowaniu różnic i likwidowaniu skrajności. On sam szanował odmiennosć i dziwactwa, słabość i wybujałość. W Domu Sierot samotnik mógł pozostać samotnikiem, nie zmuszano go do wspólnych zabaw. Nie było jednakowych miar i wymagań. Rzeczą charakterystyczną, że Korczak nie potępia u dzieci mało „szlachetnych” zachowań – skarżenia, a nawet donosicielstwa – broni skrzywdzonych i tchórzliwych.

Od czasów Jana Jakuba Rousseau dogmatem nowoczesnej pedagogiki stało się przeświadczenie, że dziecko powinno samodzielnie odkrywać podstawowe wartości.

¹ W. Wordsworth, *Serce mi z piersi się wyrwa*, przeł. J. Pietrkiewicz, w: *Poezja języka angielskiego*, t. II, wybór i opracowanie A. Krzeczkowski, S. Sito, J. Żulawski, Warszawa 1971, s. 180.

² J. Korczak, *Jak kochać dziecko*, *Wybór pism*, t. III, wyboru dokonał I. Newerly, Warszawa 1958, s. 127.

Korczak natomiast rozumie, że są dzieci-reformatorzy, jak mali bohaterowie jego powieści, i dzieci-tradycjonalisci; jedne potrzebują swobody indywidualnego poszukiwania, drugie – autorytetu: *...jednemu dają dziesięcioro przykazań wyrzniętych na kamieniu, gdy ono chce je wypalić własnym ogniem we własnej piersi, drugie niewolą do poszukiwania prawd, które musi gotowe otrzymać. Nie widzieć tego można, gdy się zbliża do dziecka z «Ja z ciebie zrobię człowieka», a nie z badawczym: «Czym być możesz, człowiecze?»³*

Tajemnicą sukcesu Korczaka-pedagoga był zatem nie tyle system zasad, ile integralna osobowość szanująca inne osobowości. Istotą jego działań pedagogicznych (i pisarskich) była niezwykle wewnętrzna autonomia oparta na paradoksalnym połączeniu sprzeczności. Anegdoty o życiu Staroego Doktora i jego nieoczekiwane riposty przypominają czasem opowieści o słowach i czynach sławnych cadyków czy świętych. We wspomnieniach jego wychowanków i współpracowników całe jego życie staje się „świętym tekstem”⁴. Do sławnego cadyka pielgrzymowano nie tylko po to, by słuchać wykładu Tory, lecz by zobaczyć, jak parzy herbatę i wiąże sznurowadła. Tak też widziano Korczaka.

Najgłębsza tolerancja wobec innych wytywała u Korczaka nie z russowskiej wiary w przyrodzoną niewinność i dobroć człowieka, lecz wprost przeciwnie – z nieufności wobec natury ludzkiej. Korczak nie liczył na „dobre serce” wychowawcy i wychowanków, ale na wypróbowane instytucje demokratyczne, jak sąd, gazetka, plebiscyt. Rzecz charakterystyczna, że dążenia reformatorskie Korczaka były skierowane raczej na minimalizację zła i cierpienia niż na utopię powszechnej zgody i szczęśliwości (utopię taką skompromitował w „Królu Maciusiu Pierwszym”). Korczak wiedział, że silny i bezczelny będzie wykorzystywał swoją przewagę, nie wierzył, by zło dało się wykorzenić, dlatego pragnął ująć je w pewne ramy. Rozumiał, że dziecko musi przejść przez wszystkie grzechy – coś ukraść, kogoś skrzywdzić, skłamać – by stać się istotą społeczną i samoświadomą.

W powieściach Korczaka dzieci mają charakterystyczne wady dorosłych – chciwość, obłudę, zawiść – plus własne – naiwność, złośliwość i głupotę. Korczak przełamuje tabu

mówienia o złu w stosunku do dziecka. Nawiasem mówiąc tabu to istnieje do dziś. Czy jakikolwiek pisarz współczesny ośmieliłby się przedstawić dziecko świadomie i konsekwentnie wyrządzające zło? W dzisiejszej literaturze dziecięcej niemal nie spotyka się zła, winy i kary, tylko niegrzeczność; zło jest dopuszczalne głównie jako skutek nieświadomości bądź błędów wychowawczych dorosłych.

Uznanie zła w naturze ludzkiej może być doświadczeniem wyzwalającym i wcale nie musi prowadzić do pesymizmu. Na odwrót – daje ono szansę dobroci i szczerości. Korczakowskie wskazanie na potęgę zła, które musiało zgorszyć niejednego pedagoga (np. na fakt bezinteresownego niszczenia i dręczenia innych) nie prowadzi do surowości czy moralizatorstwa i nie znaczy, że „złego” jak brzydki Anszel czy złośliwy Musiek trzeba nienawidzić. Taka postawa każe dostrzegać zło także w sobie samym, wyklucza potępienie czy obłudne zgorszenie. Antysentymentalizm może być warunkiem współczucia. *I widzę winy – pisał Korczak w „Dziecku salonu” – nie widzę winowajców, i widzę krzywdzicieli, i widzę zbrodnie – ale zbrodniarzy nie widzę.*

Korczak prowadził swój dialog ze światem niezależnie od okoliczności zewnętrznych. W „Pamiętniku” na jednej z ostatnich stron zanotował: *Dawno nie błogosławiłem światu. Tej nocy próbowałem – zawiodło. Nie wiem nawet, czym pobłądziłem.* Narrator „Pamiętnika” zawsze kieruje krytyczną uwagę na siebie. „Pamiętnik” jest świadectwem czujnego rozrachunku z sobą i z innymi Żydami, nie z wrogiem.

Wydaje się, że autora „Dziecka salonu” można by umieścić w nurcie myśli demaskatorskiej, do której należeli m.in. Nietzsche i Gombrowicz, pisarze dręczeni obsesją własnej i cudzej nieautentyczności. Jedną z wychowanek przytacza takie słowa Korczaka: *Kłamie ten, kto mówi, że się dla czegoś lub dla kogoś poświęca. Jeden lubi karty, inny kobiety, jeden nie opuszcza wyścigów konnych, a ja kocham dzieci. Nie poświęcam się wcale, robię to nie dla nich, lecz dla siebie. Mnie*

¹ Tanizaki, s. 131.

² Por. książki Igora Newerlego, *Żywe więzienie*, Warszawa 1958 oraz *Rozmowa u sądu. Litę pigołę sierpnia*, Warszawa 1984, a także *Wspomnienia o Korczaku*, wybór i opracowanie L. Barszczewska i B. Milewicz, Warszawa 1981.

to jest potrzebne. Nie wierzę, panie, słowom o poświęceniu. Są kłamliwe i obłudne⁵.

Pozostaje intrygującą zagadką, że właśnie pisarze antysentymentalni – jak Gombrowicz w „Dzienniku” i Korczak w „Pamiętniku”, obaj boleśnie świadomi istnienia dziecka w człowieku dorosłym – cofają się przed wymierzaniem sprawiedliwości i najostrzej stawiają kwestię współczucia i solidarności wszystkich istot żywych, „współbraci w bólu”. Jak zauważyła Hanna Kirchner, i u Gombrowicza w „I-erdydurke”, i u Korczaka w „Kiedy znów będę mały” natrafiamy na ten sam temat przemiany w dziecko, czyli rozwoju na opak⁶. I Gombrowicz, i Korczak uniwersalizują sytuację niedojrzałości, jednakże Korczak widzi w niej okazję do przekroczenia kręgu własnej zależności i niewiedzy.

Dzieciństwo w utworach Korczaka to upokarzająca niewiedza. Dlatego właśnie poznanie wydaje się naczelną wartością w świecie Korczaka, mimo iż samowiedza nie daje szczęścia, na odwrót, jest zwykle ostrą świadomością klęski. Bolesność niewiedzy to zarazem bolesność dzieciństwa. Pisarstwo Korczaka przenika współczucie dla tych, którzy mało rozumieją bez własnej winy – małych dzieci czy dzikich ludzi. Nikt tak przenikliwie jak Korczak nie opisał smutku i nędzy dziecięcego bytowania – przykrości w szkole, braku pieniędzy i rzeczy, upokarzającej zależności od rodziców i silniejszych rówieśników, a także nudy, wstydu i skępowania, stanów nie znanych literaturze dziecięcej (często powtarzającym się słowem jest u Korczaka eufemizm „nieprzyjemnie”). Niemniej jednak dzieciństwo to nie tylko niewiedza i zniewolenie, lecz również przecucie wszechwiedzy i wszechmożliwości.

Wyrwałem się z młodości jak z domu wariatów – napisał Korczak. Dzieciństwo w świecie Korczaka to nie ruskowska niewinność, ale niewiedza i zniewolenie. Może właśnie dlatego dzieciństwo, czyli niedojrzałość, staje się tu modelem człowieczeństwa wiecznie poszukującego wyzwolenia?

Baśń jako wtajemniczenie

Baśnie to czarodziejskie zwierciadła ukazujące różne przejawy naszego świata wewnętrznego oraz formy rozwojowe,

jakie musimy przejść, aby osiągnąć dojrzałość – pisze Bruno Bettelheim, znakomity znawca baśni i psychiki dziecięcej⁷.

W obrębie fantastyki dziecięcej reguły poetyki są wielostronnie związane z regułami wyobraźni. Konwencje tego gatunku dają się zatem wyprowadzić nie tylko z repertuaru tradycji literackiej (powieść dla dzieci wykorzystuje schematy powieści edukacyjnej i przygodowej, utopii, powiastki filozoficznej itp.), ale i z uniwersalnych struktur wyobraźni. Stąd zainteresowanie literaturą dziecięcą u antropologów, psychoanalityków, „antypsychiatrów”, jak Karl Gustav Jung, Erich Fromm, Bruno Bettelheim.

Baśnie pomagają dziecku w odkrywaniu i budowaniu własnej jaźni, twierdzi Bettelheim. Dziecko rozpoznaje w baśni ukryte wzory swojej własnej psychiki⁸. Czarodziejskie przygody i przedmioty symbolizują wewnętrzne procesy psychiczne i duchowe. Prace analityczne Bettelheima prowadzą do wniosku, że tym co znaczone w systemie symbolicznym baśni jest trudny proces dorastania dziecka do dojrzałości seksualnej. Niemniej jednak baśń pseudonimuje nie tylko tajemnicę płci, ale i misterium śmierci i zmartwychwstania. Odsłania nie tylko ukryte dążenia i fantazje seksualne, ale także nurtujące dziecko pragnienie nieśmiertelności i doskonałości duchowej. Wydaje się, że właśnie w świecie baśni – i szerzej: fantastyki – te dwie sfery znaczeń często występują łącznie i nawzajem do siebie odsyłają. Przedmiotem zabiegów mistyfikacyjnych może być bowiem nie tylko sfera podświadomości, źródło impulsów erotycznych, ale i sfera nadświadomości, sfera pragnień i doświadczeń duchowych⁹. Dziecko znajduje w baśni odzwierciedlenie swoich najgłębszych intuicji metafizycznych i religijnych, o których pisał William Wordsworth w odzie

⁷ *Wspomnienia o Korczaku*, s. 117–118.

⁸ Por. H. Kuchner, *Miejsce Korczaka w literaturze*, w: *Janusz Korczak. Życie i dzieło. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej*, Warszawa 1982, s. 57.

⁹ B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, przełożyła i przedmową opatrzyła D. Danek, Warszawa 1985, t. II, s. 253.

¹⁰ Tamże, t. I, s. 68. Wskazywanie na baśń jako odbicie uniwersalnych reguł świata, wewnętrznego przypisuje fantastyce dziecięcej Louis MacWeice, por. *Varieties of Parable*, Cambridge 1965.

¹¹ Zwróciła na to uwagę analizując *Uczucie Platona Jokanta Brach-Czajna*, por. *Sofia*, „Twórczość” 1984, nr 12.

„Przeczcucia nieśmiertelności z przypomnień wczesnego dzieciństwa” (Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood).

Fantastyka dziecięca w swoich najwybitniejszych dokonaniach, do których należą powieści Korczaka, jest w istocie literaturą metafizyczną. Fantastyka dziecięca XIX i XX wieku – utwory Andersena, Lewisa Carrolla, Collodiego, Tove Jansson, mimo różnic całych epok literackich, tworzą jakby wspólne uniwersum. Badając to uniwersum uświadamiamy sobie analogie między strukturami literackimi a strukturami wyobraźni. Podstawowym schematem fabularnym baśni jest schemat inicjacji przedstawiający narodziny nowego, wyższego „ja” bohatera.

Mircea Eliade twierdzi, że symboliczna inicjacja w życie duchowe, doświadczenie śmierci i zmartwychwstania, jest podstawowym scenariuszem zarówno życia, jak i sztuki¹⁰.

Całe życie podświadome i imaginacyjne staje się rozgrywką o własną duchową tożsamość toczoną między biegunami „upadku” i reintegracji. Ta rozgrywka o człowieka wewnętrznego jest jednym z odwiecznych tematów powieściowych i to nie tylko, jak można by się spodziewać, w obrębie prozy analitycznej, introspekcyjnej, lecz również w powieści fantastycznej czy baśni. Maria Janion – pisząc o fikcyjnych światach Tadeusza Konwickiego, zawieszonych między zapisem codzienności a rzeczywistością oniryczną i mityczną – tak charakteryzuje powieść inicjacyjną: *To, co jest dla niej najbardziej charakterystyczne, to poszukiwanie i doświadczenie prawdy w wędrówce przez jednostkę lub przez niewielką grupę ludzi. Dążenie do ostatecznego wtajemniczenia, życie na pograniczu śmierci, stałe obcowanie ze zmarłymi cechuje drogę, na którą wkraczają bohaterowie powieści inicjacyjnych*¹¹.

Fantastyka dziecięca czytana w tej perspektywie staje się odmianą literatury parabolicznej, której uprzywilejowanym tematem były „dzieje duszy”, czyli przedstawianie życia jako duchowej pielgrzymki. Symboliczną „akcją wewnętrzną” stanowią tu koleje przeżyć duchowych dziecięcego bohatera lub jego sobowtóra (zwierzęcia, kukiełki, zabawki). Do tego gatunku – powieści inicjacyjnej – można by zaliczyć utwory Korczaka, a zwłaszcza „Kajtusia czarodzieja” oraz „Króla Maciusia na wyspie bezludnej”¹².

Wyspa Białego Szatana (nazwa przywodząca na myśl ideę jedności przeciwieństw) i zamek czarnoksiężnika w „Kajtusiu czarodzieju” to bezładne krajobrazy duszy, scena odwiecznej psychomachii. Przestrzeń powieściowa przypomina tu niektóre filmy-parabole, jak „Skalker” Tarkowskiego, „Intendent Sancho” Mizoguchiego czy „Ballada o Narayamie” Kinoshity, gdzie umowność scenerii pozwala skupić uwagę widza na akcji wewnętrznej i sugeruje opróżnienie „ja” z wszelkich wyobrażeń. Podobną sceną doświadczenia wewnętrznego, оголоconą z przypadkowych rekwizytów, jest lodowa pustynia w „Królowej Śniegu” Andersena, po której błądzi mała Gerda w poszukiwaniu swego towarzysza. Uwagi czytelników tej baśni nieraz uchodzi charakterystyczny szczegół: gdy dzieci wróciły do domu, musiały schylić się w progu. Podróż inicjacyjna trwała wiele lat i dzieci przestały być dziećmi, podobnie jak Maciś po doświadczeniach wyspy bezładnej.

W baśniach Andersena i w powieści wiktoriańskiej dla dzieci („Water Babies” Kingsleya, „Phantastes” MacDonalda) czarodziejskie metamorfozy bohatera są czytelną metaforą drogi do zbawienia. Nie znana u nas powieść Charlesa Kingsleya to historia cudownej przemiany kominiarczyka w wodne dziecko przez symboliczną śmierć w wodzie. Symboliką narodzin kończy się również „Pinochio” Collodiego – bezdusza kukielka staje się człowiekiem. Podróż inicjacyjna jest ukrytym schematem fabularnym fantastyki dziecięcej nawet tam, gdzie czary wydają się służyć jedynie zabawie, jak w cyklu opowieści o Mary Poppins L. P. Travers. W jej książkach dzieci muszą przejść przez cztery żywioły (stały element ezoterycznych wtajemniczeń) – poznają dno morza i głębie ziemi, ogień i gwiazdy, świat zwierząt i minerałów. Stary okularnik, król zwierząt, przekazuje dzieciom tajemnicę jedności wszechświata: *Moja mądrość powiada mi, że chyba jesteśmy wszyscy ulepieni z tej samej gliny. Zapamiętaj to sobie! My, mieszkańcy Dżungli,*

²⁰ M. Eliade, *Sacrum i profanum w świecie współczesnym*, „Aneks”, Uppsala 1983, nr 29–30.

²¹ M. Janion, *Tam gdzie rośnie „Twórczość”* 1983, nr 4, s. 101–102.

²² Małgorzata Baranowska określiła powieść Korczaka jako „biografię inicjacyjną dla dzieci”, por. *Utopia fantastyczna Janusza Korczaka*, w zb. *Janusz Korczak. Życie i dzieło*, s. 244; a Hanna Kirchner jako powieść edukacyjną, dz. cyt., s. 58.

*i wy, mieszkańcy Miasta. (...) Ptak i zwierz, kamień i gwiazda – wszyscyśmy jedno, jedno i to samo – mówił półgłosem Okularnik – Dziecko, wąż, gwiazda i kamień...*¹³

Na podobną myśl przywołującą wieczne koło bytu jako wspólnotę człowieka i kosmosu, żywych i umarłych, natrafiamy w „Kajtusiu czarodzieju”: *Każdy człowiek w natchnieniu nie tylko pisze, ale gra i śpiewa, i tańczy, poznaje i przeczuwa. W natchnieniu znajduje przyjaciela, zdobywa nowe dla siebie prawdy, odmawia własną modlitwę. W natchnieniu rozmawia z duchami tych, co umarli i narodzą się dopiero, rozmawia i ślubuje wierność tym, których nigdy nie widział – i brata się z człowiekiem i psem, gwiazdą, kamieniem i kwiatem*¹⁴.

Powieści L. P. Travers mają strukturę koncentryczną. Każdy kolejny rozdział powtarza ten sam schemat fascynującej podróży w zaświaty wyobraźni i powrotu do rzeczywistości. Dzieci zawierają znajomość ze światem przyrody, a także z rzeczywistością wewnętrznego „ja”: snu, mitu, archetypu (poznają Noego, Plejady i greckich bożków), ale w dzień o wszystkim zapominają. Inaczej u Korczaka. Jego powieści, również oparte na powtórzeniach (wielokrotne uwięzienia i ucieczki Macjusia), mają budowę raczej spiralną niż kolistą. Cała bogata akcja przygodowa służy jedynie poszerzeniu samowiedzy bohatera.

Podróż inicjacyjna Kajtusia czarodzieja

Dziecięcy bohater często występuje w roli kreatora, bożka obdarzonego mocą. Zwłaszcza w filmie natrafiamy na sugestywną reprezentację dziecięcych snów o potęgze. Chłopiec filmu Arrabala „Viva la muerte” siusając potężnym strumieniem zatapia domy i ogrody swojego miasta. W filmie Bergmana „Fanny i Alexander” dziecko podpala siłą wyobraźni dom znenawidzonego ojczyma. W filmach Tarkowskiego spojrzenie dziecka ma moc stwarzania innej, nieuwarunkowanej rzeczywistości („Dziecko wojny”, „Zwierciadło”, „Stalker”). Kajtuś czarodziej Korczaka uruchamia samochody i aeroplany, buduje i niszczy zamki, reżyseruje bitwy. Jego czary prowadzą do stanu wojennego w Warszawie i komplikacji dyplomatycznych na świecie.

Przypadki Kajtusia i czarodzieja ujawniają okrucieństwo i niedojrzałość świata dziecięcej wyobraźni (a zarazem szaleństwo i głupotę świata dorosłych).

Powieść Korczakowska demistyfikuje schemat „raju utraconego”. Narrator „Króla Maciusia Pierwszego” proponuje czytelnikom odwrotny ruch myśli – od pozornej potęgi dzieciństwa do samoograniczenia i prawdziwej wolności. Korczak-pedagog kreował i doskonalił utopię samorządnej społeczności dziecięcej. Korczak-powieściopisarz wskazywał dzieciom nie tyle wartość utopii społecznej, ile samotniczą ścieżkę samowiedzy i wewnętrznej autonomii: *Przyszłość widzi nie tyle w nowym lepszym ustroju, ile w lepszym człowieku* – napisał Igor Newerly we Wstępie do „Wyboru pism” Korczaka. Korczak stawia swoich dziecięcych bohaterów przed najcięższą próbą: Kajtuś i Maciuś muszą uznać klęskę swoich poczynań czarnoksięskich i reformatorskich. Prowadzi ich drogą wewnętrznego rozwoju od pustki skupienia na sobie i fałszywej wszechmocy, niczym nie zasłużonej królewskiej czy czarnoksięskiej potęgi, do pełni rozumiejącej świadomości.

„Kajtuś czarodziej” i dylogia o Królu Maciusiu, a zwłaszcza „Król Maciuś na wyspie bezludnej”, to proza symboliczna. Przypadki bohaterów mają tu swoją duchową „podszewkę”. Droga Kajtusia i Maciusia jest drogą oczyszczenia rozumianego jako opróżnienie serca i umysłu z wszelkich egoistycznych pragnień, złudzeń, przywiązań. Klęska obu bohaterów wskazuje, że czary i panowanie nad ludźmi są bezwartościową ułudą. Poczucie wszechmocy nie jest w stanie przezwyciężyć lęku i zagłuszyć samotności. Co więcej, obdarowywanie tych, którzy na to nie zasłużyli, przynosi więcej złego niż dobrego. Hojne prezenty Maciusia – czekolada i lalki – i czarodziejskie dary Kajtusia – zamek na wyspie, muzyka i ciasteczka z kremem – zwiększają tylko miarę nieładu w świecie.

W „Kajtusiu czarodzieju” magia jest próbą uwolnienia się od przymusów, jakie narzuca dzieciństwo czy samo życie.

⁴⁷ L. P. Travers, *Agnieszka*, przeł. I. Tuwim, Warszawa 1957, s. 145 (tytuł oryginalny: *Mary Poppins*).

⁴⁸ Powieści Korczaka cytuję wg następujących wydań: *Kajtuś czarodziej*, Warszawa 1960 oraz *Król Maciuś na wyspie bezludnej*, Warszawa 1957. Tytuł *Kajtuś czarodziej*, s. 220.

Próbując przywrócić życie babci Kajtuś, jak średniowieczni magowie, chce być nie tylko „dobrym księciem”, ale i panem śmierci. Dopiero na gruzach swojej kariery czarnoksiężskiej Kajtuś zrozumie, że ostateczne zwycięstwo nad śmiercią możliwe jest na innej drodze – drodze współczucia i ofiary.

Działanie magiczne wymaga opanowania świata, wehłonięcia go drogą „woli i wyobrażenia”. Dziecko obdarzone potęgą wiary i wyobraźni jest magiem-czarodziejem z natury. Jak zauważyła Małgorzata Baranowska, Korczak kazał swoim bohaterom kroczyć drogą mitycznych herosów-magów naznaczonych niepohamowaną żądzą poznania – Prometeusza i Fausta¹⁵. Magia była dzieciństwem ludzkości, marzeniem o uwolnieniu się – tanim kosztem – od ciężaru wszechświata. Magia, podobnie jak dziecięce szaleństwo wyobraźni, jest uwewnętrznieniem świata: *...każda magia – pisze Van der Leuuv – jest AUTYZMEM. Nikt nie troszczy się tu o rzeczywistość: opanowuje ją nórcezo zamykając się przed nią w sobie. Człowiek wznosi królestwo w swoim wnętrzu, celebryje nabożeństwo we własnej duszy*¹⁶.

„Kajtuś czarodziej” odtwarza, w sposób symboliczny, drogę rozwoju jaźni od dziecięcego autyzmu do wszechobejmującego współczucia. W świecie Korczaka dzieciństwo nie jest stanem łaski, ale jedną z form, które trzeba przekroczyć i odrzucić. Celem bolesnych prób Kajtusia i Maciusia jest zbudowanie wolności wewnętrznej, która – w sposób paradoksalny – ma być związaniem jaźni ze światem, przecięciem Schopenhauerskiej „zasady oddzielenia”. W roli czarodzieja Kajtuś doświadczył i zrozumiał, że każdy czyn zatacza nieskończone kręgi i żadna krzywda nie da się odwrócić (człowiek umie przebaczyć, ale czy *pies skrzywdzony przebaczy?* – zastanawia się dziecko, „Mośki. Jośki i Srule”). Wełając się w psa i drzewo, odwiedzając szpitale i więzienia Kajtuś poznał, ile cierpienia jest na świecie: *Dawniej ciekawość – teraz współczucie. (...) Zaprawdę, wiele wszędzie smutku i nieładu. Wśród dorosłych i wśród dzieci. Wiele smutku i wiele nieładu. Zrozumiał i czuje* (s. 290–291).

„Kajtuś czarodziej” to trudna i tajemnicza książka. Czy-

telnik rozpoznaje tu znany schemat fabularny fantastyki dziecięcej – czarodziejską karę i pokutę. Niemniej jednak zamknięcie w wieży czarownika (podobnie jak odosobnienie Maciusia na wyspie bezludnej) jest nie tylko karą, ale koniecznym warunkiem skupienia, które poprzedza osiągnięcie dojrzałości. W więzieniu czarnoksiężnika Kajtuś zrozumiał sens cierpienia i współczucia podobnie jak zła księżniczka z baśni Makuszyńskiego, która musiała stopić łzami lodową górę swojego egoizmu („Bardzo dziwne bajki”).

U Korczaka konwencje fantastyki wchodzą w konflikt z zamysłem paraboli filozoficznej w przebraniu baśni sugerującej czytelnikowi idee pozornie tylko znane i oczywiste. „Kajtuś czarodziej” kończy się wezwaniem: *Czuwaj. Bądź karny! Bądź mężny!* Powieść fantastyczna czy przygodowa dla dzieci zwykle sławi czujność, odwagę i męstwo małych bohaterów. Niemniej jednak w utworach Korczaka chodzi o czujność i męstwo innego rodzaju niż męstwo Stasia Tarkowskiego czy bohaterów chłopców z „Serca” Amicisa. Wezwanie: *Czuwaj!* odzyskuje tutaj swoje znaczenie głębokie, ewangeliczne – nie chodzi przecież o czujność wobec wroga, ale wobec siebie samego, własnego „ja”. Męstwo bohaterów Korczaka to cnota doskonała, która nie zna podziału na swoich i obcych, dobrych i złych. Celem jego pisarstwa jest wyrażenie w języku powieści jednego modelu charakteru i wzoru postępowania przedstawionego różnymi środkami pisarskimi w „Kajtusiu czarodzieju” i w „Królu Maciusiu na wyspie bezludnej”. Kajtuś i Maciuś to jednak postacie zbyt skomplikowane i niejednoznaczne, by mogły stać się wzorem.

Magiczne uwewnętrznienie świata i fascynacja żywiołem wyobraźni znajdują swój stylistyczny wykładnik w sposobie narracji. W „Kajtusiu czarodzieju” Korczak korzysta z doświadczeń powieści awangardowej Dwudziestolecia. Sposób opowiadania zbliża się do narracji personalnej nie wykraczającej poza pole widzenia i świadomości bohatera.

¹⁵ Por. M. Baranowska, dz. cyt., s. 239, 244.

¹⁶ Van der Leun, *Phenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 581.

Powieść przypomina scenariusz filmowy wypełniony zapisem dialogów i zdarzeń w formie obrazów, a także mowy wewnętrznej bohatera. Przeważają zbliżenia nad ujęciami panoramicznymi, prowadząc do rozbicia czasu i przestrzeni powieściowej. „Filmowość” narracji w „Kajtusiu czarodzieju” to równocześnie jej oniryczność. *Życie jest jak dziwny sen* – napisał Korczak w „Dedykacji” zamykającej Kajtusia. Utwory Korczaka od „Dziecka salonu” do „Króla Maciusia na wyspie bezludnej” naśladują w całości lub we fragmentach mechanizm snu. Fabuła „Kajtusia czarodzieja” to szaleństwo wywołone w śnie wyobraźni. W środkowych partiach książki zgęszczenie obrazów jest tak wielkie, że czytelnik traci poczucie rozwoju fabuły. Przyspieszenie tempa narracji stwarza wrażenie jednoczesności, a nie następstwa, jak gdyby narrator w wyobraźni wypróbowywał różne warianty kariery Kajtusia – zwycięzca w meczu bokserkim, sławny skrzypek, champion pływacki, znakomity aktor, przybrany syn milionera. To załamanie kompozycji przypomina zapętlenie snu. Takie sny o potęgde zawsze kończą się kompromitacją.

Gwałtowne perypetie akcji – sukcesy, katastrofy, aresztowania, czary – są tu fabularną analogią niezwykle płynnych stanów świadomości. Przemienność czarodziejskich wcieleń Kajtusia staje się odbiciem gorączkowej pogoni bohatera za własnym „ja”. Nie ma jednak bezpośredniego przejścia od gonitwy do samopoznania. Kajtuś musi wycofać się ze świata, by poznać go od środka, co symbolizują czarodziejskie role zwierzęcia i drzewa.

I zamienił się Kajtuś w drzewo. I zdobył wielkie wtajemniczenie życia w świecie – czytamy w zakończeniu „Kajtusia czarodzieja”. Zadaniem czytelnika jest rozpoznanie w przemienionym Kajtusiu i w samotnym więźniu wyspy bezludnej własnej mocy i pragnienia doskonałości – istoty swojej własnej jaźni.

Romans initiatiques de Janusz Korczak

Le sentier d'initiation chez Korczak c'est la voie de la connaissance, qui ne doit pas être une division, mais, au contraire, veut être une connaissance unificatrice, la découverte de l'unité du moi et du monde. C'est pourquoi Korczak isole et emprisonne ses héros enfantins, les condamne à l'exil et à la vie errante, pour leur donner l'occa-

sion – après avoir fait le tour – de la rentrée à la maison de leur propre "moi". En écrivant sur les enfants il passe outre toute la sphère de la convention, du pacte silencieux de l'écrivain-pédagogue avec le lecteur au sujet de la hiérarchie des valeurs adoptée et des buts de l'éducation.

Mirosława Oldakowska-Kuflowa

Postać Hioba w literaturze polskiej

26. *Zaiste, dobra spodziewałem się,
a przyszło zło, oczekiwałem światła, a
przyszła ciemność.*

27. *Moje wnętrzości wrzec nie
przestają, dni utrapienia wyszły mnie
naprzeciw.*

(Hl 30,26–27) Tłumaczył Cz. Miłosz

Historia Hioba dla polskiego czytelnika – uwagi wstępne

Księga Hioba prócz tego, że jest częścią natchnionego Pisma i dotyczy najtrudniejszego aspektu ludzkiego życia – cierpienia – jest dziełem literatury światowej. Pierwszym zadaniem, jakie czekało na naszych pisarzy, było udostępnienie polskiemu czytelnikowi treści biblijnej księgi. Pomijając średniowieczne tłumaczenie całego Starego Testamentu na język polski, Księgę Hioba przetłumaczył po raz pierwszy odrodzeniowy pisarz Jakub Lubelczyk, niestety, przekład nie dochował się do naszych czasów.

Późniejsi tłumacze zdawali sobie sprawę z poetyckiego charakteru biblijnej księgi, w związku z czym ich dzieła są w dużej mierze poetyckimi parafrazami tekstu. Pierwszą z wielu jest długi poemat Wojciecha Stanisława Chrościńskiego „Job cierpiący z dóbr i fortun wyzutý. Z łacińskiego na polskie. Według kommentu S. Grzegorza [...]” (Warszawa 1705), rozgadany oraz prawdziwie barokowy pod względem dosadności języka i obrazu. Hiob i inne postaci są w nim niezwykle plastyczne.

Parafrazy były popularne przede wszystkim w okresie Romantyzmu i Młodej Polski. Ich autorzy to między innymi: Kazimierz Brodziński, Stefan Witwicki, Karol Brzozowski, Felicjan Faleński.

Po drugiej wojnie światowej tłumaczeniem Pisma Św., a w tym również interesującej nas Księgi, zajmowało się dwóch poetów. Zarówno Roman Brandstaetter we frag-

mentach „Z Księgi Hioba” („Słowo nad słowami”, Poznań-Warszawa-Lublin 1964), jak i Czesław Miłosz w przetłumaczonym w całości tekście Księgi Hioba (Paryż 1980) podejmują próbę zachowania poetyckich walorów biblijnego tekstu. Obydwaj jako nowatorzy zrezygnowali z rygorów sylabicznych i rymotwórczych zgodnych z pojęciami o poezji śródziemnomorskiego kręgu kulturowego. Do swoich tłumaczeń wprowadzili zasadę paralelizmu rządzącego poezją hebrajską. Przekład Miłosza jest przy tym wierniejszy wobec budowy wersetu biblijnego niż tłumaczenie Brandstaettera.

Wszyscy tłumacze starali się oddać wymowę tekstu Pisma Św., jednakże ze względu na stopniowy rozwój nauki o Biblii wierność teologiczna wobec pierwowzoru była zupełnie czym innym dla pisarzy baroku, a inaczej ją rozumieją tłumacze-poeci współcześni. Należy również wziąć pod uwagę fakt, że romantycy i neoromantycy przypisywali funkcji estetycznej utworu literackiego pierwszorzędną rolę.

Wypada wspomnieć o jeszcze jednym sposobie zaznajamiania czytelnika polskiego z treścią Księgi Hioba – poprzez wierszowane lub prozaiczne tzw. historie biblijne, które pojawiły się zamiast tłumaczeń Pisma Św. w okresie Oświecenia i w XIX wieku. Ich twórcy to m.in. Klementyna Hoffmanowa i Kazimierz Brodziński. Gatunek ten przetrwał, czego przykładem może być „Manna i chleb” Jana Dobraczyńskiego (Warszawa 1954)¹.

Wobec cierpienia

W oparciu o Księgę Hioba powstało wiele utworów oryginalnych. Większość z nich podejmuje problem cierpienia, a sposób rozstrzygania tego problemu pozwala podzielić je na dwie grupy. W pierwszej znajdują się dzieła przyjmujące opisane w Piśmie Św. wydarzenia oraz postawę Hioba jako niezmierznie trudną, ale oczywistą. Takie stanowisko przeżywało aż do czasów Romantyzmu. W późniejszych okresach częściej powstają utwory drugiej grupy – poszukujące przyczyn i sensu cierpienia.

¹ Więcej wiadomości na ten temat podaje M. Kossowska. *Historie biblijne zamiast przekładu Pisma Świętego*, w: *też*, *Biblia w języku polskim*, t. 2, Poznań 1969, s. 168-195.

A. Przyjęcie faktu

Utwory ukazujące cierpienie jako zjawisko naturalne, nie wymagające wyjaśnienia celu i przyczyny nieszczęść, są różnorodnie. Najczęściej były pisane z myślą o wychowawczym oddziaływaniu na czytelnika. Kazanie o Hiobie, na przykład, zamieszczone w „Żywotach świętych” Piotra Skargi charakteryzuje biblijnego męża jako pełnego cnót, szczególnie cierpliwości, i czyni go wzorem godnym naśladowania. Oświeceniowe, wspomniane już historie biblijne próbują wiernie, choć w skrócie, przedstawić treść Pisma Św. dorzucając pojedyncze zdania budującego komentarza. W utworze Marcina Eysymonta „Job z gruntu nieszczęśliwy czyli rytmy żałosne z prozy w modłach zadusznych umieszczone. Uwaga rodzajowi ludzkiemu szczególniejszej użyteczna (...)” znajdujemy przykład postawy człowieka cierpiącego, kierującego się chrześcijańską nadzieją:

*(...) choćby człek wszystko stracił,
I po kątach żebrał chleba,
Pewnym jest dziedzicem nieba.*

(„Myśl stosowna tłumacząca rymopis”)

Najstarszy zachowany tekst, średniowieczna wierszowana „Legenda o świętym Jopie”, zgodnie z wymogami gatunku i duchem epoki upiększa historię o cierpiącym człowieku cudownymi zdarzeniami. Jej bohater miał zachwycać, skłaniać do podziwu, ale stał się zbyt nieziemski, by można go naśladować. Z tego względu „Legenda (...)” nie ma cech dydaktyzmu.

Poetycki poemat Jerzego Żuławskiego „Z księgi Ijoba cierpliwego” nie ma charakteru dydaktycznego z innych względów. Jest on złożony z parafrazowanych mów Hioba i Jahwe, ukazuje cierpienie, które w żaden sposób nie zostało wynagrodzone. Jedynym pouczeniem jest surowa odpowiedź dana przez Boga nieszczęśliwemu bohaterowi:

*Weźrzy na pyszne i jako Bóg żywy
poniż i stań pośród grzeszników czeredy
i w proch je zetrzyj, ogniem zniszcz ich niwy –
niezbożne wyzuj z ich ojczystej schedy, –
spraw, niech im w oczach tarczą słońca jasma
śmi się na węgiel; a Jać przyznam wtedy,
iż cię prawica może zbawić własna! –*

Hiob nie odzyskuje straconego szczęścia, podobnie jak w innych utworach młodopolskich.

B. Dociekanie i stawianie pytań

Autorów podejmujących kwestię przyczyn i sensu hiobowych cierpień znowu można podzielić na dwie grupy. Utwory jednych wskazują na beznadziejność piszących wobec problemu cierpienia. Pisarze drugiej grupy uzasadniają w swoich dziełach fakt cierpienia w pogłębiony sposób.

