

# przegląd powszechny 7-8/779-80/86

miesięcznik  
poświęcony sprawom religijnym,  
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

## WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego*

### REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiello  
Maria M. Matusiak  
Stefan Moysa SJ  
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)  
Mirosław Paciuszkiewicz SJ  
Grzegorz Schmidt SJ

### OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

### REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

### „PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja  
*ul. Rakowiecka 61*  
*02-532 Warszawa*  
*tel. 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 IW „Pax”.

Warszawa, ul. Owsiana 9/11

Zam. 0805/Z-789. (P-66). nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

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

Numer zamknięto 9 IV 1986 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

# Spis treści

|                                                                                                                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Motywacje etyczne ludzi wierzących i niewierzących</b>                                                                                                                                         | 9   |
| Dyskusja, w której uczestniczą: Michał Jagiełło, Tadeusz Mazowiecki, Stanisław Opiela SJ, Mirosław Pacuszkiewicz SJ, Anna Pawełczyńska, Grzegorz Schmidt SJ, Jan Strzelecki i Klemens Szaniawski. |     |
| <i>Ks. Adam Przybecki</i><br><b>O polskim duszpasterstwie dyskusyjnie</b>                                                                                                                         | 24  |
| <i>Ks. Henryk Seweryniak</i><br><b>Duszpasterz i teolog</b>                                                                                                                                       | 42  |
| <i>Ks. Marek Jędraszewski</i><br><b>Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu</b>                                                                                                               | 55  |
| <i>Jan Galarowicz</i><br><b>Pozwolić mówić doświadczeniu</b>                                                                                                                                      | 66  |
| <i>Kazimierz Rogoziński</i><br><b>Potrzeby i pragnienia</b>                                                                                                                                       | 76  |
| <i>Marian Al. Żurowski SJ</i><br><b>Słuszność prawna ochroną godności człowieka</b>                                                                                                               | 91  |
| <i>Tadeusz M. Trajdos</i><br><b>Unia Jagiełły</b>                                                                                                                                                 | 106 |
| <i>Zbigniew Sudolski</i><br><b>Mickiewiczowskie liryki z kręgu Saint-Martina</b>                                                                                                                  | 119 |
| <i>Agnieszka Ziółowicz</i><br><b>Żywioł wody w „Balladach i romansach” Adama Mickiewicza</b>                                                                                                      | 141 |
| <i>Anna Sobolewska</i><br><b>Powieści inicjacyjne Janusza Korczaka (dokończenie)</b>                                                                                                              | 155 |

---

*Andrzej Werner*

**Sen o nicości (część I)** 167

---

*Leonard Cohen*

**Księga miłosierdzia (fragmenty)** 184

---

**Album podręczny: Leon Tarasewicz** 188

---

*Kazimierz Dziewanowski*

**Filipika o Filipinach** 190

---

**Katechumenat dzisiaj: Stwórca dobrego świata**  
(*Mirostaw Pacuszkiewicz SJ*) 201

---

**Książki** – *Ks. M. Heller*: Lewa ręka stworzenia (J. Silk, J. D. Barrow, „La main gauche de la création – Origine et l'évolution de l'univers en expansion”) 208

*J. Kolbuszewski*: Nie było nas, był las, nie będzie nas... („W głębi lasu. Las w polskiej literaturze i sztuce”, pod red. E. Bernadzikiego, A. Brzezickiego, F. Krzysika i Z. Neugebauera oraz „Zagrożenie Parków Narodowych w Polsce”, pod red. K. Grodzińskiej i R. Olaczka) 210

*A. S. Kowalczyk*: Klasycyzm odległy i bliski (H. Peyre, „Co to jest klasycyzm?”) 214

*M. Wiśniewska*: Organizacja samopomocy społecznej pod rządami Franka (B. Kroll, „Rada Główna Opiekuńcza 1939–1945”) 216

*W. Pazdur*: Świadkowie apokalipsy (S. Stabro, „Dzieci Leonarda Cohena” i A. Pawlak, „Obudzimy się nagle w pędzących pociągach”) 220

*P. Szewc*: „Dźwigać grzech aż do nawrócenia” (W. Oszejca, „...Ty za blisko, my za daleko... Wybór wierszy” i W. Oszejca, „Naszynnik umiłowanego”) 223

*A. Dziurdzikowski*: „Próbuję znaleźć źródło mojej tożsamości” (W. Zalewski, „Pożegnanie Twierdzy”) 225

**Czasopisma** – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce (39) 227

Prasa o kulturze (5) 229

**Teatr** – *T. Nyczek*: Przegrany legion (Teatr im. J. Słowackiego w Krakowie: „Legion” S. Wyspiańskiego, inscenizacja i reżyseria A. M. Marczewski) 233

**Film** – *K. Kłopotowski*: Poczciwość („Sezon na bażanty” W. Saniewskiego) 236

# Table des matières

---

|                                                                                                                                                                                                          |   |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| <b>Motivations éthiques des croyants et des non-croyants</b>                                                                                                                                             | 9 |
| Discussion dans laquelle participent: Michał Jagiełło, Tadeusz Mazowiecki, Stanisław Opiela SJ, Mirosław Pacuszkiewicz SJ, Anna Pawełczyńska, Grzegorz Schmidt SJ, Jan Strzelecki et Klemens Szaniawski. |   |

---

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| <i>Abbé Adam Przybecki</i>          |    |
| <b>Pastorale polonaise discutée</b> | 24 |

---

|                                                                                                                                         |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Abbé Henryk Seweryniak</i>                                                                                                           |    |
| <b>Pasteur et théologien</b>                                                                                                            | 42 |
| Topologie de la rencontre, c'est-à-dire dans quels lieux la théologie et la pastorale polonaise doivent-elles se pénétrer mutuellement? |    |

---

|                                                                                    |    |
|------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Abbé Marek Jędraszewski</i>                                                     |    |
| <b>Controverse entre Buber et Lévinas au sujet de la compréhension du dialogue</b> | 55 |

---

|                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------|----|
| <i>Jan Galarowicz</i>                                        |    |
| <b>Permettre l'expérience de parler</b>                      | 66 |
| La conception de l'expérience de l'homme chez Karol Wojtyła. |    |

---

|                                                                                                                                                                   |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Kazimierz Rogoziński</i>                                                                                                                                       |    |
| <b>Besoins et désirs</b>                                                                                                                                          | 76 |
| „Le propre fondement de la reprise des problèmes de la satisfaction des besoins est la dimension de leur... inassouvissement forcé par la situation de la crise.” |    |

---

|                                                            |    |
|------------------------------------------------------------|----|
| <i>Marian Al. Żurowski SJ</i>                              |    |
| <b>Raison juridique – protection de la dignité humaine</b> | 91 |

---

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Tadeusz M. Trajdos</i>                                                                           |     |
| <b>Union de Jagiełło</b>                                                                            | 106 |
| Quelles étaient les circonstances et les résultats immédiats de „l'union de Krewa” conclue en 1385? |     |

---

*Zbigniew Sudolski*

**Poésies lyriques de Mickiewicz du cercle  
Saint-Martin** 119

---

*Agnieszka Ziolkowicz*

**Elément de l'eau dans „Ballades et romances“  
de Adam Mickiewicz** 141

---

*Anna Sobolewska*

**Romans initiatiques de Janusz Korczak  
(suite et fin)** 155

---

*Andrzej Werner*

**Rêve du néant (1-ère partie)** 167

Sur les expériences du temps de la guerre et de l'occupation dans  
l'oeuvre de Tadeusz Rózewicz ainsi que l'image de notre société  
d'après la guerre.

---

*Leonard Cohen*

**Livre de la miséricorde (fragments)** 184

---

**Album à la portée de la main:  
Leon Tarasewicz** 188

---

*Kazimierz Dziewanowski*

**Philippique sur les Philippines** 190

Les événements en Philippines sont-ils l'oeuvre du hasard ou une  
régularité?

---

**Catéchuménat aujourd'hui: Créateur d'un  
monde bon (Miroslaw Paciuszkiewicz SJ)** 201  
**Comptes rendus** 208

# Contents

---

## **Ethical Motivation of Believers and Non-believers** 9

Present at the discussion were: Michał Jagiełło, Tadeusz Mazowiecki, Stanisław Opiela SJ, Mirosław Pacuszkiewicz SJ, Anna Pawełczyńska, Grzegorz Schmidt SJ, Jan Strzelecki and Klemens Szaniawski.

---

*Father Adam Przybecki*

## **Talks about Polish Pastoral Works** 24

---

*Father Henryk Seweryniak*

## **Priest and Theologian** 42

Theology of meeting, i.e. where should theology intermingle with the contemporary Polish pastoral work?

---

*Father Marek Jędraszewski*

## **Buber's and Lévinas' Argument about the Understanding of Dialogue** 55

---

*Jan Galarowicz*

## **Let Experience Speak** 66

Karol Wojtyła's thoughts on man's experience.

---

*Kazimierz Rogoziński*

## **Needs and Desires** 76

"The actual cause of reconsidering the problem of meeting needs is the extent of their... dissatisfaction forced by the crisis."

---

*Marian Al. Żurowski SJ*

## **Dignity of Man as Protected by Legal Righteousness** 91

---

*Tadeusz M. Trajdos*

## **Jagiello's Union** 106

What were the circumstances and the immediate results of the "Krewo union" concluded in 1385?

---

*Zbigniew Sudolski*

**Mickiewicz's Lyrics of Saint-Martin Circle** 119

---

*Agnieszka Ziółowicz*

**Element od Water in "Ballads and Romances"**  
**by Adam Mickiewicz** 141

---

*Anna Sobolewska*

**Initiating Novels by Janusz Korczak**  
**(completion of part I)** 155

---

*Andrzej Werner*

**Dream about Nonentity (part I)** 167  
War and war-time occupation experiences in Różewicz's literary  
works and a view of our post-war society.

---

*Leonard Cohen*

**Book od Mercy (fragments)** 184

---

**Handy album: Leon Tarasewicz** 188

---

*Kazimierz Dziewanowski*

**Philippic on the Philippines** 190  
Are the events in the Philippines a chance or the rule?

---

**Catechumenate Today: Creator of a Good**  
**World (Miroslaw Paciuszkiewicz SJ)** 201  
**Reviews** 208

## Motywacje etyczne ludzi wierzących i niewierzących

*Dyskusja, w której uczestniczą: Michał Jagiełło, Tadeusz Mazowiecki, Stanisław Opiela SJ, Mirosław Paciuszkiewicz SJ, Anna Pawełczyńska, Grzegorz Schmidt SJ, Jan Strzelecki i Klemens Szaniawski.*

GRZEGORZ SCHMIDT: Wprowadzenie, które przygotowałem, jest jedynie próbą czy propozycją przymierzenia się do obszernego i skomplikowanego tematu. Drogę czy możliwości podjęcia go jest bardzo dużo. „Motywacje ludzi wierzących i niewierzących” – to temat, który obrósł już tradycją, zarówno gdy chodzi o bezpośredni kontakt – jeśli tak można powiedzieć – etycznych wyborów ludzi określających się jako wierzący i niewierzący, jak i gdy idzie o bardziej systematyczną refleksję etyczną. W tej dziedzinie mamy zresztą polskie osiągnięcia. Myślę o dorobku w zakresie refleksji etycznej profesorów: W. Tatar-kiewicza, T. Kotarbińskiego, T. Czeżowskiego, wątku podjętego później przez ks. T. Stycznia i w ciekawy sposób rozwijanego. Właśnie publikację ks. T. Stycznia i ks. H. Jurosa sprawiły, że naszym dorobkiem dotyczącym etyki niezależnej zaczęto interesować się szerzej na Zachodzie.

Proponuję jednak, aby płaszczyznę naszej rozmowy stanowiła aktualna rzeczywistość społeczna. Oczywiście, by tę aktualną sytuację zrozumieć, by próbować ją właściwie zinterpretować, trzeba będzie pewnie niejednokrotnie odwoływać się do naszej historii, tej najnowszej, okresu międzywojennego czy zwłaszcza lat powojennych. Chciałbym właśnie zacząć od jednej z takich prób zbliżenia: między ludźmi lewicy a Kościołem. [— — —] [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)]. Stało się w pewnym sensie faktem społecznym, że ludzie niewierzący, stojący daleko od Kościoła, przeżywali w ostatnim okresie – często także w sposób dla siebie nieoczekiwany – spotkanie z chrześcijaństwem, zbliżenie do chrześcijaństwa i do Kościoła. W związku z tym pierwsze pytanie, które chciałbym postawić: Czy rzeczywiście możemy mówić o tym ostatnim dziesięcioleciu jako o okresie przełomowym, gdy idzie o kontakt ludzi niewierzących, stojących z daleka od Kościoła i chrześcijaństwa z myślą chrześcijańską, z rzeczywistością Kościoła? Jeżeli tak, to na czym ta przełomowość polegała czy polega?

Chcę postawić jeszcze jedno pytanie. Mianowicie dotyczy ono już interpretacji rzeczywistości najbliższej nam, ostatniego roku, ostatnich dwóch lat. Słyszysz się od czasu do czasu głosy, że zauważalny jest odpływ z Kościoła czy może ze środowisk kościelnych ludzi, którzy tutaj właśnie trafili w ostatnim dziesięcioleciu pod wpływem wydarzeń społecznych i którzy teraz przeżywają – mówi się – rozczarowanie, tak jak gdyby nie znajdowali tego, czego oczekiwali, a co wydawało im się, że tu jest, że ma miejsce. Czy rzeczywiście tak jest i co jest elementem tego rozczarowania, odejścia czy powolnego odchodzenia? Czy także w tym interesującym nas wymiarze etycznym spotkania myśli personalistycznej: laickiej i chrześcijańskiej, są jakieś istotne elementy do odnotowania?

Ostatnia sprawa, na którą nie wiem, czy starczy czasu, bo sama w sobie mogłaby stanowić obszerny temat, to pytanie o kształt życia społecznego, jaki mógłby czy powinien wynikać ze wspomnianego spotkania, gdyby ono trwało, gdyby istniała szansa na pełniejszy rozwój myśli laickiej i chrześcijańskiej na gruncie etycznym. Jeśli sięgniemy do historii, do okresu międzywojennego, to przecież niejednemu raz i w niejednym przypadku kość niezgody stanowiły problemy charakteru naszego życia społecznego, jego określenia, określenia poszczególnych instytucji. Myślę, że wymiar etyczny był w wielu sprawach istotny, a może – czasem na szkodę samego problemu – pomijany czy zaniedbywany na rzecz bardziej doraźnych motywacji.

ANNA PAWEŁCZYŃSKA: Ja także zastanawiałam się nad tym tematem, jednak podeszłam do niego inaczej: w sposób mniej historyczny, szukając raczej przesłanek ogólnych. Zadałam sobie pytania: Kto to jest człowiek wierzący, kto – niewierzący? W polskim społeczeństwie jest to różnica niezwykle płynna. Wierzący i niewierzący zostali wychowani w kulturze chrześcijańskiej i mieli z nią różnego typu styczność; albo w niej pozostali z pełną świadomością, albo są z nią powiązani na różne sposoby. I dlatego granica wydaje mi się płynna. Zadałam sobie następne pytanie: Co z punktu widzenia moralności jest w stosunku do wiary najważniejsze? Wydaje mi się, że z tego punktu widzenia sprawą podstawową jest podział na ludzi, którzy wierzą w dobro rozumiane bezwzględnie – można powiedzieć: w dobro odczuwane i przeżywane w sposób bezwzględny – oraz na ludzi, dla których dobro ma jedynie znaczenie relatywne. Motywacje moralne zależą też od całościowo traktowanej postawy człowieka, jego poziomu moralnego, od sposobu ukształtowania sfery jego uczuć i poglądów, intuicji moralnej i przekazów wyuczonych. Chodzi też o spójność postawy moralnej i o poziom internalizacji wartości; stosunek do wartości może funkcjonować na

powierzchownym poziomie deklaracji słownych, na poziomie wartości uznawanych oraz na poziomie wartości realizowanych czy takich działań, które czynem wyrażają pogłębiony stosunek człowieka do moralności. Te warstwy uwewnętrznienia wartości mogą wspólnie tworzyć spójną postawę człowieka, lecz mogą występować rozłącznie. W zależności od tych wszystkich czynników kształtuje się stosunek człowieka do spraw etycznych i jego motywacje moralne.

Mimo że w Polsce wyodrębnienie w sposób jednoznaczny ludzi wierzących i niewierzących może być trudne, zróżnicowanie motywacji ujawnia się chyba najpełniej w postawach zajmowanych wobec wielkich ciężarów życia i nieszczęść. Dla człowieka wierzącego będzie to swoista trudna pokora w znoszeniu tego, co go spotyka – odwołanie się do słów modlitwy: *bądź wola Twoja*, do męki Chrystusa. A dla niewierzącego będą – być może – bardziej charakterystyczne postawy godnościowe, duma: „Muszę wytrzymać, bo nie chcę stracić dla siebie szacunku”. W sensie zachowań może nie być różnicy, natomiast w sensie najgłębszej motywacji moralnej będzie.

STANISŁAW OPIELA: Chciałbym dodać jeszcze jedno uzupełnienie wstępne. Wydaje mi się, że w pewnym momencie – czy chcemy, czy też nie – musimy sobie postawić pytanie o sens postawy etycznej człowieka wierzącego czy niewierzącego. Na tym poziomie motywacje moralnego postępowania dochodzą do głosu czy stają w centrum uwagi. Jednym z przykładów na to jest książka Leszka Kołakowskiego o religii. Problematyka ta zresztą zajmuje go przynajmniej od piętnastu lat. Moje zatem pytanie dotyczy tego, czy na płaszczyźnie sensu jest możliwy i rokujący nadzieję dialog między człowiekiem wierzącym i niewierzącym?

KLEMENS SZANIAWSKI: To jest bardzo podniecające sformułowanie: motywacje etyczne ludzi wierzących i niewierzących. Ja sobie tak myślałem, że właśnie, jeżeli w ogóle istnieją jakieś różnice w naszym społeczeństwie – bardzo słusznie Hanka powiada, że nasyconym tradycją chrześcijańską – to raczej w sferze motywacji aniżeli w sferze treściowej, w której panuje ogólnie zgoda co do tego, co jest postępowaniem przyzwoitym, a co nie. Natomiast dlaczego postępujemy tak, a nie inaczej? Tu mogą wystąpić różnice motywacyjne.

Jeszcze co do tego pierwszego. Wziąłem do ręki książkę Kotarbińskiego „Medytacje o życiu godziwym”. Gdy się to czyta, to właściwie – pominąwszy stanowczą deklarację programową, że ma to być etyka niezależna od ontologii religijnej, od przeświadczenia o istnieniu Boga i o istnieniu życia po śmierci – nie bardzo widzę, z czym by się tu mógł nie zgodzić człowiek o odmiennych niż Kotarbiński najgłębszych prze-

konaniach w kwestiach ontologicznych. Wzorzec porządnego człowieka, o którym pisze Kotarbiński, *nie spadł z zaświatów ani nie jest jakimś echem niezmiennego ideału bytującego w rejonach czystych idei. Ukształtował się on w walkach obronnych, a stąd jego aspekt dwoisty: sentymentu dla istot bronionych i walorów składających się na waleczność w stosunku do sił grożących istotom podopiecznym. A niestety, w dotychczasowych dziejach ludzkości ludzie musieli bronić ludzi głównie przeciwko ludziom. (...) W tych warunkach urobiona motywacja nabrała wielkiej goryczy. Człowiek dobry, kochający bliskie mu istoty i porywający za oręż w ich obronie, jest tragicznie świadom tego, że ci, których zwalcza, podobni są do tych, których broni...* Ja nie bardzo widzę tutaj różnicę co do treści, natomiast co do tej motywacji... Może nawet jest nieprzystojnością przytoczyć znane powiedzenie, że skoro Boga nie ma, to i ojca można zarząć, ale jednak w świadomości społecznej pokutuje prymitywny pogląd, wedle którego Bóg jest tym, który gwarantuje moralność właśnie przez sankcje. I wobec tego motywacją staje się lęk przed karą i chęć pozyskania nagrody, co przecież nie wydaje się właściwe. Z mojego punktu widzenia, w moim odczuciu tak nie jest, ale powstaje kwestia, czy to jest tylko w sferze teorii, czy też ludzie naprawdę uważają, że strach przed karą ma motywować moralnie? I to karą niewyobrażalnie straszną, rozciągniętą na całą wieczność? Już to samo w sobie wydaje się trudne do przyjęcia, no, ale powiedzmy, nawet jeśli teoretycznie się na to zgodzimy, czy ludzie rzeczywiście tak to przyjmują? Tu, teraz, w Polsce, dzisiaj?

MICHAŁ JAGIELLO: Przyniosłem głośną niegdyś książkę z 1885 roku, a wydaną po polsku w 1910 roku – Jana Marii Guyau „Zarys moralności bez sankcji i powinności”. Autor twierdził, że – chcąc nie chcąc – trzeba przyjąć jakąś hipotezę metafizyczną *najprawdziwszą dla nas* i na niej, na tej najprawdziwszej dla danego człowieka hipotezie dopiero oprzeć swoje życie, swoją działalność. To właśnie mamy u Conrada, który – jak się zdaje – skorzystał z przemyśleń Francuza. Katolicycy krytycy podkreślali, że nie da się w ogóle pomyśleć prawdziwego obowiązku bez odniesienia do Boga. Była to niewątpliwie kwestia sporna między zwolennikami etyki niezależnej a ludźmi, którzy mają odniesienie do Boga. Było jednak coś, co mogło zbliżać część radykalnej inteligencji do katolicyzmu. S. Brzozowski pisał, że *każda chwila naszego życia rodzi skutki rozrastające się w nieskończoność*. Czyli czyn, ale natychmiast – nieustanna odpowiedzialność za czyn. Wydaje mi się, że to był moment zbliżenia. A potem pewien rodzaj aktywizmu wpisany w neotomistyczny personalizm. Dziś natomiast łączyć nas może nie tyle sam aktywizm – znamy już zresztą pułapki „pragmatycznego aktywizmu” – ile odpowiedzialność za czyn.

Wracając do J. M. Guyau – czy nie jest ciekawe, że niemal każda próba stworzenia etyki niezależnej gdzieś po cichu kończy się przyjęciem jakiejś „hipotezy metafizycznej”?

STANISŁAW OPIELA: Chciałbym się troszeczkę ustosunkować do tych pytań. Czy motywacja kary jest jedyną motywacją postępowań etycznych człowieka wierzącego? Myślę że nie. Dlaczego? Dlatego, że kara czy nagroda jest raczej konsekwencją popełnionego czynu niż motywacją. Idealem – powiedzmy – etyki chrześcijańskiej nie jest działanie ze względu na karę czy nagrodę, tylko ze względu na coś pozytywnego, co skrótowo, hasłowo nazywa się miłością, różnie pojmowaną. Z tego punktu widzenia na płaszczyźnie konkretnych czynów i motywacji nie bardzo widzę różnicę między człowiekiem wierzącym a niewierzącym, nawet tak schematycznie potraktowaną, jak pani Pawełczyńska powiedziała, że niewierzący to raczej duma, wierzący to raczej pokora.

ANNA PAWEŁCZYŃSKA: Ale to tylko w najcięższych sytuacjach życiowych.

STANISŁAW OPIELA: Nawet w najcięższych sytuacjach życiowych pokora nie wyklucza dumy. Oczywiście, pokora w potocznym i niedopuszczalnym uproszczonym pojmowaniu – jako mianowicie poniżanie siebie, niewiara we własne siły itp. – może być przeciwstawiona dumie; ale czy tylko to da się powiedzieć o pokorze?

Nawet z tego tylko punktu widzenia miałbym pewne zastrzeżenia. Jest pewnie jakaś różnica w znoszeniu ciężarów życia u człowieka wierzącego i niewierzącego, ale polega ona chyba na pewnym niuansie, na zaakceptowaniu względnie odrzuceniu czegoś wbrew spontanicznemu odruchowi człowieka; w dziedzinie etycznej jednak ostra granica między pokorą i dumą nie istnieje.

Pan prof. Szaniawski cytował prof. Kotarbińskiego. Owszem, jeśli odrzuci się perspektywę ontologiczną, ontyczną czy ściślej transhistoryczną, to motywacyjne różnice mogą być dość duże. I właśnie dlatego chciałem – w mojej pierwszej wypowiedzi – wprowadzić do dyskusji także problem sensu, do którego prowadzi pytanie o to, czy niezależna etyka może być racjonalnie wystarczająco uzasadniona?

TADEUSZ MAZOWIECKI: Postawiono tu już bardzo trudne pytania i nie potrafię zabrać głosu inaczej jak na zasadzie głośnego myślenia. Najpierw, wydaje mi się, że jakby odpowiednikiem tego rozumowania, że „jeżeli Boga nie ma, to można ojca zabić”, jest rozumowanie, że wierzący postępuje tak, a nie inaczej ze strachu przed karą. Jest to paralelne rozumowanie, które ciągle pokutuje w dziedzinie stosunków wierzący – niewierzący, raz na płaszczyźnie prymitywnej, raz na wysublimowanej, ale coś tam zawsze pokutuje.

Zastanawiałem się nad tym, co pani Anna Pawelczyńska powiedziała, że właśnie w sytuacji ciężaru życia i nieszczęścia występuje różnica postaw. Moja odpowiedź na to brzmi: tak i nie. Dlatego, że – proszę o tym nie zapominać – u wierzących pokora jest bardzo często osiągnięta przez bunt właśnie w sytuacji ciężaru i nieszczęścia. Człowiek wierzący musi w takiej sytuacji dokonać wielkiej odbudowy wewnętrznej. Bo to nie jest takie proste, że znajduje w wierze pocieszenie. Myślę, że jest to bardziej problem ostatecznego tłumaczenia sensu życia, sensu, który jest inaczej rozumiany w perspektywie wiary, inaczej bez niej.

Odnosnie do tego, o czym mówił ks. Schmidt, uważam, że chrześcijaństwo coś w tym kraju przyniosło. coś utrwaliło i przynosi coś dalej. Myślę więc, że to jest ten podstawowy motyw, dla którego ludzie kierują się w stronę chrześcijaństwa: tu się znajduje coś, co nie zawiodło w licznych próbach i – ma się nadzieję – nie zawiedzie nadal. Ale właśnie problem polega na tym, czy to jest taka obserwacja historyczno-pragmatyczna, czy też ona wywołuje pytanie o zweryfikowane rozumienie sensu życia.

Druga sprawa, która mnie zastanawia: czy ten zwrot, jaki obserwujemy obecnie, jest dokonywany świadomie? Po stronie kościelnej występuje pewna obawa, czy to nie jest koniunkturalne, instrumentalne itd. Otóż, chciałbym odsunąć na bok tę sprawę, bo wydaje mi się ona często przesadzona. Ale z kolei zadaję sobie pytanie, czy ludzie zbliżający się do Kościoła, do chrześcijaństwa zdają sobie w pełni sprawę z tego, że przychodzą do czegoś, co właśnie zakłada przegraną. W chrześcijaństwie nie ma mowy o łatwej wygranej; wygrana dokonuje się przez przyjęcie krzyża. Tu nie oferuje się programu historycznego wygrania.

ANNA PAWELCZYŃSKA: Tu oferuje się program stałej walki właśnie o jakieś dobro, bez względu na skutki historyczne, które są raz takie, raz inne i zawsze przemijające.

TADEUSZ MAZOWIECKI: Właśnie tu się spotykamy na płaszczyźnie innego stosunku do wartości etycznych, mianowicie takiego: nie jest istotna skuteczność, ale droga postępowania, walka, a nie zwycięstwo.

GRZEGORZ SCHMIDT: Chciałbym zwrócić uwagę na pewne sugestie etyki niezależnej, które mogą być dla nas pomocne. Chodzi mi zwłaszcza o kwestię punktu wyjścia: czy mamy do czynienia z założeniami metafizycznymi, czy z konsekwencjami metafizycznymi. Myślę, że trudne do przyjęcia mogą być te pierwsze, ale jeśli refleksja etyczna prowadzi do pewnych konsekwencji metafizycznych, to już jest zupełnie inna droga. Stąd silne są dziś w etyce chrześcijańskiej tendencje akcentujące auto-

nomię myśli etycznej, jej niezależność w punkcie wyjścia, tzn. w doświadczeniu powinności czynienia dobrze czy powinności afirmacji osoby. W tym sensie istnieje wspólna płaszczyzna, na której wszyscy ludzie mogą się spotkać i faktycznie się spotykają. Na dalszym etapie – gdy człowiek pyta, co służy afirmacji osoby, czy na jakiej drodze tę osobę należy afirmować, bronić jej godności – mogą być pewne rozbieżności związane z odmiennymi spojrzeniami antropologii, która jest czy może być światopoglądowo ukierunkowana. Myślę jednak, że w dużej mierze też jest to płaszczyzna nie tylko spotkania, ale rzeczywiście wspólna. Drogi ludzi wierzących i niewierzących mogą (choć nie muszą) się rozchodzić dopiero na trzecim niejako etapie refleksji etycznej, gdy mianowicie stawia się pytanie o konsekwencje metafizyczne faktu powinności moralnej. Stąd – wydaje mi się – że uzasadnianie powinności moralnej na drodze kary, nagrody, czyli sankcji, jest po prostu nie do przyjęcia.

ANNA PAWEŁCZYŃSKA: Sformułowanie, że „jak nie ma Boga, to można zabić ojca” i przypisywanie chrześcijaństwu odniesienia do kary wskazuje na niski poziom świadomości moralnej człowieka, który w tych kategoriach rozumie. Natomiast w miarę jak ludzie przybliżają się do rozumienia wartości najwyższych – zarówno drogą myśli laickiej, jak myśli chrześcijańskiej – ich poglądy stają się podobne. Rozwój świadomości moralnej prowadzi do myślenia w innych kategoriach o moralności, o własnym życiu, o sensie tego życia.

JAN STRZELECKI: Zastanawiam się, dlaczego tak trudno zabrać głos. Zagadnienia wymienione we wstępie oraz to, co dotychczas mówimy, jest bardzo sensowne a jednocześnie takie uwikłane. Bo jak się jedno słowo powie, to wszystkie te zagadnienia natychmiast trzeba jakoś uporządkować. Więc ogarnia człowieka lekkie przerażenie i stąd pewne zahamowanie. Z drugiej strony to zahamowanie chyba wiąże się z rodzajem pewnej intelektualnej, i nie tylko, także emocjonalnej obojętności wobec tego rozróżnienia: wierzący i niewierzący. Jeśli mielibyśmy uznać je za podstawowe w materii etyki. Mam bardzo głęboką intuicję, sprawdzoną – jak mi się wydaje – na różnych przykładach, że w naprawdę poważnych sytuacjach, których charakter możemy sobie opisać dalej, istnieje daleko idąca zgodność zachowań, zgodność kierunku tej strzałki, która w człowieku tkwi i wskazuje, co należy czynić. Intuicja ta opowiada się przeciw tradycjom głoszącym, że człowiek wierzący działałby zupełnie inaczej niż ten, który nie wierzy. To przeciwstawienie wydaje mi się wiązać z dawnymi sporami między zwolennikami etyki zależnej a niezależnej, z których każda pojmowana była „totalnie”

i bezdialogowo. Wobec tego, co przeżywamy, cośmy przeżyli, propozycje tak pojętych antagonizmów wydają się nam nieco dziwne, zwietrzałe,<sup>1</sup> staromodne, z kalendarza babuni raczej niż z tego, co przed nami stoi. I to przekonanie nie zrodziło się ostatnio. Moim zdaniem ten rodzaj „obojętności” ukształtował się właśnie w okresie 1939–1945. Nic, co w tamtym czasie się przeżyło, nie świadczy, żeby istniały tutaj jakieś podstawowe zróżnicowania. Wiara i niewiara były jakby nazwami zewnętrznymi w stosunku do rodzaju zachowań i nie wskazywały na obszary konfliktowe, raczej na zbieżne – w stosunku do tak podstawowej dziedziny zachowania, jak pomoc człowiekowi w zagrożeniu. Mówię niedokładnie, ale znowu wracam do przykładu, bo te przykłady dużo mi w swoim czasie powiedziały. Weźmy ojca Kolbego. Został uznany za świętego, czyli za bohatera etycznego kręgu chrześcijańskiego. Jednocześnie jest to także nasz bohater, tzn. ludzki, to znaczy również ludzi niewierzących, chociaż ja się absolutnie zgadzam tutaj z ks. Tischnerem, który wymyślił wspaniały termin, jaki chciałbym tutaj lansować: „ludzie nie wierzący”. Otóż ja jestem tym nie niewierzącym, a jednocześnie nie jestem wierzący. Ale te dwa „nie” dużo więcej mi mówią i lepiej mnie plasują niż stare rozróżnienie. Otóż właśnie ojciec Kolbe jest przykładem bohaterstwa etycznego człowieka przejętego pasją wiary i dającego świadectwo tej motywacji najpiękniejsze, najmocniejsze, najbardziej autentyczne z możliwych. Ale jest wiele przykładów innego rodzaju. W mojej kamienicy jest taka tablica na cześć jednego z chłopców z naszej socjalistycznej, żoliborskiej parafii, który w Oświęcimiu zachował się w sposób podobny. Uciekł stamtąd, ale nie wykorzystał tej ucieczki, by się ocalić, przeciwnie, uciekł po to, żeby pomagać innym i zginął w akcji pomocy. Otóż, to są dwa czyny niemalże tożsame. Tak mi się w każdym razie wydaje. „Obojętność”, która mi towarzyszy od tamtych dni, nie oznacza, żebym uznawał to zagadnienie za nieważne. Różność motywacji a tożsamość zachowań w sytuacji zagrożenia to coś – znowu mówię za ks. Tischnerem – co „daje do myślenia”. Otóż konsekwencją właśnie takiego przykładu jest, że to, co mi „daje do myślenia”, prowadzi w inną stronę niż to, co tutaj słyszę.

**ANNA PAWELCZYŃSKA:** Właściwie wszyscy nie możemy znaleźć ostrych podziałów. Nasze próby szukania okazały się niefortunne, bo można powiedzieć, że motywacje moralne wierzących i niewierzących prawie się nie różnicują. Może gdzieś na dnie moralnego upadku i na szczytach bliskich świętości istnieją odmienne motywacje. W obszarze naszych

codziennych zachowań i decyzji bardzo trudno jest trafić na uchwytnie różnice.

KLEMENS SZANIAWSKI: Twierdzisz natomiast, że jest różnica w przeżywaniu świata. Sprawa, o którą tu zahaczyłaś, jest niezmiernie doniosła, nie wiem jednak, czy ona w ogóle należy do naszej dyskusji? Mam na myśli postawę wobec świata i życia; nie bardzo widzę transmisję z tej postawy na konkretne zachowania. To jest raczej kwestia emocji, które żyjemy wobec faktu, że istniejemy, wobec faktu, że ten świat jest taki, jaki jest. Postawa wobec tego, na co w naszym życiu nie ma rady, na pewno kształtuje się inaczej u człowieka wierzącego i niewierzącego. Powiedziałbym, że wierzącemu jest łatwiej zgodzić się na życie i świat. Jeżeli się nie ma tego, czym dysponuje człowiek wierzący, jest niezmiernie trudno zająć postawę akceptacji wobec tego co nieuniknione. Ale nie wiem, czy to należy do sfery etyki. Jaki to ma związek z postępowaniem?

Skoro zacząłem mówić, to jeszcze parę spraw. Padło pytanie, może raczej wątpliwość, co do tego, czy etykę niezależną – jakkolwiek etykę niezależną, bo wariantów jest dużo – można wystarczająco racjonalnie uzasadnić, czy pojęcie obowiązku obejdzie się bez jakichś założeń metafizycznych? Moim zdaniem zależy to od tego, co się uważa za uzasadnienie. Powiem generalnie, że jestem ogromnie sceptyczny co do tego, czy jakkolwiek system wartości można uzasadnić w kategoriach pozaakcyjologicznych. Jesteśmy raczej skazani na arbitralne przyjęcie pewnych założeń. Nie odczuwam tego jako specjalnego upośledzenia. To, co mi się wydaje w zakresie moralności oczywiste przez swoją oczywistość, jest uzasadnione zupełnie wystarczająco, nie odczuwam potrzeby odwoływania się do jakichś innych założeń.

Jeszcze jedna sprawa, może trochę precyzująca to, co powiedziałem na początku i co – zdaje się – spotkało się z dość daleko idącą zgodą. Mianowicie, że wiara czy niewiara nie różnicuje specjalnie przeświadczeń etycznych. Dodałbym, że jeśli chodzi o udzielanie odpowiedzi na pytanie, co warto poświęcić i dlaczego, no, to może jakieś zróżnicowania już by się ujawniły. Nie wiem, w jakiej mierze związane z przeświadczeniami – powiedzmy – filozoficznymi, a w jakiej mierze związane po prostu z faktem przynależności do pewnego kręgu społecznego, który jest wyznaczony bądź przez wspólnotę religijną, bądź przez jakieś inne grupy odniesienia.

Wyda mi się, że przeżywamy dzisiaj tęsknotę za tym, co jest dla myśli chrześcijańskiej istotne, tęsknotę za moralnością absolutną. Odnoszę wrażenie, że mamy już głęboko dość usprawiedliwiania tego,

co budzi sprzeciw moralny w kategoriach takich, o których mówił kiedyś T. Kotarbiński. Żałuję, że nie przyniosłem jego tekstu. (...) Nie używa słowa personalizm, ale to aż się prosi w tym miejscu. Mówi mianowicie (cytuję z pamięci, ale prawie dosłownie): *Człowiek nie chce być traktowany jako nic nie znaczące kółko w zespole mechanizmów, człowiek chce, żeby widziano w nim człowieka – osobę właśnie, żeby go ceniono dla niego samego, a nie dla roli, którą spełnia w procesie dziejowym.* Jeśli chodzi o nasze postawy wobec tego, co dzisiaj jest przed nami, to można by to określić następująco. Etyka absolutna wyznacza – jak by to matematyk powiedział – warunki brzegowe, nieprzekraczalne, w obrębie których można podejmować rozmaite rozstrzygnięcia. Ale pewnych rzeczy nie wolno, cokolwiek by się miało zdarzyć. I to jest to, czego – jak sądzę – ludzie dzisiaj potrzebują, to jest jeden z powodów garnięcia się ludzi do Kościoła, bo tam się słyszy takie słowa, tam jest głoszona ta postawa: nie wolno ci i koniec, nie próbuj uzasadniać odstępstw w kategoriach bilansu dziejowego czy jakichkolwiek innych. Nikt nas nie uwolni od bolesności konfliktów wartości, wobec których stoimy: coś trzeba dla czegoś poświęcić, to jest istota naszego losu moralnego. Kościół wyznacza „warunki brzegowe” tych wyborów i to jest bardzo ważne, trafiające w aktualne potrzeby ludzkie.

STANISŁAW OPIELA: Wydaje mi się, że w dziedzinie etycznej nie tylko sam czyn jest ważny; nie mniej liczy się jego motywacja. Pan Strzelecki podał dwa niemal identyczne przykłady zachowań. To, co je różni, jest trudne do jednoznaczego uchwycenia pojęciowego, być może nawet niedostrzegalne czy wtórne w samym czynie, ale niezmiernie istotne dla etycznej motywacji działającego podmiotu. Motywacja zaś ma już bezpośredni związek z pytaniem o sens.

Jeśli dziś wyraźniej dochodzą do głosu tęsknoty za absolutną etyką, to – po pierwsze – świadczy to chyba o niezaspokojeniu pragnienia szukania solidnego podłoża aksjologicznego, które – po drugie – prowadzi na płaszczyznę, mówiąc skrótowo, metafizyczną. Tu zaś mamy do czynienia z dowartościowaniem aktu wiary niekoniecznie religijnej.

Oczywiście – nietrudno wyobrazić sobie człowieka, którego po prostu nie interesuje ów transhistoryczny i metafizyczny wymiar. Znajdzie on dość spójny system wartości, który go zadowoli... aż do momentu postawienia sobie pytania właśnie o SENS tak sukcesów, jak i niepowodzeń – w ostateczności zaś o sens życia.

I jeszcze jedna sprawa dotycząca kary. W dziedzinie przyrodniczej nieprzestrzeganie praw natury spotyka się z bezpośrednim skutkiem. Karą? Prawo pozytywne też karze za nadużycia. Prawo moralne natomiast nie ma aż tak bezpośrednich sankcji. Dlatego osobiście sądził-

bym, że „kary” w sferze etyki należałoby raczej rozważać w kategoriach konsekwencji takich czy innych wyborów moralnych. Wybór zaś należy do dziedziny wolności, a nie determinizmu praw naturalnych czy pozytywnych. Jeśli np. poszanowanie ludzkiej osoby nie budzi większych zastrzeżeń tak z punktu widzenia zależnej, jak i niezależnej etyki, nie jest obojętne, czy walczy się z kimś jako z przeciwnikiem, czy jako z wrogiem. A na to ma już wpływ taka czy inna postawa etyczna.

**TADEUSZ MAZOWIECKI:** Niechętnie myślimy wszyscy o tym zróżnicowaniu na wierzących i niewierzących. To jest takie oczywiste. Może to z jednej strony bardzo dobrze, ale z drugiej nie może to być problem obojętny, nieważny. Napięcie rodzące się wokół tego problemu ma znaczenie, obojętność byłaby jakimś ubytkiem w kulturze i we wzajemnym stosunku.

**MIROSLAW PACIUSZKIEWICZ:** Jest tutaj od samego początku obecne pytanie, czy w ostatnich kilku latach, może w ostatnim dziesięcioleciu, poszerzyła się płaszczyzna porozumienia między wierzącymi i niewierzącymi, czy dokonano się jakieś porozumienie. Dalej można by pytać: Co złączyło ludzi w ostatnich latach? I tak mi się w pewnym momencie wydawało, że pani Pawełczyńska zaproponowała odpowiedź. Właśnie to dążenie ku wartościom, walka o pewne wartości, to połączyło ludzi. Ale gdy pan Szaniawski mówił o potrzebie moralności absolutnej, zauważyłem, że tu może być coś więcej niż tylko spotkanie na płaszczyźnie walki o wspólne wartości, że wyczuwa się po prostu, gdzie są te wartości, gdzie jest ich gwarant. Wobec tego może nie odstrasza ludzi fakt, że chrześcijaństwo jest trudne i że wpisuje jakoś w swoją doktrynę przegraną. Ci, którzy rozcieńczyli chrześcijaństwo – żeby ono było łatwiej strawne – przegrali, zdaje się, w wielu punktach.

Ale też – podobnie jak pan Mazowiecki – mam poczucie, że jednak istnieje różnica w motywacjach, nieuświadomiana tak na co dzień, w każdej chwili, przed każdym czynem. A poza tym w pewnym momencie postawiłem sobie pytanie, czy nie ma różnicy w spojrzeniu na wartości, do których się dąży. Czy wizja dobra bezwzględного, o którym pani Pawełczyńska mówiła, jest tożsama. Podejrzewam, że występują dość istotne różnice przy założeniu, że wspólne jest dążenie do wartości. Są różnice i w motywacji, i chyba w spojrzeniu na wartości, zwłaszcza na to, co Pani nazwała dobrem bezwzględnym.

**ANNA PAWEŁCZYŃSKA:** Człowiek niewierzący to jest plazma, w której się mieszczą wszelkie możliwości, i człowiek wierzący to też jest taka sama plazma, w której zawarte są różne możliwości zrealizowane, nie zrealizowane i zaprzepaszczone. Dlatego ja się tak bałam tego podziału

i zaproponowałam kryterium dobra, ponieważ jest ono bardziej jednoznaczne. Mówiono tutaj o kilku sprawach, które prowadzą jednak do czegoś, co wskazuje na zróżnicowanie motywacji. Pan Mazowiecki powiedział o przegranej w założeniu, czyli o tym, że w motywacji moralnej działań człowieka wierzącego nie jest zawarta ocena szans na zwycięstwo ani zaraz, ani w latach, które można określić. Ojciec Opieła zwrócił uwagę na to, iż w sytuacji walki człowiek wierzący stara się o to, by jego stosunek do przeciwnika był pozbawiony nienawiści. Jeżeli w ostatnich latach do Kościoła przyłączyło się wielu ludzi niewierzących, jeżeli obecnie część spośród nich odchodzi – odpływ może wiązać się właśnie z tymi dwoma typami motywacji. Odchodzą ludzie, którzy liczyli na doraźne skutki swych działań i tacy, których motywację do walki z przeciwnikiem stanowi między innymi nienawiść. Ich przyjsście było nieporozumieniem, ich odejście jest naturalne. I może właśnie ten fakt odpływu od Kościoła wskazuje na istotną różnicę motywacji moralnych.

MICHAŁ JAGIELLO: Wydaje się, że czym innym jest motywacja religijna, a czym innym – nazwijmy to – moralność Conradowska, czyli wierność pewnym najstarszym zasadom, ogólnie uznawanym za dorobek ludzkości.

A teraz inne zagadnienie. Wiemy, że wielu krąży wokół Kościoła. Ile w tym jest ciężenia tradycji, że po prostu inaczej się albo nie da, albo jest bardzo trudno? Ludzie, którzy obserwują nas z zewnątrz, wprost mówią, że coraz trudniej jest w Polsce nie być katolikiem lub też nie przyznawać się do katolicyzmu. A więc, ile jest w tym presji tradycji, (...) a ile jest czegoś poważniejszego? Krzysztof Dýbciak parę lat temu wprowadził termin „konwersja kulturowa” na określenie doceniania wartości ogólnoludzkich w katolicyzmie czy ogólniej: w chrześcijaństwie. Zdarza się, że ludzie zaczynają od konwersji kulturowej, a potem dochodzi już do konwersji właściwej. Czy jest to jakiś ogólniejszy prąd? Czy nie jest niepokojące, że tak niewielu ludzi pozostaje na pozycjach niezależnych typu Conradowskiego? My właściwie wciąż chyba nie umiemy tego ocenić, bo trudno jest obserwować samych siebie, ponieważ to wszystko wciąż jest bardzo żywe. Kto wie, czy ten odpływ inteligencji od Kościoła nie będzie takim odpływem rzeczywistym i nie stanie się on widoczny, gdy do głosu dojdzie młodzież? To pozornie wydaje się bezsensowne, bo jest faktem bezspornym, że młodzież jest bardzo zradykalizowana, a więc – według obiegowych opinii – powinna być w Kościele. Nie jest to wcale pewne. Ja uważam, że wpływ marksizmu jest nawet poważniejszy, niż na ogół się sądzi. Młodzież z jednej

strony jest zradyzalizowana w sensie politycznym, zaś z drugiej strony o tyle znajduje się pod wpływem marksizmu, że jest szalenie niespokojna, chciałaby królestwo wolności i sprawiedliwości wprowadzić tu, w tej chwili, już.

Być może dla wielu młodych katolicyzm jest przede wszystkim religią patriotyzmu. Natomiast ta druga część – religia jako religia – bywa słabo zauważana. Za jakiś czas część z nich prawdopodobnie zdystansuje się wobec Kościoła, bo przecież Kościół nie realizuje ich marzenia. Byłoby niedobrze, gdyby pomosty między inteligencją a Kościołem były zbudowane w zdecydowanej większości z marzenia o – enigmatycznie mówiąc – „królestwie wolności i sprawiedliwości”.

**TADEUSZ MAZOWIECKI:** Padło tu pytanie, dlaczego tak mało jest tego przyznawania się do dyrektywy Conradowskiej. Ten problem jest jeszcze szerszy. Jestem głęboko przekonany, że dawny sprzeciw radykalnej inteligencji polskiej wobec Kościoła był w konsekwencji twórczy – on coś zmienił w Kościele. Otóż dzisiaj niewyrażanie się tej odmienności rodzi niebezpieczeństwo braku partnera kontrolnego, który by mówił inaczej, tego przeciwnika-przyjaciela. Nie sprzyja to też wzajemnemu szacunkowi w odmienności. Przeciwnie. Przecież słyszeliśmy w tragicznych dniach na Żoliborzu zdanie, że to zrobili niewierzący. Akcent był położony na to, że mordercy dlatego są mordercami, że są niewierzący. Tu obecny Jan Strzelecki stojąc obok powiedział wtedy do mnie z wyrzutem: „No, jak to jest: mordercom mówimy – przebaczymy, a wszystkim niewierzącym – że to zrobili niewierzący?” Ale ani on, ani ja nie podjęliśmy problemu moralnego, który tutaj istnieje i dla wierzących, i dla niewierzących. Byłoby źle, gdyby zgoda powszechna i zbliżenie stwarzały sytuację, w których zostaną zagubione pewne wartości ważne tak dla jednych jak i dla drugich: zarówno jasność co do tego, gdzie występują odmienności, jak i uznanie głębszych motywacji tych odmienności.

**KLEMENS SZANIAWSKI:** Często się dzisiaj mówi ku pokrzepieniu serca. W pewnej mierze ja sam w sobie tę ułomność spostrzegam. Miałem nie tak dawno temu wystąpienie publiczne (chodziło o miejsce twórcy w Kościele) i spostrzegłem z przerażeniem, że w tym, co mówię, unikam pewnych wątpliwości rozbijających obraz jednolity a krzepiący.

**MICHAŁ JAGIELŁO:** Jak się tego nie przełamie, to zablokuje się pewne kanały twórczej informacji.

**JAN STRZELECKI:** Chodzi o to, żeby ta zgodność, której jestem wielkim zwolennikiem, nie przemieniła się w coś, co by było kulturalnie bez-

plodne i co miałyby niejasne granice, co by było ułatwieniem pewnego rodzaju interesownego niemyślenia. To rzeczywiście jest bardzo poważny problem, w różny sposób, ale ze znaczną intensywnością doznawany. Wydaje mi się, że jedno z zadań, które ten czas tworzy, to jest, żebyśmy się umieli pięknie i owocnie różnić nie tracąc, nie naruszając dość istotnego konsensu zarówno w dziedzinie wartości podstawowej, jak i pewnych opcji instytucjonalnych. To jest pewien teren działania, który jest niezależny od sytuacji.

STANISŁAW OPIELA: Myślę, że motywacje przychodzenia do Kościoła czy odchodzenia odeń były i są bardzo zróżnicowane. Chyba trudno się nawet kusić o sformułowanie jakiejś ogólnej zasady. Były i są takie motywacje, które może nie przynależą do dziedziny, o której rozmawiamy. Istnieje coś takiego jak zawód płynący z niemożności urzeczywistnienia czegoś w instytucjach świeckich oraz nadzieja, że w Kościele są struktury, które to umożliwią. Podskórne przeświadczenia o opiekuńczości państwa są projektowane na Kościół, który jeśli nie ma odpowiednich struktur, powinien je tworzyć. Rzadsza natomiast jest postawa wspólnego tworzenia warunków sprzyjających realizacji jakichś wartości. Już w pierwszej dyskusji, jaką mieliśmy w „Przeglądzie”, mówiłem, że spotkanie ludzi świeckich z duchownymi będzie wymagać od obydwu stron i cierpliwości, i uczenia się współdziałania. Niestety – niejednokrotnie obydwaj partnerzy są niecierpliwi, ulegają zniechęceniu, może nawet brak im chęci tworzenia wspólnie czegoś, co mogłoby w następstwie być dla nich użyteczne.

ANNA PAWELCZYŃSKA: Warto wyodrębnić sprawę wiary i stosunku do Kościoła, ponieważ można oczekiwać, że w tych dwóch dziedzinach mogą zachodzić odmienne procesy. Istniał przedwojenny model człowieka wierzącego, który nie chciał związku z Kościołem, a obecnie wytworzył się model człowieka niewierzącego silnie związanego z Kościołem. W postawach współczesnej młodzieży związanej z Kościołem mogą następować przemiany. Istnieje duża grupa młodzieży wierzącej, na ogół silnie związanej z Kościołem. Ta grupa raczej nie zmieni postawy niezależnie od tego, czy jest w opozycji, czy nie. Niewierzącym członkom opozycji Kościół nie stworzył pola do działania, którego oczekiwali. To sprawia, że wielu spośród nich może nabrać dystansu w stosunku do Kościoła, ale zapewne w niektórych rozbudziła się potrzeba wiary, która może doprowadzić do pogłębienia związku z Kościołem.

JAN STRZELECKI: Ja tylko zaznaczam, że mamy tu bardzo cenne wprowadzenie, mianowicie chęć skłonienia nas do refleksji. Nie wiem, czy teraz

jest na to czas i miejsce, ale to właściwie miał być owoc tego spotkania: zastanowienie się nad tym, co wynika ze spotkania myśli laickiej i chrześcijańskiej na terenie etyki dla prac przed nami stojących w rzeczywistości, która się kształtuje, w której uczestniczymy.

GRZEGORZ SCHMIDT: Można by podjąć ten temat na odrębnym spotkaniu. Mam wrażenie, że chyba już z założenia wynikało, iż ta dyskusja bardziej poruszy czy postawi szereg zagadnień, niż je rozwiąże. Natomiast wydaje mi się, że udało nam się opisać kilka ważnych sygnałów, które mniej lub bardziej wyraźnie wszyscy odbieramy, choć nie zawsze potrafimy je wyraźnie zinterpretować.



Ks. Adam Przybecki

## O polskim duszpasterstwie dyskusyjnie

Nieźmiernie ryzykowna jest wszelka próba refleksji nad polskim duszpasterstwem w chwili, kiedy przeżywa ono nie-spotykany dotąd rozwój. Fakt ten, pozostając w niewątpliwej zależności od pewnych uwarunkowań zewnętrznych, tworzy szczególnie trudną sytuację dla dojrzałej wypowiedzi. Jedni całkiem zasadnie lękają się pomówienia o zgorzkniałość, pesymizm i brak wiary, inni zaś wykorzystania ich wypowiedzi przez anonimowych felietonistów nie tylko lokalnej prasy.

Bohdan Cywiński w artykule opublikowanym w 1971 r. pisał: *Problematyka pastoralna interesuje dziś nie tylko kadre rzeczywistych duszpasterzy – w niektórych swych fragmentach jest odczuwana jako ważna także przez świeckich. Wydaje się jednak, że zainteresowania te nie dość wyraźnie odbijają się w naszej publicystyce*<sup>1</sup>. Okazuje się, że mimo upływu czasu słowa te niewiele straciły na aktualności. Było po drodze trochę publicystycznych utarczek, m.in. po artykule ks. Franciszka Blachnickiego, drukowanym w 1973 r. na łamach „Tygodnika Powszechnego”<sup>2</sup>. Pewien odzew wywołał kolejny artykuł B. Cywińskiego ogłoszony w 1974 r., zawierający refleksje nad duchowością polskich katolików<sup>3</sup>. W ostatnich latach można obserwować w tej dziedzinie pewne zmiany, ciągle jednak daleko nam do pełniejszej wymiany myśli i krytycznej oceny doświadczeń<sup>4</sup>. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele i niełatwo podjąć się ich zestawienia. Są wśród nich zapewne te czysto zewnętrzne, związane ze znanymi naciskami pierwszego dwudziestolecia powojennego, które rozwijały defensywne postawy w Kościele polskim, stawiające za cel przetrwanie trudnej sytuacji. Ale nie sposób pominąć innych, które swoje źródło mają w żenującej pysze kształtowanej w oparciu o argument kościołów wypełnionych ciągle jeszcze tłumem ludzi. Ten ostatni fakt – skądinąd pozytywny – urasta do rangi podsta-

wowego klucza zamykającego usta każdemu, kto ośmieliłby się podać w wątpliwość jakościowe parametry owej acies bene ordinata, jaką jest polskie duszpasterstwo. Tymczasem – tak sędzę – nie powinno nam brakować szczerości oraz odwagi mówienia zarówno o tym, co słusznie raduje serce, jak i o niepokojach napotykanym w codziennej pracy duszpasterskiej. Nie można chyba rezygnować z takiej postawy nawet wtedy, gdy uświadamiamy sobie, że nasza wypowiedź zostanie tendencyjnie wykorzystana przez publicystykę ideowych przeciwników. Dalecy jesteśmy od przekonywania, jakoby polskie duszpasterstwo było jedną wielką mistyfikacją, co ogłaszają niekiedy określani komentatorzy i rzecznicy. Równocześnie jednak potrzebne jest zdrowe zdystansowanie się od grupy ludzi, którzy pastoralną aktywność Kościoła widzą wyłącznie w optyce własnych interesów. Jedno i drugie zaślepia osłabiając wrażliwość wobec realnych zagrożeń.

### Mocowanie się z uniwersalizmem Kościoła

Kiedy 15 lat temu Bohdan Cywiński próbował dokonać optymistycznego bilansu ówczesnego duszpasterstwa w Polsce, jego aktywa widział przede wszystkim w dwóch zjawiskach. Jednym było wzmożone zaangażowanie pastoralne duchowieństwa, drugie zaś wiązało się z coraz głębiej przenikającą inspiracją Soboru Watykańskiego II<sup>5</sup>. Wydaje się,

<sup>1</sup> B. Cywiński, *Myśli o polskim duszpasterstwie*, „Znak”, R. 23: 1971, nr 204, s. 690.

<sup>2</sup> Por. F. Blachnicki, *Analiza, diagnoza i terapia*, „Tygodnik Powszechny”, R. 27: 1973, nr 10, s. 1–2. oraz następująca po nim dyskusja: T. Żychiewicz, *Człowiek strzela...* „Tygodnik Powszechny”, R. 27: 1973, nr 12, s. 4–5; F. Blachnicki, *Kościół: ideał i rzeczywistość*, „Tygodnik Powszechny”, R. 27: 1973, nr 18; *Spór o polski katolicyzm*. Wypowiedzi trzech czytelników i omówienie pozostałych przez Stefana Wilkanowicza, „Tygodnik Powszechny”, R. 27: 1973, nr 23.

<sup>3</sup> B. Cywiński, *Niepokoje i ufność*, „Znak”, R. 26: 1974, nr 239, s. 565–595.

<sup>4</sup> Chodzi tu głównie o kilka publikacji ks. prof. Władysława Piwowarskiego, zob. tegoż, *Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim*, „PP”, T. 236: 1982, nr 1–2, s. 61–76; tegoż, *Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji*, tamże, T. 236: 1982, nr 3, s. 22–36; tegoż, *Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 333–367; tegoż, *Sytuacja religijna w środowisku PGR a duszpasterstwo*, „PP”, T. 240: 1983, nr 7–8, s. 137–158; tegoż, *Duszpasterstwo wiejskie dziś*, „Więź”, R. 27: 1984, nr 6, s. 29–45; *Blaski i cienie polskiej religijności*. 7 ks. prof. dr. Władysławem Piwowarskim rozmawia Józef Wołkowski; w: *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, red. J. Wołkowski, Warszawa 1984, s. 9–45.

<sup>5</sup> B. Cywiński, *Myśli o polskim duszpasterstwie*, dz. cyt., s. 690–693.

że dzisiaj trzeba by dodać trzecie zjawisko, jakim jest niespotykane w okresie powojennym otwarcie na uniwersalizm Kościoła. Dojrzało ono bez wątpienia w aurze soborowego przebudzenia, zasadniczy jednak skok dokonał się w chwili wyboru papieża Jana Pawła II. Uniwersalistyczna edukacja przeciętnego polskiego katolika z tym momentem weszła w fazę urzekającego wprost przyspieszenia. Nie był to już elitarny proces właściwy dla tych, którzy dzięki zewnętrznemu otwarciu się świata coraz częściej zaczęli odwiedzać inne kraje, doświadczając przy okazji powszechności chrześcijaństwa, ale spotkanie w skali narodu z bogactwem chrześcijańskiego ducha wypowiadającego się w różnorodności ras, języków i kultur. W dużej mierze zasługa to papieża-rodaka, który nie tylko swoją osobą i licznymi podróżami apostołskimi przybliżył nam cały Kościół, ale wyraźnie przypomniał o konieczności tego zainteresowania.

Jednakże ów wspaniały zryw doznaje zachwiania. Tak pięknie zapowiadające się przebudzenie wchodzi w fazę zagrożenia na skutek tendencji utożsamiania uniwersum Kościoła z tym, co ma wyłącznie polski rodowód. Zaczęło się od pierwszej próby, jaką było zawłaszczenie osoby papieża, dostrzegane w niektórych wypowiedziach niestrudzenie podtrzymujących, że głową Kościoła katolickiego jest polski papież, a nie papież-Polak. Potem zjawia się coraz częściej głoszona teza o niemalże profetycznej roli polskiego modelu duszpasterstwa, na którym ma się wzorować cały Kościół. Ferowaniu powyższej tezy towarzyszy wielokrotnie nie znana dotąd pycha i zarozumiałość, dezastrująca dorobek i mozolne wysiłki innych Kościołów lokalnych, a także swego rodzaju pogarda dla nie legitymującej się tłumami wyznawców, pokornej pracy chrześcijan w krajach dotkniętych procesami daleko zaawansowanej sekularyzacji. Koncentracja na obronie uniwersalności polskiego kształtu duszpasterstwa, którego opracowania w całości nie sposób odnaleźć, oraz jego – jak mniemają określili megalomani – dziejowej wprost misji we współczesnym świecie, przekreśla możliwość twórczego udziału wielu naszych pozytywnych doświadczeń pastoralnych w złożonej i bardzo bogatej rzeczywistości Kościoła Powszechnego.

Wzrastająca wreszcie po długiej przerwie obecność polskich katolików w działalności misyjnej przynosi nie zawsze entuzjastyczną ocenę ich formacji. Z całej międzynarodowej dziś społeczności misjonarskiej jeszcze tylko Polacy pracują w zespołach narodowych, tworząc doskonale getta, szczególnie izolujące się od kontaktu z misjonarzami pozostałych nacji. Efektem jest ewangelizacja na polską modłę, bez zważania na odmienność kultury, stopnia cywilizacji i miejscowych problemów – jak to miałem okazję obserwować w lecie 1985 r. podczas pastoralnej fact finding tour na terenie Afryki Centralnej.

### Wobec powrotów

Polski fenomen ostatnich lat stanowią powroty ludzi dojrzałych do Kościoła. Zjawisko to budzi spore zainteresowanie różnych środowisk, również pozakościelnych, rozpalać nawet głowy prominentnych publicystów. Istnieje chyba już dzisiaj konieczność podjęcia głębokiej refleksji, która by wzniecając tak wiele emocji fakt próbowała opisać i prze-myśleć. Publikacja kolejnych świadectw ludzi powracających do Kościoła ułatwia w ograniczonym jedynie stopniu to skomplikowane zadanie. Anatomia polskich konwersji ukazuje bowiem złożoność zagadnienia i uświadamia w pierwszym rzędzie potrzebę zdystansowania się od pohukiwań autorów propagandowego schematu, kwitującego problem wyłącznie względami koniunkturalnymi. Zadanie o tyle trudne, że żadna z zainteresowanych stron – jak to zazwyczaj w takich sytuacjach bywa – nie jest wolna od tendencji zmierzających do zbytniego upraszczania obrazu rzeczywistości.

Niezmierznie ważne jest więc uświadomienie sobie genezy owej bezsprzecznie zdumiewającej fali powrotów, która w znacznym zakresie obejmuje także środowiska polskiej inteligencji. Jej powrót dokonuje się przecież po wielu latach, delikatnie mówiąc, milczącego dystansu wobec Kościoła. Zrodził się on w okresie trudnych lat narodowej historii, jakie nastąpiły po upadku powstania styczniowego. *W tym właśnie momencie* – jak podkreśla jeden ze współczesnych znawców zagadnienia – *na polskiej scenie pojawia się nowa formacja: liberalna inteligencja. Jest ona przejęta duchem*

*pozytywizmu i scjentyzmu i formując – bardziej niż kiedykolwiek w Polsce na serio – program kultury laickiej, staje w wyraźnej opozycji wobec Kościoła. Ta nowo powstała i skupiona przede wszystkim w zaborze rosyjskim warstwa dąży usilnie do objęcia rządu dusz w społeczeństwie. (...) Osłabiony kulturowo Kościół jest w tym sporze wiedzionym wobec czytającej opinii bez szans. Nie potrafi być przekonujący, razi anachronizmem sformułowań. Ogóźnieuropejskie zjawisko intelektualnego zapóźnienia katolicyzmu w drugiej połowie XIX w. rysuje się wyjątkowo ostro na tej warszawskiej scenie kulturalnej. W tej atmosferze – na przestrzeni jednego niemal pokolenia – następuje gwałtowna laicyzacja polskiej kultury elitarniej. Kościół – tak przecie głęboko zakorzeniony w narodzie – traci wspólny język z tą warstwą, do której w następnym pięćdziesięcioleciu należeć będzie ideowe przywództwo w społeczeństwie<sup>6</sup>.*

Zapewne duże nieporozumienie stanowi próba wiązania genezy licznych powrotów do Kościoła wyłącznie ze społeczną frustracją i poczuciem zawodu. Trudno oczywiście kwestionować jakiś wpływ tych elementów, ale zasadniczo nie określają one decyzji powrotu, mogą być jedynie fragmentem ogólniejszej motywacji. To prawda, że intensyfikacja fali kowarsji związana jest z okresem ostatnich pięciu lat, na które nałożyło się wiele przeżyć o charakterze społeczno-narodowym, jednak jej zaistnienie wyrasta z dłuższego procesu, sięgającego nieco dalej w czasie. Lektura wypowiedzi katechumenów, a także obserwacje duszpasterzy towarzyszących drodze powrotów wykazują, że zjawisko to pozostaje w zależności od swoistej katharsis przeżywanej w sferze ludzkiej świadomości, jak również od wewnętrznych oczyszczeń dokonujących się po Soborze Watykańskim II w łonie polskiego Kościoła. Te ostatnie dalekie są od doskonałości i pozostawiają jeszcze wiele do życzenia. Wiążą się one z wysiłkami uwiarygodnienia misji Kościoła w duchu Ewangelii, a także przewycięzania stałej pokusy odwzorowywania doświadczeń instytucji pozareligijnych. Nakładanie się tych dwu procesów sprawia, że z jednej strony w ludzkiej świadomości rysuje się zupełnie inny obraz wiary i Kościoła, wolny od obiegowych schematów i propagandowego „obskurantyzmu”, jak nam mówiono, z drugiej wizja wspólnoty, w której przez zawierzenie Chry-

stusowi człowiek odnajduje sens życia w świecie coraz bardziej przerażającego konsumizmu i upadku dotychczasowych autorytetów.

Także fenomen Polaka wybranego przez kolegium kardynalskie na Stolicę Piotrową był dla wielu rodaków poważnym wstrząsem i zarazem kolejnym progiem na drodze pogłębiania wiary. Z tą chwilą w umysłach tzw. chrześcijan z metryki, których wśród polskiej inteligencji było sporo, zaczęły się załamywać uproszczone obrazy wiary i ludzi wierzących. Szok spotkania z Janem Pawłem II przenikał głęboko. Chrześcijaństwo, jakie on reprezentuje, nie nosi piętna sługi Pańskiego o władniętego wizją grzechu przeciw szóstemu przykazaniu i nieustannie wołającego z ambony o pieniądze – jak może zbyt przesadnie i krzywdząco określają różni konweryci. Jego mówienie jest wyraziście doświadczanym przepowiadaniem świadka. Wolne od nawyku moralizowania nawet wtedy, kiedy uświadamia człowiekowi bezwzględną konieczność przyjęcia określonej postawy moralnej. Musiała też fascynować jego inteligencja, która obalała wytarty mit kapłana-nieuka, mało orientującego się w rzeczywistości współczesnego świata. Nic więc dziwnego, że za tą fascynacją zaczęło podążać pytanie: Dlaczego nie jestem konsekwentny i nie biorę serio tego, o czym on mówi i czemu daje tak urzekające świadectwo? Pytanie to stanowiło wielokrotnie początek procesu nawrócenia.

Potem przyszły wydarzenia Sierpnia 1980 z towarzyszącymi im procesami przemian społecznych, a także fakty następnych lat, pośród których czytelniejszy stawał się moralny autorytet Kościoła. Zbyt wiele zdarzeń na tak krótki czas, aby człowiek był zdolny ominąć coraz częściej powracające pytanie o wiarygodność swoich postaw i całego życia. Rozpoczęła się mozolna praca nad rewizją dotychczasowych wyborów, prowadząca nie bez trudów i przeciwności do powrotu ku wierze, a właściwiej chyba – jak zwracał na to uwagę Andrzej Kijowski – ku postanowieniu wiary. W bardzo znaczącej wypowiedzi w czerwcu 1981 r. podczas ogólnopolskiego sympozjum duszpasterzy

<sup>6</sup> B. Cywiński, *Korzenie tożsamości*, w: *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie środkowo-wschodniej*, T. 1, Rzym 1982, s. 63–64.

akademickich na Świętej Górze w Gostyniu wyliczał on cztery podstawowe wersje nawrócenia funkcjonujące dotychczas w tzw. pobożnych przykładach. Są to: cud, czyli model nawrócenia Szawła; cios, czyli model cierpiętniczy; powrót do lat dzieciństwa, czyli model sentymentalny; uznanie wiary-religii za „potrzebną”, czyli model pragmatyczny<sup>7</sup>. Sytuacja większości aktualnych powrotów znaczy raczej postanowienie wiary.

Wydaje się, że w tak zarysowanej perspektywie należałoby widzieć owo zjawisko zarejestrowanych społecznie powrotów do Kościoła. Jego dynamika kształtuje się pośród wzajemnego dorastania do miary wezwania, jakie stawia ono zarówno ludziom podejmującym decyzję ożywienia własnej wiary, jak i Kościołowi spełniającemu swą misję w narodzie polskim. Nie sposób przemilczeć trudności obu stron. Dla „katechumenów” istnieje problem przebycia długiej drogi prowadzącej od obudzonego niepokoju, który podał w wątpliwość dotychczasowy porządek i wybory życia, do pełnego włączenia się w egzystencję chrześcijańskiej wspólnoty, tak bardzo dalekiej od przedsoborowej wizji Kościoła wojującego na ziemi, zdominowanego wtedy przez różnego typu organizacje katolickie. Jest to mocowanie się ze stereotypami wiary wyuczonej, również ze stereotypami powrotu do Kościoła. Jest także bolesny proces przezwyciężania naleciałości profesjonalnej rutyny niektórych duchownych, sprowadzających sprawę do rangi pobożnościowej buchalterii i liczącej przede wszystkim ochrzczone głowy.

Ze strony Kościoła zaś, jego przedstawicieli, obserwuje się zaskoczenie zaistniałym zjawiskiem i brak czytelnej koncepcji wyjścia naprzeciw ludziom powracającym. Jedni z księży dmą w „bogoojczyźniane” trąby, inni lekceważą fakt, odczytując go wyłącznie w świetle chwilowej mody i falowania społecznych emocji. Wprost nużące są nieustanne żale na temat poziomu tej propozycji, którą usiłuje się serwować w ramach licznie powstających tzw. duszpasterstw środowiskowych. Okazuje się, że w sytuacji dużego przebudzenia wiary stosunkowo łatwo zorganizować jeszcze pewne formy działania, gorzej jednak z utrzymaniem ich na odpowiednim poziomie.

## Ruchy i wspólnoty religijne w natarciu

Okres posoborowy znaczy się niebywałą żywotnością pojawiających się w Kościele wspólnot i ruchów religijnych, w Polsce dostrzeganych szczególnie wraźnie w ostatnich dziesięciu latach. Dokładne ich wyliczenie sprawiłoby niemało kłopotu. Legitymują się one charakterystyczną dla siebie duchowością, celami, metodą działania i przekrojom uczestników, których gromadzą. Różnego rodzaju wypowiedzi i publikacje pastoralne podkreślają, że owe wspólnoty i ruchy religijne odgrywają we współczesnym Kościele bardzo ważną rolę. Objawia się ona w spełnianiu zasadniczej funkcji pogłębiania świadomości religijnej ich uczestników. Kontynuują one bowiem mocno osłabiony proces tzw. socjalizacji permanentnej<sup>7</sup>. Wymagając od swoich uczestników czegoś więcej niż tylko formalnej przynależności, odbiegają od koncepcji znanych z przeszłości klubów i organizacji katolickich. Pragną być szkołą życia w duchu wiary i akcentują religijne oraz wspólnotowe zaangażowanie.

Autentyzm, ożywienie wiary, niekwestionowana rola w pogłębianiu świadomości religijnej nie mogą jednak przesłaniać niepokoju, jakie rodzą się z pilnej obserwacji i analizy wspomnianych ruchów i wspólnot religijnych. Ciągłe bowiem obecnym zagrożeniem jest tendencja monopolizowania własnej jedynie duchowości, która tworzy przekonanie o posiadaniu prawa wyłączności w określaniu kształtu dróg ewangelizacji współczesnego świata. Stanowi ona niebezpieczeństwo podważenia, charakterystycznego dla działania Kościoła, pluralizmu form pastoralnej posługi. Stosując niekiedy uproszczony schemat oceny dotychczasowych modeli, w myśl którego nowe jest zawsze lepsze, może prowadzić do pryncypialnego potępiania wszystkiego, co

<sup>7</sup> Por. A. Kijowski, *Wiara i niewiara w życiu Polaków*, „W Drodze”, R. 9: 1981, nr 11–12, s. 127.

<sup>8</sup> Por. *Blaski i cienie polskiej religijności*, dz. cyt. s. 39–41; G. Polak, J. Turnau, *Duszpasterstwo w Polsce*. Rozmowa z ks. biskupem Władysławem Miziołkiem, „Więź”, R. 28: 1985, nr 4–5–6, s. 31; *Ludziom dojrzałym sens wiary przekazać trzeba w sposób dojrzały*. Z ks. biskupem Ignacym Tokarcukiem – Ordynariuszem Przemyskim rozmawia Maciej Kozłowski, „Znak”, R. 37: 1985, nr 362–363, s. 137–138; W. Piwowarski, *Duszpasterstwo wiejskie dziś*, dz. cyt., s. 41–44.

legitymuje się świadectwem jakiejś tradycji. W ten sposób w mentalności młodych zwłaszcza uczestników ugruntuwuje przekonanie, jakoby dopiero za sprawą danego ruchu rozpoczynała się prawdziwie chrześcijańska epoka. Nastawienie takie – o czym wspomina bp Władysław Miziołek – buduje atmosferę niezdrowej rywalizacji między poszczególnymi wspólnotami i sekciarskiego wydzierania sobie nawzajem uczestników<sup>9</sup>.

Niepokoje musi również napawać brak zasadniczej koordynacji rozlicznych poczyniń i inicjatyw przy charakterystycznej dla ruchów i wspólnot żywiołowości działania. Stwarza to nieograniczone pole aktywności dla różnego rodzaju – używając określenia znanego publicyście – bigotów odnowy. W przypadku księży problem ten objawia się całkowitym zaangażowaniem po stronie jednego wyłącznie ruchu przy równoczesnym zaniedbaniu innych form życia parafialnego. Prowadzi to do sytuacji swoistego wyeliminowania z parafii tych wszystkich, którzy nie potrafią się odnaleźć w kręgu proponowanej przez dany ruch duchowości.

Zjawiające się w życiu kościelnym ruchy i wspólnoty eksponują wielokrotnie rolę doświadczenia religijnego. Ma ono swoje miejsce w strukturze aktu ludzkiej wiary, a droga współczesnego człowieka ku Bogu bardzo często rozpoczyna się od doświadczonego z Nim spotkania. Wydaje się jednak, że istnieje tutaj wiele nieporozumień, które biorą swój początek z niezbyt jasno uświadomionej różnicy zachodzącej między przeżyciem i doświadczeniem religijnym. Poza tym skrajny racjonalizm wiary obserwowany w przeszłości zaczyna zmierzać teraz ku drugiemu krańcowi, jakim jest budowanie wyłącznie na przeżyciu i doświadczeniu religijnym, przy całkowitym eliminowaniu refleksji intelektualnej. Sytuacja ta prowadzi do stanu, o którym wspomniał Yves Congar w wypowiedzi na temat tzw. ruchów zielonoświątkowych: *Dostrzegam niebezpieczeństwa zadowalania się klimatem sentymentalności, klimatem spotkania przyjacielskiego, powierzchownej gorliwości, gestów bezpośredniego miłosierdzia, które mogą odwracać uwagę od zaangażowania bardziej na serio, zwłaszcza w dziedzinie społecznej*<sup>10</sup>. Idzie za tym wizja chrześcijaństwa łat-

wego, stymulowanego chwilowymi nastrojami, zdominowanego wyłącznie przez euforię nie dopuszczającą prawdy o nieodłącznym od wiary trudzie i wprost przejmujących doświadczeniach nocy.

