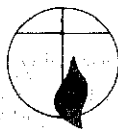


przegląd powszechny

11/807/88

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stefan Moysa SJ
Stanisław Œpiela 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 1650 zł
za I półrocze 900 zł
za II półrocze 750 zł
cena egzemplarza 150 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 kioskach
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Zam. 2/87 (U-12), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1
Numer zamknięto 29 VII 1988 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

„Emigracja jest dla mnie misją...”	167
Jan Nowak-Jeziorański odpowiada na pytania Michała Jagielly.	

Jerzy Łojek

Idea federacyjna Józefa Piłsudskiego	175
---	-----

J. Piłsudski był przez całe życie patriotą Rzeczypospolitej, co nie było tożsame z patriotyzmem polskim, który w okresie międzywojennym kształtował się głównie pod wpływem endecji.

Josef Fuchs S.J

Moralność – osoba i czyn	192
---------------------------------	-----

Moralność w ścisłym tego słowa znaczeniu odnosi się do osoby, dotyczy jej „ja” i tego, jakie ono jest. Dobra lub zła, moralna lub niemoralna może być tylko osoba obdarzona wolnością.

Aleksandra Putrament

Dzieci z probówek – szczęście czy nowe zagrożenie?	208
---	-----

Eksperymentowanie na ludziach stwarza zagrożenia dla równowagi psychicznej oraz egzystencji ludzi i społeczeństw.

Jan Widacki

Refleksje o duchu japońskiego prawa	218
--	-----

Dla Japończyka prawo ma być dobre, tzn. ma być raczej praktycznie dostosowane do ludzkich warunków i możliwości niż do idealnych zasad i wzorców.

Henryk Fros S.J

Skutki i cele posoborowej reformy kultu świętych	233
---	-----

Mnożące się patronaty czynią ze świętych instancje na każdą potrzebę, łatwo przysłaniając prawdę o wspólnocie życia, cierpienia i zmartwychwstania.

O, nieśmiertelna śmierci

<i>(Adriana Szymańska)</i>	246
----------------------------	-----

Rzecz o schizofrenicznym filozofowaniu

<i>(Bogna Opolska-Kokoszka, Andrzej Kokoszka)</i>	257
---	-----

„Atom-mistyka” Wernera Heisenberga

<i>(Jacek Bolewski S.J)</i>	264
-----------------------------	-----

Książki – *A. Paczkowski*: Przypomnienie dawnej lekcji (Stanisław Thugutt, „Wyznania demokracji. Publicystyka z lat 1917–1939”) 279

A. Lisowska: Intencje serca („Intencje serca. Antologia poczty religijnej”, oprac. i wstęp Bożysław Walczak, Andrzej Hartliński) 284

J. Kolbuszewski: Nauczyciel Żeromskiego (Edward Kuła, „Antoni Gustaw Bem”) 289

J. Gorczyca SJ: Dialog? („Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia”, praca zbior. pod red. A. B. Stępnia) 291

Z. Borodij: Modlitwa za żywych (Henryk Grynberg, „Kadis”) 293

A. Datko: Studia Jasnogórskie („Studia Claramontana”, t. VIII) 297

R. Warszawski: Nie tylko Eichmann, nie tylko w Jerozolimie (Hannah Arendt, „Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła”) 300

Sesje – Sympozja – *P. Gutowski, T. Szubka*: O dwóch stylach filozofowania (Spotkanie filozofów KUL-u i Oxford University, Kazimierz Dolny 14–19 III 1988) 304

Sztuka – *J. S. Wojciechowski*: Postmodernizm z dołu i z góry (Sesja Instytutu Sztuki PAN nt. postmodernizmu, Warszawa, 9–10 VI 1988) 306

Teatr – *J. Majcherek*: Z „Wybrzeża” (Teatr „Wybrzeże” w Gdańsku, „Stąd do Ameryki” W. Zawistowskiego, reżyseria – Mikołaj Grabowski) 310

Polemika wokół „Misji” R. Joffé (Anna Zembalina – Jerzy Uszyński) 313

Książki nadesłane 319

Sommaire

„Ma qualité d'émigré est pour moi une mission...” 167

Jan Nowak-Jeziorański répond aux questions de Michał Jagiełło.

Jerzy Łojek

L'idée fédérative de Józef Piłsudski 175

Toute sa vie durant, Józef Piłsudski était un patriote à qui était chère l'idée de l'ancienne République Polonaise, multi-ethnique. Or, dans l'entre-deux-guerres, le patriotisme des Polonais était surtout forgé par la mouvance politique de „démocratie nationale” qui professait l'idée d'une Pologne uni-ethnique.

Josef Fuchs SJ

La morale – la personne et l'acte 192

Au sens précis du terme, la morale se rapporte à la personne humaine, à son „moi” et à sa qualité. Seule une personne douée de liberté peut être bonne ou méchante, morale ou immorale.

Aleksandra Putrament

Les „bébés-éprouvette” – promesse ou calamité nouvelle? 208

L'expérimentation sur les humains risque de défaire l'équilibre psychique des individus et des collectivités; c'est dire qu'elle met en cause leur existence.

Jan Widacki

Réflexion sur l'esprit des lois nippones 218

Aux yeux des Japonais, une bonne loi c'est celle qui tient compte des conditions de la vie des hommes et des possibilités plutôt que celle qui se forge sur les grands principes et s'inspire des nobles modèles.

Henryk Fros SJ

Les objectifs et les conséquences de la réforme postconciliaire des saints 233

L'inflation des patronages place les saints en posture des recours de toute occasion, en obscurcissant la vérité sur la communion de la vie, de la souffrance et de la résurrection.

Ô mort immortelle!

(Adriana Szymańska) 246

De la pratique schisophrène de la philosophie
(Bogna Opolska-Kokoszka, Andrzej Kokoszka) 257

L'„atome-mystique“ de Werner Heisenberg (Jacek Bolewski SJ)	264
Comptes rendus	279
Polémique autour de „Mission“ de R. Joffé (Anna Zembalina - Jerzy Uszyński)	313

„Emigracja jest dla mnie misją...”

Jan Nowak-Jeziorański odpowiada na pytania
Michała Jagiełły*

Czym jest dla Pana emigracja?

Emigracja jest dla mnie misją, której poświęciłem trzy czwarte mojego życia. W 1945 widziałem jasno, [— — —] [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)] zachodnie mocarstwa prędzej czy później znajdą się w konflikcie z Rosją. Uważałem, że w tym konflikcie, bez względu na to, czy będzie miał on formy polityczne, czy inne, obecność czynnika polskiego korzystającego ze swobody działania i wypowiedzi leży w interesie Polski. Dziś społeczeństwo może już przemawiać własnym głosem, ale obecność niezależnego czynnika polskiego w obozie zachodnim jest wciąż niezbędna. Odnosi się to do możliwości swobodnego oddziaływania zarówno na kraj, jak i na rządy i opinię publiczną na Zachodzie. Z pobytu na emigracji łączą się przywileje wolności działania, wypowiedzi, bezpieczeństwa osobistego i bezpieczeństwa egzystencji materialnej. Natomiast ciężkim wyrzeczeniem dla emigrantów zaangażowanych w aktywną walkę polityczną z reżimem komunistycznym jest zamknięty dostęp do Polski. Cały świat stoi przede mną otworem, z wyjątkiem ojczystego kraju. Odczuwam to bardzo dotkliwie.

— Czy istnieje racjonalna płaszczyzna porozumienia między krajem a emigracją?

— Samo to pytanie zawiera zasadnicze uproszczenie. Trzeba odróżnić rząd od społeczeństwa. Nie ma wspólnej płaszczyzny porozumienia z rządem i partią. [— — —] [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)]. Istnieje natomiast wspólna płaszczyzna i wspólnota celów między Polonią a społeczeństwem, któremu chcemy służyć i pomagać. Równocześnie uważamy, że społeczeń-

* Współpraca Krystyna Stypulkowska-Smith.

stwo i Polonia zmierzając do tego samego celu muszą grać na innych instrumentach, musi być między nami jakiś podział ról, bo obie strony żyją w zupełnie innych warunkach. Ludzie w kraju, Kościół, opozycja, jednostki, które usiłują działać w interesie społecznym, nie mogą negocjować rzeczywistości, w jakiej żyją, nie mogą ignorować istniejącej władzy i jej systemu, bo po to, by wywierać na rządzącą grupę skuteczny nacisk, muszą się z nią spotykać i z nią gadać. Natomiast Polacy zagranicą nie znajdują się pod tym względem w sytuacji przymusowej i my także usiłujemy zmuszać władze do ustępstw, ale czynimy to pośrednio przez oddziaływanie na rządy krajów naszego osiedlenia, w tym przypadku na rząd USA, które mają w swym arsenale również pewne środki i dźwignie nacisku.

– *Jak Pan ocenia kolejne fale emigracji?*

– Pierwsza wojenna emigracja była najbogatsza w talenty ludzkie, bo w jej szeregach znaleźli się najwybitniejsi politycy, twórcy i uczeni okresu niepodległości. Była to niewątpliwie elita narodu, także w sensie ideowym, bo Polskie Siły Zbrojne na Zachodzie i w kraju składały się przeważnie z ochotników, a więc ludzi gotowych do ofiary z własnego życia w walce o niepodległość. Emigracja powojenna stała się zapleczem dla takich placówek, jak kultura, radio Wolna Europa i inne radiostacje zachodnie. Nie liczyła więcej niż 200 tys. ludzi, a zatem nie więcej niż ludność jakiegoś sporego powiatu, ale jej wkład do kultury polskiej jest nieproporcjonalnie wielki. Dodam do tego również fakt, że emigracja prowadziła cały czas projekcję tej kultury na ekran Polski. Druga emigracja, tzw. pomarcowa fala, stosunkowo nieliczna, wykazała niezwykle wysoki stopień zaangażowania ideowego. Po 20. latach sporo tych ludzi wciąż żyje Polską i jej sprawami, są oni ekspertami od spraw polskich, wydają pisma i książki przeznaczone dla odbiorców w kraju, poświęcają swój czas i siły, by pomagać swoim środowiskom polskim. Wreszcie fala trzecia, posolidarnościowa, dość liczna. Tu problem jest złożony. Wielu z tych ludzi nie musiało uchodzić z Polski, by ratować swe życie czy nawet swoją wolność, skorzystało natomiast z uchylonych drzwi, aby się z niej wydostać i zdobyć sobie lepsze warunki bytowe tu, na Zachodzie. Kombinują, jak się najlepiej urządzić i zyskali sobie opinię życiowych cwaniaków.

Nie wolno jednak tego osądu uogólniać, rozszerzać na wszystkich. W szeregach emigracji solidarnościowej znalazło się wielu ludzi bardzo wybitnych i bardzo wartościowych, którzy mają poczucie misji wobec kraju, rozpaczliwie szukają pola działania, usiłują znaleźć to pole, usiłują zrealizować się i pragną znaleźć w swojej działalności jakąś rekompensatę swojej nieobecności w kraju. Łączy się z nimi nadzieja, że będą kontynuowali działalność polityczną w Polsce, bo pokolenie emigracji powojennej, do której ja sam należę, schodzi już ze sceny. Powinniśmy pomagać im w tym, by najliczniej weszli w istniejące już struktury polonijne i odgrywali w nich jakąś rolę. Ja osobiście nie mam żadnych trudności w znalezieniu z tymi ludźmi wspólnego języka i nie czuję zupełnie przedziału pokoleniowego. Natomiast trudno mi się pogodzić z tymi, powiedzmy, elementami emigracji posolidarnościowej, które występują z miejscami z pewnymi roszczeniami w stosunku do swoich poprzedników, w stosunku do Kongresu Polonii, w stosunku właściwie do wszystkich, których tu zastają. Przychoǳą tu w przekonaniu, że mają prawo do pomocy materialnej, że mają prawo do tego, żeby Polonia się nimi zająła, żeby ich urządziła, żeby im poświęcała swoje środki. Otóż nie widzę powodu, dla którego ludzie, którzy opuszczają kraj na własne ryzyko, mieliby przerzucać kosztą tego na nas, bo przecież ta stara Polonia nie korzystała z żadnej pomocy. System amerykański polega na tym, że każdy musi stanąć na nogach o własnych siłach, a jeżeli się okaże, że jest na to za słaby, to uważa się, że selekcja odrzucająca tego rodzaju słabsze elementy wychodzi na zdrowie społeczeństwu. W każdym razie jestem zdecydowanym przeciwnikiem tworzenia jakichś funduszy czy fundacji, które miałyby być przeznaczone na urządzenie nowych emigrantów. Ja uważam, że każdy grosz, który nam się uda tu zebrać, powinien być przeznaczony właśnie dla tych, którzy postanowili zostać w kraju i tam w warunkach bez porównania cięższych usiłują służyć swojemu społeczeństwu.

— *Jakie wartości Polonia wniosła w pluralistyczne społeczeństwo USA?*

— Stara Polonia reprezentowała w pierwszym pokoleniu element robotniczy skupiony w wielkich ośrodkach przemysłowych. Był to przeważnie element chłopski, który bieda

Amerykanów wypędziła z Galicji i ze Śląska. Ludzie ci zyskali opinię o doskonałej sile roboczej i mają wkład w zbudowanie przebiegłej i myślowej potęgi amerykańskiego giganta, ale ponieważ przyszli tu bez żadnego wykształcenia, bez znajomości języka, więc ich status społeczny był bardzo niski, od początku początkowo pracowali przede wszystkim jako robotnicy fizyczni. Mówię o początkach i mówię o pierwszym pokoleniu, bo drugie już się wybiło. W tym drugim pokoleniu to są już przedsiębiorcy, albo drobni przedsiębiorcy, albo wykwalifikowani robotnicy, albo inteligenci. Ci, którzy przybyli tu z Polski właśnie bez jakiegokolwiek przygotowania, bez wykształcenia, bez zawodu, bez znajomości języka, żyli w zamkniętych polskich gettach wokół polskich parafii i polskich szkół parafialnych i zakonnych. Wybierali polskich kongresmanów i Polaków do władz stanowych i miejskich; ale to zamknięcie w getcie z jednej strony zapewniało utrzymanie się przy polskości, przy polskim języku, z drugiej natomiast trzymało ich daleko od głównego nurtu życia i możliwości wywierania na niego jakiegokolwiek wpływu. To się bardzo zmieniło po II wojnie światowej, gdy napłynęła inteligencja. Ale ona także stworzyła przeważnie po polsku i dla Polaków. Nie wyłączałem z tego Czesława Miłosza. Dziś na uniwersytetach amerykańskich wykłada kilka tysięcy Polaków. Najwybitniejszym emigrantem polskim jest niewątpliwie Zbigniew Brzeziński, który nie tylko doszedł do jednego z najwyższych stanowisk w państwie, ale w czasach Cartera wywarł na politykę supermocarstwa. Dziś jest obok Kissingera i kilku innych zaliczany do czołowych strategów amerykańskich umiejących myśleć kategoriami globalnymi. Charakterystycznym rysem i walorem amerykańskiego pluralizmu jest wielokulturowość. Polska grupa etniczna i jej dziedzictwo zajmują w tym tyglu etnicznym, w tej mozaice, dość poczesne miejsce.

— Czy rysuje się jakiś powrót do polskości Amerykanów polskiego pochodzenia?

— Wiążę z polskością ludzi już tu urodzonych, w pierwszym, drugim albo trzecim pokoleniu, jest funkcją dumy z tego pochodzenia. Wielkie spustoszenie wyrządziły tu tzw. Polish jokes, polskie żarty, żarty wyśmiewające Polaków jako rzekomo prostaków i prymitywów. Senator Maski,

który naprawdę nazywa się Maciszewski, którego rodzice przybyli tu z Polski i do końca życia nie nauczyli się dobrze po angielsku, otóż senator Maski opowiadał mi, że był w szkole wyśmiewany jako Polak i zaczął się tego wstydić, starał się jak najbardziej dystansować od polskości. Ostatnio nastąpił pod tym względem dość duży zwrot pod wpływem trzech czynników. Pierwszym była obecność Brzezińskiego w Białym Domu i niezwykle wysoki poziom intelektualny jego wystąpień w telewizji, którą ogląda oczywiście 50 mln ludzi albo i więcej. Otóż Brzeziński był tym człowiekiem, który przekreślił obraz Polaka jako prymitywa bez wykształcenia. Wybór papieża Polaka stał się źródłem dumy dla ludzi, którzy mieli choćby kroplę krwi polskiej w sobie, zwłaszcza gdy się okazało, że to nie tylko papież Polak, ale że to jest także wielki papież i wielki umysł. No i wreszcie narodziny Solidarności. [— — —] [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)]. Nagroda Nobla dla Wałęsy. Ogólny był podziw dla faktu, że Polacy potrafili odnieść tak wielkie sukcesy, zdobyć tak wiele bez uciekania się do gwałtu, to niesłychanie zaimponowało Amerykanom. Pod wpływem tych trzech elementów widać dziś rzeczywiście powrót do związków z polskością, wzrost zainteresowania polskością ze strony ludzi, którzy przedtem zmieniali nazwiska i usiłowali się od niej odsunąć.

— *Czy Polonia ma jakąś politykę wobec Polski?*

— Kongres Polonii zrzesza ponad 3000 organizacji polskich w 33. stanach. Powstał 44 lata temu, gdy zanosilo się na Jaltę, powstał po to, by walczyć środkami politycznymi o odzyskanie niepodległości starego kraju i pomagać mu. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] fizycznej, a także wspieranie wszelkimi sposobami, wszelkimi drogami nacisku społecznego na władzę, nacisku idącego w kierunku rozszerzania sfer wolności i demokracji. Stąd poparcie wszystkich środków, które otwierają Polsce okno na świat, poparcie z jednej strony wymiany kulturalnej, swobody podróży w obie strony, z drugiej zaś daleko idące poparcie dla Wolnej Europy i Głosu Ameryki. Polonia z drugiej strony odrzuca, i to od początku, zasadę *im gorzej, tym lepiej*, ponieważ

godzi ona w społeczeństwo. Kongres Polonii nie chce wylewać dziecka z kąpielą i nie chce przyczynić się do jeszcze większego pogorszenia warunków bytu w Polsce. W czasach gdy byłem dyrektorem Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa, Polonia domagała się bardzo mocno uznania zachodnich granic Polski wtedy, gdy były one jeszcze wciąż stawiane pod znakiem zapytania. To było bardzo ważne, bo postulaty rządu PRL traktowano jako postulaty sowieckie, czyli Sowiety działające pod osłoną satelity. Natomiast głos emigracji politycznej, głos Kongresu, był traktowany jako namiastka prawdziwego głosu społeczeństwa polskiego i sprawdzian, że to społeczeństwo domaga się uznania granicy i traktowania jej jako granicy Polski, nie zaś jako granicy sowieckiej. Sankcje po zniszczeniu legalnej Solidarności zostały wprowadzone pod naciskiem Polonii i amerykańskich związków zawodowych. Użyte zostały jako środek nacisku, który miał doprowadzić albo co najmniej przyczynić się do ograniczenia represji, i istotnie przyczynił się bardzo istotnie do obecnego gniewnego tolerowania opozycji i niezależnej działalności w różnych formach. Polonia popiera kredyty dla PRL, ale tylko jako instrument, jedyny zresztą instrument wpływu rządu amerykańskiego i wymuszania reformy gospodarczej i politycznej oraz większego poszanowania praw człowieka. Polonia wychodzi z założenia, że zasada *im gorzej, tym lepiej*, to zasada rewolucjonistów, którzy chcą doprowadzić do wybuchu społecznego, tymczasem my stoimy na stanowisku, że wybuch społeczny w nieodpowiednich warunkach, wtedy gdy nie ma większych szans sukcesu, niesłuchanie opóźniłby te procesy, które zmierzają właśnie do rozszerzenia sfer wolności i większej demokratyzacji. Wreszcie Polonia zdaje sobie dobrze sprawę, że jej rola jest pomocnicza i ograniczona. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

– *Jak Pan ocenia ostatnie zmiany w polityce Towarzystwa Łączności z Polonią Zagraniczną „Polonia“?*

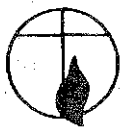
– Przeczytałem z dużym zainteresowaniem wywiad z Józefem Klasą w „Przekroju“ w sierpniu ubiegłego roku i odpowiedziałem na ten wywiad w prasie polonijnej. Podejście

Klasy jest o wiele inteligentniejsze i sprytniejsze niż jego poprzedników, ale nie znajdzie ono wiarygodności, dopóki stowarzyszenie reprezentuje partię i rząd komunistyczny, a więc wroga ideologicznego, z którym się nie rozmawia, lecz walczy. Ludzie w kraju muszą rozmawiać z władzą, jak już powiedziałem, i muszą się z nią targować. Ale my nie musimy i nie powinniśmy, bo naszym partnerem do rozmów jest rząd Stanów Zjednoczonych. Sami utracilibyśmy wiarygodność, gdyby powstał chociaż cień podejrzenia, że nasze akcje polityczne są w jakikolwiek sposób koordynowane z członkiem Paktu Warszawskiego, z członkiem bloku, który zagraża bezpieczeństwu Stanów Zjednoczonych. Próby pozyskania Polonii dla politycznych celów partii miały już miejsce w przeszłości. Wszystkie kolejne były z ukrycia inspirowane i inicjowane przez bezpiekę i wywiad. Być może, ta nowa kampania, którą rozpoczął J. Klasa, różni się od poprzednich, choć nie można być tego pewnym. Do Kongresu Polonii, do Mazewskiego, nawet do mnie, pod adresem mojej skromnej osoby wysuwane są teraz propozycje rozmów, a nawet wizyty w Polsce. Nasza odpowiedź jest jedna: Najprzód musicie nawiązać prawdziwy dialog z Polakami w kraju, później dopiero możecie zaproponować rozmowy Polakom w Ameryce. My nie pozwolimy się użyć jako namiastka, [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)], aby uniknąć tej ostateczności, jaką są dla [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] istotne rozmowy, istotny dialog z Kościołem i z Wałęsą uwieńczony jakimś nowym kontraktem społecznym. Kiedy zaproponowano mi wywiad w telewizji warszawskiej, odpowiedziałem: Najprzód nadajcie wywiad z Wałęsą, najprzód udostępnijcie środki masowego przekazu opozycji, później możecie zwrócić się do mnie. Nie przyjąłbym zaproszenia do Polski ze strony władz, ale przyjadę z radością na zaproszenie Wałęsy i za zgodą rządu, jeżeli będę w tym widział interes społeczeństwa. Oczywiście bynajmniej swojego wpływu i autorytetu nie wyolbrzymiam, ale ponieważ byłem adresatem tego rodzaju ofert, więc uważam, że powinienem udzielić na nie odpowiedzi.

Obecna kampania stowarzyszenia „Polonia“ podzieli los poprzednich, jeżeli nie będzie prowadzona przez pośredników, mówię o dialogu z emigracją. Tymi pośrednikami mogą być tylko: Kościół, katolicy świeccy i opozycja, bo te dwie formacje cieszą się wśród Polonii i emigracji pełną wiarygodnością. Drugi warunek to sprawa Polaków w Rosji. 8 miesięcy temu J. Klasa zapowiedział istotne zmiany na tym odcinku. Niestety, nic się od tego czasu nie zmieniło. Jedno z dwojga: albo J. Klasa nie ma dostatecznego wpływu na górze, albo jego obietnice w sprawie Polaków w Rosji są robione po prostu tylko na wabia. Polonia i emigracja światowa nie mogą, moim zdaniem, się zgodzić na podwójny standard, z jednej strony stosowany wobec Polaków na Zachodzie i drugi stosowany wobec Polaków w Rosji. Muszą oni mieć te same prawa. To samo prawo odwiedzania ojczystego kraju, osiedlenia się w nim, udziału w kursach i imprezach organizowanych dla Polonii z Zachodu. Polak z Kijowa czy z Baranowicz musi mieć to samo prawo udziału w kursach przedmiotów ojczystych na KUL-u czy na Uniwersytecie Jagiellońskim co Polak z Chicago czy z Toronto. Musi istnieć swoboda podróży w obie strony, także prawo odwiedzania dawnych stron ojczystych.

[— — — —][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, póź. 204)].

Waszyngton, kwiecień 1988



Jerzy Łojek

Idea federacyjna Józefa Piłsudskiego*

Skończyły się ostatnie boje Powstania Styczniowego. Nad Polską zapadła ciemniejsza niż kiedykolwiek noc niewoli. Na ćwierć wieku zapanowała rezygnacja przybierana w formuły „realizmu politycznego”. Jak pisał jeden z publicystów schyłku XIX w., w Warszawie dominowało bezwzględnie hasło: *Byle nie cierpieć więcej, byle trwać w tym, co jest i nowej klęski nie ponieść*. W takiej to epoce, na najbardziej udręczonych ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, w miejscowości Żułowo na środkowej Litwie 5 grudnia 1867 r. przyszedł na świat Józef Piłsudski.

Z dziada pradziada litewska, szlachecka rodzina Piłsudskich była od XVI w. językowo i kulturowo spolonizowana, co naturalnie na świadomość narodową i polityczną tych ludzi nie wywierało takiego wpływu, jak pochoinnie można by sądzić. Była to rodzina świadoma politycznie i patriotycznie bardzo zaangażowana. Świadomość wyniesiona z domu, a pogłębiona przez własną wielką działalność patriotyczną, określała osobowość Piłsudskiego przez całe życie. Ale wymaga to dzisiaj sprecyzowania. Jak ukształtowana była ta świadomość? Czy Piłsudskiego można po prostu nazwać wielkim patriotą POLSKIM?

Nie wydaje się to właściwe. W warunkach końca XIX i początków XX w. określenie takie ogromnie by pomniejszało osobowość Piłsudskiego. Był on bowiem nade wszystko – i przez całe życie – patriotą RZECZYPOSPOLITEJ. A nie było to tożsame z patriotyzmem polskim, który kształtował się wówczas głównie pod wpływem koncepcji ruchu wszechpolskiego, endecji.

Od chwili powołania w Szwajcarii w 1887 r. polskiego Skarbu Narodowego, mającego gromadzić środki na przy-

* Referat wygłoszony na sesji naukowej w 50. rocznicę śmierci Józefa Piłsudskiego 11–12 maja 1985 r. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r., art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

szłą walkę o niepodległość, i związanej w nim organizacji pn. Liga Polska – otworzył się przed sprawą polską nowy etap ewolucji. W latach 1892–93 nastąpił zasadniczy podział. Grupa działaczy związanych z Romanem Dmowskim opanowała aktywa Ligi Polskiej (choć nie Skarb Narodowy), powołując na jej miejsce Ligę Narodową, w przyszłości stronnictwo narodowo-demokratyczne. Socjaliści niepodległościowi na zjeździe w Paryżu uformowali się w PPS – Polską Partię Socjalistyczną. Oba te nurty polityczne dążyły z pozoru do jednego celu – odzyskania niepodległości. Ale już na wstępie uwidoczniły się zasadnicze różnice, które z upływem czasu miały się pogłębić. Uzyskanie niepodległości było rozmaicie pojmowane. W środowisku PPS przyjęto program walki o odbudowę Rzeczypospolitej w granicach historycznych i stworzenie na tym obszarze demokratycznego państwa wielonarodowego na zasadach federacyjnych, z poszanowaniem wszelkich odrębności kulturowych i narodowościowych. Natomiast endecja odrzucała ideę odbudowy wielonarodowej Rzeczypospolitej, przyjmując program budowy zupełnie nowego państwa czysto polskiego, w którego ramach nie było miejsca na prawa innych narodów, wskutek swojej przeszłości historycznej ściśle z Polską związanych.

Narodził się konflikt, który miał trwać lat kilkadziesiąt, wycisnął piętno na epoce kształtowania się odrodzonego Państwa Polskiego w latach 1918–22, i przez całe 20-lecie, a żywy jest poniekąd do dzisiaj. Konflikt między ideą ścisłej współpracy narodów położonych między Bałtykiem a Morzem Czarnym – dla wspólnego zabezpieczenia swojej niepodległości – a doktryną egoizmu narodowego, sugerującą skupienie sił dla wyniesienia narodu polskiego do rangi potencji, która za cenę potwierdzenia prawa Rosji do rusyfikacji narodów wschodnich dawnej Rzeczypospolitej uzyskuje uznanie swoich praw w Petersburgu.

Nie wdając się już w ocenę moralną obu tych koncepcji, warto zwrócić uwagę, że idea endecji zakładała budowę państwa stosunkowo niewielkiego, z uwagi na zagrożenie niemieckie skazanego na stałą protekcję Rosji, co prawda Rosji ówczesnie tylko autorytarnej, nie totalitarnej, i w nadziejach R. Dmowskiego szybko się cywilizującej na modłę zachodnią. Wydawało się to programem realistycznym,

W końcu, kiedyż w latach 1893–1916 nikt nie przewidywał druzgoczącej Rosji, a nieustarą Rosję rewolucji 1917 r. Program federacyjny – współzawodniczej budowy nowej demokratycznej i wielonarodowej Rzeczypospolitej – był trudniejszy, ale i bardziej obiecujący. Wyznawcy doktryny nie egoizmu, ale *sui generis* „altruizmu” narodowego, już na przełomie XIX i XX w. zdawali sobie byli świadomi, że jeśli kiedykolwiek powstanie niepodległe państwo polskie, to może ono utrzymać swoją niepodległość tylko przez ścisłą współpracę z bratnimi narodami, dającą im szansę zjednoczenia sił zdolnych do oparcia się naciskowi zarówno ze Wschodu, jak i z Zachodu. Doświadczenie historii wykazało to ponad wszelką wątpliwość. Między Niemcami a Rosją nie może utrzymać swojej niepodległości mała Polska o 25. czy 37. milionach obywateli. Niepodległość na tym obszarze mógłby utrzymać tylko zespół ściśle współpracujących państw, liczących w sumie 80–100 milionów obywateli, na terytorium miliona km².

J. Piłsudski był tego świadom. Cała jego litewska tradycja była antynarodowa; ogromny realizm polityczny, znajomość Rosji i jej polityki i świadomość szczupłości sił polskich, świadomość przebiegu polityki endecji w ocenie ich możliwości musiały go skłaniać do odrzucenia doktryny federacyjnej. Nigdy nie wypowiedział się jasno na temat tego programu, a jego poglądy musimy wyprostać z działań praktycznych Komendanta i Marszałka, z wypowiedzi ludzi blisko z nim związanych. Mimo to idea federacyjna J. Piłsudskiego rysuje się jasno i wyraźnie. Wyzwanie dziejowe przyszło w momencie odradzania się państwa niepodległej Polski w listopadzie 1918 r. Wzrost nacjonalizmu i patriotyzmu na Ukrainie i na Litwie żmudzkiej postawił przed polityką polską zadanie bardzo trudne. Szczęściem rewolucja rosyjska 1917 r., zwłaszcza jej druga faza (zwycięstwo bolszewików), zmusiła społeczeństwo polskie do jednności i jednomyślności, choćby w kwestii postulatu pełnej niepodległości. Gdyby nie upadł był „biały” rząd zrewolucjonizowanej Rosji, być może endecja ograniczyłaby się w 1918 r. tylko do postulatu szerokiej autonomii Polski w ramach Republiki Rosyjskiej. Tragiczne byłoby takie rozdarcie Polski między program niepodległościowy a tylko autonomiczny.

W 1918 r., gdy stojące u progu klęski na froncie zachodnim Niemcy próbowały ułożyć sprawę polityczne na terytorium wydartym spod panowania Rosji – okupacja

niemiecka sięgała daleko na wschód, a traktat z Rosją radziecką, zawarty w Brześciu nad Bugiem 3 marca 1918 r., oddawał Niemcom kontrolę nad znacznym obszarem ziem byłego Cesarstwa Rosyjskiego – niepodległa Ukraina ze stolicą w Kijowie była u szczytu swoich nadziei. Traktat zawarty w Brześciu między rządem niemieckim a Centralną Radą Ukraińską w Kijowie 9 lutego 1918 r. tworzył państwo ukraińskie i oddawał mu wszystkie ziemie, do których Ukraińcy rościli pretensje. M.in. przekazano Ukrainie Ziemię Chełmską, przeciwko czemu podniosły się w Polsce gwałtowne protesty. Ukraińska Republika Ludowa miała duże pretensje, ale mało sił i determinacji do ich zrealizowania. W dodatku w listopadzie 1918 r. pojawiła się jej konkurencja: Zachodnio-Ukraińska Republika Ludowa w Galicji, nie uznająca rządu w Kijowie i nawzajem przezeń nie uznawana. Po wielu miesiącach walk wokół Lwowa Republika Zachodnio-Ukraińska faktycznie przestała istnieć, ale nie załatwiło to sprawy ostatecznego urządzenia ustroju tegoż ziem. Ukraina kijowska atakowana przez wojska „białej” Rosji i jednocześnie przez siły Armii Czerwonej straciła swój stan posiadania. W tej sytuacji władze ukraińskie, na których czele stał wódz naczelny wojsk ukraińskich, ataman Semen Petlura, zawarły z Polską porozumienie (2 grudnia 1919 r.), godząc się na wcielenie do Polski całej Galicji po Zbrucz, w zamian za pomoc w walce z Rosją „białą” i „czerwoną”. Nie załatwiło to sprawy Zachodniej Ukrainy, która istnieć nie przestała, ale straciła realne szanse na uzyskanie statusu chociażby autonomicznego. Endecja sprzeciwiała się gwałtownie przyznawaniu obszarom z ludnością miejscową niepolską jakichkolwiek praw autonomicznych, stojąc na gruncie doktryny „inkorporacyjnej” – ziemie niepolskie, które znajdują się w granicach Państwa Polskiego, muszą być przemocą spolonizowane.

Drugim obszarem konfliktu była Litwa. Nacjonalistyczny ruch Litwy żmudzkiej usiłował zniszczyć skutki ponad 400-letniej obecności całej Litwy w państwie federacyjnym polsko-litewskim, czego skutkiem była językowa i kulturowa polonizacja całej szlachty na Litwie, włościaństwa także na Litwie wileńskiej, przy czym język litewski utrzymał się tylko na obszarach Żmudzi. Odrodzenie narodowe Litwy u schyłku XIX w. zrodziło dość utopijny program

relituanizacji (nawet przymusowej) ludności całej Litwy; w tym układzie rzeczy język polski zwalczano jako zjawisko wrogie i niebezpieczne. Jeszcze we wrześniu 1917 r. odbył się w Wilnie pod protekcją niemiecką zjazd ogólnolitewski. Powołano radę narodową, tzw. Tarybę. 11 grudnia 1917 r. Taryba proklamowała niepodległą Litwę ze stolicą w Wilnie i ogłosiła zerwanie więzów łączących Litwę z *innymi państwami*, co dotyczyło i Rosji, i Polski. Prośba do Niemiec o stałą opiekę miała zapewnić bezpieczeństwo nowemu, ledwo 3-milionowemu państwu rozdieranemu konfliktami wewnętrznymi na tle narodowościowym. Wydawało się rzecznikom Taryby, że oddzielająca się od Polski i Rosji Litwa zdoła mimo wszystko utrwalić swój byt niepodległy. Wkrótce okazało się to niebezpiecznym złudzeniem. 5 stycznia 1919 r. Wilno zostało zajęte przez Armię Czerwoną. Rząd litewski musiał się cofnąć do Kowna. Po kapitulacji Niemiec 11 listopada 1918 r., zgodnie z porozumieniami radziecko-niemieckimi i konwencją rozejmową z aliantami, demobilizowane oddziały niemieckie z obszaru Białorusi były ewakuowane do Niemiec przez Litwę i Prusy. Posuwały się za nimi oddziały radzieckie. W styczniu 1919 r. zbliżały się szybko do obszaru zajętego przez wojska polskie, tj. do wschodniej granicy dawnego Królestwa. 3 lutego 1919 r. ochotnicze formacje polskie stoczyły pod Prużanami pierwszą, zwycięską potyczkę z oddziałami pracy na zachód Armii Czerwonej. Na Wołyniu pod Maniewiczami doszło 17 lutego 1919 r. do pierwszego poważnego starcia między armią polską a radziecką. W ten sposób rozpoczęła się de facto wojna między Polską a Rosją radziecką. Wysuwane w tym czasie pokojowe sugestie radzieckie miały ważny podtekst: Rosja „czerwona” była nadal uwikłana w zacięłą walkę z „białą” kontrrewolucją i nie mogła podjąć na większą skalę działań ofensywnych przeciwko Polsce. [— — —] [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)].

W sytuacji nacisku na swoje pogranicza wschodnie i północne Kijów uznał (16 stycznia 1919), że pozostaje w stanie wojny z Rosją radziecką. Musiało upłynąć wiele jeszcze miesięcy, póki sytuacja nie dojrzała w końcu 1919 r. do porozumienia między Polską a Ukrainą. Ukraińska Republika

Ludowa znajdowała się w trudnej sytuacji. Atakowana była przez wojska radzieckie, ale jednocześnie przez „białe” rosyjskie siły kontrrewolucyjne. Anglia i Francja odnosiły się do idei niepodległości Ukrainy niechętnie, a nawet wrogo. Powód był jasny; w Paryżu i Londynie wyobrażano sobie, że władza radziecka w Rosji jest tylko przejściowym epizodem, a rzeczywistą poważną przyszłością Rosji jest republika parlamentarna, z siłami zbrojnymi zbudowanymi w oparciu o siły wojsk kontrrewolucyjnych. W tej sytuacji nie było możliwe naruszenie *integralności terytorialnej* Rosji przez oddzielenie od państwa sprzymierzonego z aliantami jakichkolwiek obszarów. Cóż mówić o uznaniu przez Zachód niepodległości Ukrainy, skoro nawet uznanie niepodległości Polski szło opornie, a wykroczenie przez Polskę poza granice Królestwa Polskiego wydawało się zamachem na rzeczywiste prawa Rosji. Dopiero zupełne rozгромienie armii Denikina i Kołczaka położyło kres tym iluzjom. [— — —] [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)]. Latem 1919 r. bolszewicy wyparli siły Petlury na zachód, w rejon Kamieńca Podolskiego, a wtedy dopiero stała się możliwa ugoda między Polską a Ukrainą Republiką Ludową.

[— — —] [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)] Litwini czekali na powrót władzy „białej” Rosji. Większość (choć nie całość) opinii litewskiej optowała raczej za autonomią w ramach liberalnej Rosji niż za niezawisłością w federacji z Polską. Rosja miała być liberalna, a jej ustrój – ludzono się – bardziej wolnościowy i praworządny niż polski. Trzeba o tym pamiętać, gdy rozważamy programy polityczne w Europie środkowo-wschodniej w latach 1918–21.

Z natury rzeczy Litwa była szczególnie bliska J. Piłsudskiemu. Skoncentrował w tajemnicy przed sejmem, w większości nie pojmującym sytuacji państwa, dwie dywizje piechoty i brygadę kawalerii pod Lidą. W dzień Wielkanocy 19 kwietnia 1919 r. kawaleria polska wdarła się do Wilna, które do 21 kwietnia zostało całkowicie opanowane przez wojska polskie.

22 kwietnia 1919 r. Piłsudski wydał odezwę zatytułowaną w sposób znamieny: „Do mieszkańców byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego”. Pisał w niej: *Stan ciągłej niewoli, dobrze mi znanej osobiście, jako urodzonemu na tej nieszczęśliwej ziemi, raz nareszcie musi być zniesiony i raz wreszcie na tej ziemi, jakby przez Boga zapomnianej, musi zapanować swoboda i prawo wolnego, niczym nie skrępowanego wypowiedzenia się o dążeniach i potrzebach. Wojsko Polskie, które z sobą przyprowadziłem, dla wyrzucenia panowania gwałtu i przemocy, dla zniesienia rządów krajem wbrew woli ludności, wojsko to niesie wam wszystkim wolność i swobodę. Chcę dać wam możliwość rozwiązania spraw wewnętrznych, narodowościowych i wyznaniowych tak, jak sami tego sobie życzyć będziecie, bez jakiegokolwiek gwałtu lub ucisku ze strony Polski. Dlatego to, pomimo że na waszej ziemi grzmiały jeszcze działa i krew się leje, nie wprowadzam zarządu wojennego, lecz cywilny, do którego powoływać będę ludzi miejscowych, synów tej ziemi.* Podkreślał też Piłsudski, że o statusie Ziemi Wileńskiej zdecyduje miejscowy sejm wybrany w wolnych wyborach. Z wielkimi oporami uznał sejm w Warszawie – w uchwale z 23 maja 1919 r. – odezwę Piłsudskiego, lansując raczej miłą sercu endeków zasadę inkorporacji, bezwzględnej i wątpiąc o celowości zastosowania zasady federacyjnej.

Opanowanie znacznej części Litwy (na zewnątrz pozostała tylko ufna w swe siły Litwa kowieńska) i znacznej części Białorusi ożywiło dyskusje nad przyszłą formułą państwową tych ziem. Historyk, Witold Kamieniecki, i wybitny publicysta związany z obozem piłsudczyńskim, Tadeusz Hołówko, opracowali koncepcję stworzenia dużego państwa litewskiego złożonego z ziem zamieszkałych przez Litwinów, Białorusinów i Polaków, podzielonego na trzy dość samodzielne kantony: kowieński, wileński i miński. Stolicą miało być Wilno, Kowno i Mińsk – ważnymi ośrodkami narodowymi. Było do przewidzenia, że z uwagi na siłę żywiołu polskiego państwo takie musiałoby z czasem nawiązać przyjazne stosunki z Polską i weszłoby w końcu w ramy federacji Rzeczypospolitej. Szanse na to istniały – zakładając nawet separatyzm Litwy kowieńskiej – jeszcze przed wojną w końcu z Rosją radziecką 1920 r. Przegrane zostały, co, czym później, w czasie rokowań pokojowych w Rydze.

Przeciwstawiała się tym koncepcjom bardzo silna polityka endecja wysuwając przeciwko idei federacyjnej program R. Dmowskiego. Po rewolucji bolszewickiej w Rosji Dmowski od koncepcji autonomii Polski w obrębie rosyjskiego imperium przerzucił się nagle do koncepcji wielkiego państwa, w sferze władzy czysto polskiego, zagarniającego jednak nie więcej niż jedną trzecią obszarów niepolskich (rozprószoną mniejszość żydowską wyłączał z rozważań), ale z myślą o intensywnej przymusowej polonizacji całego terytorium. Tych ziem na wschód i północny wschód od Polski, które Piłsudski widziałby tylko w ewentualnej równoprawnej federacji z Polską, Dmowski żądał jako obszaru bezwzględnej suwerenności polskiej. Program endecji – Związku Ludowo-Narodowego, uchwalony na zjeździe w Warszawie 27 października 1919 r., głosił: *Odstępowanie jakichkolwiek z tych [o tradycji polskiej] ziem innym narodom, by za tę cenę pozyskać ich przyjaźń, jest niedopuszczalne. /.../ ZLN pracować będzie wytrwale, by Rzeczpospolita jako całość miała wyraźnie polski charakter*. W rzeczy samej program ten w końcu zwyciężył. Tragedią Polski odrodzonej stał się fakt, że federalistyczna koncepcja Piłsudskiego spowodowała zaangażowanie się Państwa Polskiego w realizację demokratycznej federacji na północnym wschodzie Europy, ale koncepcja inkorporacyjna endecji miała przeważać pod koniec polskiej wojny niepodległościowej 1920 r. i przekreśliła ostatnie szanse utworzenia choćby załączków wspólnoty, doprowadzając do objęcia granicami Polski międzywojennej dużej liczby Ukraińców i Białorusinów, ale bez jakiegokolwiek chęci dania im warunków równoprawnego z Polakami politycznego startu i rozwoju.

Pod koniec 1919 r. Polska miała do wyboru układ albo z Rosją „białą”, skazaną już na zagładę, albo z Rosją „czerwoną” – oba pociągające za sobą rezygnację z koncepcji dopomożenia w ustabilizowaniu niepodległości państw leżących między Polską a Rosją; w początkach 1920 r. pozostał już tylko wybór między chwilowym pokojem z Rosją radziecką (dającym Polsce na kilka lub kilkanaście lat granicę nawet na wschód od ostatecznej granicy ryskiej) albo walką o utworzenie niepodległej Ukrainy. J. Piłsudski był świadom, że w ciągu najwyższej ćwierćwiecza „równowaga” w Europie wschodniej musi się skończyć polską kata-

...strofą [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk filmowych z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 z 1984, Dz.U. nr 44, poz. 204)]. 9 sierpnia 1919 r. S. Petlura zaproponował Piłsudskiemu porozumienie i współdziałanie przeciwko Rosji, zarówno „białej” jak i „czerwonej”, co stało się podstawą układu demarkacyjnego rozgraniczającego obszar polski i ukraiński wzdłuż dawnej wschodniej granicy Galicji.

„Dobijająca „biała” kontrrewolucję Rosja radziecka oceniła przesadnie rozmach ukraińskiego ruchu niepodległościowego i znaczenie poparcia polskiego dla Ukrainy. Wzięły się stąd sugestie Moskwy zawieszenia broni na froncie polskim i rozpoczęcie negocjacji z Polską. Spodziewano się w tym czasie ostatecznie dobić ukraiński ruch niepodległościowy. Piłsudski godził się na negocjacje pokojowe w rejonie Borysowa na linii frontu, ale nie wyrzekając się prawa do popierania narodów sąsiedzkich w ich walce o niepodległość. Spowodowało to zerwanie negocjacji (8 kwietnia 1920 r.).

W tej sytuacji 21 kwietnia 1920 r. został podpisany w Warszawie układ między rządem Polski a rządem URL uznający niepodległość Ukrainy i jej władze państwowe na czele z Petlurą oraz wytyczający ostatecznie granicę wschodnią Polski wzdłuż wschodniej granicy byłej Galicji. Szczegóły rozgraniczenia nie zostały wówczas ujawnione z uwagi na stanowisko nie mogących dojść do porozumienia z URL środowisk Zachodnio-Ukraińskiej Republiki Ludowej. Osobna konwencja wojskowa zapewniła Ukrainie pomoc wojsk polskich w odzyskaniu terytoriów okupowanych przez Rosję. Już 10 kwietnia 1920 r. walki na Podolu, na zachodnich obszarach URL, bardzo się nasiliły; wojska radzieckie próbowały rozbić przyparte do granicy oddziały ukraińskie i weszły w liczne starcia z wojskami polskimi. 25 kwietnia 1920 r. ruszyła ogólna ofensywa polska i ukraińska z Wołynia i Podola na wschód w stronę Kijowa. Odezwa Piłsudskiego „Do mieszkańców Ukrainy” 26 kwietnia stwierdziła: *Wojska polskie pozostaną na Ukrainie [tylko] przez czas potrzebny po to, aby władzę na tych ziemiach mógł objąć prawy rząd ukraiński*. 8 maja 1920 r. wojska polskie i ukraińskie wkroczyły do Kijowa.

Nie pozostały tam długo. Zryw niepodległościowy Ukrainy nie okazał się tak silny, jak liczył Piłsudski. Operacja kijowska przyspieszyła poza tym decyzję Moskwy rozpoczęcia ofensywy silnych armii radzieckich, od pewnego czasu koncentrowanych na Białorusi. Cztery armie rosyjskie pod dowództwem Michaiła Tuchaczewskiego ruszyły do ofensywy w kierunku Warszawy (a może i dalej w stronę Berlina i Paryża) 4 lipca 1920 r. 11 lipca zdobyły Mińsk białoruski, 14 lipca – Wilno. W momencie zupełnej grozy, podchodzenia wojsk rosyjskich już pod Warszawę, upadł endecki rząd, a sejm powołał rząd koalicyjny, na którego czele stanął wielki przywódca chłopski Wincenty Witos. Upadek rządu Grabskiego spowodowany został jego wystąpieniem na konferencji alianckiej w Spa, 10 lipca 1920 r., gdzie starał się on o mediację między Polską a Rosją radziecką. Zobowiązał się wówczas do wycofania wojsk polskich na linię ustaloną jako *demarkacyjna* 8 grudnia 1919 r., która zyskała szczególną sławę jako tzw. linia Curzona. Na tej podstawie brytyjski minister spraw zagranicznych lord Curzon zwrócił się 11 lipca do Moskwy z prośbą o zatrzymanie ofensywy, na co otrzymał ostrą odpowiedź odmawiającą Anglii prawa do mieszanina się w kwestie graniczne Europy wschodniej i stwierdzającą, iż gdyby doszło do rokowań z Polską, Moskwa zaproponowałaby Warszawie dużo korzystniejszą linię graniczną niż wymuszona przez „białą” Rosję demarkacyjną linią Curzona. Niemniej negocjacje zostały rozpoczęte mimo kontynuowanych z całą mocą działań wojennych. Delegacja polska, właściwie delegacja polskiego sejmu, 14 sierpnia opuściła Warszawę udając się do Mińska białoruskiego, gdzie początkowo miały się toczyć negocjacje. (Po paru tygodniach przeniesiono je do łotewskiej Rygi.)

Moralno-polityczna sytuacja J. Piłsudskiego była bardzo dramatyczna. Potępiany przez endecję dziwiącą się, że dla próby zbudowania niepodległej Ukrainy wyrzeczono się rokowań z Rosją radziecką, abstrahując nawet od tragedii wiszącej wówczas realnie nad Polską, [— — —] [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)]. 2 sierpnia Piłsudski wrócił z Chełma do Warszawy. Sytuacja była groźna, zwłaszcza wobec paniki wśród sfer parlamen-

...tarnych i rządowych oraz uchodzenia znacznej ich części do
Poznania. Rosjanie angażowali się we frontalny szturm
Warszawy, wzorem bitwy grochowskiej 1831 r., a chociaż
ich silny korpus konny wdzierał się na północny wschód, już
niemal pod Toruń, to jednak główne siły parły wzdłuż szosy
brzeskiej przez Wyszaków na Warszawę. 6 sierpnia Piłsudski
zdecydował o koncentracji ponad 5. dywizji polskich w re-
jonie Puław, nad Wieprzem. W nocy z 12 na 13 sierpnia
1920 r. przybył w rejon dowodzenia decydującym odcin-
kiem frontu – do Puław. Chciał czekać jeszcze parę dni, do
zaangażowania się wojsk rosyjskich w bezpośredni szturm
Pragi, ale przynaglające wezwania z rejonu Warszawy i do-
rzeczka Wkry, gdzie walczyła armia dowodzona przez gen.
Władysława Sikorskiego, skłoniły go do ruszenia na północ
grupy ofensywnej wojsk polskich o świcie 16 sierpnia.
Dywizje polskie 17 sierpnia wymiotły armię rosyjską
z przedpola Warszawy.

W ciągu kilku następnych dni wojska rosyjskie zostały
zepchnięte na północ, a w końcu przyparte do granicy nie-
mieckiej w rejonie Prus wschodnich. Wojska radzieckie
poniosły wówczas ogromne straty w poległych, jeńcach,
broni i sprzęcie. W ciągu 10. dni wojska polskie stanęły na
linii Niemna i Bugu. Rozpoczęła się może cięższa od war-
szawskiej, choć nie tak już decydująca bitwa nad Niemnem.
Wojska rosyjskie zostały zepchnięte na linię zajmowaną
przez wojska polskie wiosną 1920 r. 18 października 1920 r.
działania wojenne ustały. Sprawa przeszła w ręce delegacji
do rokowań pokojowych w Rydze. [— — — —] [Ustawa o
kontrolu 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)].

W czasie wojny 1920 r. zaszły ważne decyzje dotyczące
obszaru Wilna. Zachęcona ustępstwami Władysława Grab-
skiego w Spa 10 lipca 1920 r., już w dwa dni później Rosja
zawarła z nacjonalistycznym rządem litewskim na Litwie
kowieńskiej układ o współdziałaniu zbrojnym przeciwko
Polsce i o oddaniu Litwy wileńskiej – 27 tys. km² z milio-
nem ludności – pod kontrolę rządu kowieńskiego. Po bitwie
warszawskiej Piłsudski wyłączył ze składu Wojska Poł-
skiego tzw. dywizję litewsko-białoruską (w której służyli
żołnierze pochodzący z tych ziem) oraz dwa pułki ułanów
i oddziały ochotnicze, tworząc z nich rzekomo „nieregu-

larne" formacje, zespolone w tzw. grupie Bieniakonie, pod dowództwem gen. Lucjana Żeligowskiego. Na mocy tajnego rozkazu Piłsudskiego Żeligowski zorganizował rzekomy „bunt” swoich oddziałów, wyłamał się jako Litwin spod władzy rządu polskiego i 9 października zajął zbrojnie Wilno zapowiadając utworzenie osobnego państwa pod nazwą Litwa Środkowa. (Byłoby to państwo o powierzchni zbliżonej do Belgii lub Holandii.) Proponowana Litwie organizacja ziem państwa litewskiego łączącego Kowno i Wilno, z dwoma „kantonami”, z litewskim i polskim językiem urzędowym, została przez Kowno odrzucona. W końcu sejm wileński zdecydował w 1922 r. o bezwarunkowym włączeniu Litwy środkowej do Rzeczypospolitej polskiej. Na 17 lat stała się ona po prostu województwem wileńskim. Był to najbardziej spektakularny sukces endeckiej doktryny inkorporacyjnej.

Wysłana do Mińska białoruskiego 14 sierpnia 1920 r. delegacja polska z Janem Dąbskim na czele po krótkich i nieowocnych negocjacjach zgodziła się na przeniesienie konferencji do Rygi (do Mińska zbliżała się kontrofensywa polska). Po krótkim pobycie w Warszawie delegacja „sejmowa” złożona z 6. przedstawicieli głównych stronnictw politycznych reprezentowanych w sejmie (sam Dąbski był członkiem PSL „Piast”), z udziałem odgrywającego wielką rolę członka endecji Stanisława Grabskiego oraz dwóch przedstawicieli rządu i wojska (Witolda Kamienieckiego i Leona Wasilewskiego), wznowiła rokowania z delegacją radziecką 21 września 1920 r. w Rydze. Była to delegacja szeregowa, gdyż różnice zdań w jej łonie rozstrzygano przez głosowanie, a głosowanie to dawało przewagę rzecznikom prawicy, endecji. Na wstępie delegacja polska uznała pełnomocnictwa przedstawicieli nie tylko rosyjskiej, ale i ukraińskiej republiki radzieckiej, cofając tym samym – zgodnie z polityczną linią endecji – uznanie Warszawy dla rządu URL S. Petlury. W kwestii granic Ukrainy Polska nie chciała się posunąć dalej, niż stwierdził traktat z URL z 21 kwietnia 1920 r., chociaż możliwe było wytargowanie granicy około 50 km bardziej na wschód. Zgodzono się na linię Zbrucza, co ze strony radzieckiej zostało uznane za dowód wielkiej uступliwości polskiej. Konflikt – niezwykle i bez-

precedensowy w dziejach rokowań międzynarodowych – powstał w sprawie rozgraniczenia na Białorusi.

Delegacja radziecka, której przewodniczył Adolf Joffe, była skłonna zgodzić się na linię Połock – Bobrujsk – Mozyrz – Równe, zostawiając po polskiej stronie Mińsk białoruski i większość obszarów Białorusi. Pod naciskiem S. Grabskiego – szczególnie to była sytuacja, gdy o stanowisku delegacji Polski w rokowaniach pokojowych rozstrzygało głosowanie wśród jej członków – 2 października 1920 r. strona polska (ku wielkiemu zdumieniu A. Joffe i jego kolegów) postanowiła większością głosów nie skorzystać z ustępności radzieckiej i cofnąć granice Polski w rejonie Białorusi o około sto km na zachód.