Przykładem wyjątkowej naiwności jest opowiadanie Stanisława Łukasiewicza „Chociaż nędzniejszym niż Hiob – błogosławię szczęściu innych” zawierające tezę, iż piękno ujrzanej przez bohatera młodej dziewczyny mogło nadać sens wszystkim jego i społeczeństwa cierpieniom.

Nieco inaczej próbuje sobie poradzić z faktem istnienia zła Kazimierz Kosiński w typowo młodopolskim poemacie „Hiob”. Poeta pragnie „uwolnić” Boga od odpowiedzialności za ludzkie cierpienie. Nazywa Stwórcę *Praprzyczyną*, a odrzuca, jako bałwochwalstwo, wiarę w udział Jego woli w spotykających człowieka nieszczęściach. Warto nawiasem zaznaczyć, że w poemacie pojawia się po raz pierwszy motyw, który zostanie rozwinięty w poezji po II wojnie światowej. Hiob już po przebytych cierpieniach i odzyskaniu „szczęścia” dalej cierpi:

*Choć bóle przeszły, żal mi duszę smęci,
Bo po nieszczęściach czar nigdy nie wróci.*

Skrajnie niedojrzałe stanowisko znajdujemy w satyrycznym i ironicznym esaju Leszka Kołakowskiego „Job czyli antynomie cnoty”. Ból i nieszczęście – według prezentowanego tam zdania – można zlikwidować, byleby użyć właściwych środków i recept, zaś do trwania ich przyczynia się wiara w Boga dopuszczającego cierpienie.

Pomostem między pierwszą a drugą grupą tekstów może być opowiadanie Bolesława Prusa „Pałac i rudera”. Obok tajemniczych planów Boskich, wobec których właściwa jest tylko postawa pokornego, ufnego zgadzania się na doświadczany ból, w utworze ukazują się konkretne, ludzkie przyczyny zła najczęściej obserwowanego w dziewiętnastowiecznym społeczeństwie. Należy je zwalczać. Choć cały czas

chodzi o jedno i to samo cierpienie, jego aspekt nadprzyrodzony i ludzki nie łączy się w sensowną całość.

Szczęśliwiej, jak się wydaje, dylemat udziału Boskiej i ludzkiej woli w powstawaniu cierpienia rozwiązał Karol Ludwik Koniński w młodopolskim z ducha opowiadaniu „Straszny czwartek w domu pastora”. Jak już zwróciła na to uwagę w swoim analitycznym studium I. Sławińska², Biblia jest wykorzystywana w utworze wielokrotnie i na wielu płaszczyznach. Człowiek jawi się wprawdzie jako ograniczony czasem, przestrzenią oraz wolną wolą innych osób, ale na rozważania o czasie – zbrodniczym i tragicznym w swym pozornie bezsensownym działaniu – nakładają się znacznie delikatniej wprowadzane biblijne treści oraz symbole. Za nieszczęściami, których doświadcza prawy, identyfikowany z Iliobem pastor Hubina, kryje się Bóg.

Wydaje się, że sprawę przyczyn cierpienia utwór Konińskiego ujmuje najgłębiej. Natomiast wiele jeszcze pozostało do powiedzenia o sensie ludzkiego bólu. Tej sprawie poświęcone są przede wszystkim dzieła powstałe w czasie i po zakończeniu II wojny światowej. Znamienny jest dramat Jerzego Zawieyskiego „Mąż doskonały”, w którym istotne są dwie płaszczyzny: pierwsza, zdarzeniowa – doznanie przez Ilioba nieszczęścia, jego uległość wobec Boga, czas mocowania się z własnym bólem zakończony powrotem bohatera na wzgórze ofiarne. Druga, refleksyjno-filozoficzna – dyskusja Elohim z Cudzoziemcem nad istotą dobra i zła przejawiających się w historii świata. Mąż cierpiący słucha dyskusji i bierze w niej udział, ale odnosi się wrażenie, że trwa ona tylko równoległe do jego losu, a nie wpływa na postępowanie. Teza zaczerpnięta z filozofii augustyńskiej, głosząca, że zło nie istnieje realnie, stale jest obecna w rozmowie wymienionych osób, jednak Iliob idzie na wzgórze ofiarne dopiero po upływie czasu, jakiego potrzebował, by w samotności odcierpieć zadane mu ciosy. Czas okazuje się najskuteczniejszym środkiem gojącym.

Rozdźwięku między prezentowanymi w utworze teoriami a praktycznym postępowaniem głównej postaci nie ma w dramacie „Iliob” Karola Wojtyły, powstałym jeszcze w czasie wojny, w 1942 r. Istotną zmianą w udratyzowanym przedstawieniu dziejów Ilioba jest ukazywanie ich w perspektywie Nowego Testamentu. Ból Ilioba jest zapo-

wiedzią zbawczego cierpienia Syna Bożego, który objawia się mężowi cierpliwemu przez prorocze widzenie kapłana – mnicha Elihu. Wizja odgrywa zasadniczą rolę w dramacie. W zbawczym krzyżu nabierają sensu wszystkie cierpienia *czasu wojny – czasu hiobowego*. Nie potrzeba czekać, aż ostrze bólu stepicje, by wstąpić na ofiarne wzgórze Golgoty, gdyż samą istotą przebywania na nim jest niewinne znoszenie cierpienia. W dramacie uderza młodzieńcza prostota wiary, poprzez którą najbardziej skomplikowane sprawy tego świata stają się jasne i oczywiste.

Pytanie o przyczyny i sens cierpienia czasem pozostaje bez jednoznacznej odpowiedzi. Daleki od ukazywania gotowych, choćby szlachetnie motywowanych rozwiązań jest poemat Anny Kamieńskiej „Drugie szczęście Ilioba” (zamieszczony w tomie pod tym samym tytułem, Warszawa 1974). Utwór porusza wiele problemów, ale najczęściej pozostawia je otwarte, czasami dając dwie lub kilka równorzędnych odpowiedzi. A przecież w swej wieloaspektowości, w ukazywaniu nędzy ludzkiej przybierającej różną postać, a także w kreacji bohatera niezmiennie szukającego oparcia w kontakcie z Bogiem, poemat jest głęboko biblijny. Historia Ilioba ukazana jest bez tczy, bo byłaby ona zbyt małą częścią prawdy.

*Hiobie o nic już nie pytam
w twoich oczach
jak w młynie
jest więcej wody
niż w moich ustach ziarna pytań*

Anna Kamieńska określa swoje stanowisko wyrzekając się poetyckich kostiumów w eseju „Ciemność i światło w Księdze Joba”. Jej zdaniem najważniejszą prawdą jest transcendencja Boga, który trwa ponad wszelkim podziałem na jasność i ciemność, wyższy nad intelektualne zdolności człowieka dążącego do zbudowania uporządkowanej wizji rzeczywistości. Po raz pierwszy pada tu znamienne słowo „Tajemnica”.

Jeszcze bardziej podkreśla fakt nieznajomości oraz ludzkiej niemocności poznania dróg i myśli Boga Tadeusz Żych-

¹ I. Sławniński, *Przypowieści o wielkim złodzieju*, w: *Nowela, opowiadanie, gawęda. Interpretacje*, Warszawa 1974.

niewicz w eseju „Nadzieja Hioba”. Został on zamieszczony jako pierwszy z żywotów ludzi, o których można powiedzieć, iż zbliżyli się do ideału doskonałości chrześcijańskiej, choć niekoniecznie są to postacie wyniesione na ołtarze (T. Żychiewicz, „Żywoty”, t. 1, Kalwaria Zebrzydowska 1985). I tu główną „tezą” jest stwierdzenie faktu istnienia Tajemnicy, wobec której najwłaściwszą postawą człowieka jest nadzieja. Dlatego Hiob z męża cierpliwego zmienia się w człowieka nadziei. Trudne jest zawierzenie wobec braku odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące ludzkiej egzystencji, tym bardziej że jeszcze raz żywe doświadczenie (bardziej niż wiedza o dopisanym później zakończeniu Księgi Hioba) każe odrzucić prosty schemat nagrody otrzymanej za wierność jeszcze w tym życiu:

Chcę tylko, aby mi pozwolono pozostać przy Hiobie leżącym na śmietniku. Przy człowieku, który położył rękę swoją na ustach swoich, chociaż niczego mu nie wyjaśniono do końca i chociaż tu, na starej ziemi, nie zwrócił mu Bóg niczego, co utracił Hiob. Jako też nie zwraca niczego tysiącom innych Hiobów, którzy byli, są i będą. Chcę pozostać przy Hiobie, który wierzył w nadzieję.

C. Inna postać cierpienia

Dwa utwory inspirowane Księgą Hioba wyróżniają się ukazywaniem nieszczęścia w inny sposób niż opisane w biblijnym pierwowzorze. Są to „Setnik rymów duchownych” Sebastiana Grabowieckiego oraz „Pokutujący” Stefana Witwickiego. Naśladuje się w nich żal i ból Hioba, ale spowodowane uświadomieniem sobie przez bohaterów ich własnej grzeszności:

*Gniewu twego się boję za występki swoje,
Przed sprawiedliwością twą drży sumienie moje:
Przeklęty dzień, w którym się grzech we mnie pojawił
Bodaż się był pod słońcem na wieki nie stawiał.*

(„Setnik rymów duchownych pierwszy” II. 13–16)

Poza problemem cierpienia

Jest pewna liczba utworów inspirowanych przez Księgę Hioba, w których problem bólu, cierpienia i zawierzenia Bogu nie został ukazany jako pierwszoplanowy. Dla kilku

autorów ważniejsze okazują się inne aspekty historii o człowieku niewinnie doświadczonym.

Oto liryk Kazimiery Hłakowiczówny „Job”. Autorka „Małych apokryfów” ukazuje scenę, której nie ma w Piśmie Św., rozgrywającą się w czasie „drugiego szczęścia”:

*Ten Job – nie wiedzieć, kto zacz: koczownik, może nawet
[Beduin?!*

po ciężkiej próbie, jako mocarz wstał z ruin:

(.)

*Tak tedy, jak za dawnej jego wspaniałości,
każdy mu kadził, każdy zazdrościł.*

*On jednak zapytywany, kto mu jest najmiłszy,
chwiał głową, uśmiechał się i milczał.*

*A ręką, która dawno odwykła od pracy,
teb Burka kudłatego głaskał i obracał,
kundla, co kości teraz najtłustsze ogryza,
wtedy zaś samotnemu ropne rany lizał.*

Inni, np. Adam Asnyk w komedii „Przyjaciele Hioba”, opierają się na motywie istniejącym w biblijnym pierwowzorze, ale nie odgrywającym roli pierwszoplanowej. W przypadku Asnyka jest to motyw przyjaciół utrudniających bohaterowi życie, choć nie czynią tego ze złej woli. Najważniejszą cechą różniącą komedię od księgi biblijnej jest zupełne pominięcie udziału czynników nadprzyrodzonych w kształtowaniu losów głównej postaci.

Maria Konopnicka w wierszu „Z księgi Joba” posłużyła się parafrazą słów zaczerpniętych z mowy Jahwe. Zostały one wybrane, przekształcone i wykorzystane tak, by ukazać nicość człowieka wobec potęgi wszechświata, która zastępuje w wierszu moc Boga:

Kiedy zawarte było w brzegach morze –

– Kędyś był?

Gdy góry stały skalne swe podnóże –

– Kędyś był?

(.)

Bacz tedy, iżeś cień i nicość,

A darmo szukam ciebie w onej porze –

– Kędyś był?

A nikt zaprawdę sądzić cię nie będzie,

Czy złe czy dobre miałeś ku podporze –

– Kędyś był...

Zajdziesz i zgaśniesz – jak promień miesięczny

Ani zapyta nowych czasów zorze –

– Kędyś był.

To już nie przemilczenie, zatajenie, lecz rodzaj zaprzeczenia
boskiego wymiaru egzystencji ludzkiej.



Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

„Jutro“ Tadeusza Bairda

dramat muzyczny w jednym akcie do libretta Jerzego S. Sito według noweli Josepha Conrada „Jutro” *

*Życie to może tylko to – jakiś sen,
jakiś lęk.*

(Razumow – bohater powieści Conrada „W oczach Zachodu”)

Największe dokonania literackie były jeszcze przed Conradem, kiedy w wieku 45 lat kończył nowelę „Jutro”. Nie znajdziemy w niej wielkiej tematyki Conradowskiej. Nie ma tu dumnej rozpacz, szlachetnych porywów, nadludzkiego poświęcenia, nakazu walki, dowodów męstwa i wierności sobie, prób wyboru i siły woli, poczucia winy, obowiązku i odpowiedzialności zgodnych z honorowym i heroicznym kodeksem moralnym. Ale i tu (uwagi te odnoszą się zarówno do noweli jak i autorskiej adaptacji scenicznej) rysuje się problematyka nieobca temu pisarzowi. Jest osamotnienie bohaterów, którzy – trochę jak u Czechowa – marzycielstwo i utopię przekładają nad teraźniejszość. Jest, jak w klasycznej tragedii, konflikt między namiętnością a rozumem. Jest refleksja nad dolą człowieczą. Jest niebezpieczna zwodniczość świata mitów, tęsknot i fantazji. Są zawiedzione nadzieje. Jest cierpienie, pesymizm i fatalizm. Jest problem dobra i zła. Choć, prawdę powiedziawszy, wszystko to jawi się bez porównania wyraziściej i bardziej przekonująco dopiero w librecie Jerzego S. Sito opartym na wątkach zapożyczonych od Conrada. Tu jest i tragizm przypadku, i bezsilność w obliczu nieuchronnego losu, i dopełnienie się fatum za sprawą potęg ciemności, i klęska bohatera, i śmierć.

* Jest to skrócona wersja referatu wygłoszonego podczas sympozjum „Temat MUZYKA – PLATRA w czasie V Spotkań Muzycznych w Baranowie (30 VIII – 7 IX 1980).

Libretto skrojone jest ze znanstwem. Słowem – czy to rubasznym, dosadnym, czy poetyckim, wieloznacznym – operuje celnie. Wszystkie, pozornie na uboczu głównej fabuły, pojawiające się motywy-opowieści o różnych snach, o locie z wiatrem, o ciąży urojonej, o burzy nadciągającej od morza, mają wyraźną i ważną funkcję w strukturze całości. Niemal każde zdanie pomnaża wiedzę o postaciach. A te są pełnowymiarowe, prawdziwe. Ich decyzje – dostatecznie umotywowane. Charaktery mają zindywidualizowane (choć bardziej to namiętności ludzkie niż charaktery). Przeżywają intensywnie, reagują impulsywnie, łatwo wybuchają skrywanymi emocjami i dają upust tłumionym urazom. Są atrakcyjne dramaturgicznie, choć do działań sensu stricto nie mają zbyt wiele sposobności.

Akcja skondensowana, wyzbyta postaci epizodycznych (golarza, latarnika), ześrodkowana na jednym wątku, zachowuje podstawową klasyczną regułę trzech jedności. Nastrój oczekiwania, napięcia, nieledwie „suspense” – umiejętnie dawkowany. Kompozycja tekstu przejrzysta i zwarta, z dynamiką wewnętrzną; ukierunkowaną na błyskawiczne rozstrzygnięcia, od których nie ma odwrotu. Wypadki, rozgrywają się w pobliżu wybrzeża morskiego co nie jest pozbawione wpływu na losy bohaterów. W jednym z wywiadów Tadeusz Baird wyznał: *Jestem człowiekiem Północy, pod każdym względem, poczynając od zamyślenia do pewnego typu krajobrazu, klimatu, a kończąc na odpowiadającej mi mentalności, obyczaju i typie kontaktów międzyludzkich. To wszystko jest mi tam nieporównanie bliższe niż u Południowców*¹. To tłumaczy w pewnym stopniu, dlaczego zwrócił uwagę na to chmurne opowiadanie Conrada, które za tło akcji (tło typowo romantyczne) ma groźny, dziki i ślepy żywioł.

Symbolikę morza odczytuje się powszechnie: jako stan przejściowy między abstrakcyjnymi możliwościami a rzeczywistością dokonaną; jako sytuację niepewną, niejasną, która może przybrać szczęśliwy obrót, ale może i nie mieć happy endu; wreszcie, jako życie i śmierć zarazem². Pierwszy symbol – spośród czterech, które odnajdziemy w „Jutrze” – rodzący się już w pierwszych taktach, muzyka przeznacza morzu. Symbol wykorzystujący zdolności sztuki

dźwięków do efektów naśladowczych; ruchliwe figuracje, za każdym razem innych wielodźwięków, najczęściej rozlewające się na przestrzeni kilku oktaw, formowane przez pełny lub uszczuplony zestaw zawsze tych samych instrumentów: fortepian, 2 harfy, czelesta, klawesyn, gitara, kotły, tamburyn, tam-tam, wielki bęben.

W tym krajobrazie morskim, wietrznym i skalistym umiejscowieni bohaterowie:

OZIAS, którego treścią życia jest oczekiwanie „jutra”, a wraz z nim powrotu syna, żyjący w urojonym świecie, trochę marzyciel, trochę szaleniec, w oczach najbliższego sąsiada uchodzący po prostu za durnia.

JESSICA – ufna, życzliwa, współczująca, wbrew ostrzeżeniom ojca zawierzy Oziasowi i wraz z nim wyglądać będzie z tęsknotą przemieszaną z lękiem jutra, które położy kres jej żalostnej wegetacji. Tymczasem w swych pieśniach ucieka od niej daleko poza przestrzeń sceniczną, poza czas realny – w sen, nad morze, nad rzekę, na koniec świata.

*Są trzy granice przestrzeni tragicznej u Conrada: przypadek zwany Losem, samoświadomość bohatera i jego poczucie obowiązku moralnego*¹. Pierwszy to casus Jessiki, drugi – jej ojca.

JOZUE – najbogatsza i najciekawsza postać, której pierwowzoru na próżno szukać u Conrada, kochający i okrutny, trzeźwy, rozumny i cierpiący, świadom, że świat iluzji nie jest bezpiecznym azylem, rozdarty między miłością do córki a pragnieniem dania jej bolesnej nauczki. W ekspozycji monologuje: *Niech pozna całe piekło* (tu osiąga swój punkt kulminacyjny na f¹), *niczego jej nie oszczędzę, niech zasmarkuje w niczem, niech przeżywa świadomie każdą chwilę niczego...* Na HARRY’ego, wraz z trójką bohaterów poczekamy 33 minuty, a wtedy on sam się przedstawi, a portret jego podsumuje Ozias wyzywając go od *łotrów, kłamców i łobuzów*.

¹ Tadeusz Baird laureatem nagrody im. Honeggera (rozmawiał Ludwik Erhardt). „Ruch Muzyczny” 1974, nr 7, s. 2.

² Na podst. Jean Chevalier avec la collaboration de Alain Gheerbrant, conception et direction techniques Marian Berlewski, dessins de Bernard Gandet; *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres* sous la direction de, Robert Laffont 1969 (France) – Hasło MIER.

³ Michał Komar. *Piekło Conrada*, Czytelnik, Warszawa 1978 s. 131.

Zdarzenia, poprzedzone instrumentalnym PROLOGIEM, można zamknąć w sześciu scenach: trwająca ok. 9 minut (do taktu 234⁴ na stronie 36) I scena stanowi EKSPOZYCJĘ dramatu, w której biorą udział Jozue i Jessica. Kończy się monologiem tego pierwszego. II scena, trzynastominutowa (do połowy t. 460 na s. 69), rozpoczyna się wejściem Oziasa a kończy monologiem Jessiki. III scenę, niespełna sześciominutową (do t. 550 na s. 82), wypełnia Jozue monologiem dalej nazywanym „metaforą Jozuego”. Następuje krótki dialog Oziasa z Jessiką i powtórny monolog dziewczyny. Sceny II i III tworzą ROZWINIĘCIE dramatu. Po półtoraminutowym INTERLUDIUM instrumentalnym, wraz z przybyciem Harry’ego (s. 86, t. 584), rozpoczyna się trzy-i-półminutowa scena IV – PUNKT KULMINACYJNY; wypełnia ją rozmowa nowo przybyłego z Oziasek. W ostatniej chwili nadbiega Jessica. PERYPETIA trwa 13 minut (od t. 644 na s. 99 do t. 899 na s. 140). Scenę tę – V – wypełnia głównie rozmowa Jessiki z Harrym. Dwukrotnie interweniuje Oziasek. Równie krótka jak czwarta jest VI scena (ostatnia) – KATASTROFA (trwa trzy i pół minuty, do t. 968 na s. 151), która rozgrywa się między Jessiką i Harrym, a potem między Harrym i Oziasek. Formę dopełnia minutowy EPILOG instrumentalny. Na scenie milcząco obecni obaj ojcowie. (Wydzielenie poszczególnych scen nie jest bynajmniej bezdyskusyjne i przedstawiona tu propozycja rozumienia formy „Jutra” nie wyklucza pewnych, nieznacznych korekt.)

W „Jutrze” wyróżniam symbole i motywy przewodnie⁵. Symbole przyporządkowuję: morzu i trzem abstrakcyjnym pojęciom, o których później. Poza jednym przypadkiem granicznym (żeby jednak nie wprowadzać komplikacji, nie traktuję go odrębnie), symbole – to te tematy-motywy (rozumiane nie tylko w sensie melodycznym, ale i rytmicznym, kolorystycznym, harmonicznym, faktualnym), które nie są związane z żadną z postaci dramatu, ale wyobrażają, na sposób muzyczny, pewną ideę (np. ideę żywiołu morskigo). Symbole są zwięzłe (mogą być repetowane i wtedy przedłużają swe trwanie), wyraziste, nie sposób ich przeoczyć (zwłaszcza w partyturze, bo w nagraniu nie zawsze są słyszalne).

Podlegają na ogół niewielkim zmianom. W „Jutrze” pełnią role pierwszorzędne: konstrukcyjną, ekspresyjną i fabularną.

Muzyka „Jutra” na trzy różne, ale uzupełniające się sposoby, charakteryzuje cztery postacie dramatu – ich aktualne stany emocjonalne, a także stałe, niezmiennie cechy osobowościowe, predyspozycje i skłonności wynikające z tego, że jedna z nich jest kobietą, że jeden jest młody, pełen wigoru, a inny stateczny, że ktoś jest spragniony miłości, a ktoś inny takim emocjom nie podlega zbyt łatwo. Niekiedy te względy schodzą na drugi plan, a celem staje się albo zaanonsowanie danej osoby, która już za chwilę się pojawi, albo przypomnienie jej środkami muzycznymi, ponieważ właśnie o niej jest mowa. Jest to jeden z przykładów uniezależnienia się muzyki od słowa czy może raczej – dopowiedzenia słowa dźwiękiem. Krótko mówiąc, istnieją w „Jutrze” leitmotywy: tonalnościowe, barwowe i ekspresywne. Dla umysłów mniej rygorystycznych proponuję nazwy alternatywne: ośrodki (centra, kręgi) tonalne; „instrument-wizytówka” lub „kolorystyczne tematy” poszczególnych osób; dźwiękowe obrazy stanów emocjonalnych lub po prostu – motywy przewodnie uczuć. Nieodzowne uzupełnienie: nie jest to podział rozłączny.

Pierwsze leitmotywy są najłatwiejsze do sprecyzowania, ale i najluźniej związane z konkretnymi postaciami: jest to jeden dźwięk niejako przez nie preferowany, który pojawiając się w pewnych miejscach częściej niż inne tworzy odrębną aurę tonalną.

Druga grupa. Każda z osób legitymuje się własnym klimatem melodyczno-kolorystycznym, własnym zestawem instrumentów. Niektóre z nich są jej (niemal) nienaruszalną „własnością”, inne w razie potrzeby podejmują się ról zastępczych, bo trzeba coś gdzieś wzmocnić, uzupełnić, podbarwić, gdyż nawet wielka orkiestra symfoniczna to przecież mocno ograniczony zestaw indywidualności instrumentalnych. Najtrwalej z poszczególnymi postaciami są związane:

⁴ Zawsze podaję łącznie: strony odnoszą się do wyciągu fortepianowego, Kraków 1967, PWM. Partytura *Jutra* ukazała się dopiero w 1983 roku.

⁵ Problematyka motywów przewodnich w *Jutrze* jest tak bogata i złożona, że prosi się o swego Wolzogen: Hans von Wolzogen skodyfikował motywy przewodnie Wagnerowskiej tetralogii.

z Jessiką – flet (zwłaszcza altowy), saksofon altowy, skrzypce, altówka, wiolonczela; w mniejszym stopniu: gitara, wibrafon, harfa; z Jozuem – klarnet (także basowy), kontrabasy, kotły; z Oziąsem – obój, róg angielski, fagot, rogi; z Harrym – trąbki, ksylofon.

Trzecia grupa. Oto przykłady pięciu motywów przewodnich uczuć: czułości-tkliwości-tęsknoty (w instrumentach z grupy smyczkowej długo intonowane współbrzmienie sprowadzające się do interwału sekundy wielkiej lub tercji malej); niepokoju-lęku-przeczcucia (fależolety instrumentów smyczkowych formują „skupione” współbrzmienie z sąsiednich dźwięków serii); gniewu (przeważnie „instrumenty-wizytówki”, drobne wartości w szybkim tempie, chromatyka, forte lub głośniej); rozpacz i wzburzenia (charakterystycznie urytmizowane figurki z efektem synkopy, często kotły, ksylofon, trąbka, uzupełnione „instrumentem-wizytówką”); miłości-zmysłowości-podniecenia (kantylena saksofonu altowego).

Motywów przewodnich z trzeciej grupy jest w „Jutrze” bardzo dużo. Odzwierciedlają rozległą skalę odcieni. Najbogatsze fakturalnie. Tu funkcje znakowe poszczególnych elementów (instrumentu, interwału, harmoniki, rytmu, dynamiki) kumulują się. Dostosowują się do każdej zmiany nastroju. Reagują na każde nowe ogniwo fabuły. Rodzą refleksję, że barokowe „figury retoryczne” to temat niezupełnie przebrzmiały. Są skracane, poszerzane, przetwarzane na różne sposoby, grupowane i nakładane. Kłębią się i gmatwiają jak namiętności bohaterów, którym zostały oddane w usługi. Pod koniec podlegają ostrej selekcji, precyzują swe role i znaczenie, wzmacniają swą siłę wyrazu, kiedy sytuacja w dramacie staje się już bezwzględnie klarowna i okrutnie jasna (zwracam uwagę na przeszywający dźwięk obojów po dokonaniu zabójstwa).

Zamiast rozstrzygać definitywnie, czy „Jutro” plasuje się w nurcie romantycznym czy ekspresyjnym gatunku dramatyczno-muzycznego (najpewniej na pograniczu tych, bądź co bądź, pokrewnych stylów), dla dopełnienia charakterystyki zestawimy je z paralelnymi, pod pewnymi względami, pozycjami, których ranga na trwale ugruntowała się w historii muzyki i historii dramatu. Największe zbieżności, na

różnych poziomach. dostrzegam tu z dwoma powstałymi w XX wieku dziełami teatralno-muzycznymi i jednym XVII-wiecznym dramatem filozoficznym.

Pierwszy z nich to „Wozzeck” Büchnera-Berga. Jak i w „Wozzecku” orkiestra „Jutra”, dysponująca mistrzowską instrumentacją i wyposażona w niezwykle zróżnicowany inwentarz mowy ekspresyjnej, jest sprawnym i czułym komentatorem wszystkich działań scenicznych. W PROLOGU i INTERLUDIUM – komentatorem wyprzedzającym rozwój dramatycznych zdarzeń, w EPILOGU – pointującym je z pozycji zaangażowanego uczestnika i zarazem obserwatora przewidującego katastrofę. Orkiestra „Jutra” nie zadowala się rolą podrzędną: kompozytor wylania z niej duplikaty dźwiękowo-kolorystyczne czterech postaci dramatu, z niej tworzy muzyczne ekwiwalenty ich myśli i uczuć, ona w decydujących momentach będzie ingerować w akcję: intensyfikować spiecia, zaostrzać konflikty, pogłębiać antagonizmy, wzmacniać grozę sytuacji, ale także temperować emocje, zabarwiać rubasznnością nicobyczajne śpiewki Oziasa, przydawać liryzmowi niewieścim nadziejom i tęsknotom. Ona nie zrezygnuje też z nadania dramatowi, dostępnymi sobie środkami, wymiaru symbolicznego: znaleźć muzyczne synonimy dla idei „jutra”, dla „losu”, dla „żywołu morza” i dla „zła”.

Przesłanie, message obu tych dzieł zezwala na odczytanie i interpretacje wykraczające daleko poza sens jednostkowy, daleko poza wymowę wypadków, które wydarzyły się niegdyś nad pewnym jeziorem, które – innym razem – dokonały się na pewnym wybrzeżu morskim. Jak i w „Wozzecku” finał „Jutra” jest głęboko tragiczny. Jak i w „Wozzecku” jest zabójstwo i jest gwałt (scena uwiedzenia Marii przez aroganckiego Tamburmajora nacechowana jest brutalną przemocą). Trzyaktowy „Wozzeck” pomieści jeszcze samobójczą śmierć głównego bohatera. Ale i dalsze losy Jessiki mogą napawać niepokojem. Operę Berga zamyka scena z bawiącym się dzieckiem – niemym świadkiem krwawego dramatu nie uzmysłowionego dzięki błogosławionej nieświadomości wieku dziecięcego. Jozue, pojawiający się w ostatniej minucie „Jutra”, zdany już tylko na swą łaskę i wiedziony jedynie kantyleną klarnetu, jest postacią naj-

mniej doświadczoną zająciami wywołanymi wtargnięciem Harry'ego. Zawdzięcza to własnej rozwadze i dalekowzroczności, które to cechy z jednej strony wyzwalały w nim zdolności nieledwie kasandryczne, z drugiej – uodporniały na razy losu. Ślepotą, przypomnijmy, od czasów antycznych symbolizuje dojrzałą mądrość, a niewidomy starzec z „Jutra” już w pierwszej scenie mówi: *Widzę zbyt wiele*.

Aby uczynić mowę dźwiękową czytelniejszą, aby przydać słowom mocy i nośności, twórcy obu dzieł wprowadzają zespół motywów przewodnich (abstrahując w tej chwili od dzielących je licznych i istotnych różnic). Obaj też przywiązują ogromną wagę do ekspresji wokalne i wprowadzają subtelne zróżnicowania wariantów kształtowania wypowiedzi, sposobów operowania głosem.

Kończąc ten rejestr bardziej i mniej narzucających się parantel między „Jutrem” a „Wozzeckiem”, zwróćmy jeszcze uwagę na trzy szczegóły. W obu dziełach znajdujemy pieśni – elementy opery romantycznej. W „Jutrze” mają one formę dość odległą od tradycyjnych ukształtowań, ale spełniają tę samą funkcję: sposobność do popisania się walorami głosowymi łączą z autocharakterystyką postaci. W „Wozzecku” morderstwo dokonuje się na tle „Inwencji na nutę h”, który to dźwięk ma znaczenie strukturalne i symboliczne. W „Jutrze” kulminacyjna scena „spełnienia się przeznaczenia” (od t. 900 na s. 140 do t. 943 na s. 147) rozegrana jest na tle szybko narastającego zgiełku orkiestry, nad którą góruje oschle i uporczywie, z małymi tylko „oddechami”, wybijany przez ksylofon złowieszczy tryton: f h f. Wreszcie trzeci szczegół: Wozzeck zadaje Marii jeden cios sztyletem i cios ten zgodnie z zaleceniem kompozytora ma przypaść dokładnie na zaatakowany przez tutti akord (sześciodźwięk) wybijający się z tła rozbrzmiewającego unisono dźwięku h.

W didaskaliach „Jutra” czytamy: *Narzędziem morderstwa może być np. wiośło lub drąg podtrzymujący sieci*. Według sugestii kompozytora Ozias ma zadać Harry'emu trzy ciosy, zsynchronizowane z akordami orkiestrowymi w taktach 940, 941, 942 (s. 147). Jest to siedmiodźwięk wyodrębniony przez instrumenty dęte z dwunastodźwiękowego tła, przez 20 taktów narastający stopniowo od piana do frullata w ma-

ksymalnym forte, trzy razy rodzący się od nowa i po jednym, po dwóch początkowych dźwiękach poniekchany, tworzący się z trudem, powolnie, jakby równoległe do obłąkanej myśli, do szaleńczej decyzji, która legła się w chorej duszy Oziasa. Ponieważ współbrzmienie to, już w pełni ukształtowane, stanowi ponure tło także dla sceny gwałtu, (s. 145 od t. 929), słuszniej niż za symbol „zabójstwa” czy „morderstwa” będzie uznać go za symbol „zła”.

Istnieją libretta natury bardziej poetycko-filozoficznej niż dramatyczno-teatralnej, raczej zmuszające do refleksji niż podsuwające gotowe rozwiązania inscenizacyjne. Jest teatr słowa, postaw, racji moralnych, Maeterlinckowska tzw. *drame statique* i jest teatr akcji, dziania się scenicznego. Są opery, a zwłaszcza dramaty muzyczne, skłaniające się ku kameralności, w szerokim tego słowa znaczeniu, w których element widowiskowości zredukowano do koniecznego minimum, których napięcia dramaturgiczne są przeważnie (lub wyłącznie) myślowe, których środki ekspresji teatralnej pozbawione spektakularnego dynamizmu koncentrują się na obrazie malarskim, nie na ruchu.

Taki nieco statyczny teatr muzyczny proponuje dramat sycylijski „Król Roger” Iwaszkiewicza-Szymanowskiego. W tym przede wszystkim podobne do niego jest „Jutro” Tadeusza Bairda. Wątpliwość akcji „Jutra” (przynajmniej do pewnego momentu), podobnie jak „Rogera”, rekompensuje z nadstatkiem muzyka – barwna, zmienna, dynamiczna, o rzadkiej sile dramaturgicznej. To w niej odbywa się nieustanny ruch; motywów, barw, nastrojów. Mieni się kontrastami, pulsuje na zmianę – to gorączkowym tętnem, to spowolnionym, znajdującym ujście w milczeniu. W niej się rozgrywa i farsa, i melodramat, i tragedia. Jest wrażliwa i doświadczona, zna ciężar słowa, zna wagę każdej nuty.

„Król Roger” prezentuje konflikt idei. „Jutro” – konflikt postaw. Oba dzieła bowiem upoważniają do odczytania ich na dwóch poziomach – na bezpośrednio komunikowanym, literalnym: jako dramaty namiętności, dramaty charakterów rozgrywające się między konkretnymi bohaterami opowieści; i na poziomie ogólniejszym (czy wyższym) – jako konfrontacja postaci-symboli. Zarówno „Roger” jak i „Jutro” są wielką metaforą.

Dla noweli Conrada pt. „Jutro” znajdowano odniesienia w przypowieści biblijnej o synu marnotrawnym, a rozpaczliwe położenie Bessie (prototyp Jessiki) – bez perspektywy, bez jutra, przyrównywano, za sugestią samego autora, do Dantejskiego piekła⁶ grzebiącego wszelkie nadzieje. Nie lekceważąc tych perspektyw interpretacyjnych chcemy ukazać jeszcze jedną. Upoważniają do niej w mniejszym stopniu Conradowska nowela i przeróbka sceniczna pt. „One day more”, malowane nazbyt pastelowymi farbami mimo rozdzierających wrzasków ojca Bessie; narzuca ją nieodparcie dramat muzyczny Tadeusza Bairda. Mam tu na myśli „Życie jest snem” Calderona, zwłaszcza w imitacji Jarosława Marka Rymkiewicza, o której, podobnie jak o trawestacji Jerzego S. Sito, trzeba powiedzieć, że utrafia we współczesną wrażliwość i poczucie prawdy. „Życie jest snem”, to bogata w ukryte znaczenia, intrygująca przypowieść filozoficzna o realności iluzji i uludzie rzeczywistości, o łaskawości snu i prozie codzienności, o nieodgadnionym sensie ślepych trafów, to mądry dramat o życiu między jawą a urojeniem, dramat o roli pragnień, złudzeń i tęsknot, o granicach wolnej woli, o przeznaczeniu i fatalizmie, o śmierci, o kondycji ludzkiej.

Życie jest snem / cale / i wszystkie nasze sny / są snem (...)
Bywam / o ile bywam wśród siebie / czyjeś spojrzenie może /
zbudzić mnie ze mnie / ze śmierci / ze snu – mówi Caldero-
nowski bohater. A Jozue z „Jutra” do Jessiki: ...szukaj więc
prawdy, śnij swój sen, jak się zbudzisz, tu wracaj... (s. 31). (...)
tu jesteś, lecz nie ze mną, śniesz z nim, swój sen o życiu,
czekasz, aż sen mnie zmorzy, inny sen, sen rzeczywisty, inny
sen... (s. 20-22). Jozue – z wyostrzoną świadomością, prze-
nikliwą samowiedzą. Postać heroiczna i tragiczna. Nie okla-
muje siebie, nie lęka się widzieć świat takim, jaki jest
naprawdę. Nie czeka „jutra”, bo zna jego złudną, prze-
wrotną wartość. Nie ucieka w sen, bo świadom jest wysokiej
ceny, jaką przychodzi płacić za przebudzenie. Zanim po raz
ostatni nakaże Jessice powrót do domu, wypowie, w poło-
wie trwania dramatu, słowa prorocze: Widzę burzę... nad-
ciąga od morza. Łódź spuszczone na wodę, jeśli nie zwiną
żagli, maszt pęknie, i łódź w drzazgi, strzaska swoim cięża-
rem... Muzyka nada im wymiar metaforyczny: oprócz ksylo-

fonu, którego trzy krótkie beznamienne uderzenia dochodzą teraz wyraźnie, oprócz półtonowego trylu w klawecie, o którego znaczeniu symbolicznym już za chwilę, po raz pierwszy odczuwa się pełen tragicznych przeczuć puzon intonując trzydziwkowy motyw „fatum” (s. 72 i 74); kilka tak-tów wcześniej zapowiedzą go nieśmiało kotły.

