

ZNAMK

M I E S I Ę C Z N I K

STEFAN KARDYNAŁ WYSZYŃSKI
Prymas Polski
8. VIII. 1901 – 28. V. 1981

DUSZPASTERSKI SYNOD ARCHIDIECEZJI KRAKOWSKIEJ
ODPOWIEDZIALNOŚĆ CHRZEŚCIJAN ZA ŚWIAT
Aneks: O ochronie środowiska

Ks. Antoni Dunajski: Chrześcijańska obecność ● Henryk Siewierski: Norwid o opinii ● Czesław Miłosz dialog wewnętrzny ● Aleksander Fiut: Dolina Issy — przypowieść o wtajemniczeniu ● Marian Sławiński: Romantyzm i przemijanie ● Stanisław Barańczak: O poezji G. M. Hopkinsa ● Gerard Manley Hopkins: Wiersze ● ks. Janusz St. Pasierb: Poezja uniwersaliów

O MARIANIE ZDZIECHOWSKIM

Stanisław Stomma ● Jan Skoczyński ● Zofia Mocarska ● Marcin Król ● Andrzej Walicki ● Krzysztof Dybciak ● Czesław Miłosz

Jedenasta wieczorem...
Modlitwa Matki Teresy z Kalkuty

K R A K Ó W
Rok XXXIII KWIECIEŃ-MAJ (4-5) 1981

322-323

**Biskup Stefan Wyszyński „O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka”
List pasterski**

Stefan Wilkanowicz: Program i testament

Dokument Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej pt. „Odpowiedzialność chrześcijan za budowę i odnowienie świata”. Dokument — nawiązujący do Soborowej „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” traktuje o chrześcijańskim obowiązku angażowania się w dzieło budowy, odnowy i doskonalenia świata oraz rozważa społeczne niedomogi występujące na terenie Archidiecezji Krakowskiej i środki do ich przezwyciężenia.



Ks. Antoni Dunajski w artykule pt. „Chrześcijańska obecność” wydobywa z myśli Cypriana Norwida treści uniwersalne, a szczególnie aktualne w dzisiejszej polskiej sytuacji. „Dopełniać obowiązków aby obowiązywać”, „Gdzie więcej wolności tam i pracy więcej”, „Różnić się pięknie i mocno” — oto formuły Norwidowskie, które jako tytuły rozdziałów rysują linię rozważań autora.



„Polityczna niewola Polski sprawia, iż jej głos nabiera szczególnego, prorocznego znaczenia — jest świadectwem jej życia, nadzieją wyzwolenia, a równocześnie nauką dla świata (...) Norwid postuluje stworzenie sztuki narodowej, która włączając 'postaciującą' myśl ludu w krwioobieg całego społeczeństwa (...) będzie wyrazem opinii, głosem, który jest to — co głos Boga”, — pisze Henryk Siewierski w szkicu pt. „Ludzkości wstrząśnięte sumienie.”



„Czesława Miłosza dialog wewnętrzny” — to florilegium cytatów na temat historii i cywilizacji, chrześcijaństwa, literatury i własnego „ja”, zaczerpniętych z esejów poety i zestawionych przez Aleksandra Fiuta.



„Dolina Issy — przypowieść o wtajemniczeniu” — esej Aleksandra Fiuta o powieści Czesława Miłosza będącej niezwykłą drogą literackiego odkrywania obiektywnego i mitycznego zarazem obrazu dzieciństwa.



Twórczość Mariana Zdziechowskiego (1861—1938), wybitnego myśliciela, moralisty i pisarza, autora prac z dziedziny historii literatury, filozofii, myśli religijnej i polityki jest mało znana, a wciąż żywa i aktualna. Niniejszy numer przynosi materiały z sesji KIK-u warszawskiego (luty 1980) — poświęconej temu pisarzowi, w której udział wzięli m. in. Krzysztof Dybciak, Marcin Król, Zofia Mocarska, Jan Skoczyński, Andrzej Walicki, oraz przypomina dwa teksty Zdziechowskiego.

„Religijność Zdziechowskiego” to szkic Czesława Miłosza napisany w 1943 r.



Jakie postacie przybierał i jak funkcjonował temat śmierci w literaturze romantycznej? — na to pytanie odpowiada Marian Śliwiński w eseju „Romantyzm i przemijanie”.



Stanisław Barańczak zamieszcza szkic o poezji G. M. Hopkinsa (1844—1889) oraz przekłady religijnych i kontemplacyjnych wierszy tego poety.



„Poezja uniwersaliów” — to esej Janusza St. Pasierba o twórczości literackiej Karola Wojtyły.

TREŚĆ ZESZYTU

- 383 ● Biskup Stefan Wyszyński
LIST PASTERSKI NA NOWY ROK KOŚCIELNY
O CHRZEŚCJAŃSKIM WYZWOLENIU CZŁOWIEKA
- 403 ● Stefan Wilkanowicz
PROGRAM I TESTAMENT
- 414 ● ODPOWIEDZIALNOŚĆ CHRZEŚCJAN
ZA BUDOWĘ I ODNOWIENIE ŚWIATA.
DOKUMENT DUSZPASTERSKIEGO SYNODU
ARCHIDIECEZJI KRAKOWSKIEJ
- 427 ● ks. Antoni Dunajski
CHRZEŚCJAŃSKA OBECNOŚĆ
(NAD WYBRANYMI TEKSTAMI CYPRIANA
NORWIDA)
- 441 ● Henryk Siewierski
„LUDZKOŚCI WSTRZĄŚNIĘTE SUMIENIE”
(NORWID O OPINII)
- 454 ● CZESŁAWA MIŁOSZA DIALOG WEWNĘTRZNY
- 470 ● Aleksander Fiut
DOLINA ISSY — PRZYPowieść
O WTAJEMNICZENIU

O MARIANIE ZDZIECHOWSKIM

- 486 ● Stanisław Stomma
MARIAN ZDZIECHOWSKI — POSTAĆ I DZIEŁO
- 494 ● Jan Skoczyński
PESYMIZM ZDZIECHOWSKIEGO
- 498 ● Zofia Mocarska
WOKÓŁ MYŚLI RELIGIJNO-ETYCZNEJ
MARIANA ZDZIECHOWSKIEGO
- 506 ● Marcin Król
ZDZIECHOWSKI: HISTORIOZOFICZNE
PRZEWIDYWANIE PRZYSZŁOŚCI
- 508 ● Andrzej Walicki
ZDZIECHOWSKI: ESCHATOLOGIA A MILLENNARYZM
- 512 ● Krzysztof Dybciak
ZDZIECHOWSKI WOBEC KOŚCIOŁA
- 514 ● Czesław Miłosz
RELIGIJNOŚĆ ZDZIECHOWSKIEGO

- 528 ● Marian Zdziechowski
„OJCZE NASZ”
- 543 ● Marian Zdziechowski
„WYŻEJ NADZIEJE NASZE ZŁOŻYC”
- 550 ● Marian Śliwiński
ROMANTYZM I PRZEMIJANIE
- 570 ● Stanisław Barańczak
O POEZJI G. M. HOPKINSA
- 583 ● Gerard Manley Hopkins
WIERSZE
tłum. Stanisław Barańczak
- 590 ● ks. Janusz St. Pasierb
POEZJA UNIWERSALIÓW

POLEMIKI

- 600 ● ks. Bolesław Micewski CR
UWAGI O ARTYKULE S. ALINY MERDAS RSCJ
PT. „BOGDAN JAŃSKI”
(Znak nr 310, s. 446 i 475)
- 605 ● Alina Merdas RSCJ
JESZCZE O BOGDANIE JAŃSKIM

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 610 ● Grzegorz Dobroczyński SJ, Piotr Jasłowski SJ
„IMIONA CHRZEŚCJAŃSKIEGO UCZESTNICTWA”.
XVI TYDZIEŃ EKLEZJOLOGICZNY NA KUL-U
- 620 ● Wojciech Chudy
CZŁOWIEK JAKO PODMIOT
CZY CZŁOWIEK JAKO FUNKCJA?
- 635 ● Krzysztof Dybciak
MIŁOŚĆ W WARSZAWIE
KONFERENCJA IBL PÅN WARSZAWA 15—16 XII 1980
- 641 ● Jan Galarowicz
PSYCHIATRIA FENOMENOLOGICZNA CZYLI SZTUKA
ROZUMIENIA CZŁOWIEKA
- 653 ● Michał Strzemiński
WSZYSCY SĄ WIERZĄCY
POMIĘDZY ATEIZMEM A PANTEIZMEM
TRESURA I WYCHOWANIE
- 657 ● O OCHRONIE ŚRODOWISKA
Aneks do dokumentu synodalnego
Odpowiedzialność chrześcijan za budowę
i odnowienie świata

JEDENASTA WIECZOREM...

- 665 ● Matka Teresa z Kalkuty
„COKOLWIEK UCZYNICIE JEDNEMU Z TYCH BRACI...”
tłum. Anna Sawicka
- 666 ● M.
„NOCE ŚWIECKIE”
- 667 ● Dans ce numéro

LIST PASTERSKI NA NOWY ROK KOŚCIELNY

O CHRZEŚCJAŃSKIM WYZWOLENIU CZŁOWIEKA

Adwent Pański, dziś rozpoczęty, zwraca myśli, wolę i uczucia, dusze i ciała nasze, całe człowieczeństwo ku Bogu Ojcu, który posyła Syna swego na Bożą ziemię. Od czasu pierwszego adwentu, gotującego ludzkość na przyjście Zbawiciela świata, upłynęły wieki. Pan Jezus przyszedł na ziemię jako Bóg-Człowiek, pojednał ją z niebem, zgładził grzechy świata, wlał do dusz wraz z łaską nadzieję, podźwignął nas z upadku. Od szeregu wieków przeżywamy rok w rok tajemnicę wcielenia Syna Bożego i odkupienia świata. Kościół święty każe nam rozważać je kolejno w ciągu roku liturgicznego. Każde takie przeżycie pogłębia w nas zrozumienie dzieł Bożych. Sam Duch Święty rządzący Kościołem, uświęcający go, wpływa na coraz to lepsze zrozumienie prawd Bożych. Adwent każdorazowo budzi w nas tęsknotę do Boga: „Przyjdź, już nie zwlekaj, rozwiąż więzy Twego ludu” (Antyfona adwentowa).

Każde święto Bożego Narodzenia ukazuje nam cud miłości Boga ku człowiekowi; cud zjednoczenia natury Bożej i ludzkiej, budząc w nas pragnienie trwałego z Nim związku. Każdy okres Wielkiego Postu przez swoje „obmycie odradzające” (Tł 3,5) oczyszcza nas i rodzi pragnienie wolności od zła. Święta wielkanocne, ukazując ostateczne zwycięstwo miłości nad nienawiścią, nad słabością i złem — ileż wlewają w nas siłę do walki i woli zwycięstwa! Mężowie galilejscy patrzący w niebo za Chrystusem wstępującym do Ojca swego i Ojca naszego, ożywiali w nas pragnienie ojczyzny niebieskiej. A dzień Zesłania Ducha Świętego rozpała w nas gorejący ogień miłości Boga, mocą której dążymy do Niego wszystkimi drogami świętych Pańskich, ubogacających przykładami swego życia cały rok kościelny.

Dzięki temu rok kościelny, który dziś od nowa zaczynamy, jest dla nas najskuteczniejszym przewodnikiem wychowania. Naszym pedagogiem jest sam Duch Święty, a Kościół czujnym kierownikiem.

Rozpoczynając dziś kolejny Adwent oczekujemy przyjścia Pańskiego. Nigdy bowiem człowiek nie czuł się tak bardzo pogrążony w ciemności i w cieniu śmierci, jak w czasach bezpośrednio powojennych. Bo chociaż świat już dawno jest odkupiony przez Chrystusa Pana, to jednak grzech ma tylu wyznawców, rodzi tak gorzkie owoce, iż od nich ścierpły

nam wszystkim zęby, stwardniały serca, a ziemia spłynęła krwią niewinnie pomordowanych oraz łzami dręczonych i prześladowanych, tonąc w mgławicach nienawiści i w dymach pożarów. Wojna napelniła oczy nasze obrazami apokaliptycznymi, niejednokrotnie mieliśmy przedsmak końca świata i doznaliśmy męki piekieł. Niejedni twierdzą, że w oprawcach swoich ujrzeli oblicze wcielonego szatana. Obrazy te pozostały w oczach naszych, budzą lęk i trwogę przed przyszłością świata.

Nawet obywatele najpotężniejszych narodów czują się zaniepokojeni. Z tego też padolu wołamy dziś tym natarczywiej do Boga, oczekując łaski odrodzenia świata, nowego adwentu Pańskiego.

Rorate coeli — „Spuśćcie rosę niebiosa z wysokości, a obłoki niech zleją z deszczem Sprawiedliwego: niech się rozewrze ziemia i zrodzi Zbawiciela, a sprawiedliwość niechaj wszędzie spotem” (Iz 45,8). „O korzeniu Jessego, który stoisz na znak narodów, przed którymi królowie zamilkną, do którego narody modlić się będą, przyjdź, uwolnij nas i już nie zwlekaj” (Wielka antyfona adwentowa z 19 grudnia).

„O kluczu Dawidowy i berło domu izraelskiego, który otwierasz, a nie będzie nikogo, kto by zamykał, i zamykasz, a nie będzie nikogo, kto by otworzył, przyjdź i wyprowadź zwięzanych z domu więzienia, siedzących w ciemności i cieniu śmierci” (Wielka antyfona adwentowa z 20 grudnia).

I. WSPÓŁCZESNE UPODLENIE CZŁOWIEKA NA ŚWIECIE

Bóg w ciebie ludzkim przyszedł na świat, aby odkupić umęczonego złością człowieka, bezsilnego już w walce ze sobą. Jak przed wiekami, tak i dziś — do pełnego wyzwolenia ludzkości potrzeba pomocy Boga.

Nieszczęściem tego świata jest, że pragnie on wyzwolenia człowieka, ale bez Boga. Zdaje się o jednym zapominać, co mówi Pan: „Boga sprawiedliwego i zbawiającego nie masz oprócz mnie. Nawróćcie się do mnie, a będą zbawione wszystkie krańce ziemi; bom ja Bóg, a nie masz innego” (Iz 45,22). Obraz współczesnego upodlenia człowieka, na całym niemal świecie, jest tak beznadziejnie tragiczny, że tylko nadprzyrodzona moc może nas uchronić od zwątpienia i rozpacz.

Rzućmy okiem na to powojenne Ezechielowo pole, na którym piętrzą się kości samobójców i bankrutów moralnych, co sami udusili się w swoich nieprawościach. Patrzmy na stosy trupów zagazowanych, pobitych, umęczonych w lagrach i więzieniach. Rzućmy okiem na niewolników fabryk, na te masy snujące się bezdusznie urzędników biur. Jak twarde jest niemal w całym świecie życie człowieka wyzwolonego, tak twarde, że nikogo nie oszczędza, nawet twórców i organizatorów tego rajy bez Boga. Oto niedola czasów dzisiejszych, która nie oszczę-

dza rządzących i rządzonych, wielkich i małych, pierwszych i ostatnich, w każdym niemal narodzie i państwie, w całym świecie! Jest to wróg pierwszej klasy całej ludzkości, człowieczeństwa, jego godności, wróg, którego nie zdoła zwalczyć jeden naród, ale tylko wspólny wysiłek.

1. SPONIEWIERANIE OSOBOWOŚCI CZŁOWIEKA

Współczesne życie publiczne narodów, zarówno w dziedzinie ich pojęć jak i w formach ustrojowych, odnosi się nieufnie do człowieka, zwłaszcza do jego istotnych wartości — rozumu i woli obywatela. Wyczuwa się niemal lęk przed rozumem i wolą człowieka: bodajby człowiek nie myślał i nie pragnął; lepiej, aby raczej był zwierzęciem, głazem, rzeczą niż osobą. Stąd nieufność do człowieka, do jego myśli, uczuć, pragnień.

Człowiek dojrzały, wykształcony, z dyplomem, uważany był za dziecko, któremu trzeba dać wszystko gotowe — i myśl, i książkę, i gazetę. Można było mówić mu w oczy najbardziej grube kłamstwa, propagandowe komunały, w które dobry obywatel miał obowiązek wierzyć, choćby zdrowy rozsądek w nim się buntował. Zorganizowane kłamstwo służyło hitlerowskiej propagandzie do kpin z obywatela: uznano, że człowiek nie ma prawa do prawdy, która jest monopolem kilku wielkich w tajemniczonych. Państwo hitlerowskie do arsenatu środków rządzenia obywatelem wprowadziło kłamstwo, uderzając nim w największe z praw człowieka, prawo rozumnej istoty do prawdy. Gorzkim odwetem tej nieufności państwa do obywateli była nieufność człowieka do własnego państwa i obniżenie jego wysokiej godności.

W stosunku do woli człowieka stosowano te same gwałty. Państwo ma prawo nagiąć wolę obywateli do granic zakreślonych potrzebami powszechnego dobra społeczeństwa. To prawo zbytnio rozszerzano. Państwo ma prawo nagiąć, ale nie łamać; dziś żyjemy wśród kalek, którym złamano wolę. W praktyce był to powrót do niewolnictwa, dalszym jego ciągiem jest więzien obozu, człowiek-numer bez nazwiska, bez praw, bez godności, w stadzie podobnych sobie, smagany plugawymi słowami, kopany i bity bez końca, policzkowany bez powodu, obojętniejący na wszystko, nawet na swą cześć ludzką, kończący nędznie swe zhańbione życie. Oto nowa kultura Oświęcimia, Sachsenhausen, Dachau, Majdanka. Pomyślmy, ile milionów ludzi doświadczyło tego na sobie?

2. SPONIEWIERANIE RELIGIJNYCH DĄŻEŃ CZŁOWIEKA

Krzywdą wyrządzona religijnej duszy człowieka jest nie mniejsza. Rodzi się ona z chęci przewagi państwa nad Kościołem, cezara nad Bogiem. Do dzisiejszego dnia mści się na nas luterska zasada — *cuius regio eius religio* — kto ma władzę, ten narzuca swą wiarę. Zasada ta

najbardziej brutalna. Wydała ona ongiś chłopów niemieckich na łup odpadłych od Kościoła książąt i panów. A przecież tak postępowano w wielu państwach, siejąc kłókol niepokoju w uczciwych i spokojnych rodzinach, których ojcowie sumiennie płacili podatki, podczas gdy synowie ginęli w okopach frontów, dźwigając wszystkie ciężary absolutnych, totalnych rządów.

Ale to tylko początki boleści. Zwyródniałcy moralni poszli dalej. Cała brzydota spustoszenia ich dusz wyszła na jaw dopiero w lagrach. To, co ongiś czynili z Boga kpiarze w swoich ulotkach, broszurach, czy też ich naiwni wychowankowie w muzeach bezbożniczych, było zaledwie „zabawką w bezbożnika”. Dopiero lagier pokazał naszym zdumionym oczom całą ohydę bezbożnej duszy. Tam bowiem oprawcy pienili się na widok krzyżyka na szyi swej ofiary, wpadali w szat przed modlitewnym szepem ust, lękali się tajemnicy konfesjonatu, mocy odrodzeńczej Ciała Pańskiego. Mobilizowali całą brutalność swej biednej duszy, by okazać pogardę księdzu-więźniowi, a z biskupa w pasiakach czynili sobie przedmiot złośliwej i okrutnej igraszki.

Zdarzenie z różańcem w lagrze Sachsenhausen, opisywane przez jednego z profesorów krakowskiej wszechnicy, jest dowodem, do czego doprowadzić może tak zwana neutralna niewiara. Oto w czasie przeglądu rzeczy więźniów obozowych oficerowie SS znaleźli różaniec. To dało powód do straszliwej sceny. Oficer SS po omotaniu różańcem swego buta, pytał więźniów czy są katolikami. Gdy odpowiedź była twierdząca — pisze świadek tej sceny — kazał różaniec pocałować, za każdym zaś pocałunkiem bił pięścią w twarz, gdy zaś dany więzień nie chciał pocałować, był bitý za to, że nie wykonuje rozkazów. Z kolei upatrzonym więźniom okręcał różańcem szyję i zaciskał do utraty tchu. Po tym wstępie sprowadzono staruszka księdza, któremu polecono wyjaśnić, czym jest różaniec dla katolików. Gdy ksiądz udzielił wyjaśnień, oficer SS rzucił krzyż różańcowy do błota, wbił go butem w ziemię, po czym wyrzucił księdza, każąc mu w pozycji leżącej podnieść ów krzyż z błota zębami.

Staruszek ksiądz, który początkowo odmówił wykonania rozkazu, został tak okrutnie zbity, skopany i zlany w końcu wodą przez SS-mana i blokowego, że wreszcie skrwawiony, posiniaczony i na pół żywy rozkaz wykonał. Nie koniec na tym, oficer ponownie rzucił krzyż do błota i kazał go na pół przytomnemu kapłanowi podeptać (zob. W. Wnuk, *Obóz kwarantanny*, s. 44, 45).

Oto przykład, jak nisko upada człowiek bez religii. Biada obywatelom, gdy dostaną się w ręce takich ludzi, gdy będą zmuszeni do niewiary i szargania swych świętości, dlatego że przestały one być świętościami dla oprawców. Oto nowoczesny człowiek, wychowany w duchu rozdziału Kościoła i państwa, w szkole bez Boga. Tacy ludzie organizowali wię-

zienia w Rzeszy, a bluźnierstwami swymi dręczyli więźniów na Pawiaku, na Montelupich, w Oświęcimiu, Dachau, na Majdanku.

Prerażające to odkrycie! Straszliwy upadek człowieka! Co będzie dalej?

3. SPONIEWIERANIE CIAŁA CZŁOWIEKA

By to pojąć, znowu musimy sięgnąć do lagrów niemieckich, do obyczajów naszych okupantów.

Pierwszy przykład z dziejów lagru w Oświęcimiu. Obóz dla kobiet wybudowano tam na polu, zajęтым uprzednio przez jeńców sowieckich. „Ponad pięćdziesiąt tysięcy krasnoarmiejców — pisze autorka, która wróciła z «Otcłani» — Niemcy zamknęli w ogrodzeniu z drutów kolczastych i skazali na śmierć głodową. Przydział żywności dla jeńców wynosił dziennie po trzy ziemniaki surowe na głowę. Przywożono ciężarówką ową «żywność» i zwalano przez druty na kupę. Zgłodniiali skazańcy rzucali się chciwie, walczyli pomiędzy sobą, odpychali słabszych. Stojąc za drutami, Niemcy śmiali się z tych tragicznych zmaganiał głodomorów. W ciągu kilku miesięcy jeńcy wymarli. Koszty pochówku były zmniejszone, gdyż w grząskim gruncie, rozrobionym stopami, żywi wdeptywali zmarłych w błoto coraz głębiej i głębiej. Bagno wchłoneło ciała, wessało je... Gdziekolwiek w Birkenau zaczęto kopać — na głębokości dwóch łopat natrafiano na ciała w rozkładzie, kości i resztki mundurów.”

Oto jeden przykład sponiewierania godności ludzkiej tych, którzy pełnili obowiązek obrony swojej ojczyzny. To już nie jest zagadnienie jednego narodu — to problem człowieczeństwa w ogóle!

A oto przykład drugi, tym razem z lagru niemieckiego w Sachsenhausen. „Blokowy — iście sataniczna postać — kazał najpierw więźniom położyć się na ziemi, po czym skakał z całą siłą i wściekłością po brzuchach, plecach, szyjach nieszczęśników, łamiąc butami żebra i odbijając nerki, następnie zaś wylewał na leżących wiadra zimnej wody, lub też polewał ich z sikawek” (W. Wnuk, dz. cyt. s. 39). Ten sposób znęcania się nad żywymi ludźmi uprawiało wielu.

A teraz przykład z bruku powstańczej Warszawy. Żołnierze niemieccy prowadzili ulicami miasta starszego mężczyznę, chłopca i kobietę, dźwigających walizy: „Podoficer uderzył owego pana kolbą rewolweru w twarz, poczem leżącego na ziemi zabił kilku okropnymi uderzeniami buta w głowę. Przez ten czas towarzyszący nieszczęśliwemu chłopiec trzymany był za gardło przez żołdaka, a kobieta za włosy. Po zabiciu mężczyzny chłopiec i kobieta zostali zastrzeleni wystrzałem w tył głowy” (zob. *Zbrodnia niemiecka w Warszawie, 1944*, s. 86).

Na polach Majdanka do dziś leżą góry kompostu — tysiąc trzysta metrów sześciennych z popiołów i kości ludzkich, przemieszanych z nawozem, jako odżywka dla pól warzywnych. Oto znak przezorności gospodarczej materialistycznych pogan hitlerowskich. Oto słup graniczny dwóch kultur: tej starej — podobno wstecznej, rzekomo wrogiej ludzkości kultury katolickiej, która jednak „strzeże wszystkich kostek człowieka”, składa je w relikwiarzach, w portatyłach ołtarzowych na poświęconych miejscach; i tej kultury nowej — ponoć postępowej, wyzwolonej, co to wolnych ludzi zamienia na nawóz. Tragiczny to znak czasu! Czyż jest on należycie przemysłany?

Obozy śmierci, piece, komory gazowe, oto arsenał środków do walki z człowiekiem. A przy tym cały system poniewierania, bicia, uderki, katowania, tortur wymyślnych, stłoczenie zagłodzonych, obdartych, niemal nagich ludzi, całe to brutalne chamstwo, ziejące wyzwickami, kłótwą, grożące pięścią, pałką gumową, ordynarne mordowanie milionów, dzieci wpadających w ręce herodów wprost z łona rodzących w więzieniach matek — to znak czasu, to groźba dla ludzkości. Więźniowie umierający w ustępach, wśród kału i nieczystości, posiadacze złotych zębów dobijani dla ordynarnego rabunku, bici kijami przez oficerów — więc ludzi kulturalnych, przy trzydziestopięciostopniowym mrozie — oto środki krwawe na nowoczesnego człowieka.

4. NASZ OBOWIĄZEK WOBEC CZŁOWIEKA

Po cóż wywoływać na jaw te zmory przeszłości? Uciekamy przed nimi myślą, zamierającym sercem!

A jednak nie możemy uciekać ani milczeć! Nie możemy nie wołać, pełni lęku, by ta poniewierka człowieka nie stała się obyczajem naszego wieku, by nie weszła nam w krew, byśmy jej nie pochwalili i nie naśladowali!

Sprawa jest wspólna! I tych sowieckich żołnierzy z pól Birkenau, i tych polskich kobiet, które zajęły ich miejsca. I naszych polskich dzieci deptanych butami. I tych milionów ludzi ze wszystkich ludów i narodów. Jest to sprawa człowieka. Bez różnicy języka, wyznania, płci, stanu, przynależności partyjnej.

Wspólnota ludzi przez naturę człowieka jest tak silna, że w kogośkolwiek ugodzą, w nas uderzają. Gdy pałką gumową bity jest jeden człowiek — cios godzi w całe człowieczeństwo. W skopanym, zawieszonym na słupku, torturowanym bracie naszym, krzywdzona jest cała ludzkość. Skrzywdzona podwójnie. Nie tylko w cierpiących prześladowanie dla sprawiedliwości, ale bardziej jeszcze w oprawcach, że do takiego upodlenia doszli.

I dlatego, na progu nowego roku kościelnego, wołamy o cześć dla każdego człowieka, dla każdego brata naszego, bez różnicy wyznania, języka, munduru i partii. Szukamy takich sił, które mogłyby przywrócić nam sponiewieraną cześć. Wołamy słowami starożytnej modlitwy Kościoła: „O korzeniu Jessego, który stoisz na znak narodów, przed którym królowie zamilkną, do którego narody modlić się będą, przyjdź, uwolnij nas i już nie zwlekaj” (Wielka antyfona adwentowa z 19 grudnia).

Któż jak Bóg? Wszak to stwórca człowieka. Przed Nim składamy nasze troski i skargi!

II. CHRZEŚCJAŃSKIE WYZWOLENIE CZŁOWIEKA

W przededniu Bożego Narodzenia Kościół Powszechny modli się: „O Królu narodów, pożądany przez nich, kamieniu węgielny, który z dwojga jedno czynisz, przyjdź i zbaw człowieka, którego z mułu ukształtowałeś” (Wielka antyfona adwentowa z 22 grudnia).

Gorąca ta prośba została już przed wiekami wysłuchana przez Ojca ludzi. Bo oto „ukazała się dobroć i ludzkość Zbawiciela naszego Boga” (Tł, 3,4). W dniu narodzenia Zbawiciela wzywa nas Kościół słowami pasterzy: „Pójdźmy aż do Betlejem, a oglądajmy to słowo, które się stało, które nam Pan objawił” (Łk 2,15). Aby ujrzeć niemowlę, zbiegli się do żłóbka aniołowie, lud pasterski i mędrcy. Widzą człowieka — wiarą wyczuwają Boga. Za przykładem pasterzy i my oglądajmy „to Słowo”, podziwiamy „człowieczeństwo Zbawiciela naszego Boga”, byśmy poznali wysoką godność człowieka, który zjednoczył się z Bogiem. Tu, w Betlejem, rodzi się nowa era ludzkości, od Betlejem zaczniemy pracę nad odrodzeniem człowieka i nad przywróceniem mu jego królewskiej godności.

1. OJCIEC NIEBIESKI — PIERWSZY DOBROCZYŃCA CZŁOWIEKA

Wierny jest Bóg w obietnicach swoich. Gdy raz przed wiekami „uczynił człowieka na wyobrażenie i podobieństwo swoje” (Rdz 1,26), został Ojcem człowieka, największym dobroczyńcą człowieka, najwierniejszym przyjacielem ludzkości. Bo nie tylko wywiódł człowieka z niebytu, ale uczynił to najbardziej bezpośrednio. „Ręce Twoje uczyniły mnie całego wokół” (Job 10,8). Nie powstydził się Bóg-Ojciec dzieła swego, ale odtworzył nas na obraz i podobieństwo swoje przez rozum i wolę, którymi nas obdarzył. Światłość oblicza Jego spłynęła na nas (zob. Ps 4,7).

Od tej odwiecznej chwili sam Bóg jest naszym Ojcem, a z tego zrodzenia spływa na nas godność dzieci Bożych. Bóg-Ojciec ukazał nam w stajence Syna swego jako Dzieciątka, aby człowiek naocznie prze-

konął się, że Bóg przede wszystkim jest Ojcem naszym, a my Jego dziećmi.

Z tego boskiego pochodzenia człowieka płynie cała dostojność nasza, tak wielka, że nic na ziemi dorównać jej nie zdoła. Bóg sam z wielkim szacunkiem rozrządza sprawami człowieka (zob. Mdr 12,18), a jako Ojciec najlepszy otacza nas bardziej miłością niż gniewem, bardziej kieruje się miłosierdziem niż sprawiedliwością. Ta ojcowska miłość najsilniej wyraża się w tym, że Bóg nigdy nie unicestwia człowieka, nie pozbawia go istnienia i bytu, boć sam będąc wieczną miłością, nigdy nie umiera. Miłością tą nas uwiecznia. Nawet przez śmierć nie przecina życia ludzkiego, jedynie odmienia je i wiecznie w niebiosach mieszkanie spობi.

Ileż z tych prawd płynie radosnych myśli i najlepszych nadziei? Bo jeśli Bóg sam tyle miłości ukazuje człowiekowi, to czyż może człowiek nienawidzić brata swego? Z dzieciństwa naszego w Bogu wydobywamy kamień węgielny naszego współżycia społecznego w miłości, wypięstowanej na ojcowskim łonie Boga.

2. BÓG-CZŁOWIEK NA ZIEMI

Nowy dowód tej miłości Boga ku człowiekowi widzimy w dziele wcielenia Syna Bożego, a szczyt w dziele odkupienia człowieka. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby świat był zbawiony przezeń” (J 3,16).

Człowiek, mimo że popadł w grzech pierworodny, nie przestał być dzieckiem Boga. Miłość Ojca ku dziecku nie mogła dopuścić, by człowiek utracił uszczęśliwiającą go jedność z Bogiem. I dlatego przychodzi na świat Bóg-Syn, aby naprawić dzieło grzechu synów człowieczych i aby pokazać im, jak żyć na ziemi po Bożemu i jak w ciebie dojść do szczęścia niebieskiego.

Boży Syn łączy w sobie, w cudowny sposób, odwieczne swoje Bóstwo z doskonałym człowieczeństwem, zrodzonym w czasie, za sprawą Ducha Świętego, z Maryi Dziewicy. W Synu Boga i siostry naszej Maryi jednoczy się natura boska i ludzka, życie łaski i natury, życie nadprzyrodzone i przyrodzone, niebo i ziemia.

Zadziwia nas ten ogrom i ta potęga, zniżająca się aż do człowieka, wielkość miłości Boga i dostojność człowieka. „Bóg się rodzi, moc truchleje / Pan niebiosów obnażony / Ogień krzepnie, blask ciemnieje / ma granice — Nieskończony / Wzgardzony, okryty chwałą / Śmiertelny, Król nad wiekami / A słowo ciałem się stało / i mieszkało między nami” (Kolęda).

Nie możemy ludzkim rozumem pojąć, jak łono Dziewicy objęło Tego, którego cały okręg ziemski objąć nie zdoła. Pytają od wieków wybitni

teologowie: „Czemuż Bóg stał się człowiekiem?” Pyta dziś wierny lud: „Ach mój Jezu drogi, cóżes tak ubogi? Opuściłeś śliczne niebo, obrątesz barłogi!” (Kolęda).

Mamy jedną odpowiedź na te pytania: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby świat był zbawiony przezeń” (J 3,16). A więc miłość ku człowiekowi sprawia, że Bóg-Ojciec przysposobił ciało Synowi swemu, że Bóg-Syn „nie wzgardził łonem Dziewicy”.

Bóg. Dobro najwyższe, pragnie udzielać swych darów łaski i chwały wiecznej człowiekowi. Dlatego daje nam siebie samego, jednoczy w sobie to, co boskie, i to, co ludzkie, zamieszkuje między nami i staje się widzialnym członkiem społeczności ludzkiej. Wcielenie Syna Bożego, zamieszkania Boga w ciele ludzkim, jest dowodem, że pragnienia i tęsknoty człowieka do szczęścia, do oglądania Boga, nie są złudą. Jak bardzo pragniemy tego szczęścia! Ileż w nas jest snów o potędze, tęsknot za wielkością, pragnienia szacunku, czci! Nie mogą one być bez podstaw w naturze i godności ludzkiej. Mamy do nich prawo, wszczepione w człowieczeństwo naszym.

Bóg jednoczący się z człowiekiem poucza nas, że wszystkie te nasze pragnienia są możliwe do osiągnięcia, dostępne dla człowieka, godziwe. Bo gdy raz natura Boża połączyła się z ludzką, odtąd już nie ma dla nas żadnych niemożliwości. Wolno człowiekowi pragnąć najściślej-szego zjednoczenia z Bogiem, gdyż jest ono możliwe, co więcej — sam Bóg pragnie go dla nas: „Jeśli Bóg z nami, któż przeciwko nam?” (Rz 8,31)).

3. WIELKA GODNOŚĆ CZŁOWIECZEŃSTWA

To zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem wskazuje nam wysoką godność natury ludzkiej. Jeśli Bóg nie wzgardził człowiekiem, któż miałby prawo nim gardzić? Jeśli Bóg postanowił go ratować z poniżenia grzechu, któż mógłby poniewierać człowieka?

W dziele zjednoczenia człowieczeństwo Jezusa było poddane całkowicie bóstwu. Właśnie przez nie człowieczeństwo zostało uwielbione i uświęcone. Widzimy w tym wzór dla człowieka. Im bardziej człowiek jest oddany Bogu, na tym wyższy wchodzi stopień doskonałości, tym bardziej wolny jest wewnętrznie, tym silniej panuje nad materią, nad ciałem, nad światem. Człowiek nie będzie niewolnikiem rzeczy, jak długo Bogu jest uległy. Przykładem — życie świętych, którzy byli prawdziwymi władcami świata. Królem stworzenia i świata zostaje człowiek przez swe zjednoczenie z Bogiem.

Wiedzą o tym dobrze ci, którym ta wysoka godność i wolność „synów Bożych” nie dogadza. I dlatego starają się oderwać człowieka od Boga.

Dopiero wtedy bowiem zdolają z osoby ludzkiej uczynić bezwolne stworzenie, przedmiot, poddać człowieka w niewolę rzeczy, ogłosić bogiem martwą materię, wobec której człowiek staje się sługą i niewolnikiem. Dopiero wtedy ludzie zostaną stadem, gdy zerwą łączność z Bogiem. Królowanie materii dlatego dziś tak groźne jest dla człowieka, ponieważ jest on daleki od Boga. Ratunek zsyła nam wcielenie Syna Bożego, poddanie człowieczeństwa Bogu.

Stajenka betlejemską ukazuje nam Człowieka nowego, przed którym świat, z całym bogactwem swych stworzeń, upada na kolana. Człowiek ten zjednoczony jest z Bogiem i dlatego świat materii zgina przed Nim kolana. Oto wielka dostojność człowieczeństwa, odrodzonego w Jezusie Chrystusie, Bracie naszym!

4. WYSOKA GODNOŚĆ CIAŁA LUDZKIEGO

Zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem ukazuje nam nadto wysoką godność ludzkiego ciała. Jako Boże dzieło, ciało ludzkie nie może być wzgardzone i sponiewierane, sam bowiem Syn Boży stał się człowiekiem i przyjął ludzkie ciało do zaszczytnego współżycia z Bóstwem. I to nie tylko na czas wędrówki po ziemi, nie tylko na godziny konania na krzyżu, ale na wieczność całą. Oto zasiadł po prawicy Boga-Ojca wszechmogącego wraz z ciałem swoim. Cóż to za niewymowne wyniesienie człowieka! Jakżeż to krzepiąca świadomość, że w najbliższym sąsiedztwie Boga jest człowieczeństwo! Jakichże to dodaje nam sił do walki o zachowanie naszej godności! Jak bardzo skłania do wypełnienia obowiązków wobec ciała! Jak ostrzega wszystkich, którzy podnoszą pięć na człowieka, sięgając aż do tronu Bożego!

Raz zapewniwszy nam nieśmiertelność ciała w zmartwychwstaniu, Chrystus Pan stale będzie nas upominał, jak powinniśmy roztropnie obchodzić się z ciałem, by nie popsuć wspaniałych planów Bożych. Mamy bowiem w sobie odtworzyć obraz Boży. Połączone w Chrystusie Panu ciało z bóstwem ma być wzorem, jak my w życiu naszym mamy tego dokonać. Będzie nam dopomagał do tego sam Pan Jezus. Przez całe życie nasze będzie On eucharystycznym Ciałem balsamował ciała nasze, będzie je żywił, by zdobyć dla nich prawo do wskrzeszenia. „Kto pożywa Ciało moje i pije Krew moją, ma żywot wieczny, i ja go wskrzeszę w ostatni dzień” (J 6,54). Kto pożywa nieśmiertelność, ten umrzeć nie może, bo w nim złożone są moce Ciała Chrystusowego, a co z Boga jest — nie umiera. To najwspanialsza ubezpieczalnia na życie wieczne!

Stąd tak bliskie jest miejsce Eucharystii względem prawa zmartwychwstania naszych ciał na żywot wieczny. Stąd też płynie tak wielka wiara w człowieka. Kościół nigdy nie wątpi we wszystkie możliwości człowie-

ka. Choćby człowiek upadł do granicy zwierzęcego upodlenia, jeszcze nie traci swej godności dziecka Bożego, a stąd możliwości wydobycia się ze swego upodlenia. Kościół, za przykładem Chrystusa, zbiera po drogach ziemskich wszelką nędzę ludzką: trędowatych na duszy i na ciele, chromych, ślepych, głuchych, nie odrzuca ich, wszystkim daje prawo do przebaczenia, choćby przed chwilą sięgali nam do gardła; podaje rękę, dźwiga, stawia na nogi i woła: „Wstań, a chodź” — „Ufaj, córko” — „Idź w pokoju i nie grzesz więcej”. Gdy nowoczesny świat truł ich i likwidował jako społeczne nieużytki — celnicy i wszetecznice, cały proletariát moralny, te zagubione owce, synowie marnotrawni, do brzy tołtowie, którym świat nic już pomóc nie umiał — pod wodzą Kościoła „wyprzedzają mądrych tego świata” na drodze do nieba.

Nawet śmiertelne szczątki nasze nie tracą w Kościele swej godności. Właśnie wtedy, po śmierci — jak nigdy przedtem — Kościół oddaje im pokłony, otacza światłem, okadza, poświęca. A jeśli to był człowiek na miarę Bożą, to szczątki jego umieszcza w ołtarzach, w portatyłach. Na tej reszcie ciała ludzkiego kładziemy podczas Mszy świętej Chrystusowe Ciało. Doprawdy — „strzeże Pan wszystkich kości ich, żadna z nich się nie kruszy” (Ps 33,21).

Pomyślmy, jak ten obraz jest dziś zniszczony przez pogański pogląd na człowieka. Seksualizm przedwojenny już mocno sponiewierał ciało ludzkie. Ale dopiero wojna dokonała w lagrach i więzieniach zniweczenia, o którym milczy najśmielsza wyobraźnia. Rasizm hitlerowski ogłosił władztwo i pychę ciała — ten sam rasizm, w imię którego tyle ciał zginęło w obozach.

Zarzucono ciągle Kościołowi, że karmił i w niewolę podbił ciało, a jednak Kościół nie bił pałkami gumowymi, nie spopielał, nie wdeptywał w błoto i w gnój, nie zamieniał na mierzwę. Wszystko to uczynili pogańscy wielbiciiele ciał. Cóż za gorzka ironia losu? „Kto sieje w ciele, z ciała zbierać będzie skażenie” (Ga 6,8).

Doprawdy, chyba musi świat wreszcie wrócić do dawnego, Bożego zwyczaju, by nowym czasem przewodzili ludzie, „którzy nie ze krwi, ani z woli ciała, ani z woli męża, lecz z Boga się narodzili” (J 1,13).

5. W STAJENCE BETLEJEŃSKIEJ

Wróćmy do stóp Bożego Dzieciątka. Tu bowiem powstała nowa wspólnota ludzi, stworzona przez Boga-Człowieka. Pasterze i mędrcy, składający pokłon Dzieciątku Bożemu, zespoleni we czci człowieczeństwa Bożego, byli uczestnikami zdarzenia wiekopomnego dla współżycia społecznego ludzi. Tutaj bowiem Bóg-Człowiek, ukazując Bóstwo zjednoczone z człowieczeństwem, nie tylko połączył niebo z ziemią, ale związał w sobie cały rodzaj ludzki. Czyż świadomość tej prawdy nie wpły-

nie na odnowienie miłości między narodami i wśród członków jednej rodziny ludzkiej?

Zważmy, najmilsi w Chrystusie, jak odmienny obraz przedstawiliśmy Wam. Porównajcie to, co dało pogaństwo hitlerowskie w czasie wojny, z tym, co chrześcijaństwo od wieków niesie ludzkości. Niech obudzi się w nas gorące pragnienie powrotu do ideałów Chrystusowych. Wołajmy wraz z Kościołem: *Rorate coeli* — „spuśćcie rosę niebios z wysokości, a obłoki niech zleją z deszczem Sprawiedliwego, niech się rozewrze ziemia i zrodzi Zbawiciela, a sprawiedliwość niechaj wszędzie społem” (Iz 45,8).

III. PRZYWRÓCENIE CZŁOWIEKOWI GODNOŚCI

Rozważanie tych promiennych prawd nauki Kościoła o wysokiej godności człowieczeństwa wskazuje nam, co uczynił Bóg dla podniesienia człowieka. Któż z nas nie pragnie dziś przywrócenia człowiekowi dawnej jego godności? Uznajemy niemal wszyscy, że odmianę świata trzeba zacząć od obrony człowieka. Zgodni jesteśmy, że leży to w interesie i rodziny, i państwa, i Kościoła. Na ogół godzimy się, że dzieło przywrócenia tej godności człowiekowi może być skutecznie dokonane wspólnym wysiłkiem, i to nie tylko jednego narodu czy państwa, ale wspólnej pracy wszystkich narodów i państw — całej ludzkości, podobnie jak ludzkość cała wzięła udział w osądzaniu zbrodni sponiewierania człowieka przez pogański świat. Aby nakreślić drogę przywrócenia godności człowiekowi, musimy iść po linii odwiecznych i nienaruszalnych praw człowieka, mając na uwadze krzywdy mu wyrządzone. Rozważmy, ukochani w Chrystusie, jaką rolę ma do wypełnienia człowiek sam, rodzina, państwo, społeczeństwo i wreszcie Kościół.

1. CZEGO NALEŻY OCZEKIWAĆ OD CZŁOWIEKA?

Ma on do wypełnienia najdonioślejsze zadanie. Któż bowiem będzie nas szanował, jeśli sami siebie nie uszanujemy? Poważanie zyskujemy własnym życiem i czynami.

Dlatego to sami musimy naprzód poznać, ocenić i uznać naszą wysoką godność, płynącą z naszego boskiego pochodzenia, z wyniesienia natury ludzkiej do szczytu zjednoczenia z Bogiem, z naszego przeznaczenia do życia i do szczęścia wiecznego w niebie. Żadna deklaracja praw człowieka i obywatela, żadna konstytucja, żaden ustrój społeczny, żadne przywileje polityczne nie pomogą nam do zachowania swej godności, nie uzyskają dla nas szacunku tak wiążąco jak prawda, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Żyli ongiś ludzie dobrze urodzeni, o historycz-

nych nazwiskach, żyli potężni władcy i zeszli ze świata w niestawie; żyli też i prostaczkowie, których imiona żyją przekazywane z pokolenia na pokolenie. To tajemnica wartości życia osobistego!

Największym wrogiem naszym jesteśmy zazwyczaj my sami dla siebie. Nie można o tym zapominać dziś, gdy tyle jest słusznych dążeń do postępu i do znaczenia społecznego. Zarówno każdy człowiek, jak i całe warstwy społeczne, stany, zawody, nie wtedy zasługują na cześć, gdy zdobędą władzę, wielkie prawa, może społeczne przywileje, ale wtedy, gdy sami uszanują swą godność i życiem uczciwym, moralnym, pracowitym, zdobędą sobie poważanie u ludzi. Cała współczesna walka o wyniesienie człowieka, o pierwszeństwo i znaczenie powinna mieć na celu nie tylko zdobywanie praw, ale zdobywanie cnót i pełnienie obowiązków.

Dziś upadła człowieka nie tyle wadliwy ustrój społeczny, bo ten poprawia się w widoczny sposób, ile raczej gwałcenie przez ludzi prawa przyrodzonego, praw Bożych i ludzkich. Niejeden rozprawia o wyzwoleniu, a jest starym człowiekiem, niewolnikiem swych grzechów i nałogów, przez które kuje sobie tańcuch niewoli.

Czyż na przykład nie jest straszliwe w swych skutkach pijaństwo, które tak się u nas rozpowszechniło, że można mówić o pijackim obłądzie? Cóż pomogą wszystkie deklaracje o wolności, gdyśmy dotąd nie zrzucili z siebie jarzma najeźdźcy, który rozpijał nas z pomocą kontyngentowej wódki? Co pomogą zdobycze gospodarcze, wysokie płace, jeśli są przepijane? Któż nas uszanuje, gdy widzi Naród w stanie ciągłej nietrzeźwości?

A wszystkie grzechy ciała, szerząca się rozpusta, niewola zmysłów, zwyrodnienie, od którego człowiek żywcem gnije? Na dumnym świecie, zdobywającym i podbijającym materię, najbardziej upośledzona jest materia ciała ludzkiego. Fabryki wyrabiają cuda z błota, z rudy, z węgla; materia wychodzi z nich uszlachetniona, tylko człowiek staje się pospolitszy. Jesteśmy świadkami ciągłej przemiany na lepsze wokół nas, a sami stajemy się coraz gorsi. Wystarczy przejść się po szpitalach, klinikach, sanatoriach, gdzie giną miliony od chorób cielesnych i wenerycznych. Są narody, wśród których co piąty człowiek choruje na syfilis, a drugie tyle przy nich się męczy. O jakże godni są współczucia zdobywcy świata, władcy, zwycięzcy narodów, rządzeni swoimi nałogami! Musimy więc bronić się przed upodleniem nie tylko w fabryce, w biurze, w szkole, w więzieniu czy w wojsku, ale przede wszystkim musimy bronić się przed upodleniem w duszy i w ciele naszym. Strzec mamy przed sobą samym darów Bożych ciała naszego, nie niszczyć sił ciała na grzechy, na wieczny gwałt, zadawany ciału przez pijaństwo, rozpustę, występki.

Bronić mamy darów umysłu naszego, dając mu prawdę Bożą, której

jedynie jest godny. Kształcić mamy wolę naszą, by coraz skuteczniej pragnęła dobra i chroniła się przed złudzeniami, wiodącymi na manowce grzechu. Trzymać na'eży na wodzy uczucia nasze, uszlachetniać je i podnosić do Boga, by w Nim wszystko kochały. Uznając stałość naszą w walce z sobą, odwołajmy się do pomocy Pana, który stworzył niebo i ziemię (zob. Ps 121,2). Właśnie z tą pomocą spieszy Chrystus na świat: „Kamień węgielny wszelkiego budowania”, wszelkiej prawdziwej odmiany.

2. CZEGO OCZEKUJEMY OD RODZINY?

Rodzina jest ośrodkiem wychowania, które najgłębiej kształtuje duszę. Urządzona po chrześcijańsku, jest szkołą niemal religijnej czci wzajemnej małżonków i dzieci. Małżeństwo, zbudowane na wzór związku Chrystusa z Kościołem, każe mężowi miłować żonę, jak Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie (zob. Ef 5,25). Taka miłość jest szkołą delikatności, tak koniecznej w pożyciu domowym.

Rodzina chrześcijańska ma przez miłość małżonków zwalczyć brutalność i ordynarność, których tak wiele bywa we wzajemnym obcowaniu mężczyzn i kobiet. Należy unikać wszelkiego gwałtu i przemocy. Należy uśmierzyć wrzask i krzyki, które napełniają domy. Byliśmy w czasie wojny świadkami ordynarności żołnierzy niemieckich wobec kobiet i dzieci polskich. Mamy już dość tego krzyku, wrogości słowa, złych oczu, gwałtownych ruchów. Nie naśladujmy tej dzikości, która nas tak raziła u wrogów. Zachowujmy szacunek wobec dzieci, widząc w nich dar Boży. Może to zwalczy w rodzinach obyczaj mordowania nienarodzonych dzieci, które tak często padają ofiarą wszystkich wad rodziców. Uszanować w rodzinie życie dziecka, otoczyć je miłością i szacunkiem, należnymi stworzeniu Bożemu, to znaczy zakładać fundament pod nowe obyczaje społeczne.

Znamienny jest nakaz świętego Pawła: „Ojcowie, nie rozdrażniajcie dzieci waszych, aby nie popadły w małoduszność” (Kol 3,21). Jest on podyktowany czcią dla wielkiej, nawet w dziecku, godności człowieka, delikatności i umiaru korzystania z władzy rodzicielskiej.

Czego nie zdoła dokonać rodzina, ma dalej prowadzić szkoła. Bo w niej widzimy uzupełnienie rodziny. Czy to będzie szkoła państwowa, czy prywatna — każda jest potrzebna przede wszystkim rodzinie i ma ją wspierać. W szkole może dziecko nauczyć się szacunku nie tylko dla siebie, ale i dla swego otoczenia. Staje ona między życiem prywatnym a społecznym, skąd płynie doniosłe jej znaczenie.

„Aby rodzinie ułatwić wychowanie człowieka w godności, trzeba przede wszystkim uszanować prawa i godność samej rodziny, zabezpieczyć jej swobodny oddech, by mogła wypełnić postannictwo przekazywania

nowego życia i wychowania dzieci w duchu zgodnym z własnymi przekonaniem religijnymi" (Pius XII). Należy tworzyć oddzielne ogniska domowe, by nie stłaczać rodzin na gromadę w przeludnionych izbach, gdzie trudno zachować spokój, zgodę, cierpliwość i wzajemny szacunek. W wieku życia społecznego nie wolno zapominać, że największy wpływ na to życie ma rodzina, której prawa są święte i pierwszorzędne.

3. CZEGO OCZEKUJEMY OD PAŃSTWA NA RZECZ PODNIESIENIA GODNOŚCI CZŁOWIEKA?

Chcemy tu zaznaczyć na wstępie, że podniesienie godności człowieka przysparza czci samemu państwu: im wyżej bowiem stawiany jest człowiek, tym większy zaszczyt dla rządzącego nim państwa; człowiek sponiewierany, zepchnięty do roli bezdusznej rzeczy, nierozumnego zwierzęcia, nie przynosi ani pożytku, ani zaszczytu państwu.

Zbyt wielka jest godność państwa, by miało rządzić tylko rzeczami, a nie ludźmi. U podstaw tego dźwigania wzwyż człowieka stanąć powinna zasada, że państwa nie mają bezwzględnej władzy nad człowiekiem. Najwyższe prawo nad nim ma tylko Bóg, w którego władzy uczestniczą wszyscy inni. Stąd „święte prawo jednostki — mówi Pius XII — musi być uszanowane zarówno przez przyjaciół, jak i przez wrogów" (Przemówienie z 24 grudnia 1942 r.).

Państwa nie istnieją dla siebie, tylko dla służenia dobru ludzi. „A któżkolwiek by między wami chciał być pierwszy, będzie sługą wszystkich" (Mk 10,44). Nie obawiajmy się, że ta służba ludziom obniży powagę państwa. Wszyscy bowiem obywatele swym zmysłem społecznym, przez Boga zaszczerpieni, uznają wielką dostojność i doniosłość państwa. Im bardziej są przez nie uszanowani, tym większą odwiedzają się miłością i gotowością obrony. A któż z nas dziś tego nie pragnie?

Państwa muszą otoczyć człowieka zaufaniem, uznaniem praw jego rozumu, zwłaszcza prawa do prawdy. „A przeto złożywszy kłamstwo, mówcie każdy prawdę z bliźnim swoim, bo jesteśmy członkami jedni drugich" (Ef 4,25). Państwa nie mogą więc, jak to czyniła propaganda hitlerowska, organizować okłamywania swych obywateli za ich własne pieniądze. Takie państwa godziłyby same w siebie, bo ostatecznie ludzie nie są dziećmi i na kłamstwie się znają.

Państwa muszą uznać prawa woli ludzkiej — zwłaszcza prawa do dobra. Każdy człowiek z natury swej pragnie dobra, a państwa mogą mu ułatwić jego osiągnięcie. Dlatego to państwo z woli Bożej jest stróżem dobra powszechnego, ma obowiązek o nie walczyć i obywatelom je zapewnić. O tyle tylko jest zgodne ze swym przeznaczeniem, o ile pragnie tego dobra dla wszystkich. Z istoty swej i przeznaczenia państwo ma być dobre, ma dobrze czynić i ochraniać dobra człowieka

przed zniszczeniem. Gdy tak czynić będzie, spokojnie może zaufać swym obywatelom. Gdy tego zaniecha, obywatele — zamiast być bronieni przez państwo — sami przed nim bronić się będą. Byłoby to największym nieszczęściem życia publicznego.

Państwa mają uznać prawa człowieka do zachowania i rozwoju życia fizycznego, umysłowego i moralnego (Pius XII, Przemówienie z dnia 24 grudnia 1942 r.). Jest to najbardziej podstawowe i niezaprzeczalne prawo człowieka, wzięte z woli dawcy życia — Boga. Prawo to jest wyższe ponad wszelkie inne prawa ludzi. Tylko potrzeba obrony dobra powszechnego daje państwu prawo do życia obywateli, ilekroć inną drogą nie można zabezpieczyć porządku publicznego, zawsze jednak mocą sprawiedliwego wyroku sądowego. Nie wolno jednak zapominać, że człowiek, który stanął w sprzeczności z prawem, nie przestał być człowiekiem. Dochodząc sprawiedliwości, wymierzając słuszną karę, państwa nie mogą stosować środków, które krzywdzą i poniewierają więźniów, nie mogą oddawać ich na łup dzikich instynktów ludzkich, nie mogą ich krzywdzić fizycznie, kaleczyć ciała.

Do państwa, postawionego na straży życia ludzkiego, zwracają się z ufnością oczy wszystkich uciśnionych, prześladowanych, zagrożonych. Państwo ma bronić życia w łonie matki, ma karać złość mężów krwawych. Do swego trybunału ma odwołać wszystkie zatargi obywateli, by z bronią w ręku nie rozstrzygali, kainowym obyczajem, swych sporów. Ktokolwiek inaczej by postępował, naruszałby prawo do życia, choćby działał w imieniu partii, organizacji politycznych czy wojskowych, dopuszczalby się zwykłego morderstwa, godziłby w prawa i cześć obywateli oraz podcinałby ład w państwie.

Państwa muszą stanąć w obronie praw obywateli do środków życiowych. Bóg i Ojciec nasz, udzieliwszy nam daru życia, „daje pokarm wszelkiemu ciału” (Ps 136,25); skoro troszczy się o lilie polne i o ptaki niebieskie, o ileż bardziej o nas — małej wiary? (zob. Mt 6,30). Troskę tę złożył w ręce człowieka, „który sam sobie jest rzędą i opatrnością” (encyklika *Rerum Novarum*), a gdy człowiek sam sobie zaradzić nie może — w ręce społeczności publicznej. Każdy człowiek ma prawo do środków życiowych; pozbawienie go tych środków, skazanie całych warstw ludzi na wymarcie, jest niesprawiedliwością. Walcząc więc o podniesienie godności człowieka, należy ułatwić mu dostęp do koniecznych dlań środków, by nie pędził życia niegodnego człowieka, by posiadał na własność skromne bodaj mienie, by miał prawo używania swej własności w granicach obowiązków społecznych, by miał dostęp do godzivej pracy i sprawiedliwej zapłaty.

Państwa powinny szczególnie uznać wrodzone prawo człowieka do prywatnej i publicznej czci Bożej, do wyznawania swej wiary świętej i przekazywania jej działwie, w drodze wychowania rodzinnego czy

szkolnego. Zbliżenie bowiem ludzi do Boga nie tylko podnosi godność obywateli, ale i państwu samemu dodaje blasku, jako sprawującemu swą władzę nad dziećmi Bożymi. Niech państwa nie wyrzekają się tego zaszczytu wiedząc, że władza opromieniona wolą Bożą, większą cieszy się powagą u ludzi niż władza bezbożnicza.

Gdy państwa tak uszanują prawa człowieka, gdy zwalczą wszelki gwałt i okrucieństwo, pastwienie się nad ludźmi, gdy staną w ich obronie — wydzwigną ludzi z niedoli, zdobędą sobie zaufanie, cześć, miłość i okryją się chwałą sług Bożych.

4. OBRONA GODNOŚCI CZŁOWIEKA W ŻYCIU SPOŁECZNYM.

Powszechne jest dążenie człowieka do postępu społecznego, pragnienie zdobycia sobie szacunku, bez względu na stan, zawód, rodzaj pracy, wykształcenia i majątek. Jest ono zdrowe, słuszne i godne poparcia. Płyne przecież z samej natury człowieka jako dziecka Bożego i z wysokich jego przeznaczeń. Odpowiada dążeniom Kościoła, który od wieków mówi nam o wysokiej godności najdrobniejszego dziecięcia. Wszystko, co w tej dziedzinie człowiek może uczynić sam dla siebie, jest małą cząstką w porównaniu z Bożymi darami rozumu, woli i nieśmiertelności.

Od wieków woła Kościół do ludzi: *sursum corda* — w górę serca! Od wieków kładzie im w uszy: „Wy zaś jesteście rodzajem wybranym, ród kapłańskim, narodem świętym, ludem nabytym, abyście opowiadali wielkie sprawy tego, który z ciemności wezwał was do swego przedziwnego świata. Wy, coście niegdyś byli nie ludem Bożym, a teraz ludem Bożym” (1 P 2,9-10).

Od wieków Kościół zachęcał do postępu w świętości, w życiu społecznym i gospodarczym. Kościół nie uznaje zastoju. Nawet świętym przypomina słowa: „A sprawiedliwy niech jeszcze czyni sprawiedliwość, a święty niech jeszcze się uświęca” (Ap 22,11). Nie gorszymy się więc ludźmi, którzy chcą, by ich szanowano, by ich nie poniewierano, nie policzkowano, nie kopano, nie biło po głowie pałkami — jak to czynili na-jeżdźcy.

Przeciwnie, starajmy się wszelkie te naleciałości powojenne, które godzą w cześć człowieka, usunąć z naszego życia. A więc trzeba zerwać z obrzydliwym obyczajem przeklinania ludzi, ordynarnych wyzwisk, kpin i żartów, pastwienia się słowem i piórem. Przez tyle lat niewoli krzyczano na nas brutalnie, że dziś już bardzo pragniemy, by nie krzyczał na nas urzędnik w biurze, kierownik pracy, milicjant na ulicy. Mówmy do siebie ludzkim językiem!

Przykład w tej dziedzinie niech da nam prasa. Niech zerwie z obyczajem używania brukowych, ulicznych słów, znęcania się nad przeciw-

nikiem. Nawet nieprzyjaciół mamy miłować, a przecież nie można zaliczać do nich ludzi odmiennych przekonań czy poglądów politycznych. Mamy prawo zwalczać błędy ludzkie, ale nie pogrążać, nie poniewierać człowieka.

Najwyższy czas, by po tylu wiekach walki o wyzwolenie ludzi pracy, człowiek nie był poniewierany z powodu wykonywania swej pracy zależnej. W fabryce, w warsztacie, w biurze rządzić się należy zasadą: „Miłością braterską jedni drugich miłujcie, uszanowaniem wzajemnie się uprzedzajcie” (Rz 12,10). Na ludzi zależnych od nas w pracy chcemy patrzeć oczyma chrześcijańskimi, jako na pomocników naszych w dziele wyżywienia dzieci Bożych. Zniknąć musi przemoc i lęk, rozsiewane przez pracodawców wszelkiego typu, zwłaszcza wobec kobiet pracujących, wyzyskiwanych w pracy i w zapłacie, terrorizowanych poniżającymi żądaniami zepsutych zwierzchników.

Na szczególną uwagę zasługuje los służby domowej, której nie chroni skutecznie ustawodawstwo pracy. Skazana jest ona na ciągłą postugę i czuwanie, dzień i noc, świątek i piątek.

I ci najbliżsi nam pracownicy mają prawo do szacunku, do przyzwoitego kąta w mieszkaniu, do udziału w szczęściu i dobrobycie rodzinnym. Nie wolno ich skazywać na nielitościwe jarzmo kaprysów i tajań, jeśli chcemy, by nie stali się „nieprzyjaciółmi człowieka domownicy jego” (Mt 10,36).

Chcąc podnieść człowieka z upodlenia i poniżenia w pracy, należy pamiętać, że stosunek pracodawcy i pracownika — to stosunek człowieka do człowieka. Nie wolno więc tracić z oczu dobra ciała i dobra duszy pracownika do człowieka. Nie wolno więc tracić z oczu dobra ciała i dobra duszy pracownika, nie wolno zapominać, że pracą swoją zyskuje sobie szacunek, uznanie i prawo do godziwego życia. Oczekując od sług, pracowników, robotników posłuszeństwa, uległości, miłości i uczciwości w pracy, trzeba im okazać poszanowanie i miłość, „odstępując groźby, wiedząc, że i ich, i wasz Pan jest w niebiesiech, a nie ma u niego względu na osoby” (Ef 6,9).

5. KOŚCIÓŁ W WALCE O GODNOŚĆ CZŁOWIEKA.

Czyż po rozważaniach w części drugiej naszego listu do Was, ukochani Bracia, należy coś jeszcze dodawać o roli Kościoła w zabezpieczeniu człowiekowi należytej mu godności? Przecież Kościół, jako dzieło Ojca wszystkich ludzi, powołany do miłowania i zbawienia ich, nie może nikogo poniżać.

Kościół zawsze był opiekunem ubogich i nędzarzy, zawsze był obrońcą proletariatu, a tylko złośliwość szatańska zdoła myśleć inaczej. Wyzwolenie człowieka zaczyna Kościół od wydobycia ludzi z najokrutniej-

szej niewoli grzechu, od wskrzeszenia do nowego życia. Raz tego dokonał, miłuje bardziej synów marnotrawnych, owce odnalezione, źle się mających niż tych, co nie potrzebują lekarza, niż dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych. Taka już jest nieuleczalna słabość Kościoła, przejęta w spadku po Dobrym Pasterzu.

Mocą tej słabości ku maluczkim Kościół stoi silnie na straży godności człowieka; w bramach jego zawsze znajdują przytułek, oparcie, pociechę i obronę płaczący i obciążeni. Najzagorzalsi wrogowie Kościoła nie zaprzeczają, że dziś tylko w świątyniach usłyszeć można słowa stanowczej obrony życia ludzkiego.

Tylko w świątyni można widzieć, jak ubodzy i prości bez lęku i nieśmiałości przystępują do tego samego Stołu Pańskiego, z którego pożywają moi i uczeni. Tylko w Kościele lud jest zmieszany bez różnicy stanu, zawodu, majątku. Oczy bogatych i biednych mają to samo prawo patrzeć w oblicze Boże, uszy ich słyszą te same słowa prawdy, dostępne dla wszystkich, głowy skłaniają się po to samo rozgrzeszenie i błogostawieństwo, wargi otrzymują to samo Ciało Chrystusowe, a łaska spływa do duszy bez względu na osobę. Nigdzie nie ujrysz wspanialszej równości jak przed ołtarzami Pańskimi. Kościół dawno już wykonał program zrównania człowieka, uważany za odkrycie naszych czasów.

A cześć człowieka? Świątynie katolickie są nie tylko miejscem uwielbienia Boga, ale też i miejscem uczczenia człowieka. Oto aniołowie Pańscy na usługę około zbawienia ludzkiego! Oto na kamiennej płycie ołtarza, kryjącej prochy świętych ludzi, spoczywa Ciało Boga-Człowieka! Oto w ołtarzach — oblicza świętych, prawdziwy triumf wszystkich świętych ludzi! A wśród nich uwielbiona, błogostawiona między niewiastami, święta Boża Rodzicielka Maryja, w chwale swego dziewiczego macierzyństwa. Sam Bóg nawet pochyla się ku nam w postaci ludzkiej. Zaprawdę: „nie masz innego narodu tak wielkiego, który by miał bogi tak przybliżające się do niego, jako Pan Bóg nasz przytomny jest na wszystkie prośby nasze” (Pwt 4,7).

A kapłan przy ołtarzu, „z ludzi wzięty, dla ludzi postawiony w tym, co do Boga należy, aby ofiarował dary i ofiary za grzechy” (Hbr 5,1), mający władzę odpuszczać i zatrzymywać grzechy, sprowadzać Boga na ołtarze i rozdzielać Go ludziom, czyż nie jest to cud wyniesienia człowieka do godności wyższej ponad anielską? A przecież to syn i brat nasz!

Zaprawdę! Świątynia katolicka jest miejscem duchowego podniesienia człowieka. Wychodzimy z niej godniejsi, zapaleni pragnieniem jednoczenia się w świętości, uczestniczenia w tajemnicy bóstwa Tego, który chciał być uczestnikiem naszego człowieczeństwa. Tu zbieramy siły do walki z tym, co w nas niskie, co ściąga nas w błoto grzechu. W świę-

tyni rodzi się pragnienie lepszego jutra dla człowieka, tu jest początek odmiany, reformy świata. I dlatego Kościół zaszczepiając to pragnienie zawsze kroczy na czele wszelkiego postępu za Chrystusem, którego już prorocy zwali „Ojcem przyszłego wieku” (Iz 9,5).

Chrześcijaństwo jest błogosławieństwem świata wyzwającym go z zastoju i śpiączki. Dopiero na progu odstępstwa od Boga, pogaństwa zaczyna się prawdziwe wsteczństwo. Bez Kościoła nie zdoła nikt uratować człowieka z poniżenia wieku dzisiejszego.

ZAKOŃCZENIE

Umiłowani w Chrystusie Panu Bracia! Przebiegliśmy myślą daleką drogę. W świetle adwentowych nadziei wyruszyliśmy ku lepszemu dla człowieka przyszłości. Przeraził nas obraz piekła XX wieku, którego płomienie poraziły miliony naszych braci i sióstr, niemowląt i starców. Nie chcemy grozy tego widma nad światem! Zbyt kochamy braci naszych w Panu, byśmy mogli być obojętni na losy człowieka na ziemi. I dlatego chcemy przystąpić do pracy nad odnowieniem oblicza ziemi.

Wracajmy więc do Betlejem, gdzie rodzi się Zbawiciel świata, oczekiwanie i jedyna nadzieja narodów. Upadnijmy tu z pokorną prośbą: „Boże, Ty jeszcze raz ożywisz nas, a lud Twój rozweseli się w Tobie. Okaż nam, Panie, miłosierdzie Twoje i daj nam zbawienie Twoje” (Ps 85,7-8.)

Niech Adwent ten i nowy rok kościelny będzie początkiem pracy nad podźwignięciem człowieczeństwa naszego z nizin i błota, w które zostało ono wepchnięte.

Zacznijmy od siebie. Naprawiajmy naprzód w sobie pogwałcone człowieczeństwo. Wszak Pan rzekł: „Bogami jesteście i synami Najwyższego wszyscy” (Ps 82,6).

Niech kapłani w świątyniach przypominają nam nieustannie wysoką godność człowieka, niech przykładem życia swego stają na czele tych, którym Bóg „dał moc, aby się stali synami Bożymi, którzy nie z krwi ani z woli ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1,13).

„A sam Bóg pokoju niech was we wszystkim uświęca, aby cały wasz duch, dusza i ciało bez nagany były zachowane na przyjęcie Pana naszego Jezusa Chrystusa. Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa z wami. Amen” (1 Tes 5,23-28).

Biskup Stefan Wyszyński

Lublin, I Niedziela Adwentu 1946 r.

PROGRAM I TESTAMENT

W swojej homilii odczytanej w czasie pogrzebu Księdza Prymasa Ojciec Święty wezwał nas do modlitwy i medytacji, do głębokiej narodowej medytacji. „Szczególnym przedmiotem takiej medytacji uczynicie postać niezapomnianego Prymasa, świętej pamięci Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Jego Osobę, Jego naukę, Jego rolę w jakże trudnym okresie naszej historii... i podejmujcie to wielkie i trudne dzieło, dziedzictwo przeszło tysiącletniej historii, na którym On, Kardynał Stefan, Prymas Polski, wycisnął trwałe, niezatarte piętno... Niech podejmuje je cały Kościół i cały Naród. Każdy na swój sposób, tak jak Bóg i własne sumienie mu wskazuje. Podejmujcie i prowadźcie je ku przyszłości. Ból wasz niech przemienia się w nadzieję.”

Przedmiotem naszej refleksji czynimy list pasterski, który młody biskup lubelski skierował do wiernych w pierwszych miesiącach swej biskupiej pracy. Jest to list szczególny, wyróżnia się rozmia-rami i zakresem tematycznym — traktuje bowiem o chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka. Bez obawy popełnienia błędu można powiedzieć, że zawiera on moralno-społeczny program przyszłego Prymasa Polski, zaś lektura tego tekstu po 35 prawie latach wskazuje, że nie jest to jedynie dokument historyczny, ale w wielkiej mierze program nadal aktualny. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby go więc uznać także za testament czy drogowskaz, który zmarły Prymas nam pozostawia. Dokument ten zasługuje więc na skupioną lekturę; nie dla zaspokojenia ciekawości, ale jako pomoc dla społecznego rachunku sumienia.

KONTEKST LISTU

Pisany był na Adwent 1946 roku, a więc krótko po zakończeniu wojny. Jej okropności są w nim obecne, nawet w formie dłuższych opisów. Autor bynajmniej się w nich nie lubuje: „uciekamy przed nimi myślą, zamierającym sercem!” — pisze, „A jednak nie możemy uciekać ani milczeć! Nie możemy nie wołać, pełni lęku, by ta poniewierka człowieka nie stała się obyczajem naszego wieku, by nie weszła nam w krew, byśmy jej nie pochwalali i nie naśladowali!”

Nie ma ludzi, którzy by opisane w Liście formy upodlenia człowieka publicznie pochwalali albo oficjalnie stosowali. Ale wiemy,

że obawy Jego nie były bezzasadne. Wiemy, że fizyczne i moralne deptanie ludzi nie należały do rzadkości w pierwszych latach Jego biskupiej posługi. Było już po koszmarze, ale nową rzeczywistość zaprowadzano bez zbytniej troski o prawa człowieka, o wolności obywatelskie, opinię publiczną czy najbardziej elementarną sprawiedliwość. Człowiek, który przez całą wojnę walczył z hitlerowcami, mógł łatwo znaleźć się w celi razem z volksdeutschami czy esesmanami... Później rozwinęły się subtelniejsze formy niewolenia człowieka, które trochę nam w krew weszły, nawet tym, którzy z nimi odważnie, nieraz bohatersko walczyli. Bośmy się już zaczęli przyzwyczajać, że taki jest czas czy los człowieka, że wprawdzie trzeba dawać świadectwo, ale na istotne zmiany zbytnio liczyć nie można. Zaczęliśmy się już przyzwyczajać, że prawda jest niebezpiecznym luksusem, podwójnie niebezpiecznym: dla tego, kto ośmiela się ją głosić i dla tych, dla których jej unikanie i zatajanie stało się drugą naturą, dla tych, którzy na jej ukrywaniu i deformowaniu budowali swoją władzę i swoje przywileje.

Dziś mamy także do czynienia ze zjawiskami, które dawniej nie miały takiego zasięgu i znaczenia, z nowoczesnymi formami terroryzmu ze strony fanatyków czy płatnych morderców w służbie ciemnych mocy. Zaczęliśmy się już też do tego przyzwyczajać — przed 13 maja...

„Wspólnota ludzi przez naturę człowieka jest tak silna, że w kogośkolwiek ugodzą, w nas uderzają. Gdy pałąk gumową bity jest jeden człowiek — cios godzi w całe człowieczeństwo” — pisał biskup Stefan Wyszyński w 1946 roku. „W skopanym, zawieszonym na słupku, torturowanym bracie naszym krzywdzona jest cała ludzkość. Skrzywdzona podwójnie. Nie tylko w cierpiących prześladowania dla sprawiedliwości, ale bardziej jeszcze w oprawcach, że do takiego upodlenia doszli.”

FUNDAMENT WYZWOLENIA

„Za przykładem pasterzy i my oglądamy 'to Słowo', podziwiamy 'człowieczeństwo Zbawiciela naszego Boga', byśmy poznali wysoką godność człowieka, który zjednoczył się z Bogiem... Z tego boskiego pochodzenia człowieka płynie cała dostojność nasza, tak wielka, że nic na ziemi dorównać jej nie zdoła...” List jest także przygotowaniem do Bożego Narodzenia, zatem Autor godność i powołanie człowieka rozważa w świetle betlejemskiego wydarzenia: „Tutaj bowiem Bóg-Człowiek, ukazując Bóstwo zjednoczone z człowieczeń-

stwem, nie tylko połączył niebo z ziemią, ale związał w sobie cały rodzaj ludzki. Czyż świadomość tej prawdy nie wpłynie na odnowienie miłości między narodami i wśród członków jednej rodziny ludzkiej?"

Znamy dobrze znaczenie Bożego Narodzenia dla polskiej kultury, znamy wartość tego święta dla rodziny i całego społeczeństwa. Trudno sobie Polskę wyobrazić bez wszystkich zwyczajów z tym świętem związanych. Nie mogę się jednak oprzeć przekonaniu, że stopniowo, powoli postępował proces laicyzacji i tej naszej świętości, jakaś jej „folkloryzacja”, a jeśli nawet nie ona, to przynajmniej przesuwanie akcentu na sentymentalne, czułościowe przeżywanie tego najbardziej polskiego święta. Spłycał się jego religijny sens, teologiczna głębia i powaga. I nie wydaje mi się, żeby w duszpasterstwie mocno łączono Boże Narodzenie z przeżyciem godności i dostojności każdego człowieka a jednocześnie głębokiego związku pomiędzy wszystkimi ludźmi. Wielka szkoda, że to tak duszpasterstwo mądre ujęcie nie rozpowszechniło się szeroko.

Wspomniany proces spływania Bożego Narodzenia chyba się już zatrzymał, albo i odwrócił. Zapewne jest to związane z ogólnym ożywieniem życia religijnego, z zawaleniem się laicyzacyjnych wysiłków, z upadkiem prób folkloryzacji religii i usuwania jej z życia publicznego. Od pewnego czasu słowo „godność”, dawniej rzadziej używane, należy do obowiązującego słownika, nie można się bez niego obejść. Brak poszanowania godności zrodził na nią zapotrzebowanie. Ale pozostaje otwarta sprawa jej rozumienia, uzasadnienia. I stąd to jej ujęcie, na które nam zwraca uwagę Ksiądz Prymas, ma dużą aktualność.

JAK PRZYWRÓCIĆ GODNOŚĆ CZŁOWIEKOWI?

„Żadna deklaracja praw człowieka i obywatela, żadna konstytucja, żaden ustrój społeczny, żadne przywileje polityczne nie pomogą nam do zachowania swej godności, nie uzyskają dla nas szacunku tak wiążąco jak prawda, że jesteśmy dziećmi Bożymi...”

„Niejeden rozprawia o wyzwoleniu, a jest starym człowiekiem, niewolnikiem swoich grzechów i nałogów, przez które kuje sobie łańcuch niewoli...”

Słowa te miały wówczas podwójne znaczenie. Oczywiście były prostym przypomnieniem starej nauki Kościoła, przypomnieniem prawd intelektualnie banalnych, lecz życiowo koniecznych i ustawicznie zapominanych. Ale równocześnie były to słowa ostrzeżenia.

Mówiło się wtedy bowiem bez ustanku o postępie i wyzwoleniu, człowiek miał być wyzwolony (czyli wykorzeniony) z więzów tradycji, uwolniony od ucisku klasowego (i poddany wszechwładzy państwa).

Dalszy bieg wypadków jest wszystkim znany. Ostrzeżenia sprawdziły się niestety co do joty, dla wszystkich dziedzin życia. Dziś już ostatni apologetci ówczesnej koncepcji wyzwolenia dokonują ideowych przewartościowań albo schodzą na pozycje wulgarne i cynicznego oportunisty.

Ale ostrzeżenia pozostają nadal w mocy. Jesteśmy w okresie budowania instytucjonalnych gwarancji dla odzyskiwanych praw i dla poszanowania naszej godności. Budujemy siłę społeczną, która ich będzie strzec. Uczymy się demokracji i samorządności. I to jest niezmiernie ważne. Ale jednocześnie jesteśmy „starymi ludźmi”, niewolnikami swoich nałogów, przyzwyczajęń, swego egocentryzmu i nieumiejętności współpracy, swoich alergii i kompleksów — zrozumiałych, nieraz wybaczalnych, ale jakże niebezpiecznych! Zwłaszcza w okresie, w którym musimy wykazać, że jesteśmy nie tylko „wielkim sztandarem narodowym”, ale zorganizowanym, solidarnym i sprawnie funkcjonującym społeczeństwem.

Istnieje współzależność pomiędzy wyzwoleniem społecznym i wyzwoleniem każdego z jego egoizmu, strachu i słabości. Jednego od drugiego nie można oddzielać. Walka z własnymi nałogami nie zastępuje walki o sprawiedliwość społeczną. Ale sprawiedliwości nie ustrzegą ludzie obciążeni wadami. Widzieliśmy płomiennych rewolucjonistów walczących o prawa Ludu, ale nielitościwych wobec ludzi. I widzieliśmy bezinteresownych i miłosiernych ale ślepych na krzywdę i niesprawiedliwość zinstytucjonalizowaną, albo zbyt pocziwych żeby walczyć. Owi rewolucjoniści kończyli jako tyrani, a ci pocziwi jako ich narzędzia.

„Cała współczesna walka o wyniesienie człowieka, o pierwszeństwo i znaczenie powinna mieć na celu nie tylko zdobywanie praw, ale zdobywanie cnót i pełnienie obowiązków.”

W całym nauczaniu Księdza Prymasa uwidocznia się stała troska i o prawa i o obowiązki człowieka. Jest w tym nowoczesny i tradycyjny zarazem: poniekąd wyprzedza niedawne „odkrycie” praw człowieka, a jednocześnie stawia mu wysokie wymagania, jakby uprzedzając groźbę bierności, zniechęcenia i nieodpowiedzialności.

Zdobywanie cnót... Prawda zawsze aktualna, ale słowa brzmią staroświecko. To brzmienie sygnalizuje nam nawarstwiający się zmiany. Najpierw sprawa podstawowa: samo pojęcie cnoty potocznie nie jest właściwie rozumiane. Trzeba przyznać, że wielka praca myślowa i pisarska o. Jacka Woronieckiego nie oddziaływała na sze-

rokie kręgi społeczeństwa, nie stała się własnością powszechną. I stąd powszechne rozumienie cnoty dość mocno odbiega od jej ustalonego filozoficznego i teologicznego sensu.

Dalej mamy do zanotowania wpływy współczesnej psychologii i pedagogiki, które problemy rozwoju i wychowania ujmują na ogół w innych kategoriach myślowych. I mają również osiągnięcia, ale mało znane i rozpowszechnione... I wreszcie fala idei i pomysłów różnej proveniencji, których wspólnym mianownikiem jest mniej lub więcej subtelny czy wulgarny permissywizm, prędzej czy później prowadzący do praktycznej negacji godności i praw człowieka.

Jednocześnie widzimy godny wielkiej uwagi dorobek myślicieli i wychowawców z kręgów chrześcijańskich i niechrześcijańskich — refleksje o człowieku i o jego stosunkach z innymi można by może nawet uznać za znak czasu. Widzimy także ludzi z krajów chrześcijańskich, którzy dróg wyzwolenia człowieka szukają w kręgach hinduizmu czy buddyzmu, uważając, że tam znajdują najgłębszą wiedzę o nim, największe doświadczenie w panowaniu nad swoim ciałem i w pracy nad rozwojem swego ducha.

Tymczasem w wychowaniu praktycznym istnieje stan dezorientacji. Mało się już mówi o kształceniu charakteru czy ascezie, wahamy się między starym formalizmem i autorytaryzmem a nowym permissywizmem. Nie dokonaliśmy niezbędnej pracy myślowej dla zintegrowania wartościowych elementów myśli i szeroko rozumianej praktyki wychowawczej z zasadniczymi treściami chrześcijaństwa. Dobrze wiemy, że ważniejsze jest postępowanie chrześcijańskie płynące z miłości Boga i człowieka niż umiejętność nazywania tego postępowania. Ale rozumiejące nazywanie pomaga postępowaniu. I dlatego czeka nas tu jeszcze wielka praca.

„Cóż pomogą wszystkie deklaracje o wolności, gdyśmy dotąd nie zrzucili z siebie jarzma najeźdźcy, który rozpijał nas z pomocą kontyngentowej wódki? Co pomogą zdobycze gospodarcze, wysokie płace, jeśli są przepijane? Kto nas uszanuje, gdy widać Naród w stanie ciąglej nietrzeźwości?”

W ciągu lat, które od tych słów upłynęły, nie zwalczyliśmy tej plagi. Przeciwnie, sytuacja się stale pogarsza. Tylko na czas wielkich strajków staliśmy się narodem trzeźwym, tylko w wielkich chwilach potrafimy przyjąć ograniczenia i dokładnie realizować wskazania społecznej dyscypliny. Ale to już stwarza nadzieję, że może społeczeństwo jest do tego zdolne i w zwykłych sytuacjach — jeśli samo zdecyduje, jakie mają być podjęte kroki i jeśli poczuje się odpowiedzialne za ich realizację. Takiej szansy dotąd nie mieliśmy, dotąd z alkoholizmem walczyli księża — na marginesie wielu innych zajęć, a zatem często w sposób dorywczy i powierzchowny —

oraz społeczni działacze, nieliczni i nie zawsze poważnie traktowani przez ogół. Sytuacja społeczna i mechanizmy gospodarcze działały w przeciwnym kierunku. Dziś stopień samorządności społeczeństwa jest tego rodzaju, że może ono doprowadzić do skutecznych decyzji i może kontrolować ich realizację. Jednocześnie rośnie świadomość zagrożenia. Pojawiają się zatem możliwości, których dotąd nie było. Dziś można przeprowadzić ogólnospołeczną dyskusję, można podejmować decyzje drogą referendum o zasięgu lokalnym czy krajowym, można zmieniać działania bodźców ekonomicznych, można regulować sprzedaż alkoholu, zmienić ceny, skuteczniej wykrywać bimbrownie i pijackie meliny. Nie możemy się więc tłumaczyć bezsilnością. Wszystko to jest do zrobienia, wymaga jedynie energicznego i wytrwałego działania. Kto ma to działanie podjąć? Nie tylko antyalkoholowi działacze i nie tylko księża, ale po prostu przedstawiciele społeczeństwa.

ROLA I PRAWA RODZINY

„Rodzina jest ośrodkiem wychowania, które najgłębiej kształtuje duszę. Urządzona po chrześcijańsku, jest szkołą niemal religijnej czci wzajemnej małżonków i dzieci. Małżeństwo, zbudowane na wzór związku Chrystusa z Kościołem, każe mężowi miłować żonę, jak Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie.”

W ciągu ostatnich trzech dziesięcioleci lat szereg czynników, zazwyczaj sterowanych, działał przeciwko rodzinie, osłabiając ją i laicyzując. Wyraziło się to w zmniejszaniu się świadomości jej religijnego charakteru, we wzroście ilości rozwodów i sierot społecznych, wzroście praktyki przerywania ciąży, osłabieniu roli wychowawczej. Równocześnie, w miarę przewyższania przez Kościół podstawowych ograniczeń i zagrożeń, rozwijało się duszpasterstwo rodzin i przygotowanie do małżeństwa. Czy proces laicyzacji i osłabiania rodziny został zahamowany? Trudno to orzec. Niewątpliwie zawaliły się koncepcje wychowania bez rodziny, uznaje się już powszechnie, że dalsze działania przeciw rodzinie prowadzą do społecznej katastrofy. Wprowadza się — choć dość nieśmiało i niekonsekwentnie — elementy prorodzinnej polityki. Równocześnie obserwuje się pogłębienie życia religijnego wielu rodzin, rozwój form współpracy między rodzinami katolickimi, stopniowe wprowadzanie do programów katechizacji przygotowania do małżeństwa, rozwój poradnictwa rodzinnego. Ale wszystkie te pozytywne działania nie zaspokajają wzrastających potrzeb. Wydaje się, że przygo-

towanie do małżeństwa jeszcze nie osiągnęło wystarczającego poziomu i zasięgu, świadomość religijnego charakteru rodziny — Kościoła domowego — jest nadal słaba. Przeważa model rodziny zamkniętej a nie apostołskiej. Odczuwa się potrzebę szerokiego ruchu rodzinnego, mającego możność użytkowania całej gamy społeczno-wychowawczych działań, wyjścia poza budynki kościelne.

„Zachowujmy szacunek wobec dzieci, widząc w nich dar Boży. Może to zwalczy w rodzinach obyczaj mordowania nienarodzonych dzieci, które tak często padają ofiarą wszystkich wad rodziców.”

Nie mamy wprawdzie pełnych statystyk, ale nie ulega wątpliwości, że plaga ta jeszcze się rozszerzyła. Propaganda antynatalistyczna w połączeniu z ustawą o przerywaniu ciąży wydała swoje owoce. Jest to w tej chwili jedna z największych plag społecznych, skutek a zarazem źródło moralnej degradacji. Trzeba sobie jasno powiedzieć, że nasze przeciwdziałanie było za słabe i nieskuteczne. W szczególności za mało było działań pozytywnych, przede wszystkim pomocy dla wielodzietnych rodzin i samotnych matek, dla wszystkich kobiet, dla których niepożądana ciąża jest wstrząsem w ich życiu. Bez uczynienia tej pomocy powszechną i łatwo dostępną — na wzór akcji S.O.S. istniejącej w archidiecezji krakowskiej — nasze apele i potępienia nie będą skuteczne.

Warto tu dodać, że Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej wezwał przed dwoma laty do ustanowienia czegoś w rodzaju społecznych dodatków rodzinnych, wypłacanych w ramach parafialnych, które miałyby uzupełniać mające charakter raczej symboliczny dodatki państwowe. Być może ich wzrost usunie potrzebę tego rodzaju akcji, ale zasada pozostaje w mocy: jeśli ustawy państwowe nie zapewniają sprawiedliwych płac rodzinnych i nie ma szans na zmianę, samo społeczeństwo powinno znaleźć formę zastępczą, gdyż tym rodzinom dodatki należą się z tytułu sprawiedliwości a nie z łaski. Jednocześnie Synod określił kierunki zmian polityki rodzinnej formułując najpilniejsze postulaty w tej dziedzinie (mieszkania, płace i dodatki rodzinne, uprawnienia matek, dowartościowanie zawodów wychowawczych).

„Czego nie zdoła dokonać rodzina, ma dalej prowadzić szkoła. Bo w niej widzimy uzupełnienie rodziny. Czy to będzie szkoła państwowa czy prywatna — każda jest potrzebna przede wszystkim rodzinie i ma ją wspierać.”

