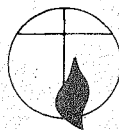


przegląd powszechny

6/790/87

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżycki

„PRZEGŁĄD 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
za I półrocze 720 zł
za II półrocze 600 zł
cena egzemplarza 120 zł

Wpłaty

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

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.
Część nakładu jest do nabycia w księgarniach
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Druk: Zakład Poligraficzny IW Pax,
Warszawa, ul. Owsiana 9/11

Zam. 0518, (K-7/I), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

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

Numer zamknięto 2 III 1987 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Stanisław Opiela SJ

Ciało za życie świata 327

Eucharystia prowadzi do spotkania z Jezusem jeszcze dziś żyjącym i przemawiającym.

ks. Waldemar Chrostowski

**Zapisy ustnej Tradycji klasycznego judaizmu:
Miszna, Tosefta i Talmudy** 331

Opis kształtowania się Tradycji ustnej opartej na autorytecie rab-
bich. Przekazywali oni tradycje, które usłyszeli i wzbogacali je
własnymi przemyśleniami.

Jan Tomczak SJ

Tolerancja – ideał i rzeczywistość 348

Wolność jednych jest ograniczona prawami innych i ma charakter
względny.

Jean-Yves Calvez SJ

Marksieści i katolicy w Budapeszcie 354

Refleksje strony katolickiej po sympozjum na temat: „Społecz-
stwo wobec wartości moralnych”.

Michał Jagiello

Próba rozmowy (I) 366

Stosunek środowisk katolickich z przełomu XIX i XX w. do ruchu
socjalistycznego na ziemiach polskich znalazł swoje odbicie w
„Przeglądzie Powszechnym”.

Frederick Copleston SJ

Refleksje o filozofii analitycznej 374

Filozofowie analityczni nie zajmują się jedynie słowami ani nie
omijają istotnych zagadnień etycznych i społecznych.

ks. Michał Heller

Parmenides i teoria względności 393

Filozoficzna doniosłość teorii naukowych polega na tym, że uczą
one intelektualnej pokory, czyli poczucia realizmu wobec własnych
przekonań. Rzeczywistość prawdopodobnie przewyższa najsmiel-
sze wyobrażenia człowieka.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Jerzy Stempowski. Szkic do biogramu 401

Próba uporządkowania faktów biograficznych w oparciu o wspomnienia o pisarzu, jego listy oraz archiwalia.

Kazimierz Dziewanowski

Odpryski lektury 416

Refleksje na marginesie publikacji Golo Manna, Jana Błońskiego, Władysława Siła-Nowickiego, Kazimierza Kąkola i „Antologii poezji żywskiej”.

*Joanna Ewa Młynarczyk, Dawid J. Hermet OFM,
Ryszard Szczepan Kuryło, Piotr Szewc*

Wiersze 426

Pytań... ciąg dalszy (Stanisław Opiela SJ) 428

Czarodziejska góra Stanisława Vincenza
(Jan A. Choroszy) 437

**Książki zapomniane: Przemiana celów a ruch
robotniczy (Oskar Stanisław Czarnik)** 445

Książki – J. A. Choroszy: W cieniu sosny polskiej (Stefan Witwicki, „Piosnki sielskie, poezje biblijne i inne wiersze”) 452

M.-M. Matusiak: Znak ocalenia („Spalony raj. Antologia młodej poezji religijnej”; Jan Twardowski, „Nie przyszedłem pana nawracać. Wiersze 1937–1985”; ks. J. T. „Zapisane w brulionie”) 456

R. Kubicki: O niecodziennej poezji codzienności (Jan Twardowski, „na osiołku”) 458

W. Kaliszewski: Automaty mają czułe serca (Katarzyna Boruń, „Muzeum automatów”) 460

A. Dąko: W czystości kultury (Ludwik Stomma, „Antropologia kultury wsi polskiej”) 464

J. Widacki: Wokół „Ogniem i mieczem” (Olgięrd Górka, „«Ogniem i mieczem» a rzeczywistość historyczna”) 466

Czasopisma – S. Siwek: Prasa o gospodarce (49) 469

Prasa o kulturze (15) 472

Teatr – A. Dziurdzikowski: Kłopoty demiurga (Teatr Polski w Warszawie, Scena Kameralna, „Staś” J. Jarockiego, reżyseria – Gustaw Holoubek) 476

Książki nadesłane 480

Sommaire

Stanisław Opiela SJ

Ma chair pour la vie du monde 327

L'Eucharistie est un moyen de rencontre avec Jésus qui, de nos jours aussi, demeure vivant et continue de parler aux hommes.

abbé Waldemar Chrostowski

Mises par écrit de la Tradition du judaïsme classique: Mishna, Tosefta, les Talmudes 331

Description du devenir de la Tradition orale fondée sur l'autorité des rabbis. Ils transmettaient les éléments de la Tradition qu'ils tenaient de leurs aînés, en les enrichissant de leur propre réflexion.

Jan Tomczak SJ

La tolérance – idéal et réalité 348

La liberté des uns est limitée par les droits des autres et a un caractère relatif.

Jean-Yves Calvez SJ

Les marxistes et les catholiques à Budapest 354

Réflexions d'un catholique après le symposium sur le thème: „La société face aux valeurs morales”.

Michał Jagiello

Une tentative de dialogue (I) 366

L'attitude des milieux catholiques à la charnière des XIXe et XXe siècles à l'égard du mouvement socialiste en Pologne trouva un reflet dans „Przegląd Powszechny” à cette époque-là.

Frederick Copleston SJ

Réflexions sur la philosophie analytique 374

Les philosophes analytiques ne brassent pas que de l'abstrait; il ne se soustraient pas à des problèmes moraux et sociaux essentiels.

abbé Michał Heller

Parménide et la théorie de la relativité 393

La portée philosophique des théories scientifiques consiste en ce qu'elles enseignent l'humilité intellectuelle c'est-à-dire le sens du réalisme face à ses propres convictions. La réalité dépasse probablement les idées les plus hardies de l'homme.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

Jerzy Stempowski. Esquisse pour une biographie 401

Tentative de mise en ordre de faits biographiques à partir des souvenirs et témoignages relatifs à l'écrivain, à partir aussi de ses lettres et de documents d'archives.

Kazimierz Dziewanowski

Lectures à bâtons rompus 416

Réflexions en marge de pages de Golo Mann, de Jan Błoński, de Władysław Siła-Nowicki, de Kazimierz Kąkol et de „l'Anthologie de la poésie juive”.

*Joanna Ewa Młynarczyk, Dawid J. Hermet OFM,
Ryszard Szczepan Kuryło, Piotr Szewc*

Poésies 426

Questions une fois de plus (Stanisław Opiela SJ) 428

La montagne enchantée de Stanisław Vincenz 437
(Jan A. Choroszy)

**Livres oubliés: Changements d'options
et mouvement ouvrier**

(Oskar Stanisław Czarnik) 445

Comptes rendus 452

Stanisław Opiela SJ

Ciało za życie świata

Czytając uważnie karty Ewangelii, wszystkich czterech relacji ewangelicznych, bez trudu zauważamy, że Jezus nie odrzucając kultowej tradycji Izraela nie miał do niej niewolniczego czy formalistycznego stosunku. Kazuistyka rabinów była mu całkiem obca. Nie znaczy to wcale, iż nie szanował tradycji swego narodu. Wprost przeciwnie – miał dla niej ogromny szacunek i jednocześnie zachowywał twórczą wolność. Zauważamy to nawet w opisie Ostatniej Wieczerzy, która jest wyraźnym nawiązaniem do starotestamentowej tradycji paschy upamiętniającej wyjście Izraela z Egiptu i – w konsekwencji – jego powrotu do Ziemi Obiecanej, do ziemi darowanej przez Boga. Ale właśnie *novum* jej polega na tym, że nie ma na pożegnalnej uczcie ani baranka, ani gorzkich ziół. Stanowi ona natomiast nawiązanie do tradycyjnego żydowskiego gestu dzielenia przez ojca rodziny chleba z równoczesnym wypowiedaniem słów: „Daję wam chleb symbolizując dar z mojej własnej osoby, by urzeczywistnić w pełni przymierze Boga ze wszystkimi ludźmi”. Jezusowe dopełnienie czy właśnie twórcze podejście do owej tradycji polega na tym, że Jego gest nie był tylko starotestamentowym SYMBOLEM, lecz konkretną rzeczywistością. Bezpośrednio po Wieczerzy Jezus miał złożyć dar ze swojej własnej osoby. Baranek zatem był niepotrzebny; zbędne też były gorzkie zioła. Gorycz bowiem stała się odtąd Jego rzeczywistym udziałem – gorycz żółci i octu; gorycz zdrady Judasza i zaparcia się Piotra; gorycz wreszcie snu uczniów czy skostnienia w formalizmie stróża starotestamentowej tradycji, którym obserwentyzm zewnętrznych form uniemożliwił rozpoznanie dopełniania się Starego Przymierza.

I jeszcze jeden element wspólny starotestamentowemu przekazowi w pożegnalnej uczcie Jezusa. Zawiera się on w UPAMIĘTNIANIU wyzwolenia czy zbawienia. Jezus ustanawiając Eucharystię poleca swoim uczniom i wszystkim późniejszym wyznawcom, by powtarzali Jego gest łamania

chleba i dzielenia wina NA PAMIĄTKĘ. Tylko tyle i aż tyle, że nie jest to wspomnienie wyzwolenia z egipskiego jarzma, lecz pamiątka Jezusa urzeczywistniającego wyzwolenie i zbawienie od czegoś, co istotnie udaremnia życie w wolności. W miejsce symbolu wchodzi zatem KONKRET – Jezus – stając się zarazem symbolem rzeczywiście uobecniającym Boga w czasie Jego materialnej nieobecności czy raczej niedostrzegalności.

Israelici nieco inaczej niż my pojmowali pamiątkę. Pamiątka w ujęciu Biblii – jak twierdzi Xavier Léon-Dufour – *jest działaniem. Uobecnia zdarzenie z przeszłości i jego Sprawcę /.../ Uczta eucharystyczna nie jest li tylko czystym przywołaniem przeszłości /.../ Jest czynnością właściwą, prowadzącą do spotkania z Jezusem jeszcze dziś żyjącym i przemawiającym**. Choć odwołuje się do przeszłości, całą siłą ciąży ku przyszłości.

Inaczej mówiąc – wspominając zdarzenie z zamierchłej przeszłości uobecniamy czyn i sprawcę czynu zarazem; uobecniamy Boga, dla którego przeszłość i przyszłość są chwilą bieżącą, są teraźniejszością. Takie rozumienie pamiątki potwierdza np. Miszna, w której napisano, że „obchodząc święto należy tak czynić, jakby samemu wyszło się z Egiptu”. Potwierdza to też hebrajski źródłostów. Rdzeń tego słowa („zkr”) oznacza jednocześnie pamiątkę, źródło bytu, osobę i imię sprawcy czynu – w konkretnym przypadku Boga, który poleca w Księdze Wyjścia: *Uczynisz Mi ołtarz z ziemi i będziesz składał /.../ twoje ofiary /.../ na każdym miejscu, gdzie każę ci wspominać moje imię. Przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił* (Wj 20,24).

Moja teraźniejszość – konkluduje Léon-Dufour – *odnajduje przez pamiątkę stwórczy dynamizm w oczekiwaniu Dnia, w którym Bóg stanie się wszystkim dla wszystkich /.../ Msza pozwala nie tyle uczestniczyć w Ostatniej Wieczerzy Jezusa w sensie ścisłym, ile w tym, co ona oznacza, a więc w służebnym życiu, pełnym pojednania urzeczywistnionym w całkowitym darze na krzyżu i w powrocie do życia jako zmarłych-wstałego spośród umarłych.*

Spróbujmy pod tym kątem przyrzeć się ewangelicznym relacjom o ustanowieniu Eucharystii, by wyłuskać elementy czy sugestie odnoszące się do jej znaczenia i ostatecznego sensu. To, co rzuca się w oczy, to istotne i uzupełniające się

różnice między relacjami synoptyków i św. Jana. Łukasz, Mateusz i Marek koncentrują swoją uwagę na samym akcie ustanowienia Eucharystii, Jan zaś opisuje w tym miejscu scenę obmywania nóg. Kult zatem, liturgia zmierza ku negacji samej siebie, nie po to żeby zniknąć, lecz by dopełniać się w życiu jednoczącym każdego z każdym i każdego z Bogiem. W przeciwnym razie kult może przerodzić się w idolatrię, grożącą człowiekowi od zawsze; może rodzić dychotomię i rytualizm kultyczny, tak doskonałą dwutorowość, jak dwie równoległe linie, które nigdy się nie zbliżą do siebie. Przed takim wynaturzeniem przestrzegał już na przykład prorok Amos – skądinąd wcale nie wróg obrzędowości. Nie przebierał przy tym w słowach. Mówił: *Słuchajcie słowa tego, krowy Baszanu, / które mieszkacie na górach Samarii: / uciskacie biednych, gnębicie ubogich /.../ Idźcie do Betel i grzeszcie. Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami. / Nie będę miał upodobania w waszych uroczystych zebraniach /.../. Idź precz ode mnie ze zgiełkiem pieśni twoich /.../. Niech sprawiedliwość wystąpi jak woda z brzegów / i prawość jak potok nie wysychający wyleje! (Am 4,1.4; 5,21.23-24).*

Idźmy dalej tym tropem uzupełniających się paraleli między synoptykami i Janem:

- zamiast *czyńcie to na moją pamiątkę*, czytamy u Jana: *Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie wzajemnie umywać nogi (J 13,12-15).*

- Łukasz wiąże dar krwi z Nowym Przymierzem, Jan **PRZYWOŁUJE** Nowe Przymierze poprzez nowe przykazanie: nowe, bo nie wyręte w kamieniu, nie zapisane w księdze, lecz w sercu.

Zastępując liturgiczny obrządek eucharystyczny rzeczywistym, czynem posługi – konkluduje cytowany już Léon-Dufour – *Jan stawia w miejsce sakramentu rzeczywistość – mianowicie rzeczywistość wzajemnej posługi miłości.*

Włączając się do zbawczego czynu Jezusa współuczestniczymy w działaniu samego Boga. Stale odwołujemy się do Tego, który autentycznie i do kresu ostatecznego oddał się Bogu i człowiekowi. Głęboko i właściwie pojmowana i przeżywana msza św. nie jest zatem jakimś alibi, ucieczką

* Xavier Léon-Dufour, „Faites cela en mémoire de moi”, „Etudes”, czerwiec 1981 (wszystkie cytaty wg tegoż, „Czyńcie to na moją pamiątkę”, „PP” 5/1982, s. 246-257).

od świata ludzi wraz z jego blaskami i cieniami, nie jest tylko liturgicznym formalizmem – a w każdym razie być nim nie powinna. Do jej bowiem istoty należy konieczność przekształcania rytuału, by rzeczywiście Bóg kształtował, by modelował każdego z nas na swoje podobieństwo, by kształtował nasz stosunek do innych niezależnie od ich postępowania. Chrystus staje się dla nas – dla każdego z nas – nie tylko wzorem postępowania, zewnętrznym przykładem do naśladowania, ale współuczestnikiem naszego mozołu.

ks. Waldemar Chrostowski

Zapisy ustnej Tradycji klasycznego judaizmu: Miszna, Tosefta i Talmudy

W zjawisku midraszu urzeczywistnił się dynamizm poszukiwania Boga w Jego słowie utrwalonej na kartach Pisma Świętego (por. „Narodziny egzegezy biblijnej – midrasz”, „PP” 4/1987). Od czasu powstania kanonu Ksiąg świętych wokół niego ogniskowała się teologiczna refleksja ludu Bożego Starego Przymierza. Księgi natchnione stały się przedmiotem studium i przepowiadania oraz modlitewnikiem wiernych. Znaczna część tradycji midraszyckich przetrwała w zbiorach określanych wspólną nazwą „midraszim”. Ich najwartościowsze wątki zebrał przede wszystkim w swoim komentarzu do Pięcioksięgi Raszi (zm. w 1105 r.), bodaj najwybitniejszy średniowieczny komentator żydowski. Nauczanie oparte na Piśmie Świętym jest najstarszą formą izraelskiej „Torah sze-beal peh”. Innym biegunem tej samej Tradycji ustnej było rozumowanie oparte nie wprost na Piśmie, lecz na autorytecie czcigodnych doktorów, którzy przekazywali tradycje, jakie sami usłyszeli, oraz wzbogacali je o elementy własnych przemyśleń. Ten odmienny nurt Tradycji, odchodzący od konieczności śledzenia tekstu biblijnego na rzecz nauczania za pomocą powszechnie przyjmowanych rozstrzygnięć, został utrwalony w zbiorze zwanym Miszna oraz w jej uzupełnieniach – Tosefcie i dwóch Gemarach. Te ostatnie w połączeniu z macierzystym dziełem składają się na Talmud zachowany w podwójnej recenzji – palestyńskiej i babilońskiej.

Wznoszenie „ogrodzenia wokół Tory“

W przekonaniu klasycznego judaizmu pojęcie świętej Tradycji wykraczało poza tradycje pozostające w ścisłym związku z Pismem Świętym. Obok Miqra, czyli kanonicznych pism natchnionych, przyswajanych i rozpamiętywa-

nych drogą czytania, istniał drugi biegun Objawienia, a mianowicie obszerny materiał przekazywany pamięciowo i nauczany drogą żmudnego powtarzania. Objęto go nazwą MISZNA, urobioną od czasownika „szanah” – „powtarzać, uczyć się przez powtarzanie”, a więc także „uczyć się” i „nauczać”. Szeroko pojęta Miszna oznaczała zatem nauczanie (i studium) Tory ustnej, równoległej do Tory spisanej¹. Nie była jakimś rozbudowanym dodatkiem do pism natchnionych, lecz tak samo autentycznym przekazem Objawienia.

Misza obejmowała całą przekazywaną ustnie religijno-duchową spuściznę Izraela pełniącą tę samą funkcję co Pismo Święte. Z jednej strony składały się na nią tradycje głęboko zakorzenione w Księgach świętych (midrasz), z drugiej ciągle pojawiały się zupełnie nowe wskazówki i rozstrzygnięcia stanowiące odpowiedź na nie znane wcześniej pytania i problemy, przed którymi stawiała wspólnota wierzących. Opracowane w rozmaitych sytuacjach reguły skrzętnie zbierano i przekazywano z pokolenia na pokolenie. Z początkiem tego długiego procesu określenie „MISZNA” (w liczbie mn. „MISZNAJOTH”) nabrało przeto nowego znaczenia: odnosiło się również do konkretnych rozporządzeń i dekretów wydawanych w tym celu, aby uporządkować rozmaite aspekty życia wspólnoty. Przez długi czas drogą ustną przekazywano zarówno tradycje typu midraszycznego jak i misznaickiego. Odmienne w każdym przypadku było egzegetyczne podejście do Pisma Świętego. O ile egzegeza midraszyczna posługiwała się metodą dedukcji, czyli polegała na wyprowadzaniu wniosków z Pisma, o tyle egzegezę misznaicką oparto na myśleniu indukcyjnym, wnioskując z przesłanek, które za punkt wyjścia miały poszczególne przypadki. Wychodząc z nauk czcigodnych mędrców formułowano pewne uogólnienia, którym przyznawano rangę równą tej, jaką cieszyły się wskazania zawarte w Księgach świętych. Z faktu, że tradycja misznaicka była stymulowana nie przez rozważania nad Biblią, lecz przez zmieniające się okoliczności życia, wpływała jej charakter. Składała się głównie z halakhot, czyli rozstrzygnięć i decyzji normujących postępowanie jednostki i społeczności. Mogło się zdarzyć, że jakaś reguła czy wskazanie misznaickie pokrywały się z halaką należącą do nurtu mid-

raszu, zwłaszcza jeżeli ta nie bazowała w widoczny sposób na treści Pisma². Różnicę między rozporządzeniami charakterystycznymi dla obydwu nurtów wielki znawca przedmiotu, L. Z. Lauterbach, opisał w ten sposób: *Midrasz /.../ podaje halakę jako interpretację i wykład Tory /.../. Inna forma, Miszna, podaje halakę jako autonomiczne dzieło, wyrażające właściwe jej brzmienie bez dowodu z Pisma, nauczając jej niezależnie i bez łączenia ze słowami Tory spisanej*³.

Refleksja typu misznaickiego jest późniejsza niż egzegeza midraszyczna. Jej początki sięgają drugiej połowy III w. lub pierwszych dziesięcioleci II w. przed Chr. i łączone są z narodzinami i okrzepnięciem instytucji sanhedrynu. Nie potrafimy powiedzieć, jakimi kryteriami posługiwano się, gdy niektórym prawnym rozstrzygnięciom i zwyczajom przypisywano pozycję szczególną eksponując je jako powszechnie obowiązujące. Przyjmuje się, że pierwszy etap na tej drodze stanowiły tzw. GEZEROTH (rozstrzygnięcia, od czasownika „gazar” – „ciąć, przecinać, decydować, rozstrzygać”). Były to najczęściej dekrety doraźne, wydawane niezależnie od Pisma na mocy autorytetu sanhedrynu i jego przywódcy zwanego nasi⁴. Pojawienie się tej nowej procedury usprawiedliwiano powołując się na tekst Pwt 17,8–13 mówiący o tym, że Izraelici powinni kierować się nie tylko Prawem Mojżesza, lecz także pouczeniami i rozstrzygnięciami wydawanymi przez kapłanów, lewitów i sędziów. Inny argument czerpano z Pwt 32,7: *Zapytaj ojca, by ci oznajmił, i twoich starszych, niech ci powiedzą*. Gezerah była rozstrzygnięciem promulgowanym na czas ściśle ograniczony. Obowiązywała tak długo, jak długo trwały okoliczności usprawiedliwiające jej wydanie. Istniało poważne ryzyko nieograniczonego mnożenia się nowych gezeroth. Usiłowano mu zapobiec przez ustawiczną kontrolę nad wydawanymi decyzjami oraz przez praktykę anulowania tych postanowień, które w zmienionych okolicznościach straciły rację bytu. Stało się

¹ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and edited by F. Millar and G. Vermes, Edinburgh 1973, I, s. 70.

² J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to the Jewish Interpretation of Scripture*, Cambridge 1979, s. 46.

³ J. Z. Lauterbach, *Midrash and Mishna. A Study in the Early History of the Halakah*, w: „Rabbinic Essays”, 1951, s. 163–164.

⁴ J. H. Greenstone, *Gezerah*, w: *Jewish Encycl.*, V, s. 648–650.

jednak jasne, iż obok rozumowania osadzonego w Piśmie Świętym coraz większą popularność zyskiwało nauczanie oparte na autorytecie mistrzów. Proces ten wzmógł się znacznie pod koniec epoki starotestamentowej. Poszukiwaniu Boga drogą egzegezy Ksiąg świętych towarzyszyła aktywność mędrców, którzy liczyli się coraz bardziej z dynamizmem zmiennych realiów życia.

Kolejny krok w tym samym kierunku stanowiły tzw. TAQ-QANOTH (uściślenia, od czasownika „taqan” – „zawęzać, uściślać”). Pragnienie przystosowania treści Tory spisanej do nowych sytuacji życia ujawniło się w nich jeszcze silniej⁵. Zmierzały ku modyfikacji lub adaptacji wskazań podawanych w Księgach świętych. Wprawdzie taqqanah bardziej aniżeli gezerah musiała mieć na względzie tekst Pisma Świętego, ale nie znaczy to, że była efektem dedukcji. Raczej uważano ją za swobodną, często radykalną interpretację tekstu biblijnego. Zdarzało się, że opracowana reguła była nie tylko inna, ale nawet przeciwna temu, co czytamy w Piśmie. Jeden z najbardziej znanych przykładów to tzw. Prosbul, czyli rozstrzygnięcie modyfikujące przepisy zawarte w Pwt 15,1–31 (zwłaszcza ww. 9–11). *Widząc, że prawo przewidujące darowanie wszystkich długów co każdy siódmy rok powodowało ten niewłaściwy skutek, iż ludzie odmawiają jeden drugiemu udzielania pożyczki i tak gwałcą to, co zostało zalecone w Torze, mianowicie iż nie należy odmawiać pożyczki pieniędzy z powodu zbliżania się roku szabatowego, Hillel ustanowił Prosbul* (Szab. 9,3–4), tzn. przepis stwierdzający, że zaciągnięty dług trzeba zwrócić w tym czasie, gdy wierzytel tego zechce⁶. W podobnym duchu wydawano dekrety dotyczące odpoczynku szabatowego czy spraw małżeńskich. Z upływem czasu taqqanoth obejmowały wszystkie najważniejsze dziedziny życia. Zasadą wydawania nowych rozstrzygnięć była jednomyślność. Jeśli nie można było jej osiągnąć, liczył się osąd większości, który obowiązywał także mniejszość.

* Do skarbca ogólnoisraelskiej „Torah sze-beal peh” wchodziły wyłącznie te nakazy i rozporządzenia, które odnosiły się do wszystkich Żydów bez względu na to, gdzie zamieszkiwali lub przebywali. Przestrzegania przykazań i właściwy sposób postępowania nie uważano na cel w sobie, lecz przypisywano im wymiar apostołski. Jedną z kluczowych tez

judaizmu stanowiło stwierdzenie, że życie wiernych ma być podporządkowane najpełniejszej czci Boga⁵. Żyjąc poprawnie Izraelici dostarczają poganom sposobności do głębszych refleksji, a może nawet do nawrócenia się do Boga Izraela. Łamanie praw Bożych przez lud Przymierza mogło być podstawą do bluźnierstw przeciwko Bogu. W tym kontekście należy umieścić żydowskie taqqanot. Formułowano je w celu uzupełnienia Tory z myślą o tym, aby w każdej sytuacji zapewnić oddawanie czci Bogu. Konkretny wymóg lub reguła życia miały człowiekowi stworzyć okazję do wdzięczności i wysławiania Boga, a od strony negatywnej zabezpieczyć go przed profanacją Bożej świętości. W konsekwencji opracowywanie nowych taqqanot traktowano jako następstwo Boskiego pochodzenia Tory. Jej zachowywanie gwarantowało dojście wiernych do Boga.⁶

Na przełomie czasów Starego i Nowego Testamentu w judaizmie krystalizuje się pogląd, że tworzenie nowych halakhot, gezerot i taqqanot służy zbudowaniu OGRÓDZENIA WOKÓŁ TORY rozumianego jako zbiór przepisów i zaleceń, które zapewniają najwłaściwsze wypełnienie woli Bożej. Rabbi Aqiba, jeden z czołowych autorytetów klasycznego judaizmu, wyraził się, że *Tradycja [ustna] jest ogrodzeniem wokół Tory* (Avot 3,13). Takie spojrzenie doprowadziło do obostrzenia wielu zaleceń i do niespotykanego przedtem rygoryzmu. Odwołajmy się do przykładu: według wczesnej halakhah, opartej na Piśmie, nie wolno było jednocześnie spożywać mięsa z drobiu oraz sera. Aby wykluczyć wszelką ewentualność złamania tego przepisu, szkoła Hillela wydała zakaz umieszczania obydwu produktów na jednym stole. Tego rodzaju wymogi mnożyły się sprawiając, że Izrael coraz wyraźniej separował się od innych narodów. Wydaje się, że to stanowisko było w jakimś stopniu odpowiedzią na pojawienie się chrześcijaństwa, które również przyjęło Stary Testament jako swoją Księgę świętą. Tym niemniej tendencję do nadmiaru rozmaitych przepisów, nakazów i zakazów obserwujemy już wcześniej. Z opisu faryzeuszki w Nowym

⁵ S. Ochser, *Takkanah*, w: *Jewish Encycl.*, XI, s. 669–676; por. J. Neusner, *Studies on the Taqqanot of Yavneh*, „HarvTheolRev” 63/1970, s. 183–198.

⁶ J. H. Greenstone, *Proshul*, w: *Jewish Encycl.*, X, s. 219.

⁷ Szerzej zob. E. D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, „SBL Dissert. Series 22”, 1975, s. 105–107.

Testamencie wynika jednoznacznie, że częstym powodem ich kontrowersji z Jezusem było poleganie na drobiazgowych regułach, które kończyło się popadnięciem w bezduszny rytualizm i czysto zewnętrzne praktyki religijne. Dochodziło do tego, że „ogrodzenie wokół Tory”, pomyślane jako gwarancja, jej bezwzględne przestrzegania, skupiało na sobie uwagę wiernych tak dalece, iż sama Tora stawała się czymś odległym i prawie niedostępnym. Najbardziej światli rabini dostrzegali niebezpieczeństwa niewłaściwej izolacji Izraela i usiłowali do tego nie dopuścić. W „Avoth de Rabbi Natan” (1,2a) zachowało się znamienne ostrzeżenie: wznoszony mur nie może być wyższy aniżeli obiekt, którego on strzeże.

Reorientacja Tradycji ustnej – redakcja Miszny

Nurt tradycji misznaickich okazał się pojemniejszy niż równoległy nurt midraszu. Ustawiczne powtarzanie poszczególnych reguł było najskuteczniejszym sposobem ich przyswojenia. Do końca epoki starotestamentowej skrupulatnie przestrzegano zakazu spisywania Tradycji ustnej obawiając się, że zapis może stać się konkurencją dla Pisma i wpłynąć na osłabienie jego pozycji. Nauczyciele musieli wielokrotnie powtarzać swoje nauki – zdaniem rabiego Aqiby tak długo, *aż uczeń się nauczy*. Pomocą służyły zwłaszcza tzw. słowa-klucze. Wystarczyło przywołać jedno, aby spowodować recytację całej porcji nauczania⁸. Ogromną wagę przywiązywano do troski o absolutną wierność przekazu pouczeń mistrzów. Wiele doniosłych rozstrzygnięć przypisywano samemu Mojżeszowi oraz Jozuemu, Dawidowi, Salomonowi, prorokom, a wreszcie Ezdraszowi i mężom wielkiego zgromadzenia. Mimo to w odniesieniu do wielu halakhot przetrwała pamięć o historycznych rabinach, którym je zawdzięczamy.

Kryzys judaizmu związany z wydarzeniami przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych I w. po Chr. doprowadził do reorientacji najbardziej odczuwalnej właśnie w zakresie tradycji o charakterze misznaickim. Zrozumiano, że przetrwanie narodu nie zależy od mocy oręża ani zręczności poczynań dyplomatycznych, ale od przyłgnięcia do szeroko rozumianej Tory. Zburzenie Jerozolimy i świątyni oraz

utrata resztek niezawisłości politycznej zostały objaśnione jako zasłużona kara za popełnione występki i grzechy. Obserwujemy tutaj uderzające podobieństwo do interpretacji podawanych przez proroków w czasach wygnania babilońskiego w VI w. przed Chr. Uznano, że przebaczenie Boga i odnowa Izraela są możliwe jedynie dzięki zwróceniu się ku Torze. Z dramatycznej katastrofy narodu i miasta Pismo Święte wyszło nietknięte. Ale rozporządzeniom, które aż dotąd powierzone były ludzkiej pamięci, groził nieobliczalny chaos. Być może już pod koniec I w. po Chr. dokonano zapisu najważniejszych słów-kluczy odgrywających istotną rolę w przekazie ustnym. Nie mógł to być jednak środek wystarczający. Coraz bardziej widziano potrzebę utrwalenia na piśmie także tego, co dotąd skutecznie broniło się przed zapisem. Tendencje te wzmożyły się około połowy II w., a ich wynikiem była redakcja zbioru zwanego Miszną. Ortodoksyjny judaizm zdecydował się na to, co wcześniej miało sporadycznie miejsce w odłamach dalekich od ortodoksji, szczególnie w Qumran, skąd pochodzą fragmentaryczne świadectwa kodyfikowania na piśmie tworzywa seckiarskich tradycji. Wraz z pojawieniem się tego zbioru termin „miszna”, oprócz poprzednich znaczeń, nabrał więc nowego: określał oficjalną kompilację ustnej Tradycji, sporządzoną jako autonomiczne dzieło, które z pewnymi modyfikacjami przetrwało do dzisiaj będąc jednym z największych osiągnięć duchowych klasycznego judaizmu. Miszna jest najstarszym kodeksem powszechnie obowiązującego prawodawstwa żydowskiego. Wcielone do niej zostały rozstrzygnięcia i decyzje znacznie dawniejsze aniżeli czas jej redakcji. Jest wielce prawdopodobne, że niektóre traktaty lub ich części podczas dokonywania kompilacji Miszny były już opracowane i weszły do niej en bloc. Na to samo wskazuje także natura jej pozostałych materiałów⁹. Lecz właściwe narodziny tej ogromnej kompilacji miały miejsce w początkach III w. Jest ona dziełem Judy ha-Nasi, Judy Księcia, nazywanego przez potomnych Rabbenu ha-Quadosz, Nasz Święty Rabbi lub po prostu Rabbi.

⁸ L. Finkelstein, *The Transmission of Transmission of the Early Rabbinic Traditions*, „HUCA” 16/1941, s. 115–135.

⁹ J. Bowker, dz. cyt., s. 56–59.

Zrealizował on to olbrzymie przedsięwzięcie między 200 a 220 r.

Miszna napisana została w późnym języku hebrajskim, noszącym ślady licznych wpływów języka aramejskiego i greckiego¹⁰. Podzielona jest na 6 sedarim (porządki)¹¹ oraz 63 masechtot (traktaty) omawiające rozmaite aspekty życia wiernych. Ułożono je w taki sposób, iż na początku każdego porządku znajdują się traktaty najdłuższe, a następnie coraz krótsze. Traktaty dzielą się na peraqim (rozdziały), których ogółem jest 523, te natomiast – co jest nieco mylące, lecz wyraźnie nawiązuje do nazwy „miszna” jako określenia pojedynczych rozporządzeń formułowanych drogą indukcji – na misznayoth.

Bardzo istotną sprawą jest kwestia stosunku między zawartością Miszny a treściami Pisma Świętego. Miszna zawiera w przeważającej mierze halakhot opracowane w czasie kilku stuleci. Tylko sporadycznie spotyka się w niej elementy haggady, w czym na czoło wybija się traktat „Pirqe Avoth”. Jej przepisy nie są sformułowane kategorycznie. Często relacjonuje się rozbieżne opinie rabinów, co wiernie oddaje odmienny sposób odczytywania wskazań biblijnych i rozwiązywania problemów życiowych wspólnoty. Miszna rzadko cytuje Pismo Święte, często natomiast wylicza sentencje i imiona rabinów. Odróżnia ją to wyraźnie od midraszu halakhah, w którym materiał legislacyjny jest mocno powiązany z tekstem biblijnym. Mimo to większość porządków jest osadzona w przepisach znanych z Pięcioksięgu, przede wszystkim z Kpł, Lb, a w nieco mniejszym stopniu z Wj i Pwt. W każdym porządku mamy traktaty, dla których ustalenia Tory spisanej stanowią bez wątpienia fundament zasadniczy. Miszna albo powtarza to, o czym mówią Księgi święte dodając pewne uzupełnienia i dopowiedzenia, albo wychodzi ze wskazań biblijnych traktując je w nowy sposób. Spotykamy i takie traktaty, których związek z Pismem jest luźny lub tylko formalny. Czasami pouczenia Miszny stanowią obszerne rozwinięcie tego, co w Księgach biblijnych jest zaledwie wspomniane¹². Kiedy indziej zawartość traktatu nie zdradza żadnych bezpośrednich związków z Pismem Świętym¹³. Widać wówczas, jak dalece indukcyjny sposób myślenia różni się od dedukcji uprawianej w ramach midraszycznego nurtu ustnej Tradycji.

Kompilacja Miszny okazała się wydarzeniem o kapitalnym znaczeniu. Stanowiła owoc heroicznych wysiłków zmierzających ku konsolidacji judaizmu po klęsce narodowej w 70 r. po Chr. Zapis Tory ustnej był aktem o olbrzymich konsekwencjach religijnych, społecznych, a nawet politycznych. Dzieło stało się czynnikiem scalającym i organizującym życie zrujnowanego narodu. Wiele tworzywa Miszny pochodzi z czasów poprzedzających zburzenie Jerozolimy. Jest ona kopalnią informacji na temat tradycyjnych świąt żydowskich oraz organizacji kultu sprawowanego w świątyni jerozolimskiej. W czasie redakcji dzieła świątynia od ponad stulecia leżała w gruzach i aluzje do niej stanowią reminiscencję stanu z okresu jej świetności. Równie dużo Miszna może nam powiedzieć o sądownictwie, prawodawstwie i obyczajowości żydowskiej. Zgodnie przyjmuje się, że jej opracowanie było efektem prężności pewnych nurtów religijnych istniejących w wielopostaciowym judaizmie epoki międzytestamentowej, konkretnie zaś duchowości faryzejskiej, znanej z kart Nowego Testamentu. Z tego względu nie sposób też przecenić roli Miszny w studiach nad osobą Jezusa oraz formacją pism nowotestamentowych.

Wraz z redakcją Miszny Tora ustna, przez długi czas przekazywana w formie nieokrzepłej, zyskała własną tożsamość. Judaizm traktuje Misznę jako dzieło autonomiczne wobec Pisma Świętego, cieszące się takim samym autorytetem. Istota jej treści w ujęciu żydowskim nie różni się od zawartości Ksiąg natchnionych, pod warunkiem że są one poprawnie objaśniane¹⁰. To ostatnie stwierdzenie ma pierw-

¹⁰ Jest to tzw. język hebrajski misznaicki różniący się od hebrajskiego biblijnego – zob. W. Chrostowski, *Sytuacja językowa na terenie Palestyny w epoce przedchrześcijańskiej*, „PP” 4/1985, s. 51–54.

¹¹ Przyjęta wśród Żydów potoczna nazwa Miszny brzmi Szas. Jest to skrót powstały z połączenia początkowych liter dwóch pierwszych słów powiedzenia „Szisza Sidre Miszna” (Sześć Porządków Miszny). Zasada powstania tej nazwy jest taka sama jak geneza określenia Tanakh utworzonego na oznaczenie Pisma Świętego z połączenia pierwszych liter tytułów jego trzech części (Tora, Neviim, Kethuvim).

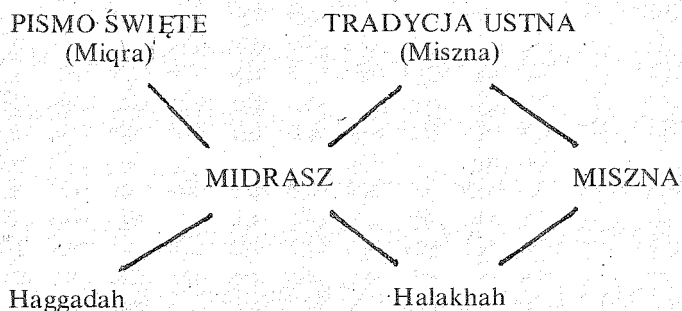
¹² Tak jest w odniesieniu do wielu traktatów zamieszczonych np. w porządkach *Nazim* i *Neziqin*.

¹³ Dotyczy to np. traktatów *Berakhot*, *Eruvin*, *Taanith*, *Qidduszin*, *Baba Bathra*, *Sanhedrin*, *Eduyyoth*, *Avoth* i *Horayoth*.

¹⁴ Zob. J. Neusner, *L'Ecriture et la Tradition dans le judaïsme. L'exemple de la Mishna*, w: „RHPhRel” 61/1981, s. 13–17.

szorządne znaczenie dla prawidłowego zrozumienia judaizmu i jego sposobu traktowania Pisma i Tradycji. Równoległe do kanonu Ksiąg świętych, streszczających dzieje zbawienia, pojawił się oficjalny kanon halachot zebranych z rozmaitych źródeł i zatwierdzonych z myślą o tym, aby były drobiazgowo przestrzegane. Dzieło zyskało rangę powszechnie obowiązującego kodeksu prawnego, do którego trzeba było odwoływać się w każdej wątpliwej sytuacji.

Opracowanie Miszny stanowi zakończenie najistotniejszego etapu formacji izraelskiej „Torah sze-beal peh”. Zbierając wyniki rozważań przedstawionych w niniejszym i w poprzednim artykule, możemy teraz graficznie przedstawić strukturę całej Tradycji utrwalonej w Piśmie Świętym oraz rozwijanej w przekazie ustnym¹⁵.



Na bazie najstarszej świętej Tradycji Izraela powstało Pismo Święte – Miqra (por. „Od świętej Tradycji do Pisma Świętego”, „PP” 1/1987). Obok niego nadal istniała i była troskliwie pielęgnowana Tradycja ustna (Miszna). Rozwijała się ona na dwa sposoby: jako midrasz, czyli nauczanie wyrosłe na kanwie Pisma Świętego, podejmujący wątki narracyjne (haggadah) i wskazania normatywne (halakhah). Jedno i drugie zostało w dużej części utrwalone na piśmie, a wiele sporządzonych midraszów zachowało się do dziś. Inny nurt Tradycji ustnej kwitł niezależnie od Pisma i oparty był na autorytecie rabinów. Obejmował przede wszystkim halachot i uwieńczony został redakcją zbioru nazywanego Miszną.

Dalsza systematyzacja tradycji ustnych: Tosefta i dwa Talmudy

Dzieło zrealizowane przez Judę ha-Nasi nie powstrzymało procesu kompilacji ustnych tradycji Izraela. Nie zrezygnowano też z drogi przekazu ustnego. Treści Miszny, chociaż istniały w zapisie, były nadal recytowane z pamięci. Zapis nie zastąpił ustnego nauczania, lecz umożliwił systematyzację różnorodnego materiału Tradycji nadając mu sztywniejsze ramy. Jeszcze po śmierci Judy ha-Nasi trwały prace nad ostateczną redakcją dzieła. Pod koniec kilku traktatów pojawiają się sentencje z imionami rabinów, którzy żyli po 220 r. Obróbka ta ustała jednak w ciągu życia jednego pokolenia. Miszna zyskała status dokumentu oficjalnego i stała się fundamentem dalszych dyskusji oraz oparciem dla kolejnych rozstrzygnięć. Formułując je dostrzegano sporo takich wskazań i decyzji, które nie zostały do niej włączone. Noszą one nazwę BARAITOTH (zewewnętrzne, pozostające na zewnątrz). Powtórzyła się sytuacja sprzed kilku stuleci: jak niegdyś Tora spisana stała się przedmiotem wszechstronnych rozważań i żmudnego studium, tak utrwalenie na piśmie zasadniczych elementów Tory ustnej dało impuls nowym przemyśleniom, w których usiłowano określić każdą dziedzinę życia wspólnoty.

Niedługo po kompilacji Miszny, w drugiej połowie III w., pewną liczbę baraitoth, czyli halakhot, które do niej nie weszły, zgromadzono w zbiorze zwanym TOSEFTA (suplement, dodatek – od czasownika „yasaf” – „dodawać, przyłączać”). Jej układ został oparty na układzie Miszny. Spośród 63. traktatów w Toseftcie nie ma dodatków do czterech: „Avoth”, „Tamid”, „Middoth” i „Qinnim”. W tradycji rabinistycznej powstanie Tosefty przypisywane jest rabbiemu Chiyya Ben Abba, uczniowi rabiego Judy ha-Nasi. Jest jednak bardziej prawdopodobne, że zestawiono dwa oddzielne zbiory, z których jeden został opracowany przez rabbię Chiyya, natomiast autorem drugiego był rabbi Hoszaiah¹⁶. Tosefta zawiera sporo haggady, czyli materiału

¹⁵ Schemat ten przedstawiła Renata Bloch, *Tradition et l'Écriture dans le judaïsme. Aperçus sur l'origine du Midrash*, „CahSion” 1/1954, s. 20–21, a podjęli go inni, np. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, s. 8.

¹⁶ E. Schürer, dz. cyt., s. 77–78.

narracyjnego oraz referencji historycznych i geograficznych, które w Misznie są niemal nieobecne. Wiele włączono do niej tworzywa pochodzi z anonimowych źródeł, niejednokrotnie starszych niż sama Miszna. Niektóre rozstrzygnięcia zostały przytoczone w pełnym brzmieniu, podczas gdy w Misznie są tylko krótko lub zdawkowo zaznaczone.

Miszna, tak jak Pismo Święte, była również przedmiotem wnikliwej egzegezy. Podejmowali ją zarówno rabini pozostali w Palestynie jak i ci, którzy osiedlili się w Babilonii. Tak powstał komentarz do Miszny zwany GEMARA (uzupełnienie, od czasownika „gamar” – „kończyć, uzupełniać, dopełniać”). W Gemarze mamy do czynienia z rozważaniami, które koncentrują się wokół przepisów podjętych z Miszny, poszerzonych jednak o nowe elementy, oraz z innymi, jeśli punktem wyjścia są baraitoth czasami wcielone, a czasami nie, do Tosefty. Określenie relacji Gemary do Miszny nie jest zadaniem łatwym i stanowi pole ustawicznych dyskusji znawców judaizmu. Niezależnie od siebie opracowano dwa typy „uzupełnień” – jeden w Palestynie, drugi w Babilonii. W zależności od tego, gdzie dokonano zapisu, Gemara zredagowana została w galilejskim lub babilońskim dialekcie języka aramejskiego. Miało to miejsce zasadniczo w IV w. W porównaniu z Toseftą nastąpiła znamienna innowacja – redaktorzy Gemary nie ograniczyli się do zamieszczania poszczególnych rozporządzeń legislacyjnych, lecz oceniali też rozmaite praktyki i rozstrzygnięcia podawane przez rabinów i nauczane w lokalnych wspólnotach Palestyny i Babilonii.

Gemara nie występuje samodzielnie, lecz podawana jest razem z Miszną. Połączenie Miszny i Gemary składa się na TALMUD (nauczanie, doktryna, od słowa „lamad” – „uczyć, nauczać”). Z uwagi na dwoistość Gemary istnieją dwa Talmudy: PALESTYŃSKI (nazywany niezbyt szczęśliwie Jerozolimskim) i BABILOŃSKI. Redakcję Talmudu Palestyńskiego zakończono ok. 400 r. Przyjmuje się, że dokonał jej rabi Jochanan. Nie wiadomo, czy Talmud opracowany w Palestynie obejmował całą Misznę. Do naszych czasów zachowały się pierwsze cztery porządki (oprócz traktatów „Eduyyoth” i „Avoth”) oraz początek traktatu „Niddah” – w sumie 39 traktatów. Redakcję Talmudu Babilońskiego

zakończono mniej więcej w sto lat później, czyli około 500 r. Wokół Miszny zaszczerpionej w Babilonii przez rabiego Abba Areka, znanego jako Rab, ucznia Judy ha-Nasi, nagromadziło się więcej dyskusji niż w Palestynie. Gemara babilońska jest więc znacznie obszerniejsza od palestyńskiej. W jej powstaniu miała swój udział duża liczba uczonych skupionych wokół słynnych akademii żydowskich w miastach Sura, Nehardea i Pumpadita. Talmud Babiloński, pomyślany z wielkim rozmachem i opracowany w społeczności zasobnej w dobra materialne, obejmuje wprawdzie 36 traktatów Miszny, a więc nieco mniej niż Palestyński, ale jest czterokrotnie dłuższy i zawiera traktaty ze wszystkich porządków. Jeżeli chodzi o porównanie rozmiarów Miszny i Gemary w Talmudzie Babilońskim, wystarczy powiedzieć, że o ile przekład Miszny na jeden z języków nowożytnych można zmieścić w pojedynczym obszernym tomie, o tyle edycja Gemary wymaga około 30. takich samych woluminów. Chociaż obydwa aktualne Talmudy nie zawierają wszystkich traktatów Miszny, na ogół sądzi się, że pierwotnie mogły być kompletne. Pod koniec XIX w. w zapomnianej genizie¹⁷ w Kairze znaleziono m.in. fragmenty Gemary do tych części Miszny, których brakuje w obydwu oficjalnych Talmudach.

Do Talmudu Babilońskiego już po jego ostatecznej redakcji dołączono 7 dalszych traktatów, które nie występują w Misnie. Umieszczają się one na końcu czwartego porządku. Aczkolwiek zostały opracowane stosunkowo późno, zawierają sporo materiału, który wart jest uwagi w studiach nad kształtem klasycznego judaizmu.

Utrwalenie w Talmudzie nurtu misznaickiego kończy tysiącletni okres ewolucji Tradycji ustnej, rozpoczęty w czasach Ezdrasza (V w. przed Chr.). Z dwóch wersji Talmudu wyższą ocenę i rangę zyskał Talmud Babiloński. Palestyński nigdy nie był przedmiotem równego mu zainteresowania i studium. Przyjęty przez największe autorytety judaizmu doczekał się intensywnych badań i zawsze był otaczany nabożną czcią. Ogromne rozmiary dzieła i rozpiętość poruszanych w nim problemów sprawiły, że tradycja żydowska

¹⁷ Geniza to miejsce, w którym składano stare i zużyte rękopisy Ksiąg świętych. Co jakiś czas składowisko było oczyszczane, ale geniza w Kairze mimo wszystko ocalała.

chętnie używała określenia „Yam ha-Talmud” (Morze Talmudu). Jest to bowiem rzeczywiście niewyczerpane źródło do zgłębiania przebogatego materiału wypracowanego przez judaizm ostatnich wieków ery przedchrześcijańskiej i pierwszych stuleci epoki chrześcijańskiej. Przyjęcie Talmudu ostatecznie ustaliło żydowskie zasady posługiwania się Pismem Świętym. Jakkolwiek teoretycznie podkreślano najwyższą godność i znaczenie Ksiąg natchnionych, w praktyce żądano podporządkowania się decyzjom pozostającym w obrębie tradycji ustnych. W Talmudzie czytamy charakterystyczne słowa: *Co się tyczy tych, którzy zajmują się wyłącznie Pismem – nie jest to jedyny sposób studiów. Co się tyczy tych, którzy zajmują się Miszną – oto [właściwy] rodzaj studiów, on zapewnia owoce i nagrodę. Natomiast [co się tyczy tych, którzy zajmują się] Gemarą – nie istnieje lepszy sposób studiowania!* („Baba Mecia” 33a).

Mises par écrit de la Tradition orale du judaïsme classique: Mishna, Tosefta et les Talmudes

La forme la plus ancienne de la Torah orale israéliite était un enseignement fondé sur l'Écriture Sainte. A l'autre pôle de la même tradition se situait un enseignement fondé non plus directement sur l'Écriture mais sur l'autorité des docteurs qui transmettaient les traditions orales qu'ils

tenaient de leurs aînés, en les enrichissant de leur propre réflexion. Ce courant de tradition fut consigné dans le recueil appelé Mishna et dans ses compléments – la Tosefta et les deux Gémaras qui composent, tous trois, le Talmude dont on connaît deux versions: palestinienne et babylonienne.

Aneks

Porządki i traktaty Miszny w kolejności ich występowania*:

Seder Zeraim (Nasiona), zawiera 11 traktatów:

Berakhot (Błogosławieństwa) – błogosławieństwa i modlitwy, głównie codzienne

Peah (Skraj) – uprawnienia ubogich przy sprzęcie zbóż

Demai (Sprawy wątpliwe) – wątpliwości odnośnie do niektórych płodów rolnych co do ich przydatności na dziesięcinę składaną kapłanom i lewitom

Kilaim (Dwojakość) – zakazy mieszania ze sobą odmiennych gatunków zboża, odzienia, zwierząt itd.

Szeviith (Siódmy) – świętowanie siódmego roku szabatowego

Terumoth (Dary) – świadczenia na rzecz sług świątyni

Maasroth (Dziesięciny) – świadczenia na rzecz lewitów

Maaser Szeni (Druga dziesięcina) – dziesięcina lub jej ekwiwalent spożywane uroczyste w Jerozolimie

Challa (Ciasto) – dziesięcina z ciasta, potraw itp.