Prawdopodobnie w tejże taryfie ulgowej, jaką wprowadza kuchennymi drzwiami do współczesnego chrześcijaństwa wizja wiary wolnej od trudu, podgrzewanej zbyt mocno przeżyciem i emocjami, jak również wszędobylskim pragnieniem błyskawicznego sukcesu, tkwi odpowiedź na pytanie o postępujący proces spłylenia postaw religijnych. Dyspensa od koniecznej refleksji intelektualnej owocuje inwazją banału, przenikającego m.in. do tekstów kościelnych pieśni i piosenek religijnych.

Istnieje dzisiaj już zbyt wiele opracowań, aby wyliczać aktualnie wszystkie niebezpieczeństwa grożące ruchom i wspólnotom religijnym. Najczęściej przestrzega się przed fundamentalizmem, iluminizmem, paraklerykalizmem i charyzmatyzmem<sup>11</sup>. Niepokój budzić będzie także każda próba naruszenia integralności chrześcijańskiego przekazu wiary, na co uwrażliwia głośny „Rapporto sulla fede” kard. Josepha Ratzingera w związku z wypowiedzią odnoszącą się do ruchu Odnowy w Duchu Świętym.

### Kapłan... ale jaki?

Niekwestionowana obecność Kościoła w polskich dziejach narodowych, szczególnie dobitnie artykułowana od czasu zaborów, kształtowała się przede wszystkim poprzez zaangażowanie duchowieństwa. Obraz polskiego kapłana dojrzał w długim procesie historycznym, którego wynikiem jest niespotykany już dzisiaj w innych krajach wysoki autorytet księdza. W przeszłości charakteryzował się on z jednej strony pewną ekstensywnością (tzn. obejmował sprawy religijne i pozareligijne) oraz akcentowaniem charakteru urzędowego, z drugiej zaś szerszymi funkcjami,

<sup>9</sup> Zob. G. Polak, J. Turnau, *Duszpasterstwo w Polsce*, dz. cyt., s. 31.

<sup>10</sup> J. Puyo, *Życie dla prawdy. Rozmowa z ojcem Congarem*, Warszawa 1982, s. 164.

<sup>11</sup> Zob. B. Dembowski, *Ruch odnowy charyzmatycznej dawniej i dziś, nadzieje i obawy*, w: *Otrzymanie Jego moc. O odnowie w Duchu Świętym*, red. M. Babraj, Poznań 1985, s. 27 i 34–35. Por. także E. D. O'Connor, *Ruch charyzmatyczny w Kościele katolickim*, Warszawa 1984, s. 220–238.

realizowanymi jednak w obrębie specyficznej, instytucjonalnej roli kapłana. Aktualnie – jak zwraca na to uwagę ks. Władysław Piwowski – podlega on procesowi demokratyzacji. Znajduje to wyraz w zacieśnianiu się znamiennej ekstensywności i wzroście zapotrzebowania na charyzmat osobisty<sup>12</sup>. Ta ostatnia prawidłowość przejawia się w podniesieniu wymagań stawianych kapłanowi przez ludzi świeckich, których spełnienie – w ich oczach – jest kolejnym źródłem wiarygodności osoby duszpasterza, reprezentującego Chrystusa i będącego wystannikiem Kościoła we wspólnocie wiernych<sup>13</sup>.

Wspomniane zjawisko pogłębia się w związku z oczekiwaniami, jakie rodzi sytuacja kryzysu wartości obserwowana we współczesnym świecie, także w Polsce. Wzmoczone zainteresowanie Kościołem spełniającym swą posługę w naszej ojczyźnie napawa uzasadnioną radością, równocześnie jednak przynosi wielką falę społecznych oczekiwań wyrażanych już nie tylko przez dotychczasową wspólnotę wierzących, ale także przez tych, którzy po latach na nowo szukają w nim swego miejsca. Coraz częściej dochodzi do głosu rozczarowanie, znajdujące wyraz w rozróżnieniu stosowanym wobec duszpasterzy dzielonych na księży „wierzących” i „kościelnych administratorów”.

Budującą wieść o powiększającej się liczbie powołań kapłańskich i pęczniejących seminariach duchownych zdaje się tu i tam przesłaniać nie pozbawione dramatycznego wyrazu wołanie o kapłana, który byłby prawdziwie duchownym, tzn. człowiekiem dysponującym własnym i głębokim doświadczeniem wiary, prezentującym wyraźnie określoną osobowość jako człowiek, chrześcijanin i duszpasterz. Przypomnienie to jest dość istotne, ponieważ bywa dzisiaj zamazywane swoistą atrakcyjnością kapłaństwa, zdolnego w obecnej sytuacji zaimponować młodemu człowiekowi czysto zewnętrznym zaangażowaniem, rozmachem inicjatyw, a nawet autorytetem duszpasterza, który wierni ciągle mu jeszcze w Polsce przyznają, choć w licznych przypadkach już tylko na podstawie dużego kredytu.

W kręgach średniego i młodego pokolenia laikatu przybiera na sile nie ukrywane zdumienie postępującym zjawiskiem duchowego jałownienia aktualnej generacji kapłanów.

Straszy wprost wizja księdza, wszytkowiedzącego specjalisty od Bożych spraw, który do perfekcji opanował pastoralną inżynierię, ale nie nosi na sobie śladów życia wiara. Optymizmem nie napawa także najbardziej chyba dramatyczny portret księdza-budowniczego, którego stworzyła tzw. trudna polska sytuacja. Bezgraniczne poświęcenie aż do wyniszczenia fizycznego budzić musi szacunek i uznanie. Jednak cena tego bywa zbyt wielka i najczęściej przychodzi ją płacić konkretnej parafii.

Ten dość przyciemniony obraz rzeczywistości przejmując tym szczególnie, że jego ślady można odnaleźć już nawet wśród aktualnych seminarzystów. W postawie tych ostatnich uderza swoisty antyintelektualizm przybierany w pobożne szaty ewangelicznego autentyzmu i chęci uwolnienia się od skazy wiary dotkniętej racjonalizmem minionych pokoleń. Nie sposób wytłumaczyć młodym ludziom, że przygotowanie do kapłaństwa winno obejmować także głęboką formację intelektualną, ponieważ bez niej przyszły duszpasterz nie będzie zdolny do samodzielnego myślenia i dojrzałej oceny sytuacji pastoralnej, stając się jedynie bezdusznym wykonawcą odgórnych decyzji. Obserwuje się zjawisko, które język studencki określa jako oczekiwanie na tzw. gotowce. Zajęcia dydaktyczne zakładają powracające wołanie o rezygnację z kursowego przekazu wiedzy za cenę skupienia się na prezentacji praktycznych – jak mówią – metod działania i najlepszych sposobów skutecznego duszpasterstwa.

Nakłada się na to wszystko atmosfera zachwiania koncepcji wychowawczej przyszłych kapłanów. Gama pedagogicznych propozycji spotykanych w polskich seminariach oscyluje między krańcem, który oddaje łańciska zasada – *initium sapientiae timor*, wynoszona w pewnych konwinkach na szczyty, a propozycją typowego domu studenckiego, zamieszkiwanego przez aktywistów najróżniejszych

<sup>12</sup> Por. W. Piwowarski, *Tradycyjny autorytet księdza w procesie przemian*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 132.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 138. Podobne wnioski można znaleźć w innych badaniach, por. S. Dobrzański, *Młodzież o kapłaństwie i kapłanach*, „Chrześcijanin w Świecie”, R. 9: 1977, nr 2, s. 105–106; J. Marjański, *Autorytet księdza. Aspekty socjologiczne*, tamże, s. 85–92.

grup i ruchów religijnych, którzy przy okazji studiują teologię oraz otrzymują formację duchową. Efekt takiej sytuacji nie może zaskakiwać – po prostu brak klarownego obrazu sylwetki współczesnego duszpasterza. Jest to ostatecznie albo gospodarz kościelnej infrastruktury, albo posiadający święcenia kapłańskie lider jakiejś grupy czy ruchu religijnego, który zamiast w tych zespołach spełniać zadanie duchowego moderatora staje się jednym z entuzjastycznych ich uczestników.

### Poszukiwań koncepcji duszpasterstwa ciąg dalszy

Wszelkim przemyśleniom dotyczącym koncepcji duszpasterstwa musi nieodzownie towarzyszyć świadomość poruszania się w kręgu rzeczywistości, która znaczone jest przedziwnym spotkaniem ludzkich wysiłków z tajemnicą niepojętego działania Bożej łaski. Zapoznanie tego faktu prowadzi do utożsamienia duszpasterstwa ze zwyczajną socjotechniką albo cynicznym nieróbstwem, wyglądającym jedynie szczęśliwych zbiegów okoliczności dumnie ogłaszanych jako cudowne interwencje ze strony Boga.

Nie miejsce tutaj na uzasadnianie, że oczywista dla człowieka wierzącego obecność i pierwszeństwo Łaski domaga się od niego zaangażowania w duszpasterstwo bogactwa ludzkiej wiedzy i zdolności praktycznego działania. Pomijając rozważania nad niekwestionowanym priorytetem Bożego działania w duszpasterstwie, od strony człowieczej aktywności najczęściej akcentuje się dwie podstawowe jego cechy, mianowicie personalizm i integralność. Personalizm duszpasterski oznacza widzenie osoby ludzkiej zarówno z jej potrzebami indywidualnymi, jak i w relacji do wspólnoty wierzących czy nawet społeczności ludzkiej. Integralność duszpasterstwa zakłada zaś troskę o całościową formację chrześcijaństwa, a nie tylko jej wersję uproszczoną, dyktowaną chwilową modą czy osobistymi upodobaniami księdza<sup>14</sup>.

Do niedawna powojenne duszpasterstwo w Polsce zdominowane było przez koncepcję działań o charakterze masowym, adresowanych do ogółu wierzących, skierowanych na przeciętnego katolika jako członka narodu. W związku z tym eksponowane było bardziej duszpasterstwo ogólne

i zwyczajne z pominięciem innych form, które by uwzględniały bieżące problemy religijno-moralne różnych kategorii i grup ludzi. Koncepcja ta wynikała z konkretnych uwarunkowań historycznych i aktualnej sytuacji wewnętrznej w kraju. Efektem realizacji tej koncepcji było utrzymanie przy Kościele większości Polaków, ale też ukształtowanie pewnych cech tego Kościoła. Zwraca się uwagę, że jest on m.in. Kościołem hierarchiczno-urzędowym na niekorzyść Kościoła wspólnotowego, co objawia się akcentowaniem określonej hierarchii wartości (jedność, posłuszeństwo oraz pewien uniformizm w myśleniu i działaniu) i aktywnością duchowieństwa przy równoczesnej bierności laikatu. Jest także Kościołem rytuału skoncentrowanym na utrzymaniu wielkiej liczby ludzi przy religii i patriotyzmie<sup>15</sup>.

Aktualnie owa koncepcja duszpasterstwa o charakterze masowym jest bardzo wyraźnie uzupełniana przez działalność tzw. duszpasterstw środowiskowych powstających w odpowiedzi na konkretne zapotrzebowanie wiernych, a także przez poszerzającą się z dnia na dzień aktywność różnego typu grup i ruchów religijnych.

Socjologowie religii podkreślają, że o dynamice przemian współczesnego katolicyzmu polskiego decyduje zasadniczo działanie trzech sił. Są to: tradycyjna polska religijność masowa, charakteryzująca się emocjonalnym przywiązaniem do wiary przy jednoczesnej słabości postaw moralnych; prądy dechrystianizacyjne, objawiające się w ateizacji społeczeństwa i propozycjach konsumpcyjnych modeli egzystencji przy niewydolności polskiego duszpasterstwa; wreszcie – odnowa religijna, krzyżująca się z prądami chrystianizacji. W takim obrazie dominuje nieustannie siła tradycyjnej formacji religijnej, która nie może być pojmowana wyłącznie negatywnie<sup>16</sup>. Obok wielu braków stanowić może ona bowiem dużą szansę zwłaszcza wtedy, gdy podejmie się wysiłek swoistej „demitologizacji” jej treści, wręczając pozytywnie w jakościowo nową rzeczywistość.

Efektem działania m.in. wymienionych sił jest fakt zaistnienia w Polsce okresu powojennego zupełnie nowej situa-

<sup>14</sup> Por. Cywiński, *Myśli o polskim duszpasterstwie*, dz. cyt., s. 699–704.

<sup>15</sup> Por. Piwowarski, *Miejsce i rola Kościoła ludowego w społeczeństwie polskim*, dz. cyt., s. 62.

<sup>16</sup> Por. Cywiński, *Myśli o polskim duszpasterstwie*, dz. cyt., s. 704–710.

cji, którą można by określić jako powstanie społeczeństwa światopoglądowo pluralistycznego<sup>17</sup>. Jego rozwój zaznacza się, zwłaszcza w ostatnich latach, zjawiskiem postępującego „pluralizmu społeczno-kulturowego”. Nie ma on oczywiście takiego zakresu jak w Europie Zachodniej, niemniej jest problemem narastającym, który niesłusznie się lekceważy. Specyfika polskiej sytuacji polega na tym, że wskutek słabości pluralizmu społecznego powiązany z nim w jakimś sensie pluralizm kulturowy nie ma instytucjonalnego wsparcia, stąd jest on jeszcze słabo zauważalny, bardziej zindywidualizowany i wyizolowany ze społecznego kontekstu. Jednak w chwilach umożliwiających zmanifestowanie się na zewnątrz tego zjawiska, ów pluralizm kulturowy staje się bardziej widoczny.

Fenomen zjawiających się w tej rzeczywistości grup i zespołów duszpasterstwa środowiskowego, a także ruchów religijnych, które odgrywają dzisiaj zasadniczą rolę w pogłębianiu świadomości religijnej, ukazuje wiele niedomogów aktualnej koncepcji duszpasterstwa. Odnosi się wrażenie, jakoby Kościół był zaskoczony tym fenomenem i akceptował go pod naporem faktów. Rodzi to niekiedy bardzo przykre nieporozumienia i niedomówienia na temat chrześcijańskiej tożsamości konkretnych ruchów. Odczuwa się przede wszystkim brak jasnego określenia miejsca tychże ruchów i wspólnot w całościowej wizji polskiego duszpasterstwa, które szamocze się między nadal podtrzymywaną w pewnych kręgach – w sposób wyłączny – koncepcją duszpasterstwa masowego, a niekontrolowanym i puszczonej samopas żywiołem tychże grup i ruchów. Wydaje się, że nastał czas podjęcia wysiłków, które pomogłyby w zintegrowaniu wielu najróżniejszych inicjatyw zdążających przecież ostatecznie do tego samego celu. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że potrzebujemy odważnie i konsekwentnie przemyślanej wizji, którą można by nazwać koncepcją integralną polskiego duszpasterstwa. Chodzi o koncepcję łączącą w jedną całość bogactwo wszystkich pozytywnych doświadczeń, zarówno tych z przeszłości jak i aktualnie zdobywanych. Nieporozumieniem byłoby opowiedzenie się wyłącznie za jedną formą duszpasterskiej propozycji.

Wypracowanie takiej koncepcji wiązałoby się nieuchronnie z pewnymi zmianami strukturalnymi w duszpaster-

stwie. Trzeba by jasno określić najpierw miejsce, rolę i zadania poszczególnych form duszpasterskich, a następnie wpisać je w logicznie przemyślaną całość pracy duszpasterskiej parafii i diecezji. W wielu częściach kraju palącą sprawą jest przywrócenie pastoralnej roli dekanatu, sprowadzonego wyłącznie do wymiaru administracyjnego. Uczynienie z niego następnej po parafii płaszczyzny integracji inicjatyw pastoralnych uchroniłoby wspólnotę parafialną – zwłaszcza w miastach – od jednostronności propozycji form duszpasterskich czy ruchów religijnych.

Osobną sprawą w tej koncepcji jest problem duszpasterzy. Wymagałaby ona najpierw pewnej stabilności kadry w ramach parafii i dekanatu. Poza tym w sytuacji takiego bogactwa form duszpasterskich niemalże oczywista staje się specjalizacja księży. Nie do wybronienia jest wizja duszpasterza, który nadaje się do wszystkiego, bo jej efektem jest przykład proboszcza przychodzącego do parafii o bardzo rozwiniętych tradycjach działania wielu grup i wspólnot, stwierdzającego, iż on zna się jedynie na duszpasterstwie ogólnym, wskutek czego wszystkie istniejące dotychczas zespoły musiały zakończyć swoją działalność, a on skoncentrował się – na skądinąd koniecznej – naprawie dachów.

Coraz bardziej naglące w naszym kraju staje się wołanie o wprowadzenie instytucji stałego diakonatu. Pomogłoby to rozwiązać problem przeciążenia księży działaniami, które bezpośrednio związane są z urzędem diakona. To właśnie żonaci diakoni – jak zauważa bp Władysław Miziołek – mogliby się zająć trudnym do przezwyciężenia w obecnej sytuacji kadrowej problemem duszpasterstwa poszczególnych grup zawodowych, a także – dodajmy – duszpasterstwem osób chorych i samotnych oraz działalnością charytatywną, co należy do urzędu diakona<sup>17</sup>.

Wreszcie na koniec wspomnieć trzeba o roli laikatu, który w Polsce ciągle jeszcze partycypuje w działalności pastoralnej jedynie w sposób ograniczony, a z całym powodzeniem mógłby spełniać wiele należnych mu w Kościele funkcji. W licznych wypowiedziach podkreśla się wyraźnie, że w jakiejś mierze przyszłość Kościoła w Polsce uzależ-

<sup>17</sup> Tamże, s. 710.

<sup>18</sup> G. Polak, J. Turnau, *Duszpasterstwo w Polsce*, dz. cyt., s. 32–33.

niona jest od aktywnej obecności ludzi świeckich angażujących się we właściwe im zadania duszpasterskie. Jest to zapewne sprawa trudna ze względu na długo trwający brak tradycji obecności laikatu w polskim duszpasterstwie zwłaszcza w okresie ostatnich 30 lat, kiedy z powodów pozakościelnych niemożliwe było tego typu zaangażowanie człowieka świeckiego. Problemem jest także nieprzygotowanie duchowieństwa zrodzone z tak długiej absencji laikatu. Wszystko to jednak nie może zniechęcać do kontynuowania wysiłku pełniejszego włączenia świeckich katolików w spełnianie przez Kościół duszpasterstwo. Trzeba, aby zarówno duchowni jak i świeccy pamiętali, że podejmują trud budowania zupełnie nowego kształtu swej współpracy, gdzie tak dużo potrzeba wzajemnej wyrozumiałości i cierpliwości. Nie można pośród tego starania zagubić chrześcijańskiej dalekowzroczności, która nakazuje widzieć owo zadanie jako proces obustronnego dojrzewania. Uciążliwości związane z etapami ludzkiego dorastania nie powinny też prowadzić w stronę poszukiwania rozwiązań zbyt uproszczonych, w których za cenę zacierania istotnych różnic między zadaniami kapłana i człowieka świeckiego w Kościele usiłuje się stworzyć, wzorowany na czysto świeckich doświadczeniach, parlamentarny model duszpasterstwa. Czym innym jest bowiem działalność kolegialnych ciał demokracji politycznej i społecznej, a zupełnie co innego rozumie się pod pojęciem uczestnictwa w ciałach kolegialnych Kościoła, którego struktura organizacyjna ma charakter sakramentalny i hierarchiczny.

Należy się spodziewać, że w głębokim zatroskaniu o losy Kościoła w naszej ojczyźnie potrafimy dokonać spokojnej refleksji nad dobrymi i złymi doświadczeniami innych wspólnot lokalnych, które mają za sobą wiekową tradycję współpracy duchownych ze świeckimi. Oby tylko ciągle obecna pokusa zamykania się w kręgu własnych spraw nie przekreśliła szansy uczestnictwa w bogactwie doświadczeń całego chrześcijaństwa.

---

### Discussion sur la pastorale polonaise

La pastorale polonaise est en train de vivre un développement jusqu'ici inconnu. Parmi ses actifs on peut compter surtout les phénomènes suivants: l'engagement pastoral intensifié du clergé, l'inspiration du II Concile de Vatican pénétrant de plus en plus profondément, et dernièrement une ouverture à l'universalisme de l'Eglise. Cependant, aussi bien les événements énumérés ici que bien d'autres, comme par exemple les retours des adultes à l'Eglise, les mouvements et les communautés religieu-

ses se formant un peu partout, une grande animation dans le domaine des constructions sacrales – tout cela engendre des problèmes, que les hommes d'Eglise ne peuvent pas toujours résoudre. Les tâches particulièrement importantes, auxquelles l'Eglise en Pologne doit faire face, sont la formation adéquate du clergé, l'engagement des laïques dans la responsabilité pour l'oeuvre du salut et l'éducation du clergé ainsi que des laïcs à une collaboration mutuelle.

*Ks. Henryk Seweryniak*

## Duszpasterz i teolog

### Topologia spotkania

Trwa w Kościele dyskusja nad soborowym pokłosiem minionego dwudziestolecia. Na Zachodzie dotyka ona często problematyki pluralizmu teologicznego i jego oddziaływania na osobowość duszpasterza oraz na kształtujące się pod wpływem teologii modele duszpasterstwa. Siłą rzeczy powraca słowo: kryzys.

Żyjemy w Polsce i trudno, oczywiście, bronić tezy, że u nas sytuacja jest analogiczna. Notujemy stały wzrost powołań kapłańskich i zakonnych, a nowoczesne prądy teologiczne nie spowodowały zaniku tożsamości polskich księży. Ale czy oznacza to, że osobowość polskiego duszpasterza kształtuje teologia, i to dobra teologia? Wydaje się, że nie. Co więcej – kto wie, czy rozdźwięk między teologiem a duszpasterzem nie należy do najbardziej groźnych symptomów naszego życia religijnego. Ksiądz, posyłany stosunkowo późno na specjalizację teologiczną, często w wyniku potrzeb diecezji, a nie jego zainteresowań, przynaglany do szybkiego ukończenia doktoratu i powrotu do diecezji, obciążony licznymi zajęciami pozateologicznymi, świadomy konieczności uwzględniania specyfiki polskiej sytuacji kościelnej, tworzy rzeczy ortodoksyjne, ale pisuje rzadko, na tematy stosunkowo neutralne, bez uwzględnienia rodzimych zapotrzebowań<sup>1</sup>. Odczuwa się brak syntez teologicznych, które odbijałyby się szerokim echem w kręgach opinii publicznej i znajdowały oddźwięk w duszpasterstwie. Sytuacja teologii systematycznej na polskich fakultetach teologicznych jest wprost dramatyczna, tak pod względem kadrowym jak i kierunków poszukiwań naukowych. Ciekawą obserwację na ten temat poczyniono na Zachodzie: polską syntezę teologiczną można znaleźć przede wszystkim w przepowiadaniu pasterskim: kazaniach prymasa Stefana Wyszyńskiego, homiliach polskich Jana Pawła II (...).

Duszpasterz ze swej strony – kształtowany zresztą w tym dziele przez różnego rodzaju ankiety kurialne – jako miarę swego zaangażowania eklezjalnego przyjmuje najczęściej: liczbę zbudowanych lub wyremontowanych kościołów, sal katechetycznych, rozdanych Komunii św., współczynniki ofiarności. Przygotowanie liturgii kończy się często na zaglądnięciu do „kalendarza liturgicznego”, a homilii – do znalezienia paru atrakcyjnych „przykładów”. Duszpasterz obdarza teologa tytułem „profesor”, „ksiądz doktor”, ale nie wiadomo, ile w tym ostatecznie żartu, a ile pochlebstwa. W rozmowach z kolegami nierzadko stwierdza, że jego przygotowanie teologiczne w seminarium było zbyt abstrakcyjne, że jego życie kształtuje właściwie wiara „wyssana z piersi matki”. Nawet wśród młodszych księży, wychowanych po Soborze Watykańskim II, szerzą się postawy praktyczne, nastawione na uzyskanie szybkich i „łatwych” efektów w postaci mechanicznego przeniesienia wzorców katechetycznych, liturgicznych (komentarze byle jakie i byle gdzie, piosenki religijne wątpliwej jakości, kazania tzw. dziecięce i młodzieżowe raczej bawiące niż pogłębiające świadomość wiary i dojrzwiania) lub „bogoojczyźnianych”. Ruchy typu „Światło-Życie”, mimo niewątpliwych zasług w rozbudowaniu świadomości biblijno-liturgicznej i niebanalnych programów, z braku odpowiedniej kadry księży moderatorów i animatorów świeckich, wytwarzają bardzo niebezpieczny typ mentalności bliskiej Barthowskiej „teologii słowa”, oderwanej od kultury i pytań otaczającego świata, mającej niewielki wpływ na życie np. własnej klasy w szkole, słabo asymilującej się w życie wspólnoty parafialnej. Dochodzi w ten sposób do groźnego dualizmu: mamy coraz więcej mało otwartych księży moderatorów, a coraz mniej księży prefektów szkół licealnych.

Tego rodzaju zamknięcie się w pragmatyzmie, który odrywa się od lektury i refleksji kulturowo-teologicznej, jest odwieczną pokusą apostołatu, poczynszy od niektórych strumieni płytkiego monastycyzmu, które wyschły pod promieniami egipskiego słońca, a skończywszy na krótkich

<sup>1</sup> M. Starowieyski, *Teolog i boża krówka*, „Tygodnik Powszechny” z 18.03.1984 r., s. 3.

życiowych zachodnich ruchów religijnych nastawionych na samo przeżycie uczuciowe i bezpośrednie doświadczenie rzeczywistości Boga. Historia chrześcijaństwa wskazuje zaś, jak życiodajne może być umiejętne powiązanie teologii i duszpasterstwa, spotkanie teologa i duszpasterza. Odwołując się do niej artykuł ma na celu wskazanie owych najbardziej żywych miejsc spotkania duszpasterza i teologa. Tematyka zostanie ujęta w dwa skróty myślowe: DUSZPASTERZ W TEOLOGU I TEOLOG W DUSZPASTERZU.

### **Duszpasterz w teologu**

Jednym z cenniejszych osiągnięć marksizmu jest stwierdzenie, iż filozofia nie powinna poprzestawać na samym opisie rzeczywistości jako takiej, ale powinna przyczyniać się do jej przekształcania. Postulat ten znalazł swe odbicie w rozszerzeniu klasycznego ideału prawdy. Według współczesnej filozofii hermeneutycznej docieranie do prawdy polega nie tylko na uzgadnianiu myśli z rzeczywistością, na odpowiedniości, której zaprzeczeniem jest fałsz, kłamstwo czy zakłamanie. Docieranie do prawdy to przede wszystkim projektowanie i kształtowanie takiej rzeczywistości, w której człowiek może istnieć, żyć i tworzyć w sposób autentyczny, w otwarciu na wspólnotę z innymi. Przeciwnością tego procesu jest istnienie nieautentyczne, przepełnione iluzjami, obojętnością lub brakiem odwagi.

Opisane objawy doprowadziły do pojawienia się w teologii współczesnej kategorii ortopraksji obok innej, tradycyjnej kategorii ortodoksji. Rozróżnienie to znalazło się u podstaw systemu teologicznego wybitnego niemieckiego myśliciela, J. B. Metza. Zdaniem Metza wykazana czysto teoretycznie prawdziwość chrześcijaństwa może przekonać niewielki ułamek procenta ludzi. Zazwyczaj nabierają oni przekonania o wiarygodności posłania ewangelicznego nie tyle na planie teoretycznym, ile raczej przez to, jak rysy ewangelii odbijają się na działaniu Kościoła, w jego proroczej postawie wobec świata. Zatem wiarygodność objawienia chrześcijańskiego, zdaniem Metza, nie zasadza się w samych tylko argumentach intelektualnych, ale przede wszystkim w skuteczności i rozmiarach chrześcijańskiego zaangażowania w życie społeczne.

Kościół zawsze głosi ewangeliczne posłannictwo w określonym kontekście społecznym, politycznym i kulturowym. Wiadomo, że Jezus, przepowiadając dobrą nowinę o zbawieniu dostępnym dla wszystkich, relatywizując przepisy o szabacie, siadając do stołu z faryzeuszami, poborcami podatków i nierządnicami, czyniąc z galilejskich robotników swoich najbliższych uczniów, pozostawał w ciągłym napięciu z własnym środowiskiem kulturowo-społecznym. Metz pyta, czy owa postawa krytyczna wobec własnego środowiska i czasu nie należy do istotnych elementów spuścizny prorockiej, którą Chrystus pozostawił swemu Kościołowi? Dlatego Kościół winien nieustannie stawiać sobie pytania: Jaka ma być ortopraksja wspólnot eklezjalnych, aby nie stała w sprzeczności z ortopraksją Jezusa? Jaka winna być ortopraksja tychże wspólnot, aby ludzie, widząc ją, dawali wiarę ewangelii i *Oddawali chwałę Ojcu, który jest w niebie* (Mt 5,16)<sup>2</sup>.

Przeakcentowanie elementu ortopraksji doprowadziło do znanych już problemów teologii latynoamerykańskiej z ortodoksją. Nie zmienia to jednakże faktu, że rozróżnienie Metza pozwoliło w nowym świetle dostrzec odwieczny problem teologii: napięcie istniejące między jej aspektem teoretycznym a zaangażowaniem misyjnym, katechetycznym i pasterskim.

Dla starożytności patrystycznej było np. oczywiste, że kontemplacja *mysterium divinitatis* musi się łączyć z asymilacją pastoralną tajemnic Bożych. Teologia Ojców w zasadniczym swym trzonie była bowiem refleksją pasterzy Kościoła, biskupów, nad przepowiadaniem i obroną wiary.

Do podobnych wniosków prowadzi refleksja nad scholastyką średniowieczną. Wedle św. Bonawentury *cognitio fidei* nie może nie uczestniczyć we właściwym dynamizmie wiary, który polega na przyjęciu zbawiającego Boga. Św. Tomasz ze swej strony – akcentując teoretyczną stronę teologii – nigdy nie podawał w wątpliwość, że odnosi się ona do całej rzeczywistości ludzkiej. Świadczy o tym rozwój wspólnot, do których należeli Bonawentura i Tomasz. Wielkie systemy teologiczne obydwu posłużyły jako fundament

<sup>2</sup> Por. J. B. Metz, *Zur Theologie der Geschichte und der Gesellschaft*, München 1977.

i przygotowanie do pracy kaznodziejskiej zakonów: franciszkańskiego i dominikańskiego.

Wielka teologia kontrreformacji, której współtwórcami byli jezuici, a później redemptoryści św. Alfonsa di Liguori, znowu była nie tylko reakcją na luteranizm, ale podjęciem ogromnego trudu teologicznego w celu odnowienia przepowiadania Kościoła. Tendencja ta doszła do szczególnego głosu na Soborze Watykańskim II, gdzie pasterze: Jan XXIII, kardynałowie König, Willebrands czy Wyszyński spotkali się z teologami: H. de Lubakiem, H. Küngiem czy Y. Congarem, by stworzyć wielką panoramę teologiczną Soboru o niespotykanym dotąd wydźwięku pastoralnym.

Zdarzały się jednak i ciągle zdarzają sytuacje, gdzie owa topologia „duszpasterza w teologu” błądzi niejako po omacku. Już Hugo od św. Wiktora rozróżniał między słusznym pragnieniem wiedzy teologicznej i zwykłą ciekawością intelektualną, polegającą na rozwijaniu niektórych tematów aż do absurdu. Ta ostatnia przejawiała się przede wszystkim w nominalizmie, w pierwszym być może wielkim ruchu intelektualnym na terenie Kościoła, koncentrującym się na czystej spekulacji w oderwaniu od potrzeb pastoralnych. Według Z. Alszeghy i M. Flicka również *teologię XIX w. charakteryzowało pewne oderwanie od wymagań pastoralnych, bądź przez jej formę neoscholastyczną, bądź też przez przystosowanie do kultury swego czasu, co uwidoczniło się w semiracjonalizmie i fideizmie. Treść „niepastoralna” owej teologii ujawniła się także w Konstytucji dogmatycznej „Dei Filius” Soboru Watykańskiego I, który niejako ponad głowami wiernych rozstrząsał problemy pojawiające się wyłącznie w aulach uniwersyteckich, przez co nie przyniósł odnowy teologicznej, porównywanej z fermentem, który nastąpił po pięciu pierwszych soborach ekumenicznych, a także po Soborze Trydenckim lub Watykańskim II*<sup>3</sup>.

Przejdźmy do naszej współczesności. Otóż, HISTORIA MAGISTRA VITAE pokazuje, że kontakt teologa z duszpasterzem jest nieodzowny przede wszystkim dla tego pierwszego. Jeśli teologia istotnie jest obiektywizacją objawienia, to proces ten nie może odbywać się bez rzeczywistego kontaktu teologa ze środowiskiem, gdzie objawienie jest doświadczane pod postacią wiary, nadziei i miłości. Tak jak

nie ma lekarza bez kontaktu z rzeczywistością szpitalną ani rolnika bez kontaktu z ziemią i jej twardymi prawami, tak też nie ma autentycznej teologii, która określa sens tajemnic wiary poprzez opis i sformułowania pojęciowe, bez odniesienia do rzeczywistości pastoralnej. Odniesienie takie daje jej w pierwszym rzędzie to, co nazywa się we współczesnej metodologii nauk „horyzontem przed-sądu” lub „doświadczeniem przednaukowym”. Uczestnictwo w przepowiadaniu, katechezie, pouczeniu sakramentalnym, modlitwie wspólnotowej, w życiu instytucji kościelnych, dialogu wspólnot wiary z różnymi koncepcjami społeczno-politycznymi lub laickimi wzorcami życia prowadzi do podjęcia problemów i pytań, których teolog siedzący tylko za biurkiem nigdy nie potrafiłby odkryć.

Po drugie kontakt z rzeczywistością pastoralną Kościoła pozwala teologowi zachować sens realności tajemnic, które stanowią centrum jego poszukiwań. „Teolog laboratoryjny” postępuje często jak kalkulator: dokonuje kombinacji różnych prawd i wniosków bez uświadamiania sobie, co znaczą i komu służą owe kombinacje. Żeby nie sięgać do rodzimych przykładów, przypomnijmy kilka pytań z historii automatyzmu myślenia formalnego: Ilu aniołów może zmieścić się na czubku igły? Co dzieje się z myślą, gdy przypadkowo zje konsekrowaną Hostię? W ten sposób rodziło się *delirium metafizyczne*, o którym mówił H. de Lubac w odniesieniu do neoscholastyki. Z tej również racji K. Rahner pyta, czy stwierdzany dzisiaj przez socjologię fakt nieobecności w świadomości chrześcijan, tak katolików jak i protestantów, niektórych prawd z zakresu doktryny chrześcijańskiej nie powinien być uznany nie tyle za symptom niedoksztalcenia religijnego, ile za oznakę *sensus fidelium* i przyjęty jako jedna z perspektyw dialogu ekumenicznego i dialogu ze światem.

Po trzecie wreszcie teolog ukierunkowany pastoralnie będzie dbał nie tylko o powiększenie własnej kolekcji pozycji bibliograficznych, ale o przyczynianie się do kształtowania oblicza Kościoła, na którego służbie pozostaje. Jeśli nie czuje on potrzeby i impulsu, by rezultatów swoich badań

użyć do przepowiadania, nauczania, obrony nadziei, dodania odwagi, do upominania nawet za cenę podważenia panujących schematów myślowych, jego teologii brakuje bardzo istotnego wymiaru kościelno-twórczego<sup>1</sup>.

W jaki sposób ten topos pastoralny teologii, nawet teoretycznej czy systematycznej, zdobyć? Wydaje się, że nie jest ideałem postępowanie wedle zasady: „teologowie na parafie”. Zabraknie im wtedy i czasu, i instrumentów badawczych, i pewnego typu wspólnotowości życia nieodzownej dla wymiany doświadczeń. Z drugiej strony ideałem nie jest też taki styl życia teologa, który nie bywa poddany ani rygorom kontroli poziomu wykładu i „ilości-jakości” publikacji, ani wymogom uczestnictwa w autentycznym powołaniu Kościoła.

Do zmiany sytuacji nieodzowne są przemiany w eklezjalnym statusie teologa. Główny postulat dotyczy wspomnianej na początku bardziej świadomej „gospodarki” siłami teologicznymi i doceniania ich znaczenia pastoralnego w ramach diecezji i prowincji zakonnych. Potrzeba też większej liczby spotkań z duszpasterzami, na których teologowie przedstawiliby panoramę rozwiązań czy syntez w dziedzinie dogmatycznej, moralnej bądź teologiczno-społecznej. Inny postulat dotyczy problemu, na ile tzw. wewnętrzna sytuacja polska oraz fakt, że Polak jest papieżem, może stanowić otwarcie, a na ile ograniczenie dla oryginalności, twórczości i wrażliwości w dziedzinie poszukiwań teologicznych.

Ale tutaj dotykamy już zagadnienia mentalności samych teologów. Między teologią „zza biurka” a wyśmianą teologią „nowinkarską” istnieje jeszcze droga teologii wspólnotowej, tzn. tworzonej we wspólnocie i w celu kształtowania wspólnoty Kościoła. Na Zachodzie teologowie coraz częściej posługują się metodą dzieł zbiorowych. W Polsce zaś bardzo rzadko udaje się zebrać zespół ludzi do stworzenia dzieła w rodzaju „Kościół w świetle soboru” (Poznań 1968).

Potencjalną możliwość nadania bardziej pastoralnego charakteru naszej teologii stwarza udział teologów w coraz liczniejszych „małych grupach” lub duszpasterstwach specjalistycznych: świata pracy, środowisk twórczych, rolników, akademickich. Byleby te nie porzestawały na

zainteresowaniach historycznych czy społecznych, co może stać się niepokojącym symptomem ich regresu religijnego.

Uwarunkowana pastoralnie przemiana mentalności teologicznej dotyczy także konieczności zerwania ze stereotypem krytyki zachodnich modeli duszpasterskich przy równoczesnej adaptacji bądź powtarzaniu tamtejszych opracowań fundamentalnych tematów teologicznych. Uwidacznia się to szczególnie wymownie w nieporadnym przyjmowaniu i spolszczaniu terminologii i języka, który nie może znaleźć żadnego zastosowania w duszpasterstwie, bo jest po prostu niezrozumiały. Co nie znaczy, oczywiście, że język teologiczny ma stać się językiem potocznych komunałów. Jak zauważył przed laty J. Ratzinger, opinia, że formuły wiary chrześcijańskiej winny być jasne dla człowieka tak samo jak język reklamy, jest grubym nieporozumieniem. Ale istota polskiego problemu leży znacznie głębiej. Chodzi o to, by uczynić jednym ze źródeł naszej teologii wzorce językowe i tematy rodzimej kultury, a zwłaszcza prozy i poezji. Teologiczne opracowania mariologii polskiej poezji, przebaczenia w pismach zesłańców syberyjskich, wizji dziejów u romantyków są niejako pierwszymi jaskółkami na tym polu.

Jeśli już o motywach teologicznych mowa, to polskie duszpasterstwo wprost wzywa teologów do podjęcia niektórych ważkich tematów. Zwrócenie uwagi na zaniedbaną bądź pruderyjnie ukrywaną problematykę katechumenatu wymaga stworzenia łatwo dostępnego i przystępnego katechizmu polskiego. Brakuje antologii tekstów filozoficznych i teologicznych poświęconych, nazwijmy to, odwiecznym poszukiwaniom człowieka: miłości, prawdy, dobra, szczęścia, piękna, sensu, wspólnoty itd. Brakuje nowej aretologii (nauki o cnotach), podejmującej takie zagadnienia, jak: pragnienie, wysiłek i męstwo bycia autentycznego, style wolności, poczucie sensu, non-violence, wartość i powaga cierpienia, solidarność. Brakuje religioznawstwa, koncentrującego się nie tylko na etnologii czy psychologii religii, ale przede wszystkim na aktualnych dzisiaj tematach: otwartości człowieka na nieskończoność, języka wiary, stosunku

<sup>1</sup> Por. tamże, s. 137–162.

do wielkich religii świata. Posługiwanie się na tym polu programem opracowanym przez marksistów może zakończyć się bądź tanią apologetyką, bądź też ograniczeniem religioznawstwa do problemów i perspektyw bardzo zwężonych. Brakuje solidnego opracowania podstawowych tematów Soboru z perspektywy minionego dwudziestolecia. Brakuje też wykładu katolickiej nauki społecznej, nie ograniczającej się do historycznego rysu społecznej doktryny Magisterium Kościoła i encyklopedycznego zasygnalizowania tematów. Oczekiwania duszpasterzy dotyczą w tej dziedzinie szczególnie: wskazania fundamentów teologicznych społecznego zaangażowania Kościoła, określenia związków między polityką, ekonomią a informacją, zarysowania panoramy powiązań międzyludzkich, wreszcie historii, problemów i perspektyw duchowo-materialnych polskiego świata pracy, środowisk wiejskich i inteligencji.

Podjęcie tych tematów przez teologię i ich asymilacja w polskim duszpasterstwie stworzyłyby najlepsze warunki do spotkania teologa z duszpasterzem. Stałyby się zarazem ze strony teologa zdaniem sprawy z jego troski o zaangażowane oblicze teologii.

## **Teolog w duszpasterzu**

Kościół katolicki przyjmuje, że istnieje pośrednictwo człowieka między Bogiem a ludźmi przez uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusowym nie tylko w formie kapłaństwa wiernych, ale także w specjalnej formie służebno-sakramentalnej, dzięki której niektórzy mężczyźni katoliccy wyodrębniają się jako kapłani Jezusa Chrystusa. Już na początku II w. gminy św. Ignacego Antiocheńskiego posiadają hierarchię biskupów, prezbiterów i diakonów. Od Soboru Nicejskiego, który wyznacza niejako cezurę ery konstancjańskiej, zanika model gmin jako wspólnot miejskich zjednoczonych jedną Eucharystią i wokół jednego biskupa otoczonego prezbiterium. Prezbiterium w ścisłym sensie rozpada się i kapłani przejmują stopniowo funkcje pasterzy. Prezbiter-pasterz przewodniczy wspólnocie religijnej, sprawuje Eucharystię i chrzest, przepowiada słowo zbawienia, aktualizuje miłość eklezjalną. Jego podstawową funkcją jest funkcja unifikacyjna, dzieło jednania z Bogiem (pontifex),

a do istoty powołania należy sztuka łączenia kontemplacji Tego, w którego pośrednictwie uczestniczy z rolą organizowania i budowania wspólnoty eklezjalnej<sup>5</sup>.

W modelach duszpasterza doby posoborowej każdy z tych elementów doznał pewnego przeakcentowania. Z jednej strony pozycja kapłana jako reprezentanta Totum Aliud, od którego czerpie on cały swój autorytet, staje się niezrozumiała dla wielu współczesnych. Dlatego napotyka on silną presję kulturową, która przekreśla jego byt sakramentalny na rzecz funkcji, roli społecznej, administracyjnej, celebracyjnej w ramach wspólnoty wierzących. Z drugiej strony część wiernych znużona ciągłymi innowacjami duszpasterskimi i, nazwijmy to, zamerykanizowanym stylem życia księży preferuje model kapłana pobożnego, oddanego tradycji, sprawującego np. sakrament pokuty w roli narzędzia Chrystusa, a nie konwersarza, nie oddzielającego bycia przy ołtarzu od życia prywatnego, zaznaczającego swoim ubiorem odrębność sakramentalną. Rezultatem tej drugiej presji stał się na Zachodzie model kapłana tradycjonalistycznego.

W duszpasterstwie polskim podział ten znowu nie zarysowuje się z taką ostrością. Ale niewątpliwie – z innych zgoła przyczyn niż na Zachodzie – większym niebezpieczeństwem staje się pierwsza tendencja. Ze względu na tzw. specyfikę polskiego duszpasterstwa kapłani biorą na swe barki gros spraw finansowych parafii, stają się inwestorami i kierownikami budów, odpowiedzialnymi za funkcjonowanie gospodarcze i kulinarne domów parafialnych, dystrybutorami darów, organizatorami wydarzeń kulturalnych. Może nie powinno się tu w konsekwencji mówić o „herezji czynu”, ale raczej o zabieganiu, które z jednej strony objawia się w przysłowiowym „zamknięciu plebanii”, by chociaż tam zachować część intymności, a z drugiej w sprawdzaniu swej wartości głównie w tego rodzaju działaniach.

Wyjściem z tej sytuacji będzie z pewnością kształtowanie bardziej wspólnotowego modelu parafii polskiej, przyznanie większych uprawnień i ról różnego rodzaju radom świeckich. Ale część rozwiązania mieści się również w wypracowaniu i kształtowaniu bardziej świadomego bytu teo-

<sup>5</sup> Por. C. J. S. Bartnik, *Łaska drogi*, Warszawa 1978, s. 180–188.

logicznego kapłana. Ogromne w tym zadanie i rola seminariów duchownych, gdzie dokonuje się pierwsze spotkanie teologa z przyszłym duszpasterzem. Jeśli to spotkanie jest nieudane, jeśli przyszły ksiądz spotyka się tam z pojęciową, przeładowaną dystynkcjami i obcą terminologią, odmianą teologii pozbawioną nadto elementu świadectwa, jeśli w równej mierze oddalona jest ona od kontemplacji Boga co od zastosowania pastoralnego, jeśli wypełniają ją wątpliwości lub anachroniczny tradycjonalizm, jeśli zamyka się w historii bez uwzględnienia horyzontu współczesności, to takie spotkanie może spowodować swoisty typ ucieczki od teologii i rozwój postaw antyintelektualnych u przyszłych duszpasterzy. Dlatego teolog – zanim zacznie, często nie bez słuszności zresztą, krytkować postawy praktystyczne – musi postawić sobie konkretne pytania: Ile świadectwa wiary, odniesienia do konkretnej sytuacji pastoralnej, podręczników katechezy i przepowiadania odnajduje słuchacz w wykładzie i ćwiczeniach seminaryjnych? Ile konkretnych tekstów Platona, Augustyna, Tomasza i Bonawentury, a nie ogólnikowych syntez, poznaje przyszły duszpasterz; tekstów, dodajmy, którymi żywiła się wielka tradycja teologiczna Kościoła? Jak przedstawić naukę o grzechu pierworodnym, o Trójcy Św., o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, by nie poprzestać na czysto historycznej i systemowej wykładni tych prawd, ale ukazać możliwości i perspektywy ich kontemplacji i przepowiadania? Jak podjąć w teologii fundamentalnej realne pytania współczesnych o sens życia, stosunek nauki do wiary itp.? Jak wprowadzić do teologii praktycznej naukę o Kościele jako wspólnocie wspólnot i, wychodząc stamtąd, przekazać zasób wiedzy o podstawach teologicznych i doświadczeniach pracy z zataczającymi coraz szersze kręgi wspólnotami: ruchu oazowego, duszpasterstwa świata pracy, inteligencji, rolników, chorych, emerytów i katechumenów? Jak ukazać wymiar rodzinny liturgii i katechezy oraz jednoczącą rolę wiary w życiu rodziny wobec przerażających objawów rozbitcia życia rodzinnego w Polsce?

Wiadomo jednak dobrze, iż znalezienie odpowiedzi na te pytania w środowisku seminaryjnym i kolejna reforma *RATIO STUDIORUM* tylko po części może obudzić smak teologii

w duszpasterzu. Pozostała część zadania leży po jego stronie. Wielu autentycznych księży stwierdza, że własnej syntezy teologicznej dorobili się dopiero po latach świadectwa dawanego w konfesjonale czy na katechezie, po latach przepowiadania, lektur i pracy w grupach oazowych oraz w kręgach biblijnych. Rzecz w tym zatem, by nie opuszczać seminarium z uczuciem „teologicznej ulgi”, ale zdrowego niedosytu i chcieć ów niedosyt zaspokajać, poszukując własnych syntez czy przemyśleń.

W tym dziele nieodzowne jest także pokonanie duszpasterskiego stereotypu wiernego. Ów stereotyp, podbudowany zresztą wynikami badań socjologicznych, to stereotyp wiernego bardzo przeciętnego, ledwie znającego pacierz, kilka prawd wiary i to bez odpowiedniej ich hierarchizacji. Tu jednak nasuwa się pytanie: do kogo były adresowane niezwykle głębokie teologicznie kazania św. Ignacego czy św. Augustyna, które każdy ksiądz ma okazję podziwiać choćby przy odmawianiu brewiarzowego matutinum? A może stworzyliśmy stereotyp bardzo wygodny, usprawiedliwiający brak pogłębienia kazań i katechez?

Po wtóre należy pokonać duszpasterski stereotyp „braku czasu” i kultury, uprawy czasu wolnego. By nie powtarzać tego, co zostało już powiedziane o bardziej zdecentralizowanym podziale ról w duszpasterstwie, zasygnalizujmy tylko pewną propozycję natury instytucjonalnej: może za kilka lat stanie się możliwe, by każdy duszpasterz mógł np. co 7 lat przerwać swoje zajęcia i choćby pół roku spędzić w pewnego rodzaju „centrum odnowy pastoralnej”, by odświeżyć swoją wiedzę teologiczną i podzielić się doświadczeniami z innymi?

Istotne są wreszcie odwaga i samodzielność w tworzeniu własnych kazań i katechez, wyobraźnia w kształtowaniu nowych rodzajów wspólnot duszpasterskich. Do niewątpliwego wysiłku teologicznego zmusiłoby szersze włączenie świeckich do pracy katechetycznej i wspólna praca z nimi, większe zainteresowanie duszpasterzy wspólnotami życia rodzinnego, ukierunkowanie kół różańcowych na kręgi biblijne, tworzenie grup synodalnych na poziomie parafialnym w diecezjach, gdzie odbywają się synody.

## Zakończenie

Wskazaliśmy niektóre miejsca, w których teologia i współczesne duszpasterstwo polskie powinny współpracować się, by zaradzić skostnieniu pierwszej i funkcjonalizmowi drugiego. Należy jeszcze raz podkreślić, że nie chodzi w tym dziele ani o podważenie zasadniczo teoretycznego oblicza teologii, ani o zapoznanie ogromnego wysiłku polskich duszpasterzy, by w warunkach, w jakich przyszło im pracować, być przede wszystkim z wiernymi, głosić prawdę ewangelii słowem, nadziejami i troską „tej ziemi”. Świadomość jednak, że to *prawda nas wyzwoli* (J 8,32) wzywa i teologów („pasterzy słowa”), i duszpasterzy („teologów pogranicza”), by – wyzwalaając człowieka z więzów grzechu i pęt różnorodnych zniewoleń – dokonywali tego w nieustannym wysiłku poszukiwania i pogłębiania we wzajemnej współpracy wszystkich wymiarów Bożej prawdy.

## Pasteur et théologien. Topologie de la rencontre

Quels sont les lieux où la théologie et la pastorale contemporaine doivent se pénétrer mutuellement? Il ne s'agit pas certainement de questionner en principe la face théorique de la théologie ni de méconnaître l'énorme effort des prêtres polonais, mais de ce que les

théologiens („pasteurs de la parole”) et les pasteurs („théologiens de la frontière”) – en libérant l'homme des liens du péché et de diverses contraintes le faisaient dans un effort incessant de recherche, d'approfondissement, de la collaboration.



Ks. Marek Jędraszewski

## Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu

*Wytworzone dzieło jest rzeczą pośród rzeczy, podlega więc doświadczeniu i opisowi jako suma całości. Ale dla tego, kto je przyjmując kontempluje, może ono wiele razy stać się prawdziwą obecnością twarzą w twarz*<sup>1</sup>. Stwierdzenie to, będące fragmentem „Ich und Du”, głównego dzieła filozoficznego Martina Bubera, odnosi się także – a może nawet w pierwszym rzędzie – do tego właśnie dzieła. W każdym razie dla Emmanuela Lévinasa, który je naprawdę kontemplował, tzn. czytywał się uważnie w jego treść, po *wiele razy stało się prawdziwą obecnością twarzą w twarz*. Dyskusja, jaka zawiązała się między nim a autorem „Ich und Du”, jest tego najlepszym potwierdzeniem. Dyskusja wtedy jest bowiem możliwa, gdy jakiś problem tak pobudza człowieka, że ten przestaje nań patrzeć obojętnym, czysto „obiektywnym” okiem, ale – wytracony z dotychczasowej spokojnej równowagi – zaczyna dawać osobistą odpowiedź. To, co do tej pory jawiło się jako To (Es), przyjmuje postać Ty (Du). Tak przeżyty już-nie-problem zachęca do spotkania z innymi Ty i to często na wyższej – bo międzyludzkiej – płaszczyźnie. W jakiejś mierze dzieje się to zgodnie z doktryną zawartą w „Ich und Du”. Zgodnie z nią również człowiek wychodzi z takiego spotkania jakby odmieniony, a raczej ugruntowany w swoim Ja. *Ja staję się w zetknięciu z Ty; stając się Ja mówię Ty. Wszelkie prawdziwe życie jest spotkaniem*<sup>2</sup>. Ugruntowane Ja zaznacza swoją inność wobec wszystkich później spotkanych innych. Oto paradoksalna konsekwencja prawdziwego życia, które jest spotkaniem.

<sup>1</sup> M. Buber, *Ich und Du*, w: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 14. Pierwsza część tego tekstu ukazała się w tłumaczeniu polskim K. Bukowskiego pt. „Słowa-zasady” na podstawie przekładu francuskiego („Znak”, r. 36: 1974, s. 291-310). Ponieważ wersja Bukowskiego dość często odbiega od oryginału, fragmenty z „Ich und Du” podaję w tłumaczeniu własnym.

<sup>2</sup> Tamże, s. 15.

Nie można się więc dziwić, że Lévinas, spotykając się z dziełem Bubera, umocnił się w swej inności, tzn. tym bardziej ostro widział kontury własnej koncepcji podmiotowości i relacji międzypodmiotowych. Zdaniem niektórych, np. Stephana Strassera<sup>3</sup>, różnice te przybrały postać wyraźnego przeciwstawienia, mimo że obu myślicieli łączyło tak wiele. Najpierw pochodzenie żydowskie, do którego wyraźnie się przyznawali. W tradycji swojego narodu szukali źródeł tego, co można by nazwać żydowskim humanizmem. Humanizm ten sycił się wiarą w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Stąd jednym z jego postulatów była konieczność odnowy i pogłębienia życia religijnego w epoce, która stała się coraz bardziej głucha na głos Transcendencji. Ów głos domagał się właściwego dla siebie słowa. Słowo więc znalazło się w centrum zainteresowań filozoficznych Bubera i Lévinasa. Chodziło głównie o słowo, które (się) mówi. Słowo żywe, skierowane ku konkretnej osobie. Słowo rodzące dialog, w którym w pełni dokonuje się spotkanie twarzą w twarz. Jednocześnie zarysował się wyraźny sprzeciw wobec słowa, które zawierało w sobie jedynie wartości poznawcze, obiektywizujące, będące źródłem wiedzy i z tej wiedzy się wywodzące. W filozofii Bubera znalazło to wyraz w dwóch podstawowych kategoriach. *Świat ma dla człowieka dwojakie oblicze, albowiem jego postawa jest dwojaka. Postawa człowieka jest dwojaka wskutek dwoistości podstawowych słów-zasad, jakie jest on w stanie wypowiedzieć. (...) Jednym z tych słów-zasad jest para Ja-Ty. Drugim jest para Ja-To, w której To można także zastąpić przez On lub Ona bez naruszenia sensu*<sup>4</sup>. U Lévinasa natomiast ukazało się to w rozróżnieniu na Mówienie (Dire) i Powiedzenie (Dit). *Znaczenie Mówienia wykracza poza Powiedzenie: to nie ontologia pobudza mówiący podmiot. To, na odwrót, znaczenio-wość Mówienia wykraczająca poza istotę zebraną w Powiedzeniu będzie mogła usprawiedliwić przedstawienie bytu lub ontologii*<sup>5</sup>. Tak rozumiana funkcja słowa zaprowadziła Bubera do swoistego przewyciężenia klasycznego rozumienia prawdy jako zgodności myśli z bytem, jak i charakterystycznego dla nowożytności przeciwstawienia podmiot-przedmiot. Według niego prawda jest prawdą ludzkiej egzystencji. Sama postawa człowieka jest poszukiwaniem

prawdy i walką o nią. Poszukiwanie to i ta walka dokonują się w spotkaniu Ja z Ty. Stąd i sama prawda dokonuje się w dialogu. Słowo jest więc prawdziwe wtedy, *gdy dopełnia się wzajemność relacji, wzbudzając odpowiedź i powołując poszczególną osobę, jedynie zdolną do dania odpowiedzi*<sup>5</sup>.

Mimo tylu wspólnych momentów między Lévinasem a Buberem zaznaczyły się wyraźne różnice dotyczące samego rozumienia spotkania między Ja i Ty oraz wynikającego z tegoż spotkania dialogu, który jest miejscem, gdzie rodzi się i dzieje prawda.

Lévinas postawił najpierw Buberowi zarzut, że jego relacja Ja-Ty ma charakter formalny. W tym widział podstawową słabość filozofii, której wykładnią jest „Ich und Du”. Czy zarzut ten jest w pełni słuszny? Można by mieć co do tego uzasadnione wątpliwości. Według Lévinasa Buberowski formalizm miał się przejawiać w użyciu, rzeczywiście dwuznacznego w kontekście jego myśli, terminu a priori. Miał też polegać na tym, że relacja Ja-Ty dotyczy nie tylko ludzi, ale odnosi się także do bytów stojących poniżej człowieka (pozostając wtedy na progu języka), jak i do bytów duchowych (gdzie wprowadzić nie posługuje się językiem, ale o nim świadczy). Głosząc, iż *w każdej sferze, poprzez każdy byt, który staje się w tej chwili wobec nas, spoglądamy na brzeg wiecznego Ty, z każdego bytu czujemy idący od niego powiew, w każdym Ty wypowiadamy wieczne Ty, w każdej sferze w właściwy dla niej sposób*<sup>7</sup>, Buber pozostawał pod przemożnym wpływem chasydyzmu. Jak sam później wyznał w eseju „Zur Geschichte des dialogischen Prinzips”, główne idee „Ich und Du” zrodziły się podczas prac nad tym właśnie kierunkiem duchowości żydowskiej<sup>8</sup>. Wśród prawd doktryny chasydzkiej zwłaszcza jedna głęboko go poruszyła: prawda, iż cały świat jest słowem, które wyszło z Bożych ust. Stąd każda rzecz, nawet najbardziej drobna i licha,

<sup>5</sup> St. Strasser, *Buber und Lévinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*, „Revue Internationale de Philosophie”, A. 32: 1978, s. 512–525.

<sup>6</sup> M. Buber, *Ich und Du*, s. 7.

<sup>7</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 48.

<sup>8</sup> Tenże, *Noms propres*, Montpellier 1976, s. 41.

<sup>9</sup> M. Buber, *Ich und Du*, s. 10.

<sup>10</sup> Por. tenże, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, w: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, s. 306–308.

będąc Bożym stworzeniem, może stać się dla człowieka, który szczerze poszukuje prawdy, objawieniem swego Stwórcy. Pokrewieństwo myśli między stwierdzeniem, iż we wszystkim, co się nam uobecnia, czujemy powiew wiecznego Ty, a doktryną chasydzką o świecie jako Bożym objawieniu, jest uderzające. Buberowski „formalizm” jest zatem bardzo odległy od filozofii Kanta – a to zdaje się sugerować Lévinas. Nie w kontekście więc „Krytyki czystego rozumu”, ale w duchu „Opowieści rabina Nachmana” trzeba czytać główne dzieło filozoficzne Bubera. Co więcej, tak rozumiany formalizm okazuje się też bliski filozofii Lévinasa, któremu idea stworzenia *EX NIHILO* była szczególnie bliska<sup>9</sup>.

Obok tego przeciwstawienia, wynikającego z jednej strony z niezbyt precyzyjnego języka filozofii Bubera oraz, z drugiej, z braku należycie głębokiego wczytania się w tę filozofię przez Lévinasa, między obydwoima myślicielami zarysowują się rzeczywiste przeciwieństwa, które wynikają z odrębności ich doktryn. Podstawowy zarzut Lévinasa dotyczy symetrycznego charakteru relacji zachodzącej między Ja i Ty. Wzajemność (*Reziprozität*, *Mutualität*, *Gegenseitigkeit*) odgrywa w koncepcji Bubera istotnie wielką rolę. Wystarczy sięgnąć do następującego fragmentu „Ich und Du”: *Relacja jest wzajemnością. Moje Ty działa we mnie, jak ja działam w nim. Kształtują nas nasi uczniowie, rozwijają nas nasze dzieła. „Zły człowiek” otwiera swe serce, gdy dotyka go święte słowo-zasada. Ileż rzeczy uczymy się od dzieci, od zwierząt! W niezgłębiony sposób włączeni, żyjemy w płynącej strumieniami powszechnej wzajemności*<sup>10</sup>. Jednakże, zdaniem Lévinasa, ta wzajemność relacji może być ustalona przez kogoś z zewnątrz, przez kogoś trzeciego. Zatem wzajemność ta podlega obiektywizacji i tematyzacji, spadając – zgodnie z doktryną Bubera – do rangi To. A przecież tylko Ja, znajdując się w relacji z Ty, naprawdę wie, w jaki sposób w nią wchodzi i w jakim stopniu jest w nią zaangażowane. Stąd jest niemożliwe, by Ty mogło się znaleźć w miejscu Ja. Miejsca zajmowane w relacji przez Ja i Ty są niezamienialne. Między Ja i Ty nie zachodzi żadna symetria. Relacja między nimi jest w swej istocie asymetryczna.

Z tej asymetrii postulowanej przez Lévinasa wypływają określone konsekwencje, które kształtują dalsze przeciwsta-

wienia między nim a Buberem. Buber uważa, że w miłości Ja bierze odpowiedzialność za Ty. Z tą odpowiedzialnością złączona jest podstawowa międzyludzka równość (*Gleichheit*): *Miłość jest odpowiedzialnością Ja za Ty; nie polega ona na żadnym uczuciu; równość wszystkich tych, którzy kochają, od najmniejszego do największego i od szczęśliwie zabezpieczonego, którego życie jest zamknięte w życiu ukochanego człowieka, do przybitego przez całe życie do krzyża świata, który zdołał i odważył się na tę rzecz nadzwyczajną: kochać ludzi*<sup>11</sup>. Dla Lévinasa odpowiedzialność jest złączona z nierównością. Gdyby między Ja i Ty zachodziła równość, to nie można by było mówić o odpowiedzialności Kaina za krew Abła. Prawdziwa odpowiedzialność dochodzi do głosu wtedy, gdy między Ja i Ty panuje rzeczywista asymetria, tzn. gdy Ja spotyka się z Innym. Ten Inny jest w stosunku do mnie kimś niższym, gdyż potrzebującym. Jest on biblijnym przybyszem, sierotą i wdową, którym muszę pomóc. A jednocześnie ten Inny jest kimś ode mnie wyższym. Jest on moim mistrzem – jest tym, który uczy mnie podstawowego prawa etycznego, ograniczając w ten sposób moją spontaniczną (samo)wolę. *Relacja z Drugim nie przekształca się, jak w przypadku poznania, w używanie i posiadanie, w wolność. Drugi narzuca się jako wymaganie, które dominiuje nad tą wolnością, a zatem jako [wymaganie] bardziej pierwotne niż wszystko to, co się we mnie dzieje. Drugi, którego wyjątkowa obecność wpisuje się w etyczną niemożliwość zabicia go przeze mnie, wskazuje na kres mocy. Jeśli ja nie mogę więcej móc [pozwolić sobie na nic] wobec niego, znaczy to właśnie, że on absolutnie wykracza poza wszelką IDEĘ, jaką mogę mieć o nim*<sup>12</sup>.

Asymetria relacji międzypodmiotowych domaga się też, zdaniem Lévinasa, wymiaru ekonomicznego. Lévinas daleki jest, co prawda, od jednostronnego marksistowskiego interpretowania człowieka w świetle teorii bazy i nadbudowy, ale też równie daleko pragnie pozostać w stosunku do tego, co w „*Totalité et Infini*” określił jako *pogard-*

<sup>9</sup> Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1974<sup>1</sup>, s. 269–270.

<sup>10</sup> M. Buber, *Ich und Du*, s. 19–20.

<sup>11</sup> Tamże, s. 19.

<sup>12</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini*, s. 59.

liwy spirytualizm, w „Noms propres” jako *spirytualizm angeliczny* lub *eter przyjaźni*, a co jest tak charakterystyczne – jego zdaniem – dla myśli Bubera<sup>13</sup>. Drugiemu, który przychodzi do mnie jako Inny, muszę okazać pomoc, a ta winna mieć także wymiar materialny. Stąd dla Lévinasa nie do przyjęcia jest odrzucenie przez Bubera Heideggerowskiego pojęcia FÜRSORGE (troska-o-Drugiego). *Jeśli zarzucamy więc Buberowi rozszerzenie Ja-Ty w odniesieniu do rzeczy, to wcale nie dlatego, że wydaje się on nam animistą w swojej relacji z naturą – on wydaje się nam raczej artystą w swojej relacji z ludźmi*<sup>14</sup>. Tę wypowiedź opatrzył Buber następującym komentarzem: Lévinas myli się zwłaszcza wtedy, gdy przypuszcza, że dla mnie relacja Ja-Ty osiąga swego szczytu w „przyjaźni czysto duchowej”. Całkiem na odwrót, wydaje mi się, że relacja ta osiąga swoją wielkość i swoją autentyczną energię tam, gdzie dwie osoby ludzkie, które duchowo nie są ściśle spokrewnione ze sobą, które raczej należą do rodzin duchowo różnych, a nawet przeciwnych, stoją jednak twarzą w twarz wobec siebie w ten sposób, że nawet w czasie najbardziej ostrej kontrowersji jedna osoba zna, dąży, identyfikuje, uznaje, dopuszcza i umacnia drugą jako tę oto osobę. Dowodem jest to, iż każda osoba znajdując się w sytuacji wspólnej – nawet jeśli wspólnota sytuacji jest wspólnotą walki, która je sobie przeciwstawia – przedstawia sobie doświadczenie, że przeciwnik znajduje się w tej samej sytuacji, ma podobny sposób jej przeżywania oraz cały właściwy mu proces psychiczny. Tu nie ma nic z przyjaźni! Jest to właśnie dochodzące do pełni koleżeństwo (Kameradschaft, camaraderie) ludzi jako istot stworzonych. Tu nie ma nic z eteru, jak myśli Lévinas, lecz twarda ziemia ludzi, WSPÓLNE w tym, co NIEWSPÓLNE. Lévinas głosi i przeciwstawia mi „troskę-o-Drugiego” (FÜRSORGE), która miałaby umożliwić przystęp do inności Innego. Wydaje mi się, że doświadczenie uczy nas tego, iż ten, kto posiada ten przystęp nie troszcząc się, odnajdzie go także w samej trosce; natomiast ten, kto nie posiada tego przystępu, przez cały czas będzie daremnie odziewać nagich i karmić głodnych, a tylko z wielkim trudem doświadczy prawdziwego „Ty”. Prawdziwy problem etyczny stałby się widoczny tylko wtedy, kiedy wszyscy będą odziani i dobrze nakarmieni<sup>15</sup>.

Lévinas odpowiedział Buberowi listem z dnia 11 marca 1963 roku. Jego najistotniejszy fragment brzmi następująco: *Nigdy nie myślałem, aby mechaniczny akt dawania pokarmu i odziewania konstituował sam przez się fakt spotkania między Ja i Ty. Moje idee odnośnie do tego zagadnienia są mimo wszystko mniej proste. Myślę, że Du sagen jest już ipso facto daniem, i że Du sagen oddzielone od tego dawania, nawet jeśli zachodzi między obcymi, jest przyjaźnią eteryczną „czysto duchową”, tzn. już „pozbawioną nerwu” (é-nerveé), tym, czym może się ona stać w pewnym świecie. Że Du sagen przenika od razu moje ciało (aż do rąk, które dają), że, w konsekwencji, zakłada ono moje ciało (jako ciało własne), rzeczy (jako przedmioty używania) i głód Drugiego; że to Sagen jest w taki sposób wcielone, to znaczy poza organami mowy i śpiewu, lub poza aktywnością artystyczną; że Drugi jest zawsze i właśnie jako Drugi ubogim i nagim (a jednocześnie moim panem); że, w konsekwencji, relacja jest istotowo niesymetryczna – oto idee pozytywne, które kierowały „moim zarzutem”<sup>16</sup>.*

Ostatecznie Buber i Lévinas pozostali przy swoich poglądach. Buber głosił wzajemność relacji między Ja i Ty, Lévinas jej istotową asymetryczność. Mamy prawo zapytać o przyczynę tych rozbieżności. Gdzie tkwi źródło tego dialogu na temat istoty dialogu? Jak zauważył Maurice Nédoncelle, większość filozofii międzypodmiotowości była w XX wieku solidarna z przekonaniami religijnymi ich autorów. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba narzucił się w jakiś sposób na Boga filozofów<sup>17</sup>. W przypadku Bubera i Lévinasa chodzi o tę samą wiarę mozaistyczną. Czyżby więc Nédoncelle nie miał racji? Okazuje się jednak, że źródła różnic między Lévinasem a Buberem należy szukać w religii, a ściślej w odmiennym rozumieniu samej tradycji wiary w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba.

Przede wszystkim, według Lévinasa, Buber nie dość radykalnie usiłuje wyrazić transcendencję Boga. Sądzi on

<sup>13</sup> Tenże. *Totalité et Infini*, s. 40; *Noms propres*, s. 47–48.

<sup>14</sup> Tenże. *Noms propres*, s. 48.

<sup>15</sup> Tamże, s. 52.

<sup>16</sup> Tamże, s. 53.

<sup>17</sup> M. Nédoncelle, *Remarques sur l'intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Lévinas*. w: *Mélanges André Neher*, Paris 1975, s. 29.

bowiem, że nad przepaścią dzielącą ludzi od Boga można budować niewidzialne mosty. A to jest przecież niemożliwe. Nie można budować żadnych mostów z Nieskończonym, nie wolno czynić żadnych – choćby czysto intelektualnych – podobizn Najwyższego. Bóg nie jest bytem, który by przynależał do całości pozostałych. Bóg nie jest częścią – choćby najważniejszą – jakiejś totalności. Dlatego też Lévinas w odniesieniu do Niego odchodzi w swojej filozofii od takich terminów, jak manifestacja, wyobrażenie i obraz, byt, a na ich miejsce wprowadza inne: ślad, inspiracja. Dobro. O Bogu można powiedzieć jedynie to, że człowiek znajduje się na Jego śladzie, może być pod wpływem Jego inspiracji, jest wybrany przez Dobro do odpowiedzialności. Cały wysiłek filozoficzny Lévinasa, zwłaszcza w „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence”, polega na mozolnym usiłowaniu wyrażenia tego, czego przedstawić – a przez to i wymówić – nie można.

Niejednakowe zatroskanie o transcendencję Boga wynika głównie z odmiennych poglądów w odniesieniu do istoty monoteistycznego objawienia. Buber ujmuje religię przede wszystkim jako jej historyk, starając się określić ją na drodze tłumaczenia genetycznego. Religia, jego zdaniem, podlega stałemu procesowi rozwoju od mitów ludów prymitywnych do wzniosłych nauk Lao-Tse, Buddy i Jezusa. Powinnością każdego, kto pragnie dojść do poznania Boga, jest jego wysiłek odczytywania ukrytej prawdy, zawartej w poszczególnych mitycznych obrazach czy też w bardziej intelektualnie wyrafinowanych podaniach religijnych. Doktryna ta, zawarta w „Die Lehre von Thao”, była nie do przyjęcia dla Lévinasa. *Być może ten sposób widzenia wynika także z liberalizmu religijnego Bubera, z jego religijności przeciwstawionej religii. Religijność ta – jako reakcja na skostniałe i sztywne formy dogmatyzmu duchowego – stawia wyżej [osobisty] kontakt niż jego treść, a czystą i nie dającą się określić obecność Boga wyżej niż wszelki dogmat i wszelką normę*<sup>18</sup>. Lévinas był daleki od jakiegokolwiek religijnego liberalizmu, owszem, w swych artykułach zebranych w książce pt. „Difficile liberté” jak również w swych konferencjach talmudycznych ukazywał się jako nieprzejednany wróg tego wszystkiego, co mogłoby nasuwać nawet dalekie skojarze-

nia z pogaństwem. *Dla judaizmu – głosił w konferencji „Une religion d’adultes” – cel wychowania polega na wytworzeniu stosunku między człowiekiem a świętością Boga i na utrzymaniu człowieka w tym stosunku. Lecz cały jego wysiłek – od Biblii aż do zamknięcia Talmudu w VI wieku i poprzez większość jego komentatorów złotej epoki nauki rabinistycznej – polega na zrozumieniu tej świętości Boga w sensie, który odrzuca znaczenie tego terminu jako numinosum – tak jak ona ukazuje się w religiach prymitywnych, gdzie nowożytni często chcieli widzieć źródło wszelkiej religii. Dla tych myślicieli posiadanie człowieka przez Boga, entuzjazm, byłby konsekwencją świętości lub charakteru sacrum Boga, alfa i omegą życia duchowego. Judaizm odczarował świat, odrzucił tę rzekomą ewolucję religii wychodzącą od entuzjazmu i sacrum. Judaizm pozostaje obcy wobec wszelkiego powrotu tych form ludzkiej wzniosłości. On je obnaża jako istotę idolatrii<sup>19</sup>.*

W powyższym fragmencie judaizm zda się wypływać z tradycji biblijno-talmudycznej. Istotnie, właśnie ona była szczególnie bliska Lévinasowi. *Biblia hebrajska od najmłodszych lat na Litwie. (...) Uczęszczanie do p. Couchani, czarującego i bezlitosnego mistrza egzegezy i Talmudu. (...) Od 1957 r. coroczne konferencje na temat tekstów talmudycznych podczas Colloques des Intellectuels juifs de France – oto dane z „Signature”, będącej duchową i intelektualną autobiografią Lévinasa<sup>20</sup>.* Tej to właśnie tradycji przeciwstawia się duchowość chasydów, której Buber był najwybitniejszym piewą obecnego stulecia. W jego opowiadaniach chasydzkich często występuje jakiś cadyk, owładnięty przez Bożą moc, która zapanowała nad jego wolą. A to przecież znaczy, w myśl etymologii tego słowa, odrzucany przez Lévinasa entuzjazm. Dzieło „Ich und Du” powstawało jednocześnie z pracami o duchowości chasydów i pod jej urokiem. Czy można się dziwić, że talmudysta Lévinas występował przeciwko chasydzie Buberowi, skoro od wieków panuje głębokie napięcie między tymi dwoma kierunkami żydowskiej duchowości?

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Noms propres*, s. 43.

<sup>19</sup> Tenże, *Difficile liberté*, Paris 1976<sup>2</sup>, s. 29.

<sup>20</sup> Tamże, s. 373–374.