A oto pozostałe *dramatis personae*:

Ozias – żyje wyłącznie „jutrem”, w dużym stopniu z wyboru trwa w świecie fikcji, „jutro” nadaje jego życiu cel i wartość. Jedyne w tym smutnym świecie autentyczny ślepiec. Jessica – choć nie bez wahań i podejrzliwości, daje się uwieść nadziei i czeka niecierpliwie na „jutro” zapowiadające niechybnie utęsknioną odmianę, na „jutro”, które już dzień dzisiejszy czyni znośniejszym. Wreszcie – nie pozabawiony pewnej poetyczności Harry (*Dźwięczysz, Jessie, jak skrzypce, tylko się Ciebie dotknę* – mówi na s. 143), w sumie jednak nieokrzesany, prostacki i brutalny. Bohater snów Jessiki jest absolutnym zaprzeczeniem wysnionego ideału. Okrutny i bezlitosny demistyfikator idei „jutra”, wymarzonej przez Jessikę i Oziasa Arkadii.

Motyw „jutra” jest pełen kuszących obietnic. Dopóki nie stanie się faktem dokonanym. Sen jest błogosławiony, zanim się nie ziści. Ocknienie jest pełne goryczy. Konfrontacja z prawdą jest okrutna dla łatwowiernych, jest śmiertelna dla prawdy samej. Z Jessiki czyni bohaterkę prawdziwie tragiczną. Ozias chroni się ponownie w dobroczynny obłęd, trudno dociec, w jakim stopniu symulowany. Pewne jest, że jego końcowe obsesyjne zapewnienia i obietnice wyrażane parlando jednostajną interwałiką na tercji małej (od s. 149 f. 959) nie brzmią tak przekonująco jak niegdyś (zob. np. s. 40, 42, 60), choć wymaginowanego, dobrego syna ocala na przyszłość dla siebie. Jedyne dla Jozuego, który przewidział rozwój wypadków, cios był najmniej bolesny. Jak przedtem, zanim „jutro” wtargnęło, w pojedynkę wieść będą dalszą egzystencję. *Żyjemy, jak śnimy – samotnie* – mówi gdzieś Conradowski Marlow.

* Zob. np.: Wiesław Krajka, *Aspekty dramatyczności w noweli „Jutro”*, w: *Nad tekstaną Conrada*, pod red. Andrzeja Zgorzelskiego, Wyd. Morskie, Gdańsk 1976, s. 44, 42.

Muzyka na różne sposoby podkreśla rozdźwięk dwóch porządków świata przedstawionego, rozdźwięk między marzeniem a rzeczywistością, dostrzeżony i wypowiedziany najpełniej przez Romantyzm: Harry i pozostałe postacie; mowa i śpiew; instrumenty perkusyjne i te, których domeną i żywiołem kantylena. Najczarniejszej stronie rzeczywistości – Harry'emu – nie przysługuje przywilej wyrażania swych uczuć i myśli śpiewem. Harry – to partia mówiona. Muzyka skąpo wydziela mu swe zasoby: najczęściej oschły ksylofon miarowo odmierzanymi uderzeniami obwieszcza jego pojawienie się, zapowiada jego postęпки. Niekiedy trąbka ewokuje jego postać (s. 101-103). Przypisany mu „dźwiękowy kostium”, w przeciwieństwie do pozostałych osób, jest ubogi.

Jutro, czy może – *sen*, który się nie spełni, jest wartością nacechowaną ambiwalentnie. Tę antynomiczność oddaje muzyka: śpiewany przez Jozuego epizod o „śnie” kończy się (s. 21-22) w aurze delikatnych barw i kojących brzmień. Ale „sen” to dla innych także – Harry, i to „jutro” znajduje symbol w półtonowym trylu klarnetowym (rzadziej w innych instrumentach). Ten symbol o wydźwięku na wpół złowróżbnym a na wpół szyderczym kończy cały dramat muzyczny Tadeusza Bairda. W PROLOGU, mając za rozdrżane tło symbol morza, puzon już pierwszym swym odezwaniem, pierwszą, potem ponawianą, próbą utworzenia symbolu zła, wnosi nutę powagi i grozy. Po opadnięciu pierwszego napięcia, po pierwszej kulminacji dynamicznej, za sprawą aktywnych trąbek i ksylofonu, przejmując donośnej, po zupełnym wygaszeniu utajonego w innej nieco strukturze harmoniczej i zamaskowanego w zupełnie odmiennej barwie (smyczki tym razem) symbolu zła, trzy flety unisono intonują nieśmiało pierwszą kantylenę – tym samym powiadamiając, że Jessica będzie główną postacią dramatu, który się rozegra za chwilę. Namiętna fraza saksofonu altowego nie pozostawi wątpliwości co do tego, że miłość w tej historii, lub może tylko tęsknota za nią, odegra poważną rolę. I znów zacznie się formować „zło”, ale zdominuje go, w imieniu Jessiki, flet przeniknięty motywem przewodnim „niepokoju” (flażolety w wiolonczelach). Zanim flet ustąpi miejsca kotłom i kontrabasom torującym

drogę ślepecemu Jozuemu, ledwie słyszalny w trzech ppp, złagodzony nieco w brzmieniu (sekunda wielka zamiast malej), po raz pierwszy odezwie się w kłarnecie basowym i kontrabasach symbol jutra (t. 61, s. 13).

Alban Berg wyznał w związku ze swym „Wozzeckiem”: (...) *nie innego (...) [nie nurtowało mnie], jak tylko dać teatrowi to, co jest teatralne, co więcej – w ten sposób ukształtować muzykę, żeby była świadomą swego obowiązku służenia dramatowi w każdym momencie, aby cała z siebie samej wydobywała to, czego potrzeba dramatowi do przemiany w rzeczywistość sceniczną, aby już od kompozytora wymagano spełnienia wszystkich istotnych zadań idealnego reżysera*⁷. Pod tym zdaniem podpisałby się zapewne Tadeusz Baird. Muzyka „Jutra” bowiem cały swój potencjał dramaturgiczny udostępnia teatrowi, wszystkie swoje możliwości semantyczne konsoliduje nie w celu ZAAKOMPANIOWANIA słowu, obrazowi, gestowi, mimice i intonacji aktorskiej, ale by wspomóc, a kiedy potrzeba – i dopowiedzieć własnymi siłami to, czego już żadna inna sztuka, z wyjątkiem sztuki dźwięków, nie jest w stanie dokonać. A cała ta romantyczna mowa uczuć naznaczona jest indywidualnym idiomem Bairdowskim – technicznym, ekspresyjnym, estetycznym – rozpoznawalnym nieodmiennie po kilkunastu taktach.

Odnotujmy jeszcze: udział kompozytora w ostatecznym uformowaniu libretta, tego udratyzowanego poematu, znakomitego pod każdym względem (jeszcze raz potwierdza się prawda, że najbardziej udane teksty powstają w wyniku współpracy poetów-librecistów z autorami muzyki) i wpływ na wizualny kształt realizacji sceniczej, na kierunek poczynañ twórców widowiska teatralnego, na organizację czasu i przestrzeni scenicznych.

Uwagi te zmierzają do oczywistej konkluzji: zarówno w makrokosmosie jak i mikrostrukturze „Jutra” panuje idealna zgodność między zamysłem dramaturgicznym

⁷ Alban Berg, *Problem operowy*, w: Luigi Rognoni, *Wiedeńska szkoła muzyczna. Ekspresjonizm i dodekafonia*, z włoskiego przełożył Henryk Krzeczkowski (przekład tekstów niem. – tłumacze różni), PWM, Kraków 1978, s. 443.

a realizacją dźwiękową, ponieważ jest to muzyka w równej mierze kompozytora co i dramaturga w jednej osobie – dramaturga o gwarantowanej wrażliwości muzycznej i kompozytora o absolutnym zmyśle dramatycznym.

„Jutro” („Demain”) de Tadeusz Baird

L'oeuvre où le compositeur a sa part dans la formation finale du libretto. Et, en outre, il influence distinctement la forme visuelle de la réalisation scénique, la direction des initiatives des auteurs du spectacle théâtral, l'organisation du temps et de l'espace scénique. C'est sans doute la

cause de l'accord idéal qui règne entre le projet dramatique et la réalisation sonore. Nous avons affaire à la musique d'un compositeur ayant le sens dramatique absolu et d'un dramaturge doué d'une sensibilité musicale garantie.



DANTE ALIGHIERI

„Boska Komedia”, CZYŚCIEC

Pieśń VI, w. 76-151.

Italia, niewolnico, ty domie nieszczęścia,
Ty łodzi bez sternika w czasie wielkiej burzy,
Jesteś panią burdelu na swoich prowincjach.

Słodkie imię swej ziemi usłyszeć dość było
Życzliwej duszy, aby zaraz pospieszała
Powitać uroczyście współobywatela.

Dziś ludzie nie potrafią wytrzymać bez wojny,
Żyją tutaj i każdy napada każdego,
Choć jedną fosą, jednym murem opasani.

Sprawdź nieszczęśliwa wzdłuż morskiej granicy,
W głębi wybrzeża, patrz w serce swej ziemi,
Znajdź jedno miejsce, które cieszy się pokojem.

Tobie wielki Justynian dał wędzidło prawa,
Ale cóż z tego, jeśli siodło puste.
Nic, tylko więcej zgorszenia powstało.

Ach ludu, powinienes posłusznie przyzwolić,
Aby się cesarz umocnił w tym siodle.
Nie pojąłeś, co jest ci od Boga pisane.

Spójrz, staje się Italia podobna do bestii,
Bo już jej żadne ostrogi nie karcą,
Ani ty żeś nie chwycił cugli mocno w garść.

Ty, cesarz Albert, Niemiec, opuściłeś bestię,
Kiedy zrobiła się dzika, niesforna,
Zamiast jej dosiąść, jak się należało.

Niech sprawiedliwy wyrok będzie oczywisty,
Niech nagle spadnie z gwiazd na twoją krew,
Aby twój spadkobierca wiedział, czego bał się.

Byście cierpieli, ty, twój ojciec, za to,
 Że się ogród cesarstwa zamienił w pustynię,
 Przez wasze ociąganie się, przez chytrą waszą.

Przyjdź, zobacz, co się dzieje, człowieku bez serca,
 Jednych ogarnia rozpacz, innych przerażenie.
 Montecchi, Capuletti, Monaldi, Filipeschi.

Przyjdź okrutniku, przybądź, patrz, jak uciskani
 Są twoi dobrzy ludzie, zajmij się ich bólem
 I sprawdź, czy jest bezpieczne miasto Santafor.

Spiesz na widok płaczącej opuszczonej wdowy,
 Twojej Romy, co szłocha dniami i nocami:
 „Cesarzu mój, dlaczego już nie jesteś ze mną?”

Przyjdź zobaczyć, jak strasznie ludzie się miłują,
 A jeśli litość dla nas nie cię nie poruszy,
 Dla własnego imienia przyjdź i zawstydz się.

Ale ty, któryś za nas był ukrzyżowany,
 O najwyższy Jowiszu, jeśli mogę spytać,
 Alboś wzrok sprawiedliwy obrócił gdzie indziej,

Albo w głębi twych planów, co przygotowałeś,
 By wszystko razem dobrze się skończyło,
 Lecz zupełnie inaczej niż sobie myśleliśmy?

Bo teraz włoskie miasta pełne są tyranów,
 Lecz każdy błazen, który ich stronnikiem,
 Wyrasta na cesarstwa wroga jak Marcellus.

Ale, Florencjo moja, ciebie nie dotyczą
 Takie uwagi, możesz śmiać się z nich.
 Podziękuj za to swojemu mądrymu ludowi.

Wielu jest, którzy noszą w sercu sprawiedliwość
 Ostrożni bez namysłu niech chwycą za łuk,
 Lecz twój lud nieustannie nosi ją na ustach.

Wielu jest, którzy nie chcą publicznych godności,
 Ale ktoś z twego ludu rwie się nieprzymiennie,
 „Ja”, krzyczy, „wezmę to na swoje barki”.

Więc bądź zadowolona, masz słuszne powody
 Ty bogata, ty żyjesz w pokoju, ty mądra,
 Fakty mi nie zaprzeczaj, jeśli mówię prawdę.

Ateny, Sparta, dały starożytne prawa,
Tam się obywatelskie cnoty rozwinęły,
Lecz wobec ciebie to są blade zapowiedzi
Lepszego życia, bo ty tworzysz ciągle
Tyle misternych ustaw: w październiku,
Co uchwalone, nie trwa do pół-listopada.
Jak często wymieniałaś za naszej pamięci
Prawo i pieniądz, urząd i obyczaj,
Ile razy odnowę przeszły członki twoje.
Przypomnij sobie dobrze, spróbuj spojrzeć jasno,
Zobaczysz, żeś podobna do chorej osoby,
Która nie może znaleźć sobie miejsca,
Lecz kręci się próbując uniknąć cierpienia.

Tłumaczył Tomasz Łubieński

Jacek Urbaniec

Mity, konkrety, abstrakty

I

Posługując się na co dzień językiem, przeważnie nie dostrzegamy, jak wiele słów wymagało mozolnego i subtelnego procesu abstrahowania. Zgodni jesteśmy, że tak było z pojęciami: prawda, sprawiedliwość, wolność. Jakże są one potrzebne, choć tak dużo z nimi problemów!

Z drugiej strony niektóre wyrażenia językowe wydają się nie sprawiać większych kłopotów semantycznych. W najgorszym razie wskażemy ręką:

- To jest tykający zegar ścienny.
- Oto stoi w drzwiach moja matka ze szklanką herbaty.
- Pamiętasz, jak siedziałeś w sadzie i zajadałeś się młodymi ziemniakami z kwaśnym mlekiem?

Albo odszukamy w pamięci:

- Dolina była ogromna jak miasto. Księżyc świecił, widać więc było Grossglockner. W okoliczne szczyty bez przerwy waliły pioruny. Ze strachu nie mogłem zasnąć.

Powyższe przykłady opisują pewne jednostkowe wydarzenia lub konkretne rzeczy. Chcielibyśmy odróżnić wyrażenia występujące w tych przykładach od wyrafinowanych wytworów abstrakcji. Można jednak przyjąć postawę ekstremalną i podważyć sensowność takiego podziału. Nasz oponent utrzymywać będzie, że **wszystkie** zwroty językowe są wysoce abstrakcyjne, że tak jest również choćby z następującymi: zegar ścienny, matka, pamiętasz, ogromna, miasto (nie mówiąc już o: bez przerwy, jak, więc, nie mogłem).

Oczywiście, sprawa nie jest prosta i nie chodzi tylko o bogactwo i złożoność języka. Chcąc przyjąć jakieś kryterium odróżniania, trzeba z góry pogodzić się, że nie będzie ono nigdy nazbyt precyzyjne oraz – co gorsza – że jest uwikłane w silne założenia ontologiczne. Mimo wszystko umówmy się (przynajmniej na potrzeby tego eseju), że **WYRAŻENIAMI ABSTRAKCYJNYMI** będziemy nazywać te komponenty języka, które związane są z większą liczbą poszczególnych opisywa-

nych sytuacji, osób, rzeczy; nie są jednak prostymi uogólnieniami, lecz powstają w wyniku długiego i skomplikowanego abstrahowania; gdy próbujemy zgłębić ich znaczenie, zauważamy, że dotykamy fundamentalnych problemów metafizycznych; najczęściej trudno określić, jak wyglądałby (ewentualny) zbiór denotatów.

Tak więc chcielibyśmy, by wśród wyrażeń abstrakcyjnych znalazły się obok wspomnianych już: prawda, sprawiedliwość, wolność, także: szczęście, Bóg, sprawiedliwy podział, prawdziwa teoria, taki sam, w pełni, abstrakcyjny, konkretny, ogólny, szczegółowy, niezmienny, skończony, istotny, ciągły, zawsze, nigdy, moc, życie, i wiele innych. Mówiąc o „rozmytości” zbioru denotatów oraz o wyrafinowanym abstrahowaniu, chcielibyśmy wykluczyć ze zbioru wyrażeń abstrakcyjnych proste uogólnienia typu: zegar ścienny, miasto, robotnik, popołudnie, pamiętać, ogromny, widać etc.

NIKTÓRE spośród wyrażeń nieabstrakcyjnych nazywać będziemy WYRAŻENIAMI KONKRETNymi. Będą to ślady językowe poszczególnych ludzi, jednostkowych rzeczy, zapamiętanych wydarzeń, urywków rozmów etc.

Jeśli zgodzimy się na powyższe uproszczone rozróżnienia, będziemy mogli przeprowadzić... mały eksperyment.

II

Rozważmy następujące stwierdzenie: Człowiek nigdy nie może osiągnąć trwałego, doskonałego szczęścia, choć zdarza się, że przez krótki czas bywa szczęśliwy. Zdanie to mogłoby być fragmentem tekstu filozoficznego (np. z antropologii filozoficznej). Mimo że wyrażone w abstrakcyjnym języku, jest dość dobrze zrozumiałe. Wyobraźmy sobie, że chcemy przekazać myśl, którą ono zawiera, ale nie wolno nam posługiwać się wyrażeniami abstrakcyjnymi – zabronione jest „szczęście”, „nigdy”, „doskonały” itd. Przewyciężając wewnętrzną autocenzurę i nie troszcząc się zbytnio o „intersubiektywną komunikowalność”, uczyniłbym to w następujący sposób:

Jest parne popołudnie. Docieram wreszcie na polanę i kładę się pod jabłonią. W dali widać studnię i ślady po jakimś domostwie. Zbliża się stamtąd, biegnąc, Roma. Widzę pochyloną nade mną jej dobrą twarz – to twarz

matki. Matka podaje mi zimną wodę do picia. Piję z rozkoszą, najpierw powoli, dostojnie, potem szybciej, nerwowo. Woda ścieka mi po rękach. Naraz dostrzegam, że to krew. Rękami rozbijam bowiem zielony wazon, który zwykle stoi na półce z książkami. Rozgniatam z bezsilną wściekłością kawałki szkła. Zaczynam uciekać... Przede mną kasa wyciągu na Kasprowy Wierch. Stoi tam Sędziwy. Śmieje się, gdy serce podchodzi mi do gardła, kiedy wagonik mija kolejne słupy. Trochę się boję, ale jest mi dobrze. Wreszcie docieram na szczyt. Siedzę z Romą w fotelu w mieszkaniu Patolów. Jestem sobą, ale jednocześnie zachowuję się, jakbym był Jackiem Patolą. Mówię do Romy, jakby była Kaśką. Roma-Kaśka kroi piernik. Opowiadam z przejęciem, że znalazłem wreszcie bazę ortonormalną. Będzie można, poprzez odpowiednie rzutowania, zrekonstruować całe dzieje filozofii. Śmieje się nalewając wino. Wtem dzwoni telefon...

Czy mój „przekład” byłby zrozumiały dla kogoś „z zewnątrz”? Chyba nie. Najwyżej żona, która godzinami lubi rozmawiać o niczym z przyjaciółmi z Iwonicza, której opowiadałem, jakim przeżyciem w dzieciństwie był dla mnie pierwszy wjazd zimą na Kasprowy, która na pamięć zna moje rozmowy z Sędziwym, mogłaby odgadnąć „znaczenie głębokie”.

Sposób obrazowania, narracji przypomina sny. Pojawiają się wyrażenia, które nazwaliśmy konkretnymi. One muszą zastąpić abstrakcyjne pojęcia. Obdarzone dużym ładunkiem emocjonalnym „odpryski” wydarzeń i rozmów reprezentują abstrakcję. (Jeśli nawet we fragmentach rozmów doszukać się można subtelnych pojęć, np.: baza ortonormalna, rzutowanie, dzieje filozofii, pełnią one inną niż zazwyczaj rolę.) Konkrety przeistaczają się niczauważalnie jedne w drugie, gdy przestają być odpowiednimi reprezentantami wyrażen abstrakcyjnych. Nie dziwi to, gdy pamiętamy o ich „tymczasowości”, „zastępczości”. Sądzę, że taki sposób przekazywania myśli nie zawsze musi być niejasny, mniej precyzyjny od rozwlekłej prozy realistycznej albo technicznego, pełnego -izmów i -cji, języka filozoficznego.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: Czy mity nie powstały podobnie, w rezultacie posługiwania się językiem bez wyrażen abstrakcyjnych?

III

Problematyka mitów doczekała się już wnikliwych studiów, prowadzonych z różnych perspektyw badawczych. Mity fascynują filozofów i to nie tylko tych, którzy zajmują się fenomenem religii. Dzieje się tak dlatego, że narodziny filozofii europejskiej – 26 wieków temu w Grecji – interpretuje się często jako zerwanie z myśleniem mitycznym. W kursowym wykładzie historii filozofii ujmuje się to następująco: Mit jest odpowiedzią na NIE POSTAWIONE pytanie. Zasluga Talesa leżała w *postawieniu pytania, a nie odpowiedzi, jaką nań dał. Odpowiedź nie mogła być od razu trafna, gdyż pytanie było beznadziejnie trudne: Skądże Tales mógł wiedzieć, co było na początku świata*¹.

Filozofowie pragną więc poprzez zrozumienie statusu epistemologicznego i funkcji mitu dotrzeć do istoty filozofii, zbliżyć się do problemu podobieństw i różnic między filozofią a nauką, literaturą czy religią. W gęszczu różnorodnych interpretacji fenomenu mitu, biorących za punkt wyjścia jego funkcje, dopatruje się Leszek Kołakowski², w swej ostatniej książce „Religion”, dwóch wspólnych założeń: *Po pierwsze zakłada się, że mity, tak jak są explicite przedstawiane i jak się im wierzy, pod warstwą powierzchownego znaczenia mają znaczenie głębokie, które jest nie tylko w rzeczywistości nie dostrzegane przez współwyznawców, jakichś wierzeń, ale z konieczności nie może być dostrzegane. Po drugie, sugeruje się, że znaczenie głębokie, dostępne tylko dla kogoś z zewnątrz – antropologa, jest właśnie znaczeniem par excellence, podczas gdy znaczenie powierzchowne, tj. mit tak jak rozumieją go wyznawcy, ma zataić to znaczenie głębokie; znaczenie powierzchowne pojawia się więc jako wynik nieuniknionego samozakłamania, mistyfikacji ideologicznej czy też niewiedzy*³.

Spróbujmy zakwestionować oba te założenia. Pokusa, by tak uczynić, jest silniejsza, gdy zgodzimy się z Kołakowskim, że mają one „charakter raczej filozoficzny niż antropologiczny”. Zapytajmy więc: Może mity – traktowane jako

¹ Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1978, t. I, s. 26.

² Sam Kołakowski proponuje inną interpretację mitów: wyznawcy rozumieją mit w akcie modlitwy (worship); poszukiwanie znaczenia mitu w oderwaniu od tego aktu jest nieprawomocne.

³ Leszek Kołakowski, *Religion*, Glasgow 1982, s. 15.

„środek narracji”, sposób przekazu uczuć, wierzeń, myśli – powstały w rezultacie posługiwania się JĘZYKIEM POZBAWIONYM WYRAŻEŃ ABSTRAKCYJNYCH?

Stulecia i tysiąclecia dokonywały selekcji – szły w zapomnienie niezdarne próby (podobne do mojego „przekładu”), pozostawały tylko te mity, w których użyto trafnych, nośnych konkretów-reprezentantów, zrozumiałych dla wszystkich członków wspólnoty (ale niekoniecznie dla badacza-antropologa!)? Wielokrotne przeróbki i stylizacje WZBOGACALI mity o niektóre pojęcia abstrakcyjne (tak np. w biblijnym opisie grzechu pierwszych rodziców oprócz pojęcia *Bóg* mamy też *drzewo poznania dobra i zła*)?

Jeśli w ten sposób spojrzymy na mity, efekt podwójnych znaczeń, powierzchownego i głębokiego, okazuje się pozorny. Znaczenie głębokie powstaje w wyniku „tłumaczenia” mitu na język abstrakcyjny, którym posługuje się badacz-antropolog. Relacja „konkretnego” mitu do abstrakcyjnego „przekładu” nie zawsze jest prosta (sądzę, że przydatna może być tutaj analogia związku między modelem jakiejś teorii a samą teorią), co prowadzić może niektórych do wniosku, że sens mitu różni się od sensu „przekładu”. Być może mity mówią więcej o twórcach – jak większość wytworów kultury (włączając filozofię) – niż oni sami zamierzali powiedzieć, ale twórcy i „użytkownicy” mitu nie starają się czegoś zataić, świadomie czy też nieświadomie. Jeśli coś jest niedostępne dla „użytkownika” mitu, to nie jakieś znaczenie głębokie, lecz najwyżej język zawierający subtelne wyrażenia abstrakcyjne. (Pytania o początek świata nie można było postawić w mitach – dopiero Anaksymander, uczeń Talesa, mógł je explicite sformułować, gdyż posłużył się słowem „arche” jako pojęciem abstrakcyjnym.)

Czy obrazowy język mitów, złożony przede wszystkim z wyrażen konkretnych, obdarzonych ładunkiem emocjonalnym, musi być defektem, ułomnością? Wielu badaczy (nawet Ernst Cassirer, który był przeciwny redukowaniu mitów do czynników psychologiczno-społecznych) uważa, że era świadomości opartej na mitach została zastąpiona przez erę nauki. Gdy jednak pamiętamy o funkcjach mitu (który oprócz przekazywania pewnych „prawd” ma oddzia-

ływać na postawy i postępowanie ludzi), sprawa wygląda inaczej. Ian G. Barbour często podkreśla, że w *przekazywaniu tradycji religijnej wyobrażenia odgrywają większą rolę niż pojęcia abstrakcyjne...* Być może zarówno filozofowie jak i teologowie, skupiający się na wyrażeniach czysto werbalnych, mają tendencję do pomniejszania roli obrazów w procesie ludzkiego myślenia⁴. (Przy okazji, niezwykle ciekawe wydaje mi się pytanie: Jak wyglądałoby współczesne chrześcijaństwo, gdyby Ewangelia napisana została językiem „Metafizyki” Arystotelesa?)

Podkreślmy na koniec jeszcze raz, że rozważania o mitach mają raczej charakter pytania niż twierdzenia. Ważniejsze dla nas w tym eseju są wzajemne oddziaływania pomiędzy warstwą abstrakcyjną a konkretną języka. Mogliśmy bezpośrednio doświadczyć tego, jakim udogodnieniem są wyrażenia abstrakcyjne. Jednak zbyt ich nagromadzenie, oderwanie od „konkretnych korzeni”, może sprawić, że przestają coś znaczyć, stają się puste. Wbrew zamierzeniom, by mówić precyzyjnie i jasno, rozpoczyna się... koncert na abstrakcyjne słowa.

⁴ Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*. Kraków 1984, s. 26.



Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

Lekarstwo czy trucizna?

Ile prawdy można powiedzieć najbliższej osobie? A ile własnemu narodowi? Oto pytania, których nie może uniknąć ani ksiądz, ani lekarz, ani polityk, ani publicysta, ani żaden człowiek myślący. To bolesne i drażliwe pytania, które po rozważeniu prowadzą nas często do wniosku, że choć prawda uważana jest za jedną z najwyższych wartości, to jednak w pewnych okolicznościach może nią wcale nie być. Może przynosić szkodę i wyrządzać krzywdę, a to, co wyrządza krzywdę, nie może być etyczne i godne polecenia. Widać z tego, że nawet w dziedzinie zasad najbardziej generalnych rzeczywistość bywa złożona i niejednoznaczna, a właściwe postępowanie w życiu, wśród konkretnych okoliczności, jest trudniejsze, niż to głoszą generalne zasady.

Ten banalny wstęp potrzebny mi jest do tego, aby przejść do zagadnień bardziej szczegółowych i niezmiennie trudnych, z którymi musi się borykać każdy, kto pisuje o polityce, historii, sprawach społecznych i w ogóle o tym, co nazywamy życiem publicznym. Staje przed nimi zwłaszcza ten, kto pisuje w kraju znajdującym się w tak ciężkim i trudnym położeniu jak Polska. Tutaj bowiem wszystko staje się obosieczne, wieloznaczne i kryjące w sobie groźne zasadzki.

Jaki powinien być stosunek człowieka myślącego do własnego narodu, do bliźnich żyjących na tej samej ziemi i mówiących tym samym językiem? Stawiam to pytanie dlatego, że w ostatnich miesiącach, parając się publicystyką na łamach „Przeglądu Powszechnego”, miałem możliwość przekonać się, jak niepokojący ma ono charakter i jak obolała jest nasza psychika.

Kilka miesięcy temu wydrukowałem w „Przeglądzie” artykuł pt. „Pamflet o świętościach”. Przecistawiając się coraz powszechniejszemu zjawisku bezkrytycznej idealizacji przeszłości, na przykład wznoszeniu kapliczek kultu Piłsud-

skiego (to najczęściej), a także Dmowskiego (to rzadziej, ale za to z dużą intensywnością), próbowałem przedstawić mój krytyczny pogląd na obie wybitne osobistości. Nie miałem ambicji przedstawienia w pełni obiektywnej i sprawiedliwej oceny (artykuł nosił przecież tytuł: „Pamflet”), nie przeczyłem też ich zasługom, przeciwnie, wielokrotnie je podkreśliłem. Ale prócz tego wyłożyłem to, co w moim przekonaniu świadczy przeciwko obu tym politykom, co sprawia, że nie można całej ich działalności i wszystkiego, co zrobili, traktować jako dzieła nieskazitelnego i nie podlegającego krytyce. Wydawać by się to mogło oczywiste, trudno však znaleźć w dziejach przykłady mężów stanu, którzy nie popełnili żadnej omyłki, zawsze mieli rację i zbudowani byli wyłącznie ze spiżu. Chodziło więc o to, aby – oddając im należną cześć – dostrzegać także to, co się im nie udało albo w czym zblądziło. Myślę, że inne podejście do historii po prostu nie ma sensu.

Ale nie dla wszystkich to takie oczywiste. „Pamflet” wywołał sporo odgłosów. Znalazło się wprawdzie trochę Czytelników, którzy zgadzają się z takim podejściem, ale było też sporo innych, którzy się nie zgadzają. Byli też i tacy, którzy w ogóle nie akceptują krytyki wielkich postaci z naszej przeszłości oraz inni, którzy nie zgadzają się na krytykowanie tylko jednej z nich. Znacznie więcej znalazło się obrońców Józefa Piłsudskiego. Dmowski budzi sympatię raczej nielicznych.

Wybrałem fragmenty listów polemizujących z moim artykułem, opatrzyłem je komentarzem i wydrukowałem w jednym z poprzednich numerów „Przeglądu”. Owe listy, polemizując ze mną, potwierdzały jednak moją tezę, a mianowicie: że z przyczyn, które są ogólnie znane i łatwe do zrozumienia, szerzy się w Polsce kult pewnych postaci z przeszłości, kult w wielu przypadkach zupełnie bezkrytyczny. Dotyczy to głównie Piłsudskiego, bo Dmowski jest czczony w o wiele węższych, choć też aktywnych środowiskach.

Ale czy jest w tym coś złego? Czy warto temu poświęcać tak wiele miejsca?

Myślę, że warto. Trzeźwy i krytyczny pogląd na własną historię jest przydatny zawsze i we wszelkich warunkach. Natomiast poglądy skrajne i generalizujące, to znacząco

końca wypełnione uwielbieniem albo też bezwzględnie potępiające – są zawsze szkodliwe. W ostatnich kilkudziesięciu latach mieliśmy do czynienia i z jednym, i z drugim. Zmarły niedawno Andrzej Kijowski z naciskiem przestrzegał przed przebieraniem się w anachroniczne kostiumy historyczne. Usilne wynajdywanie analogii historycznych, a pomijanie różnic, które dzielą nasze czasy od tego, co się wydarzyło w przeszłości – jest błędem, który nikomu nie może przynieść nic dobrego.

Z tego jednak rodzi się właśnie pytanie, które postawiłem na wstępie. Czy publicyści i historycy mają prawo przedstawiać krytyczny pogląd na przeszłość swojego narodu, a szczególnie, czy mają takie prawo wtedy, gdy ów naród znajduje się w ciężkim położeniu i poszukuje raczej natchnienia i otuchy niż kolejnych uwag krytycznych, których i tak ma dosyć na co dzień. Wielu ludzi nie chce już tego słuchać. I ja też nie chciałbym dołączać do pocztu tych publicystów, którzy, jak znany socjolog profesor Jan Szczepański, od lat biadają na przykład nad złą pracą Polaków i nad ich demoralizacją, lecz starannie unikają wdawania się w analizę przyczyn tego zjawiska lub wskazują na przyczyny możliwie najodleglejsze w czasie. Myślę, że takie postępowanie rzeczywiście świadczy o tym, iż niektórzy Polacy, nawet znani, pracują źle i jakby tylko jedną ręką. Nie sądzę, aby dzieje Polski szlacheckiej i liberum veto tłumaczyły, dlaczego Polacy pracują dziś gorzej niż czterdzieści lat temu.

Jest to zatem pytanie ważne i zagadnienie doniosłe. Chciałbym tutaj przywołać piękne rozważania historyka innego narodu*. Zastanawiając się nad klęską Niemiec w pierwszej wojnie światowej i nad tym, czy cesarski rząd niemiecki mógł wcześniej osiągnąć pokój bardziej korzystny niż to się stało w roku 1918, syn Tomasza Manna napisał: *Uświadomienie sobie, że Niemcy, jako strona, która strategicznie jest w ataku, jako zwycięzca, który wtargnął daleko na terytorium swoich wrogów – nie mogą po prostu zaoferować pokoju, lecz muszą jasno wyrzec się wszelkich zdobyczy, ponieważ tylko taka szczegółowa i uczciwa oferta może przynieść skutek, a przeciwnicy nie będą mogli jej odrzucić –*

* Golo Mann, *The History of Germany since 1789*, Harmondsworth 1968, s. 556.

uświadomienie sobie tego wymagałoby głębokiego szacunku dla prawdy. Szacunku, którego Niemcy mają mało. Wierzą oni w to, co im sprawia przyjemność, co zaspokaja ich dumę i nienawiść. Oto ich prawda. A z drugiej strony ci Niemcy, którzy uznali winę swego kraju, często czynili to w sposób tak wyzywający i tak pewny siebie, że tylko drażnili publiczność, zamiast ją przekonać. Powiedzieć, czy napisać, że wojna była szaleństwem – to nie było wielkie odkrycie. Tyle, a nawet lepiej, wiedział o tym każdy żołnierz. Liczyło się, kto to powiedział i jak.

Otóż właśnie: liczy się, kto mówi i jak. Nie każdy, kto wytyka swojemu narodowi jego przewiny, jest wiarygodny; nie każdy jest w stanie przekonać ludzi. Są tacy, którzy – gdy mówią – osiągają skutek przeciwny; zamiast przekonać i skłonić do zastanowienia, skłaniają do sprzeciwu i do odrzucenia. Wychowywanie narodu to trudne zajęcie, może beznadziejne, w każdym razie trudniejsze niż wychowywanie dzieci, co już samo jest zadaniem, któremu mało kto umie sprostać. Wciąż widzimy, że wielu bierze się do wychowywania narodu, ale rzadko ktoś osiąga w tym dziele coś więcej poza samoosmieszeniem się.

Ojciec Golo, Tomasz, pisywał o swoim narodzie w tonacji nieporównanie ostrzejszej niż dzisiaj pisuje jego syn. W opublikowanym niedawno przez „Tygodnik Powszechny” świetnym eseju o postawie Manna wobec totalitaryzmu, Andrzej Jagodziński przypomniał jadowite słowa, jakimi wielki pisarz wyrażał się nie tylko o systemie hitlerowskim, ale i o tych Niemcach, którzy Hitlerowi uwierzyli, a przynajmniej milcząco go wspierali. Takich zaś była w pewnej chwili większość. Mann pisał tak ostro i bezkompromisowo, że wielu Niemców – nawet tych, którzy nie byli reżymowi przychylni – zastanawiało się, czy pisarz sam nie wyłączył się z narodu i nie przyłączył do jego wrogów. Dziś wiemy, że istotnie miał do Niemców żal tak wielki, że to uniemożliwiło mu po wojnie powrót do kraju na stałe. Jagodziński zwrócił też uwagę na zastanawiające zjawisko: ten wyrafinowany esteta, potomek wielkiego patrycjatu mieszczańskiego, człowiek, który swobodnie obracał się wśród szczytowych osiągnięć kultury na wielkiej przestrzeni całych dziejów ludzkich – mówiąc o współczesnych mu Niemcach używał określeń i języka, którego nigdy przedtem nie uży-

wał. Odpierając ataki propagandy Goebbelsowskiej i przyswajając jej kłamstwa odpowiadał jej tym samym językiem, jakiego używała ona. Jagodziński uważa, że był w tym świadomy zamysł, przekonanie, że w chwili gdy masy ludzkie zostały porażone wielką głupotą, trującym oparem umysłowym, trzeba mówić i pisać na odlew, używać przekleństw, obelg, szyderstw i obraźliwych porównań – bo tylko to może dokonać wylomu. Argument Jagodzińskiego jest dość przekonujący; możliwe, że Mann istotnie zastoso-
wał taki język świadomie i z wyboru. Ale nie jestem tego całkiem pewny. Podejrzewam, że był w tym również – może mniej uświadomiony – podkład nienawiści. Przede wszystkim nienawiści do barbarzyńców, które to słowo, stanowiące w jego ustach wyraz najwyższej pogardy i ostatecznego potępienia, powtarzało się w ówczesnej twórczości i w listach prywatnych Manna bardzo często. A także nienawiści do tych, którzy zburzyli kultywowany przez niego obraz kraju, zakłócili jego prywatną egzystencję. W języku, którego Mann zaczął używać, wyrażał się chyba także stan jego ducha.