W broszurze w języku francuskim pt. „La Frontière Polono-Sovietique” opublikowanej w 1943 r. w Londynie S. Grabski ujawnił szczerze swoje motywy z 1920 r. Otóż przyłączenie dalszych obszarów Białorusi, około 120 000 km² z ludnością w znacznej części prawosławną (choć pamiętającą tradycję dawnej Rzeczypospolitej) zmuszałoby do realizacji na północno-wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej doktryny nie inkorporacyjnej i polonizacyjnej, ale przeciwnie – federacyjnej, z pozostawieniem narodowi białoruskiemu w granicach Rzeczypospolitej znacznej autonomii i swobody rozwijania swojej kultury. Doktryna endecji zakładała jednak, że językowo-kulturowego przymusowego ujednolicenia Państwa Polskiego trzeba i można dokonać wówczas, jeżeli w granicach państwa znajdzie się ogółem nie więcej niż jedna trzecia mniejszości narodowych. Federacyjna idea J. Piłsudskiego była z tą koncepcją zasadniczo sprzeczna.

Wobec ustępności Polski w kwestiach terytorialnych i finansowych do porozumienia doszło już 5 października 1920 r. (jeszcze w czasie trwania działań wojennych). 12 października podpisano traktat preliminarny. Na tej podstawie 18 października przerwane zostały na froncie polsko-rosyjskim działania wojenne. Przez ponad 4 miesiące trwały jeszcze w Rydze rokowania końcowe, niekiedy w sprawach odszkodowań dla Polski bardzo ostre, ale haniebnego ustępstwa S. Grabskiego nie udało się odrobić. 18 marca 1921 r. został podpisany ostateczny traktat między Polską a Rosją i Ukrainą Radziecką. Stwierdzał on m.in.,

określając bieg granicy polskiej, że *Rosja i Ukraina zrzekają się wszelkich praw i pretensji do ziem na zachód od tej granicy*, natomiast *Polska zrzeka się na rzecz Ukrainy i Białorusi wszelkich praw i pretensji do ziem położonych na wschód od tej granicy*.

Mimo ścieśnienia Polski w granicach ostatecznych 389 tys. km² nie oznaczało to bynajmniej całkowitego pogrzebania idei federacyjnej. Była jeszcze szansa na ułożenie w myśl tych zasad stosunków z Litwą środkową i tym obszarem Ukrainy (województwo wołyńskie, tarnopolskie i stanisławowskie), który znalazł się w granicach Rzeczypospolitej. Nic z tego nie wyszło. Program federacyjny Piłsudskiego został całkowicie pogrzebany, a w polityce wobec mniejszości narodowych zatriumfował program endecji. Byłoby wielkim nieporozumieniem dopatrywanie się idei J. Piłsudskiego w polityce państwa nie tylko okresu wojny z Rosją, ale i w latach 1926–35. Zaskłości polityczno-ustrojowe stworzone w epoce traktatu ryskiego rozstrzygały o polityce państwa wobec mniejszości do 1939 r.

Bezpośrednio po preliminarzach traktatu w Rydze znakomity publicysta T. Hołówko pisał (28 listopada 1920 r.): *Niepodległość Polski nie da się pomyśleć bez niepodległości Litwy, Łotwy, Estonii, Finlandii, Ukrainy i Białorusi. Niepodległość Polski jest bowiem jednym z przejawów tego głębokiego procesu, który odbywa się dziś w Europie – wyzwiania się narodów z niewoli politycznej. Jeśli Polska zostanie osamotniona, jeśli inne państwa powstałe na gruzach Rosji nie zdołają się utrzymać, smutna czeka ją przyszłość*.

Dyskutowanie z perspektywy 1985 r., kto w programie narodowościowym miał rację w latach 1919–20, jest w świetle dokumentów historii zupełnie bezsensowne. [— — —] [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)].

Piłsudski przegrał w swojej walce o realizację idei federacyjnej i zbudowanie na jej podstawie zespołu państw sprzymierzonych z Polską. Przegrał także stawiając na siłę odrodzeniową Ukrainy. Ukraina nie dała S. Petlurze wystarczającego poparcia do realizacji zamysłu stworzenia własnego odrębnego państwa. Jesienią 1920 r. w Rydze przedstawiciele Polski zarzucili popieranie sprawy niepod-

ległości Ukrainy, uznając Ukraińską Republikę Radziecką. Resztki wojsk Ukraińskiej Republiki Ludowej schroniły się na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. Zostały internowane, głównie w obozie w Szczypiornie, zresztą na honorowych i humanitarnych warunkach. 15 maja 1921 r. odwiedził ten obóz J. Piłsudski. Wysłuchał spokojnego, szlachetnego przemówienia gen. Bezruczki; ściskając ręce ukraińskich oficerów mówił: *Ja was, Panowie, bardzo przepraszam, ja was bardzo przepraszam*. Przepraszał oczywiście nie za siebie, ale za postawę prawicy polskiej i jej stanowisko w czasie rokowań w Rydze. Oni ze swej strony wiedzieli, że wskutek politycznego rozbicia Ukraińska Republika Ludowa w 1920 r. nie stanęła na wysokości dziejowego zadania. Większość ukraińskich kombatantów wyjechała na Zachód; ataman S. Petlura w 1926 r. został zamordowany w Paryżu.

W okresie II wojny światowej, [— — —] [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)] Polska – przeciwnie – związała się z antyniemieckim obozem alianckim, drogi polityczne Polski i Ukrainy jeszcze bardziej się rozeszły. Propaganda lat 1944–47 gwałtownie usiłowała przeciwstawić sobie Ukraińców i Polaków wykorzystując tragiczne wydarzenia na ziemiach Galicji wschodniej w latach 1943–44, gdy nacjonalistyczne oddziały ukraińskie niszczyły i mordowały ośrodki polskie. Z drugiej strony Ludowe Wojsko Polskie w zespole formacji dowodzonych przez gen. Stefana Mossora wyniszczyło okrutnie resztki wojsk nacjonalistycznej Ukrainy na pograniczu polsko-radzieckim.

Przeprowadzony w 1921 r. powszechny spis ludności wykazał, że na obszarze 389 600 km² zamieszkiwało w odrodzonej Rzeczypospolitej 27 164 000 mieszkańców, z czego Polaków było 18 632 000, więc 68,6%. Mniejszości narodowe stanowiły 8 532 000, a więc 31,4%. Postulaty prawicy, głównie endecji, zostały zrealizowane; dwie trzecie ludności państwa stanowili Polacy, zaledwie jedną trzecią – mniejszości. W województwach wschodnich (wileńskim, nowogródzkim, poleskim, wołyńskim, tarnopolskim, stanisławowskim i lwowskim) w rachunku przeciętnym Polacy stanowili ogółem 37,9%. Tylko w woj. wileńskim ludność

polskojęzyczna stanowiła wyraźną większość, większość niewielką w woj. lwowskim, zdecydowaną zaś w samym mieście Lwowie. Mimo to ani obszar litewski, ani ukraiński nie otrzymały samorządu terytorialnego, autonomii rządowej i lokalnych sejmów. W autonomię i lokalny sejm wyposażony został tylko obszar Górnego Śląska z uwagi na pretensje niemieckie.

Wraz z zakończeniem wojny i ustaleniem granic Polski idea federacyjna przepadła zupełnie. W 1923 r. alianci uznali granice wschodnie Polski w Galicji wschodniej, na Zbruczu, co zachęciło zwalczające Piłsudskiego siły prawicy do unicestwienia wszelkich zamysłów nadania szczątkowym obszarom Ukrainy w granicach Polski lub ziemiom Litwy i Białorusi nie tylko realnej, ale choćby jakiegokolwiek propagandowej autonomii. Ciężko miało to zaważyć na stosunku aliantów do kwestii granic wschodnich Polski w okresie II wojny światowej. Nieliczni tylko politycy polscy, jak choćby T. Hołówko lub wojewoda wołyński Henryk Józewski, upominali się o prawa autonomiczne dla województw z większością ukraińską. Piłsudski nie wypowiadał się na ten temat, zajęty sprawami reformy państwa w schyłkowych latach swego życia 1926-33. Pamiętać trzeba, iż w 1934 r., a tym bardziej w 1935, stan zdrowia uniemożliwiał wszelkie jego działania na szerszą skalę.

Wytworzyła się na Zachodzie opinia, że Państwo Polskie okresu międzywojennego było systemem nacjonalistycznym uciskającym mniejszości narodowe. Łatwo było w tej sytuacji sprowadzić wschodnią granicę Polski na linię Curzona, wysiedlając na zachód część, pozostawiając zaś pod obcym panowaniem równie spórą część ludności polskojęzycznej z obszarów wschodnich międzywojennej Rzeczypospolitej.

[— — —] [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)]. Pozostał na obszarach Mińszczyzny i Wileńszczyzny do dzisiaj ponad milion ludności polskojęzycznej i nie wiadomo ilu Litwinów i Białorusinów, którym doświadczenia historii od 1939 r. po dzień dzisiejszy przypominają idee wspólnoty dawnej Rzeczypospolitej.

L'idée fédérative de Józef Piłsudski

Józef Piłsudski (1867–1935), militant pour l'indépendance de la Pologne, homme politique, maréchal de Pologne. L'auteur de cet essai, historien polonais connu, décédé en 1985, expose le programme fédératif de Piłsudski, conformément auquel la Lituanie et la Biélorussie devaient bénéficier dans les frontières d'une République Polonaise fédérative d'une

large autonomie culturelle et linguistique. Mais l'idée fédérative est restée sans objet à l'issue de la guerre polono-russe (1920) et le tracé de la frontière polonaise de l'est approuvée par les alliés en 1923. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowsk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Josef Fuchs SJ

Moralność – osoba i czyn*

J. Fuchs SJ, ur. 1912 r. w Bergisch Gladbach (RFN). Wykładowca teologii moralnej w Seminarium Duchownym w Osnabrück i na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym Sankt Georgen we Frankfurcie nad Menem. Od 1954 r. prof. na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Obecnie emerytowany. Najważniejsze jego prace to historyczno-dogmatyczne studium etyki seksualnej u św. Tomasza z Akwinu, rozprawy dotyczące etyki sytuacyjnej i teologii prawa naturalnego. Po II Soborze Watykańskim aktywnie włączył się w nurt odnowy teologii moralnej. Z tego okresu pochodzą jego prace dotyczące chrześcijańskiej specyfiki moralności, sumienia i normy etycznej. W języku polskim opublikowano zbiór artykułów J. Fuchsa w książce pt. „Teologia moralna”, Warszawa 1974.

Tematem tego artykułu są dwie pary pojęć: dobro i zło, osoba i czyn. W pierwszej chwili mogłoby się wydawać, że ich znaczenie jest jasne i powszechnie znane. Dwa fakty pozwalają jednak przypuszczać, iż tak nie jest. Na końcu „Ojciec nasz” modlimy się: *...ale wybaw nas ode złego*. Jednak już sam wybór pojęć i zastąpienie w nowym tłumaczeniu „vom Übel” wyrażeniem „vom Bösen” jasno ukazują, że nie chodzi tutaj o jakiegokolwiek zło, lecz o to zło, które zwykliśmy nazywać grzechem, czyli o zło moralne. Stąd też w tym artykule będzie mowa jedynie o moralnym dobru i złu.

Ale i te wyjaśnienia nie są jednak wystarczające. Karol Wojtyła swojej najważniejszej książce dał tytuł „Osoba i czyn”. Czy gdy modlimy się: *wybaw nas ode złego*, mamy na myśli wybawienie osoby od zła (Böse), czyli od osobistego bycia złym, czy też o wyeliminowanie zła (Übel) z rozmaitych czynów dokonywanych przez osobę? Powinno być jasne, iż chodzi tutaj o to, żeby moje „ja” było moralnie dobre, że chodzi tutaj o wolność osoby od bycia złą, o tę wolność, dzięki której człowiek staje „godny” przed Bogiem i może być przez Niego zaakceptowany. Pozostaje jednak pytanie, jak można odróżnić – używając terminologii Wojtyły-filozofa i wielu innych współczesnych filozofów i teologów – zło charakteryzujące osobę (Böse) od zła (Übel)

* Tłumaczenie artykułu *Sittlichkeit – Person und Tat*, „Stimmen der Zeit” 7/86.

przypisywanego jej czynom? Przyjmijmy, że jakiś katolik, który nie zna nauczania Kościoła, uważa stosunki przedmażeńskie za całkiem normalne i właściwe; za coś, w czym nie ma nic złego. Osoby reprezentujące Urząd Nauczycielski Kościoła odpowiedziałyby, że ten człowiek jako osoba nie jest zły, że nie jest grzesznikiem, a więc że jest wolny od tego zła, o którym tutaj jest mowa w modlitwie „Ojcze nasz”. Dodałyby one jednak, że jego postępowanie, jego czyny nie mogą być uważane za właściwe. W „Ojcze nasz” nie prosimy jednak o wyzwolenie nas z całego naszego postępowania i naszych poszczególnych czynów od takiej niewłaściwości.

Moralność w ścisłym tego słowa znaczeniu odnosi się do osoby, dotyczy jej „ja” i tego, jakie ono jest. Dobra lub zła, moralna lub niemoralna we właściwym znaczeniu tych słów może być tylko osoba obdarzona wolnością, moje „ja” i to, jakie ono jest na skutek moich wolnych decyzji. Stąd też czyny nie są w ścisłym sensie ani dobre, ani złe moralnie, ale raczej właściwe albo niewłaściwe w zależności od tego, czy odpowiadają one, czy też nie rzeczywistości człowieka i jego świata, w zależności od tego, czy służą one, czy też nie do dobra człowieka, ludzi, ludzkości. Tradycyjnie jednak zwykliśmy nazywać takie czyny moralnie dobrymi lub złymi, a nawet mówić o „grzechach”, chociaż dodawało się od razu, że chodzi tylko o „obiektywny” grzech. Czyniło się tak właśnie dlatego, gdyż we właściwym znaczeniu tych słów jest tylko osoba wraz ze swoimi postawami, postanowieniami, decyzjami i pragnieniami może być moralnie dobra lub moralnie zła, czyli grzeszna.

W tym też celu, tzn. aby móc wyraźnie rozróżniać pomiędzy tym, co może być orzekane o osobie i tym, co może być orzekane o jej czynach, zaczęło się już od pewnego czasu używać pojęć dobra i zła (w takim sensie, jak w „Ojcze nasz”) tylko wtedy, gdy mowa jest o osobie i o tym, jaka ona jest z punktu widzenia moralnego, podczas gdy czyny określa się jako właściwe lub niewłaściwe. Jest oczywiste, że osoba, którą wie o niewłaściwości jakiegoś określonego czynu, a mimo to popełnia go, jest w swojej decyzji i w swoim czynie moralnie zła. Czyn, które oceniamy jako moralnie niewłaściwe, a mimo to dokonujemy ich w sposób wolny, należą do moralnego zła osoby i stanowią element jej grzechu.

Rozwiązania proponowane w XII i XIII w.

W tym czasie zaczęto szukać sposobów na rozwiązanie problemu rozróżnienia między moralnie dobrym i moralnie złym. Aby wyjaśnić rozróżnienie pomiędzy byciem moralnie dobrym i moralną właściwością czynów, jak również aby pokazać, że takimi zagadnieniami zajmują się nie tylko teologowie, ale współcześni teologowie moraliści, warto zwrócić uwagę na obecność podobnej problematyki w dyskusjach prowadzonych w XII i XIII w.

1. Słynny Piotr Abelard (1079–1142) był filozoficznym i teologicznym geniuszem. Jego dzieła uważano jednak w tamtych czasach za prowokację, zaś niektóre z jego twierdzeń potępiono. Na temat pojęcia moralności miał on swoją własną teorię. Słowo „moralny” – Abelard miał na myśli przede wszystkim grzech – odnosi się jego zdaniem jedynie do tego co wewnętrzne, do duszy człowieka. Grzech polega według niego wyłącznie na podjęciu decyzji zrobienia czegoś, co nie powinno być dokonane, bowiem sprzeciwia się woli Bożej. Wykonanie, a więc samo działanie niczego nie dodawało, z moralnego punktu widzenia, do tej wewnętrznej decyzji uczynienia tego, co niedozwolone. Tak więc np. stosunek pozamałżeński, porównując go ze stosunkiem między małżonkami, można by nazwać grzechem jedynie w bardzo ogólnym sensie. W następnym stuleciu Tomasz z Akwinu powiedział o wiele wyraźniej, że grzech polega oczywiście przede wszystkim na wewnętrznej decyzji podjętej przez grzesznika, ale że również postępowanie grzesznika, które wewnętrzny grzech zamienia w czyn, ma swoją własną złość, a więc jest wykroczeniem przeciwko prawdziwemu dobru człowieka (S.c.g. 3,122). W ten sposób w świecie człowieka uobecnia się coś nieludzkiego, zaś czyn nie jest jedynie aktem sprzeciwiającym się woli Bożej. Obecnie można by przykładowo wskazać na problemy zapłodnienia „w probówce”, wykorzystania energii nuklearnej, różnych form życia seksualnego itp.

Dzisiaj wielu rozróżnia pojęciowo pomiędzy byciem moralnie dobrym (i moralnie złym) charakteryzującym osobę a moralną właściwością (i moralną niewłaściwością) przypisywaną jej postępowaniu. Tylko bycie moralnie dobrym lub moralnie złym charakteryzujące osobę jest, jak to już zostało powiedziane, moralnością we właściwym tego słowa znaczeniu. Moralność postępowania jest raczej

...moralnością w sensie przenośnym – o tyle, o ile jej miarą nie jest to, jaka jest osoba, lecz to, czy odpowiada ono dobru człowieka i jego świata. Właściwość (lub niewłaściwość) czynów jest nazywana moralną w sensie przenośnym o tyle, o ile osoba, która chce być moralnie dobra, musi próbować realizować się w czynach, które odpowiadają światu człowieka, czyli są właściwe. To rozróżnienie jest mało widoczne u Piotra Abelarda, o wiele wyraźniej widać je natomiast u Tomasza z Akwinu.

2. Bernard z Clairvaux (ok. 1090–1153) współczesny Abelardowi był jego zdecydowanym przeciwnikiem. Nauczał on – co dla nas dzisiaj jest nie do pojęcia – że ktoś, kto nie postępuje tak, jak należy – według dzisiejszej terminologii: postępuje niewłaściwie – popełnia grzech i to również wtedy, gdy czyni to w dobrej wierze. Bernard doszedł do takiego wniosku, ponieważ nie rozróżniał wystarczająco moralnej dobroci osoby (jej dobrej wiary) od braku właściwości w jej postępowaniu. Bernard uważał, że widząc taki brak nie może nazwać nie-grzesznikiem osoby, która postępuje błędnie, nawet jeśli działa ona w dobrej wierze.

Piotr Abelard nie mógł zgodzić się ze swoim przeciwnikiem. W następnym stuleciu Tomasz z Akwinu czuł się zobowiązany przyznać rację raczej Abelardowi niż Bernardowi. Ale widział on również jeszcze inną trudność. Był gotów uniewinnić każdego, kto w dobrej wierze postępował niewłaściwie, ale ze względu na niewłaściwość jego postępowania nie ważył się jeszcze określić go jako moralnie dobrego. Zaczy to, że rozróżniał on bardziej zdecydowanie niż Bernard pomiędzy dobrocią osoby a właściwością jej postępowania, krótko: między osobą a czynem, ale nie czynił jeszcze tego w wystarczającej mierze, tak jak np. robi to K. Wojtyła.

3. Piotr Lombard (ok. 1095–1160), autor słynnych „Sentencji”, nauczał, że jeśli Kościół zobowiązuje do czegoś pod groźbą ekskomuniki, to człowiek musi postąpić zgodnie z nakazem nawet wtedy, gdy jest przekonany, że to, co nakazane jest niedozwolone z moralnego punktu widzenia. Wiek później w swoim „Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda” Tomasz z Akwinu, pomimo całego swojego szacunku i respektu dla autora „Sentencji”, stwierdził sucho, że w tej sprawie mistrz się myli i dodał w sposób nie

pozostawiający żadnych wątpliwości, że trzeba raczej pogodzić się z tym, że umrze się ekskomunikowanym niż postąpić wbrew własnemu sumieniu. Piotr Lombard nie rozumiał jeszcze wystarczająco jasno, że bycie moralnie dobrym jest czymś wewnętrznym i dlatego polega ono na wolnej decyzji postąpienia zgodnie z osądem sumienia, nie zaś na zgodności treści tego sądu z tym, co rzekomo jest właściwe lub też narzucone jako takie.

4. Rezultaty tej krótkiej wyprawy w historię teologii moralnej można by podsumować następująco: zawsze wiadziano, że moralne dobro osoby jest w gruncie rzeczy pewną rzeczywistością wewnętrzną, postawą i gotowością, aby nie pozostać zamkniętym w sobie, lecz otworzyć się na Boga, na ludzi, na właściwe postępowanie w świecie ludzi. Nie widziano jednak dostatecznie wyraźnie, że właściwe postępowanie, nie zawsze idzie w parze z byciem moralnie dobrym, z moralną dobrocią, ale że właściwość postępowania jako taka odnosi się do tego, co dobre dla człowieka w jego wymiarze horyzontalnym. Powoli jednak zaczynano rozumieć, że właściwe lub niewłaściwe postępowanie samo w sobie nie wpływa na to, czy jest się moralnie dobrym, czy też nie, nie wpływa na moralną jakość osoby. Ta ostatnia jest związana z moralną właściwością postępowania jedynie w takiej mierze, w jakiej w człowieku, który jest wewnętrźnie dobry moralnie, rodzi się gotowość, aby wraz z innymi osobami – nie wyłączając tych, którzy są uważani za moralne autorytety lub powinni nimi być – poznawać to, co w różnych sferach i w rozmaitych sytuacjach ludzkiej rzeczywistości jest właściwe, jak również aby postępować zgodnie z wiedzą zdobytą w ten właśnie sposób. Zgodnie z wiedzą, którą właśnie dzięki sposobowi jej osiągnięcia stała się przewodniczką dla moralnych decyzji człowieka-osoby. Słowa „moralny” używamy w jego ścisłym znaczeniu tylko wtedy, gdy mówimy o osobistej moralnej dobroci osoby, podczas gdy właściwe postępowanie może być nazywane moralnym jedynie w sensie przenośnym. Bycie moralnie dobrym przejawia się właśnie w tym, że człowiek troszczy się o to, aby postępować właściwie. Ideałem byłoby, gdyby moralna dobroć i właściwe postępowanie szły zawsze w parze. Ponieważ jednak człowiek jest istotą ograniczoną, często dzieje się inaczej. Bycie moralnie

dobrym jest zawsze możliwe, jego konkretyzacja we właściwym postępowaniu – nie.

Postępowanie i nauka Jezusa

Pojawia się pytanie, czy dawni (i współcześni) teologowie nie mogliby znaleźć jakiejś wskazówki w postępowaniu i nauczaniu Jezusa. Podstawowy problem można by sformułować następująco: Czy Jezusa i jego misję należy przede wszystkim rozumieć jako nauczanie dotyczące lepszego kształtowania i porządkowania świata, społeczeństwa, stosunków międzyludzkich i życia pojedynczych osób (co oczywiście może mieć pewien wpływ na bycie moralnie dobrym i zbawienie człowieka)? Czy też Jezus powinien być widziany przede wszystkim jako posłany przez Ojca, jako ten, który ma odkupić czy też wyzwolić ludzi z wewnętrznej autoalienacji, tzn. z zamknięcia się w sobie samych. Wyzwolić ich ku wewnętrznemu otwarciu się na Boga i na ludzi, czyli ku prawdziwemu dobru człowieka i ludzkości i w konsekwencji ku gotowości podjęcia troski o rzeczywiste potrzeby naszego świata. Zbawienie zawiera się właśnie w tej łasce odkupienia, wyzwolenia.

Bez wątpienia głównym celem misji Jezusa jest dzieło odkupienia, wyzwolenia osoby ludzkiej tak, jak to zostało przedstawione, a tym samym udzielenie nam zbawczej łaski. Oznacza to, że Jezusowi chodziło przede wszystkim o moralną dobroć i zbawienie ludzi, a jedynie w konsekwencji tego, i to raczej niebezpośrednio, o nauczanie ludzi właściwego postępowania. I faktycznie, w życiu Jezusa nie znajdujemy żadnej poważnej próby wskazania, jak należy urządzić świat i kierować nim. Raczej zakłada On, że człowiek sam z siebie jest w stanie poznać i napomina go, aby był moralnie dobry jako osoba i w konsekwencji starał się postępować właściwie w życiu indywidualnym i społecznym.

Przykładem może być chociażby pierwsze publiczne wystąpienie Jezusa opisane w Ewangelii św. Marka (1,15). Jezus kładzie w nim nacisk na konieczność nawrócenia się człowieka, czyli osoby jako takiej w jej najintymniejszym centrum, tam gdzie chodzi o nią samą, a nie tylko o jej niewłaściwe postępowanie. Zakłada to, że człowiek, potrze-

nie może być buje, takiego nawrócenia; że jest on zamknięty w sobie, że brak mu otwartości na Boga (i dlatego również na innych ludzi) i że przyjmując Dobrą Nowinę Jezusa otrzymuje on łaskę osobistego nawrócenia i może zostać zbawiony. Nauczanie Jezusa ma więc na celu to, aby człowiek jako osoba stał się moralnie dobry. Problem właściwego kształtowania rzeczywistości ludzkiego świata nie interesuje Go bezpośrednio.

Kolejnym przykładem może być Kazanie na Górze (Mt 5-7). W odróżnieniu od niektórych spotykanych dzisiaj opinii nauka i napomnienia Jezusa nie odnoszą się bezpośrednio ani do właściwego kształtowania życia człowieka na ziemi, ani do różnicy czy też przeciwieństwa pomiędzy moralnością Jego naśladowców w królestwie Bożym i czytelnie ludzką moralnością. Dotyczą one raczej zasadniczej różnicy i jednoznaczności postawy Jego uczniów w stosunku do postawy faryzeuszów i celników, których Jezus wyraźnie nazywa grzesznikami (*to czynią również grzesznicy*), do których zalicza On zarówno faryzeuszów jak i celników. Jezus zdecydowanie krytykuje tych, którzy jako grzesznicy w swoim postępowaniu działają niewłaściwie; jednak zamiast dawać wskazówki, jak należy się zachowywać, kładzie On raczej nacisk na różnicę między moralnie dobrym człowiekiem a tym, który nim nie jest, a mianowicie grzesznikiem, którego grzeszność ukazuje się również w jego niewłaściwym postępowaniu.

Jezusowi chodzi przede wszystkim o to, jaki z punktu widzenia moralnego jest człowiek w królestwie Bożym. Tym niemniej jednak nie zapomina On oczywiście o problemach związanych z właściwym działaniem na tym świecie. Zamiast jednak wyraźnie o tym mówić, raczej zakłada i akcentuje to, aby jego uczeń był moralnie dobry, co z kolei ma się stawać widoczne w jego staraniu się o właściwe postępowanie: Jezus często użał się nad ubogimi uciskanymi przez bogatych. Wybaczył skruszonej cudzołożnicy nalegając jednocześnie, aby już więcej nie grzeszyła i aby porzuciła swoje niewłaściwe postępowanie. Korygował sporadycznie błędne przekonania tych, którzy egoistycznie zamknęli w sobie i uważali za właściwe coś, co takie nie jest, jak np. opinię swoich współczesnych na temat rozwodów. Niektórzy egzegeci uważają, że w takich przypadkach Jezus nie tyle chciał wypowiedzieć słowo „z góry”, ile odsyłał swoich słuchaczy

do myśli najwznioślejszych umysłów swoich czasów, aby im w ten sposób dać wskazówki, jak postępować właściwie.

Dla Jezusa jedno jest w każdym razie jasne – kto jako osoba jest moralnie dobry, szuka tego, co w świecie ludzkim jest właściwe, aby to urzeczywistniać.

Moralnie dobre i moralnie właściwe postępowanie dzisiaj

Po zapoznaniu się ze wskazówkami, jakie na temat problemu osoba i czyn z punktu widzenia bycia moralnie dobrym i moralnej właściwości postępowania można znaleźć w średniowiecznej teologii oraz w słowach Jezusa, obecnie powinien zostać rozważony inny aspekt tego zagadnienia. Słyszy się dzisiaj zatroskane pytania: Co się stało z chrześcijańską moralnością? Co jest jeszcze dobre, co zaś niedobre? Gdzie się podziała pewność sprzed lat? Czy Urząd Nauczycielski Kościoła i teologowie moralisci nie potrafią już jasno powiedzieć, co jest dobre, co zaś nie?

Na te pytania można odpowiedzieć kontr-pytaniami: Czy dotyczą one „dobra” w sensie bycia dobrym charakteryzującego osobę, czy też „dobra” w znaczeniu właściwego postępowania, np. w odniesieniu do problemów sprawiedliwości, pokoju, broni jądrowej, małżeństwa, życia seksualnego itd.?

Jeśli odnoszą się one do „dobra” w sensie osobistego bycia moralnie dobrym, a więc przymiotnik „moralny” jest użyty w ścisłym tego słowa znaczeniu, to chodzi w nich o zbawienie człowieka. Wtedy jest jasne: Kto jako osoba – a więc taki, jaki jest – nie jest dobry, nie troszczy się na serio o dobro, ten nie przyjął ofiarowywanej każdemu człowiekowi wewnętrznej łaski nawrócenia i nie znajduje się w stanie łaski. Jeśli natomiast pytania o dobro dotyczą raczej właściwego postępowania na tym świecie, jeśli dotyczą one tego, jakie działania są właściwe i dozwolone, jakie zaś nie, wtedy nie chodzi w nich bezpośrednio ani o to, czy osoba jest moralnie dobra, ani o jej zbawienie. Jeśli bowiem ktoś czyni coś niewłaściwego, niedozwolonego, ale postępuje tak będąc w błędzie lub robi to w dobrej wierze, to może on być moralnie dobry i z punktu widzenia swojego stosunku do Boga jest w stanie łaski.

Dlatego też byłoby sprawą niestychanie poważną, gdyby w nauczaniu teologów moralistów i w Magisterium Kościoła jak też w ludzie Bożym istniały wątpliwości co do tego, na czym polega bycie moralnie dobrym i moralnie złym. Widzieliśmy, że przedmiotem troski Jezusa była przede wszystkim osobista dobroć moralna ludzi. Tutaj decyduje się to, czy ktoś jest prawdziwym uczniem Pana i czy należy do królestwa Bożego. Jeśli wśród średniowiecznych teologów mogły jeszcze mieć miejsce dyskusje na ten temat, to dzisiaj już nie. Dzisiaj jest całkowicie jasne: Kto jako osoba jest moralnie dobry, ten stara się i o to, by takim być, i o właściwość swojego postępowania. W swoich decyzjach i w swoim postępowaniu kieruje się tym, co mówi mu zarówno jego odpowiedzialnie ukształtowane sumienie jak i Duch Święty; troszczy się on o to, żeby być sprawiedliwym, wiernym, prawdomównym, wspaniałomyślnym, żeby zachowywać czystość; dąży do tego, aby poznać, jakie konkretnie jest znaczenie tych postaw dla właściwego realizowania życia na tym świecie; stara się on samego siebie tak uformować, żeby mógł czynić to, czego wymaga życie człowieka, z coraz większą łatwością i oczywistością.

Jeśli natomiast wspomniane pytania dotyczące dobra – i wydaje się, że zwykle o to właśnie chodzi – odnoszą się do właściwego postępowania, do tego, co może być zaakceptowane, co zaś nie, to nie da się zaprzeczyć, że istnieją wątpliwości i dyskusje, że czasami brak pewności. Wprawdzie pytania te nie dotyczą bezpośrednio problemu zbawienia człowieka ani też rozmaitych prawd wiary chrześcijańskiej, niemniej jednak wielu odczuwa boleśnie te niepewności i rozbieżności opinii. Z drugiej jednak strony wydaje się, iż wiele osób uważa się nie dlatego, że odczuwają one brak prawdziwych odpowiedzi na pytania dotyczące właściwego postępowania na tym świecie, lecz raczej ze względu na osobistą potrzebę poczucia bezpieczeństwa i pewności. Podczas gdy jedni obawiają się, że przepadają tradycyjne prawdy, inni chcieliby uzyskać zapewnienie, że to, co chcieliby czynić i co widzą, że inni czynią bez wewnętrznych trudności, jest również właściwe i dozwolone i że tego rodzaju postępowanie nie musi zostać odrzucone z punktu widzenia osobistej dobroci moralnej i dobrze uformowanego sumienia. Być może tak jedni jak i drudzy bronią

określonych interesów, które są w pewnym stopniu uzasadnione; musiałoby to jednak być za każdym razem zbadane.

Takie pytania mogą z pewnością mieć w praktyce bardzo duże znaczenie. Nie bez powodu powołuje się komisje i organizuje kongresy, aby rzucić choć odrobinę światła na wielkie problemy moralne, jakie niosą ze sobą przemysł, handel, technika, jak również problemy społeczne zarówno lokalne jak i na płaszczyźnie międzynarodowej. Słusznie więc episkopaty różnych krajów czują się w ostatnich latach zobowiązane do zabrania głosu, aby w ten sposób przyczynić się do znalezienia takich rozwiązań problemów pokoju, wojny i zbrojeń, które byłyby możliwe do przyjęcia z moralnego punktu widzenia. Liczne zagadnienia z zakresu bioetyki, wynikające np. z nieustannego postępu w dziedzinie inżynierii genetycznej, domagają się intensywnych studiów na wszystkich płaszczyznach.

Już z tego zestawienia pojedynczych problemów dotyczących moralnej właściwości ludzkiego działania wynika, że nie ma w tym nic dziwnego, jeśli nie zawsze ma się pod ręką tak oczywiste rozwiązania, że wykluczałyby one jakąkolwiek niepewność czy też wątpliwości. II Sobór Watykański w Konstytucji duszpasterskiej „*Gaudium et Spes*” (nr 43) podkreśla, że ludzie posiadający jednakowo głęboko zakorzenioną wiarę i jednakowe poczucie odpowiedzialności (*legitim*) mogą dojść do wykluczających się wzajemnie rozwiązań. Katolicka teologia moralna wiedziała w przeszłości bardzo dobrze, że różne problemy przynajmniej przez pewien czas nie znajdowały żadnych jednoznacznie – również wśród teologów moralistów – akceptowanych rozwiązań i nauczała przez całe stulecie w tzw. systemach moralnych, np. w probabilizmie, jak powinno się postępować, gdy nie ma żadnego powszechnie przyjmowanego rozwiązania.

Mówi się, że powyższe stwierdzenia nie dotyczą pewnych problemów związanych z postępowaniem tak indywidualnym jak i w sferze międzyosobowej, przede wszystkim wtedy gdy w przeszłości uważano, że posiadano ich rozwiązania. Zasadniczo jednak nie widać powodów, dlaczego to, co zostało powiedziane, miałoby obowiązywać jedynie w stosunku do niektórych problemów dotyczących moralnej właściwości ludzkiego postępowania, natomiast w sto-

...sunku do innych moralnych kwestii związanych z działaniem człowieka na tym świecie – nie.

Jeśli podkreśla się fakt, że określone zagadnienia – nie będące właściwie wielkimi problemami naszych czasów – już od stuleci miały powszechnie akceptowane rozwiązania, należałoby zwrócić uwagę na kilka spraw. Po pierwsze, być może nie wszyscy uważają za problemy moralne we właściwym tego słowa znaczeniu tylko te zagadnienia, które od dłuższego czasu zdawały się mieć swoje rozwiązania, nie zaś te, na które nie umiano udzielić jednomyślnie akceptowanych odpowiedzi. Tego rodzaju opinie wskazywałyby raczej z pewnością na to, iż zbytnio upraszcza się pojęcie moralności. Po drugie, zapomina się zbyt łatwo, że źródła, z których pochodzą niektóre z tych rozwiązań, nie mają już dzisiaj żadnego autorytetu, co w pewnych kwestiach zostało z biegiem czasu przyznane również przez Kościół; przykładem mogą być wpływy filozofii stoickiej, gnozy czy też manicheizmu. Po trzecie, poszczególne elementy naszej rzeczywistości mogą być oceniane pod kątem moralnie właściwego postępowania jedynie w ramach naszej wiedzy o nich. Gdy doświadczenie lub nauka – np. medycyna, biologia, psychologia lub socjologia – dostarczają nam nowych informacji, nasze dotychczasowe sądy na temat moralnej właściwości poszczególnych działań muszą zostać sprawdzone, tak aby można było udzielić odpowiedzi na pytanie, czy wobec tych nowo poznanych faktów zachowują one nadal swoją wartość. Opór a priori wobec podjęcia na nowo rozważań, wynikający z obawy, że mogłyby one dać początek jakimś „nowościom” w dziedzinie moralności, byłby w każdym razie nieuzasadniony i należałoby go przezwyciężyć, jeśliliby rzeczywiście miał miejsce.

Dalej trzeba zauważyć, że człowiek jest istotą historyczną; mogą się zmieniać powoli nie tylko warunki, w których on żyje i pewne aspekty jego cielesno-duchowej konstytucji, lecz również osoba ludzka jako taka. Historia człowieka i dzieje jego doświadczeń w życiu i działaniu moralnym mogą doprowadzić do tego, że pewne sprawy będą musiały zostać dostrzeżone i ocenione inaczej.

Kto nie jest przyzwyczajony do takich rozważań, powinien wziąć pod uwagę to, że w historii chrześcijańskiej moralności można znaleźć cały szereg przykładów zmian

ocen moralnych. Jednym z nich mogą być wypowiedzi II Soboru Watykańskiego na temat wolności religijnej, a mianowicie, że wszyscy ludzie powinni być wolni od jakiegokolwiek przymusu, tak ze strony jednostek jak i ze strony grup społecznych i w ogóle wszelkiej ludzkiej władzy, tak aby w sprawach religii nikt nie był zmuszony do działania wbrew własnemu sumieniu, jak też aby nie przeszkadzano mu, prywatnie lub publicznie, jako jednostce lub też wtedy gdy czyni to wraz z innymi, w postępowaniu zgodnie z własnym sumieniem. To wyjaśnienie Soboru skorygowało postawę, która kształtowała życie Kościoła przez całe stulecia, aż do samego Soboru. Stanowisko wobec problemu wolności religijnej nie pozostaje więc w historii chrześcijaństwa nie zmienione. Inny przykład: ocena miłości małżeńskiej, o tyle, o ile jest ona również miłością erotyczną, była przez całe stulecia negatywna, i to nie tylko u takiego czy innego pesymistycznie nastawionego teologa, lecz również w powszechnie akceptowanym nauczaniu Kościoła. Nie było w tym względzie rozbieżności nie tylko w jakiejś konkretnej epoce, lecz przez całe stulecia. Kto więc wymaga, aby chrześcijanie w kwestiach moralnego postępowania jedynie potwierdzali chrześcijańską mądrość stuleci, zapomina o tym pluralizmie, który istniał w Kościele i daje świadectwo, że nie zna dobrze historii moralności chrześcijańskiej.

Nie należy więc zapominać, że z samej natury problemów dotyczących właściwego postępowania nie można wykluczyć ani korekty norm moralnych i wartości odziedziczonych po poprzednich pokoleniach, ani współczesnych innowacji. Ten fakt i wiedza o nim niosą ze sobą dla człowieka w jego słabości i egoizmie wielkie niebezpieczeństwo, a mianowicie skłonność, aby uważać, iż sposoby postępowania, które mu się podobają lub wydają pożądane, powinny również zostać usprawiedliwione. Jednak niebezpieczeństwo to nie stanowi podstawy do tego, aby zaprzeczyć przedstawionym powyżej refleksjom. Jedyne, co może temu zaradzić i takie pokusy uniemożliwić, to autentyczna i głęboko zakorzeniona moralna dobroć osoby, prawdziwa moralność wewnętrznego człowieka, czyli bycie w stanie łaski.

Zadania i kompetencje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

Pewne grupy wiernych wyrażają często życzenie, a nawet domagają się od Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, by zajął jasne, autorytatywne stanowisko, które pozwoliłoby na nowo lub przynajmniej w trochę większym stopniu uzyskać pewność co do moralnej właściwości lub niewłaściwości określonych działań lub sposobów postępowania w świecie ludzi. Takie życzenie lub takie wymaganie byłoby z pewnością nieuzasadnione, jeśli w zajmowaniu stanowiska w sprawach moralnej właściwości postępowania chciałoby się widzieć główne zadanie Kościoła. Jak dla samego Jezusa, tak i dla Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego głównym zadaniem nie jest poprawne funkcjonowanie świata człowieka i społeczeństwa ludzkiego, a wraz z tym właściwe i coraz lepsze postępowanie, lecz zbawienie ludzi, osób jako takich. Z punktu widzenia moralności oznacza to, że podstawowym przedmiotem zainteresowania Kościoła nie jest postępowanie i jego moralna właściwość, lecz osoba i jej moralna dobroć. Kto tego nie dostrzega, ten nie rozumie prawdziwego posłannictwa Kościoła i jego autorytetu. Polega ono przede wszystkim na skłanianiu ludzi do przyjęcia łaski prawdziwego, stałego i osobistego nawrócenia, do tego, aby nie zamykali się w sobie, lecz otwierali się na dobro, na bliźnich, na Boga. To osobiste otwarcie się, o które Kościół powinien zabiegać przede wszystkim, zawiera w sobie wolną wewnętrzną gotowość szukania właściwego postępowania na tym świecie oraz decyzję, aby a miarę możliwości taki ludzki świat urzeczywistnić.

Dlatego kompetencja Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego, nie odnosi się głównie ani do tego, jak żyją jednostki, ani do stosunków międzyludzkich i życia społecznego. Nie oznacza to jednak, że Kościół nie posiada żadnej kompetencji, jeśli chodzi o nasze postępowanie, lecz raczej, iż ta kompetencja w porównaniu z poprzednio wspomnianym zadaniem ma charakter wtórny. Nie należy przy tym zapominać, że wiara chrześcijańska nie zawiera żadnych gotowych odpowiedzi na pytanie, jak postępować właściwie. Dalej, nie należy zapominać również o tym, że w ciągu stuleci pojawiają się tak liczne pytania i problemy dotyczące

właściwego postępowania jednostek i społeczności, że jest niemożliwe, aby wiara miała gotowe odpowiedzi na nie wszystkie. Nie wystarczają tu ani dekalog, ani Kazanie na Górze. Nie można wreszcie zapominać – o czym była już zresztą mowa – że niektóre rozwiązania tego rodzaju problemów mogą się zmienić z upływem czasu.

Z pewnością wiara zawiera także wskazania dotyczące postępowania w świecie, jak np. w przepowiadaniu apostoła Pawła – jednak dla ich zrozumienia nie wystarcza pobożna lektura, lecz jest konieczna hermeneutycznie ścisła interpretacja. Poza tym wiele z tych wskazań zakłada sytuację i mentalność odległych czasowo epok i dlatego nie mogą one być tak po prostu przetłumaczone dla dzisiejszego świata. Mają one jednak dla nas wartość „mejentyczną”, ponieważ możemy się z nich nauczyć, jak należy w naszych warunkach szukać rozwiązań. Przede wszystkim jednak wiara daje nam to, co Sobór nazywa *światłem Ewangelii*. To światło pomaga nam w lepszym i głębszym poznaniu, kim jest człowiek i na czym polega jego godność, zwłaszcza w oczach Boga, który jest miłością. Wszystko to pomaga Kościołowi i jego Urzędowi Nauczycielskiemu w trochę łatwiejszym znalezieniu odpowiednich rozwiązań problemów związanych z postępowaniem na tym świecie.

Aby jednak dojść do takich odpowiednich rozwiązań, trzeba znać te sprawy, o które chodzi. Kto chciałby nauczać właściwego postępowania np. w dziedzinie polityki międzynarodowej, w walce z niesprawiedliwością społeczną, w poszukiwaniu właściwych sposobów realizacji ludzkiej płciowości w różnych okresach życia, ten musi się po prostu na tym wszystkim bardzo dobrze znać. Jest oczywiste, iż chrześcijanie jako chrześcijanie nie mają, jeśli chodzi o tego rodzaju problemy, żadnej nadzwyczajnej kompetencji; same w sobie nie są to problemy ani chrześcijańskie, ani religijne, ani moralne. Kto wobec tego rodzaju ludzkich rzeczywistości – w takiej mierze, w jakiej są one ludzkimi rzeczywistościami – chce nauczać lub wydawać instrukcje, musi najpierw stać się wystarczająco kompetentny, zasięgając informacji u tych, którzy znają się na rzeczy. Dopiero wtedy będzie on mógł, na bazie tego, co chrześcijaństwo mówi mu o tym, co znaczy być człowiekiem, jak również w świetle

W ewangelii i przy asystencji Ducha Świętego (a nie pouczony przez Niego), próbować się wypowiedzieć. Istnieje więc wyraźna różnica pomiędzy wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w kwestiach wiary, Objawienia, depositum fidei a tymi, które dotyczą licznych problemów związanych z właściwym postępowaniem człowieka, które to problemy jako takie nie zawierają w sobie żadnego elementu wiary, Objawienia, czy też depositum fidei. Wynika z tego, że tzw. wypowiedzi nieomylne, które pod pewnymi warunkami są możliwe, są trudne do pomyślenia w sprawach dotyczących właściwego postępowania w świecie i właściwego kształtowania tego świata. W pewnym sensie sposób został to również sformułowane przez I i II Sobór Watykański – pomimo ogólnej i nigdy nie wyjaśnionej formuły na temat kompetencji Kościoła w sprawach wiary i moralności. W całej historii Kościoła nie ma faktycznie ani jednej wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat właściwego działania w świecie, która zostałaby przedstawiona jako nieomylna. Nie da się tego z pewnością powiedzieć o kwestiach dotyczących moralnej dobroci osoby; zagadnienia te są wystarczająco wyrażone w objawionych prawdach naszej wiary.

Z uwagi tych nie należy wyciągać wniosku, że Kościół nie ma żadnego autorytetu w sprawach właściwego postępowania. Jako pewnego rodzaju przewodnik wiernych władza religijna musi udzielać im pomocy i Duch Święty w szczególności towarzyszy tej władzy; jednak Jego asystencja nie zawsze gwarantuje nieodwołalny charakter odpowiedzi czy też wypowiedzi. Oznacza to, że zawsze należy zakładać prawdziwość wypowiedzi, które w tym sensie musimy akceptować; nie jest jednak w ten sposób wykluczona możliwość, że ludzie, którzy są w danych sprawach kompetentni i rzeczywiście odpowiedzialni, będą widzieli wystarczające podstawy do innych rozwiązań. Ta osobista, nawet jeśli w pewnym stopniu ograniczona, otwartość stanowi element bycia moralnie dobrymi chrześcijan, którzy naśladują Jezusa.

Czym jest moralność?

W rozważaniach tych chodzi o bycie moralnie dobrym lub złym. Tytuł artykułu mógł więc równie dobrze brzmieć: Czym jest moralność?

Pierwsza odpowiedź na to pytanie mogłaby być następująca: Jest ona darem Bożym, łaską. Odpowiedź ta nie budzi żadnych wątpliwości, jeśli ktoś rozumie słowa Jezusa mówiące o nawróceniu dokonującym się w przyjęciu Dobrej Nowiny. Nawrócenie i wynikająca z niego moralna dobroć, a więc bycie moralnie dobrym, jest darem Bożym i dlatego też jednocześnie oznacza zbawienie człowieka. Zbawienie to jest przeżywane jako wewnętrzna i głęboko zakorzeniona dobroć moralna osoby ludzkiej. Nie może ono jednak być przeżywane tylko w głębi osoby, lecz musi naznaczać całe życie i postępowanie człowieka na tym świecie i w ten sposób staje się ono widoczne również w wymiarze horyzontalnym; jednak samo w sobie postępowanie to jest czymś innym od tego, czy jako osoba jest się moralnie dobrym lub złym.

Osoba i jej moralna dobroć nie może się nigdy w pełni ukazać taka, jaka jest. Wyraża się ona tylko w pojedynczych działaniach, które zawsze dotyczą jedynie niewielkiej części tej rzeczywistości, jaką jest jednostka, ludzkość czy też środowisko. Właśnie w takiej mierze, w jakiej człowiek jest dobry i żyje w stanie łaski, pociąga go to do tego, by tak postępować, aby jego poszczególne czyny włączały się w całość świata i przyczyniały się do ludzkiego kształtowania tego świata; na tym polega właściwe postępowanie na tym świecie. Tak oto właściwość postępowania jest związana z byciem moralnie dobrym i dlatego jest również nazywana moralną w sensie przenośnym.

Ilum. Piotr Jasiński SJ

Aleksandra Putrament

Dzieci z probówek – szczęście czy nowe zagrożenie?

Do Polski dotarła moda na „dzieci z probówek”. Zwolennicy metody zapładniania in vitro ludzkich komórek jajowych twierdzą, że uszczęśliwiają kobiety, które nie mogą normalnie zajść w ciążę. Chodzi bowiem – ich zdaniem – o szczególną bliskość, jaką odczuwają rodzice do dziecka przenoszącego ich własne geny, a przeciwieństwie do dzieci adoptowanych, które mają geny „cudze”. Powstaje więc pytanie, czy są dane uzasadniające ten pogląd?

Z biologicznego punktu widzenia można odróżnić dwa aspekty stosunku między rodzicami i dziećmi: po pierwsze chodzi o pytanie, czy istnieje czysto biologiczna, niezależna od świadomości kobiety więź między matką a jej własnym dzieckiem. Po drugie: Czy psychika dziecka, ze względu na pokrewieństwo genetyczne, jest bardziej zbliżona do psychiki rodziców biologicznych niż do psychiki rodziców z adopcji? Ponadto istnieje zasadniczy problem, czy „dzieci z probówek” mają pełne szanse normalnego rozwoju embrionalnego.

Kiedy powstaje więź matka-dziecko?

Na pytanie to trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi wynikającej z obserwacji ludzi, gdyż nasza świadomość dominuje nad instynktem. Wiadomo, że zajście w ciążę jest szczęściem dla jednych kobiet i tragedią dla innych. Wiadomo także, że często kobiety po urodzeniu dziecka zaczynają je bardzo kochać, chociaż fakt zajścia w ciążę uważały za nieszczęście – mówimy, że na widok dziecka obudził się w nich instynkt macierzyński.

Jednakże człowiek wyewoluował ze zwierząt – w naszym genomie (składzie genetycznym) są geny odziedziczone od naszych zwierzęcych przodków. Opieka rodziców (na ogół matek) nad dziećmi występuje u wszystkich organizmów stałocieplnych, tj. u ssaków i ptaków. Ich dzieci przez pewien czas po urodzeniu są niezaradne i wobec tego wyma-

gają opieki. Instynkt macierzyński jest prawdopodobnie cechą uwarunkowaną genetycznie. Przypuszczalnie powstał on w ewolucji w wyniku doboru naturalnego, im lepiej bowiem rodzice opiekują się potomstwem, tym większe są szanse, że ono przeżyje, dziedzicząc po rodzicach skłonność do opiekowania się swoimi dziećmi.

Ale czy instynkt macierzyński koncentruje się na opiece nad dziećmi przenoszącymi własne geny matek? Wszyscy wiemy, że kukułki znoszą jaja do gniazd innych gatunków ptaków. Obarczone cudzymi dziećmi ptaki nie odróżniają kukulcząt od własnych piskląt. W odległych czasach przedinkubatorowych kury wykorzystywano do wysiadywania indycząt lub kacząt. Kury wysiadywały jaja, opiekowały się pisklętami i kłopoty następowały dopiero wtedy, gdy kaczęta wchodziły do wody. Wynika z tego, że instynkt macierzyński ptaków polega na wysiadywaniu jakichś jaj i opiekowaniu się jakimiś pisklętami. K. Lorenz, jeden z współtwórców etologii (nauki o biologicznych podstawach zachowania się zwierząt) twierdzi, że samica, zwłaszcza młoda, po prostu nie wie, jak ma wyglądać jej potomstwo. W czasie wysiadywania jaj jest agresywna wobec wszystkiego, co się wokół gniazda porusza i może atakować nawet własne pisklęta. Dopiero ich ćwierkanie jest czynnikiem hamującym jej agresję i budzącym potrzebę opieki nad nimi przy jednoczesnej agresji wobec wszystkiego, co może być dla nich zagrożeniem. W licznych doświadczeniach zabierano zwierzętom laboratoryjnym ich własne potomstwo i podkładano cudze¹. Gdy robiono to odpowiednio wcześniej, samice nie dostrzegały, że mają cudze dzieci. To pisk dzieci, przypuszczalnie również zapach, gdy się z nim zapoznają, pozwala samicom ssaków na uznanie dzieci za swoje.

Nowo narodzone pisklęta czy ssaki uczą się rozpoznawać matkę w ciągu kilku do kilkudziesięciu godzin po wykluciu z jaja czy urodzeniu. Jest to tzw. imprinting². Tu również nie ma mowy o rozpoznawaniu biologicznie własnej matki. Małe przywiązują się do ciepłej, miękkiej, poruszającej się istoty, która może być przedstawicielem innego gatunku.

¹ C. J. Barnard, *Animal Behaviour. Ecology and evolution*, Croom Helm, London, Canberra 1983.

² Zob. przyp. 1.

Lorenz opisuje gaskę, która jego uznała za „matkę” i nie odstępowała ani na krok.

Te i dziesiątki, jeśli nie setki innych przykładów wskazują, że u zwierząt więź między matką a dzieckiem powstaje po jego urodzeniu się. Fakt, że biologiczna matka i jej potomstwo mają 50% wspólnych genów nie odgrywa w tym żadnej roli. Dodajmy, że potomstwo ma 50% genów wspólnych z ojcem, ale u większości ssaków więź między ojcem i dziećmi w ogóle nie istnieje.

Czy wspólne geny warunkują więź psychiczną?

Pytanie to można by skwitować jednym krótkim „nie”. Spróbujmy jednak to przeczenie uzasadnić. Zespół genów, które decydują o tym, że należymy do gatunku *Homo sapiens*, jest przenoszony przez 22 pary chromosomów nazywanych autosomami i parę chromosomów decydujących o płci: XX (kobiety) lub XY (mężczyźni). Komórki rozrodcze mają po 23 chromosomy, a więc każdy człowiek ma 23 chromosomy od matki i 23 od ojca. Każdy z 23 chromosomów przenoszonych przez komórki rozrodcze ma określony, właściwy sobie zespół genów. Mamy więc pary genów nazywanych allelicznymi lub allelami, z których jeden pochodzi od ojca, drugi zaś od matki. W pewnym uproszczeniu możemy powiedzieć, że gen to odcinek DNA wyznaczający strukturę, a tym samym i właściwości biologiczne, określonego białka. W genach mogą zachodzić trwałe zmiany nazywane mutacjami. Produkt zmutowanego genu, tj. kodowane przez niego białko, może się zmienić. Niektóre mutacje powodują utratę funkcji biologicznej kodowanego przez zmutowany gen białka, co może być powodem chorób dziedzicznych. Inne mutacje mogą modyfikować sposób funkcjonowania białka. W wyniku gromadzenia się mutacji, trwającego przez milion lat w procesie ewolucji człowieka (i innych żywych istot), zarówno populacje ludzkie, jak i poszczególne osoby są wysoce heterozygotyczne, tzn. występują w nich różne allele każdego genu. To właśnie różnorodne kombinacje alleli poszczególnych genów stanowią podstawę genetyczną zarówno fizycznych jak i przypuszczalnie psychicznych różnic między ludźmi. Ale osoby heterozygotyczne wytwarzają gamety przenoszące różne allele poszczególnych genów. Potomstwo więc

Wszystkich tych osób ma nowe kombinacje alleli, inne niż te, które u nich występują u rodziców. Właśnie dlatego dzieci różnią się od swoich rodziców zarówno pod względem cech fizycznych, jak i predyspozycji psychicznych. Różnice te są dalej wzmacniane, a być może także osłabiane przez różnorodność czynników środowiskowych, które we współdziałaniu z czynnikami genetycznymi kształtują człowieka.