Odmienność tradycji religijnych znajduje swe dopełnienie w odmienności osobistych losów. Lévinas wyrósł w tradycji talmudycznej i pozostał jej wierny przez całe życie, od Litwy, poprzez Niemcy i Francję. Natomiast Buber przez długie lata znajdował się poza zasięgiem wiary ojców. Okres jego studiów był czasem typowej dla pewnego odłamu żydowskiej inteligencji „europeizacji”. Jak sam później wspominał, groziło mu już całkowite wykorzenienie i tylko przeczytana w roku 1898 (gdy miał równo dwadzieścia lat) książka Mathiasa Achera „Die jüdische Moderne”, a potem spotkany przypadkowo „Testament Baal-Schema” obudziły na nowo poczucie przynależności do narodu żydowskiego. Jednocześnie do głosu doszedł w nim chasydzki geniusz. To, co go najbardziej pociągnęło do tego ruchu religijnego, określił Buber dwoma słowami: prawdziwa wspólnota i prawdziwe wodzostwo (*wahrhafte Gemeinde und wahrhafte Führerschaft*). Sięgnijmy teraz do Lévinasowej „Signature”. Jest ona [moja biografia] zdominowana przez poczucie i wspomnienie nazistowskiej grozy<sup>21</sup>. Wystarczy przypomnieć, co znaczyły w epoce nazistowskiej pojęcia „prawdziwej wspólnoty” i „prawdziwego wodzostwa”, by od razu pojąć przepaść dzielącą Lévinasa od Bubera, począwszy już od pierwszych skojarzeń związanych z osobistymi dziejami.

*Miłość jest działaniem w świecie. Dla tego, kto w niej mieszka, kto w niej kontempluje, ludzie uwalniają się od zaplątania się w zgiełku; dobrzy i źli, mądrzy i głupi, piękni i brzydki, wszyscy po kolei stają się dla niego rzeczywiści, stają się Ty, to znaczy istotami uwolnionymi, wydobytymi, jedynymi; stojącymi wobec niego twarzą w twarz*<sup>22</sup>. Nie wiemy, w jakim stopniu Lévinas i Buber kontemplowali prawdę w miłości, prowadząc ze sobą niełatwy dialog o dialogu. Prawdą jest natomiast, że w toku tego dialogu ich doktryny – a poprzez nie i oni sami – wydobywali się ze zgiełku tego świata, ukazywali się jako niepowtarzalni, jedyni. Lévinas okazał się potomkiem tych Żydów, którzy na miarę swych sił na obcych ziemiach utrącali głowy pogańskim bożkom – jednym z pokolenia proroków, którzy byli zazdrośni zazdrością wielką o Bożą chwałę. Buber okazał się estetą i mędrce, który posiadał dar łączenia – w formie pięknej urzekającej nauki – szerokiej wiedzy i mo-

ralnego prawa. W niezwykłym dialogu o dialogu spotkali się prorok i uczone, kontynuując w wieku dwudziestym wielowiekowy dialog, tak charakterystyczny dla żydowskiego narodu.

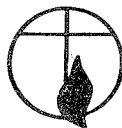
<sup>21</sup> Tamże, s. 374.

<sup>22</sup> M. Buber, *Ich und Du*, s. 19.

### Controverse entre Buber et Lévinas au sujet de la compréhension du dialogue

Dans l'oeuvre philosophique de Lévinas et celle de Buber apparaissent beaucoup d'éléments communs. Il s'y trouvent cependant aussi des différences concernant la compréhension

même de la rencontre entre Moi et Toi, ainsi que le dialogue, qui en résulte et qui est le lieu, où naît et se fait la vérité.



Jan Galarowicz

## Pozwolić mówić doświadczeniu

(Doświadczenie człowieka w ujęciu Karola  
Wojtyły)

*Chodzi o to, ażeby dotknąć rzeczywistości ludzkiej w punkcie najbardziej właściwym – w punkcie, na który wskazuje doświadczenie człowieka, i z którego człowiek nie może się wycofać bez poczucia, że siebie zagubił!*

Karol Wojtyła

Karol Wojtyła uznaje za punkt wyjścia antropologii filozoficznej doświadczenie człowieka<sup>2</sup>. Własnemu pojmowaniu tego doświadczenia dał wyraz już w swych pierwszych tekstach. W kolejnych pracach tę koncepcję rozwijał i wzbogacał. Niniejszy szkic poświęcam omówieniu tej koncepcji.

### Uwolnić doświadczenie od deformujących je teorii

W najnowszych dziejach filozofii europejskiej dominują dwie teorie doświadczenia: empirystyczna i fenomenologiczna. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że teoria empirystyczna traktuje doświadczenie jednostkowe jako zespół zmysłowych wrażeń lub wzruszeń, które z kolei umysł porządkuje. Na gruncie tej teorii wyklucza się takie doświadczenia, jak doświadczenie etyczne, doświadczenie drugiego człowieka itp. A jeśli nawet uznaje się je, to sprowadzając do spostrzeżenia zewnętrznego lub do poruszeń wewnętrznych.

Z protestu przeciwko temu uproszczonemu podejściu do doświadczenia zrodziła się odmienna jego koncepcja. Rozpoczął się proces, który można określić – jak czyni to John Smith – jako *uzdrowienie doświadczenia*<sup>3</sup>. Szczególne zasługi w tym ma fenomenologia. Dla fenomenologów doświadczenie to taki rodzaj poznania, w którym rzeczywistość

poznawana jest dana doświadczającemu ją podmiotowi bezpośrednio, źródłowo, w swej – jak się mówi – cielesnej rzeczywistości. Istnieje wiele typów doświadczenia. Doświadczenie zmysłowe jest tylko jednym z nich. Oprócz niego istnieją: doświadczenie somatyczne (cielesne), etyczne, religijne itp.

Wojtyła odcina się radykalnie od empirycznego rozumienia doświadczenia i włącza się w ten nurt filozofii, który pragnie *uzdrowić doświadczenie*. To znaczy rozwija on własną koncepcję, stanowiącą jedno z odgałęzień fenomenologicznego rozumienia doświadczenia. A mówiąc precyzyjniej, koncepcja ta jest pokrewna tej, którą pielęgnuje realistyczne skrzydło fenomenologii, a zatem m.in. Scheler, Ingarden, Hildebrand, Ricoeur. Wojtyła określa swe stanowisko dotyczące doświadczenia jako *trzeźwy empiryzm*. A Marian Jaworski mówi o *realistycznej i adekwatnej teorii doświadczenia*. Naszkicujmy zatem zręby tej teorii.

Doświadczenie jest – po pierwsze – przeżyciem podmiotu. Wojtyła przywiązuje wielką wagę do tego podmiotowego bieguna doświadczenia. Wskazuje na to pokrewieństwo jego myśli z wielkimi europejskimi filozofami podmiotu. I dlatego – w przeciwieństwie do tomistów – bardzo wysoko ceni ten nurt zachodnioeuropejskiej filozofii, który wyznaczają takie nazwiska, jak Sokrates i św. Augustyn, Kartezjusz i Kant, a przede wszystkim Husserl, twórca fenomenologii. Wojtyła jest fenomenologiem nie tylko w tym sensie, że uznaje doświadczenie za bazę antropologii filozoficznej, ale i dlatego, że – podobnie jak fenomenologowie – zdaje sobie sprawę z wielkości podmiotowego aspektu rzeczywistości. W tej postawie jest coś z Hussérłowskiego zachwyty: *Czyste ja i czysta świadomość jest cudem cudów*<sup>4</sup>.

Doświadczenie nie jest tylko czymś podmiotowym, subiektywnym i świadomościowym. Ma ono również charakter przedmiotowy. K. Wojtyła jest przekonany o tym, że w doświadczeniu jest nam dana rzeczywistość realna, obiek-

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 26.

<sup>2</sup> Prezentowany tekst jest skróconą wersją artykułu pt. *Grunt antropologii adekwatnej Karola Wojtyły*.

<sup>3</sup> J. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971, s. 26.

<sup>4</sup> Cyt. za: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 47.

tywna, tzn. istniejąca niezależnie od poznającego podmiotu, a nie tylko – jak twierdzi Husserl – sensy przedmiotowe, ukonstytuowane przez świadomość. W ten sposób przeciwstawia się nasilającej się w myśli nowożytnej, a znajdującej punkt kulminacyjny w fenomenologii Husserla, tendencji do zbytznego upodmiotowienia procesu poznawczego. Fakt ten tłumaczy też w pewnym sensie, dlaczego Wojtyła stoi na gruncie filozofii bytu i dlaczego tak wysoko ceni, co dziś należy do rzadkości, tradycję arystotelesowsko-tomistyczną.

Rozwijając realistyczną teorię doświadczenia, Wojtyła uznaje za ważne zatem obydwie bieguny doświadczenia: podmiotowo-przeżyciowy i przedmiotowo-objektywny. I dlatego – jego zdaniem – obydwie nurty filozofii europejskiej: nowożytna filozofia świadomości i arystotelesowsko-tomistyczna filozofia bytu wzajemnie się wzbogacają i uzupełniają. Słusznie więc mówi się o Wojtyśle, że scala, łączy i syntetyzuje te dwa sposoby uprawiania filozofii. U źródeł tego wysiłku tkwi troska, by pozwolić się wypowiedzieć prawdzie doświadczenia możliwie do końca.

Doświadczenie jako spotkanie podmiotu z przedmiotem ma charakter – twierdzi Wojtyła – relacji poznawczej. Nie sprowadza się – jak sądzą empiryści, ale też fenomenolodzy – do jednostkowych, niepowtarzalnych aktów. Jest ono również czymś więcej niż ich sumą. Jest złożonym procesem, pełnym i wszechstronnym bezpośrednim obcowaniem człowieka z doświadczaną rzeczywistością. Pomimo swej złożoności doświadczenie, w szczególności doświadczenie człowieka, jest w istocie czymś prostym.

Akt doświadczenia pojmuje Wojtyła jako jedność pierwiastka zmysłowego i umysłowego. Pomimo tej jedności funkcje zmysłów i umysłu są do siebie nieredukowalne. Odmienność tych funkcji wynika z dwoistej struktury podmiotu poznającego, jakim jest człowiek. Doświadczenie jest oglądem przedmiotu, w którym zawarty jest ogląd zmysłowy oraz intelektualne zrozumienie tego, co dane oglądowo. Stąd jest doświadczeniem rozumiejącym. Doświadczenie i rozumienie, choć nie są do siebie sprowadzalne, tworzą pewną całość. Doświadczenie jest warunkiem rozumienia i jego początkiem. Domaga się przejścia w stan ro-

zumienia. Rozumienie jest więc naturalnym przedłużeniem i wzbogaceniem doświadczenia. Transcenduje je jednak. Podąża bowiem do ujęcia istoty tego, co jest dane w doświadczeniu. Zmierza więc w kierunku ontologii. Z drugiej strony rozumienie kroczy w stronę metafizyki, jest bowiem zakorzenionym w strukturze rozumnej natury ludzkiej pragnieniem wyjaśnienia w sposób ostateczny doświadczonej rzeczywistości. Konsekwencją tak pojętej relacji między doświadczeniem a rozumieniem jest swoisty typ metody antropologii adekwatnej, będącej przede wszystkim fenomenologią osoby ludzkiej, ale taką, która – podobnie jak u Heideggera, Edyty Stein, Alberta Dondeyne'a, Emericha Coretha, Władysława Stróżewskiego i Karola Tarnowskiego – implikuje ontologię i jest dopełniona interpretacją metafizyczną.

## Dwoistość doświadczenia człowieka

Fundamentem antropologii filozoficznej K. Wojtyły nie jest wszelkie doświadczenie, lecz doświadczenie człowieka. Doświadczenie człowieka nie jest wprawdzie najważniejszym rodzajem doświadczenia, jest jednak szczególne. Jest bowiem najbogatsze ze wszystkich. Człowiek jest pierwszym, najbliższym i najczęstszym przedmiotem doświadczenia. Doświadczenie człowieka zawsze współtowarzyszy innym doświadczeniom. Człowiek jest tego typu rzeczywistością, która jest podmiotem a zarazem przedmiotem doświadczenia.

Doświadczenie człowieka nie jest jednolite. Składają się na nie cztery typy doświadczeń: własnego wnętrza, siebie od zewnątrz, wnętrza drugiego człowieka oraz doświadczenie drugiego człowieka od zewnątrz. Wszystkie one są niezbędne do zbudowania pełnej, adekwatnej antropologii<sup>5</sup>. Wojtyła najczęściej mówi jednak o dwoistości doświadczenia człowieka: doświadczeniu od wewnątrz i na zewnątrz. Mówiąc o doświadczeniu od wewnątrz, myśli on o przeżywaniu swej podmiotowości. Natomiast, gdy mówi o do-

<sup>5</sup> Zob. T. Styczeń, *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi*, „Znak” 1980, nr 3 (309), s. 274.

świadczeniu zewnętrznym, chodzi mu o spostrzeżenie własnej cielesności oraz zewnętrzności innych ludzi. Te dwie perspektywy oglądu człowieka tkwią – według Wojtyły – u podstaw dwu rodzajów rozumienia człowieka. Doświadczenie wewnętrzne znalazło swój najpełniejszy wyraz i najbardziej wnikliwe opracowanie w nurcie filozofii podmiotu i filozofii świadomości, zaś zewnętrzne zostało zinterpretowane w sposób najgłębszy w filozofii bytu. Zatem przed antropologią filozoficzną stoi dziś wielkie zadanie scalenia tych dwóch perspektyw. Antropologia adekwatna Wojtyły stanowi jedną z najbardziej ważkich prób tego scalenia.

Trzeba jednak powiedzieć, że Wojtyła preferuje doświadczenie wewnętrzne prowadzące do odstąpienia pełnej prawdy o człowieku. Jest bliższy filozofii świadomości niż filozofii bytu również dlatego, że w sposobie oglądu człowieka przyjmuje antropologiczno-personalistyczny punkt widzenia.

Uznając za najważniejszy rodzaj doświadczenia człowieka samodoświadczenie, myśliciel nie wyklucza jednak doświadczenia drugiego człowieka. To doświadczenie jest jednak radykalnie inne od samodoświadczenia. Odmienność i swoistość obydwu każe Wojtyłę mówić o ich niewspółmierności. Siebie samego doświadczam bowiem od wewnątrz, z pozycji swego centrum osobowego, natomiast nie jestem zdolny do doświadczenia drugiego z pozycji jego centrum osobowego. Z faktu, że drugiego człowieka doświadczam zasadniczo od zewnątrz, nie wynika, że dana mi jest jedynie jego zewnętrzność. Doświadczam bowiem również drugiego człowieka jako istotę obdarzoną wnętrzem. Nie jestem jednak w stanie przeżyć tego wnętrza od wewnątrz. Co najwyżej mogę to wnętrze poznać w odrębnym od doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego poznaniu cudzego wnętrza. Poznanie to uzyskuję na podstawie pozadoświadczeniowej wiedzy o drugim. Czasem ta wiedza przechodzi jakby w pewnego rodzaju doświadczenie cudzego wnętrza. Wojtyła nazywa to, w przeciwieństwie do doświadczenia osobistego, doświadczeniem bardziej pośrednim, *cudzym*. Nie przywiązuje jednak tak dużej wagi do doświadczenia drugiego człowieka jak dialogicy (Martin Buber, Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig) oraz Emma-

nuel Lévinas, Józef Tischner. W teorii poznania drugiego jest mu więc bliższa tradycja kartezjańsko-husserlowska niż myślenie dialogiczne.

Samodoświadczenie i doświadczenie drugiego, doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne, chociaż są niewspółmierne, to jednak są *takożsame* – twierdzi Wojtyła. Decyduje o tym jedność przedmiotu doświadczanego. W obu sytuacjach jest nim człowiek. Uchwycenie tej jedności jest możliwe dlatego, że w aktach ludzkiego doświadczenia bierze udział umysł. Dzięki temu intelektualnemu pierwiastkowi wiedza oparta na samodoświadczeniu nie jest tylko egologią, tzn. wiedzą o sobie, lecz antropologią, tzn. wiedzą o człowieku.

### Doświadczenie człowieka a doświadczenie moralności

Doświadczenie człowieka wiąże się ściśle – twierdzi Wojtyła – z doświadczeniem moralności. One się wzajemnie implikują. Człowiek doświadcza siebie poprzez moralność. Z drugiej zaś strony nie sposób oderwać doświadczenia moralności od człowieczeństwa. Stąd *dzieje filozofii są widownią odwiecznego spotkania antropologii z etyką*<sup>6</sup>.

Z faktu, że doświadczenie człowieka i doświadczenie moralności tworzą rzeczywistą jedność przedmiotową, nie wynika, iż – jak słusznie zauważa Andrzej Szostek – moralność i człowiek są *rzeczywistościami „na tym samym piętrze”*: *moralność jest pewną właściwością ludzkiego czynu – a dalej samego człowieka, który przez swe czyny staje się dobry lub zły. Człowiek natomiast nie jest właściwością moralności; stanowi rzeczywistość bardziej samoistną, ale też i w swej istotnej strukturze jakby bardziej ukrytą*<sup>7</sup>. Można by powiedzieć, że doświadczenie moralności jest ugruntowane w doświadczeniu człowieka.

Jedność obydwu tych doświadczeń nie jest przeszkodą na drodze odróżniania ich i wyodrębniania. Sam Wojtyła dokonuje takiego wyodrębnienia, co umożliwia mu zbudowanie różnych, choć powiązanych ze sobą, nauk: antropolo-

<sup>6</sup> K. Wojtyła, dz. cyt., s. 15.

<sup>7</sup> A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak” 1980, nr 3 (309), s. 287.

gii filozoficznej i etyki. Operację myślową wyodrębnienia jednego z tych doświadczeń z całości, jaką tworzą, porównuje on do procedury wyłączania przed nawias, stosowanej w matematyce. Poprzez wyłączenie przed nawias jakiegoś elementu staje się on bardziej widoczny. W pismach antropologicznych Wojtyła „wyłącza przed nawias” osobę i czyn i poddaje je wnikliwemu oglądowi i rozumieniu. W wyniku tego powstała jego antropologia filozoficzna. Z kolei w tekstach z zakresu etyki „wyłącza przed nawias” moralność i ją analizuje. W ten sposób powstała jego etyka.

W krótkim komentarzu do tego ujęcia relacji między doświadczeniem człowieka a doświadczeniem moralności zwróćmy uwagę na następującą sprawę. Ujęcie to tłumaczy, dlaczego filozof zajmuje się jednocześnie antropologią i etyką oraz dlaczego swą antropologię buduje w perspektywie aksjologiczno-etycznej, a w jego etyce jest obecny wymiar ontologiczno-antropologiczny. Stojąc na takim stanowisku przeciwstawia się temu nurtowi filozofii europejskiej, który poszukuje rozwiązań problemów ontologicznych i antropologicznych abstrahując od aksjologii i od etyki oraz prowadzi badania w dziedzinie filozofii wartości i etyki w oderwaniu od problematyki ontologiczno-antropologicznej. Uznając, iż *rozważanie ontologii świata, rozważanie o bycie, musi się łączyć z rozważaniem aksjologii świata, z rozważaniem dobra lub wartości*<sup>8</sup>, Wojtyła zasila ten prąd filozofii współczesnej, którego współtwórcami są m.in. Scheler i Lévinas, a u nas – Stróżewski, Tischner i Tarnowski. Trzeba jednak koniecznie dopowiedzieć, że o ile Lévinas i Tischner akcentują przede wszystkim aspekt aksjologiczny, Wojtyła uważa, że rozumienie człowieka jako wartości i daru dla drugiego człowieka zakłada określoną strukturę ontologiczną osoby. A zatem – jego zdaniem – aksjologiczne rozumienie człowieka musi być zakorzenione w ontologicznym pojmowaniu go.

### **Doświadczenie czynu kluczem do prawdy o człowieku**

Każda wielka antropologia filozoficzna koncentruje uwagę na takim szczegółowym fenomenie ludzkiego doświadczenia, poprzez który odsłania się istota człowieka. Coreth nazywa ten fenomen *doświadczeniem podstawo-*

wym<sup>9</sup>. Można więc budować antropologię filozoficzną czyniąc punktem wyjścia zapytywanie, dążenie do prawdy, powinność, odpowiedzialność, sytuacje graniczne, troskę, nadzieję, spotkanie, pracę itp.

Wojtyła za takie podstawowe doświadczenie człowieka uznaje doświadczenie czynu. Dlaczego spośród różnych osobo-fanii wybiera on czyn? Dlaczego czyn ma być najodpowiedniejszą perspektywą oglądu człowieka? Przemawia za tym kilka argumentów. Po pierwsze – tym miejscem, tą sytuacją, gdzie wzajemna implikacja doświadczenia człowieka i doświadczenia moralności ujawnia się z całą mocą, jest właśnie czyn. Czyn odsyła nas z jednej strony w kierunku swego sprawcy, tzn. w kierunku osoby, z drugiej – w kierunku wartości moralnej (dobra i zła). Po drugie – doświadczenie czynu jest niezwykle bogate. Po trzecie – czyn jest taką rzeczywistością, w której uczestniczy cały człowiek, ma wymiar somatyczny, psychiczny, duchowy i moralny. Po czwarte – jest doświadczony w dwojaki sposób: od strony fenomenologicznej, przeżyciowej, świadomościowej oraz jako fakt dostępny na zewnątrz zarówno sprawcy czynu, jak i innym ludziom. Inaczej mówiąc, czyn jest rzeczywistością fenomenologiczną, bo jest przeżywany oraz rzeczywistością ontyczną, obiektywną, bo jest dostępny od zewnątrz innym ludziom. A skoro tak, z analizą czynu można wiązać uzasadnione nadzieje na zbudowanie takiej antropologii, która stanowiłaby pomost między dwiema radykalnie odmiennymi drogami zgłębiania prawdy o człowieku: tej, która patrzy na niego z zewnątrz, z perspektywy całości rzeczywistości i ogólnej teorii bytu (nurt arystotelesowsko-tomistyczny) oraz tej, która ma zakorzenienie w samodoświadczeniu, samoświadomości (filozofie podmiotu: Kartezjusz i Husserl). Po piąte – czyn jest uprzywilejowany spośród osobo-fanii również z tego względu, że jest faktem. Oparcie badań na tym fakcie gwarantuje, że w wyniku otrzymamy antropologię, a nie egologię. Istnieje jeszcze jeden powód, który każe uznać czyn za szczególną osobo-fanię. Otóż czyn jawi się jako rzeczywistość empiryczna,

<sup>8</sup> K. Wojtyła, „Znak, któremu sprzeciwić się będą”, Poznań-Warszawa 1976, s. 23.

<sup>9</sup> E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna?*, tłum. A. Czajka, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 4, s. 182.

tn. dana i poznawalna wprost, a zarazem jako rzeczywistość zawierająca w sobie racje tłumaczące ją.

Uznając doświadczenie czynu za podstawowe doświadczenie człowieka. Wojtyła umieszcza swoje filozoficzne myślenie w pobliżu filozofii działania Maurycego Blondela oraz marksowskiej filozofii pracy. Nasuwa się też uwaga o podobieństwie tej myśli z filozofią Hannah Arendt.

Wprawdzie doświadczenie czynu jest – według Wojtyły – doświadczeniem podstawowym, nie jest jednak jedynym doświadczeniem, które stanowi bazę jego antropologii filozoficznej. Analizuje też inne doświadczenia: doświadczenie godności osobowej i doświadczenie bycia darem, doświadczenia związane z cielesnością (pożądanie, wstyd, czułość, samotność, nagość itp.), doświadczenie miłości i odpowiedzialności, doświadczenie prawdy, wolności itp.

Źródłem filozoficznej wiedzy o człowieku jest nie tylko doświadczenie człowieka, ale również antropologiczna wiedza potoczna i naukowa, ale jedynie taka, która wyrasta z doświadczenia. Wiedza ta jest bowiem zapisem bogactwa ludzkiego doświadczenia. Ona również wpływa na doświadczenie. Ten wpływ nie polega na fałszowaniu doświadczenia i zniekształcania go. Nie stanowi też – jak w hermeneutyce – okularów, poprzez które człowiek doświadcza samego siebie. Wiedza ta jest środkiem wzbogacania doświadczenia. Doświadczenie nas wszystkich osadza się m.in. w języku. Wobec tego – chcąc sobie je przyswoić – nie można abstrahować od analizy języka. Wojtyła często posługuje się metodą analizy wyrażań. By się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do „Osoby i czynu”. Ten fakt nasunął niektórym interpretatorom antropologii Wojtyły myśl, że *cała książka jest przede wszystkim słownikiem terminów z zakresu filozofii osoby*<sup>10</sup>. Sąd ten jest jednak fałszywy. Wojtyła stosuje bowiem analizę językową jedynie jako działanie pomocnicze w stosunku do opisu doświadczenia. Analiza ta – jego zdaniem – ma sens tylko o tyle, o ile naprowadza na doświadczenie.

Podsumujmy. Antropologia adekwatna Wojtyły jako filozoficzna teoria człowieka opiera się przede wszystkim na doświadczeniu. Wojtyła pojmuje doświadczenie w sposób fenomenologiczny, uznając za ważne obydwa jego bieguny:

podmiotowo-przeżyciowy i przedmiotowo-obiektywny. Sądzi on, że doświadczenie jest spotkaniem o charakterze poznawczym samoistnych jestestw. Wojtyła jest więc realistą. Dzięki temu, że doświadczenie stanowi jedność pierwiastka zmysłowego i umysłowego, znajduje ono przedłużenie w rozumieniu. A zatem fenomenologia implikuje ontologię. Doświadczenie człowieka nie jest najważniejszym, ale jest szczególnym doświadczeniem. Dążąc do scalenia dwóch sposobów oglądu człowieka: od wewnątrz i z zewnątrz. Wojtyła preferuje doświadczenie wewnętrzne. Jest mu więc bliższy antropologiczno-personalistyczny punkt widzenia i tradycja kartezjańsko-husserłowska. Jako antropolog i etyk uznaje ścisły związek między doświadczeniem człowieka a doświadczeniem moralności. Za podstawowe doświadczenie człowieka uważa doświadczenie czynu. Bierze również pod uwagę inne doświadczenia. Uwzględnia także antropologiczną wiedzę potoczną i naukową oraz język. Sądzi bowiem, że wiedza ta i język są zapisem doświadczenia człowieka. A to doświadczenie i racje, które je tłumaczą, stanowią dla uprawiającego antropologię filozoficzną pierwsze i ostatnie słowo. *Chodzi bowiem (...) przede wszystkim o to, aby właśnie pozwolić mówić doświadczeniu osoby możliwie do końca*<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> M. Gogacz, *Hermeneutyka osoby i czynu* (recenzja książki księdza Kardynał Karola Wojtyły „Osoba i czyn”, Kraków 1969), „Analecta Cracoviensia” 1973, 1984 t. V-VI, s. 127.

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 139.

## Permettre l'expérience de parler

### (Conception d'expérience de l'homme chez Karol Wojtyła)

L'anthropologie adéquate de Wojtyła en tant que théorie philosophique de l'homme est basée, avant tout, sur l'expérience. Grâce à ce que l'expérience constitue l'unité des éléments sensuel et intellectuel, elle trouve sa prolongation en la compréhension. Et alors la phénoménologie implique

l'ontologie. Comme anthropologue et professeur d'éthique Karol Wojtyła reconnaît une liaison étroite entre l'expérience de l'homme et celle de la morale. Il considère comme expérience principale de l'homme l'expérience de l'acte.

*Kazimierz Rogoziński*

## Potrzeby i pragnienia

Motto:

*Mächtig ist ursprünglich das  
Niedrige, ohnmächtig das Höchste*

Max Scheler

Tak sformułowany tytuł skłania do złożenia dodatkowych wyjaśnień. Zdaję sobie bowiem sprawę z tego, że podejmowanie niektórych tematów jest nie tylko niewdzięczne, ale i ryzykowne; przy czym ryzyko dotyczy nie tyle efektu, ile obawy o właściwy rezonans i przyjęcie. Na takie właśnie niebezpieczeństwo wydaje się narażony autor, który chciałby podjąć problem potrzeb. Dlatego też świadom jestem tego, że pisanie o potrzebach *hic et nunc*, a więc w sytuacji rażącego niezaspokojenia większości potrzeb ludzkich, uznane być może za przejaw jakiegoś wyrafinowanego sadyzmu intelektualnego. Temat po prostu może czytelników zirytować. Znaczący przedmiot mogą natomiast wyrazić zdziwienie: co nowego i ciekawego o potrzebach można napisać po tym, co „zrobił” J. W. Gałkowski?<sup>1</sup> Być może wyda się to paradoksalne, ale jedynie właściwym uzasadnieniem ponownego zajęcia się problemem zaspokajania potrzeb jest wymuszony sytuacją kryzysową rozmiar ich... niezaspokojenia. Najważniejsze jednak wydają się wnioski, jakie należałoby wyciągnąć z zaistniałego stanu rzeczy.

### Kryzys daje do myślenia

Ta płodna, jak się okazuje, metafora każe z całą powagą i należyłą uwagą przyjrzeć się lekcji upokorzenia, jakiej kryzys gospodarczy<sup>2</sup> udzielał i nadal udziela społeczeństwu polskiemu. Jeśli z sytuacji kryzysowej można w ogóle uzyskać jakieś korzyści, to przede wszystkim można je wynieść z ponownego przemyślenia od podstaw wielu spraw. Oczywiście nie będę ich tu wymieniał, bowiem nie czuję się kom-

petentny, a ponadto nie jest to celem artykułu. Wydaje się jednak bezsporne, że jedną z tych zasadniczych kwestii, którą należałoby gruntownie przemyśleć, jest formułowanie społecznego celu gospodarowania przez odwołanie się do potrzeb społecznych. Przyzwyczajono nas już do tego; co więcej, przez nieustanne powtarzanie zakodowało się w naszej pamięci to, że celem działalności gospodarki narodowej jest zaspokajanie rosnących potrzeb społeczeństwa. Na różne sposoby można tak sformułowany cel odczytywać (owa różnorodność interpretacji jest po prostu pochodną jego niejednoznaczności), ale uwagę zwraca przede wszystkim jego „nieprzystawalność”: gospodarce został narzucony cel<sup>3</sup> z natury swej pozagospodarczy (polityczny), a ponieważ nie mogła się wywiązać z jego realizacji, wina za ten stan rzeczy obciążała przede wszystkim ekonomikę.

Jesteśmy świadkami (...) – weryfikacji ulegają niektóre ustalenia teorii potrzeb. Kryzys okazuje się czasem społecznych przewartościowań. Ujawnił on przede wszystkim, że nie sprawdziła się wypracowana i zastosowana w latach siedemdziesiątych koncepcja stymulującej funkcji potrzeb. Zakładano wówczas, że rozmiar i skala odczuwanych potrzeb społecznych stanowić będą najskuteczniejszy bodziec dynamicznego rozwoju ekonomiki. U podłoża całej strategii rozwoju społeczno-gospodarczego tej dekady leżał prosty, behawioralny w swym charakterze schemat: im ludzie więcej potrzeb odczuwają, tym chętniej i wydajniej pracują, skoro praca jest jedynym środkiem służącym zaspokojeniu potrzeb. Zaspokojenie potrzeb miało być nie tylko impulsem aktywności jednostkowej, ale dynamizm i imperatyw właściwy potrzebom miały się stać motorem napędzającym całą gospodarkę. I kiedy „obrastanie” w nowe potrzeby stało się synonimem i miernikiem nie tylko rozwoju społecznego, ale i postępu – przyszło załamać. Nie jest mym zamiarem analizowanie genezy polskiego

<sup>1</sup> J. W. Galkowski. *Praca i człowiek*. Warszawa 1980, cz. II, rozdz. 1.

<sup>2</sup> Pisząc „gospodarczy” zdaję sobie sprawę z tego, że jego istota jest pozagospodarcza.

<sup>3</sup> Cel, który w wersji spopularyzowanej przez polskie mass-media przybrał postać: „pełne zaspokojenie (stałe) rosnących potrzeb społecznych” jest nie tylko celem niewymiernym, ale zawiera w sobie logiczną sprzeczność.

kryzysu lat osiemdziesiątych. Przyjmując założenie o złożoności przyczyn, które ów kryzys wywołały, pragnę podkreślić jedynie to, że niepowodzenia były wynikiem (...) chybionej koncepcji, przeceniającej znaczenie imperatywu zaspokajania potrzeb.

Zdiagnozowanie głębokości kryzysu, w jakim tkwimy – na podstawie jego objawów – daje różne wyniki. Wszystko zależy od punktu widzenia; znajduje się raczej to, czego się szuka... Za wcześniej jest jeszcze na obiektywną analizę polskiego kryzysu lat osiemdziesiątych. Chociaż świadom jestem tego, że moje spojrzenie na kryzys ma charakter aspektowy i obciążone jest błędem subiektywizmu, niech mi wolno będzie wyróżnić dwa zjawiska. Pierwsze z nich to reglamentacja towarów i kryjące się za nią drastyczne obniżenie poziomu życia. (...) Okazało się nagle, że nie tylko można żyć obywatelując się bez wielu rzeczy dotychczas uznawanych za niezbędne; ludzie ponadto zostali niejako zmuszeni do zaspokajania większości potrzeb własnym sposobem (*sumptem*). Wiele z dotychczasowych funkcji wykonywanych przez przemysł, handel i usługi przejąć musiały na siebie gospodarstwa domowe, z których wiele – zwłaszcza te miejskie – było zupełnie do tego nie przygotowanych. (...) Ale im bardziej drastyczne stawały się ograniczenia, a rażący brak zaspokojenia potrzeb stawał się stanem normalnym, tym większego znaczenia nabierała chęć przeciwstawienia się okolicznościom, **PRAGNIENIE** ucieczki od tzw. uwarunkowań, samodzielne poszukiwanie alternatywnych form zaspokojenia potrzeb.

Jeśli nawet owe kryzysowe doświadczenia mają charakter specyficznie polski, a więc jako niepowtarzalne nie dają się uogólnić, to przynajmniej niechaj wolno będzie skorzystać z nadarzającej się okazji i zweryfikować najbardziej znane teorie potrzeb. I chociaż powyższe wywody mają raczej charakter szkicu wprowadzającego, można, jak sądzę, radeć przytoczonym w nich spostrzeżeniom formę bardziej dyskusyjną. Otóż okazuje się, że kwestia zaspokojenia potrzeb czy też tzw. kompleks potrzeb jest sprawą o wiele bardziej złożoną, niż się to niektórym teoretykom wydaje. Upředzając późniejsze analizy można dodać, że występujące tu uproszczenia są następstwem przyjętych wcześniej

założeń dotyczących istoty człowieka. Ponadto zaspokajanie potrzeb, nawet przy rozszerzonym ich ujęciu, nie wyczerpuje i nie wyjaśnia przyczyn aktywności współczesnego człowieka.

## Człowiek w gorszej potrzebie

W teorii potrzeb daje się wyodrębnić znaczący nurt, którego odmiennosć polega na traktowaniu człowieka jako tworu uwikłanego w imperatyw zaspokajania potrzeb. Nurt ten przepływa przez pola eksploatowane przez różne dyscypliny wiedzy, a jego źródło bije na poletku należącym do nauk biologicznych. Tak więc w tej grupie, której można by nadać wspólną nazwę „deterministyczne teorie potrzeb”, wyodrębnić można co najmniej trzy typy teorii (szczegółowych). Nazwałem je umownie: fizjologizm, behawioryzm i socjologizm w teorii potrzeb.

Krótką charakterystykę owych typów teorii wypada poprzedzić stwierdzeniem, iż podstawowe założenia, łącznie z definiowaniem i określaniem funkcji potrzeb, są pochodną przyjętej wcześniej koncepcji człowieka. I tak fizjologizm zakłada, że człowiek to osobnik należący do pewnego gatunku ssaków, którego podstawowym dążeniem jest – po pierwsze – utrzymanie się przy życiu; po drugie zachowanie gatunku. Decydujące znaczenie dla aktywizmu człowieka ma budowa anatomiczna i funkcjonowanie jego narządów<sup>4</sup>. Pojawienie się w organizmie jakiegoś enzymu, substratu, katalizatora czy nasienia uruchamia sekwencję działań przebiegającą zgodnie z kodem genetycznym. Mamy tu więc do czynienia z takim mechanizmem ujawniania i zaspokajania potrzeb, który R. May nazywa *hydrauliczną gruczołową*. Tak pojęte potrzeby nie są traktowane jako biologiczna (fizjologiczna) w swej naturze forma ekspresji wnętrza człowieka, ale jako rodzaj prostej ekstensji.

<sup>4</sup> Myliłby się ten, kto by mniemał, że jest to stanowisko w nauce tyleż skrajne, ile zdezaktualizowane. Rozłożenie człowieka na elementy (narządy, układy, gruczoły itd.) – jak pisze J. Z. Young (członek Royal Society) – „stanowi oczywisty postęp w stosunku do opisu zachowań całego człowieka...” J. Z. Young, *Zarys wiedzy o człowieku*, Warszawa 1978, s. 28.

Równie łatwo jest wyjaśnić powstawanie potrzeb przyjmując behawiorystyczny punkt widzenia. Ujęcie to, jak wiadomo, doszukuje się motywów zachowania i działania człowieka nie w jego osobowości, ale w środowisku zewnętrznym. Wprawdzie człowiek także oddziałuje na otoczenie w sposób humanizujący, jednakże wpływ otoczenia na człowieka ma charakter bardziej fundamentalny. *O ile bowiem środowisko jest układem aktywnym, człowiek jest jedynie tworem reaktywnym.* W taki lapidarny sposób określa istotę człowieka behawiorystów J. Koziński, wnikliwy krytyk tego kierunku<sup>5</sup>. Warto tu wspomnieć, że wprawdzie behawioryzm ma już za sobą lata świetności, ale jednak ciągle cieszy się niesłabnącym uznaniem wśród ekonomistów<sup>6</sup>, „marketingowców” i technokratów. Właśnie ci ostatni mieli decydujący wpływ na – wzmiankowane już – formułowanie celu rozwoju społeczno-gospodarczego Polski dekady gierkowskiej. Behawioryści raczej niechętnie posługują się pojęciem potrzeby; jest ono mało przydatne, skoro wszystkie zachowania człowieka dają się wytłumaczyć za pomocą prostego schematu: bodziec – reakcja – (S – R). Jeśli już pojawia się potrzeba, to nigdy nie jest rozumiana w sensie ogólnym, a raczej konkretnie, ponieważ jest zawsze ukierunkowana i identyfikowana z określonym przedmiotem, obiektem. Ponieważ człowiek jest tworem reaktywnym, dlatego przez odpowiedni dobór bodźców (najlepiej wzrokowych) można skutecznie sterować zaspokajaniem jego potrzeb. W ten sposób stworzone zostały naukowe podstawy dla tzw. inżynierii behawioralnej sterującej ludzkimi działaniami i zachowaniami przez wykorzystanie rozbudowanego systemu wzmocnień pozytywnych i negatywnych.

Ostatni z przykładów w deterministycznym nurcie ujmowania potrzeb określony tutaj jako *socjologizm w teorii potrzeb* nie jest jednak czystym determinizmem społecznym. Uznaje on i akceptuje biologiczną podstawę człowieka; antropogeneza i opisujący ją ewolucjonizm służą wykazaniu, że człowiek był najpierw zwykłym osobnikiem zwierzęcym, a jego pierwotne potrzeby niczym nie różniły się od potrzeb jego protoplastów – zwierząt. Natomiast jako nowa jakość w biosferze człowiek zaistniał dopiero dzięki pracy

podejmowanej w celu zaspokojenia potrzeb biologicznych<sup>7</sup>. Warto zwrócić uwagę na dwa istotne punkty tej koncepcji:

1. Aktywność człowieka, wyrażająca się najpełniej w pracy, jest pochodną konieczności zaspokajania potrzeb, zwłaszcza tych biologicznych w swej genezie.

2. W wyniku współpracy i współdziałania poszczególnych osobników powstaje społeczeństwo, które z kolei wywiera decydujący wpływ na rodzaj odczuwanych potrzeb i formę ich zaspokojenia.

Dlatego też człowiek, uwalniając się spod wpływu determinizmu biologicznego dzięki wykonywanej pracy, wpada w sidła innego determinizmu, społecznego w swej istocie. Zatem zgodnie z przyjętymi przez autorkę założeniami *genezy i istoty potrzeb, jak również mechanizmu ich rozwoju nie należy szukać w człowieku, w jego „wnętrzu”, ale w warunkach jego biospołecznej egzystencji*<sup>8</sup>. Innymi słowy *potrzeba to postulat wobec warunków społeczno-materialnego życia*<sup>9</sup>.

Ta najbardziej rozwinięta z deterministycznych teorii potrzeb warta jest bliższego przyjrzenia się jej ze względu na szerszy kontekst, w którym została zaprezentowana. Nadrzędnym celem, który przyświecał autorce, była chęć rozprawienia się w teorii potrzeb ze wszystkim, co trąci subiektywizmem. Bojąc się pomówienia o hołdowanie subiektywistycznemu podejściu do potrzeb, autorka zdobywa się na akt intelektualnej odwagi, odcinając się od utrwalonej tradycji naukowej, wedle której zwykło się określać potrzebę jako mniej lub bardziej uświadomiony stan braku (wyjątkowo nadmiaru). Rodzi się jednak pytanie, czy uzyskany efekt wart jest tak radykalnych cięć i czy powstałe korzyści są współmierne z poniesionymi stratami?

<sup>7</sup> J. Koźmielecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1977, s. 23.

<sup>8</sup> Np. tzw. stały rozkład wzmocnień B. F. Skinnera został wykorzystany przy konstruowaniu akordowego systemu plac.

<sup>9</sup> W tym miejscu przechodzę do omówienia koncepcji potrzeb zaprezentowanej przez E. Lustacz w pracy: *Potrzeby – użyteczność – zadowolenie* (Warszawa 1981), która jest reprezentatywnym przykładem deterministycznego ujęcia teorii potrzeb zaprezentowanym ostatnimi laty na gruncie polskim.

<sup>8</sup> E. Lustacz, dz. cyt., s. 109.

<sup>9</sup> Tamże.

W przytoczonej definicji potrzeby zwraca uwagę niefortunnie, zdawałoby się, dobrane słowo „postulat” (potrzeba jako postulat)<sup>10</sup>. Ale jest to złudzenie, nic lepiej nie odsyła do przyjętego wcześniej założenia o podwójnie zdeterminowanej naturze człowieka, której następstwem jest wyeksponowana w definicji bierność. Przymus zaspokajania potrzeb tworzy fundament całej tej teoretycznej konstrukcji, będąc uzasadnieniem ludzkiej aktywności, która obciążona zostaje dwojakim uproszczeniem. To byłoby za proste, gdyby można było powiedzieć o potrzebach człowieka, że powinny (muszą) być zaspokajane. Ponadto aktywizować go mogą w zasadniczy sposób inne motywy niż doraźne zaspokajanie potrzeb. Wyłaniający się z tych redukcji obraz człowieka jest jednym z trzech braci („trojaczków”), z których dwaj pozostali to homo oeconomicus i człowiek behawiorystów. „Potrzebujący człowiek” zdeterminowany zostaje uwarunkowaniami społeczno-ekonomicznymi, które przesądzają o rozwoju odczuwanych potrzeb, intensywności tych odczuć jak również o formach i sposobach ich zaspokajania. Czy rzeczywiście tak jest? Wydaje się, że należałoby tu rozdzielić dwie sprawy. Z faktu, że człowiek ZAWSZE żyje w jakiejś społeczności, wynika w sposób oczywisty relatywizm poznawczy „wpisujący” człowieka w społeczny kontekst. Ale czy z owego relatywizmu wyciągnąć należy jednocześnie wniosek o charakterze deterministycznym?

I jeszcze jedna uwaga. Wyeliminowanie z pola rozważań relacji typu: człowiek – rzecz, potrzebujący podmiot – przedmiot pożądania czy też deprecjonowanie znaczenia tej relacji powoduje rażące zubożenie samej teorii. Otóż pozbawiona ona zostaje jednego z kluczowych w naukach o człowieku pojęć, a mianowicie DOBRA rozumianego nie tylko w sensie aksjologicznym, ale i ekonomicznym (w tym ostatnim znaczeniu dobrem jest przedmiot zdolny zaspokoić odczuwaną przez człowieka potrzebę). Wcale nie jest tak, że poważne potraktowanie związku: potrzebujący człowiek – dobro pożądane, spycha rozważania na bezdroża subiektywizmu. Nawet gdyby nie była znana fenomenologia (która programowo jest nie tylko antypozytywizmem, ale i antypsychologizmem), to i tak to co jednostkowe, oso-

bowe i subiektywne nie powinno być przeciwstawiane temu co powszechne i społeczne. To, że coś jest **DOBREM** dla mnie, wcale nie znaczy, że nie może być jednocześnie dobrem dla ciebie, dla niego, dla nich. Co więcej, właśnie dlatego, że jest dobrem dla mnie (potrzebującego człowieka) może stać się także celem każdego osobowego dążenia; i w tym sensie – jak to pisze M. A. Krapiec – może być analogicznie wspólne dla wszystkich osób żyjących w społeczeństwie<sup>11</sup>, jeśli się oczywiście przyjmuje, że wszyscy ludzie są równi.

Nie jest mym zamiarem przeprowadzanie gruntownej analizy krytycznej tego nurtu w teorii potrzeb. Rozważania i tak musiałyby wejść w problematykę czysto filozoficzną (antropologią filozoficzną). Nie będąc filozofem prezentację deterministycznego nurtu w teorii potrzeb chciałym zakończyć jednym spostrzeżeniem, raczej pesymistycznym w swej wymowie. Prosty mechanizm zaspokajania potrzeb jako siła napędowa ekonomiki nie sprawdził się w warunkach polskich, i to nie tylko dlatego, że zbudowany został na uproszczonej koncepcji człowieka. Chociaż mechanizm transmisyjny był tu niezwykle czytelny: imperatyw zaspokajania potrzeb – motywacje pracownicze – wydajność pracy, to jednak nasza ekonomika nie była w stanie go zasymilować ani należycie wykorzystać. Wątpliwe, czy będzie w stanie się z tym uporać, jeśli się roztoczy przed nią obraz człowieka zupełnie jej obcy: człowieka nie tylko bardziej złożonego, ale i bardziej autonomicznego. I chociaż takie spojrzenie na potrzebującego człowieka nie leży w polu zainteresowań współczesnych polskich ekonomistów (zajętych wprowadzaniem kolejnej reformy), warto je tu zaprezentować nie tylko dla przeciwstawienia i przeciwwagi, ale i po to, by zakłócić ich stan błęgiego samozadowolenia.

### Człowiek panujący nad swymi potrzebami

Drugi z omawianych w tym artykule nurtów w teorii potrzeb wyróżniony być może nie tyle przez to, że eksponuje

<sup>10</sup> Niezależnie od tego, jak będziemy tłumaczyć łacińską „postulatio” (jako prośbę, domaganie się, żądanie czy roszczenie), człowiek jest tu traktowany jako podmiot wyrażający i przyjmujący to, co będzie mu dane.

<sup>11</sup> M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1979, s. 294.

znaczenie osobowości, ile dlatego, że odwołuje się do człowieka jako osoby. Dlatego można by go nazwać PERSONALIZMEM W TEORII POTRZEB dodając, że jego „zaplecze” intelektualne tworzy antropologia filozoficzna. Fundamentalne założenie dotyczące istoty człowieka określa go jako byt ludzki, który będąc wolny i świadomy stanowi jednocześnie całość (zupełność) i dlatego bytuje najpełniej. Dlatego też społeczeństwo – będąc jedynie systemem relacji międzyludzkich – nie może być w hierarchii bytów stawiane wyżej, a tym samym narzucać człowiekowi czegokolwiek i przesądzać o tym, jakie potrzeby powinien on zaspokajać, w jakiej kolejności i warunkach. Co się zaś tyczy interesującej nas tu koncepcji potrzeb, to – odsyłając zainteresowanych tym problemem do pracy J. W. Galkowskiego – poprzestanę jedynie na zacytowaniu wyjętych z niej fragmentów: *To skierowanie ku zewnętrżności jest po prostu przejawem natury człowieka. Nie można więc powiedzieć, że sama tylko zewnętrżność, to znaczy wartości, lub zaspokajanie przez nie potrzeb, powoduje zaistnienie choćby tylko niektórych potrzeb. To wewnętrzna energia, jak również wewnętrzny brak, są pierwotnymi źródłami potrzeby. (...) Potrzeba bowiem rozważana jako jednostkowy przejaw ludzkiego istnienia, nie jest ani jednoznacznie zdeterminowana wewnętrznie i zewnętrżnie, ani też nie wskazuje jednoznacznie na jednostkowy przedmiot mogący ją zaspokoić*<sup>12</sup>. I jeszcze jeden cytat: *Nie można jednakże powiedzieć, że to co zewnętrżne – a więc na przykład wartości – powoduje powstanie w ogóle potrzeb. One są tylko zewnętrżnym korelatem, odpowiadającym na wewnętrzne zapotrzebowanie wartości. I co więcej, o tyle są wartościami, o ile stanowią taką odpowiedź, o ile są jakoś odpowiadające temu wewnętrżnemu zapotrzebowaniu. Od strony podmiotowej więc potrzeba przedstawia się wprawdzie jako pewna możliwość połączenia czy zaktualizowania przez to, co zewnętrżne*<sup>13</sup>.

Oczywiście przytoczone wyżej fragmenty nie oddają bogactwa zawartego w poglądach cytowanego autora ani też nie mogą być traktowane jako pars pro toto jakże bogatej całości. Świadomie wybrane dają jednak pewne wyobrażenie o istocie odrębności tej koncepcji potrzeb. Poza innymi, dostrzegam dwa zasadnicze walory tego teorety-

cznego ujęcia, walory, które postaram się wykorzystać jako przejście do dalszych wywodów. Po pierwsze, wartość odnotowania jest (tak wyraźnie podkreślane w wywodach J. W. Gałkowskiego) wiązanie potrzeb z wewnętrznym zapotrzebowaniem na wartość, co pozwala mu nie tylko rozgraniczyć mylone dotąd pojęcia: hierarchii wartości z „hierarchią” ważności (kolejności zaspokajania) potrzeb. Okazało się, że o wysokości czy ważności potrzeb wcale nie musi decydować intensywność ich odczuwania, są one raczej zrelatywizowane do wysokości wartości, które zaspokajają te potrzeby<sup>12</sup>. Po wtóre, cennie wydaje się określenie potrzeby jako możliwości. Odrzucenie imperatywu zaspokajania potrzeb nie tylko jest bliższe prawdy o naturze człowieka, ale ma także duże znaczenie zarówno dla teorii jak i praktyki. Wraz z przyjęciem założenia o możliwości zaspokajania potrzeb ujawnia się wielość rozwiązań (decyzji) pozwalających w różnorodny sposób „ustosunkować się” człowiekowi do tkwiącego w nim potencjału potrzeb. Wielość rysujących się tu sytuacji można – jak sądzę – przedstawić w następujący sposób:

- potrzeby oczywiście mogą, a niektóre z nich nawet powinny, być zaspokajane, przy czym możliwe jest – w wielu przypadkach – określenie ich stanu (poziomu) nasycenia;

- ujawniające się ponownie potrzeby mogą być sublimowane, a więc zaspokajane na wyższym niż dotychczas poziomie bądź w sposób bardziej wyrafinowany;

- potrzeby mogą być ograniczane;

- potrzeby mogą być opanowywane i przewyciężane.

Praktyków i teoretyków życia społecznego i gospodarczego zainteresują, jak się wydaje, przede wszystkim ostatnie dwie możliwości, ale nie spełnię ich oczekiwań. Może innym razem. Ważniejsze i aktualniejsze wydaje się poświęcenie nieco uwagi pierwszej z powyższych możliwości. Kwestia określenia i wyznaczenia dopuszczalnego, przeciętnego poziomu nasycenia potrzeb ma nie tylko teoretyczne, ale

<sup>12</sup> J. W. Gałkowski, dz. cyt., s. 130.

<sup>13</sup> Tamże, s. 129–130.

<sup>14</sup> Tamże, s. 143.

i praktyczne znaczenie. Aby nie popaść w przesadę, warto odwołać się do przemyśleń E. Fromma<sup>15</sup>, który rozróżnia dwojakie posiadanie. Jedno z nich, które można by nazwać NASYCENIEM NA POZIOMIE EGZYSTENCJALNYM, wyznacza poziom zaspokojenia potrzeb i odpowiadający mu stan posiadania, odwołując się do ograniczeń fizjologiczno-bytowych. Można przecież określić najzdrowszą dla danego człowieka dietę, można określić najodpowiedniejszy dla niego ubiór i mieszkanie. Chodzi właśnie o wyznaczenie zdrowych granic, w obrębie których zawierałoby się godziwe bytowanie człowieka, a nie nawoływanie do ascezy, bowiem E. Fromm, doskonały znawca psyche współczesnego człowieka, jest realistą. Drugi poziom nasycenia odnosi się do mieszkania człowieka i tego, w co jest ono wyposażone. Problem jest już znacznie trudniejszy, ale to nie znaczy, że niemożliwy do rozwiązania. O ile w pierwszym przypadku należało wziąć pod uwagę barierę fizjologiczną, o tyle teraz takim progiem wyznaczającym dopuszczalne wyposażenie domu jest JEGO FUNKCJONALNOŚĆ. Po co człowiekowi dziesięciopokojowe mieszkanie i kuchnia-laboratorium, w której znalazłoby się to, co oferuje dla domu współczesna technologia? Nadmierne nagromadzenie różnego rodzaju dóbr (urządzeń, automatów, mebli itd.) doprowadza do takiej sytuacji, w której człowiek już nie ma czasu na korzystanie z ich „usług”, a posiadacz tych dóbr staje się stróżem magazynu.

Właśnie owe dwa pojęcia: nasycenie egzystencjalne i posiadanie funkcjonalne, ustalone na zdrowym i przeciętnym poziomie, mogą stać się podstawą konstruowania wymiernych celów dla społecznego gospodarowania.

Po ukazaniu praktycznych odniesień prezentowanego tu nurtu w teorii potrzeb ograniczę się jedynie do sformułowania pewnych ogólnych wniosków, które wykorzystam jako wprowadzenie do dalszych wywodów.

1. Działania człowieka motywowane są nie tylko potrzebami: człowiek nie tylko po to działa, by zaspokoić swoje potrzeby; nie żyje po to, by działać, lecz bytuje w świecie wartości. Te wartości pociągają go ku sobie, to dzięki dochodzeniu do nich i ich realizacji człowiek staje się naprawdę człowiekiem.

2. Człowiek reaguje na impuls deprywacyjny (brak) w sposób różny i złożony. Pomiędzy impulsem sygnalizującym brak a działaniem powstaje pewien dystans, który za A. Gehlenem (od czasu wydania „Der Mensch” w 1940 r.) zwykło się nazywać HIATUS<sup>16</sup>.

3. Przyjmowanie, że odpowiednikiem necessitas jest jedynie utilitas, okazuje się zbyt daleko posuniętą symplifikacją<sup>17</sup>. Człowiek może PRAGNAĆ równie intensywnie wartości nieużytkowych. I właśnie to ostatnie stwierdzenie wydaje się przesądzać o celowości i zasadności wyróżnienia potrzeb i pragnień.

### Nie wstydźmy się pragnień

Próba teoretycznego wyodrębnienia potrzeb i pragnień nie jest czymś ani odkrywczym, ani specjalnie nowym. Oczywiście najczęściej w literaturze (zwłaszcza pięknej) oba pojęcia używane są zamiennie, jednak nie brak przykładów precyzyjnego rozgraniczania ich zakresów znaczeniowych. Odrębne ich stosowanie można napotkać w pracach filozofów, teologów, etyków (rzadziej psychologów), np. u E. Lévinasa, ks. J. Tischnera, o. J. Salija czy R. Maya. O ile jednak TEORIA zapewnia pragnieniom jakieś takie równouprawnienie, to PRAKTYKA życia codziennego nie ma dla nich serca. Zdominowane przez potrzeby (typu utilitas), wstydliwie przemilczane lub „podmienione” w pseudonaukowej nowomowie, pragnienia wegetują, nie mogą się ujawnić i rozwinąć. Być może czas kryzysu, czas przemyśleń i prze-wartościowań, jest odpowiednim czasem, by się o nie upomnieć.

Myślę, że przydatne dla zrozumienia i określenia STATUSU pragnień będzie odwołanie do opisanego przez M. Schelera odrotnie proporcjonalnego związku, jaki zachodzi pomiędzy mocą a wartością. Nie będzie to, jak sądzę, zbyt daleko idąca interpretacja tej zasady, jeśli się przyjmie, że właśnie potrzeby ukierunkowują człowieka na to co podstawowe,

<sup>16</sup> E. Fromm, *To Have or to Be?* Korzystałem z przekładu niemieckiego, *Haben oder Sein*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1976, s. 88.

<sup>17</sup> J. Ortega y Gasset nazywa to „ensimismarse”. Por. uzasadnienie, „Znak”, 1979, nr 364, artykuł: *Medytować – myśleć – działać*.

bytowo elementarne i dlatego ujawniają się z większą siłą i mocą. Pragnienia dla odmiany otwierają człowieka na wartości wyższe i te najwyższe, stąd też są słabe, czasami bezsilne. Dają o sobie znać zwykle w sytuacjach przełomowych (dokonujących się we wnętrzu jak i w otoczeniu człowieka), co nie znaczy, że są obce osobowościom „dojrzałym”, które jak kompas nastawione są na świadome do nich dochodzenie.

Już tych kilka zdań napisanych na temat podobieństwa i różnic zachodzących pomiędzy potrzebami i pragnieniami może w czytelniku wywołać wrażenie nieprecyzyjności. I będzie miał rację. Nie są to ani antonimy, ani tym bardziej synonimy; więc w jaki sposób ująć i opisać związki zachodzące pomiędzy obu zakresami nazw? Znalezienie odpowiedniego „klucza” interpretacyjnego zawdzięczam W. Stróżewskiemu, który, analizując wprawdzie odmienny proces (twórczy), posłużył się opisem relacji „biegunowości”<sup>18</sup>. Tak więc nie posługuje się on prostym przeciwieństwem, ale właśnie „biegunami” wyznaczonymi nie przez formalne zaprzeczenie: A i czyste non-A, ale przez taką opozycję, w której non-A to B, C, D... Bieguny ujawniają istnienie pewnych napięć, które nie powstają jednak w wyniku prostego zanegowania jednego z nich. Aby je określić i umiejscowić, trzeba zdobyć się na wysiłek określenia pozytywnej jakości ich obu. Otóż próbę taką podjąłem, a jej wyniki przynosi poniższe zestawienie-porównanie:

| POTRZEBY                                                                                                               | PRAGNIENIA                                                                             |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|
| zaspokojenie potrzeb oznacza ich zanik; ujawniają się – zostają zaspokojone – zanikają, właściwy jest im czas „krótki” | pragnienia trwają, mogą zmieniać się i rozwijać w czasie, ale właściwe jest im trwanie |
| zorientowane są na warunki, przyczyny i okoliczności ich ujawniania                                                    | orientują bardziej ku przyszłości, otwierają człowieka na cele                         |

|                                                                                          |                                                                                                                       |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| często pochodzą z zewnątrz, bywają narzucone (reklama) lub wymuszane (grupy odniesienia) | „zewnątrżność” jest tu czymś niemożliwym; pragnienia budują osobę od wewnątrz, są ujawnieniem (sublimacją) daimoniona |
| rodzą postawę konsumpcyjną                                                               | wzmacniają ekspansję osobowego „ja”                                                                                   |
| kształtują się pod wpływem natury i osiągniętych standardów cywilizacyjnych              | kształtują się pod wpływem kultury, religii, moralności                                                               |
| jako utilitas mają znaczenie ekonomiczne                                                 | mają znaczenie ogólnoludzkie                                                                                          |
| ukierunkowane egoistycznie domagają się zaspokojenia                                     | rodzą ascezę, wymagają poświęceń i wyrzeczeń                                                                          |
| zorientowane przede wszystkim na wartości użytkowe                                       | zorientowane na wartości niematerialne                                                                                |

Zamiast podsumowania i zakończenia cytaty z Ingardena. *Bez bezpośredniego i intuicyjnego obcowania z wartościami, bez radą, jakie mu daje to obcowanie, człowiek jest głęboko nieszczęśliwy. Uszczęśliwia go natomiast urzeczywistnienie wartości i ulega ich szczególnemu urokowi. Nie chodzi tu przy tym – przynajmniej w pierwszym rzędzie – o wartości relatywne w odniesieniu do jego potrzeb czysto życiowych (jak np. pożywienie), ani też w stosunku do jego przyjemności (jak np. dobre zdrowie lub rozkosz), lecz o wartości w swej immanentnej jakości absolutne, jakkolwiek ich realizacja zależy od twórczej siły człowieka...*<sup>19</sup>

Dlatego warto upomnieć się o pragnienia i możliwości ich realizacji. Także hic et nunc.

Dziś, jeżeli terminy *necessitas* a *utilitas* doszło dopiero w epoce nowożytnej. Imperatyw zaspokajania potrzeb włączony, wpisany w cel społeczeństwa gospodarczego sprawił, że każda *utilitas* staje się *necessitas*. Godzi się przypomnieć, że niegdyś bywało inaczej. Np. w starożytnym Rzymie, jeśli *utilitas* realizowała się przez *necessitas*, wówczas stawała się czymś gorszym, późniejszym. Od *necessitas* byli bowiem niewolnicy.

<sup>18</sup> W. Strozewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983, s. 28–29, 262.

<sup>19</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 23.

### Besoins et désirs

Dans la théorie des besoins on peut discerner deux courants principaux. L'un d'eux a sa source dans les sciences biologiques, l'autre – dans l'anthropologie philosophique. Le premier traite l'homme comme créature empêtrée dans l'impératif de la satisfaction des besoins et on peut lui attribuer au moins trois types de théories détaillées, nommées ici conventionnellement „physiologisme, behaviorisme et sociologisme dans la théorie des besoins. Le second fait appel à l'homme, en tant que personne, mon-

tre l'homme comme maître de ses besoins et on peut le nommer personnalisme dans la théorie des besoins.

En outre, on fait des essais de distinguer les besoins et les désirs. Le plus souvent dans la littérature (surtout dans les belles-lettres) ces deux idées sont employées en échange. Cependant dans les travaux des philosophes, des théologiens et des spécialistes en éthique (plus rarement des psychologues) on peut trouver des exemples d'une délimitation précise de ces deux notions.



*Ks. Marian Al. Żurowski*

## **Słuszność prawna ochroną godności człowieka**

Zastanawiający jest fakt, że co najmniej od trzydziestu wieków usiłuje się pogodzić jasność i stabilizację prawa z dążeniem do dostosowania go do warunków i potrzeb chwili. Dążenie to zmierza z jednej strony do określenia ram organizacyjnych życia społecznego a z drugiej do uszanowania potrzeb i uprawnień jednostki. Mamy tutaj do czynienia z ciągłą niedoskonałością prawa stanowionego, które nie czyni zadość wymogom poszanowania uprawnień wynikających z prawa naturalnego. Wszyscy na ogół zgadzają się, że porządek społeczny domaga się, by wszystko, co w prawie naturalnym nie jest zdeterminowane, zostało określone i ustalone przez prawo pozytywne. Również koordynacja wzajemnych odniesień wymaga ścisłego niejednokrotnie określenia praw i obowiązków. Nie powinno się jednak naruszać podstawowej sprawiedliwości.

Nietrudno jednak zauważyć, że zarówno przy stanowieniu prawa, jak i jego stosowaniu nie wszystko może być uwzględnione. Dotychczas w wielu prawodawstwach, a tym bardziej w nauce prawa, zaradczą funkcję spełniał trudno uchwytyny a historycznie fascynujący czynnik – „słuszność prawna”<sup>1</sup>.

Nie miejsce tu na prezentowanie pełnego historycznego rozwoju zasady słuszności prawnej. Jednakże, ażeby lepiej zrozumieć, czym ona jest, należy sięgnąć do źródeł i zasygnalizować zasadnicze etapy jej rozwoju.

Ogólnie podaje się, że pierwszym, który opracował i podał teorię słuszności prawnej, jest Arystoteles. Mówi on bowiem w „Etyce Nikomachejskiej”: „...to co słuszne jest wprawdzie sprawiedliwe, jednakże nie w znaczeniu sprawiedliwości stanowionej, lecz jest korekturą sprawiedliwości sta-

<sup>1</sup> J. Stepiachowski, *Wstęp do teorii prawa cywilnego*, Warszawa 1984, s. 137.

*nowionej. Pochodzi to stąd, że wszelkie prawo jest ogólne, o niektórych zaś rzeczach nie można wydać trafnego sądu w sposób ogólny. Gdzie więc należy wydać o czymś orzeczenie ogólne, ale nie można tego uczynić w sposób słuszny, tam ustawa dotyczy większości wypadków, zdając sobie sprawę z błędności takiego postępowania. Niemniej jednak postępuje trafnie: błąd bowiem nie tkwi ani w ustawie, ani w ustawodawcy, lecz w naturze rzeczy, bo taki jest właśnie materiał, którym operują wszelkie poczynania praktyczne. Jeżeli więc ustawa orzeka o czymś ogólnie, a zdarzy się wypadek, który nie podpada pod to orzeczenie, to słuszną jest rzeczą, by tam, gdzie ustawodawca coś opuścił i przez sformułowanie ogólne popełnił błąd, uzupełnić ten brak orzekając tak jakby ustawodawca sam orzekł, gdyby był przy tym obecny, jakby sam postanowił był, gdyby był z góry znał dany wypadek. Dlatego słusność jest sprawiedliwością, a nawet czymś lepszym od pewnego rodzaju sprawiedliwości, choć nie od sprawiedliwości samej w sobie, lecz od błędu wynikającego z ogólnego sformułowania i to właśnie jest istotą słusności, że jest korekturą prawa, tam gdzie ono niedomaga na skutek ogólnego sformułowania. Toteż jest przyczyną, że nie wszystko bywa zgodne z prawem, niektóre bowiem rzeczy nie mogą być ustawowo określone, tak że wymagają specjalnego unormowania. Bo reguła dotycząca tego co nieokreślone musi sama być nieokreślona (...) jasne więc czym jest słusność i że jest „pewnym rodzajem sprawiedliwości i od jakiego rodzaju sprawiedliwości jest lepsza; a stąd wynika, kto jest człowiekiem prawnym”<sup>2</sup>.*

Znamienne dla myśli Arystotelesa jest więc wprowadzenie rozróżnienia sprawiedliwości podstawowej i sprawiedliwości wynikającej ze stosowania prawa. Jednakże ta ostatnia może być krzywdząca, gdy jest stosowana do wszystkich sytuacji życiowych w oparciu o regułę ogólną. Norma ogólna musi być z konieczności zindywidualizowana do określonych przypadków. Myśl ta będzie się przejawiała poprzez wszystkie wieki w rozmaitych określeniach słusności prawnej.

U Rzymian zrozumienie konieczności stosowania słusności prawnej przy podejmowaniu decyzji w oparciu o obowiązujące prawo spotkało się z pełnym zrozumieniem.

Bowiem ich rozstrzygnięcia były bardzo wyczułone na prawdę i sprawiedliwość. Szukano jednak podstaw dla stosowania tejże słuszności prawnej, mianowicie w prawie natury, które według pierwotnych koncepcji jest czymś niezmiennym. Według Cicerona *istniał oparty na istocie rzeczy i zarówno pobudzający do uczynków prawnych, jak i odwołujący od występków rozum, przy czym nakazy tego rozumu bynajmniej nie stają się prawem dopiero wtedy, gdy są już spisane, lecz były nim już wtedy gdy powstały; (...) co jest sprawiedliwe i prawdziwe, jest też wieczne i... ani nie powstaje, ani nie ginie wraz z powstaniem czy unicestwieniem pisemnych dokumentów obejmujących uchwały ludowe*<sup>3</sup>. A zatem słuszność, „aequitas”, ma uczynić zadość wymaganiom zdrowego rozsądku. Jednakże wypada zwrócić uwagę, że w myśli prawników rzymskich występuje pewien dualizm pojęcia słuszności. Słowa „ius” i „aequitas” w swym znaczeniu pojęciowym bardzo się zbliżały. Rozumiano przez to *ogólnego ducha prawa*, będącego odbłaskiem idealnego prawa natury. Dla celów jednakże praktycznych używano pojęcia „aequitas” jako przeciwstawienia „stricti iuris”, ścisłemu prawu<sup>4</sup>.

Warto było zastanowić się nad tymi sformułowaniami i koncepcjami słuszności prawnej, ponieważ one wpływały na późniejszą myśl prawniczą, szczególnie w średniowieczu i w wiekach następnych.

W „Prawie Dekretałów” papież Honoriusz III określa słuszność prawną (aequitatem canonicam) jako złagodzenie surowości na korzyść rozwiązania bardziej humanitarnego, zależnie od okoliczności, miejsca, czasu, osób, przyczyn, przeciw rozwiązaniu w duchu skrajnej surowości, które idzie po linii ścisłego i bezbłędnego zastosowania normy prawnej<sup>5</sup>. Nikt bowiem nie wątpi, jak wielki jest wpływ ewangelii zaznaczający się we wprowadzeniu umiarkowania do prawa kościelnego. Oczywiście, rozumność jest nieodzownym warunkiem każdej normy prawa kanonicznego,

<sup>3</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa-Kraków 1956, V, 10, 1137 b, s. 199-200.

<sup>4</sup> M. I. Ciceron, *O prawach*, w: *Pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1960, s. 242 n.

<sup>5</sup> A. Stelmachowski, dz. cyt., s. 139.

<sup>6</sup> R. Bidagor, *Lo spirito del diritto canonico*, Roma 1959, s. 17.

co stwierdzają już Cyprian, Augustyn, Izydor z Sewilli oraz Grzegorz VII. Nie wyczerpuje to jednak pojęcia słuszności prawnej w sensie prawa kanonicznego, w tym bowiem przypadku dochodzi uzupełnienie wypływające z ducha chrześcijaństwa.

Św. Tomasz<sup>6</sup> powtarza myśl Arystotelesa i na niego się powołuje. Prawo pisane nie może przewidzieć wszystkich poszczególnych przypadków. Rozwijając dalej tę myśl mówi, że wydawanie wyroku jest niczym innym jak tylko określeniem tego, co jest sprawiedliwe. Natomiast to, co jest sprawiedliwe, może być określone w podwójny sposób: 1<sup>o</sup> – z natury rzeczy, czyli w oparciu o prawo naturalne; 2<sup>o</sup> – przez prawo ustanowione przez ludzi. Jednak prawo stanowione o tyle ma moc, o ile zawiera w sobie prawo naturalne, a nie ustanawia go. Prawo bowiem nie wiąże się mocą ustanowienia prawa, ale z naturą<sup>7</sup>. Nie można więc obowiązku natury zmniejszyć czy znieść poprzez wolę ludzką. Jeżeli prawo pisane zawiera coś przeciwko prawu naturalnemu, jest niesprawiedliwe i nie może mieć siły zobowiązania<sup>8</sup>. Dlatego św. Tomasz stwierdza, że są czasami prawa pisane, które zawierają w sobie niesprawiedliwość. W tym wychodzi już poza treść zawartą u Arystotelesa, dając własne rozwinięcie problemu.

Do tego samego problemu nawiązuje św. Tomasz w rozważaniach o epikei, gdzie wyraźnie stwierdza, że chociaż normalnie trzeba postępować zgodnie z wymogami prawa pisanego, jednakże są przypadki, w których stosowanie prawa byłoby sprzeczne z dobrem powszechnym, zachowanie prawa wówczas byłoby szkodliwe i dlatego epikeja, którą traktuje na równi ze słusnością prawną (*epicheia, quae apud nos dicitur aequitas*), nie zaniedbuje sprawiedliwości, lecz to, co jest niesłusznie zdeterminowane w pewnych przypadkach przez prawo. W ten sposób przeciwstawia się surowości, postępując za właściwą myślą prawa (*sequitur veritatem legis*). Pójść bowiem za prawem wtedy, kiedy się pójść nie powinno, jest błędem<sup>9</sup>.

Już Mikołaj de Tudeschis wyraża się, że kanoniczna słusność prawna jest to racjonalny sposób interpretowania prawa, godzący miłosierdzie z surowością. Dlatego też Suarez nie jest pierwszym, który wprowadza słusność prawną jako element niezbędny interpretacji prawa.

Z kolei warto przytoczyć poglądy Grocjusza, który powołując się na Cicerona nie tylko słusność, ale i wszelkie prawo wywodził z absolutnego prawa natury, podkreślając jego wielkie zadanie i rolę w „*Ius Gentium*”. Zaznacza się jednak u niego bardzo znamienna tendencja do zharmonizowania prawa i słusności. Słusność ma już tutaj nie tyle znaczenie wszechobejmujące, przenikające całą treść prawa, ile jest środkiem korektury prawa. Grocjusz dopuszcza również myśl, że mogą istnieć ustawy tak dalece sprzeczne z naturą, że trzeba je uznać za nieobowiązujące. W zasadzie należy przyjąć moc ustawy stosując słusność tylko w szczególnej sytuacji. Nie ma więc zasadniczej sprzeczności u niego między sprawiedliwością rozumianą w sensie praworządności (przestrzeganiem prawa) a słusnością<sup>10</sup>. Słusność prawa Grocjusz zestawia więc jakby na jednej płaszczyźnie z takimi instytucjami prawnymi, jak dyspensy, dobrowolne niedochodzenie swoich praw itd.

Kolejny etap rozwoju myśli w tej materii znajdujemy u Suareza. Suarez („*De legibus*” I, II, 9) najpierw powtarza myśl Arystotelesa i św. Tomasza i mówi o słusności prawnej naturalnej wywodzącej się z prawa naturalnego. Łączy ją z zasadą zawartą w prawie rzymskim: *Niki nie powinien odnosić korzyści z cudzej szkody*. Dalej mówi, że słusność w ten sposób rozumiana jest nie tylko poprawieniem prawa, lecz raczej regułą zgodną z prawem. Czym innym jest bowiem rozumienie słusności prawnej jako roztropne utemperowanie prawa pisanego wbrew surowości jego słów. Według Suareza jest to zgodne z myślą Arystotelesa poprawienie sprawiedliwości prawa pisanego. Dlatego też sędzia postępując nie według materialnego brzmienia słów prawa, ale według tego co słusne i dobre, postępuje według intencji prawa i dlatego jurisprudencja jest sztuką dobra i słusności. Teraz dopiero dochodzi do wniosku, że w interpretacji prawa zawsze należy szukać dobra i słusności, nawet

<sup>10</sup> S. Thomas, *II, IIae*, q. 60, art. 4, ad. 2.

Łamcz, in concl.

Łamcz, id. eum

<sup>11</sup> S. Thomas, *II, IIae*, q. 120, art. 1, ad. 1.

<sup>12</sup> A. Stelmachowski, dz. cyt., s. 140 n.

gdyby trzeba utemperować surowość słów. Jednak nigdy tak dalece, by odstąpić od słuszności i dobra naturalnego<sup>11</sup>.

Do tego samego problemu powraca Suarez w dalszym ciągu swojego dzieła „De legibus” (I, XX, 10) mówiąc, że interpretacja jest dziełem rozumu i wyjaśnia ona to co sprawiedliwe. Może to być dokonane prywatnie według roztropnego osądu, a może też być zdecydowane przez autorytet i wtedy jest niejako prawnym wyrokiem. Interpretacja nie tylko może mieć zastosowanie w poszczególnym przypadku, lecz także w całym prawie. Interpretacja czasem wykazuje, że prawo jest niesłuszne, niesprawiedliwe i jako takie nie może obowiązywać.