Orla (Nieobrzezanie) – zakazy spożywania owoców z drzew zasadzonych nie wcześniej niż przed 3 lata (zob. Kpł 19,23–25)

Bikkurim (Pierwociny) – przepisy odnoszące się do ofiar składanych z pierwszych plodów roli

Seder Moed (Święta), zawiera 12 traktatów:

Szabbath (Szabat) – świętowanie szabat

Eruvin (Przemieszczenia) – granice dozwolonego przemieszczania ludzi i sprzętu w dzień szabat

Pasachim (Baranki paschalne)

Szeqalim (Szele) – regulacje dotyczące podatku na rzecz świątyni

Yoma (Dzień) – obchody Dnia Prześlągania (Yom Kippur)

Sukka (Szałas) – obchody Święta Namiotów

Beca (Jajko) – przepisy odnoszące się do świąt innych niż szabat

Rosz ha-Szanah (Nowy Rok)

Taanith (Post)

Megillah (Zwój) – wskazania dotyczące Księgi Estery i obchodów Święta Purim

Moed Qatan (Małe Święto) – regulacje dotyczące świętowania w okresie od początku Świąt Paschy do Święta Namiotów

Chagiga (Świętowanie) – zalecenia dotyczące obchodów trzech głównych świąt (Pascha, Święto Tygodni, Święto Namiotów)

Seder Naszim (Kobiety), zawiera 7 traktatów:

Yevamoth (Szwagierka) – przepisy dotyczące prawa lewiratu i nieprzydatności do małżeństwa

Kethuvvoth (Kontrakty małżeńskie)

Nedarim (Ślubowania)

Nazir (Nazireat)

Gittin (Listy rozwodowe)

Sota (Podejrzana o wiarołomstwo) – postępowanie z kobietą podejrzaną o złamanie wierności małżeńskiej

Qidduszin (Zaręczyny) – szczegółowe regulacje dotyczące zawierania związku małżeńskiego

²⁰ Bardziej wyczerpujące omówienie zawartości 63 traktatów Miszny zob. H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New York 1978, s. 29–64.

Seder Neziqin (Szkody), zawiera 10 traktatów:

Baba Qamma (Pierwsza Brama) – wprowadzenie do pozostałych traktatów oraz przepisy odnoszące się do szkód w ścisłym tego słowa znaczeniu

Baba Mecia (Środkowa Brama) – o zgubach i rzeczach znalezionych

Baba Bathra (Ostatnia Brama) – regulacje dotyczące rozmaitych aspektów stosunków międzysąsiedzkich

Sanhedrin (Sanhedryn) – o sądach i przewodach sądowych

Makkoth (Uderzenia) – przepisy co do kary chłosty

Szevuoth (Przysięgi)

Eduyyoth (Świadectwa) – o nauczaniu mędrców

Avodah Zarah (Bałwochwalstwo)

Avoth lub Pirqę Avoth (Sentencje ojców) – wykazanie ciągłości i wagi Tradycji w oparciu o nauczanie mędrców

Horayoth (Rozstrzygnięcia) – postępowanie w przypadku błędnie lub pomyłkowo podjętych decyzji

Seder Qodasim (Ofiary), zawiera 11 traktatów:

Zevachim (Ofiary ze zwierząt)

Menachoth (Ofiary pokarmowe)

Chullin (Nie poświęcone) – o świeckim uboju zwierząt przeznaczonych do spożycia

Bekhoroth (Pierworodne) – ofiary z pierworodnych zwierząt

Arakhin (Szacunki) – ustalenia co do równowartości rzeczy przeznaczonych na ofiarę

Temurah (Zamiana) – przepisy co do zamiany zwierząt przeznaczonych na ofiarę

Kerithoth (Wykluczenia) – ofiary za występki najcięższe, zagrożone w Piśmie wykluczeniem ze społeczności

Meila (Sprzeniewierzenie) – postępowanie na wypadek świętokradztwa

Tamid (Zawsze) – o codziennych ofiarach całopalnych

Middoth (Miary) – wymiary i urządzenia świątyni i sanktuarium

Quinnim (Gniazda) – o ofiarach składanych z ptactwa

Seder Tocharoth (Rzeczy czyste), zawiera 12 traktatów:

Kelim (Naczynia) – przepisy dotyczące odzieży, nakryć, naczyń i sprzętu kultowego

Ohaloth (Namioty) – usuwanie nieczystości spowodowanej przez zwłoki ludzkie

Negaim (Plagi) – o chorobach skóry, trądzie i wszelkiej nieczystości

Parah (Czerwona krowa) – o krowie nazywanej parah adamah (czerwona krowa) – zob. Lb 19,1–10

Toharoth (Rzeczy czyste) – o usuwaniu różnych rodzajów nieczystości

Miqwaoth (Kąpiele zanurzające) – o kąpielach rytualnych

Niddah (Nieczystość kobieca) – przepisy wzorowane na Kpł 12 i 15

Masqin (Płynty) – zalecenia odnośnie do płynów i napojów

Zavim (Uplawy) – przepisy wzorowane na Kpł 15

Tevul Yom (Codzienna kąpiel) – zob. Kpł 15,5; 22,6 n. itd.

Yadaim (Ręce) – o nieczystości i oczyszczaniu rąk

Uqcin (Łodygi) – przepisy co do spożywania owoców

Traktaty dodane do Talmudu Babilońskiego nie występujące w Misnie**:

Avoth de Rabbi Natan (Sentencje Rabbiego Natana) – rozszerzenie traktatu Avoth, powołujące się na innych rabinów i uwzględniające więcej materiałów z nurtu haggady

Soferim (Pisarze) – przepisy odnośnie do sporządzania Ksiąg świętych i posługiwania się nimi w kulcie synagogałnym

Ebel Rabbati (Opłakiwanie) – ustalenia dotyczące sprawowania pogrzebów

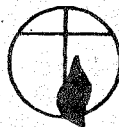
Kalla, w formie rozszerzonej Kalla Rabbati (Oblubienica) – zalecenia dotyczące współżycia małżeńskiego i czystości

Derekh Ered Rabbah (Moralne postępowanie) – obowiązki społeczne

Derekh Ered Zuta (Małe postępowanie) – pouczenia dla mędrców

Pereq ha-Szalom (Rozdział o pokoju)

** W niektórych wydaniach Talmudu Babilońskiego zamieszcza się ponadto 7 innych traktatów (*Sefer Torah, Mezuzah, Tefillin, Cicith, Avadim, Kuthim, Gerim*). Nie przyznaje się im jednak tej samej rangi co właściwym częściom dzieła – zob. H. L. Strack, dz. cyt., s. 74; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, dz. cyt., s. 68–69.



Jan Tomczak SJ

Tolerancja – ideał i rzeczywistość

Tolerancja religijna i wolność sumienia są w naszych czasach ważnymi zasadami określającymi stosunki międzyludzkie. Stanowią one istotny element składowy konstytucji większości państw świata. Ale samo przyjęcie tych zasad w konstytucjach lub w innych ustawach i w sposób deklaratywny przez społeczeństwa czy przez poszczególnych ludzi nie oznacza tym samym, że państwa i obywatele kierują się nimi w życiu. Najkorzystniej wygląda sytuacja w państwach ideologicznie neutralnych, opartych na filozoficzno-moralnych wartościach podstawowych, wspólnych wszystkim ludziom, zgodnych ze zdrowym rozsądkiem. Przez zasady zdrowego rozsądku rozumieć wykluczenie poglądów nihilistycznych, anarchistycznych i podobnych. Inaczej rzecz się ma w państwach mających własną ideologię. Takie państwa albo nie uznają pełnej wolności sumienia w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, jak np. niektóre współczesne kraje muzułmańskie, albo przyjmują zasady tolerancji i wolności sumienia, ale po swoim je interpretują, co w praktyce niemało ogranicza wolność przekonań. Takie niebezpieczeństwo powstaje szczególnie wówczas, gdy ustawowo przyjmowana zasada tolerancji i wolności sumienia jest sprzeczna w rzeczywistości z wyznawaną doktryną. W takiej sytuacji głosi się prawnie zasadę tolerancji i wolności sumienia zgodnie z dzisiejszymi wymaganiami cywilizowanego świata, praktycznie zaś nie w pełni się jej przestrzega.

Polska tolerancja w XVI i w XVII wieku

Wydaje się, że problem tolerancji i wolności sumienia może nieco rozjaśnić odwołanie się do naszego narodowego doświadczenia historycznego.

Samego zjawiska nigdy nie kwestionowano. Podawano jednak w wątpliwość intencje, które kierowały polskimi zwolennikami tolerancji w XVI i w XVII w. *Już wówczas*

powstanie właśnie na naszych ziemiach „azyłu heretyków“ przypisywano oziębłości religijnej, słabemu przywiązaniu do wiary przodków. Rozводzili się nad tym obszernie polemisci doby kontrreformacji (z Piotrem Skargą na czele), po trzystu zaś latach filar krakowskiej szkoły historycznej Michał Bobrzyński pisał, że polska tolerancja XVI w. wywodziła się „nie z przewagi zasad politycznych i humanitarnych nad religijnym uczuciem, ale w ogóle z braku silnych religijnych przekonań”¹. Inni łączyli ową tolerancję z łagodnym charakterem narodowym, który nie każe sięgać po środki gwałtowne i ostateczne, wzdraga się przed gwałtem i przemocą, zwłaszcza przed rozlewem krwi. Istnieją również poglądy, które wiążą polską tolerancję z anarchizacją życia publicznego i z osłabieniem władzy wykonawczej, która nie mogła zapewnić skutecznej realizacji dekretów, rzeczywiście wydawanych przeciw głoszeniu i przyjmowaniu wierzeń heretyckich. Np. Zygmunt I Stary wydał dwa dekryty, w których zabraniał pod karą konfiskaty mienia, banicji i nawet śmierci sprowadzania, czytania i rozpowszechniania pism różnowierczych oraz wyznawania nauki reformatorów. Podobne dekryty przeciw szerzeniu się reformacji wydawał również Zygmunt August. Wspomniane decyzje królewskie były wykonywane w minimalnym stopniu. Wszystkie trzy wymienione przyczyny wolności religijnej nie stanowiły zamierzonego działania tolerancyjnego, lecz były owocem innych czynników.

Niewątpliwie powyższe relacje miały niemały wpływ na polską tolerancję, ale nie wyczerpywały wszystkich jej motywów. Odraza do karania śmiercią heretyków, przyjmowanie tolerancji ze względów politycznych w celu uniknięcia zaburzeń w państwie, odwoływanie się do Ewangelii wymagającej dobrowolnego przyjęcia nauki Chrystusa – wszystko to określało praktykę tolerancji w naszym kraju.

Ograniczenia tolerancji i wolności sumienia

Szesnastowieczną tolerancję ograniczały warunki społeczne; dzisiejsze ograniczenia mają raczej charakter etyczny.

¹ J. Tazbir, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980, s. 6.

Wolność bowiem jednych nie może naruszać wolności sumienia innych; jest ograniczona prawami innych i ma charakter względny.

Sobór Watykański II naucza, że ograniczenia wolności wynikają z praw innych ludzi, z obowiązków wobec nich, ze wspólnego dobra wszystkich i z konieczności zachowania porządku publicznego: */.../ trzeba strzec obyczaju zachowania integralnej wolności w społeczeństwie, według którego to obyczaju należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności, a ograniczać ją tylko wtedy i tylko w takim stopniu, jak to jest konieczne* (DWR 7). Dokument soborowy nie precyzuje bliżej owej konieczności. Czyni zaś to Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, uchwalony przez Zgromadzenie ONZ w 1966 r., a ratyfikowany przez Polskę w 1977 r., który określa: *Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych osób* (art. 18, nr 3). W artykule 20. wymienione są przekonania, które nie mogą się cieszyć prawem wolności: *Wszelka propaganda wojenna powinna być ustawowo zakazana. Popieranie w jakikolwiek sposób nienawiści narodowej, rasowej lub religijnej, stanowiące podżeganie do dyskryminacji, wrogości lub gwałtu, powinno być ustawowo zakazane*. Konstytucja PRL postanawia w artykule 81: *Szerzenie nienawiści lub pogardy, wywoływanie waśni albo poniżanie człowieka ze względu na różnice narodowości, rasy czy wyznania jest zakazane*. Kodeks karny zaś określa kary za naruszenie wolności sumienia i wyznania².

Nie wszystkie zatem przekonania mogą być swobodnie głoszone. Istnieją bowiem ogólnoludzkie ponadczasowe normy stanowiące wymóg zachowania praw ludzi i porządku publicznego. Ich przestrzeganie jest nakazane ustawowo, a naruszanie zagrożone karą, czego nie uważa się w świecie cywilizowanym za gwałcenie wolności sumienia. W imię wartości nadrzędnych nie pozwalamy zginąć samobójcy, ratując go wbrew jego woli. Wbrew woli i przekonaniu alkoholików czy narkomanów ratujemy ich przez przymusowe leczenie. I słusznie uważamy, że nie naruszamy tym ich wolności sumienia.

Z uznaniem trzeba myśleć o państwach, które tak szanują wolność sumienia, że nie zmuszają do służby wojskowej tych, którym tego zabrania religia lub inne przekonania, i pozwalają im na służbę zastępczą o charakterze humanitarnym.

Poza koniecznymi i słusznymi ograniczeniami wolności sumienia istnieje niebezpieczeństwo nieusprawiedliwionych ingerencji, dotyczących swobody życia zgodnie z sumieniem, w imię rzekomej „słuszności” światopoglądu rządzących. Zasady tolerancji i wolności sumienia narusza np. administracyjne narzucanie ludziom wierzącym interpretacji i oceny życia religijnego w kategoriach światopoglądu ateistycznego. Podobnie traktować należy próby narzucania wymogów określonej religii wyznawcom innej lub osobom niewierzącym.

Nie jest natomiast naruszaniem wolności sumienia głoszenie swoich poglądów, o ile odbywa się to bez przemocy, drogą przekazywania i przez świadectwo życia.

Słusznie oburzamy się, że kiedyś broniono wartości religijnych stosując środki przemocy i korzystając z pomocy państwa, aby zmuszać do ortodoksji w wierze. Jeśli za niewłaściwy uważamy sojusz religii i państw, bo z niego rodziły się nietolerancja i brak wolności sumienia oraz inne nieprawidłowości, to trzeba uznać, że najlepiej funkcjonują zasady tolerancji i wolności sumienia w państwie, które jest neutralne światopoglądowo. Takie państwo nie ucieka się do stosowania środków represyjnych czy różnego rodzaju nacisków w celu popierania przyjętego światopoglądu i zwalczania innych przekonań. Nawet gdy państwo o określonym światopoglądzie zastrzeże, że nie toleruje u siebie jedynie poglądów i działań wstecznych i antyhumanistycznych, niełatwo uchroni się od opinii, że nie zapewnia prawdziwej tolerancji i wolności sumienia, zwłaszcza gdy sobie rezerwuje interpretację pojęcia „wsteczny” i „antyhumanistyczny”.

Potrzeba kształtowania postaw tolerancyjnych

Tolerancja i wolność sumienia są zasadami praktycznymi, które należy realizować w życiu. Nie wystarczy

² Zob. *Kodeks karny*, Warszawa 1984, s. 55–56, art. 192–198.

mądrze o nich rozprawiać. Dla katolików przestrzeganie zasad tolerancji i wolności sumienia jest powinnością religijną i moralną pochodzącą z nakazu Bożego i przypominaną przez Kościół: *A owa nauka o wolności ma korzenie w boskim Objawieniu, wobec czego chrześcijanie z tym większą czcią powinni jej przestrzegać* (DWR 9). Według nauki Kościoła tolerancja i wolność sumienia w sensie społecznym i prawnym wynikają z samej godności człowieka (DWR 1, 2, 3, 9), a nie z nadania ludzkiego. Stąd naruszanie ich jest złem skierowanym przeciw tej godności.

Do przestrzegania zasad tolerancji i wolności sumienia człowiek musi się przygotować zatem zarówno intelektualnie, jak i uczuciowo. Powinien kształtować swoją osobowość tak, aby ona umożliwiała mu zachowanie tych zasad. Człowiek o ukształtowanej osobowości daleki jest od wszelkiego rodzaju fanatyzmu i zacietrzewienia. Dojrzała osobowość umożliwia posiadanie własnych, mocnych i uzasadnionych przekonań, a równocześnie tolerancyjny stosunek do odmiennych czy nawet przeciwnych poglądów innych ludzi i do ich postępowania. Gdy człowiek nie zamyka się w getcie wyznaniowym, lecz żyje w społeczeństwie pluralistycznym pod względem światopoglądowym, szczególnie potrzebuje dojrzałej osobowości, aby zachować mocne i konsekwentne przekonania religijne, ustrzec się przed wpływami indyferentyzmu, a równocześnie przestrzegać zasad tolerancji i wolności sumienia wobec innych ludzi.

Dojrzała osobowość stwarza warunki do rozwoju autentycznej miłości bliźniego, bez której nie może istnieć tolerancja i wolność sumienia. Miłość czyni człowieka życzliwym względem innych, nawet wobec wrogów i nieprzyjaciół, co pozwala oceniać ich obiektywnie, bez przesądów i uprzedzeń. Wrogie nastawienie zaciemnia sąd o drugim człowieku. Tylko miłość, czyniąc człowieka wolnym od namiętności, od nienawiści, gniewu czy nawet niechęci, umożliwia prawdziwie tolerancyjne postępowanie z poszanowaniem wolności przekonań.

La tolérance – idéal et réalité

La tolérance et la liberté de conscience constituent à l'heure présente les principes qui président aux relations humaines, principes inscrits dans les constitutions de la plupart des Etats du monde. Toutefois, leur adoption verbale ne signifie pas forcément leur application. De plus, ce ne sont

pas toutes les convictions qui méritent d'être librement professées, compte tenu des normes universelles de respect des droits de l'individu et de l'ordre public. Leur respect est exigé par la loi et leur violation est passible de sanctions.



Jean-Yves Calvez SJ

Marksieści i katolicy w Budapeszcie*

Piętnastu marksistów i piętnastu katolików dyskutowało w Budapeszcie od 8 do 10 października 1986 r. Spotkanie nazwano sympozjum naukowym, aby podkreślić, że nie chodziło o negocjacje, lecz o wymianę poglądów, w której uczestniczyli przede wszystkim wykładowcy uniwersyteccy. Prezentowane refleksje są owocem bezpośredniego udziału w spotkaniu.

Precedens

Sympozjum odbywało się oficjalnie pod patronatem Węgierskiej Akademii Nauk i Sekretariatu dla Niewierzących. Z inicjatywą takiego spotkania wystąpił watykański Sekretariat i w tym sensie można mówić, że miało ono precedensowy charakter.

Spotkania marksistów i chrześcijan – krajowe i międzynarodowe – odbywały się, oczywiście, już nieraz. Organizowało je np. w latach sześćdziesiątych Paulusgesellschaft, a Instytut Filozofii Węgierskiej Akademii Nauk zaprosił w lutym 1984 r. wielu marksistowskich intelektualistów oraz teologów i filozofów chrześcijańskich na sympozjum poświęcone „Odpowiedzialności człowieka w świecie współczesnym”. Uczestnicy dotychczasowych spotkań (protestanci i katolicy) byli jednak zapraszani jako osoby prywatne, gdy tymczasem w tym przypadku Kościół katolicki wystąpił oficjalnie, bowiem kierowany przez kardynała Paula Pouparda Sekretariat dla Niewierzących stanowi dykasterię Stolicy Świętej.

Z drugiej strony – czym jest Akademia Nauk w „socjalistycznym” kraju? Nie jest ona zwykłą organizacją czy wysokiej rangi towarzystwem naukowym, lecz instytucją podobną do istniejących w krajach Europy Zachodniej narodowych centrów poszukiwań naukowych. Akademie

* *Marxisti e cattolici a Budapest*, „La Civiltà Cattolica”, 6 dicembre 1986.

Nauk w krajach „socjalistycznych” koordynują, a także organizują badania w najróżnorodniejszych sektorach naukowych; współpracują z uniwersytetami, w których ich pracownicy często pełnią rolę wykładowców; mają również własne laboratoria. Chodzi więc o instytucje o dużym znaczeniu, zależne oczywiście od władz politycznych – praktycznie od sprawujących władzę partii komunistycznych.

Kardynał P. Poupard, inaugurując sympozjum, 8 października powiedział m.in.: *Kościół wie, że powinien prowadzić dialog z światem, w którym żyje. Dialog nie należy – zdaniem Kościoła – do spraw, które można przyjąć lub nie. Przekonanie o jego konieczności wynika z chrześcijańskiej wizji człowieka. Wizji – ostatecznie – optymistycznej, jak przypomniiał papież Jan Paweł II w Orędziu na Dzień Pokoju w 1983 r.: „Są dziś i tacy, którzy, uważając się za realistów, wątpią w możliwość dialogu i jego skuteczność, przynajmniej wtedy, gdy sytuacja jest tak napięta i stanowiska tak bardzo nieprzejdne, iż wydaje się, że nie ma miejsca na jakiegokolwiek porozumienie. Jednak każdy człowiek, wierzący czy niewierzący – stwierdza papież – może i musi zachować dostateczną wiarę w człowieka, ufność, iż może on okazać się rozumny, zaufanie do jego poczucia dobra, sprawiedliwości, jego zdolności do braterskiej miłości i nadziei; po to, ażeby postawić na nawiązanie dialogu. Owszem, ludzie ostatecznie są zdolni do tego, by przezwyciężyć podziały, konflikty interesów, nawet sprzeczności zdawałoby się radykalne, jeżeli uwierzą w siłę dialogu”* [cyt. za „Tygodnik Powszechny” 2 (1983), ss. 1–2].

Dialog podejmują partnerzy, których łączy wspólna troska. Jak stwierdza II Sobór Watykański w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, „wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierowywać ku człowiekowi, stającemu ich ośrodek i szczyt” (Gaudium et spes, nr 12).

Wartości moralne są faktycznie fundamentalną sprawą dla każdego człowieka i dla każdej społeczności, która chce być naprawdę „ludzka”. Odrzucanie wartości, ich relatywizowanie, podporządkowywanie ideologii czy wykorzystywanie na rzecz jakiejś grupy powodowały zawsze nieobliczalne szkody w sercach ludzi i prowadziły społeczeństwa do zwyrodnienia.

Problem moralności był i pozostanie życiową kwestią każdego społeczeństwa, sprawą życia lub śmierci społeczeństwa.

Tematyka

O czym dyskutowano w Budapeszcie, podejmując temat „Społeczeństwo wobec wartości etycznych”? Przede wszystkim – o samym sposobie rozumienia człowieka; należy tu szczególnie zasygnalizować – ze strony katolickiej – wystąpienie Jean Ladrière, filozofa z uniwersytetu w Lowanium. Poza tym – o marksistowskiej i chrześcijańskiej koncepcji relacji międzyludzkich. Z kolei – o autonomii i odpowiedzialności człowieka w perspektywie marksistowskiej i chrześcijańskiej. I wreszcie – o wartościach i sposobie ich doświadczania i rozumienia przez chrześcijan i marksistów.

Na każdy temat przeznaczono pół dnia. Ostatni dzień był poświęcony dyskusji na tematy bardziej szczegółowe: marksistowskiej i chrześcijańskiej koncepcji pracy oraz współistnieniu i współpracy na płaszczyźnie społecznej w perspektywie chrześcijańskiej i marksistowskiej. Ten ostatni temat został potraktowany w bardzo różny sposób. Teolog z NRD przypomniał bolesną historię i aktualną sytuację katolików w swoim kraju; która – choć poprawiła się – nie jest bezproblemowa. Wiktor I. Garadja, dyrektor moskiewskiego Instytutu Naukowego Socjalizmu ograniczył się prawie wyłącznie do relacji międzynarodowych, przedstawiając również tezy M. Gorbaczowa o rozbrojeniu. Przedstawiciele ZSRR podkreślali zresztą wielokrotnie, że w dziedzinie stosunków międzyludzkich relacje międzynarodowe wymagają dzisiaj szczególnej uwagi z powodu istnienia broni nuklearnej.

Ewolucja idei

Czego jedni nauczyli się od drugich pośród tak licznych relacji i kontrrelacji, próśb o wyjaśnienie, odpowiedzi na takie prośby czy wreszcie omijanych problemów? Lub inaczej, jakie wnioski można ewentualnie wyciągnąć z tego krótkiego doświadczenia, odnośnie do tego, czego można by się stopniowo uczyć, proponując ponownie i rozwijając tego rodzaju rozmowy?

Katolicy nie oczekiwali w Budapeszcie nowości na temat myśli Marksa czy Lenina i faktycznie ich nie usłyszeli. Mogli jednak zdać sobie sprawę z tego, jak ją aktualnie pojmują intelektualiści reprezentujący marksistowskie państwa. Choć określają się oni zawsze – co jest oczywiste – jako marksiści, przyjmują chętnie z dzieł filozoficznych Marksa pewne sformułowania, które swego czasu były dosyć podejrzane. *Człowiek jest dla człowieka najwyższym bytem* – oto np. trochę Feuerbachowskie stwierdzenie Marksa, które podoba się dzisiaj wielu. Jednak nie wszystkim. Jest i ktoś, kto uważa, że społeczeństwo robi w ten sposób krok wstecz, trudny do zaakceptowania.

Z drugiej strony tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, jest – według Marksa – praca produkcyjna, a także – w nie mniejszym stopniu – fakt, że *umie on działać zgodnie z kryteriami piękna*. Taki argument jest w stanie poruszyć, oczywiście, wiele osób.

Jeden z uczestniczących w spotkaniu marksistów wyjaśnił również, że zarzuty, jakie Louis Althusser stawiał młodzieńczym filozoficznym i idealistycznym dziełom Marksa – które należałoby rzekomo poświęcić wyłącznie na rzecz dorobku „naukowego” czyli późniejszej teorii formacji społecznych – zostały już dzisiaj przewyżczone. Inny z uczestników, Boris T. Grigorian, posługuje się z kolei zaczerpniętym z młodzieńczych dzieł Marksa pojęciem „alienacji”, nie bacząc na idealistyczny wydźwięk, jaki swego czasu przypisywano temu słowu.

Relatywny charakter moralności?

Czy każda moralność jest jedynie odbiciem historycznych sytuacji i wyrazem zadań ściśle związanych z sytuacją? – oto jedno z podstawowych pytań kryjących się w programie spotkania. Czy w moralności jest coś, co wykracza poza uwarunkowania historyczno-polityczne? W trakcie dyskusji mieliśmy wrażenie, że niejednokrotnie nasi partnerzy starali się rozwijać specyficzną, zachowującą własną wartość refleksję moralną. Nie brakło też wypowiedzi wyciągających wnioski z pojęcia osoby jako najwyższego dobra.

Katolicy podkreślali jednak – na zakończenie spotkania – wahanie strony marksistowskiej w tym kluczowym punk-

cie: *Brak nam odpowiedzi na pytanie – wielokrotnie podejmowane w czasie dyskusji – o relatywny charakter wartości.* Jaki relatywizm jest możliwy do przyjęcia bez redukowania moralności do wymiarów czysto historycznych? Katolicy starali się dopowiedzieć, że w optyce wiary chrześcijańskiej nie można nie przyjąć *uniwersalnej, bezwarunkowej etyki.*

Uwagę katolickich uczestników spotkania zwróciły jednak wypowiedzi zdające się dystansować od tradycyjnego sposobu przedstawiania marksizmu jako jakiejś nauki (czy raczej jako Nauki) i nieprzyjmowania jako godnego uwagi żadnego innego źródła poznania. Nauka nie jest dziś w stanie – stwierdzono – ogarnąć i rozwiązać wszystkich problemów albo też czyni to z opóźnieniem; szczególne zadanie do spełnienia ma – przynajmniej prowizorycznie – filozofia. Wypowiadający te słowa określił rolę filozofii jako „ideologiczną” – w pozytywnym znaczeniu tego terminu – przyznając jej także funkcję obronną czy wręcz zbawczą wobec współczesnych zagrożeń człowieka.

Skąd jednak bierze się taka filozofia? Gdzie znajduje się jej źródło w rozumieniu doktryny marksistowskiej? Nie mieliśmy sposobności, by pogłębić te tematy. W podobny sposób zaskoczyły nas stwierdzenia niektórych marksistów uczestniczących w spotkaniu dotyczące takich wartości, jak przebaczenie, miłosierdzie, miłość. Nie uzyskaliśmy jednak odpowiedzi na pytania o pochodzenie i fundament tych wartości.

Zaniepokojenie upadkiem wartości moralnych

Wszystko to stanowi pewną nowość, jakkolwiek względny jest jej charakter. Nasi partnerzy mówili o zaniepokojeniu upadkiem wartości moralnych. W ich wypowiedziach często pojawiały się takie elementy rzeczywistości, jak brak zainteresowania pracą, brak solidarności, alkoholizm, narkotyki, samobójstwa – o których często mówi się w związku ze społeczeństwami socjalistycznymi (aczkolwiek niewątpliwie nie stanowią one ich prerogatywy). Jest to przyczyną, dla której – zdaniem wielu obserwatorów – komuniści szukają dzisiaj współpracy czy wręcz pewnego porozumienia z Kościołem.

Postawa Kościoła wobec takich oczekiwań musi być, oczywiście, nacechowana ostrożnością. Wiara chrześcijańska jest niewątpliwie bogata w wartości moralne. Komuniści – zwracając się z podobnymi apelami – powinni jednak posunąć się zdecydowanie dalej, niż czynili to dotąd i całkowicie zrezygnować z ograniczania swobodnej działalności Kościoła. Wkład Kościoła jest tym znaczniejszy, im większą cieszy się on autonomią, będąc wolny od podporządkowania i politycznej zależności. [— — —] [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)].

Nie dokończone zmiany

Zauważalne wypowiedzi samokrytyczne nie są na ogół wolne od pewnych ograniczeń. Przyznaje się, np., że uspołecznienie środków produkcji – a konkretnie: praktykowane w ZSRR i innych krajach socjalistycznych ich upaństwowienie – *nie gwarantuje automatycznie realizacji związanych z nim możliwości, a zatem nie prowadzi do humanizacji stosunków międzyludzkich*. Kiedy jednak pytamy, co jest konieczne, by te zagubione możliwości stały się rzeczywistością, otrzymujemy odpowiedź: poprawa organizacji pracy i zwiększenie odpowiedzialności; oraz: *dobra wola członków wspólnoty pracowniczej*. W celu zaś wzmocnienia „takiej dobrej woli” uważa się za konieczne lepsze wychowanie; chodzi więc o rozwinięcie i wprowadzenie w życie wychowania zgodnego z zasadami komunizmu, bowiem – jak dotąd – ono również nie przyniosło owoców...

Nie stawia się natomiast pytania, czy sposób, w jaki realizuje się dotąd uspołecznienie własności, nie wywiera określonego wpływu na całość sytuacji. Nie zamierzamy tym samym doradzać komuniście przyjęcia stanowiska radykalnego liberalizmu. Może należałoby zaproponować mu jednak postawienie pytania, czy można nazwać prawdziwym „uspołecznieniem” to, czego dokonali jego poprzednicy? A jeśli problem formy własności jest naprawdę tak istotny dla relacji ludzkich i społecznych, jak to utrzymywał Marks, czy nie należałoby pokierować jego rozwojem zupełnie inaczej, by sprzyjał wzrostowi odpowiedzialności i – tak dziś pożądaney – obustronnej „dobrej woli”?

Powinniśmy żywić nadzieję, że prowadzony dialog pozwoli nam któregoś dnia na spokojne podjęcie wszystkich tych problemów. Chrześcijanie nie mają do zaoferowania gotowych i doskonałych rozwiązań wynikających bezpośrednio z wyznawanej wiary. Chodzi im też o to, by swoistej wiary – w sposób organizacji czy w system własności, jakkolwiek by on był – nie stawiać jako warunku wstępnego wobec wszelkich spraw.

Jedno z ograniczeń w aktualnym dialogu stanowi bowiem sposób, w jaki marksiści pojmują relację między polityką a etyką. Delegacja katolicka – na zakończenie spotkania w Budapeszcie – podkreśliła to w swoim podsumowaniu w następujący sposób: *Wiara chrześcijańska niesie ze sobą określone przekonania etyczne, ale pozostaje otwarta wobec szerokiego wachlarza preferencji czy wyborów stanowiących narzędzia polityki. Rozumowanie marksistowskie zdaje się natomiast cechować nierozzerwalny związek etyki i politycznego zaangażowania. Sprawa ta ma dla chrześcijan fundamentalne znaczenie.*

Marksizm nieustannie ateistyczny

Co jeszcze zaobserwowaliśmy? Taki fakt: komuniści z Europy Wschodniej – właśnie wówczas, gdy szukają dialogu czy wręcz współpracy – ani na moment nie podają w wątpliwość ateistycznego charakteru marksizmu. Ateizm – uściślono – nie stanowi istoty czy definicji marksizmu, który polega bez wątpienia na czymś innym, a mianowicie na wyzwoleniu z – w pierwszym rzędzie ekonomicznej – alienacji. Nikt jednak nie wątpił, że właśnie dlatego marksizm zakłada ateizm. Marksisci przede wszystkim to mają na myśli, gdy wspominają – w języku tego typu spotkań – o różnicach i fundamentalnych rozbieżnościach, które jednak nie uniemożliwiają dialogu czy współpracy.

Nawiasem mówiąc, chodzi tu o kontekst całkowicie odmienny od tego, w jakim niektórzy chrześcijanie uważają za możliwe przyjęcie marksizmu wolnego od ateizmu.

Choć Fidel Castro twierdzi dziś – będąc przywódcą sprawującej władzę partii marksistowskiej – że chrześcijanin może współpracować z marksizmem, nie przestając być chrześcijaninem, to jednak nie wprowadził on zmian do

statutu swojej partii, który wymaga przestrzegania doktryny marksistowskiej łącznie z ateizmem. Dokonanie takiej zmiany to jeszcze nie wszystko, ale mogłoby ono stanowić znaczący krok. W innych krajach marksistowskich tego typu koncepcje zdają się w ogóle nie pojawiać. Rzeczywistym problemem wymagającym pogłębienia pozostaje zatem dla chrześcijanina konkretna możliwość zaangażowania – nie tylko częściowego, ale ze wszystkimi skutkami obywatelskimi – w życie społeczne, gdy kieruje nim partia, działająca zgodnie z doktryną zakładającą ateizm jako jedną ze swoich cech charakterystycznych. Problem jest nadal nie rozwiązany. Niektórzy komuniści – to fakt – zaczynają się nim zajmować, zwracając uwagę, że należy przewidywać „długotrwałe” współistnienie marksizmu i religii.

[— — —] [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)].

Czego mogli się nauczyć marksiści?

Powyższe refleksje nasunęły się katolikowi uczestniczącemu w spotkaniu.⁹ Jakie mogły nasunąć się biorącym w nim udział marksistom? Albo – innymi słowy – jakie wyciągnęli z niego wnioski? Dowiemy się o tym dokładnie dopiero po dokonaniu podsumowania przez nich samych. Joseph Lukács, główny „architekt” sympozjum ze strony marksistowskiej, na zakończenie spotkania odnotował z zainteresowaniem fakt, że chrześcijanie dostrzegli znaczenie, jakie myśl marksistowska przyznaje takim wartościom, jak sprawiedliwość i miłość.

Ze swej strony uważamy, że nasi marksistowscy partnerzy zrozumieli lepiej wolność cechującą chrześcijański stosunek do systemów społecznych łącznie z kapitalizmem. Przynajmniej niektórzy zdają się dostrzegać znaczenie myśli Jana Pawła II wyrażonej w „Laborem exercens”, gdzie słowem „kapitalizm” piętnuje się każdą formę prymatu kapitału nad pracą i nad pracownikiem. Sympozjum niewątpliwie dało marksistowskim rozmówcom sposobność dokładniejszego poznania stanowiska katolickich episkopatów w kwestii zbrojeń nuklearnych, tolerowanych – owszem – ale jedynie

chwilowo, przy jednoczesnym poszukiwaniu takich środków rozwiązywania konfliktów, jakie pozwoliłyby na możliwie najszerze rozbrojenie.

Sądzymy także, że marksiści zrobili krok naprzód w rozumieniu relacji, a zarazem różnic, jakie dostrzegamy między twierdzeniami etycznymi z jednej strony, a wszelkiego rodzaju stanowiskami politycznymi – z drugiej. Prawdopodobnie intuicyjnie wyczuwają, może rozumieją nieco lepiej wiarę, którą żyjemy i sposób, w jaki pojmujemy Chrystusa i Boga w Nim.

Dialog taki jak ten zainicjowany w Budapeszcie jest trudny, choć może zaowocować przyjaźniami. Chrześcijanin, słysząc jak jego rozmówca stwierdza, że komunizm przewiduje konieczność „długotrwałego” współistnienia z religią, nie może jednak nie pytać, czy tego typu stwierdzenie nie zawiera ukrytej nadziei, że religia pewnego pięknego dnia ostatecznie zniknie... Twierdzi się, oczywiście, że – jak powiedział w Budapeszcie Joseph Lukács – idee powinny walczyć wyłącznie z ideami. Nie jest to jednak – pomimo pewnego postępu – zasada całkowicie dominująca w krajach rządzonych przez marksistów. Chrześcijanin nawet nie zawsze ma pewność, czy jego rozmówca – dla którego panowanie komunizmu stało się tak naturalne – dostrzega niezgodność między zasadą a rzeczywistością.

Dialog jest zatem trudny, ale powinien być kontynuowany. Przede wszystkim dlatego, że Kościół pragnie rozmawiać i prowadzić dialog z każdym człowiekiem, chce go zrozumieć, odkrywać drogi rozwoju jego myśli. Ufa bowiem, że rozwój każdej idei może sprzyjać autentycznemu spotkaniu. Dialog jest konieczny również dlatego, że pozwala wyłonić wspólne wartości, na których można opierać – pomimo różnic – współistnienie marksistów i chrześcijan. Wzajemna akceptacja tych wartości powinna ułatwiać urzeczywistnianie w codziennej praktyce tego, co stanowi wymóg pełnego, obustronnego szacunku. Katolicy uczestniczący w spotkaniu opuszczali więc Budapeszt z pragnieniem kontynuowania, a także – można by rzec – pewnej ciągłości dialogu.

Poniżej zamieszczamy tekst deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących opublikowany na zakończenie sympozjum przez „Osservatore Romano” z dn. 19 października 1986 r.

Sekretariat dla Niewierzących zaproponował zagadnienie „Społeczeństwo wobec wartości etycznych” jako temat spotkania uważając, że może stać się ono przedmiotem pozytywnej dyskusji z dwóch powodów. Z jednej strony mamy dziś do czynienia z zachwianiem wartości moralnych i jego konsekwencjami. Z drugiej – odkrycia naukowe i postęp technologiczny stawiają przed człowiekiem nowe problemy etyczne dotyczące integralności osoby, jak również przyszłości całej ludzkości. Doświadczenie potwierdziło trafność wyboru tematu zaproponowanego do dyskusji.

1. Trzeba wytworzyć między nami – mówił kardynał Poupard na początku spotkania – atmosferę sprzyjającą wzajemnemu słuchaniu i poszanowaniu istniejących różnic.

Jesteśmy wdzięczni naszym rozmówcom za rzeczywiście dominującą atmosferę szacunku i za trud poszukiwania zbieżności pomimo różnic, których nie negowano ani nie pomijano.

Stwierdziliśmy, że wielu naszych rozmówców – w swoich różnorodnych wystąpieniach – szukało inspiracji w tradycji filozoficznej, u Arystotelesa, Platona czy nawet Kanta. Dzieła takich chrześcijańskich myślicieli, jak np. Maritain i Mounier zostały przypomniane z sympatią. Mówiąc o Karolu Marksie, wielokrotnie zwracano uwagę na te elementy jego doktryny, które cechuje humanistyczny niepokój.

Mieliśmy wrażenie, że kilkakrotnie dostrzeżono specyficzny charakter refleksji moralnej, która w marksizmie stanowi zwykle pochodną koncepcji historyczno-politycznej. Odnotowaliśmy z uznaniem odwoływanie się przez niektórych partnerów do pojęcia osoby, rozumianej jako najwyższe dobro.

Naszą uwagę zwróciło również wyróżnienie czynników obiektywnych i subiektywnych jako współkształtujących strukturę ludzkiej pracy, a nawet bieg historii. Jeden z marksistów wyraził przekonanie, że – w sytuacji, gdy nauka nie jest w stanie rozwiązać wszystkich problemów człowieka – filozofia, która jest mądrością, ma do spełnienia w aktualnej dynamice społecznej właściwe sobie i oryginalne zadanie obrony człowieka.

Odnotowaliśmy takie ujęcie problemu sprawiedliwości, które uwzględnia złożoność jej aspektów oraz nie mniejszą złożoność środków, jakie należałoby zastosować w celu jej

realizacji, nieosiągalnej zresztą w sposób pełny i ostateczny.

2. Zestawienie tematów poruszonych przez stronę katolicką nie jest wyczerpujące, lecz podane tytułem przykładu.

Nie możemy nie zasignalizować ograniczeń wiążących się z naszym dialogiem. Wszystkie poruszone tematy wymagają przede wszystkim dalszego pogłębienia. Tego celu nie można było osiągnąć w ciągu zaledwie trzech dni.

Nie wystarczy również przyjęcie takiej czy innej wartości; trzeba szukać trwałego fundamentu, aby zostały w nim zakorzenione.

Otwarte pozostaje zagadnienie względnego charakteru wartości, o czym wspomniano wielokrotnie w trakcie spotkania. Sekretariat dla Niewierzących zwracał uwagę w wystąpieniach swoich przedstawicieli na konieczność przyjęcia bezwarunkowej etyki uniwersalnej, co zostało stwierdzone także w dziele kard. Pouparda, „La morale chrétienne demain” (Paris, Desclée).

Trzeba poza tym określić relacje, w jakich dana wartość pozostaje w stosunku do innych, biorąc pod uwagę nawet konkretne sytuacje. W jaki sposób czyni się np. we współczesnych społecznościach zadość różnym wymogom praw człowieka, do których odwoływaliśmy się wielokrotnie? Pełna i skuteczna realizacja wolności religijnej ma w tym kontekście zasadnicze znaczenie dla samej prawdy i wiarygodności dialogu, jak również ze względu na potwierdzenie autentycznego humanizmu; *jest ostatecznym dowodem wszystkich innych wolności* (Jan Paweł II do Organizacji Narodów Zjednoczonych).

Zgodne potępienie takiego czy innego faktu (np. tortur czy rasizmu) pozwala jedynie na wyciągnięcie wniosku co do zbieżności stanowisk dotyczącej określonej, pozytywnej propozycji. Wiele pozostaje tu jeszcze do zrobienia.

3. Uczestniczący w spotkaniu katolicy stwierdzili wyraźnie, że fundamentem wartości moralnych jest dla chrześcijan wiara w Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest doskonałym wzorem człowieczeństwa. Każda osoba stworzona na obraz i podobieństwo Boże, jest sama w sobie wartością absolutną. Będąc w sumieniu posłuszna prawu moralnemu, które jest wypisane w sercu każdego człowieka, słucha głosu swego Stwórcy. W ten sposób znajduje prawdziwą wolność. Nie

ma w tym nic z heteronomii; jest nieusuwalny fundament moralnej autonomii.

Wiara chrześcijańska niesie ze sobą ściśle określone przekonania etyczne, ale pozostaje otwarta wobec szerokiego wachlarza preferencji czy wyborów stanowiących narzędzia polityki. Rozumowanie marksistowskie zdaje się natomiast cechować nierozzerwalny związek etyki i politycznego zaangażowania. Sprawa ta ma dla chrześcijan fundamentalne znaczenie.

4. Aktualne spotkanie – z wielu punktów widzenia – należy uznać za pierwszy dopiero krok. Istotne wydaje nam się m.in., by dialog chrześcijańsko-marksistowski nie ograniczał się jedynie do spotkań między wykładowcami uniwersyteckimi, lecz by możliwość tak swobodnej rozmowy – prowadzonej na zasadzie pełnej równości osób – została rzeczywiście ofiarowana wszystkim ludziom, chrześcijanom i marksistom, w krajach, w których żyją, niezależnie od ustroju politycznego.

Kończąc pragniemy podziękować jeszcze raz naszym rozmówcom, a szczególnie Węgierskiej Akademii Nauk i naszym węgierskim przyjaciołom za ich tak serdeczną gościnność, którą jesteśmy wzruszeni. Mieliśmy możliwość stwierdzenia wartości poszukiwań filozoficznych prowadzonych w ich krajach. Życzymy, aby rozpoczęty dialog rozwijał się we wzajemnym szacunku i przy pełnej jasności.

tłum. Grzegorz Schmidt SJ



Michał Jagiełło

Próba rozmowy (I)

Pojawienie się zorganizowanego ruchu socjalistycznego na ziemiach polskich stało się od razu wyzwaniem dla Kościoła. Mają co prawda rację Lidia i Adam Ciołkoszowie twierdzący, iż *chrześcijańska motywacja dążeń socjalistycznych przeważała tak dalece, że można ją określić jako niemal powszechną*¹, ale była ona mało widoczna spod przykrywających ją radykalnych hasel. Również specyficzne użycie słownictwa, metaforyki i symboliki religijnej nie likwidowało przepaści między socjalizmem marksistowskim a katolicyzmem². Niedocenianie kwestii narodowych i co raz silniejsze ciążenie części polskiego ruchu socjalistycznego ku jego rosyjskim odmianom tworzyło dodatkowe bariery. „Plomienie” S. Brzozowskiego są wstrząsającym literackim dokumentem nadziei i złudzeń radykalizującej się młodzieży, która odkrywała marksizm w narodnickim przebraniu. A przecież – mimo wszystko – socjalizm nie był u nas tworem obcym; znalazł tu podatną glebę i wywarł wpływ na dość liczne odłamy społeczeństwa. Dla ludzi Kościoła musiało to być szokujące! *Spółcezeństwo katolickie, w szczególności duchowieństwo, uważało socjalizm za wroga nie tyle religii, ile wroga politycznego, zagrażającego jedności wiernych i podważającego pozycję przywódczą duchowieństwa i autorytet hierarchii kościelnej* – pisze Czesław Strzeczewski³. Rozpoczął się bowiem – równo sto lat temu – regularny bój o dusze Polaków. I w walce tej Polacy-socjaliści stanęli przeciwko Polakom-kapłanom. Zdarzyło się jeszcze coś więcej: socjalistyczna agitacja wdzierала się do polskich rodzin dokonując w nich podziałów o niespotykanej dotąd ostrości. Wrogi stosunek do religii, nieustanne ataki na Kościół, niejednoznaczna postawa w kwestii narodowej – czyniły z polskiego socjalisty niemal wyrzutka w swoim społeczeństwie. Pod koniec XIX w. ukuto tezę o rozkładowym wpływie Żydów na społeczność polską i ten element stereotypowego wizerunku socjalisty stanie się rychło niezwykle popularny.

Sięgnijmy, nie szukając daleko, do pierwszych roczników „Przeglądu Powszechnego” – pisma o tyle dla nas miarodajnego, że skierowanego do inteligencji, co rzutowało na dobór i poziom argumentacji w każdej sprawie poruszanej przez miesięcznik. „Przegląd Powszechny” może więc być traktowany jako typowy przykład katolickiej kultury elit, dość wyraźnie różniącej się od tego, co przekazywano masom wiernych poprzez ambonę i popularną prasę i literaturę Kościelną. Potwierdza to nawet wrywkowa znajomość „kultury masowej” tworzona przez Kościół pod koniec XIX i na początku naszego stulecia; ambona prawie z reguły słyca to, co pojawia się drukiem na elitarnych łamach. Zresztą reguła ta dotyczy nie tylko religii...

Szkic niniejszy oparty jest na głosach pochodzących od elity i kierowanych do dość wąskich kręgów inteligenckich. Jest to zatem pewien wycinkowy obraz sytuacji odświeżonej, znacznie odbiegający elegancją tonu od atmosfery panującej na co dzień – codzienność była krzykliwa, demagogiczna, nasycona częstokroć emocją walki wręcz. Jest to też obraz jednostronny, odtwarzający tylko katolicki punkt widzenia na socjalizm, bez wchodzenia w zagadnienie przeciwne – stosunku polskich socjalistów do katolicyzmu i do Kościoła. Powinno się jednak pamiętać, że nad katolicką oceną socjalizmu wciąż wisiał cień Rewolucji Francuskiej, spotęgowany przez marksistowskie ujęcie religii, którego tu nie musimy przypominać. *Wszyscy, którzy trzymają się wiary, są albo oszukani, albo oszuści, godni powszechnej litości, albo powszechnej wzgardy. Oto utarte formułki dzisiejszego postępu* – pisano w „Przeglądzie Powszechnym” sto lat temu¹. Warto zapamiętać to zdanie; świadczy ono bowiem

¹ L. i A. Ciołkoszowie, *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*, Londyn 1966, t. 1, s. 361. Por. także: *Wskrzesić Polskę, zbawić świat. Antologia polskiej chrześcijańskiej myśli społeczno-radykalnej 1831–1864*, zebrał, opracował i wstępem opatrzył D. Kalbarczyk, Warszawa 1981.

² Por. D. Kalbarczyk, *Romantyczne utopie wyzwolenia*, „Znak” 1983, nr 4; A. Chwalba, *Krzyż i czerwony sztandar. Treści religijne w socjalistycznych drukach ulotnych (do roku 1905)*, tamże; E. Kaczyńska, *Przynależność klasowa a więź narodowa*, „PP” 1986, nr 5; M. D. Kowalska, *Świadomość religijna klasy robotniczej Królestwa Polskiego w latach 1904–1907*, tamże.

³ Cz. Sirszewski, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze austriackim w latach 1865–1918*; w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832–1939*, Warszawa 1981, s. 164.

⁴ Ks. A. Langer, *Rozwój wiary*, „PP” 1884, t. 1, s. 9.

o presji, jaką już wtedy wywierała myśl radykalna, lewicowa na coraz liczniejsze grupy inteligencji. Po raz pierwszy bodaj w swej powożytnej historii Kościół i religia zostały w tak relatywnie krótkim odcinku czasu całościowo zaatakowane i zanegowane. W ciągu zaledwie trzydziestu, czterdziestu lat dokonała się ogromna zmiana w umysłowości środowisk inteligencckich; wiara przestała być naturalnym niejako wyposażeniem człowieka, stała się sprawą tak prywatną, że aż poniekąd wstydliwą. Mówiąc skrótowo: to, co było dla ojców nienaruszalnym depozytem, dla synów stawało się niemal garbem. Bez uwzględnienia tej zmiany nastawienia do religii, jaka dokonała się w kręgach inteligencji polskiej szczególnie w okresie po klęsce powstania styczniowego, nie zrozumie się nie tylko rodzimych socjalistów przełomu wieków, ale także szerokich warstw inteligencji, wyraźnie radykalizujących się pod koniec lat trzydziestych – bez tego zaś niepojęte staje się tak masowe, jak miało to miejsce u nas, poparcie udzielone przez inteligencję komunistom po roku 1944/45.

Wydaje się, że Kościół trzeźwo widział zmiany zachodzące w wiernych. Jakże często byli to bowiem WIERNI, którzy z własnej woli i własnym świadomym wyborem stawali się „bezbożnikami”. Było to zjawisko trudne do pojęcia. Jak to się dzieje, że ludzie stają się socjalistami? Winne temu są – pisano – *złubne doktryny i tajne sekty* dybiące od dawna na Kościół (masoneria!). I, oczywiście, element żydowski, który wykorzystuje socjalizm i anarchię do rozpętania burzy socjalistycznej, która nie przyniesie przecież niczego dobrego tym, w imieniu których rzekomo występują radykałowie. Władza rewolucyjna w *jednym miesiącu zakasuje cały wiek tyranii* – przestrzega ks. M. Morawski SJ. Ale nie poprzestaje na tym. *W ogóle mówiąc, socjalizm, w jakiegokolwiek przedstawia się formie, jest nie powierzchowną, ale głęboką społeczeństwa chorobą, przyczyny jego i zarody muszą być w samym szpiku i kościach społecznego organizmu.* Choroba ta ma różne przyczyny i różne objawy: bunt głodnych przeciwko obfitującym (Francja, częściowo Niemcy), próżnia moralna i nihilizm (Rosja), nienawiść do religii (Włochy), nienawiść religijno-narodowa (Anglia). Zaś u nas wpływy żydowskie. *Semityzm gdziekolwiek istnieje, ma charakter socjalistyczny, ale u nas jest to kwestia socjalna par-*

*excellence, arcytrudna do rozwiązania, ale też Bogu dzięki prawie jedyna*⁵.