Szacuje się, że genom (komplet wszystkich genów) człowieka zawiera około 100 000 genów. Jeśli tylko 10% tych genów występuje u danej osoby w postaci różnych alleli (tj. jest ona heterozygotą pod względem różnych alleli tych genów), to liczba genetycznie różnych gamet, jakie ta osoba może wytworzyć, wynosi 2^{10000} . A więc każde z dzieci danego małżeństwa ma z reguły nowe, unikalne kombinacje alleli różnych genów.

Zapłodniona komórka jajowa zaczyna się dzielić, zaś powstałe komórki pochodne stopniowo się różnicują, tj. przybierają różne kształty i zaczynają pełnić różne funkcje. Powstają też grupy i zgrupowania komórek dające początek poszczególnym narządom i układom organizmu, m.in. ośrodkowemu układowi nerwowemu. Odchylenia od normalnego przebiegu rozwoju embrionalnego są katastrofalne w skutkach. Proces rozwoju embrionalnego został dokładnie opisany, chociaż jest daleki od pełnego poznania. Na poszczególnych etapach rozwoju jedne geny są włączane, tj. zaczynają funkcjonować, inne zaś wyłączane. Zjawisko to jest nazywane genetyczną regulacją rozwoju. Jej szczegóły są zupełnie nieznane. W dziedziczeniu grup krwi zależność gen – cecha jest prosta. W przypadku natomiast przytłaczającej większości genów odpowiedzialnych za rozwój organizmu i formowanie się poszczególnych narządów i tkanek nie ma prostej zależności między genem i cechą. Nawet pojęcie „cecha” jest nieprecyzyjne. Białka kodowane przez pojedyncze geny mogą wpływać na wiele procesów rozwojowych (jest to tzw. efekt plejotropowy genu), współdziałając z bardzo licznymi innymi białkami kodowanymi przez inne geny. Nic nie wiadomo ani o genach odpowiedzialnych za powstawanie i funkcjonowanie np. ośrodkowego układu nerwowego, ani o tym, jak różne allele poszczególnych genów mogą wpływać na te procesy, co dowodzi, że sprawa ta jest bardzo skomplikowana. Jeżeli rodzice dopatrują się u swych dzieci cech psychicznych podobnych do ich własnych, może to być

Wzrost jest wynikiem bądź pokrewieństwa genetycznego, bądź wpływu, jaki rodzice wywierają na dzieci lub też po prostu złudzenia optycznym. Uwarunkowane współdziałaniem wielu genów cechy ilościowe wykazują w populacjach zmienność ciągłą – są to tzw. cechy ilościowe, których przykładem jest wzrost ludzi. Charakterystyczną właściwością cech ilościowych jest silne modyfikowanie ich przez środowisko. Jeżeli syn wysokich rodziców ma niski wzrost, to nie wiadomo, w jakim stopniu cecha ta jest wynikiem kombinacji genów allelicznych odziedziczonych przez syna, w jakim natomiast – warunków środowiska, w którym on się wychowywał; w innych warunkach mógłby być wysoki.

Unikalność każdego z nas polega więc po pierwsze na unikalnej kombinacji różnych alleli tych samych 100 000 genów, które decydują o tym, że jesteśmy ludźmi, po drugie zaś – na unikalności warunków, w jakich zachodził nasz rozwój i w jakich żyjemy. Nie musimy też martwić się o to, że jeśli umrzemy bezpotomnie, to nasze geny umrą wraz z nami. Każdy z nas ma dwoje rodziców, czworo dziadków, osiemnastu pradiadków itd. Te same więc allele różnych genów, które my mamy, występują w genomach naszego rodzeństwa i kuzynów i będą dziedziczone przez ich dzieci. Allele poszczególnych genów identyczne z naszymi przenoszą też osoby z nami nie spokrewnione, również te mieszkające w innych krajach i zaliczane do innych ras³.

Powiązanie naszych cech psychicznych z genami byłoby zadaniem karkołomnym. Niektórzy neurofizjolodzy mówią o umyśle⁴, rozumiejąc przez to funkcjonujący ośrodkowy układ nerwowy. Psychologowie mówią o osobowości, mając na myśli – najogólniej – zespół cech i predyspozycji psychicznych człowieka. Jest szereg kierunków w psychologii usiłujących na różne sposoby klasyfikować i analizować osobowość⁵.

Jednym z aspektów osobowości jest inteligencja. Jej pomiary rozpoczęto na początku bieżącego stulecia. Opracowano zespoły testów umożliwiających wyliczanie wskaźnika, czyli ilorazu inteligencji (II, ang. intelligence quotient – IQ). Przez kilka dziesiątków lat usiłowano sprawdzić, czy wartość II jest dziedziczna. Mało jest w nauce problemów, które wywołałyby takie emocje, jak pomiary II i interpretacja ich wyników; dochodziło nawet do bójek i fałszowania wyników⁶.

danych. Okazało się, że istnieje korelacja między średnią wartością II rodziców i dzieci. Ale wartość II osób dorosłych zależy od ich wykształcenia. A więc udowodniono, że dzieci rodziców wykształconych mają wyższy II niż dzieci rodziców niewykształconych. Czy więc niższa wartość II dzieci z rodzin niewykształconych jest wynikiem „gorszych genów” czy gorszych warunków rozwoju umysłowego? Genetycy, a także coraz liczniejsi psychologowie wypowiadają się za tą drugą możliwością. Jedną z głównych przyczyn jest oczywista. Porównywanie średnich wartości plonów różnych odmian zbóż ma sens, gdyż każda z odmian jest – w wyniku selekcji – genetycznie jednorodna. Porównywanie natomiast średniej wartości II (czy innych cech ilościowych) osobników genetycznie niejednorodnych nie mówi o genetycznym uwarunkowaniu badanych cech. Kwestionuje się też zasadność poglądu, że II pozwala na jednoznaczne określenie, kto jest bardziej, kto zaś mniej inteligentny i w czym się to przejawia⁶. Wiadomo, że jedni ludzie dobrze sobie radzą z teorią liczb, inni – z oszukiwaniem bliźnich.

Ostatnio coraz więcej się mówi o koewolucji genetyczno-kulturowej u ludzi. Poza przekazywaniem genów rodzice, a także inne osoby i instytucje, z którymi stykają się dzieci z racji przynależności do danej rodziny, wpływają na kształtowanie poglądów, wartości, wierzeń, tradycji, obyczajów. Ewolucja biologiczna – to proces powolny, modyfikujący populację ludzką w ciągu co najmniej tysięcy lat. Ewolucja kulturowa – to proces bardzo szybki. Umożliwia ona doraźne przystosowywanie się człowieka do warunków, w jakich żyje, a jednocześnie zaciera ewentualne uwarunkowane genetycznie różnice między ludźmi⁷.

² R. Lewontin, *Human diversity*, Freeman and Co., New York, San Francisco 1982.

⁴ J. M. R. Delgado, *Physical control of the mind*, Harper and Row, New York 1969.

⁵ T. Tomaszewski, *Główne idee współczesnej psychologii*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.

⁶ E. Hunt, *On the nature of intelligence*, „Science” nr 219/1983, s. 141–146.

⁷ L. L. Cavalli-Sforza, M. W. Feldman, *The evolution of continuous variation. III. Joint transmission of genotype, phenotype and environment*, „Genetics” nr 90/1978, s. 391–425; L. L. Cavalli-Sforza, M. W. Feldman, K. H. Chen, S. M. Dornbusch, *Theory and observation in cultural transmission*, „Science” nr 218/1982, s. 19–27; R. Boyd, P. J. Richerson, *Culture and the evolutionary process*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1985.

Nie ma więc żadnych podstaw do poglądu, że genetycznie własne dzieci są z racji wspólnych genów psychicznie bliższe rodzicom niż dzieci adoptowane. Nie ma też podstaw do przypuszczania, że genetycznie własne dzieci dziedziczą po rodzicach ich inteligencję. Są natomiast podstawy do poglądu, że sieroty lub dzieci porzucone przez rodziców wychowują się w przybranej rodzinie lepiej niż w sierocińcu; rozwój umysłowy dziecka rozpoczyna się zaraz po jego urodzeniu. Im więcej uwagi rodzice czy opiekunowie mu poświęcają, tym lepiej rozwija się umysł dziecka⁸.

Czy manipulowanie komórkami rozrodczymi jest zabiegiem bezpiecznym?

Naturalnym elementem życia kobiety jest macierzyństwo. Z tego punktu widzenia mogą ją spotkać trzy nieszczęścia: bezdzietność, śmierć dziecka i urodzenie dziecka nienormalnego. Jest dużo przesady w podkreślaniu tragedii kobiet bezdzietnych. Kobiety niezamężne z reguły dzieci nie mają, nie mogą też ich adoptować i nikt się tym nie przejmuje. Śmierć dziecka, już tego urodzonego i pokochanego, jest straszną tragedią, ale przecież większość matek wcześniej czy później może zacząć o tym zapominać. Trzecie – w moim przekonaniu największe nieszczęście – to urodzenie dziecka nienormalnego. Przypomnijmy tragedię, jaka rozegrała się w zachodniej Europie przed 20 laty, gdy zaczęły się rodzić dzieci z kikutami zamiast dłoni. Okazało się, że powodem tej wady rozwojowej był „łagodny” środek uspokajający, thalidomid. Wada rozwojowa następowała tylko wtedy, gdy matki zażywały thalidomid w krótkim okresie wczesnej ciąży. Matki nienormalnych dzieci miały straszliwe poczucie winy, chociaż nie mogły wiedzieć, że thalidomid wywołał tak potworne skutki.

Zaburzenia w rozwoju embrionalnym mogą także zachodzić samorzutnie. Wiele z nich ma podłoże genetyczne. Po pierwsze – w komórkach rozrodczych mogą zachodzić mutacje pojedynczych genów. Po drugie – mogą następować zaburzenia w podziałach chromosomów głównie w trakcie powstawania komórek rozrodczych, czasem także w pierwszych podziałach zapłodnionej komórki jajowej. Skutkiem takich zaburzeń jest powstawanie komórek o nienormalnej

liczbie chromosomów. Jak się szacuje⁹, około 10% embriionów ma takie zaburzenia. W większości przypadków prowadzi to do samorzutnych poronień. Niemniej jednak około 0,6% rodzących się dzieci ma nienormalną liczbę chromosomów. Dzieci o nienormalnej liczbie chromosomów płci (X i Y) będą niedorozwinięte płciowo ze wszystkimi konsekwencjami psychicznymi, jakie ten fakt powoduje. Dzieci mające w potrójnej (zamiast podwójnej) liczbie jedne z autosomów mają głębokie zaburzenia fizyczne i umysłowe. Najczęściej występuje tzw. zespół Downa. Znane też są liczne zaburzenia rozwojowe, takie jak rozszczep kręgosłupa, bezmózgowie i wiele innych, których przyczyny nie zostały wyjaśnione.

Wiele wad genetycznych i rozwojowych można wykryć w okresie rozwoju płodu stosując ultrasonografię i badania cytologiczne komórek płodu. Wówczas rodzice stają przed alternatywą: usunąć płód, tj. zabić własne dziecko przed jego urodzeniem, czy mieć dziecko nienormalne. Ale nie wszystkie wady wrodzone można wykryć w trakcie rozwoju płodu. Nawet więc gotowość do ciężkiego kompromisu z własnym sumieniem nie zabezpiecza rodziców przed przychodzeniem na świat nienormalnych dzieci.

Powstaje zasadnicze pytanie, czy metoda zapładniania ludzkich komórek jajowych in vitro nie zwiększa niebezpieczeństwa zaburzeń rozwojowych. Każdy genetyk zorientowany w problemach mutagencji odpowie na to pytanie jednoznacznie. Niebezpieczeństwo takie istnieje. Normalnie komórki jajowe w jajnikach czy drogach rodnych kobiety są chronione przed niekorzystnymi czynnikami środowiskowymi przez otaczające tkanki. Manipulacje związane z zapłodnieniem in vitro narażają komórki jajowe na zmianę temperatury i bezpośredni kontakt ze szkłem laboratoryjnym, które może nie być idealnie czyste – na jego powierzchni mogą być ślady detergentów, jony metali ciężkich, szkodliwe substancje pochodzące z powietrza. Istnieje więc realna możliwość narażenia tych komórek na szkodliwe działanie związków chemicznych i promieniotwórczych.

⁹ P. D. Eimas, *The perception of speech in early infancy*, „Scientific American” nr 251/1985, s. 1, 34–45; R. S. Wilson, *Synchronies in mental development: an epigenetic perspective*, „Science” nr 202/1078, s. 939–948.

¹⁰ P. K. Boczkowski (red.), *Zarys genetyki medycznej*, PZWL, Warszawa 1985.

czych izotopów indukujących mutacje lub w inny sposób uszkadzających komórki, a także uszkodzeń mechanicznych. W komórkach jajowych ssaków podział chromosomów prowadzący do zredukowania o połowę ich liczby kończy się po wnikięciu do nich plemnika. Istnieje możliwość, że manipulowanie tymi komórkami może zwiększyć niebezpieczeństwo zaburzeń w tym procesie, a tym samym dziedzicznych wad spowodowanych zmianą liczby chromosomów.

Istnieje więc zagrożenie, że większy procent „dzieci z probówek” będzie miał wrodzone wady rozwojowe. Nie wyklucza takiej możliwości fakt, że pewna, jak dotąd niewielka, liczba takich dzieci jest normalna. Być może zresztą przypadki nienormalnych dzieci już zaistniały, ale faktu tego nie rozgłoszono. Warto tu podkreślić, że amerykańskie Stowarzyszenie Lekarzy (American Medical Association) wprowadziło zakaz stosowania metody zapłodnienia in vitro.

Jak wspomniałam – o czym zresztą powszechnie wiadomo – z reguły matki nienormalnych dzieci mają poczucie winy, nawet gdy nie ma do tego obiektywnych podstaw. Jak więc będzie się czuła kobieta, która chciała mieć biologicznie własne dziecko, powiadomiono ją, że jest to możliwe, poddała się w tym celu przykrym i upokarzającym zabiegom i urodziła dziecko nienormalne? W tej sytuacji jej poczucie winy będzie oczywiście w pełni uzasadnione, zaś zawód, który ją spotka, tragiczny; zamiast wielkiego szczęścia zdarzy się największe nieszczęście tym gorsze, im bardziej zależało jej na macierzyństwie.

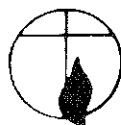
„Dzieci z probówek” – to tylko jeden typ eksperymentowania na ludziach. Postępy, jakie w kilku ostatnich dziesiętkach lat poczyniono w naukach biologicznych, stwarzają możliwość planowania takich eksperymentów z pozorami uszczęśliwiania ludzkości. Jednakże rozwój biologii, podobnie jak rozwój innych nauk ścisłych, przebiega w ten sposób, że z odpowiedzi na jedno pytanie wynika dziesięć nowych pytań, na które coraz trudniej jest odpowiedzieć. Różne procesy biologiczne, nie tylko rozwój embrionalny, są dostatecznie dobrze poznane, żeby wiedzieć, jak bardzo są skomplikowane i w istocie – jak mało się o nich wie. To znajomość biologii plus poczucie odpowiedzialności i pewna wyobraźnia dyktują, że eksperymentowanie na

ludziach stwarza nowe potencjalne zagrożenia zarówno dla naszej równowagi psychicznej, jak i dla egzystencji jednostek i społeczeństw.

Les „bébés-épreuve” – promesse ou clamenté nouvelle?

En réponse à la question posée, l'auteur affirme que les „bébés-épreuve” ne constituent qu'un type d'expérimentation sur les hommes. Les progrès réalisés dans les sciences biologiques offrent la possibilité de telles expériences sous le prétexte de rendre l'humanité heureuse. Cependant, le degré d'exploration de divers processus biologiques, bien au-delà du développement embryon-

naire, permet d'en mesurer la complexité et d'autre part le peu que nous en savons. Les connaissances biologiques, le sens des responsabilités et l'imagination nous permettent de conclure que l'expérimentation sur les humains présente de nouveaux risques pour l'équilibre psychique et l'existence des individus et des sociétés.



Jan Widacki

Refleksje o duchu japońskiego prawa

W japońskich więzieniach przebywa zaledwie 40 tys. ludzi, podczas gdy np. w trzykrotnie mniejszej Polsce więźniów jest prawie 2,5 raza więcej. Współczynnik przestępstw (liczony na 100 000 mieszkańców) jest w Japonii średnio pięciokrotnie niższy niż w innych, najbardziej rozwiniętych krajach świata. Ulice miast japońskich, nawet takich wielomilionowych metropolii, jak Tokio czy Osaka, są bezpieczne w dzień i w nocy, choć porządku i bezpieczeństwa strzeże mniej policjantów niż w większości krajów Zachodu. Socjolog z Harvardu, Ezra Vogel, przyznał, że *twierdzenie o wzroście przestępczości w miarę wzrostu uprzemysłowienia jest prawdziwe dla wszystkich krajów Ameryki i Europy, ale nie jest prawdziwe dla Japonii*. Co jest przyczyną tego fenomenu? Sądzę, że jest ich wiele, ale najważniejsze to: silna, kulturowo uzasadniona kontrola społeczna i sprawnie działający system sprawiedliwości karnej. Temu ostatniemu zagadnieniu chcę poświęcić nieco więcej uwagi.

W ogromnym hallu japońskiego Sądu Najwyższego stoi statua bogini Temidy – symbol zachodniej sprawiedliwości. Tokijska Temida choć w jednej ręce ma wagę, zaś w drugiej miecz, wcale nie ma zawiązanych oczu. Przeciwnie – jej oczy są szeroko otwarte. Niedopatrzenie rzeźbiarza nie dość zaznajomionego z mitologią Greków i Rzymian czy po prostu symbol innej, inaczej wymierzonej sprawiedliwości?

Prawo japońskie musi się wydać każdemu prawnikowi z Europy czy Ameryki bardzo liberalne, demokratyczne i postępowe. Amerykańska badaczka tego prawa, Freda Adler, powiada, że tajemnicą sukcesu japońskiego systemu sprawiedliwości karnej jest umiejętne połączenie moralności z prawem, interesu społecznego z interesem jednostki, tradycji japońskiej z modelem zachodniego świata, efektywności prawa z jego humanitaryzmem.

Obowiązujący dziś japoński kodeks karny z 1907 r. jest wyraźnie wzorowany na kodeksie niemieckim z 1871 r. Od

swego pierwowzoru różni się pozornie tylko w kilku szczegółach. Dopiero jednak zwrócenie uwagi na przepis jednego tylko artykułu tego kodeksu (68) uświadamia, że kodeks ten różni się od swego pierwowzoru w najbardziej zasadniczy sposób. Przepis ten mówi, że ilekroć sąd dopatry się okoliczności łagodzących, może wymierzyć połowę najniższej przewidzianej za dane przestępstwo kary. Taką obniżoną karę można jeszcze zawiesić. W konsekwencji za zabójstwo sąd może wymierzyć karę śmierci, karę dożywotniego więzienia lub... np. półtora roku więzienia w zawieszeniu! Jest to możliwość nie tylko teoretyczna. Wedle danych japońskiego Ministerstwa Sprawiedliwości, w 1983 r. sądy skazały za zabójstwo łącznie 1032 osoby, z tego 2 osoby na karę śmierci, 14 – na dożywotnie więzienie, 597 – na kary 3–15 lat więzienia. W 409. przypadkach – a więc blisko w 40% – sądy dopatrywały się różnych okoliczności łagodzących i wymierzyły kary 1,5–3 lat więzienia. W dodatku 256. skazanym z tej grupy zawieszono wykonanie kary! Tak wielkiej swobody przy wymiarze kary prawo nie daje sędziom większości krajów Zachodu. W Japonii łączy się to z wielkim zaufaniem do sędziego i wielkim prestiżem, jakim cieszy się on w państwie i społeczeństwie. Jak się łatwo domyślić, proporcjonalne do prestiżu jest uposażenie.

O ile w prawie japońskim wzorowanym na zachodnim wyraźne są rodzime, oryginalne japońskie pierwiastki (np. przestępstwo ojcobójstwa lub karane śmiercią przestępstwo podpalenia), o tyle praktyka stosowania tego prawa jest już zupełnie japońska. Różna od zachodniej i dla przybysza z Zachodu trudno zrozumiała.

Przede wszystkim Japończycy bardzo rzadko robią z prawa użytek. Nie jest to twierdzenie gołosłowne. W USA znajduje zatrudnienie około 400 000 adwokatów, w RFN – ponad 25 000. Społeczeństwu japońskiemu, dwukrotnie liczniejszemu od niemieckiego i o połowę mniej licznemu od amerykańskiego, wystarcza 12 000 adwokatów! Wszystkie trzy porównywane tu kraje reprezentują przecież ten sam model ustrojowy i bardzo zbliżony poziom cywilizacyjny. Skąd zatem taka różnica?

Specyfikę japońskiego stosowania prawa dobrze ilustruje wypowiedź Tokuyamy Jiro: *W Japonii prawo jest często porównywane do cennego miecza, przekazywanego w rodzinie*

z pokolenia na pokolenie. Ten miecz nie służy do zabijania; on jest raczej dla dekoracji i jako symbol prestiżu. Podobnie prawo nie jest do kontrolowania życia społecznego. Ono jest raczej tylko dla dekoracji.

Dla Europejczyka, zwłaszcza wychowanego w kręgu niemieckiej kultury prawnej, prawo jest prawem. Norma – normą. Jeśli coś z mocy prawa się komuś należy, to trzeba to egzekwować. Upominanie się o swoje prawa, dochodzenie ich w sądzie nie tylko nie jest naganne, ale jest czymś oczywistym, zrozumiałym. W Japonii nie. Tam przepis prawa, jak trafnie zauważył Amerykanin Frank Gibney, nie jest traktowany jako norma będąca podstawą rozstrzygnięć i której postanowienia można egzekwować, ale jako pewien projekt czy może raczej punkt wyjścia do dyskusji między stronami. Bezwzględne egzekwowanie tego, co się komu należy, nawet w drobnych, codziennych sprawach jest w Japonii w złym stylu. Do rozstrzygania sporów przez sąd dochodzi rzadko, a gdy już dojdzie, to i tak większość spraw kończy się tam ugodą.

W sprawach karnych – jak już o tym była mowa – prawo jest traktowane w sposób niezwykle elastyczny. Swoboda sędziowskiego wymiaru kary jest wielka. Instytucje zawieszenia postępowania czy wymierzanie kary, której wykonanie się zawiesza, są bardzo powszechne. Nawet egzekucje wymierzonych kar śmierci odkłada się nieraz na wiele lat i zdarza się, że skazaniec umiera w więzieniu ze starości. Natomiast przestępcy w Japonii oddają się w ręce sprawiedliwości znacznie częściej, niż zdarza się to w krajach Zachodu, a także większy procent podejrzanych przyznaje się do winy. Policja z kolei – za pełną aprobatą społeczeństwa – pośredniczy w ugodach pomiędzy sprawcami a ich ofiarami, co na Zachodzie uznano by za niedopuszczalne i mocno podejrzane. Do tego wszystkiego trzeba dodać, że setki tysięcy Japończyków współpracują z policją i sądami w formach zorganizowanych, zaś całe miliony w sposób nie zorganizowany i nieformalny. Wszystko to składa się na fenomen trudny do pojęcia i jakże fascynujący dla człowieka Zachodu.

Zanim taki fenomen zaczniemy rozważać, musimy sobie uświadomić, że mamy do czynienia z kulturą zupełnie inną niż nasza. Zachodnia kultura sięgając swymi korzeniami

myśli greckiej, wywodząc kulturę prawną ze starożytnego Rzymu, najwięcej czerpie z chrześcijaństwa. Jest ona w gruncie rzeczy kulturą chrześcijańską. Kultura japońska wyrasta z zupełnie innych korzeni. Są to: konfucjanizm, buddyzm i shinto. One określają świat japońskich pojęć, moralność i mentalność. Obydwie kultury odmiennie podchodzą do fundamentalnych dla prawa kwestii. Różnice dotyczą takich spraw, jak pojęcie dobra i zła, winy, sumienia, moralności i jej stosunku do prawa, wreszcie koncepcji człowieka i jego praw.

Konfucjanizm nie zaprzecza istnieniu Boga, przeciwnie – wspomina o nim. Częściej mówi jednak o Niebiosach niż o Bogu. Człowiek otrzymał z Niebios dar życia i wszystkie swe wewnętrzne funkcje. Jest nadto stworzeniem najdoskonalszym, najznakomitszym, zaś o jego istocie przesądza to, że jest odpowiedzialny. Jest taki, bo tak wyposażyły go Niebiosy. W chrześcijaństwie człowiek jest przede wszystkim stworzeniem, ale zarazem dzieckiem Bożym. Jego wartość polega na tej relacji z Bogiem i w niej ma ona swoje źródło. Konfucjański człowiek ma duszę. Człowiek chrześcijański jest duszą i ciałem. Konsekwencją chrześcijańskiej koncepcji, że wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi, a więc pod tym najważniejszym względem są sobie równi i ciąży na nich z tej racji obowiązek miłości bliźniego, jest idea praw człowieka. Konfucjanizm nie zna uniwersalnej kategorii bliźniego. Nie ma jej skąd wyprowadzić, zaś ani buddyzm, ani shinto nie przychodzą w sukurs.

Wprawdzie Konfucjusz twierdził, że *wewnątrz Czterech Mór wszyscy ludzie są braćmi*, ale dotyczyło to tylko Chińczyków (czyli mieszkańców terenów „między czterema morzami”), w dodatku tylko takich, którzy *szanują ludzi i przestrzegają obyczajów*. Nie byli więc braćmi barbarzyńcy, czyli wszyscy nie-Chińczycy, ani nawet ci Chińczycy, którzy nie szanowali ludzi i nie przestrzegali obyczajów. Czyli status bliźniego (*brata*) zyskiwało się za coś. W chrześcijaństwie jest się nim z racji samego istnienia. W miejsce chrześcijańskiego obowiązku powszechnej miłości bliźniego konfucjanizm wprowadził rygorystycznie określone obowiązki moralne wobec osób, które znalazły się z podmiotem w jednej z *pięciu relacji*. Są to relacje między władcą a poddanym (dziś: między przełożonym

rodzinnym (a podwładnym), między ojcem a synem (ogólniej: między rodzicami a dziećmi), mężem a żoną, starszym a młodszym bratem, między przyjaciółmi. Warto przy tym zwrócić uwagę, że relacja między władcą a poddanym jest podobna do relacji między ojcem a synem, zaś relacja między przyjaciółmi jest podobna do relacji braterstwa. W konsekwencji konfucjańskie społeczeństwo jest jedną wielką, hierarchiczną rodziną. Podejrzewam, że Japończyk nie potrafi na żadną grupę społeczną patrzeć inaczej niż w kategoriach rodziny.

Od dawna też zachodni badacze kultury japońskiej zwracali uwagę na to, że Japończycy nie przeciwstawiają dobra i zła tak ostro, jak zwykliśmy to my czynić. Nie są też skłonni uważać, aby dramat ludzkiej egzystencji polegał na konieczności wybierania dobra przed złem. W ich ujęciu sztuka życia polega raczej na roztropnym balansowaniu pomiędzy dobrem a złem. Sądzę, że źródłem takiego poglądu na życie i wartości trzeba upatrywać w tym, że w konfucjanizmie zły uczynek jest wymierzony z zasady przeciwko ludziom i tylko przeciwko nim. W chrześcijańskiej kulturze Zachodu zły uczynek wymierzony jest zawsze przeciwko Bogu (lub co najmniej przeciwko jakiejś transcendentnie pojętej wartości), czasem też przeciw ludziom. Zawsze jest grzechem, a tylko czasem przestępstwem. Brak takiego transcendentnego odniesienia złego uczynku w filozofii Dalekiego Wschodu powoduje, że grzech i przestępstwo to zwykle jedno i to samo. Temu jednemu pojęciu odpowiada jeden znak: „tsumi”.

Znakomita badaczka moralności i mentalności japońskiej, Ruth Benedict, w swej klasycznej już dziś książce „Chrysanthemum and the Sword” (Chryzantema i miecz) twierdzi, że jedną z istotnych cech kultury japońskiej jest to, że jest to *kultura wstydu* w przeciwieństwie do zachodniej *kultury wina*. Wina jest zawsze wynikiem odniesienia swego zachowania (*myśli, mowy, uczynku*) do Boga, lub przynajmniej do obiektywnie pojętych zasad i wartości. Wstyd jest wynikiem odniesienia swego zachowania (ale już tylko *myśli i mowy i uczynku*) do oceny członków swojej grupy. Stąd też sąd ludzkiej społeczności pozostaje jedynym kryterium dobra i zła. Konsekwencją takiego ujęcia nie odniesionego transcendentnie zła moralnego jest przyjęcie, że nie istnieje

W Japonii jest ono inaczej niż w świadomości grupy społecznej. Zły postępek nie jest wpek to taki, za który trzeba się wstydzić przed swoją grupą społeczną, środowiskiem. Jeśli środowisko nic nie wie, znać nie może, czy to, że nic się nie stało. Japońskie przysłowie mówi, że *osoba po opuszczeniu domu jest wolna od wstydu*. Jak duża jest ta rola przywiązuje się w Japonii do pojęcia wstydu, może świadczyć, że – jak wyliczył Yukata Sakisaka w znanej książce „The Structure of Shame” (Struktura wstydu) – w języku japońskim ma aż 11 różnych słów na oznaczenie odczucia wstydu.

Znakomity znawca mentalności swych rodaków, profesor i profesor psychiatrii a przy tym chrześcijanin Takeo Doi, twierdzi, że nie jest prawdą, iż Japończyk zupełnie nie ma poczucia winy. Tyle tylko, że jego wina jest inna, inaczej pojęta niż wina człowieka Zachodu. Źródłem „japońskiej winy” jest podejrzenie, że określone zachowanie będzie godzić w grupę, do której się samemu należy. Takeo Doi twierdzi, że Japończyk wciąż wymaga akceptacji swej grupy, bo ta akceptacja jest jedynym kryterium jego osobistej wartości i przy tym jedynym jej źródłem. Tę emocjonalnie odczuwaną pasywną miłość nazywa Doi mianem „amae”. Japończyk dlatego tak silnie identyfikuje się z grupą, ponieważ nie istnieje poza nią. Grupa zaś czuje się solidarnie odpowiedzialna za swoich członków. Tu kryje się jedno ze źródeł niezwykle silnej kontroli społecznej (będącej funkcją silnych więzi społecznych) i najbardziej prawdopodobna przyczyna niskiej przestępczości. Rodzice nigdy nie przesądzą, że rodzice są odpowiedzialni za swoje dzieci, żony za mężów, koledzy za kolegów. Prostą konsekwencją tego stanu jest to, że rodzice starają się pilnować swoich dzieci, żony mężów, zaś koledzy w pracy siebie nawzajem. Chyba jednak nie to przesądza o skuteczności kontroli społecznej, ale raczej odwrotność tego. Nie dlatego, ktoś nie popełnia przestępstwa, że koledzy mu przeszkadzają, ale dlatego, że wie, iż jego czyn spotkałby się z dezaprobatą kolegów. Byłby przez grupę źle przyjęty. Nie mając w swoich religiach (buddyzm, shinto) odpowiednika dziesięciorga przykazań, Japończycy i tak doskonale potrafili wyliczyć czy wskazać złe uczynki. Ale to zło nie ma kosmicznych odniesień, nie jest absolutne, nie istnieje inaczej niż w świadomości grupy. Dlatego też – jak słusznie

chyba sądzi Llompart – wyższy w Japonii niż w krajach Zachodu odsetek przestępców oddających się w ręce sprawiedliwości i wyższy odsetek sprawców przyznających się do zarzucanych im przestępstw jest wynikiem tego, że w braku możliwości zwrócenia się do Boga, który mógłby odpuścić winę, trzeba się uciekać do społeczeństwa, które staje się w tej sytuacji najwyższą i jedyną instancją moralną.

Z pojęciem winy ściśle się wiąże pojęcie sumienia. W konfucjanizmie jest ono nieco inne niż w chrześcijaństwie. Dla chrześcijan Bóg jest nie tylko dawcą prawa moralnego, ale też sędzią ludzkich sumień. Konfucjańskie sumienie jest darem Niebios. Ten dar otrzymuje się wraz z życiem. Ale myśl konfucjańska nie dostrzega roli Boga jako najwyższego prawodawcy i sędziego. Sumienie jest w niej traktowane praktycznie, jak jeden ze zmysłów, bez transcendentnego odniesienia, co najwyżej w odniesieniu do innych ludzi. Konfucjański człowiek ma sumienie na własny użytek, tak jak duszę, ręce czy nogi. Może się nim posługiwać w stosunkach z innymi ludźmi. Ale to sumienie nie podlega żadnej zewnętrznej ocenie. Nie ma swego sędziego. W ujęciu chrześcijańskim człowiek swoim sumieniem niejako uczestniczy w transcendentnym prawie Boskim. Jego sumienie ma swego sędziego w samym Bogu.

Na początku reform Meiji (1868–1912), gdy Japonia gwałtownie się westernizowała, japońscy prawnicy nie mogli pojąć europejskiej instytucji praw obywatelskich. Wedle ich tradycyjnego podejścia do tego zagadnienia uprawnienia mogły pochodzić tylko od innego człowieka (władcy, pana feudalnego). Jeśli więc rolę tych ostatnich przejęło państwo, to państwo może zupełnie dowolnie posługiwać się prawem. Tymczasem okazuje się, że na Zachodzie istnieją jakieś prawa, które przysługują człowiekowi tylko dlatego, że jest on człowiekiem. Dla XIX-wiecznych Japończyków było to zupełnie niezrozumiałe. Myślę, że było to konsekwencją nierozróżniania w tradycyjnej myśli japońskiej prawa pozytywnego, czyli stanowionego przez ludzi, i prawa naturalnego, wyrażającego jakiś nadrzędny, Boski porządek. Było konsekwencją nie dość ostrego odróżniania prawa i moralności. Dla Japończyków istniało tylko prawo pozytywne. Nie podlegało ono żadnej ocenie zewnętrznej. Poza nim samym i poza wolą prawodawcy

brakowało kryteriów do oceny jego sprawiedliwości i słuszności.

Może ktoś powiedzieć, że identycznie patrzy na prawo nasz zachodni pozytywizm prawniczy. Myślę, że sytuacja jest jednak mimo wszystko inna. Ludzie Zachodu mogli się zdobyć na luksus pozytywizmu prawniczego, bo mieli mocno zakorzenione pojęcie prawa naturalnego i narzucony przez nie system wartości. Sądziło się, że prawa naturalnego nie uznają, że sami tworzą i wybierają wartości i zabezpieczają je prawem. Tymczasem mówili w dużej mierze o tych samych wartościach, o których mówiło dotąd prawo naturalne, bo poruszali się mimo wszystko w świecie jego pojęć.

W Japonii nie takiego nie mogło mieć miejsca, bo tradycja była inna. W czasach feudalnych stosunek lenny był tam opisywany w kategoriach konfucjańskich jako relacja podobna do relacji między ojcem a synem. Z jednej strony miłość synowska, posłuszeństwo i lojalność, z drugiej ojcowska opiekuńczość, władza i odpowiedzialność określały istotę tego stosunku. Japoński stosunek lenny miał więc – jak słusznie zauważył E. O. Reischauer – charakter prawny i moralny zarazem. Jako taki był stosunkiem nierozzerwalnym. W Europie feudalnej stosunek lenny był przede wszystkim stosunkiem prawnym o charakterze wzajemnej obligacji. Niedopełnienie zobowiązań przez seniora mogło nawet – przynajmniej teoretycznie – zwolnić wasala z jego powinności. Prawo pozytywne, ludzkie obowiązuje – jak powie św. Tomasz z Akwinu – o ile jest zgodne z prawem naturalnym. Jeśli jest z nim niezgodne, staje się przemocą.

Władza stosująca przemoc to tyrania. Tyranii można, a nawet trzeba się przeciwstawić. W imię wartości moralnych można więc wedle tradycji zachodniej wystąpić przeciw prawu. Na tym polegał przecież dramat Antygony. Później zaś tą samą co Antygona drogą poszło wielu bohaterów i wychowawców Europy. Tak postąpił św. Tomasz Morus i św. Tomasz Becket, i św. Stanisław ze Szczepanowa. Ich postawa – która zyskała im moralny autorytet i uczyniła z nich świętych Kościoła powszechnego – w Japonii byłaby niezrozumiała i najprawdopodobniej zostałaby potępiona. Ten, kto tworzył i kreował prawo – to jedyne, ludzkie, bo innego nie było – nie mógł się dopuścić bezprawia. Nie było

też w imię czego temu prawu się przeciwstawiać. Japonia nie miała swoich Tomaszów ani Stanisławów, toteż nie mogła mieć swoich Włodkowiców ani Grotiusów.

Już w naszym stuleciu, po ostatniej wojnie, gdy Międzynarodowy Trybunał Tokijski sądził japońskich zbrodniarzy wojennych, jego istnienia i funkcjonowania Japończycy nie umieli sobie inaczej wytłumaczyć, jak tylko tak, że realizuje on „sprawiedliwość zwycięzców”.

Taki układ stosunków lennych, taka ich istota, jaka przez setki lat panowała w Japonii, nadto skrajnie pozytywistycznie podejść do prawa nie sprzyjały rozwojowi koncepcji praw politycznych, które w tym czasie stopniowo się rozwijały na Zachodzie.

Japończycy w VI lub VII w. wraz z pismem przejęli chiński znak „tsumi” („han-zai”) na oznaczenie – jak już wspomniano – tak przestępstwa jak i grzechu. Etymologia tego znaku jest zdumiewająca – jest on zbitką dwóch znaków oznaczających człowieka, któremu cesarz kazał obciąć nos. W starożytnych Chinach w ten sposób karano a zarazem znaczone przestępców. Czyli przestępstwo to czyn, za który cesarz ucina nos! Ukaranie przez cesarza jest racją oceny czynu jako przestępstwa. Nie potrzeba więc uciekać się do oceny czynu w kategoriach moralnych dobra i zła.

Współczesna zachodnia filozofia prawa karnego i kryminologia również z różnych przyczyn rezygnują z wartościowania przestępstwa w kategoriach etycznych, poprzestając na stwierdzeniu, że jest ono czynem zakazanym przez prawo. Na ogół jednak – ostatnio coraz częściej – próbując się dociec motywacji prawodawcy zakazującego pod groźbą kary pewnych czynów.

Takie skrajnie pozytywistyczne podejście do prawa, uznające za jedyną jego legitymację to, że wydał je cesarz, jest – jak się zdaje – specyficznie japońskie. Wedle tradycji chińskiej myśli prawniczej ostatecznym źródłem obowiązywania prawa były jednak – jak twierdzi L. S. Hsü w swej książce „The Political Philosophy of Confutianism” – Niebiosi, nie zaś władca. Chiński cesarz, używający tytułu Syna Niebios miał z tychże Niebios upoważnienie do sprawowania władzy. Jeśliby porzucił cnotę, utracił siłę wewnętrzną, traciłby to upoważnienie. Można było wtedy nawet zmienić dynastię. W Japonii było inaczej. Tu konfucjanizm natrafił na

bardzo silnie zakorzeniony shintoizm. Wedle wierzeń shintoistycznych cesarz był nie tylko – jak w Chinach – Synem Niebios, ale także ich aktualnym reprezentantem na ziemi. Był potomkiem Jimmu, a przez niego samej bogini Amaterasu. Był nie pomazańcem, ale bogiem. Legitymacją jego władzy były starożytne wierzenia, mity i legendy. On był źródłem prawa i moralności. Tak więc w tradycji japońskiej również dla prawa nie było transcendentnego odniesienia.

Oczywiście nie oznacza to wcale, że Japończycy nie znali moralności i że moralność została zastąpiona u nich przez prawo. Przeciwnie. Stosunki międzyludzkie częściej opierały się na zwyczaju i moralności niż na przepisach prawa. Jednak, jak zauważył J. Taylor, *moralność japońska jest funkcją żądań grupy*. Dlatego też myśl polityczna i prawna Dalekiego Wschodu bywa czasem nazywana *ideą dobrej zasady* w przeciwieństwie do *idei supremacji prawa* tak charakterystycznej dla kultury Zachodu. Wynika to niemal wprost z doktryny konfucjańskiej. Sam Konfucjusz miał bardzo negatywny stosunek do sądowego rozstrzygnięcia sporów, które traktował jako ostateczność i właściwie jako zło konieczne. Był zdania, że każdy przypadek jest inny, zaś stosowanie prawa zawsze jest w pewien sposób mechaniczne i schematyczne. Zdaniem Konfucjusza rozstrzygnięcie sporu przez moralnie wartościową osobę jest lepsze niż rozstrzygnięcie przez sąd, który z samej istoty może tylko mechanicznie wyegzekwować prawo. To wyjaśnia – jak sądzę – tajemnicę otwartych oczu japońskiej Temidy i japońskiej niechęci do sporu sądowego.

To na Zachodzie rządzi się przez prawo, egzekwuje się je z zamkniętymi oczyma. W Japonii na każdy przypadek trzeba dokładnie popatrzeć. Trzeba się dobrze zastanowić, czy wymierzyć karę śmierci, czy w tym konkretnym przypadku wystarczy może półtora roku w zawieszeniu. Bo nie ma dwóch identycznych przypadków, a dwóch różnych nie można mierzyć tym samym metrem przepisów. Już samo toczenie sporu sądowego, ślepe egzekwowanie swego prawa jest bardzo źle widziane. Trzeba raczej nie dopuścić do sporu. Konfucjusz mawiał o sobie: *Mniemam, że w umiejętności sądzienia sporów nie ustępuję innym, jednak za większą zasługę poczytuje sobie niedopuszczenie do sporu*.

Japońscy policjanci krążąc pomiędzy sprawcą a ofiarą i pośrednicząc w nieformalnym załagodzeniu sporu postępują dokładnie, choć zapewne nieświadomie, według wskazań Konfucjusza i księcia Shotoku. Ten ostatni bowiem w swej konstytucji, w tej japońskiej „Magna Charta” z początku VII w., już w pierwszym artykule nakazywał: *Ponad wszystko inne szanuj ugodę; czynienie ugody zrób swoją pierwszą powinnością; unikaj niezgody*. Jak widać, Japończycy do dziś są wierni tej zasadzie. Dlatego wystarcza im 15-krotnie mniejsza niż w USA liczba adwokatów. Gdy do tej niezgody jednak dojdzie, gdy powstanie spór, wówczas zgodnie z japońskim przysłowiem *w kłótni obie strony są równe*.

Nawet cel dyskusji jest tam z zasady inny niż u nas. Nie jest nim przekonanie adwersarza do swoich racji czy choćby tylko zamanifestowanie swej odrębności, ale znalezienie *wspólnej drogi*. Znalezienie jakiegoś praktycznego kompromisu. My, ludzie Zachodu nauczyliśmy się rozstrzygać kwestie sporne w drodze głosowania. Zgodziliśmy się, że tu gdzie zdania są rozbieżne, decyduje głos większości. Jest to stara zasada demokracji, pamiętająca jeszcze czasy demokracji ateńskiej. Japończycy nie lubią głosować i na tej drodze rozstrzygać spornych kwestii. Wolą raczej – choć bardzo cenią sobie czas – debatować tak długo, aż uda im się osiągnąć jakiś kompromis, jakąś *wspólną drogę, harmonię*. Nawet gabinet japoński, kolegalnie odpowiedzialny przed parlamentem, bardzo rzadko decyduje o czymś przez głosowanie.

Jak już wspomniałem, w tradycyjnym japońskim ujęciu prawa nie było miejsca na prawo naturalne. Jednak tradycja ta zna cały szereg jego swoistych namiastek. Jedną z nich jest zasada giri – swoista powinność osoby, która jest zobowiązana w przepisanej drodze świadczyć coś na rzecz innej osoby. Mówi się o giri dzieci wobec rodziców, studenta wobec nauczyciela, wydawcy wobec autora itd. Giri rodzi po stronie tego, kto je ma wobec kogoś, emocjonalnie ujęte poczucie obowiązku zwane ninjo. Krótko mówiąc, giri rodzi zawsze ninjo. Te dwa pojęcia są ze sobą tak dalece zespolone, że łączy się je nawet w jedno: giri-ninjo.

Jednak giri różni się w wielu istotnych punktach od prawniczo pojętego zobowiązania. Nie ma bowiem ostro określonych zakresów wynikających z niego powinności ani tym

bardziej możliwości prawnego egzekwowania tych powinności. W dodatku, jak twierdzi znawca japońskiego prawa, prof. Yoshiyuki Noda, tam gdzie dominuje zasada giri, przepisy prawa docierają z trudnością. Giri ma się tylko w stosunku do ściśle określonych osób. Tak więc moralne zobowiązanie giri uzupełnia zobowiązania wynikające z konfucjańskich *pięciu relacji*. W stosunku do wszystkich innych ludzi, z którymi nie pozostaje się w żadnej z tych relacji ani wobec których nie ma się giri, trzeba być jednak życzliwym i zgodnym. Wymaga tego posiadająca konfucjański rodowód cnota wa (zgodność, życzliwość). Jej nakaz jest nieco podobny do chrześcijańskiego nakazu miłości bliźniego. Ta ostatnia jest jednak konsekwencją uznania każdego człowieka za dziecko i stworzenie Boże. Jej uzasadnienie jest więc metafizyczne. Uzasadnienie wa jest czysto praktyczne. Po prostu praktyczniej jest być życzliwym niż nieżyczliwym wobec innych.

Jedną z istotnych i charakterystycznych cech japońskiego sposobu myślenia jest jego wielki praktycyzm i unikanie, gdy tylko to możliwe, myślenia abstrakcyjnego. Japończycy zawsze akceptowali otaczający ich świat i nie pytali, skąd się wziął ani jaka jest jego natura. Nasza filozofia zaczynała się od pytania pierwszych jońskich przyrodników o arche – prazasadę świata. To pytanie stawiamy sobie wciąż. W tym mniej więcej czasie gdy Anaksymander i Anaksymenes zastanawiali się nad arche, gdy pytali, skąd się wziął świat i jaka jest jego natura, historyczny Budda zastanawiał się, jak żyć, aby osiągnąć szczęście. Tak zaczynały się dwie drogi dwóch wielkich kultur. Myślę, że R. Benedict miała rację nazywając kulturę zachodnią *kulturą winy*, zaś kulturę japońską *kulturą wstydu*. Ale kultura zachodnia jest także kulturą pytania dlaczego? w przeciwieństwie do kultury japońskiej, która jest kulturą pytania jak? Jak działać praktycznie? Jak żyć? Kultura pytania dlaczego? ma genialnych odkrywców. Kultura pytania jak? ma pod tym względem nieporównanie mniejszy dorobek. Ale ma najlepszych w świecie inżynierów, najznakomitszych organizatorów i menedżerów.

W kulturze Zachodu, jak słusznie zauważył F. Gibney, co krok mamy do czynienia z ideałem i praktyką. Ten dualizm jest Japończykom na ogół obcy. Dla praktycznego z natury

Japończyka, nie lubiącego myśleć abstrakcyjnie dla samej przyjemności abstrakcyjnego myślenia, rzeczywistość zawsze była tylko jedna. Zatem w sferze tej jednej rzeczywistości trzeba szukać motywacji do praktycznych ludzkich działań. Stąd też ideał i praktyka to jedno i to samo. Ideał, to coś, co jest osiągalne w praktyce. Innych ideałów nie ma, a w każdym razie nie warto o nich mówić. Europejczyk, który od czasów Platona rozróżnia świat idei od świata materialnego, sferę bytu realnego i sferę idei, odróżnia też prawo pozytywne, stanowione przez ludzi i realnie obowiązujące, od idealnego prawa natury. Dla Japończyka prawo ma być dobre, tzn. ma być raczej praktycznie dostosowane do ludzkich warunków i możliwości niż do idealnych, abstrakcyjnych zasad i wzorców.

Autor niezwykle interesującej książki „The Japanese and the Jews” (Japończycy i Żydzi), Japończyk pisujący pod pseudonimem Izaiah Ben-Đasan, twierdzi, że na proces Chrystusa przed Sanhedrynem Japończycy spojrzeli by zupełnie inaczej niż przedstawiciele kultury Zachodu. Jednomyślny wyrok skazujący wydany na niewinnego człowieka dla ludzi Zachodu byłby po prostu nieważny. Byłby bezprawiem, tak jak bezprawiem była działalność hitlerowskich trybunałów. niesprawiedliwy wyrok Sanhedrynu nie tylko gwałcił zasady prawa żydowskiego (które nie zezwalały przecież na skazywanie na śmierć ludzi niewinnych), ale gwałcił też prawo Boskie. Na sprawę tę Japończycy spojrzeli by zupełnie inaczej. Jednomyślny wyrok Sanhedrynu oznaczałby dla nich, że osiągnięto w tej sprawie pełną harmonię. Skoro wyrok był jednomyślny, był tym samym słuszny. Brak odniesienia transcendentnego – jak już była o tym mowa – nie pozwala na zewnętrzną kontrolę prawa i praktyki jego stosowania. Jednomyślni sędziowie żydowscy byłiby ostateczną instancją w ocenie swojej praktyki stosowania prawa. Ich jednomyślność byłaby jedynym kryterium słuszności.

Świat japoński jest światem monolitycznym, przepelnionym dążeniem do harmonii, która łączy i godzi przeciwieństwa. Świat zachodni jest inny. Japoński autor, profesor filozofii indyjskiej i buddyjskiej na Uniwersytecie Tokijskim, Nakamura Hajime tak charakteryzuje odmienny od japońskiego, zachodni sposób myślenia: *Zachód żyje*

w świecie oddzielającym dwa pojęcia: podmiot i przedmiot, indywidualność i brak indywidualności, tak i nie, dobro i zło, prawość i nieprawość, prawdę i fałsz. To jest bardziej logiczne i bardziej naukowe, jeśli „tak” nie może być „nie”, a „nie” nie może być „tak”; jeśli kwadrat nie może być trójkątem, a jeden nie jest dwa, „ja” i „nie-ja” jest odwiecznie oddzielone i nie może być połączone. Nawet w życiu codziennym, a nie tylko w filozofii, Japończyk z zasady nie mówi: „Nie”. Zamiast powiedzieć: „Nie”, on powie „Tak, ale...” lub: „W zasadzie tak, ale...” To nieakceptowanie wyraźnego rozdziału na „tak” i „nie”, dążenie do harmonii, godzenie przeciwieństw ma swoje odbicie także w praktyce stosowania prawa. To właśnie powoduje, że norma prawna jest traktowana nie jak coś, co od razu można egzekwować, ale raczej jak coś, co może stanowić punkt wyjścia do dyskusji. W konsekwencji prawo często rzeczywiście spełnia tę rolę co pamiątkowy miecz. Ono jest, można nim uderzyć, ale mimo wszystko i przede wszystkim jest ono symbolem prestiżu i istnieje trochę dla dekoracji. W każdym razie nie jest ono po to, aby kontrolować ludzkie zachowania, bo wówczas mogłoby utrudniać dojście do harmonii.

Konfucjusz uważał, że prawo karne kontroluje zachowania ludzkie przez strach przed karą, natomiast nie odgrywa żadnej roli w kształtowaniu charakteru i w wychowaniu. W „Dialogach Konfucjańskich” możemy przeczytać: *Lud – gdy się nim poleceniami kieruje i karami grozi, od zła stroni, choć nie wie co to wstyd. On wie co to wstyd i prawym się staje, gdy się nim przez cnotę kieruje.*

W ostatnich latach na Zachodzie wzrosło zainteresowanie japońską filozofią prawa. Zachodni prawnicy zaczęli chyba dostrzegać, że przykład Japonii może być bardzo pouczający. Uczy on, że jest możliwe połączenie tradycji z nowoczesnością, że kontrola społeczna zabezpiecza przed przestępstwem i przestępczością skuteczniej od najliczniejszej policji. Tyle tylko, że aby ta kontrola działała, musi nastąpić identyfikacja prawa z uznawanym przez społeczeństwo systemem wartości.

Literatura

F. Adler, *Nations not obsessed with crime*, F. B. Rothman and Co., South Hackensack, N. York 1983

- I. Ben-Dasan, *The Japanese and the Jews*, Weatherhill, N. York – Tokyo 1985
- R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword-Patterns of Japanese Culture*, New American Library, N. York – Scarbought 1974
- B. H. Chamberlain, *Japanese Things*, Ch. E. Tuttle Co., Rutland, Vermont, Tokyo 1984
- J. Ching, *Confucianism and Christianity – A Comparative Study*, Kodansha International, Tokyo – N. York 1978
- R. Dawson, *Confucius*, Oxford Univ. Press, Oxford – Toronto – Melbourne 1981
- T. Doi, *The Anatomy of Dependence*, Kodansha International, Tokyo – N. York – San Francisco 1985
- T. Doi, *Giri-ninjo: An Interpretation, w: Aspects of Social Change in Modern Japan*, (ed.) R. P. Dore, Princenton Univ. Press 1967
- F. Gibney, *Japan – the Fragile Super Power*, Ch. E. Tuttle, Co., Tokyo 1984
- N. Hajime, *Basic Features of the Legal, Political and Economic Thought of Japan*, w: *The Japanese Mind – Essential of Japanese Philosophy and Culture*, (ed.) Ch. A. Moore, Ch. E. Tuttle Co., Tokyo 1986
- L. S. Hsü, *The Political Philosophy of Confucianism*, Curzon Press, Barnes and Nobile Books, London – N. York 1975
- M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Wydawnictwo UN KUL, Lublin 1986
- J. Llopert SJ, *Rechtsbewusstsein und Verantwortungsgefühl im Japan der Gegenwart*, „Rechtstheorie“ 1983/14
- J. Llopert SJ, *Der Religionsbegriff in der Japanischen Verfassungslehre der Gegenwart*, w: *Pro Fide et Justicia – Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag*, Duncker und Humbolt, Berlin 1984
- J. Llopert SJ, *Japanisches und europäisches Rechtsdenken – Versuch einer Synthese philosophischer Grundlagen*, „Rechtstheorie“ 1985/16
- J. Llopert SJ, *Sind die Japaner ein Volk ohne Religion? „Die Katolischen Missioner“*, Juli-August 1986
- E. O. Reischauer, *Japan – the Story of the Nation*, Ch. E. Tuttle Co., Tokyo 1981
- E. O. Reischauer, *The Japanese*, Ch. E. Tuttle Co., Tokyo 1985
- E. Vogel, *Japan as No. 1 – Lessons for America*, Ch. E. Tuttle Co., Tokyo 1985
- J. Widacki, *Japońska przestępczość, patologia społeczna i wymiar sprawiedliwości karnej. Zarys problematyki*, Wydawnictwa KUL, Lublin (w druku)

Réflexions sur l'esprit des lois nippones

Juriste consommé, l'auteur de l'article affirme que l'aspiration nipponne à l'harmonie et à la conciliation des contradictions trouve son reflet également dans l'application de la loi. Celle-ci enseigne qu'il est possible d'allier la tradition à la modernité et que la prévention de la délinquance

trouve mieux son compte dans un contrôle collectif efficace que dans une police nombreuse. Mais pour que ce contrôle puisse s'exercer avec efficacité, il faut que l'esprit des lois épouse l'échelle de valeurs d'une société.