Do tej pory było raczej odwrotnie. Szkoła, a raczej władze szkolne, rościły sobie pretensje do podporządkowania sobie rodziny, do traktowania wychowania w rodzinie jako przedłużenia wychowania szkolnego. W większości wypadków rodzice mieli laicyzować swoje dzieci wbrew swoim przekonaniom. Oczywiście tego nie robili, naj-

wyżej uczyli dzieci udawania. O skutkach lepiej nie mówić. Dziś przekształcają się programy szkolne i podręczniki, zmienia się także styl szkolnego wychowania, ale niezbyt szybko i nie wszędzie. Dla uzdrowienia sytuacji sami rodzice muszą odzyskać podmiotowość i niezależność wobec instytucji wychowujących, a dalej muszą uzyskać realny wpływ na pracę tych instytucji. Najlepszym środkiem dla realizacji tych celów byłoby powstanie samorządnego i niezależnego stowarzyszenia rodziców, organizacji, która by mogła być poważnym partnerem różnych władz i instytucji, a równocześnie miałaby możliwość prowadzenia szerokiej pracy samowychowawczej wśród rodziców, którym na ogół nie dostaje wiedzy i umiejętności wychowawczych.

PAŃSTWO, OBYWATELE, SPOŁECZEŃSTWO

„Państwa nie istnieją dla siebie, tylko dla służenia dobru ludzi... państwo z woli Bożej jest stróżem dobra powszechnego, ma obowiązki o nie walczyć i obywatelom je zapewnić. O tyle tylko jest zgodne ze swym przeznaczeniem, o ile pragnie tego dobra dla wszystkich. Z istoty swej i przeznaczenia państwo ma być dobre, ma dobrze czynić i ochraniać dobra człowieka przed zniszczeniem. Gdy tak czynić będzie, spokojnie może zaufać swym obywatelom. Gdy tego zaniecha, obywatele — zamiast być bronieni przez państwo — sami przed nim bronić się będą.”

Do tego właśnie doszło. Rozrastający się aparat państwowy usiłował podporządkować sobie całość życia społecznego, odebrać podmiotowość osobom i społecznościom, upaństwowić społeczeństwo. Nie dla prawdziwego dobra wspólnego, ale dla interesów klasy właścicieli naszej ojczyzny. Dzisiaj więc stają przed nami cztery zadania: oczyścić aparat państwowy, poddać go skutecznej kontroli, ograniczyć jego kompetencje do tego, co może i powinien wykonywać, rozwinąć samorządowe formy życia społecznego.

Zwłaszcza to ostatnie zadanie jest szczególnie ważne. Samorząd bowiem jest podstawową formą demokracji, gwarantem rozwoju społecznego, skutecznym narzędziem kontroli aparatu państwowego, czynnikiem prawdziwego wychowania społecznego. Polska zmierza w kierunku ustroju samorządowego — jego rozwój zgodny z potrzebami i możliwościami naszego społeczeństwa wymagać będzie nieraz wielkiej inwencji, odwagi i wytrwałości.

„Państwa muszą otoczyć człowieka zaufaniem, uznaniem praw jego rozumu, zwłaszcza prawa do prawdy... Państwa nie mogą więc... organizować okłamywania swych obywateli za ich własne pieniądze.”

To się też stało. Jeśli jednak nie osiągnięto ostatecznych celów tego okłamywania to zawdzięczamy to w wielkiej mierze Księdzu Prymasowi, który nie dał się nigdy zmusić do milczenia, który mówił prawdę i innym dodawał odwagi do jej wypowiedziania. Miało to ogromne znaczenie dla całego narodu.

Ale fałsz wniknął jednak głęboko w nasze życie, wszyscy jakoś jesteśmy nim zakażeni. Przecież zmieniono nawet pojmowanie prawdy i nauki. Przestała obowiązywać zgodność sądów z rzeczywistością, na plan pierwszy wysunęła się Dziejowa Konieczność albo gospodarcza użyteczność — zależnie od etapu i punktu widzenia.

Rozpoczęło się już wielkie odkłamywanie historii. Nie mamy natomiast jasnego obrazu stanu naszej gospodarki i szeregu dziedzin życia społecznego. System wzajemnego oszukiwania się tak się rozwinął, że rzeczywiście trudno mieć prawdziwy obraz całości na podstawie masy sfalszowanych szczegółów.

Ten fałsz wniknął także w dusze wielu ludzi, ogłupionych i zastraszonych. Mamy do czynienia z poważnym problemem podwójnego życia, prowadzonego latami przez wielu. Ci ludzie prywatnie uczestniczyli w praktykach religijnych a służbowo nieraz laicyzowali. Nie jest rzeczą uczciwą i bezpieczną łatwe i sumaryczne potępienie innych, kiedy się samemu było w sytuacji łatwiejszej, kiedy szef nie zmuszał do kłamania i udawania. Ale jednak problem pozostaje: jak można być świadkiem Chrystusa — incognito?

Ten fałsz jest także pomiędzy nami w postaci wytworów naszej pracy, które bardzo często nie są tym, czym być powinny. Kupujemy je i sprzedajemy mając przeświadczenie, że jesteśmy oszukiwani i że sami oszukujemy innych.

Stoi więc przed nami zadanie takiego ustawienia mechanizmów gospodarczych, aby opłacało się solidnie pracować a jednocześnie musimy podjąć wielką pracę wychowawczą i samowychowawczą, pogłębić nasze poczucie odpowiedzialności, sprawiedliwości i solidarności z innymi.

„Chcąc podnieść człowieka z upodlenia i poniżenia w pracy, należy pamiętać, że stosunek pracodawcy i pracownika — to stosunek człowieka do człowieka. Nie wolno więc tracić z oczu dobra ciała i dobra duszy pracownika, nie wolno zapominać, że pracą swoją zyskuje sobie szacunek, uznanie, i prawo do godziwego życia.”

W sierpniowym proteście robotniczym ujawniły się potrzeby duchowe pracowników, nie tylko ich rewindykacje materialne. Obrona godności, prawa do prawdy i do publicznego wyznawania wiary. Niewątpliwie uwidoczniła się tu wytrwała praca Kościoła, ustawicznie powracającego do podstawowych praw człowieka i podkreślającego jego godność.

Stworzony został potężny ruch stojący na straży tych praw. Teraz chodzi o to, aby ten ruch nie zatracił początkowej pasji moralnej, żeby umiał ją wcielać w codzienną obyczajowość. Nie jest to wcale łatwe — stare słabości i nawyki dają o sobie znać. Wymaga to od nas wszystkich swego rodzaju nawrócenia, a także oddziaływania na innych: postępowaniem, słowem mówionym i pisanym. Jest to zadanie przede wszystkim dla świeckich, bezpośrednio zaangażowanych w ruch społecznej odnowy. Do duszpasterzy należy teologiczne pogłębienie tej problematyki i wprowadzenie jej także do zwyczajnego duszpasterstwa.

KOŚCIÓŁ W WALCE O GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

„Wyzwolenie człowieka zaczyna Kościół od wydobycia ludzi i najokrutniejszej niewoli grzechu, od wskrzeszenia do nowego życia. Raz tego dokonawszy, miłuje bardziej synów marnotrawnych, owce odnalezione, złe się mających niż tych, co nie potrzebują lekarza, niż dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych. Taka już jest nieuleczalna słabość Kościoła, przyjęta w spadku po Dobrym Pasterzu. Mocą tej słabości ku maluczkim Kościół stoi pilnie na straży godności człowieka; w bramach jego zawsze znajdują przytułek, oparcie, pociechę i obronę płaczący i obciążeni.”

Taka jest tradycja Kościoła i Prymas był jej wierny, wytrwale upominał się o prawa ubogich, poniżonych, ubezwłasnowolnionych, upodlonych. Wydało to swoje owoce. Dziś te same zadania stoją i przed nami. Ale akcent się przesuwają: chodzi o uzdolnienie słabych do podźwignięcia się i obrony, do wspierania się wzajemnego, do społecznego działania. Kościół powinien być szkołą takiego działania, miejscem, gdzie człowiek odzyskuje godność i podmiotowość, miejsce w społeczności, przestrzeń do współdziałania z innymi.

Istnieje uderzająca równoległość i wzajemne związki między Kościołem i społeczeństwem. Im bardziej Kościół przeżywany jest jako wspólnota, tym lepiej przygotowuje ludzi do życia w społeczeństwie. Im większe w nim pole do aktywności wszystkich, tym większe poczucie współodpowiedzialności za Kościół a także łatwość podejmowania współodpowiedzialności za społeczeństwo. Im bogatsze życie społeczne, im więcej form współdziałania i zaangażowania, tym większa zdolność członków tego społeczeństwa do bycia Kościołem tzn. do bycia także religijną wspólnotą. Kościół walczył przyczynił się do ewolucji społeczeństwa, do odzyskiwania przez nie podmiotowości. Nowe społeczeństwo będzie także oddziaływało na Kościół.

Pluralizm i jawność będą przekształcały stosunki między ludźmi: oficjalne podziały „partyjni — bezpartyjni” czy „wierzący — niewierzący” stracą swoją schematyczność, będzie się bowiem codziennie doświadczało kontaktów z różnego rodzaju partyjnymi i różnego stopnia wierzącymi, z ludźmi w różny sposób szukającymi dobra i w różny sposób słabymi.

Nie będzie możliwy państwowy autokratyzm. Straci także możliwość egzystencji ciasny klerikalizm, powiększą się natomiast bardzo możliwości pracy duszpasterskiej i apostołskiej.

•

„...nie piszę testamentu pastoralnego. Przyjdą nowe czasy, wymagają nowych światła, nowych mocy, Bóg je da w swoim czasie” — pisał Ksiądz Prymas 16 maja. A jednak jego program, zarysowany przed trzydziestu pięciu laty, może nam nadal służyć. Ksiądz Prymas osiągnął więcej niż mogli się spodziewać najwięksi optymiści. Jestem głęboko przekonany, że uratował Kościół w naszym kraju i Polskę. Wolę nie wyobrażać sobie, co by było bez Niego.

Podjmując Jego dzieło widzimy przed nami ogrom pracy. Nowa epoka daje nam możliwość pełniejszego powrotu do tradycji, lepszego przyswojenia sobie dorobku naszych poprzedników, a jednocześnie stawia wysokie wymagania naszej odwadze myślowej i wyobraźni. Wymaga otrząśnięcia się z bierności wobec złych tradycji, szukania rozwiązań na miarę wielkości czasu, który przeżywamy i który jest nam dany.

Nowa epoka wymaga od nas w równej mierze i wierności i twórczości.

Stefan Wilkanowicz

Kraków, czerwiec 1981.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ CHRZEŚCIJAN ZA BUDOWĘ I ODNOWIENIE ŚWIATA

**DOKUMENT DUSZPASTERSKIEGO SYNODU ARCHIDIECEZJI
KRAKOWSKIEJ**

UCHWALONY W MOGILE 8 MAJA 1979 ROKU

I

ODNOWA I BUDOWA ŚWIATA W PLANACH BOŻYCH

1. Jednym z ważnych punktów nauki II Soboru Watykańskiego są wskazania i upomnienia dotyczące odpowiedzialności Kościoła, czyli całego Ludu Bożego i poszczególnych jego członków, za świat. Soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym przypomina, że nauka chrześcijańska nie odwraca człowieka od budowania świata i nie zachęca go do zaniedbywania dobra bliźnich, lecz raczej silniej wiąże go obowiązkiem wypełniania tych rzeczy. „Człowiek bowiem, stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, aby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże (...) Im zaś bardziej potęga ludzi rośnie, tym szerzej sięga odpowiedzialność zarówno jednostek, jak i społeczeństw” (KDK 34).

Dlatego też chrześcijanie podejmują odpowiedzialność za budowę świata i odnowienie go według zbawczego zamysłu Bożego. Wedle Jego zamierzenia świat nie został utworzony jako statyczny, dokonczony i niewzruszony, lecz jako rzeczywistość dynamiczna, podlegająca nieustannemu procesowi stawania się.

Ponieważ przez świat rozumie Sobór między innymi ludzi z wszystkimi ich uwarunkowaniami i zależnościami życiowymi oraz całe środowisko społeczne i naturalne, w którym ludzie żyją¹ (por. KDK 2; 22), zatem przekształcanie świata sprowadza się do przemiany człowieka oraz jego środowiska społeczno-kulturowego i naturalnego. Niniejszy dokument pragnie omówić odpowiedzialność chrześcijan za środowisko zarówno społeczno-kulturowe jak i naturalne oraz podać zasady ich kształtowania.

2. Odpowiedzialność ta stanowi istotną część chrześcijańskiego powołania, każdy bowiem chrześcijanin ma być czynnym uczestnikiem dzieł Boga Stwórcy i Zbawcy zarazem, który zachowuje w istnieniu stworzony przez siebie świat, kieruje nim według niezgłębio-

¹ Inne rozumienie świata (jako przeciwstawienie Królestwa Bożego) występuje w niektórych tekstach Pis.na św.

nych planów swojej Opatrzności a także miłuje go: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16).

Obecność chrześcijan w świecie nie może być obojętnym pielgrzymowaniem przez doczesność z oczyma utkwionymi tylko w ostateczną, zapowiedzianą przyszłość eschatologiczną, lecz też czynnym zaangażowaniem w sprawy doczesnego świata, w różne jego dziedziny, potrzeby czy niedostatki. Charakter i zakres tego zaangażowania zależne są oczywiście od warunków poszczególnych ludzi, ich uzdolnień, zawodów, stanowiska społecznego itp.

Autentyczni chrześcijanie nie mogą realizować swojego powołania w sposób indywidualistyczny, dbając tylko o własne dobro, choćby to było dobro najwyższe — zbawienie. „Głęboka i szybka przemiana rzeczywistości — upomina Sobór — nagłać domaga się, żeby nie było nikogo, kto by — nie zwracając uwagi na bieg wydarzeń lub odrętwiały w bezczynności — sprzyjał etyce czysto indywidualistycznej. Obowiązek sprawiedliwości i miłości coraz lepiej jest wypełniany przez to, że każdy, przyczyniając się do wspólnego dobra wedle własnych uzdolnień i potrzeb innych ludzi, przyczynia się również do rozwoju instytucji, czy to publicznych czy prywatnych i pomaga tym, które służą zmianie na lepsze życiowych warunków ludzi” (KDK 30).

3. Zaangażowanie chrześcijanina w świecie ma przyczyniać się do osiągania przez ten świat przewidzianej przez Boga pełni i doskonałości. Przez taką działalność na rzecz budowania świata, jego doskonalenia i odnowy — postępu społecznego, cywilizacyjno-kulturowego, naprawy i ulepszania jego struktur społecznych, ekonomicznych czy politycznych — wykorzystuje chrześcijanin i rozwija otrzymane od Boga talenty i charyzmaty. Doskonali też przez tę działalność siebie samego zgodnie ze swym przeznaczeniem i wolą Chrystusa. Zbawiciel udziela swym wyznawcom przez Ducha Świętego potrzebnej do tej działalności pomocy. „Chrystus — uczy ostatni Sobór — przez swoje Zmartwychwstanie ustanowiony Panem, któremu dana jest wszelka władza na niebie i na ziemi (...) działa w sercach ludzi mocą Ducha swojego, nie tylko budząc pragnienia przyszłego wieku, lecz tym samym też ożywiając, oczyszczając i umacniając szlachetne pragnienia, dzięki którym rodzina ludzka zabiega o uczynienie własnego życia bardziej ludzkim i o poddanie całej ziemi temu celowi. Różne zaś są dary Ducha, gdy jednych powołuje On, by dawali jawne świadectwo pragnieniu nieba i zachowali je żywe w rodzinie ludzkiej, innych wzywa, by poświęcili się ziemskiej służbie ludziom, przygotowując tym swoim posługiwaniem tworzywo Królestwa niebieskiego. Wyzwała jednak wszystkich, aby — wyrzekłszy się miłości

własnej i wprzagnawszy wszystkie siły ziemi dla życia ludzkiego — nastawiali się na przeszłość, kiedy to ludzkość sama stanie się ofiarą miłą Bogu" (KDK 38).

4. Obowiązek apostołskiego zaangażowania w doczesne sprawy świata ciąży szczególnie na katolikach świeckich, albowiem — jak znów zauważa Sobór — „żyją oni w świecie, tzn. pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja. Tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym, przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu od wewnątrz niejako". Toteż zadaniem ludzi świeckich z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej" (KK 31; por. DA 2). „Świeccy, którzy mają do odegrania czynną rolę w całości życia Kościoła, nie tylko są obowiązani przepajać świat duchem chrześcijańskim, lecz są też powołani i do tego, aby we wszystkim pośród wspólnoty ludzkiej byli świadkami Chrystusa" (KDK 43).

5. Wszelki postęp doczesny w świecie nie jest najwyższą wartością i celem samym dla siebie, niemniej może mieć wartość dla realizacji ostatecznych celów człowieka i świata.

„Choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego — czytamy w *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* — to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urządzięcia społeczności ludzkiej. Jeżeli krzewić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju. Na tej ziemi Królestwo obecne jest już w tajemnicy, dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana" (KDK 39).

6. To dążenie do lepszego urządzięcia społeczności ludzkiej, w której rośnie godność, wspólnota i wolność, ma kierować działaniem chrześcijan w różnych dziedzinach życia, zarówno w życiu rodzinnym jak i w życiu gospodarczo-społecznym i politycznym oraz w stosunkach między narodami.

Słuszne i konieczne są dążenia do wzrostu produkcji i rozwoju usług, aby sprostać potrzebom wzrastającej liczby ludności i jej rosnącym potrzebom, ale podstawowym celem tej produkcji nie jest jedynie wzrost ilości towarów, ani zysk lub zdobycie wpływów, lecz

„służenie człowiekowi i to całemu człowiekowi, z uwzględnieniem porządku jego potrzeb materialnych i wymogów jego życia umysłowego, moralnego, duchowego i religijnego” (KDK 64).

Poczucie współodpowiedzialności za naród prowadzić ma do rzetelnego wypełniania obowiązków obywatelskich i pracy na rzecz dobra wspólnego; jednocześnie chrześcijanie swoją opinią powinni wywierać nacisk „by władza świecka była sprawiedliwie wykonywana, a prawa odpowiadały wymogom prawa moralnego i wspólnego dobra” (DA 14). „Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swoich praw” (*Redemptor hominis*, TPV 1979, n. 17).

Wielkim zadaniem chrześcijan jest praca na rzecz budowy takiego porządku międzynarodowego, w którym „rzeczywiście przestrzegano by swobód i przyjaznego braterstwa względem wszystkich a to tym bardziej, iż większa część świata cierpi jeszcze taką nędzę, że sam Chrystus w ubogich niejako pełnym głosem odwołuje się do miłości swoich uczniów” (KDK 88).

7. Chrześcijanin uczestniczący jako pielgrzym w historii zbawienia, m.in. w królewsko-pasterskim posłannictwie Chrystusa, uczestniczy zarazem w doczesnej historii świata i żyje w warunkach ziemskiego środowiska. Dlatego też ma realizować wedle swych możliwości wyrażoną w Biblii wolę Stwórcy, aby panował nad ziemią, czynił ją sobie poddaną (por. Rdz 1, 28), władał światem i wszystkim, co w nim jest „w świętości i sprawiedliwości” (Mdr 9,3).

Człowiek nie jest panem absolutnym i właścicielem przyrody ale jej użytkownikiem i opiekunem zarazem. „Stwórca chciał, aby człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny 'pan' i 'stróż', a nie jako bezwzględny 'eksploator’” (*Redemptor hominis*, n. 15). Powinien ją traktować nie jako jedynie surowiec do przeróbki, lecz jako dzieło Boże, które ma być uszlachetniane przez ludzką działalność, jako rzeczywistość głęboko związaną z człowiekiem i przez niego zdążającą do swego celu — jako rzeczywistość, która przy końcu czasów „w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie” (KK 48).

II

ŚRODOWISKO SPOŁECZNE I NATURALNE — ZAGROŻENIA I PROBLEMY

8. Nasza odpowiedzialność za autentyczną odnowę współczesnego świata wymaga poznania i uznania Bożego planu wobec niego oraz znajomości konkretnej rzeczywistości, w której żyjemy i którą ma-

my kształtować. Rzeczywistość ta w Archidiecezji Krakowskiej ma charakter bardzo złożony.

W ostatnich kilku dziesiątkach lat cała Polska a także nasza Archidiecezja Krakowska podlegała głębokim i wielostronnym przemianom w dziedzinie politycznej, gospodarczej i kulturalnej. Przyspieszone procesy uprzemysłowienia i urbanizacji wywoływały przekształcanie środowiska naturalnego i społecznego: wielu ludzi przenosiło się ze wsi do miast zmieniając swój styl życia. Wiele wsi zmieniło również swój charakter. Przemiany polityczne, gospodarcze i kulturalne wpływały w istotny sposób na przekształcanie się stosunków między ludźmi i na całokształt życia społecznego.

Znikło bezrobocie, podniósł się przeciętny poziom życia i zmniejszyły różnice w tej dziedzinie, rozszerzył się zakres ubezpieczeń i świadczeń społecznych oraz w wysokim stopniu upowszechniła oświata. Równocześnie wystąpiły bardzo niepokojące zjawiska skazania środowiska naturalnego i głębokiej deformacji środowiska ludzkiego — deformacji zagrażającej wspólnocie, wolności i godności człowieka. Trzeba się im bliżej przyjrzeć, aby zdać sobie sprawę z zadań, które przed nami stoją.²

9. Od szeregu lat obserwuje się niekorzystne procesy społeczne wywołujące rozkład więzi społecznych, wzrost nieufności, agresywności i wulgarności w stosunkach międzyludzkich. Źródłem tych głęboko niepokojących zjawisk są z jednej strony szersze procesy przemian cywilizacyjnych, charakterystyczne dla uprzemysławiających się i urbanizujących krajów, z drugiej zaś zanik autentyczności życia społecznego związany z panującym klimatem politycznym. Uzależnienie polityczne i biurokratyzacja organizacji społecznych narusza ich autentyczność i zamienia niektóre z nich w organy administracji. Przestają być one szkołą aktywności i solidarności społecznej oraz miejscem swobodnej działalności na rzecz dobra innych. Ich działalność jest coraz częściej tylko pozorna, obliczona na doraźne, sprawozdawczo-propagandowe efekty. Zniechęca to ich członków do pracy, rozszerza obyczaj udawania, uczy oportunistu. Niepokojącym rezultatem tego procesu jest m.in. to, że praca społeczna kojarzy się starszym dzieciom i młodzieży z pracą przymusową i mało ważną, jeśli nie zgoła niepotrzebną.

Podobna atmosfera rozpowszechniona jest również w zakładach pracy, gdzie dąży się do formalnego wykonania planu za wszelką cenę tzn. także przez manipulowanie statystykami i wskaźnikami, przekupywanie organów kontrolnych, pogarszanie jakości wyrobów. Braki rzeczowe usiłuje się zakrywać uroczystymi deklaracjami i fikcyjnymi zobowiązaniami. Powszechne jest również ukrywanie re-

² Por. p. 23 i n. dokumentu synodalnego *Chrześcijańin w pracy zawodowej*.

zerw mocy produkcyjnych, aby móc mniejszym wysiłkiem wykonać plan lub podolać zwiększonym zadaniom.

Z drugiej strony złe zaopatrzenie w surowce i zależność od wielu zakładów kooperujących, które są w podobnej sytuacji, wywołuje ustawiczną walkę o przerzucenie win na innych, co oczywiście nie przyczynia się do harmonijnej współpracy opartej na zaufaniu do partnera.

Produkty złej jakości dostarczane na rynek nierytmicznie i w ilości mniejszej od zapotrzebowania, przyczyniają się w niemałej mierze do wzrostu poczucia niepewności i nieufności. Wszyscy zaczynają wszystkich podejrzewać o stałe oszukiwanie innych i usiłowanie życia cudzym kosztem.

10. Bardzo wielkie znaczenie dla klimatu życia społecznego ma realizacja prawa do prawdy. W tej dziedzinie jesteśmy dalecy nawet od pragmatycznie niezbędnego minimum, koniecznego dla poprawnego funkcjonowania rozwiniętej gospodarki — zwłaszcza centralnie planowanej i kierowanej — oraz dla rozwoju nauki. Bardzo daleko posunięta selekcja i deformacja informacji rozpowszechnianych przez społeczne środki przekazu silnie przyczynia się do rozszerzenia stanu powszechnej nieufności. Nieufność ta odnosi się w pierwszym rzędzie do sprawców tej selekcji i deformacji, ale pośrednio wzmacnia stopień frustracji i wielokierunkowej agresywności. Odmowa prawa do prawdy godzi bowiem bezpośrednio w godność człowieka, a niektóre formy kłamstwa odczuwane są wprost jako obelżywe.

Działanie społecznych środków przekazu jest bardzo ważne i z tego względu, że narzuca pewne sposoby zachowania się — a więc i stosunek do prawdy — jako powszechnie obowiązującą normę. Tą drogą rozszerza się również przekonanie, że w całym życiu publicznym obowiązuje zabieranie głosu jedynie w sposób deklaratywno-optimistyczny, co oczywiście pogłębia przedział pomiędzy słowem a rzeczywistością, przyczyniając się do dalszej deformacji stosunków międzyludzkich i w rezultacie uniemożliwiając wszystkim, także i czynnikom kierowniczym różnych szczebli, znajomość rzeczywistości społecznej, gospodarczej czy politycznej.

Ten stan jakby niejawności życia publicznego wywołuje rozpowszechnioną niechęć do wszelkiego działania społecznego oraz przekonanie, że jest to najczęściej działalność fikcyjna, służąca przede wszystkim robieniu kariery.

11. Rozwój osoby ludzkiej oraz rozwój autentycznego życia społecznego, sprzyjającego zarazem wzrostowi godności człowieka i wspólnoty między ludźmi, wymaga odpowiedniego zakresu wolności. Wolność ta winna być zagwarantowana przez prawo faktycznie prze-

strzegane. W równości wobec prawa i w przestrzeganiu praw człowieka wyraża się szacunek wobec niego, uznanie jego godności.

Rzeczywisty zakres wolności jest w naszym społeczeństwie stanowczo niewystarczający. Istniejący system prawny w połączeniu z jego interpretacją i praktyką polityczną nie zabezpiecza praw obywatelskich i pozostaje w sprzeczności z polskimi tradycjami w tej dziedzinie. W szczególności stwarza ogromne przeszkody w realizacji prawa do stowarzyszania się.

W życiu gospodarczym, społecznym, kulturalnym i politycznym uprzywilejowani są faktyczni lub pozorni wyznawcy materialistycznego światopoglądu, w szczególności członkowie organizacji politycznych, stawiających sobie za cel m.in. jego rozszerzanie. Jednocześnie nie mogą realizować swoich praw obywatelskich także i ateści, jeśli ich przekonania i dążenia nie pokrywają się z oficjalnie obowiązującymi.

Naruszanie praworządności jest bardzo rozpowszechnione. Niejednokrotnie wynika ono z dążenia do osiągnięcia doraźnych materialnych czy politycznych korzyści. Bardzo często jest rezultatem ogromnej ilości ustaw, rozporządzeń i przepisów, niekiedy sprzecznych. Ich ilość uniemożliwia nieraz ich poznanie, a zatem stosowanie. W życiu gospodarczym występują stałe konflikty pomiędzy legalnością działania (tzn. zgodnością z przepisami) a gospodarnością. Pełne stosowanie wszystkich przepisów prowadziłoby do sparaliżowania gospodarki. Wiele istniejących zarządzeń czy ustaw nie może być przestrzeganych (np. w zakresie bhp czy ochrony środowiska), bo nie przewidziano koniecznych dla ich realizacji funduszy lub mocy produkcyjnych.

Ten stan rzeczy wywołuje spadek autorytetu prawa i prowadzi do daleko idącej dowolności w jego interpretacji i stosowaniu. Przyczynia się to do obniżania się moralności społecznej, co z kolei wzmacnia tendencje do mnożenia przepisów mających zabezpieczać przed nadużyciami. Nasz system zarządzania odznacza się wysokim stopniem nieufności wobec obywatela i pracownika, co ma na ogół działanie antywychowawcze, nie sprzyja wzrostowi poczucia odpowiedzialności, prowadzi natomiast do wzmacniania coraz kosztowniejszej i coraz mniej skutecznej kontroli.

W ciągu ostatnich lat nastąpiło jednak pewne rozszerzenie marginesu wolności, czy też zmniejszenie zakresu represji w stosunku do ludzi, środowisk i instytucji nie identyfikujących się z działalnością środowiska rządzącego. Stało się to w wyniku tragicznych doświadczeń okresu, w którym wolności obywatelskie zostały sprowadzone niemal do zera, a system represji osiągnął swój szczyt, oraz pod wpływem narastającego nacisku społecznego i wzrostu kontaktów międzynarodowych.

12. Działalność wychowawcza Kościoła ma duże znaczenie również w odniesieniu do życia społecznego. Kościół oddziałuje tu zarówno przez treści, które głosi, jak i przez to jaki sam jest, jak działa.

Ukształtowana przez tradycję wiara w bardzo niejednakowy sposób wpływa na różne dziedziny życia. Silny jest jej związek z wartościami narodowymi (wolność, kultura narodowa) i z dziełami miłosierdzia, znacznie słabszy ze sprawiedliwością społeczną. Zwłaszcza okres niewoli wykształcił skłonność do niekonsekwencji, przybierającej nieraz formy „podwójnego życia”. Zjawisko to przybrało obecnie bardzo niepokojące rozmiary.

Od szeregu lat treści społecznego nauczania Kościoła są w słabym stopniu obecne w duszpasterstwie powszechnym, na ogół zawierają się w listach pasterskich episkopatu i niektórych wystąpieniach biskupów. Przyczyny tego stanu rzeczy sięgają jeszcze do okresu sprzed 1956 r., kiedy to było rzeczą bardzo trudną poruszanie na ambonie (a także w ramach katechizacji młodzieży) zagadnień życia społecznego i kaznodzieja ryzykował ostre represje ze strony władz albo utratę zaufania ze strony słuchaczy. Ponadto raczej zmniejszała się wśród księży znajomość współczesnych problemów życia społeczno-gospodarczego, zarówno w dziedzinie teorii jak i codziennej praktyki. W rezultacie wierni stopniowo odzwyczajali się od łączenia swojej wiary z wieloma sprawami życia zawodowego, społecznego czy politycznego.

Nierzadko ludzie uważają religię za coś tak bardzo prywatnego, że już o niej nie mówią nawet z najbliższymi osobami, albo sprowadzają ją niemal wyłącznie do pewnych form kultu.

Od pewnego czasu stan ten ulega poprawie, głównie dzięki listom pasterskim i licznym głośnym wystąpieniom biskupów, niemniej dokonywuje się to powoli. Rozpoczynają się wykłady z tej dziedziny dla niektórych grup wiernych (studenci, inteligencja) czy próby rekolekcji o tematyce związanej ze społeczną postawą i społecznymi zagadnieniami, ale są to dopiero początki.

13. Równie ważny, a może ważniejszy dla wychowania społecznego jest „sposób życia” Kościoła — zachowanie się duszpasterzy, sposób funkcjonowania instytucji, stopień rzeczywiście realizowanej wspólnoty. Obraz jest tu dość zróżnicowany.

Na ogół parafie wiejskie wykazują wyższy stopień zwartości i solidarności, przynajmniej w niektórych sprawach.

W dużych parafiach wielkomiejskich związek większości parafian z kościołem parafialnym czy kościołami rektoralnymi jest zazwyczaj bardzo słaby. Wielu z nich chodzi do innych kościołów, ogromna większość nie zna się osobiście. Wynika to z możliwości wyboru odpowiedniego kościoła, w zależności od potrzeb duchowych, odległoś-

ci, czy pory nabożeństw. Często jednak mamy do czynienia z jakby „klientami religijnych stacji obsługi” niż ze wspólnotami parafialnymi. Doświadczenie jednak uczy, że także w warunkach wielkomiejskich możliwe jest osiągnięcie stosunkowo dużej solidarności i współdziałania ze strony znacznej części parafian. Najłatwiej dokonywuje się to dzięki budowie kościoła, jeśli jest ona pomyślana i realizowana jako budowa kościoła-budynku i Kościoła-wspólnoty. Taka praca może się stać znakomitą szkołą życia społecznego i autentycznej tworzącej wspólnotę pracy społecznej, której społeczeństwo potrzebuje we wszystkich dziedzinach życia.

Podobną rolę może spełniać praca charytatywna, jeśli kładzie się w niej nacisk na rozwój różnych form sąsiedzkiej czy koleżeńskiej pomocy przeciwstawiając się procesowi przesuwania odpowiedzialności za bliskich z osób, rodzin i grup na wyspecjalizowane instytucje, niezdolne do zaspokojenia wzrastających tym sposobem potrzeb.

Każdy zresztą rodzaj pracy duszpasterskiej i apostolskiej ma aspekt społeczno-wychowawczy.

Wzrost wspólnoty, godności i wolności w Kościele zależy w wielkiej mierze od stosunków pomiędzy księżmi oraz między księżmi i świeckimi. Księża mają często duże trudności w rozwijaniu współdziałania między sobą. Są przyzwyczajeni do pracy indywidualnej, do realizowania na własny sposób otrzymywanych z ośrodków diecezjalnych dyrektyw. W dziedzinie współpracy księży ze świeckimi doświadczenia, jakich dostarczają Synodalne Zespoły Studyjne, pokazują, że choć na ogół istnieje tu obustronna dobra wola, to jednak często brakuje umiejętności współpracy. Od kilku dziesiątków lat nie istnieją organizacje katolickie, które były m.in. szkołą tej współpracy. Nie upowszechnił się należycie inny jej model, dostosowany do obecnych warunków, choć nie brak pozytywnych doświadczeń w tej dziedzinie (np. duszpasterstwa akademickie).

Prawidłowe wychowanie społeczne domaga się uznania autorytetu kompetentnej władzy, sprzyjającej atmosfery dla inicjatywy wszystkich — zgodnie z zasadą pomocniczości — i rozmaitych form pracy zespołowej. W Archidiecezji Krakowskiej istnieją parafie, które te zasady dobrze realizują. Ogólny obraz jest jednak bardzo zróżnicowany, nie brak i takich, gdzie inicjatyw nie ma lub są źle widziane, a żadne formy pracy zespołowej nie istnieją. Przeciętnie biorąc, niedostatki w tej dziedzinie są duże — indywidualizm jest zjawiskiem powszechnym. Usunięcie tych niedostatków wymaga systematycznej i energicznej pracy.

14. Wysoki stopień uprzemysłowienia części Archidiecezji Krakowskiej powoduje duże i stale rosnące skażenie naturalnego środowiska

(wody, powietrza i gleby). Notuje się przy tym bardzo niewystarczające wyposażenie zakładów przemysłowych w urządzenia ochronne (filtry, oczyszczalnie ścieków). Szczególnie dramatyczna jest tu sytuacja samego Krakowa ze względu na bardzo niekorzystny klimat lokalny (słaba cyrkulacja powietrza) i otoczenie (bardzo szkodliwie działające zakłady przemysłowe: Nowa Huta, Skawina). Kraków należy obecnie do najbardziej niezdrowych miast świata. Równocześnie i jego bezcenne zabytki niszczeją na skutek skażenia powietrza w szybkim tempie. Ilość zieleni jest zbyt mała i zmniejsza się stale. W bardzo poważnym stopniu zagrożony jest Ojcowski Park Narodowy (m.in. wpływ Huty Katowice) oraz Puszcza Niepołomska. Zagadnienia te omówiono dokładniej w aneksie o ochronie środowiska.

III

KIERUNKI DZIAŁANIA I ZALECENIA

15. Synod wzywa wszystkich członków Kościoła Krakowskiego do wysiłku zmierzającego do osiągnięcia we własnym życiu wyższego stopnia prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości; do większej rzetelności w ocenie siebie samego, odwagi w wypowiedaniu swych przekonań i upominaniu się o prawo do prawdy; większej niezależności od własnych słabości i od narzucanych opinii; rezygnacji z krzywdzących innych przywilejów i troski o uprawnienia zwłaszcza tych, którzy są lekceważeni, odsuwani, zapomniani; do większej życzliwości, gotowości do dialogu i współpracy, przewycięzania urazów i niechęci; do troski o usuwanie przyczyn podziałów, konfliktów, do cierpliwego budowania wspólnot szukających w Chrystusie źródła swej jedności.

16. Synod wzywa wszystkie osoby mogące mieć wpływ na interpretację i stosowanie prawa, aby z wielką troską dbały o zabezpieczenie podstawowych uprawnień osób oraz o prawdziwe dobro wspólne. Jednocześnie Synod zwraca uwagę wszystkich, że domaganie się realizacji swoich uprawnień może być obowiązkiem moralnym, tak jak jest nim troska o dobro wspólne społeczeństwa.

Synod zwraca się szczególnie do prawników z prośbą o szersze udzielanie pomocy prawnej zwłaszcza tym, którzy nie wiedzą o swoich prawach lub nie są w stanie zadbać o ich przestrzeganie.

Synod zaleca duszpasterzom rozwijanie poradnictwa parafialnego wzbogacając je o porady i pomoc prawną.

W celu podniesienia kultury prawnej społeczeństwa Synod zaleca Wydziałowi Duszpasterskiemu opracowanie materiałów zawierających zestawienie podstawowych praw i obowiązków obywateli wraz z odpowiednim wyjaśnieniem.

17. Synod wzywa wszystkie kompetentne osoby i środowiska do przeciwdziałania nieodpowiedzialnemu mnożeniu ustaw i przepisów, formularzy, zaświadczeń itp., do pracy na rzecz przywracania zasady zaufania w stosunkach pomiędzy instytucjami i osobami oraz do praw i działań zmierzających do przebudowy systemu prawa w duchu zabezpieczenia praw osoby ludzkiej, zgodności prawa z zasadami moralnymi i powiększania jego roli wychowawczej.

18. Biorąc pod uwagę fakt, że niedostatek i zniekształcenie informacji stanowi jedno z największych zagrożeń dla wychowania, wykształcenia i rozwoju społeczno-gospodarczego, Synod zwraca się do nauczycieli i wychowawców, pracowników prasy, radia i telewizji, do publicystów, pisarzy, artystów i pracowników nauki z apelem o zwiększenie wysiłków na rzecz poszerzania strefy wolności w tej dziedzinie, zapewnienia większej obiektywności informacji, rzetelności badań i upowszechnienia ich wyników, pluralizmu w dziedzinie artystycznej i ideowej. Obowiązek rozszerzenia strefy prawdy spoczywa na wszystkich. Opinia publiczna tworzy się dzięki odważnie i odpowiedzialnie wypowiedzanym opiniom poszczególnych ludzi i środowisk. Głośne mówienie prawdy pomaga innym, nie wiedzącym lub załęczonym, tworzy zdrowy klimat społeczny, utrudnia narzucanie fałszywych poglądów czy nadużywanie władzy. Synod wzywa więc wszystkich do wysiłku poznawania prawdy — zarówno dotyczącej sensu ludzkiego istnienia, jak i szczegółowych zagadnień z różnych dziedzin życia — do dzielenia się nią z innymi i przewycięzania lęku przed jej publicznym głoszeniem.

19. Ze względu na bardzo ograniczone ilości i nakłady publikacji katolickich, konieczne jest jak najlepsze ich wykorzystanie poprzez zbórkę egzemplarzy, organizowanie czytelni i bibliotek, wywieszanie odpowiednich fragmentów na tablicach ogłoszeń itp. Jednocześnie należy systematycznie powiększać ilość i zakres tematyczny wykładów i konferencji przeznaczonych dla różnych grup duchowieństwa i wiernych oraz popierać i inicjować rozwój rozmaitych grup samokształceniowych.

Synod zaleca Wydziałowi Duszpasterskiemu regularne przygotowywanie informacji o życiu Kościoła, które mogłyby być przekazywane przy różnych okazjach wszystkim uczęszczającym do kościołów.

20. Należy z wielkim uznaniem odnosić się do wszystkich tych, którzy pracują dla wspólnego dobra w ramach różnych organizacji społecznych starając się, aby ich działanie odpowiadało rzeczywistym potrzebom społecznym, a sposób pracy przyczyniał się do wzrostu godności człowieka i międzyludzkiej wspólnoty. Rozwój auten-

tycznie społecznych, niezależnych stowarzyszeń, jest jednym z warunków uzdrowienia społeczeństwa, należy zatem popierać ich powstawanie i pracę. Jednocześnie Synod zaleca ośrodkom duszpasterskim współpracę z tymi stowarzyszeniami, których działalność można uznać za pożyteczną. Zazwyczaj nie jest możliwa instytucjonalna forma takiego współdziałania, ale nieraz bardziej pożyteczna jest nieoficjalna współpraca ludzi dobrej woli w imię wspólnych wartości.

21. Wychowanie do odpowiedzialności za świat wymaga szerokiego wprowadzenia do duszpasterstwa społecznego nauczania Kościoła. Podstawy i niektóre elementy etyki społecznej winny być poruszane w ramach katechizacji dzieci i młodzieży, w kazaniach i konferencjach rekolekcyjnych. Przede wszystkim jednak należy w większych ośrodkach duszpasterskich organizować cykle wykładów lub konferencji, wygłaszane przez odpowiednio dobranych prelegentów. Teksty tych wykładów powinny być udostępnione innym ośrodkom.

22. Wykształcenie wśród szerokich kręgów katolików poczucia odpowiedzialności za Kościół i za świat wymaga tworzenia licznych grup apostolskich mających na celu m.in. pogłębienie więzi i budzenie inicjatywy w różnych środowiskach. Łącznikiem i koordynatorem ich pracy powinna stać się w każdej parafii Duszpasterska Rada Parafialna. Synod podkreśla konieczność tworzenia tych Rad w każdej parafii i zapewnienie im odpowiednich warunków pracy.

Konieczność prawa, organizacji i władzy w Kościele nie powinna przesłaniać faktu, że jest on przede wszystkim wspólnotą a nie urzędem, bardziej duchową rodziną niż instytucją. Wszyscy piastujący jakiegokolwiek urzędy kościelne winni więc szczególnie dbać o to, aby sposób ich pełnienia przyczyniał się do wzrostu braterstwa i wspólnoty oraz był przykładem poszanowania godności każdego człowieka.

23. Na terenie Archidiecezji Krakowskiej mieszkają nieliczni wprawdzie ale należący do Kościoła przedstawiciele innych narodowości (także innych obrządków) oraz członkowie innych wspólnot chrześcijańskich. Stosunki z niektórymi z nich obciążone są smutnym dziedzictwem waśni, a nawet walk, jakkolwiek od wielu lat m.in. działalność ekumeniczna chrześcijan dąży do zatarcia tego dziedzictwa. Synod zaleca więc powołanie odpowiednich zespołów, złożonych z przedstawicieli różnych narodowości, obrządków czy wyznań, które miałyby na celu poważnie obiektywne przestudiowanie istniejących problemów i proponowanie kroków zmierzających do osiągnięcia we wzajemnych stosunkach zgody i chrześcijańskiego braterstwa.

24. Realnym wkładem na rzecz budowy bardziej sprawiedliwej i braterskiej wspólnoty międzynarodowej jest współpraca chrześ-

cijan z różnych krajów. Synod zaleca w szczególności stałe współdziałanie z grupami chrześcijan w ubogich krajach misyjnych i innych oczekujących naszej pomocy. Współpraca taka jest również bardzo potrzebna pomiędzy przedstawicielami narodów, które dzielą smutne doświadczenia przeszłości, a także pomiędzy środowiskami krajowymi i polonijnymi. Może ona przybrać formę partnerstwa pomiędzy parafiami (parafie bliźniacze) czy innymi grupami chrześcijan chcących dzielić się swymi dobrami duchowymi i wspomagać materialnie.

25. Stan zagrożenia środowiska naturalnego, a przez to zdrowia ludzi oraz trwałości dziedzictwa kulturalnego, jest tak wielki, że domaga się energicznego i szeroko zakrojonego działania. Synod wzywa wszystkich, którzy mają jakikolwiek wpływ na czynniki szkodzące środowisku jak też na jego ochronę, do odpowiedzialnego i odważnego działania zapobiegawczego i ratowniczego. Synod zobowiązuje Wydział Duszpasterstwa do opracowania i rozpowszechnienia odpowiednich materiałów dla użytku duszpasterzy. Bliższe informacje i wskazania dotyczące tej dziedziny znajdują się w aneksie o ochronie środowiska naturalnego.

26. Warunkiem pełnej skuteczności pracy nad przebudową i prawdziwym odnowieniem świata jest odnowienie tych, którzy tę pracę prowadzą. Wtedy chrześcijanie mogą być „solą ziemi” i „światłością świata” (por. Mt 5, 13—14), jeśli sami odrodzą się i stale będą odradzać się w Chrystusie. Wtedy też świadectwo ich życia może przekonać innych, że Moc Chrystusowa istnieje, że również ich życie może ulec odmianie, że może zmienić się świat. Największym owocem tego odrodzenia jest miłość będąca podobieństwem miłości Boga do ludzi. Jej światło pozwala dostrzec każde dobro i przeciwstawiać się złu kochając człowieka, który je czyni. Pozwala też przemieniać zło w dobro, wyprowadzać z rozpacz i dawać nadzieję. Taka miłość sprawia, że podejmowane przez chrześcijan dzieło odnowy świata nie jest obciążone goryczą, potępieniem innych a usprawiedliwieniem i chwaleniem siebie, że jest to dzieło pełne mocy, pokoju, życzliwości i przebaczenia.

CHRZEŚCIJAŃSKA OBECNOŚĆ

NAD WYBRANYMI TEKSTAMI CYPRIANA NORWIDA

Obecny Tydzień Eklezjologiczny i jego myśl przewodnia: „Imłona chrześcijańskiego uczestnictwa”¹ — zwłaszcza w kontekście tego, co przyniósł Polsce sierpień i następujące po nim wydarzenia — zobowiązuje nas wszystkich, by mówić o rzeczach aktualnych, o tym, czym żyje chrześcijanin wpisany w polską rzeczywistość. Jestem tego w pełni świadomy i chciałbym z góry zastrzec, że przywołanie w tym miejscu postaci Cypriana Norwida i jego tekstów napisanych z górą sto lat temu nie jest próbą ucieczki od spraw aktualnych za którą przeszłości. Chciałbym, aby moja wypowiedź przybrała formę swobodnej „rozmowy” z Norwidem na tematy dzisiejsze. Jestem bowiem przekonany, że na wiele pytań, które stawiamy sobie dzisiaj, odpowiedź padła już sto lat temu.

Wypowiedzi mojej dałem podtytuł: „Zamyślenia nad wybranymi tekstami...”. Nie jest to asekuracja, próba zabezpieczenia się przed zarzutem, iż wtłaczam w teksty wielkiego pisarza myśli, które były mu obce. Chcę pozostać wierny poglądom Norwida, choć prowokuję go do wypowiedzi na tematy aktualne właśnie dziś. I jestem przekonany, że również w założeniach metodologicznych pozostaję wierny hermeneutycznym postulatom samego Norwida, który podczas swych głośnych prelekcji paryskich o Słowackim tłumaczył: „ktoś mi powie, że w czytaniu należy odwracać się od potęgi pierwotnej, z jaką autor tworzył, (...). Ale ja odpowiem, że czytanie autora zależy na wyczytaniu zeń tego, co on tworzył, więcej tym, co pracą wieków na tym urosło” (VI, 428).² Chodzi mi o takie właśnie czytanie, o wyczytanie z wybranych tekstów Norwida tego, co „urosko” na nich pracą wieków, a zwłaszcza pracą ostatnich miesięcy.

Należy zaznaczyć, że problematyka tegorocznego Tygodnia Eklezjologicznego była bardzo bliska Norwidowi. Temat człowieka i jego uczestnictwa w dziejach wysuwa się zdecydowanie na czoło głęboko chrześcijańskiej refleksji poety. Zauważył to już pół wieku temu Stefan Kołaczkowski, gdy pisał: „Nie znam pisarza, który by u nas

¹ Omówienie XVI Tygodnia Eklezjologicznego znajduje się w niniejszym numerze w dziale Zdarzenia — Książki — Ludzie (przyp. red.).

² Teksty Cypriana Norwida cytuję się wg wydania: *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki. T. 1—11, Warszawa 1971—1976. Przy lokalizacji tekstów w nawiasach podaje się odpowiednio tom i stronę tego wydania.

lepiej od Norwida wychowywał ludzi do dojrzałości, który by głębiej i szczytniej pojmował zadania człowieka, jako twórcy historii". Wyraził przy tym zdziwienie, że nie zainteresowała się od tej strony Norwidem wystarczająco „myśl katolicka”. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Norwidowa kategoria obecności jako formy „uczestnictwa” posiada daleko idące, chrześcijańskie implikacje. Można nawet zarzykować twierdzenie, że w rozumieniu Norwida „uczestnictwo” do „absencji” i „maksymalizm” do „minimalizmu” mają się tak, jak „chrześcijaństwo” do „pogaństwa”. Ostatnie przeciwstawienie występuje u poety bardzo często, i to w różnych postaciach. Zwraçała już na to uwagę w swoich doskonałych pracach prof. Irena Sławińska. Upoważnia nas to do bardzo szerokiego rozumienia słowa „chrześcijański”, tak, że pod pojęciem „chrześcijańskiego uczestnictwa”, czy — jak kto woli — „chrześcijańskiej obecności” mieszczą się wszelkie zgodne z Ewangelią formy angażowania się osoby ludzkiej w dzieje. Temat jednak potraktujemy selektywnie, omawiając jedynie te „imiona” chrześcijańskiego uczestnictwa, które w kontekście ostatnich wydarzeń zdają się nabierać szczególnej aktualności, wiążąc się jednocześnie z hasłem dzisiejszego dnia: „Minimalizm, czy maksymalizm chrześcijański”. I jeszcze jedno. Jeśli mówimy o chrześcijańskim uczestnictwie, to trzeba także pamiętać, że w rozumieniu Norwida nie należy mówić o uczestnictwie w życiu Kościoła i uczestnictwie w życiu narodu jako o dwóch różnych sprawach. W *Listach o emigracji* pisał o tym jasno: „Pracowanie tedy na Królestwo Boże nie przez naród, to jest nie przez wnętrze — to jest nie przez ducha Bożego w człowieku, a w następstwie nie przez człowieka w dziejach (czyli naród) — jest robotą wsteczną, jest eksploataowaniem tylko Królestwa Bożego” (VII, 27).

Wydaje się, że zasadniczymi bolesnymi problemami, z jakimi w ostatnich latach stykał się nieustannie chrześcijanin wpisany w polską rzeczywistość, problemami, które stały się bezpośrednią przyczyną wielkiego dramatu narodu były: brak poszanowania godności osoby ludzkiej i należytej jej wolności, brak autentycznej reprezentacji narodu w podejmowaniu decyzji o jego losie, brak właściwego stosunku do pracy, brak poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne, konsumpcyjny styl życia i stopniowy zanik zdolności do ofiar i wyrzeczeń, brak zaufania do władzy, tłumienie wszelkich form opozycji, a wreszcie — brak należytej informacji, przemilczanie prawdy. I nie chciałbym, abyśmy te okoliczności traktowali jako usprawiedliwienie dla naszego złego uczestnictwa lub jego braku, bo to wszystko nas — właśnie jako chrześcijan — w szczególny sposób obciąża. Stało się tak, jak się stało, ponieważ przez wiele lat — i to jako chrześcijanie — postawiliśmy na minimalizm, próbując „dopasować się” do otaczającej nas rzeczywistości, jak pasa-

żerowie wygodnie rozsiadający się w pociągu skazanym na wykolejenie. Czy mamy coś na usprawiedliwienie? Chciałoby się w tym miejscu zacytować Norwida: „Polityka bieżąca ma do siebie, że nie będąc w niczym uzasadnioną, niszczy i fałszuje ludzi, tak że nawet mogą nie wiedzieć, o ile fałszowi uczestniczą — kiedy? — jak? — dlaczego? Iż ą?” (IX, 140). Ale „mogą nie wiedzieć” tylko ci, którzy zawierzili czysto ludzkim ideologiom. Oni od biedy mogą być usprawiedliwieni. Nie ma natomiast usprawiedliwienia dla tych, którzy zawierzili Ewangeli i Norwid wiedział o tym najlepiej. On, który nie umiał „ewangelii brać przez rękawiczkę”, potrafił wyczytać z niej jasne kryteria chrześcijańskiego uczestnictwa w dziejach.

I. OBJAWIĆ „CAŁEGO CZŁOWIEKA”

W rozumieniu Norwida o b e c n o ść (czyli samo istnienie, „bycie”) już sama w sobie jest pierwszą, podstawową i dostępną dla wszystkich ludzi formą uczestnictwa. Jest nią oczywiście na tyle, na ile osoba ludzka troszczy się o możliwie pełny rozwój własnej indywidualności. Aby chrześcijanin mógł w sposób twórczy uczestniczyć w dziejach, musi najpierw — by użyć pięknego zwrotu z poematu *Quidam* — „Samemu kwiatem wzrósć, ku prawdzie pierwowzoru...” (III, 161) i „w życia-zawodzie pełność samoistnej energii do jej najsrebrniejszego dźwięku doprowadzić —” (VII, 456). W zasadzie już tu pada Norwidowa odpowiedź na pytanie: minimalizm, czy maksymalizm chrześcijański?

Rzeczywistość, w której tkwimy, zwłaszcza w ostatnich latach, nie sprzyjała rozwojowi wielkich indywidualności. Im ktoś lepszy, bardziej zdolny, samodzielniej i krytyczniej myślący — tym bardziej niebezpieczny, nielubiany, spychany w dół. Ale — przynajmy to szczerze — nie tylko spychany przez władzę, ale i „ściągany” przez kolegów, nie wyłączając „braci w Chrystusie”. Sądzę, że znana anegdota o piekle dla Polaków, gdzie diabeł nie musi pilnować kotła, bowiem siedzący w nim pilnują się wzajem, by żaden nie wyskoczył, daje pewien obraz tego, w czym uczestniczymy. W pewnym sensie potwierdza ona uparte przekonanie któregoś z lekarzy, iż główną przyczyną chorób psychicznych i stanów neurastenicznych nie są u nas własne, osobiste klęski, lecz sukcesy sąsiadów. Tzw. „urawniłowka”, podejrzliwe spoglądanie na każdego, kto usiłuje się wychylić nieco ponad przeciętność, ponad utarte schematy, stała się elementem konstytuującym ustrój, stosunki społeczne, organizacje, zakłady pracy, szkoły, środowiska akademickie i — przynajmy — nie oszczędziła także samego Kościoła. Norwid ostrzegał: „Klęską są wielcy, ilekroć się ich małymi czyni, albowiem (...) trzeba potem koniecznie i logicznie małych o tyle wielki-

mi i robić, o ile się istotną wielkość poniżyło było" (X, 163). W tym sensie klęską dla Polski jest Miłosz, klęską jest liczna grupa ludzi, którzy mając od lat jasne widzenie spraw polskich nie mogli praktycznie nic skutecznego dla ojczyzny uczynić. Klęską są te wszystkie niesprawiedliwie poniżone wielkości, po których deptając mali stali się wielkimi.

Kanonem więc uczestnictwa w naszej rzeczywistości stała się przeciwność, bliźniacza siostra nieobecności. Aktualne pozostało ubolewanie Norwida:

„Jak niewiele jest ludzi i jak nie ma prawie
Pragnących się objawić!...” (II, 84).

Chrześcijanin, w którym zatarte zostanie pragnienie owego „objawienia się”, bycia sobą w możliwie pełnym wymiarze swej chrześcijańskiej osobowości, traci zdolność do uczestnictwa w tworzeniu lepszego świata i praktycznie staje się w nim nieobecny. Aby człowiek mógł skutecznie wpływać na bieg dziejów i odnosić historyczne zwycięstwa, musi być — w sensie ewangelicznym — maksymalistą. Nie wystarcza tu jakieś jedno szczególnie uzdolnienie, lecz muszą za tym stać wysokie kwalifikacje moralne „uczestniczącego”. Bardzo wyraźnie idea ta wyeksplikowana została w liście do Joanny Kuczyńskiej (z jesieni 1862 r.):

„Mam przekonanie, że nic piękniejszego nie ma nad to, kiedy jeden człowiek wzywa cały choćby świat do walki. (...)

Na to potrzeba, ażeby to nie była tylko jedna jaka *facultas* człowieka — jedna jego myśl — uczucie jedno — władza jedna — organ jeden — wytężenie się jedno — idea fixe jedno... tylko na to trzeba, ażeby to był cały — człowiek — od stóp do głów — cały!

Od siwych włosów Sokratesa aż do kajdan na sędziwych nogach jego — od wytartego aksamitu czapki Kolumba aż do wątpliwego jego obuwia.

Wtedy — dobrze — — wtedy niech się takowy pojedynek choćby z całym globem zagai — —

Człowiek jeden zwycięży i wygra.

Wygra często po wiekach, ale wygra!

I nie będzie przy takowej Golgoty stopach zapłakanej matki jednej ani szlochającej Magdaleny, ani zaszłego krwią księżycy, ani ciemności otchłannej firmamentu — i będzie czczość wielka pustki doczesnej naokoło walczącego męża — ale on wygra jak Sokrates — wygra jak Kolumb — bo wygra jak Bóg.

I odmówi miasto staremu Sokratesowi chleba kruszyny — a w lat pięćdziesiąt posąg jego ze złota szczerzego lany nosić będzie po zapłakanych ulicach.

To nic — to Msza-wieczna — tak wszystko zwyciężało: (...) To nic! — to tak zawsze ludzkość i Ojczyzny, i społeczeństwa płacą — to Msza-wieczna" (IX, 59 nn).

II. „DOPEŁNIAĆ OBOWIĄZKÓW ABY OBOWIĄZYWAĆ”

Myszę o ofiarach krwawego Grudnia i o bezkrwawej już pamiętce tamtych dni, sprawowanej po dziesięciu latach sierpniowej „mszy dziejów”. Tym, którym wówczas odmówiono prawa do godziwego pogrzebu — dziś stawia się pomnik. Tych, których wówczas wyrzucano z pracy — dziś naród wysuwa jako swych najbardziej autentycznych reprezentantów. „To nic! — to tak zawsze ludzkość i Ojczyzny, i społeczeństwa płacą...”. Tak się zawsze zwyciężało. Tak zwycięża się nie siłą, ideologią, administracją, lecz „człowiekiem całym”. Tekst powyższy odsłania więc jeszcze jeden aspekt chrześcijańskiego maksymalizmu: zrozumienie potrzeby ofiary i zdolności do ponoszenia ofiar, choćby nawet nie miały one przynosić doraźnych, natychmiastowych rezultatów. Norwid był przeciwnikiem „niewczesnych poświęceń”, ofiar bezsensownych, nieprzemyślanych — zwłaszcza, gdy wymagały one dużej daniny krwi. Mówiąc o nieustannej Mszy Dziejów pisarz domaga się przede wszystkim ofiar bezkrwawych: „nie ma najmniejszej wątpliwości — pisał — iż społeczności skape w ofiarowaniu krwawych ofiar, a pieczołowite o wszystko, co słabe, cierpiące i szlachetnie bolesne, są to właśnie społeczności zapisujące na wieki wieków przyszłość swoją w następstwach zwycięskich dla Prawdy” (VII, 124), bowiem — pisał w innym miejscu — od czasów Chrystusa przyszłość „zdobywają te trzy rzeczy: duch, cierpliwość i dopełnienie”, a nie sama krew. W tym kontekście cierpienie jawi się jako szczególna forma obecności, jako jedna z postaci chrześcijańskiego uczestnictwa, pod jednym wszakże warunkiem: „Cierpieć — nie jest gnuśnieć, ale w znanym kierunku ze świadomością rzeczy walczyć” (VII, 24). Konsekwentnie więc — jako kres poświęcenia — na równi z męczeństwem postawi Norwid wypełnianie obowiązków. Uzna w tym nie tylko formę, ale i warunek skutecznego uczestnictwa w rzeczy tzw. „Sakramentu-Narodowego”. Pisał więc: „— trzeba swoich dopełniać obowiązków, aby obowiązywać... Tu jest interes władzy — pracy — i poświęcenia. Cóż nad to ważniejszego?...” (VII, 114).

Jest to chyba niezwykle aktualna formuła, nieodzowna dla przełamania trawiącego nasz naród braku zaufania do władzy i nieobowiązkowości przejawiającej się na wielu stanowiskach pracy. Jest to także jedyna formuła usprawiedliwiająca prawność roszczeń, jakie ludzie pracy kierują pod adresem władz. Posiada ona niewątpliwe implikacje chrześcijańskie. Wynika z ewangelicznej, lansowanej

przez Chrystusa koncepcji władzy jako służby (Łk 22, 24—27), czyli maksimum władzy zobowiązuje do maksimum służby. Oto jeszcze jedno imię chrześcijańskiego maksymalizmu.

III. „GDZIE WIĘCEJ WOLNOŚCI TAM I PRACY WIĘCEJ”

Szczególną formą służebnej obecności jest według Norwida praca. W niej wypowiada się osoba ludzka i wyraża się człowiecza indywidualność, owa błogosławiona „różność”, czy — jak poeta często mawiał — „oryginalność”. I pod tym względem Norwid jest maksymalistą: „Praca jest tak dalece samodzielnością, iż najemnik ulicę brukujący, jeśli tylko tak jak drudzy ręką rusza, a nie wkłada w robotę swego oryginalnego akcentu... to próżniak... i doświadczony dozorca pracy oddała go” (VI, 641). Przywołajmy jeszcze znany fragment *Promethidiona*, wyrażający ustawiczne pragnienie poety, by praca stawała się coraz bardziej sztuką, a sztuka liturgią:

„O! gdybym jedną kaplicę zobaczył,
Choćby jak pokój ten, wielkości takiej,
Gdzie by się polski duch raz wytłumaczył,
Usymboliczył rozkwitłymi znaki,
Gdzie by kamieniarz, cieśla, mularz, snycerz,
Poeta — wreszcie Męczennik i rycerz
Odpoczął w pracy, czynie i w modlitwie... (...)
I tak ja widzę przyszłą w Polsce sztukę,
Jako chorągiew na prac ludzkich wieży,
Nie jak zabawkę ani jak naukę,
Lecz jak najwyższe z rzemiosł apostoła
I jak najniższą modlitwę anioła” (III, 444n).

Aby jednak człowiek pracy miał szansę włożenia w swoją robotę owego „oryginalnego akcentu”, aby mógł się „wytłumaczyć”, czyli wypowiedzieć przez swoje dzieło, potrzebuje do tego koniecznej miary wolności. Gdy tej wolności zabraknie, człowiek nabiera „pańszczyźnianego” stosunku do pracy i robi to jedynie, co musi, „co ze wstrętem naturalnym człowiekowi przychodzi przedsięwziąć, poczynać i dopełniać. (...) A jakkolwiek postawisz taką pracę piramidy (vide Huta Katowice — A. D.) (...) jednakowoż nie postawisz taką pracą na nogi chromego narodu” (VI, 640 nn).

Dlatego nie można skutecznie mówić i nawoływać do pracy niewolniczej. Musiały spalić na panewce podejmowane najpierw przez władze próby taktycznego rozdzielania w ramach ogólnonarodowej dysputy spraw tzw. ekonomicznych (związanych z warunkami pracy) i spraw tzw. politycznych (dotyczących swobód obywatelskich, wolności słowa, zrzeszania się, przekonań religijnych itp.). Jak wie-

my, przez pewien czas lansowano uparcie tezę, że kryzys w Polsce ma podłoże wyłącznie ekonomiczne. I dlatego jedyną receptą ku „naprawie Rzeczypospolitej” miała być wydajniejsza, bardziej efektywna praca. Tak to przedstawiciele coraz wyższych instancji nawoływali do pracy, ale było to jak grochem o ścianę. Rozszerzała się fala strajków.

Jakże aktualna w tym kontekście staje się krótka rozprawa Norwida, zatytułowana *Do Spartakusa (o pracy)*. Tytuł nie jest tu przypadkowy. Ewokując postać Spartakusa pisarz daje wyraz przekonaniu, że na temat pracy można sensownie rozmawiać tylko z człowiekiem wolnym. Tłumaczył: „Wiadomo jest wszystkim na świecie, że praca odnosi się swoją dzielnością i obfitością do miary wolności: gdzie więcej wolności, tam i pracy więcej, i o ile wolniejszym społeczeństwo, o tyle dzielniejszą jest i praca” (VI, 640). W jednym z późniejszych utworów dodał jeszcze, że „dzielność” jakiegoś narodu, to jego praca plus „nabożeństwo” (VI, 505). Praca oddzielona od nabożeństwa osłabia naród i dewaluje samą pracę. Potwierdziła to lansowana od lat praktyka spektakularnych, organizowanych właśnie w niedzielę tzw. czynów społecznych, obliczonych na efekty jedynie propagandowe, bowiem faktyczna wartość tej pracy — wszyscy dobrze o tym wiedzą — była nikła, często tylko pozorna. Dla Norwida w ten sposób pojęty „c z y n” znaczy nieobecność idealnej pracy!” (IX, 121). Jest to raczej szkoła pracy nie-dzielnej, w sensie „pozbawionej dzielności”, oderwanej od „nabożeństwa”.

W kontekście wypowiedzi Norwida nasuwa się podejrzenie, a może i wniosek dotyczący naszej aktualnej, polskiej sytuacji. Jeśli jest faktem, że społeczeństwo polskie pracuje źle, jeżeli na każdym niemal kroku Polak demonstruje swój „pańszczyźniany” stosunek do pracy, to znaczy, że społeczeństwo to wciąż jeszcze nie czuje się wolne, że nie dysponuje jeszcze wystarczającą miarą swobód obywatelskich, aby było w stanie swój niewłaściwy stosunek do pracy zmienić, bo — powtórzmy za Norwidem — „gdzie wolności więcej, tam i pracy więcej, i o ile wolniejszym społeczeństwo, o tyle dzielniejszą jest i praca”. Będąc bliskim świadkiem sierpniowych wydarzeń na Wybrzeżu i mając możliwość śledzenia wielogodzinnych rozmów między komisją rządową, której przewodniczył wicepremier Mieczysław Jagielski i prezydium MZKS, któremu przewodniczył Lech Wałęsa, odnosiłem wrażenie, że z dnia na dzień coraz lepiej rozumiano nierozłączność tych spraw: wolności i pracy. Nie jest więc przypadkiem, że ludzie ciężkiej pracy w swych czołowych postulatach ujęli takie kwestie, jak wolność zrzeszania się, wolność słowa, wolność religijnych przekonań itp., a więc kwestię tzw. swobód politycznych. Byłoby jednak wielką niesprawiedliwością, gdybyśmy dla niewłaściwego stosunku Polaka do pracy szukali przy-

czyn wyłącznie politycznych. Krytyczna refleksja chrześcijanina nie może się zatrzymać w tym miejscu. Musi sięgnąć znacznie głębiej. Chcę powiedzieć, że nasza zła praca jest również skutkiem kryzysu religijnego. Przypomnijmy jeszcze raz Norwida: „dzielność” narodu to nie tylko jego praca, ale i „nabożeństwo” — co nieustannie podkreślali w swych memoriałach nasi księża biskupi, i czemu dali wyraz robotnicy Wybrzeża, stawiając w swoich zakładach pracy monumentalne krzyże. Niech przypominają one, że chodzi tu o pracę polskiego chrześcijanina, o nasze uczestnictwo w budowaniu „Królestwa Bożego” przez „naród”. Myślę tu zwłaszcza o potrzebie głębszej religijnej motywacji u człowieka pracującego tak, by nie musiał on pojmować swej pracy jedynie jako „zła koniecznego”, jako pokutę tylko i środek utrzymania. Tej motywacji zbyt często u nas brakuje. Zapominamy, że pracujemy jako chrześcijanie, tzn. ludzie rzeczywiście „wyzwoleni”, zbawieni przez Chrystusa, obdarzeni wewnętrzną wolnością, której nie można zdławić żadnym ustrojem i żadnymi politycznymi środkami. W tym aspekcie pozostajemy więc zawsze wolni, a jedyną naszą niewolą może być tylko grzech. Praca bowiem, to jedno z imion chrześcijańskiego uczestnictwa w dziele zbawienia. Posłużmy się w tym miejscu wymownym tekstem Norwida: „Zaprawdę powiadam, że Rodzic ludzkości, skazanym będąc na pracę z p o t e m CZOŁA, miał sobie dane w tymże samym ukazie zapewnienie, iż żona jego da początek potomstwu, z którego narodzi się Z b a w c a. Dlatego to praca człowieka, lubo z p o k u t n e g o źródła pochodząca, nie tylko że się na smętnościach pokutnych nie ogranicza, owszem, byłaby niecałą rzeczą, gdyby nie obejmowała Zbawstwa — czyli byłaby bez-celną ilotów pańszczyzną!” (VI, 642). Istotnie, ceną za pot czoła człowieka pracy może być tylko udział w rzeczywistości zbawczej, to jest wolności dzieci Bożych, a co się z tym łączy — partycypacja w swobodach obywatelskich.

IV. INICJATYWA JAKO „CZYNNIK SPRAWY HISTORYCZNEJ”

Osoba ludzka może skutecznie uczestniczyć w kształtowaniu oblicza historii tylko wówczas, gdy społeczność potrafi docenić i uszanować jej twórcze inicjatywy. Wiemy, że doświadczenia ostatnich lat stały pod znakiem notorycznego lekceważenia takich twórczych inicjatyw. Mam tu na myśli przede wszystkim rzeczywistość państwową, ale musimy przyznać, że i na naszym, kościelnym podwórku, zwłaszcza w ramach tzw. kościoła lokalnego, diecezjalnego i parafialnego, wiele cennych inicjatyw zostało zniszczonych w zarodku. Tego typu doświadczenia nie były obce Norwidowi, stąd jego przemyślenia w tym zakresie przenika nutą szczególnego au-

tentyzmu i osobistych rozczarowań. Jego twórcza wyobraźnia sprawiła, że poeta zasypywał swoich współczesnych najróżniejszymi pomysłami i propozycjami rozwiązania wielu trudnych problemów w zakresie życia artystycznego, gospodarczego, a nawet politycznego. Wysunął np. projekt, by w kraju powołać do istnienia specjalne Towarzystwa-Przyjaciół-Pracy, które — odzegnując się od kwestii politycznych — „człowieka jedynie na celu mieć powinny”. Zadaniem ich miało być wyzwalanie drzemiących w narodzie możliwości twórczych, potencjalnych energii i inicjatyw, przez organizowanie kas, ogłaszanie konkursów „w przedmiotach pracy wszelakiej”, jak np.: o wypalaniu cegły architektonicznej; o sztuce krycia dachów, ogrodnictwa; konkurs na „elementarną-geodetyczną książkę z rozumu chłopskiego wywiniętą”; na „elementarną mechanikę z chłopskiego rozumu i tradycyjnej-praktyczności ludu wywiniętą”, ale także — co znamienne — „na żywota świętych-polskich — i żywota uczciwe dobrodziejów — i przypowieści uczciwe z życia i prawdy wzięte, a stylem ludowym określone” — by nie poszła w niepamięć żadna kruszyna zrealizowanego dobra i żadna twórcza inicjatywa najprostszego człowieka (VII, 112). Norwid sądził, że tą drogą inicjatywa — jako przejaw chrześcijańskiego maksymalizmu i aktywnej obecności — zostanie podniesiona do roli „czynnika sprawy historycznej”. Niestety, pomysły Norwida nie znalazły uznania w społeczeństwie, w czym widział on dramat nie tylko osobisty. „Nieuszanowanie inicjatywy — pisał w liście do J. B. Zaleskiego — i nieuszanowanie osób właściwe jest społeczeństwu upadłym, a że inicjatywa z Duchowego idzie pierwiastku, przeto jej nieuszanowanie i nią pomiatanie karane bywa surowo. Czyli, ilekroć się inicjatywy nie uzna, tylekroć żadne przedsięwzięcie ciągu mieć nie może i odpowiedzialność znika. A gdzie nie ma ciągu i odpowiedzialności, tam nie ma serio — a gdzie nie ma serio, tam jest nieszczęście (...). A TO NIE JEST DOBRZE I ŚWIĘTY DUCH INACZEJ TWORZY I NAUCZA” (IX, 395).

Przynajmy, że w kontekście ostatnich wydarzeń słowa te brzmią jak proroctwo, reportaż i oskarżenie zarazem.

V. „WALCZYĆ” A NIE „WOJOWAĆ”

Inną formą aktywnej obecności, czyli uczestnictwa w dziejach jest według Norwida walka. Nie należy jej utożsamiać z wojną. W rozprawie pt. *La philosophie de la guerre* pisarz wprowadził staranne rozróżnienie takich pojęć, jak wojna (*la guerre*) i walka (*la lutte*), wróg (*l'ennemi, l'oppressur*) i przeciwnik (*l'adversaire, l'opposant*). Otóż wojnę Norwid potępia jednoznacznie. Widzi w niej jawne naruszenie praw i demaskuje jej amoralne oblicze. Wojna, to

naruszenie ładu i rozwojowego ciągu. Jest owocem kłamstwa i jego siewcą. Z przeciwnika czyni wroga i zmierza do jego zniszczenia. Wygrywający wojnę wróg staje się ciemiejącą, przemocą narzuca pokonanemu swoją własną naturę. Można taką wojnę prowadzić nie uciekając się do środków militarnych — wystarczy jakakolwiek forma przymusu. I można taką wojnę prowadzić niekoniecznie z jakimś obcym państwem. Wystarczy jakaś grupa ludzi, nawet jeden człowiek. Inaczej walka. Ta stanowi naturalny wymiar ludzkiego życia, związana jest z pracą i wszelką twórczością. Walczący nie widzi po drugiej stronie wroga, lecz „przeciwnika”, „oponenta”, albo przynajmniej chce go takim widzieć. Znaczy to, że człowiek walczący nie chce oponenta zniszczyć, lecz pokonać, „zmierzyć się” z nim. Stąd zwycięstwo w walce nie unicestwia przeciwnika, lecz go podnosi. Ustępstwo zaś w walce nie hańbi, bowiem wypływa z uznania istotnej wyższości przeciwnika, jego „prawdy”, uznania wartości, które on reprezentuje. Istotna różnica między wojną a walką polega na tym, że zwyciężający przewyższa pokonanego „w Prawdzie” (*dépasse en Verité*). Co więcej, dopiero stając się „oponentem” zwycięski przeciwnik, jako „współdziałacz prawdziwie aktywny” może stać się przyczyną postępu. „Oponent w takim rozumieniu — komentuje Wanda Achremowiczowa — to wewnętrzny czynnik dynamiczny, będący źródłem ruchu i przemiany, która dokonywa się nie drogą «zaprzeczenia» wartości dawnych, ale drogą wymiany, podnoszenia się, doskonalenia. Zetknięcie się z oponentem musi być oparte na jakichś elementach wspólnych, aby prowadziło do harmonii na wyższym stopniu”.

Jakie stąd wypływają wnioski? Jeśli przyjąć zaproponowane przez Norwida rozróżnienia, to chrześcijańską formą uczestnictwa może być tylko walka, w żadnym wypadku wojna, choć — jak wiemy z historii Kościoła — były takie czasy, w których i wojnę usiłowano chrzcić. Co więcej: chrześcijanin *ipso facto* skazany jest na walkę (por. Ef 6, 10—18) i jeśli tylko będzie wierny sobie i Ewangelii, szybko znajdzie przeciwników i uznany zostanie za oponenta. W tym sensie — powie Norwid — „pokój Chrystusowy to punkt wyjścia do walki, to pierwszy krok w szrankach, to podstawa z granitu, na której gladiator osobą ducha wsparty woła: *Morituri te salutant, Veritas*” (VIII, 115). Chcę powiedzieć, że chrześcijaństwo zostało pomyślane jako opozycja dla świata i jako „znak, któremu sprzeciwiać się będą” — i to po to, by ten świat ocalić. Takie jest również miejsce Kościoła w naszej ojczyźnie. Kościół jako „oponent”, czyli „współdziałacz prawdziwie aktywny” nie ma prawa wojować z tym, co chrześcijańskie nie jest lub jest chrześcijaństwu wrogie. Ma jednak prawo i obowiązek z tym „walczyć”. Nie na zasadzie prostego „zaprzeczenia”, lecz wymiany wartości.

W kontekście Norwidowego rozróżnienia pamiętny Grudzień był wojną, zaś tegoroczny Sierpień — walką. I jeśli prawdą jest, że w wypadkach sierpniowych jako naród odsłoniłmy wyraźniej nasze chrześcijańskie oblicze, to — sędzę — nie dlatego, że zaroilo się od religijnych symboli, obrazów Maryi i portretów papieża, ale dlatego, że w sierpniu stłumiliśmy w sobie nienawiść, że nie porzuciliśmy na samym proteście, lecz wyszliśmy z konkretnym programem. W tym względzie stanowisko Norwida było zupełnie jasne. Sam protest, tzn. samo powiedzenie „nie” bez jakiegś konstruktywnej propozycji nie jest ani wystarczającą, ani właściwą formą uczestnictwa, zwłaszcza dla chrześcijanina. W liście do W. Mazurkiewicza pisał: „protestuje się tylko wtedy, kiedy się na tym samym co przeciwnik stanęło gruncie — i to wszech-rzeczywisty jest pewnik. Stań wyżej niż przeciwnik, a nie zapotrzebujesz protestacji — stanąć zaś wyżej jest to właśnie stanąć nie przez nie ale przez tak. (...). Albowiem z negatywnych protestacji nie przychodzi się nigdy do czynów postępowych, (...). Sądzę więc, iż nie należy oświecać rządu światłem równym ich światłu, ale światłem niż ten mrok (VIII, 234). Wydaje mi się, że tę właśnie ideę w naszej polskiej rzeczywistości w sposób niezwykle skuteczny realizuje ruch Światło—Życie ze swoim na wskroś maksymalistycznym programem nowego, odrodzonego w Chrystusie życia.

VI. RÓŻNIĆ SIĘ PIĘKNIE I MOCNO

Na tym wszystkim, co zostało wyżej powiedziane, zasadza się drażliwy problemat tzw. „opozycji”. W rozumieniu Norwida normalną rzeczą jest walka z opozycją, zgubną zaś — wojowanie z nią. Oponent u nas, także w społeczności katolickiej, zbyt często jeszcze traktowany jest jako „wróg”, a nie jako „przeciwnik”. Stąd w spotkaniu z opozycją wciąż jeszcze więcej wojny niż walki. Przy takim stanie rzeczy ugrupowania konstytuujące naród, Kościół, i różne organizacje, zamiast się wzajemnie ubogacać, dążą do wzajemnego wyniszczenia. Dla narodu jest to rzeczą zgubną, tak jak zgubną jest rzeczą tłumienie głosów odmiennych, czasami tylko pojedynczych, czasami stanowiących faktyczną mniejszość lub niewygodną większość. Zwłaszcza głosowi prześladowanej i cierpiącej mniejszości Norwid przypisywał dużą rolę:

„Z niego to bowiem, z niego jest początkowanie!

I dnia, którego Mniejszość straciłaby mowę,

Dosnułby się kłęb dziejów, lub skłamał osnowę:

Nie z większości — bo promień-inicjatyw świta,

Ani z wielmożnej dłoni, lecz z tej, co przebita!” (III, 596)

Norwidowi nie chodzi jednak tylko o to, by się różnić, ale — by się „pięknie różnić”. Takiemu „różnieniu się” z pewnością nie sprzyjają okoliczności w których tkwimy, ale jest to także nasza narodowa choroba dziedziczna. Nieumiejętność różnienia się stanowiła zawsze słabą stronę Polaków i Norwid wiedział o tym dobrze. Patrz „jak się roz-kłada NARÓD od roz-paczy — (...), patrz, jak się, różnić nie umiejąc, biją” — pisał we wierszu *Do Mieczy-sława* (I, 247), opatrzonym prowokacyjnym mottem: „Różnić, a nie całować!”. Sam poeta trzymał się powyższej maksymy bardzo konsekwentnie. Wiemy, że nie jeden raz poróżnił się ze Zygmuntem Krasińskim, a jednak po śmierci autora *Nieboskiej Komedii* zwierzył się w liście do Karola Krasińskiego: „Zgon wielkiego poety i wielkiego świecznika zacnego rodu Waszego był zarazem dla mnie i ciosem równie wielkim — najradszą albowiem dziś straciłem rzecz: to jest szlachetnie różniącego się ze mną przyjaciela. Cóż bo dziś, a mianowicie u nas, rzadszego jest? — którzy zawsze o niezgodę bywamy pomawiani, a w gruncie rzeczy zupełnie że co innego zbywa nam — to jest: umiemy się tylko kłócić albo kochać, ale nie umiemy się różnić pięknie i mocno — a on tak umiał te rzeczy!” (VIII, 429).

W sierpniu zaczęliśmy się „pięknie różnić” jako naród i w łonie narodu. Jeśli chcemy być obecni w życiu tego narodu, jeśli chcemy aktywnie uczestniczyć w jego rozwoju i odnowie, musimy bardziej niż dotąd „różnić się pięknie i mocno” jako chrześcijanie. Tym większy będzie nasz wkład w sprawę narodową, im lepiej zachowamy naszą chrześcijańską tożsamość.

VII. KU „IDEI REPREZENTACJI”

Na końcu mojej wypowiedzi chciałbym nawiązać do kwestii najistotniejszej, a zarazem najgłębiej zakorzenionej w myśli chrześcijańskiej. Nie ulega już dziś wątpliwości, że zasadniczą przyczyną dramatu Ojczyzny stało się to, że w istniejących strukturach państwowych naród nie posiadał swej autentycznej reprezentacji. W obliczu takiej sytuacji ludzie zapragnęli ją mieć przynajmniej w swoich zakładach pracy. Dlatego jako pierwszy i najważniejszy postulat postawiono prawo do zrzeszania się w takie rodzaje związków, w których człowiek pracy — właśnie jako człowiek — byłby rzeczywiście i autentycznie reprezentowany.

Otóż O *idei reprezentacji* Norwid napisał specjalną rozprawę i próbował w niej wykazać, że reprezentacja — to jedno z imion chrześcijańskiego uczestnictwa, aktywnej i twórczej obecności. Ową ideę „reprezentacji” pojmował jednak dość szczególnie.

Zdając sobie sprawę, że nie wszyscy ludzie mają takie same szanse praktycznego zaangażowania się w nurt historycznych wydarzeń, bowiem nie wszystkim dane jest sprawować w społeczeństwie równie „reprezentacyjne” funkcje, błędem byłoby — twierdził Norwid — oceniać historyczne znaczenie osoby człowieka” wyłącznie na podstawie tego, „czego on praktycznie dopina” w wymiarze zewnętrznym. Historyczne bowiem i społeczne odniesienie posiada również to, co dany człowiek „reprezentuje” sam w sobie w fakcie swej obecności w świecie, w swoim osobowym ludzkim bycie, w swoich wewnętrznych aspiracjach i najgłębszych tęsknotach — jako obraz Boga i Jego dziecko. W tym sensie — pisał — „najpoziomszy człowiek, który dajmy na to, że nic nie zrobił, tylko uszanował godność nieśmiertelnego stworzenia w sobie — który, zgrzybiałych lat doszedłszy, uniedoleżnioną ma wszelką praktyczną energię, jest pomnikiem, i wcale że nie próchnem tylko, ale pomnikiem w skład energii całego społeczeństwa tak wymownie wchodzącym, jak wymowną są rzeczą odstęp i periody w mowie (...)”. Czyżby więc przejaw jakiegoś chrześcijańskiego minimalizmu? Błogosławiona bezczynność? Ale słuchajmy dalej Norwida: „Na polu wiedzy ten prawdziwie mędrcom jest, czyje nie tylko słowa i okrzyki, ale i milczenie nawet głos ma i mówi... Na polu zaś życia i politycznych działań ten tylko coś znaczy, czyje nie tylko współdziałanie, ale i usunięcie się jest czynem” (VII, 52—54). Myślę o ludziach ciężkiej pracy, którzy dopiero „usuając się” na pewien okres ze stanowisk przy dokach, portach i kopalniach zdołali wypowiedzieć swój trud, a zarazem siłę, z którą wszelka sensowna polityka musi się liczyć. Sierpniowe strajki były znakiem obecności, i to obecności znaczącej. Myślę o pamiętnym głosowaniu w sejmie, kiedy to podczas wnoszenia poprawek do „Konstytucji” jeden tylko poseł wstrzymał się od głosu, i ten jeden tylko głos przeszedł do historii. Tak, bywają sytuacje, w których „usunięcie się jest czynem”. A jednak nasza najnowsza historia Polski nie zna przypadku, by jakiś polityk czy dygnitarz, świadomy swej nieudolności, dla dobra Ojczyzny sam się w czas usunął.

Idea reprezentacji, zdaniem Norwida „stanowczo przez ręce Kościoła otrzymana, nierozłączna jest od posad Chrześcijaństwa”. Istota jej streszcza się w stwierdzeniu, że nie tylko jeden jakiś ród, stan, warstwa społeczna lub partia, ale „każdy wolny człowiek reprezentantem jest całości, w której energia jego — jakiegokolwiek treści jest ona — ma swoje pole, obrót swój, i jest przykładem”. Wyznacza to specyficzną, właściwą nauce chrześcijańskiej relację pomiędzy osobą a wspólnotą w historiozbowczym aspekcie uczestnictwa. „Prosto zatem do rzeczy przystępując — konstatuje Norwid — Idea - Reprezentacji z tej przyczyny tak wielką i tak wielce chrze-

ścijańską jest, iż przez nią cały-człowiek zyskany jest dla społeczeństwa i całe-społeczeństwo dla człowieka" (VII, 51—53).

W taki oto sposób, ubogaceni głębią myśli Norwida, dotarliśmy do miejsca, które stanowiło punkt wyjścia naszych rozważań. I — reasumując — możemy sobie powiedzieć, że szanse naszego uczestnictwa zależą od tego, co — właśnie jako chrześcijanie — wszyscy razem i każdy z osobna będziemy w naszej rzeczywistości reprezentować. Chodzi o naszą chrześcijańską „obecność”. Chcąc cokolwiek „dopiąć”, winniśmy nieustannie samemu w naszym chrześcijaństwie kwiatem wzrastać ku prawdzie ewangelicznego pierwowzoru i w życiu chrześcijańskim „pełność samoistnej energii do jej najsrebrniejszego dźwięku doprowadzić”. A na pytanie: „Minimalizm, czy maksymalizm chrześcijański?” odpowiedź Norwida brzmi: „Chrześcijanin połowę robi, jeżeli robi to, co może; nie swoje tylko siły mając, powinien robić i co mógłby” (VIII, 148), tzn. co mógłby uczynić, gdyby współpracował z łaską Chrystusa.

Ks. Antoni Dunajski

Referat wygłoszony podczas XVI Tygodnia Eklezjologicznego na KUL-u w Lublinie dnia 11 października 1980 r.

„LUDZKOŚCI WSTRZĄŚNIĘTE SUMIENIE“

NORWID O OPINII

„Opinia publiczna” jest wyrażeniem obcego pochodzenia, a wchodzi do języka polskiego w tym czasie, gdy jego europejska kariera objawia się nie tylko poprzez szerokie wykorzystanie wynalazku Gutenberga, ale przede wszystkim jako siła, która Rewolucją Francuską zapoczątkowała głębokie przemiany społeczne i polityczne.¹ U Lindego nie znajdziemy jeszcze jej definicji — jedną z pierwszych da Adam Mickiewicz w roku 1820: „Opinia publiczna jest to zbiór wielu szczególnych mniemań”.² Definicja ta nie zwraca wprawdzie uwagi na to, co dla współczesnego znawcy przedmiotu różni opinię publiczną od opinii indywidualnych — nie jest ona luźnym zbiorem poszczególnych opinii, ale ich zbiorem zorganizowanym.³ Jednakże przy definiowaniu takiego pojęcia bezpieczniejszy jest większy stopień uogólnienia, bowiem historia dostarcza wielu przykładów takiego „zorganizowania”, które ma niewiele wspólnego z rzeczywistą opinią publiczną.

Nie znaczy to jednak, że skuteczność opinii publicznej nie zależy od stopnia jej zorganizowania. Zasada *divide et impera* określa przecież strategię wszelkich rządów absolutystycznych, dla których największym niebezpieczeństwem była konsolidacja poddanych. Nic więc dziwnego, że rozwój poczty i komunikacji, gospodarki i handlu, sztuki drukarskiej i dziennikarstwa idzie w parze z integracją opinii publicznej i postępowaniem demokratyzacji. Postęp to jednak nie aż tak szybki, jakby się wydawało, gdyż doskonalenie środków organizacji opinii jest zarazem doskonaleniem środków manipulacji nią i zniewalania jej przez aparaty władzy. Oto dla przykładu wnioski, do jakich prowadzi historyka analiza roli opinii publicznej w epoce rozkwitu kapitalizmu: „decydujące w państwie czynniki albo usiłują uformować opinię publiczną w myśl swoich celów i dążeń, albo nie mogąc już liczyć na jej poparcie, postanawiają nie

¹ Zob.: F. Peplowski, *Słownictwo i frazeologia polskiej publicystyki okresu Oświecenia i Romantyzmu*, Warszawa 1961, s. 252—252.