Przy takim ujęciu zagadnienia krytyczny stosunek do Żydów narzucał się z całą mocą. Ubolewano, co prawda, iż są – niestety – tacy, którzy *oddziałują na masy i wołają: hejże na Żydów!*⁶, ale równocześnie sugerowano, że warstwy niższe *pod straszidłem Żyda rozumieją /.../ właściwie liberalny kapitalizm, będący powodem ich ekonomicznej ruiny*⁷. A przecież w *jednym tylko punkcie zasadniczym katolicyzm godzi się z socjalizmem, tj. w potępieniu liberalnych doktryn i liberalnego ustroju społeczeństwa*⁸. Jeśli jednak katolicy chcą wprowadzać w miejsce liberalizmu ustrój oparty na społecznej nauce Kościoła, to socjaliści chcą faktycznie upaństwowić jednostkę – bowiem na dnie każdego socjalizmu tkwi niewola⁹. W gruncie rzeczy socjaliści polscy pracują na rzecz zniewolenia swego narodu i oddania go w ekonomiczne władanie Żydom.

„Gazeta Kościelna” nie bawi się w subtelności, tylko wprost nazywa socjalistów (w 1900 r.) *pachołkami bogatych Żydów*¹⁰. Popularna prasa katolicka i ambona wspierają, chcąc nie chcąc, nacjonalistyczne tendencje rodaków, tak umiejętnie podsycane i politycznie wykorzystywane – dla własnych celów – przez endecję. Samo istnienie rodzimych socjalistów było zjawiskiem tak bulwersującym, że konieczne stało się jego objaśnianie z pozycji narodowych i katolickich. Z obu punktów widzenia Polak-socjalista jawił się jako twór sztuczny, niepojęty wybrzyk ciemnych sił, plód Rewolucji Francuskiej i bezwyznaniowego liberalizmu. Nawet opowiedzenie się wielu naszych socjalistów za ideą niepodległości nie zmieniło ich sytuacji w kraju. Wręcz przeciwnie! We wszystkich zaborach przeważają nastawienia ugodowe i na tych, którzy gromko krzyczą w swych

⁵ Ks. M. Morawski, *Sojusz monarchiczny przeciwko socjalistycznej anarchii*, „PP” 1884, t. 1, s. 359, 353, 342, 344.

⁶ Ed., *Kronika warszawska. Sprawozdanie z ruchu religijnego, naukowego i społecznego*, „PP” 1886, t. 12, s. 330.

⁷ Przypis Redakcji do korespondencji z Wiednia Br. von Vogelsanga, *Sprawozdanie z ruchu religijnego...*, „PP” 1884, t. 2, s. 143.

⁸ Ks. M. Morawski, *Socjalizm współczesny przez Emila de Laveleye*, Warszawa 1884. *Przegląd piśmiennictwa*, „PP” 1884, t. 3, s. 148.

⁹ Por. dr I. Skrochowski, *Jednostka wobec państwa*, „PP” 1886, t. 9, s. 173.

¹⁰ *Księga o socjalizm*, „Gazeta Kościelna” 1900, nr 7. Cyt. za Cz. Strzeszewski, dz. cyt., s. 164.

pisemkach o niepodległości, zdecydowana większość obywateli spogląda z lękiem, jeśli nie z pogardą. Ks. K. Czaykowski SJ wypominał: najpierw socjalizm polski nie uznawał żadnych praw narodowych, *tylko drażnił serca polskie dumnie wywieszoną chorągwią o międzynarodowych barwach*, dziś zaś – jest rok 1902 – nadużywa hasel wolnościowych nie mających przecież żadnych szans na urzeczywistnienie. Jest to – powiada autor – kolejny przeskok taktyczny socjalistów. Ich rzeczywiste intencje widoczne są w prasie partyjnej, *śmiało urągającej czytelnikom przez jawny prosemityzm. Panowie towarzysze, co pędzą na ostre w obronę Żydów, nie mająż uchodzić za obcy nam żywiół, który dyszy zemstą za jakąś krzywdę własną i chwytą choćby Żyda za serce, byle mieć „towarzysza” gotowego już nie pięści, ale pękatej kiesy obiecać na pomoc w dniu mściwych odwetów?...* Bowiem u socjalistów *na każdym kroku mściwa chęć przewrotu*¹¹. Dlatego też wiarę i Kościół uważają oni za jedno z głównych przeszkód w swym rewolucyjnym dziele. I w tym duchu oddziałują na robotników i biedne chłopstwo. *A jednak proletariatus nie powinien widzieć w Kościele przeciwnika, sprzymierzonego przeciw niemu z burżuazją. Powinien natomiast krytycznie przyjrzeć się tym, którzy dążą do przewrotu. Liberalów i socjalistów jedna ręka prowadzi: semicka, nie dziw, że wszyscy razem ruszyli na bój przeciw Kościołowi jawny, zażarty, bez myśli odwrotu*¹².

Nie rozstrzygniemy dziś, ile w tej koncepcji demonicznego spisku socjalistów z żydostwem, do czego skłaniał się nawet wybitni ludzie Kościoła, było rzeczywistego przeświadczenia, a ile chęci znalezienia prostego wyjaśnienia skomplikowanych procesów społecznych. Jest wiele przesłanek podbudowujących tezę, iż dość powszechnie w intelektualnych kręgach kościelnych zdawano sobie sprawę z żenującego prymitywizmu owego „klucza”. Niewątpliwie „Rerum novarum” Leona XIII dawała możliwość głębokiego wejścia w kwestię socjalną, ale – jak się okazało – odczytanie właściwego posłania tego dokumentu nie przychodziło wcale łatwo. Strajki robotnicze i chłopskie, nastroje buntu w okęgach przemysłowych i wrzenie na wsi, szczególnie w Małopolsce Wschodniej, burzyły mit (któremu błogo poddawała się zdecydowana większość duchowieństwa) o bezkonfliktowym społeczeństwie, odrzucają-

cym gwałt i przemoc jako niezgodne, rzekomo, z charakterem narodowym Polaków-katolików. Bliższe przyjrzenie się kwestii socjalnej prowadzić musiało do pewnej rezerwy wobec spiskowej koncepcji genezy tendencji pro-socjalistycznych zauważalnych nie tylko w mieście, ale i na wsi. Arcybiskup J. Teodorowicz pisał na początku obecnego stulecia: *Jeżeli /.../ chcemy stawić czoło nieprzyjacielowi, musimy koniecznie wejść na teren, na którym on walczy, musimy obwarować zasadę sprawiedliwości. Trzeba to czynić systemowo; dalsze zdawanie się na akcje charytatywne dziś już nie może wystarczyć. Miłosierdzie jest oczywiście zawsze i wszędzie niezbędne, ale nie zastąpi sprawiedliwości. Autor wyróżnił dwie metody postępowania warstw posiadających i oświeconych z ludem: patriarchalną i ewolucyjną. Gdy pierwsza konfiskuje wszelką inicjatywę ludu, druga stara się ją obudzić, sama tylko tyle pomagając, ile tego chwilowa niedojrzałość ludu koniecznie się domaga. Metoda pierwsza, paradoksalnie, wpycha lud w objęcia nieprzyjaznej agitacji. Metoda druga, acz narażona na ryzyko popełnienia jakichś błędów, jest jedynie słuszna; uwzględnia ona ewolucję kulturalną, obywatelską i w ogóle polityczną ludu, jaka dokonała się w ostatnich latach*¹³.

Jeszcze dalej poszedł w swym „Liście w sprawie społecznej” arcybiskup Józef Bilczewski, stwierdzając: *Chętnie przyznaję też, że nie wszystko w socjalizmie jest kłamstwem. I dalej: Nie przeczę wreszcie, że socjaliści wywalczyli groźbami i gwałtem niejedno ustępstwo dla warstw pracujących, które dla nich i mogły i powinny były otrzymać stronnictwa i stowarzyszenia katolickie, gdyby w kraju były dobrze i silnie zorganizowane.*

A jednak ostateczna ocena socjalizmu musi być zdecydowanie negatywna. *Socjaliści, acz wśród nich tyle zdań, ile głów, zgadzają się w zasadzie na to, że trzeba ZNISZCZYĆ RELIGIĘ, ZNISZCZYĆ RODZINĘ, USUNĄĆ WŁASNOŚĆ OSOBISTĄ I WYRWĄĆ Z DUSZ MIŁOŚĆ OJCZYZNY. A zatem – kończy ksiądz arcybiskup – SOCJALIZM JEST NAJWIĘKSZĄ ZBRODNIĄ PRZECIW SPOŁE-*

¹¹ Ks. K. Czaykowski, *Czasopisma polskich socjalistów w roku ostatnim. Przyczynek do psychologii społecznej*, „PP” 1902, t. 76, s. 303, 306, 310.

¹² Tenże, art. cyt., „PP” 1903, t. 77, s. 85, 96.

¹³ Arcybiskup J. Teodorowicz, *Z ostatnich doświadczeń*, „PP” 1902, t. 76, s. 8*, 3*. Osobne wydanie rozszerzone pt. *Z ostatnich doświadczeń. Po strejkach*, Lwów 1903.

*CZEŃSTWU, PRZECIW LUDOWI, PRZECIW ROBOTNIKOWI i najgubniejszą zarazą moralną, która o śmierć przyprowadza dusze, niszczy i rozkłada wszystko, co dotychczas ludzkość uważała za święte*¹⁴.

Wydarzenia 1905 r. podważyły nieco tezę, że cały socjalizm to ruch kosmopolityczny, bezwyznaniowy i negujący indywidualność narodową. W słynnej ankiecie pt. „Jakie są szczególniejsze zadania, które katolicyzm u nas w Polsce ma dzisiaj do spełnienia?“, rozpisanej jesienią 1905 r. przez „Przegląd Powszechny“, dominował już pogląd, że Kościół nie może poprzestać na *negatywnej walce z socjalizmem*, ale powinien *domagać się stanowczych reform w obronie klas upośledzonych* (Leopold Caro). A oto parę charakterystycznych głosów: *Katolicyzm nasz w sojuszu z politycznym konserwatyzmem musi zginąć, gdyż traci grunt pod nogami i zawisnie w powietrzu* (Maurycy Straszewski); *Akcja demokratyczna w obecnym położeniu sama się narzuca oczom naszym, jako zadanie najpilniejsze* (Ks. M. Fulman). Na szczególną uwagę zasługują te wypowiedzi, w których zawarto znaczny ładunek krytyki warstw posiadających; jest to w sposób pośredni także kierowane do hierarchii kościelnej, zbyt jednoznacznie w swej masie związanej z wielką własnością. Prawie z reguły trzeźwa ocena stosunków społecznych idzie w parze z wyważonym stosunkiem do niektórych aspektów socjalizmu. Utrzymując w mocy wszystkie istotne zastrzeżenia wysuwane przez Kościół wobec socjalizmu, niektórzy z katolickich intelektualistów potrafili jednak dostrzec w tej idei pewne elementy pozytywne. *Gdyby socjalizm był li tylko grą drapieżnych instynktów i interesów klasowych, dawno by już utracił swą żywotną energię, wsiąkłby w jałowe piaski znikczemniałego egoizmu mieszczańskiego. Fakt, że żyje, rozwija się i wciąż niepokoi utuczone krwią proletariatu mieszczaństwo – świadczy, że obok sił materialnych i ujemnych, działa w nim jakaś siła dodatnia moralna, która w dążeniu swym do wyższego ideału humanitarnego, tylko z chrześcijańskich źródeł może być wyprowadzona* – pisał jeden z nich (Walery Gostomski)¹⁵.

Ojcowie redaktorzy prestiżowego miesięcznika w podsumowaniu ankiety mówili z jednej strony o niekorzystnym wpływie doktryny socjalistycznej na życie społeczne, z drugiej zaś stwierdzali, że w całym szeregu postulatów schodzi się

*socjalizm z postulatami idei chrześcijańskiej, czym niewątpliwie do jej zwycięstwa przyczynić się może /.../*¹⁶.

„Przegląd Powszechny” jest interesującym punktem obserwacyjnym jako miejsce spotkania różnych tendencji żywotnych wśród katolików. Programowa powszechność i przeglądowość narzucała odpowiedni styl, który dość trafnie oddają chyba takie określenia, jak: poszukiwanie syntezy, umiar, postawa mediacyjna. Oczywiście, „PP” zanurzony był w swoim czasie i czas ów wywierał presję na pismo. Wyraźnie widoczne to jest np. przy zagadnieniach nacjonalizmu, totalizmu i kwestii żydowskiej, które rozpatrywane były pod ciśnieniem ideologii narodowej. Cała bez wyjątku prasa katolicka tamtych lat znajdowała się pod wpływem myśli narodowej traktowanej jako emanacja polskości i przeciwstawianej ideologii socjalistycznej. W „Prądzie” (z 1914 r.) pisano, że socjalizm to ideologia ludzi *z duchem polskim, bólem polskim, wiarą i nadzieją polską nie związanych. Przez szkła doktryny klasowej patrzą na życie narodu. Chcą odebrać ludowi duszę polską i katolicką*¹⁷.

Jest to jeden z ostatnich głosów tego typu. Wybuch wojny, działalność J. Piłsudskiego, epopeja Legionów, udział wybitnych polityków wywodzących się z ruchu socjalistycznego w odbudowie państwa polskiego (...) wytworzyły nową jakość – socjaliści stali się pełnoprawnymi obywatelami kraju. Nikt też przytomny nie mógł już nie zauważać różnicy między socjalistami a komunistami.

¹⁴ Ks. K. Czaykowski SJ, *Głos polskiego biskupa o socjalizmie*, „PP” 1903, t. 7/1 – dodatek, s. 6–8.

¹⁵ Wszystkie cytaty za: *Odpowiedzi na ankietę*, „PP” 1906, t. 89–90. Por. także osobną odbitkę: *Ankieta „Przeglądu Powszechnego”. Dzisiejsze zadania katolicyzmu w Polsce*, Kraków 1906.

¹⁶ *Posłowie ankiety*, „PP” 1906, t. 91.

¹⁷ S. Olszewski, *Zagadnienie ludu polskiego*, „Prąd” 1914, nr 1, s. 8.

Une tentative de dialogue (I)

L'éclosion en Pologne d'un mouvement socialiste structuré fut un défi pour l'Eglise. „Przegląd Powszechny” de cette époque-là (fin XIXe – début XXe s.) offre un poste d'observation valable pour une vue synthétique de l'attitude des milieux catholiques

envers ce problème. L'esprit d'universalité et d'objectivité imposait à la revue un style de recherche de synthèse, de modération, d'attitude médiatrice. En même temps, le mensuel était profondément plongé dans son temps et subissait l'influence de son époque.

Frederick Charles Copleston (ur. 1907) jest emerytowanym profesorem historii filozofii Uniwersytetu Londyńskiego, gdzie sprawował m.in. funkcję przewodniczącego Heythrop College oraz dziekana Wydziału Teologicznego. W latach 1962–1968 był profesorem metafizyki na Uniwersytecie Gregoriańskim. Wykładał gościnnie na University of Santa Clara w Kalifornii w latach 1974–1980.

Międzynarodowe uznanie przyniosła mu monumentalna historia filozofii w 9. tomach, doprowadzona do II poł. XX w., („A History of Philosophy“, 1946–1974). Uzupełniają ją szczegółowe prace dotyczące filozofii średniowiecznej, Tomasza z Akwinu, Schopenhauera, Nietzschego, filozofii współczesnej („Contemporary Philosophy“, 1956, 1972, wyd. pol. 1981). W ostatnich latach Copleston zainteresował się filozofią Dalekiego Wschodu i rosyjską, stwarzając podstawy filozofii porównawczej („Philosophies and Cultures“, 1980, wyd. pol. 1986 oraz „Philosophy in Russia“, 1986).

Systematycznym badaniom filozoficznym poświęcał Copleston stosunkowo mało miejsca (głównie „Religion and Philosophy“, 1974, wyd. pol. 1978). Nawiązuje przede wszystkim do dwóch tradycji: neoscholastycznej i analitycznej. W kilku szczegółowych rozwiązaniach, jak sam podkreśla, bliski mu jest M. Blondel i jego koncepcja transcendentnej refleksji nad dynamizmem ducha ludzkiego oraz K. Jaspers ujmujący filozofię jako ukazywanie możliwości ludzkiego „istnienia“.

Frederick Copleston SJ

Refleksje o filozofii analitycznej*

1.

Bezpieczne wydaje się powiedzenie, że zarówno analiza jak i synteza są stałymi cechami działalności teoretycznej, stałymi cechami procesu rozumienia, i że jako takie nie potrzebują już jakiegos specjalnego uzasadnienia. Można

* *Reflections on Analytic Philosophy*, w: F. Copleston, *On the History of Philosophy and Other Essays*, Search Press, London 1979. Jest to tekst wystąpienia na trzecim międzynarodowym sympozjum Hellenic Society for Humanistic Studies, Ateny i Pelion 1975, opublikowanego następnie w aktach tego sympozjum.

przypuszczać, że obie te procedury coś zakładają. Analiza zakłada, że istnieją zjawiska złożone, podczas gdy synteza – że rzeczy wiążą się na różne sposoby. Te założenia są jednak ugruntowane i potwierdzone przez doświadczenie, a na poziomie zdrowego rozsądku jesteśmy przekonani o ich prawdziwości.

Filozofowie mogą oczywiście kłaść nacisk na jedną z tych działalności. Na przykład F. H. Bradley w swoich „Zasadach logiki” utrzymuje, że analiza zniekształca rzeczywistość, podczas gdy Bertrand Russell był gotów twierdzić, że analiza redukcyjna jest drogą do poznania rzeczywistości. To co owi dwaj filozofowie powiedzieli o analizie i syntezie, zostało jednak w znacznej mierze wyznaczone przez ich stanowiska filozoficzne¹. W rzeczywistości obaj stosowali i analizę, i syntezę². Jako filozofom trudno byłoby im postępować inaczej.

W tak zwanym ruchu analitycznym nacisk położono, jak to wskazuje przymiotnik, na analizę. Istniała silna tendencja do braku ufości wobec dalekosiężnych, całościowych syntez oraz do podkreślania, iż należy tak doprecyzować pytania czy problemy, jak to tylko jest możliwe, rozłożyć powiązane problemy na wyróżnialne składniki i traktować je oddzielnie. Z biegiem czasu dostrzegano jednak coraz bardziej wyraźnie powiązanie problemów i ruch w kierunku syntezy znalazł nowe potwierdzenie. W tym sensie, o ile termin „ruch analityczny” jest usprawiedliwiony, chodzi tutaj raczej o sprawę akcentu, a nie dogmatycznego wykluczenia syntezy jako takiej.

Nie jest moim celem rozważanie w tym artykule ruchu analitycznego jako całości. Zajmę się tylko podejściem do filozofii poprzez refleksję nad językiem potocznym³. Propo-

¹ Bradley zgadzał się z Heglem, że prawda jest całością i traktował rzeczywistość jako jedność, Absolut. Analiza wydawała mu się więc procesem rozkładania całości na rzekomo samowystarczalne jednostki. Russell jednak był pluralistą i w swych bardziej metafizycznych rozważaniach uważał, że analiza jest sposobem dotarcia do podstawowych składników rzeczywistości.

² Bradley poddał analizie szereg pojęć, jak substancja, przestrzeń i czas. Co zaś się tyczy Russella, analiza umysłu i materii w kategoriach zdarzeń (w okresie neutralnego monizmu) w sposób oczywisty połączyła to, co inni mogliby uważać za odmienne.

³ Mówiąc inaczej, zajmuję się tym rodzajem filozofowania, który został ostro skrytykowany przez Russella i który on złośliwie opisuje jako zajmowanie się głupimi rzeczami, które głupcy mają zwyczaj mówić.

nuję rozważyć krótko zarówno założenia filozofii języka potocznego, jak i pytanie, czy ten rodzaj filozofowania zajmuje się tylko słowami. W „Tezach o Feuerbachu” Marks sformułował swoje słynne twierdzenie, że filozofowie dotychczas tylko interpretowali świat, podczas gdy idzie o to, aby go zmienić. Oczywiście Marks nie potępiał filozofów za to, iż usiłowali zinterpretować świat. Twierdził tylko, że interpretacja, teoria była niewystarczająca. Niektórzy jednak krytycy sugerowali, że tak zwani analitycy lingwistyczni nawet nie interpretują świata, lecz zajmują się jedynie słowami. Pragnę zbadać tę sugestię.

2.

Co rozumie się przez termin „język potoczny”? Dostatecznie łatwo jest wymienić jedną lub dwie rzeczy, których się tu nie rozumie. Termin ten nie odnosi się do mowy osób słabiej wykształconych w przeciwieństwie do mowy osób bardziej wykształconych. Nie odnosi się on też wyłącznie do języka angielskiego, który różni się od, powiedzmy, języka greckiego, niemieckiego czy francuskiego⁴. Aczkolwiek jeżeli pojęcie języka potocznego ma mieć jakąś określoną treść lub znaczenie, musi być czemuś przeciwstawione. Czemu się więc ono przeciwstawia?

W pierwszym rzędzie, jak mi się wydaje, wyklucza ono jakikolwiek model rzekomo doskonałego języka świadome i rozmyślnie stworzonego przez logików, języka, w którym sposoby użycia lub znaczenia wszystkich symboli będą wyraźnie zdefiniowane i który będzie pozbawiony wieloznaczności i innych „niedostatków” języka aktualnie istniejącego. Po drugie termin ten wydaje się niekiedy używany w taki sposób, ażeby wykluczyć język techniczny, ale nie tyle dyscyplin pozafilozoficznych, jak fizyka, psychologia i teologia, ile samej filozofii. W artykule zatytułowanym „Język potoczny” Gilbert Ryle używa tego terminu w obu tych sensach⁵.

Ta druga interpretacja może implikować, że filozofia nie ma specjalnego, własnego obszaru badań, a filozofowie nie posiadają przeto specjalnej, niezależnej wiedzy, wzrost której skłania ich do rozwinięcia technicznego słownika w sposób analogiczny do tego, w jaki fizyk wynajduje terminy

techniczne do wyrażania nowych hipotez w, powiedzmy, fizyce jądrowej. To, co robi filozof, jest użyciem słów potocznych, takich jak „poznanie”, w specjalnych sensach, które uważa on za ich rzeczywiste znaczenie lub za znaczenie, jakie winny mieć. Analityk języka potocznego pragnie uciec od takich teorii filozoficznych i przypatrywać się sposobom faktycznego funkcjonowania słów.

Założenie, że filozofia nie ma specjalnego, własnego pola badań, mogłoby z pewnością zostać podważone przez filozofów, którzy w żadnym razie nie przystaliby na to, że nie wszystkie spory filozoficzne można rozstrzygnąć poprzez przełożenie ich na rozmyślnie skonstruowaną notację lub język modelowy i którzy skłonni byłiby w związku z tym przeciwstawić język potoczny czysto „sztucznemu” (świadomie i rozmyślnie skonstruowanemu) językowi. Możemy jednak na razie odłożyć to założenie na bok. Staralem się bowiem jedynie przybliżyć to, co filozofowie analityczni rozumieją pod terminem „język potoczny”.

3.

Skoncentrowanie się na języku, jakie stało się znamioną cechą tego, co czasami określa się mianem „filozofii oksfordzkiej”, wywołuje naturalnie wrażenie, że filozofowie, o których mowa, zajmują się „tylko słowami”. Nie trzeba zbyt wiele, ażeby się przekonać, że jest to wrażenie niewłaściwe. Weźmy pod uwagę na przykład dobrze znane dzieło „Czym jest umysł?”⁶, napisane przez Gilberta Ryle’a, jednego z czołowych autorów uprawiających filozofię języka potocznego. W książce tej Ryle ciągle zwraca naszą uwagę na to, co ludzie zwykli mówić. Jednakże, jak to zauważyłem gdzie indziej, *absurdalne byłoby powiedzenie, że jest to książka o słowach. Jest to książka o CZŁOWIEKU*⁷. Profesor A. J. Ayer dobrze to ujmuje, kiedy mówi, że *gdy Ryle posta-*

⁴ Wrażenie, że „język potoczny” znaczy standardowy angielski powstało bez wątpienia dlatego, że większość „analityków lingwistycznych” pisze po angielsku i czerpie swe przykłady z tego języka.

⁵ *Ordinary Language*, „The Philosophical Review”, vol. 62/1953.

⁶ *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949 (przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970 – przyp. tłum.).

⁷ *Contemporary Philosophy*, revised edition, London 1972, s. 13 (*Filozofia współczesna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, s. 19 – przyp. tłum.).

*nawia zniszczyć to, co uznaje za mit ducha w maszynie, usiłuje skupić naszą uwagę na rzeczywistych przejawach tego, co uchodzi za nasze życie umysłowe*⁸. J. L. Austin zaś, który tak jak nikt inny zajmował się opracowaniem mapy form języka potocznego, stwierdził, że *kiedy zastanowimy się nad tym, co i kiedy powinniśmy powiedzieć, jakich słów w jakich sytuacjach powinniśmy używać, przyglądamy się wówczas nie TYLKO słowom /.../, lecz również rzeczywistości, o której mówimy używając tych słów*⁹.

Rozważmy to, co David Hume mówi o przyczynowości. Nie mówi on z pewnością o angielskim słowie „cause” tak, jak to czyni filolog. Nie mówi on też o słowie „cause” w sposób wykluczający jego niemiecki lub francuski odpowiednik. Bada on pojęcie przyczyny, a w badaniu tym mieści się namysł nad obiektywnym odniesieniem tego pojęcia, nad tym, co William Ockham nazwał TERMINUS CONCEPTUS. Podobnie Gilbert Ryle nie zajmuje się po prostu słowami „umysł” i „ciało”. Zajmuje się pojęciami. To prawda, że aby rozjaśnić pojęcia, odwołuje się on do konkretnych sposobów użycia języka potocznego. Ale chodzi mu z pewnością o to, ażebyśmy zobaczyli wyraźniej, czym jest człowiek. To, czy zgadzamy się z ujęciem człowieka zaproponowanym przez Ryle’a, nie jest istotne w tej szczegółowej sprawie.

Można by jednakże wysunąć zarzut, że nawet jeżeli filozofowie języka potocznego nie zajmują się po prostu słowami, pomimo to nie skupiają naszej uwagi na tym, co ludzie zwykli mówić o rzeczach lub zjawiskach. Dlaczego nie zwrócić się bezpośrednio do rzeczy, do faktów i nie pozwolić, ażeby przemówiły one same? Dlaczego zwraca się tak wielką uwagę na język potoczny, który wedle Bertranda Russella uobecnia metafizykę epoki kamiennej? Czyżby przyjmowano, że język potoczny jest nieomylnym kryterium prawdy?

Jeżeli chodzi o użyteczność lub znaczenie badania i refleksji nad językiem potocznym, to wiele zależy od sposobu rozumienia terminu „język potoczny”. Jeżeli język potoczny przeciwstawiamy po prostu rzekomo doskonałemu, modelowemu językowi symbolicznemu rozmyślnie skonstruowanemu przez logików, wówczas na przykład język nauki będzie należał do języka potocznego. W tym przypadku więc znaczenie refleksji nad językiem potocznym wydaje się

dostatecznie jasne. Cóż bowiem może robić filozof nauki prócz snucia refleksji nad tym, co mówią naukowcy lub nad zawartymi tam pojęciami oraz założeniami (oczywiście, o ile takowe założenia istnieją)? Filozof nauki nie usiłuje rywalizować z naukowcem na jego własnym obszarze badań. Musi rozpoczynać od tego, co uczeni faktycznie mówią. Jeżeli jednak rozumiemy język potoczny w takim sensie, jaki będzie wykluczał z jego obszaru techniczny słownik lub pojęcia fizyków, psychologów, teologów itd., to sytuacja będzie raczej odmienna. Odwołanie się do języka potocznego nie będzie miało z pewnością znaczenia dla rozwiązania zagadnień na przykład w fizyce jądrowej. Lecz z tego w żaden sposób nie wynika, że odwołanie się do języka potocznego będzie bezużyteczne we wszystkich obszarach. Rozważmy na przykład problem wolności w sensie psychologicznym, tzn. problem wolności woli, aby użyć tego powszechnie stosowanego wyrażenia. Język codzienny dostarcza nam bogatej różnorodności typów wypowiedzi, które wyrażają różne stopnie dobrowolności i mimowolności. „Nie mogłem nie wypuścić tej filiżanki; zostałem gwałtownie uderzony w rękę.“ „Nie zamierzałem wypuścić filiżanki, ale nie zauważyłem dziury w chodniku i potknąłem się.“ „Tak, przyznaję, iż wypuściłem filiżankę, ale zostałem w sposób niewyszukany obrażony i straciłem panownię nad sobą.“ „Tak, wypuściłem filiżankę i uczyniłem to rozmyślnie. Pragnąłem odwrócić uwagę od tego, co mówił X. Myślałem o kilku rzeczach, które mógłbym zrobić. Zdecydowałem się rzucić filiżankę na ziemię i stłuc ją, czyniąc tak wielki hałas, jak to tylko możliwe.“ Przypuśćmy, że filozof wskazuje nam, jak realizują się tutaj różne typy stwierdzeń, rozciągające się od twierdzenia o użyciu siły fizycznej, poprzez twierdzenia związane z usprawiedliwieniami lub z osłabianiem odpowiedzialności, aż do otwartego wyznania umyślnej intencji. Przypuśćmy też, że filozof argumentuje dalej, iż takie rozróżnienia w języku potocznym powstały w odpowiedzi na to, jak człowiek poprzez wieki doświadczał siebie i swego zachowania. Filozof utrzymuje, iż w naszym języku mamy takie rozróżnienia, ponie-

⁸ *The Concept of a Person*, London 1963, s. 23.

⁹ *Philosophical Papers*, Oxford 1961, s. 130.

waż są nam one potrzebne. Nie są one arbitralnymi konstrukcjami, lecz odpowiadają znanym sytuacjom obiektywnym. Ten rodzaj argumentacji nie jest z pewnością bezzasadny. Wskazuje na zjawiska, które należy wziąć pod uwagę, kiedy dyskutuje się nad ludzką wolnością. Musimy być zdolni do rozróżniania między fizycznym przymusem, osłabioną odpowiedzialnością i w pełni umyślnym działaniem. Musimy być zdolni do tego, ponieważ istnieją różne obiektywne sytuacje, które nie tylko to gwarantują, ale i wymagają tego.

Oczywiście można natychmiast uczynić zarzut, że nie możemy dowieść, iż człowiek jest wolny odwołując się do języka potocznego. Istnieją oczywiste różnice między działaniami, które są rezultatem przymusu fizycznego, działaniami, których dokonuje się pod wpływem uczucia lub silnej emocji, a działaniami, których dokonuje się umyślnie, mając na względzie jasno przedstawiony cel, kres. Język potoczny w konkretny sposób daje wyraz tym różnicom. Ale z tego nie wynika, że ponieważ człowiek działa w sposób „a” z umyślną intencją osiągnięcia celu „y”, to mógłby działać inaczej, niż to faktycznie robi. Jeżeli na tym ma polegać wolność, to żadne odwołanie się do języka potocznego nie może dowieść, że człowiek jest wolny. Albowiem przeżycie wolności może być, jak utrzymywał Spinoza, rezultatem nieznanomości determinujących przyczyn. Krótko mówiąc język potoczny nie jest nieomyślnym kryterium prawdy.

Tak nie jest. Ale byłoby błędem sądzić, iż filozofowie języka potocznego utrzymują, że jest. Pozwólcie mi zacytować krótki fragment z J. L. Austina. *Język potoczny NIE jest ostatnim słowem; w zasadzie można go wszędzie uzupełniać, ulepszać i zastępować. Pamiętajmy tylko, że jest PIERWSZYM słowem*¹⁰. Można stosunkowo łatwo zrozumieć, o co chodzi Austinowi, gdy twierdzi, że język potoczny jest pierwszym słowem, rozważając problem, o którym wyżej wspominałem – problem wolności. Filozof, zamiast natychmiastowego przejścia do teorii, którą tworzy, dobrze uczyni, gdy zbada i zastanowi się nad doświadczeniem gromadzoną przez długi czas, doświadczeniem znajdującym swój konkretny wyraz w języku potocznym. Istnieją racje, ażeby utrzymywać, że filozof powinien stąd właśnie zaczynać,

badając jak najszerszy wachlarz wchodzących w grę wypowiedzi i zastanawiając się nad ich implikacjami. Może on oczywiście później dojść do wniosku, że poglądy na działanie człowieka kryjące się w języku potocznym są nieadekwatne lub też potrzebują poprawy czy rewizji. Najpierw jednak powinien je zbadać. Inaczej bowiem zaryzykuje wysunięcie teorii, która nie zachowa rozróżnień, jakim doświadczenie daje wyraz. Austin z pewnością myślał, że język potoczny uobecnia coś lepszego od metafizyki epoki kamiennej, ale nie twierdził, że do niego należy ostatnie słowo lub że jest on nieomylnym kryterium prawdy.

4.

Uznanie, że język potoczny może potrzebować rewizji lub poprawy, nie prowadzi z konieczności do twierdzenia, że filozofia może owej rewizji lub poprawy dostarczyć. Filozof może oczywiście twierdzić, że potrafi to zrobić. Nie jest jednak do tego logicznie przymuszony, ale po prostu uznaje, iż język potoczny nie jest ostatecznym kryterium prawdy. Można to zobaczyć rozważając jeszcze raz problem ludzkiej wolności. Filozof może utrzymywać, że ukryte założenia języka potocznego na tym obszarze w zasadzie dopuszczają rewizję lub poprawę, dodając następnie, iż podstawy do niej musi dostarczyć fizjolog, psycholog, czyli – jak można by powiedzieć – nauka empiryczna, a nie filozofia. Naukowiec może bowiem odkrywać dotychczas nie znane fakty, a filozof tego nie potrafi.

Powstaje wobec tego pytanie, czy filozofia języka potocznego zawiera założenie, że filozof nie może zrobić nic więcej ponad skierowanie uwagi na to, co już w pewnym sensie wiemy, co prezentuje nam język potoczny; każda zaś poprawa języka potocznego musi być rezultatem naukowego odkrycia lub hipotezy¹¹. Jeżeli takie założenie istnieje

¹⁰ *Philosophical Papers*, s. 133 (autor w tym i poprzednim przypisie odwołuje się do rozprawy *A Plea for Excuses*, która ukazała się w języku polskim pt. *Jestem niewinny*, przeł. H. Rosnerowa, „Znak”, r. 29 (1977, s. 667–696 – przyp. tłum.).

¹¹ W ten sposób można byłoby twierdzić, że tak jak nieadekwatność naszego potocznego sposobu mówienia o ruchu Słońca w stosunku do Ziemi wykazała raczej astronomia, a nie filozofia, tak też nieadekwatność języka wolności (jeśli jest on faktycznie nieadekwatny) mogą tylko wykazać badania fizjologów i psychologów.

faktycznie, to czyż filozofia języka potocznego nie jest rodzajem lingwistycznego pozytywizmu?¹²

To, czy filozof języka potocznego przyjmuje to założenie, zależy oczywiście do pewnego stopnia od tego, jak rozumiemy określenie „filozof języka potocznego”. Jeśli mówimy w ten sposób o każdym, kto do pytań filozoficznych przystępuje poprzez refleksję nad językiem potocznym, stosując ją w punkcie wyjścia, gdy tylko wydaje się to mieć znaczenie, to nie trzeba chyba mówić, że założenie to nie jest konieczne. W swej „Etyce” Arystoteles odwołuje się do tego, co się powszechnie mówi na tej podstawie, że co wszyscy lub prawie wszyscy mówią, nie może być, na tym przynajmniej obszarze, całkowicie złe. A przecież Arystoteles z pewnością nie myślał, że zajęciem filozofa jest lub powinno być sporządzenie mapy języka potocznego. Innymi słowy podejście do filozofii od strony języka potocznego w sposób konieczny wiąże się jedynie z założeniem, że mądrze jest zacząć od przyjrzenia się temu, co ludzie zwykli mówić, gdy tylko są podstawy, by uważać to za wyraz ludzkiego doświadczenia obiektywnych sytuacji gromadzonego przez bardzo długi czas. Jeżeli jednak określenie „filozof języka potocznego” rozumiemy w ten sposób, iż oznacza ono kogoś, kto utrzymuje za Ludwigiem Wittgensteinem, że zajęciem filozofa nie jest zmiana lub reforma języka, lecz że *może on go w końcu tylko opisać*¹³, to jest oczywiste, iż taka koncepcja funkcji filozofii wiąże się z założeniem, o którym była wyżej mowa. W rzeczywistości więc to, iż ma ono miejsce, jest sprawą definicji.

Którzy z filozofów analitycznych akceptują ten pogląd na funkcję filozofii? Trudno to powiedzieć. Wittgenstein nie waha się składać raczej bardzo ogólnych oświadczeń o filozofii, chociaż procedura, jaką stosował w konkretnych zagadnieniach, w sposób widoczny nie kierowała się tymi oświadczeniami¹⁴. Ogólnie jednak filozofowie analityczni są bardzo niezdecydowani, gdy chodzi o wypowiadanie ogólnych twierdzeń o filozofii. Wiele lat temu Gilbert Ryle stwierdził, że aczkolwiek z pewnymi oporami, skłania się do przekonania, iż analiza filozoficzna jest jedyną funkcją filozofii i że przybiera ona postać *wykrywania w językowych sformułowaniach ciągle powracających błędów konstrukcji i absurdalnych teorii*¹⁵. Ale J. L. Austin ostrożnie powstrzy-

mywał się od stwierdzenia, że ten sposób uprawiania filozofii jest jedyny. Przeciwnie, mówił o nim jako o jednym z możliwych sposobów uprawiania tego, co jest być może jedną z części filozofii. Jest więc zrozumiałe, że krytycy filozofii analitycznej, którzy mają zdecydowane, własne poglądy na naturę i funkcję filozofii, są skłonni popadać w zakłopotanie lub irytację, kiedy nie potrafią wydobyć u analityków jasnych i definitywnych twierdzeń o analogicznym charakterze. Pozostaje wszelako faktem, że każda próba przypisania filozofom analitycznym zbioru określonych założeń lub zbioru wyraźnych tez co do natury filozofii spotka się prawdopodobnie z krytyką albo nawet z całkowitym odrzuceniem¹⁶.

Przyjmijmy jednak, że faktyczna procedura niektórych filozofów analitycznych implikuje lub w każdym razie sugeruje założenie, że, mówiąc słowami Wittgensteina, *filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysnuwając żadnych wniosków*¹⁷ oraz *gdyby w filozofii chciano wysuwać tezy, to nie mogłyby one stać się nigdy przedmiotem dyskusji, gdyż wszyscy by się na nie godzili*¹⁸. Bardzo wątpię czy takie dogmatyczne oświadczenia spotkałyby się faktycznie z akceptacją w dzisiejszych czasach. Ale dla celów argumentacji przyjmijmy, że niektórzy je przyjęli. Powinno się jednak poczynić jedną albo dwie uwagi. Po pierwsze, nawet jeśli filozof nie jest zdolny do dokonywania „odkryć”, to z tego niekoniecznie wynika, że rozwiązanie

¹² Byłby on oczywiście odmienny od logicznego pozytywizmu Koła Wiedeńskiego. Filozofowie języka potocznego nie akceptują bowiem zasady weryfikowalności jako kryterium znaczenia.

¹³ *Philosophical Investigations*, I, paragraf 124 (*Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972 – przyp. tłum.).

¹⁴ W tej sprawie można przeczytać uwagi A. J. Ayera w jego oksfordzkim wykładzie inauguracyjnym *Philosophy and Language*, Oxford 1960, s. 23 nn. (*Filozofia i Język*, przeł. H. Rosnerowa, w: M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974, s. 245–280 – przyp. tłum.).

¹⁵ *Logic and Language*, first series, edited by A. G. N. Flew, Oxford, Blackwell 1951, s. 36. Cytat ten pochodzi z artykułu Ryle'a *Systematically Misleading Expressions*, który został pierwotnie opublikowany w „Proceedings of the Aristotelian Society” za 1931–1932.

¹⁶ Profesor Ernest Gellner w swojej zabawnej książce *Works and Things* (London 1959; *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1984 – przyp. tłum.) utrzymuje, że „oksfordzka filozofia lingwistyczna” podsuwa pogląd na filozofię bez jego przedstawienia.

¹⁷ *Philosophical Investigations*, I, paragraf 126.

¹⁸ Tamże, paragraf 128.

istotnych zagadnień, które przekraczają sferę filozofii, należy wyłącznie do nauk empirycznych. Na przykład przypuśćmy, że chociaż filozof może badać język religijny i zastanawiać się nad nim, włączając w to mówienie o Bogu, nie może nam jednak powiedzieć, czy termin „Bóg” ma, czy też nie, obiektywne odniesienie. Nie trzeba chyba mówić, że nie może nam tego również powiedzieć nauka empiryczna, nie może przynajmniej wtedy, gdy uważa się, że „Bóg” odnosi się do rzeczywistości transcendentnej. Staje się to sprawą wiary. Mogą przeto współistnieć: neowittgensteińska filozofia i teologia Bartha. Po drugie, nawet jeśli ktoś utrzymuje, że filozofia zajmuje się głównie sporządzaniem mapy języka potocznego, to z tego w żaden sposób nie wynika, że filozof skazany jest na milczenie, kiedy wkracza nauka; w każdym razie nie wynika, jeżeli rozumiemy, że język potoczny obejmuje nie tylko język Szarego Człowieka, lecz także język nauki. Filozof nie może rzeczywiście odkryć fizjologicznej podstawy naszego spostrzegania kolorów ani atomowej budowy rzeczy materialnych. Może jednak próbować pokazać, jak przeciwstawne na pozór twierdzenia dają się pogodzić, jeżeli sądzi, iż tak właśnie jest. Na przykład, podczas gdy my jesteśmy przyzwyczajeni do mówienia o rzeczach jako kolorowych, przypisując kolor rzeczom, inni mogą twierdzić, opierając się na nauce, że ten sposób mówienia jest niepoprawny. Tak oto powstaje kłopot, który filozof usiłuje rozwiązać tak, aby nie uczynić nonsensowym naszego potocznego sposobu mówienia ani nie zaprzeczyć ustalonym faktom naukowym.

5.

Analiza języka więc, jeżeli ma być analizą filozoficzną, w sposób oczywisty wiąże się z analizą pojęciową. Analiza ta może być próbą wydobywania podstawowych pojęć, za pomocą których człowiek przedstawia sobie świat, siebie i swoje środowisko. Ta próba ujawnienia i rozjaśnienia podstawowych pojęć wyrażonych lub implikowanych przez język potoczny została nazwana przez prof. P. F. Strawsona metafizyką opisową w przeciwstawieniu do „metafizyki rewidującej”, która zmierza do zmiany naszego sposobu widzenia świata¹⁹. Przedsięwzięcie to wydaje mi się w pełni

usprawiedliwioną i wartościową działalnością teoretyczną. Powstają jednak w związku z nią pewne pytania. Pragnę zwrócić uwagę na jedno lub dwa z nich.

Po pierwsze, jeżeli poszukujemy nowych pojęć, za pomocą których wszyscy ludzie widzą świat, to czy przyjmujemy, że jest empirycznie stwierdzone, iż ludzie w dzisiejszych czasach zazwyczaj posługują się tymi samymi podstawowymi pojęciami, być może dzięki wykształceniu się jednolitych podstaw kulturowych? A może przyjmujemy, że człowiek z konieczności postrzega świat na pewne sposoby, że myśl ludzka jako taka ma pewną strukturę pojęciową?

Nie zamierzam podawać w wątpliwość żadnego z tych założeń, gdyż przyjmuję, iż proponuje się je jako hipotezy robocze, a nie jako aprioryczne dogmaty. Założenia te są jednakże różne, co można stwierdzić odwołując się do pojęcia „metafizyki rewidującej”. Jeżeli istotom ludzkim zdarzyło się, co jest empirycznie potwierdzone, widzieć świat na pewne sposoby, to nie jest wykluczone, że de facto podstawowa struktura pojęciowa zmieni się. Jeżeli jednak sądzi się, iż tak właśnie postrzegają one świat z racji samej natury myśli, to podstawowa struktura pojęciowa nie zmienia się. W tym przypadku „metafizyka rewidująca” może dotyczyć tylko tego, co jest zmienne.

Można to oczywiście jeszcze bardziej skomplikować. Na przykład, jeżeli przyjmiemy, że ludzie z konieczności widzą świat w podobny sposób lub postrzegają go za pomocą podobnych pojęć podstawowych, to czy jest to konieczność, jaką postulował Kant, przynależąca do samej natury myśli, tak iż podstawową strukturę pojęciową lub kategorialną może ujawnić transcendentálna refleksja umysłu nad jego własną działalnością? Czy jest to może konieczność życia, w tym sensie, że człowiek nie mógłby żyć, nie mógłby opowiadać zjawisk w taki sposób, aby umożliwić sobie życie, o ile nie posługiwałby się pewnymi pojęciami? Innymi słowy, czy jest to przypadek nieodzownej potrzeby życiowej, jak to sugerował Nietzsche?

Po drugie, w jakiej mierze podstawowe pojęcia mają ontologiczne odniesienie? Czy podstawowe kategorie myśli są

¹⁴ Zob. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959 (*Indywiduala. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980 – przyp. tłum.).

także kategoriami rzeczy? Jeżeli uważamy, że podstawowe pojęcia zostały uformowane w odpowiedzi na ludzkie doświadczenie świata, to istnieją racje do twierdzenia, że mają one pewną podstawę ontologiczną, nawet jeśli byłyby w zasadzie możliwe inne sposoby interpretowania czy ujmowania zjawisk. Jeżeli jednak uważamy podstawowe pojęcia za aprioryczne formy ludzkiej myśli, to ich relacja do tego, co Kant nazwał rzeczą samą w sobie, staje się problematyczna.

6.

Trudno byłoby twierdzić, że filozofia analityczna udziela na te pytania takich lub innych definitywnych odpowiedzi. Po pierwsze bowiem nie ma jednolitej filozofii analitycznej, nie ma zbioru doktryn, pod którym podpisaliby się wszyscy filozofowie analityczni. To, co nazywa się filozofią analityczną, jest ruchem, a nie szkołą. Po drugie, filozofowie analityczni, mówiąc ogólnie, bardziej skłaniali się do przeprowadzania szczegółowych analiz pojęciowych aniżeli do podejmowania pytań w rodzaju tych, które postawiłem. Wydaje się wszelako, iż bezpiecznie jest powiedzieć, że tak zwana filozofia lingwistyczna ze swej natury nie sprzyja Kantowskiemu punktowi widzenia. Jeżeli język został rozwinięty przez człowieka w społeczeństwie, w odpowiedzi na jego potrzeby, i jeżeli faktycznie istnieją przenikające wszystko pojęcia, które znajdują swój wyraz lub są implikowane w języku, to naturalne jest przypuszczenie, że wyrażają one powszechne doświadczenie przez człowieka siebie samego i jego środowiska. Przyjmijmy na przykład, że język potoczny implikuje rozróżnienie między osobami i rzeczami przez, powiedzmy, użycie takich zaimków, jak „ja”, „on” i „to”. Werdykt zdrowego rozsądku będzie przypuszczalnie brzmiał, że dokonujemy takiego rozróżnienia, ponieważ wymagają tego obiektywne różnice między istotami ludzkimi z jednej strony, a dajmy na to kamieniami i stołami z drugiej strony. I mam wrażenie, że pogląd zdrowego rozsądku będzie także poglądem filozofów języka potocznego, chociaż być może pozostawią oni ten temat psychologom²⁰. Można jednak wysunąć zarzut, że był czas, kiedy nie było jasnego rozróżnienia tego rodzaju. Chociaż

tak skierowany zarzut będzie uderzał w ideę, że pojęcia osoby i rzeczy są apriorycznymi kategoriami ludzkiej myśli, to nie będzie koniecznie uderzał w pogląd zdrowego rozsądku. Albowiem można zareplikować, że rozróżnienie to wykształciło się w odpowiedzi na rosnące doświadczenie człowieka i poznanie siebie samego oraz swego środowiska, jak również w odpowiedzi na zwiększające się przyswojenie tego doświadczenia, przyswojenie, które wyraziło się w języku. Odnosnie zaś do przyszłości trudno powiedzieć, jak nauka mogłaby uczynić to rozróżnienie niepotrzebnym i przestarzałym. Uprawianie nauki zdaje się bowiem zależeć od istnienia osób. Nauka jest przez nie skonstruowana. Możemy co prawda powiedzieć, że jest rozróżnienie, którego wymaga życie, o tyle że zakłada je ludzkie społeczeństwo. Ale wymaga go życie, ponieważ odzwierciedla istniejący stan rzeczy. Sugeruję więc, że filozofia analityczna ma realistyczne założenia. Niewątpliwie, potrzebne są pewne zastrzeżenia. Można argumentować na przykład, że ontologia, która znajduje się na początku „traktatu” Wittgensteina została rozwinięta a priori w tym sensie, iż zależy ona od obrazowej teorii sądu. Jest więc wyprowadzona z logiki. Choć G. E. Moore był i pozostał zdroworozsądkowym realistą, to niełatwo jest dociec, jak niektóre jego wypowiedzi o danych zmysłowych można pogodzić z realizmem. Ale teoria danych zmysłowych została mocno zaatakowana przez takich filozofów, jak J. L. Austin, a silnie zdroworozsądkowe podejście charakteryzuje Gilberta Ryle’a.

7.

Wittgenstein stwierdził, że filozofia *zostawia wszystko tak jak jest*²¹. W rzeczywistości mówił on o języku i utrzymywał, że zadaniem filozofii nie jest ingerowanie w język lub jego zmiana. Nie dziwi więc, że krytycy oskarżyli filozofię języka potocznego o konserwatyzm lub przynajmniej

²⁰ Znaczy to, że analityk prawdopodobnie skoncentruje się na analizie pojęcia, na przykład pojęcia osoby, nie interesując się genezą pojęcia. To bowiem będzie prawdopodobnie uważał za temat dla psychologii.

²¹ *Philosophical Investigations*, I, paragraf 124.

o neutralizm – neutralizm w metafizyce, etyce i w polityce. Prof. E. Gellner zwrócił uwagę na tę cechę filozofii lingwistycznej w „Słowach i rzeczach”²². A Maurice Cornforth w „Marksizmie i filozofii lingwistycznej”²³ napisał, że ten rodzaj filozofii jest *w odniesieniu do wszystkich kwestii społecznych, w stosunku do wszystkich problemów realnego życia nadzwyczaj kwietystyczny, nie zajmuje żadnego stanowiska i nie walczy o żadną sprawę*²⁴. Wydaje się właściwe poczynienie kilku uwag o tym kierunku myślenia. Rzeczywiście, z pewnością daleka jest droga od twierdzenia, że filozofia zostawia wszystko tak jak jest, do wymogu Marksa stwierdzającego, że filozofowie winni współdziałać w przemianie świata. Ci jednakże, którzy będą gotowi poprzeć twierdzenie Wittgensteina, położą nacisk na słowie „filozofia”. W odpowiedzi na zarzut, że filozofia lingwistyczna mocno stoi po stronie status quo, wskazują na to, iż w przekonaniach społecznych i politycznych filozofowie analityczni różnią się od siebie i że niektórych z nich w żaden sposób nie można nazwać konserwatystami. Zgadzają się oni jednakże co do poglądu, że filozofia nie jest kompetentna w rozwiązywaniu naszych społecznych, politycznych i ekonomicznych spraw. Może ona rozjaśnić użycie języka, przebadać argumenty z logicznego punktu widzenia i przyczynić się do usunięcia zamieszania oraz popierać jasne myślenie. Lecz filozof nie może wykonywać tego, co robi polityk lub ekonomista, fizyk lub biolog. Filozofia może być w pewnym sensie neutralna, ale z tego nie wynika, że filozofowie – jako ludzie i obywatele – muszą być neutralni.