I jeszcze jedna uwaga na marginesie eseju Jagodzińskiego. Myślę, że polscy czytelnicy – zapoznając się z postawą wielkiego pisarza wobec hitleryzmu – siłą rzeczy mogą nie dostrzegać pewnego elementu tej sprawy, który w latach wojny miał głębokie znaczenie. Przyjmują oni stanowisko Tomasza Manna jako słuszne, sprawiedliwe i zrozumiałe, a przede wszystkim bardzo im bliskie. Ono ich nie zaskakuje, bo przecież wszyscy albo prawie wszyscy Polacy byli antyhitlerowcami. Ale Mann był Niemcem i mówił do Niemców. A dla zwykłego Niemca (nie emigranta i nie antyfaszysty, nie więźnia obozów koncentracyjnych ani nie działacza socjaldemokratycznego, katolickiego czy komunistycznego), dla zwykłego Niemca, obywatela Trzeciej Rzeszy – nawet gdy nie pochwalał praktyk reżymu – sprawa była wtedy niezwykle trudna. Jego kraj był w stanie wojny z całym niemal światem. Ów Niemiec mógł być nawet przeciwny wojnie, mógł w głębi ducha uważać, że winę za to nieszczęście ponosi Hitler i jego szaleńcza polityka – ale to była przecież wojna, a podczas wojny zwykły obywatel, zwłaszcza patriota, nie ma żadnego wyboru. Bez względu na jego osobiste uczucia obywatel ten ma świadomość, że klęska

wojskowa jego kraju spowoduje straszliwe nieszczęścia i może w ogóle przekreślić wszelkie perspektywy narodowe. Kiedy toczy się wojna, trudno wyobrazić sobie odległą przeszłość i kształt przyszłego pokoju. Czy Hans Müller mógł sobie wyobrazić, że w czterdzieści lat po przegranej wojnie RIN będzie jedną z największych potęg gospodarczych świata, że będzie miała stopę życiową wyższą od angielskiej i będzie też zarazem jednym z państw najbardziej demokratycznych? Tego nikt w Niemczech wyobrazić sobie nie mógł, a Goebbels dbał już o to, by umacniać w narodzie przekonanie, że klęska wojenna będzie równoznaczna z ostateczną zagładą Niemiec.

Dopiero kiedy pamiętamy, że punkt widzenia Niemców podczas wojny – nawet uczciwych Niemców – musiał być całkiem odmienny od punktu widzenia Polaków, Rosjan, Anglików czy Amerykanów, dopiero wtedy możemy choć w części zrozumieć dramat i rozterki duchowe takich ludzi jak Tomasz Mann. I dopiero na tym tle problem podjęty w tym szkicu: ile prawdy wolno powiedzieć własnemu narodowi – jawi się w całym swym przejmującym kształcie.

Wielcy ludzie często mówili swym narodom prawdę w sposób brutalny i beczlitosny. Polakom nie trzeba przypominać, kto i kiedy pisał o pawiu i papudze narodów. Ale warto przypomnieć, co mówił o nich Józef Piłsudski (odeczyt w Klubie Społeczno-Politycznym na temat państwa, wojny, naczelnego wodza, wygłoszony 15 kwietnia 1926): *Nie można nie stwierdzić, że pod względem pracy wojny nie znamy, wybaczenie panowie, głupszego narodu jak nasz. Jest tak piekielnie głupi i tak w głupocie nieustępliwy, i tak nikczemny pod względem myśli o pracy wojny, że przypisać to tylko mogą nie czemu innemu, jak tylko długiemu wychowaniu niewolniczego społeczeństwa, które w niewoli zrodzone, w kolebce zakute, nie umiało się zastanawiać nad dziejami siły, którą inne państwa w stosunku do niego wykazywały.*

Mówił to człowiek, którego można oskarżać o wiele przewin, ale nie o brak patriotyzmu. Był to przecież patriotyzm wcielony.

Patetyczny emigrant, człowiek, który całe życie wadził się z polskością, ale nie mógł od niej odejść ani na krok, choć ją przeklinał i złorzeczył, choć wymyślał skomplikowane teorie i lisie podchody, aby wyrwać się z niej i wychynąć

w świat – Witold Gombrowicz – pisał: *Polacy – zmęczeni i zrozpaczeni historią ojczyzny – żyją na dnie serca swojego podwójnym uczuciem. Uwielbiali ją? Tak, ale i przeklinali. Kochali? Tak, ale i nienawidzili. Była dla nich świętością i przekleństwem, siłą i słabością, chwałą i upokorzeniem – ale w stylu polskim, w stylu urobionym i narzuconym przez zbiorowość dawała się wyrazić tylko jedna strona medalu. Nasza literatura, na przykład, pozbawiona wszelkiego istotnego indywidualizmu, umiała zdobyć się jedynie na afirmację narodu. A tamto uczucie, niechęć, wrogię, obojętne lub wzgardliwe, pozostawało niewyznane i błakające się samopas jako grzech, anarchia...*

Nieco inny stosunek do swego narodu miał wielki Francuz, Charles de Gaulle. Historia Francji jest tak różna od historii Polski, że generałowi nawet przez myśl nie przeszło, by się jej wyrzekać albo jej nienawidzić. *Przez całe me życie – tak zaczyna swoje pamiętniki – miałem określone wyobrażenie Francji. Wywodziło się ono z uczuć, jak i z rozumu. To, co jest we mnie uczuciowego, tworzy wyobrażenie Francji jako księżniczki z baśni albo madonny z fresków na murach, której przeznaczenie jest wzniosłe i wyjątkowe. Instynkt mówi mi, że Opatrzność stworzyła ją dla wielkich sukcesów i przykładowych klęsk. A jeśli zdarza się, że jej gesty i czyny bywają skażone przeciętnością, to odczuwam to jako absurdalną anomalie, skutek winy Francuzów, a nie geniuszu ojczyzny.*

Francja jest zatem ponad ludzkie przywary i tylko sami Francuzi mogą czasem nie dorastać do swego przeznaczenia. Do Francuzów zaś miał de Gaulle stosunek szczególny: wyniosły i pobłażający, ojcowski i karcący, ciepły, ale i nie wolny od lekceważenia, czasem nawet pogardliwy. No, cóż, ludzie... Czy oni, ci ludzie ze swymi pasjami i interesami, zacierstwieniem i brakiem rozumu, chciwością i zawiścią, zamilowaniem do wina, serów i złota składanego do pończochy, ze skłonnością do pustej elokwencji i zacieklego, przyziemnego dorobkiewiczostwa – czy ci ludzie mogą sprostać określonemu wyobrażeniu Francji, tej madonny ze starzych fresków? Allons, donc...

Nikt dotąd nie zestawił takiej statystyki, ale myślę, że w dziejach można znaleźć więcej przykładów krytyki wyrażanej przez pisarzy, historyków, mężów stanu pod adresem własnych narodów – niż pochwał i pochlebstw. Ileż takiej,

najostrzejszej, bezwzględnej krytyki znaleźć można w literaturze angielskiej albo rosyjskiej! Ile we włoskiej, ile u Skandynawów! U tych ostatnich jest to zresztą częściej krytyka i sceptycyzm dotyczący ludzi w ogóle, a nie specjalnie Szwedów czy Norwegów, lecz obraz społeczeństwa kreślony przez Ibsena czy Strindberga nie należy do optymistycznych. Tylko w małych literaturach małych narodów pierwszeństwo przyznaje się uwielbieniu. I to właśnie, że polska literatura często obawiała się prawdy, a oddawała na usługi dydaktyce – budziło gniew i złość Gombrowicza.

Ale sprawa nie jest prosta. Nie mówię o tym, że literatura i publicystyka sławiące wspaniałość rzeczywistości są ukochanym, choć pokracznym dzieciątkiem urzędników – tak było zawsze, poczynając od starożytnego Rzymu. Taka literatura jest nie tylko dzieckiem spotworniałym, ale też, jak wszystkie potworki, żyje krótko, a jej koniec jest przez wszystkich witany z ulgą. Nie o to chodzi. Sprawa nie jest prosta z innej przyczyny. Chodzi o to, że piśmiennictwo narodów w opresji, zagrożonych, z trudem walczących o przetrwanie, jest obciążone obowiązkami społecznymi. Najkrócej i najcelniej wyraził to Sienkiewicz mówiąc, że pisał *dla pokrzepienia serc*. Ale trzeba takiego talentu jak Sienkiewiczowski, aby pisanie dla pokrzepienia serc nie przemieniło się w literaturę o krótkim oddechu. Istnieje bowiem obawa, że krzepienie serc i ułatwianie krążeń czasem przyspiesza sklerozę. Nie wiem, czy tak jest w medycynie, ale na pewno tak jest w literaturze.

Czy krytyczny ogląd własnej przeszłości, wytykanie słabości myśli politycznej, wad narodowych, niedojrzałości – czy takie postępowanie nie nadwątla sił narodu zagrożonego? Czy nie wspomaga jego wrogów? Czy nie budzi zwątpienia i czy nie osłabia? Oto wciąż ponawiające się pytania, na które nie ma łatwej odpowiedzi. Teoretycznie wszyscy wiemy, że odpowiedź brzmi: nie. Ale w praktyce? Przy rozpatrywaniu wymagań konkretnej sytuacji? Jakże często tak jest, że choć teoretycznie wiemy, jak należy postępować, to jednak, w dzisiejszej sytuacji, zważywszy że, biorąc pod uwagę...

Jeszcze jeden przykład godny zastanowienia. Krakowscy Stańczycy niemilosierźnie krytykowali przeszłość narodową. Obciążali naród różnymi winami postępując często nie-

sprawiedliwie, przymykając oczy na okoliczności zewnętrzne, ryzykując, że odbiorą narodowi ducha. Późniejsi historycy podważyli ich twierdzenia, zakwestionowali racje. Ale dopiero twórczość i jednych, i drugich – składając się razem na prawidłowy proces myślenia – ukazała nam wszechstronny obraz Polski. Twórczość Stańczyków nie poszła zatem na marne.

Ile więc prawdy można mówić własnemu narodowi? Kto ma prawo ją mówić i w jakich okolicznościach? Żeby to kto wiedział! Najprostsza odpowiedź brzmi: całą i zawsze. Ale najprostsze odpowiedzi mają nieraz tę właśnie wadę, że są najprostsze. A życie jest bezgranicznie skomplikowane. Ostrożność nakazuje więc powiedzieć, że jak w każdej sprawie na świecie, tak i w tej, najgłębsze są skrajności. Skrajny nacjonalizm, który potępia wszelką krytykę, a życie umysłowe pragnie zastąpić powszechnym biciem pokłonów. I skrajny pesymizm, totalna krytyka, zrzucanie całej winy na naród, który znajduje się w trudnym położeniu. Zdejmowanie w ten sposób odpowiedzialności z innych, którzy są w lepszej sytuacji albo są po prostu silniejsi.

Lecz czemu zadaję takie pytania, skoro nie ma na nie jasnej odpowiedzi? Dlatego, że się uparłem, by je zadawać, nawet gdy nie umiem na nie odpowiedzieć.

Może kto inny będzie potrafił.



Sięganie po drugie dno

Są książki, które przeczytać można, lecz są również takie, które przeczytać trzeba. „Punkt zwrotny” („The Turning Point”, 1982) Fritjofa Capry należy niewątpliwie do tej drugiej kategorii. Intelktualne elity starające się myśleć w skali przyszłego stulecia właśnie w tej książce widzą początek przełomu, który wkrótce w zasadniczy sposób zmieni współczesne algorytmy myślenia o nas samych, o przyszłości i o otaczającym nas świecie.

Faktem jest, że początek takiego przełomu proklamowany był już wielokrotnie. „Punkt zwrotny” jest bowiem książką wyrastającą z profetyczno-krytycznego nurtu amerykańskiej myśli socjologicznej, stworzonego przez takie pióra, jak H. Marcuse („Litos i kultura”), Ch. Reich („Zieleni się Ameryka”), A. Toffler („Szok przyszłości”, „Ekospazm”, „Trzecia fala”) i E. F. Schumacher („Małe jest piękne”). Każdy z wymienionych tu tytułów znaczył pewien etap i przełom, ta książka jednak, o której tu mowa, jest zarazem tego nurtu kulminacją i syntezą. W porównaniu z innymi książkami wyróżnia się ona globalnością i wszechstronnością analizy oraz metodologiczną konsekwencją.

Diagnoza Capry brzmi w sposób następujący: Pewna epoka nieuchronnie zbliża się do swego końca. Rzeczywistość osiąga nowy szczybel kompleksowości i skomplikowania. Mnożą się zjawiska kryzysowe, które obejmują niemal wszystkie dziedziny współczesnego życia. W skali globalnej jest to często równoznaczne z postawieniem całej ludzkiej egzystencji pod znakiem zapytania. Stary sposób postrzegania i rozumowania wypracowany przez Kartezjusza i Newtona już nie wystarcza – starej aparaturze pojęciowej wyryka się nowa rzeczywistość. Stanęliśmy przed koniecznością jej poszerzenia.

Capra proponuje następującą receptę: ludzkość może przetrwać (celowo unika zdyskredytowanego słowa: „rozwijać się”) pod warunkiem, że jej sposób życia zmieni się w sposób zasadniczy. To natomiast wymaga nowego sposobu postrzegania i wyrastającego z niego myślenia – kompleksowego zamiast linearnego; ujętego w sicci i luki, a nie zamkniętego między proste i statystyczne krzywe; posługującego się jako podstawowym kryterium wartości, a nie ilością; osadzonego na etycznym fundamencie rozumianym jako długofalowe i harmonijne współdziałanie z ewolucją pojmowaną jako kosmo- i noogeneza. Choć brak jeszcze odpowiedniej perspektywy czasowej, by w pełni móc docenić doniosłość i trafność osądów Capry, są tacy, którzy widzą w jego książce

dzieło porównywalne w swym znaczeniu z „De Revolutionibus” Kopernika i „Principi” Newtona, a „Time Magazine” stwierdza, iż z książki Capry jasno wynika, że *świat zachodni ma przed sobą prawdziwą rewolucję kulturalną – czas zasadniczych przewartościowań w drodze ku nowemu oglądowi rzeczywistości.*

Słowo o autorze

Nazwisko Capry już raz przed laty pojawiło się na czołówkach gazet, gdy opublikowano pierwszą jego książkę „Tao fizyki” („The Tao of Physics”, 1975). W niej to Capra dowodził, że najnowsze osiągnięcia fizyki w dziedzinie badań nad cząsteczkami elementarnymi i mikrostrukturą materii znajdują swoje potwierdzenie w prastarym dziedzictwie filozofii Dalekiego Wschodu – w taoizmie, hinduizmie i buddyzmie. Wywołało to zrozumiałą sensację i kontrowersję: na to, by oburzył się świat akademicki, starczył już sam fakt, że książka pomyślana jako naukowa brała za motto jeden z akapitów „Nauk Don Juana” Carlosa Castanedy. A treść? Capra twierdził, że naukowa i intuicyjna droga poznania u schyłku XX w. spotkały się i zapowiadał rychłą ich syntezę! Jego zdaniem mistyczne tradycje Orientu nie tyle stały w sprzeczności z osiągnięciami jednej z najbardziej ścisłych dziedzin nauki, ile raczej uzupełniały ją i wykazywały daleko idące analogie z nią.

Do wyciągnięcia podobnych wniosków Capra wydawał się szczególnie predysponowany. Urodzony w 1939 r. w Wiedniu, będąc uczniem Heisenberga doktoryzował się tam w roku 1966 w dziedzinie fizyki cząstek naładowanych. Następnie w latach 1967–68, w szczególnie „gorącym” okresie, gdy tradycyjne autorytety nauki zostały w sposób bardzo radykalny zaatakowane i zakwestionowane, przebywał w Paryżu. W rok później trafił na Uniwersytet Santa Cruz w Kalifornii, gdzie jeszcze bliżej wszedł w kontakt z nową, rodzącą się „całościową” świadomością, którą na swe anty-sztandary wzięła rewoltująca młodzież; pozostał tam dwa lata. W okresie od 1971 do 1974 pracował w Imperial College w Londynie, po czym raz jeszcze wrócił do Kalifornii, tym razem do Lawrence Berkeley Laboratory.

W tym czasie zasadnicza część książki „Tao fizyki” była już napisana. Wyszła ona w roku następnym w Londynie. Dla jednych stała się ona kamieniem obrazy, dla drugih książką, na którą od dawna czekali. Ze swego autora uczyniła jednego z architektów „nowego społeczeństwa” i „nowej, ekologicznej świadomości”. W ich gronie odnalazł Capra swych dobrych znajomych z czasów pierwszego pobytu w Kalifornii: A. Wattsa, R. D. Lainga, Krishnamurtiego, G. Batesona i E. F. Schumachera.

Niedługo potem „Tao” Capry stało się kluczową pozycją „nowej” fizyki, on sam natomiast coraz częstszym gościem na organizowanych po obu stronach Atlantyku „New-age conferences” – „Konferencjach Nowego Wieku”. Był to również jeden z powodów, dla których główne centrum zainteresowań Capry przesunęło się od problematyki czysto fizycznej ku zagadnieniom społeczno-ogólno-cywilizacyjnym. Potem na pewien czas wycofał się on z życia publicznego, a rezultatem pięcioletniej pracy stała się książka „The Turning Point” – pozycja, w której dziś wielu dostrzega prawdziwy...

...punkt zwrotny

Capra już jako fizyk swe zainteresowania skupiał przede wszystkim na gwałtownych przemianach, jakim uległy podstawowe idee i koncepcje fizyki w ciągu pierwszych trzech dziesiętków lat naszego stulecia. I właśnie owe przemiany stanowią punkt wyjścia jego rozważań zawartych w „The Turning Point”. Badania nad cząsteczkami elementarnymi i wynikające z nich nowe spojrzenie na strukturę materii doprowadziło bowiem do niezwykle radykalnego przewrotu myślowego – do załamania się tradycyjnego obrazu świata; do tego, że mechanistyczno-redukcyjny obraz świata, wypracowywana i obowiązująca od czasów Kartezjusza i Newtona, stopniowo ustępować zaczęła przed tzw. koncepcjami całościowymi.

Obraz świata, jaki wyłonił się przed oczami fizyków w początkach bieżącego stulecia, był obrazem szokującym, na pewno niełatwym do zaakceptowania. Postępy w badaniach na poziomie atomowym i niższym umożliwiły kontakt z całkiem nieoczekiwaną sferą zjawisk. W konfrontacji z rzeczywistością świata cząstek elementarnych uświadomiono sobie, że dotychczasowy aparat pojęciowy, sposób myślenia i język nauki stają się mało przydatne, a nadto – że zastosowane prędzej prowadzić mogą na manowce, niżby miały zbliżyć ku brakującym rozwiązaniom.

Był to problem natury nie tylko intelektualnej, lecz miał on także cechy dylematu emocjonalnego, a nawet do pewnego stopnia egzystencjalnego.

Capra był pierwszym, który w pełni wyprowadził konsekwencje z tego, co najpierw zaobserwowane zostało na obszarach będących domeną fizyki. Stwierdził, iż podobny przewrót, jaki miał miejsce w chwili przezwyciężenia fizyki klasycznej aparatem pojęciowym fizyki kwantowej, winien dokonać się w całej nauce – to zaś, że do tego nie dochodzi, to nic innego jak następstwo od dawna zakorzenionych przyzwyczajeń, schematyzmu i tradycyjnego konserwatywnego zinstytucjonalizowanej nauki. Mówi: *Wydaje mi się, że świat*

*dzisiejszej dobie znalazł się w podobnie kryzysowej sytuacji jak ta, w której tkwiła fizyka w początkach stulecia. Kryzys ten ogólnie można by określić jako **KRYZYS SPOSOBU SPOSTRZEGANIA**.*

W fizyce tradycyjnej podejście kartezjańsko-newtonowskie przestało przynosić oczekiwane rezultaty, gdy analiza zeszała do poziomu, na którym trzeba było uwzględniać dużo większą niż dotąd liczbę powiązań, oddziaływań i przemian, jakim ulegały badane „obiekty”. Wydaje się, że współczesna rzeczywistość społeczno-ekonomiczna, wraz z historycznie wytworzoną w trakcie jej kształtowania się siecią zależności, osiągnęła stopień skomplikowania i kompleksowości porównywalny z tym, jaki ma materia na poziomie subatomowym. Wniosek w tym miejscu nasuwa się sam, per analogiam: we współczesnej ekonomii, polityce, psychologii i medycynie – a raczej w konglomeracie, na który wszystkie te dziedziny się pospołu składają – wzorce wypracowane przez Kartezjusza i Newtona nie powinny znajdować już zastosowania. Przeżył w kartezjańskim ście stały się zbyt duże; Capra twierdzi, iż – by ludzkość mogła mieć szansę w konfrontacji z tym, co w rzeczywistości jest jej własnym tworem – potrzebna jest nam dziś ekologiczna i całościowa perspektywa, której światopogląd kartezjański na pewno nie jest w stanie zaoferować.

„Zmiana paradygmatu” – oto sformułowanie, które coraz częściej pada z ust naukowców, skłaniających się w ślad za Caprą – ku twierdzeniu, iż –naście lokalnych i „wyspecjalizowanych” kryzysów w rzeczywistości składa się na jeden kryzys o zasięgu globalnym. Powodować ma go fakt, że nauka – będąc sposobem, którym człowiek komunikuje się z Naturą – zamiast narzędziem dialogu pod wpływem mechanicznych koncepcji stała się zbiorem komend i suchych rozkazów.

Mechanistyczny obraz świata...

„...swoj pełny kształt zyskał w XVII w., lecz początków jego szukać należy całe 100 lat wcześniej. Wiązać je należy z nazwiskiem autora „Traktatu o metodzie” (1596 r.), który stworzył jego metodologiczne podwaliny. Ten swój sposób rozumienia rzeczywistości oparł na założeniu zasadniczego podziału Natury na dwie fundamentalnie różniące się i hermetyczne względem siebie dziedziny – sferę ducha i sferę materii. Pozostawiając pierwszą z nich Bogu, Kartezjusz przekonywał, że obszarem ludzkich dociekań winna stać się ta druga. Nie dość tego – oddając ludziom w ręce nieocenione narzędzie – uczył, w jaki sposób przeprowadzać należy jej penetrację.

Narzędziem tym było podejście analityczne.

Wynikało ono z drugiego założenia mówiącego, że większe, skomplikowane całości mogą być poznane poprzez rozłożenie ich

na wiele mniejszych i prostszych czynników pierwszych. Metoda ta wywarła swój niezatarty wpływ na naukę – wpływ, który z czasem nie tyle zanikł, ile – przeciwnie – pogłębił się, znajdując później swą kulminację w pozytywistycznym redukcjonizmie. Umożliwiła ona także narodziny techniki, a następnie ekspansję technologiczną. Każdy kolejny jej etap stanowił jak gdyby nowy dowód słuszności i uniwersalności kartezjanizmu jako metody.

Od momentu narodzin przemysłu – dzięki procesom, które raz uruchomione dalej toczyły się już samoczynnie (koncentracja przemysłu, hierarchizacja życia, instrumentalizacja zachowań) – paradygmat kartezjański na wskroś zdeterminował kształt kultury Zachodu. Doprowadził do atomizacji stylu życia i sposobu myślenia – do bezprecedensowego prymatu redukcjonizmu polegającego na niezachwianej wierze w to, że wszelkie aspekty nawet najbardziej skomplikowanych zjawisk mogą zostać zgłębione przez to, iż sprowadzi się je do czynności dokonujących się na ich najniższym poziomie.

Poglądom Kartezjusza w sukurs przyszły nauki Galileusza. Podczas gdy pierwszy z nich postulował wszechwładność analizy i rozdzielenie ducha i materii, ten połączył naukowe doświadczenie z zastosowaniem matematyki do jego opisu. W ten sposób prawa natury mogły zyskać precyzyjną formułę – był to niewątpliwie plus tego podejścia. Niosło ono jednak istotne ograniczenie: odąd nauce zajmować się było wolno tylko tymi własnościami, które można było zmierzyć i wyrazić liczbowo, to zaś, co nie poddawało się kwantyfikacji – a więc np. kolor, smak, zapach – w opisie naukowym musiało być pominięte jako coś subiektywnego i mało istotnego.

Ta uproszczona strategia (tak – strategia!) okazała się nie tyle prawidłowa, ile skuteczna: pozbawiając modele naukowe wymiarów pozalicznych jednocześnie pośrednio niezmiernie uproszcila świat. Nauka, która opierała się wyłącznie na pomiarze, nie była w stanie NIC powiedzieć o subiektywnych przeżyciach oraz wartościach i – z konsekwencjami, które odczuwamy szczególnie dotkliwie dziś – wysokim murem oddzieliła poznanie od sfery etyki oraz moralności.

Tendencja zapoczątkowana przez Galileusza została ostatecznie umocniona przez Newtona. Mechanistycznej wizji świata nadał on spójną, matematyczną formułę, która swoją precyzją zadziwiać miała jemu współczesnych i jeszcze wiele następnych pokoleń. Jej empiryczna sprawdzalność uczyniła ją niepodważalną; to właśnie za jej przyczyną kartezjanizm niepodzielnie wziął we władanie metodologię każdej następnej rodzącej się nauki.

Wpływ paradygmatu kartezjańskiego na naukę i społeczeństwo...

...ustawicznie poszerzał się z dziesięciolecia na dziesięciolecie.

O jego zasięgu – jak twierdzi Capra – na co dzień nie do końca zdajemy sobie sprawę. Są bowiem zjawiska, których nie dostrzegamy dlatego, że ich nie ma; są jednak i takie, których nie widzimy tylko z tego powodu, iż są wszechobecne. Właśnie z tym drugim przypadkiem mamy do czynienia tutaj.

Biologia: tu po dziś dzień ogłód kartezjański każe widzieć żywy organizm jako maszynę składającą się z wielkiej liczby mniejszych części. Suma sposobów funkcjonowania tych części decyduje o funkcjonowaniu organizmu w całości. Mimo że podejście to już od początku swego istnienia natknęło się na własne ograniczenia, wiara w to, że życie może zostać zrozumiane, jeśli bada się je jako wzajemnie zazębiające się mechanizmy, po dziś dzień stanowi podstawę myśli biologicznej.

Jego pochodną jest tzw. model bio-medyczny, będący fundamentem współczesnych nauk (pluralis!) medycznych. Ludzkie ciało każe on traktować jako maszynę, która w razie potrzeby może zostać rozłożona na części, a chorobę rozumie jako błąd w działaniu któregoś ze składających się nań mechanizmów. Rolą lekarza staje się przeto ingerencja (chirurgia, chemioterapia) we wnętrze organizmu, by skorygować nieprawidłowość, jaka wkradła się do poszczególnych segmentów ciała, z których każdy „obsługiwany” być winien przez innego specjalistę. Lekarz z uzdrowiciela stał się inżynierem, dla którego choroba przerodziła się w problem natury czysto technicznej.

Ani medycyna, ani biologia nie są tu wyjątkiem. Piętnem kartezjanizmu naznaczona została także psychologia. Jej trzy główne nurty ukształtowały się w czasach, gdy uznawano, że na miano nauki i naukowości zasługuje tylko to, co powiela schematy wypracowane przez „obiektywnie prawdziwą” i „niepodważalną” fizykę klasyczną i co jej mechanistyczne sposoby kojarzenia... mechanicznie przenosi w domenę własnych zainteresowań. I tak strukturaliści stosują introspekcję, by dotrzeć do segmentów – czytaj: części składowych niższego rzędu – mających tworzyć kompleksową świadomość: inaczej behawioryści – przyjmując za punkt wyjścia rozdział ducha i materii – koncentrują się wyłącznie na studiach zachowań, w następstwie czego neguje się istnienie jakiegokolwiek „pozazachowawczej” psyche.

Ekonomia. I tu bez trudu odnajdujemy ten sam redukcjonizm, to samo wyabstrahowane i sfragmentaryzowane podejście. Nade wszystko przejawia się ono tym, że po dziś dzień jej przedstawiciele próbują zamknąć oczy na fakt, iż gospodarka reprezentuje tylko

JEDEN aspekt w sieci ekologiczno-społecznych powiązań. Specjalność tę usiłuje się wyrwać z jakiegokolwiek szerszego kontekstu, a dzieje się tak zarówno w praktyce, jak i w teorii. Wyrazem tego jest konstruowanie i posługiwanie się abstrakcyjnymi modelami, których mnogość – kreując własną meta-rzeczywistość – z realiami gospodarczymi niewiele ma wspólnego. Nawet tak elementarne pojęcia, jak wydajność, dochód narodowy, efektywność, definiowane są w sposób o tyle wąski i uproszczony, że nie są one w stanie nawet w minimalnym stopniu uczynić zadość powiązaniom istniejącym między gospodarką a sferą zjawisk ekologicznych oraz społecznych.

Wniosek nasuwa się sam: „klasyczne” pojęcia współczesnej ekonomii – mimo że to właśnie one wciąż stanowią monetę obiegu w świecie ekonomistów – w odniesieniu do rzeczywistości, której najbardziej charakterystyczną cechą jest niezwykle wysoki stopień powiązań i wszech-współzależność, dziś już w ogóle nie nadają się do zastosowania! Oznacza to, że – posługując się nimi i wyciągając wnioski w oparciu o zbudowane z nich modele – wcale nie można pojąć istoty współczesnych problemów gospodarczych!

Nakreślona sytuację dodatkowo pogarsza fakt, iż większość ekonomistów w dążeniu do fałszywie pojętej precyzji i ścisłości całkowitym milczeniem pomija to, jakie wartości legły u podstaw wypracowywanych i propagowanych przez nich koncepcji. Skutki? Przy małej dozie krytycyzmu wydawać się może, że są one aksjologicznie neutralne i że wyrastają z obiektywnych przesłanek. W rzeczywistości zaś jest całkiem inaczej – są one ucieleśnieniem skrajnie jednostronnych hierarchii wartości: w toku swej ewolucji społeczeństwa zachodnie z godną podziwu konsekwencją opowiadały się bowiem po stronie rozwoju pojmowanego jako wzrost i ekspansja, słowem – po stronie wartości, które utożsamione mogą być ze starochińskim „Yang” (męskością), podczas gdy wszystkie cechy skupiające się wokół „Yin” (kobiecości) ulegały systematycznej degradacji i zapomnieniu.

Konieczna jest tu krótka dygresja. Zgodnie z chińską tradycją „Yin” i „Yang” były biegunami porządkującymi świat; wyrastały z nich dwa ciągi pojęć uszeregowanych w pary przeciwieństw:

Yin	-	Yang
ZIEMIA	-	NIEBO
KSIĘŻYC	-	SŁOŃCE
NOC	-	DZIEŃ
MONSUN	-	SUSZA
WNĘTRZE	-	POWIERZCHNIA
CIEŃ	-	JASNOŚĆ

...

...

Oba ciągi – jak wierzono – były nieskończone. Charakteryzowało je to, że żadnemu z elementów wchodzących w ich skład nie przypisywano ani atrybutów dobra, ani zła; za pozytywne uznawano istnienie trwałej równowagi między możliwie wielką ich kombinacją, za negatywne – występowanie dysharmonii i utrwalonych dysproporcji. Rozwój społeczeństw z kręgu kultury zachodniej – jako stałe pozbawiony wewnętrznej równowagi – może uchodzić za doskonałą ilustrację właśnie tego drugiego przypadku. Brak było w nim jednoczesnego występowania elementów komplementarnych, wzajemnie się kompensujących – „Yin” legło pod naporem „Yang”, jednoznacznie zwyciężyła prometejskość: dezintegracja wyparta tendencje scalające; analiza – syntezę; wiedza racjonalna – mądrość intuicyjną; nauka – religię; konkurencja – współdziałanie.

Ta tak skrajnie jednostronna hierarchia wartości i dążeń wcale nie została przyjęta świadomie i z premedytacją. Dokładniej mówiąc – wcale jej nie przyjmowano. Przyjęty został jedynie ekspansjonistyczny paradygmat, ona zaś była jego nieodłącznym i immanentnym składnikiem. Tak! – wiara w możliwość, a nawet korzystność stałego, nieczym nie skrępowanego wzrostu wcale nie jest produktem ubocznym technologicznego postępu, lecz tworzy jego niezbywalną część! U jej podstaw leży przekonanie, że jeśli coś jest dobre i pożyteczne, to po zwielokrotnieniu tego czynnika jego pożyteczność i korzystność także ulegnie pomnożeniu – pierwszy z aksjomatów, który zakwestionowała...

...całościowa wizja świata

Mimo że konieczność jej przyjęcia dostrzeżona została najpierw w fizyce, dziś możliwości jej zastosowania już daleko wykraczają poza ten obszar wiedzy. Nadal jednak ma ona tylko charakter podejścia „alternatywnego” i w przeważającej mierze formułowana jest poza tradycyjnymi instytucjami akademickimi; okazuje się, iż te są nazbyt głęboko osadzone w koleinach podejścia kulturowanego od czasów Kartezjusza, by w pełni i w porę potrafiły docenić tak zalety jak i istotę dokonujących się obecnie przemian.

Raz jeszcze – na krótko – powrócić musimy w domenę nowoczesnej fizyki; podobnie jak dla Capry, i dla nas stanowić to będzie punkt wyjścia do wyjaśnienia zbieżności występujących między zastosowaniem paradygmatu całościowego tamże z jego zastosowaniem w innych dziedzinach.

Współcześnie świat materii ukazuje się oczom fizyków nie jako mechanistyczny system, na który składałyby się wyizolowane obiekty, lecz jako gęsta sieć zależności i oddziaływań. *Dziś cząstki elementarne nie mogą być rozumiane jako klasyczne obiekty materialne* – stwierdza Capra – *są one jedynie powiązaniami i korela-*

cjami w sieci nigdy nie kończących się zdarzeń zachodzących na poziomie subatomowym. Pojęcie pojedynczych i wyizolowanych obiektów często jest pożyteczne, jeszcze częściej jednak – mylące: stanowi ono zbyt daleko idącą idealizację, która w rzeczywistości nigdy nie występuje. Wszystkie obiekty są tylko strukturą w nierozzerwalnym procesie o zasięgu kosmicznym, i będąc w nim uwiecznione, poza nim w ogóle nie mogą mieć miejsca. Dlatego też można powiedzieć, że cząstki elementarne nie są zbudowane z żadnej substancji; posiadają masę, lecz ta jest tylko jedną z wielu postaci energii, o której nic więcej nie można powiedzieć nad to, że jest dynamicznym procesem. Tak więc, obiekty na poziomie subatomowym wcale nie są obiektami, lecz... formami przejawiania się dynamiki Wszechświata: lub – jeszcze inaczej – węzłami w nieprzerwanym procesie przechodzenia jednej postaci energii w drugą.

Wszystko jest zależne od wszystkiego – oto słowa, które najpełniej streszczają przewodnią myśl światopoglądu całościowego. Gdy próbować przenieść ją poza granice fizyki, staje się ona kamieniem węgielnym ogólnej teorii systemów. Ta zaś zakłada, że rzeczywistość zbudowana jest z wielkości, których cechy charakterystyczne nie dają się wyprowadzić z własności ich części składowych i zamiast koncentrować się na ich elementach podstawowych, zajmuje się najszerszej pojętymi prawami interakcji, korelacji, organizacji i porządku.

Tak rozumianym systemem może być wszystko: każdy organizm żywy – od najmniejszej bakterii, poprzez rośliny, zwierzęta, po człowieka. Także komórki zasługują na to miano; również tkanki; także części ciała, wśród których mózg stanowi system o najwyższym stopniu skomplikowania. Nie dość tego: jako podobnego rodzaju systemową całość potraktować można (trzeba!) jakąkolwiek wspólnotę, i rodzinę, i społeczeństwo... Wynika stąd, że naczelną zasadą uporządkowania systemów jest ich OGRANICZONA AUTONOMIA (akcent na obu członach), WIELOWARSTWOWOŚĆ i SAMOORGANIZACJA: bo każdy z systemów jest częścią składową jakiegoś systemu wyższego rzędu, a „logika” jego podporządkowana jest ramowej „logice” systemu nadrzędnego, choć jednocześnie wcale nie sprowadza się ona do „logiki” tamtego; bo każdy z nich trwa w stałym sprzężeniu zwrotnym ze swym otoczeniem, ono zaś tylko w ograniczonym stopniu współdecyduje o organizacji jego wnętrza.