² A. Mickiewicz, (*Uwagi o piśmie periodycznym*), w: *Dzieła*, Warszawa 1955, t. V, cz. I, s. 108.

³ J. Stoetzel, *Théorie des opinions*, Paris 1943, s. 165. Z nowszych prac na temat opinii publicznej: A. Sauvy, *L'opinion publique*, Paris 1961; F. G. Wilson, *A Theory of Public Opinion*, Chicago 1962.

dopuszczać do swobodnego formowania się opinii i paraliżują tą drogą jej niekorzystny dla siebie wpływ na życie publiczne".⁴

Nobilitowana w Oświeceniu, nie traci bynajmniej opinia swej wysokiej rangi w epoce następnej. Romantycy jednak, łącząc dialektycznie indywidualizm z kolektywizmem,⁵ interesują się nią najczęściej jako polem swego działania i oddziaływania: „Obudzać duch działania publicznego, zajmowania się rzeczami ogółu narodu obchodzącymi, na koniec formować, podnosić i ustalać opinią publiczną”.⁶ Zainteresowanie opinią dla niej samej pojawi się u nas dopiero w twórczości spóźnionego romantyka — Cypriana Norwida — który z dystansu jednego pokolenia przeprowadzi jakże płodny dialog ze swymi wielkimi poprzednikami. Dzięki temu „spóźnieniu” o jedno pokolenie był Norwid świadkiem wzrostu znaczenia żywiołów mieszczańsko-demokratycznych na zachodzie Europy i umacniania się roli opinii publicznej, aż do uznania praw i suwerenności „ludu”. Będąc naocznym obserwatorem tych przemian autor *Quidama* wyciąga z nich wnioski jako syn narodu, w którym niewola „przytłumiła” opinię publiczną, a zarazem jako mieszkanięc Europy, dostrzegający we wzroście roli opinii publicznej szansę dla swej ojczyzny. Warto więc zwrócić uwagę na ten wątek, który z taką częstotliwością przewija się w twórczości „poety i sztukmistrza”.

Dlaczego w drugim dialogu *Promethidiona*, *Wiesławie*, w którym „jest mowa o prawdzie, jej promieniach i duchu” [III, 449],⁷ tak wiele miejsca poświęcone zostało opinii, jakby to ona była głównym tematem?

Dlatego, że w opinii przemawia przez człowieka Bóg, objawiając prawdę, jako „proroctwa promień ostatni”. Opinia jest promieniem prawdy, której uniwersalnym centrum jest sam Bóg:

— A ja wam mówię — Wiesław się odzywa —
 Że, co opinii głosem się nazywa,
 To jest... cóż?...

...to jest Proroctwa promieniem
 Ostatnim... z którym świat nie całkiem zrywa.
 To jest — Ludzkości wstrząśniętym sumieniem!...
 I nie Narodu tego lub owego,
 Wedle spuścizny i Ojczyzny jego

⁴ H. Jabłoński, *Opinia. Parlament. Prasa. Wstęp do badań roli opinii publicznej w epoce rozkwitu kapitalizmu*, Warszawa 1947, s. 307.

⁵ M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975, s. 395.

⁶ A. Mickiewicz, *(O planie nowej organizacji Towarzystwa)*, w: jw., s. 49.

⁷ W ten sposób lokalizując cytaty z ostatniego zbiorowego wydania dzieł Cypriana Norwida (Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomułicki. T. 1—11, Warszawa 1971—1976). Cyfry rzymskie oznaczają tom, arabskie stronę.

(co tylko służy ku zespolczeniu
 Różnowyrażnych akordów w Sumieniu),
 Ale Ludzkości, ile jej dojrzewa
 Co wiek, co wieku mąż, co cud, co dzieło,
 Jeśli się w Boga obliczu poczęło!
 [.]
 Opinio! ojczyzn ojczyzno — twe siły
 Są z głosu ludu... głos ten wszakże wtedy
 pozarastane otwiera mogiły
 I jest ogromnym głosem Boga, kiedy
 Już tylko głosem i bez swojej siły,
 Kiedy orzeka prawdę, by ją orzec,
 Jak w nieczłowieczym ujęciu toporzec...

[III, 451, 455]

Proroczy charakter opinii polega również na tym, że z trudem toruje sobie drogę, będąc jakże często przysłowiowym wołaniem na puszczy. Jest najwyższą, ponadnarodową instancją moralną i głosem prawdy, bo wyraża te wartości, które są wspólne dla wszystkich ludzi, niezależnie od kulturowych i politycznych przedziałów. Ponieważ obce jej są jakiekolwiek deterministyczne koncepcje prawdy, nie godzi się na gwałcenie ludzkiej godności pod jakimkolwiek pozorem, a tam, gdzie do takich gwałtów dochodzi, wzma-ga się jej rezonujący głos.

O Polsko! granic twych nie widzę linii,
 Nic nie masz oprócz głosu — tak uboga!
 Istniejesz przecie — tyś córą opinii,
 Tyś głosem, który jest to — co głos Boga

O Polsko! — twoim proroctwo wyznaniem,
 Bo jednaś dzisiaj na puszczy wołaniem...

[III, 459]

Polityczna niewola Polski sprawia, iż jej głos nabiera szczególnego, proroczego znaczenia — jest świadectwem jej życia, nadzieją wyzwolenia, a równocześnie nauką dla świata. Dla Norwida, przeciwnika postawy mesjanistycznej i wszelkich nacjonalistycznych, czy etnocentrycznych dewiacji, koncepcja uprzywilejowania narodu polskiego miała charakter negatywny. Proroczy głos ujarzmionej Polski nie był więc dla świata nauką w sensie Mickiewiczowskim („zaprawdę powiadam wam: nie wy macie uczyć się cywilizacji od cudzoziemców, ale macie uczyć ich prawdziwej cywilizacji Chrześcijańskiej”⁸), ale nauką w sensie przestrogi.

⁸ *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* (VI), w: A. Mickiewicz, *Dzieła poetyckie*, Nowogródek 1933, s. 226.

Warunkiem postępu jest zabezpieczenie tego głosu opinii poprzez społeczne formy instytucjonalne, aby był on wyrazisty: „oczyszczać głos opinii, tak iżby przeczysto się dał słyszeć — trąbę jakby sprawując ku wysłuchiwanu wołań Pana” [III, 469]. Gdy jednak utrudniona jest instytucjonalizacja opinii podbitego narodu, wtedy ważna jest każda forma jej zorganizowania i uwydatnienia. W *Promethidionie* Norwid postuluje stworzenie sztuki narodowej, która włączając „postaciującą” myśl ludu w krwioobieg całego społeczeństwa (jak muzyka Chopina, która podniosła „ludowe do Ludzkości”), będzie wyrazem opinii, głosem, „który jest to — co głos Boga” (vox populi, vox Dei).

W *Promethidionie* mowa jest o ponadnarodowej opinii jako najwyższej instancji moralnej, która jest formą boskiego objawienia. Ale Norwid wyciąga też praktyczne wnioski z tej prawdy, występując wielokrotnie o dopełnienie przez społeczeństwo „ludzkiego” warunku, aby głos opinii mógł się rozlegać z należnym sobie rezonansem. Zwróćmy uwagę na kilka takich wystąpień.

Gdy w czasie wojny rosyjsko-tureckiej w roku 1877 zaświtała nadzieja polepszenia sytuacji Polski poprzez stworzenie po stronie tureckiej polskiego legionu, Norwid zabiera głos, aby wykazać w tej sytuacji konieczność „ogłoszenia narodowej opinii”:

„Wielkie i bliskie rzeczy dzieją się — nie mamy ambasadorów i floty — mamy opinię — trzeba walnym manifestem ogłosić opinię narodową w sprawach zagajonych, aby przeto uprzedzone były rokowania i rozwiązane ręce pojedyńczym zachodom, i stanęła kontrola. Bez kontroli i steru opinii można być podchwyconym jaką Targowicą — rzezi — galicyjskiej...” [VII, 179].

Dalej daje konkretne wskazówki co do ogłoszenia owego manifestu, powołując niejako narodową reprezentację: „Manifest powinien być wystosowany jawnie z uręczeniem jednego posła poznańskiego (z parlamentu Niemiec), jednego z parlamentu Austrii, jednego członka Towarzystwa Rolniczego Warszawskiego, jednego nauczyciela wiejskiego i jednego kmiecia” [VII, 180].

Nie jest to pierwsze wystąpienie Norwida postulujące zorganizowanie opinii narodowej, ujęcie jej w ramy instytucjonalnej reprezentacji. Ideę reprezentacji wywodzi Norwid z chrześcijańskiej koncepcji osoby ludzkiej.

Człowiek, będąc jednostką podporządkowaną społeczeństwu, jest zarazem osobą, podporządkowaną bezpośrednio Bogu. Dlatego pełniąc jako jednostka funkcje służebne dla zbiorowości, jako osoba ma prawo wymagać, by zbiorowość ta służyła człowiekowi, umożliwiając rozwój jego osobowości, głównie poprzez stwarzanie warunków życia moralnego i duchowego. Określając ojczyznę jako „wielki-

„zbiorowy-Obowiązek, *un devoir collectif*...” [VII, 109], Norwid wierzy jest chrześcijańskiemu personalizmowi. Obowiązek ten „dzieli się, albo raczej składa się w naturze rzeczy z dwóch: z obowiązującego Ojczyznę dla człowieka i z obowiązującego człowieka dla Ojczyzny” [VII, 113]. Nie można więc dostrzegać w człowieku jedynie jednostki, która służy, zapominając o osobie, która wymaga. Człowieka nie określa wyłącznie jego miejsce w społeczeństwie i jego indywidualne działanie — jest on również reprezentantem człowieczeństwa i jako taki zobowiązany jest walczyć o uszanowanie człowieka w społeczeństwie. Gdy mówimy o aktualności Norwida trzeba też pamiętać, że wśród jego pism wszystkich jest również memoriał w sprawie założenia „Towarzystwa Uszanowania Człowieka” z roku 1875.

„Gdyby albowiem od osoby człowieka oddzielić przyszło wszystko to, co on reprezentuje, a przyjąć to jedynie, czego on praktycznie dopina — tedy ani człowiek taki nie byłby cały, ani społeczeństwo takie całości mieć by nie mogło [...]. Człowiek zaś, który by żadnej reprezentacyjnej nie podejmował pracy, musiałby pełnić tylko to, co praktycznie i faktycznie *dokazuje się*, dopina i zyskuje, ale musiałby całkiem zapomnieć starania się o to, co się godzi, i z tym, co się nie godzi walczenia. Z tego to względu (a ze względu najdroższej wolności) idea reprezentacyjna i społeczeństwu, i człowiekowi całości — chorągiew dała w ręce” [VII, 52].

Idea reprezentacji to świadomość ponadinstytucjonalnej więzi międzyludzkiej, opartej na boskich podstawach, która inspiruje jednostkę do działania na rzecz umacniania tej więzi. Działanie takie, służąc integracji społecznej, służy też integracji osobowości pojedynczego człowieka, gdyż stwarza przestrzeń dla jej rozwoju. Uczestnictwo w życiu zbiorowości poprzez wnoszenie własnego wkładu na rzecz tak rozumianej integracji jest więc nakazem moralnym — bo służy dobru człowieka.

Zakorzeniona w człowieku jako imperatyw moralny idea reprezentacji jest źródłem jego aktywności tworzącej opinię, poprzez którą przemawia Bóg. W tym zbiorze reprezentacji, jakim jest opinia, jest miejsce dla każdego odpowiedzialnego członka danej zbiorowości. Wybrana reprezentacja tej „reprezentacji” tworzy parlamentarny organ władzy, której afirmacja jest u Norwida zarazem afirmacją pluralizmu społecznego.⁹

Polacy, którzy przez „długi bez-byt polityczny zatracili sztukę parlamentarną” [VII, 161], zatracili też uszanowanie dla wła-

⁹ Zob. Z. Lapiński, „Spółczesny ekstrem”, w: *Cyprjan Norwid w 150-lecie urodzin. Materiały Konferencji Naukowej...* Pod red. M. Zmigrodzkiej, Warszawa 1973, s. 110—123.

dzy prawowitej, co prowadzi do politycznej demoralizacji i zagubienia sensu narodowej wspólnoty:

„Społeczność Emigracji Polskiej jest bliska zupełnego zdemoralizowania politycznego: sens pospolitej rzeczy ginie. Powodem tego jest zupełna, dzilka nieświadomość władzy prawowitej i jej barbarzyńskie nieuznanie” [VII, 166].

Za władzę prawowitą uznaje Norwid nie jakiekolwiek autorytety indywidualne, czy jakieś partykularne stronnictwa, ale „trzy frakcje parlamentarne wolnymi głosy wybrane”, czyli emigracyjną „frakcję Sejmu wolnymi i jawnymi głosami Obywateli wybraną”, frakcję posłów polskich w parlamencie pruskim oraz frakcję posłów polskich w parlamencie „Cesarstwa Apostolskiego” [O polskiej władzy prawowitej (1869), VII, 166—168].

Myśl społeczno-polityczna Norwida bliska w wielu punktach tradycji republikańskiej, koncentruje się jednak nie wokół problemów władzy, ale obywatelskiej odpowiedzialności, obejmującej cały organizm narodowy. Władzą prawowitą jest ta, którą konstytuuje zbiorowa odpowiedzialność, a nie ambicja jednostek. Powołanie władzy prawowitej nie zwalnia obywateli od dalszej odpowiedzialności za pospolitą rzecz, której wyrazem powinno być również uszanowanie tej władzy. Dlatego tak irytował Norwida brak troski społeczności emigracyjnej o własną narodową reprezentację, czego jaskrawym świadectwem był nędzny los zasłużonych publicznej sprawie Polaków, którzy jakże często kończyli „dans la fosse commune”.¹⁰

„Największy mędrzec, jaki był w tym wieku i jakiemu na świecie dziś jeszcze równego nie ma, był to Polak (Hoene Wroński). Ten umarł nie znany od rodaków, prawie w nędzy. Najzasłużniejszy pisarz, który pięćdziesiąt lat pracował w nędzy dla narodu, i były Członek Rządu, Joachim Lelewel, pochowany jest dans la fosse commune” [X, 187].

Tak pisał Norwid z Domu św. Kazimierza do Konstancji Górskiej, zapewne nie bez zamyślenia nad własnym losem.

Bez przesady można powiedzieć, że Norwid ustawicznie występował o aktywizację polskiej opinii publicznej oraz o jej instytucjonalne zabezpieczenie czy też o takie funkcjonowanie istniejących już instytucji, by były one rzeczywiście organami opinii. Zwróćmy jeszcze uwagę na kilka takich wystąpień.

W skierowanych do poznańskiego „Dziennika Polskiego” *Listach o Emigracji* (1849) Norwid zabiera głos w sprawie uformowanej po

¹⁰ Mówiąc o prześladowaniach Żydów w artykule *Żydy i Mechesy* (1882), Norwid obwinia za taki stan rzeczy również samych Żydów, którzy „nie umieli lub nie chcieli tyle sobie własnej zrobić i utrwalić reprezentacji — tyle, mówię, ile jej dla uprawy i utrzymania charakteru narodowego niezbędnie i nieledwie że biologicznie każdy potrzebuje naród” [VI, 646].

wydarzeniach lat 1846—48 młodej emigracji polskiej, by zwrócić uwagę na jej tragiczną sytuację i uświadomić odpowiedzialność całego narodu za jej los:

„Jeżeli bowiem opinia narodowa nie potępia powodów, dla których rozbitki te istnieją, tedy czemu nie wpływa na powrót ich krajowi przez użyteczność pojedynczą — przez podtrzymanie aż do czasu, póki jedni języka nie nabiorą, drudzy sobie nie znajdą specjalności?” [VII, 18].

Emigracja, której powodów naród nie kwestionuje, bo są konsekwencją złożonej mu ofiary, nie przestaje być jego częścią. Norwid, domagając się konkretnej pomocy narodu dla tych „rozbitków” („Czemóż składki na to przyzwoicie zorganizowanej dotąd nie ma [...]?” — VII, 18), nie bierze pod uwagę żadnych okoliczności mogących usprawiedliwić jej brak. Na utrzymaną w duchu mesjanizmu usprawiedliwiającą odpowiedź Libelta, zareaguje ostrą krytyką postawy „zastawiania się krzyżem [...], ilekroć idzie o możebne, o doczesne, o świeckie, o nie-apoteotyczne interesa” [VII, 21].

Zdaniem Norwida emigracja musi mieć moralne i materialne oparcie w narodzie, gdyż inaczej nie jest w stanie spełnić swego posłannictwa i skazana jest na zatracenie. Choć jest tą częścią Polski, „gdzie jawnie na rzecz społeczności mówić można” [VII, 23], to pozbawiona łączności z macierzystą strukturą skazana jest na rozproszenie wobec braku orientującej siły narodowej opinii. Opinia taka nie może powstać poza narodem, w jakiegokolwiek emigracyjnej oazie — zawsze tam bowiem będzie głosem partykularnym, jednostronnym, wyizolowanym z wielogłosowej narodowej opinii („bo poza narodem nigdy jeszcze narodowa opinia nie urosła — ona zawsze tam będzie, ona zawsze była jednostronna — VII, 23). Wystąpienie Norwida jest apelem do opinii krajowej, aby przez swą obojętność nie zrywała łączności z młodą emigracją, ale nawiązała z nią żywy kontakt, gdyż tylko opinia narodowa „ekonomię poświęcenia zdolna zaprowadzić jako bezparteczna, bezwyłączna, jako — jednym słowem — narodowa” [VII, 23].

W *Listach o emigracji* pisanych jako korespondencja dla krajowego dziennika, podkreślona jest też rola prasy w kształtowaniu opinii publicznej. Wobec prasy stawia Norwid zadanie organizacji intelektualnego wysiłku na rzecz wypracowania społecznej strategii i kierunku działania. Charakterystyczne u autora *Milczenia* przeciwstawienie temu, „co jest”, tego „co powinno być” (np.: „Piękno nie jest to, co się podoba dziś lub podobało, lecz co się winno podobać” — *Promethidion*, III, 434) znajduje i tutaj swoje zastosowanie dla podkreślenia, że głównym zadaniem prasy jest rozwój społecznej świadomości: „Jeżeli dzienniki są potrzebne, to ażeby głosiły nie to tyl-

ko, co publiczność obchodzi, ale i co winno ją obchodzić — z tego bowiem opinii moc urasta" [VII, 19].

W czasie powstania styczniowego Norwid podejmuje kroki celem założenia „Dziennika, który by godnie wielkiej Epoce Narodu wtórzył i odpowiadał” [VII, 135]. Działaniom militarnym powinna wtórować presja moralna walczącego narodu, gdyż bez niej można co najwyżej wygrać bitwy, ale nie zwyciężać, „tej zaś presji moralnej na elementa składowe państwa [rosyjskiego] wywierać nie można bez swojego umysłowego organu, w wolnym powietrzu utworzonego i zorganizowanego” [VII, 131]. Przez presję moralną na „elementa składowe” państwa rosyjskiego rozumie Norwid zdemaskowanie niemoralności w postępowaniu wobec Polski „Rządu Petersburskiego, Państwa Petersburskiego” i „Inteligencji Petersburskiej prywatnej”, których nie można identyfikować z całą Rosją. Taka identyfikacja, nie tylko, że nie ma pokrycia w rzeczywistości, ale jest szkodliwa, będąc wodą na młyn rosyjskiego nacjonalizmu:

„Kiedy albowiem nastaje kto na Rosję w ogóle, więc wywołuje ogólny-rosyjski-patriotyzm, czyli pracuje DLA NICH... Cesarz Aleksander to mówi w ostatniej mowie swojej:

„Jedna rzecz mię pociesza, to jest, że od czasu wypadków w Polsce patriotyzm rosyjski się podnosi” [VII, 133—134].

Postulując modyfikację terminologiczną wymierzoną przeciwko identyfikacji zła z całością Rosji, dokonuje Norwid przeciwstawienia Moskwy Petersburgowi, aby północną stolicę carów utożsamić z błędem, który jest źródłem zła („Do słowa Mosk a l, do słowa Mosk w a przywiązywanie ohydy jest zarazem przeciw-historyczną i przeciw-polityczną działalnością. Zdaje się, iż natomiast obowiązani jesteśmy używać określników, jako to: Rząd Petersburski, Państwo Petersburskie, ludność Państwa Petersburskiego, poniekąd rosyjską zwaną... patriotyzm Państwa Petersburskiego itp.”, VII, 136). Mówiąc w ten sposób o rozbiciu rosyjskiej kultury, wyraził Norwid znaną myśl i literaturze rosyjskiej prawdę: „Od tego brzemiennego w skutki czasu, kiedy przygalał tu spżowy Jeździec, kiedy poderwał swego rumaka na finlandzki granit — na dwoje rozpadła się Rosja, na dwoje rozpadły się i losy ojczyzny...”¹¹

W sporządzonym na wezwanie pełnomocnika Rządu Narodowego, Karola Ruprechta, memoriale o prasie, Norwid wyprowadza podstawy, na jakich budowana ma być owa „presja moralna inteligencji polskiej”, która wspierając walczących orężnie spowoduje dezercję nieprzyjaciela. Norwid był przekonany, że zwycięstwo nad jego cia-

¹¹ A. Biely, *Petersburg*. Tłum. S. Pollak, Warszawa 1974, s. 115.

łem nie jest równoznaczne z pokonaniem go; środkiem pokonania ducha może być tylko presja moralna, która uświadomi przeciwnikowi niemoralność jego postępowania i niemoralności tej źródło, pozbawiając go tym samym motywacji walki. Swoją projekt moralnej demobilizacji carskiej armii opierał na wyprowadzonej genezie gwałtu, jakiego ofiarą padł naród polski, genezie, która z etycznego punktu widzenia wytrąca broń z ręki wroga i dlatego należy jej znajomość upowszechniać:

„Wielmożni Redaktorowie, tym sposobem przyjąwszy le mot d'ordre i u-jedno-zasadniejszy punkt wyjścia rzeczony, najnieustanniej wyświecać będą, iż cała publiczność Państwa Petersburskiego i cała nawet niezależna inteligencja uczyniły sobie z ciała Polski elementarz-krwawy do nauczania władz Rządu Petersburskiego, jakie są onych granice i warunki? — a dla inteligencji i ludności Państwa Petersburskiego elementarz-krwawy ku nauczaniu się obowiązków człowieka i obywatela. Że takowa bryła Państwa sama z siebie żadnej postępowej inicjatywy uprzedzającej potrzeby nigdy nie wysnuwszy, a wszelako bez onej istnieć nie mogąc, popelnia nieustanną kradzież ducha, albowiem przyjmuje inicjatywę o tyle i wtedy, o ile i kiedy inicjujących wymordowywa” [VII, 138].¹²

Jako poeta Norwid sam zwraca się do wroga, by mu uświadomić powyższą prawdę w przejmującym wierszu, napisanym na wieść o wybuchu powstania styczniowego:

Czyż myśli każdej — każdej myśli prawie
Uczyć się trzeba ciągłymi ofiary:
Patriotyzmu — na bruku w Warszawie,

A Chrześcijaństwa — u krwawych wrót Fary?!...
Czyż nigdy z siebie ty nie, własną siłą
Nie poczniesz nigdy: boś wszystko zabierał;

¹² Warto tu podkreślić, że takie stanowisko Norwida względem Rosji znajduje potwierdzenie również w rosyjskiej myśli społecznej I poł. XIX wieku, m. in. u Piotra Czaadajewa: „Tak dziwnie poruszamy się w czasie, że z każdym krokiem naprzód chwila miniona znika dla nas bezpowrotnie. Jest to naturalny rezultat kultury opartej całkowicie na zapożyczeniach i naśladownictwie. Nie ma u nas zupełnie wewnętrznego rozwoju, naturalnego postępu, każda nowa idea wypiera bez śladu dawne, gdyż nie wyrasta z nich, lecz zjawia się Bóg wie skąd. Ponieważ przejmujemy zawsze tylko gotowe idee, w mózgach naszych nie kształtują się owe niewyglądalne bruzdy, które powstają w umysłach wskutek ciągłości rozwoju i stanowią ich siłę” — P. Czaadajew, *Brak historii jako nieszczęście Rosji* (1829), w: *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825—1861)*. Pod red. A. Walickiego, Warszawa 1961, s. 100.

Cofnij się! — wołam — głucha łodu-bryło:
Dopókiż będę pod tobą umierał?...

[Do wroga. Pieśń, I, 373]

Działalność Norwida w okresie powstania styczniowego nie ograniczała się tylko do mobilizowania polskiej opinii. Równocześnie w listach kierowanych do Ludwika Mierosławskiego, Władysława Zamojskiego, wyższych oficerów Armii Polskiej oraz duchowieństwa, uzasadniał konieczność powołania europejskiego „Kongresu, złożonego z sławności i dostojności militarnych, aby oceniły i orzekły, czyli postępowanie armii Imperatora Aleksandra jest z wojskowym honorem zgodne?!...” [VII, 155]. Europa bowiem była dla Norwida wspólnotą narodów, połączonych nie krwią, ale ideą, w której rozwój każdego narodu — a zarazem rozwój całości — jest uzależniony od aktywnego i samodzielnego uczestnictwa w tej wspólnocie. Warunkiem rozwoju każdego narodu jest „obcowanie” z innymi narodami, a płaszczyzną tego obcowania jest świadomość „moralnej całości Europy”.¹³ Uczestnicy tego kongresu, odpowiedzialni przed opinią publiczną, jako świadkowie i sędziowie polskiej wojny powstańczej mieliby prawo i podstawy, by pozbawić carską armię godności armii w znaczeniu europejskim i chrześcijańskim i uznać ją za organizację zbrodniczą.

Projekt ten, choć nie znalazł należnego sobie rezonansu za życia poety, nabierał coraz większej wagi, gdy historia potwierdzała konieczność integracji światowej opinii publicznej przeciwko zapędom imperialnym i wszelkiej przemocy godzącej w człowieka.

Bez wątpienia myśl społeczno-polityczna Norwida wiele ma wspólnego z ideologią demokratyczną, jaka po Rewolucji Francuskiej bujnie krzewiła się w Europie. Można znaleźć wiele wspólnych wątków w publicystyce autora *Quidama* i programowych tezach ideologii lelewelowskiej proveniencji. Wiele jest też różnic, jako że Norwidowi obcy był zarówno „mistyczny radykalizm” społeczny, jak i tendencje mesjanistyczne i słowianofilskie.¹⁴ Różnicą, która tej syn-

¹³ „Europejskie narody, dopełniając rozwoju swojego w obcowaniu z moralną całością Europy, która to je częściowo waruje, to zupełnie obejma, nie cechują się samymi tymi żywiołami składowymi, które je wyróżniają od narodów innych, ale zarazem tymi ich składowymi żywiołami, które je z innymi narodami łączą. Że przeto można by powiedzieć, iż narody europejskie wyżej niż które inne posiadać powinny całe osobistości własne, albowiem osobistość na samotność wydaloną nie jest jeszcze pełną i dopiero przez obcowanie z osobistościami innymi wydojrzuje na właściwą istotność” — *Zniczenie narodu*, VII, 86.

¹⁴ O związkach Norwida ze współczesnymi mu kierunkami myśli społecznej i filozoficznej piszą m. in.: E. Feliksiak, *Norwidowski świat myśli*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, Pod red. A. Walickiego, t. 1, Warszawa 1973, s. 545—592; Z. Lapiński, *W. Norwid*, Kraków 1971 (Rozdz. LII: *Motywy, tematy, idee*); Z. Stefanowska, *Norwida spór o powstanie*, w: *Dziedzictwo literackie powstania styczniowego*, Warszawa 1964, s. 68—89.

kretycznej myśli nadaje swoiste, indywidualne piętno, jest rzucające się w oczy podkreślanie obowiązków człowieka, gdy tam główny nacisk położony był na żądaniu realizacji jego naturalnych praw. Dla Norwida warunkiem podstawowym społecznego współistnienia jest spełnianie obowiązków — nie w sensie prawnym lecz moralnym — zawartych w dekalogu i z niego wynikających. Bóg nie dał Mojżeszowi karty praw człowieka, ale dwie „karty” obowiązków i dlatego imperatyw aktywności społecznej jest imperatywem spełniania obowiązku walki o dobro.

Sledząc wątek międzyludzkiego obcowania w różnorodnych wypowiedziach Norwida, dochodzimy do przekonania, że od lirycznego wiersza do publicystycznej rozprawy wiedzie konsekwentny myślowy trakt, który ze szczególną intensywnością akcentuje społeczny wymiar człowieka. „Cóż jest człowiek?” — pyta autor *Quidama* — i odpowiada, że jest dziećciem „na Boga wystrojonym”, wystrojonym na obraz i podobieństwo swego stwórcy. Ale pierwsze, co różni człowieka od Boga jest to, że jest jeden Bóg, podczas gdy człowiek jest jednym z wielkiej liczby ludzkich istnień. Bóg stwarzając człowieka powołuje go do życia we wspólnocie — wpisując go w najszerze jej kręgi (ogólnoludzki, narodowy), pozostawia jego decyzji uczestnictwo w kręgach węższych. Czyniąc człowieka swym partnerem w procesie tworzenia życia i kształtowania historii, czyni go też Bóg odpowiedzialnym nie tylko za siebie, ale również za drugich i za historię. Otwiera przed nim niezgłębione bogactwo swej obecności w drugim człowieku, w historii i kulturze, ale też wymaga od niego podobnego objawiania się dla drugich. Bez żywego uczestnictwa w procesie boskiego objawiania nie może być mowy o nawiązaniu opartej na głębokim poziomie świadomości więzi społecznej — nie może być wspólnoty, lecz tylko zbiór jednostek, masa. Przekształcanie wrogiej człowiekowi masy ludzkiej w ludzką wspólnotę jest więc dalszym ciągiem procesu stwarzania człowieka, bo jest tworzeniem środowiska, w którym może się rozwijać jako wolny, czyli panujący nad zbiorowością, a nie zniewolony i podporządkowany masie.

Nie niewola ni wolność są w stanie

Uszczęśliwić cię... nie! — tyś osobą:

Udziałem twym — więcej!... panowanie

Nad wszystkim na świecie, i nad sobą.

[*Królestwo*, II, 64]

Panować „nad wszystkim na świecie, i nad sobą” znaczy też — nie dopuścić do własnego uprzedmiotowienia i zniewolenia. Zadaniem człowieka jest zarówno panować nad własnymi zmysłami i namiętnościami, jak i nad zbiorowością, której jest członkiem — nie

dopuszczyć, by człowiek stracił kontrolę nad społeczeństwem, to również należy do warunków prawdziwej w rozumieniu Norwida wolności. W wykładach *O Juliuszu Słowackim* pokazuje, do czego prowadzi podporządkowanie ludzkiej osoby interesom zbiorowości. Oto naród, który wyznaje zasadę, że „pożyteczna jest [...] aby jeden dla narodu zginął”, sam jako naród musi ulec rozbiciu; oparte na tej zasadzie ukrzyżowanie Chrystusa „to pierwszy i ostatni dyplomatyczny krok, którym zakończyła się pielgrzymka izraelskiej ojczyzny do nicości” [VI, 410].

Wyrazem „polarnie-przeciwnego” stanowiska jest zasada liberum veto, określona przez Norwida jako „przezacny i wielki klejnot Rzeczypospolitej Polskiej”. Dla autora *Promethidiona* liberum veto było instytucją, wprowadzającą w życie tomistyczną tezę o nadrzędności ontologicznej i teologicznej jednostki nad społeczeństwem: „polarnie-przeciwne stanowisko zajęła w tym względzie najjaśniejsza Rzeczpospolita Polska w rozwoju dziejów ludzkości — gdzie liberum veto nauczyło przeciwnie, to jest, że dla jednego sprawiedliwego cały naród na kartę postawić można: w czym wszelako drogą mi jest rzeczą, iż do tak nieroztropnego narodu mam zaszczyt się policzać. I nie mniemam bynajmniej, aby liberum veto (ten przezacny i wielki klejnot) zgubiło Polskę, ale że nieoświecona onegoż liberum veto aplikacja uczy, iż nie należy wielkich narodu myśli zniżać do nieoświeconych obywateli, ale raczej umysły ludzi do wielkich narodu myśli wznosić” [VI, 410—411].

Wielka idea narodowa, jaką było według Norwida liberum veto nie ocaliła narodu, bo nie znalazła właściwego dopełnienia w praktyce. Myśl społeczno-polityczna prześcignęła tu praktykę, przez co powstał dysonans między wypracowaną ideą a jej ułomną realizacją. W *Promethidionie* poeta mówi: „Nie za sobą z krzyżem Zbawiciela, ale za Zbawicielem z krzyżem swoim: ta jest zasada wszech-harmonii społecznej w Chrześcijaństwie — ten jest tego, co zowią materialnie specjalnościami, rytm i akord... Ta to jest na reszcie tajemnica ruchu sprawiedliwego...” [III, 431]. W przypadku liberum veto nauka wypływa z tego samego źródła, a jest nim przenikający myśl Norwida aktywistyczny imperatyw „wcielania” idei dobra, prawdy i piękna: nie do siebie wielką myśl narodu zniżać, ale siebie do tej myśli podnosić.¹⁵

Afirmacja liberum veto wiąże się ściśle z zarysowanym wyżej rozumieniem roli opinii. Zwraca bowiem, jakże dosadnie, uwagę

¹⁵ O doniosłej roli, jaką w Norwidowskiej koncepcji człowieka i historii pełni dogmat Wcielenia piszą: Z. Lapiński, *Norwid*, s. 53—54; E. Bieńkowska, *Dwie twarze losu. Nietzsche — Norwid*, Warszawa 1975, s. 154—167.

na tę prostą zależność, jaka istnieje między głosem opinii a głosem jednostki, czyli na fakt, że opinia społeczna, by nie być pojęciem abstrakcyjnym, musi posiadać instytucjonalne zabezpieczenie, zarówno tam, gdzie wyraża się głosem zbiorowym — jak chór w tragedii greckiej, jak i tam, gdzie jest głosem pojedynczym — jak veto trybuna w czasach rzymskiej republiki.

Można nie zgodzić się z taką interpretacją liberum veto, ale nie można zaprzeczyć, iż dla Norwida owa zasada stała się niejako symbolem tych cech charakteru narodowego Polaków, które sprawiają, że godność i prawa osoby ludzkiej mają dla nich szczególnie wysoką cenę.

Henryk Siewierski

luty, 1979

CZESŁAWA MIŁOSZA DIALOG WEWNĘTRZNY

Jan: Powolnie działający czas wystawia na próbę każde słowo, jakie wyszło nam z ust albo powstało pod piórem. Ale są okresy, kiedy nie czas przeprowadza próbę: same wydarzenia spiętrzają się w wielką nagłą falę, po przelocie której zostają z tego cośmy głosili, połamane szczątki. Taka fala być może zbliża się. Jeśli nadejdzie, obali wiele przekonań i wiele hierarchii. (OK)

Piotr: Rok po roku byliśmy siłą stawiani wobec tego problemu: własnego kłamstwa. Krztusząc się wypowiadaliśmy jakieś hasła, niepewni, czy wytrzymają ostateczny egzamin. Zrozum, nie myślę tu o przetrwaniu dzieł, sławie czy czymś podobnym. Myślę o tym, że jeden dzień może zniszczyć wiarę całego życia jakiegoś człowieka i udowodnić mu, że w swoich wierszach, manifestach, powieściach był — szarlatanem. (OK)



Tajemnica miłości do człowieka polega nie na poniżeniu siebie, ale na potęgę rozwoju własnej osobowości i na sztuce dopatrzenia się w każdym napotkanym przechodniu osobowości tak samo ważnej, podobnej a zarazem różnej, bo obdarzonej własnym, rozciągającym się na wieczność zadaniem i jej tylko właściwą ścieżką prób. Kochać ludzi trzeba „starą miłością, zużytą przez litość, samotność i gniew”. (...) I kto wie, czy gdyby szacunek dla człowieka jako osoby zdołał się odrodzić, gdyby chociaż artyści zrozumieli jak każdy najdrobniejszy nawet ułamek ich dzieła zależny jest od rozstrzygnięcia w sobie tych zasadniczych pytań — co nie jest możliwe poza chrześcijaństwem — czy wtedy nie rozsypałyby się w pył apostazja, dostrzegająca w ludzkości tylko liczbę, a negująca przykazanie, które powiada, że człowiek postęпки swoje ważyć musi w samotności, nie według zaraźliwych hasel padających z głośnika i nie według okrzyku centuriona. (ZNZ)

Tylko ślepi mogą nie widzieć tragicznej sytuacji w jakiej znalazł się gatunek ludzki, kiedy zapragnął wziąć swoje losy we własne ręce i usunąć przypadek. Ukorzył się przed Historią — a Historia jest okrutnym bóstwem. Rozkazy jakie padają z jego ust są głosem sprytnych kapłanów ukrytych w jego pustym wnętrzu. (ZnU)

Alé człowiek nie może być zredukowany do swego udziału w historii; ta niezdolna jest do wyprodukowania moralnego sądu. Gdyby była zdolna, trzeba by było przypisać jej właściwości magiczne,

nikt jednak nie rozumie, dlaczego materia miałaby być „maszyną do fabrykowania dobra” jak mówi Simone Weil. Ta sprzeczność jest współczesna i nie da się jej ominąć. (K)

Żeby być historycznym, trzeba być ponad-historycznym. Ale to zdanie, odwrócone, też jest prawdziwe: nie zdobędzie perspektywy wieków kto nie tkwi w swojej epoce, godząc się nawet na artystyczną przegraną, bo nagroda nie zależy od nas, bo „kto straci duszę, zyska ją”. (K)

Nigdy nie należy twierdzić, że to co małe jest bez znaczenia dla przeobrażeń świata poddanego „historycznemu przyspieszeniu”. Wiele spraw zaczyna się od prostych słów: „tak nie powinno być”, nie połączonych z żadną nadzieją na dobroćliwość możliwych tego globu. (K)

Poprzez klęski i katastrofy ludzkość szuka eliksiru młodości czyli ufilozoficznienia, żaru jaki podtrzymuje wiara w powszechną użyteczność naszego indywidualnego wysiłku, choćby z pozoru nie zmieniał nic w żelaznych trybach świata. Nie jest wykluczone, że nam z Europy wschodniej przypadło być w tym awangardą. Wybierając, musieliśmy poświęcać jedne wartości w imię innych, co jest istotą tragiczmu. Tylko jednak za cenę tak wyostrażającego doświadczenia w nowym blasku ukazują się stare prawdy. Kiedy ambicja doradza nam wznieść się ponad proste zasady moralne, strzeżone przez ubogich duchem, zamiast obrać je wśród zmienności za igłę kompasu, niszczy to, co jedynie może okupić nasze szaleństwa i błędy, miłość. (RE)

Kiedy nasi potomni będą szukać określenia dla naszych czasów, prawdopodobnie posłużą się słowem „neo-manicheizm”, ze względu na charakterystyczny uraz do złej materii, której rozpaczliwie jest przeciwstawiana wartość, choć już nie pochodząca z boskiego źródła, wyłącznie ludzka, Barona Münchhausena zdolnego wyciągnąć siebie za włosy z bagna. Wtedy też wszelkie pochwały ciała, swoboda w obyczajach, ukazały się jako pozory, maski: gdyż strach przed ogniem piekielnym nie zniknął, jedynie Piekło, jak dla tych dawnych uczniów Manesa, zagnieździło się w samym naszym poddaństwie, w bezbronności wobec rezydujących w nas naturalnych sił, dziś domeny biologa, lekarza i psychiatry. (W)

Natura... Gdyby to można było ustawić ją poza nami, jak dekorację na tle której grałyby się nasze tragikomedie. Niestety dosięga nas ona w tym co najbardziej intymne i skoro ktoś otwarcie przyznaje się do zadawnionych z nią porachunków, zasługuje przynajmniej na pobłażliwość. (W)

Co sądzić o cywilizacji, która dokonuje zapierających dech odkryć naukowych, wysyła pojazdy na inne planety, i zarazem rozpoznaje siebie w takim pisarzu jak Beckett? (PO)

Wiek dwudziesty Gombrowicza potwierdza. Nic bardziej przynębiającego, niż widok ludzi, którym wydaje się, że idą za zbiorowymi maniami z samych siebie, że nawiedzeni zostali przez ich własną, najwłaśniejszą rewelacją, podczas kiedy zupełna ich małpia zależność od propagandy i reklamy dałaby się obliczyć przy pomocy udoskonalonych komputerów. Zgęszczający ludzkość obóz koncentracyjny jest wzorem i sprawdzianem naszej pięknej epoki. (PO)

Spółeczeństwo i cywilizacja trwają, twierdzą, dzięki niesłychanie drobnym cząsteczkom cnoty rezydującym w poszczególnych indywiduach i dającym poważne wyniki wskutek zawilego procesu mnożenia każdego takiego ziarenka przez ziarenka inne (tak powstaje na przykład etyka dobrze wykonanej pracy). Otóż w cywilizacji europejskiej te cząsteczki czy ziarna były hodowane na ontologicznym gruncie. Prawo opóźnienia, o którym wspomniałem, sprawia, że wpływ religii jest o wiele trwalszy niż jej żywotność w danym społeczeństwie tj. ona to podtrzymuje obyczaje i instytucje przez czas dłuższy, mimo powszechnej czy niemal powszechnej laicyzacji. W dziewiętnastym stuleciu hasła wolności, równości, braterstwa, swobód obywatelskich, wolnych zgromadzeń, wolnej prasy itd. miały ograniczony tylko związek z życiem realnym, którym była działalność gospodarcza. Jaką taką skuteczność zawdzięczały, podobnie jak gospodarka, przyzwyczajeniom tj. etyce powściągów, wyrzeczeń i poświęceń. Same w sobie, pozbawione tego oparcia, nie tylko ujawniły swoją pustkę ale miał nadejść moment, kiedy stały się przedmiotem nienawiści ze strony młodych, którym wychowanie nic innego prócz tej pustki nie dawało. Nikt o zdrowych zmysłach, kto długo mieszkał w jednym z krajów zachodnich, nie może mieć złudzeń co do zupełnej klęski laickiego humanizmu, spowodowanej przez tegoż humanizmu sukcesy. (ZU)

(...) cywilizacja odnowiona nie uchroni człowieka od cierpień i osobistych tragedii, od chorób i śmierci, nie wyzwoli go też spod twardego przymusu pracy. Ale odcyfrowany będzie „najgłębszy sekret mas pracujących, bardziej niż kiedykolwiek żywych, chłonnych i pełnych wewnętrznej udręki”. (OWM) Człowiek nie będzie wystawiony tak jak dzisiaj na zgiełk słów i obrazów, które wszystkie mają na celu zmusić go do myślenia w kategoriach ilościowych, do oglądania innych, także siebie, niby przez odwróconą lunetę (przez co we własnych oczach maleje niemal do zera). Niektóre odkrycia zrobione dawno, ale albo zapomniane albo odsunięte poza zakres praktyki, będą powszechnie przyjętą wiedzą: że niewola poczyną się nie tam gdzie jej przyczyn szukał wiek dwudziesty; że kłamstwo jako zasada między-ludzkich obcowania ma głębsze korzenie niż tylko strach i żądza władzy; że rewolta ludzi przeciwko warunkom życia uznanym przez nich za nieludzkie kryła w sobie dążenia, które tylko

z pozoru otrzymały nazwę w hasłach dyktatorów i demagogicznych trybunów.

Jaki ustrój polityczny wtedy będzie wybrany, nie staram się odgadywać. Gdyby była to teokracja idąca w parze z daleko posuniętą decentralizacją, wcale bym się nie zdziwił. A i to przyjazne współzawodnictwo narodów z których każdy, nawet najmniejszy, jest potrzebny, bo razem są niby barwy tęczy — jak to roili polscy romantycy — musi przecie kiedyś wyjść poza fazę dzisiejszej parodii. Nie będzie więc nam poczytane za błąd, że umieliśmy czy też chcieliśmy umieć pisać tylko po polsku, węgiersku albo czesku, i niespodziewane bogactwa będą w każdej z tych literatur odnalezione. (ZU)



Nie bez powodu Kościół katolicki zazarcie bronił w początkach Reformacji struktury feudalnej przeciwko rodzącemu się kapitalizmowi: kapitalizm stworzył naukowe myślenie, które zadało w Europie cios religii, ponieważ usunęło najlepsze umysły z zasięgu teologii. (ZnU)

W istocie tajemniczy jest opór wewnętrzny okazywany przez człowieka wobec rozumnego tłumaczenia zjawisk. Tak słaby jest rynsztunek logiczny chrześcijaństwa w dwudziestym wieku i tak mocno dziecko w szkole nasiąka nowym sposobem myślenia, a mimo to ciągle jeszcze trwa strefa cienia, niedostępna światłom rozumu. (ZnU)

Moc katolicyzmu zawarta jest w wielości jego aspektów, które odsłaniają się i w biegu historii i w kolejnych fazach indywidualnego życia. Utrzymujące się od kilku stuleci napięcie pomiędzy nim i „światopoglądem naukowym”, chociaż powoduje kryzys wierzeń w masach, raczej sprzyja obu antagonistom. Ostatecznie nowoczesna nauka jest tworem judeochrześcijańskim i chyba dlatego tylko mogła dojść do pojęć o wszechświecie, nieprzetłumaczalnych na żaden jasny i oczywisty obraz, wyrażalnych jedynie przy pomocy znaków. Ktokolwiek miał okazję śledzić na sobie samym ten spór, zgodzi się, że sprzeczność jest płodna. (RE)

Mąż pobożny i bogobojny jest, śmiem twierdzić, wyższym okazem człowieka niż ruchliwy szyderca, chętnie nazywający siebie „intelektualistą” i dumny ze swojej zręczności w posługiwaniu się ideami, które bierze za swoje własne, choć otrzymał je w lombardzie, zastawiając prostotę serca. Wydaje mi się zresztą, że rodzimy się albo pobożni albo niepobożni i byłbym rad gdyby wolno mi było siebie zaliczyć do tych pierwszych. Pobożność zresztą nie potrze-

buje określić, albo jest albo jej nie ma. Trwa niezależnie od podziału na wierzących i ateistów, podziału, przynajmniej dziś, złudnego, skoro wiara jest podminowana niewiarą w wiarę, a niewiara niewiarą w niewiarę. Istnieje sakralność, mocniejsza od wszelkich naszych buntów, chleba na stole, chropowatego drzewnego pnia, który jest, odgadywana intuicyjnie głębia „bycia” w tym nożu do rozcinania papieru, który tutaj przede mną leży, cały pograżony, osiadły w swoim „byciu”. Moja pobożność wstydziłaby mnie gdyby była równoznaczna z posiadaniem czegoś, czego nie posiadają inni. Jest to jednak pobożność bezdomna, ocalająca siebie wbrew natrętnym, znicestwiającym obrazom powszechnego nie-ustalenia i, na szczęście, nie pozwala mi na bezpieczną wyższość. (W)

Ciepła, ludzka obecność Boga, który się wcielił aby zaznać naszego głodu i naszego bólu, abyśmy nie byli skazani na wysiłone zwracanie oczu ku górze ale mogli karmić się słowem wymówionym przez usta takie jak nasze. I Bóg-człowiek nie jest jednym z nas w chwilach naszej pychy i chwały ale jednym z nas w nieszczęściu, w niewolnictwie, w strachu przed śmiercią. Godzina kiedy zgodził się przyjąć torturę pokonuje czas, wieki przemian, mijające cywilizacje są drobne, krótkotrwałe, i jakiegokolwiek jałowizny z cementu, szkła i metalu nie uczynią człowieka różnym od tego, do jakiego kierował wezwanie w Galilei. On ma prawo nadal głosić: „jestem miłością”: Syn, a obok niego Matka, matka odwieczna, zawsze bolejąca nad cierpieniem swego dziecka, opiekunka, orędowniczka — i tak dogmat Trójcy niepostrzeżenie przepływa w wyobraźni w inny, niesformułowany dogmat, Trójcy Ojca, Matki i Syna. Jej blask utwierdza współżycie żywych i umarłych, świętych obcowanie, dialog, wstawiennictwo. W ten sposób obok fizycznej przestrzeni budowana jest przestrzeń czysto ludzka wypełniona promieniami które przebiegają od oczu do oczu, od rąk do rąk, głosami próśb i modlitw. Cała ludzkość, miniona i teraźniejsza, jest zaiste Kościołem utrzymującym się poza zwykłą przestrzenią i czasem, Kościołem przeciwstawionym konieczności wpisanej we wszechświat. Katolicyzm jest najbardziej antropocentryczną z religii i niejako przez swój nadmiar boskiego człowieczeństwa opiera się unicestwiającym poszczególnego człowieka naukom ścisłym, paradoksalnie więc mniej jest narażony niż inne wyznania na rozkładający wpływ nauki i techniki. Nawet Ziemia i Niebo, Zstąpienie i Wniebowstąpienie, mają w nim właściwości stosunków nie pomiędzy światami ale ludzkimi postaciami.

Równocześnie jednak, ponieważ katechizm katolicki, twierdza na skale, jest nie do ugryzienia, co stanowi siłę jest zarazem słabością. Umysł jest z góry uprzedzony, że nie powinien zapuszczać się poza mur dogmatów i tajemnic wiary, z pokorą skłaniając się przed tym

co, nawet jeżeli sam wyrzeka się siebie, nie przestaje być dla niego absurdem. Jest słuszność w tym zakresie, bo katolicyzm oznacza udział w uczcie podczas której zgromadzeni spożywają chleb przemieniony w prawdziwe ciało Chrystusa. (W)

W polsce w ciągu dwudziestolecia nie ukazała się bodaj ani jedna książka religijna napisana przez ortodoksyjnego katolika. Oczywiście religijny w tym znaczeniu w jakim mówimy o Pascalu, czy o kardynale Newmanie. Aby odnaleźć żywy „nurt metafizyczny”, trzeba zwrócić się do autorów stojących albo poza obrębem katolicyzmu, albo w ogóle poza obrębem wszelkiej religii. Zdziechowski, który przyszedł w dwudziestolecie ze swoją wiarą przeżywaną na własny, a nie na cudzy, rachunek należy do wyjątków i pozostanie jako przykład tej ostrości wewnętrznej, jaką mieli namiętni ateści albo zrozpaczeni wyznawcy. (PO)

Przyznając się do chrześcijańskiego dziedzictwa bierzemy na siebie też całe wieki duchowej i cielesnej opresji, przymierzy pomiędzy ołtarzem i tronem albo ołtarzem i władzą pieniądza. Ale chrześcijańskie są również lokomotywa i żarówka elektryczna i bomba atomowa i laser czyli cała technika, która opanowała ziemię. Nie jest to oczywiście pewne, bo nie wiemy co działoby się z imperium rzymskim gdyby nie pojawiło się chrześcijaństwo, ale ponieważ znamy cywilizacje nieruchome Chin i Indii, podobną nieruchomość w Europie możemy sobie wyobrazić — gdyby nie zdumiewające sprzężenie pierwiastków żydowskich, greckich i rzymskich oraz wynikające stąd ćwiczenie umysłu w spekulacji teologicznej, bez czego nie byłoby następnie spekulacji filozoficznej i naukowej hipotez. Nikt dziś już nie powołuje się dumnie, jak w ubiegłym stuleciu, na „brzemień białego człowieka”, a jednak jest niezbitą prawdą, że nowoczesna nauka i technika, której uczą się ludzie wszystkich ziemskich ras i plemion, jest tworem malutkiej Europy zachodniej, o granicach mniej więcej pokrywających się z zasięgiem kościelnej łaciń. Tak już było sądzone. Na nieszczęście? Na szczęście? (ZU)

Prawdziwy ateista jest, myślę, rzadkim ptakiem. Tropi on w sobie pozostałości dawnych wierzeń i odrzuca jedne po drugich. Okazała pozostałością jest niewyznana wiara w dobroczynne skutki ewolucji w Naturze i przedłużającej tę ewolucję historii ludzkiego gatunku. Wiara ta zakłada jakiś pakt przymierza, ten jednak, niestety, wymagałby dwóch kontrahentów czyli ludzkości i siły opatrnościowej. Jeżeli po miliardach lat ewolucji człowiek pojawił się na ziemi mocą przypadkowych mutacji, jakiekolwiek przypisywanie wszechświatowi dobrych zamiarów wobec niego jest odmianą wyobrażeń religijnych. Innymi słowy, pomiędzy dziedziną wartości człowieka i niewzruszonymi prawami wszechświata brak najmniejszego związku, nie ma też podstaw do przypuszczenia, że działają hamulce

chroniące ludzkość od ostatecznych katastrof i nieszczęść. Nawet droga naukowcom pasja poszukiwania prawdy, zupełnie niewytlumaczalna, na niczym nie jest ugruntowana. Prawdziwy, radykalny ateizm w naszym stuleciu różni się znacznie od swoich poprzedników, a przyczyniła się do tego niemało właśnie antropologia w najszerszym sensie tego słowa, obejmująca historię religii i sztuki. Bo przecie, kiedy z dostateczną uwagą poddajemy refleksji samotność człowieka we wszechświecie, jego zasadniczą „nienaturalność”, zeszkolwieni postępowcy-ateiści przedstawiają się nam jako kontynuatorzy znanej religijnej triady: Raj, Raj utracony, Raj odzyskany: po prostu przenosili dynamizm Historii Świętej do historii ludzkich społeczeństw. Jakiegokolwiek też postulowanie życia ludzkiego w harmonii z Naturą, z kosmosem czy z uniwersalnym rozumem jest tyleż warte co wiara w rusalki i dziwożony czyli jest przeżytkiem „tradycji animistycznej”. Człowiek jest sam — a jeżeli istnieją na jakichś planetach istoty obdarzone inteligencją, tak samo pojawiły się mocą przypadku i tak samo są wszechświatowi obce. I to szczególnie wyobcowanie człowieka jako *umysłu* nakłada na nas niezwykle obowiązki.

Na czas mego życia przypadło nagłe runięcie wielu przesel i filarów chrześcijańskiej budowli. Przygotowywało się to długo i cały proces podlegał w ciągu paru stuleci stałemu przyspieszeniu ale duchowni starali się przynajmniej zachowywać pozory. Nie można oczywiście pomijać niemieckiej teologii liberalnej ubiegłego stulecia i dokonanych przez nią spustoszeń, nigdy jednak rzeczy nie zaszły tak daleko jak w latach po drugiej wojnie, zwłaszcza w latach sześćdziesiątych, kiedy teologowie, tym razem również katolicy, wystąpili w roli clownów, głupich Augustów z mąki, radośnie obwieszczając, że chrześcijaństwo, które dotychczas sprzeciwiało się światu teraz będzie ze światem i w świecie, co, jak widzowie tego bardziej ponurego niż śmiesznego widowiska dobrze rozumieli, znaczyło, że chrześcijanie chcą być „jak inni” czyli przestać być chrześcijaninami. Zastosowanie kazuistyki doskonałej od pokoleń przez pierwszorzędne umysły do dzieła samozniszczenia miało w sobie coś tak złowrogiego, że i niewierzącym robiło się nieswojo. Nie żeby ktoś miał wiele złudzeń co do starych nawyków hierarchii duchownej, instynktownie jak słonecznik ku słońcu, obracającej się zawsze ku ośrodkom doczesnej władzy. Ale teraz to było zbyt już jawne, a potęgą przed którą się korzyli była antychrześcijańska mentalność narzucona masom przez naukę. A jeżeli tak popisywali się gdzieś tam daleko ci stojący i umysłowo i hierarchicznie najwyżej, budynek kościelny też obok wystarczał, żeby przekonać się, że dokonuje się „obrzydlivość spustoszenia”. (ZU)

Myślę że katolicyzm, nawet przy znacznie zmniejszonej liczbie

wiernych, będzie w Polsce gruntem albo przynajmniej tłem wszelkich umysłowych przedsięwzięć, i że w nim zawiera się obietnica polskiej kulturalnej oryginalności. (ZU)



Myślę, że klucz do przyszłości znalazłoby się w rozważaniach o ironii artystycznej, o persyflażu, o dramatycznych formach poezji. Jeżeli ma mnie spotkać zarzut, że nawołuję do kpiarstwa i lekkiego tonu, to właściwie szkoda dalej mówić. Ironia artystyczna tak, jak ją rozumiem, polega przede wszystkim na zdolności autora do przybierania skóry różnych ludzi i, kiedy pisze w pierwszej osobie, do przemawiania tak, jakby przemawiał nie on sam, ale osoba przez niego stworzona. Istotny sens utworu zawiera się wtedy w sferze stosunku autora do postaci. Ten stosunek może się wahać od aprobaty z zastrzeżeniem, do negacji serdecznej, do negacji zjadliwej — możliwe są tysiące odcieni i to, co zaatakowane wprost wymyka się, w ten sposób jest nieraz możliwe do uchwycenia. Jest to stary przepis dobrych majstrów, ale zdaje się niemal zupełnie zapomniany. (K)

Istnieje pewne dno bólu i współczucia, miłości do człowieka i gniewu, gdzie najpiękniejsze dzieła sztuki nie znaczą nic. Niejeden z nas, gdyby mu dano do wyboru: zniszczyć najpiękniejsze pomniki literatury, architektury czy malarstwa, ale ocalić za tę cenę jedno życie ludzkie — nie wahałby się długo. Sztuka nie jest równorzędnym partnerem w rozgrywce w wypadkami historii. Głód i śmierć mają silniejszą wymowę, niż najgenialniejsza strofa wiersza, czy najpiękniejsze barwy obrazu. (K)

Wyobraźnia występuje do walki z ruchem w imię chwili i cokolwiek ukazuje się w pełnym blasku, jest mgnieniem wyrwanym, by tak rzec, z gardła ruchowi, jakby na dowód, że naprawdę żadna najkrótsza chwila nie przemija i że ludzi nas nihilizująca pamięć. Chyba więc inna, bardziej życiodajna pamięć, w jedno zrośnięta z Wyobraźnią, jest matką Muz. Dzieła, czerpiące materiał ze wspomnień, w swoich zwycięstwach są układem żywych obrazów, w swoich porażkach próbą „odtworzenia” ruchu czyli odczuć, myśli, wewnętrznych przemian bohaterów tj. fikcją, i jeżeli autor nie zakłada z góry, że będzie wysnuwać baśń, wkłada się jakaś omdłałość, właściwa blademu żywotowi cieni. (ZU)

Kontemplacja czasu jest kluczem do życia ludzkiego — ale można dokoła tego klucza tylko krążyć, nie można go dotknąć. Jedno jest pewne: nie każda kontemplacja czasu jest równie dobra, ponieważ jednak sama w sobie nie daje się ująć w słowa, rodzaj jej poznajemy po tym, jaki użytek zrobił z niej dany człowiek. (ON)

Tajemnicy należy się szacunek. Gdyby człowiek nie był świadomy przemijania i swego życia i wszystkich rzeczy ludzkich, nie byłby człowiekiem. Nie byłoby mu też dostępne piękno, którego samą istotą jest i nietrwałość i moc chwili przeciwstawionej upływowi czasu. Słowa Eklezjasty są wzorem wszelkiej poezji lirycznej, bo w nich ten, kto mówi i stwierdza, że musi przeminąć tak jak inni, wznosi się ponad swoją zniszczalność poprzez rytm języka. (ON)



Kto czyta po polsku, obcuje z głosami wielu epok i wielu pokoleń równocześnie, ale nie może być tylko strażnikiem mitów jakich go nauczono, choć to, czym nasiąkł w młodości działa na niego silnie, tkwi głębiej niż świadomość. Nie może dlatego, że jest w ruchu, a przeszłość zmienia się zależnie od punktu w czasie z którego na nią patrzymy. Tak podróżny, jadąc wzdłuż górskiego pasma, widzi co raz to inaczej te same szczyty. Żyjąc w tym a nie innym momencie, mamy swoje, niepowtarzalne w ich szczegółowej barwie, kłopoty i zainteresowania, szukamy więc w przeszłości tego, co dla nas użyteczne, żywe, silne, jako myśl i forma. (PO)

Literatura polska przypomina kaftan z jednym rękawem dla karczalki, z drugim dla olbrzyma. Ten większy rękaw jest na miarę spokojnego, zwyczajnego osadzenia w nie tak znowu niewygodnym miejscu Europy, jak to później, po przegranej, zaczęto utrzymywać. Mniejszy rękaw natomiast odpowiada pojęciu „narodu polskiego” jako grupy etnicznej uciskanej i walczącej o tzw. polskość. (PO)

Polska literatura ma dzisiaj swoje sanktuaria za granicą — nad Niemnem, w wileńskiej celi Konrada — i w znacznym stopniu żyje mitem Litwy magiczno-poetyckiej. Mit ten datuje się od Mickiewicza i urasta powoli. Jeszcze Norwidowi jest on obcy, skoro ten wywodzi swój rodowód, zgodnie z romantyczną modą, od jakichś fantastycznych Skandynawów, podczas kiedy nazwisko Norvidas albo Narvidas jest całkiem pospolite na samej północy Żmudzi (jak mnie objaśnił historyk litewski J. Dainauskas, zresztą sam znalazłem Norwidów i Norwidajtisów w zbiorach starych dokumentów). Następnie nad tym mitem pracuje Kraszewski, a z całej Trylogii Sienkiewicza najbardziej określony terytorialnie jest powiat kiejdański (mit gniazda), na nacjonalistyczną polską modłę co prawda spreparowany. Litewski separatyzm księcia Radziwiłła, jego kalwinizm i jego przejście na stronę Szwedów połączone są we wzorze zdrady, tak że zdrada jest już jakby zawarta w każdym z tych składników, podczas kiedy zaścianki Laudy dostarczają wzoru katolika ergo Polaka i patrioty. Za późniejsze w powieści kiejdańskim narodowościowe kłótnie (Wędrzagoła i Lauda) Sienkiewicz ponosi niemałą odpowiedzial-

ność. W dwudziestym wieku mīt jest już dobrze zakorzeniony, wsparty legendą Józefa Piłsudskiego, a wskazują na to liczne wiersze poetów Skamandra, autobiografia Gombrowicza (*Rozmowy z Dominikiem de Roux*) szczycącego się swoim żmudzkiem pochodzeniem, czy Litwa groteskowa, baśniowa w utworach St. Ign. Witkiewicza. Wygląda na to, że jak centralnym a niedosiężnym miejscem w *Panu Tadeuszu* jest Matecznik, tak wyobraźnia polskiej literatury całą Litwę za swój Matecznik obrała... (ON)



W pewnym sensie mogę siebie uważać za typowego wschodniego Europejczyka. Jak się zdaje jest prawdą, że jego *differentia specifica* dałyby się sprowadzić do braku formy — zewnętrznej i wewnętrznej. Jego zalety: łączywość zmysłowa, namiętność w dyskusji, zmysł ironii, świeżość uczuć, wyobraźnia przestrzenna czy geograficzna pochodzą z zasadniczej wady: pozostaje zawsze niedorostkiem, rządzi nim nagły przypływ albo odpływ wewnętrznego chaosu. (RE)

Ciągle przeginanie się zanadto w jedną czy w drugą stronę, ciągłe skoki z pozycji historycznej w „wiecznościową” i odwrotnie, z tęsknotą do takiego ich połączenia, że obie znajdą swój właściwy wymiar — to był i jest dla mnie najważniejszy powód do zmartwień. (K)

Wobec sosen przy Feather River czy na skalistych cyplach obryzgiwanych wybuchami oceanicznej bieli, dokąd wiatr przynosi ryki lwów morskich, czy na zboczach góry Tamalpais, skąd poszarpany w przylądki kres lądu i morza jest pierwszym dniem stworzenia, stoję odarty, pozbawiony. Nie osiągnąłem nic, nie uczestniczyłem w żadnej ewolucji czy rewolucji, nie mogę poszczycić się niczym, bo upada cała zbiorowa zabawa wywyższań się i poniżeń. Obcość, obojętność, wiecznotrwałość kamienna czy kamieniopodobna i ja, w porównaniu z nią błysk ułamka sekundy, tkanki, nerwy, pompa serca, poddane, co najgorsza, tej samej niepojętej zasadzie, która rządzi tym co przede mną i co jest dla mnie tylko samowystarczającym przeciwsensem. (W)

Drogi mi jest, jak każdemu, moje słodkie „ja” i naprawdę przeżywa mnie tylko nieubłagalność czasu i śmierci. Jestem jednak zanurzony w ludzkość, jej poddany, przez nią stwarzany co dzień na nowo, tak że wymyka mi się moja ledwo wyczuta esencja. Skoro moje zachwyty, zżymania się, gniewy tutaj, nie gdzie indziej, mają siedzibę, skoro tutaj sędzę i jestem sądzony przez wrogów i przyjaciół, nic bardziej oczywistego niż uznanie tej ludzkości, jaka mnie otacza, za ognisko nacisków i wpływów, za jedyny możliwy dla

mnie przedmiot refleksji i ulegającego i broniącego się podmiotu. Czyżby więc wszystko co dotychczas się rzekło zmierzało do jeszcze jednego traktatu o pewnym społeczeństwie? Nie jestem tak naiwny i odsyłam tam, gdzie przynależą, stare wzory pozostawione przez podróżujących filozofów. Ich uprawnienia zagarnęła socjologia, antropologia, psychologia, ale te dyscypliny mnie nie bawią i choć przenikają we mnie, jak dziś w każdego, bezpośrednio lub pośrednio, niewiele wyciągnąłem z nich dla siebie pożytku. I, czy mam zdobyć się na bezczelność?, są dla mnie tym samym co krój sukni, upodobanie do takiego a nie innego rodzaju kolczyków, co kolory ogłoszeń i recepty według których są przyrządzane telewizyjne obrazki; więc przynależnością stylu, struktury jednoczącej gesty współczesnych, i może zadowoliliby mnie tylko socjologia tej zadufanej w siebie socjologii, gdybym miał zamiłowania naukowe. Nie mam ich na szczęście, bo używałbym stroju naukowego szamana do ukrywania własnych preferencji i uprzedzeń. (W)

W ocenie życia, które składa się przeważnie z bólu i strachu przed śmiercią, jestem więc otwarcie pesymistyczny i wydaje mi się, że za doskonale szczęśliwego powinien uważać się człowiek, któremu udało się przeżyć dzień bez fizycznych cierpień. Książę Tego Świata jest też Księciem Kłamstwa i Księciem Ciemności. Stare irańskie mity o walce Ciemności ze Światłem, Arymana z Ormuzdem, najzupełniej mi odpowiadają. Czymże w takim razie jest światło? To, co bosko-ludzkie, zwracające się przeciw ludzko-przyrodniczemu. Innymi słowy, rozum nie zgadzający się na przeciw-sens i dążący do sensu, zaszczerpiony na ciemności jak szlachetna latorośl na dzikim drzewie, wzrastający, wzmacniający się tylko w człowieku i poprzez człowieka.

Świadomość, rozum, światło, łaska, miłość dobra — nie troszczę się o rozróżnienia, wystarcza mi że jest w nas zdolność, która czyni nas obcymi, intruzami w świecie, istotami samotnymi, nie mogącymi się porozumieć z krabem, ptakiem, zwierzęciem. Według starej legendy, pospolitej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, następnie zapomnianej, Szatan zbuntował się, ponieważ jemu, pierworodnemu, Bóg kazał się pokłonić przed stworzonym na swój obraz i podobieństwo człowiekiem. Odtąd wszelkie szatańskie działania miały jeden cel: rywalizacji z tym młodszym bratem, tak niesłusznie wywyższonym. Czyli, odczytując to nieco inaczej, pomiędzy nami i Naturą została położona nieprzyjaźń. (...)

Moje życie obfitowało w radość i rozpacz, w rozum i szaleństwo, w zło i dobro, wystarczyłoby w nim materiału na znośny życiorys, gdyby każde ukłucie szpilką nie zmieniał się w ranę jak od noża i nawet taką, że nie chce się zbliżyć. „Ja sobie ciebie wyobrażam — powiedział raz Gombrowicz — jako litewskiego szlachcica siedzące-

go gdzieś w błotach, o dwadzieścia mil od najbliższego miasteczka, jak bije muchy i rozmyśla nad tym, że żona dwadzieścia lat temu podała mu pierogi ze śliwkami zamiast pierogów z wiśniami, i co to znaczy". Pewnie utrafił. A niezdrowo dla równie melancholичnego, a i cholerycznego, temperamentu przebywać wśród rozmaitych historycznych straszności, bo później nie tylko czuje się ból prywatnych uchybień, także dopadają nas kolektywne hańby. (ZU)

Bardzo dawno to działo się, nie ma już ani tamtego kraju ani tamtych ludzi ani mnie takiego, jakim byłem. A jednak nie uciec nam od danych własnego losu i w jakimś sensie całe życie pozostałem „katastrofistą”. Postawa taka daje tę przynajmniej korzyść, że stale oczekujemy najgorszego, jeżeli więc najgorsze przyjdzie, nie jest niespodzianką i jako tako możemy w nowych warunkach funkcjonować. Zarazem nie opuszcza nas oczekiwanie eschatologiczne nowej powszechnej harmonii, „wieku wiary i siły”. (ZU)



Tylko Bóg może mnie ocalić, bo wzbijając się ku niemu wznoszę się ponad siebie, a prawdziwa moja esencja jest nie we mnie ale ponade mną. Jak pajacek wspinam się po nitce i ta nitka jest najniewątплиwiej i wyłącznie moja, zaczepiona tam skąd przyszedłem i gdzie przebywa Ty przemawiające do mnie na Ty. Co nazywa się odrodzeniem religijnym w Ameryce nie podlega zasadom przyjętym dla rolniczych, przed-przemysłowych wspólnot. Niewiele też potrafiłoby z niego zrozumieć ci ponurzy ateści, religijni fanatycy na odwrót, którzy w tyłu krajach dręczą prostych ludzi za to, że ci chcą nauczyć swoje dzieci jak zegnać się znakiem krzyża. Zresztą wieloznaczność używanych pojęć jest tak duża, że sam ich zamęt powinien by zapraszać do analizy, jednak uprawia się ją rzadko, są przeszkody, i zgodnie ze swoim postanowieniem zapuszczam się w niejasne, gdzie można poruszać się tylko na oślep. (W)

Nie ma trudności kiedy zagadnięty o wyznanie, odpowiadam, że rzymsko-katolickie. Tak jak to robią moi koledzy Irlandczycy i Włosi. Jakiegóż Włoch może być wyznania jeżeli nie rzymsko-katolickiego? Ale wśród nieokreśloności i płynności amerykańskiej, gdzie, gdybym dodał, że naprawdę jestem buddystą nikogo by to nie zdziwiło, za mało jest dostatecznie ostrych rozróżnień, dlatego zwróć się do mojego polskiego dziedzictwa i obciążenia.

Rzymski katolik — ileż dodatknych znaków temu pojęciu towarzyszy! Polak szczery, patriota, katolik z prapradziada, a to i poczciwość i staropolska gościnność i kochajmy się i sto lat i strzemienne-go. Wkładając na siebie obyczajową szatę czułbym się winien oszu-

stwa. O moim konflikcie z polską obyczajowością, dla mnie samego tajemniczym, bolesnym, dotychczas nierozpętanym, świadczą wszystkie moje książki. Być może tak być musiało, że w momencie kiedy cały zespół wyobrażeń Polaków o sobie ulegał przewartościowaniu, pojawiły się wśród pisarzy jednostki izolowane, wyobcowane, służące za katalizatory — ku czemu, jeszcze bliżej nie wiadomo. Ale dla mnie, tak jak to odczuwam od środka, nie jest nadal jasne czy ten mój konflikt nie był racjonalizacją zasadniczego konfliktu z wszelką ludzką wspólnotą i moja połączona z przywiązaniem niechęć była zawsze zaprawiona poczuciem winy. Bo na pewno moim ideałem było i jest takie włączenie się w ludzką wspólnotę, że działa się w zgodzie i przyjaźni z bliźnimi, mając tę samą co oni skalę wartości i odczuwając emocjonalną bliskość. Zdrowa jest chyba taka kultura, która pozwala doprowadzać do skutku poważne, pierwszego rzędu, przedsięwzięcia w zakresie literatury, sztuki, filozofii, przy zachowaniu serdecznej więzi. A jednak nie potrafiłem ugiąć kolan przed boginią, której na imię polskość, choć doskonale rozumiałem jak doszło do jej osobliwego nabożeństwa. Za dużo upokorzeń spadających jedno po drugim na ethos raczej dumny i w sobie zakochany, ale też dziwnie bezbronny, aż cokolwiek pozwalało odzyskać we własnych oczach odrobinę godności chwymano skwapliwie, i ostatecznym kryterium, choć często nie ogłaszanym, dzieł umysłu i ręki stał się wzgląd praktyczny, „dla dobra” tego, co polskie. Także religia została temu kryterium poddana i nie tak bardzo mylił się ten amerykański profesor, od którego niedawno usłyszałem, że Polska jest krajem ludzi niewierzących ale praktykujących, w imię miłości do narodowej tradycji. (ZU)

Kiedy mój anioł stróż (który przebywa w uwewnętrznionej zewnętrznej przestrzeni) odnosi zwycięstwo, ziemia wydaje mi się tak piękna, że żyję w ekstazie, i o nic się nie martwię, bo otoczony jestem boską opieką, zdrowie moje dobre, czuję w sobie prąd wielkiego rytmu, w snach ukazują się magicznie-barwne krajobrazy, nie myślę o śmierci, bo czy nastąpi ona za miesiąc czy za pięć lat spełni tylko co zasądził dla mnie Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, nie Bóg filozofów. Kiedy zwycięża diabeł, z obrzydzeniem patrzę na kwitnące drzewa, które co wiosny powtarzają mechanicznie to, co im nakazało prawo naturalnej selekcji gatunków, morze kojarzy mi się z pobożowiskiem monstrualnych skorupiaków gdzieś sprzed lat miliarda, przypadkowość i bezsens mego jednostkowego istnienia przygnębiają mnie, jestem wyłączony z rytmu świata, który pędzi zostawiając mnie, szczątek, na boku, no i straszno, bo życie przeżyłem, nie dostanę innego, a śmierć tuż. (ZU)



Nie jestem zwolennikiem zbyt subiektywnej sztuki. Moja poezja była dla mnie środkiem samokontroli. Mogłem na niej badać gdzie przebiega linia, za którą fałszywość tonu dowodzi fałszywości postawy — i starać się linii tej nie przekroczyć. Doświadczenia lat wojny nauczyły mnie, że nie należy brać do ręki pióra po to tylko, żeby innym komunikować swoją rozpacz i swoje wewnętrzne rozbieżności — bo jest to towar tani, na wyprodukowanie którego trzeba za mało wysiłku, aby wykonując podobną czynność czuć do siebie szacunek; (...) (ZnU)

Świat jest zbyt piękny, żebym nie odczuwał potrzeby uchwycenia go bezpośrednio, bez uciekania się do podstępów pisarstwa. Co roku myślę, że następnego roku znajdę sposób i jestem zawiedziony. Ta tęsknota do wyjścia poza wymogi gatunków literackich jest może śmieszna, ale wydaje mi się czasem, że tylko ona potrafi zburzyć przegrody, zza których przez sekundę rzucamy spojrzenie na to, co nam ucieka. (K)

Ocalić coś czy kogoś? Chyba tylko przez świadomość klęsk, przez nagość, która sprawia, że formy odstają i łuszczą się jak stara farba, przez wstyd niemocy wobec lokalnych liberii. Przez całe wyzwanie, jakie tzw. polska kultura rzuca ludziom do niej przynależnym, a tak duże to wyzwanie, że nie umieją mu sprostać i skazani są na podrzędność. Bo sprostać wyzwaniu znaczy tym samym wznieść się ponad zachodnich współczesnych i nie ma tu żadnych dorównań, można być tylko i jedynie albo wyżej albo niżej. Jako polski pisarz, niemrawością i nietrzeźwością przyciśnięty do muru, nie mam wielkiego wyboru: albo objawiam się jako naśladowca i podrabiacz zachodnich stylów, albo jako istota rozumniejsza i trzeźwiejsza niż mój zachodni rywal. (PO)

Otóż ma się dużo do powiedzenia tylko jeżeli słowa wymusza na nas jakiś nasz demonizm, jakaś wewnętrzna udręka, jeżeli niosą one ze sobą cały brud naszych lęków i wstydów. Mocą indywidualnych, geograficznych, historycznych zrzędzeń, cały mój demonizm ogniskuje się w oporze przeciwko polskiemu zcieśnieniu, w oporze, nie w ucieczce, a tym samym batalia może toczyć się w obrębie tylko jednej, polskiej, mowy. (PO)

Dlaczego nie przyznać się do własnej głupoty i nie stwierdzić, że dotyczyło się słowami tego, czego nie powinno się dotyczyć? (PO)

Mój wewnętrzny spór z Gombrowiczem trwał długo i teraz doskwiera mi moja jakby nielojalność, bo piszę o tym, kiedy przecie tak niedawno jeszcze mogłem z nim rozmawiać. Ten spór sprowadzał się ostatecznie do różnicy temperamentów. Ujmując to jak najkrócej, co mnie fascynuje, to jabłko: zasada jabłka, prawo jabłka, jabłkowatość sama w sobie. Natomiast u Gombrowicza nacisk jest położony na jabłko jako na „fakt psychiczny”, na odbicie

jabłka w świadomości. Prawdopodobnie te dwa usposobienia wyznaczają zasadniczy podział w dziejach ludzkiej myśli. Ale u Gombrowicza było też ciągle wyrwanie się poza świadomość — samoczynną pułapkę. (PO)

Raz tylko rodzimy się na ziemi i spędzamy mnóstwo czasu na różnych błazeństwach i małpiarstwach, na wpół domyślając się co one naprawdę warte, ale trudno trzymając pióro schodzić poniżej poziomu swojej świadomości, bo w tym przynajmniej chce się zachować dla siebie szacunek. Jako młody człowiek zostałem porażony odgadnięciem wymiaru w jakim odbywają się wydarzenia mojego stulecia, że jest to co najmniej jak koniec świata antycznego, a zapewne więcej, ominęły więc mnie, jakby mi się tylko śniły, spory o poetykę Skamandra czy Awangardy, komedie polityczne późnych lat trzydziestych, debaty literackie którym przewodził Irzykowski. A później, świadek tego, co się dokonywać zaczęło, czy poważnie mógłbym robić literacką karierę, jakby nigdy nic, gdziekolwiek, w PRL czy na emigracji, do kogo tam przemawiając i o czym? A nawet, kiedy jako tako wydobyłem się z medytacji nad Historią, nadając im nowy ton i sens, i kiedy dużo myślałem o języku, o polskiej poezji, o poszczególnych poetach, nie chciało mi się zdrabniać rozważań do kwestii rzemiosła, z pominięciem wielkiego zasadniczego tematu. Natomiast środków do uchwycenia tego tematu brakło, a i teraz niewiele z nimi lepiej. Przedwojenne moje wiersze mnie samego dziwią gwałtownością tonu: tak wyraziła się rozpacзлиwa dysproporcja pomiędzy treścią, jaką chciałem przekazać i obrazami, jakie sobie dobierała. „Poświęcić się literaturze” znaczyłoby przede wszystkim ustąpić trochę z zanadto dramatycznych wymagań. Możliwe, że moje zmiany zawodu, aż po profesurę w Berkley, nie były niczym innym niż próbami ucieczki od literatury. Oczywiście że pisząc odstępowałem od wymagań najwyższych, których nie zdradziłem tylko w garstce wierszy, starałem się jednak odstępować możliwie najmniej i to, w połączeniu z odrazą do tzw. praw rynku, uratowało mnie od przymusowych zabiegów o rozgłos czyli pieniądze.

Zajmowałem się literaturą polską jako poeta, krytyk i wykładowca, a jednak muszę przyznać, że wymyka mi się to, co nazwałbym jej najgłębszym sensem czy przeznaczeniem. Dusza anielska w czerpie rubasznym, pierwszorzędną okryta podrzędnością? Porównując tę literaturę z innymi (i ubolewając nad dzisiejszym stanem polszczyzny) odgaduję w niej jakąś cienkość czy wybredność, jakiś szczególny dar rzadko ujawniany ale potencjalnie bezcenny. (ZU)

Gdyby mnie zapytano skąd pochodzi moja poezja, odpowiedziałbym, że z dzieciństwa, a więc z kolęd, z liturgii nabożeństw majowych i nieszpоровych — jak też z Biblii Gdańskiej, jedynie wtedy dostępanej. (ZU)

Sumując, buntowałem się w młodości przeciwko portretowi artysty jaki znalazłem w opowiadaniu *Tonio Kröger* Tomasza Manna, przeciwko łączeniu działalności twórczej z neurozą i wewnętrznym спустoszeniem. Ale też inaczej niż dzisiaj pojmowałem tę współzależność, a raczej co z niej wynika, w czym zresztą może byłem w zgodzie z Manna dawną intencją. Przed pierwszą wojną światową wyjątkowość artysty jako człowieka we władzy sił demonicznych służyła do zagwarantowania mu różnych uprawnień i tak czy inaczej łączyła się z teorią kapłaństwa sztuki, której to teorii żywot nie okazał się trwały. Ta teoria moje pokolenie już trochę zawstydziała. Ale zdarza się, że jakaś teza zyskuje po latach inny odcień uczuciowy i intelektualny i już nie to samo dla nas znaczy. Tonio Kröger powiada: że „poezja jest rodzajem zemsty na życiu”. Temu nie da się zaprzeczyć. Jednak trochę co innego znaczyło to zdanie w zażywym, mieszczańskim Monachium przed rokiem 1914, kiedy jeszcze trwał wiek dziewiętnasty, bo przecie dopiero wybuch pierwszej wojny przyniósł jego koniec. Później poeta musiał doświadczyć jak bolesne dla jego poczucia moralnego jest uświadomienie sobie faktu, że nie najszlachetniejsze, najbardziej ludzkie odruchy są jego sojusznikiem ale jego „chłodna, wybredna postawa” — także kiedy pisze wiersz przeciwko nieludzkości. I to właśnie, zamiast dawać uprawnień poecie, zwiększa wymagania wobec poezji, która stale wydaje się *niedostateczna* to znaczy niedoskonała, a tym samym niedostatecznie okupująca swój grzech pierworodny. (ON)

Wybrał i ułożył
Aleksander Fiut

ŹRÓDŁA CYTATÓW

- OK — O kłamstwie rozmowa, w: Glossy poświęcone kulturze i piśmiennictwu. R. I z. 3, 1939.
 ZnZ — Zejście na ziemię, w: Pióro. Kwartalnik Artystyczny, R. I nr 1, 1938.
 ZnU — Zniewolony umysł, Paryż 1953.
 K — Kontynenty, Paryż 1958.
 RE — Rodzinna Europa, Paryż 1958.
 W — Widzenie nad Zatoką San Francisco, Paryż 1969.
 PO — Prywatne obowiązki, Paryż 1972.
 ZU — Ziemia Ulro, Paryż 1977.
 ON — Ogród nauk, Paryż 1979.

DOLINA ISSY – PRZYPowieść o WTAJEMNICZENIU

Kiedy poeta porzuca strofy i zaczyna pisać prozą? Najczęściej chyba wówczas, gdy jakieś doświadczenie, wizja czy obsesja domagają się w nim ciągłego ponawiania; gdy w odmiennym materiale, w innej konwencji chce sprawdzić ich prawdę, głębię i trwałość, lub — po prostu — nie mogąc się od nich uwolnić pisze pod wewnętrznym przymusem. Zazwyczaj jest to problem kluczowy całej twórczości, a nierzadko — i nie bez powodu — odsyła do dziecinnnej prehistorii autora. Różewicz w kolejnych tomach poezji, prozy i dramatów uparcie kreśli obraz załamywania się aksjologicznego uniwersum naszej kultury; powtarza akt samobójstwa poezji, by tym gestem ostatecznego przeczenia wyrazić niegasnącą potrzebę jej trwałej obecności, toteż każde napisane przezeń słowo brzmi jak głos dochodzący zza ściany śmiertelnego milczenia. Białoszewski, wędrując przez gatunki, dosłuchuje się ludzkiego sensu w kalekich „zlepach” mowy codziennej, nobilituje bełkotliwą potoczność oraz sferę prywatnej egzystencji, przeciwstawiając je — jako autentyczne i żywe — zakrzepłym wzorom kultury wysokiej. Początkiem tych wizji było — jak wiadomo — porażenie okrucieństwem wojny i wczesne przeżycie rozpadu świata pojętego jako sensowna całość. Podobne doświadczenie rozpadu ugodziło Czesława Miłosza. Stało się to przecież wcześniej i nie w zetknięciu z historią, lecz z naturą.

Rozsłane w całej twórczości Miłosza reminiscencje lat dziecińczych i młodości, zaznaczają w niej momenty zwrotne. Widać to wyraźnie, gdy synchronicznym spojrzeniem ogarnie się jego pisarstwo: *Świat — Dolina Issy — Rodzinna Europa — Miasto bez imienia — Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada*. Pragnąc odzyskać twórczą moc i lotność poeta, niby Anteusz, dotyka wyobraźnią ziemi swego dzieciństwa. Od poematu stylizowanego na powiastkę dla dzieci, poprzez autobiograficzną powieść, eseistyczny pamiętnik i tom wierszy — do poematu, który sumuje jakby filozoficzne przeświadczenia i artystyczne poszukiwania Miłosza, opowiada on, wciąż trudne do pojęcia i brzemienne w skutki, okoliczności swego wygnania z raju dzieciństwa. Od pamięci o nim nie potrafi się uwolnić; wraz z upływem lat, który coraz bardziej oddala go od tamtego brzegu, obrazy tego raju powracają z coraz większą częstotliwością i coraz natarczywiej domagają się uobecnienia. I w jednym z napisanych ostatnio wierszy:

W snach biegnie mały, po ciemnym ogrodzie,

Osobny zeszyt¹

W tymże wierszu pojawia się dziadek, przywodzący na myśl postać sympatycznego i dobrotliwego pana Surkonta z *Doliny Issy*. Czy przez przypadek? Z całą pewnością — nie. Łatwo bowiem zauważyć, że tej powieści przypadło miejsce szczególne — z niej rozbiegają się promienie myślowe wątki i obrazy, które trafiają później do esejów i wierszy. W niektórych utworach zjawiają się nawet postacie i wydarzenia przedstawione w *Dolinie*: wstyd myśliwskiej porażki (*Album snów* UP 238) oraz ocalenie dziecka przez matkę (*Gdzie wschodzi słońce...* UP 384). A zatem jeszcze jedno świadectwo autobiograficznych odniesień powieści? Wolno tak jedynie przypuszczać, bo coś pewnego da się rzec na ten temat poza stwierdzeniem, że — wedle słów autora — swe dzieciństwo spędził on nad brzegiem Niewiaży, w domu dziadków, że mieszkańców tego domu częściowo sportretował, a postaci Romualda i Józefa posiadają swe rzeczywiste pierwowzory? Cóż z tego, iż historia Magdaleny — choć trudno w to uwierzyć — miała miejsce naprawdę? Tak, jeszcze na początku tego stulecia odkopywano na Litwie groby, by rozprawić się z upiorami! Znajomość tych faktów niewiele zaiste pomaga w zrozumieniu symbolicznego sensu prezentowanych w *Dolinie* wypadków. Ich osadzenie w autobiografii Miłosza, tyleż oczywiście co trudne do dokumentalnej egzemplifikacji — tak dalece zamaskowane, utajone, przetopione w nierozkładalny stop fikcji literackiej i prawdy osobistej — spełnia raczej inną funkcję: poręcza zasadniczą ważność poruszanych problemów, pozwalając przy tym autorowi zawrzeć z czytelnikiem swoisty „pakt” zaufania.² A zatem, do ukrytych znaczeń powieści nie można się włąmywać wprost, przez jej genetyczne odniesienia, lecz stopniowo i drogą nieco okrężną.

Pomocne okazują się tutaj — wskazane wyżej — wielorakie powiązania *Doliny* z całą poezją Miłosza. Wydobywają one przecież na jaw te aspekty fabuły, które wydają się autorowi szczególnie bliskie i zasadnicze, toteż wymagające pogłębienia i weryfikacji w języku o odmiennym stanie semantycznego skupienia. Na paralelizm niektórych ujęć w powieści i w wierszach zwróciła już uwagę Lillian Vallee uwydatniając — jakże dla Miłosza charakterystyczne — przyjęcie perspektywy „owadziej” wobec obserwowanych obiektów, związane z tym próby przekroczenia naturalnych ogra-

¹ (Paryż), 1979. Inne cytaty utworów Czesława Miłosza, pozbawione osobnej anotacji, pochodzą z: *Utwory poetyckie. Poems*, Michigan Slavic Publications Ann Arbor 1976 — skrót UP oraz *Dolina Issy*, Londyn 1966 — D (cyfra podaje stronę).