Henryk Fros SJ

Cele i skutki posoborowej reformy kultu świętych

Kultowi świętych poświęcono niewiele miejsca w licznych komentarzach do soborowych konstytucji¹. W polskim wprowadzeniu do konstytucji „*Lumen gentium*” dość długie ustępy poświęcone temu zagadnieniu² potraktowano zdawkowo i pobieżnie³. Najwidoczniej uznano je za pozbawione większego znaczenia. A może nie dostrzegano właściwego sensu tego zagadnienia lub ulegano wpływowi dotychczasowej, niepełnej formacji teologicznej w tym zakresie?

Katolicki kult świętych jest niewątpliwie zakorzeniony w zdarzeniach i wypowiedziach biblijnych. Pierwsi chrześcijanie musieli być dobrze obeznani ze czcią, jaką to środowisko żywiło dla świętych ojców. Już to pociągało ich do rozwijania i podtrzymywania czci, która byłaby kontynuacją tamtej. W Liście do Hebrajczyków (np. Hbr 2) tę część wyraźnie uwypuklono, natomiast św. Paweł w swej nauce o koinonia, wielkiej wspólnotcie w Chrystusie, ukazywał jej szerokie perspektywy⁴. Wtórował mu św. Jan, wtedy zwłaszcza, gdy odtwarzał wizję niebieskiego Jeruzalem. Rychło też dostrzeżono element, który w chrześcijaństwie staje się decydujący – podobieństwo do Chrystusa. W opisie śmierci św. Szczepana, pierwszego męczennika, taka analogia jest wyraźna. Można bez przesady powiedzieć, że opisując to męczeństwo, autor *Dziejów Apostolskich* zarysował jego teologię i zarazem wskazywał wymiary jego mistycznego przeżywania. Gdy chodzi o teologię męczeństwa, wypracowa-

¹ Wśród zwięzlejszych komentarzy należy wyróżnić ten, który Otto Sammelroth przygotował dla znakomitego *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. uzupełniający *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil I (1966), s. 314–315; z obszerniejszych – opracowanie G. Philipsa w II t. dzieła *L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vaticanum*, Paris 1968, s. 161–205.

² Właściwie cały rozdz. 7, por. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 152–157.

³ Por. tamże, s. 102. Jeszcze bardziej po macoszemu obszedł się z kultem świętych komentator Konstytucji o liturgii świętej.

⁴ Por. m.in. Tr 3,4; Kol 1,24; Ef 4,13b, a zwłaszcza 1Kor 12,26. Także 1P 4,10.

wano ją w sposób bardziej spekulatywny do poł. III stulecia, przy czym wartość tego świadectwa tak mocno uwypuklono, że znacznie później, kiedy kult obejmował wyznawców, dziewice i wielkich biskupów, w celu uzasadnienia oddawanej im czci podkreślano niejednokrotnie, że ich życie było długim, ciągłym męczeństwem. Widać to wyraźnie w żywotach św. Marcina, biskupa z Tours.

Nie lękano się zrazu o to, by ta rozgałęziająca się część świętych miała grozić jakimiś niebezpieczeństwami czy egzageracjami. Ojcowie Kościoła szerzyli ją z całym spokojem. Świadczą o tym dowodnie ich liczne homilie wygłaszane in die natali. Przy tym nie troszczyli się oni zbytnio o historyczną dociekliwość. Wszystko pomieszczało bez ustanku w perspektywach chrystologicznych, w kontekście umiłowanej przez Pawła braterskiej wspólnoty, mówiąc krótko – we właściwie i bez zacieśnień pojmowanej prawdzie o świętych obcowaniu. Nie zapominali także o imitatio zaakcentowanej przez Apostoła i dlatego uczyli, że święci to *viva lectio evangelii, regula seu norma vivendi*⁵. Istnieje wiele patrystycznych tekstów, które w przepiękny sposób rozwijają ten kultowy wątek. Wspomnijmy przynajmniej, że takie patrystyczne przepowiadanie bardzo zwięzłe, ale też bardzo jasno uwypuklił w swej „*Explanatio symboli*” Niketas z Remasiany, który zmarł około 414 r.⁶ Jeszcze zwięźlej streszczała wszystko późniejsza gallikańska prefacja, która po Vaticanum II dostała się do rzymskiego mszału, ale która w tłumaczeniach na języki nowożytne dużo utraciła ze swej wyrazistości. Głosiła ona, że w świętych znajdujemy: *et conversatione exemplum / et communionem consortium / et intercessionem subsidium*⁷.

Bodaj pierwszym, który w rozrastającym się kuldzie świętych i jego mnożących się przejawach dostrzegł niebezpieczeństwo, był św. Augustyn. Mówił on z naciskiem: *Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem*⁸. Natomiast w kilku rozdziałach swego wielkopomnego „*De civitate Dei*”, a także w innych miejscach ustosunkował się precyzyjnie do cudów zdziałanych w ramach omawianego kultu i usilnie przestrzegał przed pochopnymi interpretacjami, iluzjami i przesadą⁹. Te Augustynowe przestrogi pobrzmiewały też w pismach teologów średniowiecza. Mimo to z wielu przyczyn i przy sto-

sunkowo, szybkiej ekspansji chrześcijaństwa w czasach, które nastąpiły po epoce wielkich Ojców, dokonało się to, co współczesny teolog nazwał rozwojem o właściwościach dezintegracyjnych¹⁰. Rozwój zaznaczył się wyraźnie w zakresie samej czci oddawanej świętym, a także w rozmaitych jej przejawach. Najwyraźniej wystąpił w obfitej literaturze hagiograficznej. Stawała się ona nad wyraz bujna i wchłaniała w siebie najrozmaitsze gatunki literackie. Odnajdujemy w niej drogocenne perły, ale spotykamy także podejrzaną imitację lub twory ulepione z materiału, który nie miał żadnej wartości.

Przy udziale całej tej złożonej produkcji zaczęto przeciwstawiać świętym zwykłym, przeciętnym chrześcijanom, jakby przysłaniając naukę św. Pawła. Święci stali się nie tyle towarzyszami drogi, którzy doszli, lecz raczej pośrednikami między nami a Chrystusem. Kto mawiał o sobie: *Nie jestem przecież świętym*, czuł potrzebę uciekania się do takiego pośrednictwa albo nawet był kuszony do zamieniania go w magiczny zabieg. Przyczyniało się to także do zinstrumentalizowania modlitwy. Rozwijające się i mnożące patronaty czyniły ze świętych instancje na każdą potrzebę, to zaś łatwo przysłaniało prawdę o wspólnocie życia, cierpienia i zmartwychwstania. W ludowej pobożności taki kult przybierał niejednokrotnie formy, które zbliżały się do pogańskich kultów lokalnych. W każdym razie dokonywało się zjawisko, które G. Philips określił trafnym porównaniem wziętym z obyczajów chrześcijańskiego Wschodu: mimo ponawianych wysiłków diakona kontakt ofiarnego ołtarza i kapłana z wiernymi stawał się bardzo trudny. Przdzieleni byli ikonostasem... Formy kultu mnożyły się równocześnie w liturgii: prefacje, antyfony, hymny, liczba

¹⁰ Por. Gerhard Ludwig Müller, *Der theologische Ort der Heiligen. Überlegungen zum ekklesiologischen Ansatz des 2. Vatikanischen Konzil*, w: „Zeitschrift für katholische Theologie” nr 108/1986, s. 147 oraz przyp. 1.

⁶ Zob. PL 52, 871; pot. G. L. Müller, dz. cyt., s. 143.

⁷ Por. G. Philips, dz. cyt., t. II, s. 202.

⁸ *De vera religione*, 55, 108, por. CC 32 (1962), s. 256.

⁹ Zestawił i kompetentnie omówił te fragmenty H. Delehaye w rozprawie *Les recueils antiques de Miracles des saints*; por. „Analecta Bollandiana” nr 43/1925, s. 74-85.

¹⁰ G. L. Müller, dz. cyt., s. 148. Por. także tegoż, *Heiligenverehrung – ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch*, Zürich 1986, s. 111: „Die geschichtliche Dezorganisation des Grundsides”.

hagiologicznych wspomnień. Było to tak uderzające, że znaleźli się teolodzy, którzy protestowali lub komponowali traktaty: „De novis festivitatibus non instituendis” (Mikołaj z Clamanges w 1413 r.).

Tak więc w wielu krajach nieustannie przybywało świętych, których tam uroczyscie czczono. Musiało to budzić niepokój u obserwatorów, którzy zdawali sobie sprawę z tego, że nie zawsze jest to fakt kontrolowany przez biskupów powołanych do troski o czystość kultu. Na inwencje, elewacje i translacje, które ongiś spełniały rolę kanonizacji, zaczęły teraz wpływać czynniki uboczne. Pojawiały się przede wszystkim ambicje ludzkie, ale swoją rolę odgrywały także interesy opactw, miast czy korporacji, prerogatywy stolic biskupich itp. Gdy pośród tego wszystkiego coraz bardziej zagrażało niebezpieczeństwo zinstrumentalizowania kultu, Rzym uznał za stosowne domagać się wyłączności. Z niej to właśnie wyłoni się z czasem instytucja kanonizacji. Na razie jednak centralizacja ta nie przynosiła pożądaných owoców. Kulty nadal pojawiały się spontanicznie, z drugiej zaś strony brakowało kompetentnych czynników, które byłyby zdolne kontrolować ten bardzo złożony proces.

Dlatego nie możemy się zbyt dziwić reakcji reformatorów. W tym względzie nie byli oni zresztą odosobnieni, bo nadużycia i niedostatki w zakresie kultu świętych ganili także tacy mężowie, jak Erazm z Rotterdamu czy Melchior Cano¹¹. W pierwszym okresie swej reformatorskiej działalności Luter – rozczytany w Augustynie – był właściwie mu bliski w kwestiach kultu. Dopiero nieco później ze swej „Solus-Christus-Lehre” wyciągnie on radykalne wnioski. Inni od początku byli bardziej energiczni, zaś Zwingli po prostu potępiał ten kult jako bałwochwalstwo. Jeżeli zważyć, że takim i podobnym głosom tu i ówdzie towarzyszyło istne obrazoburstwo, nie można się dziwić temu, że reakcje były równie energiczne i że zwołany do Trydentu sobór musiał się zająć także tym zagadnieniem. Dostojne to zgromadzenie okazało się jednak zebraniem nazbyt przewlekłym. Problemów było sporo, zaś sposób prowadzenia obrad tak uciążliwy, że w końcu na przedyskutowanie spraw związanych z kultem świętych czasu już nie stało. Mimo poczynionych w tej materii przygotowań zadowo-

Warto było się sformułowaniami, które protestancką doktrynę dotyczącą kultu świętych odrzucały w takim zakresie, w jakim okazywała się najbardziej agresywna. Wzięto w obronę zasadność wzywania świętych i ich podporządkowane wstawianictwo oraz cześć należną obrazom i relikwiom. Także uzasadnienie uroczystych formuł było nad wyraz zwięzłe, bardzo ogólne. Ta wycinkowość i zwięzłość miały zaciążyć na nauczaniu kościelnym w ciągu następnych stuleci.

Orzeczenia trydenckie wcześniej weszły do nauczania. Popularyzowały je przede wszystkim katechizmy rzymskie, często od 1566 r. wznawiane. Orzeczenia były tam uplasowane w ramach wykładu o pierwszym przykazaniu Bożym. Podobnie postąpili katolicycy kontrowersyści, największych – Bellarmina i Kanizego – nie wyłączając. Uzasadniali oni trydenckie orzeczenia tekstami skrypturystycznymi i patrystycznymi. Ale w szerokich perspektywach świętych obcowania ich nie pomieszczali. Nie przyniosła też tego wznowiona za Piusa V edycja pism św. Tomasza z Akwinu. Odtąd wycinkowe tezy o kulcie świętych błąkały się po podręcznikach teologii niemal spychane na daleki margines. Często umieszczano je na samym końcu traktatu „De Verbo incarnato”, po wykładzie o Bożej Rodzicielce. Co gorsza, odsuwane na sam koniec, w praktyce często były zupełnie pomijane. Na ich wykład nie starczało już czasu. Jest zrozumiałe, że takie pomijanie okazywało się fatalne zwłaszcza wtedy, gdy w programach nauczania brakowało też czasu na szeroki wykład historii kościelnej.

Planowana przed i w czasie Tridentinum reforma liturgicznego kultu świętych też nie wypadła szczęśliwie. Chciano odciążyć kalendarz liturgiczny od nadmiaru wspomnień hagiologicznych i zmodyfikować brewiarzowe czytania. Wiele w tym kierunku przygotowano. Tu i ówdzie zaczęto nawet publikować zmodyfikowane brewiarze. Największe wśród nich wzięcie zdobył sobie ten, który kardynał Quiñóza wydał w 1535 r. i który potem kilkakrotnie wznowiano. Paweł IV, który sam był ógisi jego zwolennikiem,

¹¹ O ruchu zmierzającym do odnowy zwięzłe, ale z doskonałym rozeznanie w szczegółach: H. Jedin, *Entstehung und Tragweite der Tridentiner Dekrets über die Bilderverehrung*, w: II t. prac zebranych w: *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte*, Freiburg i. Br. 1966, s. 460–498; por. także tamże, *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher* (przedruk z „Ephemerides liturgicae” nr 59/1945).

Współczesny wzięł jednak sprawę w swoje ręce i starania o reformę brewiarza obrócił wniwecz. W kilka lat później (1568) Pius V ostatecznie uwięził tę blokadę publikując brewiarz, który od jego imienia nazywany będzie „Breviarium Pianum”.

Wszystko to wraz z ponawiającymi się sprzeciwami podtrzymywanymi lub wyolbrzymianymi przez protestantów zdawało się wzywać do pełnego odwrotu. Rychło też w krajach, które opowiedziały się za uchwałami trydenckimi, kult świętych na powrót uintensywniono i szerzono go w rozmaity sposób. Świadczy o tym wymownie wystrój potrydenckich kościołów.

Ale liczba świętych zwiększała się nie tylko na wizerunkach licznie umieszczanych na sufitach i ścianach barokowych kościołów. Liturgiczna reforma przeprowadzona za Piusa V zlikwidowała wprowadzie nadmiar rozmaitych prefacji i innych hagiologicznych tekstów, a także zmniejszyła liczbę hagiologicznych wspomnień, zaś XVII-wieczne decyzje papieskie obostrzyły procedurę beatyfikacyjną i kanonizacyjną, ale z czasem i nie bez wpływu barokowych tendencji liczba świętych znów zaczęła wzrastać i wypełniać kalendarze liturgiczne, mszały i brewiarze. Niemalą rolę, jak zwykle, odegrały tu ambicje lokalne, czy narodowe. Europejskie kraje jeden po drugim zaczęły się teraz uważać za *matki świętych*¹², podczas gdy zgodnie z nauką ojców za taką należało uważać wyłącznie tę Oblubienicę, której płodność przyobieczał Zbawiciel. O rozciągnięcie liturgicznego kultu „swych” świętych na cały zachodni Kościół starały się teraz rozmaite regiony, zgromadzenia i panujący, zaś papieże ulegając tym natarczywym prośbom dokładali coś od siebie i dawali upust swej prywatnej pobożności. Dopiero Pius X zdecydował się opanować ten nadmiar i chcąc ratować rok kościelny wystąpił z odpowiednimi zarządzeniami¹³. Ta sama myśl przyświecała później Piusowi XII, który atoli zamyślał o przeprowadzeniu reformy bardziej ogólnej i gruntownej, ograniczającej całokształt rocznego cyklu świąt i wspomnień. Przygotował w ten sposób zmiany zarządzane przez Vaticanum II. Próbował on także odświeżyć dawne perspektywy i ulepszyć kościelne nauczanie. W encyklikach „*Mistici Corporis*” (1943) i „*Mediator Dei*” (1947) wskazał właściwe podstawy kultu i jego wymiar liturgiczny. Przygotował grunt pod szersze rozumie-

nie kultu świętych, bliższe epoce patrystycznej. Pełny kształt takiemu rozumieniu nadało Vaticanum II w rozdz. 7 Konstytucji dogmatycznej o Kościele. *Tak to po raz pierwszy od czasów Ojców (z kilku znakomitymi wyjątkami Tomasza z Akwinu, Dreya, Möhlera, Newmana) część świętych wyszła ze swej izolacji w teologii i pobożności*¹⁴. Podkreślano też, że konstytucja uwypukliła wspólnotę miłości, przy czym mocno nasyciła wykład elementami czerpanymi z tradycji patrystycznej¹⁵.

Święci wstępują na scenę wtedy, gdy Kościół uświadamia sobie swe eschatologiczne wymiary. Tworzy z nimi jedno, oni zaś uprzytamniają mu jego pełnię i ukazują, w jaki sposób dokonuje się bosko-ludzka koinonia. Są niezbędni dla pogłębienia rozumienia zarówno eklezjologii jak i eschatologii. Trwała jedność Kościoła pielgrzymującego z tymi, którzy już otaczają tron Boży, służy duchowej budowie Ciała Chrystusowego. Święci swymi prośbami wiele wnoszą do tego dzieła i wskazują mu właściwy kierunek. Przebywając u Bożego tronu uświatniają tam wzniosłą chwałę i przyozdabiają ją własnymi zasługami. Ongiś własnym potem i krwią dopełniali *braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (Kol 1,24). Teraz te dopełniające cząstki prezentują Majestatowi Bożemu świadcząc o tym, jak wzrasta *miara wielkości podług Pełni Chrystusa* (Ef 4,13). Widać niejako lepiej, jak dochodzi do złączenia tego, co człowiecze ze wspólnotą bosko-ludzką. Łatwiej także *ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość /.../ wkorzenie się i ugruntować w miłości* (Ef 3,17 n.). Gdy spoglądamy na nich, łatwiej nam utrzymać w niezachwianej ufności i tęsknocie za innym mieszkaniem, którego oni już dostąpili. Ta tęsknota nie zamyka oczu na potrzeby świata, dla ulepszenia którego pracowali i cierpieli. Wzrasta więc nasza odpowiedzialność wobec świata, pośród którego byli świadkami, wskazując na nie-

¹² Por. mój art. *Culte des saints et sentiment national*, w: „Analecta Bollandiana” nr 100/1982, s. 729-735. Widać tam, że pomysł Floriana Jaroszewicza nie był zbyt oryginalny i stosunkowo późny (1767).

¹³ Por. Ph. Harnoncourt, *Kritische Erwägungen zum neuen Calendarium Romanum*, w: „Liturgisches Jahrbuch” nr 20/1970, s. 71 i tam przytoczone. Znamienne, że Pius X przewidywał około 30. lat na przeprowadzenie gruntownej reformy liturgicznej.

¹⁴ G. J. Müller, dz. cyt., s. 152.

¹⁵ G. Philips, dz. cyt., s. 192.

zniszczalne wartości miłości Boga i bliźniego. Swe własne zadania spełniali w poczuciu wspólnoty świętych w Chrystusie, ta zaś wspólnota urzeczywistnia się najlepiej w eucharystii. Tam ich najłatwiej spotkać.

Kto wczyta się w taką prezentację kultu świętych, dostrzega jasno, w jak szerokiej perspektywie został on uplasowany lub – wedle wyrażenia cytowanego już teologa fryburskiego – gdzie odnalazł wreszcie swe właściwe miejsce¹⁶. O ile wiadomo, u nas takiemu pojmowaniu kultu nie użyczono należnego miejsca. W powiązaniu z innymi zjawiskami jest to zaskakujące i mało pocieszające. Wolno sądzić, że takie podejście ma źródło w dawnej wycinkowej i mało trafnej prezentacji tematu. Wolno tu gwoli rodzimych tradycji wtrącić, że nasi komentatorzy „Lumen gentium” zrobiliby byli dobrze, gdyby sięgnęli do obszernej przedmowy Piotra Skargi, którą umieścił on w pierwszych wydaniach swych „Żywotów świętych”¹⁷. Jak wiadomo, były one zbiorem czytań spolszczonych w oparciu o inne, w dużej mierze bardzo jeszcze średniowiecznym. Ale w przedmowie nasz żywotopisarz okazuje się teologiem gruntownym, dobrze spoufalonym z myślą patrystyczną i rozczytanym w Piśmie.

Wypada w tym miejscu powiedzieć o zjawiskach związanych z realizacją hagiologicznych decyzji soboru. W Konstytucji o liturgii świętej sobór podał mianowicie kilka konkretnych zaleceń: *aby opisy męczeństwa i żywoty Świętych uzgodnić z prawdą historyczną; okresy roku kościelnego (Proprium de Tempore) powinny mieć należne im pierwszeństwo przed uroczystościami Świętych; /.../ Zgodnie z tradycją Kościół oddaje cześć Świętym i ma w poważaniu ich autentyczne relikwie oraz wizerunki. Uroczystości Świętych głoszą cuda Chrystusa w Jego sługach, a wiernym podają odpowiednie przykłady do naśladowania. Aby uroczystości Świętych nie przesłaniały świąt, których treścią są misteria zbawienia, należy wiele tych uroczystości pozostawić Kościołom partykularnym, narodowym lub rodzinom zakonnym, rozciągając na cały Kościół tylko te, które wspominają Świętych o prawdziwie powszechnym znaczeniu* (nr 92, 108, 111, także 104). W posoborowym ferworze odczytano te zalecenia pośpiesznie i nie skonfrontowano ich z wykładem zawartym w Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Na ogół zapominano także o ogólnym zaleceniu Konstytucji o litu-

rgii świętej: *Aby zachować zdrową tradycję, a jednocześnie otworzyć drogę do uprawnionego postępu, reformę poszczególnej części liturgii powinny zawsze poprzedzić dokładne studia teologiczne, historyczne i duszpasterskie* (nr 23).

W gorączce, która opanowała wielu, mniemano jakoby kult świętych miał ulec stopniowej niwelacji. Mniemanie to zbiegło się fatalnie z przystosowaniem kościołów i kaplic do odnowionej liturgii eucharystycznej. Zakładano słusznie, że lepszą oprawą zewnętrzną będzie dla niej pewna powściągliwość. Dążono zarazem do unikania wszystkiego, co mogłoby rozpraszać, odrywać uwagę od ołtarza – miejsca, w którym spełnia się misterium eucharystii. Przy takich dążnościach, które czasami zdawały się graniczyć z radykalizmem, odnoszono wrażenie, że mamy do czynienia z nowocześnie odmianą ikonoklazmu. W takim kontekście doszło do prezentacji nowego kalendarza liturgicznego dla Kościoła zachodniego. Spragnieni sensacji dziennikarze ogłosili, że Kościół „zlikwidował” rozmaitych świętych. Wielu czytając te dziennikarskie ujęcia nie zorientowało się, że kryją się w nich najzupełniej fałszywe założenia. Nie chodziło przecież o żadne likwidowanie lub degradację, ale wyłącznie o zreformowanie liturgii, w której nigdy – to zresztą niemożliwe – nie pomieszczano wszystkich świętych znanych z roczników kościelnych. W mszale i brewiarzu występowali tylko niektórzy, czczeni na danym terenie lub znani szerzej w świecie chrześcijańskim. To prawda, byli tam także tacy, których cześć była dawna, ale o których wiemy dziś niewiele lub których imiona obrosły z upływem wieków w rozmaite legendy. Powstały problemy, czy ze względów duszpasterskich należy ich eksponować nadal, czy może pozostawić Kościołom lokalnym, w których tradycja ich kultu jest jeszcze żywa. Komisja do realizacji liturgicznych wskazań Soboru rozwiązała ten problem w tym właśnie duchu i dlatego tłumacząc modyfikacje raz po raz posługiwała się zwężonym: *Parum fidelibus saeculi XX significant*¹⁸.

Poważniejszym błędem kryjącym się w sensacyjnych doniesieniach dziennikarskich było mniemanie, jakoby

¹⁶ G. L. Müller, dz. cyt., s. 152, 154.

¹⁷ Por. np. w wyd. krakowskim z 1899 r., tomik siódmy (lipiec), s. 37.

¹⁸ *Calendarium Romanum, ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, cd. typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969, s. 69.

autorytety kościelne miały albo uzurpowały sobie prawo, które wypływa wyłącznie z rzetelnych badań historycznych. Nie ich to sprawa wyrokować, czy dany święty jest lub nie postacią historyczną i czy taki, który niewątpliwie istniał, nie został z czasem mylnie zidentyfikowany z kimś innym lub pomieszczony wśród uroczych, ale czysto legendarnych opowiadań. Toteż gdy wspomniana komisja wyjaśniała zwieźle, dlaczego w publikowanym kalendarzu liturgicznym pominięto jakiegoś świętego, który widniał w dawniejszych, nie powoływała się na własny autorytet, ale najwyraźniej nawiązywała do osiągnięć wspomnianych badań. Dość często pomocne tu było krytyczne wydanie bollandiańskie „Martyrologum Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum”¹⁹. Stąd właśnie tu i ówdzie pojawiło się domniemanie, jakoby hollandyści „zlikwidowali” niektórych świętych.

W zreformowanym kalendarzu z 1969 r. było ich jeszcze sporo. Mieli oni reprezentować różne epoki dziejów kościelnych i różne kraje chrześcijańskie. Ale ideał takiej reprezentatywności jest chyba nieosiągalny i dlatego nie można się dziwić, że kalendarz rychło spotkał się z rozmaitymi krytykami. Zauważono pewne dysproporcje między liczbą świętych z krajów romańskich a innymi. Kwestionowano nawet przynależność narodową niektórych z nich, np. św. Kazimierza... W tym ostatnim przypadku odezwała się oczywiście dawna tendencja do znaczenia kultu świętych w imię ambicji lokalnych czy zgoła nacjonalistycznych.

Przy tym wszystkim nie należy zapominać, że kult tego czy innego świętego – biblijnych wyłączając – był zrazu przede wszystkim kultem lokalnym, inicjatywą określonej chrześcijańskiej gminy chlubiącej się swym męczennikiem czy wyznawcą. Zgodnie z tą zasadą kultu nowy kalendarz liturgiczny zalecał biskupom lub konferencjom biskupów dostosowanie ogólnego kalendarza do własnych potrzeb i do dopełnienia go wspomnieniami świętych szczególnie czczonych na danym terenie. Te wspomnienia miały być dobierane starannie i w duchu zasad przedstawionych powyżej. Jak wywiązano się z tego zadania? Pierwszy poważny wyłom uczynili Niemcy. Po długich rozmowach przeformowali oni kalendarz bliższy dawnym terminom heortologicznym, przy czym wprowadzili do niego swych własnych świętych w dość pokażnej liczbie. Nie wszyscy

poszli w tym samym kierunku. Diecezje francuskie były zrazu bardzo powściągliwe. Niemal nie naruszyły ogólnego kalendarza diecezje polskie, te jednak w ogólnej praktyce dokonały innego wyłomu. Z samego założenia kult lokalny to przede wszystkim kult błogosławionych, jako że beatyfikacja jest aprobatą kultu publicznego na określonym terenie lub w określonym zgromadzeniu zakonnym. Wbrew temu założeniu wspomnienia błogosławionych rozciągnięto u nas na wszystkie diecezje. Wywołało to u niektórych tym większe zdziwienie, że decyzji tych nie poprzedziły – jak w innych krajach – konsultacje o szerszym zakresie.¹⁹

Kalendarz został u nas zaaprobowany z powyższymi poprawkami. Miał może dzięki śmiałej decyzji wypełnić tę lukę, którą wyłobiły nasze wiekowe zaniedbania nie tylko w zakresie starań o beatyfikacje i kanonizacje naszych rodzimych świętych, ale także w eksponowaniu ich postaci i w zwykłej trosce o ich cześć. Mimo to, idąc za zaleceniami „Calendarium Romanum”, które są skonkretyzowanymi zaleceniami soborowymi, wolno pytać: Czy dodane wspomnienia mają za sobą trwałe i jednolite tradycje kultowe? Czy zawsze przemawiają one do ludzi XX stulecia? Czy ich utrwalenie i upowszechnienie jest oparte na solidnym przebadaniu zagadnienia, jakiego domaga się Konstytucja o liturgii świętej w § 23? Zlekceważenie takiego zalecenia może łatwo doprowadzić do swoistej mumifikacji kultu niektórych świętych, mumifikacja taka zaś przyczynia się do połowicznego lub zgoła wadliwego pojmowania kultu.

Lokalne czy narodowe ambicje zaczęły się z wolna ujawniać także gdzie indziej. Nawet tam, gdzie tuż po ogłoszeniu „Calendarium” liczne dawne wspomnienia zaczęto pomijać, a nawet – co było oznaką pewnego radykalizmu liturgicznego – opuszczano wspomnienia poważniejsze, sankcjonowane w tym kalendarzu. Z roku na rok przywracano więc w diecezjalnych kalendarzach wspomnienia wielu świętych, przy czym znowu bywają wśród nich tacy, o których wiemy niewiele. Tu i ówdzie nawróci ten przybrał osobliwy charakter, bo wobec wcześniejszej powściągliwości dla

¹⁹ Bruxellis 1940 (= Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris). W tej samej serii ukazały się wcześniej krytyczne wydania innych historycznych martyrologów: tzw. Hieronimiańskiego oraz Synaksarium Konstantynopolińskiego. Dla rozwoju kultów miały one kapitalne znaczenie.

tych na nowo wprowadzanych wspomnień brakowało formularzy mszalnych i oficjów brewiarzowych.

Nawrót tych zwyczajów liturgicznych jest znamieny. Zdaje się on świadczyć o zjawisku analogicznym do tego, które historycy zaobserwowali po reformie Piusa V. Miała ona nieco zredukować wspomnienia hagiologiczne zabezpieczając w ten sposób chrystologiczny charakter roku kościelnego. Następstwa okazały się przeciwne do zamierzonych. Z wolna wróciła dawna obfitość.

Bardziej zróżnicowana, niejednoznaczna jest sytuacja w dziedzinie piśmiennictwa hagiograficznego, które od stuleci jest zarówno wyrazem jak i propagandowym narzędziem kultu. Żyjemy w czasach sporego ożywienia krytycznych studiów hagiograficznych. Wystarczy tu wspomnieć, że w ciągu ostatnich lat odbyło się kilka naukowych sympozjów hagiograficznych z udziałem wybitnych historyków o renomie europejskiej. Wyraźnie ożywił się także ruch na polu wydawnictw hagiograficznych o charakterze bardziej popularnym. Niewątpliwie przodują w tej dziedzinie Niemcy. W krajach frankofońskich dawny hiatus pomiędzy literaturą naukową a popularyzacją wydaje się ciągle jeszcze utrzymywać. W każdym razie więcej tam wydawnictw dewocyjnych, ale mało wartościowych. Zdaje się, że wspomniana granica całkowicie zatarta się także u nas. Po długim zastoju, który w dużej mierze był spowodowany czynnikami zewnętrznymi, dokonana się – toutes proportions gardées – prawdziwa eksplozja literatury hagiograficznej. Ale po dwutomowej „Hagiografii polskiej” z lat 1971–72, dużym osiągnięciu wydawniczym, przyszła niebawem kolej na obfitość, o której chciałoby się powiedzieć: „Ogród to, ale nie plewiony...” Co gorsza, w tej dziedzinie występują też tendencje, które jako żywo przypominają zabiegi niektórych średniowiecznych hagiografów. Skoro brak elementów do skonstruowania pełnej i wyczerpującej biografii któregoś ze świętych, bierzemy je skądkolwiek: z tego, co już dawno uznano za legendę, ze starych bezkrytycznych broszurek, z dowolnych hipotez, z własnych konstrukcji pseudopsychologicznych czy pseudoduchowych²⁰. Mówiąc delikatnie, jest wątpliwe, czy takie praktykowanie hagiograficznego rzemiosła przyczynia się do rzetelnego rozwoju kultu, którego perspektywy i proporcje ukazały nam soborowe konstytucje.

W świetle tego, co tu pokrótce wyłuszczyliśmy oraz w kilkanaście lat po opublikowaniu soborowych konstytucji wolno pytać: Czy w zakresie kultu świętych miałaby to być znowu reforma zamierzona, ale nie spełniona? W artykule „Chrześcijaństwo a kultura” Stefan Sawicki pisał niedawno: *Kultura ma – jeśli można tak powiedzieć – strukturę typologiczną. Wyznaczają ją pewne aksjologiczne centra, do których zbliżają się (lub od których oddalają się) ludzie, zdarzenia, wytwory. Szczególną rolę odgrywają wzorce o charakterze osobowym. Różne ich odmiany znają /.../ dzieje człowieka. Wiek XX zna ich również немало /.../ Silno widoczny jest wśród nich człowiek święty, mimo że Kościół nie zaprzestaje beatyfikacji i kanonizacji. Jest ogromną potrzebą zaistnienie na nowo, silne zaistnienie we współczesnej kulturze tego właśnie wzorca osobowego*²¹.

Te wzorce muszą być ukazane we właściwy sposób, zgodnie z historyczną prawdą. We właściwy sposób, tzn. w perspektywach chrystologicznych i eklezjalnych muszą też być podawane czci wiernych.

²⁰ Tak również i to programowo T. Żychiewicz w „Tygodniku Powszechnym” z 22-29 grudnia 1985. Nie oglądając się na charakter przewodnika hagiograficzno-onomastycznego, który w 1975 i 1982 r. wydałem razem z dr. F. Sową, ma mi za złe i pokpiwa sobie z tego, że niektóre postacie zakonne są w nim przedstawione zwięźle i skrótowo, jak twierdzi – wedle sztamper. Chciałby je ubarwić i uduziwić. Kto zawodowo rozczużył się w pomnikach średniowiecznej hagiografii, doskonale zna ten proceder. Dziwi on nieco w naszych czasach, kiedy to nawet autorzy wiesi romances starali się o historyczną wierność. Jeśli upatrzony przez nich bohater wiodł życie proste, spokojne, bez nadzwyczajności i przygód, pozostawiali go takim, dociekając najwyżej jego intensywnego życia wewnętrznego. Żychiewicz szarżował ongiś po rozległych dziedzinach bibliistyki. Teraz szarżuje po uprawnych polach lub ugorach hagiografii. Jest w tym niewątpliwie coś z literackiego rzemiosła, jakaś szermierka słów, ale powstaje pytanie: jak wiele wspólnego ma to z przedstawianą rzetelnie historią.

²¹ „Tygodnik Powszechny” z 25 stycznia 1987 r.

Les objectifs et les effets de la réforme postconciliaire du culte des saints

L'auteur affirme que le „Calendrier Romain” rénové de 1969, concrétisation des recommandations du IIe Concile du Vatican, provoque plus d'une question: l'invocation des saints se fonde-t-elle sur une tradition culturelle solide et homogène? Les personnalités des saints et leurs accomplissements parlent-ils, aux hommes du XXe siècle? La pérennisation et la

propagation du culte des saints se fondent-elles sur une étude solide de ce qui est requis par la Constitution sur la Sainte Liturgie? Sous-estimer ces recommandations conduit à la momification du culte de plus d'un saint, ce qui entraîne à son tour une conception erronée ou incomplète de ce culte.

O nieśmiertelna śmierci

Ten temat-rzeka, ocean właściwie, otchłań nieogarniona, czując, jak stawia mi opór, nim go tknęłam. Bo też żeby sprostać wszystkim jego aspektom, trzeba być wszechobecnym, wszechwiedzącym i wszechmocnym. Od zarania dziejów stosunek do śmierci wyznacza zasadnicze kierunki ludzkich działań, kształtuje religie, filozofie, prawa, przeobraża kultury i cywilizacje. Zdziwiające jest koło, jakie zatoczyła ludzkość od stanu pierwotnego po dzień dzisiejszy zdominowany kultem techniki, koło postępu – jak rzekliby politycy, wszelkiej maści uczeni, socjologowie; koło udręki – według psychologów, filozofów, artystów. Zagrożenie życia człowieka pierwotnego, jego bezradność wobec agresji nieoswojonego świata są dziś, po zaliczeniu niezliczonych przedszkoli i szkół historii, takie same jak na początku, jeśli nie większe. Równie bezbronny bywa dziś człowiek wobec nieba niosącego zabójcze promienie, wobec zatrutych ściekami wód, wobec ziemi morzącej głodem, jak ongiś człowiek pierwotny wobec niepojętych, nieprzychylnych mu żywiołów. Proroctwa Apokalipsy zdają się bliższe wypełnienia w naszych czasach niż kiedykolwiek przedtem. A śmierć ciągle stawia nas przed tą samą co przed wiekami tajemnicą. Mimo tylu zbiorowych zbrodni, mimo wojen i kataklizmów, które wielokrotnie przewartościowywały nasz stosunek i do życia, i do umierania. Mimo napięć i dewiacji, jakim podlega w coraz większym stopniu nieugięta ludzka natura. Śmierć ciągle pozostaje tą granicą, której przekroczenie napawa nas ostatecznym lękiem, której nicunikiwność budzi bunt i sprzeciw, której akceptacja wymaga maksymalnej mobilizacji naszego ducha. Bo przecież nie o racjonalne rozpoznanie, nie o wiedzę tutaj chodzi. *Nie ma gruntowniejszej śmierci nad wszechpoznanie* – mówił Henryk Elzenberg. – *Dlatego dążenie do wiedzy jest powolnym zdążaniem do śmierci. I jeszcze: Śmierć wydaje nam się straszna, a nieśmiertelność pożądana, ponieważ jesteśmy śmiertelni. Gdybyśmy byli nieśmiertelni, straszną wydawałaby się nam nieśmiertelność, a pożądaną śmierć*¹.

Dokonania ludzkie oglądane z perspektywy ostatecznej wydają monumentalnie albo załośnie, wzniosłe albo tragicznie. Tylko życie opromienia je lub przestania, wynosi lub poniża. Największa nawet część dla umarłych nie zastąpi nam ich obecności. Nawet wiara w życie pozagrobowe nie wskrzesi pogrzebanego istnienia. *Jaki pożytek z mojej krwi, jeżeli zejść do grobu? Czy proch Ciebie chwalić będzie albo opowiadać wierność Twoją? Bo w śmierci nie ma, kto by pamiętał o Tobie. I któż Ciebie wielbić potrafi w Otchłani?* – czytamy w „Psalmach”². Kult życia od zawsze stanowi naczelną ideę żywych. Kult śmierci zdarza się tylko wśród skazańców albo

szaleńców, ale oni znajdują się przecież we władzy innych, nadludzkich sił.

Te rozważania można by ciągnąć długo. Cała formująca nas przeszłość to dziedzina śmierci. Cała ludzka tradycja to ciąg umarłych, istnień wnikaających w naszą krew, świadomość i pamięć minionych pokoleń. Chcę tutaj jednak mówić o tych, którzy odeszli niedawno, a których śmierć była czymś więcej niż zwykłym dokonaniem żywota. Była świadomą czy podświadomą antycypacją, projekcją, wizją nadającą głębszy sens, a przynajmniej dosadniejszą artykulację i całemu ich życiu, i temu ostatniemu aktowi, kiedy to kurtyna nieistnienia zapada nieodwołanie. Chcę mówić o umarłych poetach, których życie zostało przerwane przedwcześnie z przyczyn naturalnych czy nienaturalnych, którzy żyli na tyle krótko, że nie dane im było doświadczyć nie tylko gorzkiej mądrości wieku starczego, ale nawet, w wielu przypadkach, spełnień dojrzałości. Temat ten podejmowałam już parokrotnie powodowana wewnętrznym nakazem, bolesną fascynacją tą czy inną biografią nie dokończoną bliskich mi osób i tych, z którymi byłam związana tylko przez ich pisanie. Przez poezję, dokument ich życia, próbuję dotrzeć do istoty ich ludzkiej kondycji.

Kilka lat temu, z okazji wydanego pośmiertnie zbioru wierszy Emila Lainego „Pod słońcem – urlop”, pisałam: *Myszę, że każdy, kto próbuje mierzyć się z żywym dziełem tuż po tragicznej, przedwczesnej śmierci autora, czuje nieestosowność własnego zamiaru. Śmierć taka, tragiczna właśnie przez swą przedwczesność, poprzedzona przeczcuciem, przepowiednią, intencją, prowokacją albo samobójczo, spełniona, budzi lęk, sprzeciw, zakłopotanie nas – nadal żyjących – mniej lub bardziej odpornych na przeciwności własnego losu. To, co pozostaje, zapis, jawny dowód niepokornego istnienia, napiętnowane jest grozą tej śmierci: nachalnej, wciąż niepokodzonej z naszym wobec niej oporem, tajemniczej i jakoś bardziej od innych AKTUALNEJ. Wciąż aktualne są śmierci Borowskiego, Bursy, Wojaczka, Milczewskiego-Bruno, Stachury, śmierci kaleczące naszą pamięć w ostatnich dziesięcioleciach. Tak samo może nieuniknione, ale na pewno bardziej dotkliwe od naturalnych zgonów Przybosia, Iwaszkiewicza, Ważyka, Jastruna³.*

Kiedy umiera poeta stary, z uważnym szacunkiem czyta się jego ostatnie wiersze, śledzi jego mocowanie się z ostatecznością:

¹ H. Elzenberg, w: *Aforystyka dwudziestolecia*, PIW, Warszawa 1976, s. 57, 64.

² *Księga psalmów*, tłum. z hebrajskiego Czesław Miłosz, Éditions du Dialogue, Paris 1979; Psalm 30; 6, s. 99, 61.

³ A. Szymańska, *Umrę – więc jestem*, w: *Twórczość* 1983/9, s. 132-135.

*By obejrzeć się trzeba tak wielkiego męstwa,
Dalej nic nie widać nad ostatnią krawędzią.
Czy liczyć klęski, czy nizać zwycięstwa?
Kto mi to powie? Kto mnie sprawdzać będzie?*

To „Rachunek” Iwaszkiewicza z „Muzyki wieczorem”. I chociaż kilka stron dalej mówi poeta, że *Człowiek jak pies bezradny czeka przeznaczenia*, jest w tonacji jego przesłania obok melancholii i spokój spełnienia, i pogodzenie z losem. Przywoływani umarli są o krok zaledwie, są tuż, tuż. Mieczysław Jastrun tłumaczy ból rozłąki myśląc o tych którzy odeszli tak łatwo jakby śmierć była siostrą miłosierdzia („Wiersze z jednego roku”).

Kiedy umiera poeta dojrzały, w jego ostatnich wierszach pojawia się często świat dzieciństwa, młodości, mnożą się wspomnienia, zachwyty minionym. Ernesto Sabato pisząc o śmierci Leonarda w eseju, z którego cytował postuluje mi za tytuł tego szkicu, tak formułuje tę naturalną skłonność ludzkiej duszy: *Bo w miarę zbliżania się śmierci, zbliżamy się także do ziemi, lecz nie do każdej, jedynie do tego skrawka (ukochanego i wyteknionego), gdzie upłynęło nasze dzieciństwo, gdzieśmy się bawili i doświadczali pierwszych olśnień*⁴. Ostatnim aktem twórczym unieśmiertelnia się nie wielkie pojęcia, wyobrażenia, idee, ale drobiazgi codzienności, to, co rzeczywiście JEST, wszystko nieważne tak że trwa. To Anna Kamieriska z „Milceń”. To tutaj właśnie wypowiada tę wzruszającą w swej prostocie prawdę ostatniego pocieszenia: *nie ma rzeczy wielkich oprócz tych które są małe / i nic nie jest tak ważne jak to co nieważne*.

Poeta dojrzały obok melancholii, rezygnacji i wiary manifestuje niekiedy postawę wątplenia i skrajnej niewiary. Tak odchodził Białoszewski – w absolutnym przekonaniu, ba, z nadzieją, że krok, który przyjdzie mu niebawem uczynić, będzie krokiem w nic. Zmęczony liczbą ról, które sam sobie w życiu wyznaczył do zagrania, w wierszu „Wywiad” kończącym zbiór „Oho” zdradza swoje ostatnie marzenie: *Nie każcie mi już niczym więcej być! Nareszcie spokój*.

A kiedy umierają oni, dwudziesto-, trzydziesto-, czterdziestolenni? O czym myślą, co czują, w co wierzą? O czym chcą przekonać siebie i tych, którzy pozostają?

Śmierć 28-letniego Tadeusza Borowskiego była tym pierwszym szokiem dla tych, którzy w warunkach nowych układów politycznych, społecznych, moralnych starali się odnaleźć w Polsce powojennej swoją zdegradowaną przez wojnę tożsamość. Zdolny, aktywny, w pełni sił twórczych i twórczego rozgłosu odszedł nagle i niespodziewanie sięjąc popłoch w sumieniach i wyobrażeniach swoich rówieśników. W czasach totalitarnej przemocy, ideologicznego gwałtu, łamiących charakteru wymogów stalinowskiego

reżimu ta śmierć stała się symbolem moralnego oczyszczenia. Osobowość Borowskiego ukształtowana w piekle obozu koncentracyjnego borykała się, dopóki mogła, z grozą rzeczywistości. To tutaj, w Birkenau, w innych obozach śmierci, powstała jego filozofia urzeczowienia osoby ludzkiej. Przeżycia obozowe pełne uścisków i zdrad, znajdują po wojnie w prozie Borowskiego, brutalnej, wolnej od złudzeń, idealistycznych iluzji. Ale i w wierszach, szczególnie tych powstających bezpośrednio pod obozowym niebem czuje się to najwyższe cierpienie moralne, słysząc *milczenie trzech milionów zmarłych*. W powojenne życie Borowski wkroczył skażony tą wielomilionową śmiercią, zarażony nią, właściwie już umarły, razem ze swymi kolegami-poetami zabitymi w Powstaniu, razem z Baczyńskim, Gajcym, Trzebińskim. Poczucie solidarności, tożsamości z ich losem, z losem wszystkich unicestwionych przez wojnę nie było przypisane tylko Borowskiemu, było przeznaczeniem całego pokolenia ocalałych. Niektórzy z nich aby żyć, musieli, jak Różewicz, poddać negacji wszystko co ludzkie. Śmierć Borowskiego w 1951 r. zdaje się nieuniknioną konsekwencją tamtego wojennego porażenia. Tadeusz Drewnowski we wstępie do jego „Poezji” tak uzasadnia samobójczą decyzję Borowskiego: *Ani przeklinanie świata, ani osobiste marzenia nie mogą poety uwolnić od siebie, od wiedzy i pamięci. W najbogatszej monachijskiej fazie twórczości, zwróconej początkowo ku zewnątrz światu, zagarnia znów jego poezję fala widmowej ciemności. Przychodzą na powrót spaleni, rozstrzelani, przychodzą towarzysze lagrowi, przychodzą koledzy młodości padli w boju. Pod wpływem tych powrotów w poezji Borowskiego rodzi się „mistyczna wiara” w konieczność moralnego odrodzenia świata i ogarnia ją męt osobistego poczucia winy wobec nich wszystkich – że przeżył⁴. To poczucie winy przejmująco wyraża wiersz „Umarli poeci”. Jest w tym wierszu także prorocza przepowiednia losu jego autora:*

*wabi trawiasta głęb, pachną podziemne łąki,
dalej trzeba, pod ziemię, głębiej i głębiej,
aż do was wstąpię.*

Śmierć Borowskiego wynikała z nieakceptacji totalnej, z nieakceptacji siebie i świata, z nieakceptacji siebie żywego w świecie umarłym. Dwie inne śmierci znacznie późniejsze w czasie, śmierć Wojaczka i Stachury, zdają się przeciwstawne sobie przyczynowo, chociaż w jednym i drugim przypadku głównym bodźcem reakcji samobójczej była choroba.

⁴ E. Sábato, *Pisarz i jego zmory*, zebrali, przeł. i postawiem opatrzył Rajmund Kalicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 20.

⁵ T. Borowski, *Poezje*, wybór i wstęp T. Drewnowskiego, PIW, Warszawa 1971, s. 13.

poeta Rafał Wojaczek, poeta zaprogramowany i stworzony przez siebie z pełną świadomością roli, w którą się wciela, stał się ofiarą własnego urzeczywistnionego mitu. Poczucie zagrożenia, nieprzystawalności prawdy przeżywanej i prawdy poezji pojawia się stopniowo: *Boli mnie głowa, serce, dłoń, noga, / jakby to były więcej niż słowa!* Kiedy poecie unaocznia się obecność tajemniczej siły nadprzyrodzonej, rzędnej dominującej nad jego domniemaną prawdą, starannie wypracowana rzeczywistość mitu rozpada się: *Musi być ktoś, kogo nie znam, ale kto zawładnął / Mną, moim życiem; tą kartką.* Dylematy i problemy poznawcze wiodą poetę bezpośrednio ku problemom wiary, do kategorii wartości etycznych. Ale on nie chce być ani prorokiem, ani świętym. Woli nie wychodzić z roli prześmiewcy, śmiewcy, ironisty, bluźniercy. Do Boga tak jak i do samego siebie woli dochodzić okrężną drogą, wyznaje bowiem tę przekorną zasadę, że *iść prosto czasem znaczy iść najdłużej*. Nie można jednak uciec przed własnym mitem, który okazał się zbyt trudny do uduchownienia. Krzysztof Karasek we wstępie do „Poezji wybranych” Wojaczka pisał o nim: *doszedł do rozdroża, na którym staje każdy artysta: potwierdzić siebie nawet w formie ostatecznej, gdy taki jest wymóg mitu, czy też uprawiać po prostu literaturę. Konsekwentnie w pierwszej wencji poniósł w końcu sam: Osądził siebie; skazał i ukarał /.../ wyrokowi wierny jednej z najpiękniejszych maksym pisarza, który był mu tak bliski, Franza Kafki: W walce ze światem stań po stronie świata⁶.* Wydając i wykonując na sobie wyrok śmierci ten „dojrzały artysta” miał niespełna 26 lat.

Śmierć Stachury w jego zamiarze skierowana była właśnie przeciwko światu. Bo to świat nie sprostał, zdaniem autora „Sickiercy i choroby”, tej wizji, w jakiej on go akceptował, potrzebował, kochał. Idea i pasja wędrowca ogarniała jego pragnieniem WSZYSTKO i to wszystko było chyba za wiele dla pojedynczej świadomości, wyobraźni, uczucia. Poczucie nieprzystosowania, nieprzystawalności siebie-podmiotu i świata-rzeczy pojawiło się w twórczości Stachury już na kilka lat przed śmiercią. Jego dwoiśta kreacja życia-literatury (*Żyję. Bo opisuję*), jego obsesja poezji czynnej, świadczonej życiem czy odwrotnie – życia będącego poezją (*Wszystko jest poezją*), jego głęboko subiektywne, naiwne przeżywanie świata z jednoczesną potrzebą identyfikacji czy obiektywizacji siebie w tymże świecie (*ja-ciało, ja-nikt*) – wszystko to stało się źródłem cierpienia ponad miarę; cierpienia, z którego wyzwoleniem mogła stać się tylko śmierć. W „Pogodzić się ze światem”, zapiskach prowadzonych w ostatnich miesiącach życia z ekszhibicjonistyczną udręką poeta stara się odnaleźć sens we własnym cierpieniu: *Widzi mi się, że sens tego życia, polega dla niektórych na dojściu do tego, że to życie nie ma absolutnie żadnej wartości. Wtedy jedyną wartością możliwą staje się tajemnica śmierci.*

„Heleńko spotykam się z postawą poszukiwania sensu, wiary, metafizycznej jedności, powracają do mnie te słowa św. Augustyna: *Bedziemy więc szukać tak, jak byśmy mogli znaleźć, lecz nie znajdziemy nigdy tak, żebyśmy mogli przestać szukać*. E. Stachura świadomie lub nieświadomie, z całą żarliwością swojej życiowej i artystycznej pasji, tak parafrazuje przesłanie św. Augustyna: *Kto szuka, żeby znaleźć nie znajdzie. Bo tego co jest nieznanne, co nowe, co całkowicie wręcz inne – nie da się szukać. To, co jest prawdziwie godne znalezienia, może znaleźć ten, /.../ kto nie szuka, lecz sam jest szukaniem, stanem szukania, pasją szukania, rozdzierającą tęsknotą szukającą. Szukającą nie wiadomo czego. Wiatru w polu („Fabula rasa“).*”

Gwałtowność i koncentracja, agresja i subtelność Stachurowego egotyzmu znalazły swoje najdoskonalsze spełnienie w miśtyce śmierci. Ta śmierć była odpowiedzią na jego *lęk przed lękiem*, na brak emocjonalnej riposty świata dla spalającej poezyjnej idei miłości i braterstwa. Jest przecież w tym ostatnim tragicznym geście niepgodzenia i rozpacz ocalająca siła i godność podobne do tych, które prawie 30 lat wcześniej rozstrzygnęły Borowskiego spór ze światem. Ci, którzy wtedy opowiedzieli się mimo wszystko po stronie życia, zostali dotknięci tą morderczą nienawiścią, która skazała ich na nihilizm życiowy i artystyczny. A rówieśnicy Stachury? Czy nie ulegli, czy nie ulegną prędzej czy później cięgotom konformistycznym? Czy ich obrzydzenie obecnym stanem świata z jego rosnącym popytem na konsumentów i kontrahentów i malcjąącym zapotrzebowaniem na czułych partnerów nie przerodzi się w anarchię? Emocjonalną, moralną, twórczą?

Stachura odchodząc miał niewiele ponad 40 lat. Jeszcze w tym momencie, a może tylko w tym momencie, mógł zostawić taki oto testament-wyzwanie: *W śmierci zaś są narodziny. Śmierć i życie są jednym. /.../ Kto rzuci się w podróż w głąb siebie i pozna siebie, i umrze dla siebie, kto osiągnie dna, dostąpi dna; własnego dna, ten tylko się odbije od tego dna w górę i wyskoczy z nieskończenie martwej przepaści czasu, ten tylko zobaczy pierwszy fakt, będąc tym faktem; zobaczy początek wieczności, będąc wiecznością; zobaczy niewypowiedziane źródło, będąc tym źródłem („Fabula rasa“).*

Stachurowe „życiopisanie” może stanowić miarę, odniesienie, porównanie dla losu i twórczości kilku poetów z tego samego pokolenia, urodzonych krótko przed lub w czasie wojny, których życie przepełnione żarem samospalania się było równie krótkie. Ireneusz Iredyński (rocznik 39), ten awanturnik-moralista zmarły parę lat temu, miał wyobraźnię najbardziej bodaj skażoną rozpa-

¹⁶ R. Wojacek, *Poezje wybrane*, wybrał i oprac. K. Karasek, I.S.W. Warszawa 1983, s. 15.

dem spośród pisarzy swego pokolenia. Penetrując z upodobaniem piekło rozbitej osobowości człowieka epoki pokrematoryjnej był bliskim krewnym duchowym nie tylko Borowskiego, ale przede wszystkim spadkobiercą wielkich nihilistów – od Dostojewskiego do Céline'a. W przeciwieństwie do Stachury nie tropił w świecie czystości i światła, ale wtajemniczony organicznie niejako w mechanizmy sterujące historią i egzystencją, zbuntowany przeciwko światu pozoru i powierzchownej harmonii, atakuje go tym, w czym czuje się najmocniejszy: przenikliwością ironii sprawdzającej każdą wartość z osobną, pazurem szyderstwa demaskującym każdą dostrzeżoną słabość. Nietolerancyjny wobec wszelkiej pozy, wszelkiej nieszczerości, nie umiał własnego życia uchronić od konfliktów, z których wychodził coraz bardziej okaleczony. Jak każdy prawdziwy moralista płacił tym, czym najbardziej szermował w walce z upiorem nieautentyzmu – własnym życiem. Jego pasja poznawcza, która w „Dniu oszusta” wypracowała sobie osobną, trwałą poetykę doskonale przydatną w penetrowaniu otchłani codzienności, nie ustrzegła go przed otchłanią samozniszczenia. Na kilka lat przed śmiercią Iredyński napisał wiersz dedykowany tytułem „Samospalającym się”. Ten wiersz jest jak diagnoza choroby pokolenia „małej stabilizacji”, wizytówką tych, którzy presji ideologii wygody i łatwego życia, presji nijakości światopoglądowej i obojętności etycznej potrafili dać odpór jednoznaczny i konsekwentny.