Taka odpowiedź, jeśli o to idzie, wydaje mi się racjonalna. Nie ma żadnych racji, aby myśleć na przykład, że filozof jako taki jest uprawniony do rozwiązywania naszych problemów ekonomicznych albo problemów związanych z wytwarzaniem i rozdziałem żywności. Jednocześnie zaś filozof może zrobić wiele, nawet w obrębie wyznaczonym przez ogólne ramy ruchu analitycznego. Rozwiązanie niektórych problemów wymaga wiedzy technicznej, dajmy na to, z zakresu ekonomii, których nie można żądać od filozofa. Istnieją wszelako problemy społeczne, które mają aspekty etyczne. I nawet jeżeli przyjmiemy, iż nie można dowieść podstawowych sądów wartościujących, filozof może pomimo to realnie przyczynić się do rozwiązania tych prob-

lemów. Na przykład jeżeli społeczeństwo, mówiąc bardzo ogólnie, wyznaje pewne ideały lub sądy wartościujące, to filozof, wyszkolony, jak możemy przypuszczać, w jasnym i logicznym myśleniu, może wskazać na implikacje tych sądów wartościujących w odniesieniu do wchodzących w grę zagadnień. Albowiem nawet jeżeli podstawowych sądów wartościujących nie można wydedukować z przesłanek, które nie zawierają żadnego sądu wartościującego, to takie sądy raz wygłoszone mają implikacje. Dalej, filozof może rozważać argumenty przytaczane przez obie strony w dyskusji. To, czy sporne problemy są „problemami filozoficznymi”, nie wydaje się pytaniem o wielkim znaczeniu. Nawet jeżeli przyjmujemy, że nie ma specyficznie „filozoficznych problemów”, to nie ma żadnego powodu, dla którego filozof nie może przyczynić się do rozwiązania niektórych doniosłych zagadnień społecznych, nie rosząc sobie pretensji do wiedzy technicznej, której jako filozof nie posiada i nie popadając w ukrytą sprzeczność tezy o braku przysięcia z „jest” do „powinien” (o ile taką tezę akceptuje).

Faktycznie wydaje się, że w obrębie ruchu analitycznego dokonało się przejście od tego, co może uchodzić za banalne przykłady problemów etycznych do rozważania ważniejszych zagadnień. Jednym z kierunków obrony banalnych przykładów²⁵ było to, że są bardzo odpowiednie do wspierania obiektywnych dyskusji i unikania wprowadzania lub wtargnięcia postaw emocjonalnych. I rzeczywiście jest coś trafnego w tej obronie. Widzimy jednak teraz filozofów analitycznych zwracających się ku problemom o bardziej oczywistej i ogólniejszej wadze, takich jak relacja między prawem a moralnością w zachowaniach seksualnych, kara śmierci, etyczne aspekty problemów rasowych itd. Trudno więc słusznie oskarżać filozofów analitycznych w ogólności o zaniedbywanie problemów „realnego życia” lub o nieprzycinanie się do ich rozwiązywania.

²² Por. s. 223 n.

²³ *Marxism and Linguistic Philosophy*, London 1965.

²⁴ S. 261.

²⁵ Mam na myśli takie stare, ulubione przykłady, jak problem, który powstaje, kiedy obiecuje wziąć bratanka na mecz krykietowy w następną sobotę, a później spotykam kogoś innego, potrzebującego mojego czasu, i to w sposób, który nie da się pogodzić z powyższą obietnicą.

8.

W artykule tym usiłowałem w szkicowy sposób – jak to widać – rozproszyć nieporozumienia nagromadzone wokół filozofii analitycznej. Istnieje oczywiście wiele innych rzeczy, które można byłoby powiedzieć. Musiałem jednak z konieczności ograniczyć się do kilku spraw. W obszerniejszej rozprawie można byłoby spróbować wydobyć niektóre z zawiłości ruchu analitycznego. Można bowiem odnieść całkowicie błędne wrażenie, że wszyscy filozofowie analityczni są (w mniejszym lub w większym stopniu) kontynuatorami Wittgensteina, podczas gdy faktycznie neowittgensteinowcy tworzą małą grupę i często, chociaż niekoniecznie, skłonni są posługiwać się ideami Wittgensteina we wspieraniu przekonań religijnych²⁶. Usiłowałem jednak dać wyrażenie do zrozumienia, że według mnie nie jest prawdą ani że analityczni filozofowie zajmują się „jedynie słowami”, ani że omijają oni istotne zagadnienia z etycznej i społeczno-politycznej sfery. Być może tak powinno być, gdyby wszyscy oni przyjmowali twierdzenie Wittgensteina, że filozofia może tylko „opisywać” faktyczny sposób użycia języka. Faktycznie jednak niewielu analitycznych filozofów czuje się skrzepowanych przez jakiś szczegółowy dogmat o naturze filozofii. Jest to w rzeczywistości jedna z cech ruchu analitycznego, że wprawia on w zakłopotanie lub być może irytuje filozofów z innych tradycji, tym mianowicie, że od tego czasu przynajmniej, kiedy przeminął dogmatyczny pozytywizm logiczny, filozofowie o nastawieniu analitycznym z niechęcią odnosili się do formułowania wyraźnych poglądów na naturę filozofii lub do przyjmowania defini-tywnych założeń dla swojej własnej filozofii.

9.

Według mnie filozofowie analityczni dokonali czegoś użytecznego. Sądzę też, że na niektórych obszarach podejście do problemów filozoficznych poprzez refleksję nad językiem potocznym jest usprawiedliwione i sensowne. Oprócz tego przywołując wyraz, jaki zyskało ludzkie doświadczenie w ciągu wieków, może być ona użytecznym antidotum na łatwą akceptację jednostronnych teorii filozo-

ficznych²⁷. Jednocześnie nie sędzę jednak, ażeby można było właściwie uważać, że analiza lingwistyczna, tak jak się ją zazwyczaj rozumie, tworzy całą filozofię. Po pierwsze, wydaje mi się czymś naturalnym, że umysł ludzki poszukuje pojęciowego opanowania wielości zjawisk, dokonuje procesu unifikacji lub syntezy. Z pewnością częściowo uzyskuje się to w naukach. Istnieją wszelako racje do poszukiwania całościowego poglądu, który wykracza poza syntezę poszczególnych służb i stara się zhumanizować świat nauki etycznymi i religijnymi wymiarami ludzkiej świadomości. Innymi słowy, wydaje mi się, że syntetyzująca działalność takich filozofów, jak Descartes, Kant, Hegel, Bergson, Whitehead reprezentuje istotną i trwałą cechę myśli filozoficznej. Po drugie, sympatyzuję w pewnej mierze z tymi, którzy uważają, że filozofia analityczna jest zbyt neutralna w sferze, powiedzmy, społeczno-politycznej. Oczywiście nie powinno się oczekiwać od filozofów ekspertyzy z obszaru na przykład ekonomii. Nie jest też usprawiedliwione oczekiwanie, iż rozwiążą oni za nas wszystkie społeczne i polityczne problemy. Ale, jak sugerowałem to w tym artykule, istnieje coś pośredniego między przypisywaniem sobie wiedzy, której się nie posiada, a odrzuceniem propozycji przyłączenia się do dyskusji. Jeżeli filozof jest przeświadczony, że filozofia nie ma specjalnego, własnego obszaru badań, to jest to przede wszystkim jeszcze jeden powód do tego, ażeby szkolił się on w logicznym i jasnym myśleniu, które ma znaczenie dla zagadnień mogących nie być zagadnieniami filozoficznymi w ścisłym sensie, ale mającymi wielką wagę dla rodzaju ludzkiego.

²⁶ Myślę tu głównie o neowittgensteinowskiej teorii autonomicznych gier językowych, która może pociągać pragnących kłaść nacisk na całkowitą autonomię języka wiary. Sam osobiście nie zgadzam się z teorią całkowitej autonomii, ale nie ma to znaczenia dla poruszanej przeze mnie sprawy. (Por. artykuł Coplestona, Św. Tomasz z Akwinu a zagadnienie autonomii języka religii, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 75-86 – przyp. tłum.).

²⁷ Na przykład język potoczny sprzeciwia się identyfikacji jaźni albo po prostu z transcendentálním ego, albo z ciałem, w tym sensie, w jakim mówię o „moim ciecie”.

²⁸ Zauważył to w odniesieniu do języka etyki prof. Stuart Hampshire w *Thought and Action*, London 1959.

²⁹ Zob. *British Philosophy in the Mid-Century*, edited by C. A. Mace, London 1957, s. 264 (G. Ryle, *Teoria znaczenia*, w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, wyboru dokonał, przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył J. Pelc, Warszawa 1967, s. 515 – przyp. tłum.).

Faktycznie ruch w kierunku syntezy ujawnił się w obrębie samej tradycji analitycznej. Przyjmuję, iż tak musiało się stać. Na przykład wszystkie gry językowe prowadzi człowiek. Bardzo wygodnie jest mówić, iż każda gra językowa wyraża formę życia, w której można brać udział lub też nie. Wszystkie te formy życia są formami ludzkiego życia. Stąd zaś, wcześniej lub później, refleksja nad grami językowymi zaprowadzi nas prawdopodobnie do jakiejś formy antropologii filozoficznej²⁸. Gdzie należy się zatrzymać? Ostatecznie dojdzie się bowiem do ogólnych poglądów na relację między człowiekiem a jego środowiskiem. Może się wydać na pierwszy rzut oka, że trzymając się szczegółowych zagadnień analitycznych można uczynić filozofię prawdziwie „naukową”. Ale jak na przykład Gilbert Ryle zauważył sporo lat temu, *problemy filozoficzne są w sposób nieuchronny i wieloraki wzajemnie z sobą posplatane*²⁹.

Nie mogę podjąć się mówienia o przyszłych kierunkach rozwoju. Filozofia nie postępuje własną, izolowaną drogą; jest jedną z kulturowych działalności człowieka i wpływają na nią inne czynniki z historycznej i kulturowej sytuacji. Każde proroctwo wygłoszone w oparciu o obecne trendy w filozofii akademickiej może zostać obalone poprzez działanie całej gamy czynników, wliczając w to czynniki pozafilozoficzne.

tłum. Tadeusz Szubka



W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (5)

ks. Michał Heller

Parmenides i teoria względności

Między Parmenidesem a Heraklitem

Wydawać by się mogło, że podejmowanie dziś zagadnienia: „Czy świat się zmienia?” – zakrawa na kiepski żart. Mało jest właściwości, których by każdy z nas doświadczał tak dogłębnie i tak bezdyskusyjnie, jak właśnie zmienność. Narodziny, wzrastanie, śmierć – nie, zmienność znajduje się poza wszelkimi możliwymi próbami rozsądnego wątpienia. Tym bardziej zaskakuje fakt, że cała europejska filozofia zaczęła się nie od czego innego, lecz od dyskusji na temat, czy istnieje zmienność. Heraklit ze swoim *wszystko płynie* był rzecznikiem zdrowego rozsądku. Parmenides doszedł do niezbitego wniosku, że jeżeli byt może powstawać tylko z nie-bytu, a nie-byt nie istnieje, to byt nie może powstawać, czyli wszystko musi być tak jak było zawsze. Parmenidesowi trzeba było wykazać błąd w rozumowaniu... I od tego zaczynają się wszystkie podręczniki historii filozofii.

Dawne – jak nam się obecnie wydaje – naiwne problemy mają to do siebie, że bardzo często odżywają w nowym wydaniu, w zmienionym kontekście myślowym. I przestają wydawać się naiwne. Prowadzą do głębszego zrozumienia. Ukazują nowe horyzonty.

Dokładnie tak stało się z problemem zmienności. Powstanie nowożytnej mechaniki wprowadziło czynnik czasu do obrazu świata. Obraz ten stał się dynamiczny. Heraklitowe *panta rhei* znalazło swój wyraz w równaniach. Ale – jak pokazała teoria względności – zmienność można usunąć z obrazu świata. Wystarczy tylko czas potraktować na równych prawach ze współrzednymi przestrzennymi. Wówczas dynamika zmienia się w geometrię, a geometria jest jak „byt” Parmenidesa – zastygły raz na zawsze w swoim kształcie.

– Nie możemy odpowiedzialnie myśleć o ewolucji, nie podejmując problemu zmiany. Jeżeli zmienność jest złudzeniem, to i ewolucja nie może być niczym innym, jak tylko wielką iluzją lub – w najlepszym razie – czymś w rodzaju subiektywnego doświadczenia człowieka, które w szerszej perspektywie staje się bez znaczenia.

Podejmiemy obecnie ten splot zagadnień.

Czy świat jest zrobiony z ruchu?

Uczeń Parmenidesa, Zenon z Elei, zaprzął cały swój kunszt logiczny w służbę doktryny swego mistrza. Według Zenona zmysły nas mylą, ruch nie istnieje, gdyż zawiera w sobie sprzeczność, sprzeczność zaś wyłącza z istnienia. O sprzecznościach tkwiących w pojęciu ruchu świadczą antynomie, czyli rozumowania, którym z punktu widzenia logiki niczego nie można zarzucić, a które prowadzą do jawnych nonsensów. Najbardziej znane antynomie sformułowane przez Zenona to antynomia strzały oraz antynomia żółwia i Achillesa¹. Strzała wystrzelona z łuku nie może dolecieć do celu, gdyż w każdej chwili spoczywa w miejscu, a suma spoczynków (suma zerowych prędkości) nie może dać ruchu. Achilles nie jest w stanie przegonić żółwia, gdyż *ścigający musi najpierw osiągnąć punkt, z którego ścigany już wyruszył, tak że powolniejszy ma zawsze pewne wyprzedzenie*².

O mistrzostwie Zenona w wynajdywaniu argumentów przeciw ruchowi niech świadczy fakt, że nad ich odparciem łamały sobie głowy takie autorytety, jak Cantor, Russell czy Whitehead, nie dochodząc zresztą do jedności myśli. Nie chcemy tu wdawać się w dokładną analizę tego skomplikowanego zagadnienia³. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że bez odwołania się do analizy matematycznej wszelkie próby rozwiązania antynomii Zenona pozostaną bezsilne. Mówiąc najogólniej, położenie strzały nie dodaje się, lecz się je całkuje. Prędkość Achillesa jest pochodną drogi po czasie, czyli granicą stosunku przyrostu drogi do przyrostu czasu, gdy przyrost czasu dąży do zera⁴. Przed powstaniem analizy matematycznej zagadnienia związane z ruchem musiały wikać się w sprzecznościach i niejasnościach. Nie przypadkiem powstanie nowożytnej mechaniki zeszło się w dziele Newtona z wynalezieniem rachunku różniczko-

wego i całkowego. Stosowanie metod geometrycznych w mechanice zmyliło Kartezjusza, podsuwając mu błędną teorię zderzeń⁵, a Galileuszowi pozwoliło jedynie na bardzo ograniczone modelowanie ruchu. Dopiero różniczkowanie uruchomiło świat; nauka zyskała precyzyjne narzędzie opisu i analizy ruchu.

W poprzednim artykule pokazaliśmy, w jakim sensie świat mechaniki klasycznej można uważać za ewolucyjny. W każdym razie jest to świat zmienny, a nawet ruch jest jego główną charakterystyką. Mechanika to przecież nauka o ruchu i „analizowanie ruchów świata” jest jej podstawowym zadaniem. W mechanice Newtona i jego bezpośrednich następców były to przede wszystkim ruchy dużych „kawałków materii” (takich jak planety i komety), a „układ świata” stanowił „harmonijną jedność” tych ruchów. W XIX stuleciu taki obraz świata został dość zasadniczo zrewidowany. Nowym osiągnięciem nauki stała się mechanika statystyczna, czyli analiza ruchów tak wielkiej liczby cząstek, że każdej z osobna śledzić niepodobna, ale można badać średnie zachowanie się całości. Świat Newtona i Lagrange’a przeobraził się w świat Boltzmann’a i Gibbsa. Nowy świat jest zbiorem „mas statystycznych”. Wprawdzie obowiązuje w nim nadal ścisły determinizm, ale tylko dlatego, że prawo wielkich liczb każe zbiorowisku cząstek zachowywać się zgodnie z prognozami.

W ten sposób ruch zakręlował także w mikroświecie. Najdrobniejsze składniki materii, atomy, znajdują się w ciągłym ruchu. Gdy wydawało się, że ideał wiedzy starożytnych atomistów (wszystko sprowadzić do zderzających się w próżni atomów) jest bliski urzeczywistnienia, nowa fizyka pierwszej połowy XX w. obaliła wyobrażenie atomu jako mechanicznej kulki. Małe „kawałki materii” znikły z mikroświata. Ale pozostał ruch. A nawet, parafrazując nieco osiągnięcia mechaniki kwantowej, można powiedzieć,

¹ Antynomie Zenona omawia Arystoteles w *Fizyce*, ks. VI, 230b–240b.

² Tamże, 239b.

³ Przegląd aktualnej sytuacji problemowej por.: G. J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, second edition, Clarendon Press, Oxford 1980, s. 190–200.

⁴ Obszerniej por.: D. J. Raine, M. Heller, *The Science of Space-Time*, Pachart, Tucson 1981, s. 1–4.

⁵ Por. M. Heller, *Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata*, „PP”, cz. 1: 7–8/1983, s. 11–21, cz. 11: 10/1983, s. 28–37.

że pozostał tylko ruch. Jak uśmiech kota z Cheshire z „Alicji w krainie czarów“. Kot zniknął, ale pozostał uśmiech. Ruch przestał być tylko przedmiotem mechanicznych analiz, stał się znowu kategorią filozoficzną. „Świat jest zrobiony z ruchu.“

Tak to przynajmniej odczytali filozofowie XX w. Między innymi dlatego myślenie ewolucyjne zatacza dziś tak szerokie kręgi.

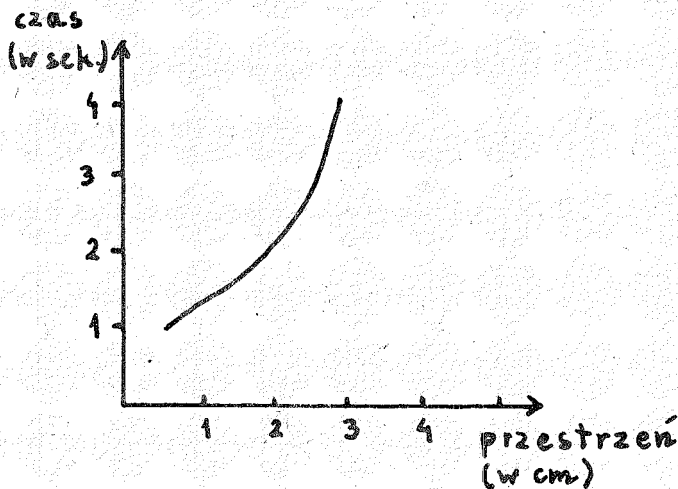
Czy ruch jest zrobiony z czasoprzestrzeni?

Czy można ze spokojem powiedzieć, że statyzm i bezruch zostały ostatecznie wyeliminowane z dzisiejszego obrazu świata? Wielkie sukcesy nowożytnej fizyki, osiągnięte w znacznej mierze dzięki ogromnej skuteczności rachunku różniczkowego i całkowego, nie zdołały wygasić tęsknoty za myśleniem geometrycznym. U progu czasów nowożytnych przedstawicielem takiego myślenia był Kartezjusz. Wszystko sprowadzić do geometrii, ruch przetłumaczyć na krzywe w przestrzeni, a mechanikę stosować do badania stosunków między tymi krzywymi – to był program Kartezjusza. Ale stworzona przez niego geometria analityczna nie sprostała zadaniu. Była za uboga, by bogactwo ruchów znanych mechanice zamknąć w geometrii. Program Kartezjusza nie wytrzymał konkurencji z rachunkiem różniczkowym i całkowym. Rachunek ten, specjalnie przystosowany do analizowania ruchu, okazał się tak potężnym narzędziem dla mechaniki, że on to właśnie, w ogromnej mierze, zadecydował o sukcesach tej gałęzi fizyki.

Ale w pomyśle Kartezjusza mieścił się załazek przyszłych dokonań. Już Lagrange zauważył, że gdy potraktować czas jako dodatkową współrzędną przestrzenną, obraz ruchu zastyga, staje się statyczny, a mechanika zamienia się w geometrię krzywych (rys. 1a–1b). Sposób ten wykorzystał Herman Minkowski około roku 1907, by szczególnej teorii względności Einsteina nadać elegancką, geometryczną postać. Tym razem to właśnie geometria stała się warunkiem dalszego postępu. Dzięki niej Einstein mógł stworzyć ogólną teorię względności, przedstawiając pole grawitacyjne jako geometryczne odkształcenie przestrzeni i czasu



Rys. 1a. Droga zakreślona przez poruszający się punkt. Liczby oznaczają sekundy, w jakich punkt znajdował się w danym miejscu.



Rys. 1b. Czas został potraktowany jako współrzędna (odłożony na osi pionowej). Diagram nie przedstawia drogi punktu, lecz jego historię, tzn. z diagramu można odczytać, gdzie w jakiej chwili punkt się znajdował.

potraktowanego jako czwarta współrzędna, czyli jako odkształcenie czasoprzestrzeni.

Na wykresach czasoprzestrzennych (podobnych do rys. 1b), którymi tak chętnie posługują się fizycy, czas nie płynie, jest dany na osi układu współrzędnych, podobnie jak przestrzeń na pozostałych osiach. Ruch na takich wykresach przestał być dynamicznym stawaniem się, zmienił się

w krzywą, która jest dana „cała na raz“, którą można ogarnąć jednym spojrzeniem. To wszystko podsunęło niektórym myślicielom przypuszczenie, że tak właśnie może być w rzeczywistości. Teraźniejszość nie staje się, nie wylania się z przyszłości i nie zapada się w przeszłość. Przeszłość i przyszłość po prostu istnieją tak jak góra i dół na rysunku. Tylko naszą świadomość ma taką dziwną cechę, że z czasoprzestrzenią, istniejącą „cała na raz“, styka się zawsze w jednym punkcie. I tylko ten punkt przesuwają się nieubłaganie „w górę rysunku“, stwarzając w nas złudzenie upływu czasu. Konsekwentnie, ruch nie istnieje, jest tylko specyficznym aspektem czasoprzestrzeni. Koncepcję tę określa się niekiedy mianem ŚWIATA-BŁOKU, w przeciwieństwie do tradycyjnego ujęcia, zwanego ŚWIATEM STAWANIA SIĘ.

Z punktu widzenia fizyki obie koncepcje są nierozróżnialne, nie można bowiem zaprojektować żadnego doświadczenia, które by jedną z nich wykluczyło⁶, ale dla filozofa obydwie światy są drastycznie różne; tak różne jak nieruchomy świat Parmenidesa i świat Heraklita, w którym *wszystko płynie*⁷.

Mamy więc dwie możliwe ontologie świata, obie niesprzeczne z teoriami współczesnej fizyki: ontologia stawania się (którą można również nazwać ontologią PŁYNĄCEGO CZASU) i ontologia świata-błoku. W pierwszej ewolucję, podobnie jak czas, należy uznać za głęboką charakterystykę rzeczywistości; w drugiej ewolucja – jeśli w ogóle istnieje – jest tylko własnością naszego poznania, które jest zbyt fragmentaryczne, by ogarnąć całość: skupiając się na szczególe zwanym „teraz“, stwarza iluzję czasu.

Doświadczenie zmienności i filozofia

Dotychczasowe rozważania wstrząsnęły naszym zdrowym rozsądkiem. Jak to? Czy całe nasze doświadczenie zmienności i przemijania to tylko iluzja? Nie należy wpadać w panikę. Własnemu doświadczeniu, zwłaszcza tak głębokiemu, jak doświadczenie przemijania, nadal należy wierzyć. Co więcej, żadna teoria naukowa (z teorią Einsteina włącznie) nie zamierza tego doświadczenia kwestionować. Nasze doświadczenie zmienności jest takie samo niezależnie

od tego, czy „prawdziwa” jest ontologia stawania się, czy ontologia świata-bloku. Przymiotnik „prawdziwa” został ujęty w cudzysłów, gdyż można by się zastanawiać, czy kategorii prawdy i fałszu da się stosować do dwu systemów pojęciowych, które nie różnią się od siebie w dziedzinie wyników doświadczeń. Czy raczej nie są to tylko dwie interpretacje tego samego albo dwa różne sposoby mówienia o tym samym?

Nasuują się natychmiast dalsze pytania. A może rzeczywistość nie jest „naprawdę” ani światem stawania się, ani światem-blokiem? Może istnieją jeszcze inne ontologie także poprawnie opisujące nasze doświadczenie? I może wszystkie te ontologie ujmują jedynie jakiś aspekt tego, co jest naprawdę?

Właśnie na możliwości postawienia tych pytań polega filozoficzna doniosłość naukowych teorii. Uczą nas one intelektualnej pokory, czyli po prostu poczucia realizmu wobec własnych przekonań. Zwłaszcza tych przekonań, które jesteśmy skłonni uważać na niezbite. Rzeczywistość najprawdopodobniej przewyższa nasze najśmielsze wyobrażenia. Wyraz „najprawdopodobniej” został dodany w tym zdaniu tylko dlatego, żeby i tu uwzględnić możliwość niespodzianki.

Tego rodzaju postawa jest bardzo potrzebna w filozofii (i teologii). Nie brak dziś myślicieli, którzy, zafascynowani przemijaniem, uczasowieniem, ewolucją, są skłonni uważać, że nawet Pan Bóg musi, w jakimś sensie, być włączony w nurt czasu. Zdaniem tych myślicieli takiej korektury w naszym rozumieniu Boga wymagają współczesne teorie naukowe, które – potraktowane „na serio, choć nie dosłownie” – domagają się uczasowienia wszystkiego⁸. Nie chcemy bynajmniej twierdzić, że Pan Bóg „nie włącza się w czas”. Występujemy jedynie przeciwko twierdzeniu, że takiego włączenia domaga się dzisiejszy „naukowy obraz świata”.

⁶ Głębokie uwagi o obydwu tych koncepcjach z punktu widzenia fizyki por.: R. Penrose, *Singularities and Time-Asymmetry*, w: *General Relativity – An Einstein Centenary Survey*, red.: S. W. Hawking i W. Israel, Cambridge University Press, 1979, s. 581–638; 883–886.

⁷ Obszerniej por.: G. J. Whitrow, dz. cyt., s. 270–276; 244 i n.

⁸ Takie poglądy są bliskie np. A. R. Peacocke'owi, por. jego: *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford 1979, oraz: *Intimations of Reality*, University of Notre Dame Press, 1984.

Na przykład ontologia świata-bloku byłaby doskonale zgodna z tradycyjnym modelem Boga znajdującego się poza czasoprzestrzenią. W takim ujęciu świat dla Boga byłby czymś w rodzaju diagramu, który „zewnętrzny obserwator” ogarnia jednym spojrzeniem, cały na raz, przeszłość razem z przyszłością.

Po dokonaniu tej wycieczki w świat różnych ontologii, możemy spokojnie wrócić do świata naszych doświadczeń. Zarówno naszych doświadczeń egzystencjalnych, związanych z przemijaniem i śmiercią, jak i do doświadczeń typu laboratoryjnego. Pozostając na tej płaszczyźnie mamy prawo nie tylko mówić o ewolucji, ale także poczuć się jej ogniwem.

Przemijanie jest naszym udziałem.

Parménide et la théorie de la relativité

Toute la philosophie européenne commença par le débat sur le changement auquel serait assujéti, oui ou non, le monde. Penser en termes d'évolution c'est supposer le changement car si celui-ci était une illusion, il en irait de même de l'évolution.

De nos jours, il existe deux ontologies possibles, compatibles avec les théories de physique: l'ontologie du devenir et celle d'un être immuable.

Dans la première, l'évolution est inhérente à la réalité. Dans la seconde, si tant est que l'évolution existe, elle n'est le propre que de la connaissance de l'homme qui, elle, est trop fragmentaire pour embrasser l'être dans sa totalité. Existe-t-il d'autres ontologies rendant compte tout aussi adéquatement de l'expérience humaine du temps?



Andrzej Stanisław Kowalczyk

Jerzy Stempowski. Szkic do biogramu

Osoba i twórczość Jerzego Stempowskiego wzbudzają coraz większe zainteresowanie. Brak jednak jak dotąd monografii pisarza. Niniejszy artykuł jest próbą uporządkowania faktów biograficznych w oparciu o wspomnienia o Jerzym Stempowskim, jego listy oraz archiwalia.

Przyszły biograf autora „Eseju dla Kassandry” natrafi na kilka zagadek. Nie dlatego, by życie Stempowskiego obfitowało w tajemnice, choć było ono bogate w niezwykle epizody, odcisnęły na nim swe piętno wszystkie wielkie wydarzenia XX w. Sam Jerzy Stempowski o sobie mówił, a tym bardziej pisał, bardzo niewiele. W swoich esejach, dziennikach podróży i publicystyce – tak bardzo nasyconych osobistym doświadczeniem – nie ma prawie wyznań autobiograficznych czy intymnych. Wydarzenia z własnego życia są pożytecznym fundamentem, punktem wyjścia, ale nigdy nie stają się samodzielnym tematem. To co prywatne i jednostkowe jest ważne o tyle, o ile może być uogólnione przez odniesienie do tradycji i kultury, a więc tego co międzyludzkie. Może właśnie na tym polega podstawowa różnica między esejem a autobiografią. Jednakże dyskrekcja jest również wymogiem natury etycznej. Okazywana przez Stempowskiego powściągliwość w mówieniu o sobie zobowiązuje każdego badacza życia i twórczości pisarza.

Autor „Ziemi berneńskiej” pochodził z rodziny szlacheckiej osiadłej na Podolu. W autobiograficznej nocie (zamieszczonej w tomie „Od Berdyczowa do Rzymu”, Paryż 1971) czytamy, że przybyła ona na Ukrainę w XVII w. Dokładniejszych informacji dostarcza ojciec Jerzego, Stanisław, w swoich „Pamiętnikach 1870–1914” (Wrocław 1953): *Pradziad mój Kazimierz Stempowski, syn Kazimierza, wojskiego łeczyckiego, jako wojskowy przybył w randze pułkownika pod hetmanem Fr. Ksaw. Branickim, był jakiś czas komendantem twierdzy kamienieckiej. Ożenił się z Joanną Ilnicką i osiadł na Podolu, był wybrany marszałkiem powiatu uszyckiego. W ten sposób rozstrzygnięta została kwestia pokrewieństwa*

Stempowskich z Józefem Stempkowskim, bestialskim pacyfikatorem Ukrainy w czasach koliszczyzny. Jerzy Stempowski pokrewieństwo to często – jak wynika ze wspomnień osób go znających – sugerował. Halina Kenarowa pisze, że w jego pokoju wisiał duży, czarny, drewniany krzyż, co – zważywszy ateizm Stempowskiego – mogło dziwić. *Jeżeli się miało pradžada – wyjaśniał – który wyróżnił i wbił na pal setki ludzi – to spadkobierców zobowiązuje jakieś zadośćuczynienie i ten krzyż mi o tym przypomina* („O Jerzym Stempowskim“, „Tygodnik Powszechny“ 1984, nr 24)¹.

Ustalenie daty urodzenia pisarza nastreśla pewne trudności. Z „Pamiętników“ Stanisława wynika, że jego pierwszy syn, Jerzy, urodził się 10 XII 1893 w Krakowie² (dzień i miesiąc podane dokładnie). Sam pisarz w nocie autobiograficznej podaje rok 1894, jako miejsce – Kraków. W wielu dokumentach zaś widnieje data 23 III 1894 w Szebutyńcach, powiat uszycki, gubernia podolska. Z miejscowością, w której spędził pierwsze lata życia, był Stempowski bardzo związany. Ojciec wspomina, że *Jurek dotychczas uważa Szebutyńce za swoją ojczyznę, a gdy był dzieckiem, to mawiał: Jak my się rodzili w Szebutyńcach – bo czasem znów mówił: Jak my się rodzili w Krakowie*. Przy narodzinach Jerzego ojca nie było – przebywał wówczas na Podolu. Rozłąka ta miała istotne przyczyny. Ślub odbył się w Warszawie niedługo po wypuszczeniu Stanisława z więzienia w Kijowie – oskarżony był o antycarską działalność. Orzeczono karę trzech lat osiedlenia na prowincji i wybór padł na Szebutyńce, gdzie Stempowscy mieli sto kilkadziesiąt dziesięcin ziemi. Po wybudowaniu przez Stanisława domu, w lecie 1894 r., żona z synem wróciła z Krakowa. Dziecko ochrzczono dopiero po roku. Po ustaniu policyjnego nadzoru rodzina Stempowskich przeniosła się w 1897 r. do Warszawy. Jerzy bywał tu już wcześniej z matką na leczeniu – od wczesnego dzieciństwa cierpiał na alergiczną astmę.

Szlacheckie pochodzenie Stempowskich nie miało konsekwencji dla ich upodobań, stylu życia i stylu myślenia. Już Stanisław dystansował się całkowicie wobec własnej warstwy: *Nie cierpiełem zdrowych okazów szlacheckiej tężyzny, ich sumiastych wąsów, ich rozmów o jarmarkach, koniach, kartach itp.* Wkrótce stał się inteligentem. W jego ślady

poszedł Jerzy, który w liście do Marii Dąbrowskiej (z 28 II 1947), polemizując z broszurą Chałasińskiego, określał inteligencję jako grupę społeczną dążącą do niezależnego myślenia i zdolną do tworzenia niezależnej opinii publicznej. Godna tego miana były warszawska inteligencja II poł. XIX w.: *Grupa ta była wcale ekskluzywna i ani pieniędzy, ani tytuł ministra lub generała, ani nawet katedra uniwersytecka nie dawały do niej wstępu ex officio. Stąd często pochodził jej autorytet moralny i pewnego rodzaju obawa, jaką żywili przed nią kawalerowie wielkanocnego jajka* [scil. szlachta – A.St.K.] *i nawet urzędnicy policji* (zob. na ten temat esej „Dzieci Warszawy w początkach XX stulecia”). Dom Stempowskich był na wskroś inteligencki. Często gośćmi bywali w nim pisarze, publicyści, uczeni: Żeromski, Sieroszewski, Daniłowski, Posner, Krzywicki. Stanisław Stempowski był redaktorem „Prawdy”, którą nabyto od Świętochowskiego, potem założył wraz z przemysłowcem Leonem Niemyskim pismo o profilu lewicowym – „Ogniwo” (grudzień 1902).

Rok wcześniej, w ósmym roku życia, Jerzy rozpoczął naukę w szkole Zgromadzenia Kupców, gdzie rusyfikacja nie była tak brutalna jak w gimnazjach rządowych (zob. „Dzieci Warszawy...”). Nawiązał tam wiele przyjaźni z Żydami, m.in. z późniejszym eseistą, Marcelim R. Blüthem, oraz z przyszłym aktorem i reżyserem, Aleksandrem Węgierko.

Po zamknięciu przez władze carskie „Ogniwa” cała rodzina przeniosła się w 1906 r. do Winikowic na Podolu, gdzie Stanisław Stempowski znów – chcąc nie chcąc – prze-

¹ Podobnie W. A. Zbyszewski: „Ród Stempowskich był starożytny, możny, senatorski” (*Sceptyk i arystokrata*, „Wiadomości” 1969, s. 1233); także T. Terlecki: *Pochodził z karmazynów* (*Pan Jerzy*, „Kultura” 1969, nr 10; przedruk w „Dialogu” 1981, nr 9). Rodzina Stempowskich, z której wywodził się ostatni wojewoda kijowski, wyprowadza swój ród ze szlachty ruskiej i w XVII w. doszła na Rusi do pewnego znaczenia. Jej członkowie otrzymali starostwo włodzimierskie i dwukrotnie kasztelanie bractawską. Natomiast pradiadem stryjczym Jerzego był Leon Stempowski, marszałek szlachty powiatu uszyckiego, powstaniec listopadowy i emigrant.

² *Wielka Encyklopedia Powszechna* (t. X, 828) podaje datę urodzenia 10 III 1894 (różnica spowodowana odmiennością kalendarzy) w Szebutynach (Wileńszczyzna – sic!); data śmierci błędna, Jerzy Stempowski zmarł 4, a nie 5 października 1969 r. W wydawnictwie *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny* (hasło pióra Jerzego Jackła), t. II, data urodzenia taka sama jak w *W.E.P.* Ja raczej wierzyłbym informacji Stanisława Stempowskiego.

dzierzgnął się w ziemianina. Był to jedyny sposób utrzymania pięćoosobowej już rodziny (Jerzy miał dwóch braci: Huberta i Pawła). Dwóm starszym chłopcom towarzyszył prywatny nauczyciel, żywa była atmosfera samokształcenia. Co tydzień, w sobotę, cała rodzina i domownicy zbierali się na wykładach Akademii Winikowieckiej. Każdy zobowiązany był do wygłoszenia serii odczytów na wybrany temat. Jerzy prowadził systematyczny wykład historii rzymskiej według Mommsena.

Okolo 1907 r. Maria Stempowska wróciła z synami do Warszawy. Jerzy z bratem uczęszczali do prywatnego gimnazjum generała Chrzanowskiego przy ul. Smolnej 30. Piętnastoletni chłopiec biegle już czytał po łacinie, uczył się języków nowożytnych, interesował się starożytnym okresem chrześcijaństwa. W liście do ojca z 5 lutego 1908 pisał: *Jestem pod tym względem zaciekły i systematyczny i nie ustąpię, dopóki nie zgłębię wszystkiego albo nie napotkam muru nie do przebicia. Ostatnimi czasy coraz częściej napotykałem takie mury z powodu nieznamomości Ewangelii. Prócz tego jestem oddany na łaskę i niełaskę rozmaitych Harnacków i Guyotów bez możności wyrobienia o tym swego własnego, samodzielnego zdania.* Pobyt w Warszawie nie trwał długo. Po gwałtownym konflikcie Jerzego z księdzem prefektem ojciec zabrał syna do Winikowiec (1908 r.). Jerzy uczył się w domu, z prywatnym nauczycielem i samodzielnie. Ta forma chyba najbardziej mu odpowiadała. Dla sprawdzenia postępów w nauce i oswojenia z językiem rosyjskim pojechał z ojcem i z bratem do Odessy i w tamtejszym gimnazjum zdał materiał z czterech klas.

Krystalizują się i pogłębiają zainteresowania Jerzego kulturą antyczną. W związku z planami umieszczenia go w Gimnazjum Św. Anny w Krakowie do Winikowiec sprowadzony został filolog klasyczny, Jan Opęchowski. Korzystając z bogatej biblioteki winikowieckiej, Jerzy czytał greckich i łacińskich klasyków, pisma Ojców Kościoła, literaturę średniowieczną. *Jurek* – wspomina ojciec – *który z powodu swej choroby znaczną część życia spędzał w łóżku, mając pod ręką te książki, rozczytywał się w nich i wehłonał w siebie wtedy ów olbrzymi zasób wiedzy książkowej, który każdego zdumiewa, kto się z nim zetknie.* Kilka winikowieckich lat wspomina Stanisław jako szczególnie pomyślne:

Byliśmy skupionym w sobie, samowystarczalnym, szczęśliwym światem.

Na jesieni 1910 r. Maria wyjechała z synami do Krakowa, Jerzy złożył w gimnazjum Sobieskiego podanie o pozwolenie zdawania egzaminu dojrzałości. Otrzymał odpowiedź odmowną, ponieważ nie ukończył jeszcze osiemnastu lat. W rezultacie postanowił zdawać maturę w zaborze rosyjskim, w Niemirowie. Jako ekstern musiał złożyć egzamin z szesnastu przedmiotów. Jako jedyny spośród kilku eksternów zdał wszystkie, osiągając średnią powyżej 3,5.

Podsumowując okres wczesnej młodości swego syna, Stanisław stwierdza, że *nie był on łatwy do prowadzenia, tkwił w nim jakiś dziwny upór względem wszystkiego, do czego chciałem go zachęcić. Nie miałem mu tego za złe /.../, ale smuciło mnie to, że syn mój nie przejmując się tym, co mnie do żywego obchodziło i że ucieka duchowo gdzieś w bok; okazywał przy tym dziwne zainteresowanie do rzeczy cudacznych, chorobliwych, do nienormalności i nawet zbrodni. /.../ Ciągłe ataki duszności i przebywanie samotne w łóżku wyostriżyło mu wyobraźnię i wyrobiło w nim pewną czułość skierowaną jednak nie na ludzi, a na zwierzęta.*

W październiku 1911 r. Jerzy Stempowski wstąpił na wydział filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie studiował historię. Zachowały się zaświadczenia o dobrze i bardzo dobrze zdanych egzaminach z historii prawa polskiego (u prof. Kutrzeby), historii polskiej reformacji, o uczęszczaniu na proseminarium prof. F. Bujaka. Ale już w październiku 1912 r. Stempowski był w Monachium, gdzie – jak pisał do rodziców (2 X 1912) – zamierzał poświęcić się grece i łacinie, której nie miałbym czasu ani możliwości uczenia się w Krakowie w tak doskonały sposób jak tutaj. *To może jedyny sposób uwolnienia się od dyletantyzmu.* Był to dla Jerzego okres trudny, naznaczony osobistymi powikłaniami i nieporozumieniami z najbliższymi. 16 X 1912 r. pisał do matki: *Mylitaś się kompletnie co do mojej rzekomej skrytości. Ja nie mam nic do ukrycia, ale nie mam nic do powiedzenia. Zmienność moich planów, chwiejność i niespodzianość projektów sądziłaś być zadzierzgiwaniem ukrytego pod nimi intryganckiego węża melodramatycznego, do jakiego syn Twój wcale a wcale się nie nadaje. Tymczasem ja nie wiem wcale, jak żyć, co i po co robić ze sobą i dlatego nie*

wiem, Mamusiu, co lepsze, a co gorsze i w decyzji już nie mam chyba czym się powodować oprócz koloru obić na ścianach. /.../ Zresztą /.../ zarabiać nie będę, więc będę miał zawsze tylko tyle, ile moje najbardziej konieczne potrzeby używają i dlatego własnego samochodu ani własnej żony zapewne nigdy mieć nie będę.

W zimie 1913 wrócił na krótko do Krakowa, a w połowie lutego znów był w Monachium. Od ojca wiemy, że tam właśnie miał pewną tragiczną przygodę, która omal nie złamała mu życia /.../. Wojna zastała go w zakładzie dla nerwowo chorych dra Montela „Mon Repos“ pod Vevey i odcięła nas na całych cztery lata.

Jerzy wypełnił ten okres nauką. Już w listopadzie 1914 r. wstąpił na Faculté des Lettres Uniwersytetu Genewskiego i studiował tam do końca letniego semestru 1915 r. Przedtem uzyskał świadectwo o niezdolności do służby wojskowej, gdyż podlegał jej jako poddany rosyjski. 16 listopada 1915 r. wstąpił na Uniwersytet Zurychski, a w roku następnym przeniósł się do Berna, gdzie studiował do końca letniego semestru 1919 r. W Szwajcarii powstała teza doktorska Stempowskiego (której jednak nie bronił): „Antike und christliche Geschichtsphilosophie im I-V Jahrhundert. Beiträge zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie in Rom im I-V Jahrhundert“.

W czasie wojny Jerzy – podług świadectwa ojca („Ukraina /1919–1920/“, „Zeszyty Historyczne“ 1972, nr 21) – *pracował w Berlinie w poselstwie tureckim i zaprzyjaźnił się był z posłem, z którym wspólnie studiowali sinologię*. Jednak już w 1919 r. pracował w poselstwie polskim, skąd w sierpniu otrzymał urlop i jako kurier Ministerium Spraw Zagranicznych RP wrócił do Warszawy. Ojciec wspomina, że syn wrócił *z wielką niechęcią. O Polakach, których spotkał za granicą i o ich zabiegach dyplomatycznych mówił z przekąsem /.../. Mówił, że wrócił, żeby tylko nas zobaczyć, ale nie widzi dla siebie żadnego pola do pracy w ojczyźnie*.

Jednak już od pierwszego października przyjęty został jako referent w Departamencie Informacji MSZ. W tym czasie wielokrotnie podróżował do Szwajcarii, Niemiec, Francji. Na podstawie doniesień dyplomatycznych i informacji wywiadu redagował raporty na temat sytuacji politycznej i ekonomicznej na Bliskim Wschodzie. Jesienią 1920 r. jako Rajmund Nihölm zbierał informacje w Rydze w czasie

pertraktacji pokojowych z Rosją Sowiecką. Szybko jednak został zdemaskowany jako wysłannik MSZ, co uniemożliwiło mu zbliżenie się do delegacji sowieckiej. Misję skończył w listopadzie. W połowie następnego roku wziął w ministerstwie bezpłatny urlop i wyjechał do Paryża jako pracownik Polskiego Biura Prasowego. Jako dziennikarz obsługiwał obrady Ligi Narodów w Genewie, gdzie prawdopodobnie poznał Szymona Askenazego. Doświadczenia zdobyte w tym okresie, spotkania i rozmowy wykorzystane zostaną w pisanych później esejach (np. w „Eseju dla Kassandry”, 1950).

W 1922 r. pod wrażeniem rozdźwięków między Anglią a Francją, okupacji Zagłębia Ruhry oraz sytuacji w Niemczech, Stempowski kupił w Paryżu sześćset złotych dolarów, które w siedemnaście lat później okazały się trafną lokatą kapitału – uratują go od śmierci w górach i pozwolą przedostać się do Szwajcarii.

W 1923 r. Jerzy Stempowski został korespondentem PAT-a w Berlinie. Literackim owocem tych lat jest szkic „Pielgrzym”, wydrukowany pod pseudonimem B. Serafin w 1924 r., który uchodzi za literacki debiut Stempowskiego.

Do kraju wrócił na stałe w maju 1926 r. i rozpoczął pracę w Prezydium Rady Ministrów. Nie wiadomo, czy od początku był szefem gabinetu prezesa RM, zachowała się nominacja na to stanowisko z 30 X 1928 r. Działalność polityczna Stempowskiego nie trwała długo, bo już wiosną 1929 r. *dymisjonuje i oddala się od grupy rządzącej*. W obu pomajowych rządach Kazimierza Bartla było wielu przedstawicieli inteligencji, wolnomularzy. Był to okres, w którym Piłsudski *rezygnując programowo z polityków parlamentarnych /.../, nie decydując się jeszcze na wprowadzenie do rządu ekipy piłsudczykowskiej, poszukiwać musiał kandydatów w środowiskach inteligenckich* (A. Garlicki, „Przewrót majowy”, Warszawa 1978, s. 341–342). O Bartlu Stempowski mówił, że jest mniej zły od pułkowników (Zbyszewski, dz. cyt.).

Do masonerii zbliżył się Jerzy Stempowski za pośrednictwem ojca (który był wielkim mistrzem loży), ale miał do niej zawsze sceptyczny stosunek. Zbyszewski wspomina, że namawiał Stempowskiego do napisania historii polskiej masonerii, ale ten *odpowiedział z ironią, że nie ma o czym*

pisac /.../. Stempowski nic nie mial z umyslownosci masonskiej, jezeli ja uwazac za kapliczkowa, klikowa albo jeszcze lepiej za l'esprit sectaire /.../ gdyby nie stara przynaleznosc jego ojca do masonerii, myslę, że Jerzy Stempowski nigdy by do niej nie trafil.

W 1929 u brata na wsi wołyńskiej napisał Stempowski znakomity esej „Pan Jowialski i jego spadkobiercy” – utwór, którym, jak sam stwierdził – *daje wyraz poglądom krytycznym na dyktaturę Marszałka Piłsudskiego.*

Po opuszczeniu Prezydium RM Stempowski znalazł pracę w Polskim Banku Rolnym. *Funkcje jego* – wspomina Zbyszewski – *polegały na tym, że zjawiał się o godzinie 12-tej do pustego gabinetu, gdzie na biurku znajdował się tylko londyński „Times”, przeglądał go, pożyczał mi, i potem szliśmy razem na śniadanie.* Całą aktywność poświęcał Jerzy Stempowski eseistyce i publicystyce kulturalnej. Szkice i recenzje ogłaszał w „Wiadomościach Literackich” (m.in. o Berencie, Słonimskim, Joysie), „Epoce” (o Célinie), w „Głosie Plastyków”, w „Robotniku”, w „Głosie Stolicy”, „Scenie Polskiej”, „Ateneum”, „Marcholcie”, wileńskiej „Comodii” i wielu innych. Drukował pod własnym nazwiskiem i pod pseudonimami: Mikołaj Lew..., Izaak Beyrut, Orosius, Atticus. Wygłaszał liczne odczyty. Utrzymywał bliskie stosunki z emigrantami rosyjskimi, zwłaszcza z Dymitrem Filosofo-
wem.

W 1935 Stempowski został wykładowcą w Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej, gdzie prowadził konwersatoria na wydziale reżyserskim z dziejów konwencji artystycznych. Jego studenci podkreślają wysoki poziom wykładów, które często odbywały się w kawiarni czy w parku. Erwin Axer – jeden z jego słuchaczy – wspomina, że *choć Stempowski rzadko wypowiadał sądy moralne (bezpośrednio nigdy), mimo to, a może właśnie dlatego, jedynie on między naszymi nauczycielami stanowił dla mnie instancję moralną, od której wyroków (prawdziwych czy domniemanych) nigdy nie zdołałem (ani nie chciałem) całkowicie się uwolnić* („Ćwiczenia pamięci”, Warszawa 1984 s. 27).

Rodziny nigdy nie założył, ale nie mieszkał samotnie. Korzystał z gościny państwa Ludwika i Mieczysława Rettingerów. Halina Kenarowa tak go pamięta z owych lat: *Wysoki, szczupły i wytworny – pan Jerzy Stempowski miał*

siwiejące już skronie, piękną głowę o wielkim czole i długim prostym nosie podzielonym rowkiem u mięsistego koniuszka; uśmiechał się podnosząc wysoko kąciaki ust w półksiężyc, nieco jadowitym uśmiechem greckiego kurosa a spoza dużych szkieł w grubej ciemnej oprawie bładoniebieskie przeźroczyste oczy przyglądały się z natarczywą bacznością oczom rozmówcy. Elegancja, z jaką nosił popielate garnitury i jasny kapelusz, nie pozwalała go sobie wyobrazić w gniewie ani w gwałtownym ruchu, a tym mniej w biegu.

Stempowski nie miał wątpliwości, że wojna wkrótce wybuchnie. Świadczy o tym wnikliwy esej „Europa w 1938–1939” zamieszczony w lipcowym numerze „Ateneum” z 1939 r. Szkic ten jako radykalna (w etymologicznym sensie słowa) analiza kryzysu dwudziestowiecznej kultury europejskiej do dziś zachował aktualność.

Pierwszy września zastał Stempowskiego na Pokuciu, gdzie towarzyszył Pani Wichunie – Ludwice Rettingerowej. Schronienie znaleźli w gościnnym domu państwa Ireny i Stanisława Vincenzów w Słobodzie Rungurskiej. Tu pani Wichuna zmarła, jej ceniom pisarz poświęcił jeden ze swych najlepszych utworów – „Esej dla Kassandry”.