² Zob.: P. Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, tłum. A. W. Labuda, „Teksty”, 1975, nr 5.

niczeń ludzkiego poznania i wdarcia się w istnienie, przyrodę zwłaszcza, od niedostępnej człowiekowi strony. Ujęcia te występują zwłaszcza w *Przypowieści o maku*, *Co było wielkie* i *Guciu zaczarowanym*.³ Nie kwestionując trafności tych spostrzeżeń, chciałbym wskazać na zawężenia znacznie ściślejsze, posunięte do granic parafrazy. Narrator *Doliny* snuje w pewnym miejscu taką refleksję: W ptakach wszystko właściwie skłania do niepokoju: dobrze, one są, ale czy można tylko to stwierdzić i dalej nic? Światło mieni się na ich piórach kiedy lecą, od żółtego, ciepłego wnętrza dziobów, które młode otwierają w gnieździe utajonym w gąszczu, przenika nas prąd miłosnej wspólnoty.

D 138

Tymczasem poeta — który, od *Świata* poczynając, poświęca ptakom tyle życzliwej uwagi — pisze *Odę do ptaka*, gdzie rozwija i wszechstronniej motywuje zanotowane w powieściach spostrzeżenia:

O niczemu niepodobny, obojętny
Na dźwięk pta, pteron, fvgls, brd.
Poza nazwą, bez nazwy,
Ruch nienaganny w ogromnym bursztynie.
Abym pojął w biciu skrzydeł co mnie dzieli
Od rzeczy którym co dzień nadają imiona
I od mojej postaci pionowej
Choć przedłuża siebie do zenitu.

Ale dziób twój półotwarty zawsze ze mną.
Jego wnętrze tak cielesne i miłosne,
Że na karku włos mi jeży drzenie
Pokrewieństwa i twojej ekstazy.

Oda do ptaka UP 212—213

Bliskość tych wypowiedzi jest doprawdy uderzająca! Operują one podobnym tokiem rozumowania oraz identycznymi obrazami, przy czym tekst poetycki uwyrażnia i precyzuje znaczenia zawarte implicitie w tekście prozatorskim. W uproszczeniu i dużym skrócie można je sformułować następująco: najbardziej elementarne doświadczenie poucza o istnieniu ostro zarysowanej granicy między światem ludzkim i światem przyrody, szerzej rzecz ujmując — między kulturą i Naturą. Otaczająca nas przyroda pozostaje szczelnie zamknięta przed naszym spojrzeniem, które, penetrując ją, ślizga się tylko po powierzchni, chwytając właściwości a nie istotę; jest ponadto sferą doskonale bezznaczeniową, obojętną na nasz do niej

³ Zob.: L. Vallee, *The Valley of Issa: An Interpretation*, „World Literature Today”, Summer 1978, s. 406.

stosunek oraz skutecznie opierającą się wszelkim próbom jej zhumanizowania. Ale zarazem — owa granica nie jest ostateczna, gdyż człowiek — przez swą cielesność — stanowi część Natury i choć góruje nad nią swą świadomością zostaje poddany jej bezwzględny prawom: uczestniczy w nieustannym i bujnym rozwoju wszechistnienia, jego wiecznym rytmie unicestwień i samoodnowy, śmierci i prokreacji.

Świadomość jednostki podlega wszakże innym jeszcze ograniczeniom: zniewala ją nie tylko przykucie do krnąbrnego ciała, lecz także — zależność od ludzkiej gromady; to ona ją przecież kształtuje, napęla wartościami i znaczeniami. Można stąd wyprowadzić wniosek pozytywny: włączenie się w wielowiekowy pochod ludzkich pokoleń zdaje się obiecywać oparcie w konfrontacji z nieuchronnością przemijania i w obliczu śmierci. Jak powiada narrator *Doliny Issy*:

Nikt nie żyje sam: rozmawia z tymi co przeminęli, ich życie w niego się wciela, wstępuje po stopniach i zwiedza idąc ich śladem zakątki domu historii. Z ich nadziei i przegranej, ze znaków, jakie po nich zostały, choćby to była jedna litera wykuta w kamieniu, rodzi się spokój i powściągliwość w wypowiedaniu sądu o sobie. Dane jest wielkie szczęście tym, co umieją je zdobyć. Nigdy i nigdzie nie czują się bezdomni, wspiera ich pamięć o wszystkich dążących jak oni do nieosiągalnego celu.

D 99

To miłe sercu pocieszenie nie jest jednak wnioskiem jedynym, jaki da się wyciągnąć z uświadomienia sobie faktu uczestnictwa w historii ludzkości. Miłosz ustosunkowuje się doń polemicznie w wierszu, który — znowu — wywoła z ukrycia i dopełni zawarte wcześniej w prozie myśli i obrazy. Dopełni je znacząco przesuwając akcenty:

Ich nauki znalazły co prawda granicę
We mnie samym, a wola moja była ciemna,
Mało posłuszna moim albo ich zamiarom.
Inni, których nie znałem, czy tylko z imienia,
Stąpali we mnie i ja, przerażony,
Słyszałem w sobie skrzypiące pokoje
Dokąd się nie zagląda przez dziurkę od klucza.
Nic nie znaczyli dla mnie Kaźmierz ni Hrehory
Ani Emilia ani Margareta.
Ale każdą ich skazę i każde kalectwo
Musiałem sam powtórzyć. To mnie poniżało.
Że gotów byłbym krzyczeć: Wy, odpowiedzialni,
Przez was nie mogę zostać kim chcę, tylko sobą.

Nauki UP 210

A zatem — przechadzka po domu historii odkrywa tyleż świadectw wielkości i chwały, co błędów i występków; obdarza spokojem, ale i napawa lękiem. To prawda, że nie jesteśmy bezdomni, lecz ten dom — dopowiada Miłosz — nie całkiem do nas należy, a w niektórych jego pokojach straszy. Innymi słowy, jednostka, która stanowi jedynie drobne ogniwo w łańcuchu ludzkości, tyleż czerpie ze swego położenia korzyści, co doznaje strat. Jest w tym jakaś przewrotna zemsta Natury, iż człowiek za swój przywilej świadomości, a więc i możliwość przeciwstawienia się biologicznym ograniczeniom, musi zapłacić wysoką cenę dziedzicząc wady tych, którym wszystko zawdzięcza. I to dziedzicząc zarówno w sensie genetycznym, jak kulturowym. Zmuszony jest bowiem uporać się z kłopotliwym spadkiem umysłowych i fizycznych ułomności dawnych przodków, a zarazem — na własną rękę podjąć dialog z indywidualną i zbiorową przeszłością historyczną. Tenże dialog skłania go do ponownego przetrząśnięcia i przewartościowania dorobku tradycji, do własnych decyzji i wyborów. Ale wybory te są w znacznym stopniu ograniczone, zaś swoboda samorealizacji spętana już samą obecnością dziedzictwa, wobec którego — pozytywnie czy negatywnie — należy się określić. Nie można przeto być „kim się chce”, a więc kształtować swą osobowość aktem suwerennej woli, lecz zmuszonym się jest „być sobą”, a właściwie — „nie-sobą”, czyli wypadkową wielostronnych uwarunkowań.

Powyższa konstatacja nie stanowi, rzecz prosta, jakiegoś oryginalnego odkrycia: to przecie odwieczny problem, podstawa rozmaitych rozwiązań filozoficznych, których istnienia Miłosz jest świadom i do których — nieraz polemicznie — się odwołuje. Ważniejsze natomiast są konsekwencje, jakie stąd wypływają dla jego twórczości. Otóż poetycka antropologia Miłosza wyciąga ostateczne wnioski ze stwierdzenia elementarnego faktu, iż w każdym człowieku przecinają się niejako dwie drogi, dwa szeregi uwarunkowań i determinacji, których początki giną w niejasnym zaraniu życia na ziemi i równie tajemnych narodzinach gatunku zwanego homo sapiens. Jakby miejscem tego przecięcia jest świadomość, która wykraczając poza siebie i coraz szerszym horyzontem rozumienia ogarniając rzeczywistość intersubiektywną, odkrywa zarazem swoje niezbylwalne ograniczenia i zależności: od biologicznego podłoża, bez którego nie może zaistnieć, i od świadomości innych, bez których traci zdolność nadawania znaczeń. Tym samym odsłonięta zostaje fundamentalna sprzeczność każdego poznania: jego rozwój zawiera nieuchronnie załączki samozagłady, zwraca się przeciwko sobie, pożera własny ogon. Sprzeczność ta — czemu najwyraźniej zaświadczały przytoczone fragmenty poetyckich i prozatorskich wypowiedzi Miłosza — istnieje równocześnie w podmiocie, przedmiocie oraz

samym akcie poznania. W trakcie procesu poznawczego — nawet tak potocznego jak obserwacja lecącego ptaka — poznający uświadamia sobie własną niekompetencję i rozliczne zależności, czynność epistemologiczna obnaża swą hipotetyczność, niekompletność oraz umowność znaków, którymi się posługuje, wreszcie rzeczywistość sama — poraża rosnącym, w miarę wnikania w nią, stopniem złożoności i rozległością obszarów niezbadanych. Zaiste, świadomość wynosi człowieka ponad świat zwierzęcy, „przedłuża go do zenitu”, by zepchnąć później w jeszcze dotkliwsze poniżenie; jest ona bezcennym darem, ale i przekleństwem.

Czy może zatem dziwić — stale u Miłosza obecne, a w *Dolinie Issy* wypowiedzione najwyraźniej — pragnienie dotarcia, powrotu choć wyobraźnią do utraconego raju niewinności i nieświadomości? Stale ponawiane próby odczytania na nowo jakby *Vorgeschichte* dramatu poznania, którego symbolicznym początkiem — zarówno w dziejach ludzkości, jak w każdej indywidualnej biografii — jest scena zerwania owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego? Opowieść biblijna daje się przecie odczytać, jako najbardziej zwięzłe przedstawienie blasków i nędzy pierwszego odkrycia. I nie przypadkiem aluzją do niej kończy się cytowany wyżej wiersz pod znaczącym tytułem *Nauki*:

I nieraz, kiedy huczy w trawach popołudnie,
Wyobrażałem sobie dwoje, z moją winą,
Jak depczą osę pod rajską jabłonią.

Nauki UP 210



Uznanie *Doliny Issy* za utwór opowiadający o początkach dziecięcego poznania skłania do umieszczenia jej w kontekście powieści, które — niezależnie od niej — ten właśnie problem uczyniły ośrodkiem swego zainteresowania. Myślę tutaj o *Życiu dużym i małym* Wilhelma Macha oraz *Dziurze w niebie* Tadeusza Konwickiego. Wcześniejsza od tych powieści *Dolina* uderza odmiennością i oryginalnością ujęcia. Wystarczy choćby przyjrzeć się konstrukcji narratora. Narracja *Życia* oparta została na ciągłej interferencji spojrzenia dorosłego i dziecka. Motywuje te zmiany sytuacja narracyjna: oto dorosły narrator, czuwając całą noc przy trumnie ojca, wspomina lata dziecięce i swe pierwsze wtajemniczenia w okrucieństwo świata. Chce przy tym odpowiedzieć sobie na pytanie, które życie jest „duże”, a które „małe”, innymi słowy: czy lepiej zachować niewinność za cenę nieświadomości i złudzeń, czy też wybrać bezlitosne widzenie, pozbawione łagodzącej iluzji. Inaczej zbudowana została narracja powieści Konwickiego. Aktualizującą funkcję spełniają w niej liczne dialogi, połączone komentarzami i wprowadze-

niami narratora, który bądź przyjmuje perspektywę personalną zbliżając się — ale nie utożsamiając — ze sposobem widzenia młodocianych bohaterów, bądź — rzadziej — dysponując wszechwiedzą wyprzedza rozgrywające się wydarzenia. Ale i wówczas żartobliwie-liryczny ton opowiadania pozwala mu na zachowanie dystansu wobec świata przedstawionego. *Dolina Issy* zajmuje tu jakby miejsce pośrednie: zarówno wszechwiedza jak subiektywizm narracji zostały w niej poważnie ograniczone.

Narratorem powieści jest — wymieniony z nazwy — kronikarz, który relacjonuje perypetie głównego bohatera, Tomasza, kreśląc przy okazji małą monografię społeczności doliny Issy. Jego relacja oscyluje między punktem widzenia zbliżonym do opinii zbiorowości, a możliwościami percepcyjnymi bohaterów: nigdy przecież nie narusza ich psychicznej autonomii i nie przekracza bariery mowy pozornie zależnej. W tę narrację włączają się jakby inne głosy, wykraczające poza kompetencje kronikarza: narratora auktorialnego, który wygłasza budujące sentencje, wybiega w przyszłość poza opisane w powieści zdarzenia i w tok fabularny wplata historię Michała Servetusa, oraz badacza, dla którego społeczność Issy staje się przedmiotem socjo-psychologicznego studium. Wiąże się z tym szerokie użycie zwrotów typowych dla wywodu naukowego, a więc ujawniających dążenie do precyzji wypowiedzi oraz hipotetyczność zawartych w niej sądów. Dla przykładu: „jak to się określa” (25), „należy zrozumieć” (47), „nie do nas należy sądzić” (71), „nie jest bynajmniej wykluczone” (84), „powstaje podejrzenie” (91), „chciałoby się znaleźć porównanie” (105) itp. Tym zwrotom towarzyszy częste posługiwanie się formami bezosobowymi widoczne zwłaszcza w opisach powtarzających się zwyczajów ludowych, świąt religijnych i obrzędów. Ta forma posiada zresztą swe uzasadnienie wyrażone wprost w powieści: „opowiadając nie wie się, jaki wybrać czas, terazniejszy czy przeszły, jakby to co minęło nie było całkowicie minione dopóki trwa w pamięci pokoleń — czy tylko jednego kronikarza.” (D 9). Oprócz unieśmiertelniającej funkcji pamięci odgrywa tutaj rolę chęć przeniesienia dawnych przeżyć w bezczas odwiecznego rytuału, gdzie następstwo pór roku i świąt kościelnych, prac rolniczych i polowań splatają się ze sobą nierozdzielnie. Temu też służą pewnie rozsiane w powieści sentencje, które obok przesądów charakterystycznych dla archaicznej zbiorowości: „wąż wodny jest święty i kto go zabije przywoła na siebie nieszczęście” (D 87). — zawierają treści o zasięgu uniwersalnym np.: „Bo nadmiar światła umniejsza istnienie” (109), albo: „Dopóki składamy dowód, że panujemy nad faktem własnej zagłady mówiąc o nim, zdaje się nam, że nigdy nie nastąpi” (188).

Można by rzec, iż w powieści Miłosza zderzają się ze sobą — re-

alizowane w najrozmaitszy sposób — dążenie do maksymalnej obiektywizacji ze skłonnością do mitologizacji. Wystarczy pod tym kątem przeczytać pierwsze zdania *Doliny Issy*. Rozpoczyna się ona słowami: „Należy zacząć od opisu Kraju Jezior, w którym mieszkał Tomasz” (D 5). Po podaniu garści informacji o położeniu geograficznym, ukształtowaniu terenu, opisu flory i fauny oraz poziomu cywilizacyjnego ludności następuje akapit, gdzie czytamy: „Osobliwością doliny Issy jest większa niż gdzie indziej ilość diabłów” (D 7). Oczywiście, narratora auktorialnego zaczyna wyręczać opowiadacz przyjmujący zakres wiedzy i mentalność pierwotnej społeczności, onże kronikarz, który gdzie indziej stwierdzi, iż do jego obowiązków „nie należy dostarczanie szczegółów o wszystkich postaciach, jakie pojawiają się w polu widzenia” (D 26). Ale równocześnie — tym samym zobiektywizowanym stylem jakby z przewodnika turystycznego — wprowadzony zostaje do powieści, nie bez przymrużenia oka, świat fantastyki ludowej.

Niebezpieczną skłonność do mitologizacyjnych przekształceń własnej przeszłości zauważył Miłosz u siebie dość wcześnie i od początku usiłował ją zwalczyć dystansem i autoironią. W zapomnianym obecnie, a kiedyś nagrodzonym na konkursie „Pionu” opowiadaniu pisał m. in.:

„Wielu ludzi zachowuje dla swego dzieciństwa uczucie zbliżone do adoracji, nosząc (je) w sobie niby kapliczkę poświęconą tajemnemu kultowi (...) Ale ja w imię tego nieskażonego świata buntowałem się przeciwko porządkowi życia tak mocno, że bunt obrócił się wstecz, potępiając przesadne wymagania; użyłem za pretekst walki z wszelką słabością i wypeniłem w sobie mgłę, jaka okrywa krajobrazy oglądane naiwnymi oczami”.⁴

Dość podobny był pisarski zamiar Macha i Konwickiego: każdy z nich pragnął przecież odkryć niezmitologizowaną prawdę dzieciństwa i każdy z nich — w większym niż Miłosz stopniu — uległ liryzmowi wspomnień. Być może, zadecydowały tutaj osobiste przeżycia autorów, czego wyrazem jest choćby odmienne ukształtowanie przestrzeni świata przedstawionego. Wprawdzie wszystkie trzy powieści prezentują charakterystyczny dla utworów autobiograficznych układ koncentrycznie rozszerzających się kół: dom — ogród — rodzinna okolica — obcy świat⁵, ale bohaterowie Macha i Konwickiego znajdują się w położeniu dramatycznym, muszą się o aksjologiczne uporządkowanie przestrzeni ubiegać. Dom nie daje im bezpiecznego schronienia, lecz ulega presji obcych i wrogich sił ze-

⁴ C. Miłosz, *Obrachunki (nowela)*, „Pion”, 1938, nr 23.

⁵ Zob.: M. Czermińska, *Dom w autobiografii i powieści o dzieciństwie* (w zbiorze: *Przestrzeń i literatura. Studia pod red. M. Głowińskiego i A. Okopień-Sławińskiej*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1978, s. 232).

wewnętrznych. Każdy z tych bohaterów jest w jakiś sposób bezdomny, przynajmniej wewnętrznie. Utraciwszy ojca bohater Macha błąka się po obcych mieszkaniach i niegościnnym miasteczku, nigdzie nie znajdując oparcia. Chłopcy z *Dziury w niebie* toczą o teren swych zabaw nieustanną i zaciętą batalię. Każda z tych wizji odsłania osobistą, a zarazem ponadjednostkową prawdę: rozbita przestrzeń o zachwianych granicach i niestabilnym centrum jest w istocie funkcją, bądź symboliczną reprezentacją przestrzeni prawdziwej, tej, która objawia się momentalnie w sferze międzyludzkich stosunków. Dla Macha podstawową sprawę stanowi określenie stosunku chłopca do własnego ojca i do kobiety: szukanie oparcia i wyłanianie zarazem własnej niezależności. Utraciwszy duchowo ojca jego bohater — nie tylko w tej powieści — nie potrafi zbliżyć się do płci odmiennej; tyleż go ona fascynuje, co przeraża. Erotyka jawi mu się jako nieokiełznany żywioł, uniemożliwiający osobowe urzeczywistnienie. U Konwickiego z kolei dzieciństwo to historia nieudanej socjalizacji, nie spełnionej miłości i nie docenionego poświęcenia. Dramat przewycięzania upokorzeń wynikających z własnych ułomności i niskiego statusu społecznego, zdobywanie pozycji w grupie rówieśniczej, a potem w społeczeństwie — kończy się porażką. Dla bohatera — znowu nie tylko tej powieści — dotkliwa wydaje się świadomość niewspółmierności marzeń i realizacji, miłości i jej spełnienia, poświęcenia i obojętności.

Tomasz ma wszystko co do szczęścia potrzebne: przyjazny dom dziadków, ogród, rzekę, las — a przecież i on cierpi na poczucie sieroctwa, opuszczenia, wydziedziczenia. Dlaczego? Przed odpowiedzią na to pytanie wypada bliżej przyjrzeć się światu przedstawionemu *Doliny*. Otóż poza kolorytem lokalnym — co zrozumiałe — przestrzeń powieści Miłosza różni się od poprzednio omówionych swą dwuwarstwową strukturą: świat ma oblicze jasne i ciemne, ludzkie i demoniczne. Bo owe diabły znad Issy, mimo swej zabawnej aparycji, nie są zupełnie nieszkodliwe: stanowią przecież symbol zła, które nie jest tylko tworem wyobraźni, lecz stałym elementem bytu. Pod tym względem *Dolina* przypomina bardzo *Dziadów* cz. III; groteskowe figury diabłów noszących osiemnastowieczne kostiumy w niczym nie pomniejszają powagi zmagania dobra ze złem. Jeśli więc czytamy, że „Rozmaite Siły obserwowały Tomasza w słońcu i zieleni i osądzały go według zakresu swojej wiedzy” (D 19), to należy traktować tę wypowiedź całkiem poważnie. Bez uwzględnienia stale w niej obecnego metafizycznego wymiaru — powieść Miłosza pozostaje niezrozumiała.

Czymże zatem jest owa demoniczność? Na imię jej — konieczność. Jak podpowiada diabelskie alter-ego Baltazara „cokolwiek już stało się, wygląda jakby musiało się stać i jakby nie mogło być

inaczej" (D 146). Ten nadrzędny porządek, którego geneza i skutki wymykają się rozumieniu, włada zarówno przyrodą jak człowiekiem. „Jeśli Natura jest naszym wrogiem, a my jesteśmy jej częścią, to ten wróg jest w nas i jakąkolwiek wybierzemy broń będziemy nosicielami naszej własnej zagłady”.⁶ To z gruntu manichejskie — jak słusznie dowodzi Vallee — przekonanie prowadzi Mikośza do wyodrębnienia trzech możliwych postaw wobec tak rozumianej konieczności.

Pierwszą jest podporządkowanie się i uległość wobec nadrzędnego porządku. Postawę tę reprezentuje Baltazar, który przypomina po trosze Obcego Camusa: zabija, jak tamten, przypadkowo, bez wyraźnych i racjonalnie wytłumaczalnych motywów, stając się posłusznym narzędziem działającej przezeń siły. Ale gdy tamten na swój czyn obojętnie przystaje, gdyż w obliczu śmierci wszystkie działania wydają mu się równie absurdalne, Baltazar nie może pogodzić się z przyrodzonym stanem rzeczy, nie wygasa w nim rozpaczliwa potrzeba potwierdzenia sensu swej egzystencji. Buntuje się więc rozpaczliwie, bez nadziei, z przekonaniem, że został już potępiony. Odmowa zgody na absurd istnienia oddaje go we władzę demona i doprowadza do samozagłady.

Ocalenia w wierze religijnej szuka babka Dilbinowa. Dotkliwie doświadczona przez los, zawiedziona we wszystkich swych nadziejach, ogołocona z tego co przedstawiało dla niej wartość, uporczywie wierzy w rekompensatę swych cierpień po śmierci. Jej wiara tyleż budzi litości, bo ugina się pod brzemieniem fizycznego i duchowego bólu, co szacunku, gdyż jest do końca niezłomna i niezachwiana w nadziei odzyskania ostatecznego sensu.

Jakby poza dobrem i złem żyje babka Misia. Doskonale obojętna na cudze cierpienia, zagłębiona w swej cielesności, niewinna przez niemal zwierzęcą nieświadomość. „Zamiast natężyć wolę w dążeniu do celu, rozluźniała się, żaden cel nie zdawał się jej godny wysiłku. Nie należy dziwić się, że nie wnikała w potrzeby i troski innych. Chcą, potrzebują, a dlaczego?” (D 232).

Dzieje tych trzech postaci stanowią symboliczny komentarz do egzystencjalnych niepokojów Tomasza. Będą dla niego jakby horyzontem możliwych rozwiązań, o które potraci, ale z których żadne nie wyda mu się wystarczające i ostateczne. Nie od razu też będzie mu dana wiedza o istnieniu bezlitosnej konieczności.

Powieść Mikośza, podobnie jak poprzednie, trafnie wskazuje na pewien rys charakterystyczny dla dziecięcego poznania. Jest nim mianowicie kreacja rzeczywistości zastępczej, lepszej i doskona-

⁶ L. Vallee, op. cit. Dalsze moje wywody stanowią rozwinięcie i uzupełnienie spostrzeżeń Autorki na temat postaw w *Dolinie Issy*.

szej od prawdziwej, a przy tym — bardziej zrozumiałej, gdyż mieszczącej się w możliwościach umysłowych dziecka. Każdy z młodych bohaterów mitologizuje, dopełnia zmyśleniem — łaknącym dobra, prawdy, jasności — te miejsca, które w otaczającym świecie wydają się wrogie, ciemne, zagadkowe. Chłopcy z *Dziury w niebie* poszukują niezwykłych przybyszów, którzy aktem magicznym mają zmienić życie mieszkańców Dolnych Młynów na dostojniejsze i barwniejsze. Na trywialnej intrydze, rozgrywającej się w prowincjonalnym miasteczku, osnuwa swe fantazje bohater Macha. Słowem — budują oni swoistą hipotezę rzeczywistości. Nie inaczej postępuje każdy badacz: wpierw tworzy teorię, później konfrontuje ją z empirią. Ale on z góry przystaje na tymczasowość i niepewność swych rozwiązań, zgadza się na to, by rzeczywistość sama korygowała o niej wyobrażenie. Tymczasem dziecięca hipoteza świata jest z założenia samowystarczalna. To próba podporządkowania rzeczywistości rojeniom o niej. Próba niemożliwa, gdyż nie licząca się z wymową faktów, a zarazem tragiczna, ponieważ z góry skazana na klęskę. Bowiem przekroczenie przełęczy między pomyślanym i wyobrażonym, a dotykającym i realnym nieuchronnie burzy marzenie. Kończy się dzieciństwo, zaczyna dorosłość. „Jaka szkoda, że wszystko rozumiem” — powiada Polek z *Dziury w niebie*.⁷ W ten sposób wychodzi na jaw podstawowy paradoks poznania: dążąc do ogarnięcia całości trzeba przystać na fragmentaryczność, pragnąc pewności — zgodzić się na hipotetyczność, żądając stałości — ulec zmianie. Prawdziwe piękno poznania rezyduje w przedrefleksyjnym i nieświadomym swych ograniczeń działaniu, w niczym nieskażonej aktywności. Powieści Macha i Konwickiego pokazały drogę do kresu dziecięcego poznania, Miłosz ponadto przedstawił przemiany „ja” poznającego.

Wypada w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jedną znamioną różnicę dzielącą *Dolinę* od poprzednio omawianych powieści. Otóż Konwicki i Mach, prezentując perypetie swych bohaterów, skupiają się na krótkim fragmencie ich życia. Tymczasem Miłosz najwyraźniej — nawet za cenę psychologicznego prawdopodobieństwa — zdążył do stworzenia swoistej syntezy dziecinnych doświadczeń. Psychofizyczny rozwój Tomasza, nieraz uderzający trafnością i przenikliwością obserwacji, jest przecież pokazywany nierównomiernie, w nagłych zbliżeniach. Zacierają się granice chronologiczne, nigdy do końca nie można być pewnym ile lat w danym momencie ma bohater. I niewiele pomagają tutaj informacje w rodzaju: „nie tego, dopiero następnego lata” (D 122), czy: „kiedy miał już już skończonych dwanaście lat” (D 164). Nie wiadomo więc dokładnie w którym momencie swego rozwoju stworzył Tomasz Królestwo Puszczy,

⁷ T. Konwicki, *Dziura w niebie*, Warszawa 1965, s. 360.

gdzie chronił się przed nieprzytulnością świata. Przystępu do tego Królestwa broniły puszcze i trzęsawiska, a wstęp mieli tylko uprzywilejowani — ci, co poświęcili życie bezinteresownej pasji. Ale dziecięce fantazje łączą się z całkiem poważnym zajęciem: chłopiec zbiera rośliny, obserwuje przyrodę, zapisuje łacińskie nazwy ptaków. Ulotną wielokształtność Natury usiłuje przyszpilić nazwaniem gatunku, zamieniając jednostkowe w ogólne, niepowtarzalne — w schematyczne, realne — w językowe. Podobnie jak sam Miłosz, który wspomina po latach: „W tej woli klasyfikacji był wściekły arystotelizm, powtarzałem wczesne procedury porządkowania otaczającego nas świata, jakby prawdą było, że dzieciństwo, chłopięctwo, dojrzałość odpowiadają fazom przez jakie przechodzi ludzkość”.⁸

Inną drogą w głąb przyrody było dla Tomasza polowanie. Stanowi ono — jak kiedyś zauważył Jan Błoński — „symbol poznania natury. Inaczej: nie wynik poznania, ale sam akt poznawania interesuje Miłosza — przedstawia on przyrodę, nierozzerwalnie złączoną z jej odkrywcą”.⁹ Ale i ten rodzaj poznania Natury, jakże doskonały, bo pozwalający dostrzec i naśladować rządzące nią prawa, także natrafia na nieprzekraczalną barierę. Chęć posiadania, pragnienie zatrzymania zmiennego piękna mogą być spełnione tylko za cenę urzeczowienia: „Mieć. Gdyby w rękę trzymał strzelbę, strzeliłby, bo nie można tak trwać, kiedy podziw wzywa, żeby to, co go wywołuje zachować na zawsze. Ale co by się wtedy stało? Ani łasicy, ani podziwu, rzecz martwa na ziemi (...)” (D 24). Czy nie polowaniem na umykający sens zjawisk i nietrwałe piękno świata jest Miłoszowa poezja? I czy nie rodzi się ona także z „wściekłego arystotelizmu”, chęci porządkowania rzeczywistości oraz przeskoczenia rozpadliny między słowem i rzeczą? By przypomnieć choćby:

Z otchłani dla nieochrzczonych młodzianków i dusz zwierzęcych
niech wyjdzie martwy lis i zaświadczy przeciw językowi.

W mrówczym świetle igliwia stojący sekundę przed chłopcem którego
wezвано żeby mówił o nim czterdzieści lat później.

Nie ogólny, pełnomocnik idei lisa w płaszczu podbitym uniwersaliami.

Ale on, mieszkaniak kamienistych jelniaków niedaleko wioski Żegary.

Na trąbach i na cytrze UP 299

Dolinę Issy wypada zatem odczytać jako poetycką przypowieść o chłopięcej inicjacji. Inicjacja ma w swym źródłosłowie dwa sensy: wtajemniczenie i wprowadzenie; poznanie sekretu jest zarazem mo-

⁸ C. Miłosz, *Widzenia nad zatoką San Francisco*, Paryż 1969, s. 19.

⁹ J. Błoński, *Dolina Issy*, „Przegląd Kulturalny”, 1957, nr 24.

mentem wejścia w społeczność dorosłych. Wyjątkowo trafna intuicja, poparta pewnie etnograficznymi zainteresowaniami, podszeptała Miłoszowi, iż inicjacja stanowi przekroczenie trzech podstawowych kręgów poznania: erosu, sacrum i praxis. Jak wiadomo, sfery te, występując w obrzędach ludów pierwotnych, nakładały się na siebie i tworzyły magiczny krąg sensów i działań, które adept musiał sobie przyswoić. Rytuał inicjacyjny był poznawaniem — pod kierunkiem prowadzącego — utrwalonych przez tradycję reguł postępowania, które miały zapewnić osobiste powodzenie, opiekę bóstw i udane łowy. Słowem — uczyły jak życie przedłużać, jak je zachować i jaki mu nadać sens. Bettelheim — jak zauważa Danuta Danek — interpretuje obrzędy inicjacyjne „jako symboliczny wyraz dążności człowieka do osobowościowej pełni. Pełni, która dla człowieka pierwotnego ma zarazem nieodłącznie wymiar kosmogoniczny”.¹⁰

Wbrew pozorom, to wcale nie jest odległe od *Doliny Issy*. Tomasz również przechodzi trzy kręgi wtajemniczenia. W sekrety cielesnego pożądania wprowadza go Magdalena, kobieta w oczach opinii grzeszna i upadła. Jako kochanka księdza budzi powszechne zgorzsenie, które doprowadza w końcu do wygnania jej ze wsi. Nie mogąc znieść rozstania Magdalena popełnia samobójstwo. Jej losy to dzieje nieokiełznanej namiętności, nie liczącej się z prawami ludzkimi i boskimi, sięgającej aż za grób, bo i po śmierci duch Magdaleny odwiedza miejsca gdzie była szczęśliwa. Ale jest to również wskazanie na dwuznaczny związek erotyki z rozkładem. Ten wątek wystąpi w koszmarze sennym Tomasza:

Widział Magdalенę w ziemi, w samotności olbrzymiej ziemi i przebywała tam od lat i na zawsze. Jej suknia rozpadła się i płatki materii mieszały się z suchymi kośćmi a kosmyk włosów, który wślizgiwał się na policzek nad kuchenną płytą, przylegał do trupiej czaszki. A równocześnie była przy nim taka sama jak wtedy kiedy wchodziła w wodę rzeki i w tej równoczesności zawierało się poznanie innego czasu niż ten jaki jest nam zwyczajnie dostępny. (...) Właściwie może to nie był nawet sen, bo leżąc na najgłębszym dnie, pod powierzchnią realnych zjawisk, czuł cielesnego siebie, skazanego, rozpadającego się, już po śmierci, a zarazem biorąc udział w tym unicestwieniu, zachowywał zdolność stwierdzenia, że on tu jest ten sam co on tam.

D 53—54

Fascynacja erotyczna, jeszcze niejasna, na poły świadoma, kojarzy się z refleksją o nieuchronnym końcu i biologicznym rozkładzie

¹⁰ D. Danek, *Wstęp* do: B. Bettelheim, *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska* (1), tłum., D. Danek, „Teksty”, 1978, nr 3.

ciała. Ruch wyobraźni pozwala przekroczyć czas fizyczny i ujrzeć siebie jednocześnie w wymiarze życia i śmierci. Czy trzeba przypominać, że erotyka w poezji Miłosza pogrążona jest zawsze w ciemności braku, niedosytu, niespełnienia, śmierci?

Spotkaniu ze sferą sacrum towarzyszy bluźnierstwo i herezja. Tomasz staje się świadkiem eksperymentu, który ma dowieść istnienia Boga. Starszy od niego Domcio postanawia wywołać gniew Boży: znieważa hostię, oczekując karzącego pioruna. Ale niebo milczy. Z kolei od swego dziadka Tomasz poznaje zawikłane perypetie życiowe jednego z przodków rodu, arianina Hieronima Surkonta. Chłopca zaczynają więc nadożyć wątpliwości: jak dotrzeć do Absolutu, jeśli Jego obecność jest tak niepochwytana, a dogmat o Nim niepewny? Kto decyduje o tym, jakiego się jest wyznania? „Jak to jest, że jest się tym kim się jest? Od czego to zależy? (D 98).

W tajniki życia zwierząt i ptaków oraz w arkana sztuki łowieckiej wprowadza Tomasza pan Romuald. Ale mimo swych najlepszych chęci, chłopiec nie zostanie myśliwym. Stwierdzi bowiem — w czym słyhać pogłos Miłoszowych zainteresowań manicheizmem — że polowanie to konieczność zabijania, a zwierzę unicestwia się na wieczność, bez szansy na jego Odkupienie. Ponadto pozostawanie w towarzystwie dorosłych pozwala na dokonanie nowego odkrycia:

„Po raz pierwszy zauważał, że on sam to niezupełnie on sam. Jeden taki, jak to sam we środku czuł, a drugi zewnętrzny, cielesny, tak jak się urodził i nic tu nie należało do niego”

(D 164).

Spojrzenie innych uprzedmiotowia, a konfrontacja własnych umiejętności z możliwościami otoczenia — odsłania przykre braki.

Każde z wtajemniczeń pogłębiło więc w Tomaszu poczucie dwoistości, niepewności i rozdarcia. Gdzież tu miejsce na świadomość pełni i współuczestnictwa! Przeciwnie — za każdym razem zerwane zostają związki bohatera z — kolejno — płcią odmienną, grupą rówieśniczą, kręgiem dorosłych. Miłosz opowiada historię inicjacji nie dopełnionej: kłopoty adepta posłusznego, lecz jakby oszukanego w swych oczekiwaniach, bo szukał on innej prawdy niż została mu ofiarowana. Zza każdego jego doświadczenia przeziiera bezsens, dwuznaczność lub śmierć. Dlaczego? Bo poznawszy konieczność nie godził ulec jej prawom. Ale także — chciał osiągnąć za wiele, żądał całkowitego posiadania. Podglądał kąpiącą się Magdalenę, by wydrzeć tajemnicę jej intymności, uczestniczył w świętokradczej próbie, pragnąc namacalnego dowodu na istnienie Bóstwa, podpatrywał przyrodę, aby odczytać z niej porządek wszechrzeczy. I zawsze poniósł porażkę. Kobieta pozostanie dlań niedocieczona w swej psychicznej i biologicznej odrębności, niebiosy przytłoczą go swoją obojętnością — będzie żywił jedynie niepewną nadzieję w ostateczny

sens bytu, wreszcie Natura nie pozwoli mu sobą zawładnąć. Przegrana rodzi — w Tomaszu, czy samym Miłoszu? — lęk przed fundamentalną odrębnością, nieskończonością, nieobliczalnością. Strach Absolutu. Strach Natury. Strach kobiety.

O dwu ostatnich Miłosz pisze wprost w *Widzeniach nad zatoką San Francisco*.

Ale gdybyż to można było oddać się, powierzyć siebie, zginąć w tym drugim z dwóch. Jak można, jeżeli to jest inne i podobnie jak tamto inne, Natury, wabi wymykając się, a choć budzi pragnienie pozbycia się świadomości, nie będzie posiadane inaczej niż przez gwałt świadomy. Rajska dolina, zanurzyć się w niej, zapomnieć, nie, ona czeka na włóczęgę myśliciela, na radło karczownika, na groteskowy akt zdobywcy, któremu, kiedy dąży w pierwotną szczęśliwość poza myślą i kontrolą, nie wolno pozbyć się myśli i kontroli.¹¹

Inicjacja jest — ostatecznym — wygnaniem z raju, ujawnia ona bowiem podstawowe pęknięcie, manichejskie rozdarcie, które przebiega świat i ludzką istotę. Jedynie powrót do stanu niewinności może przywrócić poczucie pełni, całości, zdomowienia i tożsamości. Miłosz nie ma złudzeń co do możliwości takiego powrotu, choć nie przestaje o nim marzyć. Ostateczne schronienie znajdzie więc Tomasz w ramionach matki co ma wymowę symboliczną.

Wypada w końcu przypomnieć jeszcze raz cytowane wyżej fragmenty *Doliny Issy*, gdyż formułują one fundamentalne przeświadczenia filozoficzne Miłosza. Pierwsza konstatacja brzmi: świadomość musi się uporać z problemem nieuchronności śmierci. Druga konstatacja: człowiek został wrzucony w istnienie bez pytania o zgodę i postawiony w miejscu, którego nie wybierał. Trzecia konstatacja: istnieje zasadniczy rozdźwięk między naszym o sobie wyobrażeniem, a „nie-ja”. Byt ku śmierci, byt i konieczność, stosunek bytu i świadomości — czy trzeba dowodzić, że są to problemy w pisarstwie Miłosza podstawowe? Pisze przecież:

Gdybym chciał być niesprzeczny. Ale nie.

Co znaczy UP 217

Gdzie indziej:

Swój własny a jeden z wielu
Nie mam w sobie przyjaciela,
Czas mnie na dwoje rozdziela.

Miasto bez imienia UP 282

Albo:

Pisane było, tajnym pismem genów.
Albo diabeł znad Niewiaży, niedochrzczony,

¹¹ Op. cit., s. 25–26.

Ze mną szlachcicem grał w szachy, plenipotent
 Bliżej nieznanym tellurycznym mocy.

Gdzie wschodzi słońce... UP 364

Takie przykłady można by mnożyć. Bo poeta przystaje na ową sprzeczność i rozdarcie, a w osiągnięciu, choćby zastępczo, kosmicznego współuczestnictwa, lub przynajmniej w wysłowieniu jego dośkliwego braku — upatruje jeden z głównych celów swej twórczości. Samego zaś sensu szuka w historyczności i eschatologii. Nie ma przecież zaufania — jak zauważył Błoński — do praw rządzących historią;¹² one go przerażają swym bezwzględny okrucieństwem: w *Traktacie poetyckim* Duch Ziemi i Duch Dziejów wiodą się zgodnie pod ręce w tańcu śmierci. Natomiast „otuchę czerpie z dorobku historii, tradycji współżycia ludzkiego, której szuka chętniej w codzienności, niż w wielkich wydarzeniach”.¹³

Oparcia poszukuje także w wymiarze eschatologicznym: w nieustannie — mimo tylu zaprzeczeń — ponawianej nadziei w ostateczne wypełnienie czasów, w zwycięskie apokatastasis.

Łatwiej teraz zrozumieć, dlaczego uniwersum poezji Miłosza tak dalece różni się od poetyckiego świata Różewicza, który jest przecież jego uczniem. Otóż dla Różewicza wymiar eschatologiczny w ogóle nie istnieje, poeta odrzuca go jako kłamliwą uludę świadomości, nie mogącej się uporać z koniecznością umierania. Żąda zaś by człowiek kształtował swój system wartości bez gwarancji w ponadczasową sankcję i w sprzeczności wobec historii, która przyniosła doświadczenie nihilizmu. Miłosz nie zbagatelizował ważności tego doświadczenia i wyciągnął zeń myślowe konsekwencje, czego dowodem choćby *Dzieci Europy*; fundamentalne znaczenie miała przecież dla niego refleksja nad uwikłaniem człowieka w Naturę. Szaleństwo dziejów stawalo się jakby jeszcze jednym potwierdzeniem obecności w bycie, przedmiotowo i skrajnie deterministycznie pojętej, konieczności. Ale obydwu poetów zbliża jednak znaczenie jakie przypisują indywidualnej decyzji, osobistej odpowiedzialności, heroicznej postawie i gestom prostej, ludzkiej życzliwości przeciwstawiającym się obojętnej i zreifikowanej cywilizacji współczesnej.

czerwiec 1980

Aleksander Fiut

¹² J. Błoński, op. cit.

¹³ Ibidem.

O MARIANIE ZDZIECHOWSKIM

W dniu 29 lutego 1980 o godz. 18 w sali warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej przy ul. Kopernika odbyło się spotkanie poświęcone pamięci zmarłego przed 42 laty Mariana Zdziechowskiego — myśliciela i pisarza, profesora Wszechnicy Jagiellońskiej i rektora Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie; autora prac z dziedziny historii literatury, filozofii, myśli religijnej i polityki. Składało się ono z dwu części: w pierwszej, cztery krótkie referaty wygłosili w kolejności — prof. Stanisław Stomma, Jan Skoczyński, Zofia Tyc-Mocarska oraz Marcin Król. W części drugiej wywiązała się ożywiona dyskusja, w której wzięli udział: prof. Andrzej Walicki, prof. Andrzej Grzegorzczak, Krzysztof Dybciak, prof. Irena Sławińska i Irena Burzacka.

Poniżej publikujemy wypowiedzi referentów, a także głosy niektórych dyskutantów. Dołączyliśmy do nich napisany w latach wojny i wydrukowany w tomie Prywatne obowiązki esej Czesława Miłosza oraz dwa teksty samego Zdziechowskiego. Mamy nadzieję, że publikacja nasza przyczyni się do wzrostu zainteresowania osobowością i duchową spuścizną przedwcześnie zapomnianego humanisty i wielkiego człowieka, którego dorobek powinien znaleźć właściwe miejsce w kulturze polskiej.

(Tytuły referatów pochodzą od redakcji).

STANISŁAW STOMMA

MARIAN ZDZIECHOWSKI — POSTAĆ I DZIEŁO

Postawiłem sobie zadanie przypomnienia osoby Mariana Zdziechowskiego. W miarę możliwości będę się starał zarysować jego portret duchowy, trzeba będzie w tym celu sięgnąć także do jego twórczości. Zdziechowski zmarł w roku 1938. Od jego śmierci upłynęły 42 lata. Niedługi to okres, wystarczył jednak, by jego osoba i twórczość uległy zapomnieniu. Dlatego zacznę od króciutkich danych biograficznych.

Marian Zdziechowski urodził się w roku 1861 w Nowosiólkach w Ziemi Mińskiej. Zmarł 5 października 1938 w Wilnie. Studiował w Petersburgu i Dorpacie. W latach 1899—1914 był profesorem Uni-

wersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, w latach 1919—1938 profesorem, a w roku akademickim 1925/26 rektorem Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Wykładał literaturę powszechną — francuską, angielską, rosyjską. Wykłady jego ujęte były zawsze monograficznie.

Dorzućmy do tego próbę naszkicowania zewnętrznego wizerunku Zdziechowskiego. Poznałem go jako człowieka w starszym już wieku. Sylwetka jego dobrze znana była Wilnu, wileńskiej ulicy. Siwy, szczupły, niewysoki pan, o charakterystycznej nerwowości ruchów. W istocie był człowiekiem o wielkim spokoju wewnętrznym i szczególnym darze skupienia. Prof. Stanisław Swianiewicz — przed wojną docent ekonomii na USB — tak charakteryzował sylwetkę Zdziechowskiego, pisząc o nim z okazji jubileuszu 50-lecia twórczości literackiej:

„Zdziechowski jest człowiekiem o sercu rycerskim. Ten szczupły, wyprostowany starzec, codziennie żwawo wspinający się w mroku zimowych popołudni na strome zbocza lesistych wzgórz Antokola, ma w sobie coś z dawnego wojskowego. Tylko nerwowość ruchów zdradza, że przez całe życie operował nie szablą, lecz piórem (...)”.

Przytaczam te słowa, bo są one wyjątkowo trafne. Patrząc na niego, nie myślało się: „profesor”. Mnie narzucało się zawsze skojarzenie z Don Kichotem.

Tyle, gdy chodzi o wizerunek zewnętrzny. Przejszć teraz chcę na inne, głębsze piętro refleksji i spróbować powiedzieć coś o duchowym portrecie tego człowieka. Należę do nielicznych już w Polsce ludzi, którzy znali go osobiście. W latach 1933—36 pełniłem funkcję jego quasi-sekretarza, pomagałem mu w pracach wydawniczych. Mogłem często się z nim stykać. Nieraz stawiałem sobie pytanie: Dlaczego Zdziechowski tak mnie oczarował, dlaczego poddałem się urokowi jego osoby i fascynacji jego myślą?

Była w nim niezwykła wrażliwość moralna, można powiedzieć — wrażliwość doskonała, zmysł moralny niebywale wyczulony i dominujący w osobowości. Zdziechowski wczuwał się w moralne aspekty spraw ludzkich i reagował z ogromną, właściwą mu żywością. Na zło odpowiadał oburzeniem, połączonym z oznakami silnego, osobistego zaangażowania. To wyznaczało jego stosunek do spraw współczesnych i minionych. Był zawsze po stronie niesłusznie prześladowanych. Stąd jego żywa sympatia do Węgier po I wojnie światowej, po traktacie w Trianon. Uważał, że naród węgierski padł ofiarą niesprawiedliwości, że wyrządzono mu krzywdę, wcielając tereny historycznie i etnicznie węgierskie do państw zwycięskich.

Wybuchu II wojny światowej Zdziechowski nie dożył. Ciężko chory, w szpitalu dowiedział się o agresji Hitlera na Czechosłowację

i oderwaniu Sudetów. Przeżywał to niezmiernie mocno, kierując swą gorącą sympatią do Czechów — polecił ślać depesze pełne współczucia i solidarności do zaprzysiężonych profesorów czeskich.

Gdy w roku akademickim 1930/31 wybuchiły w Wilnie ostre ruchy antyżydowskie i młodzież studencka wzięła w nich czynny udział, Zdziechowski zareagował gorącym protestem. Wracał i później do tej sprawy. Swemu oburzeniu dał wyraz przemawiając w auli USB, z okazji uroczystości jubileuszowej, urządzonej na jego cześć przez Uniwersytet i połączonej z nadaniem doktoratu honoris causa. Obecny na sali rabin senator Izaak Rubinsztejn dziękował mu za to w słowach czułych i uroczystych.

Także jego niezwykle ostry i negatywny stosunek do komunizmu, który z upływem lat coraz bardziej się pogłębiał i coraz mocniej absorbował jego myśl, był następstwem reakcji moralnej. W komunizmie widział Zdziechowski groźne niebezpieczeństwo dehumanizacji kultury, niezależnie od niego zaś prześladowała go wizja terrozu, rozpetanego w następstwie rewolucji. Z patosem i uporem Kassandry przepowiadał zwycięstwo komunizmu w Europie.

Niezwykle silne wyczulenie na zło moralne i tragiczne jego przeżywanie stało się u Zdziechowskiego główną inspiracją myślową i motorycznym impulsem, kierującym reakcjami. To także stanowi punkt wyjścia jego myśli filozoficznej i, jak twierdzą, genezę filozoficznego pesymizmu, który głosił. Nie była to umysłowo wypracowana ani teoretycznie tylko przyjęta teoria, ale rezultat własnych, dramatycznych przeżyć ujętych w ogólne wnioski. Ten ogromny pesymizm brał się z poczucia ogromu zła, zła bezmiernego, przed którym nie ma ucieczki, bo człowiek po ludzku czujący nie może się z życia wyłączyć i odizolować. Zdziechowski czuł się sam przytłoczony straszliwym brzemieniem zła, panującego w świecie.

Jedną z pierwszych przeczytanych przeze mnie jego prac była prytłaczająca swą treścią broszurka *O okrucieństwie*. Liczy ona tylko 60 stron i zawiera opisy największych w historii, masowo stosowanych okrucieństw. Inkwizycja, procesy czarownic, okrucieństwa rewolucji — to jej tematy. Kończy ją rozdział, zatytułowany *Człowiek a zwierzę*. Chcę na ten rozdział zwrócić szczególną uwagę, bo wiem, jak mocno odczuwał Zdziechowski poruszony w nim problem, jak bolał go on i przerażał. Okrucieństwo wobec ludzi może być czymś tłumaczone. Wiązać się może z walką przeciw przemocy, może być odruchem zemsty za doznane krzywdy. Okrucieństwo wobec zwierząt jest niewytłumaczalne — to luksus okrucieństwa, okrucieństwo dla przyjemności.

Kto tak szeroko widzi zło i tak głęboko je przeżywa, dla tego obraz świata musi być przerażający. Tak nieprzebrane zło moralne

suponować musi istnienie zła metafizycznego. Wniosek taki narzuca też obraz przyrody — brutalna walka o byt, zniszczalność istnień. Toteż myśl Zdziedchowskiego pochłania problem zła metafizycznego, źródeł zła. Zdziedchowski wciąż szuka jego wytłumaczenia — problem ten przewija się przez liczne pisma — ale szuka nadaremnie! Wytłumaczenia nie znajduje — potęga zła jest niewytłumaczalna. Odrzuca różne filozoficzne próby wyjaśnienia tego problemu, tłumaczenie chrześcijańskie, np. w wersji św. Tomasza, uważa za naiwne, nieporadne i nieprzekonywujące.

Pesymizm prowadzi go do Schopenhauera, poprzez tego filozofa zaś do myśli buddyjskiej i filozofii Indii. W filozofii Wschodu podkreśla Zdziedchowski twierdzenie, że świat z natury swojej jest zły, i że nakazem mądrości winno być tego zła przezwyciężanie, uwalnianie się od pożądliwości doczesnych i zdążanie do nirwany, do przezwyciężenia bytu.

Ale bieg jego myśli i tu się nie zatrzymuje, prowadzi dalej, do ostatecznego kresu. Jawi mu się wizja strasliwej otchłani, przed którą staje Konrad w Improwizacji z *Dziadów Części III*. Protestując przeciw mocy zła, Konrad w uniesieniu wypowiadać zaczyna myśl najokropniejszą. Woła do Boga: „powiem, żeś ty nie Ojcem ludów ale...” Konrad nie kończy. Dopowiada za niego szatan. Konrad pada zemdlony, ratuje go X. Piotr.

Scenie tej nadaje Zdziedchowski sens filozoficzny, widząc w niej ostateczny kres prometejskiego buntu przeciw mocy zła. Konrad omal nie powiedział, że przyczyną świata jest zło, że rządzi nim absolut zła. Zatrzymał się jednak nad brzegiem przepaści. Zdziedchowski wie, że prometejski bunt ku niej prowadzi, i dlatego nie daje się uwieść strasliwej logice tej myśli. Filozofię Schopenhauera uznaje za ostatnie ogniwo wnioskowania, ale jej nie przyjmuje. Znajduje ocalenie — ale nie w porządku rozumowania i nie w porządku ontologicznym. Znajduje je we własnym przeświadczeniu wewnętrznym, ratuje go świat wewnętrznego przeżycia, wewnętrzna duchowa pewność. Głos wewnętrzny mówi mu, że istnieje transcendentny świat ducha. Na tej subiektywnej pewności opiera się dlań afirmacja Istoty Najwyższej, która jest Absolutem i Miłością.

W cytowanej już rozprawce *O okrucieństwie* Zdziedchowski streszcza zwięźle swoje filozoficzne stanowisko wobec religii. Czyni to, odpowiadając na broszurkę prof. Baudouin de Courtenay, w której uczony ten stwierdza, że poczucie moralności każe mu odrzucić wszelką religię i przejść na stanowisko zdecydowanego ateizmu. Zdziedchowski pisze:

„Rozprawę swoją prof. Baudouin de Courtenay był łaskaw mnie przysłać. Dziękując, odpowiedziałem mu, że zgadzam się na wiele

rzeczy, które tam są, tylko inny wyciągam wniosek, podyktowany Galileuszowskim *è pur si muove*. Wprawdzie moje *è pur si muove* ma podstawę swoją nie w nauce, lecz w potrzebie serca, niemniej jednak jest mocne. Rozmyślanie nad zagadnieniem religii doprowadzały mnie zawsze i tak samo utwierdzają dziś we wniosku, że wiara jest gwałtem zadany rozumowi; zbyt głośno to, co się na świecie dzieje, świadczy, krzyczy przeciw Bogu. Silniejszą jednak nad to wszystko jest tęsknota za Pięknem przedwiecznym, absolutnym, którego blaski pociechą są nam i otuchą w życiu: głód rzeczy wiecznych, głód Boga, w którym tęsknota nasza ma ujście, staje się fundamentem wiary. Religia zaś nie daje się pomyśleć bez społeczności religijnej, bez Kościoła, Kościół bez wspólnej modlitwy i kultu."

Przebija w tym kantyzm. Oczywiście, Zdziechowski przejmuje metodę Kanta; twierdzi jednak, że jest to kantyzm „ex post”. Trzeba w związku z tym podkreślić szczególne znamiona postawy religijnej Zdziechowskiego.

W krótkim ustępie, przed chwilą tu cytowanym, mówi Zdziechowski, że tęsknota rzeczy wiecznych i głód Boga są fundamentem wiary. I zaraz dodaje: „Religia nie daje się pomyśleć bez społeczności religijnej, bez Kościoła (...)”. Tak więc pewność zdobyta na drodze doświadczenia wewnętrznego rozciąga się na dalsze kręgi świadomości. Skoro osiągnąłem wewnętrzną pewność co do istnienia Absolutu-Bóstwa, to mają stąd płynąć dalsze wnioski. Oczywiście staje się przyjęcie społeczności religijnej, Kościoła, także Objawienia. Dalej dojść można do doktryny i dogmatu. Wiara intuicyjnie przyjęta prowadzi do odbudowy religijnego myślenia już w zakresie ontologii. Czy jest w tym sprzeczność? Czy następuje tu przełamanie dotychczasowej postawy filozoficznej?

Ramy tej prelekcji są zbyt szczupłe, by w nich podejmować wyczerpującą dyskusję na ten tak złożony temat. Przypomnieć jednak trzeba, że w zakresie myśli religijnej autorytetem dla Zdziechowskiego był kardynał Newman, Zdziechowski pisał o nim z prawdziwym uwielbieniem. Newman opracował swoją *Logikę wiary* (*The Grammar of Assent*), w której, opierając się na filozofii Kanta, usiłuje uzasadnić doktrynę Kościoła wychodząc z własnego przeświadczenia wewnętrznego. Trafiamy tu na złożone problemy religijnego modernizmu, który na przełomie XIX i XX stulecia stał się żywym i silnym nurtem, skupiającym uwagę Kościoła.

Czy można jednak w ogóle mówić o niekonsekwencjach w myśli Zdziechowskiego? Mam wątpliwości, czy należy tę myśl traktować jako zamkniętą, zwartą doktrynę. Na pewno autorowi obca była chęć budowania takiej doktryny. Książki jego ukazują erupcję my-

śli, skierowaną w różnych kierunkach. Niektóre z tych myśli potwierdzają się, rysując postawę autora, ale nie ma próby zamknięcia ich syntezą. „Nie był filozofem szkolnym” — mówi o Zdziechowskim prof. Tatariewicz. Sedno rzeczy, gdy chodzi o jego filozofię religii, streszcza on sam, przytaczając powiedzenie szwajcarskiego filozofa Charles Secrétana: „Le monde est irrationnel — Dieu est un miracle”. Jest ono mottem głównej książki Zdziechowskiego — *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*. Bóg jest cudem.

Trudno orzec, czy postawa jego była przejawem niekonsekwencji, ale znaleźmy go jako gorliwego katolika, który swój Kościół głęboko kochał. We wspomnianej powyżej książce wyznaje Zdziechowski, że najpiękniejsze chwile swojego życia spędził na nabożeństwach nieszpornych. Dobrze go pamiętam w takim właśnie otoczeniu — mam go nieomal przed oczami, jak w Katedrze wileńskiej, z grubym mszałem w rękę, zimą ubrany w grube futro, bo kościoły wileńskie nie były ogrzewane i bywały lodowato zimne, nerwowo krąży wokół stall, w których kanonicy śpiewają psalmy niesporne, jakby szukał wciąż lepszego miejsca dla pełniejszego włączenia się w nabożeństwo. Jak sam wyznaje, wtopienie się w psalmy i uniesienie duchowe, które wtedy przeżywał, wiodły go do Kościoła i każały podporządkować się Jego autorytetowi.

Dla uzupełnienia tego portretu dodam jeszcze parę uwag o Zdziechowskim jako postaci życia narodowego, o jego stosunku do spraw politycznych.

Zdziechowski był konserwatystą. Uchodził nawet za skrajnego konserwatystę — opinię taką potwierdzają różne enuncjacje rozsiane w prasie, a także poglądy, wypowiedziane w większych pracach. Był ziemianinem, właścicielem pięknego, choć nie obszarniczego majątku Suderwa. Liczne więzy łączyły go z grupą konserwatystów wileńskich, tak zwanych „Żubrów”, których organem był dziennik „Słowo”, świetnie prowadzony przez Stanisława Cata-Mackiewicza. Nie byłoby jednak łatwo odtworzyć jakiś programowy zarys jego poglądów.

Konserwatyzm Zdziechowskiego sprawiał mi zawsze duże trudności. Zarówno zastanawiając się nad jego twórczością, jak i słuchając poglądów wypowiedzianych przezeń bezpośrednio miałem poczucie dysonansu. Zdziechowski nie zajmował się kwestią społeczną i nie miał dla niej zrozumienia. Wydawało mi się to niezrozumiałe u człowieka tak bardzo czujnego moralnie i tak mocno reagującego na każdą krzywdę ludzką. Ale sprawę społeczną przesłaniało mu widmo rewolucji, jej katastroficzne widzenie i eschatologiczny strach przed nią. Grozą przejmowała go możliwość narzucenia zmian społecznych gwałtownie i przemocą. Można w tym dostrzec analogię

z postawą Zygmunta Krasińskiego. Liberalny konserwatyzm Zdziechowskiego wiązał się z wiarą w siłę tradycji i jej łagodzące działanie przy przechodzeniu od form starych do nowych. Można by tu znów widzieć niekonsekwencję — u człowieka, który tak pesymistycznie widział świat. Jednak pod wpływem myśli, wywołanych przebiegiem rewolucji rosyjskiej, pesymizm Zdziechowskiego pogłębiał się i dominować zaczęło w nim widzenie katastroficzne.

W jednej z ostatnich swoich książek pisał Zdziechowski „(...) przeżyłem w moim życiu jeden dzień zgoła niespodziewany, w którym imię moje zostało wymienione jako kandydata na najwyższe w państwie stanowisko (...)”. Było to w maju 1926, po zamachu stanu Piłsudskiego. Prezydent Wojciechowski musiał ustąpić i na jego urząd Zgromadzenie Narodowe wybrało Józefa Piłsudskiego. Piłsudski zgodził się na postawienie swojej kandydatury, bo chodziło mu o legalizację przewrotu. Po wyborze jednak zrezygnował, tłumacząc, że Konstytucja zanadto ogranicza władzę Prezydenta i że do tak biernej roli on się nie nadaje. Przedstawiciele Zgromadzenia Narodowego pytali go, czy może zaproponować nowego kandydata. Piłsudski odpowiedział wtedy: Albo prof. Ignacy Mościcki z Krakowa, albo prof. Marian Zdziechowski z Wilna. Jak wiadomo, Zgromadzenie wybrało Mościckiego. Wysunięcie kandydatury Zdziechowskiego było zaskoczeniem dla opinii. Miało wszelako swoje uzasadnienie w stosunkach, które łączyły te dwie niezwykle postacie: Marszałka Józefa Piłsudskiego i Rektora Mariana Zdziechowskiego.

Wybuch I wojny światowej zastał Zdziechowskiego na terenie zaboru rosyjskiego. Jako poddany rosyjski nie mógł wrócić w czasie wojny do Krakowa, na UJ. Wiadomość o utworzeniu Legionów i ich wkroczeniu do Królestwa przyjął nie tylko z uznaniem, ale wręcz z entuzjazmem. Rzecz znamienna — w lutym 1915 wygłosił Zdziechowski w Moskwie konferencję, w której sławił Legiony i czyn zbrojny Piłsudskiego, tłumacząc go jako odruch wolności uciśnionego narodu. Mówił Rosjanom otwarcie, że przyczyną tego odruchu była ich ciemność, rusyfikacyjna polityka i że nie mają moralnego prawa, by potępiać walkę Legionów przeciw Rosji.

Proszę zwrócić uwagę: konserwatysta z krwi i kości wielbi Brygadiera Piłsudskiego, który do roku 1914 był członkiem PPS, w latach 1905—1907 był rewolucjonistą, a i stając na czele Legionów zachował mocne związki z lewicą. Zwalczano go wszak jako „so-cjała”. Zdziechowski wznosił się ponad uprzedzenia partyjne, bo czuł i rozumiał, kim w rzeczywistości był Józef Piłsudski. Legiony były dla niego symbolem wolności ducha, wyzwaniem rzuconym zaborcom i zaborom. Piłsudski stawał się przeto uosobieniem honoru Polski i polskich imponderabiliów.

Ten sam stosunek, pełen czci i uznania, zachował wobec późniejszego Naczelnika Państwa, pomimo że uważano go za lewicowca i z tego tytułu zwalczała go prawica (endecja) a popierała lewica, do elementów mocno radykalnych włącznie. Gdy Marszałek mieszkał w Sulejówku i często odwiedzał Wilno, Zdziechowski zawsze odprowadzał go na dworzec — a trzeba dodać, że liczba osób, które to robiły, była niezmiernie szczupła.

19 marca 1926 Zdziechowski przemawiał na akademii, urządzonej przez USB z okazji imienin Marszałka — uniwersytet bowiem zwykł był każdego roku czcić imieniny Piłsudskiego jako wskrzesiciela i dobroczyńcy uczelni. W przemówieniu swoim wzywał Zdziechowski Piłsudskiego, aby wrócił z powrotem na arenę polityczną, kładąc kres bezrządowi sejmowładztwa. Wyrażał przekonanie, że powrót Marszałka może stać się impulsem przełomu moralnego, jak w roku 1914 stały się nim Legiony. Było to na dwa miesiące przed przewrotem.

Przyjazne stosunki między tymi dwiema wyjątkowymi postaciami zostały jednak zakłócone. W sierpniu 1927 ujawniona została tzw. sprawa generała Zagórskiego. Zagórski, znenawidzony w okresie wojny przez piłsudczyków, walczył w dniach przewrotu majowego przeciw Piłsudskiemu. Po zwycięstwie Marszałka został uwięziony i w sierpniu 1927 roku tajemniczo, bez śladu zaginął. Zdziechowski napisał list otwarty do Prezydenta Mościckiego, domagając się wyjaśnienia sprawy. List kończył się słowami: „Panie Prezydencie, ratuj honor Polski”... List ten uraził zarówno Marszałka, jak i Prezydenta. Ani jeden, ani drugi nie nawiązali więcej ze Zdziechowskim kontaktu. Po ujawnieniu sprawy brzeskiej Zdziechowski raz jeszcze publicznie protestował przeciw decyzjom Piłsudskiego.

Ciągle dochodził do głosu jego zmysł moralny tak ogromnie czujny i wrażliwy, zmysł — nie waham się powiedzieć — genialny. On był najmocniejszą imperatywną siłą jego osobowości. On właśnie rodził pesymizm i kierował Zdziechowskiego w stronę filozofii rozpaczki, ale on też stawał się przyczyną jego odnalezienia się w chrześcijaństwie. Patrząc teraz wstecz na jego postać i spuściznę myślową, sądzę, że największą w niej wartość stanowi bijący z niej nieugaszony i niepokromiony, heroiczny bunt przeciw złu, graniczący z prometeizmem.

Bunt ten czyni Zdziechowskiego twórcą głęboko tragicznym. Każe mu iść w głąb, sięgać do problemów najcięższych. Daje odwagę — jak się kiedyś wyraził Stanisław Brzozowski — mówić „o rzeczach wiecznych i straszliwych”.

Stanisław Stomma

JAN SKOCZYŃSKI

PESYMIZM ZDZIECHOWSKIEGO

Kiedy się zastanawiam nad „zwornikiem” całej, tak różnorodnej twórczości Mariana Zdziechowskiego, dochodzę do wniosku, że jest nim pesymizm; nie jako nastrój, stan psychiki, choć może i to dawało się odczuć w obcowaniu z nim na co dzień, ale jako wewnętrzne przekonanie, sposób widzenia świata. Ten pesymizm, którego naturę postaram się bliżej określić, pozornie jest w sprzeczności z głęboką religijnością Zdziechowskiego, z chrześcijańską wizją świata, optymistyczną przez swą nadzieję. Jak pogodzić te przeciwieństwa, wszak pesymizm kojarzy się z brakiem wyjścia, z beznadziejnością?

Twórczość Zdziechowskiego zamyka wielka pesymistyczna klamra. U początków jego kariery pisarskiej klamrę tę otwierają wielokrotnie powtarzane słowa z listu św. Jana: „Świat w złem leży”. U schyłku życia zamyka ją następująca wypowiedź na uroczystości 50-lecia pracy twórczej: „Przyniosłem ze sobą na świat to, co Niemcy nazywają 'Sinn für das Tragische' — czucie tragiczności bytu — i czucie to w miarę lat, im bliżej starości, rosło i potężniało”.

To, czego dokonał Zdziechowski w ciągu pół wieku, można by nazwać „tropieniem zła”; jego źródła i przyczyny, następstwa i skutków. Poszukiwania swe rozpoczął od analizy dorobku człowieka najbardziej chyba uwrażliwionego na zło — od św. Augustyna. Miał też do niego pretensje o to, że przyznając złu istnienie pozorne — wszak nie było ono dziełem Stwórcy — zapoczątkował w myśli chrześcijańskiej epokę negacji pesymizmu, trwającą aż do XIX w. Siła, z jaką zło manifestuje swą obecność w świecie, nie pozwalała Zdziechowskiemu widzieć w nim jedynie rezultatu wolnej woli człowieka. On chciał dotrzeć do praprzyczyny zła. Z pomocą przyszli mu niemieccy myśliciele doby romantyzmu, zwłaszcza Schopenhauer i Schelling.

Pierwszy z nich, przyswajając buddyzm kulturze europejskiej, rozpoczął okres tzw. asymilacji pesymizmu. A uznanie przez niego zła za istotę bytu okazało się dla Zdziechowskiego warunkiem zrozumienia i uznania dobra. Zdawał sobie jednak sprawę ze sprzeczności między buddyzmem a czynną naturą europejską.

Propozycja Schellinga zainteresowała go z tej przyczyny, że niemiecki filozof zdejmował niejako winę za zło z człowieka i wywodził je z samej zasady wszechświata, określanej jako „natura w Bogu”, a rozumianej jako prawola, początek życia zarówno samego Boga jak i świata. Owa prawola dochodzi do świadomości siebie w człowieku, i w nim sprzeciwia się Bogu. Człowiek więc czyni zło,

ale powodowany wyższą koniecznością. Zajmowały Zdziechowskiego także inne propozycje Schellinga, które szły w kierunku wyodrębnienia w Bogu dwu sił: negatywnej i pozytywnej, duszy świata i boskiej Sofii, wiecznie się ścierających. W tej walce pokłady zła obecnego w naturze były niszczone przez to, co w niej najwyższe, zapatrzone w boską Mądrość.

Inną, interesującą Zdziechowskiego próbę rozwikłania zagadki zła podjął szwajcarski myśliciel religijny, przyjaciel Mickiewicza z czasu jego pobytu w Lozannie — Karol Secrétan. Zło wywodził on z pierwotnego faktu metafizycznego, jakim był bunt stworzenia, poprzedzający pojawienie się świata i człowieka. Stworzenie (creature) pojmował on jako ideę, zaród wszystkiego, co istnieje, twór wolnej woli Boga, która wylania z siebie całą rzeczywistość. Nie była to schellingiańska „natura w Bogu”, lecz pierwotna siła, pozostająca poza Bogiem.

Rozwiązań nurtującego go problemu szukał Zdziechowski nie tylko u myślicieli zachodnich. Jego bliskie związki z wybitnymi przedstawicielami rosyjskiego odrodzenia religijnego oraz wyjątkowe rozeznanie w myśli rosyjskiej przełomu XIX i XX w. skłoniły go do zajęcia się propozycją Sołowjowa. I choć Sołowjow, podobnie jak wymienieni tu jego poprzednicy, źródło zła dostrzegał w sprzeciwie mądrości stworzonej (zawartej w świecie) wobec Mądrości Bożej (stworczej), to jednak wykraczał on poza metafizyczny aspekt tego zagadnienia ku jego wymiarom realnym. Konsekwencję zła „kosmicznego” widział w ludzkim egoizmie, wyrażającym się tym, że każdy człowiek przeciwstawia siebie drugiemu w dążeniu do zaspokojenia własnych pragnień i potrzeb. Rzeczywista niemożność w tym względzie rodzi zło egzystencjalne.

W przejściu jakiego dokonał Sołowjow — a śladami jego podąża Zdziechowski — można się dopatrzyć pewnego rozczarowania autora *Pesymizmu...* wobec filozofii, która nie potrafi dać przekonującego wyjaśnienia genezy zła. Ale jest tu też przekonanie o możliwości rozpoznawania przejawów zła i walki z jego skutkami. Dostrzega ją u takich twórców jak: Wagner — którego dramaturgia operowa służyła ukazaniu potęgi zła; Tolstoj — przedstawiający tajemnicę zła w niszczącym działaniu ludzkich namiętności; czy niemiecki filozof kultury Rudolf Eucken, który zwrócił uwagę na znamienne tendencję w myśli europejskiej przełomu wieków, zmierzającą do zastąpienia Boga — człowiekiem.

Zarysowany tu nurt pesymistyczny kształtował się wprawdzie w kręgu kultury chrześcijańskiej, lecz poza katolicyzmem. Do katolicyzmu zaś pesymizm „wtargnął” nie drogą rozumu, lecz poprzez „furtę serca” — jak to ujął sam Zdziechowski, wiążąc ten fakt z nazwiskami Newmana i Tyrrella. Kardynał-konwertyta był mu bliski

z dwu powodów: po pierwsze dlatego, że przeniósł zagadnienie zła na grunt „rozumu praktycznego” oraz po wtóre, że źródła pesymizmu dopatrywał się w uczuciu sprzeczności między marzeniem o Bogu a boleśnie odczuwaną rzeczywistością. Podobnie Tyrrell; wyprowadzał zło z ludzkiego rozumu, który nie jest zdolny pojąć prawd serca, a nie rozumiejąc ich — neguje i odrzuca. Obaj ci myśliciele pytaniom o początki zła przeciwstawiają płynące z wiary przeświadczenie o konieczności sprzeciwu wobec zła.

Zauważmy, że wraz z wymienionymi autorami także Zdziechowski skłania się ku stanowisku aktywnego oporu wobec zła istniejącego tu i teraz. Potwierdzenie takiej postawy znalazł w Blondelowskiej filozofii czynu, podejmowanego z pobudek religijno-moralnych. Blondelowi właśnie przypisał autor zasługę przeformułowania pesymizmu — z bezwzględного, buddyjskiego, tęskniącego do Nirwany — na względny, chrześcijański, poszukujący Boga. Ten drugi jest trudniejszy, ale wartościowszy ze względu na immanentne mu aktywizm i heroizm.

Rozważania Zdziechowskiego nad tradycją chrześcijańską, którą zdaniem autora w w. XIX i XX kontynuują Schelling, Secrétan czy Newman, uzupełniają jego refleksje nad romantyzmem, genezę którego wyprowadza od Kanta, a w nurcie romantycznym umieszcza Rousseau, Hegla, Fichtego — po stronie filozofii — oraz całą plejadę poetów polskich i obcych w dziedzinie literatury. Ich wspólną cechą, a jednocześnie istotą romantyzmu „stanowi zmysł nieskończoności, którego nigdy i nic nakarmić i ukoić nie zdoła” — powiada Zdziechowski. Stąd właśnie bierze się „romantyczna świadomość nieograniczonych pragnień ducha” idąca w parze z poczuciem ograniczeń natury ludzkiej. Ich zderzenie decyduje — zdaniem autora — o zwrocie ku pesymizmowi: epoka romantyczna sprzyjała powstawaniu pesymistycznej samowiedzy.

Dla Zdziechowskiego kantowska względność wiedzy i jej subiektywizm otwierały drzwi romantyzmowi indywidualizmowi, który swoją skrajną postać przybrał w koncepcji Fichtego. Po nim przyszli Hegel i Feuerbach, którzy dokonali wywyższenia człowieka. Zarówno jednak wymienieni filozofowie, jak i niemieccy poeci ze „szkoły romantycznej” — zajmując się — jak Schelling — metafizyczną stroną zła, zapoznawali jego wymiar egzystencjalny; łudzili się jednocześnie nastaniem szczęśliwej epoki — utopii społecznej. Podobnie myślał, pozostający pod wpływem Hegla, Cieszkowski.

Błędu tego — zdaniem Zdziechowskiego — zdołali się ustrzec romantycy polscy na czele z Krasińskim. Autor *Nieboskiej* głosił niemożność usunięcia zła z historii, podkreślał potrzebę doskonalenia się jednostki, które uważał za właściwą drogę do zbawienia; indywidualnego, a nie zbiorowego, wiecznego, a nie doczesnego. Roman-

tacy polscy, stając niejednokrotnie na gruncie herezji, nie zamykali jednak oczu na zło codzienności. Nie uzyskali wprawdzie odpowiedzi na pytanie o praprzyczynę zła, lecz za to pełniej poznali jego przejawy.

Jak z tego widać, Zdziechowski był wrogiem wszelkich „mesjanizmów”, które szerzyły utopijne nadzieje i rodziły niebezpieczeństwo zastąpienia wiary w Boga — wiarą w człowieka, religią narodu czy państwa. Szczególnie krytycznie odniósł się w dojrzałym wieku do słowianofilstwa, któremu w swych młodzieńczych pracach przypisywał wzniosłe intencje i motywy.

Ze studiów Zdziechowskiego nad romantyzmem wynika, że epoka ta wykształciła model wrażliwości na zło obecne w świecie oraz sposoby walki ze złem. Nie była to jednak wrażliwość czysto reaktywna; u jej podłoża leżała świadomość rozdarcia istoty ludzkiej między doczesnością i fizyczną ograniczonością a tęsknotą do nieskończoności i wieczności. Zdziechowski widział w tym napięciu jeszcze jeden dowód na istnienie i nieusuwalność zła. Uświadomił to sobie właśnie dzięki romantycznemu pesymizmowi, który pojmował jako świadomość zła i wolę przeciwstawiania się mu w imię odpowiedzialnej ludzkiej egzystencji. Zło trzeba najpierw uznać jako składnik bytu, by je móc potem skutecznie negować — zdaje się dowodzić autor *Wizji Krasinińskiego*.

Najpełniejszy wyraz zyskuje pesymizm Zdziechowskiego w ostatnim okresie jego twórczości, przypadającym na lata istnienia niepodległej Rzeczypospolitej. Twórczość ta stoi pod znakiem katastrofizmu, stąd nazwisko myśliciela coraz częściej umieszcza się w rzędzie takich proroków katastrofy, jak Spengler, Ortega y Gasset czy Bierdiajew, a w Polsce — Gumplowicz, Winiarski, Cybulski, Znaniecki i Witkacy. Kryzys i zagrożenie podstawowych wartości kultury europejskiej oraz przecucie nadchodzącej zagłady cywilizacji, wytworzonej przez chrześcijańską Europę, umocniły Zdziechowskiego w przekonaniu o słuszności pesymizmu, jaki głosił przez całe życie. Był pewny, że przyczyn katastrofy należy szukać w romantycznej idealizacji kultury, z której wzięły się kult nadczłowieka i apoteoza państwa. Ale wiedział też, że romantycy zdali sobie sprawę z konsekwencji, płynących z ich poglądów, skoro jednocześnie usiłowali przeciwstawić złu — postawę heroiczną. Do tych też wątków myślenia nawiązuje Zdziechowski kiedy pisze: „Pesymizm zawiera w sobie pierwiastek moralności heroicznej, to jest tej, co każe walczyć, choćby nie było nadziei zwycięstwa”.

Jednak zdrowy rozsądek z trudem godzi się na heroizm jako bezpośredni wykwit poglądu pesymistycznego; czyż postawa apatii, wpływająca z poczucia bezradności człowieka wobec wszechmocy zła nie wydaje mu się logicznym następstwem pesymizmu? Odpowiedź

Zdziechowskiego na naszą wątpliwość jest następująca: pesymista ma świadomość twardych warunków rzeczywistości, która wynika, z nie podlegającej żadnym złudzeniom obserwacji życia. Sam zaś pesymizm: „jest realizmem, który widząc chorobę, czując ból, czuje w tym pobudkę do szukania lekarstwa”. Powiedzmy wyraźnie: pesymizm jest realizmem, poglądem umożliwiającym stawianie trafnej diagnozy rzeczywistości. Ale na tym nie kończy się jego rola. On dostarcza bodźca do sprzeciwu wobec zła, na które otwiera człowiekowi oczy; do walki z bezrozumnością świata, bo tylko wtedy człowiek czuje się bliżej Boga.

Jeden z ostatnich swoich artykułów zatytułował Zdziechowski *Pesymizm jako siła twórcza*. Tytuł ten ma dla mnie charakter symboliczny. Zdaje się wskazywać, że w kulturze europejskiej są siły zdolne przeciwstawić się obecnym w niej także — optymistycznym pierwiastkom destrukcji. Marian Zdziechowski za jedną z nich uznał właśnie pesymizm.

Jan Skoczyński

ZOFIA MOCARSKA

WOKÓŁ MYŚLI RELIGIJNO-ETYCZNEJ MARIANA ZDZIECHOWSKIEGO

Cechą znaną pism Mariana Zdziechowskiego jest ich osobisty i etyczny ton, wyraźna obecność samego autora, jego indywidualności we własnym dziele. Owo osobiste i etyczne nacechowanie refleksji Zdziechowskiego, dziś raczej niespotykane w pracach naukowców, wydawać się może nieco staroświeckie. Lecz zarazem jego sądy odczytuje się nierzadko jak wspaniałe diagnozy dzisiejszej sytuacji, lub niczym jasnowidzące proroctwa, które obecnie się sprawdziły. Wydaje się, iż właśnie osobista i etyczna postawa autora, odwaga i konsekwencja myślenia zadecydowały o świeżości i atrakcyjności myśli Zdziechowskiego, o ich wyłamaniu się spod praw czasu, który przewartościowuje sądy i dezaktualizuje opinie naukowe. Zdziechowski był przecież uczonym, który pisał o aktualnych zjawiskach w kulturze i polityce europejskiej, a wydaje się, że takie piarstwo jest szczególnie wystawione na próbę czasu. Zdziechowski oparł się jej dzięki temu, że nigdy nie pisał jak naukowiec, uczony gabinetowy, lecz jako myśliciel i mędrzec zanurzony w sprawy tego świata i czujący za nie odpowiedzialność. W jego stosunku do świata

ta — stosunku uczonego i człowieka — dominowała postawa etyczna i jej też była podporządkowana postawa poznawcza. Ujęcie poznawcze służyło Zdziedchowskiemu zawsze do usytuowania poznawanego zjawiska wobec biegunów dynamiki świata — dobra i zła — i ostatecznie do odczytania wynikającego stąd dla człowieka zadania moralnego. Człowiek w refleksji Zdziedchowskiego jest istotą etyczną, jego reakcje na świat są reakcjami etycznymi, doświadcza on świata w kategoriach etycznych. Stąd — człowieczeństwo potwierdza się w etycznych zachowaniach człowieka, w etycznym jego działaniu.

Refleksja poznawcza Zdziedchowskiego była więc nakierowana nie na „świat sam w sobie” — na etyczną sytuację człowieka w świecie. Wydaje się, iż ten sposób myślenia decyduje o atrakcyjności lektury dzieł Zdziedchowskiego dla dzisiejszego czytelnika.

Było to więc pisanie dające świadectwo heroicznemu myśleniu i działaniu, wykraczające poza profesjonalne ograniczenia metody i języka. Pisarstwo Zdziedchowskiego padło jednak poniekąd ofiarą tej apokalipsy, którą przewidywał, przed którą przestrzegał Europę międzywojenną, snując swoje refleksje „w obliczu końca” — i dziś dotarcie do jego pism jest bardzo trudne. Przypominanie sylwetki i myśli Zdziedchowskiego jest odkrywaniem i przywracaniem współczesności bardzo cennej i oryginalnej części polskiej tradycji intelektualnej. Zdziedchowski należał przecież do nie tak znów licznych w dziejach naszej kultury myślicieli bardzo samodzielnych, ogarniających swymi rozważaniami zjawiska europejskie i problemy uniwersalne, w perspektywie europejskiej ukazujących polski wkład w kulturę powszechną. Zajmowały go wielkie europejskie prądy religijne, literackie XIX i początku XX wieku. Głównym wątkiem prac Zdziedchowskiego są myśli o uniwersum kultury, o miejscu tegoż uniwersum i jego twórcy, człowieka, między rzeczywistością daną i zadaną, między aktualnym kształtem świata, a jego kształtem pożądanym, wylaniającym się z etycznego postulatu jego przemiany. Nurty religijne, filozoficzne i literackie traktował w ścisłej współzależności, akcentując jednak inspirującą i dominującą rolę czynników religijnych w rozwoju kultury. Rozważając zjawiska kultury europejskiej, nie zmierzał Zdziedchowski ku ich naukowemu opisu, wskazaniu prawideł ich rozwoju, lecz raczej ku określeniu momentu religijno-etycznego tej kultury i w związku z tym ku odczytaniu aktualnej powinności moralnej inteligencji i twórców wobec kultury europejskiej.

U podstaw takich intencji poznawczych tkwiło głębokie przekonanie autora o wyłącznej odpowiedzialności człowieka za stan kultury i oblicze świata, w którym żyje (w przejmujący sposób ukazywał on np. przejawy nieetycznego stosunku człowieka do przyrody.)

Wszystkie najważniejsze studia pisane przed I wojną światową, niezależnie od ich tematycznej różnorodności, ogniskują się wokół wspólnej problematyki, wyrastają bowiem z rozpoznania głębokiego rozdarcia w kulturze europejskiej, wynikającego z konfliktu między — jak się sam Zdziechowski wyrażał — „zmysłem nieskończoności a zmysłem miary i dyscypliny”, między romantyzmem a klasycyzmem, między religią i filozofią a nauką, między przeżywaniem a racjonalizowaniem, wolicjonalizmem a autorytaryzmem; ostatecznie — między „głębinowym” a „naskórkowym” widzeniem rzeczywistości, czyli między pesymizmem filozoficzno-religijnym a optymizmem scjentyistyczno-pragmatycznym.

Analizując stan ówczesnej kultury europejskiej stwierdził Zdziechowski, iż czynnikiem sprawującym w niej despotyczną władzę stała się nauka. Scjentyistyczny obiektywizm pozbawił kulturę wymiaru personalnego, warunkującego przecież jej rozwój, degradował bowiem walor przeżycia i subiektywnego doświadczenia wewnętrznego, na których opierają się wszelkie akty percepcyjne i twórcze człowieka. Zdziechowski uważał, iż ów wymiar personalny najpełniej uzewnętrznia się w religii. Przeżycie religijne określał on jako osobowe miłosne spotkanie Boga z człowiekiem — stąd wyjątkowa rola religii w kulturze. Współczesny kryzys chrześcijaństwa był dla Zdziechowskiego skutkiem zracjonalizowania religii i prób „naukowego” jej dowartościowania. Broniąc religii przed scjentyistycznym oskarżeniem o irracjonalizm dokonano pomieszania kompetencji i degradacji religii, ponieważ jej prawdom, z oczywistą szkodą, usiłowano przydawać naukowe uzasadnienia, a podstawy wiary budowano na racjonalnych dowodach na istnienie Boga i autorytatywnych orzeczeniach Kościoła — pomijając przeżycie w akcie wiary, jako czynnik niegodny uwagi, bo aintelektualny. Proces ów uważał Zdziechowski w równej mierze za rezultat pozytywistycznego „ducha czasu”, co i za wynik ciężącej nad myślą chrześcijańską tradycji grecko-rzymskiej, budzącej w niej zawsze skłonności do intelektualizacji i racjonalizowania. Tymczasem przeżywanie i poznawanie świata, jakie przynosi ludzkie życie, kłóci się z logicznie ułożonym obrazem „dobrego tworu” potwierdzającego istnienie Dobrego Stworzyciela. Świat bowiem, wbrew temu, co głosi optymistyczna, zracjonalizowana, tradycyjna teologia, nie potwierdza rzeczywistości Boga. Im bardziej i dojrzalej poznajemy świat, tym ostrzej ujawniają się jego dysonanse, przerażające mroki, sprzeczne oblicza, co w konsekwencji prowadzi do stwierdzenia totalnego absurdu, a ostatecznie — do zaprzeczenia istnienia Boga.

„...świat ten, gdy go myślą, jako całość, objąć, bezładem jest i bezrozumem, nie zaś, jak nas uczą, dziełem rozumu; nie z ręki Boga on wyszedł. Nie ma Boga — głosem wielkim wołają i natura i hi-

storia..."¹ Przeciwno rozumowej akceptacji Boga świadczy więc przerażający ogrom zła w świecie niezgodny z ludzkim poczuciem sprawiedliwości i logiką. Ostatecznie próba zrozumienia dysonansów świata, bólu istnienia i cierpienia zamyka się antychrześcijańską alternatywą: — albo Boga nie ma, albo jest On złem; a więc — tak czy inaczej — konkluzją nihilistyczną: ontologiczną albo etyczną. Śladem jednak polskiej myśli romantycznej, a w opozycji do Schopenhauera, Zdziechowski odrzuca owo skrajne wnioskowanie. Nihilizm bowiem, jego zdaniem, wypływa ostatecznie z niemożności rozumowego uporania się z pytaniami ontologicznymi i aksjologicznymi. Tymczasem poznanie rozumowe jest tylko jednym pośród innych, pozaracjonalnych sposobów poznawania.

„...fakt istnienia Boga to coś przekraczającego zakres myśli światem zewnętrznym zajętej, to c u d.”² Kwestię istnienia Boga i kwestię wiary przenosi Zdziechowski ze sfery rozumu w sferę sumienia i uczucia; głód Boga w sercu człowieka i pożądanie dobra jest dla niego wiarygodniejszym potwierdzeniem rzeczywistego istnienia Boga niż wszelkie dowody zintelektualizowanej teologii; stąd większy walor w prezentowaniu rzeczywistości Boga ma sztuka niż regiony abstrakcyjnej myśli.

Akt wiary jest więc wyzwoleniem się człowieka z determinant rozumowych.

Dowody na istnienie Boga znajdowane w sumieniu, w głodzie serca, w wewnętrznym, subiektywnym doświadczeniu, dowody zatem etyczne i uczuciowe, znajdował Zdziechowski nade wszystko w epoce i w duchowości romantyzmu. W literaturze romantycznej, a zwłaszcza w *Dziadów* cz. III znajdował najwspanialszy poetycki zapis próby wiary i jednocześnie najbardziej wstrząsający wyraz pesymizmu zrodzonego z doznania niesprawiedliwości i zła świata, z bólu i udręki istnienia. Jednocześnie dramat Mickiewicza był dla Zdziechowskiego genialnym świadectwem, jak konsekwentny pesymizm prowadzi do własnego zaprzeczenia, bo nie wystarczy mu racji dla wyjaśnienia porywów uczucia i woli człowieka i otwiera się na potrzebę wiary. Pesymizm w ujęciu Zdziechowskiego jest ostrym, beziluzyjnym widzeniem rzeczywistości, widzeniem realności zła w świecie i człowieku, świadomością, iż ból, cierpienie i zło przynależą do istnienia w porządku materialnym, doczesnym. Jednocześnie dostrzeganie i przeżywanie realności zła przełamuje się w człowieku w pragnienie dobra i wolę walki ze złem. I owo pożą-

¹ Marian Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1915, s. XIII.