Badania nad samoorganizacją zostały w ostatnich latach szeroko rozwinięte przez interdyscyplinarny zespół pracujący pod kierunkiem belgijskiego laureata Nagrody Nobla w dziedzinie biologii – Ilyi Prigogine’a, Capra, budując swą przeciwstawną kartezjańskiej, całościową wizję świata – ich wyniki włącza także do swojej koncepcji. Stwierdza, że *przyczyniły się one m.in. do tego, iż*

granica między systemami ożywionymi i systemami materii nieożywionej stopniowo ulega zatarciu (bo te drugie wchodzą w skład pierwszych lub na odwrót). Nie tylko to jest jednak istotne. Prigogine rozpatruje zjawiska samoorganizacji z dwóch punktów widzenia: z jednej strony każe rozumieć je jako fenomen o charakterze stabilizującym i utrwalającym (regeneracja, dopasowanie, autoodnowa), z drugiej – widzi on w samoorganizacji wyraz immanentnego dynamizmu oraz uniwersalnego dążenia do auto-transcendencji, którą dojrzeć można we wszystkich zjawiskach rozwoju, uczenia się, a nawet – najszerzej pojętej ewolucji.

Właśnie.

W całkiem nowym świetle stawia to kwestię dualizmu ducha i materii, albowiem...

Gregory Bateson zaproponował, by ducha zdefiniować jako zjawisko systemowe (!), którego występowanie jest charakterystyczne dla wszystkich całości podlegających samoorganizacji, tzn. dla organizmów żywych, społeczeństw i ekosystemów. Wyróżnił on kilka kryteriów, które systemy te winny spełnić, by można było przypisać im atrybuty „duchowości”. Twierdzi on bowiem, że duch, rozum i inteligencja są nieodłącznymi konsekwencjami osiągnięcia przez dowolne zjawisko odpowiedniego poziomu kompleksowości i że wystąpiły one na długo przedtem, zanim organizmy żywe osiągnęły ten szczebel rozwoju, na którym ewolucja wykształciła mózg i centralny system nerwowy!

To, że kryteria, które dla Batesona stają się probierzem „uduchowienia” pokrywają się z wyróżnikami samoorganizacji, nie powinno chyba zanadto dziwić: duch jest bowiem (Bateson) „esencją życia” – podstawową właściwością wszystkich ożywionych systemów. Tak więc, z punktu widzenia teorii systemów życie nie jest ani substancją, ani siłą; duch zaś – podobnie – nie jest żadną „rzeczą” pozostającą w stałej interakcji z materią. W jej świetle życie i duch są bowiem różnymi manifestacjami tego samego pęku własności charakteryzujących systemy na odpowiednim szczeblu złożoności: są dwoma różnymi przejawami szeregu wzajemnie się warunkujących procesów, które decydują o dynamice systemów podlegających samoorganizacji.

W dążeniu do przełamania kartezjańskiego dualizmu ducha i materii ujęcie takie stanowi niebagatelny krok naprzód. Dzięki niemu pojęcia te przestają być przeciwstawnymi kategoriami i mogą być uznane za dwa komplementarne aspekty tego samego zjawiska. W ten sposób rozstrzygnięta zostaje m.in. kwestia stosunku mózgu do ducha, rozważana (najczęściej bezowocnie) już niezliczoną ilość razy: zgodnie z podaną tu interpretacją duch stanowiłby wyraz dynamiki systemu rządzonego regułami samoorganizacji, mózg natomiast byłby biologiczną strukturą, dzięki której dynamika ta może zaistnieć i zacząć funkcjonować.

Capra jednak wcale nie myśli na tym poprzestać – idzie dużo dalej: nie boi się wniosków konsekwentnych aż do końca, aż po samo dno. Bo jeśli samoorganizujące się wielkości mają strukturę wielowartościową, to w *wielopłaszczyznowym porządku Natury indywidualny duch człowieka zintegrowany być musi z duchem systemów społecznych i ekologicznych, te z kolei stapiają się z duchem na poziomie planetarnym... – jeszcze dalej – łączą się z uniwersalnym duchem kosmicznym...*

To oczywiście, że taki obraz nie może pozostać bez konsekwencji dla naszych stosunków ze środowiskiem naturalnym, z naszym otoczeniem, z bliźnimi: bez implikacji, które w dużej mierze prowadzą na myśl poglądy zawarte w tradycji religijnej. Paralele te zresztą wcale nie występują przypadkiem. Nowy obraz świata jest bowiem obrazem ekologicznym w sensie, który znacznie przekracza zakres tradycyjnie pojmowanej ekologii i ochrony środowiska. Co prawda znajduje on sojusznika w części współczesnej nauki, sam opiera się jednak na sposobie postrzegania rzeczywistości, który bardzo różny jest od percepcji stricte naukowej – wyrasta on z intuicyjnego przekonania o jedności życia i wszechwspółzałożności jego realizacji na wszystkich poziomach.

Jeśli pod pojęciem świadomości religijnej rozumiemy stan świadomości, w którym jednostka odczuwa swój związek z całym wszechświatem, to paradygmat ekologiczny uznać należy za na wskroś religijny. O czym nie zawsze się pamięta – idea związku jednostki z Kosmosem tkwi w pierwotnym znaczeniu słowa „religia” (łac. „religio” – silny związek, silne powiązanie); w tradycji Wschodu jest podobnie. Oznacza to także, iż...

...następstwa przyjęcia paradygmatu całościowego...

...będą miały charakter wszechogarniający, wieloaspektowy: nie tylko w dziedzinie metodologii nauki i w filozofii, lecz również w sferze społecznej.

Określenie „przyjęcie” nie do końca oddaje istotę tego zjawiska; bardziej precyzyjnie należałoby powiedzieć – „wyłanianie się”, ponieważ przy całej swej kompleksowości i wszechobecności dokonywać się ono będzie samoczynnie i niejako automatycznie, poza jednostkową ludzką wolą i świadomością. I tak – zmienić się będzie musiał nasz instrumentalny stosunek do zasobów naturalnych; podobna metamorfoza obejmie wiele struktur społecznych i politycznych. Lekarze i psychoterapeuci będą zmuszeni do porzucenia tradycyjnego, wycinkowego sposobu widzenia – by ujrzeć (wreszcie!) ludzki organizm jako system ulegający permanentnej, a wynikającej z samej siebie, autoorganizacji; jako system, w którym procesy somatyczne i psychiczne pozostają w bardzo bliskim związku i który wtopiony jest w większe nad-

-systemy społeczne i kulturowe. Natomiast nauki społeczne, zajmujące się właśnie tymi nad-systemami, przekroczą dotychczasowe granice swych dziedzin, a szereg podstawowych pojęć stanowiących ich fundament trzeba będzie zdefiniować na nowo zgodnie z wymogami perspektywy ekologicznej.

Sieć i powierzchnia zamiast linii prostej: to wyrażenie w sposób poglądowy i prosty oddaje generalny sens tych przemian. Punktem odniesienia wszystkich rozważań staną się bowiem ekosystemy – wielkości podlegające autoregulacji, w których ludzie, zwierzęta, rośliny, mikroorganizmy oraz substancje nieożywione tworzą skomplikowaną tkankę sprzężeń zwrotnych i wzajemnych uwarunkowań. Zależności liniowe istnieją zaś w nich tylko wyjątkowo, jako szczególnie przypadek zależności sieciowych. Wynika stąd, iż deterministyczne modele zakładające istnienie zależności liniarnych, w dziedzinie analizy systemów ekologicznych, społecznych, gospodarczych i panujących między nimi powiązań, są na ogół mało przydatne (co wcale nie przeszkadza, że są one tam dziś jeszcze najpowszechniej stosowane!).

Będzie to swoisty powrót do „mądrości”, które z pokolenia na pokolenie przekazywano w wielu tzw. kulturach prymitywnych – do prawd, których kultura Zachodu z czasem się wyparła zastępując je blichterem prometejskości i ekspansji skierowanej na zewnątrz. W przekładzie na język nieco mniej abstrakcyjny oznaczać to będzie np. – inaczej niż dotąd! – iż: gdy coś jest dobre, korzystne i pożyteczne, to po zwiększeniu tego czegoś ponad pewien próg, wcale niekoniecznie będzie to nadal pozytywne i dobre; że w alinearnej sieci zależności i sprzężeń zwrotnych dla danej struktury, organizacji czy instytucji istnieją pewne optymalne wielkości, po których przekroczeniu dojdzie do zakłócenia równowagi w systemie, dla którego dana struktura, instytucja czy organizacja jest tylko podsystemem.

Prognozy, które starają się być nazbyt szczegółowe, zwykle się nie sprawdzają. Myślę jednak, że bez większego ryzyka można próbować określić kilka trendów, które prawie z pewnością w przyszłości będą miały miejsce: nawrót od gigantomanii do „skali człowieczej” i „miękkiej technologii” pociągnie za sobą decentralizację, dekoncentrację, sztywne hierarchie pozabawi racji bytu. Masowość wyparta zostanie przez mozaikowość, różnorodność, niejednorodność. Style życia zogniskowane wokół „mieć” będą stopniowo obumierać; wraz z nimi ginąć będą wielkie miasta. W ślad za tym będzie musiała nastąpić decentralizacja zaopatrzenia w energię, co jeszcze bardziej wzmocni tendencje wiodące ku wzrostowi autonomii, a rekwizytem mogącym uchodzić za symbol epoki stanie się indywidualny kolektor energii słonecznej.

Wznoszenie i opadanie

W niektórych krajach symptomy tego można obserwować już dziś. Znakiem procesu przechodzenia do Epoki Słonecznej jest bowiem nie tylko ekspansja nowych technologii, lecz nade wszystko przemiany, jakim podlegają całe społeczeństwa i niesione przez nie wzorce kulturowe. Zmiana paradygmatu – poszerzenie mechanistycznego obrazu świata do całościowej wizji rzeczywistości – nie będzie miała miejsca ani kiedyś, ani w bliżej nie określonej przyszłości, ale dokonuje się na naszych oczach już teraz. Dekady lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych były świadkiem narodzin szeregu zjawisk społecznych, z których wszystkie wydawały się mieć jeśli nie identyczną, to na pewno zbliżoną orientację: starczy wymienić ruch ekologiczno-feministyczny, ruch antynuklearny i pokojowy, ruch na rzecz rozwoju ludzkich możliwości (Human Potential-Movement) oraz ruch zwolenników całościowej medycyny. To tylko kilka najbardziej charakterystycznych przykładów składających się na tę różnorodną mozaikę.

Blisko dwa dziesięciolecia fenomeny te rozwijały się we względnej izolacji, nie zdając sobie sprawy z tego, że w rzeczywistości łączą je ta sama tęsknota i te same anty-patriarchalne, anty-centralistyczne, anty-unitarystyczne i anty-instrumentalne dążenia. I dopiero w ostatnim okresie dało się zaobserwować zjawisko zawierania pierwszych koalicji i taktycznych porozumień o współdziałaniu, przywołując na myśl fazę formowania się współczesnych partii politycznych przed około 200–250 laty. To zaś każe się domyślać, że z biegiem czasu właśnie te ruchy stać się będą mogły nośnikiem przemian, które przeobrażą (tak – przeobrażą, a nie przeorają; zmiana leksyki wcale nieprzypadkowa) struktury społeczeństw przemysłowych aż po ich fundament.

Mechanizm tej przemiany może być bardzo dobrze unaoczniony za pomocą modelu zaproponowanego swego czasu przez Arnolda Toynbee'ego. Ewolucję wzorów kulturowych widział on bowiem w postaci rytmicznych, nakładających się na siebie cykli, w których każdorazowo po fazie wzrostu następować miała kulminacja; po kulminacji – faza schyłku i stopniowego zaniku. W ujęciu tym charakterystyczne było, że w momencie szczytowania jednego cyklu rodził się zwykły cykl całkiem nowy, ten, który – gdy cykl poprzedni chylił się zaczynał ku upadkowi – narastał, pisał się w górę, by w chwili zaniku poprzedniego osiągnąć własną kulminację. Upadek zaczynał się w chwili, gdy kultura traciła swą poprzednią elastyczność, a co za tym idzie – zdolność do samoregulacji, do dopasowania się i do wyrównywania zachwianych, wewnętrznych proporcji. To zaś stanowiło zaczątek nowego, bo – już poza starym systemem – sprzyjało pojawieniu się innowacji

i mniejszości wprowadzających je w obieg, czyli tworzących wstępującą fazę następnego cyklu.

Coraz pełniej, w coraz liczniejszej obsadzie, widowisko przebiegające w rytmie jak ten przedstawiony powyżej, obserwować dziś możemy w Europie Zachodniej i w Ameryce Północnej. Tradycyjne partie polityczne, wielkie przemysłowe koncerny i stetryczone uniwersytety są rekwizytami kultury, która z wolna zanika – uosabiają one ten trend, który opada. Ruchy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych tworzą natomiast cegielki tej kultury, która z roku na rok jest coraz bliżej i która niepowstrzymanie nadchodzi. Mimo że ta gigantyczna zmiana warty nie może dokonać się bez oporu ze strony tych, którzy zmuszeni są zejść ze sceny, fala, którą narasta, wciąż będzie tężeć i zyskiwać na sprężystości i sile, ta zaś, która odpływa – będzie nikać, sztywnieć, tracić elastyczność i załamywać się. A fakt, że owa ewolucyjna przemiana w skali mega- i makro- dokonuje się w rytmie niezależnym od doraźnych, mających ją powstrzymać poczynai – winna być zachętą; winna pozwolić nam i żyć, i pracować. I mieć nadzieję.

Roman Warszawski

„Colloquia Communia“

„Przegląd Powszechny” zawsze był poważnie zainteresowany socjalizmem w wydaniu marksistowskim, co znajdowało wyraz w realistycznym traktowaniu tej ideologii: z dostrzeżeniem pewnych wartości, ale przecież przy stałym podkreślaniu różnic występujących między marksizmem i katolicyzmem. Niektórzy z goszczących na łamach „PP” pisali nawet, iż samo istnienie socjalizmu zaświadcza, że *obok sił materialnych i ujemnych, działa w nim jakaś siła dodatnia moralna, która w dążeniu swym do wyższego ideału humanitarnego, tylko z chrześcijańskich źródeł może być wyprowadzona* (Walery Gostomski, 1906 r.). Inni, stwierdzając rozbrat między „socjalizmem chrześcijańskim” a marksistami, wyjaśniali: *Wspólna sympatia dla wydziedziczonych nie wystarczyła na pomost zgody wobec tak głębokich filozoficznych i społecznych, a poniekąd i etycznych różnic* (L. Copold Caro, 1906 r.)¹.

Sami Ojcowie Redaktorzy stali na stanowisku (mówię o burzliwym okresie 1905–1906), że *socjalizm stwarza sytuację jasną i zdecydowaną. W miejsce połowicznego typu intelektualisty wprowadza całego człowieka, z jasno określonymi przekonaniami i dążeniami. Co ważniejsze socjalizm – ten wyrazisty i zdecydowany przeciwnik katolicyzmu – w całym szeregu postulatów schodzi się (...) z postulatami idei chrześcijańskiej, czym niewątpliwie do jej zwycięstwa przyczynić się może (...)*².

W dwadzieścia lat później ks. Jan Urban SJ wyrażał pogląd (czy wyłącznie swój?), że *socjalizm może się spotkać z katolicyzmem nie tylko w praktycznej polityce społecznej, ale, co ważniejsze jeszcze, w wychowaniu człowieka*. Teoretycznie i to nawet było możliwe. W praktyce jednak stawały naprzeciwko siebie dwie konkurencyjne wizje świata. Miał tego świadomość cytowany właśnie autor: *Kwestia reformy świata, nawet sfery ekonomicznej, to nie tylko kwestia zmiany ustaw i instytucji zewnętrznych, choć i tej nie godzi się lekceważyć: jest to w pierwszym rzędzie kwestia reformy wewnętrznego człowieka* – pisał³.

Z dobywając sobie coraz większą liczbę zwolenników, personalistyczny punkt widzenia zagadnień społecznych stawał w opozycji

¹ Odpowiedzi na ankietę (rozpisana jesienią 1905 r.) n.a.: *Jakie są szczególne zadania, które katolicyzm u nas w Polsce ma dzisiaj do spełnienia*, „PP”, t. 89, 1906, s. 313 i 157–158.

² Posłowie ankiety, „PP”, t. 91, 1906, s. 32.

³ Ks. Jan Urban SJ, *Czy można socjalizm pogodzić z katolicyzmem*, „PP”, t. 169, 1926, s. 180 i 181. Por. tegoż, *O stosunkach katolicyzmu do socjalizmu i socjalizmu do katolicyzmu. Wyjaśnienie na dwa fronty*, „PP”, t. 171, 1926.

do koncepcji marksistowskich, (...). Po stronie lewicy zdarzali się jednak i tacy, którzy – nie negując zasadności nakazu walki klasowej doprowadzającej masę do rewolucyjnego wybuchu – obudowywali ów marksistowski dogmat różnorodnymi zastrzeżeniami. Zaryzykuję tezę, że u podłoża tych zastrzeżeń znajdowały się zagadnienia etyczne. Sądząc, iż najpierw musiał pojawić się wewnętrzny opór wobec nieuchronnej brutalności rewolucji, a dopiero potem następowała jego racjonalizacja. Wydaje się, że tu właśnie należy szukać jednej z przyczyn powodujących, że ktoś szedł do partii socjalistycznej, a ktoś inny wybierał komunistów. Faktem jest, a nie tylko domysłem, że ludzie o poglądach „umiarkowanie socjalistycznych” podatni byli na katolicki personalizm, szczególnie w jego neotomistycznej wersji. Właściwie jedyną poważną barierą odgradzającą ich od bliższych intelektualnych związków z katolicyzmem był straszak teokracji. Dziś, gdy już straszak ów nie przeraża nikogo, łatwiej jest ludziom ze środowisk marksistowskich przyznać rację J. Strzeleckiemu, który w 1957 r. pisał: *Główną przysługą, którą rewolucja wyrządziła Kościołowi, jest, ni mniej ni więcej, tylko dokonanie społecznego przewrotu. Rewolucja, pozbawiając władzy i społecznej przewagi klasy posiadającej, stwarza sytuację, w której Kościół traci w oczach szerokich mas cechy instytucji związanej z ustrojem klasowego wyzysku. Nie zmniejsza to bynajmniej, a raczej zwiększa siłę jego oddziaływania*⁴. Dziś nie można już lekceważyć słów tego samego autora wypowiedzianych czterdzieści lat temu, w przenikliwym artykule „O socjalistycznym humanizmie” gdzie znalazło się m.in. i takie stwierdzenie: *Nie chodzi też o to, aby np. katolicyzm zastąpiony został jakimś państwowym kultem w rodzaju robespierowskiego kultu rozumu, lecz o to, aby także życie religijne w różnych postaciach i zbiorowościach osiągnęło głębokość i pełnię*⁵.

Słowem, jeśli marksista chce rzetelnie i bez uprzedzeń opisać i zrozumieć to, co wydarzyło się u nas ostatnio, musi z uwagą pochylić się nie tylko nad przemyśleniami socjalistów uwrażliwionych na etyczną stronę ich doktryny, ale także nad wskazaniami społecznymi Kościoła. Również katolik analizując sytuację społeczno-polityczną kraju nie może pominąć roli partii komunistycznej. Każdy, kto twardo stąpa po ziemi, musi uznać za wciąż obowiązujące sformułowanie – wypowiedziane 16 grudnia 1943 w trakcie rozmowy pomiędzy przedstawicielami Polskiej Partii Robotniczej i Robotniczej Partii Polskich Socjalistów na temat składu Krajowej Rady Narodowej – *iz sytuacja tak się układa, że bez PPR żaden rząd się w Polsce nie utrzyma*⁶. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Otwarte natomiast pozostało zagadnienie SPOSOBÓW sprawowania władzy. W istocie jest to sprawa żywotnie obchodząca każdego Polaka. I stąd tak ważne są pytania: jaka partia? jaki marksizm?

„Colloquia Communia” to dwumiesięcznik redagowany przez Kolegium Otryckie a wydawany w Warszawie pod patronatem Rady Naczelnej ZSP w nakładzie 1000 egzemplarzy.

Zaczęło się w 1973 r., kiedy to grupa młodzieży akademickiej i młodych pracowników naukowych rozpoczęła budowę „Chaty Socjologa” na Otrycie w Bieszczadach – tak powstał Klub Otrycki: *Wspólnota klerkowska ludzi, którzy tworzą „kuźnię myśli” a nie „giełdę rang”*. Niektórzy z nich zaczęli wydawać pismo pod nazwą „Colloquia Communia”, które od roku 1982 (w numeracji ciągłej jest to nr 5) uważać można za organ RUCHU OTRYCKIEGO – środowiska młodych marksistów z Warszawy, Poznania, Katowic i Torunia. *Najogólniejszym założeniem ruchu otryckiego jest poszukiwanie nowego sensu istnienia człowieka w ramach tego co społeczne. Chcemy, aby łączył on ludzi, którzy uważają, że człowiek w pełni realizuje się we wspólnocie będącej przezwyciężeniem jednostronności, jakie niosą ze sobą indywidualizm i kolektywizm* – czytamy w Zarysie założeń programowych... (1982, nr 5). Znajdujemy tam też powołanie się na Karola Łrzykowskiego i Antonio Gramsciego, co można potraktować za wskazówkę, jaki typ myślenia „C.C.” chcą uprawiać: chodzi nade wszystko o rzetelność intelektualną i samodyscyplinę w dziedzinie pracy duchowej.

Opowiadając się za marksizmem w skomplikowanej sytuacji społecznej po 13 grudnia 81 nie omieszkało powiedzieć wprost, iż jest to marksizm „krytyczny” wyraźnie przeciwstawiony marksizmowi „papierowemu” (1983, nr 2 (7)). Zespół redagujący pismo ulokował się na obrzeżu oficjalnego życia politycznego, podkreślając doborem publikowanych tekstów ambicję krytycznego, niezależnego myślenia. O programie „C.C.” można mówić tylko na podstawie ogólnej analizy zamieszczanych tam materiałów, tylko tą metodą – nieuchronnie zabarwioną subiektywizmem czytelnika – można próbować rozszyfrować rzeczywiste cele środowiska i jego stosunek do wielu zagadnień szczegółowych. Wszystko zatem, co zostanie w tym tekście powiedziane, proszę łaskawie traktować jako bardzo osobiste sprawozdanie z lektury, być może idące czasem wbrew intencjom redagujących pismo. Redaktorzy unikają mówienia wprost; wypowiadają się zasadniczo tylko przez dobór artykułów, których autorami są w zdecydowanej większości młodzi pracownicy naukowci związani (lub sympatyzujący) z ruchem otryckim. Są oczywiście i odstępstwa od tej reguły. Pojawiły

² Jan Strzelecki, *Fragmenty dialogu cz. II*. Cyt. za: Tenże, *Kontynuacje* (2), Warszawa 1974, s. 174–175.

³ Tenże, *O socjalistycznym humanizmie*, „Wiedza i Życie” 1946, nr 4–5, przedruk w: *Kontynuacje* (2).

⁴ Cyt. za: Jerzy Jagiello, *O polską drogę do socjalizmu. Dyskusje w PPR i PPS w latach 1944–1948*, Warszawa 1984, wyd. II, s. 51.

się tu np. „Tezy o inteligencji” Jerzego Szackiego (tekst wygłoszony na posiedzeniu Senatu UW 24 III 1982 r.), bowiem wymowa rozważań autora bliska jest zapewne temu środowisku. Jeśli J. Szacki cytuje St. Ossowskiego – *Pracownik naukowy to taki człowiek, do którego zawodowych obowiązków należy brak poszukiwania* – to zdanie to nie może być niemiłe ludziom z „C.C.”. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, por. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Można by teraz zapytać, co jest „rzeczywistą działalnością” marksistowskich klerków skupionych wokół „C.C.”? Wydaje się, że jest nią głównie szkoła rzetelnego myślenia zrywającego z tradycją pozytywistyczną i empirycystyczną a skierowanego ku subiektywno-obiektywnemu charakterowi poznania, *możliwemu jedynie za pośrednictwem praktyki społecznej* (1983, nr 6 (11)). A to oznacza, iż środowisko to zamierza opisywać polską rzeczywistość z pozycji marksistowskich. Odnieść można do nich przekonanie G. Lukacsa, że *ortodoksja w kwestiach marksizmu odnosi się raczej wyłącznie do METODY* („Czym jest marksizm ortodoksyjny” – 1983, nr 2 (7)). Większość z nich podziela zapewne sąd Jerzego Łozińskiego, że *marksizm stoi przed alternatywą: albo trwać w abstrakcyjnym Nigdzie, gdzie swego skarbu myśli strzeże „szkoła frankfurcka” (ale nie tylko), albo powrócić do kładzenia fundamentów teoretycznych* („Uwagi o istocie marksizmu. Na marginesie rozważań M. Horkheimera” – 1983, nr 2 (7)).

Chodzi więc zatem o rozpoznanie tego co istotne, i tego co wtórne w socjalizmie. Jest to program ambitny. I poniekąd ryzykowny. Wiedzą o tym najlepiej sami bezpośrednio zainteresowani. W myśleniu o socjalizmie dominuje wszak *nastawienie ideologiczne: pragmatyczne – poszukujące odpowiedzi na pytanie, jak usprawnić to, co jest, bądź konserwatywno-krytyczne – dające się sprowadzić do stwierdzenia, że to, co jest, nie ma racji bytu, gdyż jest sprzeczne „z naturą świata i człowieka”, a więc w istocie z „naturalnym” porządkiem kapitalistycznego sposobu produkcji* (1983, nr 3 (8)). Opowiadając się za metodą marksistowską środowisko „C.C.” występuje zarazem zdecydowanie przeciwko takiej ontologii, która bazuje na dualizmie materii i ducha, czyli mówiąc bez osłonek przeciwko powtarzaniu słów-zaklęć oderwanych od rzeczywistości.

Ten swoisty dualizm prowadzi bowiem – jak pisze Aleksander T. Łazarski – do sytuacji, w której faktycznie istniejąca w konkretnym miejscu i w konkretnym czasie forma socjalizmu ujmowana jest jako *wymykający się powinnościom – innobył – raz na zawsze danej idei socjalizmu. Przy czym stopień powszechności takiego postępowania jest tym znaczniejszy, w im większym stopniu*

„materia społeczna” przeciwstawia się przypisywanym jej określeniom („Świadomość partyjna w dokumentach IX Zjazdu” – 1983, nr 2 (7)).

Wydaje się, że dla „C.C.” niezmiernie istotna jest rola praktyki życiowej, co jest konsekwencją UZNANIA RZECZYWISTOŚCI ZA STRUKTURĘ PIERWOTNĄ. Nie ma zatem przypadku, że zajęto się Ludwigiem Wittgensteinem szczególnie z okresu jego „drugiej filozofii” (1984, nr 2 (13) – numer przygotował Wojciech Sady). Poszukiwanie intersubiektywnych (*publicznych* jak pisał Wittgenstein) kryteriów stosowania języka jest przecież jednym z zadań stojących przed tym środowiskiem, które ma ambicję odświeżenia narzędzi nieodzownych do oceny polskiej rzeczywistości. Od potoczności do języka naukowego. Od rzeczywistości do teoretycznego uogólnienia. Trawestując autora „Księgi niebieskiej i brązowej” powiedzieć można, że doskonałość języka sprawdza się w jego funkcjonowaniu, a nie w orzeczeniach ideologów i polityków! Nie trzeba być nazbyt przewidującym, aby w niejednakowym rozumieniu funkcji języka (w tym przypadku marksistowskiego) upatrywać możliwości nieporozumień między „klerkami” a „ideologami”. Miejmy nadzieję, że tym razem naturalne poniekąd nieporozumienia nie przerodzą się w konflikt. Utemperowanie „klerków” byłoby bowiem stratą nie tylko dla marksistów. Jestem zdania, że niezależnie od różnic światopoglądowych wspierać powinniśmy wszystkie te środowiska, które wyciągają intelektualne, filozoficzne, a w końcu i polityczne konsekwencje z tego co rzeczywiste, co istnieje obiektywnie... Nawet będąc głęboko przekonany, że to właśnie realizm katolicki najpełniej ujmuje relacje między mną a światem, nie powinienem odwracać się od tych, którzy – uznając pierwotność bytu – wyciągają z tego faktu inne niż ja wnioski światopoglądowe. Dotyczy to np. filozofii lingwistycznej, a także niektórych nurtów nawiązujących do marksizmu.

Zastosować teorię marksistowską (czy dokładniej: przyjęć za bazę swoich badań SZKIC i ZARYS; jaki pozostawili nam klasycy), to analizować rzeczywistość za pomocą kategorii i metod należących do systemu pojęciowego materializmu historycznego, a nie wyszukiwać fragmenty, w których klasycy wyrazili swój stosunek do tej czy innej sprawy – czytamy w jednym z tekstów zamieszczonych w omawianym piśmie (Adam Czarnota, Andrzej Zybortowicz, „Teoria rewolucji w powijakach. Rozważania teoretyczno-metodologiczne nad książką Jana Baszkiewicza „Wolność, Równość. Własność” – 1985, nr 3 (8)). Autorzy „C.C.” narzekają, że *proces poznawania socjalizmu przebiegał w formach ideologicznych* (A. Łazarski, 1983, nr 6 (11)). Z klerkowską zaiste wyniosłością ubolewają nad ideologizacją pojęć... Owszem, miło się to czyta.

[— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII

[1981 r. art. 2, pkt 2, 3 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Znajdziemy tu rozważania o stosunku jednostki i społeczeństwa na przykładzie L. Fromma, S. A. Kirkegaarda, M. Heideggera, H. Marcuse'a (1983, nr 4-5 (9-10) – red. zeszytu Henryk Kliszko). Znajdziemy subtelne rozważania Romana Pluty o strajku („Strajk” – 1983, nr 6 (11)); *Podsumowując, strajk w istocie wyzwala całą kaskadę ogniów znakowych, które można by ująć w postaci następującego łańcucha: Strajk – Wiec – Delegacja – Cel – Interpretacja – Plan – Czyn. Każde z tych ogniów, odosobnione, jest zwykłym procesem znakowym, ale połączone pewnym trybem tworzą OBWÓD INFORMACYJNY, czyli proces zwrotnego oddziaływania świadomości na społeczny byt*. Znajdziemy opracowanie Jacka Raciborskiego „Przemoc państwowa i jej ideologiczne uzasadnienia w Polsce okresu 1945-1957”, skąd warto przytoczyć refleksję, że w sytuacjach, w których *praktyka polityczna wyprzedza prawo, to nie może podlegać ograniczeniom z jego strony* (1984, nr 3-4 (14-15)). Znajdziemy artykuł Wacława Nejbauma o „Problemie kultury socjalistycznej” (tamże), w którym filozoficzne zagadnienie *władzy nad warunkami ludzkiej egzystencji* urasta do rangi centralnego problemu, wokół którego może krystalizować się kultura socjalistyczna; bo przecież nie wokół idei zniesienia wyzysku ani wokół idei zniesienia alienacji. Znajdziemy tu blok materiałów poświęconych Łukasowi i pytanie, czy autor „Historii i świadomości klasowej” był „stalinistą”. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Znajdziemy wreszcie kapitalny zeszyc poświęcony problematyce pracy (1985, nr 1 (18)). W słowie „Od redakcji” czytamy: *Materiały zamieszczone w prezentowanym zeszycie nie roszczą sobie pretensji do narzucania czytelnikowi jednoznacznych wniosków. Wręcz przeciwnie. Ich ideologiczna i teoretyczna różnorodność czy wręcz przeciwnie – ich skłanianie do prób wychodzenia poza stereotypy myślowe – ciężące nad rozwojem myśli społecznej w Polsce. Należne sobie miejsce zajmuje tu myśl katolicka. Zeszyt otwiera „Epigenetyczną teorią historii” S. Brzozowskiego i zwięzły szkic Jarosława Lindenberga „Koncepcja pracy w poglądach Stanisława Brzozowskiego”, po czym idzie krótka informacja o Janie Szewczyku (1930-1975) i jego teksty: „Filozofia pracy klasy robotniczej” oraz „Teoretyczne podstawy podmiotowości pracy”, uzupełnione przez Ewę i Waldemara Czajkowskich komentarzem pt. „Fenomenologia i dialektyka pracy (Próba zarysu filozofii Jana Szewczyka)”.*

I tak wchodzimy w blok poświęcony myśli katolickiej: Marek St. Szczepański recenzuje („Działać – medytować – przeżywać”) rozprawę ks. Czesława S. Bartnika „Ręka i myśl. Teologia pracy,

odpoczynku i świętowania" akcentując, że *jej przesłanie ma wartość uniwersalną, nieograniczoną podziałami światopoglądowymi*; Józef F. Chwał omawia monografię pt. „Praca ludzka” Czesława Strzeszewskiego („Czesława Strzeszewskiego koncepcja pracy ludzkiej”) doceniając jej rangę naukową; Adam Bartoszek z uznaniem pisze o książce Jerzego W. Galkowskiego „Praca i człowiek. Próba filozoficznej analizy pracy” („Człowiek ponad, przed czy przez pracę?”). Wszystkie wymienione artykuły stają się w pewnym stopniu wprowadzeniem do dyskusji wokół „Laborem exercens” Jana Pawła II zorganizowanej przez redakcję „C.C.”. Warto przytoczyć fragment wypowiedzi Piotra Marciniaka – w tym czasie członka ścisłej redakcji pisma – bowiem w moim pojęciu właśnie ten głos jest reprezentatywny dla liczącej się części środowiska: *Wystarczy postawić pytanie, jakiego języka ludzie chcą słuchać, w jakim języku usiłują wyrażać swe problemy i aspiracje. Coraz bardziej oczywiste się staje, iż jest to właśnie język nowoczesnej nauki społecznej Kościoła, którego najbardziej dojrzałym wyrazem jest ostatnia encyklika. (...) Nie chodzi więc o to, że myśl społeczna Kościoła zbliża się do marksizmu – choć na pierwszy rzut oka tak może się wydawać – lecz o to, że usiłuje ona w sposób całościowy i nowoczesny zrozumieć rzeczywiste stosunki społeczne i zarysować wizję ich gruntownego przeobrażenia. Tworzy w tym celu język, który – choć nie jest i zapewne nigdy nie będzie precyzyjny i łatwy do „praktycznego” wykorzystania – wydaje się znacznie bliższy sedna współczesnych problemów społecznych (...).*

Odnotować też trzeba krytyczne omówienie książki Tadeusza Plużańskiego „Sprzeczność prowadzi naprzód”, pióra Ewy Lewickiej-Banaszak. Według tej autorki Plużański czyni *filozofię pracy płaszczyzną konkurencji ideologicznej nie teoretycznej (filozoficznej), między chrześcijaństwem a marksizmem*. Jest to wyraźnie sprzeczne z założeniami pisma, które z determinacją walczy o status NAUKOWY broniąc się przed ideologizacją. Ludziom tworzącym „C.C.” obca jest *rywalizacja o „rząd dusz”, o zapanowanie nad świadomością społeczną ludzi pracy* („Czy każda sprzeczność prowadzi naprzód?”). W tym kontekście należy odczytywać studium Wiery i Ryszarda Paradowskich pt. „Filozoficzne i ideologiczne aspekty pojęcia pracy”. Nie miejsce tu na szersze przedstawienie tego tekstu, powiedzmy zatem tylko, że autorzy świadomi są niebezpieczeństw wysnuwania z filozofii pracy jakichś całościowych wizji teoretycznych. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2, (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Michał Jagiello

ALBUM PODRĘCZNY

Grzegorz Bednarski jest rówieśnikiem Zbigniewa Bujaka. Ma 32 lata. Urodził się w Bydgoszczy. Tam ukończył w 1975 r. Liceum Sztuk Plastycznych, w którym, jak mu się wydaje, najwięcej go nauczono. Studia to już jest pewna zastołość. Tu człowiek przychodzi nie tyle się uczyć, nie tyle skorzystać, ile „wyrzucić siebie”. Powiedzieć na studiach, że się jest artystą – to nobilituje. A on czuł się artystą najbardziej w liceum. Teraz woli mówić o sobie jako o malarzu. Bo jako malarz może po prostu malować i ma prawo się mylić. A jako artysta musiałby komuś na coś odpowiedzieć, a tym samym podjąć odpowiedzialność, której – jak sądzi – nie potrafiłby sprostać.

Dyplom zrobił w 1980 r. w pracowni Jana Szancenbacha na Wydziale Malarstwa krakowskiej ASP. Wtedy pierwszy raz na Akademii czuł, że robi coś swojego. To było 8 płócien. Postacie leżące, Ludzie-manekiny. Przedmioty, które przemijają, które nikną; pozostaje po nich jakiś szkielet, czaszki. Ale człowieka tak naprawdę nie namalował jeszcze nigdy. Nawet w ostatnich płótnach tylko twarze, ręka, jakieś strzępy wynurzają się z nieokreślonej przestrzeni.

W tym samym 1980 r. został asystentem w pracowni St. Rodzińskiego i Zb. Grzywacza („PP” 9’85). Poza tym próbował wówczas wraz z kolegami założyć grupę. Dostali nawet pracownię. Dużo też wtedy malował. W ogóle chciało się coś robić. Najgorszy był 82 rok. Wszyscy mówili o wyrazistości, która stała się dosłownością. On tego też nie unikał. Malował szkielety, czaszki. Zabrano im pracownię. W 1983 roku również rzeźbił. Chyba czuje rzeźbę i chciałby kiedyś „spróbować się” z nią poważnie.

Lubi malarstwo mocne. Gdy był raz za granicą: w RFN-ie, w tym jeden dzień w Pinakotece monachijskiej – to zachwycił go Grünewald, Dürer wydał mu się zimny, za to Poussin okazał się dlań rewelacją i Rubens zrobił na nim wrażenie. Hiszpanów zostawił sobie specjalnie na koniec, a tymczasem właściwie go nie obezł... No oczywiście. „Espolio” El Greca, jedyny znany mu oryginał tego artysty, go nie zawiódł. Bardzo chciałby móc poznać sztukę współczesną.