18 września Jerzy Stempowski i Stanisław Vincenz ze swoim starszym synem (towarzyszył im jeszcze oficer WP) przeszli granicę polsko-węgierską, aby zbadać możliwości czasowego osiedlenia się na Węgrzech. Stempowski nie myślał o emigracji, planował powrócić do kraju po ustabilizowaniu się sytuacji. W eseju „Księgozbiór przemysłników” (który powstał na kanwie przeżyć karpackich) pisze, że miał *dokładne pojęcie o niedoli i bezsilności emigrantów /.../ mieszkając przedtem przez kilkanaście lat na Zachodzie. Byłem przekonany, że nowa emigracja polska – w odróżnieniu od emigracji z roku 1831 – nie znajdzie tam żadnego oparcia politycznego czy moralnego.*

Mniej więcej po miesiącu Stanisław Vincenz wrócił do Bystreca, aby zabrać rodzinę i został aresztowany. Stempowski, który go odprowadzał do granicy, miał pozostać w górach przez całą zimę. *Szedłem samotnie – wspomina w liście do Zygmunta Haupta – głównie nocami przy pełni księżyca walcząc z poczkami zapalenia płuc, na które miałem chorować jeszcze przez trzy miesiące w Akwa Szlatina.* Następne etapy wędrówki Stempowskiego to Budapeszt,

Belgrad, Włochy, Szwajcaria. W stolicy Węgier pisarz przebywał dłuższy czas niosąc pomoc wielu uchodźcom. Między innymi wyprawił na Zachód młodszego syna Vincenza, Andrzeja.

Ze Szwajcarii Stempowski zamierzał pojechać do Francji, by wziąć udział w organizującym się tam wokół naszego rządu życiu polskim. Ubiegli go Niemcy. Po klęsce Francji pojawiły się możliwości wyjazdu do Anglii i Ameryki, *ale* – pisał w liście do ojca z 2/ IX 1945 – *te kraje nie pociągały mnie wcale. Anglia wydawała mi się najbardziej pustem i jałowym politycznie miejscem na całym globie, żadna rozumna myśl nie mogła się tam narodzić i zapędzenie tam naszej emigracji było początkiem wszystkich jej nieszczęść.*

W Szwajcarii zamieszkał w Muri pod Bernem. W czasie wojny był przedstawicielem MSZ przy poselstwie Rzeczypospolitej Polskiej. O tym okresie życia Jerzego Stempowskiego pisał Stanisław Vincenz: *Natomiast niejeden z uchodźców, tak jak właśnie czynił nasz przyjaciel essayista, choć trzymał się na uboczu, w miarę swych możliwości pomagał, łączył, ratował, odszukiwał zaginionych, wzywał kogo się dało do pomocy. To co wiem i czego później dowiedziałem się o nim stanowi chwalebny rozdział dziejów uchodźstwa, może najbardziej chwalebny, na pewno najbardziej bezosobisty przykład fanatyzmu pomocy („Dialogi z Sowietami“, Londyn 1966, s. 36). Przez całą wojnę Stempowski współdziałał w akcji wysyłania paczek żywnościowych do Polski³.*

W 1942 r. odbył podróż do Francji, by odwiedzić państwa Halinę i Bolesława Micińskich, których znał jeszcze z Warszawy. Autor „Portretu Kanta“ był uczniem (w najgłębszym sensie tego słowa) i bliskim przyjacielem Jerzego Stempowskiego (zob. cytowane w niniejszym artykule wspomnienie Haliny Kenarowej).

Jerzy Stempowski jasno zdawał sobie sprawę z moralnych i politycznych konsekwencji wojny. Znalazło to odbicie w wielu listach, w „Eseju berdyczowskim“ i „Czytając Tukidydesa“, a przede wszystkim w dziennikach podróży. Daleki jest jednak Stempowski od tak niestety częstej u intelektualistów zręczności. Już w listopadzie 1945 r. wyruszył do Austrii i Niemiec. Podróż ta, obfitująca w niebezpieczeństwa, była – w swym symbolicznym wymiarze – aktem przywrócenia jedności rozdartej przez wojnę Europie.

Jechał odwiedzić starych znajomych i rozpoznać sytuację, w jakiej znalazła się niemieckojęzyczna część kontynentu. Stempowski nie zapomniał o zbrodniach hitleryzmu (temat ten powraca w wojennej korespondencji), ale wiedział, że pojednanie jest konieczne, jeśli Europa ma zachować swoją tożsamość. Drugim krajem, który odwiedził na przełomie 1946 i 1947, były Włochy. I z tej podróży pozostawił dziennik⁴.

W czasie wojny Stempowski nauczał w zorganizowanym przez Szwajcarów uniwersytecie dla internowanych żołnierzy polskich. W 1945 i 1946 r. na uniwersytecie w Neuchâtel wykładał historię kultury Polski i Europy wschodniej oraz prowadził kurs języka polskiego. Z zaawansowanymi czytał „Beniowskiego”. *Posuwaliśmy się z trudem, w tempie dwóch strof na godzinę, ale skutek był piorunujący* – wspominał w liście do Krystyny Marek. – *Stuchacze sprowadzili starszych słuchaczy, którzy już od dawna nie chodzili na wykłady /.../. W moich objaśnieniach trzymałem się z dala od wszystkiego, co znajduje się w polskich podręcznikach historii literatury, zwracając uwagę tylko na formę, którą ustawiałem w porządku historycznym Ariosto – Tasso – Marini – Byron, od baroku do romantyzmu. Tekst mówił sam za siebie; słuchacze byli nim zafascynowani.* Nie było to jedyne doświadczenie dydaktyczne autora „Ziemi berneńskiej”. W pewnym okresie czytał z młodymi muzykami szwajcarskimi partytury i udzielał im wskazówek co do techniki gry.

Decyzja pozostania w Szwajcarii nie przyszła Stempowskiemu łatwo. W 1946 r. planował jeszcze podróż do Polski, niewykluczone, że z intencją pozostania. Natrafił jednak na zasadnicze trudności. [— — — —] [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)].

Stempowski przeciwstawiał się wszelkim próbom wzniecania wrogości między krajem a emigracją, starał się zrozumieć sytuację rodaków w Polsce. *Nasamprzód wypadałoby*

³ Świadek St. Vincenza stoi w sprzeczności z krzywdzącą Stempowskiego opinią Zbyszewskiego: „Miał mało dla swych znajomych uznania, mało go ci znajomi interesowali” (dz. cyt.).

⁴ Na temat dzienników podróży Stempowskiego zob. mój artykuł *Podróż do Europy*, „Znak” 1986, z. 11/12.

wziąć pod uwagę – pisał do Krystyny Marek 30 IV 1950 – że naszych warszawskich rodaków niesie wielki proces historyczny, w którym płyną jak żdźbła słomy w wodach potopu, inte'ktualnie i fizycznie nieodporni i nie ogarniający nawet wzrokiem całości kształtu kataklizmu.

Gdy tylko pojawiła się możliwość wydania w kraju esejów (w 1957), Stempowski nie zwlekał ze zgodą. Dwa tomy dla „Czytelnika” przygotował wtedy dawny słuchacz pisarza z PIST-u, *przywódca moich nielegalnych czytelników w epoce kultu jednostki*, Zygmunt Kałużyński. Jak wiadomo, nic z tego wtedy nie wyszło.

W 1948 r. nawiązał Stempowski stałą współpracę z miesięcznikiem „Kultura”, w którym zamieszczał swój „Notatnik niespiesznego przechodnia”. Prócz tego publikował w londyńskich „Wiadomościach” oraz w prasie szwajcarskiej, niemieckiej i francuskiej. Współpracował też z działem kulturalnym RWE dostarczając recenzji. Skromne honoraria nie wystarczały na życie i pisarz musiał imać się różnych zajęć. Dobrze, gdy były to tłumaczenia (znał prócz klasycznych prawie wszystkie języki europejskie). Był taki okres, gdy zarabiał na życie wyrabiając chałupniczo szczotki. Nie były to czasy dla emigrantów przychylnie i Stempowski mieszkający w neutralnej Szwajcarii zmuszony był publikować pod pseudonimem Paweł Hostowiec⁵. Tym imieniem podpisał swą największą pracę przekładową – „Doktora Żiwago” Borysa Pasternaka.

W początku lat pięćdziesiątych Jerzy Stempowski zamieszkał w domu państwa Dienecke i Henri Tzautów. Znalazł tam przyjaźń i dobrą atmosferę do pracy. Pani domu, pochodząca ze starej holenderskiej rodziny o intelektualnych i artystycznych tradycjach, była malarką i muzykiem, jej mąż, Henri Tzaut, potomek patrycjuszowskiej rodziny – dyrektorem w departamencie sprawiedliwości szwajcarskiego rządu federalnego. Ich pieczy Jerzy Stempowski powierzył swoje archiwum, którego tajność zastrzeże na dwadzieścia lat od swojej śmierci.

W 1961 r. ukazały się w Paryżu „Eseje dla Kassandry” – tom, prócz nowych utworów, zawierał przedruki esejów przedwojennych. Książka ta przyniosła Stempowskiemu nagrodę literacką „Kultury”. Już wcześniej został on laureatem nagrody ufundowanej przez Polskie Oddziały Wartow-

nicze w Europie (1950) oraz nagrody Juliana Godlewskiego (wspólnie z Józefem Mackiewiczem – 1963). „La terre bernoise”, wydana po raz pierwszy w 1954 r., otrzymała nagrodę Dyrekcji Oświaty kantonu berneńskiego. Jednym z laureatów był w tym samym roku Friedrich-Dürrenmatt.

Stempowski był wielkim epistolografem. Przez całe życie korespondował z licznymi przyjaciółmi i znajomymi: m.in. z Marią Dąbrowską, Krystyną Mąrek, z Haliną i Bolesławem Micińskimi, Stanisławem Vincenzem, ojcem, Józefem Czapskim, Janem Kottiem. Niewielka część tej bogatej korespondencji została opublikowana. W 1974 r. Oficyna Poetów i Malarzy wydała wybór listów do Krystyny Marek; listy do różnych adresatów wydrukowały „Wiadomości” w numerze poświęconym pamięci autora „Eseju berdyczowskiego”. W 1978 r. Adam Zieliński ogłosił w „Zeszytach Historycznych” swoją korespondencję ze Stempowskim z lat 1941–1942 na temat stosunków polsko-ukraińskich.

W nocie autobiograficznej Stempowski wyznaje, że jego *dłuższe i ambitniejsze prace, do których zebrał obszerne materiały, pozostały w stanie projektów*. Planował książki: o starej cywilizacji rolniczej, o dziejach technik literackich od Renesansu do XX wieku, zbierał materiały do studiów nad austro-węgierskim federalizmem, chciał napisać rozprawę o estetyce Owidiusza (owocem tego ostatniego projektu jest znakomity esej „Sulmona”). Nie dane mu było urzeczywistnić tych planów. Jego pierwsza biblioteka została zniszczona w pogromie Winikowiec we wrześniu

⁵ Tymon Terlecki sugeruje, że powstał on przez połączenie ukraińskiego słowa „hostec” z polskim przyrostkiem patronimicznym (*Pan Jerzy*, „Dialog” 1981, nr 9). Natomiast pani Irena Vincenz jest zdania, które ja podzielam, że Stempowski postawił się nazwą geograficzną. Hostowiec to strumień na Huculszczyźnie, dopływ Czeremoszu, a także nazwa poloniny.

⁶ Nawiązuję tu do artykułu Andrzeja Bernata *Chaos i dyscyplina. Introdukcja w życie i dzieło Pawła Hostowca* („Więź”, 1984, nr 10), w którym pisze on, że Stempowskiego „otacza aura niespełnienia. Wśród twórczości takich ludzi jak Gombrowicz, Miłosz czy Vincenz, jego eseje sprawiają wrażenie pracy kogoś, kto odmówił podjęcia wyzwania. Takich kluczy do współczesności i przyszłości jak od tamtych, od niego nie otrzymamy”.

Są czytelnicy, którzy w pisarzu chcieliby widzieć wieszca, oczekując od niego kluczy i instrukcji. Takim pisarzem Stempowski być nie zamierzał. Dalecy, zresztą byli od tego również twórcy, których Bernat daje za wzór (zob. mój artykuł *Wobec kryzysu Europy. Powojenna eseistyka Jerzego Stempowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1987, nr 2).

1917 r., druga – licząca około 10 tys. tomów – przepadła w Warszawie. Z drugiej jednak strony czuł Stempowski niechęć do ujęć systematycznych i zamkniętych. Trudno go sobie wyobrazić przemawiającego *ex cathedra*. Jego żywiołem były niewielkie formy literackie, prywatna rozmowa, korespondencja. *Ja kontentuję się fragmentem albo komentarzem, przyczynkiem* – mówił w rozmowie z Janiną Kościłkowską („Wiadomości” 1970, s. 1251/1252). – *To wydaje mi się bardziej przyzwoite... Gdyby ludzie choć trochę więcej zrozumieli i nauczyli się z niektórych książek, inne byłyby już często zupełnie zbędne. /.../ Ja należę raczej do stręczycieli książek niż do ich autorów...*

Wielka skromność i dyskrekcja samego pisarza oraz wybór określonych gatunków literackich nie mogą być podstawą do pomniejszania intelektualnej rangi jego dzieła⁶. Stempowski nie był ani prorokiem, ani wizjonerem, zawsze starał się zachować sceptyczny dystans, z mistrzostwem posługiwał nie niedomówieniem. Jego sceptycyzm nie jest wygodną postawą przyjętą, by odseparować się od zgiełkliwego świata. Wprost przeciwnie, wydaje się rezultatem wysiłku zmierzającego do uzyskania pewności, że nie ulegnie się iluzji, pozorom, demagogii. Najnowsze dzieje – by do nich się tylko ograniczyć – dostarczały zbyt wielu przykładów katastrofalnej w skutkach łatwowierności czy równie groźnego dogmatyzmu; sceptyczna reakcja wydaje się odruchem głęboko uzasadnionym. Taka postawa może wprowadzić w błąd – Stempowskiego trzeba czytać wielokrotnie i z największą uwagą. On sam był takim czytelnikiem, tego wymaga od nas.

Jerzy Stempowski zmarł 4 października 1969 r. w Bernie. Na tamtejszym cmentarzu złożona została urna z jego prochami. Wielkiego pisarza żegnali nie tylko Polacy i Szwajcarzy, ale również Czesi, Niemcy, Ukraińcy. Jakby dla podkreślenia, że jego ojczyzną był nie tylko *dniewstrowy jar*, *step porosły burzanem i kurhanami*, ale cała Europa.

Jerzy Stempowski. Esquisse pour une biographie

Jerzy Stempowski (1893-1969), essayiste et critique littéraire. Il fit ses études aux universités de Cracovie, de Munich et de Zurich et collabora avec de nombreuses revues littéraires d'avant-guerre (entre autres „Wiadomości Literackie”, „Ateneum”) et d'après-guerre: „Kultura” paraissant

à Paris et „Wiadomości” édités à Londres. Auteur entre autres de „Le Pèlerin” (1924, son premier ouvrage), „Les essais pour Cassandre”, „La terre bernoise” (en français). En 1940, il s'établit en Suisse où vécut jusqu'à la fin de ses jours.

Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

Odpryski lektury

Działanie lektury przypomina czasem działanie granatu ręcznego. Ktoś odgina zawleczkę, wyciąga ją i bezgłośnie upuszcza granat do głębokiej studni. Wiem coś o tym, bo gdy w 1945 r. przyszedłem do filii gimnazjum im. Rejtana w Konstancinie, by kontynuować pobieranie nauk, które dotąd przerywane było takimi epizodami, jak doszczętne spalenie miasta, zajmowałem się wraz z kolegami problemem zużycia obfitych, pozostawionych przez Wehrmacht zapasów amunicji i środków wybuchowych. Jednym z naszych ulubionych zajęć było wrzucanie granatów ręcznych do głębokiej acz nieczynnej studni znajdującej się w szkolnym ogrodzie. Tak się przy tym szczęśliwie złożyło, że choć studnia mocno ucierpiała od tej naszej działalności, to zajęcie szkolne jakoś nie. Wrzuciwszy na przerwie kilka granatów do studni wracaliśmy do klasy, by zająć się „Księgami pielgrzymstwa”, „Nie-Boską komedią” lub dziełem pod tytułem: „Rozdziobią nas kruki, wrony”. Nasi nauczyciele nie byli wprawdzie zachwyceni sposobem, w jaki spędzaliśmy czas na przerwach, ale tak bardzo im to znowu nie przeszkadzało. Mogło być gorzej.

Stopniowo jednak miejsce granatów ręcznych zajęły lektury. Zapasy amunicji, choć obfite, z wolna kończyły się, natomiast książek stopniowo przybywało. Początkowo nie było ich zbyt wiele i to tłumaczy postanowienie, które wtedy podjąłem: że mianowicie będę czytał wszystko, co się ukazuje. Ni mniej, ni więcej. Myślałem, że nie ma co wybierać i wybrzydzać, prawdziwy intelektualista winien czytać wszystko i to dopiero może mu dać pełną orientację i możliwość własnej oceny. Ale już po roku rzecz okazała się niewykonalna. Było tego kilka przyczyn. Po pierwsze – siatkówka, którą zająłem się bardzo intensywnie. Po drugie – istnienie pewnych dziewcząt, które okazały się niemal równie interesujące jak siatkówka, choć może mniej urozmaicone niż

lektury. Po trzecie – fakt, iż książki ukazywały się coraz częściej, a wydawcy wcale nie czekali, aż się uporam z zaległościami.

Ta trzecia przyczyna okazała się najtrwalsza.

Tak więc, jak powiedziałem, lektury przypominają czasem granat ręczny. Bywa, że robią tylko trochę huk, bywa, że ich eksplozja oślepia; bywa też, że odłamki ranią – ale ta zabawa wciąż, staje się nałogiem, trwa do późnych lat, gdy już nie ma mowy o siatkówce. Czytamy i czytamy, większość tych lektur wpada do głębokiej, ciemnej studni, czasem zostają jakieś odpryski, niekiedy jest z tego jakiś pożytek, często nie ma żadnego.

Oto właśnie przeczytałem kilka ogromnie się różniących tekstów. Jeden cenię sobie wysoko, inny mniej, jeszcze inny uważam za obrazę ludzkiego umysłu. Z każdego zostały mi odpryski, które muszę uporządkować, ułożyć, obejrzeć. I chcę to zrobić na oczach czytelników, bo może będzie z tego jakaś korzyść, może ktoś wraz ze mną zastanowi się nad nimi i nad tym, co z nich wynika, może wyciągnie jakieś własne wnioski.

W interesującej książce niemieckiego historyka, Golo Manna (syna Tomasza), zatytułowanej: „Wspomnienia i myśli – młodość w Niemczech”^{**}, której autor opowiada o swoim dorastaniu i dojrzewaniu w latach dwudziestych i trzydziestych, o rodzinie Mannów, o tym jak postrzegał rozgrywające się wówczas w jego kraju wydarzenia, o nauce w szkole i studiach na uniwersytetach (zwłaszcza w Heidelbergu) – otóż w tej książce przeczytałem wywód, który daje wiele do myślenia: *Oto czego nauczyłem się od Jaspersa: że człowiek jest zawsze czymś więcej niż sam o tym wie i dlatego będzie zawsze zaskakiwany własnym postępowaniem. A dalej, że istnieją kwestie, które mają sens i są nieuniknione właśnie jako pytania, lecz nie znoszą wymuszonych odpowiedzi; i że istnieją też nierozwiązywalne konflikty myślowe. Że każda proklamowana wszechwiedza jest fałszywa i przynosi szkody. Moim studentom w Kalifornii, którzy zwykle byli naiwnymi pragmatykami albo optymistami, często powtarzałem: „This problem, like most problems cannot really be solved” (ten problem, jak większość problemów, nie może zostać naprawdę rozwiązany; można też przetłumaczyć to nieco inaczej: do końca, rzeczywiście rozwiązany).*

Można oczywiście zbyć to efektowne twierdzenie jako błyskotliwy paradoks albo wręcz sofizmat. Wielu ludzi na pewno tak robi. A jednak wydaje się, że byłoby to zbyt łatwe, a nawet całkiem niesłuszne. Wprawdzie praktyka dowodzi, że bywają naturalne problemy, które w końcu udaje się rozwiązać, bywają także inne, których rozwiązać się wprawdzie nie udaje – z przyczyn, że tak powiem, niezależnych od samego problemu – ale, których rozwiązanie jest znane i gotowe do zastosowania. Ale prawdą jest przecież, że bywają pytania, których sens leży w tym właśnie, że zostały postawione, a nie w tym, aby zaraz znaleźć na nie odpowiedź. I prawdą jest też, że istnieją nierozwiązywalne konflikty myślowe. I wreszcie jest oczywiste, że wszelka proklamowana wszechwiedza (głoszona przez ludzi, bo o Boskiej wszechwiedzy się nie wypowiadam) jest zawsze fałszywa. To wszystko jest właściwie truizmem, choć nigdy nie brakowało ludzi, którzy absolutnie nie chcieli się z tym pogodzić. W tym przypadku chodzi mi jednak o coś innego.

Mimo tak licznych rozczarowań i mimo wszystkich nauk o świecie i jego dziejach, jakimi rozporządzamy, w życiu codziennym wciąż spotyka się ludzi, często bardzo przecież inteligentnych, którzy z uporem nadal demonstrują pewną wiarę, która z pewnością jest bardzo szlachetna, wartościowa, wręcz wzruszająca, lecz mimo to jest fałszywa i oparta na złudzeniach. Złudzeniach godnych szacunku, to prawda, ale mimo to prowadzących na manowce. Czy coś, co jest godne szacunku i szlachetne może prowadzić na manowce? Mój Boże!... Ale o co chodzi? Właśnie o ludzi, którzy wierzą głęboko, że każdy problem można rozwiązać – pod warunkiem że się podda analizie, zrozumie, opracuje odpowiedni plan działania, a potem usiądzie przy jednym stole ze wszystkimi, którzy mają na daną sprawę jakiś wpływ, i wynegocjuje z nimi wspólne rozwiązanie. Myślenie tych ludzi opiera się na założeniu, że rozum jest mocniejszy niż rzeczywistość, to znaczy, że w chwili gdy wszyscy uświadamiają sobie, jaka ta rzeczywistość jest, czego wymaga, jakie są drogi prowadzące do jej ulepszenia – wtedy dogadanie się co do wspólnych działań jest już stosunkowo łatwe. Możliwa staje się wtedy zmiana rzeczywistości; nie tylko możliwa, ale wysoce prawdopodobna, niemal pewna. Jest to wiara głęboka i uparta, budząca sympatię i chęć współdzia-

łania, dopomożenia, udowodnienia, że to nie jest pomyłka. Często zresztą bywa i tak, że gdy ktoś nie bardzo nawet tę wiarę podziela, to jednak nie wypada mu się do tego przyznać.

Lecz jeśli chłodno przypatrzeć się ludzkiej historii, trudno nie zauważyć, że ta wiara nie ma zbyt wielu dowodów na swoje usprawiedliwienie. Trudno nie dostrzec, że rację ma raczej Mann czy też nauczający go Jaspers. We wszystkich ważniejszych sprawach w dziejach wcale nie było tak, aby wystarczyło poddać problem analizie, zrozumieć jego istotę, a później wynegocjować korzystne dla wszystkich rozwiązanie. Przykłady tego rodzaju wprawdzie istnieją, ale są tak rzadkie, że trudno pojąć, skąd się w ludziach bierze ta wiara. Czy można było w dziewiętnastym wieku wynegocjować rozwiązanie problemu niepodległości Polski i spełnienia uzasadnionych przecież aspiracji narodu polskiego? Czy można było drogą perswazji skłonić carów i Bismarcka, by inaczej spojrzeli na sprawę Polski? Albo czy swego czasu ktoś mógł wytłumaczyć Napoleonowi, by ograniczył swoje zamysły? Czemu nie udało się nakłonić Franciszka Józefa, by dał spokój z ukaraniem Serbii, cara, by wbrew ostrzeżeniom nie mobilizował armii, niemiecki sztab generalny, by nie skorzystał z okazji i wkroczył do Belgii? Dlaczego konferencja w Monachium nie przyniosła Chamberlainowskiego *pokoju w naszych czasach*? Właśnie przecież to Chamberlain najmocniej wierzył w ludzki rozsądek i nieograniczone możliwości rozumnych negocjacji. Dlaczego Cezar nie porozumiał się z Pompejuszem, Turcy z Bizancjum, Jagiełło z Krzyżakami, Lincoln z południowcami, Anglicy z Irlandczykami, Beneš z Gottwaldem, Izrael z Arabami, Chomeini z Husejnem? Dlaczego nie udało się wynegocjować swobodnego przemarszu Persów przez wąwóz w Termopilach, przejazdu szwoleżerów przez wąwóz somosierski, ocalenia Kartaginy ani Armady, współistnienia Rzymu z Galią ani Brytanii z Burami?

Doprawdy, przekonanie, że każdy problem da się rozwiązać i wszystko można ku obopólnemu zadowoleniu wynegocjować – opiera się na dość słabych dowodach. Czy więc nie jest raczej tak, że gdy interesy stron są sprzeczne, wtedy dążą one do uzyskania przewagi, a na kompromis godzą się tylko i jedynie wtedy, gdy żadna z nich nie ma dość siły, by

uzyskać korzystniejsze od kompromisu, to znaczy bezkompromisowe rozstrzygnięcie? Wszystko wskazuje, że tak właśnie jest. Kompromisy nie są na ogół pierwszą metodą rozstrzygania sporów, lecz ostatnią, po którą sięga się tylko wtedy, gdy nie ma innego wyjścia. Wyjścia, które ludziom wydaje się lepsze, to znaczy takiego, w którym można się narzucić drugiej stronie takie rozwiązanie, jakie nam odpowiada, choć nie odpowiada jej. Taka jest rzeczywistość, która sprawia, że nasz świat mało przypomina zebranie klubu Rotary.

Ale fakt, że rzeczywistość jest taka, a nie inna, nie oznacza, że nie można jej poddać uzasadnionej krytyce. Krytyka tego rodzaju może wychodzić z przesłanek etycznych (narzucanie krzywdzących rozwiązań przy użyciu siły jest niemoralne) albo czysto rozumowych, pragmatycznych (rozwiązania takie są niszczące, nietrwałe, niosą w sobie zalążki przyszłych konfliktów, są na dłuższą metę szkodliwe dla obu stron). Większość przytoczonych poprzednio przykładów świadczy, jeśli się nad nimi głęboko zastanowić, że taka krytyka jest usprawiedliwiona, a przynajmniej bywa taka dość często. Napisano już немало mądrych prac wskazujących, że jednostronne rozwiązania, oparte na chwilowej przewadze siły, nieraz bywają nietrwałe i w rezultacie nikomu nie przynoszą korzyści, podczas gdy rozwiązania kompromisowe są nieraz trwalsze, niż się to na początku komukolwiek mogło wydawać. Krytyka jest zatem słuszna, ale doświadczenie wielu stuleci poucza, że tylko wyjątkowe umysły potrafią w codziennej praktyce kierować się względami ogólnej, długofalowej słuszności. Częściej rozstrzyga dążenie do doraźnych, szybkich korzyści.

Ale dość już tych dywagacji. Cytat z książki niemieckiego historyka, ten odprysk interesującej lektury, sprowadził mnie na tory rozważań natury historyczno-politycznej. Sądzę jednak należy, że Jaspers (czy też raczej Mann, który się na niego powołuje) miał zapewne na myśli coś więcej, a nie tylko jeden wymiar spraw ludzkich. Problemy, z jakimi ludzie mają do czynienia, nie są tylko problemami politycznymi, choć te ostatnie przesłaniają nam nieraz świat, zwłaszcza w chwilach tak dramatycznych przemian jak obecnie.

Ukazało się drugie wydanie „Antologii poezji żydowskiej” opracowanej przez Salomona Łastika przy udziale Arnolda Śluckiego – obu już nieżyjących. Książka miała cierniową drogę do czytelnika. Ponieważ byłem członkiem Prezydium Zarządu byłego Związku Literatów w ostatnich dwóch kadencjach, pamiętam, że jeszcze za życia Iwaszkewicza sprawa tej antologii powracała niemal na każdym posiedzeniu, a przynajmniej na co drugim. Na przeszkodzie stały potężne moce, moce tajemne, choć nie nazwałbym ich tajemniczymi. Moce, które potrafiły w pewnej chwili doprowadzić do rozrzucenia gotowego składu. Lecz oto mamy już drugie wydanie, więc przykład „Antologii” dowodzi po raz tysięczny, że książki mają żywot trwalszy niż najpotężniejsze moce, co zresztą – jak pamiętam – przepowiadano od początku całej sprawy. Gdzież są ludzie, którzy jak nieudana karykatura Rejtana kładli się na drodze tej książki?

Jest w owej antologii wiersz, który przytoczę tutaj w całości:

AKTUALNOŚCI

*Zamknijcie dom i kłódkę zawieście.
Złe psy szczekają w ciemnym mieście.
Złe psy szczekają w ciemnym mieście
i małe dziecko z krzykiem się budzi.*

*Znowu powiększy się zgryzota
od dawna przybitych ludzi.*

*Podnoszą się ręce na domy nasze,
kamieniem w szyby uderza nienawiść.*

*Gwiazdy, jak nocni stróże, widzą
ręce gotowe mordować i grabić.*

*Zamknijcie dom i kłódkę zawieście.
Złe psy szczekają w ciemnym mieście,
Zasłońcie okno, niech świeczka zapłonie,
bezradną twarz schowajcie w dłonie.*

*Trzeba przewiązać lędzwie w złej godzinie
i wstrzymać oddech.*

Autor: Misza Trojanow (1906–1942). Tłumaczył Robert Stiller.

Wiersz. Może nie jest odkrywcy; może nie operuje głębką, oryginalną metaforą; może nie świadczy o umiejętności subtelnej analizy uczuć i stanów psychicznych; może nie potrafi w nowy sposób przekazać nam dawnych treści. Może.

Dla mnie jest to wiersz wstrząsający.

Dołączono do niego notkę biograficzną: *Właściwe nazwisko: Trojanowski. Urodził się w Dąbrowie Górniczej. Wykształcenie otrzymał tradycyjne (cheder i jeszyboty w Będzinie i Łodzi). Utrzymywał się z korepetycji, pracował również jako agent handlowy, a także jako subiekt. Debiutował w r. 1926 w Łodzi /.../ Podczas okupacji przeniósł się z Łodzi do Warszawy, a następnie do Otwocka, gdzie w sierpniu 1942 roku został zamordowany przez hitlerowców.*

To wszystko.

Ten wiersz i ta przeraźliwa, zwięzła notka prowadzą mnie do innej lektury, której znaczenie wydaje mi się bardzo duże. Chodzi o głośny artykuł Jana Błońskiego pt. „Biedni Polacy patrzą na Getto“, który ukazał się w „Tygodniku Powszechnym“. Wywołał on wiele dyskusji ponieważ poruszył temat wyjątkowo bolesny i taki, przy którym wielu ludzi po prostu boi się sięgnąć do sedna sprawy, szuka tłumaczeń, które pozwoliłyby z honorem przygłuszyć niepokój sumienia. Chodzi o stosunek Polaków do zagłady Żydów w Polsce podczas okupacji. Niektórzy poczuli się w swoim spokoju tak zagrożeni, że, jak mecenas Siła-Nowicki – ruszyli do przeciwnatarcia, w którym brak logiki, chaotyczność języka i stylu zdradzają najwyższe zdenerwowanie. Smutne to teksty powtarzające wciąż te same, po stokroć już użyte i zużyte argumenty, teksty, w których słabość dowodów pokrywana jest krzykiem na temat patriotyzmu, krzykiem, jakiego nigdy nie ma w utworach tych ludzi, którym historia rzeczywiście przyznała tytuł patriotów i uczyniła to po ich śmierci, a nie za życia, bo wtedy jest na to jeszcze za wcześnie.

Artykuł Jana Błońskiego wydaje mi się ważny, a jego tezy są mi bliskie. Podobnie jak on sądzę, że tak się złożyło, iż o sprawie żydowskiej w Polsce, o zagładzie narodu żydowskiego i o naszym do tej zagłady stosunku nigdy nie powiedzieliśmy wszystkiego do końca. Nie powiedzieliśmy tego częściowo z naszej winy, częściowo nie z naszej. Myślę, że

stało się to przede wszystkim dlatego, że w pierwszych latach po wojnie, kiedy należało przeprowadzić pełny rachunek sumienia – było to z różnych powodów właściwie niemożliwe. Niemożliwe było wtedy w ogóle mówienie prawdy o okupacji i latach wojny, nie tylko o tej sprawie – wszystko zostało sfalszowane. Myślę, że gdyby możliwe było wtedy przedstawienie pełnej prawdy o tych latach, gdyby mogli mówić wszyscy i pełnym głosem – to również i ta sprawa zostałaby oświetlona i wypowiedziana do końca. Byłoby czyściej i lepiej. Ale nie została.

Od tej pory jest już inaczej. Gdy ktoś, jak Błoński, próbuje rozdrapać tę zabliźnioną ranę, od razu odzywa się chór głosów powtarzających zawsze tę samą litanię: że my byliśmy ponad zarzuty, że nam też było ciężko i źle, zaś inni, to znaczy cudzoziemcy, byli nie lepsi, a pewnie nawet gorsi. Rzecz jednak polega na czym innym. Na tym, że choć to święta prawda, iż nam było ciężko, i choć jest również prawdą, że inni też nie byli lepsi (a ja nawet sądzę, że wina aliantów w tej sprawie, w tym również wina amerykańskiej ludności żydowskiego pochodzenia była stokroć większa niż winy Polaków) – to jednak ten argument mnie nie dotyczy i nie obchodzi. Ja nie jestem powołany do tego, by czynić rachunek sumienia za aliantów i za Żydów na Zachodzie, za Roosevelta i Churchilla, za Rotszyldów, Lippmanów, Baruchów, Brandeisów. Ja mogę się rachować tylko z własnym sumieniem. I nie jest dla mnie żadnym argumentem twierdzenie (być może słuszne), że gdyby w naszej, polskiej sytuacji w Generalnej Guberni znaleźli się na przykład Francuzi – to pewnie nie zachowaliby się lepiej, może nawet gorzej. Być może tak by było, ale to nie zostało udowodnione, a poza tym ten problem mnie w ogóle nie dotyczy. To jest żmartenie Francuzów (Niemców, Anglików, Włochów, Amerykanów itp.), mnie zaś w tej sprawie obchodzi wyłącznie żmartenie Polaków.

Jeżeli w naszym kraju, obok nas i w naszej obecności zamordowano kilka milionów niewinnych ludzi, a my nie mogliśmy ich uratować, to jest to wydarzenie tak straszne i tragedia tak wielka, że zrozumiałe, ludzkie i właściwe jest, iż tych, którzy przeżyli, coś niepokoi, że gnębią ich wątpliwości i że nie mogą oni znaleźć spokoju. Myślę, że niezależnie od tego, czy mogliśmy w tej sprawie zrobić coś więcej

(a przecież nigdy nie da się udowodnić, że niczego więcej nie można było zrobić, podobnie jak nie da się udowodnić, że można było) – otóż niezależnie od tego co można lub nie można udowodnić, pozostaje problem, wobec którego nie możemy zachować spokoju – i nie powinniśmy. Ja tego spokoju nie mam, choć miałem wtedy zaledwie dwanaście lat.

A oto druga sprawa, która też dotyczy tamtych lat i wynika z niedawnych lektur. Sprawa Otto Schimka, dziewiętnastoletniego Austriaka, żołnierza Wehrmachtu, który został rozstrzelany w Polsce z wyroku hitlerowskiego sądu polowego. Jak wiadomo, wokół jego postaci utworzyła się piękna legenda i wielu ludzi otacza jego grób czcią. Uważa się, że zginął, ponieważ odmówił udziału w zabijaniu polskiej ludności. Jednak szczegóły sprawy nie są całkiem jasne. Jak się wydaje, nie jest udowodnione, że Schimek rzeczywiście odmówił udziału w egzekucjach, wiadomo natomiast, że nie chciał więcej służyć w hitlerowskim wojsku, że uciekł, ukrywał się wśród Polaków i zginął, kiedy go znaleziono. Tak więc czy inaczej pamięć o nim zasługuje na sympatię, a jeśli wokół jego postaci i grobu wytworzył się kult – to, na Boga, nie ma w tym niczego złego czy oburzającego. Jest w tym natomiast piękne świadectwo, że instynktownie pragniemy znaleźć dobro nawet w najgorszych czasach i najokropniejszych okolicznościach, że pragniemy znaleźć ludzką więź również z tymi, którzy zmuszeni byli nosić wrogie nam mundury. Zwłaszcza gdy chodzi o człowieka, który ten mundur zrzucił i przyszedł do nas, co groziło śmiercią, za co istotnie śmierć go spotkała.

Tak przedstawia się sprawa niezależnie od szczegółów, które nie są chyba aż tak ważne. Dlatego to, co się wokół postaci Schimka rozpętało, musi budzić najgłębsze zdumienie. Wydarzyło się coś tak dziwnego, że aż trudno to sobie w normalnych kategoriach wytłumaczyć. Oto przeciw Schimkowi i ludziom, którzy czczą jego pamięć, wystąpił człowiek uważający się za polskiego publicystę, który za główny punkt ambicji uznał konieczność zniszczenia Schimkowej legendy, poniżenia jego pamięci, zniszczenia tego

dobrego, ludzkiego poczucia więzi, które się narodziło. Publicysta Kazimierz Kąkol, pragnąc to wszystko zniweczyć, (...) przyjął za niepodważalny dowód wyrok i uzasadnienie hitlerowskiego sądu, uznał, że gdy za tym sądem powtórzy oskarżenie, iż Schimek był dezterterem – wtedy skompromituje go w naszych oczach. Właściwie proporcje przywrócił dopiero Edmund Osmańczyk, który przypominał, że i on sam był dezterterem z Wehrmachtu, a prócz niego te same koleje losu przeszły tysiące innych Polaków.

Ale ja chciałbym zwrócić uwagę na inny aspekt sprawy. Otóż zaślepienie doprowadziło Kąkole do tego, że zapomniał, iż Polacy, których nazwiska pojawiały się na czerwonych plakatach rozwieszanych wówczas na ulicach polskich miast, byli tam określani jako bandyci. Pytam: Czy również to określenie stosowane wówczas przez te same władze, które Schimka nazwały dezterterem, może ma być dla nas obowiązujące? Co za absurd sprawa, że w czterdzieści dwa lata później piszący po polsku publicysta odwołuje się do uzasadnienia hitlerowskiego wyroku jako do rozstrzygającego dowodu, który należy przyjąć i nie dyskutować?

Obawiam się, że takie absurdalności rodzą zacierzwanie i nienawiść, które przytłumiają rozum. Uczucia skierowane przy tym nie przeciw rzeczywistym wrogom narodu, lecz przeciw tym, którzy myślą i zachowują się inaczej. I to jest właśnie jeden z tych odprysków lektury raniących głębiej niż granat ręczny.

☛ Golo Mann, *Erinnerungen und Gedanken. Eine Jugend in Deutschland*, S. Fischer 1986, s. 329.



JOANNA EWA MŁYNARCZYK

MATKA

dla L. i A. Riechers

Matka kładzie się wraz z dzieckiem do grobu
Nie może oddzielić się od tej części materii
Kiedy wstaje, żeby dalej żyć, jest zwiastunem
[zmartwychwstania
Ona pierwsza zwycięża śmierć; jej miłość jest żywa
Żyje w dwóch wymiarach: po obu stronach pępowiny
Kiedy umiera dziecko, które jest znakiem zapytania
Matka ma już odpowiedź: po omacku idzie w wieczność
A jeśli wieczności nie ma – wtedy ją stwarza

DAWID J. HERMET OFM

ZAWSZE DOPIERO

nieustannie na brudno
a zdążyć przepisać na czysto
i wypowiedzieć to w jakich butach
przez badyle dni się szło trudno

ciągle nie ta wersja
nie ta muzyka nie ten ja

więc ten wiersz niech podplomykiem
przy głowie z budzeniem pośrodku nocy
bo jeszcze nie koniec
bo to zawsze dopiero
początek drogi

RYSZARD SZCZEPAN KURYŁO

OBYWATELU DNIA

na czym oparłeś nadzieję
 już wiem
 dzień jej skałą
 o nieszczęśliwy patrz
 to noc
 i na próżno już twoje słoneczne racje
 w czerwonej łódce
 pewnie odpływasz za horyzont
 lecz nie martw się
 ktoś jeszcze raz
 o świecie zawoła cię
 i zrozumiesz
 jakim olbrzymem jest nadzieja
 1980 r.

PIOTR SZEWC

DOWODY RZECZOWE

Słońce cierpliwie prześwieca poranną mgłą
 Na liściach ostu i macierzanki błyszczy zimna rosa
 Zaczyna się wrzask jaskółek które świt wypuścił na niebo
 I mrówki torują nową ścieżkę w poprzek posypanej igliwem
 [drogi]

Pan Bóg od rana składa dowody na istnienie świata
 Ale nie wiadomo kto je zbierze i powie co znaczą

Pytań... ciąg dalszy

Jeśli ktoś miał okazję śledzenia rozwoju myśli Leszka Kołakowskiego, nie będzie wcale zaskoczony tematem ostatniej jego publikacji¹ nawet wówczas, gdy niezupełnie będzie dzielił pozycję tam wyłożoną. W istocie rzeczy problematyka religijna czy czerpana z religijnej dziedziny nigdy Kołakowskiemu nie była obca². Współ z innymi wątkami zainteresowań to właśnie ona wyróżniała autora „Religion” wśród grona marksistowskich filozofów polskich lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Patrząc wstecz można orzec, iż tematyka religijna nigdy nie zajmowała w myśli Kołakowskiego marginalnej pozycji; nie interesowała go ona li tylko z racji powierzchownych czy zgoła ideologicznych. Pewnie – ponowne odczytanie jego pierwszych publikacji może rozczarować dzisiejszego czytelnika. Czy zresztą tylko dzisiejszego? Walczył w nich Kołakowski z religijną alienacją i mentalnością zajmując pozycję ortodoksyjnego marksisty; fascynował się, jak zresztą wielu jego rówieśników, dialektycznym i historycznym materializmem, ale... szukał przede wszystkim historycznego zakorzenienia swojej genealogii intelektualnej – zresztą odległej i co najmniej wątpliwej – w filozoficznej spuściźnie średniowiecza: W 1955 r. Kołakowski wyznaczał sobie program filozoficznych dociekań, pisząc w uwagach wstępnych do „Wykładów o filozofii średniowiecznej”, że *marksistowska historiografia filozoficzna, niezmiernie wątko dotychczas rozwinięta w zakresie badania myśli filozoficznej i społecznej średniowiecza, ma w tej dziedzinie ogromną pracę do wykonania. Musi ona przeciwstawić się interpretacjom historyków katolickich, niemal monopolizujących dziś w swoim ręku mediewistykę filozoficzną, ukazać fałszywość teorii traktujących całą filozoficzną myśl europejską feudalizmu jako jednolity strumień ortodoksji, zwrócić szczególną uwagę na rodzące się w tej myśli zalążki materializmu i racjonalizmu, na procesy sprzyjające wyzwaniu się nauki z nacisku teologii i religii, wydobyć w średniowieczu nurty postępowe, antyfeudalne i antykościelne, przygotowujące późniejszy rozwój materialistycznej i ateistycznej filozofii czasów nowożytnych*³.

Przypominając ten urywek nie mam najmniejszego zamiaru nicowania autora „Religion”. Chciałbym wyłącznie uświadomić czytelnikowi intelektualną drogę Leszka Kołakowskiego, odległość, jaką pokonał, zanim doszedł do dzisiejszych swoich pozycji filozoficznych oraz ich uwarunkowań. Wydaje mi się zresztą, że owe uwarunkowania niezupełnie przestały oddziaływać na dzisiejszy tok jego myśli, mimo jej niezaprzeczalne pogłębienie widoczne co najmniej od 1962 r. To właśnie w owym czasie Kołakowski

zaczął dostrzegać złożoną specyfikę religijnego fenomenu. Marksistowskie wyjaśnienia religii traciły wówczas swoją wartość poznawczą. Kołakowski pytał: *Czy najrozmaitsze formy chrześcijańskie, w których przez wieki wyrażały się różne dziedziny życia kulturalnego, dają się zredukować do czysto instrumentalnych środków, za pomocą których znajdowały wyraz treści inne, jedynie jakoby autentyczne – czy więc wartości religijne dają się skutecznie w historii rozumieć, jeśli uchodzą tylko za środki realizacji innych wartości lub sposoby ich wyrażania?*⁴

Kołakowski zaczyna zatem powątpiewać w słuszność marksistowskiego oglądu religii. Zauważa niewspółmierność opisu religijnej rzeczywistości i jej marksistowskiego rozumienia z gruntu i wyłącznie ideologicznego, właśnie dlatego, że religia nie jest postrzegana w jej istotnych i specyficznych momentach. Mimo to Kołakowski wciąż zabiega o badanie religijnego zjawiska w „historii”, znaczy właśnie w jej instrumentalnym aspekcie. Można się w tym dopatrywać albo swoistej niekonsekwencji, albo co najmniej niedostatecznie dopracowanej metody badania religii. Z jednej bowiem strony Kołakowski nie chce redukować religii do *czysto instrumentalnych środków*, z drugiej jednak redukuje ją – być może nieświadomie czy nawet wbrew sobie – gdyż odcina ją od jej transcendentalnego podłoża. Interesuje go w dalszym ciągu historyczny aspekt religii czy parareligii, tak jakby tylko on był godny badania.

W nieco szerszej perspektywie Kołakowski zaczyna jednak dostrzegać pozytywną rolę – znowu więc instrumentalną – napięcia między transcendencją a historycznością. Nieco później powie on, że jednoznaczna afirmacja transcendencji i historyczności oznacza uznanie dwóch wykluczających się rzeczywistości. Musi zatem powstać pytanie o ich wzajemny stosunek. Na pierwszy rzut oka nie można uznać transcendencji bez negocjowania tym samym historyczności – i odwrotnie. Ich ewentualny wzajemny stosunek układa się – zdaniem Kołakowskiego – w antynomię nie tylko

¹ Leszek Kołakowski, *Philosophie de la religion*, Fayard 1985, tłum. z angielskiego Jean-Paul Landais.

² By przekonać się o tym, wystarczy przypomnieć parę tytułów wcześniejszych publikacji L. Kołakowskiego w chronologicznym układzie: *Szkice o filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955; *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1956; *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962; *Klucz niebieski albo opowieści budujące z historii świętej zaczerpnięte ku pouczeniu i przestrodze*, PIW, Warszawa 1964; *Świadomość religijna a więź kościelna*, PWN, Warszawa 1965; *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967; *La révanche du sacré dans la culture profane*, maszynopis konferencji na XXIV Rencontres Internationales de Genève w dniach 10–15 września 1973 r.

³ L. Kołakowski, *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 6.

⁴ Tenże, *Chrześcijańska filozofia historii*, w: *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 46–47.

niemożliwą do pokonania, lecz wręcz godną utrzymania. Z tego bowiem antynomicznego styku płynie i wiedza, i kultura – której składową częścią jest religia. Z faktu, że nasza wiedza i rozumienie są zawsze historyczne i od historii nieodłączne, Kołakowski wnioskuje, iż *Nadzieja* [w ujednoliceniu transcendencji i historyczności – przyp. mój S.O.] *zawierałaby /.../ wiarę w kres nieodwracalny historii ludzkiej, t.j. w efektywne utożsamienie, w czasie historycznym, egzystencji empirycznej z „istotą” człowieczeństwa; byłaby zatem wiarą w wyschnięcie źródeł, w których odnawia się wszelka energia twórcza kultury*⁵.

Choć z kontekstu cytowanego fragmentu jasno wynika, iż nie chodzi tu o religijną wiarę, lecz o „laickie” wierzenia dotyczące rajskiego stanu ziemskiego, jaki proponują niektóre ideologie z marksistowską włącznie, Kołakowski czerpie swoje pojęcia z dziedziny sacrum. Czyżby chodziło tylko o pewien kamuflaż, by mówić o „innych treściach”? Nawet przy takim założeniu instrumentalizacja wiary religijnej jest oczywista. Poza tym Kołakowski rozważa w dalszym ciągu religię w perspektywie wyłącznie kulturowego zdarzenia, co prowadzi konsekwentnie do wniosku, że pojęcia dotyczące samej natury laickiej wiary mogą być zastosowane do religii. Sześć lat później powie on jasno – myśląc tym razem o wierze w sensie ścisłym – że z wyżej wspomnianego napięcia między transcendencją a historycznością płynie nie tylko kultura, lecz i sens ludzkiego życia, i człowieka w ogóle. *Religia jest sposobem, dzięki któremu człowiek akceptuje swoje życie jako nieuniknioną porażkę. Że nie jest ono nieuniknioną porażką, nie można mówić bez odrobiny fałszywej wiary. Oczywiście, można trwonić swoje życie w przypadkowości dnia. Niemniej nawet wówczas życie byłoby wyłącznie nieustającym i beznadziejnym pragnieniem życia i ostatecznie żalem nie przeżytego życia. Akceptować życie i zarazem akceptować je jako porażkę jest możliwe li tylko wówczas, gdy przypisuje się mu sens nie w całości immanentny ludzkiej historii, znaczy pod warunkiem uznania porządku sacrum. W hipotetycznym świecie, z którego wymieciono by sacrum, pozostałyby tylko dwie ewentualności: albo pusta żłuda – za taką się uznająca, albo samowyczerpująca się pogoń za zaspokajaniem bezpośrednich potrzeb. Byłby tylko wybór proponowany przez Baudelaire'a: amatorzy ladacznicy i amatorzy obłoków; ci zatem, którzy uganiają się za zaspokojeniem pragnień chwili, i dlatego są godni pogardy – i ci, którzy pogrążają się w próżniaczych marzeniach, i dlatego też są godni pogardy. Wszystko byłoby godne li tylko pogardy. To wszystko. Świadomość wyzwolona z sacrum wie o tym nawet wówczas, gdy ukrywa to przed sobą samą*⁶.

I tym razem narzucający się wniosek nie odbiega od poprzednich. Kołakowski jest wciąż zewnętrznym obserwatorem religii.

Być może, iż sam uznaje się za obserwatora bezstronnego, obiektywnego czy podchodzącego do religii w naukowy sposób. Bezspornie taka postawa zapewnia pewien komfort intelektualny. Pozwala bowiem dostrzegać pewną, nawet pozytywną rolę, jaką odgrywa religia w wielu dziedzinach ludzkiego życia bez obowiązku wypowiadania się na temat wartości ściśle religijnych, a przede wszystkim bez osobistego przeżywania wiary i konsekwencji z niej płynących. To zatem, co zmienia podejście do religii, nie płynie z niej, lecz z obszarów, w których przejawia się religijna postawa. Im zatem ważniejsze jest dla człowieka obserwowane pole, na którym widać działanie religii, tym większego znaczenia nabiera sama religia. Przy czym jej wartość nie płynie z niej samej, lecz z innych dziedzin czy wartości powszechnie uznanych za ważne dla człowieka. Kołakowski przestaje podawać w wątpliwość pozytywną rolę religii w para- czy pozareligijnych domenach. Więcej – uznaje nawet, że religii nie można odcinać od jej transcendentalnych czy wręcz transcendentnych korzeni – od absolutnego Jestestwa czy Boga w ostateczności – bez pozbawienia jej możliwości skutecznego działania w czasowo-przestrzennym świecie bez sacrum.

Na tym podwójnym poziomie rozwija się religijna myśl Kołakowskiego zawarta w „Religion”. Nie chodzi już o upraszczanie złożonego problemu religii. Przeciwnie – Kołakowski pragnie strzec czystości religijnego tabu przeciw zakusom rozumu. Prowadzi to wprost do swoistego fideizmu płynącego z niemocy rozumu.