² Ibid. s. XIII.

danie dobra wbrew złu świata uważa Zdziechowski za przejaw głosu Boga w sercu człowieka, a zatem za wyraz Jego prawdziwej obecności i znanie wspólnoty człowieka z Bogiem. Im silniejsza jest w człowieku świadomość mocy zła, im boleśniesz jego przeżywanie, tym namiętniejsze jest pragnienie dobra, gwałtowniejsza chęć doświadczenia obecności Boga; a więc pesymizm prowadzi do wiary i jej pogłębienia.

„...do oporu, do walki ze złem w sobie i w świecie wzywa imperatyw sumienia, im chętniej i serdeczniej poddajemy się jemu, (...), tym wyraźniej czujemy, że ów imperatyw sumienia jest głosem Boga, że Bóg w nas i przez nas działa, że z nizin materii nas ku sobie ciągnie. Zdobywamy bezpośrednią, eksperymentalną pewność Boga i Boskiego porządku we wszechświecie, (...) w nad naturze odbywa się zwycięstwo nad pesymizmem, który jest stwierdzeniem zła, jako treści natury. Pesymistyczna świadomość, że 'świat w złem leży', wzywa do modlitwy i pogłębia jej moc, aż sama pokonana przez nią przeistacza się w podstawę, na której wyrasta optymizm afirmacji Boga, opartej na bezpośrednim doświadczeniu zdobytym w walce ze złem. (...) Słowem pesymizm staje się źródłem pogłębienia w religii jej indywidualnego i zarazem nadprzyrodzonego pierwiastka, który szuka wyrazu w życiu wewnętrznym, w bezpośrednim obcowaniu z Bogiem.”³

Najważniejsze „symptomy” romantyzmu: pesymizm i głód Boga (czucie religijne) identyfikował Zdziechowski jako chrześcijańskie. Uważając zaś romantyzm za najpotężniejszy nurt kultury europejskiej XIX w., z jego ponownym wybuchem u schyłku wieku i z jego wyraźnymi inspiracjami w modernizmie katolickim wiązał nadzieję odrodzenia i rechrystianizacji kultury europejskiej. Oznaczało to także możliwość nowego odczytania i ponownego przemyślenia chrześcijaństwa, a ściślej katolicyzmu i roli Kościoła w świecie. Wybuch romantyzmu, jego konflikt z racjonalizmem, był dla Zdziechowskiego dowodem na potrzebę zrewidowania aktualnej postaci katolicyzmu i zawartego w jego doktrynie obrazu Boga i świata, człowieka i kultury. Pomińmy inne bardzo bogate wątki myśli religijnej Zdziechowskiego, skupiając się tylko na jednym.

Szansę na świeże, pogłębione odczytanie nauki chrześcijańskiej i oczyszczenie katolicyzmu z racjonalistycznych uproszczeń, powodujących infantyлизację postaw religijnych, widział Zdziechowski w pesymizmie filozoficzno-religijnym XIX w. (romantycznym, Schopenhauerowskim, i różnych jego modernistycznych postaciach u schyłku wieku). Chrześcijaństwo odczytane poprzez pryzmat pesy-

³ Ibid. s. 372—3.

mizmu zyskiwało pod piórem Zdziechowskiego swój głęboki, dynamiczny, heroiczny wymiar, swój żarliwie uczuciowy, etyczny, personalistyczny charakter. I, co chyba też ważne, Zdziechowski pierwszy ukazał wielkość religijnej myśli polskiego romantyzmu.

Zdziechowski odrzucał po-tomistyczne, a jak osądzał, naiwne, racjonalistycznie optymistyczne tłumaczenie, iż zło jest jedynie brakiem dobra (cieniem bytu), nicością, więc nie istnieje. Taka interpretacja odbierała, jego zdaniem, chrześcijaństwu właściwą mu dramatyczną wizję całego stworzenia, a więc i człowieka. W podstawach chrześcijańskiej nauki można bowiem odnaleźć akcentowanie obecności zła w świecie, jako realnego pierwiastka bytu i aktywnego, należącego do jego istoty składnika świata materialnego, doczesnego, do którego człowiek przynależy. Formułą pesymizmu chrześcijańskiego było dla Zdziechowskiego niejednokrotnie przezeń cytowane stwierdzenie św. Jana, iż „świat w złem leży”. Pesymizm chrześcijański ujawnia się więc, jak pisze Zdziechowski, „w postaci dogmatu grzechu pierworodnego”, w biblijnej przypowieści o upadku pierwszych rodziców. Przedstawia ona pierwotną, straszną katastrofę (nie wyjaśniając jej przecież) zaistniałą między Stwórcą a stworzeniem (światem porządku materialnego). Skutkiem owej katastrofy było oddzielenie się stworzenia od Stwórcy, od tego, który jest Samym Dobrem, upadek bytu, którego pierwiastkiem realnym, składającym się na jego naturę, stało się zło. Zło jako element natury świata materialnego pozostaje w nim aż po kres istnienia, zatem niemożliwe jest jego wytrzebieenie w porządku doczesnym. Przejmujące epizody prezentujące tę prawdę odnajdujemy w Ewangeliach. One też przynoszą opis sytuacji, w których ujawnia się jakaś porażająca niewydolność, niewystarczalność dobra wobec zła w świecie, jakieś niepojęte, straszliwe momenty nieobecności Boga. Tak pojęty pesymizm ma swój wyraz, twierdzi Zdziechowski, w pierwszej modlitwie chrześcijańskiej, w „Ojcze nasz”. Jest nim naznaczona także, zdaniem Zdziechowskiego, chrześcijańska antropologia. Pokazuje ona człowieka jako istotę tragiczną, rozdartą, noszącą w sobie dobro i zło równocześnie, wewnętrznie skłóconą. Rozdarty jest też wszystek byt — świat — wszelkie stworzenie, które jak mówi św. Paweł: „wzdycha i aż dotychczas rodzi wśród boleści” i „z upragnieniem wyczekuje objawienia synów Bożych”. Takie spojrzenie na problematykę zła uzasadniało sceptyczny dystans Zdziechowskiego wobec wszelkich koncepcji filozoficznych, socjologicznych czy ekonomicznych, wszelkich ideologii ogłaszających się posiadaczami metod realizacji dobra powszechnego. Takie recepty na szczęście uważał on za rezultat naiwnego optymizmu racjonalistycznego, nie liczącego się z tym, że zło należy do natury rzeczy i pozostanie w świecie materialnym do końca jego czasu.

„Nie przetworzą ziemi wszystkie usiłowania nasze — i w przededniu jej końca nie będą ludzie tonąć w dobrobycie cywilizacji, jak głupio sądzi socjalizm, lecz schnąć będą, jak powiedziano, z ucisku i strachu. Nie ujrzymy raju ani my, ani potomkowie nasi; nie mniej jednak wśród tragedii, jaką jest byt doczesny, podnosi się protest nasz przeciw bezrozumowi świata — i walczymy ze złymi jego mocami, nie pytając jaki tej walki będzie wynik, wierząc natomiast, że tak czyniąc, jesteśmy w zgodzie z Tym, który wszystko widzi.”⁴

Walka ze złem jest więc powołaniem człowieka i wiernością swemu człowieczeństwu, jest czynem z płaszczyzny moralnej i nie może być sprowadzana na płaszczyznę czysto pragmatyczną.

Zdziechowski miał odwagę przypominać współczesnym prawdy tradycyjne, wtedy, a zapewne i teraz traktowane jako konserwatywne — może dlatego, iż są maksymalistyczne i wymagają od człowieka ewangelicznego zaparcia się siebie. Maksymalizm etyczny Zdziechowskiego pozostawał w odpowiedniej relacji do pesymizmu, do widzenia ogromu zła w świecie. Konsekwencją owego pesymizmu było człowieczeństwo heroiczne, bo tylko takie umożliwia podjęcie walki ze złem. Naprawę świata zaczyna się od siebie. Dzieła zbawiania świata może, zdaniem Zdziechowskiego, dokonywać człowiek wolny, a wolność jest wolnością od siebie, czyli od własnego zła, zła będącego istotną częścią ludzkiej natury. Heroiczne człowieczeństwo Zdziechowskiego jest świadomym podjęciem zmagania z ludzkim rozdwójaniem, przewyciężaniem i nigdy do końca nie przewyciężonym; jest przyjęciem, z całą świadomością przeżywanego, przeświadczenia, iż źródłem ludzkiego bólu i cierpienia, ale też radości i zachwyty jest ten sam świat rzeczy i kształtów przemijalnych — a przemijalność ta jest tyleż powodem smutku i lęku, co i radosnego oczekiwania na spotkanie z Panem. Człowieczeństwo heroiczne realizuje się w stałym czuwaniu i wysiłku, dlatego Zdziechowski wymagał od chrześcijanina świadomości eschatologicznej, która utrzymuje jego życie w najwyższym napięciu, w stałej gotowości na przyjęcie Pana, życia „na progu”, w granicznym momencie skrzyżowania się dwóch porządków: doczesnego i wiecznego. Źródło siły upatrywał w modlitwie. I tu pesymizm uważał za czynnik aktywizujący modlitwę. Im głębsze jest widzenie zła i nędzy własnej i świata, tym mocniejsza rodzi się potrzeba zjednoczenia z Bogiem. Najdoskonalszą formą modlitwy pozostawała dla Zdziechowskiego liturgia; — stąd też uważał, że reforma Kościoła powinna się rozpocząć od reformy liturgii; zważmy, że pisał to około roku 1910. Jednocześnie Zdziechowski uważał za fałszywe taką religijność i taką modlitwę, które prowadzą do izolacji od rzeczywistości, do wzgardli-

⁴ Ibid. s. XXVI.

wego oderwania się od „brudnego i grzesznego” świata. Dla Zdziechowskiego postawa taka była zdradą człowieczeństwa i Boga. Powołaniem człowieka jest bowiem przetwarzanie świata, zbawianie go, właśnie przez aktywną, skierowaną ku dobru, obecność w nim.

Refleksja religijna Zdziechowskiego ma więc orientację etyczną i personalistyczną, kładzie nacisk na uczuciowe i etyczne przeżycie wiary, a nie na jej aspekt rozumowy, jest głosem religijności biorącej odpowiedzialność za kształt człowieczeństwa i świata. Tym też wyłamywała się ona ze schematów ówczesnego myślenia i ówczesnej religijności. A może nie tylko ówczesnej.

Zofia Mocarska

MARCIN KRÓL

ZDZIECHOWSKI: HISTORIOZOFICZNE PRZEWIDYWANIE PRZYSZŁOŚCI

Zdziechowski fascynuje dzisiaj między innymi dlatego, że jego wizja dalszego rozwoju świata, wizja głoszona nieustannie w latach trzydziestych, ale sformułowana już na przełomie stuleci, wizja pesymistyczna i katastroficzna, okazała się trafna. Mało kto dysponował tak precyzyjnym wyobrażeniem przyszłości, by móc książkę (opublikowaną zresztą już po śmierci Zdziechowskiego, lecz pisaną na przestrzeni całych lat trzydziestych) nazwać *W obliczu końca*. Skąd taka trafność przewidywań? Jest to problem interesujący i ważny, problem dotyczący twórczości nie tylko Zdziechowskiego. Skąd więc taka trafność przewidywań i zarazem: dlaczego prawdziwi prorocy są słuchani przez nielicznych tylko, dlaczego politycy przede wszystkim nie biorą pod uwagę takich proroczych wizji? Są to dwa pytania i spróbuję tylko wyznaczyć kierunek możliwych odpowiedzi.

Przewidywanie przemian społecznych i politycznych, przewidywanie dalszego rozwoju świata, jeżeli ma być przewidywaniem, a nie tylko i wyłącznie fantazjowaniem, bądź też dawaniem upustu własnym pesymistycznym czy optymistycznym nastrojom, musi opierać się na wyobraźni i wrażliwości na mechanizmy społeczne lub na wrażliwości historiozoficznej. W pierwszym przypadku, a jest to casus myślicieli takich jak Alexis de Tocqueville czy George Orwell, trafność przewidywań wynika z dobrego sformułowania podstawowych tendencji społecznych aktualnej epoki, z umiejętności

dokonania wyboru tendencji najważniejszej spośród rozmaitych możliwych kierunków rozwoju, wyodrębnienia tego, co ma w danej epoce charakter „wstępujący”. Tak właśnie Tocqueville potrafił dostrzec olbrzymią siłę i rozpęd tendencji demokratycznej w epoce, w której powszechnie jeszcze sądzono, że demokracja nie jest nieunikniona. Realizm, zmysł rzeczywistości — łatwo to oczywiście powiedzieć tak ogólnie, dużo trudniej wykonać — polegały na zaniechaniu wszelkich wyobrażeń wynikających z wishful thinking.

W drugim przypadku, a jest to właśnie casus Zdziechowskiego, trafne przewidywanie nie opiera się na zimnej analizie mechanizmów społecznych, lecz na zdolności uproszczonego widzenia dziejów w kategoriach walki dobra ze złem oraz przypisywania dobra i zła odpowiednim siłom czy narodom działającym na terenie historii. Trafność przewidywań opartych na intuicji socjologicznej wynika z dostrzegania zmienności, natomiast trafność przewidywań odwołujących się do intuicji historiozoficznej wynika z dostrzegania niezmienności. A zatem z całkowitego zaufania do elementarnych ocen. Do tego, że ze zła nie może wynikać dobro, nawet jeżeli są powody do takich złudnych nadziei; że dzieło rozpoczęte przy pomocy środków złych, zostaje złem skażone nieodwołalnie. Pesymizm Zdziechowskiego, pesymizm wynikający z poznawczego irracjonalizmu, był właśnie takim pesymizmem elementarnym, pesymizmem myśliciela głęboko przekonanego o tym, że reguły, prawidłowości moralne, kierujące przebiegiem dziejów, zostały raz na zawsze określone przez Opatrzność. I że wobec tego bezsensowna byłaby nadzieja na to, że zło, zło tryumfujące, zdaniem Zdziechowskiego, w latach trzydziestych, jakoś obróci się na lepsze. Nie, świat imający się złych metod i środków działania sam wydał na siebie wyrok. Siła i trafność takiego przewidywania wynika z abstrahowania od utrudniających ocenę szczegółowych okoliczności i z dostrzegania tego, co niezmiennie, niezależnie od okoliczności usprawiedliwiających, tego co nie podlega ludzkim wyrokom.

Dlaczego jednak nikt nie słucha, nie bierze pod uwagę trafnych przepowiedni? Dlaczego precyzyjna wizja Zdziechowskiego w żaden właściwie sposób nie wpłynęła na postawy Polaków znajdujących się przecież rzeczywiście w późnych latach trzydziestych „w obliczu końca”? Przewidywania i wizje Zdziechowskiego podzielali nieliczni intelektualiści, ale nic z nich nie wynikało — podobnie jak z innych trafnych przepowiedni — dla polityków, dla tych wszystkich, którzy mieli wpływ na losy społeczeństwa polskiego. Nie było w tym niczyjej winy, po prostu wizja historiozoficzna jest w naszych czasach nieprzekładalna na język polityki. W naszych czasach, bowiem nie zawsze tak było. Polityka, która prowadziła do wypraw krzyżowych, do zdobywania nowych terytoriów na innych kontynentach,

do wojen religijnych nie była naturalnie całkowicie idealistyczna, nie wynikała li tylko z motywacji historiozoficznych i moralnych, lecz autentyczność tych motywacji była niewątpliwa. Kiedy motywacje te zostały zastąpione przez zasadę równowagi sił, przez idee kompromisu i stabilizacji układu światowego, przez podziały sfer wpływów, to znaczy od co najmniej stu pięćdziesięciu lat, polityka traciła stopniowo uzasadnienia historiozoficzne i moralne, czego najlepiej dowiodła postawa państw europejskich wobec hitleryzmu. Dopiero bezpośrednia agresja na nie same zmusiła je do podjęcia walki z tak oczywistym i bezwstydny, nie kryjącym się złem.

Najbardziej precyzyjne i trafne przewidywania polityczne oparte na historiozoficznych podstawach i odwołujące się do teodycei nie mogą wobec takiego charakteru dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej polityki mieć żadnego wpływu na jej praktykę. Polityka bowiem ostatecznie utraciła wszelkie filozoficzne zaplecze, z czego wynika przestroga dla historiozofów i moralistów; nie by porzucili swe zainteresowania, lecz by nie liczyli na to, że zostaną przez polityków wysłuchani.



Przy okazji dyskusji o Zdziechowskim chciałbym poruszyć sprawę nie dotyczącą już bezpośrednio tego myśliciela. A mianowicie sprawę irracjonalizmu w myśleniu o świecie i przede wszystkim w myśleniu religijnym. Otóż, jak się wydaje, przeżywamy obecnie kolejny zwrot ku irracjonalizmowi, kolejny atak na racjonalizm i scjentyzm, na uproszczony, pozytywistyczny optymizm. Potrzeba i autentyczność tej antyracjonalistycznej reakcji wydają się niewątpliwe i Zdziechowski dobrym tu jest przewodnikiem. Warto jednak pamiętać, że istnieją także niebezpieczeństwa wynikające z irracjonalizmu, niebezpieczeństwa szczególnie groźne dla myśli religijnej. Wspomniał o tym niedawno Alain Besançon, kiedy pisał o tanim i płytkim sentymentalizmie i wielosłowniu religijnego romantyzmu. Irracjonalizm w dziedzinie religijnej jest wrogiem wszelkiej teologii i jednym ze skutków jego upowszechnienia może być rozwój postaw, jak to określał Maurice Clavel, neo-pogańskich, to znaczy intuicyjnej i ogólnikowej wiary w jakiegoś Boga, który jakoś istnieje, bo ja to jakoś odczuwam. Oczywiście, wolno tak myśleć i tak odczuwać, warto jednak zdawać sobie sprawę, jak często takie nastawienie jest umysłowo jałowe i warto pamiętać, że modernistyczny irracjonalizm Zdziechowskiego nie miał z takim nastawieniem nic wspólnego.

ANDRZEJ WALICKI

ZDZIECHOWSKI: ESCHATOLOGIA A MILLENARYZM

Pozwolę sobie zacząć od kilku słów o moim osobistym stosunku do Mariana Zdziechowskiego.

Początkowo interesował mnie on nie „sam w sobie”, jako oryginalny myśliciel religijny, lecz jako historyk idei, badacz myśli rosyjskiej i polskiej. Jak wiadomo, jedna z pierwszych książek Zdziechowskiego nosi tytuł *Mesjaniści i słowianofile* (Kraków 1888). Tak się złożyło, że jedna z głównych moich książek poświęcona jest właśnie rosyjskiemu słowianofilstwu i postśłowianofilskiej myśli rosyjskiej do Włodzimierza Sołowjowa włącznie. W następnych latach wiele prac poświęciłem polskiemu romantycznemu mesjanizmowi, nie omijając również problemu, który podjął Zdziechowski, a mianowicie problemu podobieństw i różnic między rosyjskim romantycznym słowianofilstwem a mesjanizmem polskim (zwłaszcza mesjanizmem Mickiewicza). Zrozumiałe więc, że musiałem wówczas sięgnąć do prac Zdziechowskiego. Nie ukrywam, że książka o słowianofilach i mesjanistach była dla mnie dużym rozczarowaniem. Zupełnie inne wrażenie wywarły na mnie późniejsze prace Zdziechowskiego, z okresu ostatecznego wykrystalizowania jego myśli. Prace te, zwłaszcza *Wizja Krasińskiego* (Kraków 1912) oraz, oczywiście, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, były dla mnie inspirujące, wyrobiły we mnie wielki szacunek dla dorobku Zdziechowskiego jako uczonego i jako myśliciela. Dlatego też uważam za swój obowiązek powiedzieć o tym na dzisiejszym zebraniu. Dodam, że przedtem już miałem okazję wspomnieć o swoim, dość trudno wprawdzie uchwytym, intelektualnym długu wobec Zdziechowskiego. Amerykańskie wydanie mojej książki *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu* opatrzyłem przedmową, w której zwróciłem uwagę anglojęzycznych czytelników na istnienie w Polsce tradycji uważnego i życzliwego zainteresowania kulturą i myślą rosyjską. Wymieniłem w tym kontekście (wraz ze Stanisławem Brzozowskim i Ludwikiem Kulczyckim) Mariana Zdziechowskiego, nazwawszy go pierwszym obok Masaryka myślicielem europejskim, który poważnie zainteresował się rosyjską myślą filozoficzno-religijną oraz należycie ocenił jej doniosłość.¹

¹ A. Walicki, *A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism*. Stanford Univ. Press 1979, s. IX–X.

A teraz kilka uwag o związku między Zdziechowskim jako myślicielem a Zdziechowskim jako historykiem idei. Wiadomo, że nie można przeprowadzić wyraźnego rozgraniczenia między tymi dwoma wcieleniami jednej osoby. Zdziechowski pisał o kardynale Newmannie, ponieważ sympatyzował z nim, ponieważ widział w jego myślową próbę modernizacji świadomości religijnej; pisał o Brzozowskim, ponieważ umiał zdobyć się na życzliwą i rozumiejącą ocenę podobnych sympatii u myśliciela skądinąd bardzo mu obcego; w wielu swych pracach szukał paraleli, zbieżności, podobieństw nie tylko między myślicielami rosyjskimi a polskimi, lecz również między ich ideami a swoim własnym stosunkiem do najważniejszych problemów współczesnego chrześcijaństwa. W *Wizji Krasińskiego* zauważał podobieństwo poglądów Mereżkowskiego, Bułgakowa i Bierdiajewa do poglądów Cieszkowskiego, w *Pesymizmie, romantyzmie a podstawach chrześcijaństwa* zdobył się na prezentację towianizmu jako filozofii religijnej prekursorskiej wobec modernistycznych prądów w Kościele. Nie wszystkich jednak spośród wymienionych myślicieli uważał za jednakowo sobie bliskich. Cieszkowskiemu zarzucał nadmierny optymizm i „materialistyczny kierunek wyobraźni”, spokrewniający go z „odbywającym się za dni naszych w Rosji ruchem religijnym, którego był jakby zwiastunem”. (*Wizja Krasińskiego*, s. 11). Zachwycał się natomiast ideami Krasińskiego; w jego interpretacji autor *Przedświtu*, uważany zwykle za pisarza powtarzającego myśli Cieszkowskiego, okazywał się myślicielem religijnym zasadniczo od Cieszkowskiego różnym. Akcentowanie tej różnicy (aczkolwiek nazbyt może mocne) było ważkim wkładem do zrozumienia problematyki polskiego (a także rosyjskiego) mesjanizmu, jednocześnie zaś wiązało się jak najściślej z własnymi, filozoficzno-religijnymi poglądami Zdziechowskiego.

Mówiąc najkrócej, Zdziechowski podzielał eschatologiczny kierunek myśli, charakterystyczny w równej mierze dla polskich mesjanistów, jak i dla myślicieli z kręgu rosyjskich uczniów Sołowjowa. Tym jednak, co różniło go od Cieszkowskiego i od większości myślicieli rosyjskich było odrzucenie nadziei millenarystycznej — odrzucenie tego, co nazywał „materialistycznym kierunkiem wyobraźni”, zapatrzeniem w sprawy ziemskie. Millenaryzm, profetyczna wizja królestwa Bożego na ziemi, jest przecież właśnie „zapatrzeniem się w sprawy ziemskie”, terestralizacją idei zbawienia. Zawsze idzie on w parze z eschatologią, zapowiada wszak finalną epokę dziejów, nadejście końca. Twierdzenie to jednak nie jest odwracalne — przykład Zdziechowskiego wskazuje, że eschatologizm nie musi iść w parze z millenaryzmem. Zdziechowski wiedział, że świat „we złem leży” i — wbrew Cieszkowskiemu wierzył w jego radykalną regenerację. Wierzył natomiast — wiarą irracjonalną, żywiąc nadzieję

„wbrew nadziei” — że po nieuchronnym końcu świata, po definitywnym zakończeniu ziemskich przeznaczeń ludzkości, nastąpi coś więcej niż tysiącletnie królestwo sprawiedliwości i dobrobytu na ziemi: że nastąpi wówczas urzeczywistnienie apokaliptycznej wizji św. Jana, a więc zwycięstwo nad śmiercią, pojednanie Boga-stworzyciela ze światem stworzonym w ostatecznym akcie Boskiego samoobjawienia. Dlatego właśnie cenił Krasińskiego za nieustanne przypominanie Cieszkowskiemu o „eschatologii absolutnej”; dlatego też szedł w tym kierunku jeszcze dalej niż Krasiński, odrzucając wszelką „eschatologię względną”, wszelką optymistyczną terestralizację eschatologii, w rodzaju millenarystycznej historiozofii Cieszkowskiego. Wierzył w paruzję po końcu świata, nie mógł natomiast wierzyć w jednostkowego lub zbiorowego mesjasza, który miałby odrodzić radykalnie złe życie ziemskie. Był przeto myślicielem o orientacji eschatologicznej, katastroficznej; ale nie millenarystą, nie mesjanistą. Przekonany był, że Królestwo Boże zawieszone jest nad historią, że należy go szukać na osi wertykalnej: „Bóg — dusza ludzka”, że nie można i nie należy przenosić go na horyzontalną, historyczną płaszczyznę bytu. Zbliżało go to (z czego niedostatecznie zdawał sobie sprawę) do Norwida, który z tego właśnie punktu widzenia krytykował mesjanizm polski. Z drugiej strony, oczywiście, bliski mu był eschatologiczny niepokój mesjanistów, podzielał ich przecucie, że nadchodzi okres wielkich katastrof i „spełnienia czasów”, że stoimy, jak pisał, „w obliczu końca”. Nie redukował chrześcijaństwa do idei zbawienia jednostkowego, przypominał obietnicę zbiorowego zbawienia ludzkości, które nastąpi u kresu czasów; odrzucał jednak optymizm historiozoficzny, mesjanistyczną nadzieję, że kres czasów poprzedzony zostanie osiągnięciem doskonałości w czasie, w ziemskim Królestwie Bożym.

Identyczne stanowisko zajął później wybitny chrześcijański egzystencjalista, Karl Löwith. W chiliastycznych wizjach Joachima z Fiore widział on źródło straszliwych niebezpieczeństw: wszelka próba ziemskiej realizacji absolutu, „ściągnięcia Królestwa Bożego z niebios na ziemię, prowadzi bowiem, jak twierdził, do nadawania takim czy innym rzeczom względnym (np. takim czy innym ideom i instytucjom politycznym lub społecznym) wartości absolutnej, a więc, w konsekwencji, do destrukcji lub autodestrukcji wszelkich wartości, do uczynienia z życia ziemskiego królestwa nie Boga, lecz Antychrysta. Największą zasługę teologii chrześcijańskiej od Augustyna do Tomasza z Akwinu upatrywał w odżegnaniu się od millenaryzmu pierwszych chrześcijan, w „wykluczeniu czasowego odniesienia (temporal relevance) rzeczy ostatecznych”.²

* K. Löwith, *Meaning in History*. Chicago and London 1970, s. 155.

Koncepcja Löwitha była reakcją na okropności Trzeciej Rzeszy i inne tragiczne wydarzenia naszego wieku. Analogiczną reakcję znajdujemy w pracach niektórych historyków i socjologów zajmujących się millenaryzmami. Charakterystycznym przykładem jest klasyczne już dziś dzieło Normana Cohna o średniowiecznym chiliazmie jako archaicznej antycypacji współczesnych ruchów totalitarnych.³

Istnieje jednak również inna tendencja, również, a może jeszcze bardziej charakterystyczna dla naszej współczesności. Coraz więcej badaczy (E. J. Hobsbawm, P. Worsley, H. Desroche, V. Lanternari, i in.) rehabilituje millenaryzm, widząc w nim religijny radykalizm, „religię uciśnionych”, niezniszczalny archetyp historycznej nadziei. Coraz więcej teologów — od o. Teilharda de Chardin do „teologii wyzwolenia” — głosi, jak niegdyś Cieszkowski, że chrześcijaństwo nie ma prawa uznać spraw tego świata za domenę nienaprawialnego zła, że należy uświęcić troskę o rzeczy doczesne, że potęgą wiary powinna być użyta dla ulepszania życia na ziemi, że jednostronny „wertikalizm” musi być uzupełniony „horyzontalną”, historyczną perspektywą soteriologiczną.

Zabieram tu głos nie jako „inteligent katolicki”, nie mógłbym bowiem zaliczyć się do tej kategorii, ale jako badacz idei, przywiązany do chrześcijańskiego dziedzictwa naszej kultury. Gdyby zadano mi pytanie: „Zdziechowski czy Cieszkowski?”, troska o dalsze losy chrześcijańskiego dziedzictwa kazałaby mi odpowiedzieć: obaj. Myśliciele ci uzupełniają się i korygują nawzajem, a pytania o dzielące ich różnice są w istocie pytaniami o podstawowe wybory stojące przed współczesną myślą chrześcijańską. Przy odpowiadaniu na te pytania „perspektywa Zdziechowskiego” powinna być, jak sądzę, zawsze obecna, aczkolwiek nie należałoby chyba na niej poprzestać.

Andrzej Walicki

KRZYSZTOF DYBCIAK

ZDZIECHOWSKI WOBEC KOŚCIOŁA

W interesujących wypowiedziach referentów zabrakło omówienia kilku cech charakterystycznych dla twórczości Zdziechowskiego. Bez zwrócenia na nie uwagi sylwetka wybitnego myśliciela jest niepełna. Postaram się więc w kilku punktach uzupełnić zagajenia.

1. Marian Zdziechowski był osobowością skomplikowaną, a na terenie religijnym wręcz paradoksalną. Ten — jak słusznie podkreślo-

³ N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*. London 1957.

no — w wielu dziedzinach pisarstwa arcykonserwatysta był zarazem gwałtownikiem Bożym, nowatorskim myślicielem religijnym i zwolennikiem przemiany życia katolickiego. Był w swojej epoce bodaj najradzykalniejszym krytykiem Kościoła XIX-wiecznego spośród znajdujących się wewnątrz wspólnoty kościelnej. Co go szczególnie raziło? Centralizm łacińskiego Kościoła, odziedziczony po antycznym Rzymie, podporządkowujący kierowniczym ośrodkom administracyjnym lokalne i indywidualne inicjatywy. Autorytaryzm (tak, używał tego słowa w znaczeniu, jakie mu dziś nadajemy) i łącząca się z tym dominacja ducha prawniczego, zabijającego ducha Ewangelicznej miłości: spontanicznej, nie dającej się ująć w reguły, nakierowanej na czynną pomoc konkretnemu człowiekowi. Namietnie zwalczał przerosty racjonalizmu i w tym bez wątpienia przesadzał, poddając w wątpliwość religijną wartość całej teologii bliskiej scholastyce. Ale bezspornie słuszne są jego ostrzeżenia przed pokusą pychy, wynikającej ze świadomości posiadania prawdy i próbami zastępowania świętości logiką. Wreszcie żarliwie piętnował obojętność moralną i społeczną oficjalnego katolicyzmu ostatnich dwu stuleci (jaką widział patrząc ze swej perspektywy).

Jeśli uprzytomnimy sobie te składniki jego myśli krytycznej, nie zdziwi nas sympatia żywiona przezeń do modernizmu katolickiego. Zachowując nienaganną ortodoksyjność, był jedynym obok Brzozowskiego polskim intelektualistą początku naszego wieku, który docenił i przemyslał propozycje modernistów.

2. Mówiliście Państwo słusznie o irracjonalnych pierwiastkach filozofii autora *Wizji Krasińskiego*, o roli przeżycia wewnętrznego, zmyśle nieskończoności, uczuciu religijnym itd. Ale przecież ważniejsza od tych emocjonalnych i wewnątrzpodmiotowych spraw jest etyczna, praktyczno-życiowa — chciałoby się rzec egzystencjalna — orientacja światopoglądu Zdziechowskiego. To prawda, sądził on, że dla nowoczesnego człowieka zamknięta jest wyłącznie intelektualna droga dochodzenia do wartości absolutnych. Lecz poznać Boga, swą duszę, wolność można na drodze godziwego życia, doszukując się w źródłach swych czynów źródeł boskości. Zdziechowski wielokrotnie przypominał, iż Kant rozbił racjonalizm apologetyki religijnej, równocześnie jednak wskazał drogę moralnego heroizmu, jako najskuteczniejszy sposób kontaktu ze sferą sakralną. Centralną postacią nowoczesnej literatury, o której wielokrotnie wspominał w kontekście rozważań metafizycznych był dla niego Konrad z *Dziadów* — obdarzony „absolutnym słuchem” na zło świata i czynnie z nim walczący, buntownik metafizyczny, przemieniony w ofiarnika, bojownika Chrystusowy. Nie przypadkiem mówi Zdziechowski o dowodzie moralnym, a nawet o dogmatyzmie moralnym.

3. Większość postulatów Zdziechowskiego została zrealizowana

w Kościele posoborowym i odczytujemy je dziś historycznie. Jakże inaczej było kilkadziesiąt lat temu. Nic więc dziwnego, że tak oryginalne, a w wielu miejscach skrajne poglądy musiały spotkać się z niechętnym przyjęciem w polskim katolicyzmie pierwszych dziesięcioleci XX wieku. Chcę przypomnieć Państwu, jak zareagował wybitny myśliciel katolicki O. Jacek Woroniecki na *Pesymizm...* W 1916 roku opublikował w lwowskim piśmie teologicznym miążdzącą (w jego mniemaniu) recenzję głównego dzieła Zdziechowskiego. Przyzwyczajaliśmy się widzieć w Jacku Woronieckim świętego i nowoczesnego przedstawiciela polskiej myśli katolickiej, może więc i dlatego czyta się ów tekst z niedowierzaniem. Nieprzyjemne pisanie. Brzydki artykuł... Recenzja została napisana żółcią i w inkwizytorskim tonie... Zresztą po kilkunastu latach nastąpiło wydarzenie, w świetle którego tanto tropienie herezji nabrało niemal humorystycznego wymiaru. Kiedy profesor Zdziechowski obchodził jubileusz 50-lecia pracy twórczej, wśród licznych życzeń nadszedł również telegram od prymasa Hłonda, serdeczny i życzliwy. Trzeba jednak przyznać, że w tym stuleciu polskim katolikom poszczęściło się z prymasami — byli bardziej dalekowzroczni i wielkoduszni nie tylko od ogółu wierzących, lecz także od uczonych w piśmie teologów.

4. Na koniec jeszcze parę słów w kwestii podniesionej przez prof. Andrzeja Grzegorzcyka, który zapytał, w jaki sposób Zdziechowski godził swoją filozofię z życzliwą fascynacją buddyzmem. Sprawa ważna, bo rzeczywiście w *Pesymizmie...* jak refren, co kilkadziesiąt stron powraca pomysł połączenia ducha Wschodu i Zachodu. Wydaje mi się, iż ta sprawa wyglądała tak: Zdziechowski akceptował w myśli hinduskiej wrażliwość na cierpienie i odporność na pokusy racjonalizmu i materializmu, tak skutecznie, jego zdaniem, niszczące Europę. Ale dzielił go od etosu indyjskiego aktywizm etyczny i personalistyczna koncepcja człowieka.

Krzysztof Dybiak

CZESŁAW MIŁOSZ

RELIGIJNOŚĆ ZDZIECHOWSKIEGO

W okresie dwudziestolecia w niskich sklepionych salach uniwersytetu wileńskiego miewał wykłady mały staruszek o ascetycznej twarzy — Marian Zdziechowski. Miał godność rektorską, ale dla większej części młodzieży, uwikłanej w zażarte spory pomiędzy skrajną prawicą i lewicą był tylko szacownym zabytkiem minionej

epoki. Naszym zdaniem — moim i moich rówieśników, którzy w latach 1930—34 zajmowali się odkrywaniem Ameryk — staruszek nie miał pojęcia o tak zwanych problemach dnia, a jego nawoływania o niebezpieczeństwie grożącym światu ze strony komunizmu i nacjonalizmu odznaczały się zabarwieniem żałośliwie maniakalnym. Jego wizja eschatologiczna zbliżania się czegoś nieuniknionego a strasznego trafiała w mgliste odczucia jego czytelników i słuchaczy, zgadzała się z atmosferą czasu. Ale tylko wizja. Całe rozumowanie, wnioski, wskazania — rozmnijały się z dążeniami młodych, którzy właśnie w prądach uznanych przez profesora za dzieło szatana dopatrywali się zbawienia, i to, co było dla niego nocą brali za „promienne oblicze wschodzącego dnia”. Dopiero potem, po latach, wielu z nich miało drogą gorzkich doświadczeń powrócić do niektórych prawd, głoszonych przez Zdziechowskiego i uznać, że te same podstawy mogą się na coś przydać, chociaż zmieniło się „niebo historyczne”.

Przykład ten dość dobrze przedstawia wzajemny stosunek dwóch odrębnych pokoleń. Uczono nas, że istnieje jakieś stałe prawo, na mocy którego „dzieci” muszą zawsze buntować się przeciwko „ojcom”, pogardliwie traktować ich myśli i prace — i dopiero gdy same staną się „ojcami” i zostaną zapłacone przez swoich następców tą samą miarą obcości i niezrozumienia — oddadzą sprawiedliwość przeszłości. Prawo takie jest chyba urojeniem płynącym, jak wiele innych urojeń, z uznawania zjawisk powszechnych w ciągu jednego czy paru stuleci za zasadę niezmienną ludzkiej natury. Prawa takiego nie ma — jest natomiast rzeczywiście wrogość wzajemna pokoleń, ale właściwa niektórym tylko okresom — i brak powodu do przypuszczeń, aby miało tak być zawsze i wszędzie. Skąd pochodzi ta wrogość? Przeciętny człowiek wyobrażał sobie do niedawna że to, co było prawdą dla jego dziadka, nie może już być prawdą dla niego, że jest od dziadka mądrzejszy — i to mądrzejszy nie dzięki własnej zasłudze — nie, przez sam udział w przemianach cywilizacji. Dziadek nie latał samolotem, nie czytał Lenina, nie oglądał filmów — więc dziadek, nawet w najlepszych i najbardziej twórczych swoich chwilach musiał być mniej rozgarnięty, „nie uwzględniał zdobyczy nauki” i przez to jego dzieła — jeżeli takie pozostawił — mogły pomnażać ilość tomów na półkach biblioteki ale nie ponad to. W istocie sprawa jest bardzo poważna: dotyczy ciągłości tradycji i powagi autorytetu. Pokolenia ścigające się z czasem, przekonane, że co kilka lat zmienia się dziesięcioro przykazań — utożsamiają postęp środków i form z postępem prawdy i narażają się na ryzyko, że już nie co kilka lat, ale co rok i co parę miesięcy obowiązuje nowe rozwiązanie zagadek świata. Mnożą się wtedy „szkoły” i „prądy”, a spisywanie ich krótkotrwałej historii wymaga co naj-

mniej takiego samego wysiłku jak spisywanie historii dawnych królestw. Człowiek nie jest już wtedy oceniany na podstawie dążeń i prac całego życia — ale według tego jak ostatnio postąpił, albo co ostatnio ogłosił drukiem — bo ciągłość jego rozwoju jest podzielona na małe odcinki, z których każdy bywa rozważany nie w proporcji do całości, ale w proporcji do otaczających mód umysłowych. Czy można sobie przedstawić inny porządek, w którym wrogość pokoleń ustąpiłaby miejsca świadomej kontynuacji? Można — ale dokonałoby się to dopiero wtedy, gdyby wygasł do reszty mit samoczynnej ewolucji. Postęp byłby wtedy wypełnianiem jednej prawdy ludzkiej w coraz to nowych warunkach i kształtach. Nie byłby natomiast pogonią za coraz to nowym objawieniem. Jednak myślenie ewolucyjne jest tak zakorzenione w umysłowości mas, że przetrwa nawet upadek wiary w „progres” i dopiero powoli zniknie — jeżeli pokolenia połączą się w przyjęciu jakichś powszechnie obowiązujących zasad.

Przykład Zdzichowskiego skłania do rozmyślań tego rodzaju, ale musiałby to być odrębny rozdział. Tutaj chciałbym tylko oddać Zdzichowskiemu co mu się należy, uściślić się z długu, jaki zaciągnęły wobec niego „dzieci” i to „straszne dzieci” — przynajmniej się szczerze.

Na tle dwudziestolecia jego postać wyróżnia się rzadką cechą — zupełnym brakiem kokieterii w stosunku do młodej generacji. Kokieteria u pisarzy chcących dotrzymać kroku i nie stracić znaczenia staje się niekiedy naczelnym prawidłem ich pracy. Można odróżnić kilka stopni kokieterii pisarskiej. Najjaskrawszy z nich polega na poddaniu się opiniom zbiorowym, na schlebieniu mentalności elity albo tłumu. Jest to przystosowanie się barwą myśli do otoczenia. Taką barwą ogólną po roku 1918 była u nas optymistyczna wiara w trwały pokój pod skrzydłami Ligi Narodów, we wspaniałość hasła samostanowienia, w reformy społeczne, w Paneuropę, w technicyzm, w demokrację. Jeżeli wtedy, gdy młodzi ze Skamandra powtarzali krzyk tryumfalnego witalizmu, Zdzichowski otwarcie potępiał samostanowienie jako źródło rozpasania egoizmu drobnych grup narodowościowych, jeżeli w roku 1922 potrafił napisać: „Stanowimy małą częśćkę Europy, z jej losami jesteśmy związani, tymi samymi co ona chorobami komunizmu i nacjonalizmu zarażeni i wraz z nią wzajemnie się gryząc, w opętańczym szale, nie idziemy lecz pędzimy w przepaść”¹ — to znaczy, że nie ulegał temu, co wtedy stanowiło pierwszy i najbardziej niewątpliwy punkt katechizmu „dobrze myślącego” obywatela, że na rozpacz, która ogarnęła Europę w latach czterdziestych nie potrzebował czekać — ona była w nim

¹ *Europa, Rosja, Azja.*

już na wiele lat przed tym. Inną odmianą kokieterii jest kokieteria słownictwa, wyobrażeń i określeń. O wielu starszych pisarzach zwykło się mówić, że posiadli tajemnicę wiecznej młodości. Jakże często jednak nie jest to młodość prawdziwa (tę poznaje się po zdolności do wewnętrznych przemian, po żarliwości) — jakże często bywa to tylko zręczne podchwycenie obiegowego języka i obiegowych tematów. Sprytnie staruchy swoje wiedzą, ale piszą o bzdurach interesujących otoczenie, udają naiwnych, bo rozumieją, że pewne słowa i określenia są tabu dla współczesnych i mogłyby ściągnąć na ich głowę to uśmiercające dobrą sławę określenie „skończył się”. Niedobrze jest być zbyt poważnym — to znaczy na chwilowe upodobania i mody patrzeć ze zbyt dalekiego dystansu. Ktoś, dla kogo nowa powieść, którą właśnie przeczytał, albo podróz Piłsudskiego do Genewy są wydarzeniem rozpoczynającym nową epokę w dziejach literatury czy polityki, niechętnie odnosi się do ludzi zbyt zamyślnych, zbywających niedbale te przelotne zjawiska, do ludzi zapatrzonych w nurt dziejów. Trzecia odmiana kokieterii, która jest właściwie inteligencją techniki — zasługiwałaby raczej na pochwałę. Ponieważ prorocy nigdy nie są dobrze widziani, zwłaszcza w swojej ojczyźnie — więc nieraz przebierają się w strój ludzi powszednich i przemawiają stylem mniej rażącym czytelnika — a więc stylem chłodnym, rozważnym i powściągliwym — co nie przeszkadza im wierzyć mocno w rzeczy ukryte zwykle głęboko pod wiązaną ironicznych albo naukowych zdań. Zdziechowski jednak nie miał żadnego z tych gatunków kokieterii i tym można wytłumaczyć jego niepopularność. Przemawiał jak Cassandra, a każde smutne proroctwo jest „żałośliwie-maniakalne”. Od głosu Kassandry odwraca się ze wstrętem dobrze odżywiony i lubiący uciechy świata obywatel. To też Zdziechowski był wołającym na puszczy i próżno w swoich mowach rektorskich usiłował naprawić dusze młodzieży.

Mądrość często otrzymuje epitet: boska. Mówi się: boski mędrzec. Myślę, że najbardziej boską jej cechą jest niewspółmierność z upływem przeżywanego fizjologicznie i uczuciowo przez miliony ludzkich istnień czasu. Wyobrażam sobie Zdziechowskiego jak idzie ulicami Wilna, czytając z barokowych jak zawsze w tym mieście chmur tragedię oszalałej i skazanej ludzkości — a tuż obok orkiestra studenckiego balu gra jeszcze tango „Jak pantera co w złotej klatce” i młode istoty odbywają pierwsze wtajemniczenie w sprawy niepokojów, lęków, dotknięć, zapachów, dramatów serca. Nie wiem co zostaje z balowych sukien lila, z wymienianych ukradkiem pocałunków, ze spotykania się drżących rąk. Może w jakimś ostatecznym obrachunku nie mniej niż z najcięższych osiągnięć pracowitej myśli. Ale te pocałunki, te wirowania w takt muzyki, różowości światu na szybach i uczuciowe dramaty — nie są, nie sposób odnaleźć ich

ślądu, są jednorazowe jak ludzie, którzy ich doznali — i to przesądza spór na ich niekorzyść — a myśliciel kroczy dalej, poza granice śmierci.

W Zdziechowskim splatają się dwa zjawiska: pesymizm religijny i historiozoficzny katastrofizm. Pierwszym z nich chciałbym się na chwilę zająć.



Określić kogoś jako pisarza katolickiego znaczy nie określić go wcale — bo katolicyzm, zachowując tożsamość dogmatów, przybiera wciąż nowe kształty, realizując się wciąż na nowo, i przez samą konieczność walki w zmieniającym się środowisku historycznym korzysta z nowych sposobów pojmowania świata. Nie tylko każde stulecie ma inny katolicyzm — wśród katolików bliskich sobie czasowo istnieją ogromne różnice stylu religijnego — w zależności od tego, jaki pierwiastek działa na nich silniej i co uwydatniają szczególnie. Chesterton był katolikiem przez zachwyt nad misterną złożonością życia, nad jego baśniowością. Zdziechowski — przez odczucie ogromu i grozy zła. Już z tego widać, jak bezpodstawne są pytania, czy katolicyzm jest pesymistyczny czy optymistyczny — jeżeli mieszczą się w nim tak odrębne i przeciwne postawy. Pesymizm i optymizm są w nim splecione nierozdzielnie, każdemu jego pesymistycznemu twierdzeniu o człowieku towarzyszy poprawka optymistyczna — i na odwrót. Istnieją jednak osobowości, którym poprawka pozwala tym skuteczniej zgłębiać prawdę zawartą w twierdzeniu, bo rozwiązuje im ręce, wyznaczając granicę do której wolno być najczarniejszym pesymistą albo najróżowszym optymistą. Oczywiście to przeciwstawienie jest tylko jednym z licznych możliwych przeciwstawień stylu religijnego, o którym wspomniałem i zastanawiając się na pesymizmem Zdziechowskiego trzeba starać się poznać jego odcień, jego wewnętrzną budowę.

W historii katolicyzmu bardzo ważna jest data roku 1885-go. Rok ten, w przybliżeniu, jest szczytowym punktem rozwoju pozytywizmu we Francji i początkiem odwrotu z pozytywistycznych pozycji. Do tego czasu „nawet u samych wierzących, w łonie prawowiernego katolicyzmu, zakorzenione było głęboko przekonanie, że religii nie da się pogodzić z nowoczesnymi ideami, że pomiędzy nią a nauką trzeba wybierać.² Dopiero w okolicach tej daty ów rozdział kościoła od państwa nauki zaczyna chwiać się i słabnąć. Idąc za Parodim³ — można wyliczyć główne objawy przełomu, który spowodował wielkie zmiany w umysłowości, zmiany, którymi żyjemy aż

² Parodi, *Le problème religieux* (Revue de métaphysique et de morale, 1913).

³ *Ibidem*.

po dziś dzień. Ruch religijny zaczął się od czysto estetycznych sympatii dla religijnego odczuwania, od równouprawnienia wszystkich uczuć (nawet gdyby to były uczucia religijne) — czemu sprzyjało wyrafinowanie form artystycznych. Pod hasłem „wszystko odczuć, wszystko zrozumieć” zaczęto cenić naiwność wiary, tęsknić do prymitywu i rozczulać się nad czarem religijnych obrzędów. Dokonywały się liczne nawrócenia wśród poetów, malarzy, muzyków. Negacja wydawała się czymś zbyt prostackim i zbyt mało liczącym się z całym skomplikowaniem kultury. Równocześnie burżuazja i kler widziały w religii najlepszą odtrutkę na socjalizm, anarchizm i widmo rewolucji — więc ustami swoich pisarzy nawoływały jeśli nie do szczerej i prawdziwej wiary, to przynajmniej do zachowywania gestu religijnego, do przestrzegania form. Ale gest zmienia aktora grającego rolę — więc „przechodzono jak Brunetiére od gestu do sentymentu i od sentymentu do wierzenia”.⁴ Sama nauka przyszła tutaj z pomocą, i to w jej dwóch najmłodszych i znakomicie rozwijających się dyscyplinach — psychologii i socjologii. W psychologii natknięto się na przeżycia religijne, jako fakty, którym niesposób zaprzeczyć. William James wywarł silny wpływ, ustalając normalny charakter przeżyć religijnych — a normalność według niego rozpoznaje się po skuteczności praktycznej, po owocności wysiłków — co pierwiastek religijny w człowieku spełnia doskonale, stwarzając harmonię, nieosiągalną tam, gdzie go nie ma. Durkheim uznał religię za fakt socjologiczny i przyznał jej wielkie znaczenie w rozwoju społeczeństw. Filozofia znowu przyczyniła się do zaniku przekonań o świecie jako mechanizmie. Poddając analizie nasze myślenie naukowe, odkryła pewne oddalenie naszych hipotez naukowych od świata zjawisk — co później miał Bergson posunąć aż do skrajności. Nie tylko — Renouvier, badając sądy logiczne, rozróżniał w każdym sądzie akt uwagi, a więc wyboru i wysiłku woli. Ponieważ nie wszystko da się dowieść, pierwsze i najbardziej ogólne zasady są uznane, bo tak chcemy. Nawet samo zaufanie, jakie żywimy do rozumu zakłada dobrowolne przystąpienie, postulowanie jego przydatności jako narzędzia. „Odtąd, poza wiedzą i nawet u korzenia samej wiedzy, znalazło się miejsce na wiarę”.⁵ Stąd też naturalna dążność do oparcia się na intuicji, do wsłuchiwania się w „głosy serca”.

Ta wielka debata w obronie irracjonalności odbywała się w latach młodości Zdziechowskiego i nie mogła go minąć. Ale wczytując się w jego pisma jest się skłonny raczej przypuścić, że była to następna i późniejsza fala, że właściwą podstawą jego religijności było

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibid.*

pozytywistyczne rozdwojenie pomiędzy wiarą i rozumem, a więc styl myślenia sprzed przełomu 1885 roku. Zdziechowski samego rozumu nie podważał, nie odkrywał jego podejrzanych labiryntów. Czucie i wiara z jednej strony, a intelekt z drugiej, stanowiły dla niego dwie odrębne i skłócone całości. Przeciwwstawienie było tym jaskrawsze, że dla katolika tego okresu scholastyczne hasło, iż Boga poznaje się rozumem nie dawało żadnej podpory, przeciwnie, w tym właśnie tkwiło źródło zadrażeń. Rozum XIX wieku był czymś tak innym od rozumu scholastyków, że z utożsamienia tych dwóch, zupełnie różnych pojęć musiała powstać niemożliwa do rozwikłania krzyżówka. Oto co wyznaje Zdziechowski: „I w miarę lat, im dalej w życie i świat szedłem, tym wyraźniej i boleśniej uświadamiałem sobie, że świat ten, gdy go myślą, jako całość, objąć, bezładem jest i bezrozumem, nie zaś, jak nas uczą, dziełem rozumu: nie z ręki Boga on wyszedł. Nie ma Boga — głosem wielkim wołają i natura i historia... ale głos ten ginie w harmonii psalmów i hymnów, w tym wielkim, odwiecznym, z najgłębszych głębin ducha idącym wyznaniu, iż jako 'ziemia bez wody' jest dusza człowieka poza Bogiem. Bóg jest. Tylko fakt istnienia Boga, to coś przekraczającego zakres myśli światem zewnętrznym zajętej, to *cud*. *Le monde est irrationnel... Dieu est un miracle*”.⁶ A gdzie indziej: „Rozmyślenia nad zagadnieniem religii doprowadzały mnie zawsze i tak samo utwierdzają dziś we wniosku, że wiara jest gwałtem zadany rozumowi; zbyt głośno to, co się na świecie dzieje, świadczy, krzyczy przeciw Bogu”.⁷ Teraz pozwólmymy sobie na pewne zestawienie. Sięgnijmy do książki rówieśnika Zdziechowskiego, znanego ateisty, prof. Baudouin de Courtenay’a.⁸ Jeżeli bywają ateści religijni wbrew samym sobie, to jednym z nich był na pewno Baudouin de Courtenay. Jego publiczna spowiedź jest wstrząsającym dokumentem. Odśłania się w niej osobowość gwałtowna, szczerą, nie znająca kompromisu. „Widzę w świecie tyle zła — pisze — tyle niesprawiedliwości, tyle okrucieństw, że nie mogę odpowiedzialnością za te wszystkie ohydy obarczać nie tylko sprawiedliwego, ale także dobrotliwego i miłosiernego Ojca. Zwalanie win, popełnianych przez bestię ludzką, na stwórcę i opatrność jest wprawdzie bardzo wygodne, ale zarazem bezmyślne i niemoralne”.⁹ „Nikczemne bydlę ludzkie wmawia w stworzonego na obraz i podobieństwo własne Boga swę zbrodnicze i sadystyczne popędy, nazywając jednocześnie tego swego Boga, nie tylko sprawiedliwym, ale także miłosiernym. Człowiek, któ-

⁶ Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa.

⁷ O okrucieństwie.

⁸ Mój stosunek do Kościoła.

⁹ Ibid.

ry by sobie pozwalał na coś podobnego, byłby uznany za zbrodniarza, ale Bóg jest czczony właśnie za to, że jest Bogiem zemsty".¹⁰

Czyż ton wypowiedzi Zdziechowskiego i Courtenay'a nie jest podobny? Jest podobny, bo tłem jest to samo przekonanie o bezrozumności wiary — a nawet więcej — o niemożności pogodzenia wiary z poczuciem etycznym. „Wszak Bóg jest miłością, więc skądże cierpienie i zło — zapytuje Zdziechowski. — Tłumaczą to nam grzechem prarodzców. Ale czyż odpowiedź taka nie jest policzkiem wymierzonym w nasz zmysł moralny?”.¹¹

Tam jednak gdzie Courtenay widział noc bezgraniczną, Zdziechowski dostrzegał światłość nadziei. Bóg jest cudem — a o istnieniu tego cudu nie świadczy ani bezlitosna i ślepa przyroda — ani głos wewnętrzny, potrzeba serca. I tutaj dochodzimy do pokrewieństwa Zdziechowskiego z modernizmem. Pokrewieństwo to sam odczuwał silnie i nieraz bronił modernistów przed zbyt surowym i bezwzględny potępieniem. Modernizm przecież był następstwem przełomu, był tego przełomu pierwszym i zbyt przejawiskawym wykwitem — i dlatego nie mógł być obcy dla filozofa przeżywającego boleśnie dziewiętnastowieczne rozdzielenie. Może nie w tych fragmentach doktryny modernistów, gdzie usiłowali oni złagodzić Objawienie, uczynić je mniej groźnym, łatwiejszym, przystępniejszym dla człowieka ówczesnego i gdzie przez to zbliżali się do protestantyzmu. Ale na pewno tam, gdzie głosili irracjonalizm poznania, Zdziechowski był z nimi. I był z nimi, gdy usiłowali zastąpić Boga nadświatowego Bogiem immanentnym. Zdawał się zgadzać z Tyrrelem, że „idea Boga, przebywającego w sercu człowieka, powiedzmy raczej w sercach świętych, coraz bardziej zaciera nadświatowego Boga usadowionego na tronie niebieskim: stąd skłonność do rozszerzenia i przeobrażenia idei Kościoła: Kościół to nie ta lub owa społeczność, lecz cały rodzaj ludzki, którym kieruje duch Boży”.¹² A jak ostrych słów używał, gdy mówił o racjonalistycznym chrześcijaństwie: „Sam w sobie nasz świat doczesny bezładem jest, bezrozumem, jest irracjonalny; oczy sobie zamknąć trzeba, by nie widzieć tego i nie słyszeć. Tymczasem mędrcy i poeci tak w Grecji, jak w chrześcijaństwie, zamykając sobie oczy i zatykając uszy, wszyscy, za nielicznymi wyjątkami, jednym byli zajęci — wmawianiem i sobie i innym, że wszystko co jest, jest rozumne”.¹³

W roku 1909 wyszła w Paryżu książka A. Leclère'a *Pragmatisme, modernisme, protestantisme*, zawierająca bezwzględną krytykę modernizmu. Autor potępia tych myślicieli katolickich, którzy pod

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa.*

¹² *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa.*

¹³ *Europa, Rosja, Azja.*

wplywem Jamesa zapomnieli, że wiara jest aktem rozumu i ratując się przed pokusą pozytywizmu wpadli w mistycyzm religii serca. „Sentymentalni są przeto owi myśliciele, gdy jako najgłębszą podstawę religii wysuwają to, co jest najciemniejsze w duszy, najmniej znane, a tkwi gdzieś na dnie, pod pokładem świadomości — sentymentalni są, gdy podnoszą w religii pierwiastek osobistego doświadczenia”.¹⁴ Dzisiaj przyznamy raczej słuszność tej surowej krytyce, bo widzieliśmy ostatnie odnogi irracjonalizmu. Ale dla Zdziechowskiego, jak i dla wielu światłych katolików wówczas, sprawa nie przedstawia się tak prosto. Z Leclère'em Zdziechowski się nie zgadza — i jeżeli nie wykroczył jawnie poza naukę Kościoła, to w każdym razie podnosił wielkie zasługi modernistów w pogłębieniu życia religijnego i sympatią obdarzał czołowych modernistów, Loisy'ego i Tyrrela.

Jednak cała ta problematyka rozwija się u niego jako próba pomieszczenia w obrębie wiary katolickiej bezwzględnego i rozpaczliwego pesymizmu — który sam Zdziechowski nawiązuje do filozofii Wschodu, a pośrednio do Schopenhauera. Nie tylko widok okrutnej i obojętnej natury wywołuje w nim wstręt i odczucie znikomości, marności wszechrzeczy. Kto wnika w siebie, musi spostrzec w sobie pierwiastki, łączące go z naturą, musi przyznać, że jako istota biologiczna nie jest niczym innym, niż chaosem popędów i pożądań, i że tkwiąc w porządku natury popełnia co chwila najbardziej podłe czyny, upiększając je przed sobą. Wschód, a za Wschodem Schopenhauer, zaleca oczyszczenie przez zabicie w sobie woli życia. Zdziechowski nie posunął się tak daleko, ale głos tęsknoty do Bóstwa, który w sobie słyszał, był dla niego głosem nadziei przeciwko nadziei, pragnieniem cudu. Gdyby postąpić o krok dalej, można by zapytać, jak to czynili katolicy zwalczający modernistów, co nas upoważnia do zaufania temu głosowi. Jeżeli „świat w złem leży” i my sami jesteśmy aż do dna skażeni, kłamiąc sobie bez ustanku, to czy mamy prawo wierzyć, że głosy jakie w sobie słyszymy i całe doświadczenie wewnętrzne nie jest również naznaczone kłamstwem? Czy ocalać religię przez odwoływanie się do uczuć, dźwigających się z ciemności, jaką jest każda dusza ludzka, nie jest zadaniem zbyt ryzykownym? Czy pewien narzucony przez rozum ład nie jest bardziej godny polecenia niż echa podświadomości? Zdziechowski nie zrobił tego kroku — bo gdyby go zrobił, nie mógłby bronić irracjonalistycznego stanowiska, bo musiałby uznać, że z dwójga złego, błędzący i chwiejny intelekt mniej nas zwodzi niż pewne, ale za to kłamliwe serce. Może taki krok byłby dla niego krokiem w zupełną, absolutną przepaść. A może zaważyło tutaj jeszcze jedno: wpływ religijności rosyjskiej.

¹⁴ Streszczenie w *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*.

Myślę, że w kulturze polskiej najlepiej rozumieją niebezpieczeństwo Wschodu ludzie, którzy Wschód w sobie przeżyli, ludzie, dla których słowo „psychika rosyjska” nie jest tylko pustym dźwiękiem albo wyśmiewanym uproszczeniem. Aby uzyskać intuicję „rosyjskości” trzeba zapłacić cenę: trzeba chociażby w części ulec jej pokusom. Zdziedchowski miał tę intuicję w wielkim stopniu i dlatego wolno przypuścić, że poddawał się nieraz urokom myśli wschodniego chrześcijaństwa — co potwierdzają jego książki. Nie darmo kształcił się w Rosji, nie darmo miał szczerzy kult dla postaci filozofów-mystyków rosyjskich, dla Trubeckiego, Sołowjowa. Nie chodzi tu może nawet o ich wpływy — ale o tę zbieżność pomysłów, która powstaje na gruncie wewnętrznego pokrewieństwa. Rozdzielenie pomiędzy złym światem i dobrym Bogiem nigdzie nie doszło do takiej skrajności, jak w chrześcijaństwie wschodnim. Jak wykazał w swojej książce Bogumił Jasiński¹⁵, duch gnozy żyje dotychczas w myśli religijnej Rosjan i można go odkryć nie tylko w sekciarstwie sprzed rewolucji, ale również u Sołowjowa i Bierdiajewa. Przepaść między Bogiem i światem „który nie z ręki Boga wyszedł” sięga głoszonej przez gnostyków nauki o hierarchicznej budowie Bóstwa. Świat jest zły, ponieważ jest dziełem niższego demiurga. Według Sołowjowa powstał on przez odpadnięcie duszy świata od dobroci i mądrości bożej — przy czym Dusza Świata byłaby tutaj niższym elementem Bóstwa, tęskniącym do zlania się z jednością. Chociaż „możemy, mamy prawo, nawet powinniśmy wierzyć, że ze stanowiska wszechświatowego przedwiecznego porządku, jakiej przewodniczącej jemu wyższej, a nam niedostępnej idei wszystko co na tym atomie się dzieje, ma jakieś głębsze znaczenie”¹⁶ — to znaczenia tego nie zdołamy nigdy wytropić, Bóg jest najzupełniej niewspółmierny ze światem i nawet oświecony łaską rozum nie zdoła zbliżyć się do poznania jego przymiotów. Równocześnie cierpienie nabiera wymiarów kosmicznych — przestaje być ludzkim tylko sposobem przeżywania świata — ludzkim, bo tylko człowiek umie wartościować i cierpieć z powodu dostrzeganego wokół cierpienia. Akt oskarżenia skierowany przeciwko bytowi w ogóle obejmuje równie dobrze cierpienie przydeptanej obcasem mrówki, jak cierpienie ludzkie, równie dobrze męczarnie drobnoustrojów, jak krzywdy społeczne. Stąd musi narodzić się rozpacz — bo ani jednego ruchu, ani jednego czynu nie możemy dokonać bez zadawania innym istotom bólu — a doskonałym altruizmem byłoby chyba samobójstwo — choć nie wiadomo, co by o tym powiedziały komórki naszego organizmu. Zdziedchowski nie głosił naturalnie ani samobójstwa, ani powrotu do Nirwany. Nie głosili tego również teologowie

¹⁵ *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno 1933.

¹⁶ *Europa, Rosja, Azja*.

rosyjscy. Ale dla nich, jak np. dla Sołowjowa, Chrystus był zasadą kosmiczną — nie tylko odkupicielem ludzkości, ale wszelkiego stworzenia, a więc i muchy i mrówki. A Zdzichowski chciał włączyć w katolicyzm wpływy filozofii pesymistycznej i na audiencji u Papieża Piusa X bronił jej dobroczynnych skutków, gdyż dzięki niej „żywiej uczymy się czuć istotę chrześcijańskiego poglądu na świat, którą wyrażamy w codziennej modlitwie, nazywając ziemię padolem płaczu”.¹⁷

W wielkiej debacie, jaka rozwinęła się wokół modernizmu, Kościół encykliką *Pascendi* potępił tych wiernych, którzy usiłowali filozofię katolicką budować na dziedzictwie pozostawionym przez Kanta. Stwierdził on wyraźnie, że kantowski i pokantowski immanentyzm, subiektywizm i agnostycyzm są nie do pogodzenia z doktryną. Zalecił, jako jedyną podstawę dla metafizyków katolickich — filozofię scholastyczną. Tym samym zakresił wyraźną granicę mnożącym się próbom pogodzenia wiary z filozofią. Ale do tego momentu pole badań było otwarte — zarówno dla tych, którzy z nowych zdobyczy teorii poznania czerpali argumenty przeciwko scholastykom, jak i dla tych, którzy, jak Zdzichowski, zbliżali się do Kanta poprzez Schopenhauera i filozofię Wschodu.

Zestawiony ze strukturą umysłową okresu 1918—1939 Zdzichowski jest gruntownie anachroniczny. Najbardziej anachroniczne jest jego zamyślenie nad „bólem istnienia”, wyrażane w zdaniach, które dla nowych pokoleń nic nie znaczą — tak są mgliste i tak obce wszelkiej ostrożności w atakowaniu ostatecznych, największych spraw. Dzieli nas od niego to samo, co dzieli nas od *Hymnów* Kasprowicz, *Próchna* Berenta czy utworów Tadeusza Micińskiego — a co, na pewno nie da się pokrótce określić. Chociaż bardziej czytelny od autorów Młodej Polski, ma tę samą co oni zachłanność i zdaje się mieć to samo przekonanie, że słowom przez nas używanym zawsze odpowiadają jakieś byty, a przynajmniej że „problemy” wiodą żywot oderwany. Poezja Młodej Polski jest tak zła, bo poeta mówiąc „Duch” czy „Bóg” miał poczucie, że używa wyrazów równie konkretnych jak „stół”, czy „wierzba”, a mówiąc „stół” czy „wierzba” przypuszczał, że jest to równie konkretne jak „czerwony stół” i „kwitnąca wierzba”. Przenosząc te cechy stylu w sferę myślenia można sobie wytłumaczyć dlaczego kilka pokoleń odnosiło się z wielką powagą do takich pojęć jak Absolut, Wola Życia czy Naga Dusza. Podobnie Zdzichowski nigdy nie sprowadzał dotykalności używanych przez siebie terminów: podróżował po morzu „wielkich koncepcyj”, zbierał i rozważał pomysły filozofów jakby to były twory niezależne od miejsca i czasu. Kiedy stanął przed audytorium młodzieży po pierwszej wojnie światowej, to właśnie stało się główną

¹⁷ Europa, Rosja, Azja.

przyczyną rozdźwięku. Młodzież ta czciła zupełnie inny gatunek pojęć, jej zdaniem znacznie bardziej sprawdzalny i żywy. Garnęła się do nacjonalizmu i komunizmu, ponieważ nacjonalizm wywodził swoje hasła z rzekomo niewzruszalnych praw biologicznej walki, a komunizm sprowadzał całe zagadnienie prawdy do zmian ekonomicznego podłoża. Zdziechowski nie wykaczał poza dialektykę samych idei i nie przebiegał tych idei w nowe ogólniki, uznane przez młodych za coś bardzo ważnego i rzeczywistego. Gdyby to uczynił, mógłby osiągnąć niewielkim kosztem popularność np. Bierdiajewa. Zmiany historii traktował jako odchylenie się od pewnego wzoru: ten wzór próbował odkryć, opierając się na chrześcijańskim sumieniu — i nie godzi się nie tylko na opinię, że takiego wzoru wcale nie ma, ale nie chciał również uznać, że ten sam wzór można dostrzegać w coraz to nowych kształtach, pod powierzchnią jaskrawo odmiennych stylów życiowych.

Katolicyzm neo-tomistyczny wyznawany w międzywojennym okresie przez pewne koła literacko-polityczne szedł w parze z powszechnie odczuwaną niechęcią do mglistości rozważań o istocie bytu, z odwrotem od metafizyki. Odpowiadał potrzebie uchwytu za ziemskość — nawet kwestia religijna zaczynała się od pytań dotyczących organizacji życia ziemskiego, stosunku jednostki do zbiorowości itd. Szczególniej w Polsce, gdzie religijność rzadko wywodzi się z życia wewnętrznego a często z tęsknot politycznych — ten proces osiągał duże natężenie. Większość katolików reklamujących św. Tomasza uzasadniała swój katolicyzm przy pomocy wniosków polityczno-społecznych, przy pomocy wizji nowego średniowiecza, którą można ucieleśniać tylko w oparciu o światopogląd katolicki. Następowало zupełne odwrócenie całej sprawy religijnej: skutki miały usprawiedliwiać i tworzyć wewnętrzną wiarę, którą zajmować się nikt nie miał odwagi. Nic dziwnego, że ci katolicy łączyli Tomasza z pomysłami wziętymi z faszyzmu — bo w głębi, nie zdając sobie z tego sprawy, brali katolicyzm za jeszcze jedną fikcję, wygodną dla celów politycznej budowy. Tak to upiór dowolności i praktyczności w przyjmowaniu prawdy, który nawiedzał już modernistów, powracał z innej strony i to w znacznie wulgarniejszej postaci. Zarzutu takiego nie można postawić tomistom francuskim. Jednak i w ich pismach bardzo mało było nurtu metafizycznego, który, cokolwiek by się powiedziało, stanowi prawdziwe życie religii. Zamknięty układ zdań, zaczerpniętych z *Sumy teologicznej* wchodził jako artykuł zastępczy, ratował od zabrnienia w otwartą walkę z tajemnicą. Niezliczona ilość subtelnych rozróżnień wznosiła się jak wygodna ściana między człowiekiem i nagim, jeżeli tak wolno się wyrazić, istnieniem.

Zręczni scholastycy wygrywali zamilowanie współczesnych do

ściśle terminologii i ku niej przede wszystkim kierowali uwagę. Poza tym władali świetnie wiedzą o zmienności historycznej, osuwali historyzm, zużywając go do swoich celów. W tej odmianie katolicyzm, zdrenowany i zintelektualizowany, zajęty światem ludzkim, a nie światem w ogóle, był do przyjęcia dla umysłów, które oddaliły się niezmiernie od troski o Duszę Świata, Absolut, Ormuzda i Arymana.

Czy jednak cena, jaką zapłacić przyszło za odwrót od ducha modernizmu nie była aż nadto wysoka? To, co ku niemu popychało, ta chciwość, ten niepokój są czegoś warte, jeżeli w ogóle religia ma być czegoś warta. Jeżeli ktoś nie zgadza się ze Zdziechowskim, że tylko głos wewnętrzny, na przekór wszystkiemu co wiemy o świecie, uchyla bramy niebios, nie znaczy to jeszcze, że ów głos wewnętrzny da się zastąpić sylogizmami udawadniającymi konieczność istnienia Boga. A bądź co bądź moderniści i ich sympatycy, jak Zdziechowski, byli ostatnimi myślicielami religijnymi: nie filozofami katolickimi — bo tych przyszło po nich wielu — ale właśnie myślicielami, którzy sięgali w sens religii. Stawanie pod gwiazdzistym niebem, czy współczucie cierpieniom muchy jest zjawiskiem, które leży u narodzin wiar i obrzędów — podczas gdy sądy św. Tomasza są tylko jednym ze sposobów skodyfikowania metafizycznego lęku. Kiedy się powraca do Zdziechowskiego poprzez tyle warstw naniesionych przez czas i uprzedzeń — jedno trzeba tam dostrzec: rzadko spotykane nasilenie mistycznej grozy. Naturalnie można zaraz zapytać co to jest i czy przypadkiem nie wynika to z warunków epoki, w której żył Zdziechowski, z jej pojęć i z używanego przez nią języka. Ośmielam się jednak twierdzić, że nie — i że gdy odrzucić wszystkie naleciałości stylu historycznego — pozostanie człowiek zrozpaczony, samotny w obliczu Boga unoszącego się nad światem „który nie z ręki jego wyszedł”. I nie tylko człowiek jako dokument swojej epoki — ale raczej jako dokument pewnych odwiecznych spraw dzisiaj przyćmionych przez wstrzemięźliwość i zahamowania naszych środków wypowiedzi.

Zestawiłem dwie formacje katolicyzmu: modernistyczną, w której było miejsce na wątpliwości, trapiące Zdziechowskiego — i neotomistyczną, która likwiduje podobne niepokoje przy pomocy badania ścisłości terminów i chętniej zajmuje się człowiekiem, niż bytem w ogóle. Ktoś może dopatrzeć się tutaj niekonsekwencji: bo jeżeli szczególną religijność Zdziechowskiego przypisuję przezwyciężonej już skłonności do mglistych a wielkich słów i minionemu *bogoiskatielstwu*, dlaczego powiadam, że ten typ religijności jest czymś wiecznym, szacownym, wyższym nawet niż kłopoty zadowolonych ze swojej inteligencji tomistów?

Czym innym jednak są pewne stałe elementy ludzkiej natury,

a czym innym sposoby ich wypowiedzi, narzucone przez epokę. Historyczny czas wnosi i zmienia wiele pierwiastków, niemniej nie wszystko, jak sędzę, jest jego wytworem. Na przykład „poszukiwanie absolutu” jest określeniem starej, wciąż odnawianej przez ludzi potrzeby — ale określeniem w ramach pewnego stylu. Gdyby styl ten odrzucić i zaliczyć do spraw już przewycięzonych — nie musi to prowadzić do zaprzeczenia samej potrzeby, która przyoblekła i przyoblekać może najrozmaitsze kształty, ulegając wskutek tego modalnościom, przeobrażeniom, nie do tego stopnia jednak, aby przestać być tą samą potrzebą. Można podać w wątpliwość twierdzenie Zdziechowskiego, że głos wewnętrzny mówi nam z oczywistością o istnieniu Bóstwa. Gdyż ten sam głos wewnętrzny jest u źródeł religii bez Bóstwa, jak buddyzm i religijny ateizm, jak u prof. Baudouin de Courtenay’a. A przecież owo pragnienie metafizyczne, z taką siłą przemawiające z książek Zdziechowskiego, jest czymś rzeczywistym i trwałym, nie tylko czystą modalnością historii. Cała trudność polega na tym, że nazywając je, nadajemy mu imię zapożyczone z języka danego okresu, z pojęć filozoficznych danemu okresowi właściwych. To, co u Zdziechowskiego było idealną częstką duszy ludzkiej, tęskniącą do Boga, u należącego do następnej generacji Stanisława Ignacego Witkiewicza nosiło już nazwę Metafizycznego Poczucia Dziwności Istnienia i znajdowało wyładowanie nie w religii, a w sztuce i dociekaniach ontologicznych.

Wspomniałem o możliwości zbliżenia się pokoleń na gruncie wspólnie przyjmowanych zasad. Dlatego staram się sięgnąć poza to, co w Zdziechowskim było chwilowe, co było naleciałością idealizmu niemieckiego, romantyków czy rosyjskich mistyków. Zdziechowski — to nagość uczucia religijnego (czy jak je nazwiemy) — to również bezkompromisowość etyczna, wobec której zło jest nie do usprawiedliwienia, nawet gdy wezwać do pomocy najszczytniejsze hasła. To spojrzenie na absolutną granicę, która dzieli dobro od zła — rzecz bardzo rzadka w czasach daleko posuniętej względności.

Może katolicy nowszej formacji również zastanawiali się nad istotą zła albo czytając pierwszy tom *Sumy* badali „czy Bóg jest tym samym czym jego essencja czyli natura”. Być może tak. Bywa jednak, że część jakiejś doktryny jest przyjmowana jako konieczne uzupełnienie całości, chociaż wrażliwość na to, co ta część reprezentuje, zanika. Budzi się podejrzenie, że podobnie stało się z metafizyczną częścią doktryny katolickiej i że podczas gdy katolicyzm większość swych sił zużywał na odniesienie się do systemów zaprzątniętych ziemskością, prawowierni stracili chęć do zapuszczania się na tereny zawsze grożące herezją. Ostatnim było pokolenie modernistów. Jakub Maritain może być znakomitym filozofem — jednak jego próby zbliżenia do nas św. Tomasza dobre wyniki dały tylko

w zakresie estetyki, etyki czy spraw społecznych, ale nie tam, gdzie najlepszy nawet aparat intelektualny pracuje w próżni, jeżeli w człowieku współczesnym brak rzeczywistych przeżyć, poruszających wyobraźnię.

W Polsce w ciągu dwudziestolecia nie ukazała się bodaj ani jedna książka religijna napisana przez ortodoksyjnego katolika. Oczywiście religijna w tym znaczeniu, w jakim mówimy o Pascalu, czy o kardynale Newmianie. Aby odnaleźć żywy „nurt metafizyczny”, trzeba zwrócić się do autorów stojących albo poza obrębem katolicyzmu, albo w ogóle poza obrębem wszelkiej religii. Zdziechowski, który przyszedł w dwudziestolecie ze swoją wiarą przeżywaną na własny, a nie na cudzy, rachunek należy do wyjątków i pozostanie jako przykład tej ostrości wewnętrznej, jaką mieli namiętni ateści albo zrozpaczeni wyznawcy.

Czesław Miłosz

Esej powyższy napisany został w Warszawie w 1943 r., a wydrukowany w tomie *Prywatne obowiązki*, Paryż 1972.

„OJCZE NASZ“

I

W filozofii Augusta Cieszkowskiego odbiło się najwydatniej to, co cechę znamioną ducha polskiego, przede wszystkim zaś poezji polskiej w pierwszej połowie ubiegłego stulecia stanowi, tj. marzycielstwo mesjaniczne. Tęsknota za jakimś rajem ziemskim, przez Polskę urzeczywistnionym, ogarnawszy go głębiej jeszcze i silniej niż Trentowskiego lub Libelta, przybrała postać niezachwianej wiary, że owo najgorętsze pragnienie jego serca spełni się wkrótce. Wiare tę powiązał on z filozofią Hegla, aby z jej pomocą przekształcić ją w wiedzę przyszłości, opartą na mocnych podstawach nauki. I tym właśnie — pozorami ścisłości — działał on na współczesnych: Mickiewicz go cenił, Krasiński jego wpływowi w niejednym ulegał.

W roku 1838 wydał on rozprawę: *Prolegomena zur Historiographie*, na wskroś od początku aż do końca przejętą uczuciem niezrozumiałej już dziś dla nas bezgranicznej czci dla Hegla, w którym upatrywał najwspanialsze objawienie potęgi umysłu ludzkiego. Odkrycie prawa dialektycznego, kojarzącego przeciwieństwa w wyższej jedności — teza, antyteza, synteza — miało rozwiązywać zagadkę dziejów, było największym myśliciela niemieckiego dziełem. Młodziutki jednak uczeń, pomimo uwielbienia, w które go wgłębie nie się w myśl mistrza pogrążało, ośmielał się go poprawić i uzupełnić, jakby nie zdając sobie sprawy, że tym samym osłabiał znaczenie filozofii, którą za absolutną poczytywał. Błąd Hegla polegać miał, według Cieszkowskiego, na tym, że dialektyki swojej nie umiał on zastosować do dziejów; doniosłość tego zasadniczego faktu, jakim było przyjście Chrystusa, nie została przezeń należycie oceniona; nie położył on dostatecznego nacisku na to, że Chrystus rozdziela historię na dwie epoki, pozostające między sobą w stosunku tezy do antytezy; nie wyprowadził stąd konieczności trzeciej wyższej epoki, obejmującej obie poprzednie w doskonałej syntezie.

Otóż synteza ta miała nastąpić niebawem, wynikało to stąd, że przeciwieństwa światów pogańskiego i chrześcijańskiego — teza i antyteza — doszedłszy do swoich kresów, wyczerpały się już ostatecznie.

II

Myśl ta nie opuszcza odtąd Cieszkowskiego aż do śmierci. Udo wodnieniu jej i rozwinięciu poświęcił główne dzieło swoje *Ojciec nasz*.¹

Za punkt wyjścia wziął on nie filozofię Hegla, jak w *Prolegomenach*, lecz objawienie Chrystusowe. Ale stosunek Objawienia do dziejów tłumaczył jednak nie inaczej, jak w świetle dialektyki Hegla.

Istota nauki Zbawiciela zawarta jest w Modlitwie Pańskiej. Będąc prośbą, której sam Chrystus nauczył, staje się ona przez to samo wyrazem dążeń Chrześcijaństwa, objawieniem jego historycznej przyszłości, słowem modlitwą proroczą, więc wyższą od zwyczajnego proroctwa. Proroctwo bowiem objawia, że to a to będzie, gdyż tak się Bogu podobało, modlitwa zaś — że to a to być powinno, gdyż jest ludzkości niezbędną potrzebą, której dopięcie leży w istocie naszej. Względem proroctwa zachowujemy się biernie, głosząc zaś słowa modlitwy proroczej, zaczynamy już czynnie na przyszłość działać.

Wobec tego, że Modlitwa Pańska jest gwiazdą przewodnią ludzkości i że w niej jest wskazane wszystko, do czego ludzkość dążyć powinna i czego dostąpi, więc koniecznym się staje oparte na niej wytłumaczenie dziejów. Streszczają się one w przeciwieństwach pogaństwa i chrześcijaństwa, czyli natury i ducha, bytu i myśli, jak wyraża się Cieszkowski. Przed Chrystusem człowiek nie przeciwstawia siebie naturze, jest on „jakby accidensem przemożnej substancji”, stąd drzemanie pierwiastku indywidualistycznego, panteizm w religiach, despotyzm zaś w ustroju społeczeństw i państw. Dopiero Chrystus wywołuje oderwanie się człowieka od natury, od ziemi, dając mu świadomość jego wyższych, nadziemskich przeznaczeń. Ale skutki tego są na razie straszne. Odkrywszy bowiem niebo i tam przeniósłszy prawdę, dobro i ład świata, tym samym człowiek ziemię poniżył i potępił... „i stała się ona pastwą nieładu”.

Słowem, pogańska absorpcja jednostki przez społeczeństwo zastąpioną została, według Cieszkowskiego, chrześcijańską absorpcją społeczeństwa przez jednostkę. Rozdymając fakt ten i upatrując w nim przede wszystkim jego ciemną stronę, myśliciel niesłusznie ocenił w niejednym miejscu czasy pochrytusowe, zwłaszcza wieki średnie.

Patrzy on na wszystko przez pryzmat Heglowskiego prawa dialektycznego i dlatego nie dość mu jest stwierdzić przeciwieństwo

¹ Za życia Cieszkowskiego wyszła tylko część wstępna w r. 1848. Następne trzy tomy wydane zostały staraniem i pod redakcją jego syna w r. 1899, 1903 i 1907. Obejmują rozbiór wezwania i obu pierwszych prośb.

pogańskiej i chrześcijańskiej epoki, trzeba mu jeszcze wykazać, że właśnie, jako przeciwieństwo pogaństwa, świat chrześcijański był i jest czymś niedostatecznym, jednostronnym. Starożytność ograniczała pragnienia swoje zakresem ziemi; zapatrzone w niebo chrześcijaństwo stworzyło ideał ascetyzmu, będący negacją ziemi; musi on przeto ustąpić miejsca nowemu ideałowi, stawiającemu za cel nie ucieczkę od ziemi, lecz przeobrażenie jej w niebo.

I ideał ten urzeczywistni się w najbliższej przyszłości, w nadchodzącej już epoce trzeciej, w świecie Czynu, który w harmonii Królestwa Bożego skojarzy przeciwieństwa poprzednich epok. Ale skądże to wiadomo, że ów błogosławiony dzień ma niebawem przyjść. Stąd — odpowiadał Cieszkowski — że zagadka dziejów już rozwiązana została dzięki prawu dialektycznemu, w świetle którego cała przeszłość rodu ludzkiego stanęła przed nami rozdwojona na tezę pogaństwa i chrześcijaństwa antytezę: „Skorośmy więc dwie wręcz przeciwne epoki w różnorodnym potoku dziejów ludzkich upatrzyl — sama ich sprzeczność doprowadza nas do ich kojarzni — sama ich biegunowość, odkrywa nam ich równik — samo uznanie ich jednostronności waruje nam niezwłoczne wstąpienie w epokę trzecią, syntetyczną...” „Sam czas doprowadza nas do nowego okresu świata, jak sam prąd morza doprowadził Kolumba do odkrycia nowej części świata, której się dopiero proroczo domyślał. — Gdyśmy jeszcze do trzeciego Czasu dobijać nie mieli, tobyśmy go też jeszcze nie dojrzeli! Ale go właśnie spostrzegamy — i radośnie wołamy: Ziemia! Ziemia! Ziemia Obiecana!”

Do tej „Ziemi obiecanej” doprowadzą Słowanie. W poglądzie swoim na nich poszedł Cieszkowski zgodnie z najwybitniejszymi wówczas przedstawicielami nauki i literatury w świecie słowiańskim, śladem wielkiego Niemca Herdera. Podnosił on pokojowe, zamiłowanie do pracy rolniczej nacechowane, harmonizujące przeto z idealnymi celami ludzkości usposobienie plemienia słowiańskiego. Wynikało stąd, że „jak w pierwiastkach germańskich średniowieczne, tak w pierwiastkach słowiańskich nowowieczne losy ludzkości zapisał sam Bóg”. Kwiatem zaś słowiańszczyzny jest naród polski, który „nadmiarem cierpienia zasłużył sobie na to u Boga, aby erę wolności całemu światu zwiastował i ludzkości całej do rajy swobody przewodniczył”.

Powstawało tu pytanie, jak ów raj ziemi obiecanej wyglądać będzie. Tu miał Cieszkowski dwie drogi przed sobą. Mógł dać folię swej płomiennej tęsknocie za doskonałą szczęśliwością i kreślić chiliastyczne jakieś marzenie o panowaniu świętych, które nastąpi po końcu historii, na ziemi przeobrażonej w apokaliptyczne „Nowe miasto Jeruzalem”. Ale tej drogi nie obrał. Fantazja zaznaczała się w nim słabo, prócz tego stać chciał na twardym gruncie nauki, to

znaczy tej absolutnej filozofii, którą dał Hegel. Należało więc przysłać epokę syntezy dialektycznie wyprowadzić z obu pierwszych. I tą drogą poszedł. Ale nie będąc w stanie stłumić w sobie uczucia, które bym nazwał namietnością mesjanistyczną, żądzą oglądania Królestwa Bożego, popadł on w wewnętrzną sprzeczność, która osłabiła, niemal zniweczyła cały jego pomysł. Albowiem z prawa dialektycznego wypadało, że epoka trzecia, będąc w istocie swojej harmonią, nie zaś walką przeciw temu, co przed nią było, musiała ewolucyjnie z przeciwieństw natury i ducha się rozwinąć i je ze sobą skojarzyć. Myśliciel stale i wyraźnie to zaznaczał: „co tylko jest — to wszystko zda się, to wszystko da się żywotnie przerobić, utwierdzić, uorganizować”. Ale zarazem epoka ta miała nadejść w bardzo bliskim czasie. Mogła więc zawierać w sobie tylko chyba bardzo lekkie, bo ewolucyjne, udoskonalenie warunków, wśród których my żyjemy, mogła być tylko trochę lepszą, trochę szczęśliwszą od chwili obecnej. A jednak Cieszkowski nie wahał się określać jej mianem Królestwa Bożego, w którym Bóg będzie, według słów św. Pawła, „wszystkim we wszystkich”. Aby móc coś podobnego wygłosić, trzeba było zamknąć oczy na wszystko zło życia.

I jakby przewidując możliwość takiego zarzutu, Cieszkowski stawał w końcu swej wstępnej części pytanie, gdzie jest kres żywota, ale zamiast rozwiązać zagadkę, on ją tylko uchylał usiłując wykazać, że z jednej strony między pojęciami przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, z drugiej zaś między pojęciami doczesność i wieczność nie ma tej przepaści, którą człowiek starał się wykopać. „Orzeczenia przeszłość, teraźniejszość, przyszłość — pisze Cieszkowski — o tyle tylko mają właściwe i rozróżnione znaczenie, o ile je w zależności od siebie i wzajemnej do siebie względności uważamy. Ogólnie zaś i bezwzględnie wzięte są jedno i toż samo; są tymiż samymi chwilami czasu z różnych stanowisk oglądanymi — organiczną całość rozwinięcia razem stanowią”. Podobnie doczesność nie jest przeciwieństwem wieczności, lecz w niej się zawiera, albowiem „skoro tylko pozwalamy wieczności gdzieś się poczynąć, tym samym ją jako nie wieczną uznajemy”. Więc koniec świata — wnosil stąd — nie jest wcale, jak się dziś ludziom zdaje, jakimś zniesieniem i zniszczeniem bezwzględnym tego, co jest, po którym zaczynałaby się jakaś bezczasowa wieczność, ale koniec świata jest palingenezą, tj. polega na przeistoczeniu dotychczasowego stanu i form w inne, doskonalsze.