Wobec mód z Zachodu jest nieufny. Gdyby wiedział, że to jest autentyczne, ale w ich przejmowaniu podejrzewa sporo łatwizny. Wie, że jemu El Greco „siadł na mózgu” i go męczy. Ale ma nadzieję, że jest to jednak jakiś rodzaj malarstwa z malarstwa, a nie li tylko naśladownictwo. A poza tym wie, że to przynajmniej nie jest cwaniakowate – na to jest zbyt anachroniczne. Choć oczywiście może okazać się bezowocne a i robić wrażenie, jakby chciał Hiszpanem podbić siebie: że taki gorzki, taki poważny... To prawda, własne obrazy, ujrzone na wspólnej z T. Borutą („PP” 11’85) wystawie w warszawskim Muzeum Archidiecezjalnym (czerwiec 85), rozczarowały go; sądził, że będą lepsze.

Ostatnio czytał Kunderę, ale najbardziej lubi Tomasza Manna, szczególnie „Czarodziejską Górę”.

Od 10 lat mieszka w Krakowie. Jest żonaty. Ma kilkumiesięcznego syna.

Nie wiem, czy malarstwem w ogóle można zadawać pytania i tym bardziej, czy można na nie odpowiadać. Malarstwo wyraża raczej pewne stany, a dawne miało jeszcze zdolność opowiadania różnych historii. Współczesne ją utraciło, stąd zresztą upadek sztuki sakralnej. Chyba to poczucie naszej wolności: że możemy sobie na wszystko pozwolić – powstrzymuje mnie, kiedy maluję. Pewnie tak. Ale czuję jakieś pęknięcie między formą a treścią: między materialnością obrazu, jego gęstością, jego dramatyzmem a tą potrzebą przekazania jakiejś historii, jakiejś scenki nawet, czy opowiedzenia o przedmiocie naprawdę tak, jak go widzę. Chciałbym kiedyś zapanować nad tym. Dziś nie umiem. Dodatkowo mam świadomość, że w tej chwili jestem o tyle zafalszowany, że moje obrazy określają siebie językiem eklektycznym, tzn. zawsze w nawiązaniu do czegoś. Jest mi z tym łatwiej. Bo ciągle nie wiem – właśnie nie wiem – jak zrobić, jak wyrazić to, o czym rzeczywiście chciałbym malować, co chciałbym malować.

Wiem jedno. Że obraz musi być piękny, wyrazisty. Musi nieść swoje napięcie. Bez tego napięcia jest po prostu pozbawiony formy. Nawet jeżeli jestem pogubiony i wszystko bierze się u mnie „z brzucha” – a tak chyba będzie zawsze – to chciałbym w przyszłości uzyskać umiejętność precyzyjnego mówienia o tym brzuchu: żeby czuło się, że jest to powiedziane pewnie, z napięciem i z koniecznym dystansem. Bo najgorsze są te wywalone bebechy, zawsze mające w sobie coś z ekshibicjonizmu. I wiem, że mówię o dążeniu, o celu. Bo tego ładunku formy, tej równowagi u mnie nie ma. Jest pęknięcie, jest niemożność.

Czy malarstwem można się obronić? Nie widzę dla siebie innej szansy wyjąwszy tę właśnie, że jeszcze mam możliwość malowania i tym samym przeżywania tego, w końcu przecież mojego życia. Niezależnie od tego, co i jak będę malował. Może zresztą malarstwo jest ratowaniem nie tylko siebie, ale „wolnego gestu”, niezawistej świadomości, ducha. Bo w malowaniu obrazów jest coś z duchowości. Myślę, że bezwzględnie tak.

Wierzę, czy raczej chcę wierzyć, że w tym wszystkim da się być sobą. Z prawem wyboru tradycji, konwencji, mód nawet. Natomiast efekty tych wysiłków i ich wartość to inna rzecz. Kompleks zaścianka jest nieunikniony. A czy wyjechałbym? Teraz już jestem trochę za stary. Ale jednak, gdybym miał tam szansę i możliwość malowania, to tak. Dlaczego? Rzecz w otwartości formy, w języku, który byłby prawdziwy, prosty i bez kompleksów. Nie zafalszowany. (...). Nie zamówiony przez nikogo. (...). A tu się żyje cały czas jak w kotle, podlega jego ciśnieniu. Wiem, że ponosiłbym spore koszty psychiczne, które zawsze wiążą się z emigracją. Ale tutaj wszystko się zmiękcza, zapada, zatracą w bezformii. A tam być może znalazłbym to konieczne napięcie, ten rodzaj wyrazu. Może byłbym bardziej samotny, ale mniej roztrzęsiony, mniej rozkawałkowany. Naprawdę coraz częściej myślę, że forma jest niesłychanie ważna. Ten brzuch, który podchodzi do gardła! Każdy wyraz, każda treść zmieniające swój sens z braku dystansu, z braku powietrza! Więc powtarzam: wyjechałbym!

Stare w nowym

Od dawna nosiłem się z zamiarem opisanie nowej świątyni, stanowiącej przykład dającego się wyodrębnić szerszego zjawiska. Nie jest ono zresztą czymś nowym w historii budownictwa sakralnego. Mam tu na myśli budowanie nowej świątyni w oparciu o zachowanie części lub całości poprzedniego sacrum, istniejącego już w tym samym miejscu. Dawne przykłady tego typu postępowania uchodzą jak gdyby naszej uwagi z racji upływu czasu. Nie jestem pewien, w jakiej mierze świadomie odbieramy na przykład zespół farny w Białymstoku, stanowiący neogotyckie „powiększenie” przez Dziekońskiego siedemnastowiecznej kaplicy Branickich. Dzisiejszy zewnętrzny efekt – to kilkudziesięciometrowej wysokości ceglana kubatura sprzed stu lat i przyklepiona do niej, przyczepiona biała kaplica sprzed lat trzystu. Znanym powojennym przykładem jest władysławowski kościół z lat sześćdziesiątych, jedna z pierwszych liczących się jakościowo świątyń świadomego modernizmu. Namiotową architekturę, tak symboliczną dla świątyń drugiej połowy XX wieku, bardzo zreżcznie połączono tu z dawnym kościółkiem w stylu prowincjonalnego neogotyku, wykorzystując go jako prezbiterium nowego sacrum. Emocjonalne działanie starej części świątyni oparte jest nie tylko o uszanowanie przywiązania wiernych, ale staje się symbolem zarówno trwałości, jak i niezbędnej zdolności adaptacyjnej Kościoła.

Najnowszy przykład tego typu działania odnalazłem na dawnych peryferiach Łodzi – dziś wielkim zespole osiedli mieszkaniowych – w Retkini.

Neogotycki kościółek z początku XX wieku, na swój sposób „łódzki” stylowo, bo nie ceglany, a białą tynkowany jak świątynię tkaczy-ewangelików z czasów powstawania tego trudnego miasta, od lipca 1978 roku rozpoczął okres „przepoczwarzania się”. Nowa przestrzeń otoczyła go „obok” i „nad”. Przez pięć lat budowy służył jednak nieprzerwanie duszpastersko wiernym, stojąc ostatnio już pod dachem nowej świątyni. Dopiero w ostatniej chwili, na dwa miesiące przed poświęceniem, zostały rozebrane mury jego naw. Pamiątką przeszłości stała się adaptowana wieża na wspólnej osi starego i nowego kościoła, chociaż już nie ta sama na skutek podniesienia jej helmu o 12 metrów. Dawny kościółek o 360 m² powierzchni rozrósł się do wspianej świątyni dla 5000 wiernych. Razem z całą Retkinią.

Wymyka się tu wszelkim profesjonalnym ocenom estetycznym wrażenie zewnętrzne świątyni. Jakim kryteriom podlegać może integracja architektury neogotyckiej wieży z modernistycznie kulisowymi ścianami, kadrującymi przeszklenia doświetlające centralną, okrągłą nawę świątyni? Jedynym kryterium oceny może tu być modna dziś zasada kontrastu starego z nowym. Nie jest ona oparta jednak na ocenie estetyki, ale na emocjonalnym działaniu świadka architektury i czasów przeszłości. Klasyczna czystość zestawiania form jest tu drugorzędnym elementem.

Stworzenie w miarę zwartej całości poprzez zderzenie form było tu trudniejsze niż na Żytniej lub Łazienkowskiej. Zaproponowana formuła nowej architektury, w obu tych warszawskich przypadkach bliższa postmodernizmowi, ułatwia integrację. Architektura modernistyczna broni się przez stworzenie tego kontrastowego tła dla galanterijnej przeszłości. Tak właśnie stało się w kościele na Retkini.

Autorzy nowej świątyni, łódzki architekt Marian Sordyl i konstruktor, którego należy tu wymienić z racji istotnego oddziaływania konstrukcji żelbetowej, inżynier Janusz Frei, zorganizowali przestrzeń dużej (prawie 2000 m²) powierzchni świątyni na planie koła uformowanego i czytelnego przez układ żelbetowych okrągłych słupów i kasetonowy, organiczny w rysunku strop. Nad decentrycznie ustawionym prezbiterium wyniesiona została stalowa konstrukcja wielkiego świetlika-laterni, doświetlającego centralną część świątyni. Główna nawa została otoczona obejściem podniesionym o kilka stopni wyżej, co stwarza korzystne wrażenie amfiteatralności.

Atmosfera wnętrza zbudowana została w oparciu o surowość betonu stropu, biel ścian i słupów, żółte ciepłe światło latarni kopuły, kolorowe doświetlenie ścian-kulis, drewno stropu latarni i wielkiego „pajęka”-zyrandola, biel marmurów prezbiterium. Brakuje mi przytrzymania uwagi tłem prezbiterium – może mocną plastyką lub wyciszeniem rozedrganej przestrzeni za ołtarzem. To negatyw generalnie dostojnej i chyba sakralnej w wyrazie przestrzeni.

Może bardziej konsekwentna i zwarta jest przestrzeń kościoła dolnego, mieszczącego również na okrągłym planie, 1000 miejsc dla wiernych, w tym 600 siedzących. Zastosowano tu układ autentycznie amfiteatralny ze względu na różnorodność użytkowania tego typu sali, przeznaczonej na imprezy paraliturgiczne i kulturalne. To zresztą już prawie reguła w nowych ośrodkach duszpasterskich. Wprowadzenie jasnego drewna na strop i częściowo ściany skameralizowało to wnętrze, a umiejętnie rozłożone i ukryte oświetlenie dopełniło reszty. Powstało spokojne, dobre wnętrze o cechach uniwersalnych: sakralnych i świeckich równocześnie.

Oceniając ten jeden z największych opisywanych przeze mnie kościołów, nie mogłem nie spytać gospodarza budowy, ks. proboszcza Jana Sobczaka, o problem wspólnoty budowania. Pytanie to zadaję zawsze, znając z autopsji prawdę o autentyzmie wspólnego budowania świątyni przez wiernych i tworzenia parafii przez budowanie swojej świątyni. Te pytania i odpowiedzi stają się szczególnie potrzebne teraz, po zauważalnych w świeckiej prasie głosach o tajemniczej pomocy z zewnątrz przy wznoszeniu świątyni. Tutejszy proboszcz podkreśla znaczny udział społecznej pracy wiernych: oznacza to około 10% całości prac budowlanych. Pozostała część to dobrowolne ofiary 60-tysięcznej parafii przez 7–8 lat budowy. Proszę założyć tylko 50-złotową cotygodniową ofiarę, a łatwo okaże się, iż nie jest potrzebna „pomoc kościołów zachodnich”, tak łatwo i prymitywnie sugerowana, zamiast użycia liczydła.

Ale to już osobny temat, pozaarchitektoniczny i wymagający szerszego omówienia. Częściowo skomentował już te głosy w „Tygodniku Powszechnym” Sławomir Siwek.

Czas wracać. W deszczowym grudniowym pejzażu, na tle zunifikowanego przez wielką płytę krajobrazu polskich osiedli, samotnie – ale bez konkurencji w formie, uspokajająco – jak twierdza inności stoi nowa świątynia. Jej znakiem rozpoznawczym pozostaje, tak jak sto i jak tysiąc lat temu, wieża-dzwonnica. Nieomylny znak obecności.

Łódź-Warszawa, grudzień 1985 – luty 1986.

Konrad Kucza-Kuczyński

Kościół Najświętszego Serca Jezusowego w Łodzi-Retkini

autorzy:

projekt architektury – Marian Sordyl
projekt konstrukcji – Janusz Frei
kierownik budowy – Edward Stefanowicz
inwestor – ks. Jan Sobczak

ogólne dane użytkowe:

kubatura – 38 000 m³
powierzchnia nawy (z zakrystiami) – 2000 m²
pojemność nawy – 5200 osób
powierzchnia kościoła dolnego – 800 m²
pojemność kościoła dolnego – 1000 osób

List z Ameryki (I)

„Powrotna fala“ wartości

Amerykańscy socjologowie, którzy lubią wymyślać oryginalne nazwy dla „nowych klas” czy grup społecznych, ukuli ostatnio określenia: „yuppies” oraz „the new-collar class”. Ci pierwsi, *młodzi szybko awansujący samodzielni pracownicy umysłowi*, są stosunkowo mniej liczni (około 1,5 mln osób). Prą do przodu z niebywałą energią, pracują po 60 godzin w tygodniu, by kupić więcej, by lepiej się urządzić oraz zająć wysoko i to jak najszybciej. Ci drudzy, nowa klasa średnia, stanowią znacznie większą populację. Obejmują pokolenie 20- i 30-latków, czyli około 22 mln osób. To oni programują amerykańskie komputery, prowadzą i obsługują sklepy, piszą na maszynach, prowadzą ciężarówki i uczą dzieci. Ich życie to egzystencja przeciętnego Amerykanina młodego pokolenia. Obie te grupy określają oblicze przyszłej Ameryki.

Co się dzieje w umysłach pokolenia, które dziś wchodzi w życie zawodowe lub osiągnęło już w nim pierwsze sukcesy? Jacy są ci ludzie?

Znacznie bardziej niezależni niż młodzież sprzed kilkunastu lat – powiadają jedni. W 1960 r. około 70% dziewcząt w wieku 20–24 lat było już mężatkami, obecnie – tylko 40%. Mniej przywiązani do życia rodzinnego – dodaje się także. Przed 35 laty 20% małżeństw kończyło się rozwodami, dziś – połowa. Owszem, są na ogół patriotyczni i szanują autorytety, ale są bardziej „liberalni” od własnych rodziców, częściej tolerują lub praktykują stosunki przedmałżeńskie, przerywanie ciąży oraz marihuanę. Łączy ich rock – nie tylko muzyka i zabawa, lecz w ogóle sposób patrzenia na świat. Ich bohaterem jest Bruce Springsteen śpiewający populistyczne hymny rockowe. Są sfrustrowani i przeczuwają nowy kryzys ekonomiczny, są sceptyczni co do rządu, korporacji i w ogóle instytucji¹. Być może tak, ale wydaje się, że tę grupę pokoleniową obejmuje obecnie „powrotna fala” obyczajowa. Rewolucja lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych skończyła się na dobre. Zostały po niej głębokie ślady, lecz w społeczeństwie amerykańskim widać wyraźnie nowe tendencje.

Społeczeństwo to zmienia się. Coraz częściej dają się słyszeć głosy o końcu epoki libertynizmu i początku cry wstrzemięźliwości. Według wiarygodnych statystyk zmniejsza się wskaźnik liczby nastolatków rozpoczynających życie seksualne przed małżeństwem. Liczba nie narodzonych dzieci zamordowanych w trakcie „zabiegów” przerywania ciąży spadła po raz pierwszy

w 1982 r., po tym jak w latach 1973–79 podwoiła się. Wskaźnik rozwodów obniżył się z 22,8% nowo zawartych małżeństw w 1979 r. do 21,7% w 1982 r. Spadła też absolutna liczba rozwodów. Zmniejsza się spożycie alkoholu. Przemysł alkoholowy stale ma kłopoty ze zbytem. W 1964 r. 52% mężczyzn paliło papierosy, w 1984 – tylko 35%. Wśród kobiet odsetki te wynosiły odpowiednio 34% i 29%. W 1977 r. paliło 29% nastolatków, w 1984 r. – tylko 19%. Mniej miarodajne statystyki użycia marihuany też wskazują spadek. Co więcej, wbrew powszechnemu stereotypowi rosnącej przestępczości, wskaźnik poważnych przestępstw w USA spadł w latach 1980–83 o 10%, mimo że liczba mężczyzn w wieku 15–24 lat popełniających gros przestępstw zmalała tylko o 4%. W 1984 i 1985 r. wskaźniki te nadal są na poziomie niższym niż w 1980 r. Spożycie kokainy prawdopodobnie zwiększa się, ale ogólny wniosek jest raczej jasny: społeczeństwo amerykańskie z wolna zaczyna ograniczać się w szukaniu uciechy za wszelką cenę². Historyczne trendy nie są jednokierunkowe. Amerykanie nieświadomie odkrywają, że natura, zgwałcona przez hedonistyczne nadużycia, odezwie się prędzej czy później. Najbardziej tragicznym i szokującym tego dowodem stała się epidemia AIDS rozniesiona niewątpliwie przez homoseksualistów i narkomanów.

Libertyni nie ustępują. Z wyraźną ulgą podkreślają, że AIDS roznosi się także przez stosunki heteroseksualne (niewielki procent wtórnych zarażeń). Innym przykładem takiego nastawienia może być wrzawa, jaką podniesiono, gdy University of Massachusetts zakwestionował wykłady profesora seksuologii, który dowodził, że wszystkie zboczenia, seks przedmałżeński i masturbacja są normalnymi zachowaniami seksualnymi. Władzom uczelni zabrakło w tych wykładach wartości, profesor zaś twierdził, że jego zajęcia cieszą się dużą popularnością. Tak mniej więcej wygląda dialog z libertynami w kwestiach moralnych.

Niemniej reakcja moralna jest bardzo silna. Potwierdzają to nawet zwolennicy „permissiveness”, którzy coraz częściej są krytykowani. Narastają protesty rodziców przeciw wulgarności i apoteozie gwałtu w tekstach przebojów rockowych przeznaczonych przecież głównie dla nastolatków. Powstał nawet komitet przeciwników sadomasochizmu, satanizmu i pornografii w rocku – Parent Music Resource Center – w którym aktywną rolę odgrywa pani Tipper Gore, żona demokratycznego senatora w Tennessee oraz Susan Baker, żona sekretarza skarbu USA. Proponuje się specjalne znakowanie tekstów brutalnych lub pornograficznych.

Nasila się ruch w obronie dzieci nie narodzonych. Przed klinikami, gdzie dokonuje się „zabiegów”, coraz częściej widuje się

¹ „U.S. News and World Report” z 16 września 1985 r., s. 59–65.

² M. Barone, „Age of Restraint”, „Washington Post” z 15 września 1985 r.

pikiety z transparentami „Prawo do życia” lub „Przestańcie mordować dzieci”. Wstrząsające wrażenie zrobił pokazany w czasie specjalnego programu telewizyjnego „Walka wokół przerywania ciąży” film nakręcony z inicjatywy ruchu „Right to Life” pod tytułem „Niemy krzyk”, przedstawiający z przeraźliwą dosłownością moment zamordowania 3-miesięcznego dziecka w łonie matki. Aparatura elektroniczna zarejestrowała na taśmie filmowej obraz płodu szamocącego się bezradnie pod naciskiem zabójczych narzędzi, otwierającego usta w bezgłośnym krzyku, a następnie zabijanego i kawałkowanego przez lekarza, którego powołaniem jest przecież ratowanie życia. Film prezentował ginekolog, który po obejrzeniu przedstawianego materiału zaprzestał dokonywać „zabiegów”.

Mimo przekonania sędziego Sądu Najwyższego, Harry'ego A. Blackmuna, jednego z autorów ustawy z 1973 r. legalizującej przerywanie ciąży, który sądzi, że ustawa się utrzyma, około 50% społeczeństwa sprzeciwia się nieograniczonemu stosowaniu „zabiegów”, a procent ten zdaje się rosnąć. Zaiste, nieodgadnione są zakamarki sumienia sędziego Blackmuna, który o obronie ustawy mówi: *To jest walka, nie żaden piknik, ale po prostu ciężka praca*³.

W sprawie pornografii gruntowną analizę różnych jej aspektów przygotowuje specjalna komisja prokuratury USA pod kierownictwem Harry'ego F. Hudsona, prokuratora z Arlington w stanie Wirginia. Choć zwolennicy swobody obyczajowej narzekają, że dobór komisji sugeruje, iż administracja republikańska pragnie znacznego zaostrzenia cenzury w tej dziedzinie, problem bada się bezstronnie, przesłuchując wielu świadków, a i w samej komisji znalazły się osoby reprezentujące liberalną koncepcję obyczajów, to zaczyna przeważać opinia, iż pornografia przynosi wymierne szkody społeczne, zwłaszcza obecnie, gdy dzięki telewizji kablowej i videokasetom stała się ona jeszcze łatwiej dostępna. Wysoki przedstawiciel prokuratury generalnej USA stwierdza, że w stanach, gdzie względna liczba wydawnictw pornograficznych i teatrzyków tego rodzaju jest największa, notuje się także najwyższą liczbę przestępstw na tle seksualnym. Sam Hudson, który stwierdził, że komisja nie znalazła żadnych pozytywnych skutków pornografii, wykorzenił ją z życia publicznego Arlington niemal zupełnie. Zastępca prokuratora generalnego USA, Lowell Jensen, wyraził nadzieję, iż komisja zaproponuje metody zwalczania pornografii bez ograniczania wolności słowa.

Liczba par żyjących w związku pozamałżeńskim wzrosła w USA z około 500 tys. w 1970 r. do około 2 mln w 1985 r. W publikacjach prasowych pojawiają się głosy, wspierane oczywiście autorytetami, że związki takie nie są zjawiskiem normalnym i pożądanym. Cytuje się badania statystyczne wykazujące większą

trwałość małżeństw nie poprzedzonych „życiem na próbę”. Partnerzy współżyjący w ten sposób w istocie nie mają zbyt dobrych warunków do sprawdzenia się w roli małżonków. Wiedzą, iż każdej chwili mogą odejść, a ponieważ na ogół zależy im na związku, starają się wypadać zawsze lepiej niż ich na to stać. Problemem są też sprawy finansowe. W efekcie próby mniej par decyduje się na małżeństwo niż bez niej. Kobiety wychodzą na takich związkach z reguły gorzej niż mężczyźni. Jeśli w związku pozamałżeńskim rodzą się dzieci, nie ma to na ogół większego wpływu na jego trwałość. Wszystkie te argumenty nie są może odkrywcze i sensacyjne, być może też dane statystyczne ilustrujące problem były znane i wcześniej. Ważne jest jednak głównie to, iż mówi się o nim w ten sposób w prasie wielkonakładowej.

Mimo sceptycyzmu prasy liberalnej wart podkreślenia jest też fakt podejmowania tematyki moralnej w publicznych deklaracjach politycznych. Mówi się coraz więcej o potrzebie zwiększenia religijnego oddziaływania szkół w celu *odbudowy zniszczonej struktury amerykańskich wartości*. We wrześniu 1985 r. zastępca sekretarza oświaty USA stwierdził, że pornografia, narkomania, samobójstwa i przestępczość młodocianych są wynikiem neutralnego moralnie wychowywania przez amerykańskie szkoły od lat sześćdziesiątych. Liberalowie usiłują lansować „świecką religię” kojarzącą wiarę w Boga z powszechnym przywiązaniem Amerykanów do narodu oraz do flagi z gwiazdami i pasmami. Wykazują, iż większość społeczeństwa amerykańskiego przyznaje się do któregoś z wyznań, kwestionując jednocześnie jego zasady. Mieszają jednak przy tym swoje rozumianą super-wiarę w amerykański styl życia z próbami znalezienia wspólnego moralnego mianownika dla pluralizmu religijnego Ameryki. Próby te nie wypadają dotąd może zbyt dobrze, ale nie można powiedzieć, by nie istniały wartości, co do których większość Amerykanów może takie porozumienie osiągnąć. Te wartości to: religijność połączona z poszanowaniem cudzych przekonań, praca, rodzina, społeczność sąsiedzka i odpowiedzialność za nią, a także wolność osobista. Banalne, stare wartości, których kwestionowanie zawsze się źle kończy.

Sceptycy może mają rację, gdy mówią, że hasła te to polityczne instrumentarium przechwycone przed administrację republikańską. Nawet jeśli tak jest, to stało się chyba dobrze, że właśnie taki język stał się obecnie modny w polityce. Amerykanie z pewnością bliżsi są ideałowi odpowiedzialnej pracy i wolności osobistej niż roztropnej pobożności lub szacunku dla rodziny, ale to inna sprawa. W każdym razie walka o sumienia toczy się między tymi, którzy uznają istnienie obiektywnych wartości i apelują o ich

praktyczną realizację, a tymi, którzy uważają, że *jednostki są zobowiązane i same mają prawo wyboru między złem i dobrem* (odwieczny slogan libertynów), w istocie zaś kwestionują wartości. Gdyby ta ostatnia postawa zwyciężyła, Ameryka upadłaby, jak zginęło wiele wielkich cywilizacji przed nią. Na razie wydaje się, że do głosu dochodzi tendencja przeciwna. Niebezpieczne może się stać jedynie stawianie Pana Boga w charakterze chorążego amerykańskiego sztandaru na czele pochodu narodów świata lub wartości w roli reklamy aktualnej administracji.

Wojciech Roszkowski



Katechumenat dzisiaj

Biblia i jej ranga

W dwóch poprzednich rozważaniach niniejszego cyklu pojawiło się już przekonanie, że Biblia jest księgą wyjątkową. Będziemy często zaglądać do niej, wypada więc zapytać, czym jest owa Księga i dlaczego przykuwa uwagę dziesiątków pokoleń.

Po odpowiedź najchętniej skierowałbym do pięknego opracowania, które ukazało się u nas w 1959 r., pod tytułem „Co to jest Pismo Święte?”. Chodzi tu o tłumaczenie niewielkiego tomiku „Qu'est-ce que la Bible?” znanego francuskiego pisarza, Daniel-Ropsa. Dziś jest ono praktycznie niedostępne. A poza tym w ciągu dwudziestu kilku lat wiele zmieniło się w Kościele i świecie. Mamy dokumenty soborowe i tysiące nowych opracowań z dziedziny biblistyki*.

Nazwy

Jest wiele nazw na oznaczenie zbioru ksiąg, które chrześcijanie uważają za natchnione i konsekwentnie – za normę wiary i moralności. Do najczęściej używanych należą Biblia i Pismo Święte. Nazwa „Biblia” występuje chyba we wszystkich językach nowożytnych. Ma ona swoją długą historię. Grecki wyraz „biblos” oznaczał papirus – roślinę służącą do wyrabiania w starożytności materiału, na którym pisano. Na wybrzeżu fenickim istniało także miasto o tej nazwie, będące ośrodkiem handlu papirusem. Z czasem zaczęto posługiwać się nią na oznaczenie ksiąg religijnych Starego Testamentu. Od wyrazu greckiego „biblos” powstało zdrobnienie „to biblion”, w liczbie mnogiej „ta biblia”. Taka forma występuje w pierwszej Księdze Machabejskiej (12,9), a odnosi ją autor do ksiąg świętych Starego Testamentu. Przez długi czas łacinnicy używali tej nazwy jako plurale tantum: Biblia, -orum. W późnym

* W niniejszym opracowaniu uwzględniłem następujące pozycje:

– Daniel-Rops, *Co to jest Pismo Święte?*. Słowo wstępne napisał ks. Eugeniusz Dąbrowski, Księgarnia Św. Wojciecha (1959), ss. 176.

– Norbert Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte?*, w: *Biblia dzisiaj*, Znack, Kraków 1969, s. 29–59;

– Karl Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, w: *Biblia dzisiaj*, s. 189–197;

– Luis Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983, ss. 304.

W artykule po cytatach z wyżej wymienionych książek wskazuję w nawiasach stronicę, żeby nie mnożyć przypisów. Korzystam ponadto z konstytucji *Dei Verbum*, z *Podręcznej encyklopedii biblijnej* i ze *Słownika teologii biblijnej* – z hasel: Natchnienie, Objawienie i Słowo Boże.

średniowieczu zapomniano niejako o subtelnościach gramatycznych i zaczęto używać liczby pojedynczej: Biblia, -ae.

Drugą przyjętą nazwą omawianego tutaj zbioru ksiąg jest „Pismo Święte”. Tak Nowy Testament nazywa ów zbiór: grafē, grafai, grámmata, ta hierà grámmata (właśnie Pismo Święte).

Obie nazwy – Biblia i Pismo Święte – w języku polskim i w ogóle w językach nowożytnych występują równorzędnie. Ale każda z nich oddzielnie wzięta nie jest jednoznaczna. Istnieją bowiem trzy zasadnicze koncepcje Biblii: katolicka, judaistyczna i protestancka.

Biblia katolicka. Sobór Trydencki – biorąc pod uwagę wielowiekową tradycję – określił tzw. kanon ksiąg świętych, „zbiór pism ustalających normę”. Znalazło się w nim 45 względnie (zależnie od podziału) 46 ksiąg Starego Testamentu i 27 ksiąg Nowego.

Biblia judaizmu uwzględnia tylko księgi Starego Testamentu. Dzielono je inaczej. Poszczególne księgi łączono w większe grupy (np. pisma dwunastu proroków mniejszych uważano za jedną księgę; podobnie Samuela i Królewskie). Ale nawet po uwzględnieniu późniejszego podziału otrzymamy 39 ksiąg. Brak Tobiasza, Judyty, Mądrości, Eklezjastyki, Barucha i dwóch Machabejskich, a więc tych, które chrześcijanie nazwali deuterokanonicznymi. Zauważyć wypada, że judaizm aleksandryjski włączył je do swego kanonu, co miało niewątpliwie wpływ na ustalenia chrześcijan.

Biblia protestantyzmu. Protestanci przejęli Biblię Starego Testamentu od judaizmu palestyńskiego. Nie uwzględnili tradycji aleksandryjskiej ani przekładu greckiego zwanego Septuagintą. Księgi deuterokanoniczne nazwali po prostu „apokryfami”. Ten sam los spotkał w protestantyzmie pewne księgi Nowego Testamentu. List do Hebrajczyków a następnie Jakuba, Judy, drugi Piotra, drugi i trzeci Jana, Apokalipsę. Tak więc Biblia protestantyzmu różni się o 14 ksiąg od Biblii katolickiej.

Jeśli o nazwach mowa, należy uwzględnić zasadniczy podział, który już tu wystąpił, mianowicie – na Stary i Nowy Testament. Termin „testament” jest nieco mylący, ale – gdy się sprawę prze-myśli – może prowadzić do samego sedna tajemnicy Pisma Świętego, ukazywać pełny związek między Bogiem a człowiekiem za pośrednictwem jednego narodu. I wtedy jesteśmy blisko tego, co można nazwać przymierzem. Zresztą słowo hebrajskie „berith” nasuwa takie rozumienie, odnosi się do przymierza, które istniało pomiędzy Wszechmocnym a narodem, od czasu gdy Abraham usłyszał wezwanie i poszedł za nim. Septuaginta oddaje słowo „berith” przez „diathēke”, to zaś zawiera pojęcie układu, dokumentu potwierdzającego przymierze. W łacińskim języku – jako odpowiednik – zastosowano termin „testamentum” oznaczający dokument pisany o charakterze oficjalnym, a więc zarówno akt przymierza, jak i testament.

Posługując się słowem „przymierze” kładziemy nacisk na szczególny związek między Bogiem a jego ludem, potwierdzony wieloma ofiarami, ale także na zjednoczenie Boga z człowiekiem, dokonane w Chrystusie i przypieczętowane Jego Ofiarą. Istnieje więc Stare i Nowe Przymierze, co Ewangelia często powtarza. Do tego rozróżnienia nawiązuje List do Hebrajczyków, a przy okazji łączy oba sensy – przymierza i testamentu. W tym Liście czytamy o Chrystusie: *I dlatego jest pośrednikiem Nowego Przymierza, ażeby przez śmierć poniesioną dla odkupienia przestępstw, popełnionych za pierwszego przymierza, ci, którzy są wezwani do wiecznego dziedzictwa, dostąpili spełnienia obietnicy. Gdzie bowiem jest testament, tam musi ponieść śmierć ten, który sporządza testament. Testament bowiem po śmierci nabiera mocy, nie ma zaś znaczenia, gdy żyje ten, który sporządził testament* (9. 15–17).

Słowo objawione

Biblia – księga święta judaizmu i chrześcijaństwa – powołuje się na historyczne Objawienie. I to właśnie różni religię Biblii od pozostałych religii. Niektóre z nich nie powołują się na żadne objawienie, np. u podstaw buddyzmu jest czysto ludzkie oświecenie pewnego mędrca. Inne zakładają objawienie, ale jego przekazanie przypisują pośrednictwu jakiejś legendarnej lub mitycznej postaci. Natomiast w Biblii objawienie jest faktem, który można stwierdzić historycznie. Są znani jego pośrednicy. Rozwijają się ono przez półtora lub dwa tysiące lat. Swoją pełnię osiąga w Jezusie Chrystusie. Bóg podejmuje inicjatywę i przemawia, zanim człowiek zwróci się do Niego, odkrywa swoje tajemnice. Dokonuje tego różnymi sposobami. Najczęściej przez proroków, ludzi specjalnie powołanych. U nich przeżycie objawienia dokonuje się albo przez wizję, albo przez słuchanie słowa Bożego. Najczęściej w ten drugi sposób, bez pośrednictwa wizji. Obok proroków są w Starym Testamencie mędrcy, którzy nie przedstawiają swojej nauki jako rezultatu bezpośredniego objawienia. Apelują do rozsądku, do inteligencji człowieka, do możliwości osądzania. Przedstawiają jednak mądrość będącą swoistym sposobem objawienia, *odbiciem isyry Boga* (Mdr 7.15–21). Światło, którego mądrość udziela ludziom, ma charakter nadprzyrodzony (Mdr 7.25 n.).

Zdecydowanie należy podkreślić religijny charakter Objawienia. Nie chodzi w nim o wywody kosmologiczne czy metafizyczne spekulacje, których jest pełno w księgach świętych większości religii starożytnych – w hinduskich Wedach, dziełach gnostyckich lub niektórych apokryfach żydowskich. Bóg objawia człowiekowi drogę do zbawienia; przez to, czego dokonuje tu na ziemi, objawia również samego siebie. A wszystko dzieje się po to, żeby człowiek mógł spotkać Boga.

Objawienie zapoczątkowane w Starym Testamencie osiąga swą pełnię w Nowym – w Jezusie Chrystusie, który jest jednocześnie jego sprawcą i przedmiotem. Oto, jak syntetyzuje naukę o Objawieniu soborowa Konstytucja:

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1,9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14–15) i obcuje z nimi (por. Ba 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią objawienia (KO 2).

Jezus przekazuje objawienie Apostołom, Apostołowie innym ludziom. Dzieje się to za pośrednictwem żywego, głoszonego słowa. Z czasem dojrzeła potrzeba spisania słów i czynów Jezusa, opowiedzenia na piśmie, jak one funkcjonują względnie powinny funkcjonować w ludziach tworzących najdawniejszy Kościół. Powstają więc Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy apostołskie, Apokalipsa. I tak do ksiąg Starego Testamentu autorzy żyjący w I wieku naszej ery dodają swoje pisma. W ten sposób dobiega końca wielowiekowy okres powstawania Biblii – najbardziej znanej księgi na świecie. Złożona jest ta księga i pozornie niejednolita – zauważyła Daniel-Rops pochylając się nad nią z podziwem:

Co znaczy to nagromadzenie sprzecznych ze sobą ksiąg, różniących się co do rodzaju, nastroju i co do oczywistych zamierzeń. To jakby ktoś ułożył obok siebie PIEŚŃ O ROLANDZIE, KODEKS PRAWA KANONICZNEGO, KRONIKI DE JOINVILLE'A, CYRANO DE BERGERACA, wybrane fragmenty HISTORII FRANCJI Micheleta, dwa lub trzy OPOWIADANIA FILOZOFICZNE Woltera i zbiór poezji! Któż się pokusi uchwycić tutaj jedność przynajmniej zewnętrzną, odnaleźć styl wspólny wszystkim tekstom, wspólny wszystkim autorom? Próżne usiłowania! Jedne płoną blaskami geniuszu, inne – trzeba wyznaczyć – pełne są pływaczności i nudy. A to zdziwienie, jakie odczuwamy badając stronę zewnętrzną Biblii, jest jeszcze niczym w porównaniu z wrażeniem, jakie odnosimy zapoznając się z samą treścią dzieła, gdybyśmy chcieli brać dosłownie wszystko, co ono zawiera! (s. 31–32).

I dalej zauważa autor:

Nie możemy się jednak tym zrażać. Trzeba zwrócić się o pomoc do wstępów i komentarzy, których dziś mamy tak wiele i tak przeróż-

nych, że nie pozwolą nam one zagubić się w tym labiryncie. Trzeba przede wszystkim starać się zrozumieć wielką ideę przewodnią, która łączy te wszystkie różnorodne księgi. Uważanie Biblii za zbiór tekstów różnorodnych poczynszy od przepisów kulinarnych a na najwznioślejszych spekulacjach mistycznych kończąc, jest równoznaczne z kompletnym niezrozumieniem tej Księgi. Wszystko natomiast rozjaśnia się, uporządkowuje, skoro wie się i wierzy, że wzięta jako całość jest to historia narodu, który był niepodobny do innych; przeznaczenie jego bowiem zależało od szczególniejszych zamiarów Bożych. Gdybyśmy chcieli mówić o jakimś „planie” Biblii w znaczeniu dosłownym, byłoby to absurdem; a jednak wszystko w niej – nawet pisma najzupełniej nieoczekiwane – podporządkowuje się planowi Bożemu (s. 32).