Wydaje mi się, iż zasadniczym problemem Kołakowskiego jest zbadanie możliwości – czytaj: niemożliwości – racjonalnego poznania Boga. Powiedzmy od razu, że wywody Kołakowskiego zawarte w „Religion” zmierzają ku wykazaniu, że tego rodzaju zakusy są i pozostaną bezowocne. Z pragnienia wiary – albo Boga, który okazuje się nieodzowny, by historia, moralność, życie ludzkie i sam człowiek mogły mieć niezniszczalny sens – i niepowodzeń racjonalnych usiłowań „dowodzenia” istnienia Boga oraz poznania Jego natury rodzi się pełne dramatyzmu napięcie, które sprawia, że dyskurs Kołakowskiego jest odległy od chłodnych rozumowań. Tętni w nim pasja drażenia filozoficznej myśli, by badać jej zasadność i osądzać jej wnioski. Nie jest to jednak dialog ze zdaniem innych myślicieli. W dyskursie Kołakowskiego dochodzi raczej do głosu bezlitosny krytycyzm, który niejednokrotnie prowadzi do przesadnie sztynnego przedstawiania opinii filozofów z przeszłości. Kołakowski poddaje ostrej krytyce *Boga niepowodzeń: teodycę, Boga myślicieli, Boga mistyków*, w którym

⁵ Tenże, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967, s. 8.

⁶ Tenże, *La revanche du sacré dans la culture profane* (tłumaczenie własne z maszynopisu).

dostrzega *erosa w religii*⁷; podejmuje problem sacrum i śmierci, analizuje język sacrum, by wnieść o obronę wszelkich tabu przed ich racjonalizowaniem. Kołakowski metodycznie bada spójność danej argumentacji – nie zaś systemów myślowych – filozoficznej czy religijnej, by wciąż stwierdzać, że owej spójności brak. Robi to w błyskotliwy sposób, nie gardząc paradoksami, które formułuje zrećźnie i sugestywnie posługując się metodą empiryczno-analityczną.

Właśnie w sposobie uprawiania filozoficznej refleksji Kołakowski najmniej ewoluował. Pozostał wierny empirycznej metodzie wzbogaconej filozofią analityczną. To być może sprawia, że lektura „Religion” jest ciekawa i pouczająca zarazem – i to niezależnie od stosunku czytelnika do wiary. W tym też ujawnia się pewna ciągłość intelektualnej drogi Kołakowskiego; wrażliwego na przy najmniej pozareligijne funkcje religii. Nie chcąc redukować wiary czy religii wyłącznie do roli „instrumentalnych środków”, Kołakowski nie ustrzega się mimo to postrzegania raczej religii niż wiary właśnie w kategoriach niemal na wskroś funkcjonalnych. Raz podkreśla jej rolę społeczną, kiedy indziej jej irracjonalną wartość kształtującą postawy osobowe i zapewniającą sens ludzkiemu życiu.

Otóż zajmowanie takiej postawy równa się uprzywilejowywaniu właśnie instrumentalnego wymiaru religii i to wbrew teoretycznym założeniom nieredukowania religii do spełnianych przez nią funkcji.

Chyba że należałoby zaryzykować inną interpretację hipotetyczną, mianowicie że Kołakowski ma pojęcie absolutu tak czyste i wzniosłe oraz wyobrażenie więzi człowieka z Bogiem tak bezinteresowne, iż nawet wówczas, gdy dostrzega on konieczność – choćby tylko logiczną – istnienia świata numeralnego dla zapewnienia sensu człowieczej historii, wydaje mu się to jednoznaczne ze spłaszczeniem nieosiągalnego ideału. A przecież chyba nic nie udaremnia idealnego podejścia do absolutu i traktowania sensu, jaki zeń płynie dla człowieka, jako równie bezinteresownej konsekwencji wiary – ba, nawet niewiary. Tyle że w pierwszym przypadku chodziłoby o sens pozytywny, w drugim o negatywny.

Obawiam się jednak, że Kołakowski nie rozpoznałby się chętnie w takiej interpretacji. Struktura bowiem takiego rozumowania nadmiernie upodabnia się do „ontologicznego argumentu” św. Anzelm, który nie przekonuje autora „Religion”. Uważa on bowiem, że z pojęcia Bytu doskonałego nie można logicznie wnioskować, iż owa doskonałość zawiera w sobie konieczność rzeczywistego istnienia takiego Bytu.

Wreszcie udoskonalanie metody wcale nie oznacza radykalnej ewolucji Kołakowskiego względem religii. Metoda analityczna

dobrze wtapia się w jego empiryczne nastawienie; stanowi owocne przedłużenie pewnych tendencji logicznej szkoły lwowsko-warszawskiej, z elementami której Kołakowski identyfikuje się od zarania swojej filozoficznej przygody. Filozofia analityczna wzbogaca rzeczywistość jego empiryzm, bez głębszego jednakże przekształcania zasadniczych postaw. Z tego punktu widzenia Kołakowski potrafił utrzymać i pogłębić swoją tożsamość myśliciela.

Mimo to jednak lektura „Religion” może być dla każdego owocna. Esej Kołakowskiego jest chyba w pierwszym rzędzie dobrym świadectwem pewnej rozpowszechnionej dziś mentalności. Wprawdzie daje się już zauważyć oznaki przełamывania jej i rozszerzania pola zainteresowań – i to raczej w środowiskach zajmujących się naukami ścisłymi, w których prawa determinizmu odgrywają tak doniosłą i ważną rolę także w dziedzinie technologii – niemniej tendencja zmierzająca ku poznawaniu wszechświata w celu zaspokajania ludzkich potrzeb utrzymuje się w dalszym ciągu. Wspominam o tym, gdyż Kołakowski uważał – i prawdopodobnie nadal trwa w tym przekonaniu – że każdy wysiłek poznawczy rodzi się właśnie z dążności człowieka do zaspokojenia własnych potrzeb. Poznanie kontemplacyjne czy bezinteresowne – jeśli byłoby w ogóle możliwe – nie byłoby godne tego miana w sensie ścisłym. W każdym razie nie mogłoby się ono stać nigdy poznaniem naukowym czy poznaniem po prostu.

W omawianym dziele Kołakowski wydaje się podtrzymywać podobną pozycję, choć jednocześnie przyznaje on – co jest względnie nowe w stosunku do jego poprzednich prac – pewną specyficzną wartość mistyce. Odgrywa ona ważną rolę w dziedzinie sacrum – rolę raczej erotyczną niż poznawczą – pod warunkiem jednak, iż ustrzeże się ona racjonalności. Można stąd wnosić, że w pojęciu Kołakowskiego mentalność kontemplacyjna nie ma nic wspólnego z intelektem dyskursywnym i, konsekwentnie, z poznaniem, że tam gdzie zaczyna się praca rozumu, kończy się kontemplacja. Otóż nie wydaje się to aż tak oczywiste. Czy w mistyce nie chodzi raczej o odmienne drogi poznania, jakimi dysponuje tenże sam intelekt?

Zresztą przyglądając się nieco dokładniej faktograficznej stronie rozdziału poświęconego „Bogu mistyków” można zauważyć, iż nazwisko Jana od Krzyża pojawia się raczej przypadkowo i wtórnie. Mało ważne czy było to zamierzone. Analiza jednak pism tego mistyka hiszpańskiego wydaje się nieodzowna, by nieco rozjaśnić i zrozumieć fenomen chrześcijańskiej mistyki. A przecież istnieją nawet próby systematycznego porządkowania jego myśli i tłumaczenia jej na język dyskursywny. O tym Kołakowski nawet nie

wspomina wierny swemu programowemu strzeżeniu religijnych tabu.

Mimo wyżej wspomnianych zastrzeżeń odnośnie do rozumienia chrześcijańskiej mistyki należy podkreślić, że autor „Religion” przejawia niejaką słabość wobec mistyków. Podają oni bowiem w wątpliwość myśl „głowaczy”, choć czynią to na swój niedyskursywny sposób. Ponadto podważają przynajmniej niektóre kanony zinstytucjonalizowanej religii. Ich głód absolutu jest tak ogromny, że relatywizują oni wszystko, co nim nie jest. W ich postawie można dopatrywać się tak drogiego Kołakowskiemu sceptycyzmu. Wszystkie te spostrzeżenia są prawdziwe, ale czy aby nie tylko w tym ujawnia się pokrewieństwo Kołakowskiego z mistykami? Czy istotniejsze aspekty mistyki nie uchodzą jego uwagi? Przecież zdarza się, że sceptycyzm ma różne odcienie niczym wielobarwna szarość...

Zgoła inaczej traktuje Kołakowski religijnych myślicieli, a zwłaszcza filozofów. Do ich dorobku podchodzi z własnej perspektywy empiryczno-analitycznej. Stanowi to pierwszą przeszkodę w ustosunkowaniu się do wywodów Kołakowskiego. Do tej zasadniczej można dodać jeszcze dwie inne, zresztą wynikające z poprzedniej, a mianowicie brak całościowej analizy określonego systemu myślowego i, konsekwentnie, krytyczna analiza tylko wybranych argumentów jakiegoś systemu. Czyżby w myśli Kołakowskiego zatriumfował wolteriański strach przed systemem?

Można oczywiście powiedzieć, że „Religion” nie jest komentarzem filozoficznych tekstów z przeszłości, że pełna analiza jakiegoś systemu myślowego jest zbędna. Istotnie na ten esej składają się osobiste przemyślenia autora. Niemniej wiadomo, że porównywanie różnych systemów filozoficznych nie odbywa się bez trudności. Często osiada ono na mieliźnie. Kołakowski pozornie znajduje klucz do zasadniczej komparatystyki w logicznym doszukiwaniu się koherencji – czy raczej jej braku – danego argumentu filozoficznego. A jednak to kryterium – choć mające związek z analizowaną pozycją – spełnia rolę zewnętrznego punktu odniesienia. Ponieważ pochodzi z innej optyki filozoficznej, nie zawsze jest bezpośrednio przystawalne do analizowanej treści. Nie chcę przez to wcale powiedzieć, że kryterium spójności argumentu jest niewłaściwe. Ale osłabione przez swoją właśnie zewnętrżność. Nie można bowiem porównywać heterogenicznych tekstów bez znalezienia wspólnej płaszczyzny porównania. Jest to tym prawdziwsze, że sam Kołakowski – zapewniwszy czytelnika, iż racjonalizm też nie znajduje wystarczającego oparcia w rozumie – twierdzi, że powszechne „albo-albo” zależy li tylko od opcji myśliciela czy zwykłego śmiertelnika. Czyżby zatem u podłoża wszelkiego myślenia leżał arbitralny, a-intelektualny czy wręcz irracjonalny wybór?

A może chodzi o bardziej podstawowe niż intelektualne doświadczenie?

W tym kontekście trudno doprawdy zrozumieć, jak Kołakowski w imię swego intelektualnego sceptycyzmu może kategorycznie twierdzić jednocześnie, że racjonalne poznanie Boga jest niemożliwe oraz że rozumny racjonalizm jest równie niemożliwy. Albo jak można po takim wyznaniu powszechnej niemożności konkludować – nie bacząc na niemal programowy sceptycyzm – że oprócz wiary religijnej i wiary racjonalistycznej „tertium non datur”?

Ponadto lektura „Religion” pozostawia pewien niedosyt analizy takich pojęć, jak nieskończoność, absolut, wieczność, czas, ruch, kontyngencja itp. Nie chodzi bynajmniej o pedanterię. Brak jednak precyzji terminologicznej nie tylko utrudnia lekturę na pozór jasnego tekstu Kołakowskiego, ale jest też jednym z powodów adialogalnego traktowania systemów filozoficznych. Stąd chyba u Kołakowskiego „drogi” Akwinaty zamieniają się w „dowody” – zresztą zgodnie ze scholastycznym formalizmem. A przecież „drogi” mają coś ze wskazania na Boże ślady w ludzkim czy przyrodniczym świecie.

Podobnie ma się sprawa z odrzuceniem osławionego „argumentu ontologicznego” św. Anzelma. Kołakowski przyswaja sobie jedynie Kantowskie argumenty przeciw, nie bacząc wcale na ponowne wprowadzenie go i pełną rehabilitację w Heglowskiej myśli. A przecież czytelnik chciałby poznać racje, które skłoniły Kołakowskiego do takiego wyboru, by ustrzec się podejrzeń o arbitralne odrzucenie „argumentu” w perspektywie empiryczno-analitycznej, która jest, przynajmniej z punktu widzenia historii myśli, tylko jedną z filozoficznych metod.

Załóżmy jednak chwilowo i hipotetycznie, że empiryści odkrywają Boga. Czyż nie byłby On zwykłym przedłużeniem natury wraz z jej prawami, biologicznym determinizmem – słowem, materia może nieco eteryczną i subtelną?

Mimo powyższe zastrzeżenia w dalszym ciągu utrzymuję, iż dzieło Kołakowskiego zasługuje na uważną lekturę i pogłębioną refleksję. Stawia ono bowiem znaki zapytania wierzącym, którzy pragną głębiej wejść w swoją wiarę. Nie-niewierzącym, wierzącym inaczej czy wręcz niewierzącym w istnienie Boga podaje też pewne racje przemawiające za tym, że są oni ludźmi wierzącymi w nieistnienie Boga, w naukę wraz z jej metodami czy stałym rozwojem. Wymowa bowiem dzieła Kołakowskiego jest wyraźna – tylko absolut Boży albo racjonalistyczny – jeśli tak illogicznie można się wyrazić sprawiając tym samym wrażenie jakoby mogły istnieć dwa prawdziwe absoluty nie przestając być absolutami – relatywizuje

⁸ Tenże, *Świadomość religijna a więź kościelna*, PWN, Warszawa 1965, s. 555–556.

wszystko, co nim nie jest i jest zdolny nadać sens wszystkiemu co przygodne. I jeszcze jedno – przyjętej opcji osobistej nie da się zawiesić nawet w najbardziej obiektywnych badaniach.

W takiej perspektywie szukanie Boga nie może zatem, abstrahować od człowieczej wolności. Jeśli Bóg jest wolny wolnością absolutną – nawet pojmowaną na sposób Spinozy czy Hegla, dla których wolność absolutnego Bytu jest Jego autodeterminacją twórczą – człowiek przejawiający co najmniej pewne elementy tejże wolności jest także – jak wyznaje sam Kołakowski – bytem wolnym. *Pokonując swój stan niezakończenia* – mówi Kołakowski w książce „Świadomość religijna a więź kościelna” – *przez zwrot ku Bogu, człowiek nie może się obyć bez wsparcia; jednakże sam ów stan towarzyszy mu do ostatniej chwili ludzkiego żywota. Do końca jest sobą, tzn. bytem nieokreślonym, i do końca zachowuje możność odwrótu w dowolną stronę. Dobro i zło są człowiekowi dane jako pola wyboru, są wiadome i nie przez niego wyznaczone co do treści; przy tym jednak określa on siebie w każdej chwili na własny rachunek, korzystając z pomocy, która każdemu jest dana. Swoistość człowieka zasadza się nie tylko na tym, że w każdej chwili może się określić, ale i w tym również, że dopóki jest po prostu, dopóty nie może się określić w sposób ostateczny, a ta możliwość i ta niemożliwość są ostatecznie identyczne z fundamentalną jakością ludzką, swobodą⁸.*

Stanisław Opiela SJ

Czarodziejska góra Stanisława Vincenza

Pierwsza połowa lat osiemdziesiątych XX w. zapisze się w historii literatury polskiej jako czas równoważenia obrazu polskiego piśmiennictwa i odkrywania skazanej na zatopienie w zapomnieniu Atlantydy. Wejście do najszerzego, oficjalnego obiegu utworów Józefa Wittlina, Czesława Miłosza, Stanisława Vincenza, Jerzego Stempowskiego (Pawła Hostowca), Stanisława Balińskiego, Beaty Obertyńskiej i Witolda Gombrowicza porównać można w tej skali z wydarzeniem, jakim było odkrycie Norwida przez redaktora „Chimery”. Udostępnianiu dzieł towarzyszą zabiegi archeologiczne, znane z praktyki publikowania literatury **OBCEJ** bądź **DAWNEJ** – do tekstów dołącza się życiorysy, informacje o stosunku do rzeczywistości, zamieszcza się wspomnienia żywych o twórcach już nieżyjących, skrzydełka obwolut obsiadają wypowiedzi uczonych mężów. W powszechnej euforii i atmosferze dozwolonego święta rozplywa się Kainowy cień; literackie delikatesy słodzą gorycz realistycznej akceptacji gry z kulturą, w której reguły zmieniają się przy każdym zakręcie na planszy chińczyka, a pionków w „poczekalni” wcale nie ubywa. W tym Salonie Dopuszczonych każda postać zasługuje na miano wyjątkowej i bardzo ważnej. Każdy prezentuje **WŁASNY** kształt twórczości i indywidualne, pogłębione przez specyfikę doświadczeń pojmowanie literatury.

O zmarłym w 1971 r. w Lozannie Stanisławie Vincenzie wiadomo już sporo dzięki owym zabiegom archeologicznym, wśród których największe znaczenie mają wypowiedzi syna pisarza – Andrzeja Vincenza, Czesława Miłosza i Jeanne Hersch oraz obszerny artykuł biograficzny pióra Bronisława Mamonia zamieszczony w „Tygodniku Powszechnym” („Stanisław Vincenz – pisarz ładu moralnego i nadziei”). Byłaby to wszakże proteza wiedzy, gdyby tym komentarzom zabrakło głosu samego St. Vincenza – tomów esejów („Z perspektywy podróży”, Kraków 1980; „Po stronie dialogu”, Warszawa 1983) i czterech tomów „Na wysokiej poloninie” oraz „Powojennych perypetii Sokratesa” (Kraków 1985). Wciąż jeszcze jest to głos niepełny, albowiem wiele tekstów Vincenza dotąd pozostaje albo w rękopisach, albo w drukach wydanych za granicą. Nie ulega wszakże wątpliwości, że już dzisiaj broni się Vincenz przed etykietą autora jednego dzieła, a na daleko idącą rewizję oczekuje mocno rzecz upraszczając twierdzenie Marii Daniłowicz Zielińskiej, jakoby eseje powstawały na marginesie pracy nad „Wysoką poloniną”.

„Na wysokiej połoninie”¹ jest w literaturze polskiej czymś zgoła nieoczekiwanym i fenomenalnym. Syndrom zaskoczenia buduje się z szeregu różnorodnych elementów, pośród których znajdują się między innymi: postawa pisarska Vincenza, wynikająca z niej specyfika narracji, temat jako pochodna przedstawionego terytorium, sfera znaczeń wylaniających się z dzieła. To są, rzecz można, niespodzianki strategiczne. Ale nie brakuje na tych stronicach niespodzianek taktycznych, miejsc zadziwiających literacką urodą, które jednoznacznie świadczą o doskonałości pisarskiej autora.

Przynajmniej jeden z elementów zaskoczenia zdeterminowany jest dystansem czasowym pomiędzy pierwszym wydaniem „Prawdy starowieku” (1936) a obecną kampanią wydawniczą. Huculszczyzna nie jest w polskiej literaturze czymś nowym, ale wszystko wskazuje na to, że „Barwinkowy wianek” może być ostatnim polskojęzycznym tomem ewokującym świat dobrze jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym literacko spenetrowany. Turystyczne i zdrowotne walory Karpat Wschodnich, reklamowane szeroko także z myślą o asymilacji Kresów, ściągały do Truskawca, Wrochty, Żabiego i Kosowa mnóstwo gości, wśród których nie brakowało literatów. Pozostały opublikowane wspomnienia, opowiadania, wiersze, niektóre świetne i niezapomniane. Powojenne przesunięcie granic rozerwało tak bliski związek Polaków z tamtym krajobrazem. Obserwacja huculskiego wątku w polskiej literaturze współczesnej dowodzi naturalnego w tych okolicznościach zaniku obecności tematu i niemal wyłącznie wspomnieniowego charakteru z rzadka tylko pojawiających się tekstów.

W tym powszechnym uwiąznię wybijają się „Wysoka połonina”, w której Vincenz z dużą konsekwencją tworzy zaskakujący ostrością widzenia opis Huculszczyzny, zasługujący nawet na miano **ZAPISU ŚWIATA**. Ponieważ opis jest z definicji statyczny, konturowy, pojęcie to nie oddaje istoty zrealizowanego przez Vincenza zamierzenia. Jego książka jest bowiem dynamiczną panoramą kulturową, ogarniającą wszystkie te aspekty kultury, jakie mieszczą się w sformalizowanej przez pisarza jej koncepcji. Zbyt wąskie jest dla Vincenza pojęcie kultury jako zbioru materialnych i duchowych wytworów ludzkości. Poszerza je o dwie kategorie uniwersalne istniejące niezależnie od człowieka i mocy jego wyobraźni, dodaje Boga i naturę. Świat postrzegany w takiej złożoności, aczkolwiek jak najbardziej w tym wszystkim prosty i **CZYTELNY**, domaga się zapisu, rozumiejącego zapisu – tak, jak nie opisuje się myśli, ale się je zapisuje. W takim świecie wszystko jest ważne, ponieważ wchodzi w najgłębsze i najściślejsze relacje i związki: ważny jest opis przedmiotów, rys twarzy, zapach wiatru,

demony, ale i porastająca wszystko świadomość istnienia Absolutu, jego obecności we wszechświecie. Zapis świata nie może ograniczyć się do naturalizmu w przedstawianiu huculskich bohaterów, lecz uwzględnić musi całą tkankę duchową podejmowanych przez nich działań. Konieczna jest także rozmowa ze światem przyrody – nie tylko opis, ale przede wszystkim poszukiwanie jego metafizycznej partytury.

Wraz z narastaniem narracji, w tomach następujących po „Prawdzie starowieku” zaobserwować można przesunięcie organizującego dzieło punktu widzenia. Wydaje się, że zmiana okoliczności terytorialnych i historycznych tworzenia „Wysokiej połoniny” sprawiła, iż Vincenz odszedł od zamiaru zapisu świata wyłącznie huculskiego, ludowego. Obserwowana z zewnątrz historyczna zagłada niezwyklej enklawy Pokucia, przestrzeni współistnienia kilku kultur – huculskiej, żydowskiej, ormiańskiej i polskiej – stała się impulsem do podjęcia próby zapisu całej tej złożonej formacji. Można sądzić, że dla kogoś tak bardzo wyczulonego na sprawę kultury regionalnej nie było innej możliwości. Ale też nie ulega wątpliwości, że nie zawiódł tutaj Vincenza pisarski instykt, nieomylnie wskazując środek wyprowadzenia „Wysokiej połoniny” z niebezpieczeństwa etnograficznej akrybii.

Zapisany na wielu, wielu stronicach książki świat był doskonale Vincenzowi znany, lecz to zaznajomienie wcale nie tłumaczy, zauważonego już przez krytyków, przyjęcia przez narratora postawy „wewnątrz” kreowanego świata. Wewnętrzna pozycja oznacza postawę serio wobec całej rzeczywistości, jej akceptację prowadzącą do wierności wobec zapamiętanych kształtów, jej doskonale zrozumienie. Nie wyjaśnia to wszakże istoty poczyniń narratora „Wysokiej połoniny”. Idąc śladem esejów, zdradzających krąg lektur pisarza i dopełniających je interpretacji, postawę Vincenza śmiało można nazwać homerycką, i to bez względu na istnienie metafory Andrzeja Kuśniewicza, zwącego autora „Połoniny” „Homerem Huculszczyzny”. Vincenz, wyedukowany w kołomyjskim gimnazjum na wytrawnego czytelnika i deklamatora eposów Homera, podziwiał u niego konsekwentny aprobujący stosunek do każdej wprowadzanej na scenę postaci, dobroć, postawę sympatii i tolerancji. Nie znajduje u Homera żadnych prób krytycznej bądź drwiącej oceny bohaterów, a wręcz przeciwnie – dostrzega poszanowanie indywidualności. Miłosz, charakteryzujący pisarstwo Vincenza, nadmienia, iż zawsze starał się on znaleźć w każdym zjawisku lepszą jego stronę, godną akceptacji wartość; jakby sam uciekał od prawdy, jeśli tylko nie była to prawda dobra.

Stąd zapewne wywodzi się swoista nieprawdopodobność postaci pojawiających się w „Wysokiej połoninie” – żadna z nich nie choruje na gruźlicę. Ale nie są to postaci nieprawdziwe; one tylko, na

użytek dzieła, są lepsze. Przeprowadzona sublimacja bohaterów wynika i z tego, że powieść została obarczona skomplikowanymi zadaniami ideowymi, zawarła olbrzymią partyturę dyskursu filozoficznego, której wykonanie wymaga dobrze nastrojonych i czysto brzmiących głosów.

„Wewnętrzność” narratora w rekonstruowanym świecie bierze się także stąd, że – paradoksalnie – pokrywają się tory widzenia rzeczywistości narratora i ludowych bohaterów, że podlegają oni tym samym, jednakowym uwikłaniom ontologicznym. Paradoksalnie, ponieważ bardzo rzadko narrator naczelny wchodzi w rolę narratora ludowego i przyjmuje optykę naiwną. Znacznie częściej oddaje głos opowiadaczom huculskim, żydowskim, polskim i innym, ale zamyka je w nader plastyczną i rozciągliwą ramę narracji skupionej, erudycyjnej, świadomej własnych kompetencji.

Nie ulega wątpliwości, że narrator naczelny powinien być utożsamiony z autorem – przemawia za tym perfekcyjność narracji poparta wielokrotną sugestią autobiograficzną. Ona to modyfikuje relację do tego stopnia, iż staje się przestaniem nader osobistym, nawet intymnym. Jednakże nie odczuwa się tutaj prywatnych tonów elegijnych. Brak w „Wysokiej poloninie”, może z wyjątkiem „Kronik stannicy górskiej” w „Barwinkowym wianku”, śladów budowania mitu utraconej raz na zawsze arkadii dzieciństwa i lat młodości. Powleka natomiast narrację nieuchwytną aurą smutku jako znak świadomości bliskiej zagłady historycznej całego tego świata, przekonania, że kartoteka zbliżających się czasów nie pomieści tych wszystkich postaci, których czas kiedyś przeskoczył na inny zegar. Elegia kulturowa, wyrastająca z obserwacji przeobrażeń Huculszczyzny w II połowie XIX w. nosi wszelkie znamiona konstatacji uniwersalnej, zaktualizowanej ponownie w rzeczywistości wykraczającej już poza ramy dzieła, a z napięciem przez Vincenza obserwowanej.

Wspomniana tożsamość uwikłań ontologicznych narratora i ludowych bohaterów wypływa z antropologii Vincenza, zgodnie z którą „siebie należy szukać poza sobą”. Znaczy to tyle, że istota człowieczeństwa tłumaczy się nie w samym jednostkowym, słabym albo silnym, głupim albo mądrym, biednym albo bogatym, prostym albo wykształconym człowieku, ale motywuje się w kosmosie, którego jest częścią, w przyrodzie, która ogarnia życie. Znakomicie tę Vincenzowską koncepcję oświeśla napisana jeszcze w 1941 r., ale już na Węgrzech, „Parafraza Modlitwy Pańskiej”. Ludzkie istnienie swego fundamentalnego sensu nabiera właśnie jako istnienie, umiejscowienie w kosmosie. Każde życiowe doświadczenie, dokonany fakt, mniej lub bardziej ważne wydarzenie – sprowadzają się w gruncie rzeczy do potwierdzenia tego pryncypium, bez świadomości którego wszystko przybiera formę

gry pozorów, kolosalnej antropocentrycznej iluzji. Świat jest hierofaniczny, stąd jego poznanie nie wymaga zdobycia wiedzy i opanowania epistemicznych narzędzi. Z tradycjonalistyczną intuicją huculskich górali zgadza się przekonanie doktora filozofii, który – patrząc głębiej i dalej – patrzy przecież w tym samym kierunku.

Z wielkim szacunkiem dla ludowego odczucia świata szła u Vincenza w parze estyma dla kultury ludowej, w której znakomity erudyta dostrzegał ukryte iskry rozpalające kulturę wysoką. Rozumiał je obie nie przez opozycję, rywalizujący antagonizm, ale zwracał uwagę na ich pokrewieństwo, na stosunek jednorodnego przepostaciowania. Odnosi się wrażenie, że to właśnie jest przyczyna zadziwiającego odnalezienia się Vincenza w świecie Pokucia, równie istotna jak związek biograficzny. Cały ten spłot poglądów na człowieka i kulturę sprawił również, że obce było Vincenzowi poczucie artystycznej degradacji własnego pisarstwa, anachroniczności estetyki słowa i prowincjonalności tematu... Każde zapisane w „Wysokiej połoninie” zdanie emanuje przekonaniem o czystym uniwersalizmie kreowanego świata, w którym przed każdym czytelnikiem stawia się jak najbardziej obchodzące go pytania.

Vincenza obchodzą sprawy świata widziane w dwóch przede wszystkim postaciach: jako uniwersalne problemy ciężące ku teorii i definicjom oraz jako kształt życia w małym regionie, niekonięcznie typowy, niekonięcznie odzwierciedlający zasady funkcjonowania całego globu, lecz sprzyjający uniwersalizującej refleksji. „Wysoka połonina” jest dziełem stapiającym tę szeroką problematykę w jeden dyskurs.

Nazwano Vincenza człowiekiem dialogu, zwracając przy tym uwagę na jego miłość do Platona. Huculska tetralogia zdaje się tę opinię ugruntowywać, ponieważ cała jest przesiąknięta ŻYWIŁEM DIALOGU. Dialog ten, niezwykle bogaty i rozległy, służy nie tylko prezentacji bohaterów, wypełnia fabułę, ale przede wszystkim ujawnia specyfikę obserwowanej formacji kulturowej, weryfikuje poszczególne elementy odchodzącej w przeszłość społecznej struktury. Odbyna się dosłownie wszędzie: w huculskich chatach, w żydowskich karczmach, w szlacheckim dworze, na plażach i plaikach, na wysokich połoninach, jest zatem wszechobecnym medium transfuzji kulturowych wartości, przebiegającej w kilku kierunkach. Dialog umożliwia integrację kulturą regionu wokół tradycyjnego systemu wartości, coraz bardziej zagrożonego przez historyczny rozwój. Odśladania głęboki pokład tradycji afirmującej ten system, jego mitologii. Przepląta między jednostkami, grupami narodowymi, odbity od przeszłości łączy terażniejszość z przyszłością. Uraśta do wymiaru jednej z fundamentalnych cech łączących wszystkich ludzi, staje się bodaj najważniejszym zna-

kiem przynależności do świata. Bez obawy przesady rzecz można, że takiego rozpętania dialogowego żywiołu nie było dotąd nie tylko w literaturze huculskiej, ale i w ogóle – w całej literaturze polskiej.

Narratorska zachłanność na dialog sprawia, że i sama narracja rządzi się dialogowym napięciem, ciągle jest dwubiegunowa: zapisuje świat, ale ani na moment nie odstępkuje od badawczego spojrzenia, napiętego oczekiwania na ujawnienie wyrastających ze świata znaczeń i znaków. Znaków, albowiem to fenomen Świata, Kosmosu w Historii jest tu Wielkim Interlokutorem narratora. Kosmos reprezentuje natura, Historię – ludzie, narrator występuje jakby w imieniu zdumionej Cywilizacji, zdumionej zauważalnym obnażeniem mitu, jego urealnieniem.

Spójność takiego realno-mitycznego świata powoduje, że obowiązujący w nim system wartości uwiarygodnia się i jawi jako prawdziwa alternatywa dla nowch czasów. Stąd spór o takie imponderabilia, jak istota mądrości, prawdziwe człowieczeństwo, ludzka wolność, toczy się tu bardzo poważnie. Szczególnego znaczenia nabiera fakt, że huculski genotyp obrósł przez wieki w heroiczną legendę i ta aura wielkości promieniuje z postaci i wyrażanych przez nie poglądów. Nowym czasom przeciwstawia się więc nie tylko dawny system wartości, ale i pewna praktyka społeczna niebywale ukorzeniona.

Vincenz odnajduje u Huculów to, co tak zafascynowało plejadę ziewończyków – enklawę dawności uchronioną przed cywilizacyjną degeneracją, dzieci natury. Objawiona w „Wysokiej poloninie” fascynacja jest jednak znacznie głębsza niż u Augusta Bielowskiego i Lucjana Siemieńskiego. Ci widzieli Huculów w konfiguracji z historią. Dla Vincenza karpaccy górali są ponadto przezroczyści, pozwalając ujrzeć poprzez siebie to, czego są tak blisko, to znaczy Absolut.

Wydawałoby się, że uniwersalizm „Wysokiej poloniny” można lokować w pobliżu „Chłopów” Władysława Reymonta, ale natychmiast oba dzieła oddala od siebie zarówno technika pisarska autorów, jak i dominująca perspektywa widzenia narratora, która w „Chłopach” jest naturalistyczna, natomiast u Vincenza – cywilizacyjna. Wyciszenie przez Vincenza problematyki narodowej, choć obecność w utworze postaci eks-powstańca, Władysława, umożliwia wprowadzenie ważnego epizodu powstania styczniowego i zaprezentowanie etycznej „doktryny” stosunków polsko-rosyjskich pana Kołaszki, otóż wyciszenie polskiego kompleksu w sposób znakomity oczyszcza uniwersalizm dzieła, pogłębia jego donośność. Wydaje się nawet, że zasługuje ono na opinię jednego z najgłębszych utworów literackich o cywilizacji, nie tylko pasterkiej, jak chce Andrzej Vincenz, nie tylko huculskiej, jak sądzi Andrzej Kuśniewicz, ale cywilizacji w ogóle.

Dzieło Reymonta zostało skomponowane niezwykle precyzyjnie, prezentuje się jak zwarta, wymodelowana bryła. Huculska tetralogia sprawia wrażenie w wysokim stopniu amorficznej, wrażenie pogłębione niewykończeniem „Barwinkowego wianka”. Lekturze tego pasma towarzyszy czytelnicza irytacja pozytywna, wyszkolona choćby na nie dokończonych dramatach Juliusza Słowackiego. Nie wydaje się wszakże, by dopracowanie ostatniego ogniwa cyklu mogło zatrzeć wrażenie amorficzności, które jest przecież wygósem komplikacji struktury całego dzieła. Można sądzić, że najważniejszą rolę odgrywa tutaj nastawienie dyskursywne i dyrektywa zapisu świata.

Vincenz ogranicza się jedynie do narzucenia wielkiej ramy kompozycyjnej i czasowej, którą następnie wypełnia materiałem literackim zdecydowanie autonomicznym. W zasadzie tylko „Zwada” przypomina klasyczną powieść dziewiętnastowieczną, jest zwartą historią wyrębu lasu prowadzonego przez góralską spółkę. W częściach innych, szczególnie dwóch ostatnich, narrator poddaje się rytmowi i porządkowi wydarzeń, jakie wykreował na fundamencie folkloru. Chrzczyny na Jasienowie i wesele w Krzyworówni, dwa święta, rządzą się swoją własną dynamiką, którą narrator może rejestrować tylko tak, jak zrobił to w „Weselu” Stanisław Wyspiański. W efekcie prowadzi to do odrzucenia kompetencji kompozycyjnych narratora, do „ograniczenia się” do techniki collage’u. Wielkiego znaczenia nabiera wobec tego „mała kompozycja” poszczególnych opowieści wypełniających tkankę dzieła. Można sądzić, że Vincenz-pisarz tu przekonuje najbardziej.

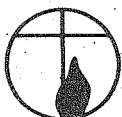
Sprawne narracyjnie, bogate w realia kulturowe (co jest tym cenniejsze, iż zaświadcza o istnieniu na Pokuciu czterech kultur, z których żydowską reprezentuje tu przeważnie tradycja chasydzka), mają w sobie wiele prawdziwego piękna i literackiego uroku. Historia miesza się tu z legendą, dokumentalizm z metafizyką, wyobrażenia wyostrza obserwacje – opowieść bywa wspomnieniem, gawędą, podaniem, historią, przypowieścią... Za każdym wypowiedzeniem staje się wartością absolutną, nabożeństwem żywiołu słowa, w którym zestrzaja się całe doświadczenie egzystencjalne człowieka. Słowo reprezentuje tu nie tylko opowiadacza, ale jest zaaprobowanym przez tradycję odbiciem całego tego niezwykłego świata, jego księgą tajemną a kanoniczną, karbami na rewalszu świata.

* Stanisław Vincenz, *Na wysokiej poloninie*. Pasmo I: *Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*, przedmowa A. Kuśniewicza, Warszawa 1980; Pasmo II: *Nowe czasy*. Księga I: *Zwada*, Warszawa 1981; Księga II: *Listy z nieba*, Warszawa 1982; Pasmo III: *Barwinkowy wianek. Epilog*, postłowie A. Vincenza, Warszawa 1983.

Z całą pewnością lektura „Wysokiej połoniny” nie jest prosta. Miłosz pisał o konieczności przestawienia się na zupełnie inny, epicki czas, zrównany z rytmem pisarstwa Vincenza. Inni wytrawni czytelnicy mówią wprost o nieczytelności dzieła, o Vincenzowskim gadulstwie, które zasłania literaturę znakomitej próby – „Wysoka połonina” jest w takim komentarzu przykładem nieczytelnego arcydzieła. Trudno, rzecz jasna, polemizować z takim sformułowaniem, które charakteryzuje przecież jeden ze sposobów zaistnienia faktu literackiego. Wydaje się tylko, że opór języka Vincenza i jego postawy pisarskiej jest znacznie mniejszy niż wielu jak najbardziej współczesnych eksperymentów literackich, że jego przekroczenie nie jest przedsięwzięciem aż tak skomplikowanym. Znacznie ważniejsze jest, że warto tę cenę zapłacić, że za tym Rubikonem otwiera się domena literatury niebywale uczciwej, mądrej, wyrozumiałej.

Dla kultury ruskiej dzieło Vincenza ma bezcenną wartość, czego dowodem stał się ukraiński przekład wydany już w roku 1969. Wydaje się, że dla polskiej tradycji kulturowej jest ono jeszcze cenniejsze – wszak zapisuje to, co przez długi czas stymulująco oddziaływało na polską kulturę. Można sądzić, że najbliższe lata dodać mogą lekturze „Wysokiej połoniny” nowego smaku. Stać się ona może zaktualizowanym komentarzem do cywilizacyjnego zacołania naszego społeczeństwa, źródłem optymizmu – kosmicznego – na siemienne noce i dni. Aczkolwiek Vincenz z pewnością zrozumiałby – homerycko – i to, nie przewidział tej możliwości zaokrętowania na dobrze znany pijany transatlantyk.

Jan. A. Choroszy



Książki zapomniane

Przemiana celów a ruch robotniczy

Henryk de Man, *O psychologii socjalizmu*. Z upoważnienia autora przełożył z II wydania francuskiego Adam Pragier, Towarzystwo Wydawnicze „Rój”, Warszawa 1937, ss. 381+7 nlb.

Pierwodruk tej książki ukazał się już w 1926 r. pt. „Zur Psychologie des Sozialismus”. Wydanie polskie opublikowano w 11 lat później na podstawie wersji francuskiej noszącej tytuł „Au-delà du marxisme”. Autor dzieła był znanym uczonym i publicystą, działaczem belgijskiego ruchu socjalistycznego i związkowego, a przez pewien czas także profesorem Akademii Pracy we Frankfurcie nad Menem. W latach 1935–1938 piastował tekę ministra pracy w rządzie belgijskim Van Zeelanda. H. de Man opublikował wówczas rozprawę pt. „Plan odbudowy świata”. Zawarty w niej program ideowy i ekonomiczny był próbą sformułowania nowej strategii ruchu socjalistycznego w obliczu rosnącego zagrożenia Europy ze strony III Rzeszy i Włoch Mussoliniego. Autor stwierdzał wyraźnie, iż udziela w niej również odpowiedzi na liczne hasła antykapitalistyczne i akcenty populistyczne w propagandzie faszystowskiej. Postulowany przez niego program pracy przewidywał upaństwowienie banków, likwidację monopolu, a zarazem utrzymanie wytwórczości prywatnej w rolnictwie, rzemiośle i przemyśle oraz udzielanie przez państwo poparcia instytucjom spółdzielczym, zwłaszcza działającym w środowisku robotniczym i chłopskim.

Projekty H. de Mana spotkały się z aprobatą specjalnej komisji mieszanej, złożonej z delegatów reprezentujących m.in. związki zawodowe i Belgijską Partię Robotniczą. Przyjęto je również przytłaczającą większością głosów w 1933 r. na Kongresie Belgijskiej Partii Robotniczej w Brukseli. Koncepcje autora wywarły też pewien wpływ na niektóre rządy i partie socjaldemokratyczne Europy zachodniej w dziedzinie regulowania gospodarki narodowej. W duchu sformułowanych niegdyś wskazań H. de Mana podejmowano próby jej częściowego upaństwowienia lub uspołecznienia przy zachowaniu różległego obszaru własności indywidualnej. Podobny charakter miało wprowadzanie ramowego planu centralnego, nie naruszającego jednak mechanizmów gospodarki rynkowej.

Przecenianie zasług autora w tej dziedzinie jest oczywiście niecelowe. Najważniejszą sprawą wydaje się pewien sposób myślenia

o kwestiach społecznych, a nie zespół projektów szczegółowych. Należy również dodać, iż H. de Man wraz z niektórymi wybitnymi intelektualistami, jak Paul Valéry i Stefan Zweig, wszedł do kierownictwa organizacji Liga za Stanami Zjednoczonymi Europy, wydającej w latach 1932–1936 pismo „Jeune Europe”. Miało ono edycję brukselską. Wspomniane przedsięwzięcie starały się wykorzystać dla swych celów propagandowych władze hitlerowskie. Jak twierdzi Czesław Madajczyk w studium „Kultura europejska a faszyzm” (Ossolineum, Wrocław 1979), służyły temu kontakty nawiązywane z niektórymi intelektualistami francuskimi i belgijskimi przez dyplomatę niemieckiego O. Abetza i znanego rzeźbiarza III Rzeszy, A. Brekera.

Po wybuchu II wojny światowej i zajęciu Belgii w maju 1940 r. przez wojska hitlerowskie H. de Man pozostał w swym kraju. Władze okupacyjne – jak wyjaśnia m.in. Cz. Madajczyk – faworyzowały niektóre flamandzkie instytucje kulturalne, starając się je pozyskać dla swej ideologii. Zezwalały również na ograniczoną działalność podobnych ośrodków walońskich i usiłowały zarazem osłabić więzy łączące je z kulturą Francji. W tej skomplikowanej sytuacji H. de Man okazał słabość wobec najeźdźcy. Jego postawa polityczna w latach 1940–1942 sprzyjała – jak twierdzono później – kolaboracji z Niemcami. Nie jesteśmy kompetentni, by rozstrzygnąć, czy ówczesne postępowanie H. de Mana było jawną zdradą własnego kraju, czy tylko przejawem chwiejności. W każdym razie ten znany intelektualista schronił się pod koniec wojny w Szwajcarii, gdzie zmarł w 1953 r. Sąd belgijski skazał go po wojnie zaocznie na 20 lat więzienia.

Był więc H. de Man mężem stanu, który zmarnował swój wieloletni dorobek, działaczem społecznym, który nie dochował należytej wierności głoszonym przez siebie ideom. Nie zamierzamy w tym tekście rehabilitować go jako polityka. Idzie tu jednak o dzieło naukowe dawnego belgijskiego ministra pracy. Wiadomo przecież, iż losy książki stają się z upływem czasu coraz bardziej niezależne od życia jej autora, że zachowuje ona swe wartości również wtedy, gdy jej twórca dokona wyboru ideowego niezgodnego z głoszonymi niegdyś zasadami.

Studium „O psychologii socjalizmu” powstało z potrzeby określenia nowych podstaw teoretycznych socjalizmu reformistycznego. Szczególnie ważną przesłanką, skłaniającą do zasadniczych rozrachunków, był rozpad II Międzynarodówki socjalistycznej u progu I wojny światowej. W przekonaniu autora nie wystarczał już ani marksizm, ani poprzednie próby jego rewizji. Celem rozważań H. de Mana nie było przecież doskonalenie lub poprawianie teorii społecznych zrodzonych w rzeczywistości materialnej i duchowej XIX wieku, ale wyjaśnienie od nowa, jak powstają wielkie ruchy

masowe, jakie pobudki uczuciowe i moralne skłaniają jednostkę do udziału w zbiorowych przedsięwzięciach. Pierwszeństwo wyborów etycznych i reakcji emocjonalnych jest ważnym motywem przewodnim w całym dziele autora.

Jego wywody dzielą się na cztery zasadnicze ogniwa. Pierwsze z nich nosi tytuł „Przyczyny” i zawiera rozdziały: „Teoria motywów, zagadnienie zasadnicze socjalizmu”, „Wyzysk i ucisk”, „Równość i demokracja”, „Solidarność, eschatologia, symbolizm religijny”. Zakres rozważań obejmuje tu przede wszystkim takie sprawy, jak dyspozycje intelektualne i moralne jednostki oddziałujące na jej zaangażowanie społeczne, jak rola pobudek emocjonalnych w ruchu robotniczym, a zwłaszcza kompleks upośledzenia społecznego i związana z tym potrzeba kompensacji, która znajduje swe zaspokojenie w aktywności zbiorowej, w emancypacji ideowej i kulturalnej. W tej części rozważań autor przeprowadza też obronę demokracji parlamentarnej oraz wyjaśnia, jakie reakcje psychologiczne i społeczne sprzyjają dążeniom dyktatorskim i totalitarnym. Kolejnym przedmiotem rozważań są tu również związki socjalizmu reformistycznego z chrześcijańską i zachodnioeuropejską tradycją kulturalną, z nakazami moralnymi, których źródłem jest Ewangelia.

Część druga książki, nosząca tytuł „Cele”, obejmuje trzy rozdziały: „Utopia socjalistyczna”, „Inteligencja a państwo”, „Socjalizm inteligencji”. Autor poświęcił w nich szczególną uwagę takim kwestiom, jak powstawanie wielkich wizji przyszłego społeczeństwa i wpływ wywierany przez te utopie na ideologię socjalistyczną, na kolejne fazy jej rozwoju. Zajął się również szerzej sytuacją inteligencji w krajach wysoko uprzemysłowionych, jej wewnętrznym rozwarstwieniem. Uwzględnił przy tym odmiennosć pobudek skłaniających robotników oraz inteligentów do uczestnictwa w wielkich ruchach masowych. Starał się tu wyjaśnić, co powoduje nieporozumienia między ludźmi zdążającymi do tych samych celów, jakie są przyczyny antyinteligencjskich urażów, a także obaw i kompleksów, charakterystycznych dla niektórych inteligentów działających w ruchu robotniczym.

W trzecim ogniwie wywodów, noszącym ogólny tytuł „Ruch”, dominują dwa zasadnicze zagadnienia: emancypacja kulturalna i polityczna robotników zachodnioeuropejskich w II połowie XIX i na początku XX w. oraz jej wpływ na strategię ideową partii socjalistycznych w tym okresie, na weryfikację ich głównych dążeń, a zwłaszcza na rozpiętość między celami traktowanymi maksymalistycznie a praktycznymi zadaniami na co dzień, jakie podejmują w państwach parlamentarnych organizacje zawodowe i robotnicze. Refleksje autora poświęcone tym sprawom zawarte są w rozdziałach: „Kultura proletariacka czy upodobnienie

do burżuazji", „Socjalizm w czasie: od rewolucji do reformy", „Socjalizm w przestrzeni: od kosmopolityzmu do socjapatriotyzmu".

Czwarta, ostatnia część studium, nosząca tytuł „Teoria", ma charakter wyraźnie polemiczny. W kolejnych rozdziałach („Racjonalizm markowski", „Hedonizm gospodarczy marksizmu", „Determinizm markowski", „Marksizm czysty i wulgarny", „Teoria i praktyka", „Credo") przeprowadził autor krytyczną analizę determinizmu w ujęciu marksistowskim i przeciwstawił jej własną koncepcję uwarunkowań psychologiczno-społecznych. Uzasadnił przy tym potrzebę opracowania nowej teorii rozwoju społecznego, uwzględniającą aktualne położenie proletariatu przemysłowego, odmienne od dziewiętnastowiecznych przewidywań, stan świadomości robotników oraz inteligentów, a także szerokie oddziaływanie kultury masowej. Polemika z marksizmem nie była tu jednak celem samym w sobie. Program ideowy autora postuluje przede wszystkim weryfikację głównych celów ruchu robotniczego, uwolnienie się od wpływu dawnych utopii. Wymaga to również rzetelnego określenia, jakie cele są rzeczywiście osiągalne przy konsekwentnej rezygnacji z przemocy. Natomiast końcowe „Credo" wyraża nadzieję, że zarówno ciągła emancypacja polityczna klasy robotniczej, jak i sublimacja duchowa jej dążeń prowadzi do rewolucji w wymiarze moralnym, a także do pełniejszego zaspokojenia potrzeb ludzi.

To pobieżne wyliczenie ledwie zasygnalizowało część zagadnień uwzględnionych w książce H. de Mana. Jej dokładne streszczanie z oczywistych względów nie wchodzi w rachubę. Warto zatem postawić pytanie: jakie wątki w rozważaniach autora można ocenić jako najbardziej interesujące z punktu widzenia współczesnego odbiorcy, jako najbardziej inspirujące i trwałe?

Sądźmy, że przynajmniej kilka z nich zasługuje na wyróżnienie. Można by je określić hasłowo: „Motywy emocjonalne i etyczne w dążeniach robotników", „Źródła solidarności robotniczej", „Socjalizm a chrześcijaństwo", „Inteligencja a robotnicy – wspólnota dążeń przy odmienności pobudek", „Robotnicy a kultura warstw wyższych", „Heterogonia i teleologia celów w ruchu robotniczym i zawodowym".

Uczestnictwo robotników w kulturze wydaje się znanym przykładem. Autor zajął się procesem długiego trwania – ówczesne tendencje występują również obecnie, niejednokrotnie ze wzmożoną siłą. Już na przełomie stuleci środowisko robotnicze przejmowało pewne wzory zapożyczone od drobnomieszczaństwa, a jednocześnie następowała częściowa pauperyzacja i proletaryzacja niektórych warstw inteligenckich (np. drobnych urzędników). Upodobnienie kulturalne robotników i drobnomieszczaństwa

budziło obawy i sprzeciwy ideologów lewicy. Niektórzy z nich wierzyli w możliwość stworzenia odrębnej kultury proletariackiej, wolnej od drobnomieszczańskiego lub burżuazyjnego „skażenia”. Jednak już przed sześćdziesięciu kilku laty, gdy H. de Man pisał swą książkę, utopijność tego postulatu była oczywista. Wykreślały go zresztą stopniowo ze swych programów różne organizacje socjalistyczne i komunistyczne na Wschodzie i Zachodzie. Zdecydowaną przewagę zyskało hasło coraz szerszego uczestnictwa mas w kulturze ogólnonarodowej, upowszechnienia dzieł wysokiego obiegu, osiągnięć o trwałych wartościach. Jednakże i to dążenie napotykało znaczne przeszkody, powodowane nie tylko doktrynerstwem niektórych polityków i działaczy lub ubóstwem wielu rodzin robotniczych, ale także coraz powszechniejszą recepcją wśród proletariatu różnych odmian kultury masowej.

Jak rozwiązał ten dylemat H. de Man w omawianej rozprawie? Autor uznał, iż nieodwracalnie zanikają w życiu proletariatu, tradycje rzemieślniczo-cechowe i chłopskie stanowiące dziedzictwo epoki przedprzemysłowej. W ciągu XIX w. kształtowała się nowa obyczajowość, uwarunkowana zarówno ówczesnym ubóstwem robotników jak i potrzebą kompensacji, naśladowania wzorów zapożyczonych od innych klas, a zwłaszcza drobnomieszczaństwa. Pozostawała ona stosunkowo blisko robotników w ogólnej hierarchii społecznej. Codzienne kontakty odgrywały tu ogromną rolę. Późniejsze przemiany cywilizacyjne sprzyjały zacieraniu się różnic między tymi klasami, choć nie utożsamiały ich dążeń ideowych. Po prostu łączyła je coraz częściej konsumpcja wytworów kultury masowej. Dodajmy, że w latach dwudziestych naszego stulecia repertuar jej form i środków przekazu był jeszcze stosunkowo skromny, w następnych dziesięcioleciach osiągnięcia technologiczne spotęgowały jej zasięg i siłę oddziaływania (a czasem agresywność).