Taką przeto palingenezą będzie epoka trzecia — i tu się zatrzymywał Cieszkowski. Dalej iść nie chciał, nie chciał rozmyślać nad tym, „co nastąpi po zupełnym dojściu naszej ziemi do przeznaczonej dojrzałości”, nie chciał, jak się wyraził, wkroczać w eschatolo-

gię. Dość, że wiedział i że wykazał, jak mu się zdawało, że już wstępujemy w podwoje owej wyższej epoki. Więc radujmy się, przyspieszmy czynem jej przyjście, a nie traćmy czasu na daremne rozmyślanie, co potem będzie; to kraina zamknięta dla nas, można tu się bawić w przypuszczenia, ale nie nadszedł czas dowiedzieć się cokolwiek bądź stanowczego — w tych słowach można streścić myśl filozofa.

To wyczekiwanie doskonałej szczęśliwości na ziemi świadczyło o materialistycznym — że się tak wyrażę — kierunku wyobraźni Cieszkowskiego, lecz kierunek ten wypłynął z żywego przejęcia się sprawami ziemi, był wyrazem młodości duszy. Tę cechę miał Cieszkowski wspólną z ogółem myślicieli i pisarzy polskich i słowiańskich, zwłaszcza w owej epoce, to go też spokrewnia z odbywającym się za dni naszych w Rosji ruchem religijnym, którego był jakby zwiastunem. Bliskim mu bowiem jest mistyczny Mereżkowski, wpatrzony, jak on, w nadchodzący Dzień Ducha Św. — i również bliskim stojący wobec Mereżkowskiego na przeciwległym biegunie racjonalista Lew Tołstoj, który, odrzucając wszelki mistycyzm i wszelkie dialektyczne triady, a mając myśl zaprzątniętą wyłącznie tym, co jest bezpośrednie i najważniejsze, tj. ziemią i pracą nad ziemskim urzeczywistnieniem dobra i szczęścia, starannie unikał wszelkich rozpraw o nieśmiertelności, o życiu zagrobowym, jako straty czasu i grzesznego odwrócenia myśli od rzeczy najważniejszej, najbliższej, tj. miłości bliźniego.

Cieszkowski chciał być w zgodzie z nauką Kościoła Katolickiego, więc oczywiście tym bardziej z nauką Chrystusa; w ściślejszej jednak zgodzie z duchem chrześcijaństwa, pomimo swej walki z Kościołem, jest Lew Tołstoj. Spojrzawszy bowiem z wyżyny prawa Chrystusowego na świat, ogarnął on cały ogrom złego i wypowiedział wojnę temu światu, który „w złem leży”, który antytezą jest chrześcijaństwa, panowaniem brutalnej siły, nieprawości. Odwrotnie postąpił Cieszkowski: rozpaliwszy w swej duszy ogień tęsknoty za rajem syntezy, przepełniony żądzą oglądania jej własnymi oczami lub przynajmniej posiadania pewności, że to prędko nastąpi, wyrzucił z myśli swej te fakty, które mu codzienne doświadczenie niosło — i które głosem wielkim wołały, że ziemia jest padołem płaczu. Podnoszą ścisłą logiczność i konsekwencję jego poglądu na świat i w rzeczy samej wyprowadził on go bardzo logicznie z filozofii Hegla, ale był w rozbracie z rzeczywistością, która co innego mówiła, — w rozbracie z chrześcijaństwem, skoro sądził, że epoka Syna, tj. ta, której początek dał Chrystus, już się ma ku końcowi. Tymczasem nawet stojąc na stanowisku Cieszkowskiego, czyli uznając dążność historii do syntezy i określając syntezę, jako epokę czynu, należało wprzód do tego czynu dusze przysposobić, więc je uchrześcijanić,

przetworzyć, — słowem należało zrozumieć, czego Cieszkowski zrozumieć nie chciał, że świat jest nieskończenie daleki od ideału chrześcijańskiego.

III

Następne tomy świadczą, że w miarę lat i w miarę zawodów i klęsk, spadających na naród polski, coraz gwałtowniej zapalał się Cieszkowski żądzą oglądania tryumfu sprawiedliwości, coraz głębiej pochłaniała go namiętność mesjanistyczna. I niosła go ona w dal szczęśliwych czasów, a ślepym nieraz czyniła na otaczającą go nieprawość i nędzę. Zastanawiał się on nad przeszłością i teraźniejszością, nad Pismem św. i nad naturą ludzką, ale fakty naginał do celu swojego i rozkazywał im świadczyć, że oto już idzie Duch Pocięzyciel; zarumieniło się niebo świtem dnia; jeszcze chwila, a słońce wejdzie...

Wezwanie: Ojcze nasz, któryś jest w Niebie — jest przedmiotem tomu drugiego, a pierwsze trzy jego działy poświęcone są rozbirowi słów Ojcze Nasz. Są one w twórczości Cieszkowskiego najpiękniejszym jej kwiatem. Ile w nim było siły liryzmu, wszystko tam swój wyraz silny i piękny znalazło, im bowiem głębiej w treść słów owych wnikał, tym gorętszym płonął dla nich zachwytem. „Zaręczamy wam — wołał — żeśmy przy zdrowych zmysłach i trzeźwym umyśle, a nie w zachwyceniu żadnym, — żeśmy nie tylko dnie i noce, ale nawet miesiące i lata, ale szeregi lat nad tym rozmyślali, u wszelkich mędrców świata tego rady i porady zasięgali, żadnej umiejętności nie zaniechali — a nigdzie, ani u nikogo nic mędrszego, doskonalszego i błogosławniejszego nie otrzymali nad to, czym nas przed lat blisko dwoma tysiącami Syn Boży obdarzył”. — Najwyższe umysły starożytności zaledwie się wznosiły do przeczucia możliwości określenia Boga, jako Ojca. Słowa te przeto, odrywając świat chrześcijański „od wszelkich żywiołów w świecie przedchrześcijańskim”, rozgraniczają dzieje na dwa odrębne okresy. Rozwiązują one wszystkie zagadnienia trapiące ludzkość, albowiem objawienie Boga, jako Ojca, odśłania solidarność rodu ludzkiego, zbliża wszystkich ludzi, jako dzieci do wspólnego Ojca, dalej „równając między sobą i spółuprawniając wszelkie stany i stanowiska społeczne, dopóty odrębne i między sobą odporne, dopóki się za wyższe lub niższe przed Bogiem poczytywały, uszlachetnia tym samym każde powołanie, nie poniżając wszakże żadnego, jedno owszem podnosząc wspólnie wszystkie, i znosi zapory pomiędzy nimi wyrosłe”. Słowem, wyznając Boga Ojcem naszym, wyznajemy wszystkich ludzi i ludów Wolność, Równość i Braterstwo. „Wezwanie w Modlitwie Pańskiej ma się do następnych prośb rozwoju, jak się ma przeczucie do pojęcia — jak

możność do rzeczywistości — założenie do wykonania — powód do dowodu — tęsknota teraźniejsza do zadowolenia przyszłości”.

Podobizną Ojcostwa Bożego są wszystkie stosunki ludzkie na ziemi: rodzina, ojczyzna, ludzkość, wreszcie Kościół, „ta wielka spójnia wiernych na ziemi”, stanowiąca figurę dalszego, wyższego jeszcze Świętych Obcowania.

Stronice o Kościele wyróżniają się szczególnie wysokim i szlachetnym poziomem myśli, oparte będąc na głębokim zrozumieniu tej prawdy, że źle jest człowiekowi samemu na świecie i że przeto niezbędną jest instytucja Boska, ku Bogu ludzi kierująca i ich między sobą wiążąca. Odczuł Cieszkowski wszystkie zarzuty, jakie Kościołowi mogą być zrobione i, aby je tym dobitniej móc wyrazić, włożył je w usta wymyślonego współbiesiadnika. Wie on, że urzędowy Kościół nieraz „omdlewa w miłości” i nawet niespełna wierzy, w co wierzyć nakazuje (II, 86); wie, że wyklina on i potępia tych nawet, co w najlepszej wierze i z synowską miłością odważają się mu przypomnieć, aby lepiej, wierniej powołanie spełniał; wie wreszcie i widzi, jak podobnym pod niejednym względem staje się Kościół do tej „pasożytnej formacji, którą biurokracja przezwano”, gdyż z Kościoła „wywiał się w kolei wieków zgubne pasożyty, które z komnat konsystorskich, z prebend lub stolic klerikalnych duszą i niszczą powszechnej Rodziny życie”. Kościół miłością powinien być w istocie swojej i miłością ogarniać te wszystkie żywioły, które formalnie poza nim będąc, ale usiłując wiernymi być przykazaniu Miłości, która jest przykazaniem Chrystusa, tym samym swoją łączność z Kościołem Chrystusowym zaznaczają. W tej mocy pociągania, obejmowania i pielęgnowania wszystkiego na świecie, „co jest potrzebą i żywotem Ducha” Cieszkowski upatrywał najistotniejsze powołanie Kościoła, tymczasem „Kościół Katolicki — streszczał on później myśl swoją (t. IV, 173—4) — który zaiste miał z pomiędzy wszystkich największe prawo do nazwiska Katolickiego, sam się tego prawa pozbawił i dotąd pozbawia, wyrzucając z łona swojego niesforne z nim na pozór żywioły. Gdyby był prawdziwie Katolickim, byłby zdołał i umiał te odrębne żywioły sobie przysposobić, byłby je przyswoił; byłby one zrosły w nim, a on rozwinął się właśnie za ich pomocą”. Lecz... pod pozorem nieosłabienia własnej jedności, wyrzekał się Kościół Katolicki żywotnej różnorodności, niepomny, że przez to w jednostronność i w jednostajność popadał — które zawsze są martwością — a pozbawił się „Zjednoczenia”, które jest zawsze ożywieniem i upłodnieniem.

Lecz pomimo tego wszystkiego zrozumiał Cieszkowski, że Kościół ma w sobie moc, która go nie tylko od zewnętrznych napaści chroni, ale i przeciw grzechom wewnętrznym zwraca. Gdyby Kościół mógł runąć, „to chyba tak zwana Inkwizycja święta byłaby mu

cios śmiertelny zadała”. Tymczasem z tej próby ognistej, z tych „wrót piekielnych na ziemi” on wyszedł zwycięsko. A zatem „kto od Kościoła odpada, sam sobie tylko szkodzi, sam w sobie się rozpada, sam w sobie więc ponosi karę swego oderwania — karę znikczemnienia, albo znicestwienia”. Ten, kto powstaje przeciw Kościołowi „czyni to nie z nadmiaru siły, ani z butnej przekory, jak się to tzw. silnym duchom wydaje, lecz owszem ze słabości i niedostatku, a co większa, z braku uznania owej słabości i braku pokory”.

Więc do głębi duszy umiał Cieszkowski przejąć się przeświadczeniem, że oderwać się od instytucji, która pojednanie ludzi z Bogiem za cel sobie wytknęła, to znaczy oddać się swemu Ja i pójść w niewolę egoizmu, czyli „ulec temu, co w życiu najmocniej ciąży i dolega, a wyzwolić się jedno z tego, co właśnie podnosi i unosi”.

I im wyżej porywała go wiara w Ojcostwo Boże, tym namiętniejszym gorzał oburzeniem na wszelkie tej prawdy gwałcenie, na niewolnictwo, na uciskanie narodów, na utrzymanie w upośledzeniu niższych warstw. Święty gniew czynił go wymownym. Cały, obejmujący 300 stron rozbiór wezwania Ojciec Nasz może być zaliczony do najpiękniejszych, na wysokość poetyckiego natchnienia wznoszących się wywodów wielkiego posłannictwa i wielkich powinności, spadających na człowieka przez to, że Boga swym Ojcem nazywa.

IV

Ale wywody te, ubolewania i gniewy są w filozofii Cieszkowskiego jakby odskokiem od zwykłego toku rozumowania. Niszcząca krytyka dawniejszych i obecnych nadużyć pojęcia Ojcostwa Bożego dowodzi, że umiał on jasnym okiem patrzeć na rzeczywistość, tylko z umiejętności tej nie korzystał i sięgając w czasy przyszłe, wołał je wysnuwać z premis filozofii Hegla, niż z życia rzeczywistego i jego „mąk i bólów i łez mnóstwa”. Toteż przechodząc w IV dziale tegoż tomu do rozmyślań nad dalszym ciągiem wezwania, tj. nad słowami „Któryś jest w Niebie”, dawał on znowu dostęp myśli, olśnionej i zaćmionej marzeniem o raju Królestwa Bożego.

Przybytkiem Boga jest niebo, ale gdzież mamy szukać tego domu Ojca naszego. Oto pytanie zasadnicze, które postanawiał tu rozwiązać.

Punkt wyjścia obierał najtrafniejszy. Słowa „Któryś jest w Niebie” należało, zdaniem jego, pogodzić z pojęciem wszechobecności Boga.

„Bóg jest w Niebie, na ziemi i na każdym miejscu” — twierdzenie to stanowi podstawę religii. Znajdujemy je w każdym katechizmie, ale zapominamy o nim w życiu potocznym. Zanosząc modły nasze do Boga, usadowionego na tronie monarszym w jakimś nie-

skończenie odległym państwie, oddalamy go tym samym z tego Jego siedliska, które dla nas jest najdostępniejsze i mogłoby być najlepiej znane, tj. z głębin duszy naszej. Niestety, tak łatwo przyjmujące się na niskich poziomach myśli pojęcie Boga, jako monarchy Nieba, sprawującego rządu nad ziemią za pośrednictwem całej hierarchii kapłańsko-urzędniczej, nieodłączne jest od wszelkiej próby racjonalizowania wiary, a doskonale dogadza zasadzie autorytetu władz kościelnych, i stąd pochodzi, że stało się panującym; zaświato-wy „transcendentalny” Bóg zasłonił Boga „immanentnego”, mieszkającego w sercu człowieka. Dopiero w czasach ostatnich nastąpił zwiastujący pogłębienie stosunku stworzenia do Stwórcy i wraz z tym jutrzenkę nowego życia w Kościele zwrot od racjonalizmu teologicznego, od rozumowych podstaw wiary do jej podstaw moralnych, do mistyki życia wewnętrznego.

Otóż Cieszkowski, chwytając się siłą całą pojęcia wszechobecności Boga i nie dającej się od tego odłączyć Jego immanencji, mógłby stać się poprzednikiem tego dzisiejszego zwrotu w Kościele, w tzw. metodzie immanencji swoją moc czerpiącego. Tym jednak nie był. Związany dialektyką Hegla, z niej bliskość trzeciej epoki wyprowadzając i patrząc tylko w epoki tej promiennosc, materializował on Bożą wszechobecność. Wytlumaczywszy, że przybytkiem Boga są niebiosy, jako całość wszystkich światów, dochodził do oczywistego wniosku, że niebo nie może być pomyślane bez ziemi będącej też jego częścią. Dlaczegoż więc Boga nie widzimy na ziemi? Bośmy niegodni tego. Ale oto pędem szybkim zbliża się chwila, w której ziemia nasza będzie „zbawioną — przemienioną — wniebowstapioną — słowem taką, jaką dziś sobie wyobrażamy ziemię obiecaną” — i wtedy to w tej błogosławionej epoce ujrzymy wśród siebie Boga „przez oświecenie i pocieszenie Ducha Św. zdolamy znieść to pełne Oblicze Jego”.

Ma się rozumieć, nie oznaczało to, że Bóg wówczas chodzić po ziemi będzie i objawiać się ludziom w jakiejś materialnej postaci. Nie, Bóg, według słów św. Pawła, będzie „wszystkim we wszystkich”. Ale i tę wszytkość materializował Cieszkowski, czego zresztą uniknąć nie mógł, przenosząc do zmysłowej rzeczywistości pozaświatowej, pozafenomenalne tęsknoty. Popierając przeto powyższe słowa apostoła innymi tekstami z pism jego wyjętymi — „w Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy...”, „jesteśmy świątynią Jego Świętego Ducha” — wyprowadzał stąd wniosek, że w rzeczy samej stanowimy „organiczne członki Istoty Boga”. Ponieważ zaś wszelkie pojęcie trzeba umieć sobie wyobrazić, albowiem skoro „wyobrazić się nie da, bądźcie pewni, iż pomimo pozornej głębokości swojej, jest próżnym”, więc dosłownie biorąc wyrażenia św. Pawła, przedstawiał Cieszkowski Boga, jako rozlanego w tej przyszłej ludzkości,

która będzie Jego „Bożym Ciałem nie mistycznie tylko, jak się dotąd prawdziwi Chryścijanie za idealne ciało Chrystusa poczytywali, lecz w absolutnej rzeczywistości, jako Ciało i Spełnia Tego, który wszystko we wszystkim spełnia”. (Paweł Ephes. I. 23). Słowem, to Bóg-ludzkość, Bóg, o którym dałoby się powiedzieć, że bez ludzkości obejść się nie może, bo „my go egzaltujemy oraz wieczne Zmartwychwstanie Jego odpowiadamy przez własne nasze podnoszenie się i zmartwychwstanie”. Zdawałoby się, że Cieszkowski postawił tu za cel ożywić abstrakcyjną ludzkość Comte’a (*Grand être Humanité*), przenosząc ją do panteistycznej filozofii Hegla — i że następnie tę filozofię uchrześcijaniać zapragnął, głosząc, że to rozlanie się Boga w ludzkości nie wyklucza „absolutnej osobistości Ducha Bożego nie tylko w nas, ale i ponad nami”, i że Bóg żywy, żyjąc i działając w nas, „działa bądź przez nas, bądź mimo nas, a więc cierpi rzeczywiście z każdej zdrożności naszej i cieszy się rzeczywiście z każdego prawego postępu; a ciesząc się, cieszy też nas, a martwiąc się, martwi też nas”.

Rozumiał on, że wkraczał w sferę, która nie da się objąć myślą, ani tym bardziej wyrazić w słowach, że „są arcytrudne, arcywysokie zagadnienia, które zaiste do wielu błędów i fałszów pochoć dać mogą” — a jednak cofnąć się nie chciał...

W pierwszym tomie, zastanawiając się nad tym, gdzie jest kres żywota, Cieszkowski kwestię życia przyszłego rozbiierał, jak widzieliśmy, pod kategorią *Czasu* — i tak się zapalił obrazem nadchodzącego raju na ziemi, że odrzucił od siebie, jako niepotrzebną, wszelką myśl o jakimś wyższym pozaziemskim bycie. Teraz, w tomie drugim, gdy się przyjrzał błogosławionej przyszłości pod kategorią *miejsca*, mógł tym łatwiej wyrzec się tęsknoty za mistyczną, pozafenomenalną, doskonałą łącznością z Bogiem. Wszak Niebo przyjdzie na ziemię, a Bóg rozleje się w ludzkości i z nią i w niej żyć będzie, a my Jego Bożym Ciałem staniemy się. Nic głębszego, wyższego, piękniejszego Cieszkowski wyobrazić sobie nie chciał, nie umiał.

V

Gdyby kto miał jakie wątpliwości w tym względzie, zostaną one rozwiane w następnych tomach — trzecim i czwartym. Poświęcone rozbirowi dwóch pierwszych próśb Modlitwy Pańskiej, uzupełniają się wzajemnie obejmujących obie sfery życia człowieka: stosunek do Boga i stosunek do bliźniego. Łączność naszą z Bogiem uznajemy, święcąc Jego Imię — a tym imieniem — Duch; łączność z ludźmi uznajemy, prosząc Boga o Królestwo Jego, które przyjdzie, gdy Bóg się nam objawi, jako Duch święty, Duch Pocieszyciel, „Duch Wszechświata i Król Wszechludów” (IV, 138).

Do określenia Boga, jako Ducha, dochodził Cieszkowski, jak zwykle, drogą prawa dialektycznego. W epoce przedchrześcijańskiej, nauczał on, uznawano Boga za Byt Absolutny (*sum qui sum*); w chrześcijaństwie Bóg uczczony został jako Słowo wcielone, tj. suma wszystkich idealnych pierwiastków skupionych w osobie Chrystusa: „jest to stanowczy odwrotnik absolutnego Bytu, istotna jego Antyteza”. Dziś zaś przyszedł czas syntetycznego czyli realnego pojęcia Boga, „odkrycia Go w świadomości naszej takim, jakim jest we własnej osobie”. Tym syntetycznym imieniem Boga, kojarzącym byt i myśl, naturę czyli materię i ideę, wyrazem trzecim wielkiego sylogizmu wszechświata jest „żywotny, świadomy, czynny Duch”. Będąc jednością materii i idei, Duch nie może być przeciwieństwem materii, jak zwykle sądzą, „ducha bez materii nie masz”. Duch jest „bytem myślącym i wcieloną myślą”... „ciałem i duszą od razu”... „Jako człowiek — czytamy w innym ustępie — ma organiczny świat swój, którym jest jego ciało, tak też Bóg ma organiczne ciało swoje, którym jest wszechświat cały! — Wynikałoby stąd, choć Cieszkowski nigdzie tego wyraźnie nie powiedział, że mózgiem w tym cielesnym narzędziem do spełnienia najszlachetniejszej funkcji w organizmie Bożym może być chyba tylko ludzkość. Stosunek wzajemny człowieka i Boga w trzeciej Parakletycznej epoce Ducha Św. przedstawiał Cieszkowski, jako połączenie w jedno ciało i jedną duszę, jako podobieństwo małżeństwa, jako „wzajemne pojęcie się Boga z ludzkością i wzajemne przejęcie się”. Słowem syntetyczne imię Boga — Duch — oznaczało zjednoczenie wszechświata z Bogiem tak ściśle, że esencją tej jedności stawał się udoskonalony człowiek III epoki, jako „częstka Boga Ducha”, najwyższy wytwór wszechświatowego rozwoju.

To uwielbienie Boga pod postacią ludzkości mogłoby być zrozumiane, gdyby Cieszkowski pozostał w sferze szlachetnego lecz mglistego marzenia o przeobrażonej, „wniebowstąpionej” ludzkości, które go pochłaniało w drugim i trzecim tomie. W marzeniu tym znalazł ujście dla myśli swoich dzisiejsi myśliciele rosyjscy — Mereżkowski, Bułgakow, Bierdiajew. Ale w tomie czwartym proroczy marzyciel postanowił być zarazem trzeźwym statystą i chcąc dać dokładniejsze wyobrażenie o zbliżającym się Królestwie Bożym, porzucił Cieszkowski na przedstawieniu dzisiejszych stosunków świata w udoskonalonej postaci!

Historia w epoce pochrystusowej streszczała się dotąd w walce, którą Kościół i Państwo toczyły o panowanie nad duszą człowieka, — otóż w Królestwie Bożym ani Kościół ani Państwo wyłącznie panować nie będą, „będzie ono właśnie organiczną Państwa i Kościoła spójnią”. — Rodzaj ludzki rozpada się na narody, które dotąd kierowały się we wzajemnych stosunkach opartym na walce

o byt prawem mocniejszego — w Królestwie Bożym Kościół ludzkości ogarnie wszystkie ludy i połączy je życiem organicznym w wiekuistej harmonii, — narzędziem zaś Bożym w spełnieniu tego, narodem „z którego wyjść musi dobra nowina o nastaniu Królestwa Bożego na ziemi, jak z narodu Żydowskiego wyjść musiała dobra nowina o jego przybliżeniu” będzie naród Polski, ponieważż jeden, wśród narodów, nie hołdował on egoizmowi, lecz służył sprawie ludów. Nad pokojowym zaś rozwojem harmonii czuwać będą Rząd centralny, jako najwyższa władza wykonawcza — powszechny Ludzkości Sobór (*concilium oecumenicum humanitatis*), jako najwyższa władza prawodawcza — i Powszechny Trybunał Narodów, jako najwyższa władza sądownicza i wykonawcza. — Wewnętrzny zaś ustrój każdego państwa określać będą dwa sakramentalne wyrazy: Wolność i Porządek, innymi słowy, nastąpi równowaga między instytucjami samorządu i władzami centralnymi. Ludzie, pełniący służbę publiczną, poczytywać ją będą za służbę Bożą, za kapłaństwo Ducha.

Któż zaprzeczy, że ten obraz trzeciej epoki nacechowany był wielką podniosłością i szlachetnością myśli — i że ustalenie na świecie porządku, mającego sprawiedliwość za podstawę swoją, byłoby wielkim szczęściem dla rodu ludzkiego. Ale czyżby panowanie sprawiedliwości, choćby ochrzczone mianem okresu Ducha Świętego, było już Królestwem Bożym? Czyżby odpowiadało tej tęsknocie za absolutną szczęśliwością, która mieszka w sercu chrześcijanina i którą on nierozzerwalnie łączy z marzeniem o Królestwie Bożym? Czyż wraz z nastąpieniem zgody między Kościołem a Państwem, z uznaniem zasady narodowości w polityce, z rozbrojeniem powszechnym, z poprawą stosunków społecznych — słowem z urzeczywistnieniem skreślonego w Ojcie Nasz ideału społeczności ludzkiej grzech i śmierć miałyby też przestać szerzyć spustoszenia swoje, a ślepy traf uragać rachubom ludzkim? Jakaż przepaść między historiozoficzną syntezą Cieszkowskiego a widzeniem w Apokalipsie Świętego Jana Jeruzalem, w którym „śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani boleści więcej nie będzie, iż pierwsze rzeczy przeminęły”. Nie porównywalibyśmy jednego z drugim, gdyby do tego nie upoważnił sam Cieszkowski, gdyby ideału swego nie wiązał uparcie z epoką Ducha, gdyby uparcie nie powtarzał, że oto już wkrótce „Duch Święty rozpocznie erę wszechobecnie i wszechwładnie, fizycznie i moralnie, idealnie i realnie w Ludzkości i Świecie spółżyjącego Boga”.

To odkrycie imienia Bożego, które było „trzecim Jego imieniem, trzecim obliczem, trzecim momentem”, zwiastującym nowe przyznanie Boga z ludzkością, pograżało myśliciela w ekstazę radości: „Szyderczy uśmiech — wołał on — występuje na usta wasze — i już

otwieracie je, aby wypuścić pogardliwie słowo Szaleństwo — słowo, którym po wszystkie wieki piętnowano zrazu wszystko, co świętym jest"... ale „zaprawdę powiadam wam, nie jest to ani mniejsze, ani większe szaleństwo, niż to, które przed 18 wiekami usłyszano, gdy po raz pierwszy odezwał się głos, wzywający ludzi do braterstwa". — „Szaleństwo” to było objawieniem, w którym Bóg przez usta sługi swego przemawiał: „Wiara nasza była żywą i wielką, więc dane nam zostało zrozumieć, wyrozumować i jawnie objawić; — a jeśli dość siły mamy, aby was przekonać, to właśnie wierzymy i że do was przepelnionym sercem wraz z Pawłem Św. wołamy: „Mówię prawdę w Chrystusie, a nie kłamię, bo świadectwo daje mi sumienie moje w Duchu Świętym”.



Dialektyka Hegla skuliła skrzydła duszy Cieszkowskiego, jego umysł szlachetny i silny, jego serce gorące ogniem idealnych pragnień zapalone. I zużył on myśl swoją w jałowym usiłowaniu zamknięcia aspiracji, w nieskończoność Bożą sięgających, w obrębie filozofii, która nic wyższego we wszechświecie nad myśl ludzką znaleźć nie umiała.

Dla czegoż — można tu zapytać — Cieszkowski tak całkowicie się przejął nauką Hegla? Było to przede wszystkim w duchu epoki, która wiedzy absolutnej żądała, a pozory takiej wiedzy umiał właśnie Hegel filozofii swojej nadać. Następnie, było to w duchu narodu polskiego, który upadłszy politycznie, nie upadł moralnie, lecz dążył do odrodzenia, więc całą duszą pragnął posiadać pewność, że zdoła powstać. Pewność zaś tę mogła mu dać tylko filozofia absolutna, gdyż tylko z niej możliwym stawało się wyprowadzenie wiedzy przyszłości. Wreszcie — i to najważniejsze — optymizm, tkwiący w istocie nauki Hegla, doskonale odpowiadał niepoprawnemu optymizmowi narodu polskiego, którego w tym względzie Cieszkowski był najwybitniejszym przedstawicielem.

Błogosławioną zaiste rzeczą jest optymizm, gdy pochodzi z mocy ducha, borykającego się z przeciwieństwami, ale, niestety, obok tego przebija się w rozumowaniu Cieszkowskiego inna właściwość jego nastroju, polegająca na uporczywym odwracaniu oczu od ułomności i złości ludzkiej, od wszystkiego na świecie, co stanąć by mogło w sprzeczności z jego marzeniem. I nie może to nie razić, nie wydawać się niedostatkiem umysłu, zwłaszcza na tle epoki, na której Schopenhauer, zwiedziwszy i poznawszy bezdenne otchłanie złego, wyciskał już znamię swej potężnej myśli. Lecz mniejsza o Schopenhauera, którego Cieszkowski prawdopodobnie nie znał. Wszak także wówczas żył i działał Schelling, tak, zdawałoby się, kierunkiem

wyobraźni swej wpatrzonej w przyszłą epokę Ducha Św., zbliżony do Cieszkowskiego. Ale, roztaczając w pismach i wykładach historię wszechświata w obrazie trzech okresów, będących trzema manifestacjami jedynego w trójcy Boga nie poprzestawał on na samym tylko zaznaczeniu niezgodności ideału z rzeczywistością — owszem — obejmował on i odczuwał ogrom potęgi złego i liczył się z nim. I zapewne to w nim odpychało Cieszkowskiego. Myśliciel polski nie zechciał zmierzyć głębin myśli Schellinga, nie poruszyła go kreślona przezeń epopea walk światła z mrokiem, zakończona tryumfem światła, po którym nigdzie nic prócz Boga nie będzie. Nie poruszyła, bo nie lubił i nie chciał, jak się sam wyrażał, wkroczać w dziedzinę eschatologii, — i nie nęcił go Dzień Ducha Św. przeniesiony w jakąś niedościgłą dal pozazmysłowego bytu.

To ostatnie, to wyczekiwanie raju na ziemi, zaraz, to naginanie i tłumaczenie faktów w taki sposób, ażeby wynikała z nich pewność bliskiego zwycięstwa prawdy, przypisałem materialistycznemu kierunkowi wyobraźni Cieszkowskiego. Nie tylko Schelling, każdy, kto się głębiej nad rzeczami ostatecznymi zastanowi, nad tą wiekuistą szczęśliwością, która kresem ma być trudów i walk ducha i której „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało”, skłaniać się będzie do wyobrażania jej, jako antytezy świata, co nas otacza i w istocie swej jest cierpieniem — do przenoszenia jej poza sferę zjawisk zmysłowemu oku dostępnych, poza przestrzeń i czas. Tymczasem Cieszkowski zapragnął koniecznie ujrzeć Boga tu, na ziemi. „Niebo — pisał on — (II, 394) pomyślane bez ziemi, zaświat przeciwległy realnemu światu — są to oderwane twory abstrakcyjnej myśli”; podobnież wieczność bez żadnego czasu jest pojęciem bez treści i życia — i „wszelkie mniemane uwolnienie Istoty Bożej od kategorii miejsca i czasu jest zaprzeczne, ujemne, jednostronne i dla Boga nie przystojne... „Odmawiać Bogu miejsca i czasu jest to poniekąd zniżyć Go do znaczenia martwego trójkąta”.

Ale — odpowiemy na to — umieszczać Boga na ziemi, w ciasnych granicach zmysłowego i znikomego bytu to znaczy dopuszczać się wobec idei immanencji Boga takiej samej jej materializacji, jaką jest sadowienie Boga na tronie w jakimś nieskończeniu oddalonym Niebie wobec idei transcendencji Boga. Głęboko, jak widzieliśmy, przejął się był Cieszkowski — i to jest jego zasługą — zapominał w życiu codziennym katechizmową prawdą, iż Bóg jest nie tylko w Niebie, ale i na ziemi i na każdym miejscu, lecz tłumacząc ją, popadł, w porównaniu do zwykłego jej rozumienia, w przeciwną ostateczność: z zaświatowego Nieba przeniósł on Boga do przyszłej ziemi.

Pod względem tego materialistycznego kierunku wyobraźni, wyłącznie przejętej ideałem dobra i szczęścia na ziemi Cieszkowski

wyprzedził, jak nadmieniliśmy, dzisiejszych przedstawicieli myśli religijnej w Rosji. Tylko ci zdołali utrzymać swoją materialistyczność w określonych granicach. Jedni, jak Sołowjow, Bułgakow, Mereżkowski, Bierdiajew, tęskniąc za rajem na ziemi, w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”, przenieśli raj ten w sferę eschatologii i zdobycie ziemi obiecanej powiązali z kosmicznym końcem dzisiejszej ziemi. Drudzy, jak Lew Tołstoj, nie poruszając eschatologii i marząc tylko o ludzkości, pełniącej prawo Boże, byłiby bardziej od Cieszkowskiego zbliżeni, lecz mając na oku granicę między zmysłową rzeczywistością, a sferami nad zmysły wzniesionymi, nie utożsamiali oni panowania sprawiedliwości w społeczeństwie ludzkim z epoką Ducha Świętego.

W upojeniu syntezą swoją Cieszkowski zaczynał III tom swego dzieła głęboko rzewną w uczuciu, a podniosłe piękną w wyrazie modlitwą, w której pokora zlewała się z mistycznym przejęciem się wielkością posłannictwa, które mu Bóg porucił, „dozwoliwszy mu pojąć, iż wielka nadchodzi godzina”, że „gotuje się ludzkość do nowego, a wielkiego dzieła Objawienia — i woła o nowe Zbawienie”. A jednak zakradało się do serca zwątpienie, czy wszystkie myśli jego były wprost od Boga, czy zawsze ogień jego był „słońca prawdy bożej iskierką”... I temu wątpieniu nadawał wyraz prześlicznie świadczący, jak głęboko był odpowiedzialnością swoją przejęty: „Lecz gdyby to miało być dziełem zatracenia, — wstrzymaj raczej usta i pióro moje, i niech padnę ofiarą zuchwalstwa mojego. — Poświęć mnie samego sprawiedliwemu gniewowi Twojemu, lecz nie dozwól, abym miał spółników upadku. — Poświęć mnie na wieczną expiację zuchwałości myśli, któraby zamierzyła zwichnąć potok objawienia Twojego i targnąć się na zamiary Twoje”.

Nie. Nie zwichnął Cieszkowski zaiste myśli Bożej. *Ojczy nasz* nie jest dziełem zatracenia, ale i nie jest także Objawieniem. Jest próbą — jedną z wielu w dziejach Ducha — szanowną w pomysłach i głęboką w niejednym szczególnie sięgnięciu tam, gdzie nie jest dane rozumowi sięgnąć.

„O ścisłości rozumowania — czytamy w tejże modlitwie — ludzie sądzić będą — ale czystości uczuć i zamiarów Ty jeden jesteś świadkiem”. Jako rozumowanie, jako filozofia, *Ojczy nasz* ma zasadniczą słabość tkwiącą w ustawicznym mieszanu rzeczy ziemskich z nieziemskimi, rozmyślań o poprawie społecznej z marzeniami o absolutnej szczęśliwości w epoce Ducha — ale promienne blaskiem czystości uczuć i zamiarów dzieło Cieszkowskiego należy do najczcigodniejszych pomników rozkwitu ducha polskiego.

Marian Zdziechowski

Esej powyższy pochodzi z tomu pt. *Wizja Krasińskiego. Ze studiów nad literaturą i filozofią polską*, Kraków 1912.

...WYŻEJ NADZIEJE NASZE ZŁOŻYĆ...

(...) Nie w istocie swojej irracjonalnym jest świat, lecz w wyobrażeniu naszym, jako zjawisko, na które patrzymy, które badamy; w istocie swojej jest on ponad rozumem i aby go poznać, rozum przekroczyć musi swoją własną granicę, za przewodnika biorąc ów zrośnięty z duszą niepokój, który w pogoni za absolutem szczęścia pędzi człowieka przez lądy i morza, nigdzie tułaczem jego myśli wytchnienia nie dając. Wgłębiamy się w źródła niepokoju tego i widzimy wówczas — wykazał to jeden z przednich myślicieli czasów naszych¹ — że sam pryncyp woli naszej, uganiającej się za nieskończeniem dalekim i niedościgłym celem, nie jest czymś rdzeniem naszym, czyli, że w woli naszej jest coś jej obcego, a wyższego, coś czego ona pozbyć się nie może, słowem coś, co jej pierwszy pęd nadaje. To coś jest głosem Boga, a niepokój serca — bezwiednym jego szukaniem. I przeszedłszy świat, a nie znajdując Boga, wzbija się myśl stęskniona na wierzchołki najwyższe, może Go dojrzeć w otwierających się przed nią nowych widnokręgach. Daremnie. „Dziewicze śniegi Himalajów — woła Hello — nietknięte stopą ludzką, nie drażnione nawet ludzkim spojrzeniem — i one nie oglądały Jego oblicza... Bo gdyby je raz ujrzały, zmieniłyby się w strumienie ognia i płomieni!”...

Słowa te, potęgą zawartego w nich natchnienia godne proroków Izraela, malują duszę współczesną w jej największych aspiracjach religijnych i nową moc i nowe życie wnoszą do duszy Kościoła. Powszecchnie panująca dotąd w Kościele koncepcja wzajemnego stosunku Boga i człowieka przedstawiała olbrzymi na prawie przyczyny i skutku zbudowany sylogizm, w którym Bóg, budowniczy świata, dokończywszy swego dzieła i ukoronowawszy je stworzeniem istoty rozumnej w osobie człowieka, objawił mu wolę swoją, a stróżem jej i tłumaczem jedynym, nie odpowiedzialnym przed nikim i nieomylnym namiestnikiem swoim naznaczył papieża. W sylogizmie tym dowód uczuciowy znaczenia nie miał, był dodatkiem tylko, retoryczną ozdobą, aż oto dziś, w umysłowości współczesnej ów dodatek staje się nagle rzeczą pierwszą, dodatkiem zaś do niego wszystkie inne w zasadzie przyczynowości streszczające się dowody prawdy religii. W życiu kościelnym zaczyna dokonywać się przewrót, którego skutki sięgają tak daleko, że ich następstw ani ocenić, ani nawet przewidzieć nie możemy.

¹ Maurice Blondel.

Nic dziwnego. Dowód bowiem uczuciowy, zwykle moralnym zwany, bo na moralnej stronie uczucia stoi, można by równie dobrze nazwać dowodem romantycznym, z romantycznego zmysłu nieskończoności płynącym. Z romantyzmem zaś wkracza niebezpieczny pierwiastek indywidualny, anarchiczny, który wszędzie, tym bardziej w spoistej organizacji kościelnej, przesiąkniętej od dołu do góry duchem rzymskiej państwowości, stać się może czynnikiem rozluźnienia. Dlatego to bunt romantyzmu przeciw klasycyzmowi z dziedziny form literackich przeniesiony w zakres najgłębszych zagadnień religii przejął taką grozą tych wszystkich, którzy ideę Kościoła zwykli łączyć z ideą posłuszeństwa ze ślepej, nie rozumującej wiary (*foi du charbonnier*) wynikającego.

Ale topnieją szeregi owych prostaczków — „węglarzy” i trzymać się tylko ich, rachując na ich automatyczną uległość, a odpychać elitę umysłową, byłoby ze strony Kościoła sprzeniewierzeniem się własnemu posłannictwu, opuszczeniem rąk i leniwym wyczekiwaniem cudu. Posłannictwem Kościoła jest apostołstwo — i nie chcemy dopuścić, aby kultura i Kościół stanowić miały dwa wrogie obozy; kultura ochrzczoneą być musi przez Kościół i stać się środkiem do urzeczywistnienia łączności między doczesnością a porządkiem wyższym. I jeśli kiedy, to właśnie w epoce naszej miałyby to nastąpić. Dlaczego? Wśród idei przewodniczących dziejowemu rozwojowi ludzkości wysunęła się na pierwsze miejsce idea ewolucji i postępu, wznoszącego się na podstawach szerokiej wolności. Idea ta jednak, pomimo iż z rozmaitych stron usiłowano ją pogodzić z chrześcijaństwem, jest w istocie swojej antychrześcijańską, bo ideałowi królestwa Bożego, które nie jest z tego świata, przeciwstawiła przyszły raj jakiś ziemski, mniej lub więcej marzeniami socjalizmu zabarwiony. Pod oszałamiającym wrażeniem niesłychanych zdobyczy myśli, wiedzy i pomysłowości ludzkiej w zakresie poznawania i ujarzmiania przyrody powstawała ona w upojeniu niezmierną mocą człowieka, które z ust Feuerbacha wyrывało słowa, że „nad potęgą wszechpotęgi Boga stoi wyższa jeszcze potęga rozumu zakazująca Bogu działać przeciw rozumowi”² — a temu romantycznemu autoteizmowi, który w naukach Hegla i heglowskiej lewicy osiągał kres swego szalu, wtórował z cicha nie przyznający się do pokrewieństwa z nim pozytywizm Comte’a. Nie trzeba jednak ani bystrości szczególnej, ani spostrzegawczości, ażeby się przekonać, że ludzkość nie kroczy wcale „w takt tryumfalnego jakiegoś marszu”³ ku jakiemuś szczęśliwemu millenium, którego szczęście tylko w tym się objawi, że potomkowie warstw dziś ekonomicznie

² Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841.

³ George Tyrrell, *Christianity at the Cross-roads*. 1909.

upośledzonych żyć będą w ciągu tej chwili, którą jest życie na ziemi, w warunkach lepszych niż dzisiejsze. Im większe są wysiłki i nawet powodzenia nasze, tym silniej czujemy małość osiągniętych wyników w porównaniu z istotnymi a najgłębszymi pragnieniami, tym wyraźniej i boleśniej zdajemy sobie sprawę z niemocy naszej wobec rzeczywistej tragiczności życia, której żadne odkrycia i zdobycze postępu nie usuną. Słowem romantyczna, bo romantycznie wyolbrzymiająca siłę człowieka religia postępu stawia w końcu nad ciemnymi wodami pesymizmu. Lecz pesymizm ten, będąc naturalnym ujęciem wszelkich romantycznych, więc nie dających się ukoić marzeń, jest zarazem punktem zwrotu ich ku religii. Człowiek bowiem, uświadomiwszy sobie nieskończoność pożądań swoich, nie znajdujących miejsca na świecie, przenosi je w świat wyższy. Na tym polega stosunek pesymizmu do religii (...) i dlatego twierdzimy, że znamieniem chwili obecnej jest próba uchrześcijanienia pokłóconej z chrześcijaństwem kultury. Ale religia, której toruje drogę romantyczny w istocie swojej pesymizm, nie może nie mieć na sobie pieczęci romantyzmu.

I tu staje dręczące pytanie, czy zwycięży świat i czy go moralnie wzmocni ta wydobywająca się z duszy współczesnej religia, u podstaw której pod żelazną zasadą przyczynowości położonym został romantyczny jęk duszy, uznany za głos Boży, za objawienie wewnętrzne i zasadniczą dźwignię czynności. Nie ulega wątpieniu, że rozchwianie się starej, nieubłaganej logicznej i ścisłej koncepcji kościelnej groziłoby wielkim niebezpieczeństwem, gdyby u tych przedstawicieli nowego typu religijnego w katolicyzmie, (...) gorące przywiązanie do Kościoła nie tłumilo wicherzeń indywidualizmu, gdyby nie rozumieli, że religia prawdziwa nie jest i być nie może subiektywną tylko religijnością, a stać musi na dogmatach, gdyby wreszcie nie usiłowali zuchwałego dogmatyzmu racjonalistycznego zastąpić dogmatyzmem moralnym. Więc wolno żywić nadzieję, że usiłowania ich przyniosą nowe zasoby mocy Kościołowi w wielkim posłannictwie prowadzenia świata.

To jednak dałoby się im zarzucić, iż stojąc na gruncie Kościoła, nie uwzględnili dostatecznie, że w społeczności katolickiej, jako niezbędną i skuteczną przeciwwagę pierwiastka indywidualnego, który się zdusić dziś nie da, a ma swoją dobroczynną i wielką wartość, należałoby z całą siłą podnieść pierwiastek socjalny w mistycznej jego postaci, czyli liturgię. Liturgia jednocy katolików w kulcie, który Kościół składa Bogu, ona jest wytworem wieków pierwszych chrześcijaństwa, kiedy pobożność najpiękniejsze wydawała kwiaty, owocem jest wspólnym usiłowań najgłębszych i najwznioślejszych umysłów religijnych. Celem Kościoła ów kres, u którego Bóg staje się „wszystkim we wszystkich” — i słusznie

nazwano liturgię ze stanowiska celu tego „jedyną autentyczną przez Kościół ustanowioną metodą do upodobnienia dusz z Chrystusem”.⁴ Ale tę jedyną, a na socjalnym pierwiastku duszy opartą metodę usuwał stopniowo indywidualizm, który wnosił do katolicyzmu jakby odbicie dążeń protestanckich, a zaznaczał się w sferze modlitwy stale i silnie. Toteż poczynawszy od reformacji wieku XVI krokiem coraz szybszym postępował spadek gorliwości liturgicznej, coraz bardziej zapominano, że wraz z jej zanikiem usycha istotne źródło siły żywotnej w Kościele.

Pamiętam jak przed laty uderżyły mnie trafnością swoją i pobudziły do myślenia słowa kardynała Svampa wygłoszone w rozmowie z jednym z publicystów katolickich, że wiele jest rzeczy w Kościele domagających się naprawy, lecz zacząć trzeba od naprawy modlitwy. Modlić się nie umiemy. (...)

Modlitwa — powiedział X. Gratry — jest oddechem duszy; gdzie jej nie ma, tam życie duchowe zamiera. Ten fakt, że człowiek jest istotą, która się modli, przewyższa według współczesnego myśliciela pozytywisty⁵ znaczeniem swoim indywidualnym i socjalnym wszystkim przez sztukę, naukę, filozofię i historię w rachubę brane fakty — i cała przyszłość ludzkości zawisa od tego, czy ludzie nadal modlić się będą, czy nie. Najpiękniejszą postacią modlitwy jest modlitwa wspólna, gdy wspólnym uniesieniem obejmie wszystkich uczestniczących; wspólności tej żąda uczucie społeczne w człowieku, wyrazem zaś jej najgłębszym są obrzędy i modlitwy kościelne, tymczasem zamiast tam, w liturgii, poczęto szukać — skarżył się jeszcze w pierwszej połowie wieku zeszłego zasłużony inicjator ruchu liturgicznego, Dom Guéranger — „pokarmu dla duszy w książkach, zawierających niewątpliwie myśli godne pochwały, nawet pobożne, ale myśli ludzkie, a pokarm taki nie jest w stanie pożywić, bo nie wtajemnicza w modlitwę Kościoła; nie jednocy lecz odosabnia”.⁶ Nie domyślając się, ile mocy ożywczej daje liturgia, wierni idą, jak się wyrażał jeden z dzisiejszych spadkobierców Dom Guérangera, „zaspakając pragnienia swoje w wodozbiorach albo wypróżnionych do połowy, albo napełnionych wodą cikliwą i mętną”.⁷ I chyba słusznie temu przypisał X. Semeria powszechne dziś uprzedzenie przeciw pobożności, którą za rzecz babską uważają. „Czy nasze książki pobożne — woła on — zdolne są poza nielicznymi wyjątkami podnieść ducha wiary? Czy mogłyby być dane do rąk ludziom z kul-

⁴ Por. Dom M. Festugière, *Qu'est ce que la liturgie*, 1914, oraz *La liturgie catholique. Essai de synthèse*, 1913.

⁵ Malcolm Quinx, *Catholicism and the Modern Mind*, 1912.

⁶ *L'année liturgique*, por. przedmowa do I tomu.

⁷ Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*.

turą? Czy znajdziemy w nich podniosłość myśli, szerokość poglądu i zdrowy krytycyzm odróżniający wiarę od zabobonu?” (...)

I jeszcze to dodać trzeba, że teksty liturgiczne oparte są przeważnie na Biblii, słusznie zaś powiedziano, że żaden naród na świecie nie umiał modlić się tak, jak naród wybrany.⁸ Psalmi i prorocтва są jednym wielkim wołaniem duszy, w którym poruszono wszystkie tony: bojaźń, żal za grzechy, strach przed upadkiem, rozpaczliwe błaganie o pomoc i przebaczenie, ufność, wdzięczność, zachwyt miłości, a tłem do tego — czucie majestatu Bożego tak niezmiernie głębokie, że jeśli na rozległej przestrzeni twórczości narodów chrześcijańskich natrafiamy niekiedy na coś podobnego, to tylko w postaci przypadkowych wynurzeń u bardzo nielicznych myślicieli i poetów w niektórych ustępach ich dzieł (np. w *Beniowskim* Słowackiego). Jako zaś ton zasadniczy widzimy i podziwiamy owo czucie w *Wyznaniach* św. Augustyna; przechodząc do czasów nowszych w kazaniach i rozmyślaniach kardynała Newmana, ale wyobraźnię zapaliło ono i porywało chyba u jednego tylko Ernesta Hello. Z żywą świadomością absolutnej różnicy między Bogiem a człowiekiem, ujmował on Boga transcendentnie — jako Istotę ponadświatową, lecz w ogniu uniesień swoich lecąc w zaświaty nie spoczął on ani zatrzymał się nawet — rzecz tak rzadka i trudna że prawie niemożliwa — na poziomach płaskiego antropomorfizmu; jak lirycy Izraela, głosił on światu chwałę Tego, który jest... (...)

Biorąc ideę Kościoła za podstawę i z duszą Kościoła w modlitwie jego się jednocząc, poddajemy się tym samym autorytetowi Kościoła, który w idealnej postaci swojej nie jest kaprysem tego, w czym ręką władza najwyższa skupioną została, lecz organem jest społeczności całej, którą kieruje duch Boży, a ducha tego wpływem — życie, natchnienia, dążenia i usiłowania najlepszych, świętych w Kościele. Ale hierarchia kościelna z porządku rzeczy stawiała sobie za cel opanowanie świata i rozciągnięcie absolutnej opieki nad ludzkością we wszystkich zakresach myśli i działania, cel ten na dogmacie grzechu pierworodnego opierając i upadku, z którego tylko Kościół, dzięki nadprzyrodzonej swej mocy, podźwignąć człowieka może. Utraciliśmy w wieku zeszłym tę podporę zewnętrzną, jaką były ostatecznie resztki dawnej potęgi materialnej, tym silniej przejęły się władze kościelne koniecznością scentralizowania w jednym punkcie całego życia katolickiego, a dążenie to zakończone ogłoszeniem nieomyłności papieża nie mogło nie wywołać reakcji — patrzymy dziś na to, jak się uzewnętrznia ona w tzw. ruchu modernistycznym. Nie odrzucając autorytetu papieża, nawet potrzebę jego czując, wystawił modernizm przeciw nadużyciom autorytaryzmu prymat su-

⁸ Ibid.

mienia. Dla prymatu zaś sumienia szukając teoretycznej podstawy i znalazłszy ją w idei Boga, który nie w niebie tylko przebywa, ale i w sumieniu człowieka, niektórzy z wybitnych wyznawców nowego kierunku, zamiast w pojęciu o Bogu łączyć pierwiastek transcendentálny z pierwiastkiem immanencji, przenieśli Boga do sumienia i tam go zamknęli. Niestety, immanentyzm ten konieczny jako przeciwwaga materializacji Boga w postaci monarchy niebieskiego, nie zatrzymał się w porę i w krańcowych objawach swoich niejednego doprowadził do Hegłowskiego panteistycznego roztopienia Stwórcy w stworzeniu, do utraty wiary i do zerwania z Kościołem. I nie dziwimy się, słysząc dziś, nawet z ust tych, co przednie stanowiska w modernizmie zajmowali, że encyklika *Pascendi*, zadając cios immanentyzmowi, dobrodziejstwem była dla Kościoła, albowiem moralnie zmusiła do odejścia od niego tych, co zewnętrznie tylko katolikami byli. (...)

„Świat jest bezrozumny, a Bóg jest cudem” — i w tym bezrozumnym świecie, w którym Bóg nas umieścił, stosunek nasz do Boga streszcza się w skardze Hiobowej: „Przeciw listkowi, który wiatr porywa, pokazujesz moc swoją, żdźbło suche gonisz”... „Odstąp małutko od człowieka, aby odpoczął, aż przyjdzie pożądany, jako najemnika dzień jego”... dzień spoczynku i śmierci... Jako odpowiedź na tę skargę zjawia się nowina radosna w Królestwie Bożym, którą przyniósł ten, co synem Bożym i zarazem synem człowieczym siebie nazwał. Tylko nie z tego świata jest królestwo owo — i „świat dla Chrystusa dobrym był, o ile był czymś, co się ma skończyć”.⁹ Nie przetworzą ziemi wszystkie usiłowania nasze — i w przededniu jej końca nie będą ludzie tonać w dobrobycie (...) lecz schnać będą, jak powiedziano, z ucisku i strachu. Nie ujrzymy raju ani my, ani potomkowie nasi; nie mniej jednak wśród tragedii, jaką jest byt doczesny, podnosi się protest nasz przeciw bezrozumowi świata — i walczymy ze złymi jego mocami nie pytając, „jaki wielki będzie wynik, wierząc natomiast, że tak czyniąc jesteśmy w zgodzie z tym, co wszystko widzi”...¹⁰

Każdy przeto powiew z dobrej myśli poczęty, przeczyszczając atmosferę, przynosi swój owoc — i powiew, który zrodziły marzenia o naprawie Kościoła i o jego apostołstwie w świecie, nie przejdzie bez śladu. (...)

Piszę to w chwili, kiedy nad widnokręgiem bytu naszego zawisły chmury ciemniejsze niż kiedykolwiek bądź przedtem. Gdzie się

⁹ Słowa K. Tyrrella, op. cit.

¹⁰ Ibid.

obrócimy, wyjścia szukając wszędzie, wyrasta przed nami napis ten sam „tu nie ma nadziei”. Przygniotła nas troska o jutro — i tak trudno, tak nieskończenie trudno z niej powstać. Wstajemy jednak, aby na szerokiej widowni świata, w sferze najgłębszych zagadnień ducha, dotrzymać kroku szczęśliwszym od nas, bo wolnym od ciężaru gnębiących nas myśli... (...) Idea religijna mieści w sobie wszystko inne. Od niej szły i do niej wracały natchnienia poetów naszych i myślicieli. Im objawiała się ona w świecie mesjanicznych nadziei; my, „po których depce, jako król, zginienie”, spojrzeliśmy na nią przez chmurę pesymistyczną świadomość tożsamości cierpienia i życia. Ale nie jest pesymizm nasz skargą rozpacz; słyszymy w nim głos nakazujący nam wyżej nadzieje nasze złożyć i wyżej skierować czyny; *contra spem speramus*.

Marian Zdziechowski

Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa, t. I, Kraków 1914, fragmenty *Przedmowy*, wybrał H. W.

ROMANTYZM I PRZEMIJANIE

I. UNICESTWIENIE REALNOŚCI. O ROMANTYCZNEJ METAFORZE ŚMIERCI

W rozprawie o tragizmie przytacza Władysław Tatarkiewicz aforystycznie brzmiący sąd Simmela, iż zadziwiająco mało z cierpień ludzkich weszło do filozofii. Myśl europejska w epoce starożytności i średniowiecza w niewielkim jakoby stopniu zajmowała się jednostką ludzką, główną uwagę poświęcając teorii bytu, kosmosu. Dopiero w czasach nowożytnych człowiek znalazł się w polu zainteresowania filozofów i po raz pierwszy pełniejszym głosem wypowiedziane zostały jego niedole i cierpienia, jego przemijanie.¹

Aprobowany przez Tatarkiewicza sąd niemieckiego filozofa nie wydaje się najbardziej sprawiedliwy wobec tradycyjnej refleksji. Ta zajmowała się człowiekiem, tyle że czyniła to zawsze w ścisłym powiązaniu z ogólną teorią bytu. Budowała koncepcje wszechświata, bynajmniej jednak nie za cenę milczenia o dramatycznym charakterze ludzkiego losu. Dociekania kosmologiczne i medytacja nad człowiekiem szły ze sobą w parze.

Natomiast odmienność antropologii filozoficznej czasów nowożytnych i najnowszych polega na zajmowaniu się człowiekiem, który zawieszony jest w metafizycznej próżni. Będąc strukturą monadyczną, z całokształtu zjawisk człowiek ma do czynienia jedynie ze swoją indywidualną egzystencją, znaczoną perspektywą przemijania i śmierci. Świat zewnętrzny nie istnieje, jest tylko projekcją i wyobrażeniem jednostkowej świadomości.

Wspominając swoje młodzieńcze fascynacje intelektualne, Lew Tolstoj pisał: „Ale żaden kierunek filozofii nie pociągał mnie tak, jak sceptycyzm, który pewnego razu doprowadził mnie do stanu bliskiego szaleństwa. Wyobrażałem sobie, że na całym świecie oprócz mnie nie istnieje nikt i nic, że przedmioty nie są przedmiotami, że obraz ich pojawia się tylko wtedy, gdy zwracam na nie uwagę, i że gdy tylko przestaję o nich myśleć — znika natychmiast. Słowem — zgodziłem się całkowicie z Schellingiem co do tego, że nie istnieją przedmioty, lecz tylko moje wyobrażenie o nich. Były chwile, gdy pod wpływem tej *idée fixe* dochodziłem do takiego stopnia obłędu,

¹ W. Tatarkiewicz, *Tragedia i tragizm*, w tomie: *Parerga*, Warszawa 1978, s. 123 i n.

że niekiedy szybko oglądałem się za siebie w nadziei, iż zaskoczę zmienacka nicosć (*neant*) tam, gdzie mnie nie było".²

Zakwestionowanie realności bytu, dokonane przez filozofię podmiotową, na której romantyczny etap wskazuje Tolstoj, stanowi nie mniej znaczący i istotny problem niż sama świadomość człowieka postawionego w obliczu śmierci. W tekstach romantycznych dostrzec można znamienne oscylowanie fenomenu śmierci między sferą podmiotu i sferą przedmiotu. Sprzężona z wymiarem jaźni, bez reszty od niej uzależniona rzeczywistość sama napiętnowana zostaje wielokrotnie znakiem śmierci. Fakt to paradoksalny i charakterystyczny dla filozofii subiektywistycznej: śmierć, będąca fenomenem ludzkiej egzystencji, przenika również rzeczywistość, stanowi jej *pars destruens*, niszczy jej obiektywną realność, jej ład i piękno.

Proces unicestwienia realności pozostaje w bezpośrednim związku z romantycznym stosunkiem do śmierci. Wyróżnić możemy w romantyzmie dwa rodzaje postawy wobec przemijania. W pierwszej z nich podmiotowość, odkrywająca swoją odmienność od świata rzeczy, swoją zdolność do samorefleksji i uchwycenia samej siebie jako bytu świadomego, stwierdza zarazem, że istnienie jej naznaczone jest nieuchronnie perspektywą śmierci, że ma charakter kruchy i skończony. Śmierć konstituuje egzystencję, ale jednocześnie okazuje się czynnikiem destrukcyjnym, kwestionuje świadomość w samych jej podstawach. Romantyczna literatura przynosi aż nadto często obraz człowieka pogrążonego w poczuciu absurdu śmierci, oślawianego tego myślą o samobójstwie lub zmagającego się bezskutecznie z problemem nieśmiertelności. Z drugiej jednak strony występuje w romantyzmie skrajnie odmienne rozumienie śmierci, wyzwalające w jednostce niczym nie zachwianą wiarę w możliwość przezwyciężenia skończoności swego trwania, transcendowania empirycznej, zanurzonej w czasie egzystencji, wyzwolenia się od przygodnych więzi cielesno-materialnych. Śmierć ma w tym wariacie charakter afirmatywny: włącza duszę w beczasowy, esencjalny porządek bytu, prowadzi ją do osiągnięcia stanu jedności z absolutem, przynosi gwarancję nieśmiertelności.

Przeżycie śmierci wyróżnia się zatem ambiwalencją, która stanowi prostą konsekwencję romantycznego indywidualizmu, interioryzacji wiary, odrzucenia rozumu i zakwestionowania Kościoła. Antropologia filozoficzna romantyzmu, oparta na paradoksalnym założeniu, że człowiek jest centrum bytu, jego miarą absolutną, „musiała doprowadzić do ciężkich walk wewnętrznych i kryzysów”³, rozdarcia

² L. Tolstoj, *Dzieciństwo, lata chłopięce i młodość*. Cyt. za: A. Gramsci, *Pisma wybrane*, Warszawa 1961, t. I, s. 129.

³ K. Górski, *O pierwiastkach sprzecznych z katolicyzmem w kulturze polskiej*, „Przegląd Powszechny” Rok LXV Tom 225, nr 3 (672) marzec 1948, s. 179.

między wiecznością i doczesnością, którego zresztą pierwszym nowożytnym, dobitnym wyrazicielem był Pascal.⁴ Sformułowany przez niego dylemat boskości i nicości człowieka zdaje się stanowić dobry klucz do antropologii romantycznej. Jak stwierdza jeden z badaczy: „Romantyczny kult geniusza wyhodował fikcję wszechpotężnej jaźni oscylującej między człowiekiem-Bogiem a człowiekiem-prochem, skazał indywiduum na trwanie w nieśmiertelności i nicości, w wielkości i znikomości, na tragiczną konfrontację ludzkiego z nadludzkim, na dźwiganie w sobie brzemienia wieczności”.⁵ Sami romantycy często mówią o dramatycznym krzyżowaniu się w człowieku wymiaru nieskończonego ze skończonym; tego, co wieczne, z tym, co śmiertelne, podlegające unicestwieniu:

„Ni zbyt wznos się, ni zniżaj, proste ziemi dziecię,
Śmierć twoja tajemnicą, zagadką jest życie.
Z gwiazdą nocy śmiertelni porównać się mogą,
Co przez ciebie wskazaną przebiegając drogą,
Z jednej strony odbija wieczyste promienie,
A z przeciwnej w śmiertelne zatapia się cienie”.

(Lamartine, *Dumania poety*, przeł. D. Lisiecki)

Podobnie wypowiada się Byronowski Manfred: „Lecz my... na poły bóstwo, na wpół proch, jednakże niezdolni opaść jak wzbić się”. W jednym z pierwszych wersetów *Nie-Boskiej komedii* znajdujemy sardoniczne słowa skierowane pod adresem bohatera, uosabiającego niejednoznaczność i ambiwalencję natury ludzkiej: „Kto ci dał życie nikczemne, tak zwodnicze, że potrafisz udać anioła chwilą, nim zagrążniesz w błoto, nim jak płaz pójdiesz czołgać i zadusić się mułem?”.

Destrukcyjna destrukcja świata dokonuje się dwojakim sposobem, w zależności od tego, który z biegunów romantycznego przeżycia śmierci silniej zaważy na postawie bohatera.

Z jednej więc strony śmierć, będąca fundamentalnym doświadczeniem romantycznej egzystencji, budzi w „dziecięciach wieku” świadomość skończoności istnienia, poczucie pustki i chaosu; jest destrukcyjną potęgą, która wniwecz obraca wszelkie wartości i posępny cień kładzie się na całe życie człowieka. Takie rozumienie śmierci pociągać musi za sobą nihilistyczny stosunek do życia i do świata. Oto kilka charakterystycznych wyznań:

⁴ Według sformułowania W. Tatarkiewicza Pascal „dał wyraz tragicznej niepewności i niepokojowi człowieka zagubionego w nieskończoności, rozdartego między światem a Bogiem” (op. cit., s. 124).

⁵ J. Tuzzyński, *Schopenhauer i Młoda Polska*, Gdańsk 1969, s. 29.

„A byt mój jest ciężarem po dziś od powicia,
Jeno śmierci wyglądam — nienawidzę życia!”

(Goethe, *Faust*, przeł. E. Zegadłowicz)

„Zawsze okrutnej śmierci gorejące tchnienie
W ustach moich żywotne niszczyło strumienie”.

(Lamartine, *Dumania poety*, przeł. D. Lisiecki)

„żyję

Po to, by umrzeć: żyjąc, nic nie widzę,
Śmierć nienawistną co by mi czyniło,
Prócz wrodzonego do życia pociągu,
Wstrętnego, przecie niepokonalnego
Instynktu życia, który mi obmierzył
Tyle, co własne ja; zmóc go nie zdolę,
Żyję więc. Obymże nigdy nie żył!”

(Byron, *Kain*, przeł. Z. Reutt-Witkowska)

„Urodziłem się z pragnieniem śmierci. Nic nie wydawało
mi się równie głupie jak życie i haniebniejsze jak pragnienie utrzymania się przy nim”.

(Flaubert, *Listopad*, przeł. W. Mitarski)

G. K. Chesterton wyraził się, że św. Tomasz na słynne pytanie Hamleta „To be or not to be” odpowiedzieć mógłby wyłącznie w twierdzący sposób, zgoda obce jest bowiem umysłowości średnio-wiecznej nowożytnie powątpiewanie w wartość istnienia.⁶ W romantyzmie ów nowożytny sceptycyzm zostaje pogłębiony. Na gruncie pesymistycznej i fatalistycznej interpretacji śmierci życie ludzkie rysuje się jako bezsensowne, odarte z wszelkiej wartości, zredukowane zostaje do upokarzającego instynktu trwania. Również rzeczywistość nie przynosi najmniejszego pocieszenia, romantyczny bohater widzi bowiem pustkę i śmierć nie tylko w sobie, lecz także w zewnętrznej rzeczywistości:

„Wszystko mi tu łamkie, kruche,
Gdzie obróćę dłoń, ruina.
Wieżą wiatry na posuchę,
Na posuchę ilknie ślina.
We mnie, w świecie — grób: dwa słowa!
Umiem trzecie...

Grabarzowa

Dłoń — żelazem je dokończy”.

(Norwid, *To rzecz ludzka*)

Bohaterem bez reszty owłada śmierć traktowana jako zjawisko niepojęte i absurdalne, któremu niepodobna przeciwstawić jakiegokolwiek wartości ani też nadać jakiegokolwiek sensu. Niekiedy boha-

⁶ G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1959, s. 112.

ter stara się przezwyciężyć śmierć: wydostać się z zakłętego kręgu podmiotowości, połączyć skończoność z nieskończonością, włączyć ludzkie istnienie w plan wieczny. Myśl o absolicie staje się jednak tylko dodatkowym składnikiem jego zdeintegrowanej jaźni, nadal otacza go widmowa rzeczywistość, pejzaż martwy i jałowy: „Umieram śmiercią. Cóż mogłoby odmienić ten mój stan? Gdybym ujrzał coś pewnego, żeby to była jakaś próba, jakieś natchnienie, jakaś wiara, co góry przenosi; gdybym znalazł myśl, która by wiązała skończone z nieskończonością. Ale zatrute wątplenie mej duszy pożera wszystko. Dusza moja jest jak Morze Martwe, nad którym nie może przelecieć żaden ptak; w połowie drogi opada w śmierć i nicłość” (Kierkegaard, *Diapsalmata*, przeł. J. Iwaszkiewicz).

Natura, za której wielkich miłośników są zwykle romantycy uważani, dotknięta zostaje znakiem unicestwienia i śmierci. Najchętniej łączy romantycy śmierć z pejzażem jesiennym. Lamartine w *Medytacjach* uczynił jesień porą żaloby i konania. „Jesienią wszystko pożąda śmierci” — pisał Flaubert w *Listopadzie*. Podobnie widzi jesienną naturę Kordian, opanowany przez „myśl śmierci”:

„Ta cicha jesień, co drzew trzęsie szczytem,
Co na drzewach liście truje
I różom rozwiewa czoła,
Podobna do śmierci anioła,
Ciche wyrzekła słowa do drzew: „Gińcie drzewa!”
Zwiędły — opadły.
Myśl śmierci z przyrodzenia w duszę się przelewa —”

Oczywiście „myśl śmierci” ma swoje źródło nie w pejzażu, tylko w duszy romantycznego bohatera. Zygmunt Krasiński wpisywał najczęściej „myśl śmierci” w pejzaż zimowy. Dla poety tego zima oznacza przede wszystkim śmierć, ustanie życia i nadziei, brak wszelkiej wiary, określanej dosadnie jako „zaparcie się Boga”, „ateizm”, „śmierć wieczna”, „nicłość”. W liście z 4 grudnia 1837 r. pisanym z Wiednia do Konstantego Gaszyńskiego zawarta jest jedna z ważniejszych wypowiedzi poety na temat zimy: „Obrzydliwą jest zima. Za dni jej posępnych zawsze mi się wydaje, jakoby natura zapierała się Boga i przystawała na ateizm. Po rozpaczach jesieni, po tych wichrach gwałtownych, po tych trąbach nadpowietrznych, które odarłszy ostatni listek z gałęzi giną za widnokregiem, następuje cisza, odrętwiałość i jednostajność śmierci”. Nie tylko zresztą w naturę jesienną czy zimową, ale również w naturę kwitnącą, tętniącą życiem wkrada się śmierć:

„Bo na tym świecie Śmierć wszystko zmiecie,
Robak się łęgnie i w bujnym kwiecie”.

(Malczewski, Maria)

Pesymizm i fatalizm nie jest jednak w romantyzmie jedyną postawą wobec śmierci. W myśl drugiej postawy śmierć otwierać może perspektywę metafizyczną i włączać duszę w plan absolutny. Także ten drugi wariant romantycznej postawy wobec przemijania przynosi negację i unicestwienie rzeczywistości. Występuje w nim „ja” zdolne oprzeć się śmierci czy zgłębiać ją zbagatelizować, wyposażone w kreatorską moc, która czyni je „miarą wszechrzeczy”. W *Powołaniu człowieka* Fichtego na drodze absolutyzacji i dywinizacji „ja” dochodzi do jawnego zaprzeczenia śmierci. Nie ma śmierci, albowiem „ja” stanowi źródło i centrum bytu. Chrześcijańskie pojęcie śmierci jako kary za grzech pierworodny zostaje całkowicie pominięte. Fichte odwołuje się do wyższej, metafizycznej płaszczyzny bytu, której „ja” ma być przynależne, trudno widzieć w tym jednak jakikolwiek głębszy związek z chrześcijaństwem lub platonizmem. Całkowicie subiektywna jest instancja orzekania o metafizycznym wymiarze, całkowicie różny jest też stosunek do realnej rzeczywistości. Jeden z badaczy w następujący sposób wydobywa różnicę między Platonem a Fichtem: „Według Platona istnieje zewnętrzny świat materii oraz zewnętrzny, obiektywny świat idei. U Fichtego nie istnieją ani idee, ani też materia”.⁷ Podobnie przedstawia się różnica między Fichtem a filozofią chrześcijańską. Subiektywizm odróżnia romantyczną wizję świata i człowieka od wizji tradycyjnej.

Odwołująca się do transcendentnej sfery rzeczywistości jaźń romantyczna znajduje się w ostrej opozycji do całego otaczającego ją świata zewnętrznego, tak świata cielesno-materialnego, jak świata ludzkiej zbiorowości, jak wreszcie świata symboli i form kultury. Przekonanie o radykalnej odmienności sfery podmiotowej i sfery przedmiotowej staje się podstawą zanegowania tej ostatniej. Romantyczna literatura dostarcza wielu kontrastowych obrazów niepodległego przemijania, nieśmiertelnego „ja” oraz dotkniętej destrukcją, unicestwionej rzeczywistości.

Poddana zostaje negacji cielesna struktura człowieka. Romantycy odbierają ciału charakter konstytutywnego elementu ludzkiego *compositum*. Według nich śmierć ujawnia głęboki rozdzźwięk między nieśmiertelnym pierwiastkiem duchowym oraz ciałem jako czymś z gruntu przypadkowym i przemijalnym. Jak pisze Kremer, „człowiek umiera na sprzeczność, jaka zachodzi między duchem jego wiekuistym, nieskończonym a onym jego ciałem, co jest marne i znikome”. Tylko ciało dotknięte zostaje przez śmierć, natomiast pierwiastek duchowy święci w istocie swój triumf: „Śmiercią ciała

⁷ W. R. Brashear, *The Living Will*, Mouton 1969, s. 17.

najpotężniej urzeczywistnia się duch, bo okazuje nieodosowność, która się w końcu rodzi z połączenia jego z cielesnością".⁸

Podobnie pisze Norwid w *Słowie i Literze*: „Człowiek w osobie swojej dwoisty jest: myśl Sokratesa żyje do dziś, a z śmiertelnej osoby jego prochów nie ma. Między treścią, która np. przeżyła Sokratesa, a formą jego nieharmonią — dała śmierć; umarł on dla nieproporcjonalnej wielkości myśli, której świadczył”. Śmierć zatem przynosi dysharmonię, głęboki rozziw między duszą i ciałem. Ciekawe jest wprowadzone przez poetę rozróżnienie między śmiercią zwierzęcą (zdominowanie ducha przez ciało) i śmiercią heroiczną (zdominowanie ciała przez ducha): „bo jak ciałem stłumiemy ducha, czeka nas śmierć zwierzęca, jak duchem ciało — śmierć pół-boska (heroiczna). W całym więc życiu czeka jest ta nieharmonia treści z formą, i dlatego kończy się życie taką lub owaką śmiercią”.

Ciało ujawnia całkowicie swoją względność i niedoskonałość w chwili, gdy zostaje opuszczone przez ducha. Zwłaszcza ciało młode, piękne, przez które duch mógł emanować w najbardziej doskonały sposób. Trafnie zdaje się interpretować Libelt intencję Malczewskiego pisząc, że w dotkniętym śmiercią ciele Marii było coś szczególnie „odrażającego”: „Mniej odrażającym jest trup starca, bo już za życia trupało ciało jego, ale przerażającym jest widok młodych zwłoków, z których życie za wcześniej uleciało, bo duch zostawił pustkami to mieszkanie, które się co dopiero wszystkimi wdziękami rozkwitującego wieku pyszniło, i porzucił je na pastwę brzydkiego robactwa”. Widok zwłok jest „odrażający”, gdyż duch jest w nich już nieobecny; nie wywołuje natomiast przykrych doznań ciało osoby śpiącej, „przedstawiając obraz śmierci, ale i nadzieję rychłego ocknięcia się do zwyczajnego jawu życia”.⁹

Romantycy nie cenią sobie ciała i traktują je jako niewiele znaczącą formę doczesnej egzystencji ducha. Chateaubriand zastrzega sobie, by po śmierci nie dokonywano na jego ciele żadnych dysekcji, gdyż trup nie objawia tajemnicy istnienia. W razie zaś śmierci poety poza granicami Francji nie należy jego zwłok ruszać tak długo, aż nie zostaną z nich jedynie symboliczne „białe kości”. Tylko te mogą być godne „ostatniej podróży”, nigdy zaś ciało.

Także ziemską, czasoprzestrzenną rzeczywistość nie jest właściwą domeną romantycznego podmiotu. Zwykle uznana zostaje za wymiar fałszu i pozoru, opatrzona znakiem „martwoty” i „śmierci”, podmiot zaś identyfikuje się z wyższą, metafizyczną sferą bytu. Bohatera *Ody do młodości* otacza świat „martwy”, obłany „wodami

⁸ J. Kremer, *Dzieła*, t. II, Warszawa 1877, s. 262.

⁹ K. Libelt, *Estetyka*, t. II, Petersburg 1854, s. 38—39.

trupimi", on sam natomiast wyznaje „rajskiej dziedzinie ułudy” przynależny ideał „młodości”. Podobnie też w odzie Słowackiego „anioł wolności” wznosi się nad „martwym” światem. Nader często romantyczny bohater wyraża pragnienie śmierci, porzucenia ciała i materii i złączenia się z absolutem. Jak w neoplatonizmie, śmierć jest porzuceniem „kajdan ciała” i „ziemi-więzienia”, powrotem z wygnania, nagrodą za życie na padole nędzy i cierpienia. Zapałtrzona w mistyczny ideał św. Teresa z wiersza Krasińskiego pożąda śmierci, całkowicie zaprzecza wartości ziemskiego życia i doczesnego, stworzonego porządku bytu:

„Przed życiem czuję — nie przed śmiercią — trwogę —
Bo takie światy widzę tam, przed sobą,
Że mi ten ziemski grobową żalobą,
I tym umieram — że umrzeć nie mogę!”

(Ułamek naśladowany z głozy św. Teresy)

Ziemska rzeczywistość jest przestrzenią nocy, ciemności, grobu, natomiast śmierć stanowi przejście ku świetlanej przestrzeni prawdziwego życia. Podobnego odwrócenia pojęć dokonuje Keats, nawiązując do tradycji Calderona i Szekspira. Doczesna egzystencja to męczący, koszmarny sen, śmierć zaś jest przebudzeniem i początkiem właściwego, w niczym niezafałszowanego istnienia. Choć czasem nie wierzymy w możliwość przerwania koszmarnego snu-życia:

„Czyż śmierć jest snem — gdy życie jest jak sen,
Którego każda scena to widziadło
Ulatujące sprzed oczu, a cień
Nieprzeniknionej śmierci pada grozą nagłą?”

Dziwne, że błądząc ziemską ścieżką snu,
Wśród klęsk i nieszczęść ostrych jak kamienie,
Nie śmiemy myśleć, chociaż brak już tchu,
Że ten cień, który kresem jest — to przebudzenie”.

(O śmierci, przeł. J. Żuławski)

Śmierć nie jest karą za grzech pierworodny, lecz oderwaniem się duszy od ciała i materii, przedostaniem się w wymiar transcendentny, identyfikacją z mistycznym, supranaturalnym porządkiem bytu. Romantyk marzy o zrzuceniu cielesnej powłoki i wydostaniu się z trybów czasoprzestrzennego świata, jak to widzimy w „Wielkiej Improwizacji”:

„Zrzucę ciało i tylko jak duch wezmę pióra —
Potrzeba mi lotu,
Wylecę z planet i gwiazd kołowrotu,
Tam dojdę, gdzie graniczą Stwórca i natura”.

Określenie świata jako „kołowrotu planet i gwiazd” oznacza zakwestionowanie go, kojarząc się nieodparcie z „maszyną” i „mechanizmem” pozbawionymi „ducha”. Tylko jednostkowej świadomości przysługuje prawdziwe, autentyczne istnienie, natomiast otaczająca ją rzeczywistość jest „bezduszna” i „martwa”, pozbawiona „życia”. Owszem, mocą swego jednostkowego *fiat* bohater może nadać światu charakter spirytualny, boski, z „maszyny” i „kościotrupa” uczynić „organizm” mający „duszę”. Wszystko to jednak potwierdza tylko tę zasadniczą prawdę, iż rzeczywistość pozostaje w zupełnym uzależnieniu od indywidualnej, subiektywnej jaźni romantycznej.

Podobnie drastycznie kształtuje się również asymetria podmiotu i zbiorowości. Przeświadczeniu, że prawda istnienia może być tylko własnością jednostki, w charakterystyczny sposób towarzyszy metafora śmierci. W *Odzie do młodości* zbiorowość to „szkieletów ludzi”, pozbawione „serc” i „ducha”, nigdy bowiem prawda, będąca ekskluzywną, jednostkową wartością, nie zostanie poznana przez ogół. O niemożliwości dotarcia do prawdy przez zbiorowość mówi wiersz Mickiewicza *Gdy tu mój trup*. Bohater jest „trupem” tylko pozornie, w takim mianowicie sensie, że wśród grona różnówców obecny jest tylko „ciałem”, podczas gdy dusza jego przenosi się w nieosiągalne dla innych rejony prawdziwego istnienia. Zbiorowość nigdy nie pozna najistotniejszych prawd, ma do czynienia tylko z „cielesnym”, złudnym zatem i pozornym, istnieniem bohatera, z jego „trupem”. Tak samo „trupem” i „umarłym dla świata” jest Gustaw, przeniknął bowiem w sposób tak głęboki i niepowtarzalny metafizykę ludzkiego bytu, że niemożliwe stało się jego dalsze uczestnictwo w zbiorowości. Dogłębne i dramatyczne poznanie prawdy o ludzkim bycie staje się też udziałem bohatera *Spartakusa* Norwida. Gladiator pogardza tłumem widzów, którzy ze śmierci, tego najdonioślejszego z ludzkich doświadczeń, uczynili sobie spektakl i widowisko, nigdy natomiast nie potrafią przeżyć jej naprawdę. Każe to uznać ich za duchowo i moralnie martwych, nie mają oni więcej „serca” i „duszy” niż kamienie amfiteatru. „Życie” i „prawda” po stronie konającego gladiatora, otaczający go tłum napiętnowany zostaje „kamienną martwotą”:

„— Siedliście, głazy, w głazów kole:
Całe już życie wasze — śmierć!”

Doświadczenie śmierci czyni romantycznego bohatera samotnym, ujawnia przepaść istniejącą między nim a społecznością. Bohater heroicznie dąży do poznania prawdy, najczęściej okupując to osobistym dramatem, społeczność natomiast pogrążona jest w fałszu i niebycie. „Kamienny” tłum nie rozumie jednostki, nie rozumie fenomenu śmierci:

„Kamienni ludzie! wy nie wiecie,
 Jak ciężka śmierć pustelnika!
 Konając patrzy na świat, sam jeden na świecie!
 Dłoń mu przychylna powiek nie zamyka!
 Żalobne grono łoża nie otoczy,
 Nikt nie pójdzie za trumną do wieczności domu,
 Garsteczki piasku nie rzuci na oczy,
 Zapłakać nie masz komu!”

(Mickiewicz, *Dziady*, Część IV)

Pisał Norwid o niezrozumianym przez społeczność Gustawie-Pustelniku:

„O! jakżeż musiał kłać serca i mózgi z kamienia”.

(*Psalmów-Psalm*)

Do wątku samotnej śmierci jednostki i do metafory „kamiennego” tłumy nawiązuje Lenartowicz. Bohater umiera w zupełnym osamotnieniu, bez pogrzebu, bez grobu. Z perspektywy doświadczeń całego życia z goryczą i ironią ocenia bliźnich, którzy wszak nigdy nie potrafią pojąć fenomenu indywidualnej egzystencji i konającemu zaofiarować mogą tylko „kamień serc”:

„Nikt nie zatroszczy się o biedne kości.
 O! bo ja bliźnich tylko znam po bliźnie
 I serca ludzkie znam po bezmiłości.
 Grób więc mnie czeka jak ziemia obszerna,
 Nie ozdobiony wymownym wspomnieniem —
 I tak do końca braci mojej wierny,
 Na wielki spocznę pod ich serc kamieniem”.

(*Trzy kamienie*)

W gruncie rzeczy jednak źródłem nieuleczalnego konfliktu jest romantyczna koncepcja jednostki jako mandatariusza prawd najwyższych. Moment śmierci ujawnia samotność jako niezbywalną determinantę egzystencji, ukazuje całkowite wyizolowanie jednostkowego bytu z ram rzeczywistości. Przez całe życie człowiek jest zamkniętą w sobie monadą, pozbawioną możliwości kontaktu z otaczającym światem. Nieautentyczne i nieskuteczne okazują się formy i symbole kulturowe, wszelkie tradycyjne sposoby komunikacji i integracji społecznej. Rozpada się obraz świata, społeczeństwa, kultury.

Wspomnijmy tylko w tym miejscu słynną romantyczną krytykę języka jako z gruntu nie nadającego się do przekazywania treści podmiotowych. „Żywa” prawda jednostki w procesie komunikacji staje się natychmiast „martwa”: „Obraz, statua, słowo, znak to zawsze to samo: moment życia wstrzymany w pochodzie i tknięty na-

tychmiast znieruchomieniem i śmiercią. Człowiek nie może się wyrazić inaczej jak tylko przez rzeczy martwe. Otóż każdy z tych sposobów wyrażania jest fałszem, ponieważ zadaniem jego jest przedstawiać życie, a sam jest tylko trupem".¹⁰ Mickiewiczowski Pielgrzym będzie mógł przekazać swoje poznanie metafizyczne dopiero „po śmierci, // Bo w żyjących języku nie ma na to głosu”. Język ludzki jest nieużyteczny i martwy, słowa zamieniają wszelką treść podmiotową w skamielinę, prawda pozostać musi wyłączną domeną jednostki.

Śmierć romantyczna rozpatrywana w perspektywie relacji między podmiotem i rzeczywistością okazuje się gruntownym przewartościowaniem tradycyjnej interpretacji. Traktowana dawniej jako zjawisko tragiczne, bynajmniej nie bagatelizowana, śmierć pełniła rolę elementu integrującego ludzkość, łączącego pokolenia żywych i zmarłych, dającego początek tradycji i kulturze. W romantyzmie jest metaforą zawierającą w sobie nikły refleks dawnej idei, znakiem głębokiego konfliktu między jednostką i rzeczywistością, momentem destrukcyjnym w obrazie świata, społeczeństwa i kultury. W kształcie nadanym jej przez romantyzm bliższa wydaje się raczej naszym czasom.

II. PRZEKSZTAŁCENIE TRADYCJI. ROMANTYCZNA WIZJA ŚMIERCI ANTYCZNEJ I ŚMIERCI CHRZEŚCJAŃSKIEJ

Romantyzm nawiązuje do tradycji w duchu całkowitego podporządkowania jej dziewiętnastowiecznym ideom. Tworzy obraz przeszłości gruntownie przekształcony, który nie tylko nie koliduje ze współczesnym światopoglądem, lecz stanowi jeszcze jedną płaszczyznę jego prezentacji. W interesującym nas toposie śmierci antycznej i śmierci chrześcijańskiej zawarty jest obraz kształtowania się idei śmierci w kulturze europejskiej, już na pierwszy rzut oka jednak można zauważyć jego romantyczny charakter, daleko odbiegający od prawdy o pojmowaniu śmierci w starożytności i średniowieczu. Mamy tu raczej do czynienia ze swoistym wykładem romantycznej koncepcji przemijania aniżeli z autentycznym sięgnięciem do tradycji. Podstawowym zadaniem przy lekturze toposu staje się więc odsłonięcie zasad romantycznego przewartościowania tych wartości, jakie wiązały się z pojęciem śmierci w okresie antyku i chrześcijaństwa.

Uderzającym rysem romantycznego nawiązania do tradycji jest ustanowienie między antyczną a chrześcijańską postawą wobec

¹⁰ Z. Krasiński, List do Henryka Reeve'a z 1 marca 1833 r. Cyt. za: J. Kleiner, Zygmunta Krasińskiego. *Dzieje myśli*, Lwów 1912, t. I, s. 149.

śmierci ostrego przeciwieństwa, wyrażającego się w twierdzeniu, że w antycznej formacji nie ma żadnej głębszej refleksji nad śmiercią i że dopiero chrześcijaństwo zrozumiało tragizm przemijania. Sąd taki wydać się musi z gruntu niesłuszny gdy zważyć, że chrześcijaństwo w swym pojmowaniu śmierci znajduje głębokie oparcie w antyku, w medytacji Sokratesa, Platona, Cyserona, stanowiącej doniosły wkład do skarbnicy europejskiej tanatologii.¹¹ Wszelako romantyzm żywi szczególnie upodobanie do opozycji i antynomii; obok przeciwstawienia antyk — chrześcijaństwo świadomość romantyczną określają takie znane pary dychotomicznych pojęć, jak naiwność i sentymentalność, klasycyzm i romantyzm, Południe i Północ.

W przeciwstawieniu antyku i chrześcijaństwa wpisują romantycy dwojaką tematyzację znamiennej dla filozofii podmiotowej konfliktu między świadomością i rzeczywistością, podmiotem i przedmiotem.¹² Antyk to okres panowania harmonijnej jedności podmiotu i przedmiotu, ich doskonałej adekwatności. W greckim etapie pochodzenia ducha przez dzieje świadomość wchodzi w związek tożsamości z cielesno-materialnym kształtem i z otaczającym światem. Natomiast chrześcijaństwo (notabene rozciągające się aż po romantyczną współczesność) stanowi epokę, w której dochodzi do głosu ostry kontrast między podmiotem i przedmiotem. Uwolniona od związku z rzeczywistością świadomość skierowana jest ku swemu wnętrzu, skupiona na sobie samej i w przeciwieństwie do okresu poprzedniego świadoma samej siebie i swego czysto duchowego trwania.

Stosunek do śmierci okazuje się głównym kryterium przeciwstawienia antyku i chrześcijaństwa. Ponieważ w starożytności świadomość nie wyodrębnia się z cielesno-materialnego otocza i nie rozumie swego duchowego charakteru, nie jest też w stanie pojąć fenomenu śmierci. „Trudno powiedzieć — pisał Hegel — aby Grecy pojmowali śmierć w jej właściwym, istotnym znaczeniu. Ani czynnik naturalny jako taki, ani bezpośredniość ducha w jego jedności z cielesnością nie miały dla nich znaczenia czegoś w sobie samym negatywnego i dlatego śmierć była dla nich tylko jakimś abstrakcyjnym przemijaniem, nie przerażającym i nie budzącym lęku, ustaniem tego, co jest, bez dalszych niezmiernych następstw dla umierającej jednostki”. Doniosłość śmierci ujawniona zostaje dopiero

¹¹ O refleksji tych filozofów nad śmiercią pisał Maksymilian Jakubowicz w dziele *Chrześcijańska filozofia życia w porównaniu z filozofią naszego wieku panteistyczną*, Wilno 1853, t. I, s. 243.