Wspólnym mianownikiem różnorodnych pism jest fakt, że wszystkie one zawierają objawione słowo. Takiemu przekonaniu dają wyraz wspólnoty chrześcijańskie. I wobec tego księgi Starego i Nowego Testamentu uważają za źródło i normę wiary, za słowo święte, przez Boga natchnione.

Słowo natchnione

Już w Starym Testamencie panuje przekonanie, że przez pisarzy biblijnych przemawia Bóg. Wyraźne dowody na istnienie natchnienia biblijnego znajdujemy jednak dopiero w Nowym Testamencie. Dwa teksty uznaje się za klasyczne w tym względzie:

2 Tm 3,16–17: *Wszelkie Pismo, od Boga natchnione (jest) i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu.*

2 P 1,20–21: *To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga święci ludzie.*

Ze sposobu wyrażania się św. Piotra, jak i z kontekstu, wynika, że chodzi tutaj o proroctwo przekazane na piśmie, a więc o Pismo Święte.

Wiele świadectw o natchnieniu ksiąg świętych można znaleźć w dziełach Ojców Kościoła, a następnie w dokumentach Soboru Nicejskiego (325), Florenckiego (1439), Trydenckiego (1546). Na Soborze Watykańskim I (1870) wydano następujące orzeczenie: *Te zaś księgi (Starego i Nowego Testamentu) Kościół ma za święte i kanoniczne..., ponieważ jako spisane pod natchnieniem Ducha Świętego – Boga mają za autora i jako takie właśnie zostały Kościołowi przekazane.*

Niejednakowo w ciągu wieków rozumiano wpływ Ducha Świętego na pisarzy natchnionych. Byli ludzie, którzy błędzili na skutek

przesady. Dawali wyraz przekonaniu, że Duch Święty dyktował pisarzom biblijnym poszczególne słowa. Inni ograniczali wpływ Boga sprowadzając natchnienie do zwykłej aprobaty powstałej już książki albo asystencję Ducha Świętego rozumieli jako działanie czysto negatywne, tzn. strzegące pisarzy przed błędem. Za błędną należy również uznać modernistyczną koncepcję natchnienia biblijnego, stawiającą je niemal na jednej linii z natchnieniem artystycznym.

Istotę natchnienia określają w swoich encyklikach Leon XIII (1893 – „Providentissimus Deus”), Benedykt XV (1920 – „Spiritus Paraclitus”) i Pius XII (1943 – „Divino afflante Spiritu”).

Pius XII nawiązuje do filozoficznego pojęcia przyczyny nadrzędnej (causa instrumentalis). W pisarzu natchnionym widzi narzędzie Ducha Świętego, oczywiście narzędzie rozumne. Biblia pochodzi więc od Boga jako przyczyny głównej i od pisarza jako narzędzia poruszonego i wspomaganego przez przyczynę pierwszą.

Ten wpływ Boży na pisarza-narzędzie wcześniej tak określił Leon XIII we wspomnianej encyklice: *Duch Święty przez swoją nadprzyrodzoną moc w taki sposób ich pobudził i skłonił do pisania, tak im towarzyszył, kiedy pisali, żeby to wszystko i tylko to, co On rozkazał, dobrze ujęli myślowo, wiernie chcieli napisać i rzeczywiście wyrazili w sposób nieomylnie prawdziwy. W przeciwnym wypadku, nie On właśnie byłby autorem całego Pisma Św.*

Z Karlem Rahnerem wypada zauważyć, że takie pojęcie natchnienia nie przekreśla autorstwa ludzkich autorów, ich właściwości, a następnie nie oznacza natchnienia wyrazowego w sensie staroprotestanckiej ortodoksji. Starożytni i współcześni ludzie Kościoła katolickiego zgodnie stwierdzają, że Bóg jest sprawcą, autorem Pisma Świętego, ale nie przeczą, że również ludzie są prawdziwymi autorami. Nie piszą dyktanda, w którym wszystko pochodziłoby od dyktującego. Ludzcy pisarze Biblii, jako autentyczni autorzy pism, rozwijają też ludzką inicjatywę. To, co piszą, nie musi zawsze i bezpośrednio płynąć z jakiegoś nowego przekazu Bożego, a mimo to może być „pismem natchnionym”. Teksty święte noszą znamię czasów, w jakich powstały, i duchowe cechy ich ludzkich autorów. Mają określone cele, na które wpłynęła także sytnacja ich autorów. Nie jest nawet konieczne, żeby autor ludzki miał świadomość natchnienia. Boże i ludzkie zaangażowanie może wzrastać w stosunku wprost proporcjonalnym. Inspirujące działanie Boga na człowieka z reguły umożliwia człowiekowi twórczość religijną, nie odbiera mu jego indywidualności, nie przekreśla historycznych uwarunkowań.

Natchnienie obejmuje oczywiście całość poszczególnych pism, rozciąga się na wszystko, co w nich jest, a nie tylko na zawarte w nich idee religijne. Da się pogodzić z każdym gatunkiem literac-

kim, byleby tylko nie prowadził on do błędu i grzechu. Taka jest konsekwencja przyznania człowiekowi także prawdziwego autorstwa Pisma Świętego.

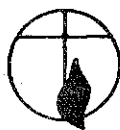
W dalszym ciągu swego artykułu Rahner pogłębia teologicznie tradycyjne pojęcie tegoż natchnienia. Z jego rozważań warto może już tylko przypomnieć opinię, że Bóg autoryzuje zbawczą działalność ludzi. Jego słowo od samego początku występuje jako słowo ludzi i dlatego również w swym kształcie pisanym musi występować jako ludzkie słowo.

To twierdzenie wyraźnie współbrzmi z założeniem, jakie przyjął Luis Alonso Schökel w swojej książce „Słowo natchnione”. Oto znamienity fragment:

Gdyby Bóg wprawiał powietrze w drgania odpowiadające kolejnym częstotliwościom zdań gramatycznych, człowiek, który by to słyszał, usłyszałby słowo ludzkie. Lecz wypowiedziane nie przez ludzi. W podobny sposób Bóg mógłby kazać mówić aniołowi lub wywoływać w ośrodkach nerwowych system odpowiednich wrażeń, albo mógłby działać wprost na wyobraźnię. Wszystko to byłoby językiem ludzkim, lecz mówionym nie przez ludzi. I niektórzy zapewne pomyślą, że to właśnie byłaby idealna forma komunikacji Boskiej; za pośrednictwem aniołów, przez słuchanie wewnętrzne. Lecz takie wyjaśnienie byłoby obce znaczeniu, jakie posiada tajemnica Wcielenia (s. 33-34).

Można by się zastanawiać, jak to się dzieje, że jedno i to samo słowo jest jednocześnie Boskie i ludzkie, że autorem Biblii jest i Bóg, i człowiek. Dzięki czemu to jest możliwe? Czyż nie dlatego, że w pewnym momencie historii Bóg stał się człowiekiem? Może więc i na całą Biblię – z jej wspaniałością, świętością, z jej boskim pochodzeniem, ale też ze wszystkimi jej ludzkimi uwikłaniami – warto spojrzeć w świetle tajemnicy Jezusa Chrystusa, Boga i człowieka zarazem.

Mirosław Pacuszkiewicz SJ



książki

**Legends o Matce Boskiej
Mariana Gawalewicza**

Marian Gawalewicz
Królowa Niebios
Legends o Matce
Boskiej

Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa
1985, ss. 159

Marian Gawalewicz (1852–1910) pisał powieści i dramaty, poezje i recenzje teatralne, trudnił się publicystyką i przekładami, był redaktorem szeregu poczytnych czasopism, m.in. „Tygodnika Ilustrowanego” (1896–1898) i „Bluszcza” (1902–1906), kierownikiem teatrów, człowiekiem niezmiernie pracowitym i w swoim czasie w kręgach mieszczańskich chętnie czytany. Wilhelm Feldman – nie chcąc go pośmiertnie krzywdzić – napisał o nim, że *szczerze kochał literaturę, miał w młodości entuzjazm (wiersz „Żyje!”), w salonach mieszczańskich Warszawy stał się romansopisarzem „towarzystwa”, piewą „Miłusińskich”, jakkolwiek umiał się zdobywać na żywą, myślącą charakterystykę („Mechesy”) i stawianie problemu nawet ogólnonarodowego, by jednak na innym miejscu a trochę między wierszami zauważyć, iż był Gawalewicz na przełomie wieków jednym z głównych twórców... „duszej atmosfery” Warszawy, w której pod-*

ówczas dusili się młodzi moderniści. Autorka jedyne go rzetelnego o nim studium, Irena Maciejewska, powiedziała, że miał szerokie, acz dyletanckie zainteresowania, *łatwość pióra oraz umiejętność przystosowania się do panującej mody literackiej* i przypominała wcześniejszą o nim opinię Aleksandra Kraushara, iż jako *typ pisarza wszechstronnego poszukiwanym był chętnie przez wydawców pism periodycznych*. Gawalewicz w istocie pisał niezmiernie wiele, był typowym pisarzem popularnym, zabarwiającym powieści tendencją pozytywistyczną, zaś pisząc „o wszystkim” – *umiał najbardziej trudny konflikt ułagodzić* (Maciejewska), słowem – doskonale spełniał oczekiwania czytającej publiczności, ceniącej go także jako pisarza dla dzieci. Skoro jednak o tych różnych sądach na temat Gawalewicza mowa, to pamiętać się także godzi, że Wacław Nałkowski i Stanisław Brzozowski byli wręcz zdania, iż pisarz ten czytelników swoich *ogłupiał zawsze* (dosłownie!). Na tle tych opinii bardzo dziwnie jawi się fakt wydania „Legend o Matce Boskiej”, drukowanych po raz pierwszy DO ILUSTRACJI Piotra Stachewicza w roku 1894 i potem parokrotnie wznawianych, a nawet przekładanych na języki obce – angielski, niemiecki i rosyjski. Wydawca anonując rzecz na tzw. skrzydełku obwoluty eksponuje to dziełko jako jedną z *najbardziej kiedyś znanych i lubianych książek osnutych na motywach Maryjnych*, zapewniając, iż *przypomniana teraz, po tylu latach nieobecności na rynku księgarskim, wydaje się książką wciąż żywą i godną czytelniczej uwagi*. Brzmi to bardzo przekonująco i sugestywnie, ale zarazem w bardzo cie-

kawy, a nawet drastyczny sposób zderza się z opinią Marii Grzędzielskiej, która w znakomitym studium o poezji religijnej późnego romantyzmu i poezji poromantycznej (w tomie „Polska liryka religijna”, Lublin 1983, s. 299 – zob. „Przegląd Powszechny” 1985 nr 2) napisała, że *poletnartowiczowski świat pacholecy miewał kontynuację (Asnyka „Ciche wzgórze”, „Pan Jezus chodzi po świecie”), w tej linii widać opracowania legend, np. Faleńskiego raczej młłą powiaśkę, „W drogę do Egiptu”. Infantylizowana maniera rzekomego prymitywu ma coś z feretronowej sztywności. Nazwijmy to wierszykami o Bożi. Stąd wzięły się gładkie i poprawne opracowania legend przez Juliana Gawalewicza pt. „Królowa Niebios”, tym także się odznaczające, że rymowany 11-zgłoskowiec przybrał w nim graficzny układ prozy. Zauważając, że ilustracje do tego zbioru robił Stachiewicz – malarz zdawkowej ludności, Grzędzielska w przypisie dodaje rzecz ciekawą, że te wiersze Gawalewicza w zapisie prozaicznym zastosował w „Klechdach” K. Wóycicki w świętym przekonaniu, że to takie niby ludowe...*

Otóż te uwagi Marii Grzędzielskiej wyjaśniają wiele – niemal wszystko. Tłumaczą powody wielkiej w swoim czasie popularności „Królowej Niebios”, wyjaśniając też, czemu się POLACY brali do przekładów tej rzeczy na języki obce, a nade wszystko stanowią świetny komentarz do dalszych słów zachęty pomieszczonych na wspomnianej obwolutie, gdzie czytamy, iż literacka praca Gawalewicza *temnie naszą tradycją i ukazując jej elementy religijne skłania do głębszych refleksji. Cudownie przenosi nas w świat dawnej wsi z jej prostym etosem,*

poszanowaniem rzeczy uczciwych, a wreszcie niezwykłą fantazją i ujmującą naiwnością. Jest z pewnością książką dla młodego czytelnika, ale i inni mogą znaleźć w niej piękną, rozmarzoną prozę z dawnego czasu, na której (sic!), wśród sielskiego krajobrazu, wśród chat, pól, wierzb i strumieni, sprawy ludzkie dziwnie splatają się z Bożymi...

Spośród dwóch tych wartościujących ujęć z pewnością sąd Marii Grzędzielskiej bliższy jest prawdy. Legendy Gawalewicza są w istocie *wierszykami o Bożi*, są produktem pisarza, który umiał oswoić każdy problem i każdej sprawie nadać sielski wymiar. Te intencje znalazły wyraz w (opuszczonej w tej edycji) przedmowie Gawalewicza, który swą technikę pisarską zaprzął w służbę imitacji twórczości ludowej czy do złudzenia przypominającej ludową: to osvajanie kultury ludowej o proveniencji wiodącej z *oswojonego romantyzmu* krajowego (termin Marii Janion) przyniosło rezultaty w sensie literackim lichy; że się Wóycicki na rzecz nabrał, to sprawa inna. Poezja Gawalewicza jest tu po prostu licha:

Największa Panna w gwiazdzistej koronie, w tęczowym płaszczu królewskim się zniża i nad duszami uczyni znak krzyża, i nim je zdąży piekiel schwyć paszczą, nakrywa wszystkie polą swego płaszcza.

Potem zgarnąwszy duszyczki struchlałe, jako pasterka staje na ich przedzie i rajska drogą ku niebiosom wiedzie zbłąkanych owiec swoje stadko białe...

Rymowanie jest tu straszliwe! Infantylność obrazów (*Gdy na pola pierwszy śnieg się zwali, po chatach ogień na kominach błyska, smolne tuczywo iskierkami pryska, a gdy się w płomień wesoty rozpali, wkóło dziewczuchy przy*

kominię siędą i złote pieśni z szarą nicią przedą) adekwatna jest do nieporadnej infantylności sugerowanego przeżycia religijnego. Słowem, znajdujemy się na progu literackiej grafo-manii. Dziełko Gawalewicza reprezentuje modelową postać powierzchownej religijności opartej na taniach, tandentnych wzruszeniach. Związek tych legend z kulturą ludową jest nader nikły i został właściwie przez autora skutecznie zatarty. Mogła ta rzecz uchodzić za swoiście wartościową i „śliczną” w niewyrafinowanym zasięgu oddziaływania kultury mieszczańskiej u schyłku ubiegłego wieku, nie zmuszała bowiem ani do estetycznego wysiłku, ani do głębszej refleksji religijnej, dostarczając nieskomplikowanej stawy duchowej i epatując sztampową „polskością” i „religijnością”, dziś jednak ocena tych legend musi wypaść bardzo, bardzo krytycznie. Nie jestem przekonany, by „Królowa Niebios” zasługiwała na przypominanie, jestem zaś pewien, iż należy ona do tego nurtu, który wartościowej tradycji nie wydał, który przeżyciom religijnym nadaje kształt czułościowo-powierzchowny, zupełnie nieadekwatny do potrzeb czasu, w jakim żyjemy. Dziełko Gawalewicza jakąś swoją powinność wypełniło już dawno, dzisiaj jawi się tyleż jako kalekie, ile jako anachroniczne i prawdę mówiąc, śmieszne. Może by jednak warto pamiętać, że znak „religijności” położony na jakimś dziele wcale nie musi stanowić o jego wartości?

Jacek Kolbuszewski

Jean-Marie Lustiger

Kazania paryskiego proboszcza

Wydawnictwo Znak, Kraków 1985,
ss. 288

Książką niewątpliwie wartą odnotowania wśród edycji krakowskiego Wydawnictwa Znak są „Kazania paryskiego proboszcza” kard. Lustigera. Autora nie trzeba chyba przedstawiać polskiemu czytelnikowi, mimo że „Kazania” to pierwsza polska publikacja jego pism. Pomimo siedmioletniego odstępu w stosunku do wydania paryskiego nie straciły one nic na swej aktualności. Są bowiem owocem doświadczenia duszpasterskiego autora jako proboszcza parafii św. Joanny de Chantal w Paryżu. Przy czym, jak pisze sam autor w przedmowie, idea zebrania, usystematyzowania i wydania w postaci książkowej wygłoszonych kazań wyszła od grona jego przyjaciół – uczestników niedzielnych spotkań wokół stołu słowa Bożego i Eucharystii. Można nawet powiedzieć, iż sam autor daleki był od publikowania słów wypowiedzianych w kontekście konkretnej, społecznie określonej sytuacji. Pisze tak: *Ktoś, kto odczytuje zapis nagranych słów, ma przed oczyma samą skorupę; otacza ona pustą przestrzeń, w której wewnątrz znajdowało się wszystko, a z czego, jak się wydaje, nie pozostało prawie nic* (s. 7).

Treść „kazań” stanowią więc nauki (kazania, homilie, refleksje), ułożone według niedzielnych czytań mszalnych, a także okolicznościowe wypowiedzi poświęcone małżeństwu, słu-

bom zakonnym, sensowi cierpienia i śmierci, postawie chrześcijanina wobec wojny. Znalazły się też teksty kilku nowych pieśni, *które wytyczały kierunek naszej drogi duchowej* (s. 9).

Lektura „Kazań paryskiego proboszcza” może być okazją do rozważań natury ogólniejszej. Zorientowanym w problematyce aktualizacji przepowiadanego słowa Bożego, jego skuteczności oraz różnorodnych czynników tworzących i warunkujących to przepowiadanie zwłaszcza dzisiaj, gdy ukazuje się coraz więcej publikacji zawierających gotowe, niejako wzorcowe propozycje homilii czy kazań, które są z pewnością wielką pomocą w duszpasterstwie, choć z drugiej strony kryją realne niebezpieczeństwo pójścia przetartymi już drogami (co de facto ma miejsce), książka kard. Lustigera przypomina podstawowe prawdy odnoszące się do praktyki głoszenia słowa Bożego. Chodzi tu przede wszystkim o konieczność osobowego doświadczenia Boga obecnego w słowie Bożym, gdyż przepowiadający jest najpierw świadkiem własnej, osobowej wiary w Tego, którego przepowiada. Doświadczenie Boga, świadectwo życia i przepowiadanie warunkują się wzajemnie, nadają głoszonemu słowu większą autentyczność i zarazem skuteczność.

Od kapłana jako świadka, tłumacza i interpretatora Pisma Św. wymaga się także, by żył, myślał i czuł z tymi, do których mówi. A więc szczególnego znaczenia nabiera znajomość rzeczywistości, wspólnoty, mentalności współczesnych ludzi – wszystko po to, by słowo Boże mogło osiągnąć człowieka w najgłębszych pokładach jego osobowości. Jest przecież ono słowem żywym, twórczym, dlatego

też nie daje się sprowadzić do gotowych, schematycznie opracowywanych „na każdą okazję” wzorców. Jedyнным wzorem do naśladowania jest tutaj sam Chrystus – Słowo Wcielone, oraz Jego sposób głoszenia Dobrej Nowiny.

Kapłan winien więc nieustannie zadawać sobie pytanie, jak wyglądałoby przepowiadanie Chrystusa w tej konkretnej sytuacji.

Bardzo wyraźnie również zarysowana jest w „Kazaniach” treść przepowiadania. Kaznodzieja nie powinien *wygłaszać exposé ani udzielać lekcji, ale na sposób duchowy uczestniczyć w pewnym duchowym akcie Kościoła, jako ten, któremu zostało powierzone objawienie znaku Chrystusa, Słowa żywego i Głowy jego ciała* (s. 7). Treścią przepowiadania jest więc osoba Jezusa Chrystusa, Jego orędzie zbawcze, prawda zbawcza przekładana na język współczesnego człowieka.

„Kazania paryskiego proboszcza” kard. Lustigera są wspaniałym świadectwem doświadczenia Boga obecnego i działającego we wspólnocie liturgicznej, a jednocześnie przykładem pełnej pokory postawy otwarcia na Tego, który ostatecznie jest pierwszym Przepowiadającym. Myślę, że spojrzenie na nie w takim świetle może pomóc czytelnikowi – tak kaznodziei jak i odbiorcy – w głębszym i bardziej dojrzałym przeżywaniu tajemnicy słowa Bożego.

Witold Sokołowski SJ

Jan Widacki

*Kniaź Jarema*Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1985,
ss. 270

Wyszli. Pan Skrzetuski poszedł do kościoła, pan Zaćwilichowski do cerkwi, a pan Zagłoba do Dopuły w Dzwonięcki Kgt. W ten sposób, prawdopodobnie nieco bezwiednie, Henryk Sienkiewicz stworzył trafną typologię społeczności Ukrainy w połowie XVII wieku. Trzy światy współtworzyły obraz życia nad Dnieprem, Bohem i Dniestrem. Prawosławny – zakorzeniony tu najgłębiej, przytłaczający liczebnie, ale wciąż słabnący ekonomicznie; katolicki – szerzący język i kulturę Polski szlacheckiej, zbrojny w potęgę gospodarczą kresowych magnatów, i ten trzeci, który tworzyli herbowi i nieherbowi oczajdusze, wyznający jeden tylko sposób zabiegów o sławę, powodzenie i majątek – „szabloju”, czyli jak mówiło się w Polsce „per nefas”. Byli wśród nich Polacy i Rusini, katolicy i prawosławni, ale wszyscy wyznawali przymoc, a jedyne „świątynie” mieli „pod wiechami”. Te trzy wzorce – „błahoczestystwego” Rusina, katolickiego, polskiego bądź spolonizowanego szlachcica oraz gotowego na wszystko zbrojnego awanturnika współtworzyły charakter mieszkańców kresów w tych latach. One to właśnie ukształtowały postać bohatera recenzowanej książki – Jeremiego Michała, kniazia na Lubniach i Wiśniowcu Wiśniowieckiego.

Praca ta, choć nie wyszła spod pióra zawodowego historyka, jest całkowicie rzetelna i dokładna jako relacja faktograficzna. Interpretacje, a co za

tym idzie psychologiczna rekonstrukcja postaci, ignorują jednak czasem zatysowany wyżej kontekst historyczny i społeczny. Jan Widacki widzi w Jaremie przede wszystkim, a może nawet tylko, polskiego magnata. Z takim podejściem do postaci Wiśniowieckiego można, a nawet trzeba podjąć dyskusję.

Przed wszystkim rozstrzygnąć należy kwestię wzajemnych odniesień między Wiśniowieckim a społecznością prawosławną. By to uczynić, trzeba jednak uprzednio wyjaśnić problem polonizacji i katolizacji szlachty ruskiej. Autor biografii zakłada (s. 19), że Rusin to w wieku XVII pojęcie określające jedynie przynależność prowincjonalną, pomijając kwestię zasięgu społecznego zaplecza prawosławia wśród szlachty ruskiej. Brak tu miejsca na szczegółową polemikę. Można jednak stwierdzić – odwołując się do konkretnych opracowań – że w polskiej historiografii pojawiły się ostatnio sądy odmienne. Sugerują one istnienie poczucia odrębności społeczności ruskiej w Rzeczypospolitej, opierającego się na różnicy religii oraz istnieniu własnych tradycji historycznych¹. W zestawieniu z twierdzeniami wskazującymi na powszechność wyznania prawosławnego wśród średniej i drobnej szlachty ukraińskiej pochodzenia miejscowego² prowadzą zaś do następującego wniosku: koncepcja narodu ruskiego jako trzeciego, równorzędnego składnika Rzeczypospolitej, obok polskiego i litewskiego, zaczęła się two-

¹ T. Chyńczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozackiej od schyłku XVI do połowy XVIII w.*, Warszawa 1985.

² Por. artykuł autora recenzji w „Przeglądzie Powszechnym”, 1985, nr 10.

rzyć na długo przed unią hadziacką, a nawet przed powstaniem Chmielnickiego, przy decydującym udziale szlachty ruskiej.

Po śmierci ojca Jeremi Wiśniowiecki był ostatnim wyznawcą prawosławia wśród przedstawicieli wielkich magnackich rodów ruskich. Z nim obóz dyzunicki w Rzeczypospolitej wiązał wielkie nadzieje na przyszłość. Tym właśnie tłumaczy się nieomal histeryczna reakcja metropolity Izajasza Kopińskiego na katolicką konwersję Jaremy. Ustanie fundacji na rzecz prawosławia było ciosem dotkliwym, choć dopiero przewidywanym. Nie można jednak, a czyni to J. Widacki, tłumaczyć gromów, jakie posypały się na głowę młodego kniazia ze strony „błahoczesztywej” hierarchii jedynie przewidywaniem utraty materialnych zysków. Najdotkliwszą stratą było osłabienie siły politycznej prawosławia przygotowującego się właśnie (1632 r.) do walki o oficjalne uznanie swojej „konspiracyjnej” hierarchii kościelnej. Niezależnie od tego, jakie były psychologiczne pobudki Wiśniowieckiego, jego decyzja o przejściu na katolicyzm miała przede wszystkim wymiar polityczny.

Spowodowała ona trwały rozbrat w stosunkach ze stronnictwem dyzunickim. Nie bez powodu księżę Jeremi unikał przez wiele lat sejmiku kijowskiego, gdzie wpływy prawosławnych były największe. A przecież na tych właśnie terenach leżała olbrzymia większość jego dóbr. Tam prawie stale przebywał. Posłował jednak wyłącznie jako przedstawiciel województwa ruskiego lub wołyńskiego¹. Do sejmiku w Łucku odwoływał się w razie sporów majątkowych (s. 41). Wśród jego zasłużonych dworzan

i oficerów wojska prywatnego brakuje nazwisk szlachty prawosławnej, przeważa natomiast element napływowy – polski². A jednocześnie Wiśniowiecki, jako chyba jedyny z katolickich magnatów pochodzenia ruskiego, stale przebywa na Ukrainie i najczęściej osobiście kieruje akcją kolonizacyjną. Wydaje się, iż to przywiązanie do rodzinnej ziemi w zestawieniu z opisanym wyżej wyborem politycznym rodziło swoisty ciągły stres, który można by określić „kompleksem rencgata”. Istnienie takiego kompleksu tłumaczyłoby postawę Jeremiego w pierwszej fazie powstania Chmielnickiego – jego nieprzejednane stanowisko i „radikalność” metod. Oburzenie kozackimi okrucieństwami i utrata majątku nie wszystko przecież tłumaczy. Z jednego i drugiego zdawali sobie sprawę Adam Kisiel – prawosławny, i kniaź ruski Dominik Zasławski – katolik, a przecież byli filarami stronnictwa pokojowego. Ich sytuacja była jednak inna. Kisiel oficjalnie głosił swoje poczucie związku z *błahoczesztym ludem ruskim*³, zaś Zasławski Rusinem był już tylko z nazwiska. Jako reprezentant trzeciego już katolickiego pokolenia swego rodu, stale przebywając poza Ukrainą, związku takiego odczuwać nie mógł. Wiśniowiecki do więzi tej się nie przyznawał, ale nie mógł przecież zapomnieć, że prawosławie było częścią historii jego własnego życia.

Świat prawosławny wpływał więc

¹ W. Tomkiewicz, *Jeremi Wiśniowiecki*, Warszawa 1933, s. 141.

² Testament Jeremiego Wiśniowieckiego, w: „Miesięcznik Heraldyczny”, t. 9, 1930, s. 75–77.

³ Przypominam tu, że w wojskach Chmielnickiego nie brakowało szlachty ruskiej.

na kształtowanie się osobowości Jaremy, choć było to oddziaływanie *à rebours*. W charakterze tego wielkiego magnata było także wiele typowych cech kresowego oczajduszy. Ten wzorzec życia był na ziemiach nadnieprzańskich bardzo popularny, a Wiśniowieccy ulegali awanturniczej żyłce szczególnie łatwo. Dość będzie tu wspomnieć Dymitra – „Bajdę” czy promotorów moskiewskich samozwańców – książy Adama i Konstantego. W postaci Jeremiego rys ten jest szczególnie wyraźny.

Spory majątkowe wypełniły większość życia Wiśniowieckiego. Pomnażaniu majątku poświęcił niemal bez reszty lata 1632–1648. Pokładał przy tym większą ufność w orczych zajazdach niż w sądowej procedurze. Na tym polu ustępował mu nawet osławiony Samuel Łuszczyński. Trzeba jednak przyznać, że postępowanie Jaremy ma wszelkie znamiona planowej działalności mającej na celu stworzenie zwartej kompleksu dóbr, podczas gdy pan strażnik koronny mijał się po całej Ukrainie, a jego okrucieństwa były, chciałoby się rzec, szpatmatyczne.

Sukces, jaki odniósł Wiśniowiecki w dziele kolonizacji Zadnieprza, zawdzięczał w dużej mierze awanturniczemu metodom powiększania dóbr, a także samorządności i nielegalnemu ruchowi ludności chłopskiej. Księgi sądowe Kijowszczyzny pełne są powodów o zbiegłych poddanych. Stroną pozwaną w tych sprawach jest często książę Jeremi, który załudniał zbierając swoje zadnieprzańskie włości. Warto znać te taktiki, by zrozumieć, na czym polegała zaradność gospodarza na Ukrainie.

Jan Widacki przecenia zresztą,

z pewnością niemałe, postępy kolonizacji. Wyliczenia swoje opiera bowiem na porównaniu rejestru poborowego z roku 1629 i danych cytowych przez Krypiakiewicza⁶, pochodzących z rejestru 1640 r. Pierwsze źródło zaniża dane o zaludnieniu. Jest bowiem sporządzone na podstawie najwyraźniej przedawnionych kwitów poborowych. Obliczeń Krypiakiewicza również nie można wykorzystywać z pełnym zaufaniem, wiadomo bowiem, jak wiele błędów popełnił opracowując inne rejestry poborowe⁷. Wzrost zaludnienia włości zadnieprzańskich był niewątpliwie w czasach Jaremy bardzo znaczny, ale obliczenie jego rozmiarów wciąż pozostaje pracą do zrobienia.

Niezależnie od jej ewentualnych wyników już dziś stwierdzić można, że majątek Wiśniowieckiego rósł w znacznym stopniu dzięki stosowaniu przemocy i to w sposób cyniczny i arogancki, jak przystało na kresowego awanturnika, ufne go w swą zbrojną przewagę. Metody takie planował Jeremi przenieść nawet na forum sejmowe, przewidując możliwość zbrojnego wymuszenia zadowalającej go decyzji (s. 44). Nie dowiemy się nigdy, czy był to plan realnie rozważany, czy bluff. Istotne jest jednak to, że aby bluff zadziałał, strona przeciwna musi wierzyć, iż jego autor gotów jest wykonać swe plany.

W świetle tych rozważań drażniące są zachwyty J. Widackiego nad przemianą, jaką przeszedł jego bohater po

⁶ I. P. Krypiakewyc, *Bohdan Chmchyckyy*, Kyjiv 1954.

⁷ Por. Z. Anusik, *Struktura społeczna szlachty brachowskiej w świetle taryfy podmynego z 1629 r.*, w: „Przegląd Historyczny”, t. 76, 1985, s. 235.

roku 1648. Przecież to zmienne koleje życia nauczyły go pokory i powściągnięcia samowolnych odruchów. Pozbawiony majątku, gotówki, wojska musiał liczyć się z innymi i zdawać się na łaskę króla. Wtedy dopiero, z konieczności, dopasował się do polityki państwowej i przestał wymagać, by „moderowano” ją dla jego korzyści.

Polityczne awanturnictwo Wiśniowieckiego miało jednak swoją przeciwwagę. Była nią tradycyjalistyczna i swoiście legalistyczna ideologia szlachty polskiej, którą Jarema w znacznym stopniu przejął, wyznawał i umiał wykorzystywać. W tym właśnie względzie wpływ „świata polskiego” na jego osobowość jest największy. W kwestiach polityki ustrojowej poglądy tego wywodzącego się od władców Litwy kniazia były zadziwiająco zgodne z powszechną opinią szlachecką. Dowodzi tego opisanie przez J. Władackiego sprawa tytułów książęcych i kniaziowskich, wynikła na sejmie 1639 r. Wiśniowiecki bronił wtedy tytułów kniaziowskich argumentując, iż są one jednym z elementów „równości”. Doskonale rozumiał, że owa „równość” ma nie tylko sens podmiotowy, ale i partykularny. Nie tylko „szlachcie – wojewodzie”, ale także wszystkie społeczności prowincjonalne są sobie równe. Skoro w akcie inkorporacji Wołynia i Kijowszczyzny zagwarantowano istnienie tytułów kniaziowskich, to ich kasata byłaby pogwałceniem równouprawnienia całej szlachty tych ziem. Nie ma w tym rozumowania nic, co by mogło się zdać mętne ówczesnemu obywatelowi Rzeczypospolitej i niepotrzebne są w związku z tym ironiczne znaki zapytania w tekście J. Władackiego (s. 68). Książę

Jeremi wiedział, że szlachcicowi polskiemu nie wyda się groźne nic co stare i obrosłe tradycją. Pojął, iż fundamentem ideologii ludu herbowego jest tradycyjalizm. Jego wielki przeciwnik – Jerzy Ossoliński – nigdy nie zrozumiał tej prawdy. Jego sposób myślenia był dużo bardziej „obcy” w Rzeczypospolitej niż ten Wiśniowieckiego.

Trudno jest oceniać działalność Jeremiego Wiśniowieckiego, jest to bowiem postać niejednolita. Odbija się w niej wpływ trzech „światów”, jakie ją ukształtowały. Jeremi był bezczelnym warchołem, wytrawnym statystą, okrutnym rezumem, odpowiedzialnym wodzem lub mężem stanu w zależności od humoru, fantazji bądź sytuacji. Nie był, bo nie zdążył zostać, typowym polskim magnatem.

Recenzja ta rozpoczęła się cytatem z „Ogniem i mieczem” i nie było to przypadkowe. Proza Sienkiewicza jest bowiem w omawianej książce obecna. Jej to prawdopodobnie zawdzięcza autor fascynację postacią Jaremy. Bezwiednie bądź świadomie „wraca” do niej stosując te same cytaty źródłowe, z których korzystał twórca „Trylogii”, uwiarygodniając go w ten sposób. Nie jest to oczywiście zarzut. Wręcz przeciwnie. Przez długie lata panował bowiem w polskiej literaturze historycznej (naukowej) swoisty antysienkiewiczowski snobizm. Według jego kanonów naukowy opis wydarzeń połowy XVII w. polegał przede wszystkim na wytykaniu Sienkiewiczowi błędów, przeinaczeń i tendencyjnych interpretacji. J. Władacki jest wolny od tego kompleksu. Dzięki temu właśnie tworzy *SWOJE* dzieło historyczne. Nie musi dyskutować

z Sienkiewiczem i dlatego stawia własne problemy.

Cały mój wywód nie jest w gruncie rzeczy krytyką, a dyskusją. Za sporne uważam bowiem jedynie interpretacje. Faktograficznie książka jest wysoce rzetelna, choć oparta w dużym stopniu na starej monografii W. Tomkiewicza.

Autor potrafił odnaleźć własny obiektywny stosunek do trudnych problemów konfliktu polsko-ukraińskiego. Uniknął przy tym wielu zgotowanych przez nie pułapek, nie idealizując żadnej ze stron. A zakończył swoją pracę pięknym wezwaniem do porozumienia, zaczerpniętym od Tarasa Szewczenki, którym i ja zamknę niniejszą recenzję:

*Podaj rękę Kozakowi
Serce swe ku niemu przychyl
Razem w imię Chrystusowe
Odbudujem raj nasz cichy...*

Henryk Litwin

Zbigniew Kuchowicz

O biologiczny wymiar historii

Książka propozycji

PWN, Warszawa 1985, ss. 229

Tworzywo historii zawsze przysparzało wielu kłopotów badaczom. Tkanka dziejów nie jest jednorodna, mieni się różnymi wątkami, a spór o najważniejszy z nich często wywoływał ogromne namiętności. Nauka dwudziestowieczna wygasła nieco tę kontrowersję. Świadomość, że ludzka rzeczywistość jest złożona tak w a-

spekcie indywidualnym jak zbiorowym, sprawia, że wyjaśnianie jedno-czynnikowe z wolna odchodzi do lamusa dziejów poznania. Jakkolwiek zadanie wykreślenia białych plam naszej niewiedzy jest ciągle aktualne. Opublikowany niedawno apel Z. Kuchowicza o uwzględnienie wymiaru biologicznego w historii mieści się w nurcie inicjatyw poszerzenia badań historycznych o nowe elementy rzeczywistości. Na gruncie historii polskiej fakt ten cieszy szczególnie, ponieważ oznacza dalsze odchodzenie od jednostronności interpretacyjnej, sprowadzającej, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych, dzieje ludzkie do historii kultury materialnej.