H. de Man traktował proces owego upodobnienia jako nieunikniony. Otwarcie się przyznawał do osobistych rozczarowań i porażek w działalności oświatowej prowadzonej wśród robotników. Mimo to jego diagnoza była wyważona, zawierała akcenty umiarkowanego optymizmu. W przekonaniu autora emancypacja kulturalna proletariatu trwa ustawicznie, opierając się uproszczonej rozrywce. Jednakże zasięg korzystnych przemian pozostaje stosunkowo wąski. Ogarniają one przede wszystkim elitę robotniczą – jednostki opiniotwórcze i naturalnych przywódców, indywidualności o silnych potrzebach kompensacyjnych, skłonne do altruizmu, wywierające wpływ na otoczenie. Działacz nie powinien zatem obawiać się sytuacji, w której zyskuje uznanie skromnej liczebnie mniejszości. Najważniejszą sprawą jest przeszczepianie pewnych wzorów, pozyskanie dla nich najbardziej świątliwych jed-

nostek. Upowszechnienie przekazanych wartości to proces długotrwały, który właściwie nigdy się nie kończy, a uczestnictwo w ogólnych przemianach wymaga cierpliwości i odporności na niepowodzenia. Ten nakaz moralny dotyczy w przekonaniu autora inteligentów działających w ruchu socjalistycznym. Motywem ich zaangażowania jest zazwyczaj *duch warsztatu*, a więc obrona niezależności pracy, radości indywidualnego tworzenia, jednostkowej odpowiedzialności za owoce swego trudu. Pobudki uczestnictwa robotnika w ruchu masowym mają charakter kolektywny, świadczą o głębszym zrozumieniu interesów grupowych i klasowych, o jeszcze mocniejszym związaniu się z własnym środowiskiem. Solidarność robotnicza wyrasta przy tym ze wspólnego cierpienia, upośledzenia i potrzeby kompensacji, ze *wspólnego buntu poczucia moralnego przeciwko niesprawiedliwości społecznej*. Oba rodzaje pobudek są zdaniem autora równie wartościowe. Można jednak oczekiwać od inteligenta odpowiedniej umiejętności przewidywania, zrozumienia zależności, że im szybciej będzie wzrastała silna elita robotnicza, tym krótszy będzie okres, w którym dążenia i życie kulturalne proletariatu przechodzą przez *stadium drobnomieszczańskie*. Tworzenie dobrych wzorów jest zatem niezbędne również w tym okresie, gdy większość robotników nie jest jeszcze skłonna do ich przyjęcia.

Dojrzałe uczestnictwo w ruchu masowym wymaga również zrozumienia, czym jest heterogonia celów, czyli ich stopniowa przemiana w toku długotrwałej działalności. Realizacja głównych zamierzeń rozkłada się na wiele etapów pośrednich, rodzą się nowe cele poboczne, przesłaniające cele zasadnicze. Te ostatnie stają się coraz bardziej odległe, zmienia się ich interpretacja, a także siła oddziaływania na wyobraźnię ludzi uczestniczących w zbiorowych wystąpieniach. Co prawda motywy początkowe i cele główne wciąż powracają w oficjalnych deklaracjach i programach, zmienia się jednak punkt ciężkości między celem a środkiem, między pełnym urzeczywistnieniem sformułowanych niegdyś zadań a codzienną działalnością. Powyższa ewolucja dokonuje się w głębokiej podświadomości uczestników ruchu, na ogół dominuje w nich przekonanie o własnej zgodności z dawnymi hasłami.

Na czym polega zatem zachowanie tożsamości ideowej? Czy istnieje tu możliwość autoweryfikacji? W przekonaniu autora tylko kryterium psychologiczno-etyczne umożliwia udzielenie prawdziwej odpowiedzi. Zgodność między celem a środkiem, między hasłem głównym a zadaniem pośrednim istnieje tylko wtedy, jeśli wynikają z tej samej pobudki psychologicznej, jeśli wykazują tę samą naturę moralną. Dlatego dyktatura, nawet przejściowa, nie prowadzi do demokracji, a gwałt nie zapewni pokoju.

Powyższa koncepcja postuluje urzeczywistnianie sprawiedliwości społecznej niezależnie od utopii, z zachowaniem dystansu wobec maksymalistycznie ujętych haseł. Jednym z głównych zadań pozostaje bieżąca walka połączona ze sztuką zawierania kompromisów, które nie zagrażałyby organizacjom robotniczym i związkowym utratą tożsamości ideowej. Dobrze przemyślana teoria celów pozwala zachować właściwe odstępstwa między hasłami zasadniczymi a możliwością ich realizacji. Warto przytoczyć tu znamioną refleksję autora na temat stopniowego wprowadzania socjalizmu w jego reformistycznym wydaniu: *Gdy człowiek zaufa czasowi, spodziewając się, że upływ czasu przyniesie mu upragnioną przyszłość, można go uznać z góry za zwyciężonego przez czas. Człowiek wówczas tylko może ukończyć swoją najgłębszą tęsknotę, zwycięstwo nad czasem, gdy zdola przeobrazić swe przyszłe cele na obecne pobudki i wcielić w ten sposób część przyszłości w dziedzinę teraźniejszości. Trzeba oczywiście, by odległość między rzeczywistością i pragnieniem nie była zbyt znaczna. Najwięcej przyszłości stwarzają wokół siebie tacy ludzie, którzy najwięcej liczą się z harmonijnym stosunkiem między odległością celów swoich dążeń i zasięgiem swoich własnych zdolności realizacyjnych, tacy ludzie nie marnują sił, jak chwiejni oportuniści, nie podejmujący dość wielkich wysiłków, albo jałowi wizjonerzy, stawiający sobie cele zbyt odległe. Najpewniejszą gwarancją, zabezpieczającą przed brakiem równowagi między odległością celu a zasięgiem działania, jest dostosowanie pierwszej z tych dwóch długości do drugiej. Przybliżanie celu spowoduje wzmocnienie zdolności twórczej, która może zbliżyć nas do tego celu. Cele żyją zawsze w naszych działaniach obecnych, ich istnienie przyszłe jest złudzeniem, ich istnienie dzisiejsze – rzeczywistością* (s. 331).

Można wiele podważyć w dziele H. de Mana, np. zbyt ogólne i szerokie twierdzenia wypowiedziane eseistycznym stylem lub konsekwentny prymat pobudeł psychologicznych nad doświadczeniem historycznym, przesunięcie go na dalszy plan. Ten zwłaszcza zabieg wywoła zapewne sprzeciw polskiego odbiorcy. Nasz zbiorowy udział w historii jest zbyt trudny a zarazem interesujący poznawczo, by akceptować bez protestu przewagę psychologizmu. W obszernej rozprawie autora jest też wiele niedomówień. Tak np. do końca pozostaje niejasny jego stosunek do ówczesnej nauki społecznej Kościoła, mimo licznych odwołań do znaczenia etyki chrześcijańskiej i symboliki religijnej dla socjalizmu reformistycznego. Wydaje się jednak, że wnikliwa i krytyczna lektura omówionej tu książki może stanowić cenną inspirację do własnych przemyśleń.

Oskar Stanisław Czarnik

książki

W cieniu sosny polskiej

Stefan Witwicki

*Piosnki sielskie, poezje
biblijne i inne wiersze*

Wstęp: *Żyw dotąd w młodej Chopina pioŕsencie*, wybór, układ i opracowanie tekstu Wojciech Jerzy Podgórski

Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa
1986, s. 319

O stereotypach można w nieskończoność. Jedną z ułomności tradycji nie nauczanej historii literatury jest tendencja do szufladkowania i wznoszenia nieruchomych zapór pomiędzy segmentami kuriozalnie traktowanego procesu historycznoliterackiego. Zjawiska określane jako ciągłość uwikłana w synchronię i diachronię podpadają pod kwalifikacje odosobniające, ujawniające wyraźny kontur tam, gdzie trzeba jeszcze mówić o zmianach i dramatycznym nieraz hybrydowaniu. W najszerszym i najgłębiej utrwaloŕnym mniemaniu data 1822 zadziałała jak pałeczka czarnoksiężnika, całe pokolenie klasyków zamieniająca w potulnego zajączka pochłoniętego przez cylinder Mickiewicza. Skalę nieporozumień uzmysławia dopiero lektura synchronistycznych antologii w rodzaju tej, jaką

opracował ostatnio Zdzisław Libera¹, dokumentujących wielość zjawisk artystycznych i wielotorowość poszukiwaŕ literackich wartości na granicy osiemnastego i kolejnego stulecia. Niemniej jednak od najlepszej nawet antologii trudno oczekiwać wywołania daleko idących korekt opinii o poszczegółnych postaciach z literackiego Parnasu i jego podgórze, zwłaszcza jeśli jest to ktoś z wielkim kleksem w literackim życiorysie. W takim przypadku dla weryfikacji stereotypu konieczne są szczegółowe studia, a przede wszystkim udostępnienie tekstów umożliwiających ponowną lekturę i wartościowanie.

Dobrze zatem się stało, że po Jóŕfie Bohdanie Zaleskim przysłała kolej na czytelnicze wskrzeszenie z martwych Stefana Witwickiego, poety i publicysty niemal całkowicie zapomnianego i mocno sponiewieranego przez okazjonalnie się nim zajmującą krytykę. Ścierania kurzu podjął się Wojciech Jerzy Podgórski i dzieła swojego dopiął z godnym podziwu samozaparciem, do czego wzywa i czytelnika obszernego wstępu, srogo akrybicznego (unikaj m.in. na s. 69 specyfikacji twórczości członków Towarzystwa Literackiego. Polskiego w Paryżu). Wydaje się zresztą, że akrybiczno-beletrystyczny koktajl nie najlepiej sprzyja lekturze: może szczęśliwszym rozwiązaniem okazałoby się zredukowanie warstwy informacyjno-dokumentacyjnej wstępu i opublikowanie gdzie indziej wyników imponującej pracy badawczej? Tó zastrzeżenie potwierdza się też w sferze proporcji całej książki, albowiem stronie poezji Witwickiego odpowiada ponad strona komentarza Podgórskiego, a w gruncie rzeczy z całej

powodzi informacji na własny, bezpośredni użytek wynosi czytelnik zaledwie przekonanie, że liryka Stefana wymaga nowego odczytania. Można mieć pewność, że niebawem ono nastąpi, co już teraz obliuguje, mimo krytycznych uwag, do słów wdzięczności dla badacza.

Wobec takich „rewindykacyjnych” przedsięwzięć nieuchronnie rodzi się pytanie o format literackiego objawienia i jego wpływ na posiadany przez nas obraz literatury całej epoki, dla której jakby ciągle brakowało przekonujących do końca syntetyzujących kategorii interpretacyjnych. Nawet przy tak oszałamiającym postępie zainteresowania romantyzmem i skojarzonych z tym badań eksplodujących ostatnio lawiną książek, studiów i szkiców, niewiele ze swej głębokości straciła rozpacz semantyka, o jakiej donosił Władysław Tatarkiewicz przed piętnastu już laty². Przykład Mickiewicza, którego częste tutaj wywoływanie usprawiedliwia długa i zażyła, aczkolwiek rozbita po latach przyjaźń z Witwickim, przykład autora „Dziadów” i ponad stuletnich z nim zmagani krytyków i historyków literatury dowodzi, jak trudno romantyka doczytać do końca, a przecież to nie Adam napisał „Króla-Ducha”. Z drugiej wszakże strony twórczość romantycznych wieszczów tak mocno absorbuje uwagę zmieniających się pokoleń badaczy, że stanowczo zbyt mało energii poświęca się nieprzeliczonym hufcom literatów minorum gentium i wierszopisów, jak ich elegancko nazywa Paweł Hertz, pośród których znajdują się autorzy ciekawych tekstów jeszcze nie do końca zapadniętych w sobie. Ekshumacja poezji

Witwickiego nie zmieni jednakowoż obsady naczelných stanowisk w polskim romantyzmie, choć z całą pewnością będzie stymulować poważne traktowanie nazwiska, które do tej pory, oprócz przywoływania „Czarnych kwiatów” Norwida, kojarzyło się z debiutancką katastrofą.

Początek kariery literackiej miał bowiem Stefan Witwicki (1801–1847) niezwykle niefortunny. W latach 1824–25 opublikował w Warszawie dwa tomy „Ballad i romansów”, dedykowanych ku jego zgryzocie – Brodzińskiemu, których nakład wkrótce zniszczył... ze wstydu. Nieodrzętałość zapalonego romantyka zdążyli jednak wziąć na cel wytrawni muszkietierzy doktryny klasycystycznej i stał się Witwicki groteskowym symbolem młodej literatury. Historia literatury nie skąpi paradoksów – o nieudanych ballach pamiętano, natomiast o znacznie lepszych pracach literackich Witwickiego, publikowanych jako druki zwarte od roku 1829 („Edmund”), pamiętał już mało kto, prawie nikt.

Zofia Lewinówna o „Piosenkach sielskich” (1830) napisała, że odnalazł w nich Witwicki swój własny głos³. I jakkolwiek Podgórski liryki wiejskie rozpatruje w szerszym kontekście zbliżonych utworów Jana Czeczota i Kazimierza Brodzińskiego, nie ulega wątpliwości oderwanie się młodego poety od Mickiewiczowskiego wzorca, którego zresztą nieosiągalność zasygnalizowały naśladowcze ballady. Mickiewicz pozwalał sobie na artystowski dystans wobec materiału folklorystycznego, widząc w swoich balladach między innymi okazję do realizowania literackiej konwencji, czego mu zresztą nie mogli wybaczyć

tw. czerwonoruscy poeci. Za konwencją kryła się jednak niebywale ważka próba wykreowania w pełni romantycznej wizji świata osadzonego w *środku niebokreśa*⁴ i równocześnie takiego wymodelowania marionetek, aby można było w monologu na stronie zawołać: *to lubię!* „Piosnki sielskie” Witwickiego, niewolne od akcentów humoru, lekkiej ironii („Zawód”, „Przyczyna”), przede wszystkim są bardzo prostolinijne i bezpretensjonalne. Urzekły samego Chopina („Życzenie”!), o czym z dużą radością pisze Podgórski. Obok tego bardzo trafnie badacz spostrzega u Witwickiego obfitość scen *zarażonych śmiercią*, ostatecznych pożegnań, mogił, dialogów z zaświatami. Pozornie tylko jest to kir najprościej z romantyzmem się kojarzący, lecz w przypadku tekstów opublikowanych przed Nocą Listopadową martyrologiczno-powstańcza motywacja nie istnieje. Wypada więc odwołać się do kategorii sentymentalizmu uromantycznionego, a takie określenie charakteru wiejskiej liryki Witwickiego wyjaśnia też przyczyny spodziewanej... czytelniczey obojętności na te znaczenia, jakie odkrył Karpiński, a które trochę później i chyba ciekawiej odnalazły się w twórczości Tetmajera i Staffa. Nie powracający z wojny i ginący ku rozpaczym matek i kochanek żołnierze, tak liczni u Witwickiego, nie mają w sobie ani krzty listopadowej charyzmy, aby podejrzewać istnienie w tych wierszach sugestii i zapowiedzi bliskich wydarzeń, żałom daleko do kondensacji wyrazu „Czarnej sukienki” Konstantego Gasińskiego (1832).

Prawdziwą rewelacją okazują się natomiast wiersze z opublikowanych

także w roku 1830 „Poezji biblijnych” uzupełnione emigracyjnym już cyklem „Trenów przychodnia”, choć wrażenie znaczącej rangi może być efektem spreparowania (tzw. wyboru) przez wydawcę. Pośrednio stwierdza bowiem Podgórski, że słowa *reprezentatywny wybór* rozumie zupełnie dowolnie, skoro *jedyny przykład poetyckich parafraz biblijnych stanowi tutaj „Podanie się”* (z „Księgi Joba”), *utwór odbijający korzystnie na tle innych z tego kręgu tematycznego*.

Jak wiadomo, romantyczna literatura polska obficie czerpała z biblijnej inspiracji, szczególnie w formie językowych stylizacji. „Księgi narodu i pielgrzymstwa”, „Anielli”, „Genezis z Ducha”, „Psalmy przyszłości”, „Skargi Jeremiego” i „Melodie biblijne” Kornela Ujejskiego – wszystkie te teksty, dobrze znane, stanowią bądź reakcję na ciąg wydarzeń zapoczątkowanych w roku 1830, bądź wyrażają zdeterminowane przez burzliwą historię przekonania mesjanistyczne. W tym aspekcie „Poezje biblijne”, wydane przed wybuchem powstania listopadowego, można i chyba trzeba traktować jako szalenie *BEZINTERESOWNĄ* ekspresję religijności prywatnej, osobistej. W cyklu zatytułowanym „Treny przychodnia” Witwicki ocala jeszcze coś z tej prywatności i przedlistopadowej intymności, ale dominuje już podmiot zbiorowy, do którego kreacji jako uczestnik walk miał poeta pełne prawo.

Genologiczny imperatyw trenu decyduje o elegijnym, ściszym tenorze, którego wzmocnienie wpływa z charakteru zastosowanego języka silnie osadzonego w tradycji przekładu Wujkowego. W „Przedmowie” do „Poezji biblijnych” pisał autor:

*Staralem się o zachowanie czerstwej i jędrnej Biblii naszych polszczyzny; przywiódłem nawet niektóre zapomniane ich wyrazy /.../ Przypominając dawną mowę naszej obfitość, śmiałość i krzepkość, chciałem usłużyć językowi, który w ostatnich czasach, kalamy cudzoziemszczyzną /.../ stracił dużo z swej pierwszej siły i godności⁵. Dobrze o Witwickim świadczy, że podobne założenia odnaleźć można we współczesnych przekładach biblijnych Miłosza, którego język *nie jest ani stylizacją na staroświeckość, ani zabiegiem muzealnym, polegającym na nałożeniu sztucznej patyny. Przekład [Księgi Psalmów] został dokonany w języku dostojnym, hieratycznym, odważnie sięgającym do rdzennej polszczyzny /.../ kontynuuje tradycję wielkich przekładów /.../ na język polski⁶.**

Warto w tym miejscu wspomnieć o opinii moralnej, jaką cieszył się Witwicki na emigracji. Najlepsze świadectwo wystawił mu inny autorytet etyczny, Zaleski, w sprawozdawczym liście do Ignacego Domeyki obficie okraszonym emfazą, a przecież wiarygodnym. *Ubył oto nam jeden filar!* – pisał Zaleski 7 grudnia 1847 r. z Paryża. – *Mąż chrześcijański, apostołski, szczery, prosty a gorącej wiary jak Hiob Boży, co był dla narodu całego zbudowaniem i pokrzepieniem /.../ Dla niego śmierć była bożą łaską, bo dojrzał był dawno dla nieba⁷.* Bynajmniej nie kwitująca to apoteoza, albowiem Podgórski zadał sobie wiele trudu, aby przez rekonstrukcję wątku biograficznego Stefana potwierdzić najgłębszą zasadność takich ocen. Nie można stracić z oczu kulis zasłużenia sobie na taką rewerencję. Szczególną próbą ognia był tutaj towianizm

wywołujący gwałtowną polaryzację postaw i rozcinający najmocniej nawet splecione węzły przyjaźni. Ceną katolickiej ortodoksji w przypadku Witwickiego, który nauki Towiańskiego nie przyjął, stała się bliskość z Mickiewiczem i okrutnie przeżywana świadomość życiowego i twórczego dramatu wieszca i przyjaciela. Z dzisiejszej perspektywy nauka Miśtrza i wywołane przez nią fakty wydają się trochę wyblakłe a konflikty pozorne, wystarczy wszakże zagłębić się w korespondencji głównych osób dramatu i sekundantów, aby doznać realnego poruszenia.

W latach międzypowstańowych miał Witwicki sporo okazji do kosztownia literackiej sławy. Znany był szeroko jako autor pierwszej wersji opisu Matecznika w „Panu Tadeuszu”, cenniony za bardzo przezeń poważnie traktowaną publicystykę zebraną w dwóch tomach „Wieczorów pielgrzyma” (1837–1842), wiersz „Do sosny polskiej” (zawierający ponętą sentencję: *Nie ma dla ciebie życia, bo nie ma ojczyzny!*) przypisywany Mickiewiczowi. Największym – wszakże sukcesem czytelniczym okazał się opracowany przez Witwickiego modlitewnik „Ołtarzyk polski” (1836), dziesięć razy wznawiany do roku 1880, opracowany bardzo kompetentnie i z wielką kulturą literacką, dzięki czemu mógł wywierać znaczny wpływ na kształtowanie się kultury religijnej nie tylko emigracji, ale całego praktycznie polskiego społeczeństwa.

Postać Witwickiego prowokuje zatem do ponowienia refleksji o romantycznym pojmowaniu powinności pisarza sprzęgniętych najczęściej z działalnością natury społecznej i politycznej. Można sądzić, że daleko posunąć

ta synchronizacja rozmaitych płaszczyzn aktywności pozwoliła stworzyć na polistopadowej emigracji ten frapujący model uczestnictwa w tworzeniu kultury. W tym układzie pod znakiem zapytania staje zasadność używania skądinąd odpowiedniego określenia „pisarze minorum gentium”, skoro o faktycznej pozycji decydowały nie tylko względy artystyczne i literackie, ale też zalety organizacyjne i dyspozycje etyczne. Stefan Witwicki, pisarz minorum gentium, pokazuje nam się w pierwszym szeregu tam, *gdzie winnice, gdzie wonne pomarańcze rosną*, a dookoła jednak czarne kwiaty.

Jan A. Choroszy

¹ Z. Libera, *Poezja polska 1800–1830*, Warszawa 1984.

² W. Tatarkiewicz, *Romantyzm czyli rozpacz semantyka*, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 4.

³ *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 2, Warszawa 1985.

⁴ I. Opacki, „W środku niebokręga”. O „Balladach i romansach” Mickiewicza, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 3; A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, wyd. 2, Warszawa 1983, s. 23.

⁵ Cyt. za W. J. Podgórskim, dz. cyt., s. 24.

⁶ J. Sadzik, *O psalmach*, w: *Księga Psalmów*, tłum. z hebr. Cz. Miłosz, Paris 1981, s. 42. Zob. też *Przedmowę* tłumacza, tamże.

⁷ *Korespondencja Józefa Bohdana Zaleskiego*, wyd. D. Zaleski, t. 2, Lwów 1901, s. 82.

Znak ocalenia

Spalony raj. Antologia młodej poezji religijnej

Wybór, przedmowa i opracowanie ks. Jan Sochoń, ss. 312

Jan Twardowski

Nie przyszedłem pana nawracać. Wiersze 1937–1985

Wybór i opracowanie Jacek Giebułtowicz, ss. 422

ks. J.T.

Zapisane w brulionie

Biblioteka Przeglądu Katolickiego, ss. 64

Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1986

Wobec wydarzeń polskich ostatniej dekady nie trzeba chyba nikogo przekonywać, iż odkrywanie na nowo religii stało się intelektualną, moralną i duchową przygodą roczników, którym przyszło w nich uczestniczyć. W zakresie teorii potwierdzeniem tego faktu mogą być chociażby znaczne już dokonania literaturoznawcze uniwersyteckiego ośrodka lubelskiego.

Poszukiwanie innego wymiaru istnienia, leżącego poza czasem, przeżycie wizji świata w porządku łaski – odbywa się w głębi człowieczego jestestwa. *Poezja pojawia się wszędzie tam, gdzie słowa przekraczają własne, ustalone konwencją społecznego użycia znaczenia, czyli znaczą więcej niż zna-*

czą. Symboliczny język poezji stwarza przestrzeń, w której człowiek odnajduje siebie, zbliża się do niewyrażalnego – napisał ks. Jan Sochoń w przedmowie do „Spalonego raju” potwierdzając tym samym raz jeszcze związek religii z poezją. Edytor – przekonany, że trzeba uczyć się mówić o Bogu – przyjął więc zasadę prezentacji wierszy o wyrażnie religijnym zabarwieniu. Ks. Sochoń przedstawia młodą poezję, czyli – jak sam wyjaśnia – utwory poetów, dla których doświadczenia ostatniej wojny są w znacznym stopniu faktem historycznym. Łączy ich natomiast wrażliwość na czas teraźniejszy, powołujący określone wzory zachowań i myślenia. Antologia zawiera więc utwory, które powstały w latach 1970–1983. Czytelnik znajdzie w niej wiersze Stanisława Barańczaka, Ryszarda Krynickiego, Wacława OszaŃcy, Janusza St. Pasierba obok liryki Katarzyny Boruń, Krzysztofa Lisowskiego, Bronisława Maja, bowiem w zbiorze prezentowanym przez ks. Sochoń: *Najważniejsze jest ujawnienie powołania młodej literatury; chce ona być znakiem nadchodzącego ocalenia*. Edycja to bardzo staranna: zawiera noty biograficzne, wykaz książek poetyckich autorów, spis źródeł tekstów i wierszy pominiętych.

Równie cenną propozycję edytor-ską Wydawnictwa Archidiecezji Warszawskiej stanowi antologia zawierająca wiersze ks. Jana Twardowskiego z lat 1937–1985. Dobrze się stało, że czytelnik równoległe z lirką religijną młodych otrzymał zbiorczy tom *pierwszego poety wśród księży*, który wyprzedził, a w jakimś sensie także przygotował wybuch religijności w poezji polskiej lat osiemdziesiątych. Przy-

czynił się również do stworzenia pozycji księdza-poety tak w środowisku literackim, jak i w Kościele. Jacek Giebułtowicz pomyślał tę antologię jako próbę odtworzenia drogi rozwoju talentu poety. I tak zbiór zawiera cały tom „Znaki ufności”, duży wybór wierszy ze wszystkich innych tomów ks. Twardowskiego, fragmenty nie drukowanego cyklu „Nad starą Biblią”, wiersze rozproszone publikowane w „Tygodniku Powszechnym”, „Więzi”, „Twórczości” i w „Piśmie”, a także szereg pierwodruków. Całość ma układ chronologiczny.

Niewielka książeczka „Zapisane w brulionie” sygnowana J.T. obrazuje inny wątek twórczości ks. Twardowskiego. Zawiera teksty zamieszczane w „ramkach” w „Przeglądzie Katolickim” od 2 grudnia 1984 do 24 listopada 1985, a więc przez cały rok liturgiczny oznaczony literą B w trzy-letnim cyklu czytań mszalnych. Swobodne nawiązania do niedzielnych czytań Ewangelii pisane przez doświadczonego kapłana zawierają rozmaite wątki. Wiąże je nieprzemijająca aktualność Słowa kierowanego zawsze do wszystkich. Bowiem:

*Możemy wszystko przewidywać po
swojemu, a wszystko stanie się inaczej.*

*Byle otworzyć się na Boga. Zaufać.
Wtedy usłyszymy: „Nie bój się. Pan
z tobą”.*

Maria-Magdalena Matusiak

O niecodziennej poezji codziennosci

Jan Twardowski

na osiołku

Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin,
1986, ss. 54

Poezja księdza Jana Twardowskiego pisana jest ze świadomością, że piękno i ład osiąga się na drodze przezwycięzania oporu nie tylko rzeczy, ale i słów, świata i poezji, życia i twórczości. Dlatego i tym razem na czytelnika wydanego ostatnio tomiku poety „na osiołku” nie czekają wiersze pisane pod dyktando z góry przyjętych założeń i rozwiązań światopoglądowych, teksty sprowadzone zatem do poetyckich dowodów bynajmniej niepoetyckich twierdzeń.

Poezja nie tworzy świata, ona go wypatruje i sugeruje słowem. Prawda ta wyznacza granicę wierze w poezji i chroni przed bałwochwalstwem, zgubnym, bo żadne ze słów nasyconych sensem przez poezję nie jest i nie będzie przecież Słowem, które było i ciągle jest na początku, lecz pozostanie jedynie słowem zawsze nieudolnym: *przecież wszystkie słowa sprawiają / że się widzi tylko połowę* („wyznanie”, wiersz nie zawarty w tomiku); *pisze się trochę tak jak nie jest* („pisanie”).

W poezji tej żywiołowa fascynacja przyrody spotyka się z niespokojną modlitwą do Boga. Poeta nie wstydi się swego zauroczenia przyrodą, nie waha się nawet obdarzyć jej większą zdolnością zrozumienia Prawdy. Okazuje się, że: *za wielki Pan Bóg żeby wejść do głowy* („nielogiczne”), gdy

tymczasem: *ciemne orzechy buki choć się wydawały / tak drobne że nawet Bóg się nie pomieści* („wielkie i małe”). Przyroda nie wątpi i nie wie, przyroda jest sposobem istnienia wiedzy: *gil zgrzyta sroka sroczy / odchodzą szpaków pokolenia / słuchają służą i nie mówią / – a jeśli JEST a jeśli nie ma* („jest”).

Może dlatego poeta również w przyrodzie, w nieprzeliczalnym, a zatem i wolnym bogactwie form jej życia wypatruje źródeł nadziei na przezwycięzenie niepokoju, który obecny jest w każdej odważnej refleksji nad losem człowieka. Ludzka myśl nie jest jednak zdolna do życiowej „mądrości” tych, którzy nie myślą, a jedynie czują i żyją. W człowieku zawsze jest jakaś potrzeba sprzeciwu: *chciałem powiedzieć – przecież to okropne / ale przygryzłem język / milcz / Bóg mówi dobrze o Bogu – („milcz”)*. Nie! Ten wiersz nie utożsamia człowieka z Bogiem, raczej wyciąga zdecydowane konsekwencje z przeświadczenia, że *Bóg stwarzał wszystko by poznawać siebie; Bóg stwarzał świat i poznawał że jest wszechwiedzący* („stwarzał”). Jeśli Bóg stwarza wszystko, świat i człowieka, to również i wszelką tajemnicę, którą mieści ich współbytowanie. Z jednej strony człowiek mówił źle o świecie mówi cały czas o świecie stworzonym przez Boga, z drugiej – mówiłby tak o nim człowiek stworzony przez Boga. Zatem: to co stworzone przez Boga mówiłoby źle o tym, co również jest przez Niego stworzone.

Twardowski nie unika zagadek logicznych i teologicznych. Wypowiedzi proponujące sposób ich rozwiązania w postaci błyskotliwej pointy lub

sentencji wyznaczają często granicę obfitości świata: bądź jako aksjomat zapowiadają jej penetrację, bądź też są wnioskiem narzucanym człowiekowi przez nieustanne doświadczanie tej obfitości. Umysł z trudem mieści ją w jednym pojęciu. Poeta pokazuje nawet próby przedstawiania Stwórcy, które jednoznacznie mogłyby wskazywać na takie właśnie Jego usytuowanie względem świata i człowieka: *rysuję Twoje ręce na krzyżu umyślnie za długie / niech ogarną ludzi najwięcej* („mówią”). Naiwność tych prób jest bezsporna. Nic więc dziwnego, że czeka je nagana: *tak nie można – mówią / za brzydkie* (tamże).

Kontakt ze światem jest życiodajny. Nie może jednak sprawdzać się – tak jak to było u legendarnego Anteusza – do bezmyślnego dotykania ziemi stopą. Ma być on zmysłową, aktywną kontemplacją natury, uczestniczeniem w jej zachłannym na życie pięknie i bogactwie. Właściwą formą związków ze światem jest afirmacja rzeczywistości konkretnych i szczegółów, często wewnętrznie sprzecznych, godzonych przecież nadrzędną logiką stwórczego zamysłu Boga, który wszystko stworzył **RAZEM**: ducha i ciało, miłość i smutek, śmierć i życie, wiarę i niewiarę, uśmiech i płacz itd. To, co jest, po prostu jest, kłopoty nie ustają nigdy, *bo jak diabeł ucieknie odejdziesz i anioł* („kłopoty zakochanych”). Mądra zgoda na świat nie kryje w sobie pułapki odrzuconej wyjątkowości ludzkiego życia i nie jest wyrazem tęsknoty do świata, w którym człowiek stałby się pozazrozumną częścią natury. Człowiek jest przede wszystkim bytem obdarzonym zdolnością nadawania sensu, ludzkiego wprowadzie, ale zawsze sensu:

nawet by nie wiedziano / ile razy się biegnie po schodach bez windy; jak cicho po pierwszym wzruszeniu; że najładniej w gnieździe czyżka / że białe dziwaczek zakwita kiedy deszcz pada; że wierzba w fujarce smutna przy krowach wesoła / że świecę się stawia tuż obok śmierci („gdyby”). Tego wszystkiego więc nie wiedziano by, *gdyby był Bóg bez ludzi*.

Człowiek musi wybierać, odrzucać, podejmować **DECYZJE**, narzucać ją sobie i innym. Dlatego w świecie pojęć nie znajdzie się klucza, który mógłby wyprowadzić człowieka z zagadkowego labiryntu jego losu. W poezji Twardowskiego nie ma zgody na życie ciche, kierujące się tchórzliwymi normami rezygnacji z walki i niepewności. Świętość nie bierze świata w egzystencjalny nawias, lecz akceptuje go świadomym wykrzyknikiem aktywnego i pełnego życia. Trzeba *zaufać drodze / wąskiej / takiej na łeb na szyję / z dziurami po kolana / takiej nie w porę*. W przeciwnym razie mogą spełnić się obawy świętej Agnieszki: *martwiłam się już / że poszedłeś inaczej / prościej / po asfalcie / autostradą do nieba z nagrodą od ministra / i że cię diabli wzięli* („zaufałem drodze”).

Jeśli metafizyka rozumiana jako ambitne i nieustanne poszukiwanie prawdy ma się stać treścią codziennego życia, to musi ona mieć odwagę bycia metafizyką codzienności, również i codzienności polskiej: *smutku w cztery oczy / bo mieszkanie za dwadzieścia lat* („tak będzie”); *czas co czeka z krótkim nożem renty* („matka”); *nie mam żalu że nie mam malucha* („najbliżsi”); *cenzor który sam wpadł pod nożyczki* („spójrz”); *księżyc jak rencista co wyszedł się martwić* („stwa-

rzał"); *spaniel* życzy *krótkiego przed sklepem ogonka* („boże“).

Poetę cieszy „zagracana“ rzeczywistość. W tym nieładzie rzeczy małe towarzyszą rzeczom wielkim. Dlatego przywołując kosmos nie wolno nigdy zapomnieć o wpatrzonym w niego człowieku. Nuda i ślepa rozpacz nie lubią tłoku. Humor i paradoks często okazują się jedynym sposobem odczytania porządku życia: *gdyby śmierci nie było nikt by już nie żył / przemijamy jak wszyscy by w ten sposób przetrwać* („było“); *jeśli jest miłość przestań się martwić / i śmierć się przyda* („jakże“); *smutny wybryk natury dziadek zakochany* („wielkie i małe“).

Już to pobieżne wejrzenie w wiersze Twardowskiego pozwala stwierdzić, że nie brakuje w nich pytań filozoficznych i teologicznych. Poeta nie uchyla się przed próbami znalezienia odpowiedzi na nie. Nie zawsze są to odpowiedzi poetyckie. Przeciwnie, często występują one w postaci jakby wyjętej z traktatu metafizycznego. Podmiot liryczny tych wierszy jest tylko pozornie naiwnym zjadaczem powszedniego chleba. Ulepiony z innej gliny niż Pan Cogito, chodzi jednak tą samą drogą po tej samej ziemi i może dlatego stawia podobne pytania. Docieka prawdy bytu i istnienia. Każdorazowo szuka jej empirycznych egzemplifikacji (niech mi wybaczy ks. Twardowski użycie tego brzydkiego słowa w omówieniu jego pięknej poezji) w konkretnych przejawach. W tym poetyckim świecie rzadko rosną drzewa, częściej brzozy, graby, jarzębiny i akacje, nie ma w nim ptaków, lecz sroki, kury i czaple, nie ma ssaków, owadów czy płazów, raczej – żyrafy, jamniki, mrówki i żaby. Nie

chodzi bowiem o treść pojęć, lecz o nazywane nimi konkrety, dotykane, widzialne, wyczuwalne, a więc i sprawdzalne: *szczegól nadaje wielkość wszystkiemu co małe* („wielkie i małe“).

Cóż warta prawda – pyta ta poezja – jeśli nie sposób przełożyć jej na język naszych codziennych doznań, marzeń i rozczarowań? Przekład musi istnieć. Prawda świata, która nie może być zapisana w języku prawdy życia, jest prawdą niemą, jałową poznawczo i egzystencjalnie pustą. Tylko konkretne życie, nie cofające się przed światem, jest zrozumiałym i czytelnym komentarzem do jakże powikłanych losów swego zbawienia.

Ta poetycka kontemplacja świata może dlatego stając się modlitwą nie przestaje być poezją. Bo czyż poezja Wiary nie może być również skromnym wyznaniem wiary w Poezję?

Roman Kubicki

Automaty mają czułe serca

Katarzyna Boruń

Muzeum automatów

Wyd. Pomorze, Bydgoszcz 1985

Pierwsza osoba liczby mnogiej. Tłum, masa, my wszyscy w nieustannym ruchu, przeszkadzamy sobie, pragniemy pomóc. *Jak noworodki / w klasztornych szafkach podrzutek / kręcimy się bez końca*. Krzywe zwierciadło, w którym odbijają się Peiperowskie hasła? A może gorzki osąd różnicy pomiędzy optymizmem teorii a konsekwencjami praktyki? Jedno

jest pewne – minął czas wykwinnych inwokacji do czytelnika, stylistycznych gestów, które rozgraniczały role pisarza i czytającego. Poeta śpiewa w chórze, tylko najwyżej stoi w jego pierwszym rzędzie. Stoi i potrząsa cieniutkim tomikiem wierszy. Już widzę, jak Katarzyna Boruń sama rozdaje napotkanym przechodniom swój najnowszy zbiorek – „Muzeum automatów”. Bo w końcu czemu książka z datą wydania 1985 nie może jesienią następnego roku znaleźć się w księgarniach? Ale to pytanie nie należy do techniki interpretacji.

Wielowątkowa historia współczesnej poezji wiedzy między innymi od demagogicznych nawoływań futurystów żądających spalenia muzeów do perspektywy zacisznych, odizolowanych sal muzealnych, które utożsamia się z przestrzeniami naszego życia. Rewolucjoniści na ogół niszczą muzea (choć po latach zakładają swoje własne). Ci, którzy je budują, wspańale mówią o tradycji i ciągłości kultury. A masa niewiele ma do powiedzenia – różnica pomiędzy „wybrać” a „woleć” jest zwykle sumą kompromisów.

Traktowanie świata w kategoriach zastępych form, a wszelkich związków pomiędzy nimi jako zautomatyzowanych bodźców, staje się coraz bardziej popularnym szablonem sztuki biadającej nad dehumanizacją życia. Stąd sztuka natrętna i sloganowa, karmiąca do znudzenia tezami o zmechanizowaniu i totalnym sfunkcjonalizowaniu naszej egzystencji. Miasta-molochy, obezwładniająca oraz indoktrynująca działalność mass-mediów, sztuczność języka, uczuć itp. – oto co współtworzy karłowatego bohatera końca dwudziestego wieku.

„Muzeum automatów” Katarzyny Boruń rozciąga przed czytelnikiem zupełnie inną wizję. Autorka na przekór wszystkiemu nie traci nadziei. Muzeum oznacza pamięć i trwanie. Ono jest w nas, a my jednocześnie stanowimy jego eksponaty. W przedmiotowym traktowaniu nie ma żadnego niebezpieczeństwa. Pogodzenie się z silnym oddziaływaniem konwencji wynika z przekonania o jej naturalnym pochodzeniu. Stąd metoda obserwowania świata nie jest odbiorem intuicyjno-emocjonalnym, ale rzeczową refleksją, oglądem oka uzbrojonego w „szkiełko”. Nie bez przyczyny z tomiku wyodrębniony został wiersz „Poeci Miasta patrzą z najwyższej jego wieży”. Poeta traktowany jest jak niegdysiejszy mędrzec, astrolog. Wieża, która tego ostatniego zbliżała ku gwiazdnym konstelacjom, wyznacza również dystans poety do obserwowanej przestrzeni. Stąd widać lepiej i więcej: *Spójrz na mieszkańców dawno porzuconych / na pastwę bratom jego i cmentarzom / Nie różnimy się niczym*. Ta perspektywa zaciera różnice szczegółów, pozostaje tylko to co istotne, co stanowi o jedności i rozpoznawalności ludzkiego bytu. Autorka nie stara się formułować błyskotliwych i olśniewających hipotez. Nie jest to poezja, od intelektualnego napięcia której czytelnikowi dosłownie kręci się w głowie. Oto poezja starych a trochę zapomnianych przekonań, przy tym poezja dzisiejsza, bez cienia stylizacji. Pogodzenie się z pewnymi prawidłowościami rzeczywistości nie oznacza rezygnacji, defetyzmu. Pragmatycznie nastawiona pseudofilozofia wypaczyła tę naturalną harmonię. Na szczęście administracyj-

nym dekretem nie można przekreślić tradycji.

Świat jest wielką sceną, feerią tańca i ról, które co chwila odgrywamy. Istnienie polega na owej zmienności, tożsamość odkłada się w pamięci. Każdy gest był już kiedyś wykonany i będzie powtórzony jeszcze wiele razy. Współczesny Odys kłania się współczesnej Jokaście. W czterech ścianach mieszkania szarego i monotonnego bloku rzeczywistość przełamywana jest i oczyszczana treścią antyku. Z przegromnej tradycji kulturowej poetka wybiera sobie trzy tematy – antyk, pogranicze liryki, sentymentalizmu i jarmarcznego festynu oraz świat bohaterów operowych. Ten wybór stanowi założenie kompozycyjne tomiku, który dzieli się na trzy cykle: „Pozostaje wiara w antyk”, „Liryk mieszczański” i „Opera”. Wybór z tradycji jest niewątpliwie arbitralny, ale odbija powszechną zdolność dokonywania jej przekrojów. Maski i starożytne koturny nie są obciążone tutaj teorią archetypów ani toposów. Mitologia była po prostu kiedyś lekturą. Potem działa pamięć i umiejętność porównywania.

Czym właściwie jest wiara w antyk? Czy za tytułem cyklu kryje się deklaracja poetki Katarzyny Boruń? Gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia z nowym wyznaniem wiary w klasyczną harmonię i porządek. Katarzyna Boruń nie jest chyba jednak poetką, którą udało się zamknąć w formule klasycyzmu współczesnego. Rytm jej wiersza jest tylko pozornie rytmem spokojnym. Ukryty mamy w nim – i przecież dobrze wyczuwalny – nerwowy rytm, przyspieszone tętno współczesnego człowieka. Podmiot liryczny nie doznaje

metafizycznego wstrząsu spoglądając w otchłanie kosmosu. Ulega wrażeniom bardziej konkretnym. Kiedyś przerażał go splin Dworca Gdańskiego nocą. Teraz zmądrzał, chowa twarz za maską. Antyk to odległy kraj młodości, z którym przecież nie można tak nagle i gwałtownie się rozstać. *Wam, którzy złożeni miłosną niemocą / i wam, którzy bogatsi / zdrowsi niespełnieniem. /.../ Piękni przegrani / idą kąpać się nocą / wśród rozpalonej piany.*

Rachunek z przeszłością musi zakończyć się pytaniem o wiarygodność. *Czy można wierzyć tym, którzy polegli, / Czy można wierzyć tym, którzy przetrwali?* Napięcie pomiędzy tymi punktami wzmacnia niepokój, wprowadza chaos, nadmiernie rozbudza wyobraźnię. W chwilach szczególnych załamania z takiego napięcia rodzi się mglista pretensja do losu o ocalenie życia. Przegrani, którzy polegli, są zawsze piękni. Wiara w antyk jest pewnym luksusem, na który nie zawsze możemy sobie pozwolić. Świadczy o postawie przezwyciężającej zwykle codzienne życie. A podmiot „Liryku mieszczańskiego” wciąż ma kłopoty z przeciętną rzeczywistością. Życie zmusza go do uległości, ale mimo to stara się pozostać nonkonformistą. Tworzy swój własny świat, w którym pozostaje trochę dzieckiem, trochę hipisem.

Nie trzeba specjalnych potwierdzeń socjologicznych, aby udowodnić, że tworzenie rzeczywistości alternatywnej stało się w naszych czasach szansą ocalenia osobowości, godności itp. Minął czas komun i najrozmaitszych wspólnot, coraz powszechniejsza jest ucieczka w siebie, we własną rodzinę. Dom stanowi jeszcze azyl względny

spokoju. Paradoksalnie odżywają tradycje, z którymi taki zażarty bój prowadziły kiedyś wszystkie ideowe i artystyczne awangardy. Na naszych oczach umacnia się nowa odmiana mieszczaństwa. Oczywiście jest to hasło wywoławcze, a nie ścisły termin historyczny. Chcemy mieszkać, chcemy być u siebie, wciąż jesteśmy tylko gromadą wędrowców, ale nasz namiot jest pełnym zieleni wspaniałym skrawkiem wolności. Rzeczywistość zawsze wygląda dużo brutalniej. Poetyka ma ostrą świadomość konwencji mieszczańsko-sielankowej: *Przejezdny przyjaciel mówi / smakując konfitury za dębowym stołem / „twórczość rustykalna ma duże szanse”. / Milczymy. / Poza zasięgiem stwardniałej ręki / nocą wyje miasto na uwięzi*. Azyl jest rochę sztuczny, nie daje całkowitego bezpieczeństwa. Szczególnie nocą przychodzą lęki. Przy czym bardzo często kojarzy się ów stan z nieprzejmowymi fizycznymi doznaniem. Syreny, wycie, jęk przemyskających karetek, pisk opon – te wrażenia na pewno stanowią odrębny rejestr tropów współczesnej poezji.

To właśnie z tego świata – świata realnych doznań ucieka się w stronę antyku, odprawia zaduszki na grobie przeszłości, stamtąd ucieka się do teatru, aby w zwierciadle konwencji rozpoznać konwencję życia. Cykl operowy stanowi chyba najmniej udaną część tomiku. Rozcharakteryzowani bohaterowie wciąż śpiewają arie, nie potrafią zejść ze sceny. Być współczesną Jokastą lub być współczesną Toscą to tylko różnica kostiumu. Ze świata mieszczańskiej codzienności (jego współczesnej wersji) ucieka się, aby przemówić nie swoim głosem: *Śpiewamy. / Pod oknem przeciągają*

armie, / za drzwiami lotne brygady. / Otwory w ścianach / spluwają nam w twarz. / A przecież nikt z nas nie zdradził. Nie ma w tym obrazie wspaniałej scenografii „Aidy”, szeregu wygolonych kapłanów, faraona. Jesteśmy ludźmi bez własnego głosu, wykręcamy się cytatami i kalkami. Tworzymy muzeum automatów, ale nie znaczy to wcale, że ktoś przed nami był „prawdziwy” i „autentyczny”. Tak czy inaczej świat zawsze był ograniczony, poruszaliśmy się w zamkniętej i umeblowanej przestrzeni: *Ta, / która tańczy samotnie w pokoju / o czterech ścianach i pięciuset meblach, / o oknie pełnym światła / i przy drzwiach zamkniętych*. Być może jest to szaleństwo, ale w tym szaleństwie jest metoda. Wszyscy mamy w sobie coś z władców Babilonu, Napoleona, Trawiaty. Tworzymy zbitkę przypadkowej lektury. Opera to nie tylko wspaniałe przeżycie muzyczne, to także możliwość zobaczenia i usłyszenia siebie samych. Ten punkt widzenia pozwala doskonale odrzucić zarzut „sztuczności” i „nieautentyczności” podmiotu wierzy Katarzyny Boruń.

Lektura „Muzeum automatów” może być denerwująca dla kogoś, kto żąda od poezji ostrych sądów i jednoznacznych komentarzy współczesności. Tomik zdecydowanie wykracza poza tę doraźność. Poetka odkrywa wprost to, co zwykle ogranicza wewnętrzna cenzura każdego człowieka – stanowimy produkt seryjny. Bycie sobą nie polega na nerwowym zaprzeczaniu, ale na odkrywaniu w sobie wielu możliwości istnienia jednocześnie.

Wojciech Kaliszewski

W czyścú kultury

Ludwik Stomma

Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.

IW Pax, Warszawa 1986, ss. 268

Książka Ludwika Stommy „Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.” zachęca do lektury swym tytułem. Dla posiadających rozeznanie we współczesnej etnologii i antropologii kulturowej, którym ewentualnie nieobce jest nazwisko autora, pozycja zapowiada interesującą analizę strukturalną. Interesującą tym bardziej, że autor zmierzył się z tematem przeobfitym we wszelkiego rodzaju opracowania różnych szkół i ośrodków badawczych. Nic jednak w sprawach kultury nie jest powiedziane do końca, dlatego należy przyrzeć się uważnie „Antropologii kultury wsi polskiej XIX w.”, która niesie propozycję rozwiązania kodu, ujawnienia ukrytych elementów.

Wielki przełom w nauce europejskiej, słusznie zwany przełomem antypozytywistycznym, przyniósł radykalną zmianę perspektywy badawczej zjawisk kultury. Przewodnikami w penetracji odkrytych głębin zjawisk kultury zostały pojęcia-klucze, wypracowane przez nowe metodologie. Jednym z najważniejszych stało się pojęcie struktury.

Wielkie i niezaprzeczalne osiągnięcia strukturalizmu nie mogą przesłonić faktu, że nie jest on panaceum, które pozwoli bezbłędnie rozwiązać zagadki ludzkiej kondycji. Jego ograniczenia uwidaczniają się, gdy porwa-

ni błyskotliwością wykładu powracamy do chłodnej lektury.

Paul Ricoeur pisał: *Kieruje on [strukturalizm – A.D.] badanie ku artykulacjom podobnym do własnej artykulacji, tzn. ku logice opozycji i korelacji. W myśli totemicznej składnia góruje nad semantyką, ale jest to widoczne ograniczenie przestrzenne. Bo niczego podobnego nie znajdziemy w myśli, od której pochodzi rzeczywiście nasza kultura – w myśli semickiej, hellenńskiej, indoeuropejskiej. Myśl totemiczna zdradza najwięcej podobieństw do strukturalizmu, więc to nie przykład, a wyjątek. I dalej: Zrozumieć mit, to wejść w krąg hermeneutyczny. Rozumienie jeżeli nawet w strukturalizmie się pojawia, nie polega na podjęciu i kontynuacji znaczenia, na ożywieniu go przez akt interpretacji. Postępowanie strukturalne jest wobec mitu bezsilne.*

Przytoczyliśmy ten długi cytat dlatego, że zawiera w świetnym skrócie najważniejsze i generalne zastrzeżenia wobec strukturalizmu. Jeżeli zestawimy go z twierdzeniami „Antropologii kultury”, ukażą się dalsze ograniczenia metody – aprioryzm i absolutyzacja struktury oraz całkowity jej prymat nad rozumieniem i człowiekiem. Gdy poruszamy się za autorem po krystalicznej i nieprzenikalnej powierzchni modeli, ciągów opozycji i korelacji, zaczyna brakować nam w pewnej chwili „wejścia w głąb”, przeżycia sensu owych struktur lub mówiąc inaczej faktów kulturowych. Chcielibyśmy ujrzeć je w całej kompleksowości znaczeń, dialektyce zmienności i uwarunkowań. Tymczasem z toku analizy strukturalnej autora wypływa propozycja swoich „tablic Mendelegewa”, których

rygor umieszcza elementy naszej kultury w raz na zawsze ustalonych rubrykach. Brakuje w nich jednak miejsca dla podmiotu i historii. Bo choć fakty historyczne pojawiają się w toku rozumowania strukturalnego, są one pomniejszone o historyczne doświadczenie. A trzeba pamiętać, że diachronia nie jest tym samym co historia rozumiana nie tylko jako ciąg przyczyn i następstw, ale także jako sposób istnienia kultury i działania ludzi. Podmiot natomiast ulega programowej degradacji manifestując jedynie swoją obecność jako jeden z elementów w nie kontrolowanej kombinatorycznej grze wolnych struktur.