Do kręgu „samospalających się”, męczenników egzystencji z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych należeli też Ryszard Miłczewski-Bruno (rocznik 40) i jego rówieśnik, Michał Sprusiński, Emil Laine (rocznik 43) i oddaleni od nich o całą konstelację biografią i twórczością, ale spowinowaceni chroniczną niewydolnością psychiczną – Stanisław Grochowiak (rocznik 34) i Zdzisław Polsakiewicz (rocznik 28).

Najszerzej znana i najdokładniej opisana jest z pewnością twórczość Grochowiaka. Na największą uwagę zasługuje ona w swojej pierwszej, niestylizującej fazie. Główny trybun pokolenia „Współczesności”, w zestawieniu ze Stachurą zdaje się „stary” zarówno w programie artystycznym jak i w realizowanym modelu życia. Rewolucja artystyczna spod znaku Grochowiaka czy Białoszewskiego, których drogi twórcze rozeszły się zresztą zaraz po starcie, była czymś zupełnie innym niż rewolucja spod znaku Stachury, „młodsza” co najmniej o dziesięciolecie. Aż trudno uwierzyć, że Grochowiak umierając trzy lata przed Stachurą był dokładnie jego rówieśnikiem biorąc pod uwagę wiek Stachury w chwili śmierci tegoż. Ta karkołomność porównawcza ma służyć uzmysłowieniu faktu, jak młoda, jak dziewicza była do końca osobowość „Steda” i jak wyeksploatowana przez eksperymenty twórcze, jak wymę-

czona i zrobaczywiona życiem osobowość autora „Rozbierania do snu”.

Destrukcyjna, to narzędzie pierwszej potrzeby poetów pokoleń powojennych, pełni u Grochowiaka funkcję demistyfikatorską, ale nie stwarza nawet podstaw pod jakąkolwiek nową konstruktywną propozycję poznawczą. Sednem istnienia według Grochowiaka jest bolesne życie-mięso, a śmierć jedynym jego sensem. Ta koncepcja światopoglądowa pozornie bliska innym nihilistycznym ideom współczesnym, stała się przyczyną dotkliwej porażki jej autora w związku z jego brakiem odporności na wdzięk kostiumu, który poeta przymierzał tak często, aż przywdział go w końcu na stałe jak własną skórę. Świat poezji Grochowiaka systematycznie odkonkretniał się, tracił swoją rozpoznawalną, turpistyczną, groteskową wyrazistość, swoją brzydotę, by rozpląnąć się w nieokreśloności obrazowej i stylistycznej. To, z czym walczył Iredyński, to, czego Stachura nie dopuszczał nawet do siebie – pozór, sztuczność, iluzoryczność poznawcza i emocjonalna, to właśnie pokonało Grochowiaka w jego pisaniu, a pewnie także w życiu. Można by stwierdzić, ryzykując przesadą ekspresji, że – jeśli życie i twórczość Stachury zgasły, wyczerpały się z nadmiarem młodzieńczej, samospalającej się energii – życie i twórczość Grochowiaka wykończył uwiad starczy.

W cieniu tych wystawionych na publiczny osąd biografii samotnie dopało życie Zdzisława Polsakiewicza, poety młodością związanego z Warszawą, później zatopionego przez bydgoską prowincję. Cudem ocalony z powstania warszawskiego, żył ze świadomością zarówno tego cudu jak i skalania wojną. To podwójne piętno powraca w wielu jego wierszach. Naczelną funkcją życia staje się dla niego miłość. Kluczem do poznania siebie i świata uczyni szczerość. Ze sztuki szczerości powstanie cały program artystyczny, w którym dominuje „mała prywatność”, ale też *okrucieństwo przypomnień*. Pograżony w procesie nieodwracalnej samodestrukcji zmarł w wieku lat 46 do końca próbując leczyć poezją rozróż psychiczny wynikający z doświadczeń rzeczywistej egzystencji konfrontowanych z idealizmem wyobraźni. Rodowód tej poezji osobnej, chociaż niecałkowicie oryginalnej, daje się przypisać w jej ostatniej fazie, z racji bolesnej samowiedzy poety, świetlistemu duchowi Stachurowego świata, chociaż życie Polsakiewicza dokonało się na ciemnych ścieżkach, tych samych, na których zagubił się Grochowiak.

Ten kontrast postaw i spełnień prowokuje jeszcze jedno porównanie: Michał Sprusiński i R. Milczewski-Bruno. Światowiec, intelektualista, imitator – contra cygan, samozwaniec, autentysta. Obydwaj zmarli w tragicznych wypadkach, pierwszy w Grecji, drugi na zapadłej polskiej prowincji, pierwszy w wieku lat 40,

... drugi o rok młodziej. Obydwaj byli otoczeni środowiskową legendą. Pierwszy z racji publicznej „kariery” okupionej morderczą pracowitością i rozrzutnością talentów, drugi z powodu malowniczości biografii, życiowej brawury i samorodności twórczej. Obydwaj „spalali się” na swój sposób, na swój sposób zagubieni egzystencjalnie. Pierwszy zżerany ambicją z niedosytu spełnień, drugi z programowego nadmiaru, życiowej zachłanności, woli działania i zgrywy za wszelką cenę. Był w tym wszystkim Bruno po trosze uczniem, po trosze naśladowcą swego przyjaciela, „Steda”, chociaż w poezji zachowywał całkowitą niezależność, skrajną niekonwencjonalność samoswojności. Obydwaj, i Sprusiński, i Milczewski-Bruno, dopracowali się własnej stylistycznej pozy, która była raczej maską, kamuflażem dla ich osobistych dramatów.

... M. Sprusiński będąc świetnym eseistą, tłumaczem, wydawcą, popularyzatorem literatury angloamerykańskiej pragnął być przede wszystkim poetą. Najjaśniej może spośród obecnych w tym szkicu wyznawał wiarę w ocalający sens poezji, sztuki, w trwałą moc imaginacji, a więc w to, co E. Sábato nazywa nieśmiertelnością śmierci. Jednak te deklaracje nie pomogły mu w poetyckiej samorealizacji. Pozostał poetą bez własnej poetyki, stylizatorem, mimo że w ostatnich jego wierszach toczy się dialog z losem, zaś śmierć przestaje być wyłącznie figurą stylistyczną.

... R. Milczewski-Bruno był poetą z urodzenia i to poetą zadziornym, niepokornym wobec żywiołu mowy. Jego poezjowanie tak jak i jego życie było nieustanną, utrzymaną w ryzach raz na zawsze wyznaczonego scenariusza, improwizacją. Niby to spontaniczną, niby to nonszalancką, ale przecież starannie obliczoną na efekt. W pośmiertnym zbiorze wierszy, „Gwizdy w obecność”, znajduje się taki dwuwiersz:

*Ile razy ocierałem się o śmierć? – e, nieważne! –
Dlatego – pozwalam sobie – gwizdać na...*

... I ta właśnie świadoma, prowokacyjna nonszalanecja przywiodła go nad jezioro, w którym stracił życie – efektownie! – na oczach całej grupy przyjaciół i kolegów pisarzy. Gdyby miał sam zaprojektować własną śmierć, trudno by mu było o koncept równie groteskowy, równie adekwatny do stylu jego życia i jego pisania. A przecież świadkowie jego absurdalnej śmierci do dziś nie mogą zrozumieć, jak to się wówczas stało. I dla wielu jego przyjaciół znak zapytania z cytowanego wiersza pozostanie trwałym znakiem pamięci o nim.

... Życie E. Lainego czyli Limanuela Łastika zakończyło się także absurdalnym wypadkiem. Dla jego biografii i poezji znalazłam kiedyś wyraziste odniesienie do „zyciopisania” Stachury. Nie będę tu powtarzać ukazanych w recenzji analogii. Powiem tylko, że był

to też jeden z tych niespokojnych, nie zakotwiczonych we własnym życiu duchów, którym egzystencja dyktowała kanony sztuki. *Umrę – więc jestem*, powiedział w wierszu „Pan Cogito zwiedza tubę” i tym Herbertowskim akcentem na trwałe wpisał się do książki polskiej poezji współczesnej.

Jeśli wierzyć teorii, że nie ma śmierci przedwczesnych, że zegar życia każdemu mierzy czas z nieomylną dokładnością przeznaczenia, życie i twórczość tych, o których tu pisałam, byłyby spełnione zgodnie z tajemnym, niesprawdzalnym naszymi myślami planem, tak jak wszystkie inne akty twórcze. Niektórzy spośród opisanych – Stachura, Iredyński, Grochowiak – rzeczywiście dokumentują swoim życiem i twórczością zamknięte całościowe procesy. Ale co począć z palcem przeznaczenia, który dotyka żywych istot jakby całkiem wbrew naturalnej logice bytu. Czyż nie w wyniku ontologicznej pomyłki odebrane zostało życie Sprusińskiemu, Milczewskiemu, Lainemu, a także, a może przede wszystkim, pominiętym tutaj dla spoistości wywodu: Andrzejowi Bursie, Halinie Poświatowskiej, Witoldowi Dąbrowskiemu... Nie chodzi o listę nazwisk. Chodzi o skalę problemu. Czy my, jeszcze żywi, a przecież także potencjalnie umarli, mamy prawo oceniać celowość praw rządzących naturą i transcendencją? Czy ból, cierpienie, ciężar straty są w stanie uprawomocnić nasz sprzeciw wobec niepojętych wyroków przeznaczenia?

Kiedy umiera człowiek, cały wszechświat wypełnia śmiertelna po nim cisza. Kiedy umiera poeta, czy cisza po nim jest naprawdę mniej śmiertelna? Wierzmy, póki to możliwe. Bo poeta mówi, mówi, ciągle mówi, żeby wypełnić poezją przestrzeń i czas: *Ala po co człowiek ma świadomość? Czy po to, żeby jej używać, żeby ją w kółko, bez ustanku zagłuszać? Błogosławieństwem człowieka czy przekleństwem jest świadomość? Wygląda na to, że tu na padole jest przekleństwem. Nadzieja szepcze, że tam będzie błogosławieństwem, tam, w innym życiu. Ale nie ma żadnej pewności* („Fabula rasa”).

Może to właśnie w intencji autora poematu „Missa pagana”, w intencji wszystkich innych naznaczonych piótnem tragicznej śmierci poetów modlił się kiedyś Teilhard de Chardin słowami swojej poezji: *Boże, którego wezwanie wyprzedza pierwszy nasz ruch, spraw, bym z całych sił zapragnął istnienia – aby przez samo to boskie pragnienie, przez Ciebie mi wszczepione, otworzył się przede mną szeroko dostęp do oceanów nieskończoności. Nie odbieraj mi świętej miłości życia, owej pierwotnej siły, owego podstawowego punktu oparcia. Spiritu principalis confirma me. I ponadto, o Panie, którego miłująca mądrość kształtuje mnie za pomocą wszystkich sił*

² P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, w: *Wybór Pism*, tłum. Wanda Sukienicka i Mieczysław Tazbir, IW Pax, Warszawa 1965, s. 48.

Rzecz o schizofrenicznym filozofowaniu

*Gdy większość ludzi trzyma się zasady *primum vivere deinde philosophari*, to o schizofrenikach śmiało można powiedzieć, że zasadę tę odwrócili.*

Antoni Kępiński

Twórczość chorych psychicznie stanowi interesujące zagadnienie. Trudności w jej analizie są jednak oczywiste. Kontrowersyjne jest już samo pojęcie „chory psychicznie”. W psychiatrii nieunikniona jest pewna arbitralność pojęć normatywnych, ponieważ każda propozycja normy opiera się na przyjętej wcześniej, określonej koncepcji człowieka związanej z pewnym światopoglądem i systemem wartości. Preferencje dotyczące filozofii człowieka, chociaż często nie są uświadamiane, decydują o wyborze określonej koncepcji normy psychicznej¹. Oprócz tych zasadniczych trudności mówiąc o chorobie psychicznej stajemy jeszcze w obliczu innych pytań. Czy ktoś, u kogo rozpoznano chorobę psychiczną (a zwłaszcza najcięższą z nich – schizofrenię), pozostaje chory na całe życie? Czy choroba psychiczna atakuje wszystkie sfery życia chorego? Współczesna psychiatria dostarcza nam danych wskazujących, że nawet w przypadku schizofrenii jedna trzecia chorych wraca do zdrowia (u jednej trzeciej przebiega ona z nawrotami, zaś u pozostałych choroba pogłębia się). Podkreśla się również, że choroba psychiczna nie obejmuje całej psychiki. Bezpośredni związek choroby z twórczością jest więc zawsze hipotetyczny.

Twórczość chorych psychicznie została odkryta dla szerokiego ogółu przez antypsychiatrię. Jednak kierunek ten stanowił jedynie głośny epizod w historii psychiatrii – nie zlikwidował jej ani nie zrewolucjonizował. Zwrócił uwagę na znane wcześniej problemy hipotetyczności i względności psychiatrycznych teorii, psychospołeczne uwarunkowania zaburzeń psychicznych oraz przypomniał o ludzkich prawach pacjentów psychiatrycznych. Antypsychiatria oparta na specyficznych założeniach okazała się głównie efektywną koncepcją teoretyczną, nie wolną od ograniczeń, które uniemożliwiły zastąpienie przez nią ogólnie przyjętego medycznego modelu psychiatrii. Niepodważalną natomiast zasługą tego ruchu było stworzenie możliwości polemiki, która przyczyniła się do spopularyzowania wiedzy o psychiatrii oraz do otwartego ukazywania problemów ludzi chorych psychicznie, które uważano

¹ J. Sowa, *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, PWN, Warszawa 1984.

wcześniej za wstydlivy temat. Smutne jest natomiast to, że problemy te nie zostały rozwiązane, zaś po naturalnym wygaśnięciu kierunku antypsychiatrycznego temat ten stał się znowu mało popularny.

Teksty o chorych psychicznie pisane są nierzadko w atmosferze sensacyjności i pokazują głównie niezwykłość przeżyć psychotycznych. My natomiast weszliśmy w kontakt z chorym, u którego można mówić o tzw. pochorobowej zmianie osobowości. Nie miał on już niezwykłych, psychotycznych przeżyć, lecz choroba zrodziła w nim problemy, których nie potrafił zrozumieć i rozwiązać. Stał się zbyt wrażliwy i podatny na trudności życia codziennego, co w konsekwencji uniemożliwiało mu prowadzenie normalnego, samodzielnego życia oraz utrzymywanie kontaktów międzyludzkich. Uważał, że zarazem nie jest chory i nie jest zdrowy. *Nie jestem chory, bo nie mam objawów ani halucynacji, ani urojeń i mogę normalnie myśleć, nie jestem zdrowy, bo nie jestem w stanie pracować i żyć samodzielnie – ciągle wchodzę w konflikty z ludźmi.* Niekorzystny przebieg schizofrenii, prowadzi niekiedy do zespołu pochorobowych zmian osobowości. Składają się na nie m.in. w różnym stopniu nasilone: oziębłość uczuciowa, obniżenie inicjatywy, aktywności, zwężenie zainteresowań, nieufność, dziwactwa, izolowanie się od ludzi, degradacja społeczna, utrata zdolności do pracy zawodowej. Choremu wszystko wydaje się szare i smutne, radosne przeżycia nie cieszą go, przykre nie wywołują przygnębia. Trudny i kontrowersyjny jest problem odpowiedzi na pytanie dotyczące przyczyn takiego stanu; w jakim stopniu są to skutki samej choroby, w jakim niewłaściwego leczenia oraz nieodpowiedniej opieki otoczenia, a przede wszystkim na ile ten stan może być odwracalny? Jednak sam fakt istnienia grupy pacjentów schizofrenicznych, którzy w wyniku choroby stają się niezdolni do samodzielnego życia, nie budzi wątpliwości. Interesujące jest natomiast to, czy – jak zazwyczaj się twierdzi – rzeczywiście dochodzi u nich do tego, co nazywa się stępieniem uczuciowym, zubożeniem.

Chory, z którym nawiązaliśmy kontakt, wyglądał na zamkniętego w sobie, zubożniałego na wszystko. Jak bardzo jednak te zewnętrzne wrażenia okazały się pozorne, ukazuje treść jego przemyśleń. W artykule tym chcemy ukazać wrażliwość i głębię jego przeżyć i refleksji. Do kontaktu z nim doszło w trakcie studenckiego obozu naukowego. Autorka, wówczas jeszcze studentka filologii i filozofii, spotykała się z pacjentem codziennie przez dwa tygodnie. Autor – psychiatra i psycholog, był opiekunem tego obozu i pomagał studentom w nawiązywaniu kontaktów z chorymi.

Zbyteczne w tego typu pracy jest podawanie szczegółowych informacji z historii choroby. Ograniczymy się więc do najbardziej podstawowych danych. Chory jest osobą w średnim wieku, nie ma

rodziny. Na parę lat przed wystąpieniem choroby doznał on nie-
zwykłego przeżycia, które nazwał olśnieniem. Na tle nieba ukazał
mu się Bóg w otoczeniu aniołów. Doświadczenie to było dla niego
czymś pozytywnym, budującym, dodało mu odwagi oraz umoc-
niło go w poczuciu własnej wartości. Chory podkreślał, że wpły-
nęło ono również na zmianę sposobu jego bycia i myślenia, co
spowodowało trudności w życiu codziennym; przede wszystkim
w kontaktach z innymi ludźmi. Po kilku latach wystąpiła
u niego choroba psychiczna, którą rozpoznano jako schizofrenię
paranoidalną. W ciągu 9. lat był on hospitalizowany 16. razy.
Analiza linii życiowej pozwala na stwierdzenie narastających nie-
korzystnych zmian osobowości: degradacji, izolacji społecznej
i rodzinnej, narastającej utraty zdolności do kontynuacji pracy
zawodowej i samodzielnego życia poza szpitalem, rezygnacji z po-
dejścia do prób polepszenia swojego losu oraz zwięźnienia zainte-
resowań. Chory z wykształcenia jest technikiem samochodowym.
Bezpośrednio przed wystąpieniem choroby pracował kilka lat jako
górnik. Gdy go spotkaliśmy, był na rencie i nie miał ostrych obja-
wów psychicznych, otrzymywał niewielkie podtrzymujące
dawki leków i czekał na miejsce w domu opieki społecznej.

Gdyby ludzie zwariowali, to byłiby bardziej sobą niż dotychczas –
te słowa wypowiedziane przez chorego wprowadzają nas w świat
jego refleksji. Mogą stanowić klucz do zrozumienia jego przemys-
śleń. Klucz taki jest nam bardzo potrzebny, jego filozofia bowiem
z natury swej jest filozofią sprzeczności, rozdzielenia, rozdarcia.
Występujące od najmłodszych lat zamiłowanie do swobody, niez-
ależności, wolności wyznacza w pewnej mierze styl jego filozofii.
Otrzymanie dobrej oceny w szkole budziło płacz i agresję, ten
przykład ilustruje nam wyraźnie jego rozdarcie. Z jednej strony
przecież radość z otrzymanej oceny, z drugiej bunt przeciw
zewnętrznym ograniczeniom, jakim niesie system ocen. To drugie
uczucie często brało górę. Pacjent podkreślał, że nie nadaje się do
życia codziennego, do pracy w otaczającej go rzeczywistości. Chce
być sobą za wszelką cenę, buntuje się, potępia wszelkie instytucje
za ich zakłamanie, za to, że nie dostrzegają jednostki.

Najistotniejszym postulatem jego filozofii i tym co najważniej-
sze w życiu jest realizacja szczęścia, które utożsamione jest przez
niego właśnie z „byciem sobą”. Opisując najbardziej podstawowe,
ale zarazem konieczne warunki zaistnienia tego zjawiska, chory
stawiał na pierwszym miejscu wartość zdrowia oraz konieczność
zaspokojenia potrzeb natury materialno-socjalnej, bytowania god-
nego człowieka. W takich warunkach według niego, pojawia się
dopiero prawdziwa chęć pracy i satysfakcja z jej wykonywania.
Jeśli te podstawowe warunki zostaną spełnione, możliwe jest roz-
wijanie prawdziwego szczęścia. Chory uświadamiał sobie, że

w jego przypadku te warunki wyjściowe nie są spełnione. Warunki zewnętrzne, które go otaczały od najmłodszych lat, były dalekie od miana bytowania godnego jednostki ludzkiej. W takiej sytuacji choroba w jego oczach staje się czymś w rodzaju buntu, samoobrony organizmu, ponieważ on sam nie potrafi wyzwolić się od otaczającej go rzeczywistości, ponieważ codzienna realność niszczy go i poniża. Choroba otwiera przed nim inny horyzont, inny świat. *Gdyby ludzie zwariowali, to byłiby bardziej sobą niż dotychczas.* Jakie więc są te perspektywy, które otwiera przed pacjentem choroba?

„Bycie sobą”, jego zdaniem, osiąganę jest niejako dwutorowo – na drodze „bycia – z – sobą” i „bycia – z – drugim”. „Bycie sobą” to szczególny stan, którego pełne osiągnięcie jest prawie niemożliwe tu, na Ziemi. To, co jest osiąganę, to tylko moment, drgnienie absolutu, jakim jest szczęście. Jego absolut polega na tym, że trwa ono wiecznie, że powinno być przeżywane jako pewien stały stan. Realizacja szczęścia może być spełniona w innym świecie, którym może być to, co czeka ludzi po śmierci lub to, co jest dane schizofrenikowi – znany tylko jemu, współistniejący z realnym – drugi tajemny świat przeżyć. „Bycie – z – sobą” może, ale nie musi, prowadzić do „bycia sobą”. U chorego „bycie – z – sobą” staje się niemożliwe właśnie ze względu na „siebie”. Występuje wtedy coś w rodzaju odrzy, wstrętu do własnej osoby, która staje się przeszkodą w osiągnięciu tego upragnionego stanu. Wtedy właśnie jako reakcja, bunt, a właściwie samoobrona, choroba przychodzi mu niejako z pomocą, następuje stan określony przez pacjenta jako „wyjście z siebie” po to, by zniszczyć rozdarcie wywołane niemożnością osiągnięcia szczęścia. Wchodząc w inny, tajemny świat urojeniowych przeżyć jest on wreszcie wyzwolony od „siebie – przeszkody”, siebie – spletanego niemocą, zależnego od otaczającej rzeczywistości w realnym świecie. Taki stan pozwala mu doznać tej namiastki, „mgnienia szczęścia”; pełne osiągnięcie absolutu możliwe jest po śmierci.

„Mgnienie szczęścia” może być również osiągnięte na drodze pewnego idealnego kontaktu z drugim człowiekiem. Aby takie spotkanie zaistniało, najpierw obecność drugiego musi nam uświadomić jego wartość dla nas oraz bezgraniczną potrzebę takiego kontaktu, która może być spełniona tylko we współistnieniu z drugim. Drugi całym swoim zachowaniem, swoją fizjonomią, mimiką, słowem powoduje, że nagle staje się bardzo ważny i bardzo potrzebny. W ten sposób wytwarza pewne potrzeby, które każdy z osobna odczuwa, a które tylko we wspólnym kontakcie zostają zaspokojone. To współistnienie polega na pełnym „uzupełnianiu się”, gdzie *w danej chwili bez drugiego nie można, nie musi się i nie powinno się obejść.* W spotkaniu dochodzą do głosu pewne war-

tości wspólne, które tworzone są razem i razem doświadczane. Dzięki drugiemu odsłania się tu pełnia człowieczeństwa. Szczęście polega w tym przypadku na *objawianiu się i doznawaniu tych nowych wartości u spotkanej osoby i poprzez nią u siebie*. Szczęście podporządkowane zostaje relacjom wartości istniejących w jedności oraz we wspólnym kontakcie z drugą osobą – „nasze” szczęście jest więc wspólne.

Na podłożu tego kontaktu wyrasta nowe odczucie – zdumienie. Dlaczego chwila szczęścia wprowadza nas w zdumienie? – pytał sam pacjent jakby zdziwiony tym swoim wcześniejszym stwierdzeniem. Czy szczęście nie jest tylko ułudą? Otóż zdumienie łączy się tutaj z pojęciem skrytości. Chory upatrywał podstawę szczęścia w wartościach ukrytych, w tajemnicy skrytości. To ostatnie zdanie uświadamia nam chyba najlepiej wszechobecność pierwiastka rozdobojenia przeniesionego ze świata choroby w świat filozoficznej refleksji. Dla niego zawsze coś jest równocześnie ujawnione i nieujawnione, istniejące realnie i nie. Szczęście utożsamiane z innym światem, nie istniejące realnie, leży jakby w krainie skrytości, dlatego gdy dojdzie już do uchwycenia nawet tylko jego ułamek, rodzi się zdumienie z jakiejś „dobroci”, która umożliwiła tu, na ziemi, objawienie mgnienia absolutu. Mamy więc do czynienia ze schematem: od skrytości przez objawienie do zdumienia. Przeciwnieństwem skrytości jest jawność, zdumienia – oczywistość. Świat jawności i oczywistości, czyli otaczającej nas rzeczywistości i codzienności utożsamianej ze złem, zostaje w ten sposób bezlitośnie skrytykowany i zanegowany. Nie w tym bowiem świecie rodzi się szczęście; powstaje zdumienie, bo zdarza się, iż szczęście ujawni się w świecie jawności, który jest światem obłudy. Stąd pytanie: Czy szczęście nie jest ułudą? To co nieświadomione, co wiadomo podświadomie, utrzymuje szczęście. Gdy ujrzy ono światło dzienne, gdy ujawni się, traci niestety swoją moc. Ten tok rozumowania ukazuje nam preferowanie świata wewnętrznych przeżyć. Podkreślanie takich aspektów spotkania z drugim człowiekiem, jakimi są: uzupełnianie się, współistnienie, nierozzerwalność może być rozpatrywane jako wyraz dążenia do totalnego (tzw. symbiotycznego) związku z drugim człowiekiem, w którym brak jest poczucia granic. Tragizm sytuacji chorego polega na współistnieniu z innymi ludźmi, ale nie na uzupełnianiu się, które mogłoby przynieść ulgę, dlatego tak silnie akcentowana jest potrzeba uzupełniania się i harmonii w kontakcie z drugim człowiekiem. Chory zgodnie z tą zasadą oczekuje pomocy od drugiego, tej pomocy, której nie otrzyma będąc sam w swym rozdarcu.

Charakterystycznym rysem jego filozoficznej refleksji jest też wizja własnej choroby, która jawi się nam jako pewna ucieczka, schronienie, samoobrona przed światem zewnętrznym. W otacza-

„...nie uciekającej pacjenta rzeczywistości mieszczą się ludzie, refleksja nad nimi jest głęboko pesymistyczna. Ludzie są źli, zamknięci na wartości, nie chcą się tłumiać, niszczą takich jak oni. Zło polega na tym, że ludzie nie chcą zauważyć wartości „bycia sobą”, nie mówiąc już o jej realizowaniu. To, co związane z realnym, praktycznym życiem, jest bolesne, abstrahowanie od rzeczywistości, filozofowanie przynosi ulgę. Klimat i istotę rozważań filozoficznych chorego trudno jest ująć w kilku słowach podsumowania, mamy nadzieję, że wyłania się z całości tekstu zaskakujące bogactwem i jednocześnie prostotą pewnych sformułowań w dużej części opartych na antynomii dobra i zła. Ilustruje ją najlepiej pewien zaskakujący fakt. Od lekarza prowadzącego chorego dowiedzieliśmy się, że w spotkaniach z nami ujawnił on nam tylko jedną stronę swojego życia, że zataił natomiast drugą – tę ciemniejszą. Nie wiemy, czy zrobił to ze świadomości, czy nie – nie uznaliśmy za celowe rozwiązywanie tej zagadki.

*W psychozie zawodzą nierzadko dawne formy ekspresji. Chory czuje niedobór słów i pojęć, chcąc wyrazić niezwykle przeżycia i pomysły. Niekiedy stwarza całe modele idealnego społeczeństwa, wyimaginowanej religii czy kosmogonii.*² O. H. Arnold w odróżnieniu od koncepcji filozoficznych nazwał je *philosophemata*. W artykule „Filozofia schizofrenii”³ A. Kępiński wyróżnia cztery punkty łączące problemy świata schizofrenika ze specyfiką myślenia filozoficznego. Wymienione są tam m.in. tak charakterystyczne dla schizofrenii objawy, jak oderwanie się od konkretności, dążenie do przekroczenia granicy oddzielającej człowieka od otoczenia, stąd też szukanie istoty rzeczy, skłonność tworzenia struktur integracyjnych i narzucania ich otaczającemu światu, większe zainteresowanie sprawami zasadniczymi, ostatecznymi na niekorzyść spraw codziennych i zwykłych⁴. Filozoficzna refleksja przedstawionego chorego może być interpretowana jako wyraz patologicznego przerostu postawy „nad”. Bowiem A. Kępiński⁵ uważa, że w schizofrenii wskutek niemożności realizacji zasadniczych postaw uczuciowych („do” i „od”), co właściwie stanowi istotę autyzmu, dochodzi do przerostu postawy specyficznie ludzkiej – „nad”, którą nie realizuje się w świecie realnym, ale patologicznym, powstałym dzięki przerwaniu granicy między światem własnym, a otaczającym (projekcją). Stąd „metafizyczny” nurt schizofrenii i dlatego jest to choroba tak bardzo ludzka. W terapii należy dążyć, by te tendencje do twórczości, do przekształcania świata, do filozofowania itp. wyprowadzić ze świata autystycznego w świat wspólny i realny... Należy też dążyć do wzmocnienia wiary chorego we własne możliwości tj. akceptować jego twórczość, urządzać wystawy, prowadzić wspólne dyskusje nad „dziełem” chorego.

Zdaniem J. Mitarskiego i J. Masłowskiego⁶ poznanie pełni życia możliwe jest przez poznanie krańcowych doznań i dlatego twórczość chorych psychicznie z perspektywy historii poznania psychologicznego i wartości kulturowych poszerzyła wiedzę ludzką. Z tych powodów bliski nam jest ich pogląd, że choroba psychiczna twórcy nie deprecjonuje wartości jego dzieła, wręcz przeciwnie – może ułatwić zrozumienie istoty człowieczeństwa. Zazwyczaj największe zainteresowanie budzą bezpośrednie związki twórczości z psychotycznymi doświadczeniami chorych: halucynacjami, urojeniami, a przede wszystkim z „ośnieniem schizofrenicznym”. My zaś przedstawiliśmy to, co prawdopodobnie jest skutkiem tamtych przeżyć, ukazaliśmy przemyślenia będące być może efektem prób zrozumienia i zastosowania „prawdy” doświadczonej w ośnieniu. Nie ulga dla nas wątpliwości, że filozofia chorego wiąże się z jego heroicznymi próbami poznawania siebie samego, otaczającego go świata „realnego”, a przede wszystkim tajemniczego własnego „świata wewnętrznego”, który koncentruje się wokół problemów metafizycznych i jest wyrazem dążenia tego człowieka do absolutu.

Bogna Opolska-Kokoszka
Andrzej Kokoszka

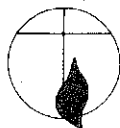
O. H. Arnold, *Über schöpferische Leistungen im Beginn schizophrener Psychosen*, „Wiener Zeitschrift für Nervenheil-klinik und deren Grenzgebiete”, 1953, cyt. za J. Mitarski, J. Masłowski, *Niektóre postacie ekspresji chorych na schizofrenię*, w: A. Kępiński, *Schizofrenia*, PZWL, Warszawa 1972, s. 56.

A. Kępiński, *Filozofia schizofrenii*, w: „Neurologia, Neurochirurgia i Psychiatria Polska”, 1965, t. 15, nr 4, s. 597–602.

⁴ Tamże.

⁵ A. Kępiński, *Schizofrenia*, dz. cyt., s. 266.

⁶ J. Mitarski, J. Masłowski, dz. cyt.



„Atom-mistyka“ Wernera Heisenberga

Nazwisko Heisenberga (1901–76) kojarzy się najczęściej z tzw. zasadą nieoznaczoności znaną – przynajmniej ze słyszenia – również ludziom nie zajmującym się bezpośrednio fizyką. Duże zainteresowanie ową zasadą wiąże się z jej filozoficznymi implikacjami, wprowadzającymi poprawkę do tradycyjnego obrazu świata. „Nieoznaczoność“ świata przyrody – istotna przede wszystkim w mikroskali świata atomów – oznacza, bowiem, że uzyskana eksperymentalnie informacja o zjawisku przyrody daje tylko jego przybliżony obraz związany z rodzajem eksperymentu przeprowadzonego w celu uzyskania tejże informacji. W. Heisenberg poświęcał wiele uwagi nie tylko filozoficznym implikacjom swojej zasady, lecz również szerszej problematyce filozoficzno-kulturowej, którą nasuwa uprawianie nauk przyrodniczych we współczesnym świecie. Do przełożonych na język polski prac niemieckiego fizyka z tej dziedziny¹ dołączyła się ostatnio pozycja napisana przezeń pod koniec życia i nosząca tytuł „Część i całość“². Książka ma charakter autobiograficzny, przy czym autorowi chodziło głównie o odtworzenie procesu twórczego, w jakim dokonywał swoich odkryć. Ponieważ w procesie tym istotną rolę odgrywały rozmowy prowadzone z innymi fizykami, zatem rozmowy te stanowią zasadniczy zrab książki zarówno pod względem treści jak i formy.

W przedmowie Heisenberg zauważa; *Naukę tworzą ludzie. Ta zrozumiała sama przez się okoliczność łatwo ulega zapomnieniu, a ponowne jej przypomnienie mogłoby przyczynić się do zmniejszenia często krytykowanej przepaści między obydwoma kulturami, humanistyczno-artystyczną i techniczno-przyrodniczą* (Cz 13). Ukazując zatem ludzkie, autobiograficzne tło swoich odkryć wielki fizyk pozwala nam lepiej je zrozumieć, niekoniecznie w ich treści – dostępnej często jedynie dla specjalistów – ale przynajmniej jako przejaw szukania i znajdowania prawdy o świecie, jako przykład, który rzuca światło na wszelkie dążenie do prawdy, nie tylko w dziedzinie naukowej. Sam Heisenberg zresztą, dla którego prawda wiązała się nierozdzielnie z pięknem, nie ograniczał swych zainteresowań do nauki, lecz pasjonował się również sztuką, zwłaszcza muzyką. Ale wspólnym elementem wszystkich jego „częściowych“ zainteresowań było nastawienie na „całość“, której tajemnicza rzeczywistość przybiera w „Części i całości“ różne imiona. Na ten właśnie fundamentalny aspekt drogi życiowej wielkiego fizyka – dochodzenie od części do całości – pragniemy zwrócić szczególną uwagę³.

Pierwsze doświadczenia

Najwcześniejsze doświadczenie, o którym Heisenberg wspomina, wiązało się z matematyką¹. Jako uczeń pierwszych klas szkolnych mały Werner żywo interesował się liczbami oraz ich związkami. Jego ojciec pożyczył dlań napisaną po łacinie rozprawę XIX-wiecznego matematyka, Kroneckera, w której właściwości liczb całkowitych zostały powiązane z geometrycznym problemem podziału okręgu na daną liczbę równych części. Po latach Heisenberg wspomina, że zrobiło to na nim *głębokie wrażenie*, wrażenie *czegoś bardzo pięknego było zupełnie bezpośrednie, nie wymagało ani uzasadnień, ani wyjaśnień* (Gr 268).

Bezpośrednie doświadczenie piękna w obliczu matematycznych związków znajduje kontynuację w dwóch innych, późniejszych doświadczeniach młodości. Heisenberg wspomina przede wszystkim lekturę platońskiego dialogu „Timaios”, w którym jego uwagę przykuły rozważania o najmniejszych częściach materii mających – według filozofa – formy geometryczne. Drugie doświadczenie łączy się z muzyką. Była burzliwa wiosna 1919 r. 18-letni Werner uczestniczył w wieceu na zamku Prunn wznoszącym się ponad doliną rzeki Altmühl. Rozmaite głosy, przemowy i dyskusje odbywające się na zamkowym dziedzińcu pogłębiały w Heisenbergu ogólne wrażenie zamętu i braku *powiązania z centralnym porządkiem*. Sytuacja nagle się zmieniła, gdy na balkonie nad dziedzińcem zamkowym pojawił się młody skrzypek i *zabrzmiaty pierwsze wielkie akordy d-moll chaconny Bacha: /.../ Przejrzyste figury chaconny były jakby chłodnym wichrem rozwiewającym mgłę i uwiłoczniającym wyłaniające się z niej struktury*. Przeżycie to, które według wyznania wielkiego fizyka miało *istotny wpływ* na jego *późniejsze myślenie*, reasumuje on stwierdzeniem: *Można było więc mówić o obszarze centralnym, było to możliwe w każdej epoce, w czasach Platona i w czasach Bacha, w języku muzyki czy filozofii lub religii, musiało więc być możliwe i teraz, i w przyszłości* (Cz 27).

Podobne przeżycie przywołuje Heisenberg w swoich wspomnieniach również na końcu książki. Miało ono formę obrazu, który

¹ Są to: *Fizyka a filozofia*, przeł. S. Amsterdamski, KiW, Warszawa 1965; *Ponad granicami*, przeł. K. Wolicki, PIW, Warszawa 1979 (w serii Biblioteka Myśli Współczesnej). Powołując się na tę ostatnią pozycję będziemy stosować skrót: Gr i numer strony.

² Przeł. K. Napiórkowski, słowo wstępne C. F. v. Weizsäcker, PIW, Warszawa 1987 (Biblioteka Myśli Współczesnej), ss. 309. Cytaty z tej książki będziemy oznaczać w naszym tekście: Cz i numer strony. Niemiecki oryginał ukazał się w 1969 r.

³ Na inny aspekt, głównie polityczno-moralny, zwrócił uwagę w swoim wcześniejszym omówieniu M. Król. Por. rozdz. *Wszystko i nic* w jego zbiorze esejów *Ład utajony*, Znak, Kraków 1983.

⁴ Por. art. *Znaczenie piękna w przyrodznawstwie ścisłym* (Gr 267–285).

utkwił mu na zawsze w pamięci jako znak późnych lat monachijskich, dodajmy – ostatnich lat jego życia. Było to w momencie, gdy Heisenberg w małym rodzinnym kręgu dane mu było usłyszeć *serenadę d-dur*, napisaną przez młodego Beethovena, w której przelewa się siła życia i radości, a zaufanie do centralnego porządku przeważa nad małością, dusznością i znużeniem. W niej skoncentrowała się dla mnie podczas słuchania pewność, że zawsze według ludzkich miar czasu dalej będzie trwało życie, muzyka, nauka (Cz 307).

Znamienne jest, że właśnie w powiązaniu z muzyką niemieckich fizyków wywołuje ze swej pamięci pierwszą i ostatnią wzmiankę o istotnym dlań doświadczeniu *centralnego porządku*. A jednak droga, na której dane było Heisenbergowi zbliżyć się do poszukiwanego porządku w sposób najbardziej znaczący, była drogą fizyki atomowej. Należy zatem oczekiwać, że również w jego wspomnieniach najwięcej można skorzystać ze wzmianek wiążących się bezpośrednio z fizyką atomową.

Pierwsze kroki w fizyce atomowej

Wspomniane dotąd pierwsze doświadczenia nie miały jeszcze nic wspólnego z fizyką, gdyż nawet zainteresowanie platońskim „*Timaiose*m” płynęło raczej, jak przypuszczał po latach Heisenberg, z obecnych tam *rzeczy matematycznych, którymi się interesował* (Cz 23). Dopiero przypadkowa rozmowa o atomach, przytoczona na początku „*Części i całości*”, pozwoliła mu lepiej pojąć sens niezrozumiałej wcześniej lektury w szerszym, filozoficzno-fizykalnym kontekście. Heisenberg zapamiętał sobie zwłaszcza filozoficzne uwagi jednego z rówieśników. Przestrzegał on mianowicie przed pochopnym powoływaniem się na doświadczenie w mówieniu o atomach, jako że nie można przecież obserwować ich bezpośrednio; możliwe jest zatem, że same atomy nie są po prostu rzeczami dającymi się przedstawić, lecz należą do bardziej podstawowych struktur. Właśnie w świetle tych uwag młody Werner uświadomił sobie, że liczbowo-geometryczny opis najmniejszych cząstek materii w platońskim „*Timaiosie*” trzeba może rozumieć jako przejaw tego samego przekonania, iż atomy winny być traktowane nie jak rzeczy, lecz raczej jak wyraz matematycznych struktur.

Po maturze, która miała miejsce niedługo po wspomnianej rozmowie, Heisenberg był zdecydowany, by zgodnie ze swym zamiłowaniem studiować matematykę na uniwersytecie w Monachium. Ale zbieg kilku okoliczności sprawił ostatecznie, że rozpoczął studium fizyki teoretycznej pod kierunkiem prof. Sommerfelda. Szczęólnego znaczenia nabrało dla niego seminarium na temat żywo dyskutowanej wówczas teorii atomu. Zajmowano się głów-

nie modelem, który zaproponował duński fizyk Niels Bohr. Także Sommerfeld wniósł do nowego modelu atomu ważny wkład, zaś w jego rozważaniach istotną rolę odgrywały związki liczbowe, co jeden z uczestników seminarium tak scharakteryzował: *Wierzy w związki liczbowe, niemalże rodzaj mistyki liczb, tak jak swojego czasu pitagorejczycy w przypadku harmonii drgających strun. Tę stronę jego nauki nazywamy więc często „atom-mistyką”* (Cz 45).

Powyższą uwagę o lekko złośliwym zabarwieniu wkładu Heisenberga w usta Wolfganga Pauliego, z którym podczas wspólnych studiów pod kierunkiem Sommerfelda najżywiej i najowocniej dyskutował. Ich naukowa wymiana myśli trwała również później, gdy obaj odgrywali wybitną rolę w kształtowaniu współczesnej fizyki. Już w owych wczesnych latach monachijskich wspólne im było przekonanie, że właściwie trudno jest wierzyć w istnienie orbit elektronów w atomie, jak to przewidywał model Bohra. Wprawdzie obliczenia dokonywane przy założeniu tych orbit prowadziły do wyników zgodnych z doświadczeniem, ale obraz elektronu „przeskakującego” podczas promieniowania atomu z jednej orbity na drugą był z punktu widzenia dotychczasowej fizyki zupełnie nie do przyjęcia. Niebawem Heisenberg mógł się przekonać, że również sam Bohr, którego dane mu było spotkać osobiście w listopadzie 1922 r. w Getyndze, był nader powściągliwy co do wyobrażenia orbit elektronów w swym modelu atomu. Postawa duńskiego uczonego zdumiała 20-letniego wówczas fizyka niemieckiego, gdyż od twórcy modelu oczekiwał bardziej dosłownego traktowania własnej teorii.

Wspólny spacer, jaki Heisenberg odbył z Bohrem po jednym z wykładów w Getyndze, wywarł *największy wpływ na [jego] dalszy rozwój naukowy, a może lepiej byłoby powiedzieć, że [jego] właściwy rozwój naukowy rozpoczął się dopiero od tego spaceru* (Cz 59). Wielki Duńczyk uświadomił mu wówczas, że właściwie wciąż jeszcze brak zadowalającej teorii atomu; bowiem obrazy, którymi się posługiwano w jego modelu, były przede wszystkim odgadnięte celem uzyskania zgodności z doświadczeniem, nie zaś wyprowadzone z jakichś obliczeń teoretycznych. Nie należało się zatem dziwić, że stosowane obrazy opisywały strukturę atomu w sposób jedynie przybliżony, skoro posługiwano się przy tym językiem dotychczasowej fizyki, która w kwestii wnętrza atomu natrafiała najwyraźniej na swoje granice. Można było tylko mieć nadzieję, że *z biegiem czasu utworzą się nowe pojęcia, za których pomocą będziemy mogli jakoś ująć również i te niepgłądowe zdarzenia w atomie. Do tego jednak jeszcze nam daleko* (Cz 62).

W rozważaniach Bohra odnalazł Heisenberg potwierdzenie swych własnych intuicji. Chociaż zewnętrzna sytuacja obu fizyków była wówczas bardzo różna – starszy wiekiem Duńczyk był już

uznanym w świecie nauki autorytetem, podczas gdy młody Niemiec był zaledwie studentem IV semestru – od razu znaleźli wspólny język i kiedy po dalszych dwóch latach Heisenberg uwińczył studia pracą doktorską, chętnie skorzystał z zaproszenia starszego kolegi do współpracy w prowadzonym przez niego instytucie w Kopenhadze. Intensywne kontakty zaowocowały nader szybko zbliżając Heisenberga ku celowi, który podczas pierwszej rozmowy z Bohrem w Getyndze wydawał się jeszcze tak odległy.

Droga naukowego odkrycia

Opis drogi prowadzącej do odkrycia i zrozumienia mechaniki kwantowej jest chyba najbardziej pasjonującym fragmentem zebranych w „Części i całości” wspomnień. Autor pozwala nam wniknąć w tajniki procesu twórczego, w którym właśnie jemu dane było zbliżyć się w istotny sposób do prawdy, której poszukiwał. Swoją opowiedział on obrazem oddającym w skrótovej formie poszczególne fazy dochodzenia do nowej teorii. Obraz, który utkwiał Heisenbergowi w pamięci po jednej z górskich wycieczek, ukazuje najpierw sytuację wyjściową: wspinając się w coraz bardziej gęstniejącej mgle wędrowcy docierają wreszcie do strefy, gdzie mgła staje się jaśniejsza, by wyżej jeszcze rozdzielić się na poszczególne pasma, pomiędzy którymi można zobaczyć od czasu do czasu oświetloną słońcem krawędź skalną. *Kilku przeblysków tego rodzaju wystarczyło do stworzenia jasnego obrazu terenu leżącego prawdopodobnie przed nami i nad nami; po dalszych dziesięciu minutach ostrego podchodzenia stanęliśmy na przełęczy w słońcu ponad morzem mgieł. Od tego momentu nie było już żadnej wątpliwości co do naszej dalszej drogi w górę* (Cz 85).

W obrazie tym przejaśnianie się mgły odpowiada zdaniem Heisenberga sytuacji, jaka zaistniała w badaniach nad teorią atomu na przełomie lat 1924/25. Pracował on w tym czasie na przemian w Kopenhadze i w Getyndze, gdzie na seminarium pod kierunkiem Maxa Borna mówiło się już o nowej mechanice kwantowej, która w przyszłości miałaby zająć miejsce starej mechaniki Newtona, a której zarysy dały się w danej chwili dostrzec tylko w pojedynczych izolowanych przypadkach (Cz 84). W dotychczasowych obliczeniach Heisenberg poruszał się jakby po omacku, usiłując odgadnąć właściwe związki matematyczne dla opisu zjawisk atomowych przez analogię do formuł teorii klasycznej. Komplikacje, z którymi nie udało mu się na tej drodze uporać, umocniły go ostatecznie w przekonaniu, że należy zaniechać pytania o tory elektronów w atomie; punktem wyjścia w obliczeniach winien być nie określony model wnętrza atomu, lecz raczej wielkości obserwowane doświadczalnie, jak częstość drgań atomu czy

wielkości (amplitudy) określające ich natężenie, traktowane jako pełnowartościowy odpowiednik torów. Analogię do takiego podejścia widział w teorii względności Einsteina, w której również pojęcia występujące w teorii były ściśle powiązane z wynikami obserwacji, tak że np. czas był określony po prostu jako to, co dany obserwator odczytuje na swoim zegarze, zaś odrzucenie Newtonowskiej koncepcji „Czasu absolutnego” wiązało się z faktem, że nie da się go obserwować. Ograniczając się zatem do wielkości obserwowanych Heisenberg pytał dalej o właściwą formę ich matematycznego powiązania i kiedy – znowu przez analogię z klasycznym opisem drgań – dość szybko taki związek odnalazł, pozostawało jeszcze sprawdzić, czy w proponowanej przez niego teorii jest spełnione fizyczne prawo zachowania energii. Praca kontynuowana na wyspie Helgoland weszła teraz w decydującą fazę, zaś jej opis warto poznać w całości: *Była już prawie trzecia w nocy, gdy miałem przed sobą końcowy wynik rachunków. Prawo zachowania energii sprawdziło się we wszystkich członach i – ponieważ wszystko to wyszło samo przez się, że tak powiem, bez żadnego przymusu – nie mogłem już wątpić o niesprzeczności matematycznej i zamkniętości naszkicowanej w ten sposób mechaniki kwantowej. W pierwszej chwili byłem do głębi przerażony. Miałem uczucie, że patrzę poprzez powierzchnię zjawisk atomowych na leżące głębiej pod nią podłoże o zadziwiającej wewnętrznej urodzie, i dostałem prawie zawrotu głowy na myśl, że mam teraz prześledzić pełnię struktur matematycznych, które przyroda rozłożyła tutaj przede mną. Byłem tak podniecony, że nie mogłem myśleć o śnie. Wyszedłem więc z domu o rozpoczynającym się już świtanie i poszedłem na północny cypel wyżyny, gdzie samotna, wystająca w morze iglica skalna wciąż budziła we mnie ochotę do prób wspinaczkowych. Udało mi się wspiąć na nią bez większych trudności i na jej szczycie doczekałem się wschodu słońca* (Cz 87).

W tym miejscu zwróćmy uwagę na istotne elementy przeżycia, które towarzyszyło naukowemu odkryciu: doświadczenie piękna, odsłaniającego się jakby poza badawczym wysiłkiem uczonego (bez przymusu) w samej przyrodzie; oraz związane z tym doświadczeniem przerażenie w obliczu pełni powiązań, które trzeba będzie szczegółowo penetrować. Później przekonamy się, że wymienione tutaj elementy odgrywają ważną rolę również w teoretycznej refleksji Heisenberga nad tajnikami procesu twórczego w nauce. Na razie jednak powróćmy do wyjściowego obrazu zacerpniętego z górskiej wspinaczki. Nawiązując do tego obrazu Heisenberg stwierdza, że owej nocy na wyspie Helgoland nie dostrzegł *wiele* więcej niż *oświetloną słońcem krawędź skalną*. Tym niemniej w jego artykule „Quantum-theoretical reinterpretation of kinematic and mechanical relations”, który był owocem powyższych obliczeń

W tym czasie Heisenberg był już w Berlinie, gdzie w 1925 roku otrzymał tytuł profesora. W 1926 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1927 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1928 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1929 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1930 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1931 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1932 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1933 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1934 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1935 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1936 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1937 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1938 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1939 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1940 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1941 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1942 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1943 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1944 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1945 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1946 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1947 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1948 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1949 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1950 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1951 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1952 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1953 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1954 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1955 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1956 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1957 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1958 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1959 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1960 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1961 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1962 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1963 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1964 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1965 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1966 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1967 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1968 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1969 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1970 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1971 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1972 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1973 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1974 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1975 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1976 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1977 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1978 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1979 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1980 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1981 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1982 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1983 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1984 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1985 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1986 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1987 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1988 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1989 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1990 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1991 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1992 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1993 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1994 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1995 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1996 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1997 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1998 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 1999 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2000 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2001 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2002 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2003 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2004 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2005 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2006 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2007 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2008 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2009 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2010 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2011 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2012 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2013 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2014 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2015 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2016 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2017 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2018 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2019 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2020 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2021 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2022 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2023 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2024 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie. W 2025 roku został wybrany na członka Akademii Nauk w Berlinie.

i odkryć, również dzisiaj dostrzega się decydujący przełom na drodze ku poszukiwanej teorii zjawisk atomowych, zaś dzień oddania artykułu do druku – 29 lipca 1925 – jest uważany za dzień narodzin współczesnej mechaniki kwantowej³.

Matematyczna teoria opisu zjawisk w mikroświecie, którą Heisenberg zaproponował, rychło została doprowadzona do zamkniętej i spójnej postaci dzięki wysiłkom innych fizyków (Born i Jordana w Getyndze oraz Diraca w Cambridge). Jednak sam odkrywca teorii zdawał sobie sprawę, że nie została jeszcze ona do końca zrozumiana. Był wprawdzie przekonany, że matematyczny formalizm teorii odpowiada prawdzie; jednak otwarta pozostawała kwestia interpretacji szeregu doświadczeń, zwłaszcza śladów elektronów w komorze mgłowej. Skoro bowiem teoria nie mówiła nic o torach elektronów w atomie, zaś sam Heisenberg wręcz negował ich istnienie, to ujęcie takie wydawało się pozbawione sensu wobec faktu, że w innych zjawiskach świata atomowego można było jednak obserwować wspomniane tory.

Istotne znaczenie dla przezwyciężenia tych trudności i głębszego zrozumienia nowej teorii miała rozmowa, którą niemiecki fizyk przeprowadził wiosną 1926 r. z Einsteinem. Wielkim zaskoczeniem było dla Heisenberga to, że twórca teorii względności zakwestionował samo wyjściowe założenie, by w nowej teorii zjawisk atomowych odwoływać się jedynie do wielkości obserwowalnych. Zdziwienie Heisenberga płynęło stąd, że przyjmując to założenie miał przecież na względzie przykład samego Einsteina, gdy teraz słyszy z jego ust, że o ile zwrócenie uwagi na dane obserwacyjne jest oczywiście istotne, o tyle z *zasadniczego punktu widzenia zupełnie błędny jest jednak zamiar oparcia teorii tylko na wielkościach obserwowalnych. W rzeczywistości jest bowiem dokładnie odwrotnie. Dopiero teoria rozstrzyga o tym, co można obserwować* (Cz 89). Zauważmy – podobnie jak wcześniej w decydującej rozmowie z Bohrem, tak i teraz w bezpośrednim kontakcie z Einsteinem Heisenberg mógł się przekonać, że obiegowe poglądy przypisywane wielkim twórcom fizykalnych teorii znacznie odbiegają od zróżnicowanej i sięgającej dalej wizji samych twórców.