W Anglii bujnie się rozwijało prawo słusnościowe (equity law), czemu sprzyjało niewątpliwie istnienie sądu kanclerskiego jako instytucjonalnego oparcia dla tego prawa<sup>12</sup>. „Law of equity” elastyczne i oparte na słusności – w pewnym stopniu refleks angielskiej filozofii moralnej – stanowiło istotne uzupełnienie „common law”, które prezentowało się jako surowe, sformalizowane, ścisłe i nie dopuszczające łatwo szerokiej interpretacji. Kanclerz podobnie jak pretor, opierając się na aequitas, wychodził naprzeciw nowym aktualnym potrzebom. Tu i tam systemy przez wieki istniały obok siebie wspierając się i uzupełniając i wreszcie nastąpiła fuzja „common law” w „law of equity”. Prymat słusności nad prawem, który tak trafnie wyraził już Konstantyn Wielki w jednej ze swoich konstytucji, był także respektowany w Anglii. Nic więc dziwnego, że wykształcił on pewne maksymy, którymi przy orzekaniu kierowali się sędziowie i które stanowiły ogólne uzasadnienie wyroków. np.: *Ten kto chce doznać słusności, musi ją sam czynić*. Albo inna: *Kto przychodzi po słusność, musi mieć czyste ręce*, albo zapożyczona od Arystotelesa „Aequitas sequitur legem” – słusność postępuje za prawem.

W dalszym rozwoju prawa pogłębiał się proces degradacji znaczenia słusności prawnej. Oczywiście nie był to proces jednolity. Na kontynencie zaistniał on przede wszystkim jako skutek rozpowszechnienia się poglądów Kanta, który wychodził z założenia, iż słusność nie może być podstawą rozstrzeżeń cywilnych. Sędzia nie może orzekać o czymś nieokreślonym, a za coś takiego Kant uważał słusność.

Dalszy etap nastąpił w dobie wielkiej kodyfikacji na początku XIX w., zwłaszcza w okresie opracowywania Kodeksu Napoleona. Ten fakt może nawet budzić zdziwienie: jak to się stało, że wszyscy ci, którzy w prawie natury upatrywali źródło i podstawę wszelkiego prawa, odrzucali słuszne prawo, które zdawało się najpełniej realizować założenia prawa natury. Wydaje się, że może najtrafniej przyczynę tego stanu rzeczy wyjaśnił W. Josserand pisząc, że u podstaw tej postawy prawników doby wielkiej kodyfikacji legło przeświadczenie o istnieniu określonych praw podmiotowych, niezbywalnych i nienaruszalnych. Prawa te nie mogły być uszczuplone nawet przez państwo. Doprowadziło to do lekceważenia elementów życia społecznego. Nowa era wywołana rewolucją przemysłową a także rozwojem ekspansji kolonialnych zachęcała do otwierania najszerszych ram nie kontrolowanemu działaniu jednostek. Prawo słuszne mogło tu być poczytane za hamulec, a takich hamulców nie uznawano<sup>13</sup>. Musiało to wzbudzić reakcję.

Po burzliwym okresie rozruchów rewolucyjnych w Europie, po Wiośnie Ludów stan ten jeszcze się pogłębił. Pozytywizm prawny osiągnął wtedy swój szczytowy okres rozwoju. Stał się czymś w rodzaju ideologii. System prawa wydawał się czymś zamkniętym, doskonałym, pozwalającym w drodze logicznych zabiegów na uzyskanie wszelkich potrzebnych rozstrzygnięć. Dziś wydaje się to dziwne, ale warunki epoki doskonale tłumaczą rozwój tego właśnie kierunku<sup>14</sup>.

Jednak już wtedy są dostrzegalne załóżki myśli nowych, znamionujących odwrót od statycznego widzenia systemu prawa. R. Ihering, żyjąc i działając w okresie szczytowego rozwoju pozytywizmu prawniczego, potrafił zdobyć się na szersze spojrzenie. Dostrzegł on prostą prawdę, że cel praktyczny jest dźwignią wszelkich konstrukcji prawnych i on determinuje drogi rozwoju prawa<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> „...iurisprudentia dicta est ars boni et aequi. quod (legibus interpretandis) bonum et aequum semper intueri debet etiam si interdum oporteat verborum rigorem temperare, ne ab aequo et bono naturali discedatur. Plura de hac re vide Covarrubias in Regula Possessor”, tamże, s. 33.

<sup>12</sup> A. Stelmachowski, dz. cyt., s. 141.

<sup>13</sup> Tamże, s. 142 i 143.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże s. 144.

Nieco później, na przełomie XIX i XX w., nastąpiło ożywienie znamionujące nawrót do koncepcji słusznościowych. Wspólną ich cechą było mniej lub bardziej radykalne odejście od pozytywizmu prawniczego. We Francji np. łączyło się to ze zrozumieniem przemian, jakie nastąpiły oraz uświadomieniem sobie anachronizmu niektórych przepisów Napoleona. Znamienny jest fakt, że reakcja przeciwko pozytywizmowi prawniczemu zaznaczyła się także w Niemczech i to niemal natychmiast po wejściu w życie kodeksu cywilnego niemieckiego z 1896 r. Wprawdzie szkoła „wolnego prawa” spotkała się z niesłuchaniem silnymi atakami, a radykalizm jej pierwotnych twórców uległ szybko stępieniu, jednak wpływ był niezaprzeczalny. Jednocześnie pojawiły się różnorodne szkoły: szkoła socjologiczna, Ehrlicha, Somlo, szkoła psychologiczna Petrażyckiego lub wreszcie szkoła odrodzonego prawa naturalnego, która zrobiła bodaj największą karierę. Ich wspólną cechą stanowiło szukanie istoty prawa poza samymi tekstami ustawy czy ustalonych zwyczajów. Powoli te kierunki zaczęły wpływać również na ustawodawstwo<sup>16</sup>.

Rewolucja październikowa w Rosji radykalnie zerwała z systemem dawnego ustawodawstwa carskiego i powstała w ten sposób pustkę zaczęto stopniowo uzupełniać. Jeśli chodzi o problematykę, która jest przedmiotem rozważania, to wśród ogólnych norm znalazła się tzw. klauzula ogólna mówiąca o *zasadach socjalistycznego współżycia*.

W Polsce Ludowej art. V przepisów ogólnych prawa cywilnego z 1946 r. mówi o możliwości wykonywania praw prywatnych w sposób odpowiadający *ich celowi społecznemu i wymaganiom dobrej wiary*. Artykuł ten był często stosowany w orzecznictwie. Z chwilą wejścia w życie przepisów ogólnych prawa cywilnego z 1950 r. w miejsce dawnych sformułowań pojawiły się *zasady współżycia społecznego*, które pochłonęły takie dotychczasowe sformułowania, jak *dobra wiary*, *zwyczaje uczciwego obrotu*, *słuszność*. *Zasady współżycia społecznego* zyskały dodatkowo na znaczeniu z chwilą wejścia w życie kodeksu cywilnego z 1964 r.

Klauzule generalne wprowadza się najczęściej po to, by oderwać się od sztywności prawa pozytywnego. Jednakże treść zasad współżycia społecznego jest przedmiotem kon-

trowersji. Nie ulega wątpliwości, że są one związane zasadami moralności i obyczajami, nie ma jednak zgody między autorami co do bardziej szczegółowego rozwinięcia tych poglądów<sup>17</sup>. Jeśli nawet, jak mówi A. Stelmachowski, za naruszenie zasad współżycia społecznego poczytuje się niekiedy naruszenie norm obyczajowych, to dlatego, że wywołuje ono wtórnie dezaprobatę moralną. Inni sądzą, że zasady współżycia społecznego wyrastają wprawdzie z zasad moralnych, jednak stanowią ich konkretyzację, są bardziej związane z okolicznościami życia<sup>18</sup>.

Nie wolno zapominać, że *zasady współżycia społecznego* są obecnie pojęciem konstytucyjnym wybiegającym poza ramy prawa cywilnego. Konstytucja bowiem w artyku-  
kule 76 (obecnie 90) uznała ogólny obowiązek szanowania zasad współżycia społecznego. Słusznie wskazuje się więc w kodeksie cywilnym, że chodzi tu o zasady odnoszące się do konkretnego czasu i miejsca, a nie o jakąś np. abstrakcyjnie pojętą słusność, a więc o zasady zarówno moralne jak i obyczajowe społeczeństwa polskiego wyrosłe na gruncie polskich obyczajów i tradycji historycznych. Można więc powiedzieć, iż zastosowanie klauzuli zasad współżycia społecznego jest pewnego rodzaju wentylem bezpieczeństwa, gdy chodzi o sposób wykonywania prawa<sup>19</sup>.

Oczywiście trudno tutaj pokusić się o szersze komentowanie tychże zasad. Wydaje się, że można mówić o pewnej nadrzędności zasad współżycia, w których zawierają się elementy słusności prawnej. Jest to wyraz świadomej rezygnacji z przyznawania pierwszeństwa prywatnym interesom i podporządkowania ich zasadzie humanizmu.

Warto jednak powrócić do koncepcji kanonicznej słusności prawnej. Trzeba stwierdzić, że pozostała ona w prawie kanonicznym czymś żywym przez całe dwadzieścia wieków istnienia tego prawa, chociaż jej interpretacja ulegała mniejszym czy większym wpływom różnych prądów czy modyfikacji teorii prawa państwowego. Nie można jej jednak

<sup>16</sup> Tamże, s. 146.

<sup>17</sup> Tamże, s. 150 n.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 152-154.

w pełni zrozumieć bez uwzględnienia katolickiego spojrzenia na prawo i jego stosunek do zobowiązania moralnego.

Prawo stanowione samo z siebie nie ma mocy nałożenia zobowiązania moralnego, które pochodzi jedynie od Boga, o tyle tylko zobowiązuje moralnie, o ile samo mieści się w porządku moralnym, musi być bowiem „honestum” – godziwe. Wówczas niejako automatycznie ma moc stwarzania tego zobowiązania dzięki prawu naturalnemu i prawu pozytywnemu Bożemu, więc zobowiązanie moralne przedę wszystkim wypływa z przedmiotu prawa (*ex objecto legis*).

Porządek prawny i moralny opiera się na wspólnym fundamencie. Dlatego też prawo pozytywne, jeśli jest właściwym prawem, musi być godziwe materialnie i formalnie, czyli winno być zgodne z prawem naturalnym i z prawem pozytywnym Bożym. Innymi słowami: nie może być dystansu między porządkiem moralnym a prawnym.

Z tego stwierdzenia wynikają zasadnicze właściwości każdego prawa, a mianowicie powinno być honestum – godziwe, iustum – sprawiedliwe, utile – pożyteczne, possibile – możliwe do wykonania. Zrozumienie ich jest niezbędne do właściwego stosowania słuszności kanonicznej. Pierwsza i druga cecha już były wyjaśnione. Dlatego można się obecnie ograniczyć do krótkiego omówienia jeszcze dwóch następnych cech, mianowicie, że prawo powinno być pożyteczne i możliwe. Pożyteczne dla społeczności, a nie dla wydającego prawo czy rozkaz. Pożyteczne dla społeczności całej, względnie poszczególnych grup społecznych czy nawet poszczególnych jednostek. Użyteczność ta musi być obiektywna, a nie tylko subiektywna. I wreszcie możliwe do wykonania, possibile. Prawo pozytywne nie może nakładać obowiązków niezgodnych z prawem natury. W żadnym przypadku nie wolno np. zabić człowieka niewinnego. Takie czyny byłyby wewnętrznie złe. Ponadto wykonanie prawa pozytywnego nie powinno wymagać heroizmu. Nie wolno też wykonywać czynu, z którego mogłaby powstać wielka szkoda duchowa innym ludzi. Dlatego też istnieje w Kościele podstawowa zasada: „*Lex ecclesiastica non obligat cum gravi incommodo*”. Prawo kościelne nie obowiązuje w warunkach, które nieproporcjonalnie utrudniają wykonanie powierzonego zadania, czyli nie wymaga się przy

zachowaniu zwykłego prawa kościelnego wysiłków heroiczych. Podobnie odnosi się to do rozkazów.

Konieczna słuszność prawna jako wyraz naturalnej sprawiedliwości, niezbędnej w kanonistyce, opiera się na największym poszanowaniu uprawnień naturalnych każdego człowieka, na poszanowaniu jego godności i osobowości indywidualnej<sup>20</sup>. Nie da się tego osiągnąć bez konkretnego rozważenia okoliczności czasu, miejsca i właściwości danych osób oraz przyczyn wpływających na wytworzenie się takiej, a nie innej sytuacji. Dlatego też postulaty słuszności prawnej (*aequitatis canonicae*) nie mogą być z góry przewidziane. Nie do pomyślenia są w nich sztywne reguły<sup>21</sup>. Zmiany okoliczności pociągają za sobą konieczność uwzględnienia coraz to nowych elementów według kanonicznych norm ogólnych i zastosowania zasad zdrowego rozsądku<sup>22</sup>.

Tak więc konieczne jest równoczesne wzięcie pod uwagę nie tylko kanonicznych norm interpretacji prawa (czyli tekstu i kontekstu konkretnego przepisu prawnego, celu prawa, wyrażonej myśli prawodawcy, zastosowania interpretacji szerokiej lub ścisłej), lecz również należy uwzględnić konkretne okoliczności i aktualny stan podmiotu, do którego odnosi się dana norma prawna, ażeby w sposób poprawny odczytać myśl prawodawcy, właściwą dla tego, a nie innego przypadku.

Formalne bowiem zastosowanie norm prawnych w całej ich rozciągłości, tak jak są napisane w konkretnym kanonie bez uwzględnienia całego zespołu elementów wymienionych powyżej, których domaga się słuszność prawna, byłoby wypaczeniem myśli prawodawcy. Jeżeli to się sprawdzało w prawodawstwie zbudowanym jedynie na zasadach prawa naturalnego, zdrowego rozsądku, to tym bardziej musi być zastosowana odnośna zasada w Kościele, a mianowicie: „*Summum ius, summa iniura*”. Ścisłe i bezwzględne stosowanie normy prawnej byłoby największą krzywdą. Dlatego też zastosowanie kanonicznej słuszności prawnej, tak ważne dla właściwego postępowania się każdą normą prawną.

<sup>20</sup> R. Bidagor, dz. cyt., s. 17.

<sup>21</sup> Tamże, s. 19.

<sup>22</sup> Tamże, s. 50.

a tym bardziej kanoniczną, wymaga dużej subtelności i wnikliwości, bez których prawo byłoby wypaczone<sup>23</sup>.

Dla właściwego posługiwania się przepisami prawno-kanonicznymi nieodzowna jest zdolność i umiejętność właściwego wartościowania norm prawnych nie tylko ze względu na hierarchię prawodawcy, ale również ze względu na przedmiot, cel, myśl i znaczenie normy prawnej. Właściwe wartościowanie prawa i elementów wymaganych do pełnego zastosowania słuszności prawnej jest postulatem zasadniczym dla każdego kanonisty. Umiejętność tę powinien posiadać każdy, kto zabiera się do interpretacji prawa kościelnego i stosowania go w życiu.

Takie stawianie sprawy może wydać się dziwne tym wszystkim, którzy głębiej nie przemyśleli problemu prawodawstwa kościelnego. Jeżeli bowiem weźmie się pod uwagę konieczną dla każdego prawa kondensację norm, jeżeli nieodzowne jest korzystanie z języka techniczno-prawnego, by te same słowa nie były w różnych częściach świata różnie rozumiane, jeżeli pojmuje się, że prawodawca tylko raz podaje normy ogólne, by ich stale nie powtarzać, a o niektórych w sposób oczywisty wypływających z ducha i celu Kościoła wcale nie wspomina, to staje się zrozumiałe, że byłoby wypaczeniem myśli prawodawcy, gdybyśmy tych wszystkich elementów nie wzięli pod uwagę przy stosowaniu konkretnej normy prawnej w życiu codziennym. Dlatego też prawodawca wydaje normy w supozycji, że każdy, kto zabiera się do interpretacji i stosowania prawa w życiu, zna i umie się posługiwać podstawowymi normami ogólnymi i zasadami. Wśród nich na miejsce czołowe wysuwa się kanoniczna słuszność prawna (*aequitas canonica*).

Obecny duch dokumentów soborowych (szczególnie cała eklezjologia Soboru Watykańskiego II), który rzuca światło na rolę i funkcję prawa w Kościele, jest przeciwny skrajnemu legalizmowi. Konstytucja dogmatyczna o Kościele w numerze 8 mówi, że Kościół *na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się do Słowa Wcielonego*. Z tych też racji formalistyczne podejście do prawa w Kościele jest nie do pomyślenia, a kanoniczna słuszność prawna jest nie tylko wyrazem sprawiedliwości naturalnej, ale i sprawiedliwości ewangelicznej w społeczności Bosko-ludzkiej. Dlatego prawo kanoniczne jest gorącym obrońcą indywidualnego sumienia

i uprawnień osobistych człowieka, a przeciwnikiem formalizmu prawnego. Edward Hammel w swojej książce „La loi naturelle et loi du Christ” (na stronie 100 i n.) podaje przypadki z ewangelii, w których Chrystus zwalcza formalizm faryzejski lub też sam postępuje w sposób oczywisty wbrew formalistycznej interpretacji prawa Mojżeszowego. Broni On Apostołów wówczas, gdy nie zachowali w konkretnym przypadku prawa Mojżeszowego, a na ich obronę przytacza przykład Dawida, który w potrzebie wyższego rzędu wraz ze swymi towarzyszami nie dostosował się do przepisu prawa, a jednak nie było mu to poczytane za winę. Chrystus wykazuje w dalszym ciągu wyższość nowego prawa nad starym. Uczy np., że szabat był uczyniony dla człowieka, a nie odwrotnie. Dlatego też formalizm prawny jest obcy duchowi ewangelii i duchowi Kościoła.

Na zakończenie warto jeszcze kilka słów powiedzieć o epikei, która od wieków znajduje się w doktrynie kanonistów i moralistów, nie tylko jako nauka głoszona, ale i w praktyce stosowana. Warto tutaj zaznaczyć, że w prawodawstwie starożytnym i częściowo średniowiecznym epikeja była określana jako termin równoznaczny ze słuszością prawną. Słuszość prawna obecnie ma zastosowanie o wiele szersze. Stosowana jest w zakresie zewnętrznym; nawet władza publiczna winna się nią posługiwać. Epikeję stosuje się natomiast w odniesieniu do osób indywidualnych, a nawet niektórzy autorzy zacieśniają ją do zakresu wewnętrznego, tzn. do zakresu sumienia. Uzasadnienie stosowania epikei stanowi niedoskonałość prawa pozytywnego ludzkiego, które nie może przewidzieć z góry wszystkich możliwych wariantów i im zaradzić. To pewien rodzaj interpretacji ustawy w wypadku konfliktu sumienia z wyraźnym przeciwnym określeniem prawa. Gdyby bowiem zastosowano ją w takim konkretnym przypadku, doprowadziłoby to do tego, czego – zgodnie z uzasadnionym przypuszczeniem na podstawie ogólnych norm prawa kościelnego – na pewno prawodawca by sobie nie życzył ani nie zamierzał. Epikeja zatem wbrew jasnym słowom normy prawnej, ale zgodnie z zasadniczą wolą ustawodawcy, w jakimś nadzwyczajnym określonym przypadku anuluje obo-

wiązywalność prawa w sumieniu i dlatego określa się epikęję jako „actus scientiae et prudentiae” – akt uzasadnionego rozeznania i roztropności<sup>24</sup>. Autorzy zgodnie przyjmują, że w nadzwyczajnym przypadku wolno katolikowi podjąć decyzję według zasad epikei.

Podobnie zatem jak w odniesieniu do kanonicznej słuszności prawnej można powiedzieć, że epikeja jest uznaniem prymatu prawa naturalnego i prawa pozytywnego Bożego nad prawem pozytywnym ludzkim. Dobrze to naświetlał już Suarez, który mówił, że użycie epikei jest usprawiedliwione wtedy, gdy w konkretnym przypadku: a) prawo pozytywne ludzkie pozostaje w konflikcie z wymogami prawa wyższego; b) gdy ze względu na okoliczności wyjątkowe zachowanie prawa wymagałoby ofiary zbyt wielkiej i nieproporcjonalnej do wartości danego przepisu oraz gdy w wykonaniu prawa napotyka nieprzewidziane przeszkody zupełnie nie uwzględnione przez prawodawcę<sup>25</sup>.

Przy zastosowaniu epikei istnieje wprawdzie niebezpieczeństwo uchyłania się pod różnymi pretekstami od nakładanego zobowiązania, ale Kościół zasadniczo podchodzi z zaufaniem do każdego człowieka, natomiast wszelkiego rodzaju nadużycia i tendencje odśrodkowe są przedmiotem czujności konkretnej władzy kościelnej, której powierzona jest troska i obowiązek – jeżeli napomnienia nie wystarczą – poskramiania w ostateczności nadużyć. Pomimo możliwości nadużyć Kościół nie rezygnuje z tej zasady i, jak świadczy długowieczna milcząca aprobata, przyjmuje tę formę słuszności kanonicznej jako wyraz szacunku dla człowieka.

W ogólnym podsumowaniu należy więc stwierdzić, że słuszność prawna przez wiele wieków występowała i występuje w rozmaitych systemach prawnych. Zawsze jest wyrazem troski o godność człowieka, ponieważ jest postulatem zdrowego rozsądku broniącego podstawowej sprawiedliwości w każdym przypadku. Przeciwwstawia się krzywdzącemu człowiekowi formalizmowi prawnemu, ponieważ wprowadza równowagę między uprawnieniami społecznymi i indywidualnymi.

<sup>24</sup> L. Hamel, *Loi naturelle et Loi du Christ*, Bruges 1964, s. 94.

<sup>25</sup> Tamże, s. 87, por. *De legibus*, I.VI, c. 7.

### **Raison juridique – protection de la dignité humaine**

Depuis au moins trente siècles, les hommes essaient de réconcilier le souci de la précision de la loi et de sa clarté avec la tendance à l'adapter aux conditions et aux besoins du moment. Cette tendance d'un côté définit les cadres d'organisation de la société, et de l'autre elle a en vue les besoins et les droits de l'individu. Nous avons à faire ici avec l'imperfection de la loi

instituée, qui ne satisfait pas les demandes du respect des droits résultant de la loi naturelle. C'est pourquoi dans maintes législations, et d'autant plus dans la science de la loi, l'élément difficile à saisir, nommé „raison juridique“, remplit un rôle important. Il s'oppose au formalisme juridique qui fait tort à l'homme.

*Tadeusz M. Trajdos*

## Unia Jagiełły

Minęło 600 lat od zawarcia umowy politycznej między dostojnikami Korony Królestwa Polskiego a wielkim księciem Litwy, zwanej unią krewską. Umowa ta dała początek wielowiekowemu związkowi państwowemu Polski i Litwy, całkowicie i trwale przeobrażając nie tylko polityczną, ale i społeczną, i kulturalną mapę Europy. Zapoczątkowała pracę misyjną, która daleko na wschód przesunęła rubież kultury katolickiej. Unia krewska, na bazie której w przyszłości wyrosnąć miała Rzeczpospolita Polska unii lubelskiej (1569), pozwoliła stopniowo, ewolucyjnie wprowadzić na obszarach Wielkiego Księstwa Litewskiego społeczeństwo obywatelskie na wzór Korony Polskiej, tj. społeczeństwo praw i wolności stanowych, szlacheckiego parlamentaryzmu i samorządów, (...). Unia krewska włączyła wreszcie terytorium W. Ks. Litewskiego w obręb europejskiej kultury umysłowej, umożliwiając korzystanie ze wspólnych wzorców prawnych, etycznych, edukacyjnych, literackich. W pierwszym zaś rządzie przesądziła w r. 1385 o rychłym zagaśnięciu ostatnich enklaw pogańskich na naszym kontynencie, niosąc katolicki chrzest i łacińskie duszpasterstwo.

Jakie były okoliczności i bezpośrednie skutki jej zawarcia? Unia 1385 r. wynikała z bieżących potrzeb politycznych, ale obie strony dostrzegały jej doniosłe perspektywy. Stronę polską reprezentował przede wszystkim episkopat, grupa teologów i kanonistów oraz wielcy możnowładcy piastujący najwyższe urzędy w Królestwie, pochodzący w większości z Małopolski. To oni właśnie wpłynęli na zmianę projektów koligacyjnych królowej Jadwigi, oni uzasadniali konieczność nowego związku państw.

1. Pierwszym celem, choć na pozór pobocznym, było utrwalenie zdobyczy polskich na ziemiach ruskich, datujących się od r. 1340, a przejściowo utraconych w wyniku najazdów litewskich i okupacji węgierskiej w latach 1370–

–1387. Cel osiągnięto: powstanie wspólnej monarchii jagiellońskiej przekreśliło krwawe w XIV w. walki polsko-litewskie o ruskie rubieże. W r. 1387 słynna wyprawa królowej Jadwigi przywróciła już ostatecznie panowanie polskie na Rusi Czerwonej (ziemie: sanocka, przemyska, lwowska, halicka), na ziemiach chełmskiej i bełskiej (tej ostatniej do r. 1462 w postaci lenna książąt mazowieckich) i na zachodnim Podolu. Nie udało się pomimo stanowczych żądań szlachty polskiej oderwać od W. Ks. Litewskiego Wołynia i Podlasia. Własnych kresów (od r. 1434 województw ruskiego i podolskiego) musiała Polska bronić w zaciętej walce z rebelią Świdrygiełły w latach 1431–1434. Niemniej stosunki graniczne ustabilizowały się. Na terenach inkorporowanych do Królestwa Polskiego w województwach ruskim i podolskim, w ziemi chełmskiej i w księstwie bełskim rozwinęło się, zapoczątkowane w poł. XIV w., intensywne osadnictwo wiejskie i miejskie, na skutek napływu katolickiej ludności polskiej i niemieckiej. Niektóre powiaty ziem lwowskiej i podolskiej, niemal całe ziemie sanocka, przemyska i bełska w ciągu życia 3–4 pokoleń wyraźnie spolonizowały się i stały się katolickie. Sprzyjało temu masowe zakładanie wsi chłopów polskich „na surowym korzeniu”, liczne nadania królewskie dla szlachty polskiej, lokacje miast prawa niemieckiego, które wielokrotnie zabraniały praw obywatelskich ludności innych wyznań, tj. przede wszystkim prawosławnym Rusinom. Za wielką falą polskiej kolonizacji poszły gwałtowne przemiany gospodarcze: rozkwit rzemiosł, handlu i rynku pieniężnego, intensywna eksploatacja i przerób surowców rolnych i hodowlanych w majątkach królewskich i prywatnych, gęstniejąca sieć dochodowych przedsiębiorstw (młyny, folusze, browary, kuźnie, karczmy, jazy i stawy rybne), bardzo silna wyraźna urbanizacja. W każdej z ziem Rusi Czerwonej tylko drugiego ćwierćwiecza XV w. powstało po kilkadziesiąt nowych miast i miasteczek. W pierwszej poł. XV w. rozwój ten nie ustawał. Była to eksplozja vitalności i energii gospodarczej wspólnot osadniczych, niezwykle istotny wyraz dynamizmu społeczeństwa Korony Polskiej, zdolnego – w oparciu o korzystne przywileje królewskie – z niesamowitą szybkością przetwarzać i wzboga-

cać infrastrukturę ziem wcielonych. Do tego procesu oczywiście włączono miejscową ludność ruską, szczególnie tę część, która (jak liczne rody ziemian i bojarów oraz mieszkańców dawnych podgrodzi) bez oporów dokonywała konwersji, obierając wyznanie katolickie a niebawem przyjmując wraz z językiem i kulturą polską poczucie polskiej świadomości narodowej i państwowej. Całokształt tych zjawisk pozostawał w sferze zainteresowań i działania polskiego Kościoła katolickiego. Wyśilek duszpasterski i organizacyjny dał imponujące rezultaty. Do r. 1434 (śmierć Jagiełły) diecezja przemyska miała przeszło 80 parafii, chełmska – przeszło 30, archidiecezja lwowska – blisko 30. Słabszy był rozwój parafii kresowych – w diecezji kamienieckiej oraz w pozostających na obszarze W. Ks. Litewskiego diecezjach łuckiej i kijowskiej. Organizację parafialną uzupełniała i wspierała energiczna działalność misjonarzy zakonnych – w szczególności 16 klasztorów dominikańskich, oraz 8 klasztorów franciszkańskich. Powołano kurie biskupie i kapituły katedralne, których członkowie byli doświadczonymi duszpasterzami oraz wybitnymi teologami i kanonistami. Formułowano na pierwszych synodach statuty i rubrycele diecezjalne, określające szczegółowo zasady duszpasterstwa, kultu, liturgii i dyscypliny organizacyjnej. Inwestycyjnej rozbudowie struktur kościelnych służyły dobrze obmyślane dotacje królewskie oraz szereg ulg i wolności fiskalnych i jurysdykcyjnych, a także na ogół świetna obsada stolic biskupich, na których zasiadali ludzie dzielni, światli i przedsiębiorczy. Ta wielka organizacja od r. 1375 ujęta była w ramy halickiej, a od r. 1412 lwowskiej prowincji kościelnej z arcybiskupstwem metropolitalnym we Lwowie, któremu podlegały biskupstwa Przemyśla, Chełma, Łucka, Kamieńca Podolskiego, Kijowa i Suczawy w Mołdawii. Arcybiskupstwo lwowskie, obdarzone pełnym immunitetem, odgrywało szczególną rolę w zmianach społecznych na Rusi. Kler katolicki, w olbrzymiej mierze etnicznie polski, wprowadzał w nowych diecezjach typowe dla łacińskiej Europy formy i treści życia religijnego. On też nadzorował i prowadził nauczanie w szkołach farnych i katedralnych. Efekty są widoczne już od pierwszego ćwierćwiecza XV w.: coraz liczniejszy napływ ich wychowanków do Akademii Krakowskiej. Szczególnie

bogatą kulturą intelektualną i religijną cieszył się Lwów – polityczna i kościelna metropolia tych ziem oraz liczne miasta świetnie zorganizowanej diecezji przemyskiej – głównie Przemyśl, Krosno, Rzeszów, Łańcut i Nowy Sambor.

Przedstawiony tu nowy kształt ruskich ziem Korony był skutkiem półwiecza kolonizacji, misji oraz reorganizacji ekonomicznej i społecznej. Był dziełem wyłącznie polskich sił osadniczych (przy udziale niemieckiego mieszczaństwa ze strony Korony, Śląska i Pomorza). Stanowił wynik świadomej akcji sterników Królestwa Polskiego i Kościoła. Ale wpływ unii krewskiej na sukces tego wielkiego zamierzenia trzeba ocenić jako kluczowy. Zapewnił bowiem spokojną granicę i skierował cały niemal wysiłek państwa właśnie na budowę wschodnich prowincji. Był to fenomen w samym sposobie realizacji. Obyło się w zasadzie bez okrucieństw i krzywd, bez rzezi, prześladowań i deportacji. Prowadzono cierpliwą pokojową pracę cywilizacyjną wskazując nowy warsztat pracy i nowe gospodarstwo, atrakcyjność modelu kultury i wychowania, a następnie przez siew szkoły i kaznodziejskie pouczenie, poprzez fundament nowych miast i koronę praw obywatelskich. Dawano nowym osadom samorządy ustrojowe i gospodarcze, dawano szlacheckie wolności i prawa współbraci starej Korony. Uwieńczeniem tego było przyznanie w r. 1434 całej Rusi Koronnej pełnej politycznej integracji z Koroną, tj. prawa polskiego, czyli tych urządzeń politycznych, samorządowych i administracyjnych oraz tych przywilejów, którymi cieszyła się szlachta polska. Prawa te przyznano szlachcie nie tylko katolickiej, ale i prawosławnej, widząc jej pogłębiające się więzi kulturalne z Polską. Kwitnienie instytucji kultury katolickiej i krzepnięcie polskiej społeczności trwało tu w XV i XVI w. coraz silniej mimo licznych kataklizmów. Wzorzec promieniował dalej na wschód. Temu właśnie należy przypisać treści unii lubelskiej 1569 r. Na życzenie szlachty – świadomej polskiej przynależności narodowej – województwa podlaskie, wołyńskie, braclawskie i kijowskie włączono do Korony, odrywając je od W. Księstwa. Była to konsekwencja unii w Krewie: wchłanianie przez polityczny i kulturalny wzorzec polskiego państwa ruskich dominiów W. Księstwa Litewskiego.

2. Pierwszym i podstawowym warunkiem zawarcia unii w Krewie był katolicki chrzest Litwinów. Takie zobowiązanie złożył w. ks. Jagiełło, ochrzczony jako Władysław i wprowadzony na królewski tron Polski. Dzieła tego dokonano natychmiast po zawarciu unii, w ciągu 30 lat następnych katolicka Europa obserwowała płodny apostołat Jagiełły i jego polskiego otoczenia – „augmentum Ecclesiae sine sanguinis effusione”, sławione przez Stolicę Apostolską. To „umacnianie Kościoła bez rozlewu krwi” rozpoczęła wielka misja katolicka r. 1387 z udziałem króla, duchowieństwa polskiego i szlachty obu krajów – zbiorowe chrzty Litwinów, połączone z elementarną katechizacją, erekcją kościołów i wprowadzaniem regularnego duszpasterstwa. W tymże r. 1387 erygowano diecezję wileńską z katedrą Św. Św. Stanisława i Władysława, wkrótce podporządkowaną gnieźnieńskiej prowincji kościelnej. Biskupstwo to otrzymało olbrzymie uposażenie ziemskie – z pełnym immunitetem i rozległe przywileje jurysdykcyjne. Powstała kapituła katedralna, szkoła, coraz liczniejsze kolegia i korporacje kapłańskie. W Wilnie wyrastały też szybko inne kościoły katolickie – parafialne, filialne i zakonne. Do śmierci Jagiełły dzięki licznym przywilejom fundacyjnym króla, a także w. ks. Witolda, powstało w diecezji wileńskiej przeszło 40 parafii katolickich, głównie w miastach i miasteczkach oraz ośrodkach dóbr katolickiej szlachty litewskiej. Pośród misjonarzy zakonnych prym wiodli franciszkanie, działający tu już w XIV stuleciu. Sieć parafii pokrywała się z siecią szkół katolickich. Duszpasterstwo spoczywało głównie w rękach kleru z Polski, ale dbano o to, by wykształcić jak najwięcej księży miejscowych spośród Litwinów, a także Polaków i Niemców władających językiem litewskim. W ludowym kaznodziejstwie, w apostołacie prawd wiary potrzebne było bowiem żywe słowo w języku rodzimym. Toteż do Akademii Krakowskiej od początku XV w. zjeżdżają licznie synowie mieszczan z litewskich miast i synowie litewskich rodów szlacheckich.

Tworzy się w Europie nowe państwo spocone kulturą katolicko-łacińską. W r. 1413 katolicyzacja obejmuje Żmudź. Powstaje tu w r. 1417 druga diecezja (z siedzibą w Miednikach-Worniach). Zakłada się pierwsze parafie, ale

pełna chrystianizacja pogańskiego ludu Żmudzi trwać będzie więcej niż stulecie. Organizacja katolickiej społeczności na Litwie zostaje zespolona z polską prowincją kościelną. Stały jest też dopływ kadr duszpasterskich z sąsiednich diecezji polskich. Sukcesy tej misji dają Jagielle, ale i Koronie Polskiej, niebagatelny autorytet w Europie i ważki atut prestiżowy na Soborze w Konstancji (1414–1418). Wściekle napaści Krzyżaków i cesarza Zygmunta nie mogły przestonić czytelnych dowodów chrześcijańskiego posłannictwa monarchii polsko-litewskiej. Katolicka Litwa odbiera więc wszelką motywację religijną rozbójniczej ekspansji Zakonu Krzyżackiego. Zostaje mu tylko oręż pomówień, intryg i wilczych napaści, ale bezpowrotnie kończy się epoka krzyżackich podbojów terytorialnych. Polska dyplomacja i polscy uczeni akademicy stawiają więc po raz pierwszy pytanie o etyczny sens istnienia tego zakonu. Jego zmierzch jest już nieuchronny.

3. Ten fakt prowadzi nas do kolejnego geopolitycznego celu zawarcia unii krewskiej. W ostatniej ćwierci XIV w. Litwa toczyła samotnie heroiczne boje z napierającym przepotężnym zakonem. Wojska krzyżackie wdzierały się coraz głębiej, a na parę lat zajęły nawet całą Żmudź. Groźba klęski i podboju – a przynajmniej dotkliwych strat terytorialnych – była realna. Krzyżacy wykorzystywali każdą rozłam w panującej rodzinie Gedyminowiczów, każdą okazję lokalnego buntu czy zamieszek. Polska nie była już zagrożona w swym bycie przez zakon, ale dobrze pamiętała okrucieństwo i brutalność wojen pierwszej poł. XIV w. na Pomorzu i Kujawach, a w szczególności bolesną utratę ziemi chełmińskiej i Pomorza Gdańskiego, uważanych niezmienne za prawną część terytorium Korony Królestwa Polskiego. Sojusz antykrzyżacki obu państw miał więc przynieść ocalenie Litwy od podboju, polską rewindykację ziem pomorskich, przebicie się do Bałtyku. Unia r. 1385 była ciosem w serce zakonu. Dlatego też Krzyżacy nie przepuścili żadnej okazji, by unię tę osłabiać i dzielić podsycaniem wrogości i sporów między Jagiełłą a Witoldem, a potem między Jagiełłą a Świdrygielłą. Pomimo gorączkowej działalności w tym kierunku efekty były odwrotne. Wojna z r. 1409–1410 i klęska grunwaldzka straszliwie wstrząsnęły

państwem zakonu, choć małoduszność i partykularne cele Witolda uniemożliwiły Polsce rewindykację terytorialną. Kolejne wojny z lat 1414, 1419, 1422 i 1433, aczkolwiek też nie przyniosły zmian granic, toczyły się wyłącznie na terytorium zakonu, pustoszoną, grabioną i wyludnianą, zadając mu nieodwracalne straty. Ostatnia z tych wojen, z posiłkami czeskich husytów, miała już wszelkie cechy wojny totalnej – z rzeziami ludności i niszczeniem miast. Stało się jasne, że Krzyżacy konają. Owoc wojen Jagiełły, które przechyliły szalę stałej przewagi na stronę Polski, zebrał jego syn Kazimierz IV Jagiellończyk po ciężkiej wojnie trzynastoletniej (1454–1466). Początek zrobiono jednak w Krewie. Bez zespolenia Polski i Litwy, bez wspólnej monarchii pokonanie zakonu nie byłoby wtedy możliwe, a kto wie, czy samo Wielkie Księstwo zdołałoby się oprzeć ekspansywnej machinie Krzyżaków.

4. Ocalała przez Polskę na froncie krzyżackim Litwa mogła podjąć równie zwycięską kampanię na wschodzie – w walce z Moskwą o dominację na ziemiach ruskich. W okresie rządów Witolda (1392–1430) Wielkie Księstwo Litewskie rozpościerało się od Morza Czarnego i stepów dońskich Wielkiej Ordy po ziemie W. Ks. Riazańskiego, Wiaźmę, Toropiec i Nowel. Po wojnach 1406–1408 Litwa zmusiła do uznania swego zwierzchnictwa Rzeczpospolitą Pskowa i Nowogrodu, a po r. 1418 na pewien czas uzyskała też formalną zwierzchność nad tronem moskiewskich Rurkowiczów. Wschodnia granica monarchii polsko-litewskiej przebiegała wtedy o kilkadziesiąt kilometrów od Moskwy. Jagiełło i Witold uzyskali od papieża Marcina V tzw. wikariaty apostolskie na Rusi z legacją starań o przywrócenie jedności kościelnej. W tymże czasie Witold zdołał całkowicie podporządkować sobie tatarski Chanat Krymski. Dominacja monarchii Jagiełły w Europie Wschodniej wydawała się wtedy ugruntowana. Już od r. 1387 do lenników Korony Polskiej przyłączyło się gospodarstwo Mołdawii. W wojnach na wschodzie – z Moskwą i Tatarami – zbrojne poczty polskich rycerzy u boku Litwinów stanowiły wydatną pomoc.

To olbrzymie państwo polsko-litewskie miało wszakże problem poważny: prawosławia i jego statusu w ramach

katolickiej monarchii. Na Rusi Koronnej prawosławie zostało w okresie Jagielly silnie i wyraźnie ograniczone prawnie m.in. przez ekskluzywizm praw miejskich, cechowych itd., celowo rozwijane osadnictwo katolickie, specjalne prerogatywy Kościoła katolickiego i masową akcję konwersyjną, idącą w parze z polonizacją. Inaczej na Rusi Litewskiej, gdzie proporcje obu wyznań były odwrotne, hierarchia cerkiewna – liczna, sieć parochii i monasterów – nieporównywalnie gęstsza od placówek katolickich. Tu utrzymano pełną tolerancję wraz z zakazem przymusu nawracania na wyznanie panujące, chociaż starano się nie umacniać stanu posiadania Cerkwi żadnymi nowymi donacjami ani przywilejami. Jagiełło nie zrezygnował jednak z przeprowadzenia pełnej konsolidacji religijnej wobec dokonanej konsolidacji politycznej. Wspierał go w tym polski Kościół katolicki. Miał temu służyć plan unii obu Kościołów pojmowanej jako obojętne i dogmatyczne wcielenie prawosławia do Kościoła Rzymskiego z ewentualnym zachowaniem odrębności organizacyjnej oraz liturgiczno-kultowej. Dwukrotne próby takiej unii (1396–1397 i 1415–1418) nie przyniosły efektów, choć udało się przynajmniej wydzielić prawosławną Cerkiew w monarchii jagiellońskiej w postaci osobnej metropolii (1415). Program tej odrębności był dla Witolda paliatywem rzeczywistej unii, ale brzemieniem w skutki: odbierał Kremlowi szanse ingerowania w sprawy cerkiewne na Litwie przez swoje narzędzie – metropolitę „kijowskiego” rezydującego od pocz. XIV w. w samej Moskwie.

Sprawa unii kościelnej była największą porażką okresu panowania Jagielly: utrzymał się stan przejściowy, najgorszy i najmarniejszy w skutkach. Cerkiew, na pół tolerowana i kokietowana, na pół ograniczona i podporządkowana tronowi Jagiellonów, wciąż zerkiała na Carogród i Moskwę. Myśl o unii (pomimo deklaracji Grzegorza Camblaka w Konstancji 1418) była jej zupełnie obca, a książąt moskiewskich utożsamiała z przyrodzonymi opiekunami „świętej wiary Rusi”. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 i 8 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Szczególnie przedstawiała się sytuacja prawosławia na

samej Litwie. W XIV w. na prawosławie przechodziło sporo Litwinów z rodzin bojarów oraz książąt panującej dynastii dzięki koligacjom małżeńskim. To zjawisko było dobrze widoczne na wcześniej (druga poł. XIII bądź pocz. XIV w.) podbitych terenach ruskich, gdzie mieszkano wielu Litwinów – na Rusi Czarnej, Rusi Białej, ziemiach połockiej i witebskiej. Ale w poł. XIV w. dużo ortodoksów mieszka już na tzw. Auksztocie, czyli Litwie etnicznej, szczególnie w Wilnie, gdzie istniała osobna dzielnica „ruska”. Po r. 1387 ustawodawstwo królewskie zakazało całkowicie i bezwzględnie konwersji Litwinów na prawosławie. Zakazano też małżeństw ze „schizmatykami”. Dla istniejących małżeństw mieszanych zachowano surowy obowiązek konwersji strony prawosławnej na katolicyzm oraz katolickiego wychowania i chrztu potomstwa. Natomiast Rusinom prawosławnym pozostawiono wolny wybór przejścia na katolicyzm lub pozostania przy dawnej wierze. W Nowogródku litewskim istniała stara czternastowieczna siedziba metropolity kijowskiego jako prokatedra. W Wilnie nie zamknięto paru wielkich cerkwi soborowych, parochialnych i monastycznych. W tym więc zakresie prawosławie (ale tylko ruskie) cieszyło się nadal swobodą.

5. Obok katolickiej Litwy drugim zobowiązaniem Jagiełły podjętym w unii krewskiej było bezwarunkowe wcielenie obszaru Wielkiego Księstwa do Korony Królestwa Polskiego. Był to więc wyraźny program inkorporacyjny, wyrażający stanowisko polskich dygnitarzy. Król próbował go wraz z radą koronną realizować w pierwszych latach po 1386 r. Stało się jednak inaczej. Stryjeczny brat Jagiełły – Witold okazał się zbyt groźnym rywalem, bez skrupułów korzystającym z pomocy krzyżackiej, aby można było pozbawić go udziału we władzy na Litwie. Pierwotnie Jagiełło poprzez hołdy lenne dzielnicowych kniaziów litewskich dążył do podporządkowania tej „rzeszy” księstw i namiestnictw Koronie Polskiej, z centralną władzą namiestniczą w Wilnie. Ugoda ostrowska w r. 1392 oddała Witoldowi władzę wielkoksiążęcą na Litwie, pojmowaną jednak nadal jako urząd namiestniczy z woli króla Polski. Witold błyskawicznie zaczął usuwać słabszych kuzynów – książąt dzielnicowych i scalać Wielkie Księstwo

w olbrzymią domenę „hospodarską” zarządzaną przez namiestników i wojewodów. W r. 1398 w spisku z Krzyżakami (układ salijski) zamyślał już o koronie królewskiej i niezależności, ale klęska poniesiona w walce z Tatarami nad Worskłą (1399) plan ten złamała. W r. 1400/1401 nowa umowa Polski z Litwą, tzw. unia wileńsko-radomska, oddała już Witoldowi dożywotnią władzę na Litwie jako wielkiemu księciu. Wreszcie sławny zjazd w Horodle w r. 1413 zatwierdził stałą i odrębną godność wielkiego księcia Litwy obieranego wszakże za wspólną zgodą panów polskich i litewskich. Była to ze strony polskiej rezygnacja z planowanej w Krewie bezpośredniej inkorporacji (aneksji) Wielkiego Księstwa. Na to miejsce powstał szczególnego typu twór państwowy. Suwerenem była wyłącznie Korona Królestwa Polskiego – czyli prawna, urzędowa i terytorialno-społeczna substancja państwa polskiego. Koronie podlegało Wielkie Księstwo Litewskie jako jednolita i odrębna jednostka polityczna z własnym prawem, ustrojem, władzami. Wielki książę sprawował z kolei zwierzchnictwo nad księstwami dzielnicowymi, zastępowanymi zresztą sukcesywnie przez zwykłe województwa albo namiestnictwa. Nie zawarto więc tzw. unii symetrycznej dwu suwerennych państw, tylko powołano specyficzną hierarchię wieczystej lennej zależności: hegemonię zachowała Korona Polska.

Postanowienia horodelskie prowokowały jednak Witolda do starań o pełną niezawisłość Litwy. Próby takie podjęte w r. 1429 pospołu z cesarzem Zygmuntem zostały skutecznie sparaliżowane przez Polskę. Później unia była naruszana parokrotnie. W r. 1432 Zygmunt Kiejstutowicz został osadzony na tronie wielkoksiążęcym za cenę nowej umowy (grodzieńskiej), w której zaprzysiągł wierność Koronie Polskiej. W latach 1440–1447 i 1492–1501 w Polsce i na Litwie panowali rodzeni bracia Jagiellonowie, ale obu państw nie łączyła żadna wspólna instytucja. W pozostałych latach XV w. i w XVI w. do r. 1569 na pozór niezależne organizacje państwowe Polski i Litwy łączyła osoba wspólnego władcy i liczne więzy społeczne i kulturalne wytworzone poczuć autentycznej wspólnoty. Ona to pozwoliła na zawarcie unii lubelskiej 1569 r. i powołanie

Rzeczypospolitej Polskiej Obojga Narodów. Szlachta litewska przeszła ten sam proces co ruska: polonizację języka domowego i kultury. Proces ten przebiegał jeszcze głębiej z powodu jedności religii.

6. Unia krewska 1385 r. zapoczątkowała najistotniejszą z długotrwałych przemian społecznych. Dając panom, bojarom i ziemianom litewskim przywileje i prawa stanowe szlachty polskiej ukształtowała liczną warstwę społeczną, która uznawała zasadę społecznego samorządu, ochrony własności i godności osobistej. Tę zasadę niosła ówczesna kultura prawna katolickiej Europy. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Już w r. 1387 w przywilejach wydanych w Wilnie Jagiełło dawał dotychczasowym bojarom i ziemianom litewskim, ale wyłącznie katolikom, pewne gwarancje praw majątkowych i osobistych. Nowo kreowana litewska szlachta katolicka, wydobywając się z dotychczasowego stanu poddaństwa i głębokiej zależności od hospodara, otrzymała pełną wieczystą własność dóbr alodialnych (tj. z dziedzictwa ojczystego), poszanowania majątków wdowich, swobodne prawo wydawania za mąż cór szlacheckich. Te elementarne prawa szlachty polskiej nie były dotąd znane na Litwie. Szlachta litewska została też zwolniona od posług z wyjątkiem budowy grodów, ale z zachowaniem danin w naturze i pieniądzu, od podległości sądom wielkoksiążęcym i obowiązku służby rycerskiej własnym kosztem. Przywilej był kompromisem, ale tworzył na Litwie zaczątki wyłącznie katolickiego stanu rycerskiego. W r. 1413 w Horodle katolickość szlachty litewskiej wzmocniły kolejne przywileje. Otrzymała ona gwarancje nienaruszalności wieczystej pełnej własności wszelkich dóbr – dziedzicznych i z nadań władców – oraz polityczne urzędy wojskowo-administracyjne na wzór Polski: województwa i kasztelanie (wileńskie i trockie). Urzędy te obsadzać mogli wyłącznie katolicy, oni też tylko mogli obejmować litewskie dygnitarstwa nadworne i centralne. Tak więc prawosławnych wyłączono tak z udziału w administracji, jak i gwarancji własności. Powstała katolicka elita społeczna. Mowa jednak tylko o ziemiach litewskich lub w większości skolonizowanych

przez Litwinów (Ruś Czarna), a nie o dzielnicach ruskich, gdzie oczywiście dopuszczano do zarządu i prawosławnych.

Najważniejszym postanowieniem Horodła była jednak słynna adopcja herbowa 47 rodów katolickiej szlachty litewskiej przez rody szlachty polskiej. To braterskie zespolenie miało głęboki sens społeczny: w przewidywaniu konfliktów wokół unii cementowało ściśle więzi szlachty obu krajów. Idea owocowała nieraz, przede wszystkim na sejmie 1569 r. Zjazd horodelski podjął też postanowienie, by wspólne sejmy (*conventiones sive parlamenta*) panów i szlachty obu krajów odbywały się w Lublinie bądź Parczewie. Określono więc już ewolucję ustroju wspólnego państwa: rzecz pospolitą (czyli „*communitas*”) stanu szlacheckiego Obojga Narodów. Nie tylko tą drogą zbliżały się oba narody. Poza omówionym już przepływem polskiego kleru misyjnego na dworze wileńskim pojawiło się liczne grono możnowładców i szlachty polskiej, pełniące różne funkcje nadworne, administracyjne, a także zatrudnione w kancelarii i dyplomacji gospodarczej. W różnych prowincjach Wielkiego Księstwa, ale głównie na Podlasiu i Wołyniu, szlachta polska osiadała masowo, zakupując majątki i biorąc nadania monarsze. Później ustawy litewskie utrudniły te nabywania posesji szlachcie koronnej. Litwini coraz częściej przebywali w Polsce – głównie w Krakowie, na dworze królewskim, w Akademii, w instytucjach Kościoła. Bardzo dynamiczne były kontakty mieszczańskie: szczególnie między Wilnem, Trokami, Grodnem, Brześciem, a Lublinem, Krakowem i Sandomierzem. Więzy między Polską a Litwą wykraczały więc znacznie poza formalne współzależności polityczne.

Trzeba na koniec powiedzieć, że kultura katolicka wprowadzona na Litwę umową w Krewie i chrztem Jagiełły nie została rzucona na głębę zupełnie jałową. Przez cały wiek XIV, pomijając wcześniejsze próby z okresu Mendoga, polscy i niemieccy misjonarze – franciszkanie i dominikanie – chrzcili lud i bojarów, pomagali w kancelarii gospodarskiej, zakładali pierwsze klasztory i kaplice. Współżyli przy tym z formalnie pogańską dynastią panującą (w męskiej linii wielkksiążęcej), z pogańską większością Litwinów i z bardzo wrogimi katechumenami prawosławia. Misje katolickie docierały z Inflant i Prus oraz z Polski. Po

łupieżczych wyprawach kunigów litewskich często osadzano też wsie jeńców – niewolników katolickich z branki urządzonej na Mazowszu, Lubelszczyźnie czy w Prusach. I tą drogą szerzyła się znajomość wiary katolickiej. Wreszcie pierwsza zorganizowana na modłę europejską rzemieślniczo-kupiecka gmina Wilna składała się już przed połową XIV w. głównie z Niemców – katolików, zresztą pośredniczących później w pierwszych kontaktach Jagiełły z Polską.

Przyszły król – założyciel dynastii i wielkiego mocarstwa – dobrze znał przed r. 1385 zalety katolickiego modelu kultury i państwa. Liczne poselstwa, które wysyłał, upewniły go w trafności wyboru. Udało mu się uzyskać też poparcie braci i krewnych domu panującego, bez których udziału katolizacja tej patrymonialnej monarchii rodowej stanowiłaby zadanie nad wyraz trudne. Zadanie powiodło się. A przecież jego matka, Julianna Twerska, była prawosławną Rusinką, a i on w młodości otarł się być może o katechumenat ortodoksyjny. Gdy decyzja zapadła w r. 1385 – do końca życia i panowania (1434) okazał się żarliwym i pobożnym neofitą katolicyzmu, wielkim dobroczyńcą Kościoła i animatorem licznych form życia religijnego. Jagiella zawdzięcza Litwa wejście w obręb Europy, a Polska – syte i pomyślne stulecia Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

### Union de Jagiełło

En 1385, les dignitaires de la Couronne du Royaume de Pologne ont conclu une convention politique avec le grand duc de Lithuanie. Cette convention a donné le commencement à l'union des états de Pologne et de Lithuanie, qui a duré pendant des siècles,

en transformant complètement et d'une façon stable la carte d'Europe, non seulement politique mais aussi sociale et culturelle. Elle a commencé le travail missionnaire qui a poussé loin vers l'Est les limites de la culture catholique.

Zbigniew Sudolski

## Mickiewiczowskie liryki z kręgu Saint-Martina

Od dawna już zauważono, że podstawowy kierunek przemian duchowych Mickiewicza, przemian, które owocują w latach trzydziestych w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego”, w aforyzmach „Zdań i uwag”, w szeregu drobnych wierszy, dochodzą do głosu w wykładach paryskich, zaznaczają się w biografii przeżyciem towianizmu, że ten proces duchowych przemian poety rozpoczął się już w Petersburgu od kontaktów z Józefem Oleszkiewiczem, polskim malarzem i mistykiem osiadłym nad Newą od 1810 roku. Osobowość tego niezwykle człowieka, któremu nie darmo poświęcił Mickiewicz osobny fragment „Ustępu cz. III Dziadów”, zaważyła decydująco na postawie i skłonnościach poety w jego dalszym życiu. Stanisław Morawski, niezastąpiony pamiętnikarz XIX w., pisał: *Oleszkiewicz był najzupełniejszym i sobie tylko właściwym poetą. Był wieszczem. Rozum jego, wyobraźnia jego, uczucia jego wyszukiwały ciągle dróg nieznanych i nowych, nieprzetartych jeszcze nogą dzisiejszych pokoleń, a nieraz znalazły je i odgadły. Każdy wypadek czy dawnych, czy współczesnych dziejów świata, odrębnym on i sobie właściwym tłumaczył sposobem. (...) rzadko się komu odkrywał, przestając na ciągłym głoszeniu prawd moralności chrześcijańskiej*<sup>1</sup>.

Doktryna Oleszkiewicza przypominała w pewnych stwierdzeniach naukę Saint-Martina, ale została twórczo i głębiej przemyślana, mówiła o istocie powołania „Człowieka-Ducha” i mistycznym znaczeniu cierpienia, ukazywała za francuskim mistykiem wielkość i boskość ducha, możliwość postępu i doskonalenia się wewnętrznego, mistyczny związek duszy z Bogiem. Z tej nauki wynikało też specyficzne rozumienie rewolucji, która stawiała się narzę-

<sup>1</sup> S. Morawski. *W Peterburku 1827-1838. Wspomnienia Pustelnika i Koszałki kobiałki...*, wyd. A. Czartkowski, H. Mościcki, Poznań (b.r.w.), Józef Oleszkiewicz, s. 121.

dziem Boga, motorem postępu przygotowującym dopiero odrodzenie moralne. Współczynność, jak głosił tytuł jednego z dzieł Oleszkiewicza, była jedynie „L'automne du monde de l'humanité” („Jesienią świata ludzkiego”)<sup>2</sup>. Oleszkiewicz w poetyckiej wizji Mickiewicza, uciekając się do stylizacji biblijnej, zapowiadał *wstrząśnienie tronu i gruntów miasta Babilonu*, przewidywał zagładę tyrana i upadek jego państwa, był *guślarzem*, mistykiem, który *Biblię i kabałę badał*, a nawet, jak mówiono, gadał z duchami. Nic też dziwnego, iż po kontaktach z tak silną i niezwykłą osobowością Mickiewicz z poety i romantycznego artysty przemienia się w romantycznego polityka i etyka. W petersburskim kręgu Oleszkiewicza wyzwala się poeta z obojętności religijnej, nachyla z szacunkiem nad Biblią, wypracowuje podstawowe wytyczne do dalszej pracy narodowej, spostrzega istotny sens posłannictwa własnego narodu. Ten proces, wówczas zapoczątkowany, wzbogacony został doznaniem rzymskimi, lekturami Tomasa à Kempis i Saint-Martina, objawił się w wypracowaniu koncepcji religijno-moralnej świata. 21 września 1833 r. pisał poeta do Odyńca: *Czytam mało, najwięcej dzieła Saint-Martina, teologiczne Baadera* (Dz. XV, 63)<sup>3</sup>. A w niespełna dwa lata później w liście do tegoż adresata stwierdzał jeszcze dobitniej: *Skorzystałem wiele myśląc i czytając kilka tylko książek, które dostarczają zapasu na długie medytacje. Z tych książek jeśli co znajdziesz, radzę ci czytać; takimi są dzieła Saint-Martin rzadkie bardzo i mało znane* (Dz. XV, 125–126).

Z takich właśnie kontaktów i lektur wyrosło mesjaniczne pojmowanie dziejów, zrodziła się podatność Mickiewicza na towarzyszenie, ukształtowała się jego posłannicza misja. Z takiego też źródła wybiły „Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego”, głoszące wiarę w możliwość moralnego podniesienia jednostki i świata. Dokonującemu się procesowi zmian wartości towarzyszyło przywoływanie pięknych i głębokich przypowieści, *tchnących mądrością wieków, powagą i spokojem Wschodu...* Dlatego też od początku czytelnicy „Ksiąg...” m.in. tej miary co ksiądz Lamennais, podkreślali *...jak wiele dobrego zrobić może ta książka, iż... są tam rzeczy porywające. (...) to jest piękne, jak Ewangelia. Tak czysty*

wyraz wiary i wolności zarazem – jest cudem w naszym wieku niewolnictwa i niewiary. A Montalembert w przedmowie do francuskiego przekładu dodawał: *Polska jest figurą i wzorem wszystkich spraw sprawiedliwych a zwyciężonych, wszystkich świętości zgwałconych, wszystkich nadziei przytłumionych*<sup>4</sup>. Z nawoływań do religijno-moralnego odrodzenia emigracji wyrosła koncepcja „domku Jańskiego” oraz myśl ...wprowadzenia zasad chrześcijańskich w politykę, edukację, w literaturę, w nauki, sztuki, przemysł, obyczaje i całe życie publiczne i prywatne<sup>5</sup>. Tylko na tle tego wieloletniego procesu przemian i przyjęcia takiej zasady jako naczelnej zrozumiała jest późniejsza konwersja towianistyczna. Już w latach trzydziestych podstawowy kierunek zainteresowań poety prowadzi do człowieka, ale rozumianego eschatologicznie, w jego relacjach z Bogiem i ze światem. Cele dążeń ludzkości zostają określone w dążeniu do Boga, pokoju, wieczności i radości, a siłami wiodącymi do tych celów są pokora, cierpienie, prawda, zdolność do wyrzeczeń i rezygnacja z ludzkiej pychy i pseudomądrości. Postawa taka kształtowała się przede wszystkim na podłożu głośnego w swoim czasie dzieła Saint-Martina pt. „Des erreurs et de la verité” („O błędach i o prawdzie”), dobrze znanego martynistom rosyjskim, w którym został postawiony problem słabości rozumu i niepewności poznania. Pełna sceptycyzmu ocena możliwości umysłu ludzkiego prowadzi Saint-Martina do wskazania przeżycia mistycznego jako jedynej drogi wiodącej do poznania prawdy, do odsłonięcia tajemnicy będącej *une vérite voilée*<sup>6</sup>. Schemat eschatologiczny służy do przedstawienia upadku i regeneracji człowieka. Mickiewicz w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” schemat ten zastosował do narodu, do zbiorowości, wykorzystując i przenosząc to stare, religijne ujęcie

<sup>2</sup> Por. S. Pigoń, *Ideje Saint-Martina w Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*, w: *Z epoki Mickiewicza. Studia i szkice*, Lwów 1922, s. 95–140.

<sup>3</sup> Cytaty z korespondencji Mickiewicza, z *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* i z wykładów o literaturze słowiańskiej według Wydania Narodowego, Warszawa 1950, 1954 t. VI, VIII–XI, XIV–XVI.

<sup>4</sup> Cyt. za S. Pigiem, *O Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego A. Mickiewicza*, Kraków 1911, s. 108.

<sup>5</sup> A. Brückner, *Dzieje literatury polskiej w zarysie*, cyt. za S. Pigiem, dz. cyt.

<sup>6</sup> Tamże, s. 141.

z jednostki na szerszą płaszczyznę. W ten sposób została *eschatologia zmieniona w program polityczny*, „Księgi...” stały się *pisanem religijnym o polityce*. Dlatego też ma w pełni rację Z. Stefanowska, gdy stwierdza: *W „Księgach narodu” człowiek ujęty jest w kategorię zbiorowości narodowej zdolnej do doskonalenia. Ułomność skażonej upadkiem natury ludzkiej nie stoi na drodze postępu, nie ma konfliktu między metafizyczną istotą człowieka a jego historycznym rozwojem. Ale i pojęcie postępu traci swój czysto świecki charakter, jaki miało w wieku poprzednim. Na ideę postępu nakłada się niejako chrześcijańska idea doskonalenia się. Stąd tak istotna dla „Ksiąg” dwuznaczność: przyszły przełom ma być w tymże stopniu rewolucją polityczną, co rewolucją moralną<sup>7</sup>.*

Poza Saint-Martinem Jakub Boehme, drugi mistyk, w którym rozczytywał się Mickiewicz, dostarcza poecie klucza do zrozumienia świata i człowieka, gdy pisze: *Tak tedy wszystkich Stary Testament figurą jest Nowego, a Nowy figurą przyszłego, wiekuistego świata<sup>8</sup>*. W tej perspektywie lektur i przemyśleń mistycznych, tak chętnie przytłumionych przez niektórych badaczy, Mickiewicz tworzył swój utopijny, idealny świat człowieka i ludzkości odrodzonych moralnie. W tym świetle również wielka rewolucja francuska, wydarzenie o znaczeniu przełomowym, stawała się zjawiskiem kontrowersyjnym, oznaczała bowiem powrót do starotestamentowego prawa zemsty, była zaprzeczeniem chrystianizmu. Choć okrucieństwo rewolucji niosło sprawiedliwość i zgodne było z wolą Opatrzności, Saint-Martin wskazywał jednak, iż rewolucja niweczyła działanie łaski; ocena moralna terroru wypadła zdecydowanie negatywnie. Wypełniając jednak swój obowiązek dziejowy, rewolucja francuska stawała się zapowiedzią rewolucji nowej, która miała znaleźć wyraz w odrodzeniu moralnym ludzkości. W tym tak złożonym widzeniu i rozumieniu rewolucji przez Saint-Martina tkwi odpowiedź na pytanie, dlaczego Mickiewicz z jednej strony przemilcza wydarzenia rewolucji francuskiej w „Księgach narodu”, a z drugiej strony wprowadza je do „Ksiąg pielgrzymstwa”. Jakub Boehme z kolei wskazywał na zgubne odejście ludzkości i sfalszowanie chrześcijaństwa, podkreślając ogromne znaczenie Kościoła wewnętrznego, ukrytego, reprezentowanego przez garstkę

prostych wyznawców posiadających wiedzę i wiarę oraz poczucie misji. Nieprzypadkowo na kartach „Ksiąg” wielokrotnie powracają odwołania do „ludzi prostaków”, którym objawione zostały przyszłe losy ludzkości i którzy prostują ścieżki nadchodzącej rewolucji moralnej<sup>9</sup>.

*Bo kto nie wyjdzie z domu, aby zło znaleźć i z oblicza ziemi wygładzić, do tego zło samo przyjdzie i stanie przed obliczem jego* (Dz. VI, 29).

O procesie dziejowym decyduje nie heroizm jednostek, lecz cisi i bezimienni bohaterowie o ogromnej sile duchowej. „pielgrzymi” wierni do końca wyznawanym ideałom. Tak w oparciu o lektury mistyków sformułowane zostają w „Księgach” zasady *nowego chrześcijaństwa*, którego są one *literackim manifestem*<sup>10</sup>. W świetle takich poglądów jasne stają się podstawowe założenia publicystyki Mickiewicza z lat 1832–1833 oraz niektóre wyznania rozproszone w korespondencji. W liście do Lelewela z 23 marca 1832 r. pisał Mickiewicz: *...naszemu dążeniu należałoby nadawać charakter religijno-moralny, (...) na katolicyzmie trzeba grunt położyć. (...) Może nasz naród jest powołany opowiadać ludom ewangelie narodowości, moralności i religii, wzgardy dla budżetów* (...) (Dz. XV, 16).

Lata 1833–1836 wskazują na przyływ u Mickiewicza fali entuzjazmu dla pism mistyków, nawrót owej fali obserwować można później w latach czterdziestych w związku z konwersją towianistyczną. Rezultat tych lektur i przemyśleń to aforystyczne „Zdania i uwagi” oraz formalnie i duchowo z nimi związane takie wiersze, jak: „Pytasz za co Bóg trochę sławy mnie ozdobił...”, „Broń mnie przed samym sobą...”, „Gęby za lud krzyczące...”, „Widzenie”, „Snuć miłość”, „Wysłuchać się w szum wód...”. W ten sposób to, co w aforyzmach „Zdań i uwag” zarówno w formie jak i w treści zostało jedynie zaznaczone, przemówiło później *poezją dojrzałego piękna*, nowymi wartościami artystycznymi niewspółmiernymi z poprzednią fazą<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Z. Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” A. Mickiewicza*, Warszawa 1962, s. 92–93.

<sup>8</sup> Tamże, s. 218.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 195.

<sup>10</sup> Z. Stefanowska, *Katechizm pielgrzymstwa polskiego*, Warszawa 1955.

<sup>11</sup> Por. P. Kunciewicz, *O Zdaniach i uwagach Mickiewicza* (maszynopis powielony).

Cykl „Zdań i uwag” nie tworząc systemu myślowego dawał jednak, jak wskazywał Kleiner, *obraz koncepcji religijno-moralnej świata*<sup>12</sup>. Myśl religijna ogarnia całość spraw ludzkich, a przede wszystkim działanie przedstawione zostaje jako czyn wewnętrzny, zgodnie z wcześniej sformułowanym stwierdzeniem z listu do Kajsiewicza i Rettla z 16 grudnia 1833 r.: *Od walki wewnątrz i od zwycięstwa zależy cała siła zewnątrz. Kraj i człowiek, wewnątrz bezładny, upada* (Dz: XV, 101). Bezowocność działania polityków emigracyjnych jak i europejskich jest – zdaniem Mickiewicza – wynikiem przyjęcia niewłaściwej, niechrześcijańskiej metody, w związku z czym przewiduje poeta za mistykami bankructwo wszystkich sposobów ziemskich, a zwycięstwo ewangelicznego ideału cichego, pokornego, szarego człowieka przetworzonego świętym ogniem. Ta nauka „Zdań i uwag” jest chyba najbardziej oczywistą i najczęściej powracającą prawdą, formułowaną bezpośrednio w odwoływaniu się do cichych, ciszy, pochwały milczenia i cichości, pokory i samotności itp. Przypomnijmy ważniejsze z nich:

*Błogosławieni cisi*

*O kawał ziemi ludzkie dobija się plemię;  
Zostań cichym, a możesz posiąść całą ziemię.*

(DzW. 1/3,26)<sup>13</sup>

*Jak słuchać*

*Kto pragnie wieczne słowo w głębi własnej duszy  
Sam wyraźnie usłyszeć, niech wprzód zamknie uszy.*

(DzW. 1/3,27)

*Błogosławieni cisi*

*Wszyscy walczą dla dobra, któż używać będzie?  
Błogosławiony cichy, ten ziemię posiedzie.*

(DzW. 1/3,29)

*Naród cichy*

*Żaden naród prac swoich nie cieszył się płodem,  
Bo żaden nie był ludu cichego narodem.*

(DzW. 1/3,30)

*Milczenie*

*Zaiste, miłe Bogu jest aniołów pienie,  
Ale daleko milsze człowieka milczenie.*

(DzW. 1/3,31)

*Cichość*

*Głośniejszy niżli w rozmowach Bóg przemawia w ciszy,  
I kto w sercu ucichnie, zaraz go usłyszy.*

(DzW, 1/3.31)

*Wierchołek i podstawa*

*Na głębszych fundamentach wyższy mur stać może,  
I wyższy rozum tylko na głębszej pokorze.*

(DzW, 1/3.34)

*Próby*

*Mędrzec zwyczajnych ludzi z rozmowy ocenia,  
A nadzwyczajnych mężów poznaje z milczenia.*

(DzW, 1/3.37)

—

*W ustach jest otwór duszy; najdroższe balsamy  
Prędko zwierzeją, gdy je często otwieramy.*

(DzW, 1/3.40)

Drugi wątek myślowy przewijający się w aforyzmach Mickiewicza wywodzi się głównie z Saint-Martina, a objaśnia się w niechętnym stosunku do pospólstwa, zgromadzeń gminu, tłumu, do ludu. Oto ważniejsze z tych Mickiewiczowskich sentencji:

*Rada głupców*

*Po co się ten gmin głupi na radę zgromadził?  
Chce żeby mu radzono, to co już uradził.*

(DzW, 1/3.34)

*Tłum*

*Szatan jest tchórz, boi się zostać w samotności  
I dlatego najczęściej między tłumem gości.*

(DzW, 1/3.34)

—

*Ludu wszechwładny zrób mi ze słoty dzień ładny,  
Bo ja sceptyk szkaradny, wątpię czyś wszechwładny!*

(DzW, 1/3.41)

Taka właśnie niechęć, a nawet wrogość do ludu typowa była dla Saint-Martina, w którego pismach jest on przedsta-

<sup>12</sup> J. Kleiner, *Zdania i uwagi i fragmenty liryki mistycznej w t.: Studia inedita*, opr. J. Starnawski, Lublin 1964.

<sup>13</sup> A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*, opr. Cz. Zgorzelski, Wrocław 1981, t. 1, cz. 3.

wiony jako bierna, ciemna masa. Pod bezpośrednim wrażeniem terroru rewolucyjnego pisał on w „Eclair sur l'association humaine” („Objaśnienie o stowarzyszeniu ludzkim”): *...byłoby więcej niż dziecinne uważać za wolę ogólną, wolę tego, co nazywa się ludem, lub tej ciemnej i nieświadomej części narodu, która porusza się tylko nęcona chciwością lub ogarnięta wściekłością dzikich zwierząt. Któż nie wie, że to, co nazywa się ludem, musi wszędzie być uważane jako wygodny instrument dla tych, którzy będą chcieli się nim posłużyć obojętnie w jakim celu. Równie łatwo mogą go pchnąć do czynienia zła, jak do czynienia dobra; i można go porównać do kija w ręku pasterza, który posługuje się nim według swego upodobania, by prowadzić swoje bydło gdzie mu się podoba i który za pomocą tegoż narzędzia prowadzi dowolnie byka na pastwisko, do orki lub na ubój<sup>14</sup>.*

Lud przedstawiony zostaje jako chciwa lub wściekła masa zwierzęca, jako instrument w rękach demagogów. Czyż do takiego rozumienia człowieka i zbiorowości ludzkiej nie prowadzą również następujące sentencje „Zdań i uwag”:

*Skąd wojna*

*Za co człowiek na bliźnich tak często uderza,  
Jak na dzikie zwierzęta? bo w sobie ma zwierza.*

*Wojna tylko między równymi*

*Zwierz walczy ze zwierzęciem; boi się człowieka.  
Człowiek walczy z człowiekiem, od ducha ucieka.*

*Warunek bezpieczeństwa*

*Ten może dostać węże, głaskać lwy i tury,  
Kto wyrwał z siebie żądło, rogi i pazury.*

*Warunek nietykalności*

*Chcesz cało przejść pomiędzy światowym rozruchem,  
Bądź dla zwierząt człowiekiem, a dla ludzi duchem.*

(DzW, 1/3,29)

Opanowanie instynktów zwierzęcych człowieka, podniesienie i rozwinięcie jego duchowości wewnętrznej – oto prawdziwy postęp i rozwój ludzkości. Saint-Martin niejednokrotnie wskazywał na znaczenie introspekcji w ukształtowaniu osobowości człowieka. W „Tableau naturel” pisał m.in.: *Każdy, kto w siebie zajrzy i zgłębi niezniszczalne pocucie tego pierwiastka, które ma w sobie (tj. pocucie*

*Boga), uzna niechybnie, że najwłaściwszą istotą tego pierwiastka jest Dobro, że wszelkie w ogóle dobro z niego pochodzi, a że zło jest tylko tym, co jest jego przeciwieństwem*<sup>15</sup>.

Nietrudno zauważyć, iż wszystkie przywoływane tu myśli z Saint-Martina, oddane aforystycznie przez Mickiewicza w „Zdaniach i uwagach“, przewijają się później również w lirykach poety, stojących formalnie poza cyklem, ale myślowo ściśle z nim związanych, będących jakby dopełnieniem i próbą nadania aforyzmom rozbudowanego i doskonałego kształtu artystycznego. W ten sposób z lektur mistyków, którzy dostarczyli podstawy do sformułowania maksym moralnych, i z osobistego doświadczenia wewnętrznego powstały wiersze promieniujące głęboką prawdą przeżycia.

Trzy pierwsze fragmenty medytacji lirycznej powstały mniej więcej w tym samym czasie, tj. około 1836 r., o czym świadczy ich zapis obok siebie na jednej stronie arkusza. Są to: „Broń mnie przed sobą samym...“, „Pytasz za co...“ i „Gęby za lud krzyczące“<sup>16</sup>. Lokalizacja tego ostatniego fragmentu na lewym marginesie obok dzieśnięcia ostatnich wersów fragmentu pierwszego i wychodząca nieco dalej zdaje się sugerować, iż wersy tego marginalnego fragmentu mogą być traktowane jako warianty.

Pierwszy wiersz „Broń mnie przed sobą samym...“ (DzW. 1/3, 71–72) uderza od razu sformułowaniem podstawowych wątpliwości epistemologicznych, chęcią wydarcia Bogu tajemnicy, odsłonięcia *powłoki złotej* mgły osłaniającej prawdę. Ta chęć przekroczenia granic poznania ludzkiego, uwolnienia się od tego, co nie jest w człowieku Bogiem, prowadziła też niektórych badaczy do uznania tego fragmentu za odprysk, „cz. III Dziadów“ i tym samym do ustalenia wcześniejszej chronologii, wiązania wiersza z okresem drezdeńskim<sup>17</sup>. Trudno tu sprawę tę ostatecznie przesądzać,

<sup>14</sup> Saint-Martin, *Eclair sur l'association humaine* (Objaśnienie o stowarzyszeniu ludzkim), Paryż 1797, s. 60–61.

<sup>15</sup> Saint-Martin, *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'Univers* (Naturalny obraz stosunków jakie istnieją między Bogiem, człowiekiem i wszechświatem), Paryż, I wyd. 1846, II wyd. 1901, s. 10.