Kuchowicz chciałby, aby model człowieka działającego świadomie i celowo poszerzyć nie tylko o wpływ sfery biologicznej na społeczną, lecz w ogóle o sprawy chorób, zdrowia, popędów, nieświadomych motywacji czy występowania rytmiki biologicznej. W tej części propozycji nie sposób nie przyznać autorowi racji. Są to zresztą problemy dawno już dostrzeżone w nauce światowej, np. w tzw. psychohistorii. Na szczególnie podkreślenie zasługuje postulat badania wpływu czynników biologicznych na sferę polityki. Wielu mężów stanu, podejmując decyzje o skutkach brzemennych dla milionów istnień ludzkich, było chorych, w zaawansowanym wieku, a więc w sytuacji wykluczającej pełną świadomość konsekwencji swoich poczynań. Wiadomo m.in. o złym stanie zdrowia Winstona Churchilla czy Mao Tse-Tunga u schyłku ich kariery politycznej; uderza kontrast między schorowanym Rooseveltem i dobrą kondycją Stalina na konferencji jałtańskiej.

Zachowania ludzkie nie są jednak w praktyce aż tak jednoznacznie zeterminowane oddziaływaniem czynników biologicznych. I chociaż nie brak przykładów ukierunkowania działań pod wpływem chorób, starości, seksu itp., to z drugiej strony bez trudu można wskazać, co czyni zresztą Kuchowicz, wielu twórców, dla których wspomniane elementy nie miały większego znaczenia. O ile więc sfera popędów zgodnie z teorią winna warunkować poczynania ludzkie, o tyle z praktyki znamy wystarczająco dużo danych, aby podważyć jednoznaczny determinizm czynników biologicznych. Wskazuje to na znaczną autonomię zachowań człowieka nie tylko w stosunku do omawianych uwarunkowań biologicznych, ale także innych, np. ekonomicznych. Kuchowicz nie wyciąga jednak z tych faktów żadnych wniosków, więcej, z biologicznych przesłanek pragnie wyprowadzać konkluzje dotyczące innych poziomów bytu. W książce tej, oprócz słusznych postulatów rozszerzenia kwestionariusza badawczego, znajdujemy tendencję, która wzbudza niepokój. U jej źródeł tkwi zasadnicze nieporozumienie metodologiczne.

Lansowany w nowym paradygmacie nauki postulat historii globalnej, dążącej do uwzględnienia najrozmaitszych aspektów dziejów człowieka, jest niekiedy rozumiany opacznie jako dyrektywa historii totalnej. Rzutowanie różnych wymiarów ludzkiego bytu tylko na jedną płaszczyznę, wybranego arbitralnie czynnika sprawczego, jest nie tylko nieporozumieniem. Daje bowiem w efekcie tkwi obraz rzeczywistości zafałszowanej, bo zdegradowanej do sfery, w której tkwią mają ukryte korzenie wszelkich zjawisk.

Tendencję tę odkrywamy również w trakcie lektury omawianej książki, zwłaszcza w odniesieniu do religii. Kuchowicz wyraża wprost przekonanie, że *bez uwzględnienia uwarunkowań biologicznych nie można nie tylko w pełni, lecz w ogóle wyjaśnić wielu zjawisk dotyczących życia religijnego*. Na wszystkie przejawy sfery sacrum znajduje odpowiednik w patologii. I tak mistycyzm to *sublimacja zachowań i frustracji natury seksualnej*, rozpowszechnione w średniowieczu praktyki pokutnicze, np. biczownictwo, to *przejaw nerwicy seksualnych*, w pierwszym rzędzie *masochizmu*. Zwalczanie seksu czy tłumienie popędów stawało się przyczyną innych zjawisk, wiążących się ze zbiorowym życiem religijnym, np. czarów i opętania. Także w zachowaniu wielu słynących ze świętobliwości postaci staropolskich Kuchowicz widzi przejaw jednostek chorobowych, głównie psychicznych, np. histerii mistycznej. Religia bowiem, zdaniem autora, pogłębiała lub stwarzała nowe lęki, np. głosząc potęgę duchów, strasząc diabłem i piekłem. Takie pojmowanie religii nie jest nowe. Już Z. Freud twierdził, że także dla religii znalazł miejsce w *niskim domku*, jednak jednostronność tej interpretacji została dawno i przekonująco udowodniona. Czyż z perspektywy piwnic można w wyczerpujący sposób wypowiedzieć się o naturze całej budowli, a zwłaszcza jej zwieńczenia?

Ten ewidentny redukcjonizm ma swoje głębsze przyczyny. Idzie bowiem nie tylko o fascynację określonym aspektem rzeczywistości, lecz także o błędne założenie ontologiczne. Kuchowicz przyjmuje, że człowiek stanowi *biopsychosocjologiczną*

całość. Nie ma tutaj miejsca na ducha, a w konsekwencji i dla potrzeb oraz wartości religijnych. Do jakich groteskowych sytuacji może to doprowadzić, świadczy inniemanie autora, że *uwzględnianie cech somatycznopsychicznych, roli popędów, w życiu tak jednostek, jak grup, broni ją (tj. historię) przed dehumanizacją, pozwala dostrzec człowieka z krwi i kości. Trudno jednak się zgodzić na taką istotę człowieczeństwa. Dla wielu naukowców, w tym dla takiej sławy psychiatrii (na naukę tę lubi powoływać się Kuchowicz), jak Victor E. Frankl, o tyle jesteśmy ludźmi, o ile potrafimy wyzwolić się ze swych uwarunkowań. Aby to jednak uczynić, w istocie ludzkiej musi być coś więcej niż tylko ciało i psychika. Nie może brakować w niej ducha. Ograniczenie widzenia świata wyłącznie do jednej warstwy bytu, np. biologicznej, psychicznej czy społecznej, prowadzi do pomijania tego bytu, w którym dopiero w ogóle może się ujawnić coś takiego jak intencjonalność, mianowicie byt duchowy. Dopiero wówczas, gdy uwzględni się równocześnie byt duchowy w jego dążeniu do sensu i do wartości, może się odsłonić sensowność rzeczywistości, dopiero wtedy sens bytu może się stać widoczny* (V. E. Frankl, „Homo Patiens”, Pax, Warszawa 1984, s. 9). Tylko wtedy, dodajmy, mówić można tak naprawdę o człowieku.

Redukcjonizm prowadzi do jeszcze jednego błędu, który popełnia Kuchowicz: tłumaczenie zjawiskami niższego rzędu faktów wyższego porządku. Konsekwencje tego są daleko idące, na co zwraca uwagę wspomniany Frankl: *Jęśli rzutuję nie trójwymiarowe twory na płaszczyznę dwuwymiarową, lecz postacie, jak Fio-*

dor Dostojewski czy Bernadette Soubirous, na płaszczyznę psychiatryczną, to wtedy dla mnie jako psychiatry Dostojewski jest tylko epileptykiem, takim jak każdy inny epileptyk, a Bernadette jedynie histeryczką z wizjonerskimi halucynacjami. To, czym są oni ponadto, nie odbija się na płaszczyźnie psychiatrycznej. Albowiem zarówno artystyczna działalność pierwszego, jak i religijne przeżycia tej drugiej leżą poza płaszczyzną psychiatryczną (tamże, s. 149). I w innym miejscu dodaje: *Być człowiekiem to znaczy wychodzić poza samego siebie. Istota egzystencji ludzkiej leży, jak bym to wyraził, w jej samotranscendencji. Być człowiekiem to znaczy być skierowanym na coś lub na kogoś, być oddanym dziełu, któremu się poświęcamy, człowiekowi, którego kochamy, Bogu, któremu służymy* (tamże, s. 147). Najwyższy już czas, aby do świadomości osób parających się nauką dotarła prawda, że bez względu na osobiste przekonania rzetelna analiza naukowa winna objąć istotę ludzką w pełni jej wymiarów – od najprostszych potrzeb i popędów po najwyższe poruszenia ducha dążącego do zespolenia z Absolutem. Jest to wymóg chwili, zbyt wiele bowiem cierpień doznała ludzkość z powodu karykaturalnych i uproszczonych schematów, w imię których usiłowano poprawić świat. Obecnie, jak na ironię, element tajemnicy skłonni są dostrzec raczej przedstawiciele nauk przyrodniczych niż humanistycznych. Czyżby uleganie dogmatom zaczęło wydawać niezdrowe owoce?

Na zakończenie jeszcze jedna refleksja. Swoje propozycje autor motywuje osiągnięciami nauk historycznych na świecie, czego wyrazem jest obficie cytowana literatura, w której

z rzadka pojawiają się prace polskich historyków. Jest to nie tylko miarą naszego opóźnienia. Można także odnieść wrażenie, że dla polskich naukowców jedynym bodźcem do podjęcia badań nad nowymi problemami jest zielone światło z zagranicy. Wniosek ten byłby jednak zdecydowanie krzywdzący dla wielu, choć nie dla wszystkich, uczonych. Nie brak bowiem twórców, którzy idą do Prawdy własną drogą, kamienistą i pełną wybojów, ale jakże często nowatorską, w czym nie przeszkadza im, lecz najczęściej pomaga, chrześcijańska wiara. I to właśnie ich dorobek decyduje coraz wyraźniej o rzeczywistym wkładzie polskiej kultury w światowe dzieło.

Jerzy Gaul

czasopisma

Prasa o gospodarce (38)

Nr 12/85 miesięcznika kadry kierowniczej przedsiębiorstw „Zarządzanie” zawiera wiele bardzo ciekawych materiałów.

Jerzy Puchalski, socjolog zakładowy, w artykule „Samorząd a konflikty” przedstawia wyniki badań, jakie przeprowadzono na terenie jednego z dużych zakładów przemysłowych. Celem sondażu było poznanie opinii załogi na temat konfliktów w miejscu pracy i sposobów ich rozwiązywania.

Jak badani (86 proc. robotników i 14 proc. pracowników umysłowych) widzą przyczyny konfliktów powstających na terenie zakładu (wyniki nie sumują się w 100 proc., bowiem wybierano po kilka możliwości)? Oto kolejność od największej częstotliwości powstawania konfliktu:

- zła organizacja pracy - 60,8 proc.,
- różnice w zarobkach poszczególnych grup pracowników - 58,5 proc.,
- niezgodny z oczekiwaniami podział premii i nagród - 58,5 proc.,
- niesprawiedliwy podział świadczeń socjalnych - 46,9 proc.,
- złe warunki bhp - 43,1 proc.,
- niesprawiedliwy stosunek kierownictwa do pracowników - 33,1 proc.,
- przynależność (zapisywanie się i wypisywanie się) do organizacji partyjnej lub związkowej - 33,1 proc.,
- niesprawiedliwe zasady i sposób awansowania pracowników - 29,2 proc.,
- nieżyczliwość i arogancja ludzka - 25,4 proc.,
- bumelanctwo, lenistwo i zła praca - 20 proc.,
- naruszenie dyscypliny pracy - 10 proc.

Znamienny jest fakt, iż na pierwszym miejscu wśród przyczyn powstawania konfliktów znalazła się zła organizacja pracy, a zatem coś ściśle związanego z podstawowymi brakami systemu gospodarczego, i dalej - z kwestią jego reformowania. Do tej uwagi jeszcze powrócę.

Dalszy ciąg sondażu: Jakie są najbardziej skuteczne metody działania w sytuacji konfliktowej w chwili obecnej?

- wystąpienie na zebraniu samorządu - 41,5 proc.,
- skarga i zażalenie do dyrekcji - 23,8 proc.,

- przyłączenie się do strajku – 17.7 proc.,
- zbiorowy list do władz wyższych – 15.4 proc.,
- zwrócenie się do związku zawodowego – 10.8 proc.,
- interwencja w organizacji partyjnej – 6.2 proc.,
- odejście z pracy – 4.6 proc.,
- list do prasy – 3.1 proc.,
- opieszala praca – 2.3 proc.,
- uchylanie się od wykonywania poleceń – 0.8 proc.

W tym zestawie na uwagę zasługuje duża skala zaufania do skuteczności działań legalnych (nie awanturniczych!) prowadzonych przez oficjalne instytucje, które obecnie dysponują najwyższym autorytetem. A więc w pierwszym rzędzie: samorząd. Ludzie tęsknią za przedstawicielstwem „własnym”, które tworzą, wybierają, rozliczają i mają na nie wpływ. Rozziew między pierwszą pozycją na liście a drugą z rzędu jest wiele mówiący.

Przejdźmy do trzeciego zestawu wyników, będących deklaracją tego, co by ludzie wybrali jako metodę działania (abstrahując od skuteczności dokonanego wyboru). Tu siła samorządu jest jeszcze większa: wystąpienie na zebraniu samorządu wybrałoby zdecydowanie 76.1 proc. załogi.

Wyniki sondażu – pisze Puchalski – *potwierdziły istotną społeczną rolę samorządu, który realizując funkcje statutowe stanowi jednocześnie instytucjonalną płaszczyznę ujawniania i artykułacji potrzeb i interesów różnych grup społecznych w zakładzie pracy. Struktury samorządowe stwarzają warunki dla obiektywizacji sprzeczności i konfliktów w miejscu pracy, dają szansę dla ich legalnego ujawniania się*

i umożliwiają rozwiązywanie konfliktów na drodze instytucjonalnej.

Ludzie – można powiedzieć – chcieliby mieć na terenie zakładu pracy, życie parlamentarne...

I dalej: *Organizacja samorządowa odgrywa więc ważną rolę regulatora życia społecznego w zakładzie, stanowi system „wczesnego ostrzegania” i amortyzuje napięcia społeczne, a regulacyjna funkcja samorządu jest tym większa, im większym zaufaniem obdarzy go załoga.*

Dobrze byłoby, gdyby te ostatnie spostrzeżenia rozumieli wszyscy, którzy działają na płaszczyźnie życia społecznego. Z życiem gospodarczym tak niezmiernie wiele ma ono przecież wspólnego...

W tym samym numerze „Zarządzania” znajdują wyniki innego sondażu, tym razem przeprowadzonego wyłącznie wśród kadry kierowniczej przedsiębiorstw. A zatem wśród ludzi, którzy dzisiaj odpowiadają zarówno za treść reformy, jak i za jej szanse. Sondaż przeprowadzony wśród uczestników pewnego seminarium dla dyrektorów przedsiębiorstw, w artykule „Klimat a postawy”, przedstawiają doc. dr hab. Maria Holstein-Beck i mgr Halina Bierzwińska-Raniszewska z Instytutu Organizacji Zarządzania i Doskonalenia Kadry:

Uczestników seminarium prosił się o określenie swojego stosunku do reformy poprzez wybór pięciu spośród proponowanych 23 rodzajów zachowań. Okazało się, że reforma gospodarcza:

- budzi nadzieję – 79 proc.,
- zmusza do myślenia o niej – 79 proc.,
- skłania do koncentracji – 63 proc.,
- aktywizuje – 61 proc.,
- zmusza do działania – 43 proc.

Uzyskane wyniki – zauważają autorzy – świadczą o gotowości działania na rzecz reformy. *Takie reakcje na reformę, jak: zniechęcenie, obojętność, niepokój zostały wybrane zaledwie przez kilku uczestników.*

Jest to o tyle symptomatyczne, że ci sami dyrektorzy potrafili w innym momencie wymieniać podstawowe minusy obecnej reformy: *istnienie nakazów i rozdzielnictwa, ograniczanie samodzielności w stosunku do założeń – zwiększanie ingerencji centrum; sprzeczności w przepisach, wsteczne ich działanie; niestabilność rozwiązań systemowych, częste zmiany założeń, brak konsekwencji; niewłaściwe systemy motywacyjne; zasady naliczania PFAZ i innych podatków; bałagan w ocenach; nie rozwiązana sprawa monopolii; brak stymulacji w zakresie obniżki kosztów; brak odpowiedzialności samorządu; reforma nie objęła centrum w całości; brak wiary centrum w możliwości samodzielnego działania przedsiębiorstwa.*

Wobec tych minusów dostrzeganych przez kadrę kierowniczą przedsiębiorstw – błędą plasy reformy, które również są dostrzeżone, jak np.: swoboda dysponowania wygospodarowanym zyskiem, mechanizmy płacowe i nagrody eksportowe, odpisy dewizowe, samorządność, stosowanie uzasadnionych cen wyrobów, tworzenie funduszu rozwoju, częściowa reorganizacja centrum czy wreszcie istnienie ustawy o upadłości przedsiębiorstw.

Reasumując (...). Może byłaby pora wykorzystać te pokłady dobrej woli w stosunku do reformy, które jeszcze istnieją i – o ile nie zacząć od początku, to przynajmniej – ruszyć sprawę reformy z martwego punktu?...

Stawomir Siwek

teatr

Termopila

Stary Teatr w Krakowie: „Termopile polskie” Tadeusza Micińskiego. **Inscenizacja i reżyseria:** Krzysztof Babicki. **Scenografia:** Zofia de Inez-Lewczuk. **Muzyka:** Stanisław Radwan. **Choreografia:** Jacek Tomasiak. **Premiera:** styczeń 1986.

Ja Micińskiego rozporządza olbrzymią historyczną erudycją i wrażliwością, pozwalającą mu wyczuć, wysnuć z siebie najrozmaitsze formy duchowego istnienia. Ale nie ono panuje nad historią, lecz ona w nim jak gadyby gnije i wyziewami swymi je upaja. Ten czad historyczny, dur najróżniejszych tradycji zasnawa wreszcie całą powierzeźnię myśli, zaciera się wszelka różnica między myślą, która powstała w duszy poety, a oddźwiękami, jakie budzi ona w coraz to innych labiryntach. (...) Ja Micińskiego niedostrzegam dla niego samego zmienia się i rozkłada w ciągu pisania. Zaczyna pisać jak Polak, który mógłby być Słowackim swego czasu, zwolna przekształca się w chaldejskiego maga, który śni o Polsce, mag ginie w jakiejś bardziej jeszcze mgławicowej postaci duszy, ta znowu wykrystalizowuje się w stan mistyka XI wieku, i wreszcie sam poeta nie wie, czy nie jest jaką panteistyczną pamięcią świata, czuściem pozasobowym, ponadsobowym, zawieszonym ponad epokami.

Tak pisał o współczesnym sobie Tadeuszu Micińskim, młodopolskim poccie-wizjonerze, trzeźwy i racjonalny filozof-krytyk, Stanisław Brzozowski. Diagnoza obowiązuje do dziś. Wzrost zainteresowań w ostatniej dekadzie dosyć zapomnianym Micińskim (wydania poezji i dramatów, opracowania krytyczno-naukowe) nie oznacza bynajmniej, że oswoiiliśmy Micińskiego. Zbliżyła nas do niego, między innymi, raczej utrata wiary w materialno-dialektyczny kształt świata, odkrycie diablego chichotu za logicznymi prawami historii. Ta utrata nie pomogła wiele rozjaśnić Micińskiego. Być może pozwoliła tylko na odkrycie pokrewieństwa dusz.

Nie ludźmy się zresztą. Powrót Micińskiego odbył się za sprawą sfrustrowanych i poszukujących nowych pól badawczych krytyków, filozofów, z rzadka reżyserów. Nie ma większych szans, by zawędrował pod strzechy. Co tu kryć: głównie dlatego, że trudny, mętny, uwikłany w mistyczny różnych proveniencji. W swoim wizyjnym szaleństwie dociekania upadku państwa postawił Polskę ponad Polską, zbudował na ruinach ojczyzny olbrzymi pomnik duchamiotanego na polu Chrystusem, na polu Lucyferem. Brzozowski pisał, że mógł być Słowackim swego czasu; dodajmy, że Słowackim raczej z „Króla-Ducha” niż z „Kordiana”. W dziele Micińskiego nie odnajdziemy wyrazistszych odpowiedzi na elementarne pytania współczesności: co zrobić, żeby Polska wstała z grobu, nie ciągnąc za sobą upiórów przeszłości. Trud kontaktu z myślą Micińskiego polega też na starym nawyku szukania we wszystkim konsekwentnej formy. Tymczasem mamy do czynienia

z kimś, kto zachowuje się jak chirurg-poeta: kroi ciało pacjenta, bada schorzone organa, po czym ni stąd, ni zowąd, z rękami po łokcie we krwi, popada w zadumę nad przeszłym i przyszłym życiem delikwenta, wmyśla się w jego myśli, kocha jego miłością, w końcu umiera jego śmiercią.

Tak oto precyzyjny wykład historyczny zmienia się naraz w traktat mistyczny, sny bohaterów stają się realniejsze od jawy, Chrystus-Zbawiciel ukazuje czarną twarz Szatana i swąd siarki spowija myśl o logice dziejów.

Programowym tomem poezji Micińskiego jest zbiór „W mroku gwiazd”, ale umysł poety sprawia wrażenie, jakby zamieszkiwał w naczyniu o zbyt szczelnej pokrywie. Mistyczny wzlot wyobraźni zdaje się być pochodną duchowej niewoli jako nieuchronnego refleksu znicwolonego ciała. To olbrzymie ciśnienie wewnętrzne przebijało czasem pokrywę, a wyzwolona myśl starała się zagospodarować naraz wszystkie możliwe obszary chwilowej wolności. Potem – z gwiazd – wracała do Targowicy, na carskie i cesarskie dwory, do bezradnych ofiar krwi, do umarłej i sprzedanej Polski.

Żeby wystawić w teatrze Micińskiego jako Micińskiego, trzeba bodaj szczyty szaleństwa, które może się przejawiać najróżniej, ale zawsze. Krzysztof Babicki jest bardzo inteligentnym i zdolnym reżyserem, ale dotychczasowymi realizacjami nie dowiodł bynajmniej, że powinien właśnie zrobić na przykład „Termopile polskie”. Przeciwnie, odnosiłem wrażenie, że przemawia przez niego duch racjonalisty usiłującego okieł-

znać nieracjonalne. Nawet „Iliad” okazał się w jego reżyserskich rękach wcale trzeźwą ilustracją konfliktu bezkarnego kata i bezwolnej ofiary. Może się mylę, ale tkwi w nim potencjalny świetny realizator raczej Brechta niż Becketta, raczej Szekspira niż Ajschylosa.

Babicki wykonał olbrzymią, godną podziwu pracę konstruktorską, by z rozwidzionego, kilkusetstronicowego, niespójnego dramaturgicznie kolosa tekstowego „Termopil” wykroić scenariusz na niespełna trzygodzinny spektakl, który ma początek, środek i koniec. Tyle że z Micińskiego zostało w istocie niewiele. Uczyelniając tekst musiał Babicki sprowadzić wizjonera na ziemię. Może nie taki miał zamiar, ale wygląda na to, że literackim wzorem był mu dramat Wyspiańskiego, najbardziej „Noc listopadowa”, może trochę „Akropolis”. Co o tyle zrozumiałe, że jest to wzór sprawdzony wielokrotnie, a koncepcje teatru Micińskiego i Wyspiańskiego dałyby się jakoś od biedy sprowadzić jeśli nie do wspólnego mianownika, to do bliskiego pokrewieństwa, no ale gdzież nawet Wyspiańskiemu do tych uniesień, jakimi kipią wiersze i dramaty autora „Bazylissy Teofanu”!

Wzorem zaś teatralnym dla Babickiego był niewątpliwie (i być może podświadomie) – Swinarski, oczywiście ten od „Nie-Boskiej”, „Dziadów” i rzecz jasna „Wyzwolenia”. Różnice, pomijając oczywiste, widać choćby w stosunku do filozoficznych i poetyckich zaświatów. Swinarski był przenikliwym badaczem bardzo ludzkich spraw, ale dlatego wiedział, że człowiek naprawdę ma Boga i diabła za skórą. Oswajał więc duchy, gadał

z nimi, a nade wszystko traktował serio, nawet gdy wkładał im bajkowe rogi i skrzydła. Być może Babickiego zainteresowała w „Termopilach” nie tylko ich warstwa historiozoficzna i polityczna, ale w efekcie ona jedna byłaby do obrony jako powód inscenizacji, bowiem mistyka dramatu jest ubogim krowym pętającym się przy rodzinie. Ponieważ nie można się jej pozbyć, niechże sobie żyje, ale nie zwraca głowy. Elżbieta Karkoszka grająca Witę, czyli uosobienie polskiego Ducha Narodowego, została skazana na pożarcie jako smętna figura ze złego dramatu, co to ani nie umie nikogo natchnąć do boju, ani pocieszyć w potrzebie, jeno gada po próżnicy, aż wreszcie, bezsilna, obraża się na Chrystusa (że do zagłady Polski dopuścił) i idzie do Lucyfera, bo a nuż on teraz coś w Sprawie pomoże (choć w istocie całe zło spowodował). I nie jest to wina aktorki – acz rola do niczego – tylko ogólnego nastawienia, a może braku koncepcji na postać. Ponadto reżyser ze scenografką wetknęli nieszczęsną Witę na podest obudowany głęboko metaforycznie szczątkami piszczałek z organów, co musiało ją dobić.

I to byłoby niemal wszystko, co pozostało z wizyjnego rozpasania Micińskiego. Bo trudno wliczyć w to sam układ sceny, skoro nawet i tu para realizatorów sprzeniewierzyła się autorowi. On wymyślił sobie – wzorem teatru Meyerholda i poniekąd poematu Dantego – trójpoziomą scenę o wyraźnie symbolicznych przeznaczeniach (niebo – czyścić – piekło), a w Teatrze Starym wszystko uległo przemieszaniam, zaś trzystopniowa kondygnacja z rurek postawiona w głębi sceny doprawdy mogła

udawać wszystko z wyjątkiem mistycznych kręgów wtajemniczenia.

Fabula dramatu jest rojeniem umierającego księcia Józefa Ponia-towskiego. Widzi on „oczami duszy”, a my własnym żywym okiem, upoko-rzonego przez carycę Katarzynę star-rego króla Stasia (jest rok 1787), widzimy dwór carycy, konflikt wokół Konstytucji 3 Maja – zakończony Targowicą (lata, jak widać, płyną), widzimy haniebny i na swój sposób niezwykle sejm w Grodnie, uczestni-czymy w rzezi warszawskiej Pragi, dokonanej przez generała Suworowa, a na koniec w spotkaniu księcia Józ-e-fa z cesarzem Napoleonem, w roku bitwy pod Lipskiem, roku śmierci księcia. W finale na scenę wjeżdża sarkofag bohatera narodowego.

Ponieważ nie istnieje ciągłość cza-sowa i fabularna, poszczególne scenki budowane są jako dłuższe i krótsze blekauty. Większość postaci wyska-kuje jak diabelki z pudełka, które odgrywają swoje, i na jakiś czas – nie-które na zawsze – znikają. Miciński w dodatku napisał mało autenty-cznych ról, zadowolając się przeważ-nie rozpisaniem też na głosy. Rosja-nie ogólnie są demoniczni, Prusacy śliscy i cwani, zaś Polacy dzielą się na czystych niewinnych albo potwor-nych zdrajców. Jest duża sztuka zagrać to wszystko bardziej po ludzku, więc ta sztuka udała się tylko nielicznym. Epizod carycy nie powi-nien być źle zagrany przez dobrą aktorkę, więc Anna Polony wygrała. Wiktor Sadecki jako król Staś chytrze ukrywał zarówno uczucia upokorze-nia, jak odruchy godności, przez co sprawiał wrażenie jakby nie bardzo wiedział, co o tym wszystkim myśleć. Naprawdę podobał mi się Krzysztof

Głobisz w roli wrednego księcia Potiomkina, ale też i materiał sceni-czny mu dopisał. Gdyby Dorota Pomykała przeczytała jeszcze raz „Idiotę” i wymyśliła się w Nastasję Filipownę, jej Tamara, jedna z nieli-cznych naprawdę żywych postaci „Termopil”, byłaby lepsza i głębsza.

Najgorzej, niestety, z głównym bohaterem. Treła nadaje się do roli księcia Pepi jak ja do „Jeziora łabę-dziego”. Efekt taki, że buczy coś pod nosem albo recytuje bez cienia wiary w cokolwiek. Prawdopodobnie zwy-czajnie nie wiedział, co ma grać i po co, ale podejrzewam, że i to niewiele by pomogło. Są granice brawury w obsadzaniu, i tu Babicki przekro-czył je znacznie, ze szkodą dla wszystkich.

Dziwi mnie ponadto głuchota reży-sera na aktorskie „tony” i stereotypy, których w spektaklu mnóstwo. W ogóle całe przedstawienie jest głuche jak pęknięty dzban. Tragedia naro-dowa wyczerpuje się w słowach i ge-stach, zaś sercu zimno. Armia nadal leży pod Termopilami, pada na nią śnieg.

Tadeusz Nyczek

film

*Ja również jestem
przeciw*

„Jestem przeciw” Andrzeja Trzosa-Rastawieckiego – co za rozczarowanie! Film ten dostał wysoką nagrodę Srebrnego Lwa na ubiegłorocznym festiwalu w Gdańsku przy votum separatium jednego z członków jury, Andrzeja Jurgi. Niestety, głos sprzeciwu nie miał takiej motywacji, jakby należało. Andrzej Jurga protestował przeciwko nadużywaniu (...) tematu narkomanii [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, por. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Otóż dzieło jest kiepskie. Autor nie udźwignął tematu. Narkomania jest chyba najdoskonalszą formą kuszenia, daje całkowicie złudne spełnienie i każe płacić najwyższą cenę. Na każdym narkomanie spoczywa spojrzenie Czystego Nie, spojrzenie raczej lodowate niż triumfalne, gdyż wciągnięcie człowieka w ową otchłań nie wymaga szczególnego trudu. Niesamowita łatwość, z jaką postępuje unicestwienie najpierw ducha, potem ciała narkomana, stawia nam zasadnicze pytania. Skoro nicś wchodzi w człowieka jak nóż w masło, czy wolno pozwalać na swobodę wyboru prywatnych doświadczeń? Czy wolno okazywać miłosierdzie roznosieliom nałogu, gdy zagraża ono innym? Narkoman przypomina bombę próżniową, która po implozji pochłania otoczenie, a więc?

Film Trzosa-Rastawieckiego sygnalizuje te problemy, ale ich nie drąży. Nie krępuje się drastycznością obyczajową, lecz unika związanych z nią konsekwencji moralnych. Rozpatrzmy postać głównego bohatera, ujmującego 15-latka, który w pogoni za narkotycznym upojeniem stał się złodziejem, stręczycielem, a także nieświadomym zabójcą swej dziewczyny. Otóż przez cały czas filmu nie dochodzi do głosu jego samoocena. Ani jedno spojrzenie, nawet gdy jest sam ze sobą, nie zdradza postępów wewnętrznej pustki. Ciągłe ma się ochotę pogłaskać go po głowie. Nie chodzi mi o dydaktyczne powiązanie zła i brzydoty. Wiadomo, że zatwardziali grzesznicy często jawią się otoczeniu w sympatycznej postaci. Ale z dala od ludzkich spojrzeń czy nawet na chwilę nie przebieje się na powierzchnię świadomości potworna samowiedza, czy choćby na moment nie błysnie w oku owo lodowate Nie, które włada narkomanem? Można by sądzić, że chłopak jest za młody, żeby posiadać moralne rozeznanie, grzeszy z wdziękiem zwierzęcia, ponieważ natura jest bezgrzeszna. Jeśli była to zamierzona konstrukcja postaci, to czemu w ostatniej chwili dano chłopcu możliwość ocalenia? Byłoby prawdziwiej, gdyby bezgrzeszny złoceńca został zmiażdżony przez świat, w którym przestrzega się jakichś norm. Byłoby piękniej, gdyby skończył gdzieś na śmietniku, bo wtedy widz zostałby z oczyszczającym uczuciem trwogi i litości. Autor filmu wolął dać mu jeszcze jedną szansę, przez co dramat stał się sentymentalny, a nawet dydaktyczny, jak tytuł przesiewzicia.

Nie podoba mi się również postać wzorowana na szefie Monaru, grana

przez Daniela Olbrychskiego. Ratu-
jący narkomanów Marek Kotański
codziennie musi skazywać kogoś na
śmierć albo z braku miejsc w ośrodku,
albo usuwając tych, którzy złamali
regulamin i zagrażają innym. Jego
metoda resocjalizacji polega na
niszczeniu skażonej osobowości pod-
opiecznych i budowaniu na to miejsce
nowej. Cóż to jest, jeśli nie rola pół-
boga? Przypuszczam, że Marek Ko-
tański zgromadził zastanawiającą
wiedzę o człowieku, podstawach ety-
ki i o sobie samym. Jestem pewny, że
musi sporo płacić za wgląd w sferę
numinalną, musi utrzymywać swą
psychiczną równowagę zachowania-
mi, które mogą przypominać szaleń-
stwo, a może opętanie. Tymczasem
Daniel Olbrychski gra postać będącą
skrzyżowaniem Makarenki z kowbo-
jem. Ani cienia nieuchronnego w ta-
kich warunkach kabotynizmu, samo
surowe zdrowie i twardy uścisk dłoni.
Nie jest to postać, którą się kocha
i nienawidzi, jak Marka Kotańskiego.

To osobnik budzący respekt, lecz
obdarzony za małą siłą wewnętrzną,
by odbudowywać wypalone do ena
osobowości. Autor filmu dodał mu
asystentkę w typie zatroskanej kole-
żanki. Ewa Dałkowska przygarbiła
plecy, nosi włosy zaplecione w war-
kocz (znak kurezowej niedojrzałości),
energję ruchów gasi rezygnacją spoj-
rzenia, buzię układa lekko w ciup.
Jest postacią trochę za głupią, jak na
piekielne miejsce, w którym się znaj-
duje. I bardzo dobrze. Ta kobieta
ucieka przed pełnym rozeznaniem
sytuacji, logikę zmięcza miłością.
Trafna koncepcja postaci Ewa Dał-
kowskiej sprawdziłaby się przy półbo-
skim kabotynie podkreślając jej pod-
rzedną rolę, lecz przy Makarence
Daniela Olbrychskiego jest ona właś-

nie zatroskaną koleżanką, kimś po-
 prostu trochę tylko nierozgarniętym,
a nie – osobą przytłumioną okrop-
 nością sytuacji i siłą partnera, co
 byłoby ciekawsze i mądrzejsze.

Andrzej Trzos-Rastawiecki miał
niezły scenariusz, lecz albo nie prze-
 myślał porządnie materiału, albo nie
 umie pracować z aktorami. Na przy-
 kład w kulminacyjnej scenie sądu
 społeczności ośrodka nad bohaterem,
 sądu, który faktycznie skazuje chłop-
 ca na śmierć, zawierzył amatorom-
 -natorszczykom, czego nie wolno było
 robić. Tylko zawodowi aktorzy potra-
 filiby z tej sytuacji wydobyć całą
 grozę. Prawda artystyczna polega na
 pozornym fałszu, polega na takim
 przesunięciu akcentów w stosunku do
 potocznych obserwacji, by wydobyć
 to, czego człowiek nie wie o sobie
 i swym miejscu społecznym. Dlatego
 prawdziwy narkoman nie może za-
 grać typowego narkomana.

Autor niedobrego filmu o społec-
 znym marginesie dał się poznać
 z bardzo dobrych reportaży o papie-
 skich pielgrzymkach. Różnica jakości
 prawdopodobnie wynika stąd, że
 w „Pielgrzymie” i w „Credo” niczego
 nie trzeba było i nie wolno było insce-
 nizować, a tylko pilnie przypatrywać
 się historycznemu dramatowi z Na-
 miestnikiem Chrystusa w głównej roli
 i Polakami w rolach pozostałych.
 Nasłuchawszy się pobożnych wez-
 wań, napatrzwszy na wielanie uto-
 pii Królestwa Bożego, reżyser chciał
 się przyjrzeć także drugiej stronie, lecz
 zabrakło sił, by z własnej wyobraźni
 wyprowadzić panowanie ciemności.
 Tak niezwykła szansa objęcia pełnej
 skali ludzkiej i tak kiepski rezultat!
 Niechby chociaż do następnej pracy
 coś przeniknęło z tego doświadcze-
 nia.

Krzysztof Kłopotowski

Nakładem Biblioteki Przeglądu Powszechnego ukaże się wkrótce następna pozycja książkowa – „Psalmy nocą i dniem” Paula Beauchamp, francuskiego jezuitę, egzegetę średniego pokolenia. Nie jest to tylko komentarz do znanej Księgi Starego Testamentu. Erudycja i własna zaduma pozwalają autorowi na przedstawienie egzystencjalnej i zdarzeniowej genezy oraz historycznej roli Psalmów w kontekście przymierza osoby i narodu z Bogiem. Warto podkreślić, że „Psalmy nocą i dniem” miały konkretnego adresata – ludzi kalekich i ułomnych. Im właśnie autor starał się przekazać wciąż żywotne, acz docierające z zamierzchłych dziejów, treści Psalmów, wyrażających troskę o sens ludzkiego życia w ustawicznie zmiennej rzeczywistości historycznej.

Zachęcamy zainteresowanych do dokonywania przedpłat w wysokości 400 zł na adres administracji „Przeglądu Powszechnego”, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, lub na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

Zawiadamiamy jednocześnie, że dysponujemy jeszcze niewielką liczbą egzemplarzy wydanej przez nasze Wydawnictwo książki Mariana Morawskiego SJ „Wieczory nad Iemanem”. Jest to dziesiąte wydanie w języku polskim dzieła z dziedziny katolickiej apologetyki a zarazem znakomitego utworu literackiego. Cena jednego egzemplarza wynosi 220 zł.

W numerze 4'86 zamieściliśmy drugą część artykułu p. Kazimierza Dziewanowskiego „Morze Martwe, podwójne dno tragedii”, nie podając nazwiska Autora i tytułu. Autora i Czytelników bardzo przepraszamy.

Redakcja