Punktem wyjścia i motywem przewodnim rozważań autora „Antropologii” jest opozycja *swoi – obcy*, *orbis interior – orbis exterior*. To ciekawa i twórcza propozycja; pozwalająca odczytać „na wspak” wiele truistycznych twierdzeń, rozszyfrować mdłe stereotypy, zweryfikować obiegowe mity. I właśnie analizy mitów, analiza „symbolizmu środka” zajmuje w pracy wiele miejsca. Jest to również zasadne; dokonania religioznawstwa, a zwłaszcza szkoła morfologii świętości, nauczyła zupełnie nowego spojrzenia na transcendencję, na rzeczywistość mityczną. Przestrzeń sakralna, czas mityczny okazały się daleko bardziej zróżnicowane, bliskie i powszechne, niż się wydawało.

Jednakże *orbis interior* i *orbis exterior* polskiej wsi istniały na jednej płaszczyźnie. Jej kręgi tworzyły: kilkusetletnia historia państwa i narodu, odległa zwykle od opłotków, lecz której blask i powiew ogarniał wieś polską każdego wieku, i jeszcze ważniejsza historia lokalna, żywa i pulsująca,

determinująca chłopski byt. Dalsze kręgi to zespół tradycji, determinanty geograficzne, system gospodarczo-ekonomiczny oraz czynnik niebagatelny, jakim był społeczny, polityczny i kulturalny ruch chłopski.

Nie można jednak właśnie dlatego stosować metody „mitologicznej” bez ograniczeń. W wyniku otrzymujemy bowiem obraz polskiej wsi i polskiego chłopca jako biednego barbarzyńcy w środku zubożonego do granic, maleńkiego świata, wokół którego szaleją mityczne struktury. Ów chłop-barbarzyńca bez własnego oblicza, miotany jak beźmyślny pionek irracjonalnymi odruchami, uzależniony jest całkowicie – jako byt obdarzony świadomością i kulturą – miejscem w serii asocjacji czy opozycji binarnych. Lecz kto jest ich kreatorem? Jeśli są komunikatem, to kto go nadaje? Jeśli są kodem, to kto go szyfrował?

Nie wspomniano dotąd instytucji, której wpływ na rzeczywistość wiejską trudno przecenić. Jest nią oczywiście Kościół katolicki. Jego istnienie w sferze duchowej i materialnej wsi polskiej nie jest zbyt mocno zaakcentowane w „Antropologii”. Być może sposób organizacji Kościoła, sposób jego występowania i trwania w panoramie wiejskiej kultury opiera się analizie strukturalnej. Tak więc w rozdziale „Różne wymiary izolacji” zostaje omówiona rola Kościoła (obok karczmy, dworu i szkoły) w przekazie informacji o świecie. Cóż, temat-rzeka, tu jednak zmieścił się na dwóch stronach. Być może autorowi potrzebna była jedynie ilustracja, rodzaj niedzielnej obrazka pokazującego jedną z wielu ról księdza i plebanii. Tak to wygląda, gdy problem

srowadzony zostaje do *Wpływu homiletyki na kształtowanie się struktur chłopskiego światopoglądu* udokumentowanego... trzema cytataми na linijkę długimi i fragmentem opowiadania bernardyna o wielorybie. Podobnie rozwinięta jest teza głosząca, że nie należy przeceniać kontaktów chłopów z duszpasterzem. Popiera ją aż pięć przysłów i fragmentik listu pasterskiego. Trudno odnieść się do owych dwóch stron. Można by jedynie wskazać autorowi odpowiednią i obfitą lekturę oraz przytoczyć jeden z nielicznych przykładów oddziaływania księży, które owocowało fascynującymi – ze względu na przebudowę chłopskiego poznania – rezultatami. Przypomnijmy więc postacie księży, Czechowicza, Buronia, Sikory, Machaya, których obecność na Górnjej Orawie pozwoliła przyłączyć tę ziemię do Polski. Dzięki nim kilkanaście tysięcy dusz odzyskało wiarę, język, ojczyznę i samoświadomość.

Poprzestańmy na jednym szczególnym przykładzie, gdyż charakter niniejszego omówienia nie pozwala na systematyczne odniesienie się do poszczególnych partii i twierdzeń „Antropologii”.

Na zakończenie wypada podzielić się jeszcze jedną uwagą. Ekstremalnie strukturalistyczne widzenie kultury ukazuje ją jako rzeczywistość daną, narzucającą się człowiekowi, formującą myślenie i działania ludzkie. Wynika stąd absolutyzacja i arbitralność kultury oraz przymus poddania się jej wpływom i respektowania praw z tak niewielkim udziałem świadomości, że równa się on prawie zeru. Choć kultura jest jedna, ma ona swoje meandry, dewiacje i mroczne dziełnice. Któż zapyta wtedy o wartości,

kto przypomni sobie o wolnej myśli i krytycznym rozumie w świecie umarłej historii i zdegradowanej podmiotowej osobowości, gdy nieświadome i narzucone trwanie zastąpi ciągle wzbogacającą perspektywę?

Lektura „Antropologii kultury wsi polskiej” daje intelektualną przyjemność, lecz przystępując do niej trzeba być ostrzeżonym i uzbudjonym.

Andrzej Datko

Wokół „Ogniem i mieczem”

Olgiert Górka

„Ogniem i mieczem” a rzeczywistość historyczna

opracował, posłowiem i przypisami opatrzył Wiesław Majewski
wyd. II, Wydawnictwo Ministerstwa
Obrony Narodowej, Warszawa 1986,
ss. 364

Niedawno Wydawnictwo MON wznowiło po z górą 50. latach głośną swego czasu książkę Olgierta Górki „Ogniem i mieczem” a rzeczywistość historyczna”. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w 1933 r. w numerze 3 czasopisma „Pion” ukazał się pod tym tytułem artykuł Olgierta Górki, docenta historii i majora kawalerii w stanie spoczynku w jednej osobie. Zapoczątkował on serię artykułów tego autora („Odwrocony obraz”, „Pion” 1933, nr 9; „Książ Jarema”, „Pion” 1933, nr 11), w których autor niezwykle krytycznie ocenił wartość

historyczną „Ogniem i mieczem” przedstawiając zarazem własną wersję wydarzeń połowy XVII w. Zarówno treść artykułów jak i napastliwa ich forma wywołały natychmiast sprzeciw zarówno wielu historyków, historyków literatury, jak czytelników i wielbicieli twórczości H. Sienkiewicza. W obronie tego ostatniego, jego powieści i bohaterów chwycili za pióra najwybitniejsi ówcześni historycy (m.in. prof. W. Konopczyński, uchodzący za największego znawcę polskich dziejów nowożytnych, gen. Kukiel, jeden z najlepszych naszych historyków wojskowości, dr W. Tomkiewicz, autor dopiero co wydanej monografii o Jeremim Wiśniowieckim, później profesor Uniwersytetu Warszawskiego i bezsprzecznie największy autorytet w sprawach kozackich). Znakomite były także artykuły polemiczne pisane przez nieprofesjonalistów: Z. Lasockiego i E. Łatacza. Górka na polemiki odpowiadał z coraz większą pasją i coraz mniejszą racją. Jego odpowiedzi spotykały się jeszcze z replikami polemistów. Przyparto do muru Górka aciekl się nawet do mistyfikacji powołując się na nie istniejące źródła historyczne. Rozgorzał największy bodaj w naszej historiografii spór, liczbą uczestników i zajądłością polemik przewyższający spór z początków stulecia wywołany „Szkicami historycznymi XI wieku” Tadeusza Wojciechowskiego.

W roku 1934 Górka wydał swoje artykuły wraz z odpowiedziami na niektóre polemiki w formie książkowej. Ta właśnie książka została wznowiona przez Wydawnictwo MON w 1986 r.

Celem tego wznowienia miało być *przypomnienie jednej z głośniejszych i ży-*

wionych polemik z poprzednich okresów (s. 9). Nie sądzę, aby cel ten realizowano w sposób prawidłowy. Wznowienie książki O. Górki jest tylko bardzo jednostronnym „przypomnieniem” sporu, którym żyła kiedyś dosłownie cała Polska. Jeśli spór ten chciano przypomnieć, należało do wydania dołączyć przynajmniej wybór artykułów polemicznych. Nie uczyniono tego. Jedyne na końcu umieszczono bibliografię prac polemizujących z O. Górką (s. 229–233), zawierającą kilkadziesiąt pozycji.

W przedmowie do obecnego wydania książki wyrażono natomiast przypuszczenie, że *wznowienie pracy Górki może w jakimś stopniu odnowić polemikę* (s. 9). Nie przypuszczam, aby tak się stało. Pomijam już fakt, że polemika (od greckiego: polemos – wojna) ze zmarłym w 1955 r. Olgierdem Górką jest niemożliwa z przyczyn zasadniczych, ale przede wszystkim nie miałyby ona, dziś większego sensu. Właściwie żadna z głównych tez Górki nie utrzymała się już w polemice z lat trzydziestych, nie mówiąc już o obecnym stanie badań historycznych. Jakież więc sens miałoby dziś np. dyskutowanie tezy o rzekomym spisku Jaremy z Chmielnickim (sic!) w sytuacji gdy wiemy, że oparta była na wymyślonych przez Górkę źródłach, albo podważanie innej jego tezy, że Skrzetuski był Kozakiem, gdy dawno już udowodniono, że pochodził z Wielkopolski itd? Byłoby to wszystko jasne, gdyby przypomniano całą dyskusję z lat trzydziestych – a nie tylko wypowiedzi jednej dyskutującej wówczas strony. W dodatku strony, której wykazano, że racji nie miała. Sprawę w pewnym sensie ratuje przedmowa pióra Wiesława

Majewskiego („Ogniem i mieczem” a rzeczywistość historyczna Olgierda Górki po upływie pół wieku”), tegoż autora posłowie („Przebieg wydarzeń w powstaniu Chmielnickiego 1648–1651”) oraz obszerne przypisy.

Już w przedmowie W. Majewski przyznaje, że O. Górka *czasem przesadza, że niekiedy idzie stanowczo za daleko*. Uważna lektura przypisów pozwala przekonać się, że wszystkie najbardziej błyskotliwe i odważne tezy Górki są nietrafne lub fałszywe, że zdarzały mu się ewidentne błędy, nierzetelność w posługiwaniu się źródłami była niemal regułą, a trafiały się i dyskredytujące historyka zwykłe mistyfikacje (por. przypis 3 na str. 164).

Spokojnie, bardzo rzetelnie i zgodnie z aktualnym stanem wiedzy napisane posłowie ukazuje rzeczywistość historyczną lat 1648–1651, zupełnie jednak odmienną od tej, którą nakreślił Górka. Skoro przyjąłem za zasadę niepolemizowanie z O. Górką, niechże mi wolno będzie zgłosić uwagę polemiczną pod adresem W. Majewskiego i nie zgodzić się z jego twierdzeniem wypowiedzianym zarówno w przypisie 16 (na stronie 61), jak i w posłowie (s. 235–236). Otóż zarzuty Górki, że Jeremi Wiśniowiecki *wbrew najoczywistszym interesom polskim i wbrew nastrojom chrześcijaństwa i katolicyzmu* zwalczał królewską ideę wojny tureckiej, W. Majewski komentuje twierdząc, że było przeciwnie. *Jeremi Wiśniowiecki – pisze – popierał czynnie plany Władysława IV wojny z Turcją. W myśl zamierzeń króla w październiku 1647 podjął wyprawę na posiadłości tatarskie, aby sprowokować ordę do najazdu* (s. 61, przypis 16). Twierdzenie to roz-

budowane zostało następnie w posłowie. W tym przypadku rację miał chyba jednak Górka. Jeremi Wiśniowiecki był rzeczywiście przeciw wojnie tureckiej. Z tym że Górka nie napisał całej prawdy. Przeciw tej wojnie, na którą Rzplita była wówczas za słaba, a którą Władysław IV – naruszając prerogatywy sejmu – ogłosił 9 maja 1646, a więc, jak twierdził Górka, *przeciw najoczywistszym interesom chrześcijaństwa i katolicyzmu* byli oprócz Jeremi także wszyscy senatorowie duchowni z prymasem Łubińskim na czele, nuncjusz papieski de Torres, jezuita... Przeciwny tej wojnie był też pierwszy z senatorów świeckich, kasztelan krakowski Jakub Sobieski, i waleczny Stanisław Lubomirski opromieniony sławą zwycięzcy spod Chocimia. Przeciw wojnie był sejm. Przeciw wojnie opowiadał się także, wyraźnie i jednoznacznie, w czasie rozmowy z królem w dniu 19 czerwca 1646 w Ujazdowie, Jeremi Wiśniowiecki. Kosztowało go to buławę hetmańską, którą po tej rozmowie król dał nie, jak się powszechnie spodziewano, Wiśniowieckiemu, ale Marcinowi Kalinowskiemu. Natomiast cel wyprawy Jeremi jesienią 1647 w kierunku Perekopu (i późniejszej wyprawy Aleksandra Koniecpolskiego w kierunku Oczakowa) pozostaje niejasny. To, co pisze W. Majewski, że celem wypraw było sprowokowanie Tatarów, jest jedynie domysłem, nie historycznym faktem. Możliwe też są inne przypuszczenia. Znawca XVII w. Wiktor Czermak był zdania, że wyprawy podjęto bez wiedzy króla. Coraz częściej spotyka się jednak pogląd, że podjęto je na prośbę króla, a ich celem było, przez sprowokowanie Tatarów, rozpoczęcie uprag-

nionej przez króla wojny. Brak na to dowodów. A czyż nie wydaje się dziwne, że Jeremi wiedząc, iż od jego stanowiska w sprawie wojny tureckiej zależeć będzie tak bardzo upragnione hetmaństwo, w rozmowie z królem wypowiada się przeciw wojnie, a później tę wojnę próbuje sam sprowokować? Wtedy, gdy buławę dostał już Marcin Kalinowski, gdy on sam nie ma już nic do wygrania? Czyż jest prawdopodobne, by wtedy dał się namówić królowi i działał, z ogromnym nakładem kosztów, za plecami niechętnego wojnie sejmku? Jestem raczej skłonny przychylić się do poglądu W. Czerbaka. Bardziej prawdopodobne wydaje mi się, że wyprawę na Dzikie Pola podjął bez wiedzy króla obrażony na niego książę, który chciał zademonstrować swą potęgę i pokazać monarsze, jak wiele stracił nie mianując go hetmanem. A wyprawa Koniecpolskiego? Nie wiem. Może ambitny młody chorąży koronny chciał pokazać, że nie jest gorszy od swego szwagra, Jeremiego? Wszystko to są tylko domysły, bo zaiste, chciałoby się powtórzyć za Sienkiewiczem: *rok 1647, był to dziwny rok...*

Jest jeszcze jeden powód, dla którego klimat dyskusji z lat trzydziestych nad „Ogniem i mieczem” jest dziś nie do odtworzenia. Teksty Górki i artykuły polemizujące z nim, a broniące Sienkiewicza, jego powieść i jej historycznych bohaterów czytała i przeżywała cała dosłownie Polska. „Ogniem i mieczem” należało przecież wówczas do najbardziej poczytnych książek polskich. Stanowiło ulubioną lekturę pokolenia niepodległościowego. W okresie międzywojennym były lata, w których na rynek

księgarski kierowano po 100 000 egzemplarzy „Ogniem i mieczem” i nakłady rozchodziły się błyskawicznie. Jeśli dziś ktoś chce dyskutować nad „Ogniem i mieczem”, powtórzyć, może powinien zacząć od wydania tej powieści? Dziś bowiem książka ta jest praktycznie nieosiągalna na rynku księgarskim. Wysokie ceny giełdowe (bo tylko na giełdzie można ją kupić) świadczą o tym, że mimo wszystko wciąż jest poszukiwana. Nie ma „Ogniem i mieczem” wśród lektur szkolnych, a jak twierdzą bibliotekarze, z Sienkiewiczem konkuruje dziś... Nienacki. Zamiast książki H. Sienkiewicza w księgarni można dziś kupić książkę O. Górki o „Ogniem i mieczem”. Najbardziej nieobiektywną z możliwych. Odnotujmy zatem – choć bez entuzjazmu – tę nową (?) pozycję na rynku księgarskim.

Jan Widacki

czasopisma

Prasa o gospodarce (49)

„Życie Warszawy: nr 26/87:
Afera komputerowa wybuchła w Krakowie, ale miała wymiar ogólnopolski, a nawet międzynarodowy. Różne gazety rozpięły się o tym, jak to

inspektorzy Izby Skarbowej, w towarzystwie milicji, znaleźli w walizce pod łóżkiem studenta elektroniki AGH 5 mln zł, 8 tys. dolarów, 4 tys. marek zachodnioniemieckich, sporo sprzętu komputerowego i kopie umów o sprzedaży takiego sprzętu na łączną sumę 40 mln zł. Pisano szeroko o tym jak to sprytny Argentynczyk, polskiego pochodzenia, kolega ze studiów aresztowanego – zorganizował siatkę handlującą sprzętem komputerowym. Omawiano drobniaczkowo zaskakująco pomysłowe, sprzeczne z prawem, sposoby wywożenia dewiz za granicę, skupowania ich od krakowskich cinkciarzy.

Ale w żadnym z tych artykułów nie padło pytanie o korzenie tej afery, czyli przyczyny ekonomiczne, które stworzyły grunt pod intratny, nielegalny handel sprzętem elektronicznym na skalę dotąd nie spotykaną: prawdopodobnie wywieziono z kraju ok. 70 tys. dolarów, a Izbie Skarbowej nie wpłacono 40 mln zł należnych jej podatków od zawartych transakcji.

Początkowe zdanie artykułu Zbigniewa Siwika „*Venture capital w areszcie*” – przypomina kryminał, końcowe zdania – przeze mnie przytoczone – wyjaśniają, iż chodzi o coś więcej. O cały układ międzynarodowego handlu, w tym problem sankcji ekonomicznych nakładanych na wywóz z najwyżej uprzemysłowionych krajów świata najnowocześniejszej technologii komputerowej. Sankcji obejmujących oczywiście głównie (ze względów militarnych) kraje socjalistyczne.

Idzie również o system ekonomiczny w tych krajach; tu na przykładzie polskim. Od lat Komitet Koordynacyjny dla Handlu Wschód-Zachód (COCOM), tworzony przez państwa

NATO i Japonię, ustala corocznie listy towarowe podlegające nadzorowi i obserwacji; dokładnie kontrolowane; wreszcie – Listę Ścisłego Embarga, czyli całkowitego zakazu wywozu. Na tej ostatniej znajdują się właśnie komputery najwyższej klasy wraz z całym do nich oprządkowaniem.

Istnieje jeszcze dodatkowy system – preferowany głównie przez USA, z obostrzeniami w stosunku do innych państw zachodnich – zabezpieczający przed „przeciekami” elektroniki na Wschód. Nie miejsce tu na jego opisywanie, bo nie o to chodzi. W sumie ...nie ma mowy o sprowadzaniu przez polskie firmy państwowe dobrego sprzętu komputerowego, czy tym bardziej oprogramowania z Zachodu. Lukę tę dziś wypełniają firmy polonijne, które albo obchodzą embargo, korzystając z niezbyt dokładnej kontroli, albo po prostu kupują na rynku zachodnioeuropejskim sprzęt nie oryginalny, lecz tzw. kompatybilny czyli zgodny ze standardem IBM, ale firm tajwańskich. Poza tym dostępny może być sprzęt europejski sprowadzany oficjalnie poprzez centrale handlu zagranicznego. Ten jest jednak nie dość, że starszy, to także bardzo drogi, jako że centrale biorą marżę... Im droższy system kupią, tym większą marżę naliczą. Tu już jesteśmy w domu, czyli w stałym od lat temacie „działalność handlu zagranicznego w naszym systemie ekonomicznym”.

Wracając do komputerów. Wyjście dla potrzebujących ich w Polsce jest jeszcze jedno – czarny rynek.

Handel prywatny, jednostkowy to nie w porównaniu z tym, co zdolni są zdziałać przedsiębiorcy ludzie wykorzystujący nie tylko luki w przepisach

celnych, ale przede wszystkim luki systemowe. Czego centrale państwa nie są w stanie załatwić – czarny rynek zdola.

Jednymi z wielu, jak wiadomo ogólnie, przedstawicielami czarnego rynku komputerowego – byli właśnie studenci z Krakowa. Zarabiali na tym. Nawet bardzo dużo. Handlowali z firmami uspołecznionymi w kraju dostarczając im sprzęt najwyższej klasy, właśnie ten podlegający zakazom. Może powstać pytanie: Czy kupujący byli niezadowoleni? Otóż wręcz przeciwnie.

Dwa IBM PC/XT o mniejszej pamięci zakupiono poprzez Usługowo-Wytwórczą Spółdzielnię Pracy „Comindex”, a dysponujący wielką pamięcią IBM PC/AT poprzez krakowski „Bomis”. Dwa mniejsze minikomputery objęła na pewien czas w posiadanie Akademia Górniczo-Hutnicza, której Instytut Elektroniki podjął się opracowania przy ich pomocy metody automatycznego pomiaru grubowarstwowych czujników temperatury, które są dziś nowoczesnym wyrobem „Telpodu”. Po opracowaniu tematu – AGH przekazała komputery „Telpodowi” i stanęły one w zakładowym centrum komputerowym. Wraz z nowocześniejszym IBM PC/AT i podłączonymi doń terminalami – służą tu do wspomagania projektowania konstruowanych elementów elektronicznych oraz przechowywania i przetwarzania informacji o 1,5 tys. kontrahentów, 5,3 tys. pracowników, 56 tys. różnych wyrobów, 14 tys. pozycji materiałowych, 139 tys. możliwych pozycji asortymentowych i o ponad 200 tys. transakcji finansowych zawieranych w ciągu roku. /.../ Informatycy z „Telpodu” /.../ twierdzą dziś zgodnie, że dwa lata temu nie można było

wybrać lepszego sprzętu i że do dziś jest on jednym z najlepszych w kraju.

Za sprzedaż tego unikalnego sprzętu studenci przed dwoma laty wręczali odpowiednim dyrektorom łapówki. Bez sensu? Nie. Bowiem chodziło o znalezienie luk pozwalających czarnemu rynkowi handlować z państwowymi firmami. Chodziło o legalizację nielegalnego. Gdyby studenci mogli bez kłopotu wpisać do rejestru swoją firmę i działać legalnie – łapówki nie byłyby potrzebne, bowiem dałoby się ogłoszenie w prasie i czekało na wysłanników firm żądnych kupna komputera. Potem już tylko płaciłoby się należne podatki i... No właśnie. Znając życie i styl działań Ministerstwa Finansów podatki okazałyby się tak duże, iż cały interes byłby nieopłacalny. Koło systemu gospodarczego tak czy inaczej przygniottoby ludzi interesu.

Życie jest silniejsze: Wzruszające są sceny, gdy w zachodnioeuropejskich filiach tajwańskich firm znajdują się turyści z Polski i kupują jakieś dziwne, małe elemenciki, których symbole mają powypisywane na kartkach wraz z zaznaczoną ilością. Te panie do niedawna handlowały rajstopami i dżinsowymi kurtkami. Ale na nich można było zarobić dwukrotnie, a na dyskietkach, czy tzw. kościach (układach scalonych) czterokrotnie i więcej. „Myśmy się restrykturyzowali najszybciej z całej gospodarki”, nie bez dumy oświadczył mi pewien prywatny handlarz sprzętem komputerowym, którego zagadnąłem wprost, przedstawiając się kim jestem. „Niech pan napisze, że nam państwo powinno dopłacać do każdej sprzedanej sztuki, bo my nasz kraj ratujemy przed Reaganem...” To może i śmieszne, ale zarazem prawdziwe oraz smutne. Ist-

nienie czarnego rynku w tej dziedzinie powinno być dostrzeżone pozytywnie i negatywnie, ale akurat odwrotnie, niż to jest dzisiaj. Najwyższe władze gospodarcze kraju, w sojuszu z (...) i Ministerstwem Spraw Zagranicznych, winny rozdać krakowskim studentom medale i ordery budowniczych Polski... Urzędnicy resortu finansów oraz ideolodzy oficjalnego systemu ekonomicznego – winni podać się do dymisji. A aparat ścigania? No cóż – wykonali, co musieli, w zgodzie z obowiązującym systemem prawnym, ale pewnie poszczególni jego przedstawiciele w tej sprawie mają niesmak w ustach.

Kończy Z. Siwik: *Ale pozostaje pytanie, czy przepisy prawa odpowiadają potrzebom gospodarki? A przecież powinny. W Stanach Zjednoczonych, które narzucają nam embargo, istnieje pojęcie „venture capital”, czyli kapitału ryzykanckiego, działającego w nowych dziedzinach, nie zawsze zgodnie z prawem, inwestującego połowę swych środków w rozwój, mającego zyski ponad połowę wyższe, częściej bankrutującego. Ale państwo amerykańskie pomaga w rozwoju „venture capital”, odbierając od niego podatki nie większe niż 20 proc., podczas gdy nasze prywatne firmy komputerowe płacą 80 proc. podatku od zysku. Skupowanie części od prywatnych osób jest więc też formą obniżania kosztów, a więc zwiększania masy zysku bez dodatkowych inwestycji i bez i tak ograniczonego embargiem importu. Czy możemy zrobić dla rodzinnego „venture capital” jeszcze coś więcej niż tylko go zrozumieć...*

Jak bumerang wraca casus pieczywa kupowanego dla mieszkańców wsi w innej przez przedsiębiorczego

sąsiada. Człowiek ten poszedł za cały interes siedzieć. Dzisiaj wieś nie ma chleba, a ludzie nie czytają opracowań o „drugim etapie reformy”.

Sławomir Siwek

Prasa o kulturze (15)

Dotarły do nas dwa kolejne numery „Znaków Czasu”, kwartalnika o statusie szczególnym: jest to bowiem pismo polskie ukazujące się poza krajem, ale przecież nie emigracyjne; wydawane z aprobatą prymasa Polski, ale nie będące oficjalnym organem Episkopatu; reprezentujące polską rację stanu, ale w jej kościelnym rozumieniu. Periodyk ten, redagowany przez Andrzeja Micewskiego, ma zatem szansę stać się miejscem spotkania Kraju z Polonią i Emigracją na płaszczyźnie nie tyle politycznej, ile religijnej. Ze względu na usytuowanie dające niemal całkowitą niezależność programową pismo może próbować opisywać sprawy PRL niejako z zewnątrz, nie lekceważąc jednak politycznych realiów, w jakich znajduje się Polska. Może też porównywać rodzimy katolicyzm z katolicyzmem innych krajów, a religijność Polaków-tuziemców z religijnością Polaków-emigrantów.

Prymas, Kardynał Józef Glemp, w liście skierowanym na ręce redaktora naczelnego, pisał w rocznicę podjęcia pracy nad kwartalnikiem: *Docentom wysłtek ukazywania rzeczywistości kościelnej i narodowej w okresie szybkich przemian społecznych i politycznych, jakie zachodzą w świecie. W Polsce przemiany te biegną rów-*

nolegle do zmian w świecie, choć rytm ich jest inny. Myślę tu szczególnie o zmianach obyczajowych, które rzutują na postawy moralne, religijne i narodowe. Trzeba je ujmować na żywo.

Przemiany Polaków łatwo zauważyć przez obserwację części obecnych emigrantów i porównanie ich z poprzednimi falami emigracji. Kościół szedł z każdą falą polskiej emigracji; podtrzymywał ich wiarę i pielęgnował miłość do kultury polskiej. Dziś miłość Ojczyzny przeżywa symptomy kryzysu. Można to zauważyć na podstawie motywacji, jaką wyrażają decydujący się na opuszczenie Ojczyzny. Nie zawsze jest ona szczerą i prawdziwą, służy często za usprawiedliwienie innych dążeń, które były u podłoża osobistych decyzji. Naturalnie, wpływa na to bardzo trudna sytuacja społeczno-gospodarcza kraju.

Sygnalizuję tu tylko jeden problem, który ukazuje szybkość przemian i nowość w relacjach społeczno-narodowych. Kościół, który całościowo patrzy na człowieka, a więc przede wszystkim w wymiarze duchowym i nadprzyrodzonym, wypowiedział się o współczesności w głębokich dokumentach Soboru Watykańskiego II. Odkrywamy tam wizję rzeczywistości, jaka odpowiada przenikniętemu wierą chrześcijańską narodowi polskiemu. Zbyt mało mamy ośrodków rzetelnej myśli, dokonujących rachunku sumienia ze współczesnością, które brałyby pod uwagę ten niezwykle istotny dla Polaków aspekt samookreślenia (1986, nr 4).

Zapatrzeni w siebie, uwikłani w nużącą codzienność rozjaśnianą co jakiś czas rozbłyskiem uczuć narodowo-religijnych, łatwo możemy popaść w masochistyczne nieco samozadowolenie: biedni, ale wierni, zmęczeni

*niemożnością pozbycia się upokarzającej biedy, ale jakoś tam wybrani etc. Dlatego tak potrzebne jest przypomnienie, iż jesteśmy włączeni w Kościół powszechny. Nasza katolickość wydaje się oczywista, tak samo jak przywiązanie do Polski-ojczyzny, jak kulturowanie tradycji wolnościowych... Można wydłużać ten wykaz naszych rzekomych cech narodowych, ale jest to zajęcie jałowe. Nie bowiem nie jest dane żadnemu narodowi na zawsze: *Powracamy dziś do idei ojczyzny w szczególnej sytuacji* – czytamy u ks. Józefa Tischnera. *Grozi nam utrata ojczyzny – nam, to znaczy współczesnej Europie. Nie chodzi przy tym wyłącznie o utratę niepodległości, lecz o utratę potrzeby ojczyzny, a nawet samej jej idei* („Odzyskiwanie ojczyzny”, „W drodze” 1986, nr 9).*

Wydaje się, że jesteśmy świadkami daleko idących zmian w mentalności Polaków w kraju i poza jego granicami. Zmienia się rozumienie takich pojęć, jak ojczyzna, naród, państwo. I nie chodzi tu tylko o podział na „ugodowców” i „nieprzejednanych”. Chodzi o podziały wewnątrz każdej z tak generalnie wyróżnionych części polskiej społeczności krajowej i Polaków znajdujących się poza PRL. Być może dopiero teraz ujawniają się w całej ostrości skutki wstrząsu, który przeszła Polska po roku 1944/45. Przemieszczenie się rzesz ludzkich w poziomie i w pionie; w układzie przestrzennym (geograficznym: ze wschodu na zachód) i w układzie społecznym (miliony przeszły ze wsi do miast), wytworzyło zupełnie nowe układy, które stały się podstawą – bardzo zresztą płynną! – tej innej Polski, tak niepodobnej do II Rzeczypospolitej. To wszystko wywarło ogromny

wpływ na nas samych. Obserwacja choćby tylko życia kulturalnego ostatnich paru lat pozwala na stwierdzenie, że podziały między nami są tak wielorakie, iż mało przydatne są proste wyróżniki „za” i „przeciw”, bo opowiedzenie się w jednej sprawie na „tak” nie musi znaczyć, że w innej sytuacji powtórzy się ten sam zestaw podobnie mówiących. Cechą charakterystyczną stała się skomplikowana siatka podziałów i wzajemnych powiązań, spoza której nie wylania się żaden wyrazisty i trwały kształt. Zmienność owej siatki, jej nieprzejrzystość i jej splećnianie to obraz polskiego zawikłania.

W tym splećnianym gąszczu łatwiej jest rozeznaczyć się tym, którzy spoglądają na nas z pewnego oddalenia. Oto Aleksander Gella (mieszkający w USA) pisze, iż na tle wielkich przeobrażeń, jakie przechodzi cywilizacja zachodnia epoki „po-przemysłowej” – smutno wyglądają polskie spory społeczno-polityczne prowadzone wokół XIX-wiecznych alternatyw kapitalizmu-socjalizmu, marksizmu-liberalizmu. I dalej: *Nadchodząca epoka wymaga od nas szerszych wizji, a przede wszystkim, dyscypliny i umiejętności gry politycznej, co najmniej na taką skalę, na jaką zdobyli się Niemcy i Japończycy po II Wojnie Światowej. Wymaga również zdolności do kompromisu, pracowitości i wielkiego poczucia odpowiedzialności. Tym bardziej, że Polska znalazła się w sytuacji kryzysowej tak niszczącej, iż wydaje się zabijać nawet instynkt samozachowawczy narodu. Polska jest społeczeństwem zagrożonym* [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Za

obecny stan zagrożenia największą odpowiedzialność spoczywa na rządzących, o czym nie musi się nikogo przekonywać. Trudniej natomiast jest przekonać opozycję, że część odpowiedzialności spoczywa i na niej bez względu na to, czy jest opozycją legalną, oficjalną czy nielegalną, działającą z podziemia czy jawnie. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Musimy zachować idealizm i romantyzm celów zarazem myśląc realistycznie i pracując pozytywistycznie – doradza autor. *Potrzebny jest naszej obronie narodowej wielki realizm, który określiłbym jako przestrzeganie zasad, które odradzają życie społeczne, chronią infrastrukturę narodu, a przeciwstawiają się skłócaniu jednostek i grup, homogenizowaniu społeczeństwa i kulturalnemu równaniu w dół. Niestety, głosu tak pojmowanego realizmu politycznego niewielu chce słuchać, gdyż cały naród poruszają dziś ogromne emocje, a jak słusznie zauważył Talleyrand: „oburzenie nie jest postawą polityczną” („Polska – społeczeństwem zagrożonym”, „Znaki Czasu” 1986, nr 3).*

Przywołujemy ten głos rodaka związanego z uniwersytetem stanu Nowy Jork w Buffalo nie dlatego, iż oddaje on w pełni nasze (tzn. „PP”) stanowisko w przedmiotowej sprawie, ale jako ilustrację polemicznej metody obranej przez „Znaki Czasu”. Wchodząc w gąszcz polskich zagadnień i próbując spełniać życzenie Prymasa, aby kwartalnik stał się *ambitnym ośrodkiem* zbierającym myśli Polaków z kraju i z zagranicy, pismo zmuszone jest niejako iść czasem pod prąd przekonani dominujących w da-

nych środowiskach. (Tu uwaga na marginesie – używamy dość często w tej rubryce określenia „środowisko” na oznaczenie grupy osób związanych pewną wspólnotą. Wolimy to określenie od słów: „klasa” czy nawet „warstwa”, tym bardziej że tak niewiele wie się u nas, w Polsce, o rzeczywistej strukturze klasowej i strukturze interesów w społeczeństwie polskim.) Już sam fakt przełamywania stereotypów w myśleniu o polskiej sytuacji jest chwalebny, to samo można powiedzieć o przełamywaniu wszelkich monopolii w oddziaływaniu na opinię publiczną. I właśnie to jest dla nas – jako dla miesięcznika zobowiązanego i swym tytułem, i swą tradycją PRZEGŁĄDOWOŚCI, a więc do oglądania rzeczywistości pod różnymi kątami – najważniejsze w omawianym kwartalniku. Nie szczegółowe diagnozy, z którymi trzeba by niejednokrotnie podjąć polemikę, nawet nie ogólny ton pisma (poczekajmy na dalsze jego numery), ale nadzieja, że „Znaki Czasu” – będące tak blisko Kościoła, poświęcone są dialogowi o Polsce i o polskim Kościele – powoduje, że z uwagą odnotowaliśmy w tej rubryce ukazanie się nowego tytułu (1986, nr 9) i że jesteśmy jego przyjaznymi czytelnikami.

Powiedzieliśmy, że pismo idzie czasem pod prąd przeświadczeń obowiązujących w danych środowiskach – to prawda. Byłoby źle, gdyby powielало sądy jakiegoś jednego tylko ugrupowania; nie byłoby też dobrze, gdyby publicystyczna zadziorność stała się wartością samą w sobie. Jak na razie pismo przyjęte zostało nie najlepiej, właśnie chyba ze względu na znaczny ładunek niekonwencjonalnej polemiki. Ponieważ redaktor naczelny

przyznaje, że jego organ chce prowadzić polemikę *wyzbytą wszelkiej nienawiści i emocji*, ale równocześnie chce *nazywać rzeczy po imieniu* (A. M., „Powitanie „Znaków Czasu”, 1986, nr 3), skorzystajmy i my z tego prawa. Pismo pojawiło się w atmosferze niemal sensacyjnej, a plotki na jego temat są jeszcze jednym dowodem znerwicowania polskiego życia umysłowego, wprost mówiąc – jego nienormalności. Słyszało się przecież głosy, że ma to być jakaś kontrpropozycja dla polskiego wydania „L'Osservatore Romano”, że pismo ma dawać odpór paryskiej „Kulturze” specjalizującej się, jakoby, w krytykowaniu polskiej hierarchii kościelnej, że w końcu ma to być organ neoendeków chcących odwojować rząd dusz zabrany im przez katolików o rodowodzie „odrodzeniowym”, etc. W atmosferze nerwowej łatwo nie tylko o plotki, ale i o pomówienia. Zostawmy to! Dziś (koniec lutego 87), gdy mamy w ręku pierwszy rocznik pisma, powiedzieć już możemy, że przybył nam tytuł poważny. Jeśli zdoła się utrzymać przez kilkanaście lat – co najmniej! – może odegrać ważną rolę mediacyjną między hierarchią polskiego Kościoła a elitami w kraju i za granicą. Byłoby to wiele. Jest wielce prawdopodobne, że pismo z każdym kolejnym numerem będzie przyjmowane tak, jak na to zasługuje, to znaczy z coraz większym zainteresowaniem, z sympatią, ze zrozumieniem. Na razie nie było to łatwe, bowiem „Znaki Czasu” świadomie bulwersowały znaczną część spośród swych czytelników. Jest to pismo nietuzinkowe i z tego powodu, iż bardzo trudno jest być admiratorem CAŁEGO pisma. Niemal każdy znajdzie

tu coś, co go ujmie trafnością spostrzeżeń, ale niemal każdy odnajdzie coś, co go wzburzy, z czym nie będzie mógł się zgodzić. Jest to bowiem pismo, w którym RÓWNOCZESNIE zawarte są np. takie treści: PRL jest normalnym cesarzem, któremu od Kościoła i katolicyzmu polskiego należy się to, co cesarskie; byt państwowy w kształcie obecnym powinni chronić wszyscy Polacy, bez względu na poglądy polityczne i miejsce zamieszkania; Sierpień 80 jest jedną z najważniejszych dat w najnowszych dziejach Polski, ale przy całej sympatii dla „Solidarności” nie wolno zapominać, że Kościół nawoływał do rozważań i umiarkowania; opozycja solidarnościowa powinna uwzględniać polską rację stanu w wykładni Kościoła; istnieje potrzeba nowego odczytania związków między ideologią narodową a katolicyzmem, dotychczasowa ocena endecji dokonywana przez „odrodzeniowców” i „lewicę” katolicką jest nazbyt jednostronna... Dużo, jak na pierwsze półrocze istnienia pisma. Drugie półrocze jest już bardziej stonowane. Wolno sądzić, że Andrzej Micewski – postrzelawszy na postrach i na wiwat (czy zawsze słusznie i potrzebnie?) – zajmie się spokojnym konstruowaniem kwartalnika. Powiedziawszy, co miał najostrzejszego do powiedzenia, nie musi już ani powtarzać tego, co czytelnicy jego pisma przyjęli do wiadomości, ani dowodzić, że nie jest wielbłądem. „Znaki Czasu” istnieją dopiero rok, a już zdołały się zapisać w polskim życiu umysłowym. Oprócz tekstów prowokujących, ukazało się tu kilka artykułów, które mają wartość trwalszą niż doraźna publicystyka polityczna. Mamy na myśli przede wszyst-

kim cykl Stefana kardynała Wyszyńskiego pt. „Pro memoria” (nr 2, 3, 4), a także „Liberalizm po marksistowsku” Tadeusza Stycznia SDS i Andrzeja Szostka MIC (nr 3), „Ateizm polskiego marksizmu – profil i oddziaływanie” ks. Stanisława Kowalczyka (nr 3), „Religia i Kościół na Wschodzie i na Zachodzie” Paula M. Zulehnera i R. Stadlera (nr 4) czy „Duszpasterstwo a tożsamość etniczna emigrantów” ks. Józefa Bakalarza TCh (nr 4).

Przybyło nam nowe pismo.

mgm



teatr

Kłopoty demiurga

Teatr Polski w Warszawie, Scena Kameralna: „Staś” Jerzego Jarockiego. **Reżyseria:** Gustaw Holoubek. **Scenografia:** Krystyna Zachwatowicz. **Prapremiera:** listopad 1986.

Tytułowy bohater, Staś, to młody Stanisław Ignacy Witkiewicz. Sztuka Jerzego Jarockiego nie jest jednak zwyczajną udratyzowaną biografią. Autor posłużył się bowiem – niby medium – postacią ojca przyszłego malarza i dramatopisarza. Stanisław

Witkiewicz jest narratorem, komentatorem a zarazem protagonistą dramatu. Za sprawą zaś Gustawa Holoubka stał się głównym bohaterem spektaklu.

Pierwsza część planowanej przez Jarockiego trylogii dramatycznej, opartej na biografii Witkacego, obejmuje okres dzieciństwa i młodości, trzydzieści lat życia bohatera. Data kończąca „Stasia” nie jest przypadkowa, nie o okrągłą rocznicę urodzin chodziło. Jest to data śmierci ojca, którego ogromny wpływ na rozwój osobowości syna był niezwykle brzemienne dla dalszego biegu jego życia i twórczości artystycznej i filozoficznej.

Stanisław Ignacy by przedmiotem osobliwego eksperymentu pedagogiczno-edukacyjnego zaplanowanego i kierowanego przez ojca. Stanisław Witkiewicz, wychodząc z założenia, że szkoła niszczy indywidualność i sprzyja przeciętności, postanowił zapewnić synowi wszechstronne wykształcenie domowe, co pozwalało stworzyć warunki do nieskrępowanego rozwoju osobowości, a także ujawnienia i rozwoju zdolności artystycznych. Sprzyjała temu atmosfera artystycznego środowiska Zakopanego, którego jednym z filarów był ojciec.

W sztuce Jarockiego obserwujemy przebieg tego eksperymentu od początkowych zachwytów ojca nad szczególną inteligencją dziecka i relacji o jego pierwszych próbach artystycznych. Właściwa akcja rozpoczyna się od uroczystej kolacji po zdaniu przez Stasia eksternistycznej matury. Wtedy rozpoczynają się też dyskusje o wyborze przyszłej drogi artystycznej, próby ochrony syna przed złym

towarzystwem itd. Powoli zaczyna się ujawniać tragedia tego eksperymentu.

Stanisław Witkiewicz był bowiem na tyle wybitną i silną indywidualnością, iż mimo głoszonego programu swobodnego rozwoju osobowości niemalże bezwiednie narzucał synowi swój sposób widzenia rzeczywistości, swoje poglądy na sztukę, a także wybór drogi życiowej i sposób postępowania. Spod tego wpływu Stanisław Ignacy długo nie mógł się wyzłocić. Pomimo prób przełamania twórczego impasu pozostawał przez długi czas artystą niespełnionym, improduktywnym. Dopiero śmierć ojca wyzwoliła w nim twórczą potencję. Zaczął tworzyć w bardzo – zdawałoby się – niesprzyjających warunkach, w ogarniętej rewolucyjnym fermentem Rosji, by wrócić do Polski po wojnie z nie publikowanym wprawdzie, lecz wcale pokątnym dorobkiem.

Rezultatem takiego wychowania było także nastawienie Stasia na siebie, ignorowanie relacji społecznych. Skłonność do autoanalizy, rozbudzona i rozwinięta samoświadomość nie czyniły go człowiekiem łatwym w codziennym obcowaniu. Przeciwnie, jego wybujały indywidualizm był przyczyną konfliktów, zdrażnień, kto wie, czy nawet – wkraczamy tu już na grząski teren domysłów i spekulacji – nie przyczyną śmierci narzeczonej.

W sferze faktów Jerzy Jarocki nie dokonał żadnych odkryć. Znalezione nie tylko „witkacologom”, lecz także każdemu, kto choć trochę zainteresował się biografiami Witkacego, np. z opublikowanych przed laty listów Stanisława Witkiewicza do syna. Jarocki po prostu trochę inaczej po-

układał te klocki, którymi bawili się także inni. Poukładał je tak, że ukazały bohatera pośród napięć rodzących się między synem i ojcem, w innych relacjach jednostkowych, między jednostką i zbiorowością, a także napięć zrodzonych przez świadomość możliwości artystycznych i niemożność ich urzeczywistnienia. Bohater nie potrafi kochać, nie potrafi myśleć kategoriami zbiorowości, nie potrafi tworzyć. Świadomość niemożności – dwudziestowieczna sytuacja tragiczna.

Kochać nie nauczy się. Myślenie kategoriami zbiorowości stanie się dlań jednoznaczne z uniformizacją. Będzie tworzył. Jego sztuka będzie jednak programowo inna od tej, którą postulował ojciec. Wyposaży ją w zupełnie inne uzasadnienie aksjologiczne. Jarocki zamknął to w lapidarnej formule: *ojciec: Żeby tworzyć, trzeba żyć po ludzku. Stas: Żeby żyć po ludzku, trzeba tworzyć*. Formuła Stasia jest już efektem zmagania nie tylko z wpływem osobowości ojca, lecz także z groźnymi fantomami nowej epoki, która wszystkim wartościom wyznaczyła rolę złudzeń zaciemniających istotę procesu historycznego. Witkacy nie będzie miał złudzeń, ale stanie w obronie wartości. I taki będzie rezultat tego, opłaconego tragiczną samotnością, eksperymentu pedagogiczno-edukacyjnego.

Być może po premierach dalszych części Witkacowskiej trylogii Jarockiego niektóre zapisane tutaj myśli będą wymagały weryfikacji. Trudno bowiem nagle zapomnieć o dalszym ciągu życiorysu Witkatego, a raczej o moim wyobrażeniu tego dalszego ciągu, które zapewne jest inne niż autora „Stasia”; trudno zapomnieć

o legendzie. Gdyby jednak dokonać takiego eksperymentu myślowego, sztuka Jarockiego stałaby się sztuką o sztuce, czymś w rodzaju teatralnego „Wszystko na sprzedaż”, traktatem o cenie, jaką artysta płaci za eksploatowanie swojej osobowości, a ściślej w tym przypadku o cenie, jaką płaci za jej przygotowanie do eksploatacji.

Gustaw Hołoubek dostrzegł w „Stasiu” przede wszystkim dwie dobrze napisane role. Zasada, którą się kierował, jest prosta: żadnych „pomyśłów” inscenizacyjnych, które mogłyby przeszkadzać aktorom (wewnętrzna kurtynka, zastosowana w spektaklu, ułatwia zmianę dekoracji, pełni raczej rolę techniczną, niż cokolwiek znaczy; a mogłaby, chociażby teatr w teatrze). W obsadzie nie zwracał uwagi na fizyczne podobieństwo aktorów do pierwowzorów postaci scenicznych, zaufał magii teatru.

Stas Krzysztofa Gosztyły to postać w rozwoju: od zbyt pewnego siebie i kapryśnego osiemnastolatka, przez cygana i ekscentryka raczej pozującego na artystę niż będącego nim w rzeczywistości, po – w końcu – człowieka dojrzałego, świadomego artystycznych i życiowych ograniczeń „Istnienia Poszczególnego”. Gosztyła tworzy tę postać poprzez pewną nadekspresję w grze. Początkowo posługuje się środkami dość prostymi, jak np. gwałtowne ruchy, później przechodzi do bardziej wyrafinowanych gier z rekwizytami, by w scenie finałowej ograniczyć się właściwie tylko do obecności na scenie i ekspresji głosowej. Dzięki owej przesadzie w grze tragizm Stasia jest skryty za maską pozornie niewiele znaczących, kabotyńskich gestów. Wydobywa się spoza

niej z trudem, co nadaje bohaterowi cechę swoistego heroizmu.

Zanim jednak na scenie pojawił się Staś, wyszedł na nią Gustaw Holoubek. Powiesił na gwoździu płaszcz i kapelusz, odłożył laskę, usiadł w fotelu, hipnotyzującym spojrzeniem potoczył po widowni – i zapanaował nad nią. I panował również nad sceną.

Mam sceptyczny stosunek do wszelkich teatralnych świętości. Teatr staje się dziś, tu i teraz, więc nieważne są czyjekolwiek zasługi i legendy. Zasługom odda sprawiedliwość historia teatru, legendy powinniśmy weryfikować na każdym kroku, jeśli to tylko jest możliwe. Więc nie dla jego zasług ani dla legendy tak piszę o Holoubku, ale z szacunku dla jego sztuki wymykającej się słowom opisu.

Aktorki, bo pozostałe role tej sztuki są kobiece, były tłem dla odtwórców głównych postaci, ale też taka była ich rola przepisana przez autora. Postaci kobiet są lustrami, w których dramaty ojca i syna odbija się po to, by mocniej zarysowała się jego istota.

Wróćmy jednak do roli Gustawa Holoubka. Otóż być może bezwiednie za jej sprawą dokonało się najwyraźniej przesunięcie akcentów. „Staś”, zamiast dramatem syna, stał się dramatem ojca, demiurga tworzącego osobowość dziecka niby dzieło sztuki. Tworzącego na obraz i podobieństwo własne tego, który – z założenia – ma go przerosnąć. I z bólem ów demiurg obserwuje, jak jego dzieło wymyka mu się z rąk, jak go przerasta w jednym, a nie dorasta w innym – jest przecież żywym człowiekiem, który wprawdzie daje się kształtować, lecz nie tak jak martwa materia, nie bez konsekwencji. Tak więc dość nieoczekiwanie otworzyła się nowa perspek-

tywa interpretacyjna, potencjalnie obecna w tekście Jarockiego, a wydobyta może dzięki przypadkowi.

Powstał dobry tekst sceniczny, na jego podstawie powstał dobry spektakl i wszystko byłoby w porządku, gdyby nie fakt, że chodzi przecież o Witkacego. A zarówno tekst jak i spektakl wyglądają tak, jakby nie było Witkacego i nie było tego całego zamieszania w teatrze, które wywołały jego dramaty, i jakby Jerzy Jarocki w tym zamieszaniu nie brał udziału.

A może autor „Stasia” właśnie w ten sposób daje nam wskazówkę do Witkacego? Może w gruncie rzeczy nie chodzi o estetykę, lecz o wartości z innej sfery, których dziś musimy bronić tak samo jak wtedy?

Andrzej Dziurdzikowski

KSIĄŻKI NADEŚLANE

ks. Jan Tyrawa, *Nauka Wojciecha Nowopolczyka (1508–1559) o Eucharystii*. Wrocław 1987, nakład 200 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

Zdzisław Łączkowski, *Tobie przystoi pieśń...* Warszawa 1986, wyd. II, nakład 5000+350 egz.

Kazimierz Kania, *Najpełniejsze godziny*. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 3000+350 egz.

Libella

Wojciech Włodarczyk, *Socrealizm. Sztuka polska w latach 1950–1954*. Paris 1986.

Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii

Anna Pawełczyńska, *Czas człowieka*. Ossolineum, Wrocław 1986.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Günter Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, przeł. i posłowiem opatrzył Andrzej Bronk SVD. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 10000 egz.

„W drodze”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

Mieczysław Jastrun, *Z innego świata światło*. Poznań 1987, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Andrzej Kijowski, *Tropy*. Poznań 1986, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. i opracował Wiesław Szymona OP. Poznań 1986, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Obłok niewiedzy, przeł. Wojciech Unolt. Poznań 1986, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

Wydawnictwa Uczelniane Szkoły Głównej Planowania i Statystyki

[„Monografie i Opracowania” nr 191] Wojciech Roszkowski, *Gospodarcza rola większej prywatnej własności ziemskiej w Polsce 1918–1939*. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 260+30 egz.

Fot. na okładce Krzysztof Gierałowski