<sup>16</sup> Autograf w Muzeum Mickiewicza, Paryż rps 38, wszystkie trzy teksty mają charakter zapisów brulionowych z wariantami. Por. DzW. t. 1, cz. 3, s. 71–73, 305–312.

<sup>17</sup> W. Kubański, *Arcydramat Mickiewicza. Studia nad III cz. Dziadów*, Kraków 1951, s. 168.

faktem jest przecież, iż myśli Saint-Martina nurtowały poetę już od początku lat trzydziestych i nie wyklucza to chronologicznego związku z „arcydramatem”. Ważniejsze są dla nas i bardziej istotne powiązania z „Myślami Saint-Martina” zanotowanymi i przełożonymi przez Mickiewicza<sup>18</sup>. Wyjątki te zaczyna znamienity fragment: *Pacierz Hiszpana: Mój Boże, broń mnie ode mnie, tyczy się bardzo zbawionego wzruszenia, gdy go w sobie uczuć zdolamy, to jest gdy uczujemy, żeśmy sobie jedynym na ziemi wrogiem, którego lękać się powinniśmy, wówczas gdy Bóg lęka się tylko tego, co nie jest nim. Do przytoczonego pacierza można by dołączyć następny: Mój Boże! racz mi pomagać w przeszkodzeniu, abym Ciebie nie zamordował. Ale wyższym jeszcze pacierzem będzie czuć, że najskuteczniejszą modlitwą, którą jedynie powinniśmy czynić, jest nieustanna praca i czuwanie nad tym, aby nie przeszkodzić modlić się w nas temu, który nie może przestać modlić się to za nas, to w nas, to zewnątrz nas, gdyż on w nas najlepiej lubi modlić się, jesteśmy jego oratorium, lecz ilekółwiek bronimy jemu przystępu do siebie, idzie modlić się zewnątrz nas i unosi z sobą pokój swój (DzWS, VI. 519)*<sup>19</sup>.

Myśl wyjściowa i końcowa fragmentu wynotowanego z Saint-Martina posłużyła poecie za podstawę wiersza „Broń mnie przed sobą samym...” Odejdzie od Boga zamienia życie ludzkie w bezustanną walkę. Jeszcze wyraźniejsze powinowactwa myśli poety z dziełem „Tableau naturel...” widać choćby z następujących fragmentów:

...człowiek po to się narodził, by być uniwersalnym, żywym znakiem i rzeczywistym obrazem nieskończonego Bvtu.

...człowiek tak często rości sobie prawa do Boskości na ziemi po to tylko, by zabezpieczyć jej Imię i by ją zhańbić ponowną prostytutką.

Zatem prawdą jest, że powszechna Natura jest dla człowieka jak duże drzewo, którego owoce może on oglądać i kosztować na tyle, by pocieszyć się, iż jeszcze nie potrafi odkryć jego kielków i korzeni.

...ponieważ człowiek jest najszlachetniejszą myślą Boga, nie powinno dziwić, że boskie myśli, które do niego docierają, mają analogie z najpiękniejszym spośród kształtów, jakim jest kształt człowieka: (...) ciało człowieka jest najpiękniejszą

*literą ze wszystkich alfabetów istniejących na ziemi, a stąd najpoprawniejszą kopią niewidzialnego portretu Boskości, można by nawet rozciągnąć to wrażenie na kształt gwiazd, które jak człowiek są żywymi literami wielkiego alfabetu (...)*<sup>20</sup>.

„Broń mnie przed sobą samym...” to wiersz, który wyraża z lektur i przemyśleń Saint-Martina, ukazujący „chwile” boskiego powinowactwa człowieka, wychodzący od modlitewnej prośby, zawierającej pragnienie oddalenia od człowieka tego wszystkiego, co nie jest w nim z Boga, by móc być bliżej niego. Nie ma tu postawy buntu tak typowej dla okresu „Dziadów cz. III”, jest natomiast silna świadomość boskiego powinowactwa człowieka. I ta podstawowa różnica w postawie autora zdaje się wskazywać na nieco późniejszą chronologię wiersza.

Drugi tekst, trzynastozgłoskowiec „Pytasz za co...”, związany jest swoją metaforyką wprost z przepowieściami ewangelicznymi – myśli i chęci są kwiatem, uczynki ziarnem wydającym owoc; rozwinięcie metafory prowadzi do przeciwstawienia błyszczącej łuski samemu jądro ziarna, zwycięża to co ukryte, ciche, huk mija, z ziarna płynie wprost nauka dla człowieka:

*Pytasz za co Bóg trochę sławy mnie ozdobił;  
Za to, com myślił i chciał, nie za to, com zrobił.  
Myśli i chęci jest to poezja w świecie,  
Wykwita i opada jak kwiat w jednym lecie.  
Lecz uczynki, jak ziarna w głąb ziemi zaryte,  
Aż na przyszły rok ziarna wydadzą obfite.  
Przyjdzie czas gdy błyszczące imiona pogniją,  
Z cichych ziaren wywite kłosa świat okryją.  
Huk mija, musimi minąć z blaskiem i gawędą.  
Błogostawieni cisi, oni świat posiędą.  
Niechże prawdę zrozumie, kto Chrystusa słyszy,  
Kto pragnie ziemię posiąść, niechaj siedzi w ciszy.*

(DzW, 1/3.72–73).

<sup>20</sup> Jeśli przekład *Myśli* Saint-Martina datować w pobliżu *Zdań i uwag*, to chronologię fragmentu można ustalić na rok 1835. Kronika Mickiewiczowska ustala czas powstania *Myśli* na okres po 1842 r.

<sup>21</sup> A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*. Wydanie Sejmowe.

<sup>22</sup> Saint-Martin, *Tableau naturel...*, wyd. cyt., s. 46, 53, 92, 139.

To jakbyśmy słyszeli Saint-Martina z jego pracy „Des erreurs et de la vérité”, gdzie pisał: *Cień i milczenie to azyły, jakie woli prawda, a ci, którzy ją posiadają, nie mogą nigdy posiadać dość ostrożności, by zachować ją w jej czystości*<sup>21</sup>. Mickiewicz posługując się poetyką przypowieści ewangelicznych czyni bardziej przystępną myśl o pozostawianiu prawdy w cieniu i milczeniu. aż wyda owoc.

Trzeci tekst z tego samego autografu to tekst najbardziej chyba kontrowersyjny i nośny ideowo. Już na wstępie naszych rozważań nad tym utworem na podkreślenie zasługuje fakt pewnych stylistycznych zbieżności redakcyjnych tego wiersza z poprzednim tekstem. To tłumaczy również traktowanie tego sześciowiersza jako wariantu tekstów zapisanych w głównej kolumnie. Sześciowiersz odczytany i ogłoszony początkowo w szczątkowym kształcie (Kallenbach), został poszerzony o dodatkowe dwa wersy (Pigoń), a w poprawionej lekcji (Borowy) funkcjonuje w badaniach historycznoliterackich od lat kilkudziesięciu. Przyboś urzeczony pięknem i enigmatycznością tego wiersza poświęcił mu osobny esej<sup>22</sup>.

*Gęby za lud krzyczące sam lud w końcu znudzą,  
I twarze lud bawiące na koniec lud znudzą,  
Ręce za lud walczące sam lud poobcina.  
Imion miłych ludowi lud pozapomina.  
Wszystko przejdzie, po huk, po szumie, po trudzie  
Wezmą dziedzictwo cisi, ciemni, mali ludzie.*

(DzW. 1/3,73)

Po przeczytaniu tego wstrząsającego wiersza stajemy przed jednym z najbardziej tajemniczych aforyzmów Mickiewicza, zakończonych do tego profetyczną pointą. Jeśli chodzi o analizę formalną, wszystko już o tym wierszu powiedziano – zauważono lapidarność sformułowań i budowanie zdań na zasadzie przeciwieństwa, podkreślono symetrię zwrotów i fraz, równowagę słów, jakby poszczególne wersy chciały wniknąć w siebie. Mimo jednak przeprowadzonej analizy formalnej Przyboś podkreślał, iż wiersz ten *długo niepokoił go swoją zagadkową treścią*. Po napisaniu esaju uległ poeta złudnemu przekonaniu, iż rozświecił tajemnicę tego utworu. Zgodzić się trzeba z jego stwierdzeniem, iż: *...wiersz jest skrajnym wyrazem sądu poety*

*o roli przywódców ludu w historii. Na sąd ten, sformułowany na paryskim bruku, w kraju wielkiej rewolucji, wpłynęła zapewne odczuta bliżej tradycja terroru i bezpośrednia obserwacja emigracyjnych sporów. Niejeden z niedawnych bojowników mógł się poecie wydać tylko krzyczącą gębą, chcącą się podobać tłumom, tylko twarzą zasługującą na zapomnienie*<sup>23</sup>.

Ale podjęta dalej przez Przybosia próba odczytania sensu wiersza jest już całkowitym nieporozumieniem, wynikającym przede wszystkim stąd, iż poeta interpretator nie posiada właściwego klucza do rozszyfrowania tego enigmatycznego utworu. A kluczem takim jest właśnie Mickiewiczowski urzeczenie ideami Saint-Martina. Przyboś nie wyciąga zupełnie wniosku z tego, iż wiersz pisany był w latach trzydziestych, w okresie gdy Mickiewicz uprawiał poezję gnomiczną i tłumaczył francuskiego mistyka. Odczytanie treści ideowych zagadkowego sześciowiersza odbywa się poza sytuacją, w jakiej on powstał, w zupełnym oderwaniu od twórczości, lektur i przemyśleń Mickiewicza. W rezultacie Przyboś rozumie wiersz jako aprobatę rewolucji i jej przywódców, a kluczem do takiego odczytania skomplikowanej prawdy utworu stają się dla niego słowa: *wezmą dziedzictwo: ...zдание o cichych, ciemnych, małych ludziach, którzy wezmą dziedzictwo po przywódcach walczących za ich sprawę, nabiera sensu najgłębszej aprobaty i pochwały. Wiersz nie jest przejawem goryczy i chwilowej utraty wiary w wartość czynu rewolucyjnego w historii, przeciwnie: jest wyrazem optymizmu, manifestacją radosnej wiary w tak pojęty postęp ludzkości*<sup>24</sup>.

Otóż nie bardziej błędnego niż zaproponowana przez Przybosia próba odczytania sensu ideowego Mickiewiczowskiego sześciowiersza. W świetle bowiem tego, co zostało dotąd powiedziane o rozumieniu rewolucji w duchu Saint-Martina, odrzucaniu terroru, ukazywaniu koniecznych perspektyw odrodzenia moralnego ludzkości, interpretacja

<sup>23</sup> Saint-Martin, *Des erreurs et de la vérité* (O błędach i o prawdzie), Lyon 1782, cz. I, s. 199.

<sup>24</sup> J. Przyboś, *Czytając Mickiewicza*, wyd. trzecie powiększone, Warszawa 1965, esej pt. *Ryć za lud walczący*.

<sup>25</sup> Tamże, s. 214.

<sup>26</sup> Tamże, s. 215.

Przybosisia sprowadzająca sens wiersza Mickiewiczowskiego jedynie do apologii rewolucji nie wytrzymuje krytyki. W istocie bowiem ten syntetyczny sześciowiersz ma aż trzech bohaterów: demagogów rewolucji, lud uciekający się do terroru i *cichych, ciemnych, małych* ludzi przyszłości. Nietrudno dostrzec, bo ujawnia to przede wszystkim styl i słownictwo pięciu pierwszych wersów, iż Mickiewiczowska ocena demagogów i ludu jest krytyczna. Krzyczące gęby demagogów, ich twarze, ręce i imiona w chwili rewolucji miłe, bawiące, w końcu znudzą lud, który zdolny jest do terroru. Mickiewicz nie pochwała ani demagogów, ani ludu, w swoich kategoriycznych określeniach zapowiada jedynie fakty, które potwierdziła już historia. To wobec nich użyte zostają dwa słowa wtrącone do wiersza i niosące, jak stwierdza Przyboś, *uśmiech melancholii – Wszystko przejdzie...* Osobiście nie czytam tych słów ani z uśmiechem, ani z melancholią, czuję bowiem ciężar poszczególnych wyrazów i niezwykłą ich kadencję. Nie znam drugiego wiersza, w którym padające dwa słowa byłyby tak kategoriycznym rozliczeniem się z przeszłością i jej odrzuceniem. To nieprawda, że ludzie przyszłości cokolwiek dziedziczą po demagogach i terrorystach. „Brać dziedzictwo” oznacza tu bowiem władanie ziemią (podobnie jak w „Księgach pielgrzymstwa polskiego”: *...zostaną dzieci wasze w dziedzictwie waszym...* (Dz, VI, 29) i w wielu innych przypadkach notowanych przez „Słownik języka Mickiewicza”). I zwycięstwo w ostatecznym rozrachunku siły moralnej, która wkracza na plac historii, a nie oznacza dosłownego dziedziczenia – przejmowania taktyki czy jakiegokolwiek dorobku rewolucji. Z tego cierpienia, *huku, szumu i trudu* przeszłości rodzi się dobro, rewolucja krwawa przynosi w końcu odrodzenie moralne ludzkości i to jest prawdziwe dziedzictwo wydarzeń. Historia jak bajka ma swoje ukryte sensy, trzeba je tylko umieć czytać. Jeden z aforyzmów „Zdań i uwag” głosi:

*Świat ten jest jak czysta bajka! – Zgoda przyjacielu,  
Lecz każda bajka ma sens moralny na celu.*

(„Bajka”, DzW. I/3.35)

Ta okrutna „bajka” o demagogach i rewolucyjnym terrorze ma również swój „sens moralny”, w którym jakby

pobrzmiewa pogłos błogosławieństwa cichych z ewangelicznego Kazania na górze, pogłos dostrzeżony i posłyszany przez Przybosia i natychmiast niesłusznie wyciszony, jako rzekomo błędna próba lekcji końcowej pointy wiersza. W istocie jednak Mickiewiczowska fascynacja myślą Saint-Martina, ustawicznie powracający w „zdaniach i uwagach” wątek myśli o ciszy, cichych, milczeniu, pokorze wskazuje zdecydowanie na taki właśnie kierunek interpretacji ostatniego wersu tego zagadkowego sześciowiersza. *Po huk, po szumie, po trudzie* nastaje inny świat, nie mający z tamtym nic wspólnego, odrodzony świat ludzi *cichych, ciemnych, małych*, kierujących się przede wszystkim innymi zasadami moralnymi. To zaskakujące zestawienie przymiotników może nasuwać nie przygotowanemu czytelnikowi myśl o pesymistycznym bilansie historii. Dla Przybosia pointa wiersza była pełna optymizmu, gdyż mówiła o wartości czynu rewolucyjnego, była *manifestacją wiary w tak pojęty postęp ludzkości*. W istocie jednak optymizm wiersza budowany jest na innych podstawach – ostatecznego zwycięstwa duchowości i odrodzenia moralnego świata. W bilansie historycznym władanie ziemią obejmują cisi, bowiem już w aforyzmach „Zdań i uwag” właśnie oni zdolni byli *posiąść całą ziemię*; podobnie w Ewangelii św. Mateusza (5,5): *Błogosławieni cisi albowiem oni posiadą ziemię* (niekiedy dziedziczą, posiedzą na własność); – ciemni, tj. nieoświeceni, nieuczni, prości, pozostający dotąd w cieniu, nawet w więzieniu; przymiotnik ten ma w słownictwie Mickiewicza wyłącznie znaczenie pejoratywne, ale są to już „ciemni” wychodzący na światło, jak w Ewangelii św. Mateusza (4,16): *Lud, który siedział w ciemności, ujrzał światłość wielką...* – mali dla świata, lecz bogaci i wielcy cierpieniem, jak w aforyzmie „Zdań i uwag” o „Prawdziwej wielkości”:

*Dobrze by w życiu świeckim jak niegdyś w Kościele,  
Tego tylko zwać wielkim, kto wycierpiał wiele.*

(DzW. 1/3,35)

Pamiętamy również, że według Saint-Martina *cień i milczenie to azyle prawdy*. Te mało znaczące przymiotniki użyte w wierszu Mickiewicza mają swoje długie, wewnętrzne znaczenie, określają one bowiem ludzi podobnie, jak czyni to

święty Paweł w Liście do Kolosan (3,12), kiedy pisze: *Przyobleczcież się tedy jako wybrańcy Boży, święci i umiłowani w dobroćliwość, w pokorę, w cichość, w cierpliwość*. Cały wiersz zbudowany został na antytezie, występuje ona również w tej enigmatycznej poimce, w której ukryty został *sens moralny* aforyzmu o demagogii i terroryzmie. Jego ostateczna wymowa jest optymistyczna, ale źródła tego optymizmu są odmienne od tych, które wskazywał Przyboś. Już podczas podróży z Rzymu do Florencji latem 1830 r., zbliżając się i przeżywając bogactwo duchowe Asyżu, mówił Mickiewicz, według relacji Odyńca, o *gospodarskim* czy *chłopskim rozumie, rozumie prostaczków* uważanym przez poetę za fundament gmachu ludzkości, choć jest ten rozum *ciasny, zasklepiony, ciemny*, ale w swych górnych rejonach oświecany bywa światłem wiary<sup>25</sup>.

Podobne myśli nie były czymś nowym i zaskakującym w tamtej epoce, znajdowały się niejako w powietrzu, oddychano nimi. Ferdynand Guitt, jeden z najbliższych i najwierniejszych później wyznawców Towiańskiego, pisał w roku 1836 do Waleriana Pietkiewicza: *...jak do każdej tak i do tej sprawy duchowej gotuje Pan swego Chrystusa, swoich apostołów, tj. ludzi czystych, prostych, niezarażonych, że tak rzekę mądrością światową owych doktorów i faryzeuszów, których tym dobrem Ducha S-go oświeci, poprowadzi i utrzyma (...)* *Dziś faryzeusze i morderce sprawują swoją czynność, bo to epoka pokuty naszej, cierpienia. Próżne ich rachuby; nie wiedzą, że orzą tylko, porą ziemię, by skruszona była w stanie przyjąć nasienie nowe, tj. nasienie chrześcijaństwa w formie politycznej, a zatem równość, wolność wewnętrzna. Bo dziś prawdziwie pogańska jest polityka i moralność, albo raczej szatańska. Z tej więc, acz pogańskiej polityki – wyjść musi ciało, czyli materia przyszłego politycznego ciała (...)*<sup>26</sup>.

Optymizm Mickiewiczowskiego aforyzmu o demagogach i terrorze zbudowany jest na przekonaniu wywodzącym się z Saint-Martina, iż celem świata jest reintegracja, tj. odzyskiwanie przez ludzkość utraconej wspólnoty z Bogiem. Nie tylko w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” eschatologia Mickiewicza ma wymiary polityczne.

Z lat 1835–1836, jak zdaje się wskazywać rękopis, pochodzi również wiersz „Widzenie”, zawierający wizję *o piętnie zaziemskości znacznie bardziej przejmującym niż widzenie Ewy i Księdza Piotra: wizja prawdziwa ekstazy mistycznej*<sup>27</sup>. Kleiner słusznie podkreślał, iż są to szczyty duchowe godne „Wielkiej Improwizacji”, by po chwili dodać i poprawić się, gdyż tam było to przeżycie fantastyczne, tu natomiast jesteśmy świadkami dematerializacji jak w stanach mistycznych: *Dematerializacja, zatrata poczucia ciężkości, przejawia się jako wrażenie lotu. Zasadnicze jednak czucie zmysłowe przechodzące w sferę nadzmysłowości – to zgodnie z psychologią mistyki i z jej tradycjami doznanie światłości najwyższej. Światłość zaś najwyższa staje się skonkretyzowaniem boskości*<sup>28</sup>.

„Widzenie” ukazuje moment przebóstwienia jaźni własnej, przeżycia nieskończoności, rozszyfrowania zagadek i tajemnic, reintegracji, odzyskania wspólnoty z Bogiem.

*Teraz widziałem całe wielkie morze  
Płynące z środka, jak ze źródła, z Boga,  
A w nim rozlana była światłość błoga.  
I mogłem latać po całym przestworze,  
Biegać jak promień, przy boskim promieniu  
Mądrości bożej; i w dziwnym widzeniu  
I światłem byłem i źrenicą razem.*

(DzW, 1/3.73–74)

Niewątpliwie znajdujemy się na szczytach liryki mistycznej, w której przewyciężone zostaje pojęcie czasu, bowiem tu czuje się *od razu całe Przyrodzenie* w myśl zaleceń Saint-Martina z jego pracy „L'homme de désir”: *Pożeraj czas, unicestwij czas, wślizguj się w szpary i szczeliny tej budowli, która została zburzona aż do fundamentów. Odkryjesz kilka prześwitów wschodzącej zorzy i jak wysłannicy Jozuego będziesz mógł opowiadać swoim współrodakom o cudach ziemi obiecanej*<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> A. E. Odyniec, *Listy z podróży*, oprac. M. Toporowski i M. Dernałowicz, t. II, Warszawa 1961, s. 428.

<sup>26</sup> S. Pigoń, *Zręby Sprawy Bożej*, w t.: *Z epoki Mickiewicza*, s. 177–178.

<sup>27</sup> J. Kleiner, *Zdania i uwagi*..., s. 295.

<sup>28</sup> Tamże, s. 295.

<sup>29</sup> Saint-Martin, *L'homme de désir*, t. I, s. 83.

Autor „Widzenia” opanowany jest głodem poznania, potrzebą zgłębienia tajemnic bytu, podobnie jak mistycy, których wówczas studiował. Słusznie Z. Stefanowska zwraca uwagę na podobieństwo stylizacji „Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego” z niektórymi fragmentami pism Saint-Martina, jego profetycznych wyroków i typowych motywów martynistycznych<sup>30</sup>. W rezultacie wspomnianych lektur i przemyśleń, własnego trudu tworzenia, otrzymujemy w „Widzeniu”: *...jeden ze szczytów poezji wizjonerskiej mistycznej. Podziw budzi bogactwo duchowe jawiące się w zwartości mocnej słowa. Podziw budzi atmosfera odrębnej rzeczywistości kosmicznej, zwycięstwo wzniesionej nad krępujące prawa materii, tchnienie zaświatów i boskości. Podziw budzi jasność, precyzja i konkretność, z jaką poeta rywalizując z własną Wielką Improwizacją wypowiada treści wydające się niewyrażalnymi*<sup>31</sup>.

Kolejny wiersz wykazujący filozoficzne pokrewieństwo z myślą Saint-Martina to „Snuć miłość...”, należący do cyklu liryków lozańskich, czyli utworów powstałych w roku 1839. Na powinowactwo z mistykiem francuskim zwracali uwagę Pigoń, Borowy i Wacław Lednicki. Dwaj ostatni przywołują następujący cytat z „Tableau naturel...” Saint-Martina: *Bądźmy prości i mali – nasz wierny przewodnik da nam odczuć swoją cichą łagodność. Wyzyskajmy te pierwsze dary – a szybko uciszą nas dary czystego ducha, następnie te, które płyną ze słowa, następnie te, które daje świętość najwyższa, a wtedy ujrzymy, że wszystko jest w człowieku wewnętrznym*<sup>32</sup>.

Lednicki nazywa wiersz Mickiewicza poetycką transkrypcją powyższego aforyzmu Saint-Martina; otrzymaliśmy nie tylko przekład idei francuskiego mistyka, ale wyrażenie jego myśli *z przedziwną poetycką potęgą*<sup>33</sup>. Według Borowego „Snuć miłość...” mówi *o typie potrażeń duchowych, które Mickiewicz zawdzięczał Saint-Martinowi*, ale w istocie nasz poeta poszerzył, rozwinął i spopularyzował za pomocą rozbudowanej egzemplifikacji myśl Saint-Martina<sup>34</sup>. Mickiewicz pomija tu myśl o pokorze, tak gdzie indziej eksponowaną (*stańmy się prości i mali*), zaczyna od miłości, rozumiejąc jakby za św. Pawłem, iż jest ona źródłem wszystkich cnót, ona daje stopniowo moc człowiekowi. Ale tu też

zaczynają się podstawowe różnice, tak subtelnie zauważone przez Borowego. U Saint-Martina bowiem uzyskuje człowiek najpierw ...*dary czystego ducha, potem dary Ducha Świętego, potem dary słowa, potem dary najwyższej świętości i wówczas przekonywa się, że wszystko jest w człowieku wewnętrznym*. Rozszyfrowanie myśli francuskiego mistyka wymaga, jak słusznie podkreśla Borowy, znajomości jego systemu mistycznego. U Mickiewicza natomiast uderza ogromna przystępność wykładu i objęcie myślą nie tylko dziedzin ducha, ale również przyrody martwej i żywej, skąd następnie prowadzi nas poeta do człowieka: *Poprzez opanowanie przyrody, poprzez zdobycie najwyższej siły ludzkiej (droga jakże odmienna od sęmartenowskiej!) prowadzi miłość dopiero do anielstwa i boskości*<sup>35</sup>.

W ten sposób z myśli Saint-Martina uczynił poeta ...*skrzydlatą, serce porywającą poezję*.

*Snuć miłość, jak jedwabnik nić wewnątrz swym snuje,  
Łać ją w sercu, jak źródło wodę z wnętrza leje,  
Rozkładać ją jak złotą blachę, gdy się kuje  
Z ziarna złotego; puszczać ją w głąb, jak nurtuje  
Źródło pod ziemią. – W górę wiać nią, jak wiatr wieje,  
Po ziemi ją rozsypać, jak się zboże sieje.  
Ludziom piastować, jak matka swych piastuje.*

*Stąd będzie naprzód moc twa jak moc przyrodzenia,  
A potem będzie moc twa jako moc żywiołów,  
A potem będzie moc twa jako moc krzewienia,  
Potem jak ludzi, potem jako moc aniołów,  
A w końcu będzie jako moc Stwórcy Stworzenia.*

(DzW. 1/3.75)

Powinowactwa Mickiewiczowskiego wiersza z Saint-Martinem pomijali w swych obszernych wywodach o utworze zarówno Juliusz Kleiner, jak i Marian Maciejewski.

<sup>30</sup> Z. Stefanowska, *Historia i profecja*..., wyd. cyt., s. 184.

<sup>31</sup> J. Kleiner, dz. cyt., s. 298.

<sup>32</sup> Saint-Martin, *Tableau naturel*..., s. 398.

<sup>33</sup> W. Lednicki, *A. Mickiewicz – romantyczny ambasador Polski przy dworze realizmu*, „Teki Historyczne”, Londyn-Paryż 1955.

<sup>34</sup> W. Borowy, *Drobiazgi Mickiewiczowskie*, „Pamiętnik Literacki” 1948, s. 397–398.

<sup>35</sup> Tamże.

Pierwszy z badaczy ukazywał koncepcję „wielkiej ewolucji ducha” wypowiedzianej w nie wykończonym, naszkicowanym brulionowo sonecie. *Przewaga myśli wielkiej, synteza programowa* oto określenia Kleinera dotyczące wiersza „Snuć miłość...”. Na koniec swej analizy, omawiając finał tego niezwykłego utworu, podkreślał Kleiner jakby powinowactwo z Novalisowskim określeniem *Bóg chce bogów*.

Mariana Maciejewskiego nie interesują powinowactwa myślowe czy literackie, swoją uwagę skupia on na treści i formie liryku, który uczy, jak ma wyglądać przebóstwienie człowieka; prowadzi do niego miłość, jedyny element tego wiersza wyrażający w sposób najbardziej popularny istnienie. Kompozycja otwarta utworu na wzrastającej hiperboli służy do ukazania różnych stopni osiąganej przez człowieka mocy, aż do osiągnięcia wymiaru Absolutu<sup>36</sup>. Aby osiągnąć wieczność, należy naśladować naturę, bowiem ona jest niezniszczalna, uwolniona od przemijania – jedwabnik snujący nić kokona, źródło lejące wodę, kowal wyrabiający złotą blachę z *ziarna złotego*, siewca rzucający zboże w glebę, matka piastująca dziecię – oto wzory i nakazy realizowania w życiu najczystszej miłości. Tak w przyrodzie, z udziałem człowieka, wyrabia się prawo natury. Nieprzypadkowo zasadniczy wątek myśli i rodzaj metaforyki prowadzi nas znów do Saint-Martina. W dziele „*L'homme de desir*” czytamy: *Śmiertelnicy wiedźcie, że ci, z których zrobiono kosy, powrócą do kuźni i na kowadło, zanim przeobrażą się ponownie w lemiesz pługa*.

*Sily czasu ciosają kamienie dla przyszłej budowli. Przygotowują metale do ozdobienia świątyni Wiekuistego; wrzucają je do pieca, aby się tam oczyściły ze swych zgorzelin*<sup>37</sup>.

Droga, jaką wskazuje się człowiekowi w wierszu „Snuć miłość”, jest także drogą stopniowego oczyszczania się ze swych zgorzelin na drogach prowadzących do absolutu.

W kilka lat później napisany fragment liryku zaczynającego się od słów „Wysłuchać się w szum wód...” (napisany w latach 1842 lub 1843–1846) powtarza myśl o konieczności całkowitego zespolenia się z naturą, by przez jej „znaki” odczytywać tajemnicę wieczności.

*Wysłuchać (się) w szum głuchy, zimny i jednaki  
I przez fale rozeznąć myśl wód jak przez znaki,*

*Dać się unosić wiatrom, nie wiedzieć gdzie lotnym  
I zliczyć każdy dźwięk w ich ruchu kołowym.  
Wnurzyć się w łono rzeki z rybami... –  
Ich okiem niewzruszonym jak gwiazda...*

Wychodząc od powierzchni wód, daje się poeta unieść wiatrom, by z kolei zagłębić się w toń wód i niewzruszonym okiem ryby patrzeć jak gwiazda. W ten sposób niewielkim stosunkowo zakresem metaforyki zdołał Mickiewicz ogarnąć cały wszechświat – od powierzchni i głębin wód poprzez kosmos ku gwiazdom, na spotkanie oka, symbolu Opatrzności. Ten powtarzający się w lirykach lat trzydziestych i czterdziestych motyw całkowitego zespolenia się z naturą ma symbolizować bezustanną pracę ducha, jego moralne doskonalenie się, wnikanie w siebie, poznawanie swego wnętrza, bo przez nie wiedzie droga w górę. W wykładach w Collège de France w czerwcu 1843 formułuje poeta tę prawdę następująco: *Im bardziej człowiek zgłębia swą istotę, tym więcej prawd z niej dobywa, bo zbliża się wtedy do owego ośrodka, przez który obcuje z Bogiem* (Dz. XI, 161).

Liryki lozańskie i późniejsze ostatnie fragmenty poetyckie były właśnie takim „kopaniem ducha”, zadumą nad sobą i swym życiem w kategoriach wieczności. Stawszy się wyznawcą Towiańskiego dawał poeta po raz ostatni wyraz swym tęsknotom mistycznym, którym od końca lat dwudziestych patronował Saint-Martin. Zgodnie też z jego nauką w wykładach o literaturze słowiańskiej 30 kwietnia 1844 sformułowane zostaje nowe pojęcie postępu: *Tym, co w nas zdolne do postępu, jest nasze jestestwo wewnętrzne, nasz duch; postęp, powiedzieliśmy, jest niczym innym jak rozwijaniem naszego jestestwa wewnętrznego, jego pochodem ku Bogu. Jesteśmy na drodze postępu, kiedy czujemy się mocniejszymi, co świadczy, że się przybliżamy do Boga, który jest wszechmocnością kiedy czujemy się lepszymi, a zatem bliższymi źródła wszelkiej dobroci; kiedy wreszcie czujemy się jasnowidzącymi i szczęśliwymi, jako coraz bardziej zjedno-*

<sup>36</sup> M. Maciejewski, Mickiewiczowskie „Czucie wieczności” (Czas i przestrzeń w liryce lozańskiej), w: L. Poetyka-Gatunek-Obraz, W kręgu poezji romantycznej, Wrocław 1977.

<sup>37</sup> Saint-Martin, *L'homme de desir*, t. 1, s. 51.

*czeni z Bogiem, który jest światłem i szczęściem* (Dz, XI, 439).

To, o czym mówił profesor w Collège de France, od szeregu już lat wyrażał poeta w swych lirykach pozostających w kręgu urzeczenia mistyką Saint-Martina.

### Poésies lyriques de Mickiewicz du cercle de Saint-Martin

Le procès des transformations spirituelles – fructifiant au cours des années trente dans les „Livres de la nation et des pèlerins polonais”, dans les aphorismes des „Sentences et remarques”, dans une série des petits poèmes – a commencé chez Mickiewicz déjà à Saint-Petersbourg, par les contacts avec Joseph Oleszkiewicz, peintre et mystique polonais, fixé aux bords de la Neva depuis 1810. La per-

sonnalité de cet homme extraordinaire a pesé sur l'attitude du poète dans sa vie ultérieure. La doctrine d'Oleszkiewicz ressemblait à l'enseignement de Saint-Martin, mais elle était plus profondément et plus créativement réfléchie. Dans les années postérieures, un autre mystique – Jacques Boehme – a fourni au poète la clé pour comprendre le monde et l'homme.



*Agnieszka Ziółowicz*

## **Żywioł wody w „Balladach i romansach” Adama Mickiewicza**

Woda, jej semantyka i wpływ na obrazowanie poetyckie Mickiewicza nie były do tej pory przedmiotem dogłębnych badań. W opracowaniach twórczości poety pojawiają się wielokrotnie dotyczące jej napomknienia, ale są to sądy w znacznej mierze ogólne, rozpatrujące problem w aspekcie ludowych i regionalnych proveniencji motywu wody; najczęściej w powiązaniu z Mickiewiczowskim ładem sprawiedliwości. Żaden z badaczy nie starał się nadać wodnemu światu należnej mu autonomii, określić specyfiki żywiołu wody, dotrzeć do sensów o charakterze światopoglądowym i estetycznym, których woda i towarzyszący jej zespół obrazów są dość wyraźnym i precyzyjnym nośnikiem.

Obecnie należałoby odpowiedzieć na Bachelardowskie zgola pytanie: w jakim stopniu żywioły Empedoklesa kształtują wyobraźnię poetycką Mickiewicza, a zatem: czy wobec Mickiewicza, określanego w tradycji krytycznej mianem poety materialnie pojętego konkrety, znajduje również potwierdzenie hipoteza upatrująca w nim poetę czterech żywiołów? Wydaje się, że woda analizowana w tym właśnie kontekście stanowi szczególnie istotny składnik twórczego myślenia autora „Ballad i romansów”. U Mickiewicza jest to bowiem żywioł w ciągłym działaniu, stawianiu się, wykazujący dużą aktywność, która przejawia się poprzez jego czynny stosunek do rzeczywistości materialnej, stały z nią kontakt, a nie tylko bierne trwanie jako jeden z elementów kosmosu. Ów dynamizm właściwy wodzie zobowiązuje do obserwowania tego żywiołu nie tylko za pomocą zasad semantyki leksykalnej, które Konrad Górski zastosował badając rolę ognia w pisarskiej praktyce Mickiewicza, ale także przez rekonstrukcję całych sytuacji z udziałem wody, pod kątem relacji, w jakie wchodzi ona z szeroko pojętym

światem. Natura, człowiek i Bóg to trzy główne kierunki odniesienia żywiołu wody. Można więc przypuszczać, że ujawnienie miejsca wody w universum natury, charakteru jej związku z Bogiem i sensu łączności z człowiekiem pozwoli dotrzeć do istoty wodnego świata „Ballad i romansów”.

### Nieskończoność w skończoności

Zgodnie z wymogami romantycznego realizmu narrator i bohaterowie „Ballad i romansów” zostają umieszczeni w środowisku doskonale sobie znanym i empirycznie sprawdzalnym. Poruszają się w nim z wielką wprawą i zaufaniem, bo jest to świat ich powszechnej rzeczywistości, bliski, oczywisty. Nie obawiają się z jego strony zagrożeń ani zagadek. Są pewni i bezpieczni, gdyż, jak sądzę, zdolali odkryć proste, jednorodne i niezmiennie prawa natury, determinujące wszelkie działania<sup>1</sup>.

W tworzeniu sugestii prawdziwości i poznawalności świata otaczającego bohaterów ważną rolę odgrywa woda: jezioro, rzeka, strumień. Woda pojawia się tu jako element scenerii często skonkretyzowany podaniem nazwy własnej, jeden z wielu topograficznych wyznaczników, według których można umiejscowić przebieg wydarzeń, a nawet zorientować ruchy postaci<sup>2</sup>. W balladach funkcjonuje obraz *wody domowej*, wody rodzinnych stron bohaterów i narratora. Stosowane w odniesieniu do niej formy: rzeczka, rzeczka, strumyk, współtworzą atmosferę intymności w tym znanym, prowincjonalnym świecie. Jednak oblicze balladowej wody nie jest jednolite, bo gdy zstąpić w głąb wodnego świata, odsłania się drugi, diametralnie różny jego wymiar, który zdaje się kwestionować poznawalność i ład rzeczywistości. Wtedy właśnie zupełnie nieprzewidziane zaskakuje najbardziej to, co uznane było za naprawdę swojskie, łagodne, pozbawione tajemnic. Narrator ballad staje na brzegu Świtezi, jeziora tak dobrze mu znanego – jak wynika z jego relacji – i początkowo widzi, co widzieć powinien, czego się spodziewał w nowogrodzkiej stronie, na skraju płużyńskiego boru:

*Świteż tam jasne rozprzestrzenia łona,  
W wielkiego kształcie obwodu,*

*Gęstą po bokach puszcą oczernioną,  
A gładka jak szyba lodu*

(„Świteż”, w. 5–8)

Pejzaż jest realny, tworzące go elementy natury wykazują stabilność. Gdy jednak spełniają się specyficzne warunki: jest pogodna noc, księżyc na niebie, nie poruszona wiatrem woda, wówczas ten, kto zwraca *ku wodom lice*, by przyjrzeć się jezioru, widzi Świteż jakby po raz pierwszy. Zadziwia go jej nowe oblicze, pełne czasu, swoistej magii, zwodniczości. Krajobraz nie jest już zgodny z codziennym doświadczeniem, traci dotychczasową poznawalność. Zmysły okazują się wobec niego bezradne, skoro:

*...oko brzegów przeciwnych nie sięga,  
Dna nie odróżnia od szczytu...*

(tamże, w. 17–18)

Bohater nie jest w stanie jednoznacznie określić sytuacji, w jakiej się znalazł, wie tylko, że zdaje się:

*...wisić w środku niebokręga,  
W jakiejś otchłani błękitu.*

(tamże, w. 19–20)

I czuje się niepewnie, jest zdezorientowany, pełen lęku wobec przewidywanej tajemnicy jeziora. Cud natury, który dane mu jest obserwować i przeżywać, jest bowiem tak nieodgadniony, tak racjonalnie niewytłumaczalny, że bohater musi przeczuwać ukrytą w tym zagadkę. Niepokoi go to, a jednocześnie i porywa, tak że z łatwością daje się wciągnąć w sam środek tajemniczego obrazu. Odczucie zawieszenia w środku *niebokręga*, *otchłani błękitu* wokół sprawia nie tajoną satysfakcję:

*Wzrok się przyjemnie uludzi...*

(tamże, w. 22)

Zachwyt nad iluzją tworzoną przez wody Świtezi przezwy-  
cięża lęk i obawy przed magią. Człowiek znajduje upodoba-

<sup>1</sup> I. Opacki, *W środku niebokręga. O „Balladach i romansach” Mickiewicza*, w. „Pamiętnik Literacki”, R. LXXI, 1980, z. 3, s. 69–84.

<sup>2</sup> Por. *Świtezianka*, w. 3–4, *Rybka*, w. 110–112, *Kurhanek Maryli*, w. 1–2, *Tukaj*, w. 57–60. Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*, pod red. K. Górskiego, t. I, cz. I *Wiersze 1817–1824*, oprac. Cz. Zgorzelski, Wrocław 1971.

nie w tym niesamowitym odwróceniu porządku stworzenia, jakie dokonuje się za sprawą odbić w tafli *gładkiej jak szyba lodu*. Ujrzy się w samym centrum harmonijnego modelu świata.

*Gwiazdy nad tobą, i gwiazdy pod tobą,  
I dwa obaczysz księżycę.*

(tamże, w. 11–12)

Próżno szukając wzrokiem granicy między wodami jeziora a niebem będzie mógł przenieść się w stan sprzed ich biblijnego rozdziału, śnić swą pierwotność, a może i nieśmiertelną przyszłość. Woda pozwoli mu odczuć to co niematerialne, empirycznie niedefiniowalne, wykraczające poza doczesność. Otworzy przed człowiekiem nieznaną, ale upragnioną otchłań.

Woda „Ballad i romansów” to *toń, toń bystra, podwodna otchłań, głęb jasna, wodne przestworze, głębina, topiel, nieprzebrniona czeluść, przepaść głęboka*, niekiedy tylko ograniczona dnem. Zawsze jest kojarzona z przestrzenią nieskończonością dzięki podkreśleniu nie tylko jej rozległości i głębokości, ale także powinowactwa z kryształem. Mówi się tu o wodzie jako *wodnym kryształ, kryształowej przezroczy, szklanej równinie, szybie lodu*, co wprowadza wyobrażenie wody o nieskazitelnej czystości i przejrzystości, a przez to nadaje jej wysoką wartość moralną<sup>3</sup>. Jednocześnie woda porównywana do kryształu jest doskonałą płaszczyzną odbijającą, stąd obraz *namiotów zwierciadeł* w głębinie. Woda odbija niestrudzenie, każde *odbicie staje się powtórzeniem, początek końcem, a koniec – początkiem. Nic się nie zaczyna i nic się nie kończy. To samo pozostaje wiecznie tym samym*<sup>4</sup>. Motyw odbić ma na celu unieruchomienie przepływu czasu. Woda odbijając przenosi w wieczność. W ten sposób widok realnego, ziemskiego jeziora ujawnia perspektywę czegoś, co jest poza nim, prowadzi człowieka ku sferom, których wymiarem jest nieskończoność. Rzeczywistość nie mieści bowiem wszystkich sił bytu, nie zamyka sensu istnienia, ale przeciwnie, pod powierzchnią tego co materialne kryją się naczelne wartości życia. Świat nieskończoności „Ballad i romansów” nie istnieje zatem obok rzeczywistości zmysłowo poznawalnej, ale jest jej przedłużeniem. Tu nie przeciwstawia się antytetycznie

pojętych ducha i materii, a dąży do spojenia widzialnego z niewidzialnym, ziemi z niebem. Nieskończoność przejawia się w skończoności, dlatego też: *Nie należy uważać nieskończoności za fikcję filozoficzną, nie należy szukać jej poza światem: otacza nas ona wszędzie, nie możemy ująć przed nią nigdy, stoimy obok nieskończoności i znajdujemy się w niej*<sup>5</sup>. W efekcie powstaje w balladach konstrukcja świata ogarniającego całość bytu, zarówno sferę ziemską jak i metafizyczną: wizja świata, którego główną zasadą okazuje się jego ciągłość i wewnętrzna jednorodność.

Mickiewicz przede wszystkim w przyrodzie dostrzega refleks nęcącej nieskończoności. Ponieważ natura przemawia do bohatera systemem ukrytych w niej znaków, w „Balladach i romansach” droga do nieskończoności wiedzie właśnie poprzez naturę i percepcję jej tajników. Żywiół wody jest tu potraktowany jako element natury ujawniający najbardziej sugestywnie drugą stronę bytu. Dostrzegana lub tylko przeczuwana w wodach Świtezi zapowiedź nieskończoności pociąga bohatera. To przedmiot jego nieustannych tęsknot, gdyż nie wystarcza mu ziemia i świat urządzeń doczesnych, odczucie nieskończoności staje się potrzebą jego duszy. Nie chce wyzbyć się swego przeznaczenia do wieczności. Dlatego pragnie przeniknąć naturę, chce odzyskać utraconą jedność z przyrodą, wraca do niej, by odnaleźć prawdę zgubioną w świecie kultury.

Dla bohatera „Ballad i romansów” szansą jest zjednoczenie z żywiołem wody. Jedynie „zbratanie się” z wodą sytuuje go w wieczności, bo żeby istnieć wiecznie, trzeba przyjąć naturę tego co niezniszczalne<sup>6</sup>. W balladach piętnem trwania naznaczona jest woda.

<sup>5</sup> Gaston Bachelard pisze: „Woda jest obiektem jednej z największych waloryzacji myśli ludzkiej: waloryzacji czystości. Czym byłoby pojęcie czystości bez obrazu przejrzystej i czystej wody, bez tego pięknego pleonazmu mówiącego O CZYSTEJ WODZIE. Z wodą łączą się wszystkie obrazy czystości”. G. Bachelard, *Wyobrażenia i materia*, w: *Teoria badań literackich za granicą*, t. 2, cz. 1, Kraków 1974, s. 611.

<sup>6</sup> M. Janion, *Romantyzm polski wśród romantyzmów europejskich*, w: *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975, s. 53.

<sup>7</sup> W. Schlegel, *Verlesungen über schöne Literatur und Kunst*, Heilbronn 1884, t. 1, s. 90. Cyt. za: Z. Lempicki, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1966, s. 154.

<sup>8</sup> M. Maciejewski, *Mickiewiczowskie „czucia wieczności”*, w: *Mickiewicz. Sympozjum*, w: KUL, Lublin 1979, s. 345.

## Żywiół i ład

Człowiek Mickiewiczowskich ballad, chcąc urzeczywistnić pragnienie nieśmiertelności, wchodzi w najbliższy kontakt z żywiołem wody. Wzajemne zachowania wody i człowieka wykazują dużą zmienność. I tak woda może przybierać oblicze „sentymtalne”, stać się współczującym świadkiem jego żalów i przeżyć<sup>7</sup>. Woda – powiernik, cierpliwy i wyrozumiały przyjaciel – pochłania łzy nieszczęśliwych i samotnych przyjmując tę część, która jest najbliższa jej naturze.

Częściej jednak woda – jako oswojony i znany element krajobrazu – zachowuje zupełną obojętność, nie wpływając w żaden sposób na losy bohaterów. W tym stanie neutralności tafla Świtezi jest nieporuszona, zamknięta, zwierciadlanie gładka. Jezioro wygląda jak martwe. Niczym nie zmałowany spokój wody w połączeniu z pewną niesamowitością otoczenia wywiera jednak niepokojące wrażenie. W „Świteziance” groźnie migoce srebrem powierzchnia jeziora, jego brzegi i droga, którą powraca strzelec, są dzikie. Woda zdaje się osaczać go. Mowa jest nie tylko o wodzie jeziora, ale także o zbliżającej się dżdżystej porze i grząskiej ziemi. Woda przenika więc teren łącząc się z żywiołem ziemi. Jest tu wszechwładna, patrzy się na nią trwożliwie i z oczekiwaniem. Te dwa wstępne obrazy wody neutralnej wobec człowieka mają w sobie coś tajemniczego i złowrogiego. Budzą nieufność, tak jakby statyczność jeziora była tylko pozorem, a w istocie kryła nie ujawnioną dotąd moc. Wodny żywiół przedstawia się tu w stanie utajonej potencji, swoistego wyczekiwania na moment wybuchu zgromadzonej energii. Gdy chwila ta nadchodzi i dokonuje się przełamanie harmonii, woda ze stanu neutralności przechodzi w stan pobudzenia. Ukazuje swoje drugie oblicze: burzy się, wzdyma, mąci, rozpryskuje w tysiące kropel. Powstają i pękają wodne pęcherzyki („Rybka”), będące nowymi, ale znikomo krótkotrwałymi formami istnienia wodnego żywiołu, efektem jego chwilowego połączenia z żywiołem powietrza. Woda prze teraz ku ujawnieniu częstokroć i wirtualności, wykazuje podzielność na elementarne składniki, by potem znów wrócić do dawnej spój-

ności. Oto żywioł w całej swej zmienności i pierwotności. Jest w tej wizji żywej, samorzutnie działającej wody realizacja Schellingiańskiego spojrzenia do „wnętrza przyrody”, w sam proces stawania się, w przebieg organicznych, twórczych przemian, objawiających prawdziwą naturę rzeczy. A wszystkie te przeistoczenia wodnego żywiołu dokonują się w sposób tak błyskawiczny, że czas zdaje się nie płynąć, a migotać ulamkami sekund. Znika zupełnie wrażenie przemijania na rzecz odczucia ruchu<sup>8</sup>. Wodna przestrzeń zostaje uwolniona od upływu czasu, jako że: *Natura działa bezprześcannie. (...) Ruch jest jej cechą (...), natura nie jest naturata, czyli objawiona, ale objawiająca się, jawiąca – naturans*<sup>9</sup>.

Dopiero ta dynamicznie pojęta, gwałtowna woda staje się obca i wroga człowiekowi. Co więcej, przejawia agresywność i inicjuje pojedynek, który wystawia bohatera ballad na ryzykowną próbę. W „Świteziance” jej narzędziem jest dziewczica piękność, postać wirująca, lotna i zjawiskowa, zdradzająca cechy elementarnych sił żywiołów. Pociąga swym odmaterializowaniem, a jednocześnie kobiecym pięknem. Jej słowa otwierają przed strzelcem perspektywę innego życia, w którym ma spełnić się to co normalnie dla człowieka nieosiągalne – wyzwolenie z więzów czasu i materialności. Świtezianka obiecuje mu lekkość i zwinność jaskółki muskającej delikatnie oblicze wód; sprawność ryby w obcowaniu z wodnym żywiołem. Łoże w głębinie wyściełane wodnymi liliami, nakryte namiotami zwierciadeł. Propozycje są zachęcające, a przy tym już nie sina i odstręczająca, ale modra fala:

*...techce i tak go znęca,*

(„Świtezianka”, w. 105)

że nie sposób się oprzeć. Tęsknota do złączenia się z żywiołem, przeniknięcia jego tajemnic zwycięża, mimo że pociąga to za sobą przekroczenie praw moralnych i praw natury. Jednak bohater choć na chwilę chce pokonać w sobie lęk przed żywiołem wody, choć na moment pragnie go sobie uczynić powolnym. Dlatego przyjmuje pomoc ze strony

<sup>7</sup> Por. *Kurhanek Maryli*, w. 109–112, *Dudarz*, w. 125–128.

<sup>8</sup> I. Opacki, *Pośmiertna w głębi jezior maska*, w: *Studia o Leśmianie*, Warszawa 1971, s. 317.

<sup>9</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku XIX*, Kraków 1923, s. 53.

tajemniczych mocy, chętnie ulega iluzji, którą niesie woda, poddaje się jej czarowi, bo to ma zapewnić mu możliwość przeżycia swej wieczności. Bieży więc na oślep w głębinę, podporządkowuje sobie nie zdobytą dotąd toń. Ale nie dość, że jest to tylko chwilowe podporządkowanie, okazuje się ono także pozorne, bo naprawdę żywioł wody zachowuje wyższość. Człowiek jest wobec niego bezsilny i bezwolny, po prostu: *Niesie go wodne przestworze*, nie może zdecydować nawet o kierunku swego ruchu. Zguba bohatera ballady jest pewna, podjęta przezeń próba przekroczenia płaszczyzny ontologicznej skazana na niepowodzenie. Od początku bowiem jego kontakt z wodą przebiega w aurze śmierci, którą zapowiada srebrny kolor taflí jeziora<sup>10</sup>. Tak więc po chwili rozkoszy obcowania w nieprzemijalnym świetle wód znów staje się on dla bohatera nieosiągalny. Przełamanie praw natury miało charakter swoistego paroksyzmu.

*Nie tobie igrać przez srebrne tonie,  
Lub nurkiem pluskać w głąb jasną.*

(tamże, w. 129–130)

gdyż nie woda, ale jedynie ziemia jest przeznaczeniem człowieka. Woda jest substancją zbyt bliską odmaterializowaniu (przezroczystość, głębia, odbicie), aby mogła pogodzić się z cielesnym istnieniem człowieka, gdy tymczasem ziemia przyjmie jego ciało do swego wnętrza i włączy w naturalny cykl organicznych przemian.

Balladowa woda okazuje się więc czymś nietykalnym i nieosiągalnym w powszednim doświadczeniu bohatera. Odpowiedź na pytanie: czy jest to konsekwencją jej skalania, czy też uświęcenia, nie wydaje się w tej chwili możliwa. Oczywisty jest jedynie fakt, że człowiek kierowany irracjonalnym pędem ku nieskończoności poprzez kontakt z wodnym żywiołem łamie zakazy i narusza sferę tabu. Woda musi wymierzyć mu karę. Akwaticzny potwór otchłani rozwiera swą paszczę:

*Ginie z młodzieńcem dziewica.*

(tamże, w. 144)

Ale pozostaje do spełnienia jeszcze pokuta, by wszystko mogło powrócić do początkowego ładu. W tym celu wystarczy po prostu znów przyjąć narzucone przez naturę role.

*Ona po srebrnym płąsa jeziorze,*

(tamże, w. 149)

bo przeznaczony jest jej żywioł wody;

*On pod tym jęczy modrzewiem,*

(tamże, w. 150)

syn marnotrawny swej matki – ziemi.

### Cuda czy moc piekieł?

Czyżby więc nieskończoność nie była w świecie „Ballad i romansów” przeznaczeniem człowieka? Czyżby obraz wody otwierający się ku wieczności był tylko zwodniczą iluzją tworzoną przez strukturę wodnego kryształu, a sama woda była jedynie ślepym, bezrozumnym, unicestwiającym żywiołem? Tak można by sądzić, gdyby nie nowa moc ujawniająca się w „Tukaju”, której wskazanie zmienia zasadniczo układ wartości. Otóż gdy:

*Czerni się niebios sklepienie,  
Słychać grzmienie, ziemi drżenie,  
Kipią bagna, lasy gorą,  
Niknie w płomieniach opoka,  
I doliny i jezioro...*

(„Tukaj”, w. 120–124)

pada pytanie:

*Czy to zły duch, czy moc Boża*

(tamże, w. 126)

jest siłą sprawczą? Jeszcze nie wiadomo, ale pewne jest już to, że istnieje instancja wyższa podporządkowująca sobie żywioły. Przewidywać należy, że nad balladowym światem panuje nadrzędny byt, z którego ustanowienia pochodzi to co materialne i to co duchowe w otoczeniu człowieka. Jedyne on może nadawać działaniu wody charakter teleologiczny. Dzieje Świtezi potwierdzają to przypuszczenie, a nawet więcej, absolut zostaje tu ostatecznie nazwany. To Bóg włada niepodzielnie Świtezią, wody jeziora są narzędziem w Jego rękach. Zatapiają miasto Tuhana, bo taka

<sup>10</sup> H. Krukowska, *Nocna strona romantyzmu*, w: *Problemy polskiego romantyzmu*, Wrocław 1974, t. II, s. 208.

właśnie jest woła Pana świata, który w ten sposób manifestuje swą moc absolutną i groźny majestat, podobnie jak starotestamentowy Jahwe. Balladowy Bóg jest przede wszystkim surowym sędzią, stróżem praw nadzorującym przestrzegania zasad przymierza zawartego z ludem. To Bóg religii moralnej, ingerujący bezpośrednio w życie swego narodu. Nieobce jest mu i miłosierdzie, ale jako jedyny i prawdziwy władca kosmosu posiada nieograniczoną swobodę działania, wszystko może powołać do życia i wszystko jest w stanie zniszczyć. Przejawem Bożej dobroci jest decyzja ocalenia Świtezi. Ocalenie to jednak szczególne. Bóg chce ustrzec gród Tuhana przed katastrofą, ale to właśnie woda, realizując boski plan obrony, dokonuje ostatecznego dzieła zniszczenia. Tak jakby Bóg obawiał się wtargnięcia ludzi w obręb jego prerogatyw, wśród których odwieczne miejsce zajmuje także dokonywanie zniszczenia. Ów zakres Bożych praw pragną naruszyć nie tylko atakujący miasto ruscy żołnierze, ale poważają się na to również córy i żony Świtezi, nawołując do zbiorowego samobójstwa. Nie stało im wiary w Bożą opatrność, skoro chcą

*...bezbożnymi wytępić się mordy*

(„Świteż”, w. 151)

wierząc, że śmierć zadana sobie ocali je od hańby.

Grzeszna intencja samobójstwa i brak wiary wśród kobiet Świtezi stanęły na przeszkodzie całkowitemu uratowaniu miasta. Ocalenie zostało więc sprzężone ze zniszczeniem, nagroda połączona z karą. A taki zamysł Boga była w stanie zrealizować jedynie woda, w której naturze leży zdolność dezintegracji, oczyszczenia i regeneracji zarazem<sup>11</sup>. Woda asymiluje, roztopia materialną rzeczywistość, pochłania miasto i ludzi, ale nie zabija do końca i oto dziś:

*Nieraz śród wody gwar jakoby w mieście,  
Ogień i dym bucha gęsty,  
I zgiełk walczących, i wrzaski niewieście,  
I dzwonów gwałt, i zbrój chrzęsty.*

(tamże, w. 29–32)

Więc nie pomarli, Bóg chciał, by nie przeminęli. Przeniósł ich w wieczność, w głębiny wód, które udzieliły im swej mocy trwania. Nie istnieje już dla nich czas historyczny, jest tylko czas święty, czas wiecznego powrotu do chwili napaści

i teofanii. Powtórzenie tej sytuacji, jej cykliczność jest znakiem nieskończoności. Co noc, z niestychaną regularnością dokonuje się przywrócenie onego czasu. Bóg ponawia gest mityczny. Wciąż na nowo uobecnia się moment potopu. Potop nie oznacza jednak tylko zagłady, kryje w sobie także element oczyszczającego zanurzenia. Doświadczają tego kobiety Świtezi. Pograżone w głębinach jeziora przeżywają swe oczyszczenie. W wodach rozlega się:

*...gadanie cichego pacierza,  
I dziewic żałośnie modły.*

(tamże, w. 35–36)

Dopuszcili się wykroczenia przeciw Bożym postanowieniom, ale Bóg okazał im swą łaskę, naczynając pokutę, która w odległej perspektywie zawiera i nadzieję odrodzenia. Tak oto, ocalone, lecz nie zbawione, trwają w podwodnym czyścicu wznosząc pokutne modły w oczekiwaniu nowej kosmogonii, która ostatecznie przekreśliłaby stary czas naznaczony zamiarem zbrodni i dokonała totalnej odnowy.

Jedynie córka Tuhana nie podzieliła losu wszystkich mieszkanki zatopionego miasta. Umocniona snem wróżebnym i słowami Anioła nie uległa powszechnej panice i moralnemu rozprzężeniu. Przeciwna mającej dokonać się zbrodni potrafiła zdobyć się na heroiczny wysiłek wiary i w imieniu wszystkich błagać o śmierć, ale z ręki Boga. Jej odwaga, poszanowanie praw i surowa moralność zostały dostrzeżone. Bóg pozwolił na zgodne współistnienie człowieka i wodnego żywiołu. Pogodził to, co kryje w sobie refleks nieskończoności, z tym co skończone i materialne. Bo przecież badający tajemnicę jeziora wyławiają z głębokiej przepaści wody żywą kobietę. Wielką trwogę i zdziwienie budzi w nich to, że staje przed ich oczyma wodna zjawia, ale w całej krasie swej cielesności. Córce Tuhana dane było bowiem z woli Boga zaznać mocy Świtezi jako boskiej wody życia, włączającej człowieka w życie wieczne przez uchYLENIE destrukcyjnego działania doczesności. Ona – wybranka i wysłanniczka Boga, kobieta-heros swojego narodu – doznała jako jedyna pełni ocalenia. Tylko ona została zba-

<sup>11</sup> M. Eliade. *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966. s. 211.

wiona. I jeśli przyjąć za Fryderykiem Schillerem, że rzeczywistość nie ma powrotu do Arkadii, a pozostało mozolne zdobywanie Elizjum, to zapewne otwarły się przed nią wrota tego kraju, gdzie po trudach walk pędzili żywot nieśmiertelni bohaterowie. Schillerowskie Elizjum bowiem to stan, w którym *człowiek przekracza wszelką historię, ale w obrębie historyczności, i przyzwycięża moc czasu i śmierci, ale zarazem nie tracąc swego człowieczeństwa, swej cielesno-zmysłowej konkretności*<sup>12</sup>. W balladach Mickiewicza można osiągnąć ów stan za sprawą Boga i cudownego działania wody żywota.

Bóg jest twórcą wód i one pozostają w jego pieczy. Stąd ta przenikliwa czystość wody, tajemnicze i niepokojące zapowiedzią nieskończoności piękno Świtezi, pełne ładu i boskiej harmonii, bo od Boga pochodzące. Bóg udzielił swej świętości wodzie jeziora jako miejscu stale powtarzającej się hierofanii i nieustannie zdaje się ponawiać akt sakralizacji. Oto niebo – *mieszkanie bóstwa*, sfera przepojona świętymi mocami, objawiająca w sposób najbardziej bezpośredni swą wieczność, nieskończoność i moc<sup>13</sup>, odbija się w tafli jeziora. Odbicie zaś, zacierające granice między niebem a wodą, przenosi atrybuty boskiej transcendencji w podwodne głębiny. Świtez jest więc enklawą Boga, to objęte boskim zakazem tabu, święta przestrzeń niedostępna dla profanów. Jednym z nich był ów strzelec z boru i dlatego ujrzał wody jeziora w aurze grozy i niebezpieczeństwa, pełne potęgi, ale nieprzyjazne, niosące śmierć. Ani jemu, ani wielu innym zuchwałym kierującym się pustą ciekawością Świtez nie odkryła bezkarnie swej tajemnicy, gdyż:

*Każdego śmiałka jezioro zagarnie  
Do nieprzebrnionych czeluści*

(tamże, w. 75–76)

jeżeli będzie ingerował w jego wnętrze bez rytualnego przygotowania i wiary w Bożą opatrność.

*Lecz żeście z Bogiem poczęli,  
Bóg wam przez moje opowiada usta,  
Dzieje tej cudnej topieli*

(tamże, w. 82–84)

– mówi do zgromadzonych na brzegu córka Tuhana. Tak więc nie zgłębiona dotąd tajemnica wód Świtezi, za zgodą

i woła Boga, zostaje objawiona. Przeniknąć ją mogą jednak tylko wybrani, gdyż nie jest to wyłącznie proste ujawnienie pochodzenia jeziora. Świtez kryje w swej głębinie pierwotną tajemnicę bytu. Zstępowanie niewodu w podwodną otchłań to podróż w poszukiwaniu odpowiedzi na fundamentalne pytania o sens świata i ludzkiego przeznaczenia. Historia jeziora opowiedziana przez córkę Tuhana zbliża do Prawdy, rozświetla metafizyczne problemy. W losach zatopionego miasta przejawia się bowiem najpełniej działanie uniwersalnego prawa świata, prawa niszczenia i odradzania, które zamyka w sobie dwie strony wszelkiego istnienia.

W balladowym mikrokosmosie nieosiągalne jest więc trwanie równoznaczne z niezmiennością, trwanie realizuje się tu poprzez zmienny rytm budowy i burzenia, przedziwną łączność rozkładu i regeneracji. Niezbędna jest śmierć na płaszczyźnie ludzkiej, aby wyłoniła się nadzieja zmartwychwstania. Taka właśnie jest odwieczna zasada świata rozwijającego się pod znakiem księżyca i wód, gdyż zmienność, znoszenie form i ich odtwarzanie, wieczny powrót cechują symbolikę akwaticzną i lunarną. Zatem w rzeczywistości „Ballad i romansów” podległej działaniu obu tych czynników śmierć nie oznacza całkowitego unicestwienia, to jedynie zmiana szczebla egzystencji. Potop zaś nie jest kataklizmem ostatecznym, zanurzenie w wodach jest tylko przejściową reintegracją w to co nieodróżnicowane, by po akcie oczyszczenia nastąpiło nowe stworzenie, nowe życie, nowy człowiek<sup>14</sup>.

Zestawienie wodnych obrazów nakreślonych w rusałczanych balladach Mickiewicza wykazuje daleko idącą niejednoznaczność żywiołu wody. Balladowa woda stoi na pograniczu dwu form istnienia, jest materialna i realna, a mimo to cudowna w tym przeniesieniu człowieka w *otchłań błękitu* poprzez otwarcie się w kosmiczną przestrzeń wyzwalającą go z ziemskich ograniczeń. To woda niepokojąca statycznością i martwością, która jednak w każdej chwili może okazać się w pełni swej energii i niepoohamowanej

<sup>12</sup> M. Janion, *Natura*, w: *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972, s. 262.

<sup>13</sup> M. Eliade, dz. cyt., s. 44–45.

<sup>14</sup> Tamże, s. 211.

dynamiki, żywa, niezmiennie odradzająca się z siebie; najpierw przyjazna i rodzinna, potem obca i wroga człowiekowi. Scierają się w jej obrębie pierwiastki dobra i zła. Raz jest to woda życia, medium, wcielenie Boga, domena sprawiedliwości. Dokonuje osądu historii, mści winy człowieka wobec człowieka, przekroczenia praw natury i zakazów sił nadnaturalnych kierujących losem świata. Kiedy indziej ukazuje swe okrutne i demoniczne oblicze wody śmierci. Z głębin jeziora wyłania się kusząca Świtezianka, by zaatakować i przywieść człowieka do ostatecznej zguby. Woda jest „przewrotna”. Ujawnia perspektywę nieskończoności, rozbudza w człowieku tęsknotę za wiecznością i rajem, ale jednocześnie stoi na straży tajemniczości i niepoznawalności drugiej strony bytu, czyniąc ją dostępną jedynie wybrańcom Boga.

Ambiwalentna jest więc waloryzacja wodnego żywiołu. Stanowi to jednak cechę charakterystyczną każdej sfery sacrum. Sacrum zawsze przyciąga i odpycha, wywołując uczucie obawy i uroku równocześnie, jest pożyteczne, ale i niebezpieczne, bo przynosi zarówno śmierć jak i nieśmiertelność.

Jak widać woda „Ballad i romansów” wymyka się wszelkim podsumowującym formułom. Zmienna, pełna wewnętrznych sprzeczności i opozycji nie dopuszcza ujednolicień. Ale będąc taką właśnie unaocznia romantyczny sąd o świecie jako terenie działania przeciwstawnych, a tym samym i dopełniających się sił. Dopiero dostrzeżenie owego dwoistego szyfru Boga, zapisanego w naturze, prowadzi do ogarnięcia całości istnienia, poznania jego specyfiki – łącznie ze sformułowaną przez Schellinga prawdą o jednoczesnej biegunowości i jedności bytu.

#### **L'élément de l'eau dans „Ballades et romances” par Adam Mickiewicz**

L'eau des „Ballades et romances” échappe à toutes les formules. C'est elle qui rend évident le jugement romantique du monde comme terrain d'activité des forces contradictoires se complétant par cela-même. Ce n'est que la perception de ce double chiffre

de Dieu, inscrit dans la nature, qui mène à l'embrassement de toute l'existence et à la connaissance de sa spécificité – y compris la vérité formulée par Schelling sur la polarisation et l'unité simultanées de l'être.

Anna Sobolewska

## Powieści inicjacyjne Janusza Korczaka

(dokończenie)

### Poszukiwanie człowieka wewnętrznego

Literatura dziecięca często ożywiała mit dzieciństwa jako raju utraconego. Dziecięcy bohaterowie zwykle tracili z wiekiem czarodziejskie umiejętności (np. bohaterowie „Piotrusia Pana” J. M. Barriego zapominają sztuki fruwania i przestają rozumieć istoty z zaświatów). „Raj utracony” dzieciństwa to jeden z najważniejszych problemów literatury „dorosłej” jako temat wydziedziczenia – utraconego domu rodzinnego i duchowej ojczyzny, a zarazem zagubionego w wirach dorosłego życia pierwiastka boskości.

Rzecz interesująca, że we wczesnej twórczości Hermanna Hesse natrafiamy na podobne – jak u Korczaka – związanie problematyki dzieciństwa i kwestii doświadczenia wewnętrznego. U obu pisarzy dzieciństwo jest przedstawione zawsze w stanie rozpadu, kresu. Bohaterowie Hessego i Korczaka nie tracą siebie, ale na odwrót – odnajdują na gruzach bezpiecznego dzieciństwa, w pustce i w samotności. Powrót do dzieciństwa w opowiadaniu „Kiedy znów będę mały” okazuje się bezwartościowy. Hesse nazywa mit raju utraconego *najbardziej morderczym ze wszystkich marzeń*<sup>17</sup>, mielizną, na której grzęźnie świadomość zapominając o swoim prawdziwym powołaniu, jakim jest poznanie siebie.

Korczakowska ścieżka wtajemniczenia to droga poznania, które nie ma być rozdzieleniem, lecz na odwrót – chce być poznaniem jednoczącym, odkryciem jedności jaźni

<sup>17</sup> Por. H. Hesse, *Demian*, *Dzieje miłości Emila Sinclaira*, przeł. M. Kurecka, Poznań 1968, s. 58 i 141.

i świata. Dlatego właśnie Korczak izoluje i więzi swoich dziecięcych bohaterów, skazuje ich na wygnanie i tułaczkę, by dać im sposobność – po zatoczeniu koła – powrotu do domu własnego „ja”.

Król Maciuś, jak mityczny puer aeternus<sup>18</sup>, w swoich wędrówkach zatacza koła w przestrzeni i czasie wracając do punktu wyjścia – po latach wojny, tułaczki i więzienia znowu ślizga się na łyżwach na pałacowym stawie. Jego droga nie jest jednak błędnym kołem wiecznej niedojrzałości, ale spiralną ścieżką wyzwolenia.

Maciuś musiał przejść przez bramę pustki – klęski, sieroctwa, wydziedziczenia. Na wyspie bezludnej został poddany testom odwagi i samotności i wreszcie ostatniej próbie opisanej w rozdziale, który sam narrator nazywa *najdziwniejszym*. Zdaniem Bettelheima obraz zagubienia się bohatera w ciemnym lesie – jak u Dantego – poprzedza rytuał wtajemniczenia i nową, duchową tożsamość<sup>19</sup>. W czasie samotnej wędrówki po wyspie Maciuś zabłądził w lesie i spotkał starca-pustelnika, który zaprowadził go do wieży z siedmioma drabinami o siedmiu szczeblach, i w dół do podziemia. Ta wizja ożywia archaiczny schemat podróży inicjacyjnej. Liczba „siedem” jest ściśle związana z symboliką rezurekcyjną<sup>20</sup>.

Kim jest milczący starzec z wieży? Może to Chronos (jedynym wyposażeniem wieży są zegary) przypomina Maciusiowi o przemijaniu i wieczności? Podziemne przejścia, którymi starzec prowadzi Maciusia, stają się synonimem krainy śmierci, a zarazem fabularną analogią zstępowania w głąb własnej psychiki. Wędrówka w głąb ziemi staje się, paradoksalnie, drogą wzwyż, w poszukiwaniu człowieka wewnętrznego, rozumianego jako boskość w człowieku.

Postać starego Mędrca jest jednym z obrazów archetypowych baśni, zwykle obdarza on bohatera czarodziejskim przedmiotem lub pomocną radą<sup>21</sup>. Tutaj „Podróżny Starzec” milczy. Bohater Korczaka musi odnaleźć czarodziejską moc odrodzenia i dobrą radę w sobie samym. Ze spotkaniem z pustelnikiem Maciuś wychodzi odrodzony, silny, utwierdzony w swojej stoickiej amor fati. Czekają go jeszcze wiele cierpień i najcięższe próby – więzienia, tułaczki

i umierania. Towarzyszyć mu odtąd będzie marzenie, *żeby każdy miał samotną wieżę w lesie gęstym*.

Obrazy symboliczne „Króla Maciusia na wyspie bezludnej” czerpią swą siłę z archetypowych przeciwieństw ignorancji i poszukiwania mądrości, zstępowania i wstępowania, królowania i wydziedziczenia, a także z kręgu topiki narodowej – obrazy żołnierza przegranej sprawy, więźnia-katorżnika i tułacza bez domu i ojczyzny. W dylogii o Królu Maciusiu w przedziwny sposób splatają się wątki kontemplacyjne oraz wątki aktywistyczne o romantycznym rodowodzie. W tym drugim wymiarze – w ukazywaniu polskiego losu jako walki daremnej – Korczak zbliża się do tradycji Żeromskiego. *Dziecko jest też bohaterem tragicznym, repliką postaci Żeromskiego* – pisze Hanna Kirchner<sup>22</sup>.

Katorma, tułaczka, wojna pozycyjna, krucjata dziecięca to epizody okrutne i szokujące w powieści dla dzieci! W świecie Korczaka dojrzałość to świadomość klęski: *Idzie Maciś szosą ciemną w kierunku swojej ojczyzny. Nie cieszy się. Tylko tak mu się płacze w głowie myśl, że ot i z więzienia go wypędzono. Miał dach nad głową, miał chleb – dlaczego akurat dozorca się zlitował i zmusił do ucieczki? (...) Zatrzymał się i zapisał w swoim pamiętniku: Życie jest jak więzienie* (s. 129).

Korczak to pisarz równie antysentymentalny, „niepedagogiczny”, nie schlebiający dziecku jak Andersen. Twórczość Korczaka z tradycją pisarstwa Jana Christiana Andersena łączy wiele. Przede wszystkim podskórny pesymizm. Może tylko przyzwyczajenie każe uważać niektóre jego przypowieści za baśnie i polecać je dzieciom?

Są u Andersena baśnie tragiczne, jakby przeciążone doświadczeniem samotności i upokorzenia („Cień”, „Mała syrena”, „Chłopiec z diun”, „Anna Lizbet”, „Opowiadanie

<sup>18</sup> Por. J. Prokopiuk, C. G. Jung czyli gnoza XX wieku, w: C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, wybrał, przełożył i wstępem poprzedził J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 42.

<sup>19</sup> Por. Bettelheim, dz. cyt., t. III, s. 100 i 104.

<sup>20</sup> Por. M. Maciejewski, głos w dyskusji w zb.: *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje*, pod red. M. Janion i M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1981, s. 291.

<sup>21</sup> Por. C. G. Jung, *Fenomenologia ducha w baśniach*, w: *Archetypy i symbole*, dz. cyt., rozdz. *Duch w baśniach*.

<sup>22</sup> Por. H. Kirchner, dz. cyt., s. 58.

o matce”), są i „opowieści niemoralne”, w których triumfuje spryt i bezwzględność („Duży Klaus i mały Klaus”). Jarosław Iwaszkiewicz dostrzegł w dziele Andersena ukryte przeświadczenie o bezcelowości wszystkich ludzkich usiłowań pokrewne pesymizmowi Schopenhauera i Kierkegaarda<sup>23</sup>.

W klasycznej powieści dla dzieci dziecko było zwykle nosicielem moralnej doskonałości („Mała księżniczka” Frances Burnett, „Pollyanna” Eleanor H. Porter, „W pustyni i w puszczy”, „Awantura o Basię” czy „Panna z mokrą głową”). Trzeba było tylko życiowej okazji – nieszczęścia, biedy, niewoli – żeby ta doskonałość mogła się ujawnić i zabłysnąć. Inaczej u Korczaka. Niewinność, mądrość, doskonałość nie są dziecku przyrodzone, jak sądzili romantycy, ani też darowane w akcie cudownej epifanii. Poznanie nie jest to owoc łaski, ale bolesnego i oczyszczającego wysiłku samopoznania.

Czarodziejska kara i pokuta jest chwytem uświęconym konwencją baśni. Zaklęcie dzieci w psy w „Kajtusi” czarodzieju” ma liczne analogie w literaturze dziecięcej: zaczarowanie dzieci-próżniaków w osły i uwięzienie Pinokia w brzuchu wieloryba w powieści Collodiego, zamknięcie Kaja w pałacu Królowej Śniegu, los dziewczynki, która przyrosła do chleba i straszne czerwone trzewiczki w baśniach Andersena. Ale w żadnej konwencji – ani baśniowej, ani realistycznej – nie mieści się cierpienie i śmierć Macusia. Literatura dziecięca знаła śmierć głównego bohatera, ale była to najczęściej śmierć bohaterska, akt heroicznej ofiary z własnego życia. Śmierć bohaterów Amicisa czy ofiara Syreny z baśni Andersena były wpisane w uniwersalny porządek etyczno-religijny wyznaczony przez chrześcijańskie pojęcie ofiary i odkupienia, kryjący w sobie możliwość nadziei i pocieszenia. Właśnie nieśmiertelność duszy jest ukrytą hipotezą fantastyki dziecięcej. Nie przypadkiem mała Gerda układa z klocków lodowych słowo „wieczność” wyzwalające Kaja.