Zaskakujące zdanie Einsteina o swoistym primacie teorii nad doświadczeniem w fizyce przypomniało się Heisenbergowi rok później w decydującym momencie myślowych zmaganiach nad fizykalną interpretacją gotowej już pod względem matematycznym mechaniki kwantowej. Wraz z Bohrem, który mu w tych zmaganiach towarzyszył, zdecydowany był nadal nie odwoływać się do obrazu elektronów poruszających się w atomie po torach, w przekonaniu, że konieczne jest odejście od czasoprzestrzennego opisu procesów w atomie. Decyzję tę porównywał z decyzją Kolumba poprzedzającą odkrycie Ameryki: *Gdyby ktoś zapytał o to, na czym*

polegała wielkość czynu Krzysztofa Kolumba w odkryciu Ameryki, to trzeba byłoby odpowiedzieć, że nie na idei wykorzystania kulistości Ziemi do znalezienia zachodniej drogi do Indii; idea ta była już rozważana przez innych /.../ Najtrudniejszą rzeczą w tej wyprawie odkrywczej była natomiast na pewno decyzja oddalenia się od wszystkich znanych dotąd lądów i żeglowania tak daleko na zachód, że posiadane zapasy nie wystarczyłyby już na drogę powrotną. Podobnie w nauce można zdobyć naprawdę nowy ląd chyba tylko wtedy, gdy w decydującym momencie jest się gotowym do porzucenia podstaw, na których opiera się dotychczasowa nauka, i jakby do skoku w pustkę (Cz 98).

Przekonany zatem, że nie ma już powrotu do czasoprzestrzennego opisu zjawisk w atomie – czy to w obrazie toru elektronu jako cząstki, czy to w obrazie fali – Heisenberg rzucając się w pustkę szukał nowej formy opisu tych zjawisk w obrębie swej gotowej już pod względem matematycznym teorii. Kiedy Bohr zmęczony nie kończącymi się dyskusjami wyjechał na urlop, Heisenberg skupił się całkowicie na pytaniu o to, jak w mechanice kwantowej opisać matematycznie tor elektronu w komorze mgławicowej. Ale wobec nieprzewyższonych trudności w całym dotychczasowym podejściu do tego pytania zaświtało mu nagle, że może samo pytanie zostało źle postawione. Skoro nie można było wątpić w słuszność matematycznego schematu teorii, to może właśnie teoria – zgodnie ze słowami Einsteina – winna rozstrzygnąć o tym, co się faktycznie obserwuje? Przypomniawszy sobie słowa Einsteina dostrzegł od razu, że tutaj trzeba szukać klucza do tak długo zamkniętych wrót. Dlatego wybrał się jeszcze na nocną przechadzkę po Fälldparku, aby zastanowić się nad konsekwencjami uwagi Einsteina. Rzeczywiście, pełne wyjaśnienie problemu wymagało już tylko kilku kroków, które doprowadziły do słynnej „zasady nieoznaczoności” na stałe związanej z nazwiskiem Heisenberga. Raz jeszcze oddajmy głos samemu odkrywcy, który tak opisuje istotne elementy nowego, decydującego podejścia do problemu: *Mówiliśmy przecież zawsze po prostu: tor elektronu w komorze mgławicowej można obserwować. Ale może rzeczywiście obserwuje się mniej. Może można spostrzec tylko dyskretny ciąg niedokładnie określonych położenia elektronu. W rzeczywistości widzi się przecież w komorze tylko pojedyncze kropelki wody, które na pewno muszą mieć znacznie większe rozmiary niż elektron. Właściwe pytanie musi więc brzmieć: czy można w mechanice kwantowej przedstawić sytuację, w której elektron znajduje się mniej więcej – to znaczy z pewną niedokładnością – w danym miejscu i ma przy tym w przybliżeniu –*

³ Por. J. Szczepny, J. Urbaniec, *Mechanika kwantowa a upadek mechanicyzmu*, „P” 7-8/1985, s. 69-80, zwłaszcza s. 74 n.

oznacza to znowu pewną niedokładność – daną prędkość, czy można zarazem niedokładności te uczynić tak małymi, żeby nie popaść w kłopoty z eksperymentem. Krótki rachunek po powrocie do Instytutu potwierdził, że można matematycznie przedstawić taką sytuację i że niedokładności spełniają związki nazwane później relacjami nieoznaczoności mechaniki kwantowej (Cz 107).

„Zasada nieoznaczoności”, którą Heisenberg odkrył w obrębie swej teorii, stanowiła w jego oczach uwieńczenie dotychczasowej drogi; odtąd nowa teoria – mechanika kwantowa – stała się rozumiała nie tylko w swym matematycznym formalizmie, ale również w interpretacji zjawisk świata atomowego i chodziło już tylko o przedstawienie w pełni zrozumiałej rzeczy w ten sposób, by pomimo swej nowości stała się zrozumiała dla środowiska fizyków (Cz 109). Trzeba wszakże dodać, że interpretacja nowej teorii zainicjowana przez Heisenberga i Bohra nie została bynajmniej powszechnie przyjęta wśród fizyków, zaś do jej największych oponentów należał sam Einstein. Chociaż interpretacja ta, zwana kopenhaską, zdawała się z biegiem lat ostatecznie przeważać nad głosami jej przeciwników, to jednak obecnie mnożą się głosy przychylające się znowu do stanowiska Einsteina⁶. Nie wchodząc w te kwestie, skoncentrujemy się dalej na filozoficzno-teologicznych implikacjach, na które sam Heisenberg zwraca uwagę w związku ze swoimi odkryciami.

Odkrywanie „wielkiej łączności”

„Część i całość” przynosi nie tylko opis konkretnej drogi, jaka doprowadziła autora do odkrycia teorii. Doświadczenia związane z tą drogą stanowią zarazem punkt wyjścia do bardziej ogólnej refleksji nad specyfiką ludzkiego poznania, nie tylko w naukach przyrodniczych, ale również w dziedzinie sztuki i religii. Zwróciliśmy już uwagę na to, że wspólnym elementem łączącym w jego odczuciu przeżycie związane ze sztuką (muzyką) i z nauką (matematyczną fizyką) jest doświadczenie piękna. Doświadczenie to, które w przypadku sztuki nie powinno budzić zastrzeżeń, w związku z nauką wymaga komentarza. Obok rozważań sformułowanych przez Heisenberga na marginesie wspomnień trzeba tutaj uwzględnić jeszcze bardziej systematyczną refleksję o znaczeniu piękna w naukach przyrodniczych⁷.

Już w najwcześniejszym wrażeniu piękna związanym z matematyką Heisenberg rozróżnia, jak widzieliśmy, samo wrażenie, które w swej bezpośredniości jest oczywiste i nie wymaga wyjaśnień, od dalszych pytań co do przedmiotu tego wrażenia – piękna. W odniesieniu do matematyki powołuje się on na jedną ze starożytnych definicji piękna jako właściwej zgodności części i całości; w przy-

toczonym przykładzie autobiograficznym częściami były właściwości liczb całkowitych i prawa o konstrukcjach geometrycznych, całością zaś był stojący za nimi matematyczny układ aksjomatów. Tak ujmowane piękno wiąże się zarazem z rozumieniem pojmowanym jako rozpoznawanie związków w różnorodności. Spośród rozmaitych dróg zmierzających do rozumienia świata zjawisk w naukach przyrodniczych Heisenbergowi jest bliska tradycja pitagorejsko-platońska, w której właśnie piękno odgrywa istotną rolę. U źródeł tej tradycji leży przekonanie, że podstawową zasadą pozwalającą zrozumieć różnorodność zjawisk jest tkwiący w nich porządek matematyczny. Piękno tego porządku znalazło np. wyraz w słynnym odkryciu Pitagorasa, że harmonijne współbrzmienie drgających strun wiąże się z proporcją ich długości – związek matematyczny jest źródłem harmonii i piękna. Dalszym krokiem w tym kierunku było jeszcze szersze zastosowanie matematyki do opisu zjawisk przyrody, co dokonało się w nowożytnych czasach dzięki uczonym, którzy – jak Kepler czy Galileusz – byli pod względem filozoficznym wyznawcami nurtu pitagorejsko-platońskiego. Również współczesna fizyka, coraz dalej posuwająca się na drodze jednolitego matematycznego opisu zjawisk w przyrodzie, utrzymuje się w tym nurcie, tak że z fizycznego punktu widzenia można zdaniem Heisenberga stwierdzić: „*Na początku była symetria, to z pewnością słuszniejsze niż teza Demokryta „na początku było cząstka”*” (Cz 299).

W świetle tych rozważań wrażenie piękna, jakiego uczony doznaje w swoim odkryciu, wiąże się najpierw z harmonią matematycznej struktury odsłaniającej się w obliczu przyrody. Istotne jest przy tym dla Heisenberga, że owa matematyczna struktura pojawia się w umyśle odkrywcy nie tyle jako jego własny „wytwór”, ile raczej jako ukryty dotąd przejaw samej przyrody: *Gdy przyroda prowadzi nas do form matematycznych o wielkiej prostocie i wielkim pięknie – przez te formy rozumiemy tu: zamknięte układy podstawowych założeń, aksjomatów i tym podobne – do form, których dotąd jeszcze nikt nie wymyślił, to nie można się wtedy powstrzymać od przekonania, że są one „prawdziwe”, to znaczy, że przedstawiają prawdziwą cechę przyrody. Możliwe, że formy te mówią również i o naszym stosunku do przyrody, że jest w nich także element ekonomii myślenia. Ponieważ jednak nie można byłoby nigdy samemu dojść do tych form, ponieważ dopiero przyroda nam je przedstawia, należą one do samej rzeczywistości, a nie tylko do naszych myśli o rzeczywistości* (Cz 96). Dlatego Heisenberg zdecy-

Por. L. M. Sokółowski, A. Staruszkiewicz, *Myśl czysta pojmuje rzeczywistość... O filozofii fizyki Alberta Einsteina*, „PP” 3/1987, s. 348–357; zwłaszcza s. 356 n.

Por. przyp. 4.

W tym przypadku dowodzenie przeciwstawia się pozytywistyczno-pragmatycznemu traktowaniu nauki jako opisu danych doświadczalnych przez ogólne i niepisane reguły. Nie chodzi o to, by wystrzegać się przed niebezpieczeństwem, że „wzory i dochodzi do nich w ten sposób do fenomenologicznego opisu procesów, to ma się uczucie, że samemu wymyśliło się te wzory, wymyśliło z bardziej lub mniej zadowalającym skutkiem. Gdy jednak wpada się na te zupełnie proste wielkie powiązania, które później utrwalają się w aksjomatyce, to rzecz wygląda zupełnie inaczej. W jednej chwili ukazuje się wtedy oczom naszego ducha związek, który istniał zawsze i bez nas, który z zupełną oczywistością nie jest stworzony przez ludzi. Powiązania takie są przecież chyba właściwą treścią naszej nauki. Naukę naszą można naprawdę rozumieć dopiero wtedy, gdy się jest głęboko przekonanym o istnieniu takich powiązań” (Cz 132).

W tym miejscu Heisenberg odwołuje się do „Związek i powiązania, o których tutaj mowa, są różnymi przejawami tego, co Heisenberg najczęściej nazywa wielką łącznością⁸. Jest to zarazem wspomniany już wyżej *centralny porządek*, odsłaniający się pod wpływem muzyki, a także *całość*, do której zmierzają coraz bardziej również współczesne nauki przyrodnicze. W poszczególnych teoriach przyrody zasługujących na miano zamkniętych, wielka łączność przybiera rozmaite, coraz ogólniejszą postać matematyczną, ale za każdym razem – czy to w teorii Newtona, czy później w teorii względności i kwantów – właśnie rozróżnienie owej wielkiej łączności stał się decydującym sygnałem doniosłego postępu” (Gr 276). Raz jeszcze dochodzi tu do głosu idea związku pomiędzy rozumieniem i wrażeniem piękna, kiedy Heisenberg dostrzega się to co „częściowe” w „świecie „całości”. W tym sensie odwołuje się już starożytną dewizę: *Pulchritudo splendor veritatis* (piękno jest blaskiem prawdy); można zdaniem Heisenberga przetłumaczyć w kontekście badań przyrodniczych w taki sposób, że badacz rozumie i poznaje prawdę najpierw po tym jej blasku, przeświecaniu. W powyższym sformułowaniu, wiążącym odkrywanie wielkiej łączności w naukach przyrodniczych z doświadczeniem piękna, pobrzmiewa jeszcze inna definicja piękna, pochodząca od Plotyna: *Piękno jest przeświecaniem wiecznego blasku „Jednego” przez zjawisko materialne* (Gr 285). Ze względu na religijno-mistyczny charakter tej definicji Heisenberg był wcześniej zdania, że w naszych czasach trudno jest mówić o tej stronie piękna, a jest, być może, dobrą regułą trzymać się obyczajów czasu, w którym przypadło nam żyć i milczeć o tym, o czym mówić trudno (tamże). W swym wykładzie o znaczeniu piękna w przyrodznawstwie ścisłym poprzestał zatem na wyżej wspomnianej, bardziej „trzeźwej” definicji piękna mówiącej o stosunku części i całości. Jest jednak znamienne, że w późniejszych wspomnieniach zawartych w „Części i całości” wielki fizyk

przełamał po części swoją powściągliwość i wypowiedział się szerzej na temat związku doświadczenia, które towarzyszy wielkim naukowym odkryciom – *wielkiej łączności* z doświadczeniem religijnym⁸.

Łączność pomiędzy nauką i religią

Posługując się często pojęciem *wielkiej łączności* Heisenberg na ogół bliżej go nie określa i właśnie ta „nieokreśloność” czy „nieoznaczoność” sprawia, że kryjąca się poza pojęciem rzeczywistość pozostaje otwarta na rozmaite interpretacje: naukową czy filozoficzno-religijną. W naukach przyrodniczych jako takich, to jest w tej mierze, w jakiej ograniczają się one do obserwacji poszczególnych zjawisk i formułowania ich powiązania za pomocą wzorów matematycznych, samo pojęcie *wielkiej łączności* nie znajduje właściwie miejsca. Dlatego rozwój nowożytnych nauk przyrodniczych wiąże się w „Części i całości” z odejściem od spekulacji co do *wielkiej łączności*, dostatecznie już rozważonej w ontologii i metafizyce jako naukach o całości bytu, i z przejściem do analizy szczegółów. Jednakowoż Heisenberg podkreśla, że *wielka łączność*, nie będąc już przedmiotem samej nauki, nadal się przejawia w doświadczeniu uczonych, którzy byli promotorami nowożytnej nauki. Cytuje np. słowa Keplera: *Dzięki Ci składam, Panie Boże, Stwórco nasz, iż mi zezwalasz oglądać piękno w dziele tworenia Twego*. A dalej, w słowach zbliżonych do tych, w jakich opisał swoje własne doświadczenie, dodaje: *Kepler był do głębi przejęty tym, że oto natrafił na pewien najzupełniej centralny związek, który nie został wymyślony przez ludzi, a który jemu właśnie dane było pierwszemu rozpoznać, związek najwyższej piękności* (Gr 275). W innym zaś miejscu przywołuje znane powiedzenie Newtona, że *wydaje się on sobie dzieckiem bawiącym się na plaży, cieszącym się, gdy znajdzie gładszy kamień albo piękniejszą*

⁸ W ten sposób tłumaczymy niemiecki termin „der grosse Zusammenhang”. Polscy tłumacze wahają się co do najwłaściwszego odpowiednika; K. Wolicki tłumaczy ten termin po prostu jako „wielki związek” (np. Gr 269, 276), natomiast K. Napiórkowski stosuje rozmaite parafrazy, mówiąc o „powszechnym powiązaniu rzeczy” (Cz 114), „wszechpowiązaniu” (Cz 122), „powiązanej całości” (Cz 177), „całościowym powiązaniu” (Cz 306) itp.

⁹ Trzeba dodać, że poza *Częścią i całością* Heisenberg wypowiedział się na ten temat w art. *Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit* (Prawda naukowo-przyrodnicza i religijna), opartym na referacie wygłoszonym przez Heisenberga z okazji przyznania mu Nagrody im. Guardiniego przez Katolicką Akademię w Bari dnia 23.03.1973. Artykuł został włączony w tymże roku do rozszerzonego wydania niemieckiego wspomnianej wyżej książki *Ponad granicami*. Szkoda, że nie znalazł się on w polskim tłumaczeniu książki, wydanym przecież znacznie później (w 1979 r.), ograniczającym się jednak do pierwotnego wydania niemieckiego z 1971 r.

muszelkę niż zwykle, a wielki ocean prawdy leży przed nim nie zbadany (Cz 262)¹⁰.

Przykłady te mają świadczyć nie tylko o tym, że u wielkich promotorów nowożytnej nauki istotne były obydwie strony, *staranne studiowanie szczegółów i spojrzenie na całość* (Cz 272), tak że również współczesna nauka nie może ograniczać swego spojrzenia do wycinka rzeczywistości, będącego jej szczególnym przedmiotem. Istotne jest nadto, że owo spojrzenie na *całość* czy otwarcie się na *wielką łączność* jest zadane i może być dane przede wszystkim człowiekowi – uczonemu, który w uprawianej przez siebie nauce jest jej podmiotem. Wprawdzie również sama nauka zbliża się faktycznie coraz bardziej do *wielkiej łączności* w tej mierze, w jakiej coraz to nowe teorie pozwalają głębiej ująć wzajemne powiązanie zjawisk czy całych obszarów rzeczywistości uważanych wcześniej za odrębne. Ponieważ jednak naukowy postęp na tej drodze nie ma pońiekąd końca, skoro trudno z góry przyjąć, by jakaś nowa teoria objęła wszystkie zjawiska, jakie można będzie jeszcze w przyszłości zaobserwować w świecie, dlatego tak ważne jest świadectwo, że *wielka łączność* może się przejawiać w jeszcze innej, bardziej bezpośredniej formie samego człowieka. Co więcej, pełnia, która odsłania się odkrywcy teorii w „subiektywnym” przeżyciu związanym z odkryciem, odsłania „obiektywną” prawdę o przyrodzie w jej pięknie w większym stopniu aniżeli sama teoria, która stanowi tylko kolejne, bynajmniej nie ostateczne „przybliżenie” na drodze do tejże prawdy.

W rozważaniach niemieckiego fizyka dotyczących bezpośrednio stosunku nauki i religii możemy wyróżnić trzy warstwy. W pierwszej z nich, związanej z „zasadą nieoznaczoności”, zwraca on uwagę na zbieżność pomiędzy istotną w mechanice kwantowej „nieokreślonością” zjawisk światła atomowego, a „niewyrażliwością” tej głębszej rzeczywistości, o której mówi religia. Fakt, że precyzyjny, matematyczny opis zdarzeń w mikroświecie musi się uciekać do przybliżonych tylko obrazów, gdy staje się konieczne opisanie eksperymentów w potocznym języku fizyki klasycznej, winien budzić zrozumienie dla faktu, że również prawdy religijne są trudne do wyrażenia inaczej niż w formie obrazów i przypowieści. Uzupełniając tę myśl Heisenberga moglibyśmy właśnie w tym miejscu odwołać się do wspomnianego już wcześniej pojęcia „atom-mistyki”. Nie musi ono mieć bynajmniej tego ironicznego zabarwienia, w jakim zostało wyżej użyte, lecz może wyrażać głębszą prawdę o naturze poznania atomu; nie tylko liczbowo-matematyczny charakter tego poznania, ale głębiej jeszcze jego niepoglądowy, niewyraźny w języku potocznym rdzeń, który zbliżający się do niego twórcy przeżywali w formie zaiste bliskiej mistycznemu doświadczeniu.

W drugiej warstwie rozważań Heisenberga chodzi mu o jeszcze bliższe określenie stosunku człowieka uprawiającego naukę do religii. Uważa on nie tylko, że *stan rzeczy*, o którym mówią religie, jest w swym obrazowym języku rozmaite religie, *związany jest ze sprawą wartości*, ale podkreśla nadto, że pytanie o wartości jest zarazem pytaniem o człowieka i w sprawie człowieka; to pytanie o kompas, według którego mamy się orientować, gdy szukamy drogi w życiu (Cz 269). W pytaniu tym chodzi o *stosunek ludzi do centralnego porządku świata*; bowiem nawet w sytuacji, gdy przez jakiś czas działają częściowe porządki, nie pasujące do porządku centralnego, w końcu jednak przebija się porządek centralny: „Jedno” w terminologii antycznej, z którym wchodzimy w kontakt przez język religii. Jeśli pytamy o wartości, to otrzymujemy, jak się wydaje, wezwanie do postępowania zgodnego z tym centralnym porządkiem – aby uniknąć zamieszania, które mogą wywołać oddzielone porządki częściowe (Cz 270).

W trzeciej warstwie swych rozważań Heisenberg próbuje określić stosunek porządku centralnego czy „Jednego” do osobowego Boga, o którym mówi religia judeochrześcijańska. Z jednej strony zdaje się on przyjmować, że Bóg, którego odkrywają uczeni w prawach przyrody, jest Bogiem „porządku” urządzającym wszechświat według ustalonych przez siebie praw, o którym jednak nie wiadomo jeszcze, czy jest on również Bogiem zdolnym wysłuchać zwracającego się do niego człowieka. W tym duchu Heisenberg charakteryzuje postawę Einsteina słowami, które w swych wspomnieniach wkłada w usta Pauliego: *Pan Bóg, na którego tak chętnie się on powołuje, ma coś wspólnego z niezmiennymi prawami przyrody. Einstein ma poczucie centralnego porządku rzeczy. Wyczuwa ten porządek w prostocie praw przyrody. Można przypuszczać, że prostotę tę przeżył mocno i bezpośrednio odkrywając teorię względności. Stąd zapewne daleka jest jeszcze droga do treści religijnych. Einstein nie jest chyba związany z żadną tradycją religijną i przypuszczałbym, że wyobrażenie osobowego Boga jest dla niego zupełnie obce* (Cz 114).

Z drugiej jednak strony sam Heisenberg wyznaje, że za owym centralnym porządkiem, którego doświadcza w prawach przyrody oraz ich pięknie, kryje się dlań i objawia osobowy Bóg. Kiedy w jednej z późniejszych rozmów Pauli postawił mu w końcu pytanie: *Czy ty właściwie wierzysz w osobowego Boga?* Heisenberg rozpoczął swą odpowiedź od innego sformułowania pytania: *Czy potrafisz albo czy da się stanąć bezpośrednio wobec centralnego*

¹⁰ Por. także ks. J. Życiński, *Newtonizm uczonych i wizjonerów*, „PP” 4/1984, s. 54–63, zwłaszcza s. 63.

¹¹ Por. B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy i M. Tazbir, Pax, Warszawa 1962, s. 77.

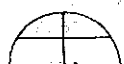
...porządku rzeczy lub zdarzeń, wejść z nim w tak bezpośredni kontakt, jak to jest możliwe wobec duszy innego człowieka? /.../ Jeśli tak spytałbyś, odpowiedziałbym twierdząco. Mógłbym tutaj, ponieważ nie chodzi przecież o moje osobiste przeżycia, przypomnieć słynny tekst, który Pascal wciąż nosił przy sobie, a który rozpoczął od słowa „ogień”. Tekst ten jednak nie odnosiłby się do mnie (Cz 271).

Świadek Heisenberga, którym pragniemy zakończyć nasze omówienie jego wspomnień, jest godne uwagi. Wybitny uczyony, odkrywający w prawach przyrody prostotę i piękno, a także przeżywający swe odkrycia w niewystłownym do końca doświadczeniu – powołuje się na doświadczenie mistyczne innego uczonego – Pascala, który tak je zapisał: *OGIEŃ Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych*¹¹. Świadek to interpretuje się zwykle w ten sposób, że Bóg osobowy jest tu przeciwstawiony Bogu – porządkowi i zasadzie świata. Ale Pascal mówi na pierwszym miejscu o doświadczeniu Boga żywego – poruszającego, można rzec, „do żywego” – jak ogień. O ogniu mówi również fizyk Heisenberg, sugerując jednak, że jego doświadczenie jest inne niż Pascala. Trzeba uszanować powściągliwość wielkiego uczonego, gdy chodzi o jego doświadczenie religijne. Przyjmijmy z wdzięcznością liczniejsze wzmianki, które poświęcił swemu doświadczeniu w związku z nauką i muzyką. RELIGIJNY wymiar „atom-mistyki” Wernera Heisenberga tkwi najwyraźniej jeszcze głębiej.

Jacek Bolewski SJ

W tym miejscu należy zaznaczyć, że Heisenberg nie był pierwszym, który doświadczył „atom-mistyki”. Już w XIX wieku, a nawet wcześniej, niektórzy uczeni doświadczyli podobnych przeżyć. W 1858 roku, podczas badania nad siłą napięcia powierzchniowego, Lord Kelvin (William Thomson) doświadczył „atom-mistyki”. W 1877 roku, podczas badania nad siłą napięcia powierzchniowego, Lord Kelvin (William Thomson) doświadczył „atom-mistyki”. W 1877 roku, podczas badania nad siłą napięcia powierzchniowego, Lord Kelvin (William Thomson) doświadczył „atom-mistyki”.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że Heisenberg nie był pierwszym, który doświadczył „atom-mistyki”. Już w XIX wieku, a nawet wcześniej, niektórzy uczeni doświadczyli podobnych przeżyć. W 1858 roku, podczas badania nad siłą napięcia powierzchniowego, Lord Kelvin (William Thomson) doświadczył „atom-mistyki”. W 1877 roku, podczas badania nad siłą napięcia powierzchniowego, Lord Kelvin (William Thomson) doświadczył „atom-mistyki”.



książki

Przypomnienie dawnej lekcji

Stanisław Thugutt

*Wyznania demokracji.
Publicystyka z lat
1917–1939*

wybór i oprac. Jan Skalkowski

Warszawa 1986, ss. 420

Dawno, dawno temu, za siedmioma wojnami, za siedmioma buntami, pewien kraj, który po wiekowej przerwie mógł znów zwać się Rzeczpospolitą, przystąpił do ustanawiania porządków w odzyskanym, własnym domu. O rodzaj i jakość instalowanych urządzeń mieszkańcy tego domu stoczyli między sobą tysiące kłótni, dochodziło nawet do rękoczynów tym przykrzejszych i groźniejszych, iż poniektórzy z sąsiadów próbowali im wepchnąć swoje umeblowanie i na własną korzyść poprzestawiać ściany. Budując owe urządzenia często-gęsto posługiwano się wzorami innych, z których wiele już gdzie indziej dobrze sprawdzono, ale materiał na budowę nie mógł być przecież importowany. W dodatku mieszkańcy domu byli na ogół ubodzy, większość nie miała żadnego doświadczenia w pracach, które trudno było podjąć, spora część – jak to zwykle zresztą bywa – zabiegała najpierw o sprawy pry-

watne, które nieraz stawały w kolizji z potrzebami ogółu. Naokoło było zresztą podobnie: wywalano przez okna stare obrazy, rąbano sprzęty uznane za niepotrzebne lub uciążliwe, a byli i tacy, którzy z dymem puszcza-
li całe domostwo i zwalniając wodzę fantazji z ich niedopalonych resztek stawiali nowe budowle. Choć dość szybko minął okres najgłośniejszych kłótni, rany zablizniały się, zaś siniaki niknęły, gdy i sąsiedzi uporali się każdy po swojemu z własnymi problemami, nie dane było mieszkańcom nowo wzniesionego domu cieszyć się zbyt długo korzystaniem z jego urządzeń i mieć satysfakcję z ich dowolnego ulepszania. Byli bowiem wśród nich tacy, którzy uznali, iż urządzenia są kiepskie, nie gwarantują trwałości całej budowli, nadto wychodzą z mody. Obeszło się wprawdzie bez rąbania i palenia, ale – mimo oporu, przy którym znów doszło do krwawego zatargu – sporó rzeczy uznano za niepotrzebne graty i bądź to przeniesiono je do piwnicy, bądź przykryto pokrowcami. Innym jeszcze zmieni-
niono zastosowanie – np. w szafie bibliotecznej zamiast książek wystawiono zbiory wojennych odznaczeń. Ogłoszono koniec zwadom, ale te jakoś nie ustawały, zaś nowym terenem zatargów stał się fakt, iż nowi projektanci nie zgadzali się na żadne ustępstwa, wspierając się na błogim przekonaniu, że tylko oni mają rację (i siłę).

Choć od tamtych lat zmieniło się wiele – a może wszystko? – w świadomości współczesnych Polaków dość często pojawiają się refleksy owej epoki, która błyszczy świetnością, chyba dlatego, że może i niezdarnie, może i niezbyt rozsądnie, może i zbyt

porywczo, ale mieszkańcy sami klecili meble, sami je poprawiali lub przestawiali. Po dziś dzień więc wcale liczni spierają się o to, jakie te meble miały być, kto dobrze, kto zaś źle przy nich majstrował. Chociaż okrutny pożar strawił całe domostwo i wygubił ze wszystkich pomieszczeń sporo jego mieszkańców, imiona tych, których uważa się za głównych jego budowniczych, wciąż są przywoływane na różne sztandary, a nieraz mimo iż ongiś wodzili się za bary i prali po pysku – upycha się ich na jednym transparencie. To stary mechanizm – odwoływanie się do przeszłości, szukanie w niej uzasadnień dla działań dzisiejszych, zbieranie doświadczeń czynów już minionych. Branie lekcji u przodków.

Polska publiczność lubi takie lekcje, ale – jak się wydaje – raczej monotonne preferuje glosy. Jeden z nich to głos sławiący zwycięstwa. Surmy bojowe i tarabany są muzyką miłą jej sercu. Rozlega się ona z wielu katedr, gdzie czcimy i rozpamiętujemy dawne przewagi, choć rzecz jasna różni różne na plan pierwszy wysuwają: a to pogrom teutońskiej dziczy, a to szum skrzydeł obrońców wiary. Drugi z tych głosów jest pierwszego pozoronym zaprzeczeniem – przyzywa kłęski, daremne zrywy, hekatomb, zsyłki; przypomina zdrady, których się obcy na nas dopuścili, i przyrzeczenia, które w złej wierze lub nawet w złej woli z nami podpisywali. I tak powstaje ta tragiczna jedność dumy z rycerskiej glorii i płaczu nad grobem często pokrytym białą płachtą milczenia. I choć wielu chce od obu tych głosów uciec, nie ma chyba ni ludzkiej, ni Boskiej siły, by wypędzić je z narodowej świadomości. Chyba

i nie ma takiej potrzeby. Trzeba natomiast – dla zdrowia psychicznego i dla myślenia także w przód – aby i inne stare lekcje zajmowały należne miejsce w zbiorowej pamięci. Ukazał się niedawno zapis lekcji prowadzonej przez jednego z budowniczych tamtej Rzeczypospolitej, Stanisława Thugutta. Dziś zapomniany, obecny bodaj tylko w specjalistycznych monografiach, ukryty w cieniu wielkich, wówczas wszakże – w najpierwszych tygodniach, miesiącach, w początkowych latach – jeden z czołowych protagonistów epoki: minister, poseł, publicysta, reprezentant Polski na wersalskiej konferencji pokojowej, mason, twórca Ligi Obrony Praw Człowieka i Obywatela, cieszący się europejskim uznaniem organizator i ideolog spółdzielczości, ale także szeregowy ochotnik w wojnie 1920 r. S. Thugutt do polityki przyszedł późno; urodzony w 1873 r. przez lata całe był skupiony na pracy nad sobą i działalności, którą nazywa się – bez cienia nagany – organiczną, w której za domenę swą wziął krajoznawstwo. Dopiero w 1914 r., gdy wybuchła modlona przez romantyków wojna ludów, uznał, iż kłasek już trzeba zręby narodowego domu, nie zaś tylko zabiegać w pracy u podstaw. Współtwórca tajnego Związku Patriotów, blisko związany z POW i całym środowiskiem niepodległościowej lewicy, przez kilka miesięcy żołnierz Legionów, od 1917 r. członek PSL „Wyzwolenie”, wnet jeden z jego czołowych działaczy, więzień twierdzy modlińskiej (luty–październik 1918 r.), wreszcie minister w rządach Daszyńskiego i Moraczewskiego. Przez ponad 10 lat był jednym z najaktywniejszych polityków polskich – najpierw stojąc

na czele liczącej się partii (1919–24), potem jako autorytatywny dla wielu pisarz i komentator życia publicznego. Może wiek, ale raczej wstrząs spowodowany dramatem „nocy brzeskiej” 1930 r., spowodował, iż odsunął się na drugą linię zachowując wszakże autorytet moralny w obrębie zjednoczonego ruchu ludowego i nie przestając być czynnym tam, gdzie kształtowała się myśl programowa tego nurtu. Zmarł na obczyźnie nie zdoławszy objąć ostatniej z przyznanych mu godności i przypisanych mu prac – członka Rady Narodowej, emigracyjnego quasi-parlamentu. Na trumnie złożono Thuguttowi Wielką Wstęgę Orderu Odrodzenia Polski. Był to czerwiec 1941 r.

Już sam biogram Thugutta zdaje się wskazywać, iż lekcja jaką dać może, odbiega od bohatersko-martyrologicznego schematu. W istocie – wybór publicystyki Thugutta jest dobrą okazją, aby przypomnieć i inne doświadczenia polskie. Dotyczy on bowiem tego właśnie, jak stawiać dom Rzeczypospolitej i jakich sprzętów używać. Tytuł tomu nie został chyba wybrany najszcześliwiej – „wyznania” kojarzyć się mogą z sentymentalnym rozrachunkiem lub intelektualną autobiografią, gdy tymczasem przygniatająca część zawartych w nim tekstów to analizy zachodzących wydarzeń i przypominanie ideowych pryncypiów najbliższych autorowi. Można powiedzieć, iż pod pewnym względem Thugutt w wyborze J. Skałkowskiego kontynuuje swoje dawne, przedpolityczne pasje – buduje od podstaw. Tym razem wiedzę o tym, jak ma powstać i funkcjonować demokratyczne państwo, i to państwo konkretne – Polska, i w konkretnym czasie.

Jeśli pamiętać o tym, jak gwałtowne były wówczas konflikty i jak beztrudno korzystano ze swobody słowa i druku, jakiego języka potrafili używać nawet wyniesieni wyżej nad innych, pierwszą naukę, którą niosą „Wyznania demokracji”, mogą określać powściągliwość i spokój. W znacznej części pomieszczonych w tomie tekstów Thugutt przemawia na równi w imieniu „ludu”, wsi, chłopów, jak i do „ludu”, a żaden z tych przypadków nie gwarantuje, aby myśl była jasna, zaś słowa nie zmieniały się w siekiery. Pisma tamtego okresu przez i dla chłopów pisane roją się, tak jak i inne, od wyzwisk, połaćjanek, gróźb, często czerwoną w nich nicią – nienawiść. I Thuguttowi „wrywają się” od czasu do czasu określenia drastyczne, nawet grubiańskie. Są one jednak rzadkością, co wynika, jak się wydaje, mniej z cech jego temperamentu, bo był politykiem twardym i świadomym, iż działacz *nie może mieć zbyt delikatnej skóry*, lecz bardziej z podstawowych przesłanek jego rozumowania i ideowej opcji, zaś tej na imię demokracja.

Wedle Thugutta składają się na nią nie tylko instytucje takie, jak powszechne pięcioprzymiotnikowe wybory i reprezentacja parlamentarna na ich podstawie wyłoniona, ale także niezbywalnie są z nią związane: kompromis, konsensus, pluralizm. *Jest rzeczą nieuchronną, choć oczywiście niemiłą, abdykować niekiedy ze swych zamiarów na rzecz skromniejszego, ale pewnego kompromisu* – pisał w 1917 r., zaś w dziesięć lat później: *Stronnictwo, które chce realizować od razu cały swój program, bierze na plecy ciężar, pod którym się załamie*. „Wszystko lub nie” znaczy w języku codzien-

nym po prostu „nie”. W 1929 r. dorzucał: *Wszędzie niewątpliwie istnieją przeciwności poglądów, antagonizmy klas, ambicje i zawiści zwalczających się ludzi i grup. Ale teren walki jest ściśle oznaczony i przyjęte w niej są obowiązujące wszystkich prawa. Zdania te Thugutt formułował bynajmniej nie w zaciszu profesorskiego gabinetu i nie na potrzeby akademickiego wykładu, ale wnosił je w wirowych przeciwności i antagonizmów, których sam był jednym z ważniejszych uczestników. Nie można Thuguttowi zarzucać, iż nie rozumiał czy nie doceniał klasowych interesów grup społecznych, które jako polityk reprezentował, ale – tak jak wielu działaczom chłopskim II Rzeczypospolitej, jak Witowski, jak Ratajowi – przyswiewcała mu jedna myśl: interesów najlepiej będzie realizowany, gdy dążyć się do niego będzie po demokratycznej drodze, przez budowanie i upowszechnianie narodowego konsensusu w podstawowych sprawach. *Sposobem demokracji – pisał – jest zawsze tylko perswazja, nie sztuka uwodzenia, ani tymi mniej gwałtu.**

Wielu było wówczas polityków, którzy potępiali gwałty stosowane przez przeciwników milcząc o aktach przemocy wywodzących się z własnych szeregów, a nawet zachęcając do nich. Thugutt do takich nie należał: *Przy budowaniu ruchu ludowego – pisał w 1919 r. – zbędne jest całkiem i szkodliwe szerzenie nienawiści stanowej /.../. W stosunku do swoich, nawet tam gdzie zachodzi wyzysk, wystarczy spokojna i mocna wola uświadomionego ludu.* W 1926 r. uzupełniał: *Nie prowadzi nigdzie droga proponowana przez tych, którzy Polskę uważaliby za ludową, gdyby lud we wściekłym pory-*

wie gniewu, w niepowstrzymanym porywie rozpaczy zniszczył i odrzucił wszystko, co nie jest nim samym, co nie jest tworem jego rąk. Nieobce mu były nawet głębokie, solidarystyczne akcenty: *Lud będzie Polskę budował, żeby w niej każdy – i chłop, i robotnik, i obszarnik czy fabrykant – był szczęśliwy i wolny.* Wiara w siłę masy, w rozumieniu Thugutta przede wszystkim chłopskiej, nie słała w parze z wizjami klasowego mesjanizmu, tak częstymi wśród inteligentów, którzy z interesami warsiw upośledzonych łączyli swoje interesy i przekonania. Patrząc na świat szerzej. W pismach swych unikał na ogół drażniących polemik i kłótni osobistych, na stronach tej książki mało znajdujemy nazwisk, nazw partii, tytułów dzienników. O co innego bowiem szło Thuguttowi – nie unikając walki politycznej i ideowej chciał wszakże uczyć tych, których reprezentował, trudnej sztuki demokracji. I to tej bezprzymiotnikowej, tej, która nie wyczerpuje się w „instytucjach” (fasady zawsze można przemalować, aby ukryły inną treść), ale tej, która stoi na podstawie ze świadomości, na myślowych nawykach, ma oparcie w psychicznej gotowości do akceptacji jej wymagających założeń. Thuguttowa demokracja to nie prosta i bezrefleksyjna podróż po dobrze oznakowanej drodze, lecz stały wysiłek, umiejętność rezygnacji, organizowania postojów i wypoczynków, porozumiewania się.

Nieodłączny składnik demokracji – wolność – rozumiana jest przez Thugutta nie jako instynkt dzikiego zwierzęcia, które gryzie kraty swej klatki, ale jako świadome uczucie człowieka, który własną odwagą i własną przedsiębiorczością dąży do niezależności.

Siłą ludu więc nie kosa, kłonica czy browning, ale *zamożność i oświata*, bez których lud pozostaje *ciemną masą*, narzędziem w ręku innych, staje się zarzewiem rewolucji, która może okazać się *koniem, który raz batem uderzony, popędziłby na ośle, zabił siebie i rozniósł wóz na drobne kawałki*. Lata poprzedzające zamach majowy 1926 r. to w lekcjach Thugutta wytrwałe, nawet namolne powtarzanie ostrzeżeń przed gwałtem i objaśnianie zasad współżycia narodowej zbiorowości, a wszystko spisane tak, jak sama demokracja winna wyglądać: z przekonaniem, ale spokojnie; z uczuciem, ale bez zbędnych emocji; z podkreśleniem zasad, ale bez oglądania się na personalia.

Wydarzenia, które miały miejsce po dojściu do władzy Piłsudskiego i „obozu legionowego”, z którym Thugutt był tak silnie związany, zmieniają oczywiście perspektywę, ale raczej przez rozszerzenie pola widzenia o nowe zjawiska w polskim życiu politycznym niż przez zarzucenie uprzednich wskazówek i pouczeń. Na pierwszy plan wysuwają się: wolność zagrożona przez *oświecony absolutyzm i cezaryzm*; prawo jako podstawa formuły spajającej naród (społeczeństwo) i władzę państwową; rola partii politycznych jako ośrodków krystalizujących poglądy i programy. Stając przeciwko nowemu obozowi rządowemu Thugutt daleki jest wszakże od spiskowego oglądu wydarzeń, uznawania tego obozu za pozbawioną oparcia mafię, absolutyzowania rozdzwieku między „społeczeństwem” a „władzą”. Pisał w grudniu 1926 r.: *Dążenie do silnej władzy olbrzymiej części społeczeństwa wydaje się być najwyższym nakazem chwili, ale tylko*

niewielki odsetek zastanawia się, na czym właściwie ta silna władza polega i jakiej jest warta ceny. Wie bowiem, iż w demokracji *ilość władzy /.../ zależeć musi od potrzeby chwili* i że gdy zajdzie potrzeba, demokracja może powiększać prerogatywy rządu i umniejszać własne. Zawsze jednak musi być spełniony podstawowy warunek – kontrola nad poszerzoną domeną. Kontrola wypełniana przez instytucje przedstawicielskie, ale także przez powszechne zastosowanie swobody wypowiedzi, nawet dla tych, którzy reprezentują postawy radykalne: *Odebrać tym ludziom głos, to tyle co siłąc manometr dlatego, że się w kotle zbyt wiele pary zbiera*.

Stanowione prawa ograniczają nie tylko władzę, ale kępują także obywateli – wszakże kto ich nie przestrzega, źle czyni, gdyż występuje przeciw zbiorowości, do której należy. Rzecz jednak w tym, jak prawa są stanowione, gdyż siłę nadrzędną ma tylko prawo stanowione demokratycznie, tylko takiemu prawu trzeba się podporządkować i tylko dla wykonywania takiego prawa jest powoływana władza państwowa; jeśli prawo jest złe, wola większości może je zmienić. Prawo stanowione od góry, którego większość nie może odmienić, przemienia się w żelazną klatkę, którą już tylko gryźć lub rozwalać można, ale w której żyć nie sposób. Prawo jest niepodzielne, zwłaszcza wówczas, gdy narzucono je z góry, *kąprysem cezara*, który nie dopuszcza odstępstwa od zasady swego przywileju w stanowieniu prawa. Każde odstępstwo oznaczać bowiem może dla niego destabilizację całości. Istnienie *cezarystycznego* prawa nie jest możliwe bez ograniczania lub likwidacji demokra-

tycznych pryncypiów – umniejsza więc swobodę wypowiedzi, usuwa w ogóle lub na nic nie stanowiący margines opozycyjne formy krystalizacji opinii publicznej (partie), zwęża rolę ustawodawcy, deformuje lub likwiduje instytucję wyboru. System taki przynosi wielorakie skutki. Jednym z najważniejszych jest, wedle Thugutta, narastająca bierność: *brak decyzji, cofanie się od sprawy publicznej*. W przypadku skrajnym *naród, który by doszczętnie i w całej swej masie stracił wiarę w siebie, musiałby spoza granic sprowadzić Włęgów, żeby nim rządzili*. Widzi Thugutt to niebezpieczeństwo i w Polsce: *Znaczna część zbiorowej duszy polskiej schnie i zamiera* – pisał w 1930 r. – *dotknięta niewiarą we wszystkie sposoby leczenia naszej zbiorowej choroby, i ostrzega: Takie suche części duszy palić się potem mogą, jak suche trociny, wybuchnąć jak proch*. Nie tylko więc zasady demokracji padają ofiarą „cezara”, ofiarą mogą stać się także narodowe imponderabilia. Za pożarem kryje się rewolta, zagraża on państwu.

Demokracja nie jest celem samym w sobie, służy społecznemu wyzwoleniu, zbudowaniu silnej zbiorowości: *Wolę Polskę niedoskonałą* – pisał Thugutt jesienią 1929 r. – *niż żadną, wątpię jednak, czy niedoskonała mogłaby się długo ostać*. Demokracja ma być władztwem, spoiwem tego, co „społeczne” i tego, co „państwowe”. Bez niej ani społeczeństwo nie osiągnie swoich celów, ani państwo nie będzie w harmonii z tymi, którzy się na nie składają. Demokracji nie da się zadekretować, nie można jej nadać. Demokracja jest procesem zaczynającym się „na dole”, wśród jednostek i w jed-

nostkach, przez niezależność ufundowaną na własnej przedsiębiorczości idzie ku zbiorowości. Czy jest to więc lekcja na dziś? I dla kogo? Czy nie za późna? Czy nie minął już czas pracy u – i od – podstaw? Jak znaleźć przekładnię między demokratyczną wizją a codziennym działaniem?

Przesłanie Thugutta tak rozumiem: budujmy demokrację wszędzie tam, gdzie sięgać możemy; myślimy w kategoriach demokratycznych zawsze, gdy przystępujemy do podejmowania zbiorowych decyzji; dążmy do własnej, choćby jednostkowej niezależności i poszerzajmy ją; między polami opanowanymi dla demokracji szukajmy konsensusu. Demokracja jest zawsze pracą u podstaw.

Andrzej Paczkowski

Intencje serca

Intencje serca

Antologia poezji religijnej

oprac. i wstęp Bożysław Walczak,

Andrzej Hartliński, oprac. graf.

Maria Dolna

Księgarnia św. Wojciech, Poznań 1985,

ss. 670

W grudniu 1985 r. Księgarnia św. Wojciecha wydała „Antologię poezji religijnej”. Autorami tej bardzo oczekiwanej książki są redaktorzy wydawnictwa – B. Walczak i A. Hartliński – od lat związani z Księgarnią, które 90-lecie istnienia uczcili wydaniem

tomu, włączając się swą pracą w tradycję wydawnictwa już niejednokrotnie publikującego poezję religijną. I choć autorzy zaznaczają, że tradycja ta w historii wydawnictwa nie jest zbyt bogata, z tym większą satysfakcją należy odnotować chęć zapalenia istniejącej luki. Autorzy zaprezentowali 404 wiersze 183. poetów, tak najstarszych wieszczów czy poetów o renomowanych nazwiskach, jak i pisarzy zupełnie nieznanymi, często nieprofesjonalnymi, nie publikujących lub tych, którzy swoje wypowiedzi religijne przybrały w szatę poetycką zamieszczają – raczej przypadkowo – w prasie katolickiej. Wysiłek zapewne wieloletniej pracy autorów został jednak niestety umniejszony przyjęciem roku liturgicznego jako kryterium doboru wierszy, co ograniczyło możliwość zamieszczenia w antologii bardzo dobrych wierszy religijnych wymykających się tak narzuconym ramom. Bez wątpienia na wyborze takiego kryterium zaważył utylitarny cel, który przyświecał wydawnictwu – antologia ma być pomocą dla duszpasterzy i katechetów oraz służyć pogłębianiu zrozumienia i przeżywania prawd Bożych. Został on, przy przyjęciu zastosowanego kryterium doboru i układu wierszy, zrealizowany jednak w sposób ograniczony. Wydaje się, że zwłaszcza w dzisiejszych czasach, tak niespokojnych i splątanych, człowiek wyraża się przez swoje wątpliwości, niepokoje i nie zrealizowane pragnienia. Podane w antologii gotowe, zaakceptowane, ustalone przez tradycję przeżycia religijne są może ładne, ale z pewnością nieadekwatne do tego, co musimy przemyśleć i przeżyć, by ocalić czy wręcz zyskać na nowo naszą wiarę.

I dlatego szkoda, że autorzy mówiąc o *dużym w ostatnich latach zainteresowaniu problemem sacrum w poezji*, inspirowanym powstaniem antologii, nie uwzględnili zagadnień trudnej wiary naszych czasów.

Należy tu przypomnieć zasadę, że każda antologia jest w pewnym sensie dokumentem i psychologicznym, i historycznym. Szkoda więc, że tak obszerny zbiór polskiej poezji jest znowu tylko cząstkowym dokumentem religijności Polaków (tzn. mówi wyłącznie o stosunku do poszczególnych świąt roku kościelnego) i nie odzwierciedla przeobrażeń wiary, jej związków z wydarzeniami historycznymi rzutującymi na stan duchowości i religijności narodu. Znajdujące się w antologii utwory, silnie związane z czasem, w którym powstały, stanowią jej bardzo nską część (np. Konopnicka, Leśmian, Baczyński). Wydaje się, że zapoznanie kryterium historycznego zubaża antologię. Dla przykładu – jakże wymowne mogłyby stać się np. słowa J. Wittlina z lat ostatniej wojny, kojarzące się nieodparcie z obrazami z lat oświecenia i romantyzmu: *Stabat Mater, Mater Nostra, Polonia – / Z cierni miała koronę na skroniach* („Stabat Mater”), lub J. Słowackiego, modlącego się do Matki Boskiej Częstochowskiej w latach zaborów: *Od ludu swego nie odwracaj powiek, / Wejdz w nasze serca i duszy potrzeby, / Spraw cud nad nami* („Bogarodzico”). Przykładów można cytować więcej.

Przy okazji sprawa nieadekwatności tytułu i podtytułu zbioru. Przy niewiele mówiącym tytule głównym – „Intencje serca” – pierwszorzędną rangę znaczeniową zyskuje podtytuł „Antologia poezji religijnej”, impliku-

jący oczekiwania odbiorcy. Pomijając sprawę braku określenia, że chodzi tylko o poezję polską i tylko chrześcijańską, a właściwie tylko katolicką (np. bez deizmu czy prawosławia), nieadekwatność użytego sformułowania zdaje się niewłaściwa zwłaszcza w konfrontacji z zawartością tomu, który nie jest antologią poezji religijnej w szerokim rozumieniu, lecz tylko, według świadomych zamierzeń, antologią poezji o roku kościelnym. A szkoda. Jakże trudno bowiem jest doczekać się antologii, która by przekroczyła wszelkie granice i była antologią poezji religijnej w szerokim, choć dosłownym znaczeniu tego wyrazu. Na razie zaś trzeba i na tę wspomnianą nieścisłość tytułu zwrócić uwagę, by nie powtórzyć jej w drugim wydaniu zbioru.

Zwężające dobór wierszy kryterium roku kościelnego, ograniczające szerszą prezentację polskiej poezji religijnej, nie pozwoliło także na uniknięcie włączenia do zbioru utworów, które są słabe literacko, a które robią wrażenie, jakby były li tylko efektem poszukiwań tekstów odpowiadających zastosowanemu kryterium tematycznemu. Właśnie sprawa doboru estetycznego utworów budzi poważne zastrzeżenia. Kryterium wartościowania literackiego zostało wyraźnie zaniżone. Próbie włączenia do antologii pisarzy niższej rangi czy w ogóle nieznanymi powinna towarzyszyć zasada bezwzględnej dbałości o poziom artystyczny utworów. Antologia, jak to już mówiono poprzednio, jest zawsze pewnym dokumentem, ma ponadto charakter służebny (podkreślany zresztą przez autorów zbioru) i dlatego zamieszczanie w niej tekstów literacko słabych może przynieść wię-

cej szkody niż domniemanego pożytku. Trudno tu nie upomnieć się o pisarzy o znaczącym dorobku poetyckim – czy pisarzy najnowszych. Dość wymienić przykładowo kilku poetów współczesnych: S. Balińskiego, J. Brauna, A. Jantę Połczyńskiego, T. Nowaka, M. Piechała, z najnowszych – np. Teresę Ferenc.

Kryterium tematyczne doboru wierszy doprowadziło autorów antologii także do pewnych błędnych zabiegów dokonywanych na poszczególnych utworach i zapewne wbrew intencjon poetów. Chodzi tu choćby o zmiany tytułów wierszy lub o dowolne skracanie tekstu. Np. tytuł „Wróbla Wielkanoc” K. I. Gałęzińskiego zmieniono na „Wróble wielkanocne” (s. 222–224). Czyż to naprawdę bardziej teologicznie i ortodoksyjnie? W tytule wiersza Z. Dołęckiego xxx /Nie chleba nam brak/ przywrócono pierwotną wersję („Hymn wielkopostny”) zarzuconą przez autora; utwór K. Piekuta „Pasterka” (s. 96) skrócono o trzy zwrotki, umieszczając go co prawda w dziale świąt gwiazdkowych, ale zniekształcając przez przesunięcie akcentu wiersza z przeżyć podmiotowych wyłącznie na tajemnicę Bożego Narodzenia, a więc tym samym fałszując intencje poetyckie autora.

Zastosowane kryterium roku liturgicznego zmuszało autorów także do pewnej klasyfikacji utworów nie sygnowanych jednoznacznie tytułem. Klasyfikacja ta niejednokrotnie budzi zastrzeżenia. Dla przykładu, czy rzeczywiście echo sytuacji ewangelicznej – ze sceny pojmania Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym – klasyfikuje „Mędrców” A. Mickiewicza (s. 166) do grupy wierszy związanych w Wiel-

kim Czwartkiem? Czy rzeczywiście motyw ten jest dla utworu najistotniejszy? Wydaje się, że autorzy dość często stosowali klasyfikację opartą wyłącznie na motywie zewnętrznym – sytuacyjnym, obrazowym czy samej nazwy – zaś zabieg taki wywołuje niepokój.

Pozostawanie w sferze powierchowności łączy się w antologii także z dekoracyjnością i łatwym, choć budzącym radość i pewną nastrojowość, przeżyciem religijnym (?). Chodzi tu o obrzędowość i zwyczaje, głównie związane z Bożym Narodzeniem i Zadzuszkami, np. wiersze: J. Czechowicza „Ludowe” (s. 55), W. Dąbrowskiego xxx /Imieniny Powązek/ (s. 335) i wiele innych; ponadto o „ładne”, sympatyczne przedstawienie postaci świętych. Zwłaszcza ta ostatnia część antologii nie grzeszy zbytnio przeteologizowaniem. Czy wino to doboru, czy funkcjonowania pewnych schematów w naszej religijności? Czy rzeczywiście warto było wprowadzać do antologii poezji religijnej tego typu utwory? Bo np. czyż może wykluczyć łatwą religijność (jeżeli w ogóle religijność jest w wierszu obecna) zinfantylizowany diabeł w *czarnej odzieży*, rodem z zabaw Mikołajowych (M. Borodejowa, „Diabeł i św. Mikołaj”, s. 595) lub opis figurki św. Stefana, który *trzyma nogi w słońcu* i nie zdradza niczym swych nadprzyrodzonych zalet (J. Harasymowicz, „Święty Stefan”, s. 613)? A co zrobić z Białoszewskiego „Duklą Janową” (s. 542), która zdaje się bardziej zabiegiem ocalającym ginące relikty ludowe niż wierszem o przeżyciu sensu stricto religijnym? Wierszy budzących wątpliwości co do ich zaszeregowania do poezji religijnej

jest w antologii więcej. Często jakby mylono treści religijne z problemami wyłącznie metafizycznymi. Wymownym przykładem może tu być wiersz Ratonia xxx /Kłękni/ (s. 351), nabierający dość jednoznacznej wymowy zwłaszcza w świetle samobójczej śmierci poety.

Są w antologii także utwory budzące pewne wątpliwości natury teologicznej. Np. w wierszu S. Buczyńskiego „Na żmartwychwstanie” (s. 217) spotykamy, jakby z wyprzedzeniem, echa teologii wyzwolenia, budzące poważny lęk, czy w utworze nie występuje zbytnie zwężenie motywu. Żmartwychwstania i Odkupienia wyłącznie do spraw społecznych.