¹² Opieram się na rozprawie Ericha Hellera *The Artist's Journey Into the Interior* zamieszczonej w tomie pod takim samym tytułem, London 1966.

w chrześcijańsko-romantycznym etapie historii, kiedy to świadomość emancypuje się ze związku tożsamości z przedmiotem i „w swym duchowym bycie staje się czymś nieskończenie ważnym — negacja, jaką śmierć z sobą niesie, staje się negacją tego wzniosłego i ważnego czynnika i jako taka czymś przerażającym; staje się umieraniem duszy, która wskutek tego okazuje się tym, co negatywne samo w sobie i dla siebie, czymś na zawsze wyłączonym od wszelkiego szczęścia, absolutnie nieszczęśliwym i skazanym na wieczne potępienie”. Śmierć chrześcijańska ma jednak zarazem charakter afirmatywny, prowadzi do nieśmiertelności i połączenia z absolutem, albowiem „jest tylko zgonem naturalnej duszy i skończonej podmiotowości, zgonem, który odnosi się negatywnie jedynie do tego, co jest samo w sobie negatywne, znosi to, co znikome i zapośrednicza wyzwolenie ducha z jego skończoności i rozdzielenia oraz duchowe pojednanie podmiotu z absolutem”.¹³

Śmierć antyczna i śmierć chrześcijańska w jednakim stopniu składają się na romantyczny horyzont przemijania, stanowią antynomię, w której porusza się myśl romantyków. Często widzą romantycy obydwa modele śmierci w ich wzajemnym, dialektycznym powiązaniu, często też opowiadają się tylko za jednym z nich. Bliższe im jest przypisane chrześcijaństwu rozdarcie świadomości, niepewność i rozpacz przemijania, niekiedy bliższe im jest również trwanie pełne spokoju i harmonii związane z antykiem. W chrześcijańskim biegunie antynomii widzą nieodpartą wartość w postaci afirmacji podmiotowości i wszystkiego co duchowe, transcendentne, w biegunie antycznym cenią sobie afirmację przedmiotowości, naturalnego, ziemskiego istnienia, wszystkiego co cielesne, zmysłowe. W syntezie antyku i chrześcijaństwa mogłoby się w przyszłości — sądzą romantycy — dokonać ostateczne zniesienie przeciwieństw i sprzeczności wypełniających tę antynomię.

Fascynacja epoki antyczną odmianą postawy wobec śmierci ma swoje źródło w tym nurcie romantyzmu, który Johann Huizinga określił jako „poboczny”.¹⁴ Winckelmann opisywał starożytny kamień nagrobny, na którym wyrzeźbiono Śmierć i Sen jako pięknych młodzieńców z opuszczonymi w dół pochodniami.¹⁵ Zapoczątkowywał w ten sposób kult dla klasycznego wizerunku śmierci, przeciwstawianego często średniowiecznemu kościotrupowi. W wierszu Schillera *Bogowie Grecji* śmierć chrześcijańska z ikonograficznym wyobrażeniem kościotrupa ustępuje miejsca klasycznemu geniuszowi śmierci:

¹³ G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, Warszawa 1966, t. II, s. 156—158.

¹⁴ J. Huizinga, *Homo ludens*, Warszawa 1967, s. 283.

¹⁵ H. Honour, *Neoklasycyzm*, Warszawa 1972, s. 171—172.

„Żaden kościotrup, gdy człowiek umierał,
W domu go nie odwiedzał, lecz łagodnie
Całus z warg resztę życia mu zabierał,
Geniusz opuszczał gasnącą pochodnię”.

(przeł. W. Słobodnik)

Przykładu zafascynowania śmiercią antyczną dostarczają *Szkice podróżnego pióra* nieznanego autora podpisującego się inicjałami S. O.¹⁶ Przebywając w dniu Święta Zmarłych w Wiedniu narrator zaskoczony został niezwykłą obfitością zieleni i kwiatów zdobiących cmentarze. Piękny wygląd cmentarzy sprawia, że nad myślą o przemijaniu bierze górę stan estetycznego zachwyty. „Maj girland, krzewów i kwiatów” powoduje, iż „cmentarz każdy w rozkosznej Elizejskie Pole przemienion. Wietrzyk wzdycha tu wonią kwiatów, krzyże, mogiły i groby lśnią się różami, cyprysem, georginiami, a nade wszystko tym astrem, którego sam kształt i nazwisko zdaje się już obcować z gwiazdami. — O jakże wielbię ten zwyczaj! — Tu każdy, zdobiąc grób swój rodzinny, rozmawia tkliwie z miłymi ukochanymi osoby, dowodzi i ofiarą i łzami, że o nich pomni, że nigdy w sercu jego nie pomrą”. Całe piękno obrządku czczenia zmarłych uważa podróżny za dziedzictwo starożytności, wprowadzie przejęte przez chrześcijaństwo, ale w gruncie rzeczy sprzeczne z jego istotą. Chrześcijański stosunek do śmierci zamyka się w wyobrażeniu kościotrupa i w sławetnym „memento mori”: „Lecz i te kwiaty, i ten nawet odbłask piękną jest tylko zdobyczą chrześcijaństwa na Grekach. U nich śmierć nic okropnego nie miała. Thanatos nie był potworem z klepsydrami i kosą w ręku... Thanatos był wdzięcznym bujnołokim młodzieńcem, co głowę w lubej melancholii na pierś uroniwszy, wywrażał i gasił pochodnię życia, lecz koło grobowca, na którym się wspierał, tańczyły żwawe bachantki, imaly się w sploty kwieciste, nalewały faunom puchary, oznaczały śpiewem wesołym, że zgon jest tylko przejściem do życia ognistszego, błózsze. Nadobne, wymowne, nieśmiertelne obrazy!” Zdeterminowany w myśleniu o tradycji przez przeciwstawienie antyku i chrześcijaństwa, autor zdecydowanie opowiada się za antykiem, krytykując jednocześnie chrześcijańskie rozumienie śmierci. Teofil Gautier w *Pannie de Maupin* określi śmierć jako „chorobę chrześcijaństwa”, sławić natomiast będzie antyk z jego wieczną harmonią, spokojem i pięknem. Antyczna wizja śmierci pojawi się w *Sędziwoju* Józefa Bohdana Dziekońskiego, kiedy to bohaterowi znajdującemu się „na granicy dwóch światów” udaje się odczytać zdania rękopisu starego alchemika,

¹⁶ S. O., *Szkice podróżnego w przelocie przez Europę w roku 1842*, „Biblioteka Warszawska” 1843, t. I, s. 3.

a wśród nich to ostatnie, o miłości i śmierci: „staję przed urną grobową i wzywam geniusza ze zgaszoną pochodnią: on tak dalece jest podobnym do syna Aphrodite, iż czasami nie wiem, który z nich dyktuje mi moje słowa... Miłość!... Śmierć!...”

Przeciwstawienie śmierci antycznej i śmierci chrześcijańskiej zawiera *Poganka* Narczy Żmichowskiej. Skontrastowanie dwóch wizji śmierci dokonuje Cyprian, żarliwy zwolennik pogaństwa, upatrujący w sztuce i miłości najwyższy wyróżnik szczęścia. Patrząc kiedyś na obraz Matki Boskiej, bohater wyobraził sobie diametralnie odmienną wizję z postaciami Alcybiadesa i Aspazji i nad „świętość w najokropniejszej boleści” przeniósł „świętość w najwyższym szczęścia uniesieniu”. Według Cypriana antyk ze swoją bezgraniczną afirmacją rzeczywistości, epikurejskim uwielbieniem „rozkoszy, piękności i siły młodzieńczej”, reprezentuje również najdoskonalszy typ postawy wobec śmierci, polegający na odrzuceniu możliwości życia innego niż to, które jest nam dane na ziemi, i przyjmowaniu śmierci z odwagą i spokojem. Natomiast chrześcijaństwo, kwestionujące generalnie wartość życia ziemskiego i zapatrzone głównie w trwanie pozagrobowe, żyć musi lęk przed śmiercią, a to każe je cenić nieskończenie niżej niż antyczną postawę wobec śmierci: „Ja dziś rozumiem, dlaczego Ateńczycy taką mieli przeciw śmierci odwagę, jakiej w całych dziejach ludzkości już nie znajdziesz potem! Oto dlatego tylko, bo żyli! — żyli wszystkimi skłonnościami swoimi, wszelką możliwością natury! Kto umiera z silną wiarą, że do nieba idzie, ten nie ma odwagi przeciw śmierci, ten ma tylko wielką lepszego życia niecierpliwość — ale kto nie wie, co go później spotka, lub też upewniony jest właśnie, że go nic spotkać nie może, kto w zgonie widzi tylko rozstrojenie organizmu, ból choroby, martwość trupa i popiół urny grobowej, a jednak śmiało naprzód postępuje, ten się dopiero śmierci nie boi”. Sukcesorem antycznego ideału Cypriana jest Benjamin, który zgodnie z przedśmiertną wolą swego brata staje się Alcybiadesem i znajduje wymarzoną Aspazję. Wielka miłość kończy się jednak klęską. Bohater oskarża antyczny ideał o fałsz i egoizm. Jako nieodparta alternatywa pojawia się chrześcijaństwo, oparte na głębokim zrozumieniu nieszczęścia, cierpienia i śmierci, głoszące miłosierdzie i altruizm, pracę na rzecz ludzkości i ojczyzny. Beniaminowi przyjdzie przekształcić się z „pięknego Greczyna” w „bojownika Chrystusowego”.

Stanowisko przyznające bezwzględną wyższość chrześcijańskiemu pojmowaniu śmierci znajdujemy w *Wędrownym Sztukmistrzu* Norwida. Na widok kalekiego grajka ulicznego budzi się w bohaterze poematu refleksja na temat dwojakiego traktowania śmierci w tradycji europejskiej. Z jednej więc strony:

„Sztukmistrz myślał sobie
 O starożytniej rzeźbie idealnej,
 Która człowieka stawia duch na grobie,
 S-kompletowany śmiercią i realny —
 Spokojny — biały — cichy — w kształcie onym,
 Który za życia był mu zakreślonym,
 Kiedy najwyżej stanął prawdą bytu
 I już poczynął się mieć do przekwitu”.

Antyczny stosunek do śmierci wyraża się w absolutyzowaniu pełni duchowo-cieleśnej i podniesieniu jej do rangi wiecznego modelu trwania, a zarazem nadaniu znamion wieczności porządkowi doczesnemu, historycznemu. Oczywiście ukrywa się za tym obrazem model osobowości romantycznej zasadzający się na jedności podmiotu i przedmiotu, zgodności ducha i cielesnego kształtu. Sztukmistrz daleki jest od hołdowania tej odmianie antropologii, gdyż śmierć, kalektwo, kruchość bytu ludzkiego zdają się w niej nie istnieć. W rozmowie z żebrakiem wywodzi, że każdy człowiek ma świadomość przemijania, musi w taki czy inny sposób reagować na ludzkie cierpienie, a przecież kaleki grajek nader wymownie uosabia problematyczność i nieostateczność człowieka, złożonego ze sprzecznych pierwiastków, podległego śmierci. Zrozumienie przemijalności wyróżnia społeczność chrześcijańską, czyni ją wspólnotą miłości. Pod wpływem słów Sztukmistrza twarz żebraka rozpromienia się, przechodnie spoglądają nań z uśmiechem. Wszystko to prowadzi Sztukmistrza do wniosku, że właśnie śmierć tkwi u podstaw chrześcijańskiej koncepcji człowieka i kultury:

„Więc o posagu myślał wszech-człowieka
 I poznał, że ten śmierć musi mieć w sobie.
 I odgadł, czym jest przydrożny kaleka
 I ci, co dają grosz, myśląc o grobie,
 I ci, co uczą się leczyć naturę,
 Te rany gojąc, spotykając wtóre,
 Aż litość będzie wiadomością równą
 I wszyscy pojrzą na rzecz jedną — główną”.

Novalis, wielki apologeta śmierci, o którym Fryderyk Schlegel pisał, że jest pierwszym człowiekiem współczesności, mającym artystyczny zmysł dla śmierci¹⁷, również wprowadzał historyczno-kulturową wykładnię dwojakiego stosunku do przemijania i przeciwstawiał chrześcijaństwo antykowi. W *Hymnach do nocy* wkraczająca w radosną biesiadę antyku śmierć budzi nieopanowaną

¹⁷ Schlegel w liście do Novalisa z marca 1799 r. Podaje za: W. Rehm, *Der Todes Gedanke*, Halle—Saale 1928, s. 374.

trwogę i popłoch, wydaje się wyłącznie fatalistycznym, niepojmowalnym demonem. Tylko czasy chrześcijaństwa właściwie rozumieją śmierć. W powieści *Henryk Ofterdingen* wędrującemu przez poszczególne epoki „ja” bohatera średniowiecze odsłania się jako okres głębokiego zainteresowania śmiercią, gorącego jej kultu i pożądania. Ludzie ówcześni „szukają śmierci”. Rycerz średniowieczny żyje „pośród śmierci jak cień. Zamiłowanie śmierci — oto dusza rycerza”. Mistycyzmowi Novalisa przeciwstawić można egzystencjalizm Kierkegaarda, który uważał, że „chrześcijaństwo odkryło zło, którego się przedtem nie znało”: „chorobę na śmierć”. Ta dramatyczna perspektywa również jednak decyduje o bezwzględnej wyższości chrześcijaństwa nad pogaństwem.

Szereg wypowiedzi pozwala wyraźnie zaobserwować, że antynomia antyku i chrześcijaństwa ma dla romantyków charakter jednocześnie historyczno-kulturowy i antropologiczny, dotyczy tradycji, a zarazem zawiera problematykę osobowości. Teofil Gautier w opisie agonii Henryka Heinego traktuje jako całkowicie zbieżne prawa dialektyki kultury i prawa antropologii, w złożonym śmiertelną chorobą poecie dostrzegając dramat przechodzenia antycznego ducha obdarzonego kształtem w chrześcijańskiego ducha pozbawionego ciała. Heine „przez osiem lat trwał przybity do krzyża paraliżu gwoździami cierpienia. Podczas tej długiej agonii był to fenomen duszy żyjącej bez ciała, ducha obywającego się bez materii; choroba wycieńczyła go, wychudziła, rozczłonkowała jakby dla zabawy, z drobiazgową cierpliwością średniowiecznego artysty przekształcając posąg greckiego boga w bezcielesnego Chrystusa, w szkielet niemal z wyraźnie zaznaczonymi nerwami, ścięgnami i żyłami” (*Pisarze i artyści romantyczni*, przeł. J. Guze).

Podobnie opisuje Zygmunt Krasiński fenomen tajemniczej mistyki z Caldor koło Trydentu. Jej cielesne trwanie zamarko niemal zupełnie na rzecz intensywnej egzystencji duchowej: „Zwykle leży jakby pozbawiona życia, do woskowej figury całkiem podobna; nie je nigdy, nie pije, pulsu w jej dłoni, bicia serca w jej piersiach nie czuć. Jak tylko w jakim okolicznym kościele odbywa się Podniesienie lub Komunia, ona nagle o tym wie, to czuje, to widzi i wstaje wtedy, ani słowa nie rzeknie, tylko kłęką i ręce podnosi, ciągle jest w stanie senności magnetycznej, ciągle albo niebo otwarte, albo Mękę Pańską w przeszłości ogląda”. Zdaniem poety jest to „duch, zupełnie zatopiony w chrześcijańskim kierunku”, pozbawiony „zewnątrznej, cielesnej piękności”, właściwej antykowi.

Przeciwstawienie antyku i chrześcijaństwa pełni doniosłą rolę zarówno w historiozofii, jak w antropologii i estetyce Krasińskiego. Piękno osobowości widzi pisarz w ścieraniu się skończonego, cielesnego kształtu antycznego i duchowego, napiętnowanego śmier-

cią pierwiastka chrześcijańskiego. Dla romantyka bowiem — mówiąc słowami Norwida — „w każdym ideale jest śmierć”. Stąd też tak gustowała romantyczna epoka w pięknie Meduzy, „przesiąkniętym cierpieniem, zepsuciem i śmiercią”.¹⁸ Młodzieniec z *Niedokończonego poematu* Krasińskiego tak oto mówi o swej ukochanej: „Wystaw sobie marmur najniepokalańszy, paryjski, blaskosiejny marmur — napisu żadnego — a wtem znowu spojrzysz i patrzysz, aż to kamień grobowy już i pod tą bryłą światła — śmierć!” Romantycznego kochanka najbardziej przyciąga właśnie ów pierwiastek duchowy, związany ze świadomością przemijania: „A cóż ja pocznę, kiedy mi się śmierć kochać każe?” W liście do Adama Sołtana z 1 stycznia 1839 r. pisze Krasiński: „nie czuję żadnej żądy do arcydzieła jakiego sztuki, nie ścisnę ręki Wenerze Medycejskiej. Dość mi patrzeć na nią! Myśl moja, nie serce wchodzi w stosunek z takim ideałem. Zupełnie przeciwnie się dzieje, gdy na czym czole ujrzę ślad żałobny, wyciśniony kolejami życia. Wtedy marzy mi się, że moje słowo lub przyjaźń, lub ręki uścisk może w tych piersiach obudzić na nowo życie”. Delfinie Potockiej tak zwierza się w liście z 24 sierpnia 1841 r.: „Stoisz przed oczyma mojej wyobraźni jak posąg greckiego boga, doskonały, przepiękny, tylko że z piersią pękniętą, rozdartą piorunem. Ale ta krysa czarna na tej marmurowej piersi (...) jest tym właśnie, co mego ducha na wieki pęta do stóp Twoich”.

Dylemat dwóch postaw wobec śmierci występuje również w przeciwstawieniu Południa i Północy. Wywodzi się ono bezpośrednio z przeciwstawienia antyku i chrześcijaństwa. Według Mme de Staël granica między Południem i Północą przebiega zgodnie z podziałem na dwie epoki kultury: tę, „która poprzedziła przyjęcie chrześcijaństwa” i tę, „która nastąpiła po nim”. Południe jest ziemią antyku, Północ jest ziemią chrześcijaństwa.

Wizja Południa składa się nieodmiennie z rozślonecznionego błękitu nieba, marmurowych posągów i budowli, cytrynowych i oliwkowych gajów. Świat ludzki i przyroda zdają się istnieć na mocy niezmiennych, wiecznych praw; stopione w jedność powszechnej harmonii, tchną spokojem, ciszą i pięknem. Jak mówi Yves Bonnefoy, wyraźnie nawiązujący do romantycznego przeciwstawienia, Południe to „ów kraj, czy rzeczywisty, czy istniejący w wyobraźni — śródziemnomorskie krainy myśli. Kraj, gdzie wrażenie zmysłowe jest tak łatwe, tak elementarne, tak czyste, że zdaje się prowadzić do samego rdzenia rzeczy: do wiecznego morza, słońca czy wiatru. Gdzie światło nie przesłania mgiełką przedmiotów i samo nie bywa

¹⁸ M. Praz, *Zmysty, śmierć i diabeł w literaturze romantycznej*, Warszawa 1971, s. 336.

przymglone. Gdzie wzrok rości sobie pretensje poznania i narzuca umysłowi swój sposób poznawania, gdzie drzewo oliwne na brzegu kamiennego usypiska albo wody jest oczywiście archetypem drzewa oliwnego. Od tej chwili zdaje się nam, że dotykamy już tego, co niepojęte i ledwo rozproszone przez materię, że znajdujemy się na szlaku szybkiego powrotu do domu Idei". Romantyczne Południe to zgodność idei z materią, tożsamość podmiotu z przedmiotem, to mit krainy wiecznego piękna i szczęścia, w której nie istnieje przemijanie. Goethe przekształcił Poussinowski topos Arkadii nawiedzanej przez śmierć. „W zdaniu 'Et in Arcadia ego', tak jak użył go Goethe, idea śmierci została (...) całkowicie wyeliminowana".¹⁹

Północ romantyczna jest pejzażem mglistym, mrocznym, niejasnym w konturach, przesyconym grozą i tajemnicą ludzkiej egzystencji, skazanej na przypadek, absurd, przemijanie. Słonecznej pełni i doskonale skończonemu pięknu Południa zaprzecza krajobraz ubogi, poszarpany, tchnący pustką i zniszczeniem. Zamiast trwania w perspektywie wieczności — trwanie zanurzone w czas i w nicieść, „byt, który się narodził, byt unoszony przez czas, i który umrze. Byt w danym, określonym miejscu. To drzewo oliwne, tak, także to drzewo oliwne, ale w swojej najgłębszej odrębności, w swoim istnieniu *hic et nunc*, w swoim bytowaniu, które znajdzie koniec pod siekierą albo w płomieniach".²⁰ Północ to świadomość przemijania. Mme de Staël przypisywała Północy doświadczenie śmierci, mówiąc o Szekspirze, uznanym za jednego z przedstawicieli północnej literatury, że w dziele swym ukazał „wszechstronnie lęk przed śmiercią, to przerażające uczucie, ten lodowaty dreszcz, który wstrząsa człowiekiem, gdy w pełni życia dowiaduje się o czekającej go śmierci". Thomas Carlyle przypisywał mieszkańcom północnych krain heroiczną zdolność poskramiania lęku przed życiem i przed śmiercią, wiarę ich określał mianem „religii męstwa". Bonnefoy wiąże się z Północą „rozmyślanie o śmierci", które uznaje za istotę poezji.

Przeciwstawienie Południa i Północy przynosi Maria Antoniego Malczewskiego. W wygłoszonym przez Pacholę „wezwanie do Włoch" otwierającym pieśń drugą poematu dramatycznie zderzają się dwa rodzaje romantycznego pejzażu, a zarazem dwa rodzaje romantycznego doświadczenia egzystencji. Pejzaż Południa, darzący urokiem niczym nie zmęczonej szczęśliwości i piękna, ma przynieść zapomnienie człowiekowi Północy, stać się przeciwwagą jego cierpień, związanych z odkryciem śmierci, czasowości trwania, relatywizmu wszystkich wartości:

¹⁹ E. Panofsky, *Et in Arcadia ego. Poussin i tradycja elegijna*, w tomie: *Studia z historii sztuki*, Warszawa 1971, s. 336.

²⁰ Y. Bonnefoy, *Paul Valéry*, „Poezja" 1966 nr 9.

„Bujno rośnie, odludzie, kwiat stepowy ginie;
 I wzrok daleko, próżno błądzi po równinie;
 A w niezbędnej zgryzocie jeśli chcesz osłody,
 Chmurne na polu niebo i cierpkie jagody.
 Idź raczej w piękne mirtów i cyprysów kraje;
 Co dzień w weselnej szacie u nich słońce wstaje,
 U nich w czystym powietrzu jaśniejsze wejrzenie
 I głosy rozpieszczone, i rozkoszne tchnienie.
 U nich wawrzyny rosną; i niebo pogodne,
 I ziemia ubarwiona, i myśli swobodne”.

Jednakże dla człowieka, który przemyślał i przeżył prawdy antropologii chrześcijańskiej, Południe jest już tylko „rajem utraconym”, prawdy te bowiem mają to do siebie, że ani odwrócić, ani ukryć ich nie podobna. Nastąpić musi inny proces: zdemaskowania „mitu Południa”, wykazania jego złudnego i nieostatecznego charakteru. Jakoż wspaniałe marmurowe budowle i posągi okazują się dotknięte bezlitosnym działaniem czasu:

„A na kształtnych budowlach męze wieków dawnych
 Stoją w bieli — i pyszni z swoich imion sławnych,
 Zapraszają z daleka w czarowne zwałiska;
 Bogów i bohaterów — pajaków siedliska.
 Tam, jeśli dawnych rzeczy myśl w tobie głęboko,
 Może, w ten śliczny błękit wpatrzywszy twe oko,
 Słodycz w rozpaczycy znajdziesz i lubość w żalobie,
 Jak uśmiech ust kochanych w śmiertelnej chorobie”.

Miedzy Południem i Północą, między antykiem i chrześcijaństwem zachodzi nie dająca się uśmierzyć sprzeczność. Szczęście, piękno, harmonia przesunięte zostają w sferę utraconego ideału, a bohatera określa już tylko świadomość „roztrząskanego w sobie i przepołowionego człowieka”.²¹

Marian Śliwiński

²¹ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, Poznań 1922, t. I, s. 69.

NIEŚMIERTELNY DIAMENT: O POEZJI HOPKINSA

I

W drugiej połowie dziewiętnastego wieku żyło w wiktoriańskiej Anglii dwóch zaprzyjaźnionych blisko ze sobą poetów. Byli rówieśnikami. Jeden z nich zmarł w wieku 45 lat, nie zdążwszy za życia opublikować ani jednego wiersza. Drugi dożył pięknego wieku 86 lat, ogłosił liczne książki i osiągnął najwyższą godność w świecie literackim ówczesnej Anglii — tytuł „poety laureata”. Dzisiaj — pierwszy cieszy się mianem geniusza i przełomowego nowatora, drugi zaś wspominany jest z wdzięcznością, ale głównie jako wydawca utworów swego zmarłego wcześniej przyjaciela... Taka bywa ironia pośmiertnego losu poetów.

Gerard Manley Hopkins i Robert Bridges — bo o nich tu mowa — byli, jak się rzekło, bliskimi przyjaciółmi. Co więcej, Bridges był wrażliwym poetą i wyrósł z tego samego intelektualnego podłoża co Hopkins. A jednak nawet on, mający — dzięki obfitej obustronnej korespondencji — stały dostęp do świata myśli swego przyjaciela, nawet on nie potrafił zrozumieć większości jego wierszy, znaleźć wytłumaczenia dla tego, co nazywał w nich dziwactwem i niejasnością. Pierwszy wybór poezji Hopkinsa opublikował Bridges (już jako poeta-laureat) dopiero w roku 1918, prawie trzydzieści lat po jego śmierci. I jeszcze w roku 1918 czuje się zmuszony odnotować we wstępie, że według niego jest to poezja pełna „rzadkiego piękna i mistrzostwa”, nie wolna wszakże od „niejasności”, „udziwnień”, „afektacji” i „błędów smaku”.

Dalszy ciąg, zwłaszcza poczynawszy od lat dwudziestych, to triumfalny pochód poezji Hopkinsa, uznawanego dziś równocześnie za jednego z najgłębszych poetów religijnych, jednego z największych mistrzów języka i nowatorów poetyckiej techniki, wreszcie — za prekursora, którego naśladować nie sposób, ale który mimo to wywarł decydujący wpływ na rozwój nowoczesnej poezji angielskiego obszaru językowego. A mimo to zastrzeżenia Bridgesa nie dziwią. Hopkins i dzisiaj jest poetą trudnym. Podobnie jak u nas Norwid (porównanie, które stale się narzuca polskiemu czytelnikowi), wyprzedził nie tylko swoją własną epokę. Jest to jeden z najjaskrawszych przykładów triumfu ludzkiego geniuszu, który potrafi odrzucić pętające go konwencje czasu i środowiska — i choć płaci za to, narażając się na niezrozumienie i opór współczesnych, zyskuje

tym większy podziw potomnych. Jeśli oczywiście znajdzie się ów nieodzowny przyjaciel, jakiś Robert Bridges czy Max Brod, który przechowa rękopisy i uratuje od zapomnienia...

II

Gerard Manley Hopkins urodził się w Stratfordzie w hrabstwie Essex w roku 1844. Był najstarszym z ośmiorga dzieci Manleya Hopkinsa, wyższego urzędnika i zamożnego przedstawiciela klasy średniej, który wolne chwile poświęcał rozległym lekturom naukowym i pracom literackim. Przyszły poeta wyniósł z domu rodzinnego odziedziczoną po matce religijność (rodzice byli anglikanami) i przejętą po ojcu wszechstronność zainteresowań artystycznych (już w młodości Gerard był świetnym rysownikiem, w późniejszych latach życia zajmował się też z zapałem twórczością kompozytorską).

Hopkins ukończył z doskonałymi wynikami Highgate School (gdzie między innymi, mając lat szesnaście, zdobył Nagrodę Poetycką) i w roku 1863 rozpoczął studia filozofii klasycznej w Balliol College w Oxfordzie. Jego kolegą jest tutaj właśnie Bridges, zaś preceptorami ludzie tak słynni jak Walter Pater, John Ruskin czy Matthew Arnold. Wkrótce też Hopkins staje się zagorzałym zwolennikiem tzw. Ruchu Oksfordzkiego i dostaje się pod silny wpływ Johna Henry'ego Newmana, który w roku 1845 podjął był głośną wtedy decyzję przejścia na katolicyzm. W roku 1866 Hopkins decyduje się pójść w ślady mistrza, zaś po ukończeniu studiów wstępuje w roku 1868 do nowicjatu zakonu jezuitów.

Jest to właściwie jedna z zaledwie dwu naprawdę przełomowych dat w jego krótkim życiu. Przełomowa również dla jego poezji, gdyż wstępując do zakonu Hopkins pali cały swój dotychczasowy dorobek poetycki (ocalały, bez jego wiedzy, tylko cztery młodzieńcze wiersze) i postanawia „nie zajmować się pisaniem, jako nie należącym do mego zawodu, chyba że na życzenie przełożonych”. Rozpoczyna się dziewięcioletni okres studiów (w St. Beuno's College w północnej Walii), przygotowujących do kapłaństwa. Dla Hopkinsa jest to okres duchowego dojrzewania, formowania się światopoglądu, którego pierwsze zarysy tworzyły się już w okresie wczesnej młodości.

Zachował się niezmiernie interesujący dziennik przyszłego poety, obejmujący okres od maja 1866 do lutego 1875, a więc czas, który w tej chwili nas interesuje. Jedno zwraca w tych zapiskach od razu uwagę: obfitość obserwacji, szczegółowych notatek i refleksji dotyczących świata natury. Dociekając istoty piękna zawartego w drzewie, pagórku, chmurze, Hopkins buduje stopniowo swój pogląd na zewnętrzną rzeczywistość, wedle którego każdy przedmiot jest indywidualny i niepowtarzalny, zawiera w sobie swoistą, tylko

sobie właściwą wewnętrzną jakość; zarazem zaś właśnie dzięki temu stanowi konkretne odbicie obecności Boga w świecie. Aby określić tę wewnętrzną jakość przedmiotu, Hopkins tworzy w dziennikach trudno przetłumaczalny neologizm „inscape”, oznaczający tyle, co złożoną z danych zmysłowych poszczególną i niepowtarzalną przedmiotu, która składa się na jego wewnętrzną jedność; z kolei termin „instress” (dosłownie: nacisk, ciśnienie skierowane do wewnątrz) oznacza komplementarne pojęcie energii egzystencjalnej, która określa i pobudza do życia „inscape”. Te dwa terminy odegrają podstawową rolę nie tylko dla kształtowania się pojęć Hopkinsa na temat świata natury, ale także dla formowania się jego teorii poetyckiej.

To ostatnie dokonało się jednak dopiero po kilku latach, dokładniej — w roku 1872, kiedy to Hopkins, studiując filozofię średniowieczną, natknął się na pisma Dunsza Szkota i, według własnych słów, „został zalany przyływem nowego entuzjazmu”. Jak to określa, może z pewną przesadą późniejszy biograf, W. H. Gardner, decydujący wpływ myśli Dunsza Szkota polegał na tym, że „teolog ten jak gdyby dał mu (Hopkinsowi) pozytywną sankcję na ujawnienie swej indywidualności — czego Hopkins nie mógł żadną miarą uczynić jako jezuita, ale co mógł uczynić jako poeta chrześcijański”. Ćwiczenia duchowne św. Ignacego Loyoli pozostają oczywiście nadal drogowskazem dla przyszłego poety — czego świadectwem będzie już wkrótce m. in. olśniewający sonet *Sokół*. Kategorie Dunsza Szkota nadają jednak tej ascetycznej religijności nowy wymiar. W opozycji do św. Tomasza z Akwinu, „oficjalnego” teologa katolicyzmu, Doctor Subtilissimus przywiązywał wielką wagę do zasady niepowtarzalnej jednostkowości ludzi i rzeczy, zwanej przez niego „haecceitas”. „Haecceitas” (od łac. „haec”: ta) to właśnie Hopkinsowski „inscape” — „wewnętrzna forma” przedmiotu, która sprawia, że jest on właśnie tym, czym jest, a nie czym innym. Gdy św. Tomasz z Akwinu, „oficjalny” filozof katolicyzmu, utrzymywał, że „jednostkowe” w przeciwieństwie do „uniwersalnego” jest w zasadzie dla rozumu niepoznawalne, Duns Szkot podkreślał w swych pismach, że właśnie jednostkowość daje się bezpośrednio poznać przez oparty na zmysłach intelekt. Dopiero wtórny proces abstrahowania pozwala umysłowi przejść od „poszczególnego” do „ogólnego”.

Filozofia średniowiecznego myśliciela (któremu Hopkins złoży później hold w sonecie *Oxford Dunsza Szkota*) na razie formuje ogólny światopogląd młodego jezuitę: wkrótce już wpłynie także na kształtowanie się jego poetyki, na manifestującą się w wierszach nieporównaną zmysłowość i konkretność wizji zewnętrznego świata. Jak to ujął w trafnej formule już Bridges, poezja Hopkinsa to „nagie

zderzenie sensualizmu z ascetyzmem" — i jakkolwiek takie połączenie wydaje się nieprawdopodobne, autor *Sokoła* istotnie umiał w swoich poematach łączyć niepowtarzalną „samoswojość” (selfhood) rzeczy tego świata ze stale obecnym dążeniem umysłu do wyższych celów świata nadprzyrodzonego.

Wróćmy jednak do życiorysu, gdyż oto druga przełomowa data w biografii Hopkinsa: rok 1875. W grudniu tego roku przerywa on na życzenie swego rektora siedmioletnie milczenie i w gwałtownym wybuchu zmagazynowanej energii twórczej pisze swe największe dzieło: genialny poemat *Katastrofa statku »Deutschland«*. Poemat jest w swojej genezie okolicznościowy: chodzi o uczczenie pamięci pięciu zakonnic niemieckich, które utonęły w głośnej katastrofie morskiej. Ale Hopkins wkłada w ten utwór od razu wszystko: swoją ukształtowaną już chrześcijańską koncepcję losu ludzkiego, swoje głębokie przemyślenia na temat paradoksalnej natury Boga, swoją „skotystowską” filozofię natury i języka, swój nowy styl poetycki, nawet swoją nowatorską koncepcję rytmu wierszowego. W tym pierwszym — po tak już dawnych młodzieńczych próbach — utworze prezentuje się jako poeta w pełni dojrzały. I tak oryginalny, że nie mieszczący się w żadnych współczesnych konwencjach. Nic dziwnego, że miesięcznik jezuicki *The Month* odrzuca poemat, a najbliższy przyjaciel — Bridges po pierwszej lekturze nie umie ukryć swego zdegustowania.

Hopkins jest rozgoryczony, ale nie porzuca już poezji. W roku 1877, kiedy to podejmuje służbę kapłańską, powstaje seria wspańiałych tzw. „sonetów natury”: *Blask Boga*, *Gwiazdzysta noc*, *Wiosna*, *Radość w porze żniw* i inne. Ich jedynym czytelnikiem jest wciąż Bridges, później także R. W. Dixon i Coventry Patmore, z którymi poeta koresponduje, niestrudzenie tłumacząc im zasady swojej teorii i praktyki twórczej. Do roku 1881 Hopkins pełni służbę duszpasterską a zwłaszcza rekolekcyjną w różnych miastach Anglii i Szkocji; pracuje wiele zwłaszcza w nędznych dzielnicach wielkich centrów przemysłowych, co wywiera nań przygnębiający wpływ i osłabia jego — i tak wątłe — siły fizyczne. Obserwacje, wyniesione z robotniczych środowisk, są też przyczyną gwałtownej radykalizacji jego poglądów społecznych. Cały ten splot czynników sprawił, że władze zakonne wycofują Hopkinsa z pracy duszpasterskiej i skierowują na drogę działalności uniwersyteckiej. Od roku 1882 do 1884 poeta uczy łaciny i greki w college'u Stonyhurst w Blackburn, następnie zaś obejmuje katedrę filologii klasycznej na Uniwersytecie w Dublinie. Jednakże jego zdrowie nadal szybko podupada, mnożą się tragiczne rozterki wewnętrzne, wyczerpują się też siły twórcze: przejmującym tego świadectwem są tzw. „ciemne sonety” z r. 1885 czy ostatnie wiersze: *Zaiste prawy byłbyś...* i *Do R.B.* Słusznie jed-

nak pisze W. H. Gardner, że nawet w tych utworach więcej jest heroicznej akceptacji własnego losu niż jałowego uzalania się nad samym sobą, więcej wiary w człowieka — „nieśmiertelny diament” i w „pociechę Zmartwychwstania” niż zwątpienia i beznadziejności:

I staję się tym, czym jest Chrystus, bo On tym czym ja był;

i wiem: ten

Głupi Jaś, pośmiewisko, śmieć niski, strzép, nic — jest

diamentem,

Jest nieśmiertelnym diamentem.

W roku 1889 Hopkins zapada na gorączkę tyfoidalną, z której wywiązuje się zapalenie otrzewnej. Z Anglii przybywają pośpiesznie rodzice poety; w ich obecności Hopkins umiera 8 czerwca. Jego ostatnie słowa brzmiały podobno: „Jestem taki szczęśliwy”.

III

Gdyby był tylko poetą-filozofem, chrześcijańskim twórcą rozmyślającym o Bogu, naturze i człowieku — byłby już Hopkins, przy swojej dociekliwej wrażliwości i głębi, poetą niezwykłym. Jest zaś poetą podwójnie niezwykłym przez to, że w erze wiktoriańskiej, w epoce dydaktyzmu i rozwlekłego rymowanego filozofowania, odkrył, iż liryka powinna przedstawiać czytającemu refleksję o świecie na swój własny sposób. Nie tyle pouczać odbiorcę i kłaść mu do głowy bezpośrednie informacje, ile — zatrzymywać jego uwagę na tym, co dla poezji najistotniejsze: na języku. Poezja to przecież sztuka słowa. Niech więc rządzi słowem i zdaniem tak, aby sam sposób ich uformowania był już dla czytelnika określoną — choć kładącą się dopiero rozszyfrować — informacją. Więcej: niech język wiersza będzie miniaturowym modelem świata, o którym w wierszu mowa.

Zadanie niesłychanie trudne: trzeba, zrywając z konwencjami epoki, zaprzęgnąć do poetyckiej pracy wszystkie elementy stylu, od najdrobniejszych atomów mowy poczynając. Sprawą podstawową jest dla Hopkinsa od samego początku wybór takich operacji stylistycznych, które przenosiłyby na teren języka to, co w ramach filozofii poety wywodziło się ze skotystowskiej „haecceitas”. Jeśli intelekt poznaje dzięki zmysłom przede wszystkim to, co poszczególne, indywidualne, samoswoje, jeśli każda rzecz daje nam dostrzec w sobie swój „inscape”, czyli to, co stanowi, że jest ona właśnie tym, czym jest, a nie czymś innym — wobec tego język wiersza (będącego przecież odkrywaniem indywidualnej niepowtarzalności rzeczy tego świata) musi się cechować analogicznym dążeniem do konkretności i niepowtarzalności nazwania. „Nawet w najmniej-

szej swojej części składowej poezja powinna zawierać indywidualizującą domieszkę” — wykląda Hopkins przy jakiejś okazji swoje twórcze credo.

Zaczyna się ta tendencja oczywiście od doboru słownictwa. Poetycka leksyka Hopkinsa obfituje w wyrażenia niecodzienne, rzadkie, raz jeden tylko użyte, za to zwracające na siebie natychmiast uwagę konkretnością, utrafieniem w cechę dla przedmiotu najistotniejszą; często wyrazy takie wyeksponowane są dodatkowo dzięki umieszczeniu w pozycji rymowej. Komentarze Hopkinsa do własnego dzieła, zawarte w esejach, czy — bardziej bezpośrednio — w listach do przyjaciół, stanowią świadectwo jego uporu w poszukiwaniu słów, które oddawałyby najtrafniej zmysłową jakość przedmiotu. Tak np. zaskakujące użycie słowa „foil” (dosłownie „folia”, „listek”, „płatek”, „blaszka”, „staniol”) w drugiej linijce *Blasku Boga*:

The world is charged with the grandeur of God.

It will flame out, like shining from shoock foil;

— poeta uzasadnia obszernie w liście do Bridgesa, powiadając, że chodzi mu właśnie o nic innego jak o efekt świetlny, który wydaje z siebie złota folia, gdy nią potrząsnąć — migoczący blask przypominający błyskawicę. Podobnie poprawia swojego adresata, kiedy ten błędnie zacytował fragment *Oxfordu Dunsza Szkota*: nie „airy between towers” — protestuje Hopkins — lecz „branchy between towers”; albowiem Oxford w jego wspomnieniu charakteryzuje się właśnie gęstwą drzew pomiędzy wieżami i zamiana „gałęzi” na „powietrze” odczuwana jest przezeń jako naruszenie „inscape” opisywanego krajobrazu. W poszukiwaniu wyrażen o największej zawartości „indywidualizującej domieszki” nie waha się poeta sięgać do mowy potocznej czy nawet dialektu; poprzez odpowiedni kontekst uruchamia poboczne znaczenia słów; tworzy wreszcie — co na tle ówczesnej poezji angielskiej stanowiło już zupełne horrendum — neologizmy lub wielowyrazowe złożenia. „Wynalazłem pewną liczbę nowych słów — tłumaczy się w jednym z listów — nie mogę sobie bez nich poradzić”. Właśnie: podstawowa jest konieczność indywidualizującego nazwania, wydobywania „inscape” opisywanej rzeczy — dla tego celu wolno dokonać gwałtu na stylistycznych konwencjach epoki, nawet na gramatycznych czy słownikowych regułach języka.

A więc precyzja nazwy; i zarazem — precyzja obrazu. Hopkins, choćby dotyczył problemów najbardziej abstrakcyjnych, przekłada je zawsze na język konkretnej, namacalnej wizji. Nie tylko po to, aby uniknąć gołosłownej, rozwodniowej retoryki; również dlatego, że taki np. problem, jak obecność Boga w świecie, manifestuje się w oczach poety właśnie poprzez szereg zjawisk i obrazów skrajnie konkretnych, poprzez istnienie owych niezliczonych rzeczy „wartkich

i wolnych, słodkich i słonych, mocnych i miękkich" z wiersza *Pstre piękno*:

Za wszystko, co pstrokate, chwała niech będzie Panu —
 Za niebo wielobarwne jak łaciate ciele;
 Za grzbiety pstrągów, różem nakrapiane w cętki;
 Za skrzydła zieb; żar szkarłatny rozłupanych kasztanów;
 Za ziemię w działkach, w kawałkach — za ugór i za zieleń;
 I za rzemiosło wszelkie, jego narzędzia i sprzęty.

Bodaj najbardziej dobitnym wyrazem przekonania poety o istnieniu analogii pomiędzy naturą świata a naturą języka jest sonet *As kingfishers catch fire...* Przytoczmy jego początkowy fragment w brzmieniu oryginalnym:

As kingfishers catch, dragonflies dráw fláme;
 As tumbled over rim in roundy wells
 Stones ring; like each tucked string tells, each hung bell's
 Bow swung finds tongue to fling out broad its name;
 Each mortal thing does one thing and the same;
 Deals out that being indoors each one dwells;
 Selves — goes itself; *myself* it speaks and spells,
 Crying *Whát I dó is me: for that I came.*

Słyszymy tu przede wszystkim raz jeszcze kompletną — i dyskursywnie wyłożoną — teorię „inscape”. Każda rzecz tego świata — powiada Hopkins — posiada jakieś „ja” („self”), różniące ją od innych rzeczy. To „ja” jest rodzajem wewnętrznej esencji rzeczy — ale jednocześnie rzecz wydziela niejako z siebie swoje „ja”, manifestując je poprzez swoje zmysłowe działanie („*What I do is me*” — „To, co czynię, jest mną”). Kluczowy dla tej idei drugi czterowiearz można by przełożyć następująco:

Wszelka rzecz tego świata czyni to jedynie:
 Wydziela z siebie wnętrze swe, tkwiąc w nim jak w domu;
 Trwa sama w sobie — i swe ja rzuca nam do nóg,
 Krzycząc *Po tom powstała: by być tym, co czynię.*

Ale warto przy tym zauważyć rzecz jeszcze ważniejszą. Hopkins nie tylko dyskursywnie wyklada nam swoją teorię rzeczywistości, lecz jednocześnie w swojej mowie poetyckiej konstruuje jak gdyby jej paralelne odbicie czy ilustrację. Przedmiot manifestuje swoje „ja” poprzez działanie na nasze zmysły — zatem nie tylko opiszmy, ale i z a d e m o n s t r u j m y to zjawisko przy pomocy tego, co jest zarazem budulcem i narzędziem poezji: języka. I tak dzwon w tym wierszu istotnie „jest tym, co czyni”, ponieważ odnoszące się do niego wyrazy („hung — swung — finds — tongue — fling”), jednosylabowe i oparte na nosowych głóskach, naśladują onomatopiecznie bicie dzwonu. Zimorodki „zajmują się ogniem” a ważki „ciągną

za sobą płomień” nie tylko dlatego, że metafory te mają przekonującą podstawę wizualną, ale również z tego powodu, że każda z nich oparta jest na aliteracyjnym podobieństwie wyrazów („kingfishers — catch fire”, „dragonflies — draw flame”), tworzącym jakby dodatkową więź pomiędzy członami przenośni. Związek wewnętrznego „ja” przedmiotu z jego zewnętrznym oddziaływaniem zmysłowym. w tym także z jego nazwą — zostaje „udowodniony” samymi tylko środkami językowymi.

Dotykamy w ten sposób jednocześnie drugiego podstawowego problemu, odnoszącego się do relacji „model świata a język poetycki”. Drugim bowiem elementarnym składnikiem filozofii Hopkinsa jest przekonanie o tym, że świat widzialny stanowi odbicie Boskiej harmonii wszechrzeczy. Wiele wierszy — choćby cytowane już *Pstre piękno* albo *Blask Boga* — mówi o tym bezpośrednio. Ale wszystkie utwory poety, nawet te najbardziej tragiczne i wewnętrznie rozdarte, dokumentują owo przekonanie również drogą pośrednią: poprzez takie kształtowanie języka poetyckiego, aby stawał się on modelem i namacalnym dowodem harmonii Stworzenia. Przede wszystkim harmonii pomiędzy słowem a rzeczą: wybrana przez poetę nazwa, nigdy — jak widzieliśmy — nieprzypadkowa, musi nie tylko trafnie określać zmysłowy aspekt przedmiotu, ale, o ile to możliwe, być również tego aspektu dźwiękowym odpowiednikiem. Stąd bierze się w wierszach Hopkinsa nieprzebrana mnogość onomatopej: czasem przeniesionych z języka pozapoetyckiego, częściej jednak funkcja dźwiękonaśladowcza zostaje tu przemocą narzucona słowom przez poetycki kontekst. Tak jak gdyby zadaniem poety było właśnie udowadnianie, że można — wbrew potocznemu doświadczeniu — dostrzegać w związku między nazwą a rzeczą jakąś naturalną motywację i konieczność.

Harmonia wszechrzeczy musi jednak znajdować swoje odbicie nie tylko w związku słowa z rzeczą, ale również pomiędzy słowami. Stąd z kolei bierze się ta istna orgia aliteracji i innych środków instrumentacji dźwiękowej, która współczesnym Hopkinsa wydawała się czymś przesadnym — nas jednak zastanawia i urzeka jako pokaz niebywalej poetyckiej wirtuozerii, służącej przy tym określonym znaczeniowym celom. Instrumentacja dźwiękowa — w postaci aliteracji, echolalii, rymu wewnętrznego — ma bowiem w tych wierszach istotny efekt semantyczny: wiąże ze sobą wyrazy, kładąc doszukiwać się w ich połączeniu pewnej ukrytej konieczności, pewnego głębszego podobieństwa czy pokrewieństwa (w takich wypadkach można mówić o użyciu paronomazji lub pseudoetymologii). Ma również przez to efekt konstrukcyjny, gdyż związek podobieństwa brzmieniowego wydziela z materii słownej wiersza pewne scalone układy, wyraziściej zarysowując wewnętrzną architekturę

utworu. W ten sposób i wiersz jako całość staje się odbiciem tego utajonego planu, według którego stworzona została harmonia świata: jak w rzeczywistości, tak i w wierszu wszystko jest konieczne i wszystko istnieje we wzajemnym powiązaniu.

Hopkins nie byłby jednak wielkim poetą, gdyby do aspektu harmonii nie dodał jego przeciwieństwa. Filozofia tej poezji jest bowiem antropocentryczna: a skoro tak, musi zawierać w sobie element tragizmu, gdyż, w przeciwieństwie do harmonijnego świata natury, istota ludzka skazana jest na nierozwiązywalne sprzeczności, na świadomość paradoksalności własnej egzystencji. Już w *Katastrofie statku* „Deutschland» doszło do głosu przekonanie, że Bóg jest nie tylko Stwórcą harmonii, ale i karzącym, surowym Ojcem; że udziałem człowieka jest nie tylko szczęście, lecz i cierpienie. Sprzeczności te koncentrują się i zarazem rozwiązują w postaci Chrystusa i zjawisku Inkarnacji: jednakże nawet dla tak głęboko wierzącego chrześcijanina, jakim był Hopkins, tragizm ludzkiego bytowania na Ziemi nie mógł stać się problemem, który dawałby się łatwo rozwiązać.

Tak istotny składnik Hopkinsowskiego „modelu świata” nie mógł — wskazujemy na podobne zjawisko już po raz trzeci — nie znaleźć analogii w języku tej poezji. Odzwierciedleniem paradoksów i niepokojów ludzkiej egzystencji jest w stylu poety to wszystko, co dałoby się określić mianem zgrzytu — zgrzytu nie tylko fonicznego, ale również gramatycznego, składniowego, znaczeniowego. Zjawiska tak przeciwstawne ideałowi harmonii, jak arbitralne z pozoru przekształcenia gramatyczne i słowotwórcze, jak niespotykane w języku angielskim zakłócenia szyku składniowego, jak oksymorony i antytezy, jak wreszcie ogólna tendencja do mnożenia wieloznaczności i semantycznych zaskoczeń — dają się wytłumaczyć tylko tym, że Hopkins poszukiwał w swoim stylu środków, które byłyby w stanie zdać pośrednio sprawę z jego rozumienia ludzkiego losu jako czegoś krańcowo dramatycznego i sprzecznego wewnętrznie.

Podobnie tłumaczyłbym to jedyne w swoim rodzaju zjawisko, jakim jest u Hopkinsa rytm wierszowy. Jego geneza jest z pewnością wieloraka: idąc w ślad za wyjaśnieniami samego poety, można dostrzec w tym m. in. próbę uelastycznienia wersyfikacji i zbliżenia jej do prozodii mowy potocznej, można też widzieć korzenie owej koncepcji rytmu — jak sugerowali niektórzy badacze — w archaicznych formach wierszowych średniowiecznej poezji anglosaksońskiej. Rzeczą najważniejszą jednak jest fakt, iż wynaleziony przez Hopkinsa tzw. „Sprung Rhythm” to rytm zdynamizowany, niespokojny, dramatyczny. Zderza ze sobą ideę regularności (stała liczba akcentów w wersie) z daleko posuniętą nieregularnością i swobodą (rozmaita rozpiętość sylabiczna poszczególnych wersów), dając w wy-

niku niepowtarzalne napięcie. „Sprung Rhythm”, wielkie i najzupełniej samodzielne odkrycie Hopkinsa, to rytm burzliwych emocji: euforycznego zachwyty (jak w *Radości w porze żniw*), zwątpienia i rozpacz (jak w *Trupiej otusze*), dogłębnego ludzkiego współczucia i nadprzyrodzonej iluminacji (jak w *Katastrofie statku* „*Deutschland*”). Ten „rytm wybuchowy” (bo i tak można by tłumaczyć angielski termin) łączy w sobie, jak to określał sam poeta, „przeciwstawne i, zdawałoby się, wykluczające się nawzajem zalety: dobitność rytmu i naturalność ekspresji”. Znamienne, że nawet te wiersze, które Hopkins pisał „rytmem standardowym”, tj. wierszem sylabicznym lub sylabotonicznym, cechuje silny dramatyzm toku wierszowego, wytworzony kunsztownie dzięki przerzutniom, zakłóceniom rozkładu akcentów, skokom intonacyjnym itp. „Sprung Rhythm” umożliwia to samo w znacznie większym natężeniu. Wiersze w tym rytmie napisane zalecał Hopkins czytać głośno, aby tym wyraźniej słyszalne były „eksplodujące” zderzenia akcentów i ekstazy przyśpieszenia tempa w miejscach koncentracji kilku nieakcentowanych sylab. Charakterystyczny jest wygląd oryginalnych tekstów jego wierszy, zwłaszcza w rękopisie: przypominają one wręcz muzyczną partyturę, z całym mnóstwem skomplikowanych oznaczeń odnoszących się do akcentu, intonacji i innych elementów prozodii.

Jednakże — powtórzmy to — ów muzyczny dramatyzm rytmu, jest, podobnie jak inne środki stylistyczne o analogicznej funkcji, nie tylko celem samym w sobie: jest również swoistym odbiciem w języku poetyckim filozoficznej koncepcji ludzkiego losu, zawieszzonego między biegunami ekstazy i rozpacz, szczęścia i cierpienia. Gdyby styl Hopkinsa poprzestał na samym tylko aspekcie harmonii, poezja ta w swojej filozoficznej warstwie nie wykroczyłaby poza nieskomplikowany panteizm. Dzięki wniesionemu m.in. przez styl elementowi tragicznego rozdarcia Hopkins mógł stać się poetą najgłębiej chrześcijańskim: gdyż właśnie Chrystus pojawia się w tych wierszach jako stale obecny łącznik pomiędzy światem Boskiej harmonii i ludzkiego cierpienia.

IV

Tłumaczenie poezji Hopkinsa to zagadnienie, które mogłoby stać się tematem oddzielnego i obszernego szkicu: nie tylko z uwagi na szczególną trudność przekładania tego poety, lecz i ze względu na to, że praca translatorska ujawnia tu, niejako przy okazji, pewne uniwersalne prawa, jednakowo chyba ważne dla każdego poetyckiego tłumaczenia. Wrażliwy czytelnik zdaje sobie oczywiście sprawę, że przekład artystyczny nie może być ani mechaniczną kalką oryginału, ani dowolną wariacją na jego temat: powinien być na-

tomiast dokonana w innym języku rekonstrukcją tego modelu świata, jaki w tekście oryginału jest zawarty. Nie zawsze jednak pamięta się o tym, że liryka — sztuka słowa — konstruuje swój model świata nie tylko poprzez bezpośrednie stwierdzenia; równie ważne, a kto wie, czy nie ważniejsze, są w niej implikacje światopoglądowe, wynikające z takiego a nie innego uformowania poetyckiego budulca — języka.

Hopkins jest skrajnym tego przykładem, gdyż w jego poezji dosłownie wszystko, nawet najdrobniejszy atom materii języka, stanowi element istotny i przemyślany, podporządkowany poetyckiej logice, naładowany znaczeniami. (Skądinąd chyba właśnie ta skrajna konsekwencja i koncentracja jest przyczyną, że autor *Blasku Boga* pozostawił po sobie tak niewielki ilościowo dorobek). Tłumacz musi wyciągnąć z tego faktu odpowiednie wnioski. Jeśli na przykład w pierwszych liniach *Katastrofy statku »Deutschland«* czyta:

Thou mastering me
God! giver of breath and bread;

— musi zdawać sobie sprawę, że w słowach „breath” (oddech) i „bread” (chleb) ważne są wprawdzie ich dosłowne sensy, ale co najmniej równie ważne jest to, iż są to wyrazy spięte, jak klamrą, dobitną aliteracją i dzięki temu spięciu tworzące razem pewną nową jakość znaczeniową. Toteż przekład pióra jednego z polskich tłumaczy:

Władający mną Boże,
dawco chleba i tchu;

— jakkolwiek filologicznie doskonale poprawny, wydaje mi się chybiony. Istotne u Hopkinsa jest nie tylko to, co Bóg daje; istotny jest również fakt, że jego dary, mimo swej różnorodności, stanowią jak gdyby jedność (właśnie tę jedność podkreśla zagubiona przez tłumacza aliteracja). Toteż ja sam wybieram wyjście inne:

Władco mój, Boże,
który karcisz i karmisz;

— będące przekładem nie „dosłownym”, ma się rozumieć, ale w pewnym sensie bardziej wiernym (zwłaszcza jeśli zważyć, że stanowiące o ludzkim losie rozpięcie pomiędzy surowością a łaskawością Boga stanowi główny temat całego poematu). Podobnym komentarzem można by opatrzyć niemal każdą linię przedstawionych tu przekładów, co oczywiście zajęłoby zbyt wiele miejsca i odebrało czytelnikowi przyjemność samodzielnej, krytycznej lektury.

Swoje założenia translatorskie streszczę więc w kilku zdaniach. Podstawą mojej pracy było przekonanie, że w wierszach Hopkinsa daje się dostrzec głęboka, zasadnicza zgodność i odpowiedniość „in-

formacji stematyzowanej" (zawartej we wprost wypowiedzianych twierdzeniach) z „informacją implikowaną" (zawartą pośrednio w takim a nie innym ukształtowaniu i wyborze znaków językowych). Skoro interpretacja tej poezji doprowadza do wniosku, że tworzony ową podwójną drogą poetycki model świata Hopkinsa opiera się na koncepcji indywidualnego „inscape" każdej rzeczy, Boskiej harmonii panującej w świecie natury i tragicznego rozdarcia ludzkiej egzystencji — skoro tak, obowiązkiem tłumacza jest m. in. poszukiwanie w języku polskim stylistycznych odpowiedników dla wszystkich tych elementów stylu poety, których funkcją jest właśnie indywidualizacja nazwy i obrazu oraz konfrontowanie harmonii z dramatycznym napięciem. To jasne, że w niektórych wypadkach elementarne różnice możliwości języka angielskiego i polskiego zmuszają do poszukiwania rozwiązań zastępczych (tak np. wielowyrazowe złożenia Hopkinsa w polszczyźnie sprawiałyby znacznie bardziej sztuczne wrażenie niż w oryginale, toteż na ogół zastępuję je — na co z kolei pozwala mi większa elastyczność polskiej składni — odpowiednimi całościowymi zdaniowymi; również ten polski odpowiednik „Sprung Rhythm", jaki starałem się stworzyć, różni się nieco od angielskiej wersji z uwagi na odmienności prozodyczne obu języków). Nigdy jednak tłumaczowi Hopkinsa nie wolno rezygnować z poszukiwania stylistycznych ekwiwalentów, nigdy nie wolno mu uważać występujących w tej poezji środków organizacji języka za zespół „ozdobników", które można śmiało pominąć w imię „treści". Prosiłbym czytelnika niniejszej garści przekładów, aby zechciał mieć to na uwadze; i aby, dostrzegając pozorne dowolności i odstępstwa w przekazywaniu „dosłownych" znaczeń oryginału, zastanowił się za każdym razem, czy na odstępstwach tych nie zyskują znaczenia głębokiej ukryte i istotniejsze.

Nie znaczy to, że piszący te słowa pewien jest swego translator-skiego sukcesu. Jeśli jednak uda mu się choć w niewielkiej mierze przekonać polskiego czytelnika, że Hopkins to nie filozofujący rezoner, ale wielki artysta słowa i konstrukcji, „nieśmiertelny diament" europejskiej liryki — ryzyko przekładu będzie można uznać za opłacalne.

Stanisław Barańczak

kwiecień 1978

SPIS PUBLIKOWANYCH PRZEKŁADÓW Z G. M. HOPKINSA

Tygodnik Powszechny 1976, nr 47:

- *Gwiaździsta noc*
- *Sokół*
- *Drzewa w Binsey*
- *Feliks Randal*
- *Że przyroda jest Heraklitem ogniem...*

Przewodnik Katolicki 1976, nr 50:

- *Pstre piękno*
- *Wiosna i jesień*
- *Budzę się, lecz nie w świetle...*

Więź 1977, nr 2:

- *Katastrofa statku „Deutschland”*

Znak 1977, nr 274:

- *Radość w porze żniw*
- *Wiosna*
- *Oxford Dunsza Szkota*
- *I ważek wartkie wrzenia...*
- *Blask Boga*

WIERSZE

LATARNIA NA DWORZE

Czasem latarnia sunie wśród nocy głębokiej,
A za nią wzrok nasz. Kto to? Skąd — coś pyta we mnie —
Przybył? Jakiego go cele wzywają tajemne,
Gdy światelko toruje mu drogę przez mroki?

Obok mnie ludzie idą; w każdym z nich uroki
Urody czy umysłu są inne, bezcenne:
Przez naszego powietrza zaduchy bagienne
Ślą światło, aż śmierć albo dal zgłuszy ich kroki.

Śmierć lub dal ich pochłania po chwili: nie dotrze
Wzrok tak daleko, choć się sili biec za nimi
Do końca; a kto z oczu, ten i z myśli odszedł.

Lecz Chrystus myśli; czuwa, pragnie ich olbrzymim
Sercem, ściga oczyma, kroczy w ślad; ich odsiecz,
Odkupienie; druh pierwszy, wierny i jedyny.

MORZE I SKOWRONEK

Dwudźwięk nazbyt już dawny, by mógł być skończony,
Wdziera się w moje uszy — z prawej, ryk przyboju,
Co fal napływ z napaścią, grzmot z chwilą spokoju
Przeplata, póki księżyc nie wstanie znad toni.

Z lewej strony skowronek — słyszę — nad zagony
Wzbił się: nuty z beztrosko namotanych zwojów
W spiralny wir rozwija, rozwiewa, i swoją
Muzykę śpiewnie sieje, aż tony roztrwoni.

Jak te dwa dźwięki płytką płochość miasta tłumią!
Jakim podzwonnym nędznych i mętnych stuleci
Jest ta czystość! My, życia korona i duma,
Straciliśmy ów szczery czar pierwotnych rzeczy:
Nasze dzieła, działania łamią się, by runąć
W ostatni proch, by spłynąć w pierwszy muł człowieczy.

SKOWRONEK W KLATCE

Jak skowronek, z wietrznej wyżyny ściągnięty w klatki więzienie,
 Tak górny duch ludzki w kostnym domostwie tkwi, w ciała
 ruderze —

Ptak, który już nie pamięta swobodnych skrzydłami uderzeń;
 Duch w mozole żywota, w harówce zamknięty codziennej.

Choć na swym skrawku darni, na drażku, na nędznej scenie

Oba się czasem oddadzą najśłodszej śpiewu uciecze,
 Jednak nieraz też mdleją, boleśnie śniąc o ucieczce,
 Lub tłucze nimi o kraty wściekłość czy przerażenie.

Nie żeby ptak śpiewny, zwiewny nie pragnął nigdy odpocząć —
 Owszem, spójrz, spójrz, jak śpiew swój urywa, by w gnieździe
 osiąść,

Lecz w gnieździe własnym, dzikim, na wolności.

Najświeźszego ducha też ściany ciała otoczą,
 Lecz go nie ograniczą: jak tęcza, nad łaką się wznosząc,
 Nie ciąży jej, tak i jemu nie ciążyą wzniesione kości.

SPOKÓJ

Kiedyż, gołębiu dziki, Spokoju, skrzydła twe drzeć
 Przestaną, lot swój przerwiesz i siądziesz w cieniu mych liści?
 Kiedyż, kiedy, Spokoju, zrobisz tak, kiedy? Nie będę
 Kłamał własnemu sercu: tak, czasem przybywasz; lecz
 Ta szczypta — czyż to spokój? Czysty spokój czyż się ziści
 Gdy trwa zgiełk wojen, wojenna trwoga i śmierci tętent?

Wiem, grabieżczy Spokoju: Pan zawsze w miejsce twe wstawi
 Jakieś dobro! Zaiste: daje Cierpliwość, potęgę,
 Co chce przewyższyć Spokój. Lecz on, gdy w gnieździe się zjawi,
 Przybywa dla większej sprawy, nie dla gruchania, zabawy —
 W jego ciepłe życie się lęgnie.

OFIARA O PORANKU,
W POŁUDNIE I WIECZOREM

Twarzy pod rzęs trzepotem
 Rumieniec, kręty zarys
 Ust, złoto loków, lotne
 Oko, wszystko to naraz —
 Całą żywość tych żarów,

Całą czystość tych czarów,
Póki czas, Bogu daruj.

Mózg i mięsień, gdzie szczodra
Natura ma swój pałac;
Piers i pięść, bark i biodro,
Moc, co dyszy i działa —
Ten szczyt, ten kwiat, to szczęście
Niech nie zabawką będzie,
Lecz Chrystusa narzędziem.

Mądrość, co świat przeniknie
Wzrokiem władczym, wnikliwym,
Dojrzałość, co nie stygnie,
Jak żar w popiele siwym —
To, z czego życie zbiec chce,
To, z czym piekło chce mieć cię,
Masz ofiarować — śpiesz się!

ŚWIECA WE WNĘTRZU

Płomień świecy za szybą mijam pośród mroku.
i śledzę, jak krąg błogi żółtawej wilgoci
Wstrzymuje czarny napór cmiącej wszystko nocy,
Jak się migot promieni miękko mieni w oku.
Jakich to palców pracę ukrywa ten pokój,
Pytam sam siebie, z braku odpowiedzi oczy
Tym chętniej tam kierując, gdzie czyjeś się toczy
Życie / na chwałę Boga, na świadectwo Bogu. —

Wejdz w dom, we wnętrze: świecę życia popraw swoją
Wpierw — niech ciemną komorę serca rozplamienia.
Jesteś tu panem, żyj więc zgodnie ze swą wolą;
Cóż? Czyś jest ślepcem, który nie widzi promienia,
A błąd bliźniego karci? obłudnikiem? sołą
Zwietrzałą, wyrzuconą z nakazu sumienia?

ECHO OŁOWIANE I ECHO ZŁOTE

(Pieśń dziewczeczek ze „Studni św. Winifredy”)

ECHO OŁOWIANE

Jak wstrzymać — czy jest coś takiego, czy nie ma, czy nie zna nikt
czegoś,

zapinki, zatrasku, przepaski, przewiązki czy wstążki czy sprzączki,
kokardy czy klamry czy klucza, co umie
Wstrzymać urodę, zatrzymać ją, młodą urodę, urodę, urodę... aby nie
znikła,

bezcenna?

O, czy nic nie odstraszy tych zmarszczek, tych zmarszczek tłoczących
się tłumnie,

Nic? nic nie przegna posłańców posępnych, skradających się skrycie
zwiadowców, smutnych zwiastunów siwienia?

Nie, nie ma nic, nic nie ma, o nie, nie ma nic,

Wkrótce już nikt na ciebie z zachwytem, jak dziś, nie popatrzy,

Więc uczyni co jeszcze możesz, co jeszcze masz do zrobienia,

Mądrość jest wstępem do rozpacz:

Bądź tym wstępem; bo nie da się, nie, dłużej nie da się śnić,

Śnić, że nic się nie zmienia,

Że strach starości, zmora zmarszczek nic nie znaczy,

To wędnięcie, wiotczenie, zmęczenie, zamieranie, umieranie, robak
grobu, gnicia, zniszczenia:

Bądź więc wstępem, bądź wstępem do rozpacz.

O, nic nie ma; nie, nie, nie ma nic:

Rozpacz, rozpacz, rozpacz, rozpacz.

ECHO ŻŁOTE

Starczy!

Jest coś, tak, znam coś takiego (pst, dość!);

Tyle, że nie w zasięgu słońca, co na nas patrzy,

Nie w zasięgu potęgi słońca, co parzy i paczy,

Nie pod wysokim słońcem osmalającym, nie w zdradliwym, niezdrowym
powietrzu — lecz raczej

Gdzieś tam, gdzie indziej jest, ach gdzie! jest coś,

Coś. Tak, mogę klucz taki wskazać, tak, umiem nazwać świat taki.

Gdzie wszystko, co uciechą jest i ucieka nam, to, co piękne jest lecz
prędko pęka w nas, to, co w nas świeże i świetne ale chyżo ulotne,
niszczące, zniweczone, na wskroś

Znicestwione, znikające tak wcześnie, a przecież serdecznie, niebezpiecznie
mile

W nas — twarz z dołeczkami jak wodne wiry i brwiami jak poranne
ptaki,

Ta róża, runo urody, zbyt, zbyt skłonne, by runąć w ruinę,

Nigdy nie runie, nie umknie, umocnione wiernością wieczystą

Wobec swego najlepszego wcielenia, tak przepięknie młodego: o tak,
to sama młodość, młodość co przetrwa wszystko!

Dalej więc, zbierz swe dziewczęce rumieńce, dziewicze warkocze,
 kroki i loki, swój wygląd i wykuint, wesołość i wdzięk,
 Swój uśmiech ujmujący, czar czuły, figlarne fochy, słodkie urok,
 loki luźne, loki lotne, loki zalotne, głębię żrenic i głosu dźwięk —
 I zrzeknij się ich, wyrzeknij, przyrzeknij podpisem i pieczęcią od-
 dechu,

Że je odeślesz wzlotem westchnień, jasnym jękiem
 Tam; piękność w ducha wcieloną dziś już oddaj, choć śmierć daleko,
 Oddaj urodę, urodę, urodę, oddaj Bogu, dawcy piękna, który sam jest
 pięknem.

Wiedz: ani włosa z głowy, ani rzęsy najmniejszej nie stracisz;
 Wszystkie są policzone.

Więcej: to, cośmy lekką ręką skazali na gnicie w pleśni,
 Mogło wstać, wzrósć i wzlecieć z wiatrem, kiedyśmy spali,
 Kiedyśmy głowę ciężką ciskali po stokroć we śnie
 To w tę, to w tamtą stronę.

O, po cóż zatem nasze zmęczone zachody? Czemu serca w nas tak
 są wynędzniałe, tak opieki i opoki wyzbyte, tak strudzone, stra-
 pione, tak okpione i obarczone,

Skoro to, co tracimy, trwonimy, trwalsza, czulsza opieka otacza,
 Trwalsza opieka niż nasza, opieka, co trwalej ocali

To, co my byśmy strwonili, opieka, co czulej nam

Sprzyja. — Czyja? Gdzie ona? Mów, mówże, gdzie ją można zoba-
 czyć. —

Tam. — Aż tak wysoko! Idziemy w ślad za nią, idziemy, o tak. —

Więc tam, więc tam, więc tam,

Tam.

WYCZYTANE Z KART SYBILLI

Poważny, potężny, podniebny, podniosły, | osklepiony, swym ogro-
 mem oślepiony,

Wieczór wyteża się w noc nieskończoną, | chce być nocnym wszech-
 łonem, wszechdomem, wszechtrumną.

Miękki schron światła opuścił już ziemię, | błędny szron światła
 oprószył już luną

Wyżyny ciemne; rój gwiazd wieczornych, | wielmożnych, książę-
 cych nad nami się kłoni,

Niebios ognista gra. Oto ziemia | rozluźniła swoje trwanie, już
 trwoni

Ostatnie barwy, zbłąkane, splątane, | zespolone, za dnia w horde
 tłumną,

Teraz zaś rozdzielane, rozdzielane do nicości. | A szept serca chce
 przestrozę podsunąć

Taką: Zmierzch trwa nad nami; noc będzie | wciąż nas wchłaniać,
 aż przyniesie nam koniec.
 Tylko gałęzie na gładkiej stali zmierzchu | grawerują wzór drapież-
 ny naga
 Czernią liści. Och, oto nasza przypowieść | i wróżba! Niech życie,
 pełne przewin, przewinie
 Całe swe gwarne i barwne zgmatwanie | na dwie szpule; zagarnij,
 zagnaj, zagoń
 Całe życie w dwie zagrody, dwie trzody — czerni i biel; | zło i dobro;
 dbaj, bacz, troszcz się jedynie
 O te dwie rzeczy, twórz świata, gdzie tylko | one trwają, osobne;
 gdzie wśród tortur i zmagañ
 Skręcone, skrępowane, bez osłon i ochron, myśli | nawzajem miażd-
 żą się w zgrzytliwym młynie.

(TRUPIA OTUCHA)

Nie, trupia otucho, Rozpaczy, ja nie, ja nie będę się sycił
 Twą padliną; ostatnich — niechby wiotkich — splotów męstwa w so-
 bie
 Nie rozplączę, ani, znużony, nie jęknę *Nie mogę już. Mogę;*
 Mogę coś: mieć nadzieję, świt witać, nie szukać wyjścia w niebycie.
 Lecz och, lecz czemu, straszliwa, zgniatałaś mnie tak całkowicie
 Swą stopą światł miazdzącą, swą łapą lwia? czemu wrogie,
 Mroczne oczy utkwiłaś w poharatanych mych kościach? i ogniem
 Piorunów, wichrem smagałaś, gdym pragnął uciec i skryć się?

Czemu? By uleciały plewy; by ziarno we mnie czyste zostało.
 Więcej: gdym różgę, czy rękę raczej, w całym tym znoju i boju
 Ucałował — serce we mnie zaczęło moc spijać, kraść radość, okrywać
 chwałą.
 Kogo? Herosa, co z nieba na ziemię mnie cisnął, rozbroił,
 Zdeptał? Czy mnie, com z nim walczył? O, kogo? Czy obu? Tę całą
 Noc, ten rok mroczny walczyłem, ja nędzarz, z (mój Boże!) Bogiem
 moim.

*

* * *

Nie ma dna udręku. Miota się za metą męki
 Męka gorsza: przez tamtą szkolona i świeża.
 Gdzie, gdzie ten pocieszyciel, który ból uśmierza?
 Gdzie, Mario, matko nasza, rąk Twych dotyk miękki?
 Stadem, stosem wciąż większym gęstnieją me jęki
 We wszechból, wszechzał; młot w nie odwieczny uderza,
 Aż jęk cichnie i niknie. Furia wyje: „Nie żal
 Mi ciebie! Będę sroga: cios musi być prędki.”

O, myśl, myśl w sobie góry ma: jeśli na szczycie
 Staniesz, pod tobą urwisk stromość niezgłębiona.
 Jak straszna — wie ten tylko, kto z nich zwisał. Czy się
 Długo da w dłoniach otchłań utrzymać? Osłona
 Czeką, nieszczęsny, schroń się przed wichurą: życie
 Wszelkie kończy się w śmierci, każdy dzień w śnie kona.

*

*

*

*Justus quidem tu es, Domine, si disputem tecum: verumtamen
 justa loquar ad te: Quare via impiorum prosperatur? etc.*

Zaiste prawy byłbyś w naszych sporach wielu,
 O Panie; lecz i ja mam prawo do pytania.
 Czemu drogi grzeszników kwitną — a starania
 Moje z przegraną muszą spotkać się u celu?

Gdybyś był moim wrogiem, Ty, mój przyjacielu,
 Mógłbyś znaleźć sroższy sposób zadawania
 Ran, razów? Och, ten, kogo żądza otumania,
 Przez parę godzin w większym pławi się weselu,
 Niż ja przez całe życie, służąc Ci! Spójrz: gaje
 W jakim gąszczu listowia! jakie znów zielenie
 W ziół strzępiastej koronce drżą, gdy wietrzyk wstaje
 Świeży; ptak gniazdo stwarza; ja — tylko zmęczenie
 Tworząc, jak eunuch czasu, martwy płód wydaję.
 Ześlij deszcz, władco życia, na moje korzenie.

DO R.B.

Czysty zachwyt, płodzący myśl; ostroga ostra,
 Żywy żar, przenikliwy jak płomień palnika,
 Który raz tchnie i, gasnąc, jeszcze szybciej znika,
 Lecz w duszy już się lęgnie nieśmiertelna piosnka.
 Dziewięć miesięcy, nieraz lat, będzie tam rosła:
 Dusza ją w sobie chowa, hoduje, zamyka —
 Wdowa po zgasłym błysku, która już nawykła
 Do swojego brzemienia i wie, jak mu sprostać.

Płomienia, co myśl płodzi — tego sobie życzy
 Moja dusza: jednego porywu natchnienia.
 I jeśli w mych leniwych linijskach nie słyszysz
 Rytmu, zrywu, gry, hymnu na chwałę stworzenia,
 Mój świat mroźny, co rzadko dziś tym szczęściem dyszy,
 Westchnieniem swym udzieli ci wytłumaczenia.

Gerard Man'ley Hopkins
 tłum. Stanisław Barańczak

POEZJA UNIWERSALÓW

Tradycyjnie liryka miała się zajmować tylko tym, co jednostkowe, jednorazowe, przemijające. Jej zadaniem miało być utrwalać chwilę, ocalać od zapomnienia przeżycie, dawać wyraz wzruszeniu. Ale liryka nie jest całą poezją. I liryka współczesna nie jest liryką dawną. A zresztą i dawniej... pomyślmy tylko o poetyckich księgach biblijnych: mówią one o sprawach wiecznych, o człowieku i Bogu, a przywoływanie świata widzialnego służy temu celowi, ma za zadanie objawiać Boga i człowieka.

Mając możliwość po raz pierwszy ogarnąć całość dorobku literackiego, poetyckiego i dramaturgicznego księdza Karola Wojtyły, człowieka, który zasiada dziś na Stolicy Piotrowej, nie można się oprzeć wrażeniu, że jest to poetyka co do metody bardzo bliska Biblii, że jest to twórczość związana nie tyle z historią, co z wartościami wiecznymi, że jest to poezja uniwersaliów. Nie można tu nie pomyśleć, że poezja, którą dzięki pracy Jerzego Turowicza i Marka Skwarnickiego dziś po raz pierwszy ogarniamy jako całość odegrała wielką rolę w przygotowaniu ostatecznego powołania Autora na pasterza powszechnego. Oczywiście te sprawy wieczne i uniwersalne zostały historycznie przeżyte i osobiście poświadczone przez Autora. Przy całej dyskrekcji odczuwalny jest związek tej poezji z Jego życiem, zwłaszcza z biografią wewnętrzną. O ile ponadczasowość nadaje im siłę, o tyle owej „historyczności” zawdzięczają one ludzkie ciepło. Z pewnością też nie było z tą poezją tak, jak z malarstwem w życiu Adama Chmielowskiego, o którym w dramacie *Brat naszego Boga* rozmawiają przyjaciele, a jeden z nich, Lucjan, powiada, że ono „wleczę się z daleka za jego najgłębszym żywiołem” Na pewno nie dzięki poezji rósł duchowo jej Autor („zasadniczo — mówi Lucjan o Adamie — żyje w sobie, rozwija się i kurczy w sobie nie na płótnie”), a przeciwnie, to ona karmiła się jego życiem i myślą.

Bardzo dobrze się stało, że wydawcy dołączyli do tomu kilka artykułów Autora dotyczących Teatru Rapsodycznego. Artykuły te nie są tylko dopowiedzeniem części poetyckiej książki, ale wyjawiają sprawy bardzo istotne. Piszac o „słowie rapsodycznym” czyli o roli słowa w teatrze Mieczysława Kotlarczyka, ukształtowanym przede wszystkim przez polską tradycję romantyczną i neo-romantyczną, ukazuje Autor równocześnie i rodowód własnej twórczości dramaturgicznej i swój pogląd na istotę i funkcje słowa poetyckiego.

W artykule *O teatrze słowa* będącym czymś więcej, niż recen-

zją z przedstawienia *Aktorzy w Elzynorze* zbudowanym przez Mieczysława Kotlarczyka z różnych sztuk Szekspira (jak widać Hąnuszkiwicz tworząc swoje wielkie montaże romantyczne miał poprzednika), jest na wstępie mowa o „stanowisku” słowa w teatrze w ogóle i w Teatrze Rapsodycznym, gdzie występuje ono jako „pieśń”¹, wyodrębnione, samodzielne, przeznaczone tylko do zawierania myśli i jej głoszenia, do „ogarniania pewnej wizji umysłowej”. W teatrze tym istotny jest problem „w jego abstrakcyjnej postaci, nie w obsłonkach fabuły”, która jeśli w ogóle występuje to na marginesie i w charakterze „ilustracji problemu”. To właśnie „problem gra, on zaciekawia, on niepokoi, wywołuje współodczucie, domaga się zrozumienia i rozstrzygnięcia. I ten właśnie rys Teatru Rapsodycznego należałoby nazwać intelektualistycznym, bowiem intelekt, rozum jest władzą abstrakcji, sferą pojęć.” Są czytelnicy powieści, którzy szukają fabuły, opisów, dramatycznego wątku — powiada dalej Autor — ale są ludzie, co zajmują się przede wszystkim stroną ideową utworu i „pasjonują się wizją umysłową, elementami abstrakcyjnymi utworu”. Tak jest w Teatrze Rapsodycznym, gdzie dociera się do „samej umysłowej wizji autora”, gdzie musi wystąpić „oszczędność wrażeń teatralnych” gdzie „słowo dojrzewa w gest”, gdzie „najbardziej odpowiednim dopełnieniem gestycznym rapsodu jest ruch taneczny, stylizowany, nie-naturalistyczny”. Ważne jest przede wszystkim słowo i „niesione przez nie myśli”, podkreślmy: myśli, nie obrazy; słowo „w całej jego formalnej istotnej potędze”. „Aktor rapsodyczny nie staje się daną postacią, ale niesie pewien problem”, a scenografia „jest zawsze abstrakcyjna, posługuje się symbolem, nie ma nic wspólnego z naturalizmem”. Nie inna będzie sceneria poematów Jawienia!

W eseju *Dramat słowa i gestu* odnajdujemy dalsze, niezmiernie ważne sformułowania przenoszące zagadnienie na grunt antropologii filozoficznej: „Przewaga słowa nad gestem przywraca pośrednio myśli przewagę nad ruchem i odruchem w człowieku”, równocześnie jednak Autor ujawnia, na czym polega dramatyzm tak pojętej sceniczności — i poezji: „Okazuje się przy tym, że myśl bynajmniej nie jest zastojem, ale ma swój własny ruch. Właśnie ten ruch myśli, dynamikę myśli chwyta żywe ludzkie słowo i czyni ją załącznikiem działania”, które staje się „spowolnione”, uroczystsze, dojrzalsze. Teatr jest działaniem, ale Teatr Rapsodyczny pozwala widzom docierać „do wnętrza ludzkiego działania, do samych spoiw ruchu”. Pod koniec tego artykułu znalazło się sformułowanie, że „słowo zobowiązuje do myśli”, oraz propozycja, wyrażona pytaniem „czy wielkie dzieła myśli ludzkiej np. dzieła filozofów nie po-

¹ Zwróćmy uwagę na tę norwidowską nomenklaturę!

zwołybyby przetworzyć się w taki (tj. rapsodyczny — przyp. JStP) sposób na pożytek przynajmniej pewnych odbiorców”.

Zacytowałem te zdania, gdyż wydaje mi się, że jesteśmy tu u korzeni „metodologicznych” poetyki i dramaturgii Autora. Na początku jej jest myśl, „ale ponieważ — czytamy w szkicu *Rapsody Tysiąclecia* — słowo poetyckie nie może pozostawać w czystej abstrakcji, lecz musi szukać jakiejś przekładni wyobraźmalnej, przemawiającej nie tylko do umysłu, ale także do zmysłów i serca”, powołaniem nie tylko Teatru Rapsodycznego, ale i podobnie myślącego Poety jest ułatwić ten proces dosięgania odbiorcy. Nie jest to łatwe, gdyż idzie o „słowo o bardziej wielkim i zupełnie specyficznym ładunku myślowym”. W tym samym eseju sformułowane zostało pojęcie bohatera dramatycznego, bardzo ważne, gdyż takie postaci znajdziemy w *Hiobie*, *Jeremiaszu*, a potem w *Przed sklepem jubilera* i w *Promieniowaniu ojcostwa*. Mówiąc o uszcienionym w Teatrze Rapsodycznym Słowackim powiada Andrzej Jawień, że „Bolesław Śmiały jest raczej modelem, na którym pokazuje Słowacki ów podstawowy właśnie w ujęciu chrześcijańskim problem życia duchowego, a nie jedynym i całkowitym jego podmiotem”. Gdy w zakończeniu tego szkicu Autor zapytuje „Czy 'grać' postaci, czy tylko je zaznaczyć, zarysować lub wręcz symbolizować” i gdy zwraca uwagę, że tak właśnie dzieje się w teatrze Mieczysława Kotlarczyka, pośrednio odpowiada, że tak również jest w jego własnych dramatach, gdzie bohaterowie w sposób świadomy zostali zbudowani nie „z krwi i kości”, lecz z idei i są wyrazicielami określonych moralnych postaw.

W swoim odczycie wygłoszonym w warszawskim PEN-Clubie wkrótce po wyborze Jana Pawła II, w grudniu 1978 roku², mówiąc o dramacie *Przed sklepem jubilera* wyraziłem przypuszczenie oparte na pewnym podobieństwie formalnym, że takie związanie poezji z dramatem może przywodzić na myśl teoretyczny szkic T. S. Eliota pt. *Poezja i dramat*, ogłoszony w 1951 roku, i przyswojony czytelnikowi polskiemu przez miesięcznik „Dialog” w roku 1957 (nr 12), a konstrukcja tego utworu przypomina formę zastosowaną przez Eliota już w dramacie *The Rock* w 1934 roku i rozwiniętą w pełnym symboliki moralnej i religijnej *Zabójstwie w katedrze* (rok 1935), pisanym wolnym wierszem, przeplatany prozą.³ Po zaznajomieniu się z artykułami, które dołączono do wydanej właśnie książki, sędzę, że trzeba ten pogląd zmodyfikować. Rzeczywiście po-

² Odczyt ten powtórzyłem z pewnymi zmianami w kilku miastach Polski, a także w Londynie i Paryżu w 1979 roku.

³ Polski przekład ogłoszono w Londynie w roku 1954, fragmenty ukazały się w „Tygodniku Powszechnym” w roku 1957 (nr 50), całość wreszcie ogłosił J. S. Sito.

dobieństwo to istnieje, jest ono chyba raczej przypadkowe i może łączyć się z bliską zarówno Eliotowi, jak i krakowskiemu „rapsodyzmowi” ideą teatru religijnego i moralnego. Pisząc o *Dziadach i dwudziestolecu* w roku 1961, Autor powiada w związku z wystawieniem mickiewiczowskiego arcydzieła przez teatr Mieczysława Kotlarczyka na dwudziestolecie jego istnienia (inaugurująca istnienie Teatru premiera *Króla Ducha* miała miejsce 1 listopada 1941 w podziemnym Krakowie), że „W *Dziadach* jest ukryta sama istota rapsodyzmu, sam rdzeń jego koncepcji” że utwór ten stanowi „jedyny właściwie mickiewiczowski wyraz mickiewiczowskiej koncepcji teatru polskiego i słowiańskiego (podkr. JStP.) Można by wręcz powiedzieć, że Teatr Rapsodyczny powstał po to, aby zrealizować *Dziady*, *Dziady* zaś zostały napisane po to, aby wzbudzić kiedyś do życia taki właśnie teatr. Jeżeli w tym znaczeniu użyjemy wyrazu 'kongenialność', to ona tu właśnie zachodzi”. W świetle tych cytatów widać wyraźnie, jaka jest geneza teatru Karola Wojtyły: że jest ona mickiewiczowska, polska, słowiańska i — w tym ujęciu — romantyczna. Znamienne jest jednak przywiązanie Autora do terminu „realizm”: „teatr *Dziadów* daleki jest od formuły subiektywistycznej”, akcja toczy się w nim w „trzech obiektywnych wymiarach” (i dodajmy — w „trzech konfiguracjach: epickiej, lirycznej i dramatycznej) — „z całym realizmem”.

Autor wskazuje nie tylko na mickiewiczowski i romantyczny, ale i na neo-romantyczny korzeń „rapsodyzmu” i kiedy nareszcie otrzymujemy jego wczesne dramaty: *Hioba i Jeremiasza*, dostrzegamy w nich także — jakże zrozumiałą w Krakowie — fascynację stylistyką i słowotwórstwem Wyspiańskiego. Z podziwem patrzymy jak konsekwentnie i pomysłowo bardzo młody przecież Autor (oba utwory powstały w wojennym 1940 roku!) archaizuje język, jak zanurza się w jego historycznych głębiach; jak wyjawia swoje zakochanie w słowie ojczystym. Później — w poemacie *Myśląc ojczyzna* — napisze że „na wielkim zgromadzeniu ludów mówimy nie swoim językiem”, że „język własny zamyka nas w sobie: zwiera, a nie otwiera”, mając na myśli, że *polonica non leguntur*: „ogarnięci na co dzień pięknem własnej mowy nie czujemy goryczy, chociaż na rynkach świata nie kupują naszej myśli z powodu drożyzny słów”. Jednak i w tym jest szansa, bo żyjemy „w sercu własnej mowy”, „istniejemy w głąb własnych korzeni, czekając na owoc dojrzewania i przesilenia”.

Hiob świetnie ilustruje ideę „teatru narodowego” pojętego w duchu „rapsodycznym”: rzecz dzieje się w trzech planach: w Starym Testamencie, „za dni dzisiejszych czasu hiobowego Polski i świata”, i wreszcie — w czasach ostatecznych, eschatycznych: „czasu oczeki-

wania, błagania o sąd, czasu tęsknoty za testamentem Chrystusowym". W *Jeremiaszu* głównymi osobami dramatu są prorok Jeremiasz i Ojciec Piotr — to mickiewiczowskie imię nosi ks. Piotr Skarga, prorok przedzoborowej ojczyzny. Właściwa jednak *persona dramatis* w obu tych utworach jest Polska, a może nawet polskość, jako moralny i religijny obowiązek. *Hioba* kończą słowa o nadziei, *Jeremiasza* o przeżyciu:

„Dotknijcie trumny! w niej jest życie
i z trumny weźcie płód pod serce”

i o tym, że trzeba zło pomścić i zabić — w sobie samym!