Literatura dziecięca jest zwykle domeną zgody moralnej i estetycznej narratora z czytelnikiem. Powieść dla dzieci nie tylko w XIX, ale i w XX wieku szanowała konwencję wiarygodności narracji implikując przeświadczenie, że

o świecie można orzec coś obiektywnego, że jest poznawalny i bezpieczny. W strukturze utworów Korczaka sfera ogólnego, powszechnego, sfera porozumienia z czytelnikiem na gruncie prawd oczywistych<sup>24</sup> jest trudno uchwytna. Dobro czy cnota nie są tu kapitałem, z którego można by czerpać. Narrator odłącza bohatera od wszystkiego co ogólne, powszechne.

Śmierć Maciusia może wydawać się śmiercią absurdalną. Maciuś umiera śmiercią przypadkową jak wielu bohaterów współczesnej powieści i filmu (np. mali bohaterowie „Los Olvidados” Bunuela). Korczak odmawia czytelnikowi nadziei, że jeśli odniesie zwycięstwo w walce o własną tożsamość, to czeka go w przyszłości szczęście. Maciuś ginie właśnie wtedy, gdy odniósł zwycięstwo nad sobą przekraczając egoistyczny, „królewski” punkt widzenia.

Bohater prozy Korczaka jest samotny podwójnie – samotnością króla-dziecka w świecie dorosłych, samotnością OBCEGO, i samotnością człowieka stojącego wobec cierpienia i śmierci. Jedyną drogą przezwyciężenia bólu indywidualnego istnienia staje się współczujące porozumienie z innymi śmiertelnymi „braćmi w życiu”, a jedyną cnotą – stoicki heroizm, gdzie cnota musi być sama w sobie nagrodą. W świecie Korczaka nie ma żadnej przygotowanej drogi ani żadnej sankcji istnienia. Samotny bohater musi docierać do własnego bytu – chwila po chwili – w doświadczeniu wewnętrznym.

„Król Maciuś na wyspie bezludnej” jest powieścią par excellence filozoficzną. Narrator proponuje czytelnikowi wspólne poszukiwanie prawdy, które jest podróżą w nieznanne. Samotne medytacje Maciusia są wypróbowywaniem możliwości ludzkiego poznania<sup>25</sup>. Maciuś próbuje odkryć, na czym polega myślenie (*Znów długo myślałem, jak się myśli*). Sprawdza i odrzuca potoczne kategorie widzenia świata i siebie samego. Nowa idea może bowiem zrodzić się

<sup>23</sup> J. Iwaszkiewicz. *Gniazdo łabędzie. Szkice z Danił*, Warszawa 1962, s. 70.

<sup>24</sup> O funkcjach tej sfery powieści klasycznej pisał M. Głowiński, por. *Powieść i autorytety*, w: *Porządek, chaos, znaczenie*, Warszawa 1968.

<sup>25</sup> Na ukryty wymiar epistemologiczny fantastyki dziecięcej, która jest sprawdzianem poznawczych szans wyobraźni, zwróciła uwagę Mirosława Puchalska, por. głos w dyskusji w zb.: *Janusz Korczak. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 274.

jedynie w pustce i spokoju, w umyśle opróżnionym z wyobrażeń i schematów.

Wyspa Białego Szatana staje się obrazem drogi doświadczenia wewnętrznego rozumianej bardzo po buddyjsku jako ścieżka oświecenia – samorealizacji. Utwory Korczaka, a zwłaszcza „Król Maciuś na wyspie bezludnej” i „Pamiętnik” nasuwają intrygujące pytanie o rolę filozofii Wschodu, a zwłaszcza buddyzmu, w jego światopoglądzie. Wydaje się, że filozofia indyjska była atrakcyjna dla Korczaka przede wszystkim jako filozofia życia – *Lebensphilosophie* w terminologii Nietzschego, będąca nadbudową psychologii jednostki, czyli indywidualnego życia psychicznego, a nie rozumową spekulacją, systemem w rozumieniu akademickim. Na gruncie buddyzmu niestosownością jest intelektualne dociekanie natury bóstwa, pytanie o nieśmiertelność duszy, o życie wieczne<sup>26</sup>. Buddyzm fascynował Korczaka jako religia bez rytuałów i dogmatów, w której rolę wtajemniczenia pełni wewnętrzne doświadczenie kontemplacyjne. Buddyzm ukazuje jedynie możliwość doświadczeń duchowych milcząc na temat ich treści. Doświadczenie religijne, które nie zastygło w rytuał, służy odsłanianiu mistycznych podstaw zwykłego ludzkiego życia.

Korczak-reformator mógł znaleźć w buddyzmie ideał bezinteresownego, beznamiętnego działania wyzbytego myśli o skutkach i korzyściach, Korczak-filozof szukał być może uzasadnienia religijnej intuicji człowieka, a zwłaszcza intuicji dziecka, że zróżnicowanie świata jest pozorne i że punkt styku z nieskończonością nie jest transcendentny, lecz immanentny. Doświadczenie religijne staje się zatem doświadczeniem własnej jaźni: *Z sobą poprzez Boga i z Bogiem poprzez siebie* – napisał w książce „Sam na sam z Bogiem. Modlitwy tych, którzy się nie modlą”.

W myśli Korczaka można dostrzec kontaminację wątków przejętych z różnych tradycji – myśli sokratejskiej, stoicyzmu (Marek Aureliusz), tradycji judeochrześcijańskiej, buddyzmu. (W istocie tradycja sokratejska spotyka się tutaj z buddyjską w bezwzględnym nakazie poznania samego siebie, które warunkuje wszelkie poznanie.) Problem źródła buddyjskich inspiracji u Korczaka wymagałby osobnych studiów. Pewne koncepcje Korczaka nasuwają na myśl

Schopenhauerowskie Mitleid i Erlösung. Niemniej jednak obecność w dziele Korczaka wszystkich zasadniczych wątków buddyjskich, jak nakaz samopoznania, poczucie immanencji bóstwa, wątek wspólnoty i współżycia wszystkich żywych istnień, droga wyzwolenia z cierpienia poprzez wyzbycie się lęków i pożądań, ideał bezinteresownego, beznamiętnego działania wskazywałyby na inne – poza myślą Wielkiego Pesymisty – bezpośrednie źródła inspiracji<sup>27</sup>. Nawiasem mówiąc kategorie filozoficzne buddyzmu Zen łatwo się narzucają w związku z problematyką doświadczenia wewnętrznego, gdyż kwestia głębin jaźni i autonomii człowieka wewnętrznego, zaniedbana w filozofii europejskiej, stanowi centrum filozofii Wschodu. Terminologia buddyzmu Zen (czy filozofii jogi) może być zatem metajęzykiem literackiej problematyki doświadczenia wewnętrznego.

Przyswojenie podstawowych wątków myśli buddyjskiej umożliwiło Korczakowi uporządkowanie własnych intuicji i poszukiwań duchowych. Niezależnie od szczegółowych odpowiedzi na pytanie o znaczenie buddyzmu w jego światopoglądzie można stwierdzić, że świadomość bohatera „Króla Maciusia na wyspie bezludnej” staje się świadomością buddyjską, podobnie jak klimat duchowy tej powieści.

Szykując ucieczkę z więzienia Maciuś *nauczył się spokoju, rozważył, ostrożności – nie wiedział dobrze, jak to się nazywa. Zdawało mu się, że najważniejsze, żeby w sobie, w głowie, w sercu, w duszy – było wszystko gotowe* (s. 21).

W świecie Korczaka mądrość nie jest wiedzą objawioną ani filozofią, ani żadną szczególną zdolnością, ale dojrzałą i spokojną PRZYTOMNOŚCIĄ ducha. To gotowość umysłu jest mądrością, mówi współczesny mistrz Zenu<sup>28</sup>.

Na wyspie bezludnej Maciuś zrozumiał, że źródło spokoju i mądrości jest w nim samym i nie trzeba go szukać na zewnątrz: *Ale nie z gazet, nie z książek wie Maciuś wszystko*.

<sup>26</sup> Por. S. Suzuki, *Umysł Zen, umysł początkującego*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa (b.d.w.).

<sup>27</sup> Badacz recepcji kultury indyjskiej w literaturze polskiej, Jan Tuczyński, wskazuje na obfitość i dostępność tłumaczeń z literatury indyjskiej od czasów Młodej Polski, por. *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, Warszawa 1981, rozdz. IV i V.

<sup>28</sup> S. Suzuki, dz. cyt., s. 92.

*A skąd? Trochę z cmentarza, trochę z samotnej wieży, trochę z siebie, a wszystko od Boga (...) Jest spokojny i chyba szczęśliwy. (...) nie wie Maciuś, co to za myśl-Królowa, ale wie, że jest, bo pszczoły jego ducha spokojne są (s. 87).*

Cisza umysłu okazuje się warunkiem poznania. Maciuś staje się czujnym świadkiem własnej jaźni. Uczy się obserwować własne myśli jak pszczoły w locie i panuje nad nimi. Metaforyczny obraz królowej-pszczoły ducha jest znakiem świadomości podmiotu w stanie kontemplacji czy medytacji w indyjskim znaczeniu tego słowa, stanu, w którym wszelka myśl cichnie i jaźń już o nic nie pyta, nie żąda, nie usiłuje wznieść się ponad siebie i właśnie dzięki temu siebie przekracza<sup>29</sup>. Bardzo buddyjskie jest to porównanie świadomości do roju pszczół z ukrytą królową – „dnem duszy”, atmanem?

Z niespokojnego bojownika, reformatora, poszukiwacza Maciuś przemienił się w mędrca, który wie, że nie ma już nic do zdobycia, gdyż wszystko jest w nim samym. Świat nie jest już zewnętrzny i obcy. Jaźń staje się wszystkim i nic nie można do niej dodać. „Ja” rozprasza się do rozmiarów wszechświata: *A często Maciuś nie myślał o niczym, tylko mu się zdawało, że coś dobrego się dzieje, że te motylki, żywe kanarki na drzewie, skrzypce, samotna wieża, Ala i Alo, morze i Klu-Klu, i gwiazdy – że to wszystko razem jest i Maciuś, i niebo, i ziemia. Był wtedy blisko stolicy, widział, wiedział i rozumiał wszystko (s. 87).*

W samotności wygnania Maciuś nieustannie zadaje sobie pytanie – „kim jestem?” – poza przemiennością ról króla i żebraka, poza radością i cierpieniem. Pytanie o własną jaźń, zdaniem Alana Watts’a, to zasadnicze tabu kultury zachodniej. Tymczasem warunkiem samopoznania jest właśnie postawienie kwestii – kim jestem pod maską osobnego „ja” określającego się wobec obcych, zewnętrznych „przedmiotów”<sup>30</sup>.

W tradycji buddyjskiej „ja”, które doświadcza wolności od przywiązania i lęku, staje się panem wszechświata. Wolność w rozumieniu Korczakowskim zbliża się do buddyjskiego pojęcia nieuwarunkowania, czyli działania opartego na nicości, wyłaniającego się z pustki jak roślina z ziemi – bez żadnych oczekiwań i wyobrażeń<sup>31</sup>. W tym stanie nie

istnieje już ani szczęście, ani cierpienie – tylko wolność. Nie jest to bynajmniej Schopenhauerowski nirwanizm – wygaszenie woli, ale sugestia duchowej przemiany, gdzie wola staje się tożsama z miłością.

Zwycięstwo nad sobą możliwe jest jednak tylko w planie wewnętrznym jako całkowite wyzbycie się obcości wobec własnego losu, czyli poczucia krzywdy i lęku. W gestii człowieka pozostaje jedynie wolność obdarzania życia wartościami, wolność wyboru dobra i zła – mówienia „tak” lub „nie” losowi. Dlatego właśnie w „Królu Maciusiu na wyspie bezludnej” obrazy uwięzienia powracają w rozmaitych odmianach: więzienie, wyspa, katorga. Obrazy uwięzienia kryją w sobie – paradoksalnie – myśl o wolności człowieka, o jego wewnętrznej autonomii. Wolność jest nieuwarunkowana i nie można jej stracić. Maciusiowi (jak Korczakowi w getcie) nikt nie jest w stanie odebrać wolności ani też – przywrócić. Korczak szuka odpowiedzi na pytanie, w jakich warunkach psychicznych i duchowych człowiek może z tej wolności korzystać. Postać i losy Maciusia służą konstrukcji modelu człowieka wolnego. O jego zwycięstwie świadczy dumna odpowiedź dana królowej Kampanelli: *Wasza Królewska Mość, dopóki mnie więżą przemocą – jestem wolny, mogę robić, co chcę, wolno mi się bronić. Gdybym zgodził się zostać twoim synem, byłbym już niewolnikiem na zawsze* (s. 15).

Na wyspie Maciuś zdobywa jasność wewnętrznego widzenia siebie i świata. Zrozumiał, że wszystko ma taką samą wartość – radość i cierpienie, królowanie i samotność, spokój i działanie, życie i śmierć. Nie ma żadnej różnicy ani luki w istnieniu, które jest płynną przemianą. I nie ma dokąd uciec – nie ma już jaźni, wnętrza i zewnątrz. Dlatego Maciuś porzuca bezpieczną wyspę, by rzucić się znowu w wir wojny i królowania.

Narrator „Króla Maciusia” najwyżej ceni współczucie i męstwo. Korczakowski ideał etyczny godzi w sposób

<sup>29</sup> Por. rozumienie medytacji w książce J. Krishnamurti, *Przemiana człowieka*, przeł. W. Dynowska, Bombaj 1975.

<sup>30</sup> Por. A. Watts, *The Book. On the Taboo Against Knowing Who You Are*, New York 1972, rozdz. 1.

<sup>31</sup> S. Suzuki, dz. cyt., s. 87.

paradoksalny altruizm i ascetyczną rezygnację z indywidualizmem. W „Królu Maciusiu” wyczuwalne jest napięcie między dumnymi roszczeniami królewskiego „ja” (a przecież każde „ja” w swoim wewnętrznym towarzystwie wydaje się sobie „królem”) a impulsem samoograniczenia i ofiary.

„Król Maciuś na wyspie bezludnej” to nie jest powieść przygodowa. Rzecz charakterystyczna, że najbardziej intrygujące i niebezpieczne przygody Maciusia, jak podróż w skrzyni w charakterze wypchanego psa czy ucieczka z wyspy, są opowiedziane za pomocą narracji streszczającej, retrospektywnej, podczas gdy koleje życia wewnętrznego Maciusia są przedstawione szczegółowo z zachowaniem małego dystansu narracji. Taka hierarchia sygnałów ważności narracji wskazuje na ukrytą ideę utworu, że prawdziwa przygoda to przygoda w świecie wewnętrznym, gdyż świat można poznać tylko poprzez siebie samego.

Specyficzną cechą powieści dla dzieci jest rozbudowanie „horyzontu oczekiwań” czytelnika – wyposażenie powieści w liczne sygnały wydarzeń szczęśliwych i nieszczęśliwych uprzedzające rozwój fabuły. W utworach Korczaka zarówno antycypacje jak i komentarze narratora uległy redukcji. O sprawach tragicznych bądź drastycznych mówi się tu jakby mimochodem, bez emfazy i komentarza (*Zjedli królową Kampanellę. Przepraszają, liżą nos i uszy Maciusia, fikają żałobne koziołki*, s. 53). W obu powieściach o królu Maciusiu momenty szczęśliwe (zwycięstwa, przyjaźnie, zabawy) są jakby podminowane, niepewne, odwrótnie niż w klasycznej powieści dla dzieci, gdzie nawet najstraszniejsze wydarzenia były podszyte oczekiwaniem szczęśliwego zakończenia. Powieści Korczaka stawiają przed młodym czytelnikiem wielkie, może zbyt wielkie wymagania – zmuszają do śledzenia akcji ukrytej, symbolicznej, intrygują tajemnicą duchowej przemiany bohatera, domagają się przeżycia i akceptacji jego śmierci.

Problematyka psychologiczna „Króla Maciusia na wyspie bezludnej” narzuciła konieczność wyboru języka opisu niezwykłych doświadczeń wewnętrznych bohatera. W pismach pedagogicznych Korczaka mowę wewnętrzną często pseudonimował język monologu lirycznego. W powieściach narrator przedstawia procesy psychiczne i duchowe prostym językiem potocznej refleksji. Niemniej jednak z lekka styli-

zując swoją wypowiedź na mowę dziecka narrator równocześnie przyjmuje rolę tłumacza, przekładając niezwykle doświadczenia Maciusia na język zjawisk znanych dziecku z codziennej obserwacji. Stara się uprzedzić nieporozumienia, dlatego powtarza, porównuje, tłumaczy ukryty sens przemiany Maciusia. Zaznacza, że spokój Maciusia to nie to samo co obojętność, nieczułość, oschłość serca. „Tłumaczenie” nie jest tu wyrazem wyższości podmiotu mówiącego nad świadomością bohatera z jednej i czytelnika z drugiej strony, lecz przede wszystkim odzwierciedleniem wysiłku duchowego bohatera, który sam sobie na nowo tłumaczy świat. Maciuś, podobnie jak Kajtuś czarodziej, zdobył *wielkie wtajemniczenie życia*. Doświadczenie Kajtusia zostało zaszyfrowane w sposób symboliczny w nieoczekiwanych perypetiach akcji, natomiast wtajemniczenie Maciusia – niezależnie od bogactwa obrazów symbolicznych – jest przedstawione bezpośrednio, niemalże chwila po chwili.

## Duchowa autobiografia

Maciuś cierpi i ginie, ale narrator uchyla pytanie: „Kto winien?” Nie potępia ani nie usprawiedliwia. Dopiero w „Królu Maciusiu na wyspie bezludnej” głęboki sens uzyskują słowa bohatera „Dziecka salonu”: *I widzę winy, nie widzę winowajców*.

Opowieść o panowaniu i tułaczce króla Maciusia okazuje się, na głębszym poziomie interpretacji, opowieścią o sobie, o własnych niepokojach i poszukiwaniach – filozoficznych i pedagogicznych. Korczak zawarł w niej wszystko: swoje marzenia i fantazje, i swoją codzienność, i przeczucie tragicznej śmierci. Marzenie o wyspie bezludnej jest może dalekim refleksem marzenia Korczaka o ucieczce od własnego, pełnego napięć „królowania” w Domu Sierot.

Maciuś jako Marcinek wychowywał kolegów w szkole zaszczepiając im ideał samowychowania, jak to czynił sam Korczak. Nie przypadkiem pytania, które Maciuś rozważa, w swoim dzienniku, bardzo przypominają pytania stawiane samemu sobie przez Korczaka przez kilkadziesiąt lat: *Żeby była książka, jacy są różni ludzie na świecie: jacy są porządni i nieporządni, ile jest leniuchów i pracowitych, wesołych i smutnych, złych i dobrych, takich, którzy dokuczają i nie*

*dają spokoju, i czy można poprawić, żeby się nie bili, nie kłócili, nie dokuczali* (s. 69).

Dlaczego Korczak uśmiercił swojego bohatera w momencie, gdy według praw powieści inicjacyjnej powinien go nagrodzić? Może dlatego, że Maciuś nie jest niezindywidualizowanym bohaterem fantastyki, ale niemal sobowtorem pisarza. Duchową autobiografię zamyka śmierć bohatera-sobowtóra. Nie mogło być inaczej – rozrachunek z samym sobą musiał być doprowadzony do końca.

Zakończenie „Króla Maciusia na wyspie bezludnej” ujawnia nie tylko autobiograficzny, ale i autotematyczny wymiar powieści. Korczak skazuje na śmierć swojego bohatera przekazując czytelnikowi jego pamiętnik, bajkę pedagogiczną dla dzieci i dorosłych, która ma najgorszych ludzi naprawić: *Pisząc ją myślał Maciuś i o ludożercach, i o młodym królu, i o towarzyszach więzienia*. Tą właśnie bajką pedagogiczną jest opowieść o królu-dziecku. Koło się zamyka. To autor okazuje się wydziedziczonym królem spisującym własny pamiętnik.

W „Królu Maciusiu” rozpoznajemy dwa oblicza Korczaka – reformatora i filozofa, pragmatyka i mistyka, „króla” i pisarza: *A który jest prawdziwy Maciuś: czy dumny król-reformator, czy cichy i zamyślony, dobrowolny wygnaniec bezludnej wyspy Maciuś-filozof?* Sam Korczak, jak i jego powieściowemu sobowtór, przedstawia się w swoich utworach jako wieczny chłopiec – puer aeternus – bez domu i stałego miejsca w świecie, skazany na wieczne poszukiwanie doskonałości. Nawet praca pedagogiczna nie stała się dla niego usprawiedliwieniem własnego życia, źródłem pewności i spokoju. Nie dążył zresztą nigdy do tego, by swój niepokój, ten głód wewnętrzny, czymkolwiek zagłuszyć. W getcie w obliczu śmierci podejmował wciąż nowe próby zrozumienia ludzkiego losu: *Pytania stawiam ludziom (niemowlętom, starcom), faktom, zdarzeniom, losom. Nie ponosi mnie ambicja odpowiedzi, chcę przejść do innych pytań – niekoniecznie o tym samym. (...)*

*Pytałem się swoich cegiełek, dzieci, dorosłych, czym są. Zabawek nie psułem, ale obchodziło mnie, dlaczego lalka leżąc ma zamknięte oczy. Nie mechanizm, ale istota rzeczy – rzecz sama dla siebie, w sobie*<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> J. Korczak, *Pamiętnik*, w: *Wybór pism*, t. IV, s. 583.

Andrzej Werner

## Sen o nicości\*

(część I)

Poetycki wyraz doświadczeń wojennych i okupacyjnych w wierszach Tadeusza Różewicza, zwłaszcza z jego wczesnych tomików „Niepokój” i „Czerwona rękawiczka”, porównywano wielokrotnie do zaświadczonej przez Borowskiego świadomości poobozowej. Z pewnych punktów widzenia są to porównania uzasadnione. Świadczy o tym intensywność wyrazu tego przeżycia, jego miejsce nie tylko dominujące w sensie ilościowym, ale przede wszystkim podrzędne, warunkujące, podporządkowujące sobie całość widzenia spraw ludzkich w tym – nieprzekraczalnym już wstecz – momencie historycznym. Wynika z tego konkluzja o charakterze najbardziej ogólnym: doświadczenie epoki pieców całkowicie zmieniło tradycyjny wizerunek człowieka. Zbigniew Bieńkowski pisał: *Borowski i Różewicz wyrazili stan świadomości, w której konstrukcja moralna dotychczasowego powojennego człowieka uległa zburzeniu. Bohaterstwo i tchórzostwo, niebo i piekło sumienia nie są przeciwieństwami, lecz współtworzą jednolity – chociaż rozbity, skłócony – wizerunek moralny człowieka.* Nie jest to może całkiem ściśle, zwłaszcza w stosunku do Borowskiego, który w kwestiach sumienia, wnętrza psychicznego swych bohaterów nie wypowiadał się, zaś kwalifikacje moralne, zwłaszcza w tak skrajnych formach, istniały tylko na zewnątrz opisanego przezeń świata, nie uwzględniały nacisku swoistej sytuacji, stąd też należy do tej samej przeszłości, co ów dawny wizerunek człowieka. W każdym razie charakterystyczne jest tu podkreślenie wspólnych przesłanek gwał-

\* Tekst ten jest fragmentem większej całości, rozdziałem książki. Przynosi ona próbę syntetycznego spojrzenia na polską literaturę po roku 1956. Syntetycznego – poprzez wybrane przykłady i z pewnej tylko z góry założonej perspektywy. Spojrzenie to nie rości sobie pretensji do wyłączności, obejmuje jedną stronę rzeczy, inne pozostawiając w cieniu. Warto o tym pamiętać choćby tylko ze względu na relatywny – również w stosunku do owej większej całości – charakter występujących tu sądów. Choć nie sądy są tutaj najważniejsze, ale próba zrozumienia – z pewnego już dystansu – jak istniały i funkcjonowały społecznie wartościowe skądinąd fakty kultury.

townego załamania wiary w humanistyczne ideały, przede wszystkim – w ich idealną obecność we współczesnym świecie. Zaś wyróżnikiem szczególnie zbliżającym młodych twórców, rzadko spotykanym, było poczucie współuczestnictwa w rzeczywistości dogłębnie zdeprawowanej, poczucie jeśli nie winy, to współodpowiedzialności, brak dobrego samopoczucia kogoś, kto doświadczył zła jedynie jako ofiara.

U Różewicza wszakże odwołanie się do wojennej apokalipsy nosi nieodmiennie charakter czysto uczuciowego wstrząsu. Oparte jest zazwyczaj na skonstruowaniu samego faktu życia, jego prostych radości (np. o charakterze erotycznym), ale zarazem jakby grzesznych przez wspomnienie losu przyjaciela (brata), czyli wojennej i okupacyjnej śmierci. Wizje tej przeszłości, a właściwie migawkowe odwołania się do niej, nie układają się w żadną rozumiejącą rekonstrukcję tych czasów. Są jakby czystym przerażeniem – jak te dwukrotnie w jego twórczości skonstruowane z karnawałem weneckim „wykopaliska”, które

*w moim kraju mają małe czarne  
głowy zaklejone gipsem okrutne uśmiechy*

(„Maska”, Niepokój)

Również poczucie winy odwołuje się do prostego faktu uczestnictwa w tej historii, nie analizując bardziej złożonych form zależności od niedobrego czasu:

*mam lat dwadzieścia  
jestem mordercą  
jestem narzędziem  
tak ślepym jak miecz  
w dłoni kata  
zamordowałem człowieka  
i czerwonymi palcami  
gładziłem białe piersi kobiet.*

Moralna ambiwalencja to też tylko:

*To są nazwy puste i jednoznaczne  
człowiek i zwierzę  
miłość i nienawiść  
wróg i przyjaciel  
ciemność i światło*

widziałem:  
 człowieka który był jeden  
 występny i cnotliwy.

(„Ocalony”, Niepokój)

Można więc chyba zaryzykować twierdzenie, że jeśli poezja Różewicza szkicuje obraz kryzysu ludzkiej rzeczywistości po doświadczeniach wojny, to jego kreska jest grubym jedynie konturem odwołującym się do przeżycia kwestii rudymenarnych i to w planie uczuciowym raczej niż myślowym. Co więcej – jest to z tych samych powodów szkic cokolwiek abstrakcyjny; konkret, który się tutaj pojawia, symbolizuje owe kwestie podstawowe – życia i śmierci – nie prowadząc nas dalej w gąszcz realnych zdarzeń. Jest to widoczne w sposób szczególnie jaskrawy właśnie w zestawieniu z Borowskim. Powie ktoś, że jest to kwestia wyboru gatunku, poczynając od możliwości i wymagań poetyckich form wyrazu w stosunku do prozy. Nie jest to jednak ani oczywiste, ani pewne; gdyby nawet tak było, zapytać można z kolei o przyczyny takiego właśnie wyboru.

Również drugi człon owej podstawowej dla wczesnych wierszy Różewicza opozycji, a więc „życie”, potraktował poeta w sposób abstrakcyjny i pozahistoryczny. Jest ono właśnie czystym przeciwieństwem śmierci. Jego kształt, a właściwie – bezkształtność została jakby wyprowadzona z zaprzeczenia, ze śmierci, kresu. A więc sam fakt biologicznego trwania, okraszany hedonizmem Erosa, może również – zdolnością reprodukcji. Sąd ten może się wydać zaskakujący, przyzwyczailiśmy się do wizerunku Różewicza-realisty, poety rozmiłowanego w widzialności zewnętrznego świata, wręcz reisty upraszczającego stopniowo swój warsztat poetycki, aby dotrzeć do najbliższej identyfikacji słowa z rzeczą. Likwidatora, jeśli nie poezji, to z pewnością „poetyckości”, dochodzącego konsekwentnie – jak twierdził Kazimierz Wyka – od poezji do dramatu i prozy. Wszystko to prawda; również wczesne wiersze, te zwłaszcza, w których wspomniana opozycja bezpośrednio nie funkcjonuje, pełne są szczegółów potocznego życia, często pięknie i wzruszająco odmalowanych. Są one jednak szczegółami tylko. Jeśli łączą się w jakąś całość, to właśnie w obrębie owego „życia” kontrastowanego z przeszłością, z czasem śmierci.

Ten problem będzie nam jeszcze towarzyszył: czy opis realiów – najlepiej choćby zaobserwowanych, nie spiętych jednak kłamrą rozumienia mechanizmów politycznych i społecznych, milcząco obecnych wśród tych realiów – pozwala mówić o obrazie rzeczywistości, ograniczonej nawet, wąsko widzianej? Czy też – a do tej opinii się skłaniam – oznacza, przynajmniej w naszych warunkach, świat pełnej fikcji, abstrakcji quasi-realistycznej?

Przy takim ujęciu, ścisłym kontrastowaniu rzeczywistości wojennej („śmierci”) i powojennej („życia” czy też raczej – „nie-śmierci”) poezji Różewicza zagrażała podstawowa sprzeczność. Skoro kryzys ujawniony przez doświadczenie wojenne i okupacyjne ma charakter uniwersalny i stanowi trwały już spadek gorzkiej wiedzy o człowieku, nie może być prezentowany jedynie wstecz, retrospektywnie. Winien w jakimś sensie dotyczyć też świata powojennego. Wymóg ten rozбивa opozycję śmierć – życie, nie daje się z nią pogodzić. Toteż Różewicz rozszerza w niektórych wierszach kąt widzenia:

*Idę ulicą  
ludzie biegną ludzie jadą ludzie krzyczą (...)  
Obok w czerwonym kościele  
grozą jeszcze śmieszni piekłem  
obiecują niebo  
zachwalają wiarę ojców naszych.  
Sprytiny z rybim okiem  
i brodą jak lisia kita z miedzi  
nabił sto tysięcy nędzarzy  
w butlę  
ogłosił bankructwo.  
Mrowisko się mrowi.  
Piszą anonimy składają fałszywe świadectwa  
chorują na syfisy  
piją wódkę i eter  
gwałcą i zarzynają  
obliczają saldo  
(„Miłość” Niepokój)*

Niewesoły to obrazek, ale czy ma on jakiegokolwiek cechy pozwalające łączyć wymienione jednym tchem ludzkie grzechy i przywary z kryzysem objawionym przez wojnę? Jedy-

nym tropem, ale właśnie retrospektywnym, w żaden sposób nie przenoszącym się w czasie ku współczesności jest określenie piekła – tego, którym straszą kaznodzieje – jako śmiesznego. Cóż, jeśli nie grozę przeszłości, może mu przeciwstawić ów flamandzki obrazek? Wizerunek przywar rodzaju ludzkiego w równym stopniu związany z tamtą przeszłością czy teraźniejszością kraju, w którym Różewicz pisał swój wiersz, co – powiedzmy – z siedemnastowieczną Flandrią. W stosunku do własnej współczesności była to więc, użyjmy jeszcze raz tego słowa – abstrakcja.

A przecież właśnie w tej współczesności mógł Różewicz dostrzec cechy potwierdzające własną diagnozę kryzysu, gdyby miała ona jakieś istotne wyróżniki założonej „totalności”, gdyby opierała się na czymś więcej niż porażeniu doświadczonym podczas wojny horrorem. Wprawdzie w niektórych wierszach nie bardzo wiadomo, który czas przywołuje Różewicz, jak w wierszu „Powrót”, gdzie podmiot liryczny opryskliwie odpowiada na pytania rodziców z domu dzieciństwa.

*Nie – przecież nie mogę im  
powiedzieć że człowiek człowiekowi  
skacze do gardła*

(„Powrót”, Czerwona rękawiczka)

Człowiek człowiekowi, ale jeśli by się to miało odnosić do współczesności, znaczyłoby znacznie mniej (nader abstrakcyjnie) niż w nieco bardziej odległym i ciągle w poezji Różewicza obecnym wspomnieniu. Zwłaszcza, że...

*jednak: ta rewolucja  
lagodna jak szyja łabędzia*

to na widok *czterech pań w różowych pończoszках i niebieskich ptaków na srebrnych konarach żyrandoli* („Rachunek” z „Niepokoju”).

W znacznie późniejszej prozie Różewicza, zwłaszcza zebranej w tomie „Wycieczka do muzeum” dziwić mogły schematy martyrologiczne w spojrzeniu na wojenną przeszłość. Dziwić – bo takie ujęcie kryzysu ujawnionego w epoce pieców, jak to przedstawiliśmy na wstępie, radykalnie odrzucało dualizm kata i ofiary. Bliższy rzut oka odsłania jednak słabość, niepełną konsekwencję, może nawet

abstrakcyjną sloganowość ujęcia owego zjawiska i martyrologiczny punkt dojścia nie wydaje się teraz aż tak bardzo zaskakujący. Znówu widać to szczególnie jaskrawo w zestawieniu z prozą (ale także z poezją) Tadeusza Borowskiego.

Miało to, być może, i swoje dobre konsekwencje. Przeniesienie kryzysu w powojenną przyszłość nie musiało wyglądać tak, jak to przed chwilą sugerowałem. Nie musiało, a może i nie mogło – w polskiej literaturze brakuje zapisu podobnego spojrzenia. Mogło natomiast zwrócić się z pasją przeciwko wszelkim przejawom „starego”, zarażonego nieuleczalną chorobą, w imię zdrowej przyszłości, świetlanej jeszcze nie z obowiązku, ale rozpaczliwej potrzeby jakiegokolwiek wiary. Różewicz zwrócił się przeciw, ale bez pasji Borowskiego, przyszłość jawiła mu się świetlana raczej z obowiązku niż z wiary niezłomnej i głębokiego przekonania. Niemniej w budowaniu jej uczestniczył – wierszami, których dziś już nikt z dobrej woli nie pamięta.

I niech tak zostanie. Nie będziemy dowodzić, że były od nich gorsze, że jak na wymagania... że pojedyncze wiersze i strofy jakoś tam ocalały – to wątpliwa przysługa oddana poecie prawdziwemu i dużej miary. O tych wierszach i strofach lepszych, wierszach o miłości czy pięknie krajobrazu warto to tylko dodać, że ciąży nad nimi milczenie, brak słów, strof i wierszy o czymś innym, nie mniej zapewne ważnym, choć mniej poetyckim. Nie wspomniałbym o tym milczeniu, powszechnym przecież, choć rzadziej wypominanym niż poczucie winy za oklaski, gdyby nie to właśnie, że rozciąga się ono na okres szczęśliwszy, ten z „Niepokoju” i „Czerwonej rękawiczki”. A co było później? Wspomnienia wojennej przeszłości nie zniknęły z wierszy Różewicza, ale teraz również z dramatów i – coraz częściej – prozy. Stykając się z „życiem”, z jego współczesną materią, nie tworzyły już jednak jaskrawej doń opozycji, przynajmniej nie w tym sensie, do jakiego przywykliśmy w powojennej poezji. Współczesna rzeczywistość, teraz wyraźniej niż kiedykolwiek, zaczęła przybierać w jego poezji ciemne barwy. Ciemne barwy? – zła to metafora nie tylko dlatego, że oklepana, bowiem skrajnie negatywny osąd tej rzeczywistości główny nacisk kładzie na jej szarość, zamazane kontury, brak jasnych kryteriów moralnych, oceny zła i dobra. Czy można

zatem powtórzyć to samo pojęcie, które stosowaliśmy określając Różewiczowską powojenną diagnozę ludzkiej rzeczywistości, pojęcie kryzysu? Jego rysy są całkiem odmienne, z tamtej diagnozy nie można ich bezpośrednio wyprowadzić. Nie jest to więc prosta kontynuacja, podobnie zresztą jak nią nie było przejście pomiędzy wojennym „porażeniem” a odnoszącymi się do powojennej „rzeczywistości” powszechnymi narzekaniami na pospólną nierządność naszą. Mimo to owym obrazom przysługuje niejasne i wieloznaczne pojęcie kryzysu. Powiedziałbym więcej – pojęcie wydaje się tu pierwotne wobec oglądu rzeczywistości, za pojęciem idą dopiero stosowne ilustracje. Choćby go Różewicz nigdy nie używał. Używał natomiast i to w sposób bardzo sugestywny pojęcia „spadanie”. Spadanie w otchłań bez dna – dna, które niegdyś istniało wyznaczając głębokość upadku, znikczemnienia, zła popełnionego przez człowieka. Teraz to dno zniknęło, spada się też problematycznie, bo choć to pojęcie zachowuje swój oceniający charakter, to spada się we wszystkich kierunkach:

*zbuntowani ludzie  
potępione anioły  
spadały głową w dół  
człowiek współczesny  
spada we wszystkich kierunkach  
równocześnie  
w dół w górę na boki  
na kształt róży wiatrów  
dawniej spadano  
i unoszono się  
pionowo  
obecnie  
spada się poziomo*

(„Spadanie”. Twarz)

*Człowiek współczesny* – to określenie powinno nas szczególnie zainteresować. Czas, w którym ów twór egzystuje, budzi niewiele znaków zapytania. Zapytać można co najwyżej, od kiedy trwa ów dzień dzisiejszy. Nie znajdziemy na to wyraźnej odpowiedzi. Pomóc nam jednak może prosta odpowiedź na następne pytanie. Jaki obszar ów człowiek współczesny zamieszkuje? Wynika to już nie tylko z samego

określenia. Fakt, że *dawne solidne mieszczańskie dno* zniknęło, ulotniło się gdzieś bezpowrotnie, „odkryła”, a właściwie wyraziła, uświadomiła pisarzowi z całą oczywistością Françoise Sagan swoim modnym podówczas powieściadłem „Witaj smutku”. Ironia tego stwierdzenia nie może jednak zmienić podstawowych okoliczności. Czy znaczy to, że *człowiek współczesny* jest tworem zachodniej kultury, że poziomo spada się właśnie na zachodzie Europy? Z pewnością, ale nie tylko. W poemacie „Spadanie” dominuje pierwsza osoba liczby mnogiej – to my spadamy we wszystkich kierunkach:

*spadając uprawiamy nasze ogrody  
spadając wychowujemy dzieci  
spadając czytamy klasyków  
spadając skreślamy przymiotniki*  
(„Spadanie”)

A więc u nas, czyli na Zachodzie. Czyżbyśmy nagle awansowali do tak dobrego choć zdemoralizowanego towarzystwa dlatego, że „Przekrój” wydrukował i wylansował „wypracowanie o spółkowaniu pewnej panienki”?

Nie jest to wcale takie głupie pytanie, ale Różewicz jeszcze bardziej rozszerza zakres pojęcia *człowiek współczesny*, wspominając o innym modnym wydarzeniu: filmie „Mondo Cane” Jacopettiego, jako kolejnym wizerunku spadania współczesnego człowieka, obrazie, który

*(...) zrobił na mnie  
wielkie wrażenie rosnące jeszcze  
ciągle rosnące (...)  
ludzie tam jedzą tańczą zabijają zwierzęta  
„robią miłość” tańczą modlą się konają  
kolorowy reportaż  
o agonii (...)  
czerwone wargi wargi w Mondo Cane  
świecące czerwone wargi wielkie  
poruszają się w Mondo Cane*  
(„Spadanie”)

Nawiasem mówiąc, jeszcze niedawno to „poezja o rewolucji” miała u Różewicza „wielkie czerwone usta”. Tym razem mowa już o „człowieku”, nawet nie wiem, czy „współczes-

nym". bo efekciarski dziennikarz umieścił w galerii osobliwości „Pieskiego świata” zwyczaje i rytuały różnych ludów i różnych, również bardzo starych kultur. Każe nam się tym dziwić i przerażać, choć jedyny wniosek, jaki stąd płynie to względność miar, norm i kryteriów w czasie i przestrzeni (zwłaszcza smaku, gustu). Może to jakiś trop, może zjawisko upowszechnionej względności stanowi pewien klucz do Różewiczowskiej „wizji kryzysu”? Ale czy warto dowiadywać się o tym od Jacopettiego w wersji, która dziwi się, ośmiesza i piętnuje *DZIKIE OBYCZAJE* – nic, jednym słowem, nie rozumie...?

Swoją drogą, gdyby Różewicz obejrzał następny film Jacopettiego „Afryko, wróć!” (Come back, Africa!) w ciekawy sposób mógłby włączyć do owej wizji postać dziennikarza z kamerą, a może również swoją fascynację jego dziełem: ponura wieść, iż ów dziennikarz aranżował na potrzeby filmu egzekucję, nie znalazła ostatecznie dowodu, potwierdzenia, ale wystarczy asysta przy tym wydarzeniu, którą obraz bezpośrednio przedstawił. Dla uważnych widzów „Mondo Cane” nie było jednak zbytnim zaskoczeniem. Drobne przesunięcie ilościowe w etyce zawodowej twórcy.

Być może pewną przesadą, ale nie taką znowu wielką, złośliwością, ale nie pozbawioną powodów, byłoby twierdzenie, że ów obraz uniwersalnego kryzysu kultury jest u Różewicza cokolwiek „przekrojowy”. A to monstrualna konsumpcja, świat przedmiotów przesłaniający istotne wartości, a to – co wiąże się, ale brzmi bardziej swojsko – znieczulica, zanik serca, umiejętności współodczuwania z drugim człowiekiem, a to znowu seksualne rozwydrzenie już nie tylko obyczajów, ale i mentalności:

*Mons pubis  
z tego szczytu  
rozłaczają się rozległe  
rosnące widnokregi  
(„Spadanie”)*

Coś trochę tak, jak to wyśmiewał Kazimierz Brandys w jednym z listów do Pani Z: „Przekrój” dał Pani wizję Zachodniego Świata. W tym świecie Hemingway ma 12 punktów, a w

zamku p. Vivian Leigh krowa imieniem Lavinia niedawno weszła w szkodę.

*Szałowy świat! Kosmos w pigułce z gwarancją Braci Rojek.* To, co Pani Z. przyjmuje za dobrą monetę, Różewicza przeraża, wypełnia najczarniejszymi, pełnymi katastroficznymi przeczuć myślami. Czy jednak przeraża go świat, czy sposób, w jaki go przyjmuje „Przekrój”, Saganka czy Jacopetti – mieszając i niszcząc dotychczasowe kryteria wartości? Wydaje się, że i u Różewicza te dwie tak różne przecież kwestie nie są klarownie oddzielone i mieszają się cokolwiek. Tak jak i osoby liczby mnogiej: „my” (dzięki „Przekroju”?) znaczy tutaj to samo co „wy” i „oni”. Drugiej i trzeciej osoby Różewicz nie używa. Tyle że z owego „my” wyodrębnia się w domyśle (nie zawsze – trzeba przyznać – do końca) autorskie „ja”, nadrzędna świadomość, która dostrzega całe to ziemskie inferno, opisuje, nazywa (raczej nazywa) i – choć nie wprost – potępia.

Żeby chociaż zawile jakieś ścieżki prowadziły u Różewicza od naszej przaśnej, nadwiślańskiej rzeczywistości (demoralizacji) na szeroki trakt naszego europejskiego i światowego zepsucia. Skądże. Żadnych ekonomicznych czy politycznych rozróżnień, żadnych niuansów. Charakterystyczne, że w poemacie o „Spadaniu” podane są dwa przykłady myślicieli demodés, co traktowane jest, rzecz jasna, ironicznie, którzy wierzyli jeszcze w dno i możliwość upadku: to Dostojewski i Camus. Obu zakasowała Saganka. Charakterystyczne, bo oni właśnie mogli doprowadzić Różewicza, jeśli – żeby tak powiedzieć – życie go nie zaprowadziło, ku odróżnieniu swoistej postaci dna czy też piekła, gdzie przecież sam, obok innych współobywateli, się znajdował, zanim pójść myślał w otwartą przestrzeń, gdzie spada się tylko poziomo. Zanim? – choćby czytał i tysiąc Saganek, nawet swojskich, warszawskich czy krakowskich Saganek, nie usunąłby przecież sobie i innym spod nóg dna, którym jest zniewolenie. Dna, właśnie dna w jego własnej terminologii poetyckiej, bo oznacza ono również tak bardzo realny punkt oparcia dla wartości, pionowy kierunek marzeń i dążeń, nie zawsze uświadamianych, niemniej realnych.

Tym, co naszą rzeczywistość miało odróżniać od uniwersalnej bezdenności, był jej wymiar. Wśród wielu innych, nie kwestionowanych tutaj bynajmniej umiejętności poetyckich, Różewicz posiadał rzadki dar nazywania. Niejednokrotnie znajdował krótką, celną formułę słowną, która stała się nazwą obiegową. Czy celną dlatego, że trafiała w opinię, która nadawała jej cechę trwałości, czy dlatego, że określała trafnie samą rzeczywistość, jakieś istotne a ukryte jej cechy? Nie jest to jednak równoznaczne. Taką nazwą było „spadanie poziome“, a zwłaszcza „nasza mała stabilizacja“, termin, który zrobił wręcz zawrotną karierę. Nie wiem, czy w sensie dosłownym Różewicz był jego wynalazcą, w każdym razie od tytułu sztuki „Świadkowie, czyli nasza mała stabilizacja“ bierze się jego powszechne, po krótkim czasie, użycie. Różewicz był jednym z wielu, którzy zjawiska objęte tym terminem opisywali, wspominaliśmy je choćby przy okazji dramatów Mrożka. Zjawiska rzeczywiste czy urojone? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie.

Zakres pojęcia stał się z czasem bogatszy, inny niż w oryginalnym Różewiczowskim wydaniu. Wątpliwe nawet, czy można mówić o w miarę jednolitym zakresie. Pojemność wyznaczała z grubsza sama nazwa. „Nasza mała stabilizacja“ w sensie politycznym oznaczała opozycję w stosunku do okresu „burzy i naporu“ (brak nazwy) po październiku, do czasu rozkołysanych nadziei, aspiracji, dążeń społeczeństwa i jego elity, możliwości stworzonych przez władzę. [— — —] [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)]. Stabilizacja oznaczała wzmocnienie, okrzepnięcie tej władzy, (...) a z drugiej strony uspokojenie się czy wręcz zanik owej fali społecznych dążeń (niepokoju), powrót do codzienności, przejście od aspiracji zbiorowych do indywidualnych, realizowanych jednostkowo lub w małych grupach społecznych, w rodzinie przede wszystkim. Były to zjawiska bądź to rozpatrywane we wzajemnym związku, częściowym przynajmniej zdeterminowaniu podstaw społecznych przez system rządzenia (stanowisko krytyczne), bądź też niezależnie od siebie (to znaczy usunięciu podlegały czynniki determinujące – stanowisko w większym

lub mniejszym stopniu aprobatywnie wobec poczynañ władzy). Ale spojrzenie kontrastujące, opozycyjne, sięgało również o jeden stopień wstecz, w lata pięćdziesiąte. W tym ujęciu stabilizacja stanowiła powrót do socjalistycznej normy po likwidacji wcześniejszych błędów i wypaczeń.

Jeśli można tak rozróżnić (poszczególne zakresy nakładają się częściowo na siebie), to socjologiczne spojrzenie na zjawisko małej stabilizacji zaprezentował w cytowanym już tekście o Mroźku Krzysztof Wolicki: *Pierwsze kontury nowej siatki społecznej (zatem nie tylko stosunków władzy), czas sadowienia się, spadku mobilizacji masowej na rzecz różnych wariantów awansu indywidualnego, nowego priorytetu prywatności – i zarazem czas poszukiwania samowiedzy przez młodą inteligencję, która akcentując swe znaczenie odkrywa też w sobie nowe powołanie internacjonalistyczne, pozwalające owo znaczenie zuniwersalizować jako epokę technokracji.*

Ekonomiczny wymiar owej stabilizacji jest już całkiem oczywisty: połowiczne choćby wybrnięcie z ciężkiego kryzysu gospodarczego połowy lat pięćdziesiątych, likwidacja niektórych zbyt już oczywistych błędów w planowaniu i życiu gospodarczym, pewien wzrost produkcji rynkowej, stopniowe podnoszenie poziomu życia (w zestawieniu z wcześniejszą nędzą) i o wiele od tego większy wzrost perspektyw, nie tyle w sensie realnych możliwości osiągnięcia wysokiego pułapu konsumpcji, ile wzorów ku temu zmierzających: [— — — —] [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)].

Wszystkie te czynniki, jakkolwiek byłyby oceniane, miały swój wpływ na zbiorową psychę, odbijały się w świadomości społecznej – być może nawet wywołały zauważalną gołym okiem zmianę jej danych podstawowych. Czy jednak same efekty, owa zmiana mentalności przeciętnego Polaka, mogą być przedstawione bez owych czynników warunkujących? Czy stanowią opisową prawdę rzeczywistości anno 62 czy 64? Czy i w jakim sensie stać się mogą prawdą literackiego przedstawienia (wypowiedzi o) rzeczywistości? Jak funkcjonują w czasie, czy mogą się stać przesłanką konstrukcji procesu? Tę ostatnią prawdę – procesualną, zmie-

rzającą w przyszłość, sama faktyczna przyszłość wkrótce zweryfikuje i będzie to osąd bezwzględny, choć nigdy nie zakończony, ostateczny.

Tadeusz Różewicz odwołuje się do EFEKTÓW w sferze świadomości społecznej, uparcie portretuje przeciętnego Polaka z początku lat sześćdziesiątych i dalej, *kamienną wyobraźnię* szarego człowieka. Szczególnie wyraziście i w sposób dla tej twórczości, przy jej wewnętrznych założeniach, pełny – w dramatach, poczynszyszy od „Kartoteki”. Efektów? – zerwanie z całym ciągiem różnorodnych uwarunkowań, brak jakichkolwiek sygnałów o ich istnieniu jest tutaj tak kompletny, że ów wizerunek przypomina odnalezioną po latach fotografię z jakiejś bliżej nie zidentyfikowanej „ziemi nieczyjej”. A jednocześnie, choć wygląda to co najmniej dziwnie, fotografia ta jest osądem albo osąd – moralną oceną przedstawionego świata – sugeruje.

Różewiczowska *nasza mała* jest, jak to już z przedstawionych okrucich wynikało, wtórną, pomniejszoną wersją *tamtej wielkiej*, jej cokolwiek żalonym odbiciem. Odbiciem w sensie kulturowej kliszy, choćby tej właśnie z „Przekroju”, bo żadnych porównań korzeni, podłoża – choćby po to, aby ukazać powierzchowność *naszej* – tutaj nie znajdziemy. *Księżna Monako powiła ośmioraczkę* – salut armatni oddany przy tej okazji w „Kartotece” obwieszcza w istocie narodziny wszechświatowego uniwersum stabilizacji. Ironia, z jaką ta zadziwiająca wspólnota kulturalna została przez Różewicza potraktowana, nie jest w stanie usatysfakcjonować nas w pełni już choćby dlatego, że znacznie częściej (i w dalszym ciągu) oddawano salut na cześć, ot chociażby (...).

W owej wizji ustabilizowanej współczesności szczególnie jaskrawo widoczny jest brak odwołań o charakterze politycznym. *W tym czasie zaczął się ten wielki kryzys światowy. Potem kryzys minął i wybuchła wielka wojna światowa. Druga. Potem pokój, odbudowa, no i stabilizacja.* Kwestię tę wygłasza bohater Różewicza – Drugi z „Naszej małej stabilizacji”, ale kontekst i tego, i innych utworów pisarza pozwala rozumieć ją szerzej, bardziej reprezentatywnie. Zdanie takie mógłby wypowiedzieć mieszkaniec niemal każdego z krajów europejskich (i nie tylko) i nie w każdym przy-

padku ten wspólny mianownik dziejowego doświadczenia wypaczałby aż tak bardzo jego rzeczywisty na danym obszarze przebieg.

Kim więc jest ten programowo zwyczajny, szary człowiek Różewicza, przez którego pokój przepływa ulica? I czy w ogóle istnieje – poza bytem intencjonalnym w jego utworach – jeśli uwzględnimy również, kim w tych utworach nie jest? A rzecz nie polega tylko na kwestiach w szerokim sensie politycznych, choć w jakiś sposób się wokół nich koncentruje. Skromny, może nawet nieco groteskowy wymiar *naszej stabilizacji*, zapożyczony w postaci – pożałuj. Boże – wzorów kulturowych, nie oznacza bynajmniej łagodniejszej oceny świadomości *ustabilizowanego obywatela* czy też tego, co z tej świadomości pozostało, jego właściwości moralnych lub ich zupełnego braku. *Mała* – nie znaczy iż mała w etycznym wymiarze całego zjawiska. Jeśli w świecie autorskim – przeciwstawionym opisywanemu światu – istnieje wymiar pionowy, to upadek, właśnie dlatego że poziomy, jest upadkiem wielkim.

Bohater Różewicza jest radykalnie pozbawiony pionu nie tylko dlatego, że w jego pierwszym i chyba najważniejszym utworze dramatycznym głównie leży w łóżku, spoczywa w pozycji horyzontalnej. Choć dociekliwy badacz i w tym zapewne odnajdzie ważną sugestię znaczeniową. Życie bohatera, tak jak jawi się ono w teraźniejszości, będąc zarazem przepływem niejasnych wspomnień, wydarzeń z czasu przeszłego, jest zbiorem faktów (?) i myśli pozbawionym jakiegokolwiek hierarchii. Wszystko jest równie ważne albo też raczej – równie nieważne. Nie stanowi żadnej wewnętrznie uporządkowanej całości; bez celu – w przeszłości (jego niespełnienie narzucałoby temu zbiorowi wymiar klęski) i zwłaszcza w teraźniejszości, co poprzez nadzieję na spełnienie nadawałoby jego życiu jakiś tymczasowy choćby sens. Bohater bezimienny, nazywany przez innych i przez siebie za każdym razem inaczej. Obok funkcji uzwyklenia, kreacji polskiego Everymana, podkreślać to może również zagubienie własnej tożsamości. Rozpad osobowości, jedności bohatera tak charakterystyczny w sztuce tego okresu, sztuce nowoczesnej, co stało się już nie postulatem, ale obowiązkiem? Być może, ale całe ludzkie otoczenie w tym

dramacie i w innych, postaci charakterystyczne przez jedną tylko dominującą cechę, wszystko to wskazuje, że mamy do czynienia również, jeśli nie przede wszystkim, z diagnozą o charakterze społecznym, umiejscowioną intencjonalnie w czasie i przestrzeni.

Przeszłość w wymiarze doświadczenia zbiorowego, a nie jednostkowego pojawia się tutaj dwukrotnie: są to oczywiście lata wojny, sygnał lęku i poniżenia i lata pięćdziesiąte – sygnał hańby współuczestnictwa. Bardzo słaby jednak, skoro mowa tylko (w zasadniczym tekście dramatu) o *klasowaniu*. Bohater „Kartoteki” jest jednak postacią dość szczególną wśród innych Różewiczowskich postaci, jedną bodajże traktowaną po trosze lirycznie – w każdym razie pępowina łącząca bohatera z autorem nie została tu, jak się wydaje, w pełni odcięta. Kim jednak są ludzie z ulicy przepływającej przez ten pokój? Ludzie spoza biografii bohatera? Nie ma tu nikogo, kto swoim pojawieniem się na scenie, jednym rysem swojej osoby przerywałby ów dziwny stan apatii, braku jakichkolwiek ideałów, wnosiłby z sobą coś własnego, osobistego, ludzkiego: jedyne formy aktywności to demonstracja władzy (Grubas), służalstwa (Pan z przedziałkiem); i fascynacja różnorodnymi przedmiotami. I przede wszystkim Chór – bełkotliwy, pilnujący jedynie praw spektaklu, szczególnie zaskakujący w zestawieniu ze swoją tradycyjną rolą. Będący bowiem przeciwieństwem trwałego fundamentu, wyroczeni boskich nieprzekraczalnych wartości i praw, tragicznie splątanych w życiu bohaterów: w tym świecie bez tragedii chór może tylko odgrywać rolę z ponurej farsy. I tym samym najdobitniej potwierdzać rozbicie, rozproszenie jakiegokolwiek sensu rzeczywistości, którą „komentuje”.

A przecież „Kartoteka” stanowi co najwyżej zapowiedź tej diagnozy „stabilizacji”, którą przyniosły późniejsze sztuki Różewicza. Jej bohater jest w większym stopniu rozbitek niż oskarżonym w procesie, który poeta, coraz bardziej rozgoryczony, będzie wkrótce wytaczał psiałemu społeczeństwu i w ogóle całemu światu. Rzeczywistości. To pojęcie – tak ogólne w tym kontekście, że przestaje cokolwiek znaczyć – jest tu jak najbardziej na miejscu. Już choćby ze względu na „uniwersalny”, przekraczający granice wymiar „stabilizacji upadku”.

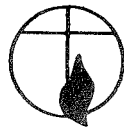
Szczególnie wyraźny kształt przybiera ów akt oskarżenia w tytułowym dramacie cyklu, czyli w „Świadkach”, widoczny również w „Grupie Laokoona”, „Spaghetti i mieczu”, „Wyszedł z domu”, „Śmiesznym staruszką”. A także w wielu wierszach (np. „Zielona róża”) i w prozie. Dwie pary istot człekokształtnych ze „Świadków” zasiedziały w stanie, którego nie ośmielią się nawet wartościować, nazwać – z obawy, aby się nie zmienił. Nie dlatego, że jest idealny, dobry, że czują się szczęśliwi, usatysfakcjonowani; może nawet jest mało wygodny, u pieseczków-koteczków coś najwyraźniej się psuje, pęka, ale on i ona nie przyznają się do tego przed samymi sobą chociażby – byle nie naruszyć pozorów równowagi; bo może być gorzej. Zauważmy, jak rozmawiają ze sobą: język służy tworzeniu tych pozorów, oddaleniu możliwego zagrożenia, nie zaś komunikacji, porozumieniu. Ale też komunikacji być nie może, bo nie ma czego komunikować, ich język jest pusty jak oni sami. Czy też, używając ulubionego w tym czasie określenia Różewicza, jego słowa-klucza, jest w nich nic, rozdęte jak balon NIC. Potrafią opisać, co dzieje się wokół. Ale czy tę rzeczywistość dostrzegają? Skoro dzieją się rzeczy tak straszne – zdarzenie z dziećmi i kotkiem – a opis w niczym nie naruszy ich spokoju, rutyny wykonywanych czynności, więcej – skoro tylko przekroczy granice założonej sielanki – gubi jakiegokolwiek możliwości oceny, kwalifikacji, rozróżnienia hierarchii zdarzeń. Okrucieństwo dzieci, każdy biednego zwierzątko są tak samo ważne jak piórko, które zgubił przelatujący gołąbek. Cóż – jeśli *nieskończoność jest krótsza od nogi Sophii Loren*, a *ucho van Gogha wygląda prawie komicznie...* („Świadkowie”).

Zwróćmy uwagę na to dziwne rozróżnienie między umiejętnością opisu a dostrzeganiem rzeczywistości.

Ani jednym, ani drugim nie dysponują dwaj panowie, w sposób bardziej dosłowny usadowieni w swych fotelach. Czy ich wzrok nie potrafi odróżnić, co dzieje się w wąskim i na stałe wybranym promieniu? W każdym razie język tego nie nazwie, jeśli wypowiedziane rozpoznanie zmusiłoby ich do zmiany zajmowanej pozycji. Czy tak bardzo wygodnej? I tym razem – nie, ale w każdym razie dobrze znanej, zasiedzianej od lat dziesięciu, bezpiecznej. I choćby do stóp im

się doczołgał konający, błagający o pomoc człowiek, ryzyko utraty miejsca nie pozwoli ruszać się z fotela, nie pozwoli zauważyć czy nazwać zaistniałej sytuacji.

Jaskrawa metafora, jaskrawa ocena. Uogólnienia z części pierwszej są już tylko poetyckim dodatkiem, niezwykle celnie – w obrębie autorskich założeń – formułowanym. Tyle że odbiera on możliwość interpretacji tej metafory w kategoriach politycznych, przenosząc jej sens w ogólniejszą (?), dobrze znaną z innych utworów Różewicza i bezpieczną sferę totalnego kryzysu współczesnej mentalności (i moralności, choć to słowo już nie przystaje do zdegradowanej rzeczywistości ludzkiej). *Nasza mała stabilizacja może jest snem tylko* – pytają zgodnie recytatorzy. Może. Ale może snem nie tylko ich, nie tylko bohaterów tej sztuki.



*Leonard Cohen*

## **Księga miłosierdzia\***

(fragmenty)

### **1**

Przestałem nad słuchiwać, lecz On nie zawołał. Spróbowałem raz jeszcze czując, że coś straciłem. Gdy to uczucie pogłębiło się, znowu posłyszałem Jego głos. Przestałem przestawać i przestałem zaczynać, i udawałem, że niczego nie rozumiem. Taktyka, którą się posłużyłem, zawiodła mnie. Wiele czasu, lata całe zmarnowałem w takim minoryowym nastroju. Teraz targuję się z Nim. Ofiarowuję guziki za Jego miłość. Błagam o miłosierdzie. On z wolna ustępuje. Wahając się podąża w stronę swego tronu. Aniołowie niechętnie przyzwalają sobie na wspólny śpiew. W przemianie tak subtelnej, że aż nieuchwytniej, na promieniach złocistej symetrii powołana zostaje świta i jeszcze raz jestem śpiewakiem z niższych chórów, urodzonym pięćdziesiąt lat temu, by wznosić swój głos na tę wysokość i ani dźwięku wyżej.

### **2**

Kiedy opuściłem króla, zacząłem ćwiczyć moją przemowę do świata: to były długie próby, pełne powtórek, wyimaginowanych owacji, upokorzeń i mściwych edyktów. Coraz bardziej puchłem po cichych naradach z moją ambicją, zmagalem się ze sobą i nadymałem, aż wreszcie – gdy nadzedł czas – wydałem na świat małpę. Po krótkiej, nieuniknionej sprzeczce małpa rzuciła się na mnie. Chwielec się i potykając uciekłem na lśniące dziedzińce króla. „Gdzie jest twoja małpa?” – spytał król. „Przyprowadź mi swoją małpę.” Nauka posuwa się powoli. Małpa jest stara. Płata figle za swymi kratami, przedrzeźniając we śnie nasze gesty. Natrzasa się z mojej urzędniczej pilności. „Jaki król?” – chce wiedzieć: „Jaki dziedzińiec? Jaki trakt?”

\* Tytuł oryginału: „Book of Mercy”.

## 3

Usłyszałem, jak moja dusza śpiewa za liściem: zerwałem liść i wtedy usłyszałem, jak śpiewa za zasłoną. Zdarłem zasłonę i wtedy usłyszałem, jak śpiewa za murem. Zburzyłem mur i usłyszałem, jak moja dusza śpiewa przeciwko mnie. Odbudowałem mur, zawiesiłem zasłonę, ale nie mogłem zasadzić liścia. Trzymałem go więc w dłoni i słuchałem, jak moja dusza potężnie śpiewa przeciwko mnie.

Tak właśnie bywa, kiedy szuka się bez pomocy przyjaciela.

## 7

Przepychałem swe ciało z miasta do miasta, z dachu na dach, aby zobaczyć kąpiącą się kobietę. Usłyszałem swoje chrząknięcie. Zobaczyłem, jak lśnią mi palce. Wtedy zamknęło się wokół mnie wygnanie. Potem rozpoczęła się kara; małe bezcelowe cierpienie, nie w sercu, ale w gardle, potem usunięcie ciała, ptaki śpiewające skarbowi śmietnika, potem amnezja świata, kąpiąca się w kloace zjawa. Potem zostałem osądzony przez twarz jednego z tych, których wykiwałem. Potem lęk przed sprawiedliwością. Potem, po raz tysięczny, realność grzechu. Potem jaśniejące Prawo, potem przypomnienie tego, czym było, zbyt odległe, zbyt czyste, by można je było uchwycić. Wtedy, chcąc poznać na nowo ból rozłąki, zatęskniłem do tęsknoty za Tobą. Jak długo mam być nie zamieszkanym przez duszę? Jak długo mam znosić bunt tego wyrzeczenia? O, Panie mego oddechu, stwórz człowieka wokół Twych nozdrzy i poskładaj me serce, aby poczuło przyciąganie Twojego Imienia. Uformuj mnie raz jeszcze i otwórz me usta, aby głosiły Twoją chwałę. Nie ma innego życia poza życiem w Tobie, nie ma innego świata, po którym można stąpać, poza światem stworzonym przez Ciebie. Przebacz mi poprzez te godziny i tę północ. Daj tej myśli mistrza z tej zjawie kamień. I nie pozwól demonom chępcie się Twoim miłosierdziem.

## 9

Błogosławiony jesteś Ty, który dałeś każdemu tarczę samotności, tak że nie może o Tobie zapomnieć. Ty jesteś prawdą w samotności i tylko Twoje Imię ją ogarnia. Umoc-

nij mą samotność, abym został uzdrowiony w Imię Twoje, które jest ponad wszystkie ukojenia, jakie dane są na tej ziemi. Tylko w Imię Twoje mogę oprzeć się lawinie czasu; tylko wtedy, gdy ta samotność jest Twoja, mogę wnieść swe grzechy ku Twojemu miłosierdziu.

## 20

Jak jeszcze nie narodzone dziecko, płynące na ten świat, jak kobieta licząca oddechy w spazmach rodzenia, łaknę Ciebie. Jak ryby cychające na przynętę, jak wyprężony ku wodzie wędkarz zastygam w nieugaszonym pragnieniu, o władco absolutnej jedności. Co mam uczynić, aby osłodzić to oczekiwanie, aby uchronić mą nadzieję przed pogardą mych wrogów? Dziecko przyszło na Twój świat, ryby zostały nakarmione i rybak także. Batszeba leży u boku Dawida, małpy złążą z Wieży Babel, lecz w moim sercu małpa widzi kąpiącą się piękność. Podszepty z każdego zakątka Piekiel utwierdzają mnie w moim pożądaniu. O, tarczo Abrahama, utwierdź mą ufność.

## 25

Mój syn i ja żyliśmy przez wiele lat w jaskini, ukrywając się przed Rzymianami, chrześcijanami i przed żydowskimi odszczepieńcami. Dniem i nocą poznawaliśmy litery jednego słowa. Kiedy jeden z nas znużył się, drugi ponaglał go do pracy. Pewnego ranka mój syn powiedział: „Mam dosyć”, a ja odrzekłem: „Zgoda”. Poślubił piękną dziewczynę, córkę jednego z naszych dobroczyńców, która niegdyś przynosiła nam strawę. Z małej dziewczynki wyrosła na tę, na którą czekał cały dzień. I zostali pobłogosławieni potomstwem. Pewnego dziwnego popołudnia wróciła do mnie moja żona, zupełnie odmieniona i rozpromieniona, i otworzyliśmy w Jeruzalem antykwariat, w którym sprzedawaliśmy małe, dwujęzyczne wydanie Księgi Psalmów. Któregoś dnia zjawiła się moja córka i rzekła: „Czemu zostawiłeś mnie na pastwę losu?” Odpowiedziałem: „Przebac mi”, i jej twarz zajaśniała przebaczeniem. Poślubiła złotnika, wytwórcę dewocjonaliów, urodziła dzieci i napelniła szczęściem swych rodziców. Od czasu do czasu o północy gromadzimy się pod murem, nasza wspólnota małych wspólnot. „Właściwie – stwierdzamy – Rzymianie nie jedzą

już mięsa wydartego z żywych zwierząt, i chrześcijanie to przecież gałąź drzewa, a i żydowscy odszczepieńcy są objęci Słowem.” Rozmawiamy sobie w ten sposób, śpiewamy uświęcone czasem pieśni i układamy nowe, jak nam przykazano.

*Jeruzalem krwi*

*Jeruzalem amnezji*

*Jeruzalem bałwochwalstwa*

*Jeruzalem Waszyngtonu*

*Jeruzalem Moskwy*

*Radujcie się narody*

*Jeruzalem legło w gruzach*

### 31

Kiedy nie czuję gniewu ani smutku, a Ty odchodzisz ode mnie, wtedy najbardziej się boję. Kiedy brzuch jest napelmony, a po głowie krążą różne sentencje, wtedy lękam się o swoją duszę: biegnę do Ciebie jak dziecko, które nocą wpada do sypialni rodziców. Nie zapomnij o mnie w mej sytoci. Gdy serce w uśmiechu szczerzy do siebie zęby, świat się wali. A ja zostaję sam na kupie skorup i odpadków. Właśnie wtedy nadechodzi niebezpieczna chwila: jestem zbyt wielki, aby prosić o pomoc, z twierdzy własnych rozezarowań zawzięcie ustanawiam nowe przykazania. Skrusz we mnie nieprawość błogim wspomnieniem dni, kiedy byłem z Tobą, kiedy radowała Ciebie moja dusza, kiedy byłem tym, kim chciałeś, abym był. Moje serce śpiewa o Twojej tęsknocie za mną, a myśli wyznają mi winę, aby móc podziwiać Twoje miłosierdzie. Nie lękam się, gdy układasz moje dni przed sobą. Twoje mię jest słodyczą czasu, w bliskości swej unosisz mnie ku nocy, szepeąc słowa ukojenia, ściągając światła z nieba, mówiąc „Spójrz, jak noc przestaje być straszna dla tego, kto pamięta Imię”.

*Tłumaczyli Marek Jakubik  
i Wojciech Zagula*

---

## ALBUM PODRĘCZNY

Leon Tarasewicz urodził się w 1957 r. w Walilach w Białostockiem. Całe szczęście – mówi – że rodzice nie mieli gospodarki i nie musiał chodzić w pole: był czas i zawsze coś tam sobie rysował – na piasku, potem ołówkiem, kredkami. A potem poszedł do liceum plastycznego w Supraślu, skąd od samego początku jeździł do Warszawy, Łodzi, a nawet Dreźnie udało mu się zobaczyć. Na egzaminie wstępnym na warszawską ASP zabrakło mu za pierwszym razem jednego punktu i dwa lata poznawał – jak mówi – znaczenie kolorów, w szczególności zielonego, jako pułkowy plastyk w warszawskiej jednostce wojskowej. Nauczył się tam kleić papiery, co się potem przydało, bo lubi duże formaty. Zdając na Akademię, wahał się, czy pójść na grafikę, rzeźbę (w obydwu już coś próbował robić) czy na malarstwo. Wybrał to ostatnie jako najbardziej wszechstronne i dające szanse wyjścia ku innym dziedzinom. Jak na razie jednak absorbuje go ono i zadowala w zupełności. Dyplom zrobił w pracowni prof. Tadeusza Dominika w 1984 r. W czasie studiów dorabiał do stypendium szytejką, dużo malował, no i mógł rozmawiać o sztuce, co jest chyba tym najważniejszym, co może dać uczelnia – przynajmniej tak uważa w swoim przypadku: bo malarstwa nikt nie nauczy.

Jego językiem ojczystym jest język białoruski. Podkreśla, że jest Białorusinem, choć w szkole uczono go niemal wyłącznie języka i kultury polskiej, a świadomą edukację białoruską podjął właściwie dopiero na studiach. Uważa jednak, że to, czym obrasta się od początku, jest ważniejsze niż rzeczy nabyte czy, tym bardziej, narzucone. Zresztą rozmowa do „Przeglądu Powszechnego” przypomina mu natychmiast św. Andrzeja Bobolę i diametralnie inny doń stosunek Białorusinów niż polskich katolików.

Od 1984 r. związany jest też z warszawską galerią Foksal, w której kilkakrotnie wystawiał. I bez której – mówi to z naciskiem – z pewnością nie zaistniałby na Zachodzie. Zaczął od uczestnictwa we wspólnych wystawach kilku artystów tradycyjnie związanych z Foksałem: w Richard Demarco Gallery w Edynburgu i w Moderna Museet w Sztokholmie (85 r.). Po czym pospasył się z Anglii, Włoch, USA propozycje organizowania w dobrych galeriach indywidualnych pokazów jego obrazów: w Malmö i w Wenecji już miały one miejsce, dalsze są w planach. Teraz po półtorarocznych intensywnych wojażach, oglądaniu sztuki (w tym z największą pasją nowoczesnej), spotykaniu ludzi chce przestać jeździć, żeby się „najeść” i popracować. Tym bardziej że dzięki tym wyjazdom ma też za co malować – po prostu może kupić farby i płótno – na co przedtem nie było go stać.

Mieszka z powrotem w Walilach, mimo że proponowano mu asystenturę w warszawskiej ASP. Ma nareszcie miejsce, gdzie zastaje wszystko tak jak zostawił, gdzie ma psy, gołębie, gdzie idzie do gminy, na pocztę czy po prostu polazie, i skąd – gdy tylko chce – może wyskoczyć do Warszawy. Co będzie tym łatwiejsze gdy z Białegostoku do Warszawy zacznie jeździć – co wkrótce ma nastąpić – ekspres, któremu zdecydowano dać nazwę „Pogoń”.

---

*Najpiękniejsza rozmowa o malarstwie jest wtedy, gdy obrazy wiszą na ścianie obok siebie i „patrzą” na ludzi, a ludzie patrzą na nie<sup>1</sup>. Malarstwo? Chyba jednak jest rodzajem rozmowy. W końcu nie tyle chodzi o obraz, ile o myśl, którą ten obraz przenosi. Tyle że starasz się przekazać ją środkami malarskimi, a nie chcesz podierać się czy zastępować malarstwa czymś innym – literaturą, symbolami wziętymi z filmu, poezji, historii lub też jakimiś zewnętrznymi analogiami, gdy np. ludzie przeczytawszy tytuł zaczynają dopiero „widzieć” obraz. Więc to jest bardzo trudne, szczególnie że w przeciwieństwie do innych mediów malarstwo rzadko kiedy mogło zająć się sobą. Zazwyczaj było do czegoś zaprzęgane. Bo też w gruncie rzeczy jest to tak cieniutkie, są to delikatne nici wrażliwości, że jest bardzo niewiele ludzi, którzy to odbierają. Gdy teraz zaczynam trochę jeździć, to widzę, że tych ludzi na świecie całym jest w ogóle bardzo mało, a co mówić o Polsce, w której tak trudno się wszystkim żyje. Przy oglądaniu moich obrazów wielu ludzi koniecznie chce odszyfrować, co służyło mi za pierwowzór. Gdy zobaczę w końcu, że to po prostu trawa, przechodzą do następnego obrazu myśląc, że już wszystko zrozumieli.*

*Universalizm na szczęście nie istnieje i dlatego możemy tworzyć. Dla wielu ludzi nie ma znaczenia miejsce urodzenia – byle gdzie być, byle gdzie żyć. Dla mnie odwrotnie, jest to bardzo ważne. Bo jakby stamtąd – poprzez dzieciństwo, rodzinę, wspólnotę obyczaju i życia w gminie (w pierwotnym, nie administracyjnym sensie tego słowa) – ma się wszystko. Po prostu jest się z tego. Jest się ulepionym z tej samej gliny co współpobratymcy: myśli się, czuje i patrzy na świat podobnie jak oni. Przekonałem się o tym dopiero na studiach, kiedy cała młodzież na Akademii malowała o jednym i tym samym – nie tak samo, tylko te same problemy. W większości obrazów przebiegał wątek publicystyczny, polityczny, tradycyjnie obecny w polskim malowaniu. Wydawało mi się to u nich naturalne – bo odpowiadali na zapotrzebowanie ich środowisk, społeczności, w której żyli. Tyle że mnie samemu, wyrosłemu z innej gleby, ta tradycja była obca. Więc byłem oczywiście też „inny”. Ale od pewnego momentu płacę również wśród swoich poczuciem obcości – może lepiej osobności – za ten skok, jaki zrobiłem w kierunku malarstwa. Przy czym nie jestem żadnym Jankiem Muzykantem. Staram się być z naturą i z tym wszystkim, z czego się wzięłem, ale nigdy bym tego i tak nie namalował, gdybym tyle lat nie żył w mieście, wychowując się na tym wszystkim, co ono niesie. Jestem zawieszony między tymi dwoma światami. Jeśli któryś z nich tracę – to po prostu przestaję być. Bo albo nie maluję, albo będąc u siebie tęsknię do tego świata sztuki, do innych obrazów i do ludzi, z którymi mogę o nich rozmawiać i o nie się spierać. To jest trochę jakby tragiczne – budujesz życie i nikt nie może ci pomóc. No ale nie, trzeba by po prostu budować i koniec. Zresztą gdy widzę, ilu ludzi, którzy ze mną kończyli studia, przestaje lub już dawno przestał malować – podkreślał, malować, a nie wykonywać obrazy – to myślę, jak to dobrze, że mogę obronić to, co robię. Dopiero teraz czasami zdarza mi się powiedzieć sobie – wiesz, ty jesteś malarz.*

Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

## Filipika o Filipinach

Niniejsza rubryka nosi tytuł „Pytania bez odpowiedzi”. Niby to proste. Tymczasem pytania mnożą się w zastraszającym tempie, wylazą z każdego niemal kąta, jest ich coraz więcej. Nie sposób nadążyć. A odpowiedzi nie przybywa, albo przybywają bardzo powoli i coraz częściej tak się zdarza, że jedna odpowiedź musi starczyć na wiele pytań. Dlatego tym razem, w jednym tylko artykule, będą aż trzy pytania.