Znajdująca się zaś we fragmencie wyżej wymienionego wiersza modlitwa wywołuje następną uwagę metodologiczną – w antologii nie miało być modlitwy (por. Wstęp). Usunięcie jej stanowi zabieg, który jest jednak niemożliwy do przeprowadzenia w antologii poezji religijnej.

Do uwagi natury metodologicznej i merytorycznej dodać należy jeszcze parę słów o zabiegach edytorskich. Nagromadziłaby się tu zbyt pokaźna lista niedociągnięć, by wymienić je wszystkie. Odnotujmy najważniejsze. Przede wszystkim – brak not bibliograficznych odnoszących się do poszczególnych utworów oraz brak przypisów (nie tylko wyjątkowo wyjaśniających łaciny). Nie dadzą się wytłumaczyć praktycznym celem antologii, są po prostu poważnym uchybieniem. O nieprzestrzeganiu obowiązujących tytułów wierszy już wspomniano. Nieścisłości w trzymaniu się ustaleń autorskich jest więcej. Dotyczą one opuszczeń wersetów lub wyrazów, np. J. Kurek, „Kołysanka betlejemską”

(także zmieniony tytuł, s. 81), J. Ośniałowski, „Zmartwychwstanie” (zmieniony tytuł, s. 237), A. Pogonowska, „Święty Franciszek z Asyżu” (s. 514), ponadto bardzo częściej dowolnej zmiany wyrazów w tekstach wierszy (np. J. Kurek, dz. cyt., A. Pogonowska, dz. cyt., T. Socha-Lisowska, „Liturgia wielkopiątkowa” i inne). Poprawa szyku wyrazów według prawideł współczesnej gramatyki opisowej wydaje się pomyłką prawdziwie kaleczącą nie tylko sam tekst, ale i poetyckie intencje autorów – np. archaizowany tekst wiersza Ośniałowskiego uzyskał bardziej współczesną wersję językową. Nieusadnym wkroczeniem w intencje poetyckie autorów są również zmiany układu stroficznego, a przede wszystkim zmiany interpunkcyjne, które daleko wykraczają poza dopuszczalną modernizację według obowiązujących współcześnie zasad. Wraz z „poprawkami” dotyczącymi zastosowania wielkich i małych liter (wkraczającymi nawet w dziedzinę ortografii) są tak liczne, że trudno je nawet wskazywać. Do tej listy dołączmy brak zaznaczeń partii opuszczonych w dłuższych utworach oraz przeoczenia korektorskie w spisach zamieszczonych na końcu książki. Niby drobiazgi (Salomena, Świerszczyńska, Kamińska, mylnie podane strony), które jednak drobiazgami nie są, gdy sprawa dotyczy tak poważnej pozycji wydawniczej.

Na zakończenie jeszcze uwaga dotycząca grafiki towarzyszącej tekstom. Wydaje się, że przerywniki rysunkowe M. Dolnej zbyt mało intensyfikują najważniejsze myśli i problemy wierszy, zaś pozostając na obrzeżach dekoracyjności i szczegółu

doprowadzają niejednokrotnie do kontrastowego wręcz zderzenia sakralnej treści utworu z ilustracją (np. rysunek muszki mający podkreślać tajemnicę Wielkiego Piątku i Odkupienia, s. 189).

Zgłoszono tu wiele uwag dotyczących omawianej antologii. Zbiór poezji religijnej mający zapłacić lukę powstałą od czasu ukazania się ostatniej tego typu pozycji w 1974 r. („Antologia modlitwy poetyckiej” oprac. A. Jastrzębski, A. Podsiad, nie licząc specyfiki poezji religijnej lat wojny – „Suplikacje czasu wojny”, oprac. J. Szczypka) jest jednak zbyt cenną pozycją w zbiorach polskiej poezji i pomocną w pracy duszpastersko-katechetycznej, by mogły ciążyć na nim jakiekolwiek zarzuty. Dlatego – zanim ukaże się drugie wydanie książki – należy przeprowadzić korektę: literacko-estetyczną, teologiczną oraz edytorską, abyśmy otrzymali tom wierszy religijnych krytycznie wydany, do którego czytelnik będzie mógł sięgać bez obawy, a w pełni satysfakcji, płynącej z kontaktu z jeszcze jedną utrwaloną kartą historii polskiej kultury.

Anna Lisowska

Nauczyciel Żeromskiego

Edward Kula

Antoni Gustaw Bem

Wrocław 1988, ss. 230, Prace Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, seria A, nr 239

Antoni Gustaw Bem (1848–1902) przeszedł do historii i legendy jako nauczyciel Stefana Żeromskiego; jeśli się o nim coś wie, to właśnie to, że uczył Żeromskiego i udzielał mu literackich wskazówek; jeśli się o nim pamięta i mówi, to zazwyczaj w szkole; najczęściej przy omawianiu biografii autora „Popiołów” lub też przy tzw. przerabianiu „Syzyfowych prac”, bowiem to Bem był pierwowzorem literackiej postaci profesora Sztettera. Inne dokonania i zasługi Bema stają się w świetle owych kieleckich faktów jakby mniej ważne i w ten sposób daje o sobie znać bezlitosność mechanizmów funkcjonowania literackich i kulturowych legend. Skupiają się one na pewnych epizodach, czasem wzniosłych, nieraz jednak drastycznych bądź śmiesznych i wypaczają obraz człowieka i jego życia monumentalizując owe epizody, nadając im znaczenie patetycznie wzniosłe bądź wielkie w śmieszności. To epizod w legendzie zdaje się stanowić o całej wartości człowieczego życia i ludzkich dokonań, tak jakby oprócz tego, co stało się legendą, w życiu owym nic godnego uwagi się nie przydarzyło. Los zaś A. G. Bema o tyle jeszcze bardziej był osobliwy, że zetknięcie się owego nauczyciela z wybitnym w przyszłości uczniem dało mu tyle tylko, że wprowadziło go – margine-

sowo – do wielkiej legendy wielkiego pisarza. Własnej legendy Bem nie zdołał stworzyć...

Wie się zatem o nim i pamięta, że był nauczycielem Żeromskiego – tak niewiele i tak zarazem ogromnie dużo w wymiarze najbardziej doniosłego faktu kulturowego. Lecz przecież Bem był nie tylko nauczycielem Żeromskiego – był kimś więcej. Mimo to jednak trudno się oprzeć chęci przypomnienia, co Żeromski napisał o swoim nauczycielu, gdy ten w 1879 r. pojawił się w kieleckim gimnazjum: *Od pierwszej lekcji jego, od przeczytania przez niego „Maratonu” Ujejskiego inna epoka, inna era zaczyna się w życiu moim. Odtąd to zacząłem rachować godziny między jedną a drugą godziną jego lekcji, odtąd ulubionym moim przedmiotem był mój ukochany język rodzinny*. W trzy lata później, wkrótce po wydaniu kuratorskiego zarządzenia o sposobie prowadzenia zajęć z polskiego, odtąd mających polegać na tłumaczeniu osławionych wypisów Dubrowskiego, Żeromski napisał o nich ostro krytyczny artykuł wynosząc pod niebiosa Bema. Redakcja „Gazety Kieleckiej” nie wydrukowała go, w „Odpowiedzi od redakcji” pisząc Żeromskiemu: *Pokłask byłby szkodliwy. Są drapieżne sępy. Najtrwalsze pomniki budują się w sercach słuchaczy*. W sercu Żeromskiego Bem istotnie miał ów pomnik, słuszne jest zatem, że znalazło się i dla niego miejsce w legendzie Żeromskiego. Co jednak ciekawe, owa legenda wcale nie oznaczała dobrej i pełnej znajomości faktów, czerpanych zwykle z „Dzienników” Żeromskiego, siłą zaś rzeczy pomijała ona inne dokonania i zasługi Bema, który nie był tuzinkowym człowiekiem. E. Kula

nie przypadkiem w książce swej skupił uwagę na dziejach związków duchowych nauczyciela i ucznia – oczywiście Żeromskiego – wnosząc tu sporo szczegółów do wiedzy o Żeromskim, przede wszystkim zaś ukazując ewolucję owych powiązań aż po całkowite rozejście się dróg Żeromskiego i Bema, gdy ten przestał dla nabierającego znaczenia pisarza być nauczycielem, stając się już tylko jednym z krytyków i historyków literatury o wyraźnie pozytywistycznej orientacji, z którą za późno urodzony *Kordian* zgodzić się nie mógł.

Obszerny ten rozdział o relacji Żeromski – Bem stanowi nie przypadkiem główny punkt ciężkości książki Kuli, dotyczy bowiem tyleż zjawiska ważnego w perspektywie dziejów kultury polskiej, ile fenomenu niezwykle, mogącego i dziś jeszcze (a może: dziś zwłaszcza) budzić coś w rodzaju zazdrości w nauczycielskich sercach i umysłach. Ta część książki Kuli jest pasjonująca także dlatego, że ukazując rasowego pozytywistę, Bema, pięknie wskazuje na to, co Żeromski wyczuwał, a czego zrozumieć nie mógł: że pokolenie pozytywistyczne było przesiąknięte romantyzmem i żyło w kulisie dla romantyzmu, choć jego przerosły uznawało za zgubne. Bardzo dobrze omawiając te problemy Kula mimo wszystko popełnił błąd sądząc, że w *Bemie żyło jakby dwóch polonistów: jeden – to ten, który nakazywał rozsądek i chwilową lojalność; drugi – w zapomnieniu recytujący patriotyczną poezję romantycznych mistrzów*. Prawdą jest, że ten drugi polonista wygrywał zawsze rywalizację z tym pierwszym, nie jest natomiast prawdą, iż Bem wprowadzał kult poezji romantycznej w zapomnienie.

Nie było to bowiem zapomnienie, lecz premedytacja czyniąca z romantycznej wielkiej poezji podstawę systemu wartości – monolit uczucia polskości.

Niewątpliwą wielką zasługą Kuli jest natomiast, iż enigmatyczną legendę wypełnił faktami ukazującymi całą złożoność relacji między Żeromskim a Bemem, dopuszczającym swego ucznia do pewnej intymności, wprowadzającym go w sprawy osobiste. Więc też ważność owej książki polega i na tym, że przynosi ona najpełniej – jak to było możliwe – zrekonstruowaną biografię Bema, w której szczególnie nacisk został położony na jego działalność pedagogiczną, nauczycielską, gdy praca krytyka i historyka literatury, którym Bem nie tyle był, ile był z zamiłowania, świadomie została tu pominięta. Trochę szkoda, wydaje się bowiem, że istniała wyraźna relacja między sposobami wyrażenia literatury przez Bema-krytyka i jej nauczania przez dydaktyka. Bem, konstatuje Kula, miał dwie wielkie pasje – ową sferę istnienia publicznego (była to pozytywistyczna praca dla ogółu) w krytyce i pracach historycznoliterackich oraz nauczycielstwo. Przez pryzmat ustaleń Kuli widać, że był to człowiek nieuczynkowy i nauczyciel prawdziwie dobry, że właśnie jako nauczyciel odniósł największe życiowe sukcesy zasługując sobie dobrze na miano dzielnego pracownika, jak nazwał go Aleksander Świętochowski. Szczegółowa analiza sposobu uprawiania zawodu nauczycielskiego przez Bema otwiera w tej książce perspektywę na obraz rzeczywistego bohaterstwa, tworzy bowiem obraz prawego i odważnego nauczyciela, uczącego w zgodzie ze swym sumieniem i najgłębszymi prze-

konaniami. Jeśli więc nawet książka Kuli zostawia pewien niedosyt dlatego, że odrywa działalność nauczycielską Bema od jego twórczości pisarskiej, to przecież jednak uzasadniony jest w niej ton pewnego entuzjazmu, z jakim autor-nauczyciel pisze o swoim bohaterze-nauczycielu, rzeczywiście zasługującym na wyrazy najwyższego uznania.

Literacka legenda zidentyfikowała tchórzliwego prof. Sztettera z „Szyfowych prac” z Bemem. Krzywdzące to i niesprawiedliwe. Pamiętając, że pod wpływem ucznia Zygiera odmienił się prof. Sztetter, trzeba wiedzieć – na co słusznie zwrócił uwagę Kula – że to sam Bem naśmiewał się z *mężów najbardziej zbliżonych do rządowego ideału nauczyciela mowy naszej w Królestwie*. Wielką zasługą E. Kuli jako autora owej monografii jest więc, że legendę wypełnił rzeczywistą treścią i prawdziwymi faktami, za sprawą których głębszego sensu nabierają słowa, jakie o Bemie napisał Andrzej Niemojewski: *Bem dawał lekcje. Ale może najpiękniejszą lekcją, jaką nam dał, było jego życie. Uczmy się od niego iść, iść za przewodnictwem sumienia, nie dbając o szczęście, o uznanie, o stanowisko, o własne „ja”*.

Jacek Kolbuszewski

Dialog?

Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia

praca zbior. pod red.
A. B. Stępnia

Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1987, ss. 240

W fakcie współistnienia w powojennej Polsce chrześcijaństwa wraz z marksistowskim socjalizmem nie wszyscy chrześcijanie widzieli jedynie dopust Boży czy karę za grzechy. Na fakt ten próbowano też spojrzeć pozytywnie jako na realną szansę obustronnego otwarcia się i ubogacenia. Polska sytuacja komunizmu tolerującego istnienie Kościoła katolickiego miała też służyć za argument w dyskusjach komunistów z krajów zachodnich z chrześcijanami poszukującymi jakiejś „trzeciej drogi”. Wydawało się, że polskie doświadczenie dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego może mieć również walor uniwersalny. J. Tischner pisał w listopadzie 1980 r.: *Pytam: był dialog, czy go nie było? Niestety, według mego przekonania, dialogu nie było. Sytuacja chrześcijaństwa przypominała sytuację Sokratesa w więzieniu. Ten zasadniczy kontekst prowadzonych sporów zmienił sens słów, polemik i wyjaśnień. Pozostała wielka nauczka: tam, gdzie spierające się strony nie mają pełnej wolności, dialog nie może być dialogiem. Ludzie mówią, ale się nie słyszą* („Polski kształt dialogu”, Paryż 1981, s. 15).

Problem dialogu chrześcijaństwa z marksizmem, a ściślej z filozofią mar-

ksistowską, podejmuje na nowo – w jakże odmiennym w stosunku do końca 1980 r. kontekście historycznym – książka pod red. A. B. Stępnia. Składa się na nią 9 artykułów, do których jest dołączony krótki konspekt wykładu pt. „Wyzwolenie człowieka a marksizm” pióra nieżyjącego już S. Kamińskiego.

Oprócz artykułów przedstawiających dzieje, a właściwie prapetye dialogu filozoficznego w Polsce od 1945 r. w książce odnajdujemy następujące pozycje: A. B. Stępnia, „Materializm dialektyczny – filozofia marksizmu” oraz tegoż autora „Wobec marksistowskiej teorii człowieka”; W. Chudy, „Człowiek jako podmiot albo człowiek jako funkcja”; J. W. Gąkowski, „Tworzenie się człowieka przez pracę”; M. A. Krąpiec OP w artykule pod znamienym tytułem „Dialog?” podaje w wątpliwość samą możliwość prowadzenia dialogu z marksistami, bo *czy dialog my być prowadzony na płaszczyźnie wiary? teologii? filozofii? czy też światopoglądu?* Nadto – zdaniem tego autora – filozofia marksistowska, zawsze uwikłana w ideologię, wyrosła i uformowała się w kontekście filozofii podmiotu i jako taka nie jest filozofią realistyczną. Jakże więc możliwe byłoby prowadzenie z nią dialogu z pozycji filozofii klasycznej, jaką jest tomizm egzystencjalny? Dlatego *autonomiczny rozwój filozofii, ukazywanie prawdziwościowych, ostatecznych (zawsze sprawdzalnych) rozwiązań doniosłych problemów związanych z istnieniem realnych bytowych „zdarzeń” (w szerokim tego słowa rozumieniu) jest chyba jedynym możliwym DIALOGIEM, w którym uczesniczą nie tylko przedstawiciele systemów prezentują-*

cych swe rozwiązania, lecz całe społeczeństwo (s. 16–17).

Szczególnie doniosłe wobec wciąż aktualnej kwestii teologii wyzwolenia są artykuły o wyzwoleniu proponowanym przez marksizm. Chodzi tutaj o prace: T. Styczeń SDS, A. Szostek MIC, „Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii” oraz s. Z. J. Zdybicka, „Człowiek – zbawcą człowieka? Uwagi o marksistowskiej teorii religii”. Wydawać by się mogło, że marksizm – stanowi przeciwieństwo wszelkiej postaci liberalizmu. Tymczasem – jak tego dowodzą dwaj pierwsi autorzy – filozofia i praktyka marksistowska jawią się jako liberalizm, tylko że dość specyficzny, bo typu kolektywistycznego. Marksizm można nazwać liberalizmem, ponieważ prawdę – zwłaszcza tę najbardziej fundamentalną, antropologiczną – podporządkowuje on wolności człowieka autokreatora, który wyzwolony od Boga może tworzyć prawdę o sobie samym mocą praxis społecznej. Tego rodzaju wyzwolenie prowadzi jednak nie do spodziewanego ubóstwienia, a do „ubestwienia” człowieka: *Odkąd ogłosił bogiem samego siebie i zezwolił istnieć tylko materii, człowiek nie może już wznosić się ponad siebie i ponad stworzony przez siebie świat, nie może odnajdywać w sobie tego, co pełnił swoją jego samego przerasta – bo ponad nim jest pustka! – i zaczyna służyć bestii w sobie* (s. 136).

Z. J. Zdybicka analizując marksistowską teorię religii celnie uwypukla fakt, że u jej podstaw leży dwie zupełnie dogmatycznie przyjęte tezy metafizyczne: materialistyczny monizm i ateizm. W tych tezach właśnie mają

swoje najgłębsze źródło doniosłe antropologicznie i religijnie twierdzenia typu: jednostka jest częścią przyrody, jest całokształtem stosunków społecznych, podstawowym złem dla człowieka jest alienacja ekonomiczno-społeczna, zaś jej konsekwencję stanowi alienacja religijna. Stąd wywodzi się decyzja *zabicia Boga, by społeczność była wolna* (s. 191).

Na koniec powróćmy do problemu dialogu między chrześcijanami i marksistami w świecie i w Polsce. Spotkania, rozmowy, wspólne dyskusje są faktem, faktem psychologicznym, socjologicznie niewątpliwie pozytywnym. Czy zasługują na miano dialogu, który by był rzeczywisty? /.../ *Nie można /.../ dać zwieść się pozornemu dialogowi, nie należy także lekceważyć infiltracji doktryny marksistowskiej w dziedzinie światopoglądu i poglądów na religię. Należy dziś jeszcze głębiej poznać warstwę intelektualną marksizmu. Trzeba dostarczyć inteligencji katolickiej „narzędzi” intelektualnej obrony w postaci pełnej prawdy o człowieku, pełnej prawdy o religii, o podstawach światopoglądu chrześcijańskiego* (s. 197–198). Sądzę, że temu celowi mogłaby dobrze służyć – gdyby nie to, że na polskim rynku jest trudno dostępna – omawiana tutaj publikacja pracowników naukowych KUL.

Jakub Gorczyca SJ

Pracownik naukowy Instytutu Teologicznego w Warszawie

Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1987, ss. 143

Modlitwa za żywych

Henryk Grynberg

Kadisiz

Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1987, ss. 143

Wpierw może należałoby – z konieczności w ogromnym skrócie – przypomnieć, jaka rola przypadła pisarzom pochodzenia żydowskiego w najnowszych dziejach literatury polskiej, od przełomu wieków XIX i XX do dziś. (Pisząc to zdanie zawahałem się: pod pióro cisnęły się takie sformułowania, jak „pisarze żydowscy tworzący w języku polskim”, i zamiast „literatura polska” – „utwory napisane po polsku”. Jedno i drugie z domieszką niepewności wynikającą z „przeczcucia” potencjalnej wielkości definicji polskości w literaturze, kładącej zachować ostrożność w osądzaniu, co można zaliczyć do literatury polskiej, czego zaś nie można; z tej pozbawionej sensu rozterki postaram się wytłumaczyć w dalszym ciągu wywodu.) Trzeba przy tym podkreślić, iż cezura przełomu wieków jest istotna: w tym okresie w procesie asymilacji społeczności żydowskiej zachodziły ważne przemiany. Zastanawiające, że po załamaniu się – w szerszej skali społecznej – nadziei związanych z asymilacyjnymi dążeniami, liczni artyści i pisarze żydowscy nie zaprzestawali wysiłków, których celem był udział we współtworzeniu kultury polskiej. Jednakże pisarze ci, w większości ludzie młodzi – bo z natury rzeczy zjawisko obejmowało swym zasięgiem przede wszystkim młodych, w mniejszym stopniu obciąż-

żonych „balastem” tradycji i bardziej wewnętrznie otwartych – stawali od razu wobec dylematu, który w zależności od tego, jak potrafiono się z nim uporać, pozytywnie albo negatywnie, ważył na ich późniejszych losach, tak artystycznych jak i osobistych. Chodziło rzecz jasna o stosunek do własnej przeszłości: czy odrzucić ją, zaprzeć się wielowiekowego dziedzictwa, czy raczej przeciwnie – podtrzymywać więź, pielęgnować i chronić, a nawet więcej – rozwijać, kontynuować dzieło pokoleń? Afiszować się swym pochodzeniem – jeżeli zamiar pełnej asymilacji miał się spełnić – jednak raczej nie należało, z miejsca bowiem przekreślało to szanse równoprawnego udziału w życiu kulturalnym „gojów”. Kultura polska w owym czasie nie była przygotowana, nie była zdolna przyjąć artystów żydowskich razem z całym bagażem żydowskiej tradycji kulturalnej; Żydzi byli zmuszeni wybierać: getto albo kariera. Tak zwana jedność w wielości czy różnorodności wtedy – to jest w epoce wszechwładnego polonocentryzmu – pozostawała w sferze nabożnych życzeń. Mogli też nie wybierać i jak np. I. B. Singer opuszczali Polskę. Oczywiście, najmniej problemów mieli pisarze obdarzeni wybitnym talentem, nadającym ich dziełom walor uniwersalności prowokującej przychylny odzew szerokich kręgów czytelników. I faktycznie, talentów nie brakło. Doszło nawet do tego, że liczni czujni krytycy oraz publicyści przestrzegali w tonie wręcz alarmującym – ze szczególnym natężeniem w latach 30., kiedy to gwałtownie wzrosły wpływy endecji – przed dopuszczaniem do „zażydzenia” kultury

polskiej, przede wszystkim literatury jako najbardziej zagrożonej. Tak więc pisarze asymilanci czynili wszystko, aby ich nie rozpoznano i najczęściej o żydowskim pochodzeniu autora czytelnicy dowiadawali się z „recenzji”-donosu, znacznie rzadziej z treści utworu. Żadnemu chyba pisarzowi nie przychodziło do głowy deklarować się: Jestem Żydem.

Okupacja hitlerowska z gruntu zmieniła świadomość większości twórców o żydowskim rodowodzie; hasła asymilacji, do niedawna mobilizujące środowisko, straciły sens; po Holocauście nielicznym ocalałym powołanie pisarskie kojarzyło się już z zupełnie innymi celami i zadaniami. Co prawda spora część uwierzyła naiwnie w utopię rozwiązania całościowego, znoszącego za jednym zamachem wszystkie podziały: rasowe, klasowe, religijne itd., ale za jaką cenę i jakim kosztem odbywało się zbawianie ludzkości – wszystkim (lub prawie wszystkim) doskonale wiadomo. Odtąd tym nowym zadaniem pisarskim, nową misją nie poddającą się kaprysom historii był (i jest nadal, np. w twórczości Adoifa Rudnickiego) moralny obowiązek świadczenia słowem. Podjęli oni trud niezwykle – podjęli brzemie wciąż krwawiącej pamięci. Stała się ona swego rodzaju constansem ich, rozchwiejanej dotąd tożsamości. W ten oto sposób narodził się i na długie lata utrwalił autotematyczny wątek opowiadań, powieści i wierszy – los inteligenta pochodzenia żydowskiego pochłoniętego przez wir historii. Wątek ten skupia wszystkie narosłe urazy, kompleksy, gniewy i bóle straszliwie doświadczonej społeczności. Czy rok 1968 zamknął, jak by się mogło wydawać, ostatecznie.

końcowy rozdział – ostatni żywy rozdział – tego niezwykłego w naszej kulturze zjawiska?

Na szczęście trudno odpowiedzieć na to pytanie jednoznacznie, że tak, że to już koniec. Życie (również literackie) kryje zaskakujące niespodzianki. Oznajmianie śmierci gatunku, tematu często okazuje się zbyt pochopne, bowiem nierzadko to, co zdaje się zanikać, niespodziewanie odradza się, jak np. mł. Kresów. Lecz nie zawsze odradzanie się ma charakter sentymentalnych wspomnień z przeszłości, może również oznaczać kontynuację.

Henryk Grynberg należy do średniego pokolenia pisarzy; dojrzał artystycznie po wojnie, ale na jego twórczość determinującą wpływa pamięć dzieciństwa wypełnionego grozą okupacji hitlerowskiej – w przeżyciach z tego okresu ukryte jest ziarno, z którego wyrastają główne motywy i wątki utworów pisarza. Jego dalsze losy osobiste także – niestety – są typowe: w 1967 opuścił Polskę i zamieszkał na stałe w USA. Na obczyźnie nadal tworzy w języku polskim i właśnie niedawno dotarła do rąk czytelników jego nowa książka zatytułowana „Kadisz”.

Bohaterem i narratorem w jednej osobie jest mężczyzna w średnim wieku, emigranci z Polski osiadły w Ameryce. Autor zastrzega się jednak, iż: *Pomimo wszelkiego podobieństwa, nie należy postaci tej opowieści utożsamiać z autentycznymi osobami a narratora z autorem*, i chyba chodzi tu o coś więcej niż chęć uniknięcia nieporozumień rodzących się w wyniku prób interpretowania dzieł literackich przez pryzmat biografii twórcy – chodzi mianowicie o to, iż niezależnie od

togo, czy fabuła jest wymyślona, czy też tworzywem pisarskim są przetworzone artystycznie przeżycia autora, rzeczywistością literacką rządzą odmiennie prawa i reguły, z prawem do suwerenności przedstawianego świata przede wszystkim. Lecz oto pod słonecznym niebem Kalifornii czeka bohatera ciężka próba. Owszem, on i jego rodzina dochodzą do pewnej zamożności, okazuje się jednak, że dobrobyt i stabilizacja życiowa mogą doprowadzić do moralnej degrengolady. Podważają autorytet obowiązujących norm i wartości, dzięki którym wspólnocie udawało się unikać wszystkiego, co mogłoby doprowadzić do zerwania spajających ją więzi. Ignorowane są nie tylko kardynalne zasady regulujące stosunki wewnątrz wspólnoty, zanikają nawet zwykłe, elementarne ludzkie uczucia. Nie ostaje się dosłownie nic, nie wyłącza się religii (*Odwołane?... – zdziwili się jeszcze bardziej Żydzi. Czy modlitwy można „odwołać”?*).

Bohater próbuje się bronić, wie, że lekceważenie wartości nigdy nie jest w skutkach moralnie obojętne – pustka w ludziach zawsze rodzi zło. Także jego tożsamość źle znosi brak jakiegokolwiek oparcia. Świadomie więc wybiera wierność tradycji, odwiecznemu prawu i zwyczajowi, narażając się w ten sposób na kpiny i złośliwe docinki. *Mój półbrat nie był Żydem. Inaczej nie odwołałby modlitw* – stwierdza. Jest bowiem głęboko przekonany, że *Żydem nie można się urodzić. Żydem trzeba się stać. W tym jest definicja Żyda. A w jaki sposób można stać się Żydem?* Odpowiedź brzmi: tylko poprzez „żarliwą modlitwę. Na pozór wydaje się to niezrozumiałe, ale bohater doznaje przypły-

wu mocy duchowej w sytuacji, której zwykle towarzyszy smutek, żal, uczucie straty, również cząstki nas samych – razem ze zmarłym grzebiemy część wspólnie spędzonego życia. Nad grobem zamordowanego przez szaleńca ojczyma odkrywa sens modlitwy: *Wytężaliśmy uwagę i słuch i dokładaliśmy starań, żeby wszystko dokładnie powtarzać, bo te słowa nie z tego świata wydawały się absolutnie niezbędne. Przeznaczone były dla umarłego, ale były niezbędne nam i dlategośmy gorliwie powtarzali /.../*

Bohater konstatuje: *Pomimo że mieliśmy tylu zmarłych w rodzinie, był to nasz pierwszy pogrzeb. Nikt – jak daleko jest zdolny sięgnąć myślą w głąb pamięci – nie miał pogrzebu, a tym bardziej nie przypomina sobie, aby ktoś umarł śmiercią zwaną naturalną. I to teraz, po pierwszym pogrzebie, przychodzi ten moment: śmierć zwaną naturalną zabiera osobę najbliższą – matkę. Przy każdej okazji, gdy znaleźliśmy się sami, wyciągałem z niej wspomnienia – moje dziedzictwo, spadek, który łatwo mi mógł przepaść, bez którego nie zostawało mi nic. Konfrontowałem jej wspomnienia z własnymi, żeby raz jeszcze wszystko utrwalić /.../ Mama dobrze pamiętała, kto gdzie zginął, w jakich okolicznościach i kiedy (rok i miesiąc), ale nie pamiętała dat urodzin, nawet roku urodzenia swoich rodziców, sióstr i brata. Rozpaczliwa próba odnalezienia brakujących elementów mechanizmu samoidentyfikacji we wspomnieniach matki – jedyne łącznika z przeszłością – kończy się niepowodzeniem; przez gasnącą pamięć przesuwają się wstrząsający korowód cieni od urodzenia naznaczonych piętnem*

śmierci – ani jednej śmierci zwanej naturalną, ani jednego pogrzebu...

Pora na wyjaśnienie, dlaczego na początku się zawahałem. Otóż można chyba powiedzieć, że H. Grynberg w swojej opowieści poszedł za wezwaniem Aleksandra Hertza, aby pisarze żydowskiego pochodzenia do kultury polskiej przynosili ze sobą więcej wartości specyficznie żydowskich. (Właściwie należałoby dodać: niestety, bo pamiętać trzeba o upokorzeniach, jakich doświadczali przedwojenni asymilanci, o koszarach Holocaustu i wreszcie o meandrach polskiej powojennej historii, i że suma tych ciężkich a nierzadko tragicznych doświadczeń stanowi rdzeń owej żydowskiej specyfiki.) Ale dochodzi do tego w momencie, kiedy tradycyjne wartości są dotknięte kryzysem, co z kolei dla pisarza jest wyzwaniem szczególnie trudnym i zarazem pociągającym. Lecz mimo kryzysu, a może właśnie dlatego, bohater polskiej książki, której akcja rozgrywa się w Ameryce, daleko od kraju, od miasta, w którym dzisiaj nikt by się nie domyślił, że mieszkali tam kiedykolwiek Żydzi, stwierdza dobitnie, z najgłębszym przekonaniem: Jestem Żydem! A więc po co dzielić, stwarzać sztuczne podziały? Książka H. Grynberga nie zostawia miejsca na wątpliwości: jest ona – przy całej swojej specyfice – częścią literatury polskiej.

Zdzisław Borodij

Studia Jasnogórskie

„Studia Claromontana“, t. VIII Wy-
dawnictwo OO. Paulinów, Jasna Góra
1987, ss. 505

Ukazał się ósmy tom „Studia Claromontana“. Można zatem uznać że seria mieści się już w pewnej tradycji, zaś kolejna pozycja wydaje się czymś naturalnym i normalnym. Tak jest, ale równocześnie tom – jak i wszystkie poprzednie – stanowi wydarzenie. „Studia Claromontana“ są bowiem rezultatem ogromnego i nie spotykanego do tej pory przedsięwzięcia – nakreślenia najszerszej panoramy zjawiska kultu Matki Boskiej Częstochowskiej i działalności klasztoru oo. paulinów. Są wydarzeniem nie tylko dla mariologów, przedstawicieli nauki o świątopoglądzie katolickim, lecz także dla wszystkich poważnie traktujących dzieje polskiej kultury. Nie można przecież tworzyć jej obrazu, interpretować jej dziejów pomijając kult maryjny uosobiony w obrazie Pani Jasnogórskiej. W przedsięwzięciu tym biorą udział przedstawiciele KUL-u, wyższych seminariów duchownych, świeckich uniwersytetów. Osiem wydanych tomów to zapis unikalnych spotkań odbywających się w klasztorze oo. paulinów pod nazwą Sesji Jasnogórskich. Po raz pierwszy w 1980 r., później kolejno w 1983, 1984 i 1985 r. przybywała do sanktuarium w połowie grudnia specyficzna pielgrzymka – pielgrzymka nauki.

Organizatorami spotkań naukowych są zakon paulinów i Instytut Geografii Historycznej Kościoła KUL. Z ramienia tych dwóch instytucji przewodniczą sesjom: generał

zakonu o. Józef Plątek i kierownik Instytutu, prof. dr Jerzy Kłoczowski. Redaktorem naczelnym serii „Studia Claromontana“ i zarazem głównym „inżynierem“ i wszechobecnym opiekunem spotkań jest o. Janusz Zbudniewek ze Skałki, wykładowca tamtejszego Wyższego Seminarium Duchownego.

Sesje Jasnogórskie ogarniają całą czasoprzestrzeń istnienia i oddziaływania Obrazu oraz rolę paulinów w krzewieniu kultu maryjnego i ich miejsce w dziejach kultury religijnej i narodowej w Polsce. Dlatego też na sali obrad można zobaczyć przedstawicieli wszystkich nauk humanistycznych. Problematyka Obrazu, sanktuarium i kultu maryjnego zostaje wszechstronnie „prześwietlona“, poddana analizie z najróżniejszych punktów widzenia. Zasada organizująca działania naukowe jest prosta – polega na przesuwaniu się w czasie od momentu powstania sanktuarium i kolejnym braniu „pod lupę“ wydzielonych okresów. Pierwsza sesja zajęła się okresem do końca XVII w., druga – wiekiem XVIII, trzecia – XIX. Sesja w 1985 r., której plonem jest tom VIII „Studia Claromontana“, objęła problematykę sanktuarium i dzieje zakonu w latach 1918–45. W każdej z tych epok wytypowano zespoły zagadnień charakterystycznych dla roli Jasnej Góry w religijności i życiu narodu. Pozwalało to zebrać referaty na wspólnej linii tematycznej, pozostawiając jednak inwencji i wiedzy referujących wybór zagadnień szczegółowych. Choć wydaje się, że nie pozostawiono na uboczu żadnego z przejawów funkcjonowania sanktuarium i paulinów w Polsce, wiele jeszcze pozostaje do zrobienia, złasz-

cza na polu opracowań uogólniających i syntetyzujących poszczególne okresy dziejów Jasnej Góry. Sesje wykazały również, jakie ogromne bogactwo zawiera problematyka jasnogórska, jaki olbrzymi obszar życia duchowego i społecznego ogarnia.

Charakteryzując lata 1918–45 prof. Ryszard Łużny powiedział we wprowadzającym referacie „Sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce”: *I w historii wspólnoty, monastycznej, św. Pawła Pustelnika, i tym bardziej w ponad 600-letnim już istnieniu Jasnej Góry nie jest to okres długi, bo przecież tylko ćwierć wieku obejmujący, tym niemniej jednak dla tego tu miejsca były to lata ważne, doniosłe a brzemienne w skutki na przyszłość. /.../ Pamiętać, przecież będziemy /.../ iż w interesującym nas tu i teraz okresie Kościół polski istniał i działał w warunkach budowania na nowo państwowości, bytu narodowego w sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej niesłychanie trudnej /.../. Nie zapominajmy więc, że Kościół ten wciągnięty być musiał w swoim widzialnym, ludzkim oraz instytucjonalnym wymiarze – nie tylko w tok życia narodowego, ideowego, społeczno-kulturalnego, ale także musiał włączyć się, jako autorytet moralny oraz jako instancja opiniotwórcza czy odwoławcza w sprawach światopoglądowych i etycznych /.../. Że nie mógł uchylić się zwłaszcza ze względu na dobro swoich wyznawców świeckich od zajmowania stanowiska /.../ także w stosunku do oddziaływań i zagrożeń zewnętrznych idących od zachodu i wschodu, od strony zarówno socjalizmu narodowego jak i socjalizmu komunistycznego, radzieckiego /.../ z nim to właśnie katolicyzm polski, jak zresztą całe chrześcijaństwo w tej części nasze-*

go kontynentu, rozegrać musiał w bliskiej już przyszłości prawdziwą światopoglądowo-filozoficzną batalię...

Tak, okres 1918–45 był trudny, ale i ważny, także dlatego, że przez osobowości, dzieła duszpasterskie, a także typ duchowości i formacje religijne kształtował postawy, grunt i atmosferę, które po II wojnie zaowocowały w praktyce jako polski kształt dialogu Kościoła z państwem. Wnioski takie, jeżeli nie były nawet podane wprost, odczytać można było z większości referatów dotyczących życia religijnego i społeczno-kulturalnego w Polsce inspirowanych myślą nauczycielską Kościoła. Nawiązywały do tego nurtu wystąpienia: Janusza Krupskiego „Pielgrzymki i ślubowania akademickie na Jasnej Górze w okresie międzywojennym”, Jana Mazura ZP „Realizacja zadań Akcji Katolickiej w działalności Jasnej Góry”, Dariusza Kaczmarczyka „Geneza i następstwa Akademickich Ślubowań Jasnogórskich”. Wynikało z nich, iż pielgrzymki jasnogórskie integrowały społeczeństwo mimo obecności elementów demagogicznych i politycznych, co było jednak specyfiką tamtych lat. Uwidoczniono również wkład takich ugrupowań, jak Iuventus Christiana, sodalicie, Akcja Katolicka w formowaniu modelu katolika i laikatu, a szerzej współuczestniczących w kształtowaniu stereotypu polskiej religijności.

Niezwykle ciekawie przedstawiają się referaty ks. Stanisława Kosińskiego SDB „Synod Plenarny Polski w 1936 r.” i ks. Jana Związka „Początki diecezji częstochowskiej a Jasna Góra”.

Pierwszy w odrodzonej Polsce Synod Plenarny zwołany na Jasną

Górę w 1936 r. był chyba największym wydarzeniem kościelnym w okresie międzywojennym. Krótki okres dzielący go od wybuchu wojny, później zaś nowa sytuacja Kościoła w PRL sprawiły, że nie wywarł on znaczących skutków i został w pewnym sensie zapomniany. A przecież postanowienia Synodu wybiegały daleko naprzód, były nowatorskie pod wieloma względami. Zabrakło jednak czasu na ich należyte wykorzystanie. Wagę Synodu podkreślił Pius XI w znaczący sposób: *„.../ gdyby nic innego nie uczynił, tylko to jedno, że laików pobudził do Akcji Katolickiej, to miałby już historyczne znaczenie*. Trzeba także pamiętać, iż na Synodzie zasiedli władcy obrządku grekokatolickiego, a był to precedens. Ogromne poparcie społeczne, jakim cieszył się Synod, zawarło się w hasle prymasa Augusta Hlonda: *„Duchowieństwo z narodem a naród z duchowieństwem*. Przez cały czas trwania obrad około 250 tys. ludzi modliło się wokół klasztoru za ich pomyślność.

Ks. J. Związek zajął się arcyciężką sprawą współpracy nowo powstałej (1925 r.) diecezji częstochowskiej z Jasną Górą. Pozwoliło to równocześnie na przypomnienie i wyeksponowanie wybitnej postaci – pierwszego ordynariusza diecezji, bpa Teodora Kubiny. (Przy okazji autor przypomina mało dziś znany projekt utworzenia diecezji śląskiej z Częstochową, postulowany przez Górnoślązaków; a także biskupów: Augustyna Łozińskiego i Zygmunta Łozińskiego z Pińska.) Bp T. Kubina jawi się jako kapłan zaangażowany w działalność społeczną Kościoła, jako organizator życia parafialnego i duszpasterz wszystkich środowisk społecznych.

Potrafił zorganizować i utrwalić więzi współpracy pomiędzy nową stolicą biskupią a sanktuarium jasnogórskim. Częstochowski Instytut Akcji Katolickiej i Diecezjalny Kongres Eucharystyczny powiązane ściśle z kultem i oddziaływaniem Jasnej Góry były programowymi i wzorowo przeprowadzonymi akcjami T. Kubiny. Miał prawo nazywać siebie *„pierwszym ministrem Matki Boskiej Częstochowskiej* jako stały propagator Jej kultu, pragnący odnowy narodowej przez wiarę czerpaną z sanktuarium.

Problematyka artystyczna reprezentowana jest w VIII tomie referatem Tadeusza Stefana Jaroszewskiego omawiającym twórczą działalność Adolfa Szyszko-Bohusza na Jasnej Górze, autora projektu Wieczernika, wejścia do kaplicy Narodzenia NMP i umeblowania dawnego skarbcza. Małgorzata Omilanowska przedstawiła udział innego wielkiego architekta – Stefana Szyllera, w kształtowaniu przestrzennym Jasnej Góry. Szyller kierował przez 26 lat pracami remontowo-budowlanymi i renowacyjnymi. Jego dziełem jest odbudowa wieży, restauracja kościoła i kaplicy z Obrazem oraz ukształtowanie otoczenia klasztoru od południa i zachodu.

Tom zamyka „Katalog rękopisów Biblioteki Paulinów w Krakowie na Skalce” opracowany przez o. J. Zbudniewka i Zofię Kowalską-Urbankową. Jest to pierwszy ważny krok ku syntezie dorobku naukowego paulinów w Polsce.

Charakteryzując serię „Studia Claremontana” o. J. Piątek powiedział m.in.: *„Dokumenty pozostające w archiwum jasnogórskim dotyczą nie tylko dziejów zakonu paulińskiego i kultu*

maryjnego, na Jasnej Górze, ale także wyjątkowego powiązania tego ośrodka z historią naszej Ojczyzny. „*Studia Claromontana*” są z pewnością próbą udostępnienia tych źródeł i badań naukowych nad nimi zainteresowanej społeczności katolickiej.

Dotychczasowe sesje i przedstawione na nich studia nie rozwiązały wystarczająco problemów sanktuarium. Nie było to jednak możliwe i nie stanowiło założenia. Zostały natomiast nakreślone ramy zjawiska kultu jasnogórskiego oraz styl pracy i spotkań naukowych. Najważniejsze zaś jest chyba to, że sanktuarium wzbogaciło się o trwałe i instytucjonalne forum wypowiedzi, umożliwiające przybliżenie społeczeństwu tajemnicy działania Matki Boskiej Częstochowskiej.

Andrzej Datko

Nie tylko Eichmann, nie tylko w Jerozolimie

Hannah Arendt

Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła

Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1987

Pierwsze wydanie tej książki pojawiło się w USA w 1963 r. Dociera ona więc do nas z niemałym opóźnieniem, monstrualnym nawet jak na

nasze warunki – z poślizgiem aż prawie 25-letnim! Dzieje się tak nie bez konkretnych powodów. W powojennej Polsce autorka książki – uczennica Karla Jaspersa, redaktorka amerykańskiego wydania „Dzienników” Franza Kafki, pierwsza w historii Columbia University kobieta-profesor – choć wywodząca się z socjologicznej lewicy nigdy nie mogła liczyć na zbyt dużą sympatię decydentów. Jako autorka fundamentalnego, klasycznego już dziś 3-tomowego studium o totalitaryzmie („*The Origins of Totalitarianism*”, 1951) oraz zagorzała przeciwniczka stalinizmu przez kolejne dziesięciolecie była u nas skazywana na faktyczną śmierć cywilną. (Jej nazwiska brak np. nawet w cztero-tomowej encyklopedii PWN z 1973 r.) W tym sensie edycja „Eichmanna w Jerozolimie” jest czymś pozytywnym. Jest pierwszym większym wyłomem w anachronicznym braku obecności H. Arendt w witrynach księgarskich i na bibliotecznych półkach. Pierwszym; czy jednak – jednocześnie, o co się obawiam – nie ostatnim?

Oprócz przyczyn ogólnych w przypadku „Rzeczy o banalności zła” o opóźnieniu publikacji zdecydowały zapewne jeszcze powody bardziej specyficzne – związane wyłącznie z tym jednym konkretnym tytułem. Książka ta, nie należąc wcale do głównego nurtu twórczości Arendt (choć, jak się za chwilę okaże, jednak do niego nawiązująca), jest bowiem kilkusetstronicową relacją z procesu A. Eichmanna, który odbył się w początkach 1962 r. w Jerozolimie i zakończył skazaniem, a następnie publiczną egzekucją tego głównego administratora *ostatecznego rozwiązania*; równocześnie jest interesującą

próbą pogłębionej analizy hitleryzmu i hitlerowskiej polityki ludobójstwa. A obraz, jaki wylania się po lekturze tej książki, jest bardzo różny od tego, do którego przyzwyczaili nas nasza oficjalna propaganda (co, rzecz jasna, wcale nie oznacza, iż jest on mniej prawdziwy). W swej pozbawionej jakichkolwiek emocji książce (jak ona potrafiła tego dokonać?... na dodatek będąc Żydówką?!) H. Arendt ukazuje bowiem hitlerowską maszynę NIE jako twór jakichś krwiożerczych potworów, lecz jako pewien wewnętrznie spójny system w przeważającej większości wypadków obsługiwany przez ludzi CAŁKOWICIE NORMALNYCH (autorka w kilku miejscach zastanawia się nawet, czy nie jest to normalność wręcz patologiczna; czy właśnie odrobina szaleństwa, a co za tym idzie – również odrobina wyobraźni, nie mogła być uchronić świata przed tym, co się wtedy wydarzyło? i kto wie, czy nie jest to w ogóle jedno z najbardziej frapujących pytań, jakie nasuwa ta lektura). Problem hitleryzmu z płaszczyzny Niemiec i Niemców jako propagandowego straszaka Arendt – nic o tym nie wiedząc – przesuwą zatem w sferę rozważań bardziej ogólnych i uniwersalnych. W ten sposób gwałci powszechnie przyjęty u nas kanon. Jak można przypuszczać, właśnie ta dowodzona przez nią NORMALNOŚĆ przyczyn owego największego w historii mordu wraz z sugerowaną ich potencjalną UNIWERSALNOŚCIĄ są dalszymi, tymi specyficznymi, przyczynami niewiarygodnego opóźnienia w dopuszczeniu tej publikacji na nasz rynek wydawniczy.

„Normalność przyczyn” Arendt rozpatruje w dwóch całkiem różnych

przekrojach: po pierwsza – jako PSYCHICZNĄ normalność samego Eichmanna; po wtóre – jako normalność tożsamą z RACJONALNOŚCIĄ I OBIEKTYWNOŚCIĄ stosowanych przezeń metod. Pisze: *Wbrew wszystkim wysiłkom oskarżenia, każdy mógł się przekonać, że ten człowiek (Eichmann – przyp. R. W.) nie był potworem**. A następnie: *Kłopot /.../ polegał na tym, że ludzi takich jak on było bardzo wielu, a nie byli oni sadystami, ani osobnikami perwersyjnymi, byli natomiast – i wciąż są – okropnie i przerażająco normalni. Z punktu widzenia naszych instytucji prawnych oraz kryteriów oceny moralnej normalność owa była dużo bardziej przerażająca niż wszystkie potworności razem wzięte, gdyż oznaczała ona – o czym wielokrotnie mówili w Norymberdze podsądni i ich adwokaci – iż ów nowy rodzaj przestępcy, będący w istocie „hostis generis humani”, popelnia swoje zbrodnie w okolicznościach, które właściwie niemal uniemożliwiają mu uświadomienie sobie lub poczucie, że czyni coś złego. Pod tym względem materiał dowodowy w sprawie Eichmanna był jeszcze bardziej przekonujący... Jeszcze przed rozpoczęciem rozprawy obrońca podsądnego miał stwierdzić, że jego klient ma mentalność zwykłego listonosza. Ku przerażeniu wszystkich zebranych na sali sądowej proces miał to potwierdzić.*

Arendt dostarcza także bezcennego materiału do dyskusji nad tym, w jakim stopniu pozorna racjonalność postępowania i obiektywność stosowanej w nim PROCEDURY może służyć za betonowy parawan odgradzający od wszelkiej moralnej i etycznej refleksji; w jakim stopniu racjonalność – a raczej: pseudoracjonalność – może

się stać pretekstem (powodem?) wprost bezgranicznej bezrefleksyjności. Wykazuje, na ile zgubne może się okazać sprowadzanie problemów moralnych i etycznych do zagadnień... czysto gramatycznych, językowych i prawnych. Jeszcze raz wychodzi na jaw to, że moralność, w swej istocie, jest **NIEREDUKOWALNA** i że przynajmniej w pewnych okolicznościach i sytuacjach to właśnie język myśli nami, a nie my językiem. Z zeznań Eichmanna dowiadujemy się, m.in., że *dyskusja* (o „rozwiązaniu ostatecznym” – przyp. R. W.) *skupiała się początkowo wokół „skomplikowanych zagadnień prawnych”, takich jak traktować pół- i ćwierć-Żydów – powinno się ich zabijać, czy też tylko ich poddać sterylizacji? Następnie poddano szereg dyskusji „różne metody zabijania” i tu także uczestnicy wykazali „nawzajem dobre zrozumienie”*. Najpierw musiano jednak wprowadzić tzw. reguły językowe; to właśnie one, niczym szczepionka, krok po kroku, znieczulały i przyzwyczajaly do zmasowanego, zakrojonego na skalę przemysłową ludobójstwa, które już wkrótce miało nastąpić. (*Żadna z rozmaitych „reguł językowych” starannie obmyślanych w celu wprowadzenia w błąd i ukrycia prawdy nie wpłynęła w sposób bardziej rozstrzygający na mentalność zabójców niż ów pierwszy wojenny dekret Hitlera, w którym wyraz „zamordować” zastąpiono wyrażeniem „przyznać śmierć z łaski”*.) Arendt niezwykle sugestywnie pokazuje płynność, bezbolesność i naturalność przejścia od zagadnienia e-migracji Żydów do problemu ich e-ksterminacji; od programu e-utanazji do polityki e-ksterminacji. Nie nazywając go po imieniu, formułuje w ten spo-

sób jedno z podstawowych praw totalitaryzmu – **PRAWO ODWRACANIA UWAGI OD ZAGADNIENI MORALNYCH POPRZEC POMNAŻANIE RUTYNOWOŚCI I BEZREFLEKSYJNOŚCI**.

Właśnie w tym sensie książka „Eichmann w Jerozolimie”, wbrew jej odmienności gatunkowej i tematycznej, mimo wszystko stanowi bezpośrednie nawiązanie do całego dorobku politologicznego H. Arendt. Omawiając poszczególne zagadnienia wyłaniające się z zeznań Eichmanna, przez nagromadzenie faktów i dotyczących ich opinii, autorka stara się odnaleźć pewne bardziej ogólne prawidłowości, których obowiązywanie na pewno nie ogranicza się tylko do państwa narodowych socjalistów i do problematyki Holocaustu. I odnajduje ich co najmniej kilka. Szczególnie wiele uwagi poświęca charakterystycznej dla totalitaryzmu **TENDENCJI DO SYSTEMATYCZNEGO ZACIERANIA WSZELKICH GRANIC I PODZIAŁÓW**. W omawianych przez nią przypadkach chodzi przede wszystkim o intencjonalne rozmywanie granic między rządzącymi a rządzonymi, między ofiarami a oprawcami. Proces Eichmanna potwierdził bowiem (jak pisze Arendt), iż: *zarówno w Amsterdamie jak w Warszawie, w Berlinie tak samo jak w Budapeszcie można było mieć pewność, że funkcjonariusze żydowscy (członkowie samorządów żydowskich – przyp. R. W.) sporządzą wykazy imienne wraz z informacjami o majątku, zagwarantują uzyskanie od deportowanych pieniędzy na pokrycie kosztów ich deportacji i eksterminacji, będą aktualizować rejestr opróżnionych mieszkań, zapewnią pomoc własnej policji w chwyтaniu i ładowaniu Żydów do pociągów, a na koniec zaś –*

w ostatnim geście dobrej woli – przekażą nietknięte aktywa gminy żydowskiej do ostatecznej konfiskaty. I dalej: *Wiemy /.../ [że] czuli się [oni] jak kapitanowie, „których okrętom groziło zatonięcie, a mimo to zdołali bezpiecznie dopłynąć do portu, wyrzuciwszy część cennego ładunku”, albo jak wybawcy, którzy „za cenę 100 ofiar zratowali tysiąc ludzi, za cenę tysiąca 10000”. Prawda była jeszcze bardziej ponura. Działający na Węgrzech dr Kasner uratował np. dokładnie 1684 osoby za cenę około 476 tysięcy ofiar.*

To jeden z najbardziej kontrowersyjnych wątków „Rzeczy o banalności zła”; jednocześnie – ta część rozważań, która najsugestywniej i najpełniej uświadamia tragizm i wagę poruszanych tu problemów. Kontrowersję przez wiele lat wynikały stąd, iż wywody Arendt interpretowano jako chęć obarczenia częścią winy za Holocaust samych Żydów! A przecież dziś jest więcej niż jasne, że nie o to miało i mogło tu chodzić. W zamieszczonej na końcu książki listownej polemice z Gershomem Scholemem autorka wyraźnie to stwierdza i nie pozostawiając miejsca na żadne wątpliwości w tym względzie mówi, że *wcale nie to [ma] na myśli; że był to element SYSTEMU* (podkr. własne – R. W.), *który nie miał NIC wspólnego z Żydami*. W ten sposób jeszcze raz wypukliła uniwersalizm – ponadnarodowość i ponadregionalność – swoich rozważań oraz silne ich osądzenie w tym, co sama zwykła określać jako *kondycję ludzką* – ludzki, przyrodzony całemu gatunkowi tragizm i gatunkową podatność na PRZYCZNĘ oraz wszelkie mechanizmy zła (por. w książce s. 397).