Odpowiedzi zaś nie będzie żadnej albo tyle, ilu czytelników.

\*\*\*

Prezydent Haiti, Duvalier („Baby Doc”), w przyspieszonym trybie rozstał się z władzą i na pokładzie samolotu „Starlifter” odleciał na zasłużony odpoczynek we Francji. Nie minęło kilka tygodni, gdy takim samym samolotem odleciał na Hawaje prezydent Filipin Marcos wraz z żoną, głównym generałem i gronem dobranych zauszników. Teraz na całym świecie rozentuzjasmowani kibice gry pod tytułem „Dyktator na wczasy”, zwrócili oczy na Koreę Południową i kilka innych państw. Warto przy tym podkreślić, że „Starlifter” znaczy w przybliżeniu: przewoźnik gwiazd. Nieźle ktoś tę nazwę wykonceypował, choć może lepiej pasowałaby inna: przewoźnik komet lub gasnących meteorów.

Wyraziwszy zatem zgodną z ogólnymi nastrojami satysfakcję z powodu wzmoczonych przewozów dyktatorów drogą powietrzną (co można przedstawić w satrapotonach albo tyranokilometrach) pragnę zgłosić propozycję mającą na celu udoskonalenie reguł gry. Sądzę mianowicie, że wysyłka następných dzierzymordów zostałaby usprawniona, gdyby usunięto uciążliwe problemy wizowe, jakie towarzyszą podobnym przedsięwzięciom. Nie jest chyba

właściwe, że trudności z dyktatorem i jego rodziną nie kończą się w chwili załadowania pasażera do samolotu, a przecież już samo to jest dostatecznie trudne. Wsadzenie autokraty do samolotu jest skomplikowaną operacją, o wiele trudniejszą niż załadunek słonia czy krokodyla. Tymczasem, gdy tylko kapitan powita miłych gości na pokładzie „Starliftera”, gdy stewardesy podadzą cukierki, a wszyscy zapną pasy – zaczynają się następne kłopoty. Dokąd teraz polecieć. Żadne państwo nie lubi przyjmować na stałe byłych dyktatorów. Znacznie łatwiej przyjmują ich przed upadkiem, choć prawda, że tylko na krótkie wizyty. Potem nikt ich nie chce. Myślę, że to nie jest słuszne. Moim zdaniem należy przyjmować byłych dyktatorów bez trudności, a to już choćby tylko dlatego, by nie psuć gry. Zastanawiać się raczej trzeba przy przyjmowaniu tych, którzy jeszcze nie odlatują na stałe. Tych drugich natomiast należy przyjmować chętnie i bez małostkowości. Najgorsze bowiem, co mogłoby się wydarzyć, to ugruntowanie w sferach dyktatorskich przekonania, że nie ma gdzie odlecieć.

Dlatego każdy kraj powinien bez wahania przyjmować upadłych jedynowładców z innych stron świata. Na stałe. Byłoby to rozsądne i pożyteczne. To, co się dzieje obecnie, jest jaskrawym ograniczeniem praw jednostki do swobodnego upadku.

Uważam, że ONZ powinna uchwalić odpowiednią konwencję. W ONZ od lat tyle się mówi o uchodźcach, lecz o tym aspekcie sprawy nikt nie pomyślał. A czy i erdynd i imelda nie są uchodźcami? Niewiele jest chyba na świecie uchodźców, którzy opuścili swój kraj z takim przekonaniem i z tak głębokiej potrzeby. Doprawdy, nie mogli tam pozostać ani chwili dłużej. No, więc?

Gdyby jednak mój projekt nie zyskał potrzebnej większości – mam jeszcze inne rozwiązanie. Otóż na jakiejś wyspie albo gdzieś w górach można by utworzyć niewielki obszar eksterytorialny pod osłoną „błękitnych hełmów”. Wybudowano by tam odpowiednią liczbę hoteli, rezydencji, hotejend, może i zamków (licząc z zapasem, by nigdy nie zabrakło miejsca), basenów, plaż, wesołych miasteczek, placów defiladowych, a także łuków triumfalnych. Żadnego społeczeństwa by tam nie było, natomiast można by wnieść

ile trzeba mówić, trybun, studiów telewizyjnych i radiostacji (naturalnie o ograniczonym zasięgu). Owacje i oklaski nadawano by z taśmy. Wynajęci dziennikarze (o to nie trudno) przeprowadzaliby wywiady. W celu zachowania odpowiadającej niektórym atmosfery można by część obszaru zagrozić drutem kolczastym i wieżami strażniczymi.

Każdy dyktator pragnący odlecieć „Starlifterem” miałby zagwarantowany swobodny wstęp na ten eksterytorialny obszar autonomiczny i stałą wizę pobytową. Zarząd ośrodka spoczywałby w rękach wyznaczonego przez ONZ Wysokiego Komisarza. Mógłby on nosić tytuł Wielkiego Brata – lub lepiej jeszcze – Wielkiego Wuja.

Koszta niezbędnych inwestycji pokryliby, jak sądzę, byli. Obecni i przyszli dyktatorzy. Są to na ogół ludzie majątni. W razie pojawienia się trudności finansowych można by przewidzieć przedpłaty albo subwencje z Banku Światowego. Myślę, że to by się opłaciło. Można by też całą imprezę potraktować jako interes dochodowy i wypuścić akcje. A może z pomocą przysłaby jakaś fundacja? Sam bym chętnie się dołożył.

Proponuję więc utworzenie Międzynarodowego Skansenu Autokratyzmu. W ten sposób jedna z istotnych trudności na drodze do demokracji zostałaby usunięta. Znikłaby kłopotliwa kwestia, dokąd polecieć? Wiadomo dokąd – do Tyranopolis.

Lecz tutaj pojawia się pierwsze pytanie niniejszego artykułu, dlaczego to wszystko nie jest tak łatwe i zabawne, jak mogłoby się czasem wydawać?

\*\*\*

Czy świat zmierza do demokracji? Dyskusja na ten temat trwa i nie została dotąd rozstrzygnięta. W latach dwudziestych, trzydziestych i czterdziestych naszego stulecia przeważał pogląd, że nie. Kryzys parlamentaryzmu i gospodarki kapitalistycznej, wielka katastrofa pierwszej wojny światowej, tryumfalny pochód ruchów i ideologii totalitarnych – to wszystko zdawało się świadczyć, że świat zmierza w kierunku przeciwnym demokracji. Ten pogląd został z wielką mocą wyrażony w dziełach najwybitniejszych artystów, pisarzy i filozofów. Wielu z nich żywiło przekonanie

o nieuchronnym końcu świata mieszczańskiego, świata, którego rozwój trwał niemal nieprzerwanie od czasów renesansu, a który teraz załamał się, stracił sens i swą dotychczasową siłę. Tak to widzieli bracia Mann, Romain Rolland, Gide, Rimbaud, poeci futurystyczni, Nietzsche i Spengler, Jesienin, Majakowski, Witkiewicz – i tylu innych, najwybitniejszych.

Później to zaczęło się zmieniać. Ideologie totalitarne osłabły, straciły siłę przyciągającą, zestarzały się. Ujawniła się ich niezdolność do rozwiązania podstawowych problemów społecznych. Obietnica totalitarna okazała się pusta, a zbudowane na jej podstawie ustroje okazały się po prostu tyranią mniejszości nad większością, nowoczesną szatą przykrywającą stary wyzysk. Nikogo dziś nie dziwi, że Marcos był po prostu złodziejem (nie był on zresztą wodzem typu totalitarnego). Warto jednak pamiętać, że gdy się odrzuca sztafał hasel, wtedy okazuje się, że złodziejami byli również dostojnicy hitlerowscy i faszystowscy, a wielkie przywłaszczenie dóbr narodowych i owoców ludzkiej pracy kryje się za każdą dyktaturą.

Ta kompromitacja starych hasel oraz rozwój gospodarczy z lat pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych (mimo dotkliwej, ale jak się okazało – przejściowej, recesji) – odmieniły tendencję, która przeważała w pierwszej połowie stulecia. Z wolną oceną i prognozą zaczęły się również zmieniać. Przed rokiem londyńska organizacja Freedom House (specjalizująca się w zagadnieniach praw człowieka) ogłosiła z tryumfem, że *rok 1984 był dobrym rokiem dla wolności*. Wymieniła szereg tego przykładów, z których najważniejsze dotyczyły Argentyny, Urugwaju i Brazylii. Od tej pory przemiany demokratyczne miały również miejsce w kilku innych krajach. Najgłośniejsze nastąpiły na Haiti i na Filipinach, lecz prócz tego pewne zmiany w kierunku demokratycznym nastąpiły i w kilku innych krajach.

Ale czy zmniejszanie się liczby dyktatur na świecie to tendencja trwała, czy też tylko przypadkowy zbieg okoliczności? Czy wyraża się w tym ogólnejsze prawo, czy też tylko przypadkowe ładowanie, z którego nic nie wynika? Zdania są rozbieżne i nie ma w tym niczego dziwnego, bo

tego rodzaju proces można będzie ocenić dopiero za pięćdziesiąt czy sto lat. Ci, którzy uważają, że to zjawisko prawidłowe i trwałe, wyliczają imponującą liczbę przykładów: RFN, Włochy, Japonię, Hiszpanię, Portugalie, Grecję, Austrię, a także postępy demokracji w Egipcie czy nawet w Indonezji oraz w tych krajach, o których była mowa wyżej. Powołują się oni na zdanie brytyjskiego historyka i dyplomaty, Jamesa Bryce, który już w początkach naszego stulecia twierdził, że postęp w kierunku demokracji może być *zjawiskiem, naturalnym wynikającym z ogólnych praw postępu społecznego*. Uważają, że rozwój gospodarczy, wzrost zamożności społeczeństw, powstawanie w nich coraz bardziej złożonych i powiązanych ze światowym rynkiem struktur gospodarczych, wreszcie rozwój oświaty, nauki, techniki i szerszy dostęp do informacji – wszystko to umacnia dążenia do demokracji, sprzyja demokratycznym przemianom istniejących instytucji politycznych.

Nie ma dziś – powiadają zwolennicy tego poglądu – ani jednego wysoko (a nawet średnio) uprzemysłowionego kraju w świecie zachodnim, który byłby rządzony przez dyktaturę. I to jest rzeczywiście prawda. Jednak przeciwnicy takiego sposobu myślenia zwracają uwagę, że niektóre kraje Azji Wschodniej dokonały w ostatnich latach wielkiego skoku w rozwoju, lecz postępów na drodze ku demokracji nie poczyniły wcale albo tylko nieznaczne. Mowa o Korei Południowej, Tajwanie, Singapurze. Swego czasu, powiadają oni, silny rozwój gospodarczy zanotował Iran i wszyscy wiedzą, do czego to w końcu doprowadziło.

Po głębszym zastanowieniu trzeba uznać, że powyższe argumenty sceptyków są słabe, a przykłady Korei, Tajwanu czy Singapuru nieprzekonywające. Nikt przecież nie może oczekiwać, aby postępy ku demokracji następowały całkiem automatycznie. Nie wystarczy, że jakiś kraj przez dziesięć czy piętnaście lat osiąga wysokie tempo przyrostu dochodu narodowego, odnosi sukcesy eksportowe i wprowadza nową technologię – aby natychmiast następowała przemiana jego instytucji politycznych i ustrojowych, jego praw i obyczajów. Wszyscy wiemy, że takie przemiany nigdy nie następowały ani tak szybko, ani łatwo. Tę część argumentacji sceptyków trzeba więc uznać za mało przemyślaną.

Ustroje państwowe nie są porównywalne z modą damską, karoseriami samochodów czy z muzyką rozrywkową: nie reagują tak łatwo na zmiany nastroju klienteli. Można jednak dziś powiedzieć, że wysoki poziom rozwoju prędzej czy później prowadzi do demokracji. I odwrotnie: że dyktatury bardzo rzadko sprzyjają rozwojowi, zwykle utrwalają zacofanie.

Jednak ci, którzy wątpią, czy rozwój demokracji jest zależny wyłącznie od poziomu wytwórczości i od zamożności społeczeństwa, mają również poważniejsze argumenty. Powiadają oni, że sprawa zależy głównie od istnienia i siły klasy średniej oraz od istnienia w społeczeństwie różnorodności i wolnej konkurencji. To właśnie klasy średnie – powiadają oni – które w miarę rozwoju kraju wchodzi w coraz bardziej skomplikowaną sieć powiązań, układów, zależności i reprezentują coraz szerszy wachlarz różnorodnych i wszechstronnych interesów zarówno w kraju, jak i w skali międzynarodowej – to one stają się zwolennikami kompromisów, uzgodnień, tolerancji, a już co najmniej jasnych i trwałych reguł gry. Najpierw ograniczonych, a później, w miarę upływu czasu, coraz szerszych, pełniejszych, subtelniejszych i bardziej wyrafinowanych. Bez tego wszystkiego funkcjonowanie coraz to bardziej skomplikowanego świata różnorodnych interesów nie byłoby w ogóle możliwe. W takim świecie niczego brutalną siłą i przemocą rozwiązać się nie da. Nikt tam zresztą nie dysponuje taką siłą, która by pozwalała bez ryzyka narzucić swoją wolę innym i nie narazić na szwank własnych interesów.

Łączy się to z następnym zagadnieniem, kwestią modelu gospodarczego. Inna bowiem sytuacja panuje tam, gdzie cała gospodarka jest w rękach państwa, a inna tam, gdzie króluje wolny rynek, a produkcja jest w ręku swobodnie konkurujących jednostek, spółek czy zrzeszeń. Tam gdzie regulatorem działalności gospodarczej jest zysk i pieniądz. W takim modelu (na wysokim szczeblu jego rozwoju) siłą niczego rozstrzygnąć się nie da. To prawda, że i w takiej gospodarce też można mówić o wielkich siłach i potęgach, finansowych, technologicznych, organizacyjnych. General Motors jest wielką potęgą podobnie jak IBM, Shell, Hitachi, Chase Manhattan Bank, Occidental czy Krupp. Starają się

też one, gdy tylko mogą, stosować takie środki, jakie im zapewnia ich siła. Ale mimo wielkiej potęgi ta siła jest ograniczona. Nie mają one monopolu, nie mogą narzucić konkurencji rozwiązań korzystnych tylko dla siebie. Tym bardziej nie mogą tej konkurencji zlikwidować. Wbrew bajeczkom z niektórych książek i podręczników nie dysponują one ani sądami, ani policją, ani zgromadzeniami ustawodawczymi czy rządami. Jest tak nie dlatego, że nie chcą, tylko dlatego, że nie mogą, ponieważ takich siłaczy, jak one, jest tam więcej, a ich interesy wcale nie są zbieżne. W takiej zaś sytuacji na arenie pojawia się wielu dodatkowych, odmiennych graczy, z których każdy ma coś do powiedzenia: partie polityczne, związki zawodowe, organizacje społeczne, Kościoły, prasa. Formują się różne grupy nacisku, ale żadna nie ma monopolu ani rozstrzygającej przewagi. Aby zaś to wszystko mogło należycie funkcjonować, niezbędne są mechanizmy pozwalające znajdować drogę, która w taki czy inny sposób, gorzej lub lepiej pozwala uwzględnić interesy większości, a jednocześnie nie dopuszcza do całkowitego lekceważenia interesów mniejszości.

Są to rzeczy powszechnie znane, ale owo uwzględnienie różnic modelu gospodarczego znacznie komplikuje nasze rozważania na temat przyszłości i szans demokracji. Jeden z najbardziej elokwentnych sceptyków w tej dziedzinie, profesor Samuel Huntington z Harvardu, jest zdania, że przewidywanie dalszego rozwoju demokracji parlamentarnej jest usprawiedliwione tylko w stosunku do krajów o gospodarce typu rynkowego. Przewidywań w stosunku do innych krajów Huntington nie czyni. Twierdzi natomiast, że trzeba brać pod uwagę jeszcze inne zagadnienie, a mianowicie religię. Jego zdaniem chrześcijaństwo i hinduizm bardziej sprzyjają rozwojowi demokracji, a islam, konfucjonizm i buddyzm – mniej. Ale to wydaje się bardzo dyskusyjne. Można także zwrócić uwagę profesorowi, że doświadczenie skandynawskie wskazuje, że demokracja jest możliwa przy znacznym ograniczeniu wolnej konkurencji rynkowej czy też mówiąc ściślej – przy istnieniu silnych elementów socjalistycznych w życiu społecznym.

Oto więc drugie pytanie tego artykułu: czy wydarzenia na Filipinach są tylko rezultatem przypadku czy też szerszej

prawidłowości? Czy taki jest los historii, czy też był to tylko kaprys losu?

\*\*\*

Po upadku Marcosa, po tych kilku ostatnich, jakże dramatycznych dniach, w których ważyło się, czy rewolucja zwycięży, czy też spłynie krwią – prasa światowa wypełniła się opisami zakonne zbrojnych w różańce, które wraz z tysiącami wiernych zagrodziły drogę czołgom. Wspaniały, tak rzadko w dziejach spotykany przykład tryumfu ducha, nieugiętej postawy, a zarazem łagodności i wyrzeczenia się przemocy – za imponował najbardziej wytrawnym znawcom polityki, najbardziej ostrzelanym wygom wielkich kryzysów. Był wśród nich tacy, którym do końca nie mogło przyjść do głowy, że to się właśnie tak rozegra. Potem na łamach owej prasy popłynęła wielka fala zachwytów nad nieugiętością delikatnej kobiety, wdowy po zamordowanym przywódcy opozycji, nad odwagą i poświęceniem tysięcy anonimowych zwolenników demokracji – i nad przenikliwością i zdecydowaniem Kościoła na Filipinach, a zwłaszcza kardynała Jakuba Lachida Sina. Doprawdy, nie w tym dziwnego, że wielu piszących jak gdyby straciło dech z podziwu. Rzadko się zdarza tak pełny, tak spektakularny tryumf sprawiedliwości nad złem, szlachetnych dążeń ludzkich nad zbrodnią, uczciwości na bandą złodziei, zabójców, prowokatorów, policjantów, nad mafią, która bezprawnie przywłaszczyła sobie kraj, Łajdaków, których jedynym celem było bogacenie się kosztem narodu.

Zanotowano następującą wypowiedź pani Aquino:<sup>1</sup>

*Odbyłam rozmowę telefoniczną ze zrozpaczonego Enrile. Powiedziała mi: Johnny, przykro mi, ale jedyne, co mogę dla ciebie zrobić, to modlitwa. Powiedział, że to właśnie najważniejsze. Pomyślałam: Mój Boże, czy on się już ze mną żegna? Sprawy wyglądały kiepsko. Radzono mi, żebym się nigdzie nie pokazywała, ale ja miałam przeczuć, że im prędzej powrócę do Manili, tym lepiej. I wtedy właśnie tak wielką rolę odegrał kardynał Sin. Jego apel ogłoszony przez Radio Veritas wyprowadził dziesiątki tysięcy ludzi na ulice. Byłam zdumiona słysząc, że ci wszyscy ludzie stoją tam z różańcami*

<sup>1</sup> Zanotował Bruce Stannard. Cyt. według „The Bulletin”, 18.03.86.

*przeciwko czołgom. Z pewnością nigdy przedtem nie wydarzyło się nic podobnego. Ludzie dawali wojskowym żywność. Wkładali kwiaty w lufy armat. Uśmiechali się do żołnierzy. Kardynał Sin wierzy, że był tam wtedy z naszymi ludźmi Duch Święty, że był w tym palec Boży. Ja też w to wierzę. Nie ma innego tłumaczenia. Kardynał uspakajał mnie, żebym się nie martwiła, bo cud na pewno się zdarzy.*

To, co wydarzyło się na Filipinach, z pewnością graniczy z cudem. Demokracja odniosła zwycięstwo i zwycięstwo odniósł Kościół. Zwycięzców nie sądzi się. A jednak nie powinienem ukrywać, że w tej sprawie kryją się pewne pytania, które mnie niepokoją.

Kilka miesięcy przed upadkiem Marcosa kardynał Sin udzielił wywiadu, którego fragment pozwolę sobie zacytować:<sup>2</sup>

*„Pyt.: Jakie jest zdanie Księdza Kardynała o niektórych księżach i zakonnikach prowadzących walkę polityczną przeciw Marcosowi i wstępujących do Armii Ludowej?”*

*„Zdaniem bardzo małej liczby kapłanów przemoc jest środkiem obowiązującym. Jest to stanowisko niechrześcijańskie. Chrześcijanin przebacza. Chrześcijanin nie zabija.*

*Pyt.: Czy w takim kraju jak wasz sprawa ubóstwa nie jest zagadnieniem politycznym?”*

Być chrześcijaninem, to dzielić się chlebem. Tutaj jest chrześcijańska odpowiedź na ubóstwo. Dlaczego są ludzie ubodzy? Ponieważ ludzie posiadający nie dzielą się z innymi tym, co posiadają. Świat wydaje miliardy dolarów na zakup broni nuklearnej, a nam brakuje pieniędzy, żeby odpowiedzieć na potrzeby ludzi... W roku 1979 Konferencja Episkopatu w Puebla oświadczyła, że jedynym sposobem na rozwiązanie problemu ubóstwa jest podcięcie jego korzeni. A przez korzenie rozumie się tu wszelkie korzenie zła, to znaczy trzeba zaatakować egoizm, arogancję, egotyzm. Jest bardzo trudno iść za tak radykalnym nauczaniem jak to, co powiedział Chrystus: «Jeśli chcesz być moim uczniem, sprzedaj, co masz i chodź za mną». O wiele łatwiej nienawidzić.

*Pyt.: Czy zdaniem Księdza Kardynała wsparcie udzielane ubogim nie zakłada wyboru jakiegoś określonego kierunku politycznego?”*

My jesteśmy podobni do działaczy Czerwonego Krzyża. Wspieramy ubogich nie patrząc na ich powiązania polityczne. Kiedy do nas przychodzą, nie pytamy ich, czy są z lewicy. Rząd może z tego wyprowadzić wniosek, że my – że ja – jesteśmy wywrotowcami. Pozwólmy mu na takie wnioski”.

A jednak, ogłaszając apel do ludzi, by poszli i żywym murem otoczyli zrewoltowane jednostki wojskowe generała Ramosa i ministra Enrile chroniąc je przed atakiem czołgów Marcosa – kardynał Sin czynnie włączył się w politykę. Wezwał do walki bez użycia przemocy. Występował po stronie słusznej sprawy. Miał za sobą wszystkie racje moralne. Co najważniejsze: odniósł zwycięstwo. Jak już napisałem: zwycięzców się nie sądzi. A jednak trudno się pozbyć niepokojących pytań. Co by było, gdyby zwycięstwa nie odniósł? Gdyby ludzie z różańcami zostali zmiażdżeni gąsienicami, gdyby rozszarpały ich pociski armatnie, skosiły karabiny maszynowe? A przecież tak mogło się stać. Możliwe, że w ostatecznym rachunku Marcos i tak by przegrał. Ale jak wtedy patrzylibyśmy na ten apel? Niepokojące pytania. Ciężka odpowiedzialność. Wszak Kościół nie jest i nie może być siłą polityczną. Lecz może kardynał Sin swoim działaniem zapobiegł rozlewowi krwi?

Ponieważ jednak nie byłoby właściwe, abym oceniał działalność Kościoła i jego najwyższych dostojników, przywołam teraz zdanie innego kardynała, człowieka znanego ze swej wybitnej inteligencji, rozległych horyzontów i światłych poglądów – Jana Marii Lustigera. W wywiadzie udzielonym tygodnikowi „Newsweek” (7.04.1986) kardynał Lustiger ocenił sprawę inaczej.

*„Pyt.: Jaka powinna być rola księdza w takim rejonie jak Ameryka Środkowa?”*

Wydaje mi się, że główne punkty to obrona podstawowych praw ludzkich włączając w to wolność wyznania i prawa obywatelskie; odrzucenie marksistowskiej reinterpretacji przesłania Biblii; obowiązek kleru unikania przekształcenia w siłę polityczną; staranie, by proces przemian

<sup>2</sup> Cytuję według tekstu, jaki ukazał się w miesięczniku „Posłaniec Serc Jezusowego”, nr 3/86.

wyzbył się przemocy i terroryzmu, lecz był oparty na idei przebaczenia, na potędze wiary i miłości; uznaniu tradycyjnych doktryn katolickich, które pozwalają na samoobronę i na obalenie rządów nielegalnych – ponieważ nie powinniśmy być tylko marzycielami.

Pyt. *To bardzo przypomina opis działania Kościoła na Filipinach.*

Tak. Myślę, że działanie kardynała Sina i katolików filipińskich wynikało mówiąc ogólnie z tych właśnie zasad, o których powiedziałem”.

Jedno jest pewne: sprawa jest nieskończenie trudna, a przykład Filipin nie jest ostateczną odpowiedzią na wiele zasadniczych pytań. Oto jedno z głównych: czy zwycięstwo sprawiedliwości musi być rezultatem cudu? Czy nie może być osiągnięte siłami samych ludzi? Czyżby to musiało być zjawisko nadnaturalne?

\*\*\*

Trzeba jeszcze wyjaśnić tytuł. Co to jest filipika? Władysław Kopaliński tak to wyjaśnia: *Gwałtowna, namiętna mowa wymierzona przeciw komu; ostre słowne wystąpienie oskarżycielskie*. Wynika z tego, że mój tytuł jest tylko grą słów, igraszką, dowcipem. Artykuł jest wszak raczej apologią. A może i apologią, i filipiką zarazem.



Katechumenat dzisiaj

## Stwórca dobrego świata

Od czego rozpoczynać wprowadzenie w dzieje zbawienia i w chrześcijaństwo – od powołania Abrahama czy od stworzenia świata? Autorzy wielu nowszych katechizmów rozpoczynają od Abrahama lub od wyjścia z Egiptu. Orygenes radził po wstępnych rozmowach kierować myśl katechumena ku Stwórcy wszystkich rzeczy, któremu należy się cześć. Św. Augustyn zachęcał diakona z Kartaginy, adresata traktatu „*De catechisandis rudibus*” (Początkowe nauczanie katechizmu), żeby prowadził wykład od stworzenia świata aż do *obecných czasów Kościoła* i to w ten sposób, żeby rzeczy i zdarzenia wykładane odnosić do Boga jako celu naszego umiłowania (nr 10). Dlaczego? Dlatego, że Bóg z miłości stworzył dobry świat. Stworzenie jest pierwszym wyrazem tego, co Bóg w pełni objawił w swoim Synu. Jest więc preludium do Wcielenia<sup>1</sup>.

Czytając pierwsze zdanie Biblii – *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię* – można ulec złudzeniu, że zanim zaczęto opracowywać historię Izraela, napisano historię czy prehistorię początków świata. A tymczasem teologia stworzenia jest późniejsza od teologii zbawienia. Idea stworzenia rozwijała się powoli. Bóg objawił się najpierw jako *Pan nad historią*. Wybrał dla siebie lud dając mu prawo i ziemię, ale przede wszystkim ważne dziejowe zadanie (Wj 19, 5-6). Niejako przy okazji działania w historii zmanifestował swą moc nad światem materialnym. Posłużył się elementami tego świata podczas wyjścia z Egiptu, pobytu na pustyni i wprowadzenia do Ziemi Obiecanej. Okazał się *Panem nad naturą*. Izrael doświadczył, że Bóg angażuje swą moc w realizację planu zbawienia człowieka. W ludziach tego narodu rodziło się przekonanie, że nie mogą się oprzeć woli Boga, że wszystko jest Mu podporządkowane. Blisko już było do stwierdzenia, że Bóg jest panem historii

<sup>1</sup> Zob. *Catechisme pour adultes à Saint-Séverin*, publié sous la direction de Y. Mourharac, t. 1 *Le Credo*, 3e édition, Casterman 1965, s. 37.

W opracowaniu tematu uwzględniłam przede wszystkim następujące pozycje.

– Ks. Marian Filipiak, *Bóg Starego Testamentu – Zbawca i Stwórca*, w: *W kręgu dobrej nowiny*, pod red. ks. Jana Szlaga, Redakcja Wydawnictw KUŁ, Lublin 1984, s. 99-109.

– Irmco Galbiati, Alessandro Piazza, *Biblia księga zamknięta?*, przełożyła Maria Pomińska, Instytut Wydawniczy Pax 1971, s. 372.

– Alfred Lapple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, przełożył Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Żnak, Kraków 1977, ss. 488.

zbawienia, której pierwszy etap stanowiło stworzenie. Taka teologia zbawienia jako czynu zbawczego dojrzewała przez wieki.

Pierwsze wyraźne opisy stwórczej działalności Boga znajdują się u proroka Jeremiasza (Jr 5, 22-25; 27, 5-6; 31, 35-37; 32, 17-24). Powstały one w warunkach niewoli babilońskiej, gdy trzeba było zlamanyh ludziom przypomnieć o władzy Boga nad historią i naturą. W ostatnich latach niewoli pojawił się inny, nie znany z imienia, prorok, którego bibliści nazwali Deutero-Izajaszem, gdyż jego wypowiedzi połączono – prawdopodobnie w V w. przed Chr. – z księgą autentycznego Izajasza, żyjącego o dwa wieki wcześniej. Późniejszy prorok oglądał w widzeniu upadek Babilonu (Iz 47) i ten fakt oznaczał dla niego początek nowego etapu zbawczej działalności Boga. Żeby wzmocnić wiarę w Boga-zbawcę, uważającego swój lud z niewoli babilońskiej, Deutero-Izajasz akcentował prawdę o Bogu-Stworcy

*Czy nie wiecie tego? Czyście nie słyszeli?*

*Czy wam nie głoszone od początku?*

*Czyście nie pojęli utworzenia ziemi?*

*Ten, co mieszka nad kręgiem ziemi,*

*(...)*

*On rozciągnął niebiosa jak tkaninę*

*i rozpiął je jak namiot mieszkalny (Iz 40, 21-22).*

*i dalej*

*Podnieście oczy w górę*

*i patrzcie: Kto stworzył te (gwiazdy)?*

*– Ten, który w szybach prowadzi ich wojsko,*

*wszystkie je woła po imieniu.*

*Spod takiej potęgi i olbrzymiej siły*

*Nikt się nie uchyli (Iz 40, 26).*

Izrael nie powinien więc wątpić w Boga, który dał początek takiemu światu. Ale tu nie chodzi tylko o motywację zawierzenia Bogu. Jego potędze. Akt stworzenia jest jednocześnie pierwszym etapem zbawienia całej ludzkości. Deutero-Izajasz bierze pod uwagę konkretną sytuację Izraela i na tym tle konstruuje doktrynę o Bozym planie zbawczym obejmującym – poprzez Izraela – całą ludzkość i cały świat dla niej stworzony. Już sam akt stworzenia staje się wydarzeniem zbawczym, wyprowadzeniem świata z chaosu. Stanowi fundament wyprowadzenia ludzi z niewoli egipskiej i zapowiedź ostatecznego wyprowadzenia-zbawienia ludzi z końcem naszego świata.

„Zbawcza” interpretacja aktu stworzenia występuje także w późniejszych tekstach liturgicznych, modlitwach izraelskich, a także w tekstach mądrościowych – w łączności z takimi proble-

mami ludzimi, jak cierpienie i wynagrodzenie. Jednak najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem takiej doktryny jest wspomniany tu kilkakrotnie Deutero-Izajasz. Rozwijano ją po powrocie z niewoli babilońskiej szczególnie w kołach kapłańskich. Z tego środowiska pochodzi pierwszy opis stworzenia świata, dlatego właśnie nazwany opisem kapłańskim (Rdz 1, 1-2, 4a). Drugi opis (Rdz 2, 4b-25), zwany Jahwistycznym, jest zapewne starszy od kapłańskiego. Posługuje się odmiennymi środkami wyrazu, ale przekazuje zasadniczo te same prawdy religijne. Oba opisy traktują początek świata jako początek dzieła zbawienia. Dlatego ostatni redaktor Księgi Rodzaju umieścił je na początku historii zbawienia. Stworzenie jest w nim ukazane nie tylko jako dzieło potęgi i mądrości Bożej, lecz przede wszystkim jako dzieło miłości Boga. Występuje więc zgodność wypowiedzi o Bogu-Stwórcy wszechświata. Są jednak w obu wersjach wyraźne różnice. I. C. Messenger ukazuje je następująco:

*Najpierw co do czasowego następstwa wydarzeń. Pierwsza jest relacja o stworzeniu świata i człowieka w sześciu dniach, przy czym chodzi najwyraźniej o dni liczące po dwadzieścia cztery godziny, każdy z nich ma bowiem poranek i wieczór. Druga mówi tylko o jednym dniu, w którym Jahwe Bóg stworzył niebo i ziemię. Pierwsza kosmogonia jest „z wody”, druga „sucha”; w pierwszej bowiem wszechświat wywodzi się z praoceanu, gdy w drugiej dowiadujemy się, że na początku nie było deszczu. Jest jeszcze dalsza ważka różnica: według pierwszego opisu ostatnią stworzoną istotą jest człowiek, który został uformowany po roślinach i zwierzętach; w drugim najpierw pojawia się mężczyzna, potem rośliny i zwierzęta, a na końcu kobieta. Wreszcie rozdział pierwszy mówi o pochodzeniu ludzkości jako takiej w ogólnych terminach i w liczbie mnogiej, drugi natomiast daje nam opis stworzenia pierwszego mężczyzny i pierwszej kobiety z hoku mężczyzny. Nie wymieniliśmy jeszcze różnicy najważniejszej: relacja pierwsza jest podniosła i odznacza się dużą czystością koncepcji, druga ma charakter antropomorficzny i niewątpliwie należy ją po części rozumieć obrazowo<sup>2</sup>.*

Okazuje się, że redaktor biblijny, do którego dotarły przekazy kapłański i jahwistyczny, obie relacje zestawiał obok siebie, nie retuszując różnic. W ten sposób dał do zrozumienia, że dla niego ani jedno, ani drugie ujęcie nie jest ważniejsze, gdy chodzi o treść. Nie opowiedział się np. za tym, czy Pan Bóg stworzył świat w ciągu sześciu dni czy w ciągu jednego dnia. Nie interesowały go takie rozstrzygnięcia.

W ciągu wieków opis zawarty w relacji młodszej, kapłańskiej – z podziałem na siedem dni – przemawiał do wyobraźni milionów

<sup>2</sup> Przypatrzmyżo A. Apple, dz. cyt., s. 44-45.

ludzi tak zdecydowanie, że poza specjalistami niewiele osób pamiętało i pamięta o tej drugiej. Pokolenia zastanawiały się, jak rozumieć owe dni stworzenia. Żyje jeszcze wielu ludzi, którym w gimnazjach prefekci tłumaczyli, że dni należy rozumieć jako długie okresy powstawania świata. Ci ludzie są przekonani, że otrzymali klucz do Biblii, a przynajmniej do opisu stworzenia, znajdującego się w pierwszym rozdziale pierwszej Księgi Biblii. Przeszli do porządku dziennego nad dziwną kolejnością pojawiania się stworzeń. Nie chcieli zapewne podważać swojej wiary. A tymczasem w omawianej tu relacji o stworzeniu można odczytać świadomy zamysł artystyczny. Tak go przedstawia autor książki „Od Księgi Rodzaju do Ewangelii”:

*Boskie dzieło sześciu dni dzieli się na dwie grupy trójkowe, wzajemnie sobie przyporządkowane.*

| <i>Dzieło oddzielenia</i>                                | <i>Dzieło przyozdobienia</i>              |
|----------------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| <i>Dzień 1: stworzenie światła</i>                       | <i>Dzień 4: słońce, księżyc i gwiazdy</i> |
| <i>Dzień 2: oddzielenie wód górnych od wód dolnych</i>   | <i>Dzień 5: ptaki i ryby</i>              |
| <i>Dzień 3: oddzielenie morza oraz ziemi z roślinami</i> | <i>Dzień 6: zwierzęta lądowe i ludzie</i> |

*Od razu rzuca się w oczy, że poszczególne dni drugiej grupy trójkowej pozostają w wewnętrznym stosunku do odpowiednich dni pierwszej trójki.*

|                                                                     |                                                                        |
|---------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|
| <i>Dzień 1: stworzenie światła</i>                                  | <i>Dzień 4: rozdzielenie światła na słońce, księżyc i gwiazdy</i>      |
| <i>Dzień 2: oddzielenie wód górnych i wód dolnych</i>               | <i>Dzień 5: stworzenie zwierząt wodnych i świata ptaków</i>            |
| <i>Dzień 3: oddzielenie morza i stałego lądu; stworzenie roślin</i> | <i>Dzień 6: ożywienie ziemi zwierzętami lądowymi i ludźmi (s. 49).</i> |

Można pytać z Alfredem Läpple, jak wytłumaczyć taki układ. Przecież nie był on przypadkowy. Chodziło zapewne o to, żeby można łatwiej przyswoić opis. Starożytni uczyli się na pamięć całych ksiąg biblijnych. Nie należy więc uparcie twierdzić, że w opisie mamy dokładne następstwo poszczególnych aktów stworzenia. Autorowi tego fragmentu Biblii nie chodziło bynajmniej o podanie właściwej kolejności różnych epok historii Ziemi. Ze względów pedagogiczno-religijnych ujął po prostu wielość aktów stworzenia w sugestywny i łatwy do zapamiętania schemat.

W opisie biblijnym są jeszcze inne elementy, które pozwalają określić, do jakiego rodzaju literackiego należy go zaliczyć. Mamy w nim powtarzające się sformułowania, które zresztą tracą swój refreniczny charakter w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia. Dlatego warto się odwołać do tłumaczenia ks. Jakuba Wujka: *I rzekł Bóg... I widział Bóg, że było dobre... I był wieczór i poranek, dzień...*

Czy nie można sobie wyobrazić – pyta Alfred Lüppe – że tekst tej kapłańskiej relacji o stworzeniu jest związany z akcją liturgiczną w jakiejś żydowskiej synagodze lub zgoda w świątyni jerozolimskiej? Czy nie czujemy się przeniesieni tam właśnie? Czy nie słyszymy, jak podczas nabożeństwa kantor śpiewa **HYMN DZIĘKCZYNNY DO BOGA-STWÓRCY**, przerywany co pewien czas refrenem dziękczynnym zgromadzonego ludu? Autorzy biblijnej opowieści o stworzeniu naprawdę nie mieli zamiaru pisać świeckiej rozprawy o powstaniu świata celem zademonstrowania, powiedzmy, kosmologicznego dowodu na istnienie Boga. Istnienie Boga, podobnie jak istnienie widzialnego świata, nie wymagało żadnego dowodu, bo przecież „jedynie głupi rzekł w sercu swoim: «Nie masz Boga»” (Ps 53, 2). Dla starotestamentowego modlącego się Izraelity Bóg jest oczywistością, świętą atmosferą, w której wszystko żyje i jest przy życiu utrzymywane.

Jako pobożny Żyd pragnie on raczej w obliczu wspaniałości, piękna i ładu wszechświata adorować potężnego Boga-Stwórcę i chciałby, aby do jego hymnu o stworzeniu przyłączyły się głosy wszystkich zebranych wiernych (s. 46–47).

Możemy więc sądzić, że opowieść o stworzeniu świata powstała w kręgu świątyni – dla celów liturgicznych. Nie była więc tylko relacją, ale relacją i zarazem uwielbieniem Boga. Wyraża jest w niej kapłańska motywacja szabatu. Przecież sam Bóg święcił, a przez to ustanowił szabat: *A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym dniu bowiem odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając* (Rdz 2, 2–3). Tak więc Izrael powinien święcić szabat.

I jeszcze jeden ważny moment należy uwzględnić w tej próbie odczytania opowieści o stworzeniu. Mianowicie, zanim powstał omawiany tu opis, od wieków w Azji Południowo-Zachodniej, pozostającej pod wpływem kultury mezopotamskiej, krążyły na ten temat liczne poglądy babilońskie i sumeryjskie. Znało je wielu ludzi dzięki dokumentom klinowym, z których najważniejszy był poemat zaczynający się od słów „Innuma elisz” („Gdy w górze...”). W opisie biblijnym można znaleźć pewne cechy wspólne choćby ze wspomnianym poematem, szczególnie w opisie utworzenia człowieka. To utworzenie poprzedza narada bogów i boska decyzja.

Potem bóg-stworzyciel kształtuje człowieka posługując się krwią zabitego bóstwa. Inne teksty wspominają o glinie.

Za autorami dzieła „Biblia księga zamknięta” podają w punktach zasadnicze idee zawarte w poemacie „I numa elisz”.

1. Świat i bogowie mają wspólne pochodzenie z tego samego elementu pierwotnego.

2. Element pierwotny, wodny, złożony jest z dwóch bytów boskich: jednego męskiego: Abzu (woda podziemna) i drugiego żeńskiego: Tiāmat (morze). Z nich narodzili się bogowie łącznie z bogiem-stworzycielem.

3. Lecz bóg-stworzyciel (Enlil, a potem Marduk) wszczął walkę ze swymi rodzicielami, zabił ich, a z ich ciał utworzył świat. Z ciała Abzu zbudował świat podziemny, ciało Tiāmat zaś przepołowił i z górnej jego części utworzył morze niebiańskie (s. 88).

I jeszcze jeden punkt można dorzucić.

Ciała niebieskie, a mianowicie słońce (Szamasz) i księżyc (Sin, Nannaru), zostały obdarzone cechami boskimi. Stąd to mają zawilą funkcję w dziedzinie astrologii (s. 89).

Jak się ma do tych poglądów a także do wyobrażeń innych ludów, z którymi stykał się Izrael, biblijna opowieść? Pięknie na to pytanie odpowiada Alfred Lappie. Niechże więc jeszcze raz tu zaświadczy

Lud Boży Starego Testamentu chce przez hymn o stworzeniu czcić i słać swego Boga Przymierza. Na tym też polega różnica między pojmowaniem Boga przez naród Izraela a wyobrażeniami o bóstwach i mitami o stworzeniu u ludów, z którymi stykał się on w ciągu swej burzliwej historii (Egipcjan, Babilończyków, Asyryjczyków itd). Kiedy na przykład słać się Boga za to, że w czwartym dniu stworzył słońce, księżyc i gwiazdy (Rd: 1, 14 n.), to wypowiedź ta oznacza dla pobożnego Izraelity zdemaskowanie i strącenie z piedestału bóstw gwiazdnych czczonych w babilońskich religiach astralnych. Pod spokojnie płynącymi zdaniami pulsuje „potężny, antymityczny patos” (Gerhard von Rad). Można w nich usłyszeć loskot roztrzaskiwanych bożków i wyczuć podmuch imponującej „demitologizacji”, przy której podobne próby podejmowane w naszych dniach sprawiają wrażenie nader skromnych kopii (s. 52).

Bardzo wyraźny jest antymityczny ton kapłańskiej relacji o stworzeniu. Relacja ta otrzymała ostateczny kształt w VI i V wieku przed Chr. Naród izraelski zdążył się już dowiedzieć, jakie wyobrażenie o bóstwach mają inne ludy. Należało więc dać odpowiedź na pytanie, co sądzić o bóstwach zwierzęcych czczonych przez Egipcjan albo o bóstwach astralnych (Marduk i Sin), które uznawali Babilończycy. Odpowiedź kapłanów izraelskich jest zdecydowana, nie istnieją ani zwierzęce, ani gwiazdne bóstwa.

Także relacja jahwistyczna przeciwstawia się ubóstwieniu zwierząt. Jeśli została ona napisana w IX w., to świeże jeszcze było wspomnienie egipskich bóstw zwierzęcych. W takiej to sytuacji biblijny autor napisał słowa: *I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny* (Rdz 2, 20). Jeśli Adam nazywał zwierzęta i ptaki, to był wyższy od nich i brał je w posiadanie. Nie mogły być równorzędnymi partnerami dla niego, a tym bardziej bóstwami.

Po dotychczasowych ustaleniach można pokrótce określić poślanie wiary zawarte w biblijnym opisie stworzenia. Istnieje tylko jeden Bóg, wieczny i wszechmocny, stwórca nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. To, co stworzył, jest dobre, gdyż On jest dobrym i miłującym Bogiem. Wszystko oddał człowiekowi – ku jego radości, szczęściu i dla spełnienia jego posłannictwa.

Oczywiście opowieść biblijna o stworzeniu zakłada określony obraz świata, ale prawda w niej zawarta jest niezależna od tego obrazu i nie upada wraz z nim. Jeśli nawet – jak sugerują współcześni fizycy – na początku był jeden jedyny naładowany energią praatom, w którym potencjalnie mieściły się wszystkie późniejsze struktury i możliwości ewolucji; jeśli za kilka, kilkadziesiąt czy kilkaset lat zaproponują jeszcze inną hipotezę względnie teorię powstania świata, nie musimy się bać, że zagrozi ona wypowiedzi religijnej. *Dzisiaj* – jak pisze Hans Urs von Balthasar, teolog z Bazyli – *jest dla nas rzeczą jasną, że nie możemy walczyć przeciw naukom przyrodniczym za pomocą Biblii, ponieważ cel, jaki Bóg poprzez biblijne objawienie samierza osiągnąć, nie polega na udzieleniu ludziom lekcji praw natury. Jakże boleśnie jednak przyszło nam tę mądrość okupić!* (cytuje za A. Läpple, s. 55).

Może więc dzisiaj – nawiązując do liturgii w synagogach i świątyni jerozolimskiej – biblijny opis stworzenia będziemy odczytywać bez popłochu, traktując go przede wszystkim jako hymn na cześć Stwórcy.

Mirosław Paciuszkiewicz SJ



książki

**Lewa ręka stworzenia**

J. Silk, I. D. Barrow

*La main gauche de la  
création – Origine et  
l'évolution de l'univers  
en expansion*

Przekład z jęz. angielskiego N. Balbo,  
Londres, Paris 1985, ss. 247

Jeżeli raj był stanem doskonałej symetrii, to ewolucję świata od Wielkiego Wybuchu począwszy należy uznać za raj utracony. W pierwszych momentach istnienia, gdy czas dopiero co powstawał, wszystkie prawa fizyki stanowiły jedno, a wszystkie składniki świata, od najcięższych do najlżejszych, oddziaływały ze sobą zupełnie swobodnie i demokratycznie. Najbardziej egzotyczne cząstki, które już nigdy potem nie ujawnią swojego istnienia, na równych prawach z innymi uczestniczyły w tej niesamowitej grze.

Wszechświat był wówczas niewyobraźalnie gorący, skutkiem czego jedna chwila obejmowała tyleż narodzin, ile śmierci. Ale w momencie gdy temperatura zaczęła nieubłaganie spadać, ta efemeryczna demokracja została zachwiana: symetrie uległy złamaniu, równość w świecie cząstek przekreślona. Dekadencja zaczęła wyznaczać bieg dziejów. Z niej, po miliardach lat, wyłoniły się struktury,

tworząc nas i nasze dzisiejsze środowisko.

Nasz świat nosi na sobie znamiona dawnej symetrii, ale jest to symetria złamana. Obecny świat jest jednorodny, ale niedokładnie. Cząstki elementarne są lustrzanymi odbiciami swoich antycząstek, ale z wyjątkami. Protony, składniki tego, co nazywamy materią, są trwałe, ale... nie na zawsze. W tym łamaniu symetrii ujawnia się pewna taktyka. Na razie ledwo widoczna, lecz doniosła. Jej to, być może, zawdzięczamy nasze istnienie. W lustrzanych odbiciach cząstek elementarnych nieznacznie jest faworyzowana lewa strona, a w molekułach ADN, biochemicznym nośniku życia, lewoskrętność panuje już niepodzielnie. Lewa ręka stworzenia... Wielka przygoda złamanych symetrii, trwająca od początków czasów aż do biologii naszego ciała.

Oto obraz, którym Joseph Silk i John Barrow, dwaj wybitni kosmologowie, reklamują we wstępie treść swojej nowej książki. W ostatnich latach rozwój kosmologii nabrał ogromnego przyspieszenia. Największym wydarzeniem tego okresu jest zbliżenie fizyki i kosmologii. Obie te dyscypliny stały się sobie nawzajem niezbędne. Od dawna pielęgnowane marzenie fizyki teoretycznej (unifikacja wszystkich oddziaływań fundamentalnych) zaczęło przybierać całkiem realne kształty. Okazało się jednak, że unifikacja może nastąpić jedynie w środowisku, w którym panują bardzo wysokie temperatury. Temperatury tak wysokie, że mogły one istnieć tylko w ułamkach sekundy po Wielkim Wybuchu. Młody Wszechświat stał się laboratorium, w którym fizycy-specjaliści od oddzia-

tywań fundamentalnych testują swoje teoretyczne pomysły. Oczywiście kosmologia czerpie z tego nieocenione korzyści. Nowe koncepcje teoretyczne niezmiernie wzbogaciły naszą wiedzę o najwcześniejszych fazach kosmicznej ewolucji.

Oto niektóre z teoretycznych modeli, aktualnie znajdujących się w centrum uwagi.

Świat na początku był wielowymiarowy, dodatkowe wymiary stanowiły arenę, na jakiej rozgrywała się akcja zjednoczonych oddziaływań fizycznych. Ekspansja świata w trzech wymiarach przestrzennych spowodowała kurczenie się pozostałych wymiarów (nie wliczając wymiaru czasowego) i, być może, przy okazji wyprodukowała to, co potocznie nazywamy materią. Obecnie przestrzeń w swoich dodatkowych wymiarach jest tak ściśnięta, że mógłby ją odczuwać jedynie „obserwator subkwantowy”. Dla nas, obserwatorów makroskopowych, dodatkowe wymiary przestrzeni (są powody, by przypuszczać, że jest ich aż siedem) praktycznie nie istnieją.

Oddzielenie się oddziaływań jądrowych od pozostałych oddziaływań fizycznych spowodowało nagłe rozděcie się rozmiarów Wszechświata o wiele rzędów wielkości (tzw. proces inflacji Wszechświata). Cały nasz obecnie obserwowalny Wszechświat przed erą rozděcia był mikroskopijnie małym kawałkiem czasoprzestrzeni. To, że powstaliśmy z tak nieznaczej objętości, tłumaczy kilka kosmologicznych zagadek, które dotychczas pozostawały bez odpowiedzi.

Wspomnijmy jeszcze, przynajmniej z nazwy tylko, idee tak „egzotyczne”, jakimi są teoria supergrawitacji, która

ma być nie tylko ostatnim słowem w dziedzinie unifikacji fizyki, ale ma również dostarczyć długo oczekiwanych rozwiązań fundamentalnych problemów kosmologicznych, czy próby kwantowania grawitacji, po których oczekujemy odpowiedzi na pytanie, czy coś istniało przed początkową osobliwością, czy nie.

Pomysły matematycznego opisu powstawania materii i czasoprzestrzeni z kwantowych fluktuacji próżni brzmią prawie jak metafizyka, choć naprawdę jednak nią nie są.

W wielu znanych popularnonaukowych książkach z zakresu kosmologii, wydanych przed rokiem 1980, o tych rzeczach nie ma prawie nic. Trzeba nie lada odwagi, by zdobyć się na napisanie książki, która by dotyczyła tak „wrzącej” dziedziny. Silk i Barrow nie tylko zdobyli się na odwagę, ale z podjętego zadania wywiązali się znakomicie. Charakterystyczną cechą ich wykładu jest staranne zwracanie uwagi na fizyczny sens omawianych teorii i hipotez. Ale autorzy nie poprzestają na ukazaniu czytelnikowi sensacyjnych wyników współczesnej kosmologii. Chętnie zwracają się także do matematycznych struktur, stanowiących przecież istotny warunek tych osiągnięć. Zresztą struktury matematyczne współczesnych teorii empirycznych same mają pewną „moc, wyjaśniającą”. Teoria fizyczna to nie tylko tych kilka efektów, które można porównać z wynikami doświadczeń, ale to cały schemat myślowy (czyli właśnie struktura matematyczna), który – jak sądzimy – z dobrym przybliżeniem przedstawia architekturę Wszechświata. Okazuje się, że o tego rodzaju strukturach można mówić niema-

matycznym językiem, i to mówić zrozumiale. Doskonałe pod tym względem są fragmenty książki dotyczące istnienia i natury początkowej osobliwości. tzw. zjawiska wielkiego mieszania oraz kosmologii chaotycznej.

Dobra książka, popularyzująca metody i zdobycze współczesnej kosmologii, nie może uciec od kwestii filozoficznych. Zwykle na autorów tu właśnie czyhają najbardziej niebezpieczne pułapki. Kosmologia nie jest filozofią i autor-specjalista w kosmologii bardzo łatwo własne wyobrażenia może wziąć za filozoficzne wnioski, wynikające z naukowych przesłanek. Silk i Barrow uniknęli tego niebezpieczeństwa. Dostrzegają oni wagę filozoficznych zagadnień, ale ich stanowisko pozostaje wyważone: kosmologia doprowadza do pytań ostatecznych, choć sama ich nie rozwiązuje. Proste utożsamienie początkowej osobliwości z bezpośrednim efektem działania Wielkiego Architekta byłoby zbyt tanią metafizyką. *Nie ma eschatologii bez metafizyki* – piszą Silk i Barrow. – *Z pewnością jednym z największych osiągnięć nowoczesnej kosmologii jest to, że przeniosła ona badanie Wszechświata z dziedziny metafizyki do dziedziny fizyki, ale byłoby naiwnością usuwać wszelkie pytania metafizyczne z naszej dyskusji tylko dlatego, że nie da się ich testować empirycznie, ująć w równania lub po prostu odpowiedzieć na nie. Kosmologia zawsze była nauką najbliższą teologii i bez wątpienia to właśnie jest ciągłym źródłem fascynacji dla laików. Kosmologia dotyka fundamentalnych kwestii, które nas przekraczają, i czyni to w takim stopniu, na jaki nie może się zdobyć żadna inna nauka* (s. 227).

ks. Michał Heller

**Nie było nas, był las, nie  
będzie nas...**

*W głąb lasu  
Las w polskiej  
literaturze i sztuce*

pod redakcją Eugeniusza Bernadiego,  
Arkadego Brzeźickiego, Franciszka  
Krzepika i Zbigniewa Neugebauera

Wyd. „Sport i Turystyka”, Warszawa  
1985, ss. 296.

*Zagrożenie Parków  
Narodowych w Polsce*

pod redakcją Krystyny Grodzińskiej i  
Romualda Olaczka

Komitet Ochrony Przyrody PAN,  
PWN, Warszawa 1985, ss. 156.

Druga połowa XIX w. przyniosła liczne przejawy znakomitej samoorganizacji społeczeństwa polskiego, powołując różnego rodzaju instytucje i stowarzyszenia, tak naukowe jak społeczne, wydając zbiorowe compendia i zakładając czasopisma związane z różnymi dziedzinami życia i nauki, prowadząc intensywną działalność oświatową i kładąc w niej nacisk na pozaszkolne formy edukacji. Usiłowali Polacy umniejszyć negatywne skutki niewoli i rozbiorowych podziałów. Starczy dla przykładu wspomnieć, że to wtedy powstały: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk (1857), Akademia Umiejętności (1872), Towarzystwo Naukowe w Toruniu (1875), Polskie Towarzystwo Historyczne (1886), Towarzystwo Literackie im. A. Mickiewicza (1886), Towarzystwo Ogrodnicze w Krakowie (1898), Polskie Towarzystwo

Tatrzańskie (1873), Polskie Towarzystwo Przyrodników im. Kopernika (1875). Ponadto w r. 1881 w Warszawie powołana została załączona Kasa im. Mianowskiego... Te instytucjonalne formy działania w różny sposób usiłowały rekompensować brak normalnego życia państwowego i odegrały później istotną rolę w normalizacji polskiego życia zbiorowego po odzyskaniu niepodległości, stworzyły też ważną dla naszej współczesności tradycję, dostępną choćby w fakcie, iż pewne czasopisma wtedy założone, do dzisiaj wypełniają swą powinność, że wspomnę tylko o „Wszechświecie” (1875) czy „Przeglądzie Powszechnym” (1884). Stowarzyszenia te, instytucje i czasopisma w sensie formalnym miały niejednokrotnie charakter lokalny bądź regionalny, w rzeczywistości jednak wypełniały nader istotną ponadzaborową rolę integracyjną i w dużym stopniu na tym polega ich ważność w dziejach kultury polskiej i nawet całego polskiego życia zbiorowego. Do rzędu tak właśnie wybitnie dla Polski zasłużonych należało także Polskie Towarzystwo Leśne, powołane do życia w roku 1882 jako Galicyjskie Towarzystwo Leśne, w 1919 r. przemianowane na Małopolskie Towarzystwo Leśne, mające w latach 1882–1926 swą siedzibę we Lwowie. Zwłaszcza w pierwszej fazie swego istnienia było ono niezwykle aktywne (zob. „Pamiętnik dwudziestopięcioletniej działalności Galicyjskiego Towarzystwa Leśnego 1882–1907”, Lwów 1907; W. Krajski, „75 lat społecznej, kulturalnej i naukowej działalności Polskiego Towarzystwa Leśnego”, „Sylwan”, R. 101, 1957, z. 11, s. 1–35) – jego zasługą było na przykład reakty-

wowanie najstarszego polskiego czasopisma leśniczego (jednego zresztą z pierwszych w świecie i dzisiaj najdłużej wydawanego polskiego periodyku), jakim był założony w 1820 r. „Sylwan”. Nie przeto dziwnego, że setną rocznicę swego powstania uczciło owo towarzystwo w sposób piękny: właśnie z tej okazji został wydany recenzowany tu tom, wydany bardzo pięknie i starannie, zawierający dobre technicznie reprodukcje cennych dzieł malarskich i piękny wybór leśnych fotografii autorstwa szeregu wybitnych fotografików polskich. Zabrakło jednak zdjęć Jana Bulhaka, co tym bardziej dziwi, że Arkady Brzezicki poświęcił m. n. należytą uwagę w szkicu o fotografii lasu.

Jest ta księga zarazem albumem i syntetyzującą, popularną monografią, stąd znalazło się w niej kilka tekstów. Ładny i kształcący jest esej Tadeusza Komendanta „Domowe drzewa (las w literaturze)”, stanowiący też wprowadzenie do obszernej antologii „leśnych” tekstów literackich, wybranej bardzo starannie, efektownej, ale ułożonej nieco dziwacznie, a w każdym razie w sposób uniemożliwiający odkrycie zasady rządzącej układem tekstów. Mniej pociechy ma czytelnik z wyliczanki malarzy w szkicu Janiny Ruszczyćówny „Las w malarstwie i grafice”, więcej swym tytułem zapowiadającym niż dającym (nawiasem mówiąc w doborze ilustracji malarskich też się niezbyt wysiłono, skoro reprodukcje prezentują tylko zasoby warszawskiego Muzeum Narodowego). Więcej pożytku odniesie czytelnik-laik z lektury syntetycznego zarysu ewolucji leśnictwa w Polsce pióra Józefa

Brody i Antoniego Żabko-Potopowicza.

Tak się jednak złożyło, że uwagę recenzenta najbardziej przyciągnęła w tym tomie praca Tadeusza Marszałka „Aktualny stan lasów, ich rola i funkcje”. Wszyscy lubimy lasy, ale niezbyt wiele o nich wiemy. Lektura tekstu T. Marszałka jest więc prawdziwie pouczająca i dowiedzieć się z tego tekstu można sporo. Na przykład, że polska flora drzewiasta jest stosunkowo uboga, skoro tworzy ją 38 gatunków drzew (w tym 7 iglastych), podczas gdy na terenie Europy występuje 80 gatunków drzew, w Ameryce Północnej – około 200, zaś w północno-wschodniej Azji około 360. Zapewne też większość Polaków nie zdaje sobie sprawy z tego, iż z *porównania wartości wszystkich drzewostanów w lasach polskich z wartością środków trwałych całego gospodarstwa narodowego (...)* wynika, że *wartość drzewostanów równa się blisko 1/3 wartości wszystkich środków trwałych, jakimi dysponuje nasze społeczeństwo* (s. 39) – jest to zatem majątek ogromny. Stąd bardzo są krzepiące zapewnienia autora o przewidywanym znacznym wzroście wielkości polskich lasów, podobnie jak optymizm rośnie, gdy w zakończeniu owej pracy czytamy, że w Polsce *wskaźnik lesistości wynoszący w 1945 r. 20,8% osiągnął w 1980 r. poziom 27,6%. W ciągu 35 lat zwiększono stan posiadania lasów o ponad 1 mln ha*. Twierdzi autor, że *oceny tego osiągnięcia dokonają przyszłe pokolenia*. Brzmi to krzepiąco, lecz przecież nie trzeba być ani dendrologiem, ani leśnikiem, by gołym okiem zobaczyć, że stan polskich lasów daleki jest od zachwycającego. Wydana dla uczczenia jubleuszu

księga elegancko pomija ten – niewygodny w rocznicowych okolicznościach – aspekt, niemal niczego nie mówiąc o problemie coraz to narastających zagrożeń dla całej polskiej przyrody i polskich lasów.

Żeby dowiedzieć się czegoś więcej o tej sprawie, sięgnąć trzeba do mniej efektownie wydanej, jakże jednak ważnej pracy zbiorowej „Zagrożenie Parków Narodowych w Polsce”, zredagowanej pod auspicjami Komitetu Ochrony Przyrody PAN przez Krysytynę Grodzińską i Romualda Olaczka. Jej lektura przeraża, rozbija idyllę i dusi przyjemny optymizm wyniesiony z lektury reprezentacyjnego albumu. Jeśli nawet nie będzie niepokoić fakt, iż mamy w Polsce mniej lasów (średnio na świecie na 1 mieszkańca przypada 0,62 ha lasów użytkowych – w Polsce natomiast 0,24 ha) i mniej parków narodowych, to bulwersować muszą informacje o klęsce ekologicznej w Karkonoskim Parku Narodowym (s. 135) czy Górach Świętokrzyskich (s. 143). W Karkonoszach zasięg przestrzenny tej klęski *przekracza granice parku narodowego i umiejscawia się głównie w obszarze Gór Izerskich. Niedostateczne przeciwdziałanie tej klęsce może wywołać eskalację zjawisk negatywnych: dalsze wymieranie lasów, erozję gleb, zaburzenia w obiegu wody, powodzie i niszczenie obszarów u podnóża gór* (s. 135–136). Jest zresztą regułą, iż w większości polskich parków narodowych *obserwuje się stałe pogarszanie się stosunków wodnych w odniesieniu do ilości i jakości wody i pogarszanie się stanu czystości powietrza* (s. 16), że zdrowotność drzewostanów przedstawia się bardzo źle w Słowińskim, Wielkopolskim, Wolińskim,

Kampinoskim, Gorczańskim i Świętokrzyskim Parku Narodowym, co jest konsekwencją błędów gospodarki leśnej, popełnianych jeszcze przed utworzeniem parków (s. 19 – ale też na innym miejscu czytamy, że obserwuje się zjawisko nasilenia eksploatacji lasów i przeprowadzanie zupełnych zrębów na obszarach leśnych przyszłych parków narodowych – !). W Pienińskim Parku Narodowym wymierają jodła i świerk (s. 110), *dramat Puszczy Jodłowej jest wyjątkowo bolesny* (s. 112)...

A przecież to jeszcze nie wszystko. W innym miejscu czytamy bowiem, iż na tle północnej Skandynawii nasze parki narodowe, nawet te najczystsze, przedstawiają się bardzo źle. Stężenie kobaltu, niklu, chromu, cynku i żelaza jest w nich bowiem 2-krotnie, ołowiu 6-krotnie, a kadmu nawet 10-krotnie wyższe niż w północnej Szwecji i Norwegii (s. 31). Któż sobie zdaje sprawę z tego, że skażenia atmosfery, mierzone w wodach opadowych na Śnieżce, przekraczają 110 kg/ha rocznie, w tym mieści się ponad 30 kg/ha siarki (s. 44)? Któż pamięta o tym, że w UZDROWISKU Kowary opad pyłów przemysłowych wynosi 93,1 t/km<sup>2</sup> (przy dopuszczalnej normie dla obszarów szczególnej ochrony 40 t/km<sup>2</sup>)?

I jeden jeszcze cytat: *Jak nas poucza historia rozwoju przemysłu w Polsce, budowa zakładów przemysłowych emitujących zanieczyszczenia w pobliżu dużych kompleksów leśnych zawsze kończyła się tragedią. Emitowane przez przemysł pyły i gazy powodują znaczne osłabienie drzewostanów i czynią je bardziej podatnymi na działalność licznych szkodników i chorób* (s. 95)...

Zredagowana przez Krystynę Grodzińską i Romualda Olaczka praca dotyczy zagrożeń będących udziałem obszarów szczególnie chronionych, mających wybitne wartości przyrodnicze i wręcz nieocenioną wartość dla całej polskiej kultury narodowej. Podkreślimy to: ukazuje ona zniszczenia pojawiające się na obszarach otoczonych szczególną opieką i staranną ochroną. Jakże na tym tle przedstawia się stan całości polskich lasów? Czy w istocie tak optymistycznie, jak zdaje się to wynikać z jubileuszowego albumu Polskiego Towarzystwa Leśnego?

Powszechnie znane, acz pierwszy raz zapisane dopiero przez autora „Starej baśni” w 1860 r., przysłowie mówi: „Nie było nas, był las, nie będzie nas, będzie las”. Piękne przysłowie! Wyraża nie tylko wiarę w trwałość natury – ale także wiarę w trwałość Arkadii polskiego bytu, jakże wiele zawdzięczającej umiejętności docenienia wartości polskich lasów. Ogląd i lektura jubileuszowego albumu „W głąb lasu” zdaje się utwierdzać pewność, iż przysłowie to długo jeszcze będzie aktualne. Z lektury natomiast „Zagrożenia Parków Narodowych w Polsce” zdaje się wynikać wniosek inny; nie będzie nas – ale czy jeszcze będzie las?

Jacek Kolbuszewski

## Klasycyzm odległy i bliski

Henri Peyre

### *Co to jest klasycyzm?*

przełożył Maciej Żurowski

PWN, Warszawa 1985, ss. 393

Książkę Henri Peyre'a powinni czytać nie tylko historycy i teoretycy literatury. Poleciłbym ją szczególnie krytykom i pisarzom, a więc tym, od których w największej mierze zależy poziom współczesnej literatury polskiej. Myślę, że wiele postulatów klasycyzmu daje się odnieść do całej kultury, a nie tylko do sfery twórczości. Dziełem pokazującym różnorodne następstwa (polityczne, etyczne, psychologiczne etc.) towarzyszące klasycyzmowi jest książka Ryszarda Przybylskiego „Klasycyzm czyli Prawdziwy Koniec Królestwa Polskiego”.

Klasycyzm zatem nie daje się zepchnąć do podręczników poetyki i nudnych kompendiów historyczno-literackich przeznaczonych ad usum Delphini, nie jest tylko konwencją artystyczną, ale proponuje pewien sposób bycia człowiekiem.

Punktem wyjścia dla Henri Peyre'a jest siedemnastowieczny klasycyzm francuski, z którym nieodłącznie kojarzą się tacy pisarze, jak pani de Sévigné, La Bruyère, Bossuet, Corneille, Molière, La Rochefoucauld, Pascal, Racine, La Fontaine, by wymienić nazwiska najznakomitsze. Ale oczywiście nie sposób mówić o klasycyzmie nie nawiązując do starożytności. To w Rzymie – jak dowodzi Władysław Tatarkiewicz – miano

„classicus” przysługiwało pisarzowi najwyższej klasy (w odróżnieniu od twórcy skąpo obdarzonego talentem, którego określano „proletarius”). Dla Peyre'a literatura ateńska między rokiem 450 a 328 i rzymska lat 70–20 przed Chrystusem niewiele mają wspólnego z epoką Ludwika XIV we Francji. Podobieństwa są zewnętrzne i fragmentaryczne. Klasycyzm francuski nawiązuje do antyku, ale go nie powtarza; jest oryginalnym wytworem francuskim i europejskim. Co jest zresztą jeszcze jednym dowodem na to, że klasycyzm nie jest po prostu jedną z licznych konwencji artystycznych, ale wyraża trwale potrzeby i dążenia człowieka.

Ciekawe, że ta wielka epoka kultury francuskiej przypada na czasy absolutyzmu: *Państwo – pisał Wolter – stało się całością regularną, gdzie każda linia prowadzi do punktu środkowego*. Monarchii ówczesnej daleko jednak było do dwudziestowiecznych państw totalitarnych, tłumiących nie tylko sprzeciw, ale i odmiennosć; reglamentujących prawie wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności. Pisarze ówcześni nie interesowali się zresztą polityką czy ekonomią, *nie usłtowali prowadzić czytelników na tereny, gdzie nie mieli własnego doświadczenia*. Powtórzmy: nie był to przejaw hipokryzji, ale właściwe rozeznanie we własnych kompetencjach. Młot pisarza pragnącego przemawiać w imieniu milionów przyniesie dopiero romantyzm. Współczesne nawiązania do tego mitu bywają żałosne.

Dla pisarza klasycznego nie było poniżej jego godności przystosować się do publiczności, jeśli ona na to zasługiwała. Ceni sobie jej zdanie i rady, nie ukrywa, że chce się podo-

bać, zdobyć aprobatę (choć oczywiście nie za każdą cenę). Klasyk nie znalazłby wspólnego języka z publicznością, która główną funkcję sztuki upatruje w „krzepieniu serc” czy polemice politycznej lub wyrażaniu powszechnych a chwilowych nastrojów. Klasyk odrzuciłby również pomoc mecenasa, który by żądał od niego czołobitości i manifestacji przywiązania. Klasycy nie odrywali się od rzeczywistości, ale – z drugiej strony – nie chcieli, aby ich utwory przypominały gazetę czy ulotkę. Słusznie obawiali się publicystyki, która niszczy piękno. Nad ulotnością chwili i konkretem dominowały w dziełach klasyków rysy trwałe i powszechne. Dążyli do ukazania w tym co zmienne i przypadkowe czegoś istotnego i uniwersalnego.

Podobnie klasyk traktował świat swoich przeżyć wewnętrznych. Peyre pisze, że klasyczny ideał bezosobowości i uniwersalizmu odznaczał się zarazem skromnością i dumą. *Rezerwa i wstydlivość, wycucie dobrego tonu obowiązujące pisarza nie pozwalają mu, żeby opowiadał własne przygody, bezpośrednio wykorzystywał prywatne doświadczenia i chętnie się swoją osobowością wystawioną na pokaz.* Słowa te chciałoby się zadedykować wielu autorom współczesnym, którzy w swych wyznaniach nie tylko nie znają granic intymności, ale zapisują je tak nieudolnie, bez poczucia umiaru i stylu. Nie każdego stać na utwory dorównujące „Rodzinnej Europie” Czesława Miłosza czy „Szkicom piórkiem” Andrzeja Bobkowskiego, ale każdy powinien wykazać minimum krytycyzmu. Warto przytoczyć za Peyre'em słowa Boileau: *Powinniśmy żywić nasz umysł dla tego,*

*co wielkie, i zawsze go utrzymywać pełnym, oraz, żeby tak powiedzieć, nabrzmiałym pewnego rodzaju dumą szlachetną i szczodłą.*

Klasycyzm w potocznej opinii kojarzy się za sprawą romantyków z ośchłością, nadmierną precyzją wykluczającą uczucie i spontaniczność, z kultem reguł. Peyre stara się wyjaśnić to nieporozumienie, mogące się utrzymywać tylko wśród tych, którzy nie czytali arcydzieł klasycyzmu, kontentując się utworami pisarzy minorum gentium. Przykład starożytnych dowiódł, że tylko dzieło doskonale zharmonizowane, obdarzone kształtem przemysłanym i dopracowanym może przetrwać tysiąclecia. *Forma nie jest zatem dla klasyka manifestacją wirtuozerii ani efektywnym i podniecającym przybraniem tego, co autor czuł i myślał. Jest raczej wędzidłem, stylizacją, eliminacją przez wybór i kompozycję.*

Nietrudno zauważyć, że te cnoty pisarskie są dziś w zaniku. Pod hasłem przełamywania konwencji i ograniczeń miało utworów literackich uzurpują sobie wypowiedzi amorficzne, świadectwa bezradności wobec języka i braku stylu. Peyre słusznie zauważa, że celem dzisiejszego artysty jest dać upust gwałtownemu natchnieniu, a o resztę niech martwi się czytelnik. *Klasyk natomiast stara się wzbogacić uczucie, zanim je zewnętrzni (...) nie mniej pragnie być zrozumianym, co wrzeszczać; przekazuje w swojej sztuce nie tylko to, co go wzruszyło, lecz również to, co może pobudzić najgłębsze pokłady duszy ludzkiej, u wszystkich ludzi; nie chce zatracić się w przedmiocie, gdyż jest zdecydowany panować nad modelem, pejzażem, rzeczywistością.*

To samo pragnienie odnajdujemy

w podstawowych cechach stylu klasycznego: powściągliwość, rezerwa, staranny dobór słownictwa, niechęć do mówienia wszyskiego. Klasyk wybiera dyskrecję, każe czy raczej pozwala czytelnikom domyślać się, samodzielnie konkretyzować tekst. Hulaśliwe objawianie emocji, brak kontroli nad językiem i kompozycją, niedbałość i gadatliwość – to cechy dyskwalifikujące utwór. Przekonają się o tym nasi potomni, zastanawiając się, dlaczego tak niewiele dzieł literatury dwudziestego wieku zachowało czytelność.

Nie tęsknię za klasycyzmem z nienawiści do własnej epoki, byłoby to dowodem małoduszności. Klasycyzm jest mi bliski nie tylko dla swych zalet estetycznych. Usiłuje on poskromić grożącą duszy człowieka hybris – pychę wydającą go namiętnościami i skłaniającą do szaleństwa. Pycha ta podszeptuje człowiekowi, że jest równy Bogu. Klasycyzm każe widzieć świat i ludzi we właściwych proporcjach, pozwala zachować mądrą pokorę i dystans, który – jak mówi Simone Weil – jest duszą piękną.

*Andrzej Stanisław Kowalczyk*

---

### **Organizacja samopomocy społecznej pod rządami Franka**

---

Bogdan Kroll

### ***Rada Opiekuńcza 1939–1945***

Książka i Wiedza, Warszawa 1985,  
ss. 512

Jest to już druga książka Bogdana Krolla dokumentująca działania polskich organizacji społeczno-charytatywnych pod okupacją hitlerowską: pierwsza – „Opieka i samopomoc społeczna w Warszawie 1939–1945” (Warszawa 1977) – publikowała materiały zebrane do pracy doktorskiej, obecna jest jego pracą habilitacyjną. Autor jest z wykształcenia historykiem-archiwistą, obecnie pracuje w Archiwum Akt Nowych w Warszawie na stanowisku dyrektora, w tymże archiwum przechowywany jest zespół akt Biura Centrali Rady Głównej Opiekuńczej z lat 1940–1945. Liczy on ponad dwa tysiące jednostek archiwalnych i mierzy 45 metrów (archiwiści mierzą dokumenty na metry). Świadomość, że ma „pod ręką” prawie kompletny zbiór dokumentów, stała się dla B. Krolla bodźcem do napisania tej pracy, sam temat wciągnął go i przekonał, że *sprawy RGO warte były opisania. Nadto zaś opisanie takie chyba się Radzie Głównej Opiekuńczej należy*. To sformułowanie autora zawarte w dwustronicowym zakończeniu, adresowanym do szerszego czytelnika, najlepiej oddaje emocjonalny stosunek autora do tematu. Dlatego też opracowanie nie stało się zbiorem dokumentów, lecz ciekawą lekturą.

Rada Główna Opiekuńcza była instytucją powołaną przez okupanta na miejsce m.in. zlikwidowanego w 1941 r. Stołecznego Komitetu Samopomocy Społecznej, nie stała się jednak narzędziem polityki hitlerowskiej. Przyjmując agendy polskich organizacji charytatywnych stworzyła bazę, na której mogła się rozwijać i skutecznie działać polska samopomoc i ofiarność społeczna. RGO

współpracowała z polskimi władzami podziemnymi. Dokumentacja Delegatury Rządu i Armii Krajowej przytoczona w książce nie pozostawia co do tego faktu żadnych wątpliwości. Z legitymacjami RGO poruszali się po mieście Grot-Rowecki, Bór-Komorowski i wiele innych osobistości z AK i Delegatury Rządu. Nieraz prosto z narady w Urzędzie Generalnego Gubernatora w Krakowie przedstawiciele RGO udawali się na spotkania z władzami konspiracyjnymi.

Oczywiście nie wszyscy. Prezes RGO, zatwierdzony na to stanowisko przez Niemców w czerwcu 1940, hr. Adam Ronikier, *inicjator i faktyczny twórca zrębów tej organizacji* (s. 66), był postacią kontrowersyjną i budził swym zachowaniem wiele sprzecznych opinii (o roli Ronikiera w RGO patrz „PP” nr 11/747). W świetle dokumentów jak i relacji człowiekiem zaufania władz podziemnych był Edmund Seyfried, oficer rezerwy, związany z II Oddziałem Sztabu Generalnego WP, członek Biura RGO. Ludzie, którzy weszli do ścisłego kierownictwa RGO, mieli do siebie zaufanie, należeli do osób, które cieszyły się autorytetem moralnym w swoich kręgach społeczno-towarzyskich, znali też biegle język niemiecki. Było to pokolenie wyrosłe jeszcze w czasie zaborów, wychowane w szkołach i na uczelniach austriackich. Czytając o „gabinetowych” rozmowach Polaków z „przyzwoitymi” Niemcami można się zżymać przypominając sobie równoległą rzeczywistość okupacyjną znaną przeciętnemu Polakowi. Niemniej autor nam udowadnia, że działalność gabinetowa też była konieczna. Po likwidacji polskich organizacji spo-

ecznych musiało istnieć jakieś forum rozmów z okupantem, na którym negocjowano by interesy zagrożonej totalnym wyniszczeniem ludności polskiej. Dlatego RGO nie była zwalczana przez władze podziemne, ale starano się wszelkimi możliwymi sposobami pomagać przez jej agendy najbardziej potrzebującym. O powołanie takiej instytucji zabiegały władze kościelne na czele z metropolitą krakowskim, arcybiskupem Adamem Sapiehą. RGO, jedyna legalna reprezentacja polska wobec władz hitlerowskich, była skazana na liczne niepowodzenia i nieuchronne klęski tam, gdzie dochodziło do starcia interesów władzy hitlerowskiej z nawet najbardziej ograniczoną polską racją stanu (np. sprawa przymusowego wywożenia na roboty). Najwięcej udało się osiągnąć w RGO metodami nielegalnymi, nie przejmując się zarządzeniami władz niemieckich i zaleceniami przyjętego w 1940 r. statutu, który, jak pisze autor: (...) *Polacy uważali, nie bez racji za „dziwoląg prawny”, a który był także, trzeba dodać, dziwolągiem językowym (statut), nie był ściśle przestrzegany. Zależnie od potrzeb i możliwości tak RGO, jak i władze okupacyjne przekraczały jego postanowienia lub ich nie realizowały* (s. 71).

W pierwszym okresie głównym zadaniem RGO było rozdawnictwo darów przysyłanych przez Zachód, a przede wszystkim przez USA. W książce B. Krolla czytamy: *Początkowo, mniej więcej w pierwszym roku działalności RGO, polityka opiekuńcza Rady była dość prosta, żeby nie powiedzieć uproszczona. Polegała ona na dążeniu do podziału posiadanych środków: żywności, odzieży, pieniędzy itp., między możliwie największą ilość osób*

*i niepozostawianie żadnego z podopiecznych bez pomocy, chociaż miała to być pomoc niewielka i tylko doraźna* (s. 158). Później, gdy pomoc zagraniczna na większą skalę została wstrzymana i okazało się, że wbrew oczekiwaniom wojna prędko się nie zakończy, zorganizowano działania planowe: *Nie widząc żadnych szans zaspokojenia wszystkich potrzeb swych podopiecznych i dostrzegając nieskuteczność udzielania zbyt wielu ludziom, zbyt małej pomocy, RGO uznała za konieczne skoncentrowanie większości swych wysiłków na najważniejszych zadaniach opiekuńczych. Jako pierwsze z nich wysunęła Rada opiekę nad dziećmi, najcenniejszym i najbardziej zagrożonym skutkiem wojny i okupacji elementem społeczeństwa polskiego. Jako drugie powszechną pomoc żywnościową, ponieważ zaspokajała ona najelementarniejszą i najpilniejszą potrzebę ludzką – odżywianie się i najbardziej bezpośrednio warunkowała fizyczne przetrwanie. Od jesieni 1941 r. cała RGO działała pod hasłem: Dzieci i kuchnie ludowe* (s. 160).

Jakkolwiek nie miały dobrej sławy „zupki RGO-wskie”, to ratowały one od głodu, dawały też zatrudnienie w kuchniach społecznych wielu inteligentom pozbawionym pracy. Ratowanie dzieci i młodzieży musiało się odbywać w dużej mierze poza oficjalną sprawozdawczością. Rząd GG likwidował akcję kolonijną i półkolonijną, nie pozwalał na dodatkowe dożywianie dzieci w szkołach i świetlicach, tylko 20% środków wolno było przeznaczyć dla dzieci. RGO sabotowała zarządzenia, w ratowaniu dzieci brały udział wybitne instruktorki harcerskie, prowadząc Domy Dziecka RGO, Szare Szeregi posyłały do świet-

lic wypróbowanych instruktorów. Wbrew nakazom przeszło 40% podopiecznych RGO stanowili nieletni. Działalność RGO wspierała swymi funduszami Delegatura Rządu. Kościół z ambon nawoływał wiernych do ofiarności. Delikatesowe dary z zagranicy, które nadchodziły na prywatne adresy, pracownicy RGO sprzedawali, by za uzyskane pieniądze kupić bardziej niezbędne jej (RGO) podopiecznym tłuszcze (s. 146). W prasie konspiracyjnej nawoływano do zbierania na fundusz Towarzystwa Opieki nad Więźniami „Patronatu” w Warszawie czy też Komitetu Opieki nad Więźniami w Krakowie, które były też agendami RGO. Poprzez Radę szła również pomoc dla Rady Pomocy Żydom, pod jej przykrywką rozwijała się działalność kulturalna: odczyty, koncerty, przedstawienia dla dzieci.

Agendy RGO w terenie działały tym owocniej, im większą kadrą wypróbowanych pracowników dysponowały. RGO była wysoce zdecentralizowana – podkreślił w czasie dyskusji nad książką ostatni żyjący członek władz naczelnych RGO, Ludwik Dunin. Na spotkaniu zorganizowanym w styczniu 1986 r. przez Sekcję Historii Warszawy Towarzystwa Miłośników Historii, ten należący już do najstarszego pokolenia działacz społeczny ze swadą, pomimo swych przeszło dziewięćdziesięciu lat, dzielił się swymi doświadczeniami z okresu pracy w RGO. Zauważył, że okupacja zmusiła ok. 70% Polaków do zmiany miejsca zamieszkania, że staliśmy się w owych latach narodem koczowniczym. Organizując RGO nawiązywano do wzorów z pierwszej wojny światowej (łącznie z nazwą). Szczególnie

skłonności miał do tego hr. Ronikier. sytuacja była jednak nieporównywalna. Zorganizowane akcje samoobrony narodu, którego władze musiały działać w podziemiu, rzutowały na sposób pracy RGO. Decydowała ofiarność całego społeczeństwa, które włączyło się do akcji charytatywnych. Od lokalnych władz opierających się o przedwojenne struktury samorządu terytorialnego zależała skuteczność działania. Warszawskie władze RGO były instancją działającą zupełnie niezależnie od krakowskiej centrali, więc: Kraków – ze względu na władze podziemne działające w Warszawie – musiał brać pod uwagę ich decyzje. Tuż przed powstaniem, w lipcu 1944, np. całe zapasy żywności z Krakowa RGO przetransportowała do Warszawy, licząc się z wypadkami, jakie miały nastąpić. Spadek prestiżu RGO, jaki miał miejsce po upadku powstania warszawskiego (odgłosy tego znajdziemy w konspiracyjnej prasie), był spowodowany, jak zauważył nestor RGO, niemożnością zaspokojenia morza potrzeb. Wyrzuceni z miasta warszawiacy podwoili liczbę podopiecznych, próba ratowania dobytku z opuszczonych mieszkań do społecznego podziału zakończyła się fiaskiem. L. Dunin należał do tych członków Biura RGO, którzy zgłoszowali wstrzymanie tej akcji:

Kłęska powstania stała się też klęską koncepcji równości społecznej, którą miano realizować w zrównanym we wspólnym nieszczęściu paromilionowym społeczeństwie ostatniego skrawka Generalnego Gubernatorstwa. Demokratyczne idee głoszone w deklaracjach nie zostały zrealizowane. Nie było ani środków zabezpieczających prywatny dobytek przed

zerowaniem na nim hien społecznych, ani ludzi, którzy by sprostali tak trudnym zadaniom. Hitlerowcy rabowali Warszawę, ale też rewidowali Polaków zatrudnionych przy wywożeniu mienia, rozstrzelali ośmiu pracowników RGO za posiadanie przedmiotów zakazanych. Do ekip przyjeżdżających do spustoszonej Warszawy dostało się sporo elementu przestępczego. Czytamy: *Przed wszystkim warszawiacy uważali, że RGO wywozi i zawłaszcza ich mienie, do którego mieli nadzieję powrócić po kończącej się już przecież wojnie, a i szersza opinia publiczna nie aprobowała tej akcji. Do RGO zaczęły napływać protesty. 27 X 1944 przyszła z protestem delegacja ludności Warszawy, żądając zwrócenia mienia prawowitym właścicielom* (s. 157). Protestował abp Antoni Słagowski. *Miedzy innymi pod tymi naciśkami Rada, która zresztą usiłowała przeciwstawić się totalnemu rabunkowi Warszawy przez Niemców, na wniosek Dunina uchwaliła wycofanie się z akcji ewakuowania mienia prywatnego* (s. 157). Afera z wywożeniem mienia warszawiaków przysparzała Radzie najwięcej złych opinii, chociaż ta część dobytku, która została ewakuowana, uratowała wiele organizowanych po powstaniu sierocińców, wielu ludziom wyrzuconym z Warszawy pomogła przetrwać zimę. Spalenie i wysadzenie w powietrze przez specjalne ekipy całych kwartałów stojących jeszcze po powstaniu domów dokonało reszty zniszczenia. Nawet przewidywanie takiej możliwości nie pogodziłoby wszystkich obywateli.

W książce B. Krolla dominuje wątek dotyczący konfliktów RGO z władzami niemieckimi. Autor w sposób czytelny, językiem potocznym

potrafił zrelacjonować pogmatwane i zmieniające się układy pomiędzy kierownictwem krakowskiej centrali a aparatem hitlerowskim. Działania RGO w terenie, oparte – jak już wspomniano – na decentralizacji, znalazły odbicie w rozdziale pt. „Działania i współdziałania opiekuńcze” a współpraca tej organizacji z całą polityczną reprezentacją podziemia w rozdziale pt. „Rada Główna Opiekuńcza a społeczeństwo polskie”. W jednym i drugim omówieniu znajdziemy wystarczającą liczbę przykładów, by wyrobić sobie pogląd na zasięg działalności RGO i jej powiązania. Odczuwamy jednak niedosyt w opisie mechanizmów społecznych działających na niższych szczeblach Rady, w terenie. Ciekawe byłoby przesłедzenie, w jaki sposób, jakimi kanałami potrafiły się polskie samorządy terytorialne przekształcić w jawną strukturę RGO i nielegalną część składową państwa podziemnego. Jaki typ ludzi trafił do jednych i drugich reprezentacji i w jakich sytuacjach bywały to te same osoby? Oczywiście jest to temat trudny i wymagający osobnych badań.

Obie książki B. Krolla, podobnie jak opracowanie nieżyjącej już Zofii Zbyszewskiej o Patronacie (patrz „PP” nr 752) czy Teresy Prekerowej o Radzie Pomocy Żydom („PP” nr 735) a także opracowanie zbiorowe „Harcerki” odsłoniły nam dalsze kulisy zaplecza polskiej konspiracji. Bez tego potencjału ludzkiego – społeczników najwyższej klasy – polska konspiracja nie mogłaby się rozwinąć w najsilniejsze w okupowanej Europie państwo podziemne.

Maria Wiśniewska

## Świadkowie apokalipsy

Stanisław Stabro

### *Dzieci Leonarda Cohena*

Wyd. Literackie, 1984, ss. 70

Antoni Pawlak

### *Obudzimy się nagle w pędzących pociągach*

Wyd. Morskie 1981, ss. 54

„Dzieci Leonarda Cohena” to piątą z kolei tom w twórczej biografii krakowskiego krytyka i poety, Stanisława Stabro. Autor ten z określoną konsekwencją kontynuuje pewne wątki i motywy zapoczątkowane w poprzednich książkach (myślę przede wszystkim o trzecim i czwartym tomiku). Nie stanowi zatem zbytniego zaskoczenia fakt, iż w tym ostatnim zamieścił szereg wierszy powstałych jeszcze w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych (wówczas nie mogły się one ukazać z przyczyn od pisarza niezależnych). Teksty, o których mowa, wpływają w sposób istotny na recepcję całości.

Świat poezji Stabry jest światem tragicznym. Brak w nim jakiegokolwiek stałego punktu oparcia. Opisywana rzeczywistość nie ma wewnętrznej spójności. Wykreowany przez poetę bohater ma pełną świadomość zaniku podstawowych norm i wartości.

Często, wręcz obsesyjnie, powracają motywy – nazwijmy to umownie – rzeczy i spraw raz na zawsze utraconych.

ných. Stabro pisze więc o *zabitej miłości* lub o *młodości zatrzymanej w biegu*. Przyjęcie takiej postawy prowadzi do całkowitej niemal rezygnacji. Wszystkie bez wyjątku wiersze to świadectwa goryczy, bólu i rozpaczny zagubionej we współczesności jednostki. Ponadto bohater tej liryki doświadcza stale w owym „chorym” świecie samotności. Cóż zatem robić dalej? – zdaje się pytać autor „Pożegnania księcia”.

Na zasadzie kontrastu zostaje zestawiony ze światem żywych świat umarłych. Poeta opowiada się całkowicie za tym ostatnim. Nie widzi możliwości porozumienia się z żywymi. Stąd też następująca konstatacja:

*coraz więcej rozmów z umarłymi  
coraz więcej z żywymi milczenia*

Z „korytarza pamięci” przywołane są kolejne „postaci” niegdyśszych znajomych i przyjaciół:

*tej nocy  
przyjdą do mnie umarli  
Kaziu z uniesioną brwią  
Wiesiek w przepoconym  
i brudnym drellichu  
ten nad którym  
zatrzasnęło się wrocławskie niebo*

Właśnie pośród tych, którzy już odeszli na zawsze, szuka autor „Requiem” pomocy, a być może i wsparcia.

Stabro, negując zastanę rzeczywistość, nie proponuje nic ponadto. Nie usiłuje nawet znaleźć jakiegoś skutecznego sposobu, który pozwoli mu otrząsnąć się ze stanu wewnętrznej niemocy. Młodość i miłość pozostały już tylko „bolesnym” wspomnieniem. Niezgoda na ustalony „porządek” nie wystarczy. Spektakularne gesty to stanowczo zbyt mało. Obcowanie z umarłymi można przecież potrakto-

wać jedynie jako objaw słabości bądź też ucieczkę w bezpieczny obszar utopii.

Bakcyłem zwątpienia i beznadziejności pragnie autor „Dzieci Leonarda Cohena” zarazić także potencjalnego odbiorcę swych wierszy.

W obliczu zagrożenia podstawowych wartości właśnie poezja winna nieść ocalenie. Liryka Stabry stanowi jawne takiego posłannictwa zaprzeczenie:

*zamilkło moje serce  
przez rozpacz i łzy*

*nie znajduję nic w sobie  
ani poza sobą  
w miejscu Boga jest tylko  
okrwawiona próżnia*

Brakuje tutaj nie tylko wiary, ale przede wszystkim nadziei, bez której staje się wprost niemożliwe scalenie „pękniętej” rzeczywistości raz jeszcze, na nowo.

Stabro podjął się jedynie opisu „kalekiej” współczesności. Postawił pewną słuszną diagnozę. Nie stać go na zaaplikowanie „choremu” światu żywych właściwej i – co ważniejsze – skutecznej terapii. Staje bezradny wobec nadciągającej Apokalipsy. Nie podejmuje próby odnalezienia takiej wartości, która pozwoli zachować to co w człowieku najlepsze.

Zagrożenia, o których pisał Stabro, nieobce są również bohaterowi liryki Antoniego Pawlaka. On także dostrzega powolną „agonię” świata. Postępowanie człowieka w pewnym tylko stopniu zależy od niego samego. Jesteśmy przecież poddawani licznym naciskom, które modelują nasze zachowania. Nie należy takiego stanu rzeczy utożsamiać z całkowitym zda-

nieniem się na przychyłność lub częścię nieprzychylności losu. Stwierdzenie zaniku elementarnych norm już nie może wystarczyć.

W związku z tym autor „Książeczki wojskowej” proponuje czytelnikowi zgola inną postawę. Postawę czynnego przeciwstawienia się zepsutej rzeczywistości. Stąd też poezja Pawlaka jest pełna ruchu i zmienności. Zasadniczym celem staje się poszukiwanie w nim środka, który pozwoli uchronić wewnętrzne, jednostkowe „ja”. To poszukiwanie nie jest wcale sprawą łatwą, gdyż trwa *nieustająca wojna we wnętrzu każdego z nas*.

Bohater Pawlaka gnany moralnym niepokojem wciąż idzie naprzód. Ciągłe szuka. Nie bez powodu więc Włodzimierz Bolecki określił go kiedyś mianem *współczesnego Eneasza wędrującego po ulicach płonącej Troi*. Bezspornym faktem jest to, iż zakłócona została odwieczna harmonia i równowaga świata. W takiej sytuacji poszukiwanie trwałego punktu oparcia staje się wprost koniecznością, nakazem chwili.

„Pawlakowy Eneasze” wie, że przetrzeń, w której się porusza (owo „Miasto-universum”), pozostaje sferą zamkniętą. Pomimo wszystko znaczącego rozwiązania trzeba szukać właśnie w nieustającej wędrówce:

*pociągi z tego samego dworca  
rozrzucają nas po całym świecie*

Niechym nie przerwana podróż to z jednej strony rozmijanie się i błędzenie, z drugiej zaś twórcze poszukiwanie. O paradoksie! U Pawlaka zmienność kojarzy się bardziej z poczuciem stałości.

Autor „Czy jesteś gotów” nie byłby poetą, gdyby przestał wierzyć w możliwość ocalenia „ja”. Wszystko może

się zdarzyć, bowiem *jeszcze jesteśmy razem*. Tutaj dochodzimy do bodaj najistotniejszego przesłania tomu Pawlaka. Mimo istnienia brutalnych praw historii jawi się szansa, aby znaleźć wyjście z gorzkiego dramatu życia, dramatu codzienności.

Tę nadzieję, otwierającą *bramy ocalenia*, stanowi porozumienie z drugim człowiekiem, odnalezienie w drugiej osobie kogoś prawdziwie życzliwego i przyjaznego zarazem (pisał już o tym w swoim omówieniu Jan Sochoń).

Trwale więzy międzyludzkie to wartość najcenniejszej próby:

*te wszystkie maszynopisy przepisywane w pośpiechu / jakbyś się bał, że potem może być już / za późno wręczasz w tej chwili / jednemu przyjacielowi, który jest twoją / ostatnią szansą na zrozumienie świata.*

Przyjęcie takiej postawy sprawi, że *może się jeszcze uda uratować coś z walącego się świata*. Nie może być za późno, bo *my jeszcze żyjemy i jeszcze mamy czas na modlitwę*.

Sporym ułatwieniem wydaje się określenie liryki Antoniego Pawlaka mianem poezji optymistycznej. Wszak cały obszar „Miasta-universum” został porażony rozpadem i agonią. Nadciągająca katastrofa prędzej czy później nastąpi. Ale kiedyś zło i tak zostanie pokonane. Nie trzeba od razu rezygnować i poddawać się. Przy odrobinie choćby woli i dobrych chęci realne jest podjęcie wyzwania czasu, w którym przyszło nam teraz żyć. W takim kontekście bardziej uzasadnione zdaje się nazwanie twórczości Pawlaka poezją krzepiącą, poezją niosącą ocalenie.

Wojciech Pazdur

## „Dźwigać grzech aż do nawrócenia“

Wacław Oszajca

*...Ty za blisko, my za  
daleko...*

Nakładem Duszpasterstwa Akademickiego, Lublin 1985, ss. 159, 1 nłb.

### *Naszyjnik umiłowanego*

OTO Kalambur, Wrocław 1984 (właśc. 1985), ss. 18, 2 nłb.

Zdumiewać może ta wiara w siłę poezji, w moc słowa. Niepamięć dla narzędzia zakłamań, jakim wielokrotnie czyniono słowo, by za jego pomocą rzeczywistość oblekać w fałsz. Nie odsłaniać, lecz zaciemniać obraz świata. Zakłamywać i zabijać uczucia, oddalać się od prawdy. Albo zasypywać ją słowami, które użyte w nadmiarze przestają znaczyć. Rzeczywistości pozorów usiłują wmówić głębię. W poezji Wacława Oszajcy słowo jest ważkim instrumentem wyrażania, a więc i rozumienia świata. Instrumentem rozmowy człowieka z Bogiem, tej najtrudniejszej formy obcowania, jakiej doświadczyć może człowiek. Jest więc słowem trudnym, nie narzucającym się, ale odkrywanym w sobie, ujmowanym światu. *Tak wiele trzeba (...)* *słów nocami nawabić / by na wiersz starczyło* („Maria z Betanii“). Szacunek dla słowa wyłania się z jego roli, która polega na komunikowaniu podmiotu z rzeczywistością. W słowie ponadto zapisana jest pamięć w jego sprawczą moc. Tym istotniejsza jest

zatem świadomość jego użycia. *wypowiedziałem niewiele słów / i wszystkie wypowiedziałem nie w porę* („naszyjnik umiłowanego“).

Na słowie wypowiedzianym *nie w porę* odbija się cień nadużycia. Nadużycie to zachwiewa równowagę etyczną podmiotu, grozi wtrąceniem w moralne zło lub chaos. Grozi więc rozbiciem ustalonych wartości. Kimże bowiem byłby człowiek, gdyby porzucił dany mu przez Boga kodeks. Tak oto słowo staje się znakiem wierności, zaufania w ład natury i świata. Nad kłamstwo istotniejsze wydaje się milczenie, mądra rezygnacja z użycia słowa w imię moralnej czystości.

Słowo zbliża nas do Boga. Tak, ale nie tylko ono. Zbliżyć się do Boga pozwala nam to, czego doświadczamy. Inaczej mówiąc, nie sposób nawiązać próby porozumienia z Bogiem, gdy nasza ziemská egzystencja nie jest poświadczona cierpieniem. Kontemplacja dzieł sztuki i zachwyt pięknem natury pozwalają zobaczyć świat w całości, ale nie one utwierdzają nas w człowieczeństwie i woli porozumienia z Bogiem. Człowiek, ze swą wolą zjednoczenia, ustawia się w perspektywie świętości, przywraca sobie walor podmiotu. Nie on jednak decyduje o tym, czy dotknie go aprobująca Boża łaska. Liczy się ból egzystencji, trud pokonywania ludzkiej słabości. A także zgoda na własną małość. *Wiersz wyłącznie niepoznawalnemu Bogu* („ołtarz z Agory“) – tak brzmi impertyw wiary bohatera wierszy Oszajcy. Jest to wiara przekorna, fundująca się na poczuciu konieczności wiary. Pamiętając o swej podmiotowości, człowiek obeszłowny jest zarazem znikomością własnych władz poznawczych. Odczytuje

znaki świętości, ale nie potrafił złożyć z nich kompletnego obrazu Boga. Jeśli więc wierzy, wierę swą umacnia okruciami Bożej obecności. Niekiedy odczytuje ją z rozlicznych, przez kulturę utrwalonym wyobrażeń: *na bizantyjskich mozaikach masz wzrok imperatora / na barokowym krzyżu ból ściemnia ci oczy i wykrzywia wargi / ze ścian żelbetowych patrzysz uważnie i łagodnie / czemu się nie uśmiechniesz jak Zeus jak Apollo („jego twarz”)*.

Przed wszystkim zaś opiera się na tym wyobrażeniu Boga, jakie daje Pismo Święte. Z niego czerpie wzory ludzkich zachowań, jakie towarzyszyły losom wiary lub wadzenia się z wiarą. Bohater wierszy Oszańcy konfrontuje swe doświadczenie z doświadczeniem postaci biblijnych, do Judy mówi: *przyjacielu. Albo: jestem twoim współnikiem* („mnie się nie lękaj”). Z form współlistnienia najbliższą jest mu ta, która wyraża zasadę dialogu. Dialogu, a więc rozmowy. Próby wyświeślenia na nowo cudzych racji, skonfrontowania ich z innym nieco doświadczeniem współczesnego chrześcijanina. Nie są to usiłowania daremne. Oto nawet Juda z *popiołów Colosseum / wygrzebał / kroplę żywej krwi* („Juda przyjdzie ostatni”). *Nie mnie już nie gorzy, wyznaje podmiot utworu „Świadectwo”*. Ten sam Juda i Piotr *chcę i nie chcę / z własnej i nie własnej woli / wyszeptują Ewangelię / z nieśmiałością ludzi odważnych*. Zasada dialogu jest w poezji Wacława Oszańcy ciągle ponawianą próbą odczytania religijnych świadectw w zmieniającej się perspektywie czasu. Perspektywa ta w innym ujęciu odsłania fakty zastygłe, zdawać by się mogło, w skanoni-zowanej interpretacji. Stąd bogactwo

poetyckich rozstrzygnięć, które nie boi się pomyłki, a zastanawia docieklivością i ufnością, że prawda może mieć indywidualne oblicze. I że nie zawsze leży na powierzchni zjawisk, a dopomina się szukania jej. Dopomina się pasji poznawczej, która jest istotnym dowodem nieobojętności. Niekiedy mimochodem, jakby „po drodze”, poeta staje się dokumentalistą naszego czasu, rejestrującym przejawy rugowania religii z życia.

*maski pośmiertne  
cerkiewnej świetności  
w muzeach schną z tęsknoty  
za kadzidłem święconą wodą  
za pocałowaniem  
(„ikony”)*

Ideologia zabija religię, sprofanowany świat zabija ludzi (por. utwór „niepodjęta rozmowa”). Człowiekowi grozi osaczenie z wielu stron, zredukowanie do minimum jego duchowości. Człowiek wszakże to nie tylko i nie przede wszystkim – ciało. Poszukuje więc jakichś sposobów, które dałyby mu wolność. Poczucie niezależności. Także wyzwolenia się z własnych ograniczeń. Człowiek w poezji Wacława Oszańcy odkrywa w sobie wolność (również wolność własnej osoby w otaczającym świecie) przez próbę zrozumienia świadectw wiary i wnikięcia w żywe tętno Bożego świata. Jego ufność w Boże miłosierdzie gotowa jest przybrać formę nawet paradoksalną: *wierzę / że nigdy nie zdmuchniesz / żadnego / najbardziej głupkowatego uśmiechu* („wyznanie”). W miłosierdziu tym zasadza się źródło przyduszonej cierpieniem ludzkiej miłości.

Piotr Szewc

## „Próbuję znaleźć źródło mojej tożsamości“

Witold Zalewski

### *Pożegnanie Twierdzy*

Czytelnik, Warszawa 1985, ss. 303

Na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej leżała zbudowana w latach trzydziestych ubiegłego wieku Twierdza Brzeska. W jej specyficznej atmosferze spędził dzieciństwo bohater powieści. Najważniejsze wydarzenie młodości, doświadczenie, które stało się progiem dorosłości, przeżył w mieście, które na 63 dni lata 1944 roku stało się twierdzą.

Wokół tych dwóch ognisk zorganizowana jest narracja „Pożegnania Twierdzy” – dwa równoległe niemal poprowadzone wątki. Pierwszy to opowieść o dzieciństwie bohatera – dom rodzinny, przyjaciele, dziecięce zabawy, odkrywanie tajemnic, jakie kryje w sobie Twierdza. Stąd bohater wyjeżdża na święta do dziadków w odległym miasteczku, na wieś w czasie wakacji. Te miejsca, odległe przecież, dzięki ludziom i panującej w nich atmosferze, dzięki pielęgnowanym w nich wartościom, są również częścią Twierdzy. Bohater przeżywa pierwszą, młodzieńczą miłość i głęboką przyjaźń z niewiele od siebie starszym kuzynem. Przeżywa radości, ale i upokorzenia. Świat przedstawiony nie jest, jak wydawałoby się na pozór, szczęśliwą krainą dzieciństwa. Arkadyjska wizja doznaje coraz liczniejszych pęknięć: umiera kolega, ojciec innego okazuje się szpiegiem, rozstają się rodzice, bohater coraz ostrzej dostrzega nierów-

ności społeczne. Jego system wartości kształtują również lektury. „książki o walce za ojczyznę”. Nie dziwi zatem wcale mocno rozbudzony patriotyzm.

*Każę mi tak trwać chwilę i karmić oczyma tym potężnym widokiem. Aż wreszcie pada hasło, na które czekam.*

– *To wszystko?*

– *Polskie – odpowiadam. (...) czuję, jak w odpowiedzi na jego wezwanie słowo „Polska” wyrasta z głębi mojej duszy (s. 66–67).*

Patriotyzm ten da się wywieść z romantycznej tradycji. Jednym z jego fundamentów jest przetworzony przez tę tradycję etos rycerski, w świadomości bohatera mocno związany z żołnierskim mundurem, z „żołnierską sławą”. *Wcześniej przywiązałem się sercem do żołnierskiej sławy, każdego noszącego mundur widziałem w jej świetle; było przecież i jego przeznaczeniem polec, jak tamci, za wolność ojczyzny (s. 28).* Mundur również nie jest bez skazy (m.in. za sprawą wspomnianego szpiega), jednakże kiedy nadejdzie czas próby, bohater bez wahań będzie realizował ów ideał dzieciństwa. W warunkach tej wojny okaże się on już mocno anachroniczny; doprowadzi do odczuć, które bohater określi surowo jako zdradę, choć nie zmanifestowały się czynem. Zasadniczą konsekwencją będzie walka zbrojna i udział w powstaniu warszawskim.

Drugi wątek narracji pojawia się niespodziewanie, jakby na zasadzie sennego skojarzenia. W opis dziecięcej wędrówki w podziemiach starego fortu wkrada się wspomnienie podobnej – w podziemiach powstańczej Warszawy. Drugi wątek to walki w powstaniu, atak na PAST-ę, rana i pobyt w szpitalu uzupełnione o re-

lacje z dyskusji, w których bohater – wówczas początkujący literat – brał udział. I reminiscencje z pobytu w stajagu.

Oba wątki w początkowych partiach powieści dzielą granice rozdziałów. Później przenikają się wzajemnie, jak gdyby narrator, którym jest bohater spoglądający na wydarzenia z perspektywy kilkudziesięciu lat oddawał głos temu, który leży ranny w powstańczym szpitalu i sennie majaki i wspomnienia mieszają mu się z rzeczywistością. Jakby to jego trawiona gorączką świadomość zakłócała ten porządek, który próbuje wprowadzić narrator. On zresztą również odrywa się od relacjonowanych wydarzeń, próbuje wyjaśnić i uzasadnić swoją wędrówkę w przeszłość. Nie jest ona tylko ucieczką z progu starości w szczęśliwą krainę dzieciństwa. To poszukiwanie sensu całego późniejszego życia, sensu dokonanych później, po wojnie, w dorosłym życiu, wyborów. Czyż właśnie wtedy, w okresie kształtowania osobowości, nie ukształtowała się też w jakiś sposób jego przyszłość? *Pocieszam się tą myślą. Jeśliby się sprawdziła, z losu naszego wyeliminowane byłoby jako główny jego demiurg to, co budzi we mnie sprzeciw najgorętszy. Odrzucony zostałby ślepy czynnik, na który najtrudniej zgodzić się, ponieważ jego władza zamienia życie w bezsens. Przypadek... Decydującą siłą okazałoby się dziedzictwo* (s. 51). Szuka więc w nim obrony przed determinizmem, przed straszliwym ciśnieniem historii, które wywarło tak wielki wpływ na jego pokolenie. Przez odwołanie się do dzieciństwa i okresu dojrzewania próbuje ocalić integralność osoby. *Próbuję znaleźć źródło mojej tożsamości.*

*Bo gdzie indziej, jeżeli nie tam? Mimo że oglądając się z dzisiejszej perspektywy myślę o chłopcu z Twierdzy jak o kimś obcym, trochę egzotycznym, ukrytym w minionym czasie, trudnym do uchwycenia. To jestem jednak ja sam* (s. 52).

Tak, to jest ten sam bohater-narrator zanurzony w historii i pytający o swoją w niej rolę. Niezdecydowany, czy za swoje uznać słowa Górnego, że człowiek *dopóty istnieje, powtarzam, jako podmiot, dopóki dokonuje wyborów. Niewolnik nie może być tragiczny ani dramatyczny*; czy zapytać za Topornickim: *A tak naprawdę, to czy my mamy wybór?* Topornicki rozstrzygnął ten dylemat: *Albo Bóg, albo ta wasza historia – powie. – Bóg jest przelamywaniem konieczności. Bóg to wolność.*

*Racje Karola wydadzą mi się niejasne* – skomentuje narrator. – (...) *Nie dzieląc wiary Karola, będę odczuwał jego wątplenia* (s. 266).

Zespół sądów, przekonań, wartości, wyobrażeń wyniesionych z dzieciństwa i młodości to prawdziwe znaczenie Twierdzy. To przeszłość, z którą wchodzi człowiek w dorosłość. Są momenty, w których staje się ona śmiertelnym zagrożeniem; narrator niemal cudem uszedł z życiem.

Wtedy trzeba odciąć się od życiodajnej pepowiny i zacząć żyć na własną odpowiedzialność. Pożegnać Twierdzę.

Po wojnie wielu rówieśników narratora, o podobnej jak on przeszłości, zaangażowało się mocno po stronie nowej władzy. Uczynił tak i autor „Pożegnania Twierdzy”. Powieść ta wyjaśnia jeden z ważnych motywów wyboru, którego dokonali. I choć

w jednej z rozmów („Literatura”, nr 6, 1978 r.) Zalewski odżegnywał się od ciągłego wpisywania go w pokolenie Kolumbów. „Pożegnaniem Twierdzy” wpisał się na listę biografów tego pokolenia.

Andrzej Dziurdzikowski

## czasopisma

### Prasa o gospodarce (39)

Bywa, że znajomi wskazują mi od czasu do czasu co ciekawsze „kawalki” z prasy, traktujące o sprawach gospodarczych. Ma to tę dobrą stronę, iż docieram do gazet, o których mi się nawet nie śniło, że istnieją. I tak – długo po czasie, ale z tematem ponadczasowym – dotarł do mnie egzemplarz „Gazety Kujawskiej” z 1 stycznia br., a w nim artykuł Wojciecha Lesiewskiego „Ratowanie kolośa”.

Rzecz jest o Zakładach Azotowych we Włocławku. O ile mnie pamięć nie myli, kompleks obiektów wytwórczych polichlorku winylu był w latach siedemdziesiątych nie tylko inwestycyjną dumą zakładów, ale wręcz „drugiej Polski”, którą w owym czasie budowaliśmy z wielkim samozaparciem. Inwestycje tego okresu, szczególnie te największe, znajdowały się pod szczególną opieką nie tylko Ministerstwa Finansów, ale przede wszystkim rozlicznych instytucji centralnych, zajmujących się informacją

i propagandą. W rezultacie niewielu publicystów podejmowało próby roztrząsania celowości takiej czy innej budowy, takiego czy innego „trendu” inwestycyjnego, takiej czy innej tendencji rozwojowej naszej gospodarki. Dzisiaj, ze swoistą satysfakcją (gorzka ona, oj gorzka...) mogą czytać artykuły, jak ten z „Gazety Kujawskiej”. Na liście krajowej pięćsetki największych przedsiębiorstw Zakłady Azotowe „Włocławek” figurują na pierwszym miejscu pod względem wielkości ponoszonych strat finansowych. Sprawdzam to parokrotnie w czasopiśmie „Zarządzanie” i porównując inne wskaźniki dochodzę do wniosku, że nie ma tu mowy o pomyłce. W przedsiębiorstwie uzyskuję potwierdzenie tego wstydliwego przodownictwa. – Tegoroczna działalność gospodarcza (mowa o roku 1985 – S.S.) przyniosła około 3,1 miliarda złotych strat. W listopadzie udało się ujemne saldo zmniejszyć o 200 milionów złotych. Lecz jednocześnie na przedsiębiorstwie wiszą obciążenia z tytułu zobowiązań wobec dostawców surowców, wobec energetyki, banku za odsetki, budżetu państwa za podatki itd. W sumie prawie 4 miliardy...

Polichlorek winylu – jak w skrócie nazwano tę inwestycję – właściwie od początku nie miał szczęścia. Najpierw opóźniła się budowa, bez końca ciągnęły się przeróbki, kulał rozruch. Wreszcie z dumą poinformowano dziennikarza z „Gazety”, że przez ostatnie dwa miesiące zakład pracował bez przerwy i awarii. Ale uwzględnić tu trzeba oczywisty fakt – pisze Lesiewski – że o wynikach działalności przedsiębiorstwa nie decyduje jeden miesiąc czy dwa dobrej pracy. Że składa się na to sprawne działanie

*mechanizmu produkcyjnego miesiąc za miesiącem i rok za rokiem.* Słuszną uwagę, bowiem dopiero w sierpniu „otrząśnięto się” w zakładzie ze wspomnień o skutkach ubiegłej zimy: jeszcze w marcu brakowało gazu potrzebnego do produkcji amoniaku i saletry. W kwietniu i maju zapisano kolejne straty z tytułu źle wykonanych w czasie zimy remontów. Wstrzymanie dostaw gazu oraz brak oleju opałowego spowodowały stratę miliarda 430 milionów zł. W r. 1985 wpływy ze sprzedaży miały być rzędu 20 mld, a wyniosły 12,3 mld zł.

*Ktoś winien pokryć również straty powstałe z braku produkcji PCW – powiada dziennikarzowi dyrektor ekonomiczny firmy. – Od dłuższego czasu zabiegamy o to, żeby budowa kompleksu PCW uznana została za inwestycję centralną. Nie jest ona jeszcze zakończona. W elektrociepłowni będzie jeszcze instalowany IV kocioł. Koszt tej inwestycji jest rzędu 60 miliardów złotych i na mocy uchwały Rady Ministrów z 1983 roku będzie on splanowany przez budżet i przez „Azoty”. Przedsiębiorstwo będzie musiało przeznaczyć do 1992 roku cały swój odpis amortyzacyjny. A z czego finansować odtwarzanie majątku produkcyjnego, który w przemyśle chemicznym ulega bardzo szybko zużyciu, korozji?*

Można powiedzieć, że – jak w dowcipie opowiadanym swego czasu w kabarecie Pietrzaka – sytuacja przypomina czasy prehistoryczne: „paprocie są – na stołach prezydialnych – a węgla nie ma...” W tym przypadku: decyzje o tej inwestycji były, decydentów nie ma, produkcji też...

Przepraszam, wydaję mi się, iż wpadłam w ton prześmiewcy. Cóż można jednak poradzić na to, że tak często

sprawy poważne, czasem nawet tragiczne, w naszej sytuacji gospodarczej ocierają się o komizm. Chociażby takie uwagi Wojciecha Lesiewskiego: *W „Azotach” odbywają się więc narady kolegium ministerstwa, przedstawicieli fiskusa i banku. Do Warszawy jeżdżą delegacje z przedsiębiorstwa i koledują po resortach. Urzędnicy szczebla centralnego deliberują, czy zwiększyć wrocławskim „Azotom” dotacje, czy zmniejszyć obciążenie podatkiem dochodowym i w jakiej wysokości? Wyрівnować straty zimowe w pełni czy tylko dać na to miliard? Ile przyznać na koszty przedłużonego rozruchu kompleksu PCW?*

Tak więc w obliczu małej sprawności części mechanizmu gospodarczego pozostaje jako instancja odwoławcza owo wcale konkretne (a nie mityczne) Centrum. Reforma nie będzie miała szans, gdy centrum – w którym podejmuje się jednostkowe decyzje o tym, jak przełączyć z jednego do drugiego naczynia – będzie nienaruszalne. Coraz bliższy jestem przesvědzenia, że reformę systemu gospodarczego takiego jak nasz rozpoczynać trzeba od głowy.

Był to bowiem przez lata system mocno scentralizowany i nie można przeprowadzić decentralizacji dołu pozostawiając decyzje w kompetencji góry. Ta prawda nazywa się prawdą o wolności ekonomicznej społeczeństwa.

*Niezależnie jednak od sposobu pokrycia strat – kończy autor artykuł w „Gazecie Kujawskiej” – w działalności „Azotów”, trudno opędzić się od refleksji, że pracują one w oparciu o dziwne, by nie rzec niezdrowe, zasady. Jakże inaczej wyglądałaby sytuacja, gdyby przedsiębiorstwo to*

*musiało sprzedać po cenie wynikającej z kosztów wytwarzania i nawozy azotowe (bez dotacji państwowej), i polichlorek winylu (bez dotacji). Gdyby dostawca gazu czy oleju opałowego był finansowo odpowiedzialny za wywiązywanie się z podpisanej umowy, a cały rozwój przedsiębiorstwa – poczynając od podstaw – zaplanowany był na zyskach osiągniętych ze sprzedaży produktów. O ile mniej miałyby na głowie resorty chemii, finansów, Komisja Planowania... O ileż silniej działałyby wówczas mechanizmy reformy gospodarczej!*

Wojciech Lesiewski jest jeszcze optymistą. Oprócz wszystkiego, co wcześniej napisał, twierdzi, że reforma jest, tylko mechanizmy działają za słabo.

*Sławomir Siwek*

PS. Powyższy przegląd dedykuję tym wszystkim, którzy podejmują decyzje w sprawie kolejnych etapów rozbudowy Huty Katowice.

## *Prasa o kulturze (5)*

Słyszeliśmy kiedyś zdanie (wypowiedziane bodaj przez Stefana Żółkiewskiego), że z każdego nowego „zakrętu historii”, z każdego okresu wewnętrznych napięć politycznych kultura polska wychodzi z pewną zdobyczą – jest nią swobodniejszy, niż poprzednio, oddech. Z wolennicy tej tezy wskazują, że daty 1955/56, 1970, 1980/81 oznaczają wyraziste etapy w życiu umysłowym kraju i że każda z tych dat symbolizuje określoną przestrzeń uzyskaną przez kulturę. Są

i tacy, którzy z tych faktów wyciągają wnioski polityczne sądząc, iż sfera kultury potwierdza nadzieje na zbudowanie systemu łączącego cechy otwartości z wiernością doktrynie (...). Obraz ciemnieje jednak, jeśli spojrzeć na niego nie z perspektywy wczesnych lat pięćdziesiątych (co milcząco zakłada liberalizująca lewica), lecz drugiej połowy lat czterdziestych; a przecież można cofnąć się i do międzywojnia! Tak wiele zatem zależy od punktu widzenia; te same fakty występować mogą w barwach jasnych lub mrocznych. Pewne swobody twórcze można np. traktować jako „wywalczone” lub „nadane”, mówić o nich jako o „odzyskanych” albo jako o „podarowanych” (...). Rozróżnienia te – dla nas tak przecież ważne – są zapewne groteskowe dla kogoś obserwującego nas z oddali, a zatem nie wychwytyjącego odcieni. Zauważyć i docenić całą dwuznaczną częstokroć barwność zawartą między „wywalczonym” a „nadanym” może w zasadzie tylko ten, kto osobiście dotknął naszej powojennej rzeczywistości. Między PRL a II Rzeczpospolitą jest „uskok”: zmieniły się granice państwowe, ustroj polityczny, skład narodowościowy... Zmienił się człowiek. Wspólnota języka to za mało na stworzenie rzeczywistej wspólnoty tych co w Kraju i tych co na Emigracji. Co łączy, poza językiem polskim, ukazujący się w Wilnie „Czerwony Sztandar” z wydawaną w Paryżu „Kulturą”?! Wspólnota może zrodzić się tylko tam, gdzie istnieje zgodność wyznawanych wartości; dla Polaków, jak można sądzić, naczelną sprawą jest pojmowanie wolności zarówno w wymiarze społeczno-narodowym jak i osobowościowo-godnościowym.

Wydaje się, że mimo wszystkich zmian, jakie zaszły u nas w ostatnim czterdziestolecu, między Polakami w Kraju a Emigracją polityczną nie zostało zerwane to podstawowe porozumienie. I to jest naprawdę ważne. Nie emigracyjne swary, nie polityczne podziały wśród emigrantów... To tylko nieuchronny, i poniekąd naturalny, szum. Jeśli po wojnie w Wielkiej Brytanii pozostało blisko 150000 Polaków, to trudno było oczekiwać od nich jedności myślenia i postępowania. A przecież była jeszcze Francja z tworzącym się środowiskiem paryskiego Instytutu Literackiego, była diaspora w Stanach Zjednoczonych. W Argentynie znajdujemy Witolda Gombrowicza, w Brazylii Augusta Zamoyskiego i Juliana Tuwima, w Meksyku Teodora Parnickiego, w Gwatemali Andrzeja Bobkowskiego, w Kanadzie Wacława Iwaniuka. Niektórzy z twórców zdecydowali się na powrót do Kraju (J. Tuwim, A. Slonimski, M. Wańkowicz, T. Parnicki, S. Cat-Mackiewicz), ale większość pozostała na obczyźnie, przyjmując status wygnańców. Czesław Miłosz, który dołączył do nich pod koniec 1950 r., powiedział wiele lat później:

*Wygnanie – przyjęte jako przeznaczenie, tak jak przyjmujemy nieuleczalną chorobę – powinno pomóc w zobaczeniu naszych złudzeń.*

*Myślę, że to jest jedna z dobrych stron wygnania. Obawiam się, że niektórzy koledzy, którzy mieszkali w Polsce, nie leczyli się dostatecznie ze swoich złudzeń („Noty o wygnaniu”, „PP”, 1983, nr 3).*

A więc wygnanie to szansa zobaczenia siebie-Polaka z zewnątrz i właśnie ten niezwykle punkt obserwacyjny

stanowi o wielkim znaczeniu emigracyjnej kultury dla CAŁEJ kultury narodowej. My, mieszkańcy PRI, jesteśmy w większości uwikłani w samych sobie, bez koniecznego dla zdrowia psychicznego dystansu. „Naród”, „państwo”, „partia”, „godność” i „realizm”, „kultura śródziemnomorska” i „geopolityka”, „raja stanu” i „niezbylwalne prawa”... W sieci tych pojęć (a można je mnożyć) upływa nam życie – nasze a zarazem jakby obce. Jesteśmy zdominowani przez swoisty polityczny kontekst sytuacyjny. Tylko stosunkowo nieliczni spośród nas – spojrzawszy wstecz, na przebytą przez siebie drogę – wolni są od uczucia zażenowania. Nasza kultura – bo o niej cały czas mówimy – zbyt często pozwalała prowadzić się za rękę. Sprawa jest poważna i nie można do końca objaśnić jej ani oportunizmem, ani koniunkturalizmem, ani zacządem umysłowy zażyseynowanych dobrze brzmiącymi hasłami (...). Być może uwzględnić tu trzeba czynnik tak trudno uchwytny jak potrzeba bezpieczeństwa, poprzestać na małym, nie obawiać się konkurencji – bo jej nie ma, nie drżeć o przyszłość – bo przyszłość jest w rękę państwa, być popieranym i zarazem popychanym w kierunku pożądanym przez mecenasa, zamknąć oczy, (...). Nie sprzecząjmy się, czy ten sąd jest uzasadniony; nawet jeśli grzeszy przesadą, to i tak pozostaje pytanie: Ile jest w proteście mechanizmu typowego dla okresu, przeciwko któremu buntujemy się? Wiele wskazuje, że właśnie w myśleniu o „równości” i „sprawiedliwym podziale” dobrze zaszły naglejsze różnice między Krajem a Emigracją. **WOLNOŚĆ** nas łączy, **RÓWNOŚĆ** nas dzieli. Są jednak oznaki, że

bariera ta wykrusza się z biegiem lat. (...). Im mniej w nas utopii równościowej, tym bardziej zrozumiała jest dla nas postawa najwybitniejszych spośród emigrantów. Emigranci potrafili być anachronicznie konserwatywni, potrafili być niesprawiedliwi wobec wielu z nas, (...) nawet Kościół i jego hierarchia nie są wyłączeni z krytyki. Ale emigranci są po prostu naszym drugim JA! Nie powinno się o tym zapominać. Wydobywając na jaw ich nieprzejednanie i polityczne zaciętrzewienie powinniśmy mieć świadomość, że mówimy coś znaczącego o nas samych: ich drażniący pryncypialność przypomina nam o naszej miękkiej ugodowości, ich zdecydowane widzenie kolorów kontrastuje z naszym znawstwem odcieni... Można ułożyć listę ich wad – uczynił to w artystycznej formie autor „Trans-Atlantyku” – ale byłoby zakłamaniem twierdzić, że ta diagnoza nie dotyczy nas (por. na ten temat Marian Stępień, „Gombrowicz o polskiej emigracji”, „Zdanie”, 1986, nr 2).

Artystyczny los W. Gombrowicza. G. Herlinga-Grudzińskiego i Cz. Miłosza (poprzedziliśmy na tych sztandarowych postaciach) jest dowodem, że w sztuce wszelkie decyzje powinno się podejmować na serio: bez ryzyka nie ma odkryć. Ma rację K. Dybieciak przypominając, że Czesław Miłosz wszechstronnie rozwinął się pisarsko w czasie pobytu na obczyźnie. Z liryka znanego w eliarnych kręgach stał się powszechnie znanym w Polsce i na świecie myślicielem, publicystą, eseistą, krytykiem i historykiem literatury. Biografię literacką Miłosza można ukazywać jako przykład sukcesu życiowego w najszlacheńszym sensie tego słowa – zdobył szacunek milio-

nów własną uczciwą pracą. Sam wykuwał swój los, pokonując liczne trudności i podejmując ryzykowne decyzje życiowe. Prawda, sprzyjało mu też szczęście, został obdarowany talentem, energią, wyjątkowym zdrowiem, przyjaźnią mądrych i wiele znaczących ludzi („Emigracje dawne i nowe /I/. Pierwsze, trudne lata”, „Powściągliwość i Praca”, 1985, nr 10).

Bez szeregu szczęśliwych zbiegów okoliczności dzisiejszy tryumf Miłosza nie byłby możliwy. Przykład Herlinga-Grudzińskiego dowodzi, że bezsprzeczna wielkość pisarska autora nie musi koniecznie pociągać za sobą popularności w Kraju – ta ostatnia zależy od wielu czynników. Nie o tym jednak chcemy mówić; chodzi nam w tej chwili o podkreślenie, że wszelkie autentyczne tworzenie jest nierozłączne z ogromnym ryzykiem. Twórca musi nauczyć się żyć w ciągłej niepewności. Jeśli nie posiada tej trudnej cnoty, nieuchronnie zacznie szukać takich miejsc, gdzie poczuje się bezpiecznie. Ale za złudne poczucie bezpieczeństwa płaci się ogromną cenę.

Marek Zieliński swą rozmowę z Wacławem Iwaniukiem zatytułował – niby banalnie, ale jakże trafnie! – „Samotność poety”. Posłuchajmy poety nieporównanie bardziej znanego w Kanadzie niż w Kraju.

Okoliczności, w jakich rozmowa ta odbywa się, są wyjątkowe. Ja piszę na emigracji, „Więź” wychodzi w Kraju. Ja wprawdzie piszę również dla krajowego czytelnika, ale ten nie może, a przynajmniej nie mógł dotychczas mnie czytać, ze znanych politycznych powodów, które doprowadziły do dyskutowanego dziś problemu literatury emigracyjnej i krajowej, niby jednej,

*ale niezupełnie. I dalej: Pisarz jest zawsze samotny – czy jest w Kraju, czy na emigracji, czy gdy śpiewa w kościele z innymi: „Boże coś Polskę”, czy gdy na uroczystym balu tańczy poloneza. Osobiście nie chodzę na bale, choć lubiłem i lubię tańczyć. Samotność dla pisarza nie jest klęską, raczej przywilejem, i nie widzę powodu, by miała mi to za złe historia i wszystko wybaczący Bóg. Przecież w samotności jest On o wiele bliższy niż w rozgardiaszu kościelnym. A ludzie są wszędzie ludźmi, czy na emigracji, czy w Kraju, otaczają nas codziennie, więc można się i do nich przyzwyczaić („Więź”, 1985, nr 4–5–6).*

Zagadnienie wymaga specjalnych badań, ale nawet na pierwszy rzut oka wydaje się, iż inna jest sytuacja psychiczna „starej” emigracji czasu wojny (np. G. Herling-Grudziński, W. Iwaniuk), inna zaś tych, którzy opuścili PRL przeżywszy w niej czas jakiś. To do tych drugich odnieść wolno słowa Andrzeja Micewskiego: *Często mówimy w Polsce o naszej przynależności do zachodniej kultury chrześcijańskiej. Dowodzą jej całe nasze dzieje, a także system wartości wyrażany przez przeważającą część społeczeństwa. Nie da się jednak zaprzeczyć, że ostatnie dziesięciolecie wycisnęły silne piętno na polskiej specyfice kulturalnej. Łączy nas z Zachodem wspólny system wartości, ale nasz sposób myślenia jest w poważnym stopniu uwarunkowany sytuacją, w jakiej się znajdujemy („Starych drzew się nie przesadza”, „Niedziela”, 1986, nr 9).*

Szczególnie splątane, czasem tragicznie, bywają losy twórców, którzy wymigrowali po marcu 1968 roku. Jednym z nich był Witold Wirpsza. Piotr Kuncewicz w swym cyklu „Agonia i nadzieja (literatura polska 1918–

–1980)” lapidarnie ujął drogę życiową poety, prozaika i tłumacza: *Debiutował wierszem „Średniowiecze” już w 1935, studiował prawo i muzykę, bronił Oksywii, wojnę spędził w oflagu, potem organizował słynną kolonię literacką w Szczecinie i był sztandarowym socrealistą. Po czym znowu się wszystko odmieniło, został twórcą poezji skrajnie niemal trudnej, a ostatnie lata życia spędził na emigracji. Tak więc zaczął utworem laickim, a ostatnie wiersze drukował w „Tygodniku Powszechnym”, urodził się w Odessie, a zmarł w Berlinie Zachodnim („Wirpsza i inni”, „Przegląd Tygodniowy”, 1986, nr 7).*

Ten sam autor, przypominając Arnolda Śluckiego, napisał: *Tragiczne, że o ile w Polsce podkreślał swoje żydostwo, to w Izraelu był ostentacyjnie polskim poetą. Bo Ślucki wyjechał w 1969 r. najzupełniej niepotrzebnie, wręcz absurdalnie, by po bardzo niedługim czasie próbować wrócić do ojczyzny („Woroszyński i Ślucki”, „Przegląd Tygodniowy”, 1986, nr 6).* Nie komentujemy tego, bowiem bardziej zorientowani w tej materii od nas zaprotestowali już w prasie przeciwko sprowadzaniu problemu emigracji poety do jakichś jego fanaberii całkowicie oderwanych od atmosfery, jaka wtedy panowała. Zresztą: problem emigracji staramy się widzieć w kategoriach naturalnych, wychodząc z założenia, że najważniejsze jest dobro konkretnej osoby ludzkiej – a to znaczy, że należy uszanować i decyzyje dotyczące miejsca zamieszkania i wynikających z tego konsekwencji. Nie demonizując zatem problemu emigracji powiedzmy jednak, że cytowany przed chwilą krytyk ułatwia sobie zadanie i to nie tylko w tym jed-

nym przypadku. Oto zdanie o Leopoldzie Tyrmandzie: *...sam Tyrmand znany był z przesadnej elegancji; KTT napisał o nim, że został na Zachodzie „z miłości do konfekcji”* („Tyrmand i Czeszko”, „Przegląd Tygodniowy”, 1986, nr 10). Jest to takie samo spływanie zagadnienia jak traktowanie – z drugiej strony – legendarnych kolorowych skarpetek autora „Złego” niczym zstanderu politycznej konfekcji.

mgm



## Przeegrany legion

Teatr im. J. Słowackiego w Krakowie: „Legion” Stanisława Wyspiańskiego. **Inscenizacja i reżyseria:** Andrzej Maria Marczewski. **Scenografia:** Jerzy Michalak. **Muzyka:** Lucjan Kaszycki. **Choreografia:** Jerzy Stępiak. Premiera 8 marca 1986.

Jesienią ubiegłego roku wyrzucono z pracy Mikołaja Grabowskiego. Stanowisko nowego dyrektora Teatru im. J. Słowackiego objął Jan Paweł Gawlik. Pierwszą dyrekcyjną premierą Grabowskiego przed pięciu laty był „Trans-Atlantyk” według Gombrowicza. Pierwszą premierą Gawlika jest „Legion” Wyspiańskiego. Zestawienie wprawdzie dowolne, ale jakoś symptomatyczne. Oba utwory dotyczą, każdy na swój sposób, emigracji.

oba są próbą wyrwania się z zakłętej polskiej mitologii. Znaki czasu to ironia niezależnego Gombrowicza i tragiczny patos Wyspiańskiego, poddanego austriackiego.

„Legion”, jak wiadomo nielicznym czytelnikom, jest utworem o Mickiewiczu pragnącym zbawić ojczyznę i Europę za pomocą polskiego legionu emigracyjnego, założonego przezeń w Rzymie w roku Wiosny Ludów. Legion ów miał się stać zalążkiem wielkiego, interstowiańskiego ruchu wyzwolenieckiego, początkiem nowego ładu narodowo-politycznego. Po to, by legion mógł powstać, Mickiewicz stoczył kilka wojen wewnętrznych bodaj większych niż ta, która stała się udziałem samego legionu. Najpierw musiał zwalczyć siebie samego, siebie-towiańczyka. Ukorzył się więc przed Kościołem katolickim w osobach dwóch papieży, Grzegorza XVI i Piusa IX, przed matką Makryną, ksienią emigracyjnego zakonu bazylianek, wreszcie przed księdzem Jełowickim, zmartwychwstańcem, świadkiem najdramatyczniejszej spowiedzi poety. Dumny mistyk i nawiedzony towiańczyk przemienił się, a przynajmniej starał przemienić, w pokornego sługę Chrystusa. Spotęgowały się jednak namietności polityczne. W Mickiewiczu cały czas walczyć odtąd będzie radykalny polityk z chrześcijańskim wizjonerem. W życiu skończyło się tak, że oddział pod przywództwem poety, liczący jedenastu (!) legionistów, przeszedł triumfalnie z Rzymu do Mediolanu, by tam przyłączyć się do walczących z Austriakami wojsk króla Sardynii Karola Alberta. Albert dostał jednak pod Custozą srogie lanie, zaś legion rozpadł się jak sen o zwycięstwie ducha nad materią.

Mickiewicz pojechał do Paryża wydać „Trybunę Ludów”. Czyn wrócił do Słowa.

Pół wieku później Wyspiański, w sobie wiadomym celu, mocno zdemonizował historię legionu. Celem tym było ukazanie niebezpieczeństw mesjanizmu połączonego z chorobliwym mistycyzmem romantycznego chowu, co miało być główną przeszkodą w trzeźwym rozpoznaniu przez Polaków rzeczywistych zagrożeń narodowego bytu. Półośzały wieszcz prowadzący naród do zagłady w imię utopijnych wizji zbawicielskich stał się na jakiś czas obsesją Wyspiańskiego, o czym świadczy i finał „Wesela”, i zwłaszcza „Wyzwolenie”.

Problem był autentycznie tragiczny. Falszując, zgodnie skądinąd z licencją poetycką, postać i rolę Mickiewicza, pisał wszak Wyspiański o współczesnej sobie świadomości społecznej i politycznej, której bliższym wcieleniem, żeby trzymać się kręgów literackich, mógł być, powiedzmy, Tadeusz Miciński, poeta-mistyk. Jeśli bowiem po stu latach Polska nie zdołała wybić się na niepodległość, gdzieś musiała tkwić istotna przyczyna. Autor „Wyzwolenia” widział ją, między innymi, w wieszczych dymach zasnuwających racjonalniejszą myśl narodowowyzwoleńczą. Mimo wszystko „Legion” niekoniecznie jest polemiką z samym Mickiewiczem, którego Wyspiański popołu z rówieśnymi sobie wielbił. Jest raczej bolesnym świadectwem polskiej choroby na bezsilny mesjanizm, a mit mickiewiczowski posłużył tu za dramaturgiczny przykład.

„Legion” był wystawiany nader rzadko nie tylko dlatego, że trudny

i drażniący. Pewnie i dlatego, że wymaga sprostania olbrzymiej wizji scenicznej. Składa się z dwunastu osobnych scen, każda zaś dzieje się w innej scenerii, dosyć konkretnie przez autora zaprojektowanej. Wobec braku konwencjonalnej linii fabularnej, dosłowność i rzeczowość miejsc akcji stanowi bodaj główny budulec informacyjny w zakresie przebiegu zdarzeń. Postaci objaśnione są w didaskaliach, ale na to, by świadomie śledzić ich losy i wzajemne zależności, trzeba albo doskonale znać historię, albo uprzednio przeczytać dramat, albo – co najtrudniejsze – otrzymać te dane od inscenizatora. Warunek czytelności akcji, zwłaszcza w przypadku utworu mającego tak nikłą tradycję teatralną, jest więc zgoda podstawowy, jeśli się zamierza osiągnąć jakikolwiek skutek poznawczy; w innym przypadku powstaje szum informacyjny, do wytworzenia którego zaiste niepotrzebny jest wysiłek narodowej sceny. „Legion” w inscenizacji i reżyserii Andrzeja Marii Marczewskiego nie spełnia w minimalnym nawet stopniu tego warunku. Na tym mógłbym skończyć recenzję. Pewna lojalność choćby wobec czytelników niniejszego tekstu wymaga jednak przedstawienia jakichkolwiek dowodów.

Po pierwsze, sprowadzenie wizyjnej barokowości kilkunastu miejsc akcji do jednej, uproszczonej w stylu konstruktywistycznym przestrzeni, zmniejszyło szanse percepcyjne niemal do zera. Po dwóch bocznych i jednym środkowym wybiegu (cyrkowym niemalże) chodzą albo biegają w tych samych kierunkach ci sami wciąż aktorzy, a fakt, że niektórzy się po drodze przebijają, dodatkowo

komplikuje sprawę. Tym bardziej że pomiędzy poszczególnymi częściami-sekwencjami nie ma praktycznie cięć reżyserskich, a jak się wyżej rzekło, nie istnieje wyraźna ciągłość fabularna pomiędzy nimi.

Inscenizacyjno-scenograficzne uproszczenie zemściło się i tym jeszcze, że spłyciło potężną koncepcję dramaturgiczną sztuki do wymiaru reżyserskich skeczów. To są doprawdy wiadomości elementarne, ale widać trzeba je przy każdej okazji przypominać: Wyspiański był naprawdę świadomym pisarzem i malarzem, dla którego przestrzeń sceniczna była **AKTOREM DRAMATU** równie istotnym, jak aktorzy-ludzie, a niekiedy istotniejszym. Jeśli się to pomija albo nie umie z tym poradzić, lepiej od razu rzucić Wyspiańskiego i wziąć się, dajmy na to, do Pirandella.

Pal diabli, że Marczewski pozamieniał sceny i że spektakl rozpoczyna się od ostatniej. Pal diabli, że powymyślał Wyspiańskiemu takie numery w scenach poszczególnych, od których tenże, sam wprawdzie rewolucjonista artystyczno-ideowy, byłby się w grobie przewrócił (koncepcja Demosa jako ministra propagandy na etacie funkcjonariusza spraw wewnętrznych, manipulującego zarówno „tłumem” jak wieszczem, sprowadzonym do słowni, do roli kukły). Mniejsza o to, dziwniejsze rzeczy znosił polski teatr. Gorzej, że niebywałemu wręcz strywalizowniu uległy tak pojedyncze sekwencje, jak w efekcie cały dramat. Dotyczy to głównie tzw. scen wizyjnych, ogromnych u Wyspiańskiego (choć, uczciwszy uszy, z lekką zalatujących młodopolskim kiczem), u Marczewskiego tylko żałosnych albo wręcz śmiesznych, rodem z jasełek, że

nie wspomnę o teatrze amatorskim. Jeden z bardziej niesamowitych obrazów scenicznych Wyspiańskiego, Wolność wyzwolona z pęt i mordująca lud (Scena X) – to tylko rozpacz i zgrzytanie zębów. Podobnie scena lamentu Świtezianek nad zdradzoną przez Mickiewicza jego własną młodością litewską – brzuch boli i wyć się chce. A z obrazu ostatniego, niezwyklej i niesamowitej wizji szalonej łodzi-Polski podpalonej przez piekielnego poetę, został sentymentalny, statyczny obrazek „apostołów u stołu,” recytujących nawet bez specjalnego przejścia kwestie, których każde słowo krzyczy i krwawi, tylko w tekście niestety.

Jest w tym przedstawieniu i taka ciekawostka, że aktorzy niby są, a jakby ich nie ma. A dokładnie: dzielią się na tych, którzy mogliby, ale im się nie chce; tych, którym się chce, ale nie mogą; oraz na tych, którym się nie chce z każdego powodu. Najgorzej z Mickiewiczem granym przez Aleksandra Bednarza. Wieszczy dysponuje dwoma jedynie minami: na okoliczność wewnętrznego przeżywania uśmiechem łagodnego idioty, zaś na okoliczność walki z przeciwnościami losu – satanicznym grymasem maniaka. Wyspiański zrobił z Mickiewicza, to prawda, szatańskiego demona, ale przecież opętanego nie było czym, bo koncepcją zbrojnego wywalczenia wolności dla Polski, Europy, świata nawet. Marczewski z Bednarzem zrobili z niego demonka III klasy Leona Węgorzewskiego; nawet Witkacy nie byłby zbyt zachwycony.

W finale sztuki Wyspiańskiego Mickiewicz wypowiada myśl kluczową dla idei zbawienia przez cier-

pienie: *Zmartwychwstaniecie – młodzi!* W finale Marczewskiego szlachetnie rozeźleni legionieści zawodzą: *Przeklęty prorok, przeklęty*. Przedstawienie kończy się więc wskazaniem winnego, a nie wizją przyszłości (niechby i złudną). To symptomy. Całe bowiem przedstawienie, plus egzegezy pomieszczone w programie spektaklu, zdają się zmierzać w tym jednym kierunku: wskazania winnych.

Marczewski różnymi sposobami stara się dowieść, że wszystko naprawdę dzieje się tu i teraz, w Polsce roku 1986. W pierwszym, niemym obrazie przedstawienia aktorzy stoją odziani w swoje codzienne ubrania. W finale zdejmują kostiumy. No dobrze. Ale mam pytanie. Czy rzeczywiście wszystkim winni są w dzisiejszej Polsce poeci? I księża? I polska mitologia?

Jeśli tak faktycznie myślą twórcy spektaklu, to daj im Boże zdrowie i jak najdłuższe życie w spokoju wiecznym, amen.

*Tadeusz Nyczek*



## *Pocziwość*

Fabula „Sezonu na bażanty” Wiesława Saniewskiego jest raczej wydułana. Nie należy do tych nieprawdopodobnych historii, które mówią nam coś nieoczekiwanego a prawdziwego. Oto u schyłku 1981 roku żona mistrza

Polski w szpadzie ucieka z dzieckiem i kochankiem do Austrii. Mąż wyrusza za granicę, porywa swe dziecko i przywozi z powrotem. Czyha tu już ekipa TVP, żeby z rodzinnego nieszczęścia uczynić widowisko publicystyczno-patriotyczne. Tymczasem ojciec chce się pozbyć syna – do czynu pcha go tylko urażona ambicja. A wreszcie opuszczają go wszyscy. Również mały Bartek zarzucawszy plecaczek na ramię rusza w drogę powrotną, do matki, do Austrii. Z kalendarza wynika, że ostatni dzień fabuły jest pierwszym dniem stanu wojennego, o czym jeszcze nie wie pijana gromada krewnych i znajomych, świętująca wyczyn mistrza.

Po co nam to wszystko opowiedziano? Domyślam się, że Saniewski chciał spróbować sił w dramacie sensacyjnym. Chce również być moralistą, a także artystą zainteresowanym problemami formy. Te trzy czynniki wpłynęły na końcowy rezultat, moim zdaniem nieudany.

Autor filmu (scenariusz i reżyseria wyszły spod jednej ręki) pozazdrościł Amerykanom swobody, z jaką poruszają się zarówno po Białym Domu, jak po labiryntach mafii. W naszych warunkach musiał spuścić z tonu. Dramat rozgrywa się pod koniec 1981 roku. Narasta nędza i panika. Niestety, apokaliptyczne nastroje zostały ledwie muśnięte. A przecież był to główny powód ucieczki Anki do Austrii, podobnie jak setek tysięcy Polaków. Ze szkodą dla dramatu nie została pokazana ani atmosfera polityczna tamtego czasu (...).

Mało wiarygodny wydaje mi się obraz obozu uchodźców polskich w Austrii. Nie sądzę, żeby było tam tak mdło, jak widać na ekranie. Po

ludziach podejmujących najważniejszą decyzję w życiu spodziewałem się więcej hysterii, upadków i wielkich nadziei. Natomiast podoba mi się wizerunek telewizji jako instytucji gromadzącej osobników podejrzanego konduity i cynicznych manipulatorów opinii. Przepelniony niechęcią autor filmu stracił jednak pewność ciosu i sfaulował przeciwnika. Postać redaktora-prowokatora została prze-rysowana. W pewnym momencie widzimy go nad konsoletą realizatora TV, gdy jedną ręką montuje podły program, drugą zaś zajmuje się dla kariery wpływową znajomą, która właśnie się przysiadła. To kicz.

Saniewski chce być moralistą. Swemu bezwzględnemu bohaterowi pozwala się zniszczenie w uczuciach, by go pokarać opuszczeniem przez wszystkich. Wątpię jednak, by płynęła stąd dla widza jakaś korzyść etyczna. Nim świat odwróci się od Pawła, widz porzuca go już dawno, ponieważ od początku jest on niesympatyczny. Co gorsza, nasz bohater za główną ofiarę ma swe własne dziecko, przez co pouczenie staje się zbyt już oczywiste. Chodzi o to, żeby ludzie brzydzy i niemili nie krzywdzili własnych dzieci dla pustej ambicji. Ależ tak! Któżby przeczył! Wolałbym w tej roli ujmującego drania, którego lubi się, jak własny egoizm, by w rezultacie wystawić się pod różgi.

Najciekawszym elementem filmu jest igranie z naszą klaustrofobią. Zasadniczą rolę pełni tu granica państwa. W pewnym momencie Anka staje nad szlabanem i dalej nie postąpi kroku, choć przecież by mogła, choć nawet powinna w pogoni za porwanym synem. Za kilka dni nadejdzie stan wojenny, o czym wie widzownia.

lecz nie wiedzą osoby dramatu... W takich momentach przypomina się słynne zdjęcie odlotu ostatniego helikoptera z dachu ambasady amerykańskiej w Sajgonie... Pamiętam też, jak będąc w Berlinie Zachodnim wchodziłem na specjalną platformę dla turystów, by z dreszczem patrzeć na drugą stronę muru... Chciałbym kiedyś zobaczyć fabułę osnutą wokół przekraczania granicy Wschodu i Zachodu. (...).

Film Saniewskiego odczytuję jako mocowanie się z tym, co ogranicza swobodę twórczą: z tabu politycznym z patriotycznym przykuciem do kraju, z moralnym obowiązkiem, a chyba także z reputacją twórcy opozycyjnego. „Sezon na bażanty” byłby znacznie lepszy, gdyby zerwał pęta: pokazał z rozmachem życie polityczne jesienią 1981 roku, pochwalil lub zganił ucieczkę z tonącego – jak się wydawało – okrętu, nie bał się wyrodnego ojca uczynić sympatycznym, bez litości pokazał strach i moralny kat z uciekinierów, a także ich pogardę dla państwa, które nie potrafi zapewnić pomyślności swym obywatelom.

Mimo wielu zgrabnie rozegranych epizodów i świetnej muzyki Przemysław Gintrowskiego, forma filmu rozłazi się z winy wykonawców. Główną rolę gra Cezary Hryniewicz, który nie potrafi przekonać, że naprawdę jest zły. Jego rywalem u boku Anki został Jarosław Kopaczewski obsadzony w roli fajtlapy wbrew warunkom zewnętrznym. Pamiętna z „Nadзору” Ewa Błaszczyk jest na swoim miejscu, lecz autor nie wie, czy ganić tę postać, czy chwalić, podobnie jak waha się w ocenie uciekinierów. Zdzisław Wardejn jako redaktor-prowokator za bardzo jest

kolesiowaty, w tej demonicznej roli wolalbym kogoś o lepszym stylu.

Namawiam, żeby nabrać smaku do zła, aby zło umieć porządnie pokazać. Dostyc mam tej naszej polskiej poczeiwości, w życiu pozytywnej lecz dla sztuki zabójczej.

Kino popularne musi być wyraźne w tak podstawowych kwestiach, jak sympatia widza i ocena postaci. Sanniewski jednak chce nam przypom-

nieć, że jest reżyserem „ambitnym”, więc bada wytrzymałość formy na odstępstwa od prawideł gatunku, a pod tym pretekstem pozwala sobie na niekonsekwencję udającą głębię. Niepotrzebnie. „Nadzorem” zapewnił sobie poważną pozycję w kinie artystycznym i nie musi stałe udowadniać, że stać go na więcej.

*Krzysztof Kłopotowski*

Do tytułu prac G. Bednarskiego prezentowanych na s. 2 okładki czerwcowego numeru „PP” wkrađł się błąd. Reprodukowane obrazy należą do cyklu „Poruszenie”. Autora i Czytelników przepraszamy.

*Redakcja*