Uszczegółowionym przejawem realizacji poprzedniej tendencji (zacieranie, rozmywanie granic i podziałów) było DOPUSZCZANIE WYJĄTKÓW, AŻEBY ZACHOWAĆ REGULĘ OGÓLNA. Czytamy: *...akceptacja uprzywilejowania pewnych kategorii ludzi – Żydów niemieckich w odróżnieniu od Żydów polskich, kombatantów i Żydów z odznaczeniami w odróżnieniu od zwykłych Żydów, rodzin, których przodkowie urodzili się w Niemczech w odróżnieniu od obywateli niedawno naturalizowanych itd. – stanowiła początek moralnego upadku /.../* Dla tych, którzy nie chcieli zamykać oczu od początku musiało być jasne, że „ogólnie przyjęta praktyka” polegała na tolerowaniu niektórych wyjątków, aby tym łatwiej zachować zasadę ogólną. Na następnej stronie myśl ta jest kontynuowana: *Katastrofalne /.../ w owej akceptacji uprzywilejowanych kategorii ludzi było to, że każdy kto domagał się, aby w jego przypadku uczynić „wyjątek”, pośrednio uznawał samą zasadę.*

Tak – dramatyzm tej książki polega właśnie na tym, że odkrycia Arendt pokrywają się z najgorszymi przeczuciami i z najciemniejszymi twierdzeniami podpowiadanymi nam przez intuicję. Pośród faktów wyłaniających się z zeznań Eichmanna z łatwością identyfikuje ona dwie inne zasady, których stosowanie utrwała i umacnia systemy totalitarne: UNICESTWIANTIE HEROIZMU I POWOŁYWANIE SIĘ NA WYJĄTKOWOŚĆ SYTUACJI. Udo-wardnia i przekonuje, że w umysłach ludzi, którzy stali się zbrodniarzami, zaległo się po prostu przekonanie, że uczestniczą oni w jakichś historycznych, wspaniałych i absolutnie wyjątkowych wydarzeniach („wielkie zada-

nie, które przychodzi raz na dwa tysiące lat") /.../ Tak więc zamiast wykrzyknąć: Cóż za potworne rzeczy zrobiłem tym ludziom! – zbrodniarze potrafili powiedzieć: Cóż za potworne rzeczy musiałem oglądać wykonując swe obowiązki. Jak ciężkie było brzemie na moich ramionach! Z drugiej strony – jednocześnie – każda inna forma bohaterstwa była wykluczona, a przynajmniej systematycznie WYKLUCZANA. Wszak – jak pisze Arendt – perfidia współczesnych systemów totalitarnych polega między innymi na tym, że nie pozwalają, by ich przeciwnicy umarli wspianą, dramatyczną śmiercią męczenników za swoje przekonania. Państwo totalitarne każe pogryźć się swym przeciwnikom w anonimowym milczeniu. Jest rzeczą pewną, że każdy, kto ośmieliłby się ponieść śmierć zamiast tolerować milcząco zbrodnie, złożyłby swe życie w daremnej ofierze. Nie znaczy to, że ofiara taka byłaby pozbawiona moralnego sensu. Tyle tylko, że byłaby PRAKTYCZNI (pokr. własne – R. W.) – bezużyteczna.

W sumie – mimo wielości możliwości do zastosowania kluczy – książka ta jest chyba przede wszystkim ponadczasowym apelem przeciw brakowi wyobraźni i bezrefleksyjności. Za swój główny przedmiot obiera badanie współzależności bezmyślności, rutynowości i zła. Eichmann nie był głupcem – stwierdza Arendt w finale. To czysta bezmyślność – której bynajmniej nie można utożsamiać z głupotą – predysponowała go do odegrania roli jednego z największych zbrodniarzy... Następnie dodaje: Bezmyślność /.../ [może] spowodować większe spustoszenie niż wszystkie złe instynkty razem wzięte... – na tym

właśnie polegała najważniejsza lekcja, jakiej można było się nauczyć w Jerozolimie.

Roman Warszawski

* Wszystkie cytaty w tłumaczeniu Adama Szostkiewicza.

sesje · sympozja

O dwóch stylach filozofowania

Drugie spotkanie studentów i pracowników Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL ze studentami i pracownikami Oxford University, które miało miejsce w Kazimierzu Dolnym (14–19 III 1988 r.), było ponowną okazją do konfrontacji dwóch sposobów uprawiania filozofii*. Organizatorzy symposium (ze strony angielskiej dr K. V. Wilkes, zaś ze strony polskiej dr U. Żegleń) obrali tym razem jako płaszczyznę dyskusji szeroko pojętą problematykę epistemologiczną. Angolicy podejmowali zarówno samo zagadnienie koncepcji teorii poznania (a zwłaszcza jej popularnej ostatnio wersji znaturalizowanej), jak i wiele szczegółowych problemów teoriopoznawczych. Nawiązywali przy tym do klasycznych rozwią-

zań Descartesa, Kanta, Wittgensteina i do współczesnych dyskusji toczących się na gruncie anglosaskim. I tak np. kilkakrotnie powracało zagadnienie filozoficznej teorii spostrzegania uwzględniającej empiryczne badania nad przebiegiem percepcji. Poruszano też problemy leżące na styku teorii poznania z innymi dyscyplinami filozoficznymi: z filozofią nauki (koncepcja przyczynowości) czy z filozofią religii (problem doświadczenia religijnego). Przedstawiciele KUL-u podejmowali kwestię relacji badań nad językiem do filozofii, zagadnienia ogólności jako wartości epistemologicznej, granic jednoznaczności, relatywizmu prawdy oraz, podobnie jak w przypadku gości z Oksfordu, zagadnienia z pogranicza epistemologii, filozofii nauki i filozofii religii.

Jak z powyższego widać, obie strony łączyła wspólna problematyka. Wspólny też był w zasadzie kontekst stawiania problemów, gdyż polskie wystąpienia, choć preferowały rozwiązania typowe dla lubelskiej wersji tomizmu egzystencjalnego, starały się nawiązywać do współczesnych dyskusji toczących się w ramach anglosaskiej filozofii analitycznej. Zbieżności te nie mogły jednak przesłonić różnic w sposobie filozofowania, które najprościej zawrzeć by można w przeciwstawieniu: ERUDYCJA versus ARGUMENTACJA.

Filozofowie z Oksfordu starali się możliwie najprostszymi środkami i bez zbędnych egzemplifikacji historycznych uchwycić naturę podejmowanego problemu i rozważyć się jego konkurencyjnych rozwiązań. Zadziwiali przy tym sprawnością w formułowaniu argumentów, które przybierały najczęściej trojaką postać: filozo-

ficznej interpretacji wyników nauk szczegółowych, wyszukiwania kontrprzykładów (często doskonale znanych z życia potocznego) i eksperymentu myślowego. Zaprezentowana przez nich próbka filozofowania wystarcza do podważenia pokutującego tu i ówdzie poglądu, iż filozofowie oksfordzcy uparcie zajmują się czyszczeniem swoich okularów, nie starając się spojrzeć przez nie na świat (autorem tej uszczypliwej uwagi jest K. R. Popper). Przedmiotem ich zainteresowania nie jest bowiem już dzisiaj sam język wzięty w oderwaniu, lecz przede wszystkim związki języka ze światem. Jeśli coś ze swoich dociekań starają się eliminować, to zazwyczaj nie intersubiektywnie daną rzeczywistość (świat publiczny), lecz sferę mentalną, którą uważają za prywatny świat życia psychicznego.

Przedstawiciele KUL-u nawiązując w swoich wystąpieniach do kontekstów anglosaskiej filozofii analitycznej siłą rzeczy poruszali się po ogólnikowo i wyrywkowo znanym terenie. Stąd też podejmowali niejednokrotnie dyskusje ze stanowiskami już dawno wśród analityków przewycięzonymi lub osłabionymi (nie dostrzegali np., że odrzucenie sfery mentalnej nie musi się wiązać z nominalizmem). W pozytywnym wykładzie poprzestawali zazwyczaj na szkicowym sygnalizowaniu rozwiązań wykorzystując natomiast materiał erudycyjny z zakresu historii filozofii. Bardziej też koncentrowali się na głoszeniu tezy i podkreślaniu jej ważności niż na argumentacji. Takie podejście wiąże się częściowo z naturą filozofii uprawianej na KUL-u, opierającej swoje tezy na intuicyjnie dojrzałych stanach rzeczy. Przy przyje-

ciu takiego stanowiska uznaje się szereg też bez dyskursywnego uprą-
womocnienia.

Równie istotnym powodem od-
mienności sposobów filozofowania
obu stron wydają się różnice w syste-
mie edukacji filozoficznej. Studia filo-
zoficzne w Oksfordzie przebiegają
równoległe z systematycznym studio-
waniem jakiejś dyscypliny humanisty-
cznej lub ścisłej (np. polityki, ekono-
mii, psychologii, matematyki). Rezyg-
nuje się tam z dążenia do opanowania
przez studentów całości dziejów filo-
zofii. Chodzi raczej o wykształcenie
świadomości problemów filozoficz-
nych i technik ich rozwiązywania na
przykładzie kilku wybranych myśli-
cieli (zazwyczaj Descartes'a, Hume'a,
Kanta, Wittgensteina). Odbywa się to
nie na drodze biernego przyswajania
sobie doktryn tych filozofów, lecz
przez samodzielne parafrazowanie ich
argumentów, wyszukiwanie słabych
punktów w argumentacji i nowych
teoretycznych odniesień. Wiąże się
z tym, oczywiście, ryzyko powtarza-
nia tego, co już kiedyś zostało lepiej
zrobione. Taka samodzielna praca
myślowa bardziej jednak wyrabia filo-
zoficznie niż wyszukiwanie i studio-
wanie wszelkich zaistniałych rozwią-
zań.

Niewątpliwie ideałem edukacji filo-
zoficznej jest nabycie zdolności samo-
dzielnego filozofowania połączonej
z gruntowną znajomością dziejów
filozofii. Biorąc wszelako pod uwagę
olbrzymi przyrost literatury filozofi-
cznej, koncentrowanie się na zdoby-
ciu „erudycji” historycznofilozoficznej
może wyprzeć na marginesie kształce-
nie zdolności samodzielnego i kryty-
cznego podejmowania zagadnień filo-
zoficznych. Sympozjum w Kazimie-

rze nad Wisłą było znakomitą okazją
do uświadomienia sobie tego dylema-
tu.

Piotr Gutowski

Tadeusz Szubka

* Sprawozdanie z pierwszego sympozjum
ukazało się w „PP” 1986 nr 10, s. 146–151.



Postmodernizm z dołu i z góry

Instytut Sztuki PAN zorganizował
w dniach 9–10 czerwca sesję poświę-
coną problematyce postmodernizmu.
Wzbudziła ona spore zainteresowanie
szczególnie w środowisku krytyków
sztuki, a także artystów. O postmo-
dernizmie sporo się w tym gronie
ostatnio dyskutuje. Jest to pojęcie
atrakcyjne nie z racji tego, że precy-
zyjnie wyjaśnia pewne zjawiska, prze-
ciwnie – jest ono w gruncie rzeczy
wciąż dość niejasne; raczej intuicyjnie
pojmowane, pojawia się u różnych
autorów w nieco odmiennych znacze-

niach. Zalety jego zdają się polegać na tym, że dotyka czegoś, co z całą pewnością wisi w powietrzu. Któż jeśli nie artyści lub wrażliwi krytycy wyostrzają swój wzrok i słuch na takie właśnie rodzaje się, nie do końca nazwane zjawiska. Postmodernizm zdaje się wygrywać w konkurencji z innymi – nawet precyzyjnymi – określeniami, a także nieprecyzyjnymi, stając się hasłem wywoławczym refleksji na temat tego, z czym mamy do czynienia we współczesnej praktyce artystycznej i nie tylko tam.

Mamy tu niewątpliwie do czynienia z rozkładem pewnych reguł rządzących do niedawna nieomal niepodzielnie światem sztuki. Jakich to niespodziewanych kłopotów dostarcza nam wciąż sztuka! Rozpadają się bowiem reguły, które były uważane za wcielenie – braku reguł. Może powiedzmy inaczej – rozpadają się reguły, które dopóki obowiązywały, działały jakby z ukrycia. Świat sztuki XX w. jawił się raczej jako domena chaosu. Dla jednych to, co się w tym świecie działo, było postępującym procesem rozkładu wszelkich wartości warsztatowych, estetycznych, etycznych. Dla innych – głównie artystów – następowało tam twórcze rozszerzanie ludzkich możliwości – lub – coś w tym rodzaju. W taki oto sposób jawiła się XX-wieczna awangarda. Ona właśnie staje dziś na cenzurowanym, i to nie jako wyzwoliciel, bezkompromisowy żołnierz wolności (nomen omen), lecz jako surowy despot, sprawca zwężenia reguł rządzących twórczością artystyczną. Awangarda zostaje odsłonięta jako ciemieźca trzymający twórców w jarzmie idej postępu, mający ich wizjami szczęśliwej przyszłości. Okazało się, że w rzeczywi-

stości dostarczała ona chudej duchowej strawy, której głównym składnikiem był autotematyzm, zaś twórczy proces sprowadzała do wiwatekacji. Współczesna praktyka artystyczna próbuje przekroczyć awangardę, która kiedyś widziana „z dołu” wydawała się wyznaczać perspektywę twórczości bez granic, dziś, oglądana niejako „z góry”, wyłania się jako jeszcze jedna historyczna koncepcja sztuki wkomponowana w szerszą, choć równie „skończoną” modernistyczną wizję kultury i społeczeństwa.

Otóż wspomniany kłopot polega na tym, że artyści coraz powszechniej przyswajają sobie postawę krytyczną wobec awangardowych stosunków artystycznych i wykraczają poza coś, co samo było wykroczeniem. Bardzo często robią to nawiązując do nieawangardowych koncepcji sztuki. Określeniem „postmodernizm” opatrjuje się czasem coraz liczniejsze ostatnio przypadki rekonstruowania różnych nieawangardowych zasad warsztatowych, wraz z pewnymi, mniej lub bardziej rozwiniętymi, wątkami filozoficzno-estetycznymi. W cenie są zwłaszcza te idee, które były i są antymodernistyczne. Sami zwolennicy tych działań nie zawsze się kwapią do posługiwania się etykietką postmodernizmu. Przeciwnie, zdarza się, że oponują przeciwko takim manipulacjom. Modernizm jest dla nich dostatecznie nieimiłym projektem artystycznym i kulturowym. Toteż nie chcą, aby była mowa o jakimś postmodernizmie w ich przypadku. To „post” wyznacza pewną nieubłaganą logikę następowania rzeczy, co również wydaje się im wątpliwe. A zatem, jeśli jest jakiś postmodernizm z tego punktu widzenia, to może on

jedynie oznaczać powikłania po modernistycznej chorobie.

Niewątpliwie jest wiele racji w takim widzeniu całego problemu. Postmodernizm, tak jak jawi się na powierzchni życia artystycznego lat 80., rzeczywiście może być traktowany jako powikłania, jeśli modernizm traktuje się jako chorobę. Stanowi on – jeszcze inaczej rzecz ujmując – dobre określenie dla tych praktyk artystycznych, które porzucają co prawda awangardowy schemat, ale robią to tak, aby się sycić jednocześnie energią jego upadku. Przekraczanie awangardy staje się jeszcze jednym tematem sztuki. Tak oto autotematyzm awangardy przeraża się w jeszcze bardziej wyrafinowany autotematyzm postmodernistyczny. „Przekraczanie awangardy”, rozbijanie świadomości i praktyki artystycznej ukształtowanej przez nią staje się zajęciem pochłaniającym licznych twórców i przynoszącym zyski w postaci coraz to nowych dzieł. Wycieczki w artystyczną „przeszłość” są tu uprawiane tylko o tyle, o ile są czytelne jako gra z regułami awangardy artystycznej. Tak chyba należy rozumieć postmodernistyczny nurt praktyki artystycznej ostatnich lat.

Osobliwy zwrot, jaki nastąpił niedawno, polega – z grubsza rzecz biorąc – na tym, że po grach wojennych, jakie prowadzili z awangardą głównie przedstawiciele ekspresyjnego młodego malarstwa, przyszedł okres gier pokojowych. Polegają one na życzliwym nawiązywaniu do koncepcji awangardy historycznej i neoawangardy. Powraca się do nich ostatecznie i z pełną atencją. Sam „gest” powrotu wydaje się dostatecznie czytelny w latach 80., wyróżniając jego

autora jako postmodernistę. Chociaż w tym przypadku gra jest dość wyrafinowana i może się zdarzyć, że działanie takie zostanie potraktowane jako „naiwne” awangardowe, zaś autor zostanie zaliczony do dinozaurów.

Dodajmy, że ten typ przekraczania awangardy, który byłbym skłonny nazywać właśnie postmodernizmem, oprócz wymienionych dwóch sposobów prowadzenia gry: wojennego, destrukcyjnego i pokojowego, adaptacyjnego, możemy zróżnicować w jeszcze inny sposób. Moglibyśmy mianowicie mówić o postmodernizmie katastroficznym – upatrującym w grze z awangardą przedłużającej się agonii sztuki i symptomów jej nieuchronnego końca; moglibyśmy także mówić o postmodernizmie optymistycznym, tzn. takim, który w owych grach upatruje nowych możliwości twórczych. Optymiści wierzą, że postmodernizm jest nową artystyczną erą, oglądaną dziś jeszcze niejako „z dołu”, jawi się więc jako niczym nie ograniczony horyzont twórczości. „Post” jest więc w tym ujęciu raczej „pre”... No tak, tu wyczerpuje się zapewne cierpliwość moich czytelników. Czy w tej grze przedrostków zachował się jeszcze jakiś sens? Wierzę, że w przymacie sztuk pięknych i w tym uproszczeniu wynikającym z publicystycznych założeń, którym staram się w tym miesiącu sprostać, nie przeczę treściom ogólnej „debaty postmodernistycznej”, która objęła filozofię, socjologię, krytykę literacką, architekturę, wzornictwo.

Sesja Instytutu Sztuki przyniosła szereg kompetentnych wypowiedzi przedstawicieli prawie każdej z tych dziedzin. W ciągu dwóch dni wygłoszono 18 referatów, odbyła się też

dyskusja. Nie mam dość miejsca ani też sił i kompetencji, by streścić przebieg sesji. Kto nie był, niech żałuje. Na pocieszenie informacja, że materiały z sesji będą wydane drukiem. Powiem tylko, że szczególnie interesujące wydają się te referaty, w których postmodernizm był ujmowany rzeczowo, przez pryzmat poglądów jego czołowych przedstawicieli. Taki charakter miało wystąpienie Andrzeja Kaniowskiego, który szeroko opisał przebieg dyskusji o postmodernizmie (ze szczególnym uwzględnieniem dialogu francusko-niemieckiego), starając się uwypuklić jej filozoficzną specyfikę. Również Stefan Morawski ujął tę problematykę z filozoficznej perspektywy z uwzględnieniem aspektów kulturowych i artystycznych. Samo pojęcie ma swoją historię; zaś kłopotami pojęciowymi zajął się Marcin Giżycki, który – może warto przy tej okazji powiedzieć – ukończył pracę nad antologią tekstów czołowych uczestników postmodernistycznej debaty na świecie i jest jednym z najlepiej zorientowanych w tej problematyce historyków i krytyków sztuki. Podobnie zresztą jak Adam Sobota – tłumacz i komentator tekstów na ten temat – który wystąpił z referatem pt. „Postmodernizm czy triumf modernizmu”. W tym rosnącym ostatnio gronie teoretyków żywo zainteresowanych postmodernizmem znalazła się również Bożena Stokłosa – główna organizatorka sesji. Jej referat był utrzymany w tonie osobistej refleksji wypełnionej cytatami znamionującymi bardzo wszechstronną znajomość literatury przedmiotu. Chociaż jeśli chodzi o wystąpienia erudycyjne, nie mniejsze wrażenie zrobił Tadeusz Sławek („Derrida, Diderot, Vermeer.

Wymiana listów”). Jego wystąpienie miało na dodatek aspekty krasomówcze.

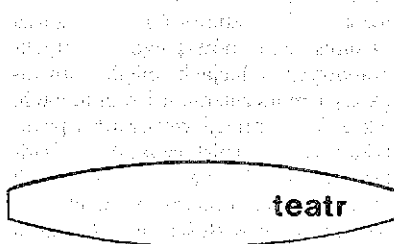
Pośród uczestników sesji podejmujących zagadnienie węzłowych problemów filozoficznych związanych z postmodernizmem, a także pewne zagadnienia czasowych ram zjawiska, trzeba wymienić Alicję Kępińską („Postmodernizm, czyli zachwiana tożsamość podmiotu”), Grzegorza Dziamskiego mówiącego o dotychczasowych relacjach między awangardą i modernizmem i o zmianach, jakie do tej relacji wprowadza praktyka postmodernistyczna, Annę Zeidler, która skupiła się na trzech rodzajach postmodernistycznych „powrotów do przeszłości” oraz Ryszarda Nycza („Postmodernistyczna mimesis”). Bardzo żywa dyskusja przyniosła pewne uzupełnienia informacji o zjawisku, w kategoriach tonie formułowane apele o wyjaśnienie niektórych kwestii poruszanych w referatach, a także ostrą polemikę z zajmowanymi tam stanowiskami.

Drugi dzień sesji przyniósł referaty dotyczące postmodernizmu w świetle poszczególnych praktyk artystycznych: w dziedzinie literatury (Jerzy Kutnik), muzyki (Krzysztof Baculewski), sztuk pięknych (Jolanta Brach-Czaina, Aleksander Wojciechowski i Jan S. Wojciechowski), w dziedzinie architektury i urbanistyki (Konrad Chmielewski, Ewa Przystaszewska-Porębska) oraz wzornictwa (Józef Mrozek).

Sesja Instytutu Sztuki ujawniła, że problematykę postmodernizmu zajmuje się dziś w Polsce sporo osób, zarówno w środowiskach uniwersyteckich jak i pośród krytyków sztuki. Uświadomiła również, że mamy sporą

grupę twórców deklarujących się wprost i nie wprost jako postmoderniści. Są wśród nich tacy, którzy oferują nie tylko dzieła, ale i rozwiniętą refleksję na ten temat. Sądzę, że problem ten nieraz da o sobie znać w najbliższych latach.

Jan Stanisław Wojciechowski



W tym miejscu zamieszczamy fragmenty z wywiadu z autorką sztuki, który przeprowadził dla „Ciepła” Andrzej Kozłowski.

Z „Wybrzeża“

Teatr „Wybrzeże” w Gdańsku – „Stąd do Ameryki” Władysława Zawistowskiego. Reżyseria – Mikołaj Grabowski.

Pojechałem do Gdańska bez wielkich nadziei. Spodziewałem się tego co zwykle – że obejrzę kolejne złe przedstawienie; złe albo w najlepszym razie średnie; tzn. poprawne, letnie, angażujące; widza w minimalnym stopniu. Jadąc myślałem, że wobec tego wszystkiego, co od paru sezonów proponują polskie teatry, uprawianie jakiegokolwiek krytyki traci sens; coż jest warta krytyka bez złości i entuzjazmu, bez sporu? A spierać się od dawna nie ma o cò, podobnie jak nie ma się czym złościć czy cieszyć. W życiu teatralnym jak w „Szewcach” Witkacego panuje coraz większa nuda.

Przywykłem już do narzekań. Przestałem nawet liczyć na to, że coś się zmieni. Może dlatego tak trudno mi pisać o gdańskim przedstawieniu – teatr nagle ożył, urósł i zawładnął mną na dwie i pół godziny. Nie pamiętam, kiedy po raz ostatni siedziałem na sali w podobnym napięciu. W Gdańsku wydarzyło się coś bardzo ważnego. Skłonny jestem nawet zaryzykować opinię, że Teatr „Wybrzeże” wystąpił z najważniejszą w ostatnich latach premierą. Choć zarazem muszę dodać, że jej ważność jest, jak sądę, uchwytana tylko dla pewnego pokolenia. Dlaczego tak myślę, spróbuję wyjaśnić.

Zacząć wypada od zarzutu stałe powtarzanego pod adresem współczesnych dramatopisarzy: że uciekają od problemów aktualnych; nie chcą lub nie potrafią stworzyć artystycznej formuły, która by w jakiś sposób uchwyciła naszą rzeczywistość. Zdawałoby się, że ostatnie lata przyniosły tyle dramatycznych wydarzeń i konfliktów, że wystarczy tylko usiąść i pisać; życie samo układało i układa scenariusze; nie trzeba nawet specjalnie wysilać wyobraźni. A tymczasem cały ten materiał pozostaje nie wykorzystany. Owszem, autorzy szukają metafor i parabol albo z upodobaniem sięgają po tematy historyczne, usiłując stworzyć system odniesień, aluzji, przenośni. Ciągłe dają nam coś do zrozumienia wmawiając w gruncie rzeczy, że historia stała się powtarza, zaś życie w Polsce polega jedynie na wiecznych repetycjach tego samego wzoru. Uogólnienia takie nie dość, że są podejrzane i łatwe, to jeszcze jadowite. Nikt nie ma w sobie energii, odwagi czy pasji, żeby rozpoznać tę jedną konkretną, tu i teraz, a nie

gdzieś kiedyś czy zgoła zawsze istniejącą rzeczywistość; rozpoznać, spróbować nazwać, ogarnąć i choćby o krok posunąć rozumienie naszego świata, który tylko pozornie wydaje się niezrozumiały. W każdym razie poddawanie się bez żadnego ryzyka prowadzi właśnie do tego, co obowiązuje w teatrze: nudy, jałowości, bezmyślności.

Wyrzekania na stan polskiej dramaturgii są, mówiąc nawiasem, statym tematem dyskusji krytycznych. Od lat wracają te same pretensje i od lat nic z nich nie wynika. Czasami przywołuje się kontrargument w postaci ograniczeń cenzuralnych: dramat jest, jaki jest, bo inny być nie może, bo to stanowi temat tabu, tamtego nie puszczają, zaś jeszcze co innego jest niewygodne, ryzykowne, niebezpieczne. Nie da się ukryć, że w bardzo wielu przypadkach taki kontrargument bywał prawdziwy, ale też skłonny jestem twierdzić, iż obarczanie cenzorów całą winą za kształt i poziom dramaturgii wydaje się nieco przesadne. Nie demonizujemy. Ostatecznie, napisany dramat jest faktem; czy i kiedy będzie wystawiony – to inna sprawa. Tak czy inaczej zawsze można próbować walczyć o jego sceniczną egzystencję. Jeśli jednak dramatu nie ma, jeśli jest on, by tak rzec, odłożony na później, gdy warunki staną się bardziej sprzyjające, to walczyć nic ma o co. W ten sposób latami żyjemy pod dyktando owych mitycznych warunków, na czym zresztą nie tylko teatr źle wychodzi.

Ale to była dygresja, konieczna może po to, by jeszcze bardziej wywyżżyć gdański spektakl. Niezależnie bowiem od wyjątkowej, dobrej kondycji zespołu aktorskiego i niezależnie od roli reżysera, Mikołaja Gra-

bowskiego, głównym sprawcą wydarzenia teatralnego na scenie „Wybrzeża” jest autor sztuki, Władysław Zawistowski.

To nazwisko nie jest obce, a przynajmniej nie powinno być obce. Młody (34 lata) gdański poeta i kierochnik literacki Teatru „Wybrzeże”, związany niegdyś z pismem „Punkt”, wszedł parę lat temu na scenę jako autor dramatu „Wysocki” (w Teatrze im. Słowackiego w Krakowie za dyrekcji M. Grabowskiego sztukę tę wystawił z powodzeniem Tadeusz Nyczek). „Wysocki” był typowym przykładem utworu historycznego czy pseudohistorycznego, ukazywał epizod kończącego się powstania styczniowego, gdy zrodził się projekt oddania władzy w ręce starożywanego swoich dni po powrocie z zesłania dowódcy podchorążych z 1830 r. Historia posłużyła Zawistowskiemu za pretekst czy metaforę. W istocie chodziło o całkiem współczesne konflikty, wybory i rozrachunki „Wysockiego” odczytywało się poprzez doświadczenia polskie z okresu stanu wojennego.

Tym razem Zawistowski zmienił punkt obserwacyjny. Napisał sztukę „Stąd do Ameryki” tworząc coś w rodzaju biografii młodej inteligencji z pokolenia „Solidarności”. Sztuka ma charakter poniekąd epicki, zbliżony może do scenariusza filmowego. Cykl mikroszenek obejmuje lata 1978–87. Na tle głównych wydarzeń politycznych – schyłek Gierki, początki ruchu niezależnego, Sierpień, miesiące „Solidarności”, stan wojenny, konspira, wreszcie tzw. normalizacja – Zawistowski pokazuje wizerunek młodych gdańszczan: studentów, pra-

cowników naukowych, poetów, artystów uwikłanych na różne sposoby w najnowszą historię PRL-u. Jedni są mniej zaangażowani, inni bardziej, przeżywają pierwsze wtajemniczenia w niezależność i entuzjazm doby „karnawału” albo pozostają na uboczu, są w stoczni, ale także w SZMP, redagują biuletyny strajkowe i pracują w KW, konspirują i tropią konspiratorów; ponadto mają zwykłe problemy: miłość, małżeństwo, dzieci, rozwody. Normalnie, jak w życiu, które dopiero z punktu widzenia syntezy historycznych układa się w schematy. Na co dzień heroizm konspiracyj idzie w parze z małżeńską zdradą, narodowe porozumienie z wrzeszczącym bachorem, duże słowa z dużą wódką.

Siła sztuki Zawistowskiego – siła, która, jak sądzę, szczególnie uderza widzów reprezentujących to samo co sceniczni bohaterowie pokolenie – polega bodaj na bezlitosnym wyważeniu proporcji, odheroizowaniu ludzi i czasu, odkłamaniu mitów. Najkrócej można by powiedzieć, że Zawistowski napisał coś w rodzaju „Straconych złudzeń” swego pokolenia: tu dostaje się w takim samym stopniu „czerwonym”, jak opozycji, „Solidarności”, podziemi. Ze sceny bije gorzka zawiedziona nadziei i przegranego życia, padają brutalne słowa, sytuacje zbliżają się do granicy szyderczej karykatury.

Ale głównym problemem w „Stąd do Ameryki” jest emigracja. Bohaterów stopniowo ubywa. Każdy prędzej czy później decyduje się na desperacki krok i wyjeżdża. Dokądkolwiek, byle tylko stąd, bo tu już nie można wytrzymać. Dla jednych wyjazd jest ostatnim wyjściem, dla innych wymarzoną szczęściem. Tak czy inaczej,

wszyscy żyją w perspektywie emigracji, bez względu na to, co w życiu robili i jak byli zaangażowani. Emigracja ma zresztą u Zawistowskiego metaforyczny wymiar: to klęska generacji: duchowa, społeczna, polityczna i biologiczna. Scena powoli się wyludnia, zostaje pustka. I „Stąd do Ameryki” jest może przede wszystkim kroniką spustoszenia, które dokonuje się na naszych oczach tutaj, w Polsce.

Zawistowski swoich bohaterów nie ocenia, nie moralizuje; to byłoby zbyt łatwe. Nie sądzi także, żeby pozostawanie w kraju było jakimś szczególnym wyborem czy nawet heroizmem. W takich kategoriach chyba w ogóle nie można rozmawiać: każdy decyduje o sobie sam, na tym, zdaje się, polega wolność. Ale wolność w Polsce jest uwikłana w tysiączne dylematy, także moralne. Teatr nie musi ich rozwiązywać, wystarczy, że je odsłoni i ponażywa. To właśnie zrobił Zawistowski. Reszta rozstrzygnie się w sumieniach widzów.

Janusz Majcherek

W tym roku, w październiku, w Warszawie odbyła się premiera sztuki „Stąd do Ameryki” Janusza Majchereka. Sztuka ta, napisana przez jednego z najwybitniejszych współczesnych polskich dramatopisarzy, jest nie tylko ciekawym, ale i niezwykle ważnym dziełem literackim. W „Stąd do Ameryki” Majcherek przedstawia historię rodziny, która w latach czterdziestych XX wieku wyjeżdża z Polski do Ameryki. Głównymi bohaterami są rodzina Kowalskich, którzy walczyli o przetrwanie w trudnych warunkach politycznych i społecznych. Sztuka jest pełna emocji i zawiera wiele ważnych przesłań. Majcherek pokazuje, jak trudna była droga do Ameryki i jak wiele kosztowała. W tym samym czasie, gdy rodzina Kowalskich wyjeżdża, w Polsce dzieją się rzeczy, które mają ogromne znaczenie dla historii naszego kraju. Sztuka jest więc nie tylko historią jednej rodziny, ale i historią całego narodu. W tym roku, w październiku, w Warszawie odbyła się premiera sztuki „Stąd do Ameryki” Janusza Majchereka. Sztuka ta, napisana przez jednego z najwybitniejszych współczesnych polskich dramatopisarzy, jest nie tylko ciekawym, ale i niezwykle ważnym dziełem literackim. W „Stąd do Ameryki” Majcherek przedstawia historię rodziny, która w latach czterdziestych XX wieku wyjeżdża z Polski do Ameryki. Głównymi bohaterami są rodzina Kowalskich, którzy walczyli o przetrwanie w trudnych warunkach politycznych i społecznych. Sztuka jest pełna emocji i zawiera wiele ważnych przesłań. Majcherek pokazuje, jak trudna była droga do Ameryki i jak wiele kosztowała. W tym samym czasie, gdy rodzina Kowalskich wyjeżdża, w Polsce dzieją się rzeczy, które mają ogromne znaczenie dla historii naszego kraju. Sztuka jest więc nie tylko historią jednej rodziny, ale i historią całego narodu.

Polemika wokół „Misji” R. Joffé

Szanowna Redakcjo,

W majowym numerze „PP” ukazała się recenzja filmu „Misja” Rolanda Joffé. Postanowiłam zareagować na tę publikację przede wszystkim ze względu na wymowę tekstu, tym bardziej zdumiewającą na tych łamach. Podejmując tę polemikę, choć zdaję sobie sprawę z wielu czyhających niespodzianek: „Misja” jest dziełem bardzo spójnym; wątki, obrazy, symbole wzajemnie się dopełniają. Nie ma tu zbędnej kropli deszczu. Film przypomina misterną strukturę, w której dotknięcie jednego elementu ściąga na piszącego lawiny innych i łatwo wtedy coś przeoczyć. Światu rzeczywistych, historycznych zdarzeń odpowiada świat symbolicznych znaczeń. W obu wypadki toczą się własną logiką, a znaczące staje się dopiero ich porównanie. Nicią łączącą je jest postać Mendosy, która jak soczewka skupia w sobie społeczne i indywidualne, historyczne i metafizyczne aspekty filmu.

„Misja” jest z gatunku rzadko spotykanych obrazów filmowych, które – podobnie jak np. „Stalker” Andrzeja Tarkowskiego – dotyczą fundamentalnych aspektów wiary. Film mówi o winie i żadośćuczynieniu, o wierze, pokorze, pysze i nadziei.

Pan Jerzy Uszyński traktuje „Misję” jako wykład historii Indian Guarani. Na kanwie tejże historii snuje własne dywagacje. Tymczasem film historią nie jest i rozważania recenzenta zawisają w próżni, stając się miejscami wręcz nieuprawnione. Piszę, że film jest *opowieścią o paradoksie historii i moralności*. Ma pretensję do reżysera, że spogląda na historię oczyma Europejczyka, uznającego za uprawnioną i naturalną kolonizację nowych ziem. Podboje, wędrówki i w ogóle ruchliwość to powszechne cechy wszystkich ludów na wszystkich kontynentach. Nie umiem sobie wyobrazić braku nacisku Europejczyków na słabo zaludnione tereny obu Ameryk, skoro stały się znane. Stąd zrodził się trudny i tragiczny kontakt przodującej wówczas europejskiej cywilizacji z bardzo niejednokrotnie nisko rozwiniętymi społecznościami Indian.

Akcja filmu rozgrywa się na krańcach XVIII-wiecznego świata, na granicy południowoamerykańskich kolonii Hiszpanii i Portugalii. Tam właśnie, nad Parana, od dłuższego już czasu owocną działalność misyjną prowadzą ojcowie jezuici. Niosąc poganom Ewangelię niosą im również zdobycze cywilizacji świata chrześcijańskiego. Ich przyswojenie, na równi z wiarą, włącza Indian do społeczności ówczesnego świata. (Indianie wytwarzają sprzęt muzyczny importowany również do Europy.) Jednak społeczności katolickie Indian zostają krwawo rozgromione. To, że tak się stało, było efektem zbieżnego działania kilku sił. Miejscowi kolonizatorzy woleli mieć na pewno indiańskie tereny i indiańskich niewolników aniżeli indiańskich sąsiadów i współobywateli. Jednak tylko najwyższe przyzwolenie albo i poduszczenie mogło miejscowym zarządom otworzyć drogę do upragnionego rozwiązania. A to najwyższe, królewskie przyzwolenie płynęło prawdopodobnie z chęci zdeprecjonowania lub wręcz zniszczenia dorobku misjonarzy, ze względu na rozgrywkę z zako-

nem, którego byli członkami. Świadomość tego wiezie papieski różjemca, kardynał Altamirano. Dramaturgia wydarzeń w filmie jest oparta na rekonstrukcji przeprowadzanej przez kardynała. I widz od początku wie o nieuchronnej zagładzie Indian. Przyczyny upadku misji leżą więc poza nimi. Jeśli więc można dziś rozważać historyczne i społeczne konsekwencje działalności ojców jezuitów, to nie dlatego, że powiedział coś o tym ten film. Żeby wyciągnąć tak daleko idące wnioski, trzeba od filmu abstrahować.

Dalej p. Uszyński pisze, że film „Misja” inspiruje dyskusję o *utopii społecznej*, że misje jezuickie *utajony, indywidualny ład zastępują w dobrej wierze uniformizację zachowań, paternalistycznym porządkiem autorytetu, który ubezwłasnowolni ich podopiecznych*. Z pewnością był to eksperyment, a w każdym razie działanie bez precedensu, gdyż do udziału w naszej cywilizacji zostali zaproszeni ludzie na bardzo niskim szczeblu rozwoju. Szukam analogii i myślę, że tu działalność misjonarzy jest raczej powtórzeniem drogi chrystianizacji np. Polski czy Litwy nie zaś Słowian Połabskich. Budzi również zdziwienie konstatacja o oświeceniowej genezie eksperymentu. Można tak mówić, gdy się nie pamięta o początkach tej działalności – od 1572 r., a mocno okrzepiej od blisko stu lat. Poza tym teza o oświeceniowej inspiracji jezuitów jest równie dobra jak teza o inspiracji wolnomularskiej. P. Uszyński spostrzega brak demokracji tam, gdzie naprawdę trudno jej oczekiwać. Na podstawie stosunków między spowiednikiem a czyniącym pokutę Mendozą wysuwa daleko idące wnioski o organizacji narzuconej Indianom. Gdy tymczasem ilustracją społecznej organizacji powinna być scena rozmowy kardynała Altamirano z radą plemienia misji San Carlos, gdzie misjonarze są jedyni pośrednikami między stronami. W misji San Carlos struktura plemienna zostaje nienaruszona. Nic, co pokazano nam na filmie, nie upoważnia do stwierdzenia, jakoby projekty misjonarzy były utopijne. Znamy ich początek i dalsze etapy rozwoju w misji poniżej wodospadów, w której model struktury plemiennej został rozwinięty, znacznie podnosząc poziom życia Indian. I tu nic nie wskazuje na wewnętrzne źródła upadku. Myślę, że film opowiada raczej o próbie apolitycznej chrystianizacji. O pierwszym kroku ku cywilizacji chrześcijańskiej miłości, w końcu nie od razu przegranym.

Recenzent pisze, że misje w efekcie doprowadziły do samobójczej *akulturacji pierwotnych mieszkańców Ameryki*, a to dlatego, że jezuici za wszelką cenę pragnęli włączyć indiańską duszę, biali kolonizatorzy zaś ciałem. Indianin natomiast na swoje nieszczęście duszy od ciała nie oddzielił i musiał (z wyroków, zdaniem p. Uszyńskiego, historii, Boga i kościelnych zwierzchników) zginąć. Przede wszystkim budzi zdumienie teza o zależności tragicznego losu Guarani od prowadzonej uprzednio ewangelizacji i *akulturacji*. P. Uszyński tęskni za prawdziwym dzikim Indianinem, który siedziałby w swoim raju przesądów i wierzeń gdzieś w samym środku puszczy. W recenzencie budzi także opór łaciński śpiew chóru indiańskiego. Ten sam opór budziłby pewnie łaciński śpiew XVIII-wiecznego chóru polskiego czy węgierskiego, a co dopiero płynący z głębin średniowiecza. Otóż uważam, że decyzja obrony jest dla Guarani decyzją trwania w wierze. Ten świadomy wybór jest zwycięstwem chrystianizacji. Chry-

stianizacji, za której sprawą stali się wolnymi, niepodległymi podmiotami. Z dzikich mieszkańców puszczy, na których poluje się jak na zwierzęta, przeistaczają się w partnerów walki. Przegrywają ją, ale garstka ocalałych dzieci ucieknie i zabierze ze sobą instrument muzyczny, symbol możliwego ponownego porozumienia. Nie wszystko więc zostało stracone.

Powyższe problemy, zdaniem recenzenta, przedstawione są w zderzeniu trzech typów zachowań w pewnym sensie charakterystycznych dla białych kolonizatorów: jezuitę – ojca Gabriela; najemnika, który przyjął śluby zakonne, Rodrigo Mendozę; oraz wizytującego misję wysłannika papieskiego, kardynała Altamirano. Hiszpańscy i portugalscy kolonizatorzy są zaś jedynie sytem morałem. Kierują się racjonalnymi pobudkami, są naganni moralnie, ale przecież nie szaleni. W imię zachowania porządku społecznego pchają ten *paradoks historii* p. Uszyńskiego do krwawego finału. Otóż Mendoza, wbrew sugestiom, nie jest nosicielem jednej z typowych postaw. I nie należy stawiać go na równi z innymi postaciami, które mają swoje pierwowzory historyczne. Ta postać jest tutaj metaforą, kluczem do odbioru filmu. Był najemnikiem, łowcą Indian-niewolników. Relatywizował granice norm moralnych tak, jak umiejętnie balansował na granicy administracyjnych praw hiszpańskich i portugalskich kolonizatorów. Dotknięty w swej pysze, oszukany zabił, może wbrew sobie, ukochanego brata, przyczynę zdrady. W świetle obowiązującego prawa był niewinny. Zabił go przecież w pojedynku. I fakt ten przeraził go, relatywizacja ta zdruzgotała go. Nie miał odwagi żyć dalej. Tak rozpoczęło się jego nawracanie. A ojciec Gabriel został jego przewodnikiem w wypełnianiu sakramentu pokuty. Poprowadził go w górę wodospadów, gdy ciągnął za sobą sieć wypchaną ekwipunkiem wojownika, gdy ciążył mu jego grzech. Mendoza szedł ku górze drogą śmierci poprzednika i drogą zwycięstwa ojca Gabriela. Uczestniczył w tajemnicy wierząc, że istnieje coś, dzięki czemu jego grzech zostanie mu odpuszczony. Filmowa metafora Mendozę jest powrotem do Indian Guarani, do skrawka puszczy, który pełen jest obecności Bożej. Miłosierdzie i łaska, jakie spotkał tu Mendoza, przerosły jego oczekiwania. Ponownie narodził się, gdy przyjął święcenia kapłańskie, gdy zyskał nowych braci – ojców jezuitów – i nowy sens istnienia – służbę Indianom. Pogodzenie z Bogiem i trwanie w Nim konstituuje jego, jak i mieszkańców misji San Carlos, jako niezależny podmiot. Już jako ojciec jezuita ma odwagę wystąpić przed kardynałem przeciw obłudzie, której do tej pory był współtwórcą. W czasie obrony osady Rodrigo Mendoza spotkał się ze swoim alter ego, inteligentnym, bezwzględny najemnikiem wojskowym. Zginął, bo jego nawrócenie było prawdziwe. Posiadał nadal umiejętność walki, ale już inaczej patrzył na świat. Mendoza to postać (nie postawa!), metafora sensu chrystianizacji oraz misjonarstwa obowiązku każdego z nas. W recenzji p. Jerzego Uszyńskiego ojciec Gabriel to przykład samobójczych: łagodności, wierności ślubom posłuszeństwa oraz idealizmu religijnego. To wyjąskrawienie zupełnie zmienia wymowę tej postaci. Ojciec Gabriel kieruje się racjami miłości. Przez jej pryzmat patrzy na Indian, na poszukującego Mendozę. Jego całkowite oddanie i poświęcenie zostaje dopełnione taką samą postawą mieszkańców osady. Postać ta jest przede wszystkim

symbolem określonej postawy wobec świata. Postawy pełnej miłującego zaangażowania w wypełnianiu wybranych celów. Natomiast kardynał Altamirano jest postacią ze świata polityki. Swoje działania relatywizuje. Prywatnie jest zachwycony działaniami misjonarzy, ale jako osoba publiczna przychyli się do brutalnego zniszczenia ich. Z teraźniejszych, politycznych powodów staje przy ignorancji i zachłanności europejskich kolonizatorów. On jeden przegrał, bo jak to bywa w polityce, może się spodziewać tymczasowości odniesionego zwycięstwa. Nie znam prawdziwych losów kardynała. W filmie jest on głównym narratorem, zaś rozwój wypadków sugeruje, że narasta w nim niechęć do potęg dworów Europy. Jego osobisty dramat świadka zniszczenia misji San Carlos budzi nadzieję. Może i on spakuje kiedyś w swoją sieć grzechy dyplomaty. I wyruszy w górę wodospadów do ziemi Pana, z silną wiarą chrześcijanina, że odpuszczenie jest zupełnie zaś czerpanie z miłości Pana nieskończone. I że dopiero trwanie w łasce da mu niezawistość arbitra.

P. Jerzy Uszyński jest zdania, że wszystko, o czym pisze, uważny widz dostrzeże, choć wiele problemów jest *starannie omijanych przez fabułę nastawioną na widowiskowość*. Nie wiem, jak fabuła nastawia się na widowiskowość, ale widzę, że ignorując widowiskowość (w filmie!) można zgubić również wymowę filmu.

Anna Zembalina

W odpowiedzi pani Zembalinie

Bardzo się cieszę z listu p. A. Zembaliny, w którym polemizuje ona z moimi rozważaniami wokół filmu „Misja” Rolanda Joffé. Po pierwsze cieszę się jako autor – skoro są polemiki, znaczy, że ktoś czyta moje teksty i się nad nimi zastanawia. Po drugie – bo przedstawiła w liście własną, spójną interpretację tego filmu, a z pewnością „Misja” (choć nie stawiałbym jej na jednym poziomie z utworami Andrzeja Tarkowskiego) zasługuje na dwie albo i więcej recenzji.

Nasze interpretacje są różne – częściowo zgodne, częściowo niesprzeczne, zaś częściowo przeciwstawne. Wynika to z różnych punktów widzenia, temperamentów i zadań, jakie interpretatorzy postawili przed sobą. Materiał filmowy był ten sam i błędu lub przeinaczeń względem niego w obu omówieniach nie widzę. A więc to kwestia poglądów. Spróbuję pokrótce objaśnić te różnice. Ufam, że wyostrzenie i częściowe przekręcenie niektórych moich tez w liście wyniknęło z potrzeby lepszego wyartykułowania własnego stanowiska autorki.

„Misja” od dłuższego czasu krąży po ekranach i doczekała się licznych omówień w prasie. Zabierając więc z opóźnieniem głos w tej sprawie spodziewałem się, że czytelnicy zapoznali się już z wcześniejszymi recenzjami i mogą czuć się zwolniony z obowiązku drobiazgowego omawiania głównego wątku i przesłania filmu. Postanowiłem skupić się raczej na tym, co zazwyczaj umyka uwagi, lecz co również może prowokować do refleksji. Dlatego wyszedłem poza film:

nawet daleko, ale nie wbrew – tak sędzę – przesłaniu. Skoro o tym mowa, filmy często są dla mnie pretekstem do poruszania innych tematów; od tego co oczywiste i co samo się broni na ekranie, wołę różne niespokojne pytania. Myślę, że zawód krytyka polega m.in. na tym, by uczulać widzów i czytelników na realnie i potencjalnie zawarte w dziele znaczenia, paradoksy, wątpliwości.

Ponieważ nie sędzę, abym wiedział coś lepiej (choć czasem mi się tak zdaje), moje opinie staram się formułować w postaci hipotez. Nawet jeśli nikt ich tak nie nazywa, artykuły krytyczne zazwyczaj mają taką konstrukcję; to zaproszenie do odbycia pewnej intelektualnej wędrówki tropem myśli autora, nie zaś objawienie jedynej i słusznej prawdy. Myślę, że te wyjaśnienia pomogą pani Zembalinie przy ponownej lekturze mojej recenzji przyjąć niektóre sformułowania (także wyostrzone dla klarowności wywodu) za dobrą monetę.

...Tyle jeśli chodzi o temperament i zadania krytyka.

Co do różnic poglądów, to są one istotne, ale dają się sprowadzić do podstawowej opozycji. Autorka listu reprezentuje stanowisko, które nazwałbym „chryścianocentrycznym”, tzn. wyłapuje z przekazu artystycznego; jakim jest film, to, co potwierdza jej tezę o ważnej kulturotwórczej roli chrześcijaństwa, a może nawet nieświadomie utożsamia wszelką kulturę z chrześcijaństwem. Moje stanowisko można by nazwać „antropologicznym”, tzn. z tego samego przekazu wyłapuje to, co dotyczy INTERKULTUROWEGO kontaktu, i widzę jak pełen pułapek to problem. Różnica wrażliwości.

Religia chrześcijańska jest jednym z fundamentów kultury europejskiej, jej ideały i wartości są tymi, których „eksportu” na inne kontynenty nie musimy się wstydzić. Antropologiczny dystans (do własnej kultury) nie pozwala mi jednak utożsamiać wszystkiego co ważne w kulturze europejskiej z chrześcijaństwem. Skłania mnie też do tego, by nie mierzyć jedną miarą różnych sfer działalności jezuitów: tej religijnej i tej społecznej. Każę mi wreszcie widzieć Guarani jako równych nam ludzi, czyli jako uczestników innej, lecz samowystarczalnej kultury. Wbrew pani Zembalinie nie tęsknię za dzikim Indianinem, bo nie sędzę, aby był dziki, nawet jeśli nie jest ochrzczony; natomiast ze smutkiem zauważam, że moja oponentka z góry dyskwalifikuje wszystko co nie pokropione święconą wodą. To trzy węzłowe punkty, w których nie mogą się zgodzić nasze interpretacje. I zresztą nie muszą. Jak sędzę, wszystkie szczegółowe kwestie są pochodnymi tych różnic.

Pozostaje kilka szczegółów dotyczących przeinaceń.

P. Zembalina pisze, jakobym miał pretensje do Joffého o to, że spogląda na historię z punktu widzenia Europejczyka. (Nigdy nie mam pretensji do reżysera, że zrobił film po swojemu – to jego prawo.) Tu zaszło nieporozumienie, gdyż stwierdzam coś odwrotnego. Konstatuję że Joffé (Europejczyk) nakręcił popularny film (dla europejskiego widza) w europejskiej optyce... i mimo to pozostał czuły na antropologiczną problematykę – powinno to wynikać z kontekstu.

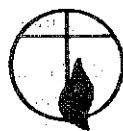
Zdumiały mnie natomiast w liście p. Zembaliny następujące dalej zdania – ta swoista lekkość, z jaką przechodzi do porządku dziennego nad *naciskiem Europejczyków na słabo zaadaptowane tereny obu Ameryk*, tzn. nad kolonizacją i dekul-

turacją ich pierwotnych mieszkańców. Toż nawet kardynał Altamirano miał swoją chwilę głębokiego zwątpienia! Pozyskiwanie dla wiary nie zawsze jest wystarczającym usprawiedliwieniem; niosąc miłość można także zarazić śmiercią; czasem sam fakt interkulturowego kontaktu może być dla niektórych społeczności zabójczy. W Meksyku liczba ludności po podboju zmniejszyła się dziesięciokrotnie (!) i to nie w wyniku morderstw Corteza, lecz za sprawą procesu degradacji miejscowych kultur.

Przypisuje mi też p. Zembalina pogląd, że eksperyment jezuicki w Paragwaju miał oświeceniową GENEZĘ. Nigdzie o tym nie piszę; natomiast stwierdzam, że nie wykraczał on poza oświeceniowy HORYZONT wyobrażeń społecznych i politycznych, tzn. poza organizacyjny model monarchii absolutnej – w tym przypadku z braku monarchy a przy obecności światłych księży nazwany przeze mnie *teokracją oświeconą*. I moje sformułowania, i moje intencje są więc inne niż te, z którymi polemizuje autorka listu.

Na zakończenie chciałem dać wyraz mojemu zdumieniu nad zdumieniem p. Zembaliny, która nie może zrozumieć, jak to możliwe, że tekst z TAKĄ wymową (ma na myśli mój artykuł) mógł się ukazać na łamach „Przeglądu Powszechnego”. Przypuszczam, że pisząc *taka* wymowa miała na myśli moje krytyczne uwagi pod adresem jezuitów z XVIII w. Mogę na to odpowiedzieć tylko jednym zdaniem: jako autor i jako czytelnik cenię sobie „Przegląd Powszechny” za to, że dopuszcza do publikacji „takie” właśnie teksty. I myślę, że to postawa warta upowszechnienia, szczególnie w naszym kraju, gdzie ciągle więcej autocenzury niż autokrytyki.

Jerzy Uszyński



KSIAŻKI NADEŚLANE

„Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”. Organ Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, półrocznik. Tom 55, Lublin 1987.

„Collegium Polonorum”. Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Tom 9, Rzym 1987/88, wyd. I, nakł. 500 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

David Bolt, *Adam*, przeł. Anna Łobocka-Oleksowicz. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

T. S. Eliot, *Mord w katedrze*, spolszczył Jerzy S. Sito, Warszawa 1988, wyd. III, nakł. 10000+350 egz.

Georg Hansemann, *Wychowanie religijne*, przeł. Stanisław Szczyrbowski, Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Eric Lionel Mascall, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, przeł. Sylwester Zalcwski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Maria Sipaylo, *Polskie superexlibrisy XVI–XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 1000+350 egz.

Eugeniusz Wawrzyniak, *Na rubieży Okręgu AK Łódź. Zarys dziejów Inspektoratu Rejonowego i Podokręgu AK Piotrków Trybunalski*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Piotr Wróbel, *Listopadowe dni – 1918. Kalendarium narodzin II Rzeczypospolitej*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Obłok niewiedzy i inne dzieła, wstęp Clifton Wolters, z przekładu na współczesny język angielski tłumaczył Witold Ostrowski. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych

ks. Stanisław Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 6000+350 egz.

ks. Jerzy Lewandowski, *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Ośrodek Duchowości Karmelitańskiej

Karmelitów Bosych znam od dziecka. Karmel – jego święci, życie, charyzmat, zadania i cele w wypowiedziach Ojca Świętego Jana Pawła II, przygotował o. Szczepan T. Prażkiewicz OCD. Łódź – Rzym 1988.

Salezjański Ośrodek Misyjny

Niezwykłe przygody świętego Jana Bosko, tekst G. Setti, rysunki G. Lagna. Warszawa 1988, nakł. 25000 egz.

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Jiří Langer, *9 bram do tajemnic chasydów*, przeł. z angielskiego Anna Golewska. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 19650+350 egz.

Jacques Maritain, *Pisma filozoficzne*, przeł. Janina Fenrychowa. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Eugeniusz Romer, *Pamiętniki. Problemy sumienia i wiary*. Kraków 1988, nakł. 10000+350 egz.

Alfred North Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 7000+350 egz.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Henryk Jerzmański, *Spotkania z misjonarzami*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000 egz.

Henryk Kałuża SVD, *Holdek*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000 egz.

Ernst Stürmer, *Mistrz tajemnic nieba. Misjonarze, którzy tworzyli historię: Adam Schall (Chiny)*, przeł. Grażyna Kawecka. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 8000 egz.

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Tom II ks. Tadeusz Pawluk, Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie. Olsztyn 1986, wyd. I, nakł. 8000 egz.

Śpiewnik nowych pieśni kościelnych i piosenek religijnych, oprac. ks. Marian Żuk SDB. Olsztyn 1988, wyd. IV, nakł. 40000 egz.

Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień roku, według Kalendarza Rzymskiego oprac. o. Hugo Hoever SOCist. Olsztyn 1988, wyd. III poprawione i uzupełnione, nakł. 40000 egz.

Wydawnictwo Księży Marianów

Zaryzykować życie. Świadectwa z życia sióstr. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