Tematowi ojczyzny poświęcona została *Wigilia paschalna* w milenijnym roku 1966. Autor był już metropolitą krakowskim. Symbolem spajającym ten utwór jest Drzewo, które wystąpi także w poemacie *Myśląc ojczyzna*. Jest ono symbolem życia, trwania, wzrostu. Drzewo przeżywa jakby tajemnicę paschalną: zostaje zranione, zaszczerpione, dzięki czemu przynosi owoce. Jest to symbol głęboko związany z kulturą polską; ta część poematu zaczyna się od przywołania cytatu niemal, archetypu:

„Był wokół sad, szczepione drzewa.
Mieszko przechadzał się w cieniu i patrzył”,

jak Adam w raju. Był to jednak raj polski. Pamiętamy „Był sad” z *Pana Tadeusza* i z *Kwiatów polskich*, sad — topos polskiego raju gdzie konopie wzbraniają wstępu wężom...

W utworze *Myśląc ojczyzna* Autor mówi o trudnej sztuce bycia Polakiem. Ojczyzna to każdy z nas, i nasze zakorzenienie w historii, w ludziach i w ziemi. Ojczyzna to skarb —

„Pytam wciąż, jak go poszerzyć, jak poszerzyć tę przestrzeń,
którą wypełnia”.

Nie można tu nie przypomnieć sobie Mickiewicza z wyrażonym w *Księgach narodu i pielgrzymstwa* obowiązkiem powiększania serca i duszy.

Ojczyzna to problem człowieka. Na ziemi równin „szczytem był każdy człowiek”, który rósł dzięki wolności. „Wolność trzeba stale zdobywać, nie można jej tylko posiadać. Przychodzi jako dar, utrzymuje się poprzez zmagania”. Polska jest ziemią takich zmagania. Jakby po to istniała, żeby człowiek żyjący w tym miejscu świata wiedział: „Całym sobą płacisz za wolność — więc to wolnością nazywaj, że możesz płacić ciągle na nowo siebie posiadać”. Odbyna się tu ciągłe zmaganie konieczności historycznych ze sumieniem: „czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?”

Czasu ostatniej wojny pisał Słonimski o swoim pragnieniu „Polski słabej”, lecz na takim świecie, „gdzie słabość nie jest winą”; Arcybiskup Krakowa pisząc swój poemat pod koniec lat sześćdziesiątych wie już, że nie ma takiego świata i dlatego „nie możemy godzić się na słabość. Słaby jest lud, jeśli godzi się ze swoją klęską”, gdy zapomina, że został posłany, by czuwać, aż przyjdzie jego godzina. Godziny wciąż powracają na wielkiej tarczy historii”.

A więc człowiek, człowiek przede wszystkim, jego sumienie, jego wolność. W dramacie o Bracie Albercie — wedle mnie najpiękniejszym i tak filmowym, że wygląda jak gotowy scenariusz, jest mowa o tym, że pierwiastek pozahistoryczny tkwi w człowieku i leży u samych źródeł jego człowieczeństwa. Dzięki temu człowiek może stać ponad historią a przynajmniej przeciw historii, a nie tylko ulegać jej prawom. Ponadczasowość człowieka sprawia, że Brat Albert jest ciągle aktualny i trwa jego dylemat dwóch powołań, artystycznego i religijnego.

Człowiek nie jest jednak monadą pozbawioną okien. Człowiek jest istotą otwartą, jest — co więcej — przestrzenią, albo mówiąc językiem Starego Testamentu — domem. I w Nowym mówi się często o zamieszkaniu w kimś. Tak jest w poezji Jawienia. Już w *Hiobie* jest obecnych wielu Hiobów — i Chrystus. W Chrystusie przedstawionym na obrazie Adama Chmielowskiego *Ecce homo* przebywają ludzie, ponieważ on w nich przebywa i „natrudził się w każdym z nich”. W samym Adamie też mieszkają ludzie, widzi ich w sobie: „przeświełtają go twarze spotkań, wywierające na niego ucisk zasłyszanych słów. Niejednako, ale ciągle przetwarzają Adama”. dalej powiedziane zostanie wprost: „one go tworzą”. Byłoby to jednak uleganie zewnętrżności, historii, dlatego w przebłyśkach widzimy, „z niezbitą, pewnością, że to on — Adam — tworzy siebie z nich. Ciągłe tworzy”. W didaskaliach do dramatu *Promieniowanie ojcostwa* główny bohater też ma na imię Adam (tak samo jest i *Przed sklepem jubilera*) i podobnie „przestrzeń Adama gwałtownie zapełnia się ludźmi”. W poemacie *Pieśń o blasku wody* Samarytanka z jaką rozmawia Chrystus, który nb. „widział ją w sobie” jest także przestrzenią i miejscem spotkania Chrystusa z ludźmi wyrwanymi ze „ściany wieczoru”. Taką samą przestrzenią ludzką jest Jakub, bohater poematu *Myśl jest przestrzenią dziwną*: mieszkają w nim ludzie, zwierzęta i przedmioty („dziecko”, „owca” i „sprzęt”): „wszystkie w nim drżały, odsłaniając swój wewnętrzny lęk”. W *Profilach Cyrenejczyka* poznajemy ludzi, którzy są współczesnymi nam Cyrenejczykami. Są to personifikacje różnych typów wrażliwości i osobowości. Występują tu „Człowiek emocji”, „Człowiek intelektu”, „Człowiek woli”, „Melancholik” czy „Schizotypik”. a także „Aktor”, „Robotnik z fabryki samochodów”, „Robotnik

z fabryki broni" i „Dzieci”, „Myśl człowieka”, „Rysopis człowieka”, i „Magdalena”.

Każdy liryczny bohater tej poezji jest więc „każdym” — „Jedermannem”. Mieczysław Kotlarczyk jeszcze z Wadowic jeździł był do Salzburga w czasie letniego festiwalu, żeby obejrzyć ten dramat i musiał o tym mówić i swoim ówczesnym uczniom i aktorom Teatru Rapsodycznego, skoro wspomniał o tym kardynał Wojtyła pisząc wstęp do książki twórcy tego teatru, pt. *Sztuka żywego słowa*.⁴ Przyszło mi to na myśl, gdy mówiłem o poezji Andrzeja Jawienia w PEN-Clubie, gdzie również dałem wyraz swemu przekonaniu, że koncepcja człowieka — przestrzeni wiąże się ze strefą zainteresowań filozoficznych Autora, późniejszych jednak od okupacyjnego *Hioba* i *Jeremiasza*. Max Scheler mówił przecież o „osobowości zbiorowej”, o „Gesamtperson” i „Persongemeinschaft”. Wczesne intuicje poetyckie związane z Pismem świętym miały więc znaleźć w późniejszych studiach fenomenologicznych Autora dodatkowe rozwinięcie i potwierdzenie.

Człowiek nie jest tylko wspólnotą ludzką. Tym, kto ostatecznie mówi ludziom „Nie jesteście samotni”, tak jak mówi Chrystus Samarytance, jest Bóg. Występuje tu wyraźna symetria: Człowiek jest w Bogu i Bóg — choć transcendentny (Samarytanka cieszy się, że nie zdoła Go przenieść całego w siebie) — jest w człowieku; podobnie człowiek jest obecny w innych ludziach, a oni w nim. Co więcej: w podobny sposób odbywa się spotkanie z Bogiem i z człowiekiem. Jest ono w gruncie rzeczy doświadczeniem mistycznym. Z największym wzruszeniem przychodzi pochylić się nad napisanym w 1946 roku, wczesnym poematem — dziś dopiero drukowanym i znanym w całości, nad *Pieśnią o Bogu ukrytym*. Nie można się oprzeć wrażeniu, że jest to istotny fragment autobiografii Autora, bardziej osobisty, niż *Kamieniolom*, który zamknął w sobie twardy owoc Jego robotniczej, okupacyjnej młodości. To Bóg jest bohaterem tego poematu, najpierw Bóg, a potem człowiek, bo taka jest kolejność biblijna i mistyczna tego rodzaju spotkań. Jest to klasyczny opis przeżycia mistycznego:

„...ustępujesz przed Kimś, co stamtąd nadchodzi
zamykając za sobą drzwi izdebki maleńkiej —
a idąc krok łagodni
— i tą ciszą trafia najgłębiej”

...

Wtedy — patrz w siebie. To Przyjacieli,

⁴ Mieczysław Kotlarczyk, *Sztuka żywego słowa. Dykcja, ekspresja, magia*. Rzym 1975, s. 7. Wstęp ten został umieszczony w książce będącej przedmiotem niniejszego omówienia.

który jest jedną iskierką, a całą Światłością.
 Ogarniając sobą tę iskrę,
 już nie czujesz nic
 i nie czujesz, jaką jesteś objęty Miłością”.

Jest tu nawet ta iskra, *scintilla*, jaką spotykamy u dawnych wielkich mistyków, jest ponadczasowość („już nie troskam się o żaden z upadających dni”), a zarazem wyraźne osadzenie w czasie i miejscu, pamięć „tego poranka zimą” kiedy

„Pochylony nad lampą, w snopie światła wysoko związanym,
 nie podnosząc swej twarzy, bo po co —
 i już nie wiesz, czy tam, tam daleko widziany,
 czy tu w głębi zamkniętych oczu —
 Jest tam”.

Poeta mówi nam, że w owej chwili zamieszkało w nim „Morze”, w którym zaczyna tonąć:

„Tonąć, tonąć! Przechylić się, potem obsuwać się zwolna,
 nie odczuwać w tym odpływie stopni,
 po których zbiega się drząc”.

Zapisane zostało doświadczenie „nachylenia się Boga”, doznanie „...jakby muśnięcia po twarzy”, przyjęcie działania i obecności Boga przy uciszeniu siebie, оголоczeniu wewnętrznym:

„— z wolna wszystko napełniam nicością,
 która czeka na dzień stworzenia”.

Poeta dziękuje

„Za tę chwilę śmierci dziwnej
 która w wieczność niezmierną odpływa
 za dotknięcie dalekiego żaru
 w którym ogród głęboki omdlewa”.

Podobnie przejmująco działa krótki, bardzo prosty czterowiec jakby podsumowujący cały ogrom zdobytego doświadczenia:

„Miłość wszystko mi wyjaśniła
 miłość wszystko rozwiązała —
 dlatego uwielbiam tę Miłość,
 gdziekolwiek by przebywała”.

W całym poemacie nie pada ani razu słowo „Bóg”, jest On — jak w doznaniach wielkich mistyków właśnie „Bogiem ukrytym”, *Deus absconditus*. I tak będzie w całej poezji Andrzeja Jawienia. Samarytanka spotyka „Człowieka”, podobnie będzie z Cyrenejczykiem.

Każdy z bohaterów tych poematów doznaje przeżycia w istocie rzeczy mistycznego: przeżywa „przebudzenie”, wejście Boga w swoje życie. Co więcej: w podobny sposób odbywa się zetknięcie z drugim człowiekiem, z ludźmi. W *Pieśni o blasku wody* jest mowa o tym, że ludzi można spostrzec zamykając oczy, a więc w sytuacji mistycznego „zmruczenia”. Takie znaczenie ma grecki czasownik *myein*, od którego wywodzi się słowo mistyka. Chcąc się spotkać, trzeba nie tylko dostrzec, ale i zostać dostrzeżonym, chcąc kogoś usłyszeć, trzeba samemu zamilknąć.

Powiedziano w Starym Testamencie, że miara człowieka jest miarą anioła. W tej poezji — jest ona miarą samego Boga. Zdanie o podobnym brzmieniu wypowiedział w czasie swego pobytu w Paryżu na wiosnę 1980 roku — Jan Paweł II. Nie jest to jedyny dowód, że twórczość literacka nie była czymś, co odbywało się na marginesie życia, pracy, twórczości naukowej księdza, profesora, biskupa, kardynała — jak nie pozostaje w oderwaniu od działalności i nauczania Papieża. Być może właśnie poezja niosła treści najgłębsze i była wyrazem najbardziej osobistych przemyśleń i doświadczeń. Przemyśleń przede wszystkim — i chwilami można by odnieść wrażenie, że Autor sam ją oskarżał o chłód:

„O Panie, przebacz mej myśli, że nie dość jeszcze miłuje,
przebacz miłości mej Panie, że tak strasznie przykuta do myśli

...

Ale przyjmij, Panie, ten podziw, który w sercu się zrywa,
jak zrywa się potok w swym źródle —
— znak, że stamtąd przypłynie żar —
i nie odtrącaj Panie, nawet tego chłodnego podziwu,
który nasycisz kiedyś kamieniem płonącym u warg”.

Czytając te wiersze odkrywamy jednak, że myśl nie tylko posiada swój wewnętrzny ruch i dramatyzm, ale i własne ciepło. Jest to niewątpliwie poetyka należąca do nurtu o jakim — w związku z Rilke — pisał Mieczysław Jastrun⁵ że przyświeca mu „ideał artystycznego obiektywizmu, rzeczowości i daleko posuniętego zintelektualizowania widzeń poetyckich”. Można tu wskazać na Eliota, a zwłaszcza, ze względu na podobieństwo „metody”, na jezuitę angielskiego, ks. Gerarda Hopkinsa. Nurt tych poetyckich rozważań jest oczywiście bardziej rozlewny, przypomina zarówno „przybliżenia” Norwida, jak dynamizm i płynność znamienne dla myśli Maxa Schelera. Najłatwiej prześledzić to na przykładzie *Pieśni o blasku wody*, gdzie motyw wody przeistacza się w motyw studni, zwierciadła, odbicia, źrenicy, rybiej łuski, a wszystko zatopione jest w bla-

⁵ W posłowie do *Poezji R. M. Rilkego*, Kraków 1974.

sku i drzeniu tak, że przypomina się definicja człowieka z dzieła Schelera *Vom Umsturz der Werte*, że jest on „objawieniem się Boga w strumieniu życia”.⁶

Owa płynność w połączeniu z dyscypliną jest jednym z sekretów tej twórczości, która choć „uwolniona od szczegółów historycznych” podejmowała najaktualniejsze wątki: mówiła o doświadczeniu okupacyjnym (wczesne dramaty i *Kamieniółom*, o soborowych przemianach Kościoła (*Narodziny wyznawców*, a zwłaszcza *Kościół*), o przeżywaniu przez naród swego Tysiąclecia (*Wigilia wielkanocna*, *Myśląc ojczyzna*), o rocznicy św. Stanisława, kiedy w poemacie *Stanisław* podpisanym własnym imieniem i nazwiskiem z dodaniem tytułu kardynalskiego Autor mówił o ojczyźnie, w której zakorzeniony jest Kościół, jako o „ziemi trudnej jedności”. Najwięcej aktualności jednak tkwiło w rozważaniu spraw ponadczasowych: wieczny Bóg i „niewymienny człowiek”, jego godność, jego sumienie, jego wymagająca bohaterstwa wolność — te sprawy właśnie wypowiedane z siłą olbrzymiego przekonania były — i są — ważkim głosem w dobie nie tylko poetyckiego pomieszania języków.

Jest to przeciwstawiający się determinizmowi głos nadziei. Uderzają fakt, że Poeta bardzo często odwraca znaczenie mitów, obrazów: Samarytanka pochylona nad studnią Jakubową przeżywa swoje uczestnictwo w losach innych ludzi jakby w przeciwieństwie do przeglądającego się w źródle samotnego Narcyza, wieża Babel zostaje unicestwiona przez Boga, który — jak czytamy w *Wigili* *wielkanocnej* — „wielości słów przywraca jedność”. To właśnie dzięki Bogu człowiek nie jest skazany na pełzanie, nie jest skazany w ogóle, nawet na śmierć. W *Rozważaniu o śmierci* Poeta przywołuje dogmat egzystencjalizmu: „istniejesz stale ku śmierci”, ale „mijanie”, przechodzenie od życia ku śmierci przeciwstawia „tajemnicy”, misterium paschalnemu Jezusa, który

„przeszedł w poprzek wszystkich nurtów mijania
i zmienił kierunek pola”,

przechodząc od śmierci do życia. Zmartwychwstanie Chrystusa przeciwstawia się „wzbieraniu świata” nad człowiekiem, klęsce osoby w starciu ze światem, sumienia w konflikcie z „historią”.

To uniwersalne przesłanie polskiego Poety brzmi dziś nad światem jako przesłanie Biskupa Rzymu.

ks. Janusz St. Pasierb

⁶ *Gesammelte Werke*, Bern 1955, s. 186.

KS. BOLESŁAW MICEWSKI

UWAGI O ARTYKULE S. ALINY MERDAS RSCJ
PT. „BOGDAN JAŃSKI” (ZNAK NR 310 S. 446—475)

Jako autor obszernej i źródłowej monografii o Bogdanie Jańskim, rozprawy doktorskiej i szeregu artykułów na ten temat (w *Historiografii polskiej*, „Znaku”, „Chrześcijaninie w Świecie”, *Homo Dei*) czuję się zobowiązany przesłać do zamieszczenia to sprostowanie dosyć licznych błędów i nieścisłości autorki artykułu. Również redakcja miesięcznika w reklamowym streszczeniu błędnie informuje jakoby Jański był „najpierw ... kosmopolitą, później saintsimonistą”. Tymczasem właśnie saintsimonizm usiłował uczynić go kosmopolitą, lecz bezskutecznie. Podobnie dobrą znajomość poziomu moralnego Jańskiego i współczesnych mu studentów warszawskich oraz uczestników wojażu naukowego w Paryżu i w Londynie wyklucza stosowanie do niego określenia „libertyn”. Jański w tym okresie był raczej ateuszem i materialistą na próżno usiłującym zachować zasady moralności chrześcijańskiej.

Przechodząc do artykułu s. Aliny Merdas najpierw jestem zmuszony wyrazić zdziwienie, że nie zna nowszych artykułów o Jańskim i nie słyszała o napisaniu o nim obszernych prac (o czym podawała prasa i biuletyn uczelni), a w związku z tym ubolewa, że jakoby „dzieje duszy Jańskiego nie zostały jeszcze napisane, nie napisano ... jego życiorysu ... powiązań Jańskiego z epoką”! — W sprawie Dziennika Jańskiego wyjaśniam, że paginacja jego rękopisu bynajmniej nie zaczyna się od 1, lecz właśnie od strony około setnej. Dotyczy ona bowiem całego pudła a nie tylko złożonego w nim Dziennika. A więc wszystkie insynuacje i podejrzenia snute na tle rzekomo nie udostępnianych stron są bardzo nie na miejscu. Warto też dodać, że tzw. Dziennik Jańskiego jest w większej części rachunkiem sumienia i zawiera bardzo dużo kartek z faktycznie odbytych spowiedzi. Udostępniając go czyni się więc bardzo odosobniony wyjątek w ogólnie przyjętej praktyce. Mówię to z własnego doświadczenia, zdobytego podczas szeroko zakrojonej kwerendy po archiwach i bibliotekach krajowych i zagranicznych. Przy okazji informuję autorkę, że Dziennik Jańskiego kilkanaście lat temu przepisałem i opracowałem według wszelkich wymagań naukowych. Szkoda więc, że korzystała z odpisu niefachowego z 1941 r., w którym nie zastosowano dawnego kalendarza do uporządkowania luź-

nych, bez autorskiej paginacji i słabo datowanych kart rękopisu oraz przepisano bez znajomości tysięcy szczegółów z życia Jańskiego i paryskiej emigracji, koniecznych do ustalenia właściwej kolejności stron, a tym samym i zdarzeń.

Gdyby autorka artykułu знаła moje nowsze publikacje o Jańskim, nie powtórzyłaby błędu z *Dictionnaire de spiritualité*, w którym redakcja odrzuciła prawie w całości wyniki moich najnowszych badań, cofając się do dawnych ujęć leksykograficznych. Wiedziałyby, że Teodor Ignacy Bogdan Jański urodził się w dworku dziadka Lisowo koło Grójca, w Domosławiu zaś (nie w Domosławicach!) spędził tylko pierwsze lata życia (do 1812). Nie pisałyby też o nadaniu stopni licencjatu na Królewskim Uniwersytecie Warszawskim, gdyż nadawano tam tylko magisteria, doktoraty i profesury. Nie pominęłyby ważnych faktów, że Jański był aplikantem palestry warszawskiej, a 15 VIII 1828 r. otrzymał nominację na profesora handlowości, w wyniku pomyślnego udziału w konkursie. Nie ryzykowałyby twierdzenia, że ekonomia Skarbka opierała się „na materializmie filozoficznym”, gdyż podstawą jej był deistyczny racjonalizm, który sprzyjał utwierdzaniu się Jańskiego w materializmie ateistycznym, przejętym z dzieł Holbacha. Nie cytowałyby tak skwapliwie bardzo przesadzonych i zbyt surowych samooskarżeń Jańskiego na temat rzekomego niedopełnienia obowiązków wojażu naukowego do Paryża i Londynu. Nie zapewniałyby czytelnika o rzekomej dostatniości rządowego stypendium Jańskiego, bo było ono bardzo skąpo wyliczone, nieregularnie wysyłane; ponadto zaś poważnie okrawały je zasiłki dla żony i młodszych braci-studentów oraz pożyczki dla ratowania lekkomyślnych kolegów. Wiedziałyby, że Jański zbliżył się do saintsimonistów w czerwcu a nie w marcu 1830 r., że wyróżniał A. Bazarda i F. J. B. Bucheza nie zaś jakiegoś „Bouchera”; że przy ul. Taranne 12 w Paryżu wynajęli dużą salę zebrań, a nie „mieszkanie” (korzystali z niej później emigranci); że tzw. „klasztor Infantina” z 1832 r. mieścił się w folwarku Menilmontant pod ówczesnym Paryżem, a nie przy „ulicy” tej nazwy; że w 1831 r. przyłączył się do nowatorów przyjaciel Jańskiego, zdolny malarz Józef Maliński, a nie jakiś „Malinowski”; że wojaż naukowy Jańskiego do Londynu zaczął się w sierpniu 1830 r. a nie „w lutym 1831”, gdyż w tym czasie wrócił do Paryża; natomiast wiosną 1831 r. odbył 2 misje polityczne do stolicy Anglii jako tajny agent powstania; że Jański poznał się z Adamem Mickiewiczem w lipcu 1831 r. (a nie jesienią 1832) i pożyczał mu książki saintsimonistyczne, jesienią zaś 1832 r. zamieszkał z nim przy ul. Louis le Grand, podsuwając mu pomysł napisania „nowej ewangelii o zamęczonej ojczyźnie” i wiele myśli do *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*; że Mickiewicz umieszczał tylko artykuły w „Pielgrzymie

Polskim" od kwietnia do czerwca 1833 r., a redaktorem był najpierw E. Januszkiewicz z Jańskim, później sam apostoł tułaczy. Znając nowszą literaturę, autorka artykułu nie powtarzałaby za W. Wielogłowskim błędnej informacji jakoby Mickiewicz nawrócił Jańskiego. Wielogłowski przybył do Francji 1836 r., z Jańskim zetknął się po raz pierwszy 1838, nie był więc świadkiem zdarzeń z lat 1832—1834. Intelktualne i moralne nawrócenie Jańskiego odbyło się bez udziału wieszczki. Jański nie czuł się tylko osamotniony na trudnej drodze, po przybyciu Mickiewicza z przyjaciółmi, którzy poparli jego katolicką postawę i apostołskie zabiegi.

Ciągnąc dalej długi szereg nieścisłości s. Aliny, należy uznać za anachronizm wzmiankę o rzekomej możliwości „uniwersyteckiej kariery” Jańskiego, wzywanego do kraju po 1831 r., gdyż właśnie w tym czasie zwycięski carat zamknął uniwersytety w Warszawie i w Wilnie, a nawet Liceum Krzemienieckie i liczne gimnazja. Niebezpieczne jest też powtarzanie bez komentarza o tzw. „pierwszej Komunii św.” Jańskiego w Paryżu, jakoby w ogóle dotąd nigdy jej nie przyjmował! A przecież wiadomo, że był ministrantem w Pułtusku, praktykującym katolikiem do 1823 r. i w przeddzień ślubu był u Komunii (22 X 1828). Ograniczając swoje odczytanie w bezpośrednich źródłach prawie wyłącznie do Dziennika Jańskiego, s. Alina dała się zasugerować zbytnej surowości jego w ocenie siebie, stąd zbyt dosłownie wzięła uskarżanie się na słabość woli co do korespondencji, kontynuowanie Dziennika czy realizowania codziennych zajęć wg nakreślonego planu. Zaprzeczają temu już same obszernie notatki Dziennika i liczne listy. A zbyt mnogie zajęcia na każdy dzień trudne są do zrealizowania nawet dziś przy nowoczesnej komunikacji paryskiej. Widać stąd jak był dla siebie wymagający i przepracowywany.

Warto też wspomnieć, że opóźnienie korespondencji wynikało nie tylko z nawału ważniejszych zajęć, lecz z winy biednych przyjaciół, którzy chcieli dołączyć swój dopisek lub list, dla uniknięcia wysokich opłat pocztowych. Zdarzało się to często Mickiewiczowi, który zbyt długo kazał czekać na żądane przez Zaleskich wiadomości lub poświadczenia odebranych ofiar. Jański zaś brał winę na siebie, by nie oskarżać bliźnich. Apostoł tułaczy w Trape koło Mortagne utrzymywał kontakty z przeorem B. Dugué, późniejszym założycielem klasztoru w Bretonii, a nie z opatem Harselin (żadna wybitność). Ks. L. Augé był rektorem Kolegium im. Stanisława Leszczyńskiego, a nie „św. Stanisława”. Warto też wiedzieć, że bibliotekę Jańskiego tylko częściowo przewieziono do Rzymu, resztę przejął J. Koźmian, by pod koniec życia przekazać ją (wraz ze swoją) Towarzystwu Przyjaciół Nauk w Poznaniu, które powstało dzięki jego inicjatywie.

Niewątpliwie błędne jest twierdzenie s. Aliny, że jakoby Jański

po nawróceniu „zgubił swój patriotyzm”, gdyż bliski był tego jedynie w okresie saintsimonistycznym; ale ocalił go odchodząc definitywnie 19 XI 1831 r. Ocalony w ten sposób patriotyzm przyprowadził go znów do katolicyzmu, dzięki któremu wzmocnił się i oczyścił. W świetle papierów Jańskiego błędne też jest twierdzenie jakoby Mickiewicz był inicjatorem Braci Zjednoczonych czyli Bogomodłców. Inicjatywa wyszła od Jańskiego, jak świadczą o tym jego postanowienia aktu założenia Braci Zjednoczonych, spisane przeszło miesiąc później 19 XII przez S. Witwickiego oraz korespondencja J. B. Zaleskiego i I. Domeyki. Mickiewicz podpisał się na akcie na dalszej pozycji i żaden współczesny przekaz nie wyróżnia go. Zresztą poeta nigdy nie tworzył nowych zespołów, przyłączając się do istniejących (filomaci, towiańszczyzna), a w tym czasie musiał zajmować się raczej brzemioną żoną, po niedawnym ożenku. Jański aktu nie podpisał, gdyż słusznie uważał, że takie rzeczy się „robi a nie pisze”. I miał rację, gdyż akcja szła a o istnieniu aktu przypadkowo dowiedzieli się uczniowie Jańskiego dopiero 1869! Gdy Jański po licznych zabiegach zebrał grupę dobrych tłumaczy w końcu 1837 r., S. Witwicki znów spisał statut Towarzystwa św. Stanisława B. M. Tłumaczy Dobrych Dzieł Obcych.

B. Jański zaczął życie wspólne z pierwszymi uczniami, zakładając w ten sposób nową kongregację kościelną, nie w Popielec 17 II, lecz 21 II 1836 r. w I niedzielę Wielkiego Postu. Błędna data rozpowszechniła się po ogłoszeniu *Pamiętnika o Zgromadzeniu* przez ks. Kajsiewicza (1872). Nie jest to bynajmniej odosobniony wypadek, że pamięć zawiodła pamiętnikarza, piszącego wiele lat później. Ale korzystający z Dziennika Jańskiego, prowadzonego na bieżąco, mają możliwość i obowiązek skorygować tę pomyłkę. Uczniowie Jańskiego donosząc 3 VII 1840 r. z Rzymu o jego śmierci w komunikacie dla sprawy nazwali go swoim Ojcem, więc mieli świadomość, że są jego duchowymi synami i współbraćmi jego nowej wspólnoty kościelnej. Potwierdzili to 27 III 1842 r. składając bardziej formalne śluby zakonne. W dniu tym kapłanami byli: J. Hube, H. Kajsiewicz, P. Semenenko i E. Duński. A więc razem było 4 księży a nie 2. Ks. A. Jełowicki faktycznie wrócił do kongregacji w r. 1843, gdyż wiosną 1839 r. Jański go wydalil (wraz z M. Kamockim) za próbę zamiany jego dzieła na monarchiczny klub polityczny A. J. Czartoryskiego. Ale określanie go „wybitny student Uniwersytetu Jagiellońskiego” jest nieścisłością, gdyż zgłosił się na uczelnię bez matury i w tym czasie niczym się nie wyróżniał.

Na przełomie stron 468/469 bardzo razi złączenie w jedno zdanie 2 czasowo odległych wypowiedzi w tendencyjnych skróceniach, a szczególnie opuszczenie istotnego zdania końcowego w odnośniku nr 71, w którym Jański postanawia czerpać wzory dla swej akcji

odrodzenia religijnego w działalności świętych — Grzegorza VII, Franciszka z Asyżu itd. Jeśli zaś chodzi o ks. Lamennais i lamenezm (nie „menezjanizm”!) to warto wiedzieć, że w Dzienniku Jańskiego, od chwili bliższego zapoznania się, ten wybitny kapłan występuje jako Huguet, a więc pod imieniem jak Mickiewicz i współtwórca, choć później kontakty były bardzo rzadkie. Jański do końca życia nie mógł przeboleć jego tragedii, że zamiast pozyskać kierownictwo Kościoła dla tak słusznych i ważnych dla przyszłości spraw, ściągnął gromy na swoją głowę. Dlatego śląc swych uczniów do Rzymu, zalecał im wielką ostrożność i cierpliwość w podobnych zabiegach. Zdając zaś dobrze sprawę ze szkodliwości brewe Grzegorza XVI z 1832 r. (nie była to „bulla” lecz brewe!) dla sprawy odrodzenia katolicyzmu polskiego, szczególnie na tulaćwie, radził uczniom z Rzymu, by wyjednali nowy dokument papieski, który by odwołał niefortunne wypowiedzi pierwszego. Autorka artykułu wolała nie zauważyć wyrażonej intencji Jańskiego, tendencyjnie podsuwając mu zamiar obrony Grzegorza!

Wyraźny brak wiedzy o czasach warszawskich Jańskiego stał się przyczyną błędnego twierdzenia, jakoby jego wrażliwość społeczna i świadomość konieczności ewangelicznej odnowy pochodziła dopiero od saintsimonistów i lamenenistów; tymczasem zaczerpnął ją znacznie wcześniej z lektury Pisma św. oraz z krytyki liberalistycznej ekonomii politycznej w Warszawie, w czym towarzyszył mu L. Królikowski, P. Ściegienny, T. Olechowski, Łempiccy i inni. Przyjęta w pracy metoda dobierania cytatów do uprzednio przyjętych teorii kazała autorce artykułu pominąć w tekście wypowiedzi o „narodowej pobożności” w ujęciu Jańskiego, by móc zarzucić mu kosmopolityzm w religijności. Wystarczy jednak przypomnieć jego polecenie — „rozszerzania czci św. Patronów Polski”, dodawanie w modlitwach wezwania „Patronowie Polski, módlcie się za nami” oraz cytat naczelnny pierwszego Domu w Paryżu — „Boga Rodzico, Korony Polskiej Królowo, módl się za nami!” — by obalić te insynuacje.

Dziwi mnie bardzo, że autorka wciąż bazująca na faktografii historyków, w sprawie założenia zmartwychwstańców nieoczekiwanie przenosi się na pozycję prawników, dla których fakty historyczne nie ujęte w formuły prawne są nieważne. Przecież nowa kongregacja są to ludzie żyjący po zakonnemu we wspólnocie dla określonego celu, według woli założyciela i wprowadzanych przez niego zwyczajów. Stąd dla historyka zebranie pierwszych ludzi w celu religijnym i życie z nimi po zakonnemu w ubóstwie, czystości i posłuszeństwie jest założeniem nowej kongregacji kościelnej; a to nastąpiło 21 II 1836 r. Tymczasem okazuje się, że dla autorki jak dla prawników, ważniejsza jest akcja uczniów-kodyfikatorów, spisujących

w paragrafy wolę, myśli i zwyczaje założyciela nowej wspólnoty i powtórzenie w bardziej formalnej postaci ślubów w 1842 r., czy nawet przyjęcie nazwy, która to rzecz była najczęściej zupełnie przypadkowa w dziejach zakonów jako pochodząca z zewnątrz i znacznie późniejsza od zaistnienia i pierwszej działalności nowych wspólnot kościelnych.

S. Merdas ma bardzo osobliwe pojęcie „wojującego ultramontanizmu” i „konserwatywnego programu”. Powszechnie wiadomo, że francuscy autorzy nazywali ultramontanizmem obronę Państwa Kościelnego i świeckiej władzy papieża w XIX wieku, a konserwatywnym programem systematyczne ujęcie planów obrony feudalizmu. Tymczasem u autorki artykułu pojęcia te odnoszą się do roli zmartwychwstańców jako tajnej ambasady rzymskiej zniszczonego państwa polskiego, obrońców uciskanego narodu i prześladowanego katolicyzmu oraz twórców więzi jego ze Stolicą Apostolską; do nawracania renegatów polskich i do odnowy katolicyzmu polskiego! — Trzeba przyznać, że wyjątkowy to konserwatyzm i ultramontanizm.

Kończąc, jestem zmuszony dodać jeszcze uwagę metodyczną: W rozprawie pt. *Bóg czy Ojczyzna? Z problematyki postaw religijnych wielkiej emigracji na przykładzie Mickiewicza i Norwida* obszerny rozdział pt. *Bogdan Jański* jest bezwzględnie czymś obcym. Zasady metodologii konieczne nakazują odpowiednie skrócenie lub przedłużenie tytułu, albo też usunięcie powyższego rozdziału z rozprawy, jako nie mieszczącego się w treści tak sformułowanego tematu całej pracy.

Na przyszłość mam prośbę do Szanownej Redakcji o przysyłanie mi do recenzji artykułów o tematyce zmartwychwstańczej.

Łączę wyrazy szacunku.

ks. Bolesław Micewski

ALINA MERDAS RSCJ

JESZCZE O BOGDANIE JAŃSKIM

Któregoś dnia złożył mi wizytę ks. dr Bolesław Micewski ze Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego i — jak twierdził — jako czytelnik zgłosił mi swoje liczne zastrzeżenia co do artykułu *Bogdan Jański*. Kilka dni później otrzymałam z redakcji „Znaku” jego tam zaadresowany list, w którym wystąpił jako jedyny znawca przedmiotu. Wydaje mi się jednak, że nawet gdyby w każdej swojej porprawie „licznych błędów i nieścisłości autorki artykułu” miał rację, artykuł ten nic nie traci, jeśli chodzi o poruszone w nim zagadnienie.

nie, którego ks. dr Micewski w ogóle nie dotyka, zagadnienia stosunku Bogdana Jańskiego do Boga i ojczyzny, jego roli w nadaniu nowego kształtu religijności i patriotyzmowi Wielkiej Emigracji oraz przyczyn, które do takiej postawy doprowadziły, a z których najważniejszą była odnowa katolicyzmu francuskiego w I połowie XIX wieku, dokonana dzięki Lamennais'mu i jego szkole.

Pierwszym spadkobiercą tej postawy, poza kręgiem zmartwychwstańców oczywiście, był Cyprian Norwid. Dzięki jego pisanemu dziełu postawa ta utrwalona została na kartach polskiej literatury i oddziałuje i owocuje do dziś. W epoce Wielkiej Emigracji była to postawa odosobniona i niezrozumiała. Wielka poezja romantyczna, której synonimem może być imię Adam Mickiewicz i ogół społeczeństwa polskiego reprezentowali inny pogląd w tej dziedzinie. Próba więc ukazania tych dwóch postaw — uogólniając: postaw Mickiewicza i Norwida, domaga się postawienia w samym środku rozprawy rozdziału o Bogdanie Jańskim. Ks. dr Micewski mógł tego z artykułu „Znaku” nie wyczytać. Dziwi jednak fakt, że wie, iż rozdział o Jańskim w rozprawie pisanej nie przez niego, nie pod jego kierunkiem, nie znanej mu w całości, ocenia jako „bezwzględnie obcy” i „nie mieszczący się w treści tak sformułowanego tematu całej pracy”.

Druga sprawa, która wywołuje zdziwienie, to zarzuty „tendencyjności” oraz „insynuacji i podejrzeń snutych na tle rzekomo nie udostępnionych stron” dziennika Jańskiego. Używając tak mocnych słów trzeba chyba mieć na to dostateczne dowody, prawda?

Teraz moje wyjaśnienie. Wyjaśnienie, a nie polemika, która w postorowej epoce dialogu umrze zapewne śmiercią naturalną.

1. Rzeczą czytał prof. dr Karol Górski. Jedyną uwagę, a raczej radą była sugestia, by, dla porównania, dołączyć cytaty świadczące o innej, kontrastowej postawie w stosunku do spraw religijnych i patriotycznych.

2. Ks. dr Micewski w rozmowie (dnia 2 września 1980 roku) poinformował mnie, iż pół roku temu obronił swą rozprawę doktorską o Jańskim i że doniosło o tym „Życie Warszawy”, a więc prawdopodobnie w marcu. Czerwiec roku 1977 spędziłam w Rzymie, w archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, rozdział o Jańskim pisałam latem 1978 roku, w redakcji „Znaku” znalazł się on latem roku 1979 i ukazał w numerze kwietniowym 1980 roku. Numer doszedł do rąk czytelników później, ale zamierzony był na kwiecień.

3. Cieszę się, że dziennik Jańskiego został kilkanaście lat temu przepisany i opracowany według wszelkich wymagań naukowych. Byłabym z radością korzystała z niego i zapewne ustrzegła się od wszystkich wymiennych przez ks. dra Micewskiego błędów, ale nie-

stety archiwum rzymskie w roku 1977 go nie posiadało. Nie sędzę bowiem, by ks. Jerzy Mrówczyński, który chętnie i uprzejmie służył swoim czasem i wiedzą jak i zawartością archiwum, właśnie ten tekst przede mną ukrył. Nie zauważyłam też, by czuł się dotknięty stwierdzeniem, iż XIX-wieczni historycy jego Zgromadzenia dopasowywali cytaty i sam zwrócił mi uwagę na fakt, że niektóre opuszczenia podyktowane były względami na cenzurę zaborców.

4. Jeśli chodzi o sam dziennik Jańskiego, sprawa wygląda następująco: ks. Jerzy Mrówczyński, dając mi do ręki przepisany na maszynie ów dziennik poprosił, by nie korzystać z pierwszych stu stron, a te strony, w oprawionym maszynopisie, były zaklejone. U historyków Zgromadzenia: ks. Smolikowskiego i ks. Kwiatkowskiego spotkałam cytaty, które nie pochodziły z dostępnej części dziennika. Daty, rodzaj wypowiedzi i przypisy mówiące o dzienniku jako źródle świadczą o tym, że pochodzą one z początkowej, nie udostępnionej części dziennika, a nie czegoś, co złożono do pudła „Jański”.

5. Chętnie wierzę we wszystkie sprostowania i uzupełnienia dotyczące życiorysu Jańskiego, artykuł mój jednak nie jest biografią, a prostowane fakty w niczym nie zmieniają poruszanego zagadnienia. Żałuję tylko, że pisząc o powtarzaniu błędów za *Dictionnaire de spiritualité* ks. dr Micewski nie podał, że hasło „Bogdan Jański” jest tam podpisane jego nazwiskiem. Nie rozumiem też, dlaczego zdanie „stypendium zabezpieczało byt materialny” zostało odczytane jako „zapewnienie czytelnika o rzekomej dostatności rządowego stypendium Jańskiego”.

6. Czytanie cudzych tekstów nie jest jednak mocną stroną ks. dra Micewskiego: „Autorka nie powtórzyłaby za W. Wielogłowskim błędnej informacji jakoby Mickiewicz nawrócił Jańskiego”. Autorka napisała: „Wskazanie jedynie na Mickiewicza byłoby zbyt wielkim uproszczeniem. Przyjaźń z poetą była ważnym, ale nie jedynym i nie pierwszym czynnikiem powrotu Jańskiego do Boga” — str. 454, oraz „Wykłady Gerbeta, o którym z takim entuzjazmem pisał Ozanam, kontakty osobiste z Lacordairem, lektura Lamennaisgo w roku 1832, jeszcze przed poznaniem Mickiewicza czyniły Jańskiego katolikiem”. Co do Mickiewicza (i ks. Jełowickiego) — może ks. dr Micewski rozporządza innymi materiałami źródłowymi niż *Kronika życia i twórczości Adama Mickiewicza* i *Nowy Korbut* — trzeba by wielkich wywodów w związku z podanymi przez niego faktami. Zauważył chyba jednak sam, że Mickiewicz i Jański cenili się wzajemnie — Jański w oczach poety reprezentował najwyższy poziom wartości moralnych, a sam jako inicjator i przełożony Domku niczego ważnego bez rady i aprobaty Mickiewicza w sprawach swojej małej wspólnoty nie zaczynał.

„IMIONA CHRZEŚCJAŃSKIEGO UCZESTNICTWA“¹

XVI TYDZIEŃ EKLIZJOLOGICZNY NA KUL-u

„Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałooby oddźwięku w ich sercu. Ich bowiem wspólnota (...) czuje się naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jej historią”². Zdania te rozpoczynają jeden z najważniejszych dokumentów Soboru Watykańskiego II, *Konstytucję Duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*. Ogłoszono ją piętnaście lat temu — 7 grudnia 1965 roku. Ale to nie kolejne rocznice powinny nam o niej przypominać — to raczej jej treść, wraz z całym dziełem Soboru, powinna być dla nas przedmiotem nieustannej refleksji, niewyczerpanym źródłem inspiracji, stałym punktem odniesienia. Powinna być obecna w naszym życiu, nie sposób bowiem przecenić znaczenia tego dokumentu dla nas jako Kościoła swego czasu. Na ile jednak te powinności opisują naszą rzeczywistość? Co zrobiliśmy z Soborem, z bogactwem jego myśli i z zawartym w jego nauczaniu światłem Ducha Świętego? Czy w piętnaście lat po Soborze jesteśmy Kościołem posoborowym? Pytania te stały się motywem przewodnim tegorocznego Tygodnia Eklezjologicznego, który już po raz szesnasty zorganizowany został przez Koło Naukowe Teologów KUL-u.

Pięnaście lat minęło od dnia, w którym Papież Paweł VI zakończył obrady Soboru Watykańskiego II. Pięnaście lat temu odbył się również pierwszy Tydzień Eklezjologiczny. Jego organizatorzy chcieli się włączyć w realizację uchwał soborowych poprzez ich naukowe komentowanie. I znów nie chodzi tu o jubileusze — ważne jest, że kilka tygodni przed zakończeniem Soboru podjęta została cenna inicjatywa, i że kontynuuje się ją do dzisiaj. Od listopada

¹ Tytuł całego sprawozdania jak i tytuły poszczególnych podpunktów, z wyjątkiem ostatniego pochodzą od organizatorów Tygodnia, natomiast wszelkie cytaty z referatów pochodzą z zapisu magnetofonowego.

² Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* nr 1 w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 537.

1965 wiele się zmieniło — przedmiotem każdego z Tygodni był inny problem, każdy z nich stanowił pewną odrębną całość, określoną konkretnym hasłem. Zmieniał się ich profil, inaczej stawiano akcenty — jednak w tym, co działo się w Lublinie w jesienne dni tych kolejnych lat był wspólny nurt, konsekwentnie rozbudowywany wspólny mianownik. Najlepiej odzwierciedla go sama nazwa — Tydzień Eklezjologiczny. Z siedmioma dniami tych Tygodni bywało różnie, wszystkie jednak były na pewno „eklezjologiczne”. Eklezjologiczne czyli zakorzenione w Kościele — powszechnym i lokalnym — ogarniające swą refleksją rzeczywistość świata jako środowiska życia i działalności tego Kościoła.

Tak rozumiana eklezjalność wiązała kolejne Tygodnie z naszą konkretną, polską sytuacją społeczną i historyczną. Różne formy uzależnienia, zewnętrznego nacisku i zagrożenia określały granice możliwości realizowania uchwał soborowych. Tygodnie lubelskie, z wszystkimi swymi zaletami i wadami, nabierały znaczenia jako jeden z nielicznych wolnych i publicznych ośrodków rozwoju myśli soborowej, jako miejsce dialogu młodych polskich katolików.

Tegoroczny Tydzień Eklezjologiczny odbywał się pod hasłem *Imiona chrześcijańskiego uczestnictwa. W XV lat po Soborze*. Jego charakter i przebieg były w znacznym stopniu wypadkową wymienionych wcześniej elementów. I on pozostawał „dzieckiem Soboru”. Był z pewnością „eklezjologiczny” i zarazem zakorzeniony w konkretnej sytuacji społecznej i historycznej. Tym razem jednak to zakorzenienie przerosło jakby to, co było przez nie warunkowane.

Wydarzenia sierpniowe, mimo że trochę już oddalone w czasie, (XVI T. E. odbywał się w dniach od 9 do 12 października) bardzo silnie wpłynęły na jego przebieg. „Cień burzliwego sierpnia” padał i na salę, w której odbywała się większość imprez. Potęgowały go wypadki, dziejące się właśnie na KUL-u: strajk w Towarzystwie Naukowym, powstawanie nowych związków zawodowych i nowych organizacji studenckich. W tej atmosferze wszystko zmieniało swoje znaczenie, dokonywało się w niej przewartościowanie dotychczasowych postaw i przymysłów. To, co jeszcze trzy, cztery miesiące wcześniej byłoby oryginalne, odważne, głębokie itp. teraz poddane zostało surowemu osądowi. Nie był to jednak osąd słuchaczy, lecz swoista „próba czasu”. Nie chodzi nam teraz o analizowanie jej wyników, chcemy jednak, przed szczegółowym zreferowaniem przebiegu kolejnych dni Tygodnia, podkreślić jego specyficzny kontekst. Zanim relacja ta dotrze do czytelników, wiele może się jeszcze zdarzyć. Inaczej, bo z pewnej perspektywy i bogatsi o nowe doświadczenia, oceniać będziemy wydarzenia lipca i sierpnia roku 1980. Inaczej będziemy również patrzeć na XVI Tydzień Eklezjologiczny — warto jednak pamiętać, jak bardzo teraźniejszość była w nim obecna.

„OBECNOŚĆ CHRZEŚCIJANINA W KOŚCIELE”

Rozważanie w 15 lat po Soborze problemu zaangażowania w Kościół (ks. dr Roman Rogowski — *Kościół a zaangażowanie. W 15 lat po Soborze*) kieruje naszą uwagę ku trzem drogom uczestnictwa i odpowiedzialności, zgodnym z potrójnym wymiarem życia chrześcijańskiego. Zwrot ku Bogu oznacza przyjęcie misji ewangelizacji, „uchrystusowania”, włączania w Kościół każdego człowieka. Jego następstwem jest zaangażowanie w odnowę Kościoła, aby w Bożej wspólnotie podjąć odpowiedzialność dojrzałego zaangażowania w życie wielkiej rodziny ludzkiej, ojczyzny.

Rozważając powyższy temat red. Andrzej Wielowieyski stwierdził w swoim referacie (*Jan Paweł II — program polskiego zaangażowania katolickiego*), iż „program zaangażowania chrześcijańskiego i wynikające z niego wnioski praktyczne dla świeckich katolików i duszpasterstwa były i musiały być inne kilka miesięcy temu, a inne są i muszą być dzisiaj, ponieważ inna jest sytuacja, a zasady pozostają takie same”. Dla Jana Pawła II tymi podstawowymi zasadami są: katecheza, teologia dla człowieka, integralność widzenia spraw ludzkich, podkreślanie znaczenia kultury narodowej oraz służebność Kościoła. W świetle tych zasad nasze zadania powinny koncentrować się przede wszystkim wokół ochrony i rozwoju kultury narodowej, pogłębiania świadomości historycznej oraz wokół tworzenia kultury etycznej i więzi społecznej.

Jednak tworzenie więzi społecznej to nie tylko jedno z naszych zadań. Jest to również pewna aktualnie dziejąca się rzeczywistość — po prostu solidarność. Dlatego też red. Wielowieyski mógł połączyć hasła ogólne z odwołaniem się do aktualnej sytuacji, zwłaszcza do niedawnych wydarzeń w Stoczni Gdańskiej, których był bezpośrednim uczestnikiem. Teraźniejszość nie była tylko ilustracją jego tez, lecz pokazywała konkretne zadania.

Odpowiedź na tytułowe pytanie referatu red. Marka Skwarnickiego *Czy spełnione nadzieje na obecność i podmiotowość chrześcijanina w Kościele?* nie jest, jak zauważył autor, łatwa bez sprecyzowania, w jakim zakresie nadzieje te mogły być spełnione. W sferze doktrynalnej spełnił je (zwłaszcza gdy chodzi o status świeckich) Sobór, lecz wcielenie w życie nauki soborowej pozostaje problemem. Zdaniem referenta „katolicyzm ludowy” lepiej przygotował wewnętrznie Kościół polski do jej przyjęcia od wielu innych Kościołów, także zachodnich. „Katolicyzm ludowy” nie oznacza ludowości ale zaangażowanie, obecność, podmiotowość — odczuwali ją strajkujący w walce o prawa człowieka robotnicy — świadomość

eklezyjną, poczucie się Kościołem (doświadczone także w czasie pielgrzymki Jana Pawła II do Polski).

Spostrzeżenie to nie pomniejsza wagi wielu problemów Kościoła polskiego: niedokształcenia tegoż katolicyzmu ludowego, niedokreślenia roli laikatu i funkcji powszechnego kapłaństwa wiernych. Drugi z nich jest trudnością typową dla Kościoła Powszechnego w okresie posoborowym. Nauka Soboru określa bowiem wiernych nie jako przedmiot lecz podmiot duszpasterstwa, co rodzi pytanie o rolę hierarchii w Kościele — podczas gdy w przedsoborowej wizji Kościoła problemem była rola świeckich. Dowartościowanie świeckich wywołało kryzys tożsamości i świeckich i duchownych, powstało w związku z nim wiele eklezjologii niezgodnych z Magisterium (wymienić tu można pewne aspekty teologii wyzwolenia czy też teologii Hansa Künga). W Polsce sytuację komplikuje znacznie wprowadzony przed 40 laty zakaz stowarzyszania się (Dekret o Apostolstwie Świeckich bardzo akcentuje rolę stowarzyszeń w wyrabianiu świadomości eklezyjnej). Próba pozytywnego rozwiązania tych problemów są u nas oazy, duszpasterstwa akademickie, pielgrzymki, Sacrosong, odnowiony ruch liturgiczny. Istnieją więc mimo wszystko przesłanki, by zgodzić się z odpowiedzią autora na tytułowe pytanie, w której stwierdził, że „prawdziwa, podstawowa nadzieja płynąca w istocie rzeczy z miłości do Boga — by pełniej, z poczuciem własnych praw i obowiązków przyjmowanych z chrztem, bierzmowaniem, sakramentem małżeństwa czy kapłaństwa, pełnić wolę Boga w odnawiającym się wewnętrznie Kościele, a przez Kościół i w świecie — spełnia się coraz bardziej”.

Tego samego dnia, po referatach popołudniowych odbyła się dyskusja w grupach na temat: *Nasz wkład w życie Kościoła*. Podsumowaniem jej było wieczorne spotkanie z ks. biskupem drem Władysławem Miziołkiem, przewodniczącym Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Ogólnego. Przedstawiciele grup referowali przebieg wymiany zdań na poszczególnych spotkaniach oraz przekazywali ks. biskupowi pytania sformułowane przez dyskutantów. Na pytania te, oraz inne, zadawane z sali, ks. biskup odpowiadał „na gorąco”, co stworzyło ciepłą, pełną autentyczności atmosferę.

„WPISANI W POLSKĄ RZECZYWISTOŚĆ”

Spoleczno-kulturowy kontekst zaangażowania chrześcijańskiego próbował opisać ks. dr Kazimierz Ryczan (KUL). Specyfiką polskiej religijności jest głęboki szacunek dla dziedzictwa, nadający jej rysy „tradycyjne”, często piętnowane — niesłusznie, bo przynoszą one przecież owoce zaangażowania. Historyczna rola duchowieństwa i hierarchii w Polsce stawia je wciąż jeszcze w

sytuacji „uprzywilejowanej”, a nawet w funkcji przywódczej — co budzi tendencje nierzadko odmienne od postulowanych przez Sobór przemian ku dowartościowaniu świeckich.

Religijność polska styka się z rzeczywistością socjalistyczną. W okresie „błędów i wypaczeń” walczone u nas z religią metodami mechanicznymi, później psychologicznymi. W wyniku tego zderzenia pojawiły się nowe schematy działania i myślenia: kryptochrześcijaństwo, relatywizm prawdy, powstały zagrożenia dla hierarchicznej struktury Kościoła.

Często powracające w rozważaniach Tygodnia pytanie o stan zaangażowania świeckich w życie Kościoła w Polsce postawił red. Jan Turnau (*Dlaczego tak mało się angażujemy?*). Opierając się na wielu przykładach wykazał on, iż mimo rozwoju rozmaitych grup i wspólnot zbyt małe jest zaangażowanie świeckich w wewnętrzne struktury Kościoła (rady parafialne, funkcje liturgiczne, pomoc katechetom) oraz w życie parafii potrzebujących społecznego aktywu. Ten brak zaangażowania domaga się pozytywnych wskazań co do sposobu jego rozbudzenia. W odpowiedzi na tę potrzebę red. Turnau przedstawił „dekalog działacza społecznego”.

Kościół wpisany w polską rzeczywistość pyta również o *Oblicza chrześcijańskiej obecności w życiu narodu* (tytuł referatu ks. dra Mieczysława Brzozowskiego). Ponieważ o trwaniu narodu lub jego zamieraniu decydują liczne więzi kulturowe (a nie tylko język czy terytorium) — czyli to wszystko „czym naród żyje, co kocha, co kształtuje jego sposób myślenia i działania”, jest to pytanie o zaangażowanie w pogłębienie więzi narodowych. Ks. dr Brzozowski uwypuklił tu znaczenie następujących czynników:

— wiara katolicka, zwłaszcza na przestrzeni ostatnich 200 lat, pełniła również funkcję zasadniczej więzi kulturowej, była ostoją narodu, czego swoistym potwierdzeniem był krzyż postawiony w sierpniu w Stoczni Gdańskiej im. Lenina;

— hasło walki o niepodległość zawsze jednoczyło naród, a pragnienie wolności niwelowało różnice między Polakami. W związku z tym potrzebą chwili jest pogłębienie szacunku dla wolności innych narodów. To, co prowadzi do nienawiści polsko-ukraińskiej, polsko-niemieckiej i polsko-litewskiej budzi niepokój o losy naszego narodu;

— życie narodu zależy od poziomu świadomości historycznej. Nie bez powodu w okresie zaborów tępieno świadomość historyczną (przede wszystkim za pomocą cenzury i szkolnictwa).

— troska o poziom moralny; zasady moralności chrześcijańskiej stanowią integralną część kultury polskiej;

- twórczość artystyczna: przykładem są utwory Czesława Miłosza z uwagi na ich charakter i wymiar moralny;
- wielki szacunek dla pracy jest także elementem konstytutywnym kultury polskiej. Praca, o ile nie traciła charakteru sakralnego stając się tylko produkcją, zawsze leżała u podstaw narodowej więzi. Poszukiwanie miejsca pracy w ludzkiej drodze do Boga wiąże się w Polsce z walką o uczestnictwo pracujących w podziale wytworzonych dóbr. Dlatego aktywność w nowych związkach zawodowych jest też konkretnym zaangażowaniem w życie narodu.

„MINIMALIZM CZY MAKSYMALIZM CHRZEŚCJAŃSKI”

Odwołanie się do myśli Norwida okazało się odkryciem znajdujących się w niej rozwiązań problemów, które dziś odżywają. Głos ks. dra Antoniego Dunajskiego — *Chrześcijańska obecność — zamyślenia nad wybranymi tekstami C. K. Norwida* — był więc wyczytaniem z wybranych tekstów Norwida tego, co narosło na nich pracą jednego wieku, a zwłaszcza ostatnich miesięcy.³

Prof. Stanisław Stomma za punkt odniesienia swego referatu wygłoszonego tego samego dnia, a zatytułowanego *W 30 lat później*, użył swój własny artykuł, opublikowany w „Znaku” nr 3 z roku 1946, pt.: *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*. Poświęcony był on sytuacji Kościoła na początku nowego etapu historycznego — powojennej Europy, i w jej ramach — Polski Ludowej. Autor uznał swoją tezę sprzed lat 34 (nie przyjmować starcia na płaszczyźnie społecznej, lecz na płaszczyźnie kultury, problemów moralnych i koncepcji człowieka; nie na przedpolach lecz na pozycjach ostatecznych) za słuszną, poza niewielkimi korekturami (zbyt pesymistyczna ocena katolicyzmu francuskiego i przeceniania ofensywnej siły ideologii marksistowskiej). O ile jednak ocena rzeczywistości powojennej potwierdza się również z perspektywy trzydziestu kilku lat, to obecnie sytuacja uległa daleko idącym przemianom — marksizm utracił dynamikę, zmieniło się społeczeństwo polskie, wzbogaceniu uległa nauka społeczna Kościoła i dlatego teza wymaga w odniesieniu do dnia dzisiejszego ponownego sformułowania. W naszej konkretnej sytuacji potrzebny jest dziś, według prof. Stommy, „ruch odwagi cywilnej” przetwarzający społeczeństwo swoistą pracą u podstaw, postawą chrześcijańską, którą się głosi i praktykuje.

Kontynuacją tematu podjętego w trzecim dniu Tygodnia Eklezjologicznego było spotkanie z prof. Januszem Pasierbem. Przedstawił on, w jaki sposób alternatywa: minimalizm czy maksymalizm

* Tekst referatu ks. Dunajskiego publikujemy w całości w niniejszym numerze.

jest rozwiązywany w poezji, wiele miejsca poświęcając osobie i dziełu Czesława Miłosza (ogłoszenie o przyznaniu mu literackiej nagrody Nobla miało miejsce właśnie w czasie trwania Tygodnia). Następnie ks. Pasierb przedstawił własne wiersze, częściowo dotąd nie publikowane.

„AULA MŁODYCH CHRZEŚCIJAN”

Niedzielną Aula Młodych Chrześcijan była miejscem wymiany doświadczeń różnych grup ukazujących swoje drogi zaangażowania chrześcijańskiego. Uczestnicy Tygodnia zapoznali się z programami i działalnością duszpasterstw akademickich, oaz, neokatechumenatu, Towarzystwa Przyjaciół KUL-u, grup: „Troska o Życie” (akcja przeciwko przerywaniu ciąży), „Muminki” (duszpasterstwo chorych i upośledzonych (a także grupy skupionej wokół pisma *Spotkania*)). Od stylu prezentacji tych grup odbiegało wyraźnie wystąpienie młodych przedstawicieli środowiska PAX, sformułowane w postaci deklaracji własnego stanowiska w sytuacji posierpniowej. Ktoś z uczestników Tygodnia określił ich, za Stefanem Kisielewskim, mianem „opozycjonistów ostatniej godziny”. Można by poprzestać na samym odnotowaniu ich wystąpienia, gdyby nie zawarte w nim wieloznaczne treści i pojęcia. Abstrahując od przesłanek z jakich wynikają przedstawione przez nich wnioski i od bardziej analitycznej oceny zaangażowania PAX-u, która pozwoliłaby na te wnioski spojrzeć głębiej, nie można nie zgłosić zastrzeżeń do szeregu użytych w nich sformułowań. Nie bardzo wiadomo, na czym polegać ma nadal postulowana przez PAX „wieloświatopoglądowość”. Pojęcie to, jak uczy ostatnich z górą trzydzieści lat, nigdy nie zostało jasno określone, a w sensie dosłownym jest raczej frazesem niż nośnikiem treści. Trudno bowiem wyobrazić sobie, jak można postulować coś, co jest faktem i niekwestionowaną rzeczywistością. Natomiast w tym znaczeniu, na jakie zwrócił uwagę Andrzej Micewski, tj. „uznania różnic światopoglądowych za główny podział ideowy w społeczeństwie” jest ono utopijne i pozbawione sensu. Równie trudno uzmysłowić sobie, na czym ma polegać „chrześcijaństwo inspirowane socjalizmem”. Wewnętrzna sprzeczność zawiera w sobie też kolejne hasło młodych przedstawicieli PAX-u: „nacisku na władzę, ale nie wbrew władzy”. Poprzestając na tej wzmiance trzeba stwierdzić, że taki program zaangażowania, zwłaszcza na tle dyskusji o zaangażowaniu prowadzonych w ciągu całego Tygodnia, szczególnie zaś na tle wystąpień innych grup młodych katolików, takich jak grupa „Spotkań”, był wyraźnym dysonansem — tym bardziej przykrym, że powstałym w finale poważnej refleksji nad istotnymi problemami Kościoła „tu i teraz”.

NAZWANIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ OBECNOŚCI

„Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napełniający okrąg ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych. Wiara bowiem wyjaśnia wszystko nowym światłem i ujawnia Boży zamysł odnośnie do pełnego powołania człowieka”...⁴ W ten sposób, językiem *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w Świecie Współczesnym* można określić usiłowanie odnalezienia imion chrześcijańskiej obecności, które jest udziałem Kościoła posoborowego, w szczególnej zaś mierze Kościoła polskiego ostatnich dwóch lat. Mieści się w nim także refleksja XVI Tygodnia Eklezjologicznego. Zrozumiałą jest rzeczą, że z uwagi na to, co przyniósł sierpień, refleksja ta musiała skupić się w pierwszej kolejności na polskim „tu i teraz”, oprzeć się na doświadczeniach Kościoła lokalnego. Zarazem jednak narzuca się konieczność odniesienia jej do sytuacji Kościoła Powszechnego, tym bardziej, że nie może ona nie uwzględniać daty 16 października 1978 roku, szczególnego momentu, w którym doświadczyliśmy pełniej, co znaczy „sentire cum Ecclesia”. Nawet na podstawie tego skrótowego sprawozdania widać, że w rozważaniach Tygodnia zbyt słaby akcent położono na problemy Kościoła Powszechnego. Sytuacja skłaniała do zawężania perspektywy, ale czy uprawniała do rezygnacji z prób głębszego pojęcia pewnych istotnych wątków? Zbyt mało chyba mówiło się wprost o Soborze. A przecież on określa swoistość chrześcijańskiego zaangażowania dziś, swoistość dróg Kościoła w świecie współczesnym. Próba wyraźnego nazwania tej swoistości nie została podjęta; nie może być za nią uznany w każdym razie niezmiernie ogólnikowy referat ks. Rogowskiego — *Kościół a zaangażowanie. W 15 lat po Soborze*. Szkoda, że tak się nie stało, gdyż odwołanie się do Soboru, którego owocem po części jest także i sytuacja Kościoła polskiego, stworzyłoby możliwość przełamania ograniczeń myślenia, czasem trochę zaściankowego. Przede wszystkim zaś, pozwoliłoby skorygować pewne stare schematy rozumowania, których nie wyzbyliśmy się, na co często zwracali uwagę poszczególni referenci (np. w kwestii: świeccy a zaangażowanie w Kościele (red. red. Skwarnicki, Turnau). Bez takiej korektury nie jest chyba możliwe autentyczne życie Soborem i korzystanie z jego nauki. Ten brak odwołania się do Soboru odnotować należy jako paradoks XVI Tygodnia Eklezjologicznego.

⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* nr 11, op. cit., s. 545.

Drugi paradoks wiązał się z tym, że gwałtowność ostatnich wydarzeń (sięgając wstecz co najmniej października 1978 roku) stworzyła dla Kościoła w Polsce sytuację stawiającą opór wszelkiej refleksji, wymykającą się stosowanym dotąd kategoriom poznawczym. Sytuacja po prostu nas przerosła. Rzeczywistość zyskała jakby nowy wymiar, nieuchwytny, a dający nowe doświadczenie naszej tożsamości jako Kościoła i jako narodu. Wydarzenia, które tak zasadniczo zmieniły świadomość ludzi Kościoła w Polsce, należy z całą pewnością zaliczyć do tych, „które mieszczą w sobie prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych”. Dlatego też próba ich opisu, odwołania się do nich im bardziej w zamierzeniu autorów wystąpień miała być usystematyzowana i całościowa, tym bardziej chybiała celu. Nie tylko ogólne opracowanie ks. Rogowskiego, lecz także referaty ks. dra Kazimierza Ryczana — *Spoleczno-kulturalny kontekst zaangażowania chrześcijańskiego* i ks. dra Mieczysława Brzozowskiego — *Oblicza chrześcijańskiej obecności w życiu narodu*, aczkolwiek bogate w treści i zasługujące na miano omówień gruntownych, w całości rozczarowały. Odnosiło się wrażenie, że odsłaniają one prawdy już powszechnie znane, wyważają dawno otwarte drzwi — a nawet więcej, że to, czego dotyczą, jest od dawna oczywistym elementem codzienności. Podejście obiektywizujące, jakie reprezentowały, nie było ani inspirujące, ani nie dawało konkretnych wskazań. Nie stwarzało możliwości uchwycenia najbardziej żywego nurtu rzeczywistości, w której poszukiwano imion chrześcijańskiego zaangażowania. A przecież obecność, uczestnictwo możliwe jest o tyle, o ile spełniony jest powyższy warunek. Pod tym względem niezwykle trafnymi okazały się te analizy, które z założenia nie tyle były próbą syntezy, co raczej próbą dzielenia się własnym doświadczeniem (choćby same tytuły wystąpień nie zawsze na to wskazywały). Podejście podmiotowe umożliwiło lepsze rozwinięcie tematu Tygodnia. To ono pozwalało nadać imiona chrześcijańskiemu uczestnictwu. Na szczególną uwagę zasłużyły tu wspomniane opracowania redaktorów Andrzeja Wielowieyskiego i Marka Skwarnickiego, oraz ks. dr. Antoniego Dunajskiego. Wyłania się z nich pewien wspólny obraz chrześcijańskiej obecności. Uczestnictwo chrześcijanina wyrażać się może przez *solidarność*. Wskazał na to Jan Paweł II w encyklice *Redemptor Hominis* mówiąc, że wobec nieładu moralnego, jaki zaznacza się we współczesnym świecie, „szeroko rozumiana zasada solidarności musi być natchnieniem dla poszukiwania właściwych instytucji oraz właściwych mechanizmów”.⁵ Głównym celem referatu red. Wielowieyskiego było wskazanie, jak ta myśl Papieża została wcielona w życie w sierpniu przez

⁵ Jan Paweł II *Redemptor Hominis* nr 16, Poznań 1979, s. 35.

strajkujących robotników. Solidarność strajkujących zakorzeniona była w głębszym jeszcze doświadczeniu więzi określonym przez red. Skwarnickiego jako „poczucie się Kościołem, świadomość eklezjalna”, czego wyrazem była Msza św. odprowadzana w stoczni. Poszukiwanie dróg pogłębienia solidarności okazało się istotnym motywem czwartkowych dyskusji w grupach. Ujawniła się np. potrzeba znalezienia formy duszpasterstwa akademickiego bardziej sprzyjającej osobowym spotkaniom, a także stworzenia forum kontaktów między seminariami duchownymi.

Solidarność wyrażać się może pełniejszym zaangażowaniem świeckich w wewnętrzne sprawy kościelne. Do tego zachęca Soborowa nauka o Kościele (red. Skwarnicki).

Najpełniejsze określenie chrześcijańskiej obecności wyłoniła jednak wizja ukazana przez ks. Dunajskiego w oparciu o pisma Norwida. Zgodzić się trzeba z ks. Dunajskim, że „przywołanie postaci Norwida i jego tekstów, które powstały z górą sto lat temu, nie jest próbą ucieczki od spraw aktualnych za kotarę przeszłości”. Przeciwnie, właśnie ta poetycka wizja okazała się być najwłaściwszym nazwaniem doświadczeń, które były udziałem chrześcijanina „tu i teraz”.

Czy oznacza to, że wobec wymiaru historycznych wydarzeń, dziejących się na naszych oczach jesteśmy z naszymi ubogimi kategoriami poznawczymi bezradni? A może raczej wydarzenia te zaskoczyły nas, bo nie umieliśmy odczytać rzeczywistości i być obecnymi w realiach, z których wyrosły? Może „niezwykłość” ich dla nas jest skutkiem naszej niewrażliwości i braku uczestniczenia w „zwykłym” biegu rzeczy. Czy problemy nie do rozwiązania, pytania, na które brak odpowiedzi nie powstały dlatego, że my, ludzie Kościoła, nie dostrzegaliśmy dotąd należycie pytań ukrytych w „naszej” codzienności? A przecież „Kościół ma zawsze obowiązek badać 'znaki czasu' i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby móc, w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia, odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz ich wzajemnego stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości”.⁶ Albowiem zawsze zachowują moc słowa Chrystusa: „Obludnicy, umiecie rozpoznawać wygląd ziemi i nieba, a jakże obecnego czasu nie rozpoznajecie?”⁷

Grzegorz Dobroczyński S

Piotr Jasiński S

⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie społecznym* nr 4, op. cit., s. 539.

⁷ Łk 12, 56.

CZŁOWIEK JAKO PODMIOT CZY CZŁOWIEK JAKO FUNKCJA?

Ostatnio wydana książka profesora Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Zdzisława Cackowskiego, jest najnowszą pozycją z dziedziny antropologii filozoficznej polskiego marksizmu*. Jest to równocześnie najpoważniejsza — jak dotąd — praca Autora znanego dotąd przeważnie z opracowań typu podręcznikowego.¹ *Człowiek jako podmiot działania...* jest bardzo obszerną monografią na temat bytu ludzkiego oglądanego w aspekcie swoście pojmowanego aktywizmu. Książka ta jest próbą odświeżenia tradycyjnych tez marksistowskich przy pomocy behawioralno-cybernetyzującego sposobu podejścia do problemów antropologicznych, uwidocznia także dużą, choć wybiórczą co do orientacji erudycję Autora; jednakże staranna lektura tej pozycji ujawnia pewną statyczność zarówno w płaszczyźnie merytorycznego twierdzenia o rzeczowych układach w bycie ludzkim i na zewnątrz niego, jak i w płaszczyźnie od dawna dyskutowanych aporii marksistowskich (problemy: praktyki, koncepcji teorii poznania, istoty człowieka itp.). Niejaką nowość w tej książce stanowi z jednej strony przychylne otwarcie się na niektóre poglądy francuskiej szkoły historycznej (m. in. Durkheima, Lévi-Bruhla, Meyersona), z drugiej zaś temperatura polemik (z Mumfordem; zwłaszcza jednak z filozofią człowieka Mieczysława Alberta Krąpca). Stylistyka książki nie jest jednolita. Obok fragmentów o klarownym charakterze teoretycznym (naukowo-filozoficznym), znajdują się w niej rozdziały o tendencji światopoglądowo-popularyzatorskiej, a także ustępy o silnym walorze ideologicznym. Rzec ukazała się w wydawnictwie „Książka i Wiedza”.



Są dwie szkoły (traktując z grubsza) pisania monografii z podbudową historyczną. Jedna wykład poglądu autora poprzedza prezentacją najważniejszych stanowisk w danej dziedzinie. Na tle tych stanowisk dopiero rysowany jest system własnych poglądów; także krytyka stanowisk historycznie danych, przeprowadzana wtedy najczęściej metodologicznie (przynajmniej) niezależnie od tych poglądów, jest krytyką immanentną. Drugi sposób konstruowania monografii traktuje stanowiska zastane w tradycji rzeczowanego tematu

* Zdzisław Cackowski. *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*. Warszawa 1979, stron 760.

¹ Por. Z. Cackowski, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1966; tenże: *Główne pojęcia materializmu historycznego*. Warszawa 1974; tenże: *Jedność i wielość, Działanie i poznawanie*. Wykłady. Warszawa 1975.

bardziej instrumentalnie. Rozpatruje je po przedstawieniu poglądów samego autora monografii oraz w świetle tych poglądów; systemy historycznie dane pełnią wtedy funkcję jawnie służebną: już to popierając pozytywnie system myśli autora, już to w sposób negatywny (przez polemikę) służąc wyprecyzowaniu i wyostreniu tego systemu. Pierwsza szkoła jest charakterystyczna dla analitycznego nurtu pisanstwa filozoficznego, także dla dbałych o metodologiczną poprawność reprezentantów tomizmu; druga wiąże się z silną normatywnością teoretyczną poglądów. W tym drugim nurcie budowy monografii znajduje się najnowsza książka Zdzisława Cackowskiego.

Składa się ona z trzech części. Część pierwsza i najobszerniejsza (410 stron) jest wykładem tez marksistowskich z dziedziny antropologii filozoficznej przeprowadzonym w dwóch aspektach: epistemologicznym oraz ontologicznym. Znane opozycje pojawiające się w tych sferach filozofii człowieka: praktyka—teoria, przedmiot—podmiot, świadome—nieświadome, psychiczne—fizyczne itp. próbuje się tutaj zunifikować za pomocą swoistego holizmu, na który składają się reguły dialektyczne oraz opis zdarzeń i fenomenów przy użyciu eksplikującego języka cybernetyki, teorii informacji i komunikacji, psychologii eksperymentalnej i behawioralnej. Główne zagadnienia szczegółowo omawiane tutaj to: autokreacja i samopoznanie, poznanie praktyczne a teoretyczne, poznanie a świat materialny, poznanie potoczne a naukowe, istota psychiki i człowieka, natura a kultura. Część druga poświęcona jest tak eksponowanej obecnie na epistemologii i metodologii teorii twórczości (problem heurazy, odkrycia naukowego itp.). Część ta w odróżnieniu od poprzedniej, stanowiącej próbę oryginalnej — choć nieco eklektycznej — eksplikacji zagadnień jest w większości selektywnym referatem dwóch pozycji antropologiczno-psychologicznych wydanych w Moskwie² oraz korespondujących z nimi poglądów psychologów z francuskiej szkoły historycznej (I. Meyerson, J. P. Vernant, M. De-tienne) i eksperymentalnej (H. Pieron, J. F. de Ny). Gęsty od szczegółowych analiz, przykładów i wyników badań antropologiczno-kulturowych referat jest zorientowany na weryfikację tez materializmu historycznego, z których główną jest teza o społecznym charakterze istoty człowieka. Część trzecia jest polemiczna. Przedstawia w pewnym zarysie dwie różne od marksistowskiej koncepcje człowieka: najprzód koncepcję amerykańskiego antropologa i filozofa L. Mumforda, który kwestionuje akcentowaną mocno przez marksistów rolę materialnych narzędzi w procesie antropogenezy, zaś wy-bija na plan pierwszy funkcję tzw. „nadrozwoju mózgu” przeja-

² *Nauczonoje tworczestwo*. Pod red. M. G. Jaroszewskiego i S. P. Mikulińskiego. Moskwa 1969; *Problemy nauczonoego tworczestwa w sowremiennojj psichologii*. Pod red. M. G. Jaroszewskiego. Moskwa 1971.

wiającego się w działalności symbolicznej; następnie koncepcję M. A. Krapca, która człowieka traktuje jako byt specyficzny pośród innych bytów realnie istniejących; źródła tej koncepcji tkwią w filozofii Tomasza z Akwinu.³ Cackowski dyskutuje z tymi dwoma blokami poglądów, przy czym — jak sam pisze (s. 24) — „polemika jest szczególnie ostra w rozdziale ostatnim”; rozdział ten poświęcony jest tomistycznej filozofii człowieka M. A. Krapca (ową polemiką zajmuje się ostatnia część niniejszej recenzji).

Książka Cackowskiego nosi w sobie rezultaty długoletnich dociekań i osobistych nieraz przemyśleń epistemologa i filozofa człowieka i, mimo ściśle marksistowskiego kontekstu wszystkich rozpatrywanych problemów, znajdują się w niej twierdzenia i konstatacje, nad którymi warto się twórczo pochylić, a nawet pod którymi warto się podpisać nie będąc marksistą. Do takich należy rozdział 7 „Praktyczne i pozapraktyczne poznanie”, a zwłaszcza jego paragraf dotyczący filozoficznego poznania (ss. 340—344). Rys praktyczny marksistowskiego nastawienia poznawczego w tym wypadku znacznie usprawnia analizę i uwrażliwia na istotę zagadnienia. Dobrze uwyraźniona zostaje mądrościowa funkcja wiedzy filozoficznej; ciekawość i przekonanie o słuszności budzi zarysowanie praktycznej roli filozofii jako zależnej od „skali ludzkiego działania” (s. 340). Podobnie ciekawie i oryginalnie przedstawia się rozdział 8, referujący i proponujący — Cackowski jest tu bodaj pierwszym w polskiej literaturze marksistowskiej, który twórczo podszedł do tego problemu — na temat kontynualizmu i dyskontynualizmu poznawczego. W dwóch kwestiach mieszczących się pod tym hasłem: stosunku poznania potocznego do naukowego oraz ciągłości albo skokowości wiedzy na osi historycznej Autor przedstawia kontynualistyczne rozwiązanie (ss. 384—408). Filozofa klasycznego szczególnie może zainteresować dyskurs związany z tezą końcową: „Poznanie potoczne nie różni się istotnie od naukowego” (ss. 384—387); zdanie to jest zgodne zarówno z sądem współczesnego filozofa nauki, jak i tomisty czy analityka. Inspirująco także eksplikuje Cackowski szereg problemów używając w tym celu swojego holizmu interpretacyjnego.⁴ Całościowe podejście do fenomenu człowieka, poznania, twórczości itp. — tak charakterystyczne dla tej książki — pokazuje dobre rezultaty, jak się zdaje, przy opisie i wyjaśnianiu sprzężeń, oddziaływań i uwarunkowań, jakie

³ Mieczysław Albert Krapiec OP — rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, metafizyk i filozof człowieka, współtwórca nurtu polskiej filozofii zwanego obiegowo acz nieprecyzyjnie tomizmem egzystencjalnym, twórca oryginalnej antropologii filozoficznej w tym nurcie. Wiele publikacji, głównie z nich to: *Metafizyka* (Poznań 1966, Lublin 1978), *Ja — człowiek* (Lublin 1974).

⁴ Do sprawy holizmu wrócimy poniżej.

zachodzą pomiędzy człowiekiem a jego otoczeniem przyrodniczym i kulturowym (rozdział 3 „Środowisko naturalne a środowisko ludzkie”, zwłaszcza ss. 122—143).

Na tle tych twórczych rozważań systematycznych zdecydowanie gorzej wypada część (druga) referująca książki. Zwłaszcza prezentacja francuskiej szkoły determinizmu historycznego (ss. 521—604) obciążona szczegółami empirycznych opisów kultów i zachowań kulturotwórczych, historycznych przykładów, barwnych i plastycznych detali obyczajowych, zawierająca wielość cząstkowych konkluzji i czysto ilustracyjnych cytatów — wydaje się być zbyt mało selektywna, a przez to niefunkcjonalna teoretycznie w kontekście tej — filozoficznej wszakże — książki. Istota myśli filozoficznej, której weryfikacja była celem rozdziałów części drugiej, rozplywa się w szczegółach i literalnych długich przytoczeniach, które przeważają na tych przeszło 80 stronach pracy Cackowskiego.

Jak wspomnieliśmy już, systemowa strona rzeczonej książki wyklada się w dwu płaszczyznach: teoriopoznawczej i ontologicznej. Chcemy obecnie zająć się pewnymi charakterami tych płaszczyzn; sądzimy, iż są to charaktery centralne dla sposobu filozofowania Cackowskiego oraz dla waloru merytorycznego jego stanowiska. Momenty te jednocześnie tkwią w „sercu” metody i systemu marksistowskiego. Nazwaliśmy je: język cybernetyczno-behawioralny; problem podmiotu i przedmiotu; koncepcja epistemologii — są to sprawy płaszczyzny teoriopoznawczej. Dalsze to: holizm ontologiczny i problem istoty człowieka — należą one do wymiaru ontologicznego; ostatnia z tych spraw wiąże się ściśle z polemiką z Krapcem, której także poświęcimy osobną uwagę.

JĘZYK CYBERNETYCZNO-BEHAWIORALNY

Jest trwałą tendencją marksizmu łączenia swego języka specyficznego z językiem innych dyscyplin naukowych, a nawet wchodzenie w pewien „ostrożny mariaż” z innymi kierunkami filozoficznymi. Przykładem drugiego typu asymilacji może być marksizm Althussera (strukturalizujący), Marcusego (freudyzujący i heglizujący) czy młodszego Płuzańskiego (teilhadyzujący); przykładem unifikacji językowej pierwszego typu jest m.in. Cackowski. Tradycyjna problematyka marksistowska — zwłaszcza ta część diamentu, która zawiera problematykę epistemologiczną — przetransformowana jest w omawianym dziele na język cybernetyki szeroko pojętej oraz (rządziej) na język psychologii behawioralnej. W opisie procesu, struktury i zawartości aktu poznawczego dominuje terminologia: kanał informacyjny, sprzężenia, oddziaływania, regulacja,

emisja, pasma czynności, układy samosterujące, obwody peryferyjne i centralne itp.⁵ Pomijając fakt, iż większość tych terminów funkcjonuje w książce bez definicji czy choćby sprecyzowań kontekstowych (a przecież ze względu na różnicę aspektów nie można używać sensów technicznych teorii informacji oraz psychologii w systemie filozoficznym teorii poznania czy działania), to nasuwają się dwie przynajmniej wątpliwości co do celu tego zabiegu. Pierwsza wiąże się z groźbą *petitio principii* tak zbudowanej teorii poznania. Marksistowska epistemologia Cackowskiego jako podstawę metodologiczną posiada nie tylko silne założenia pozabazowe z płaszczyzny ontologii (materialna jedność świata, dialektyczność zmian w rzeczywistości itd.), ale także założenia rzeczowe i „odziedziczoną” metodę cybernetyki i behawioryzmu. A wobec tego gnozeologia będąca filozofią i mająca uzasadniać i usprawiedliwiać celowość poznawczą nauk szczegółowych (Cackowski mówi na stronie 11: „filozoficzna teoria poznania docieka źródeł konieczności poznania”) — przejmując i opiera się na przesłankach niektórych z owych nauk. *Petitio principii* w postaci „kołowacizny”, jak mówił Sextus Empiryk. Stary zarzut Ingardena i Antoniego B. Stępnia stawiany scjentyistycznym teoriom poznania zachowuje tutaj swoją moc.

Drugim powodem wątpliwości jest efektywność deskryptywna takiej modernizacji języka epistemologii. Okazuje się po rozumiejącej analizie tekstu, że opis „cybernetoidalny” czy „behawioroidalny” fenomenowi poznania nie przyczynia się wcale do wzbogacenia interpretacji lub melioryzacji wyjaśniania tego fenomenu. Wręcz przeciwnie: komplikuje dyskurs przez wprowadzenie do niego wielu nowych struktur i pojęć pośredniczących epistemologicznie, zaciemnia obraz procesu poznawczego, utrudnia jego „odczytanie”. Jako przykład może posłużyć próba takiej transformacji dokonanej (ss. 11 nn.) na koncepcji aktu poznawczego będącej fragmentem teorii odbicia. Wprowadzenie przez Autora „gnozeologii obwodowej” lub „dwufazowej”, „dwukanałowych” oddziaływań człowieka ze światem i innych pojęć z dziedziny teorii informacji nie prowadzi w konsekwencji do żadnej istotnej teoriopoznawczej innowacji w interpretacji przebiegu aktu poznania. Dynamika aktu posiadająca rytm czterofazowy: receptywności odprzodmiotowej — aktywności podmiotu — fazy poznania asertywnego — i wykorzystania w sposób aktywny rezultatu tego poznania (w praktyce marksistowskiej lub pojesis Arystotelesa) istnieje w książce Cackowskiego; taka sama dynamika występowała w teorii speciei i intelektu czynnego u scholastyków, tę samą strukturę poznania akcentował w teorii odbicia Lenin.

⁵ Zob. ss. 11—14, 31—41, 45 nn. Na stronach 144—196 następuje częściowe wyjaśnienie takich terminów jak regulacja, kod, informacja, entropia czy negentropia, jednakże przychodzi ono przy lekturze o wiele za późno.

Można wreszcie mówić o metaforyczno-unaoczniającym charakterze języka „cybernetoidalnego”, o wielofunkcyjności jego znaczeń, o jego relewantności w stosunku do różnorako złożonej rzeczywistości poznawczej. Należy przyznać, iż opis za pomocą tego języka sfer działania człowieka wymagających w sposób istotny podejścia całościowego (holistycznego) — jak np. w swoiście, praksyistycznie pojmowanej filozofii życia — okazuje pewne pozytywne wyniki. Okazuje się także w książce *Człowiek jako podmiot działania...* Jednakże w większości zagadnień gnozeologicznych cybernetyczno-behawioralne podejście nadaje tekstowi posmak scjentyistycznej hermetyczności oraz zaciera linie graniczne pomiędzy tym, co istotne epistemologicznie, a tym co w tym aspekcie mniej ważne.

PROBLEM PODMIOTU I PRZEDMIOTU

Klasycznemu przeciwieństwu teoriopoznawczemu podmiotu i przedmiotu Zdzisław Cackowski zarzuca statyczność; sam posługuje się dialektyczną opozycją: podmiot poznający — przedmiot poznania. Podmiot w systemie tradycyjnym — mówi (ss. 5—6) oznaczał duchowość, przedmiot zaś — rzecz; w ujęciu dialektycznym opozycja ta ma wymiar funkcjonalny: podmiot to instrument działania resp. poznania nie zmuszający do samozwrotności („przeźroczysty” poznawczo); przedmiot to byt stawiający „opór” poznawczy, zwracający na siebie uwagę („nieprzeźroczysty”). Stąd wszystko może być — mówi Autor — podmiotem lub przedmiotem poznania; **człowiek** bowiem jest jednością wraz ze światem materialnym i w zależności od nastawienia lub potrzeby (Cackowski silnie akcentuje tę ostatnią) wszystko może mu posłużyć jako instrument poznania, wszystko także może stać na drodze poznania człowieka jako obiekt.

W tych kilku sformułowaniach mieści się pewna liczba nieporozumień i antagonizmów. Po pierwsze dystynkcja: duch — rzecz ma charakter ontologiczny (lub metafizyczny) nie zaś teoriopoznawczy, jak w przypadku zróżnicowania: „przeźroczyście” — „nieprzeźroczyście”. W klasycznych teoriach poznania dychotomia: podmiot—przedmiot posiada walor epistemologiczny, przynajmniej od Arystotelesa starannie odróżniany od waloru metafizycznego;⁶ ten pierwszy zwa-

⁶ Aby nie mnożyć nieporozumień, dodajmy, iż w znaczeniu ontologicznym różnorako można charakteryzować „podmiot”. Podmiot jako nośnik, podłoże cech przeciwstawia się cechom „noszonym”, niesamodzielnym w aspekcie formalno-bytowym. Jeszcze inaczej mówimy o przedmiocie jako o branych w sobie substancjach albo przypadłości (akcydensie). Czym innym jest przedmiot jako odkryty i zastany poznawczo; czym innym jako utwór. Przedmiot — konkret różni się istotnie od przedmiotu — abstraktu (idei). Nie respektując tych dystynkcji popada się w niebezpieczne kolizje metodologiczne. Pisali o tym wielokrotnie Meinong, Twardowski, Ingarden, ostatnio Stegmüller.

ny „osią poznawczą” (Krąpiec) zakłada element realnej informacji odprzedmiotowej, moment asercji od strony podmiotu oraz refleksyjność, w jaką wyposażony jest podmiot poznający. To właśnie dzięki refleksji nazywanej przez scholastyków *reflexio in actu exercito* podmiot poznający jest dostępny poznawczo samemu sobie i może uczynić siebie w każdej chwili przedmiotem odrębnego aktu poznawczego; tą refleksją „żywi się” epistemologia. Po drugie rozróżnienie Cackowskiego: przeźroczysty instrument — rzecz (zatrzymująca, „stawiająca opór” intencji poznawczej) i teza: wszystko może być przedmiotem lub podmiotem implikują co najmniej dwa założenia. Pierwsze z nich: każdy byt może stać się przedmiotem działania (materialnego); drugie to konsekwencja pierwszego: założenie monistyczno-materialistyczne i sensualistyczne.⁷

Nie zatrzymując się nad kwestią statusu metodologicznego i heurystycznego tych założeń, należy zauważyć, iż w takiej supozycji nie mieszczą się pewne przedmioty stanowiące dość obszerną dziedzinę; są to przedmioty odkrywane w sposób pośredni: przez znak, przez funkcję, wreszcie poprzez swoiste uniesprzecznienie istnienia jakiejś sfery bytowej. Wypadają z regionu owej dychotomii Cackowskiego lub ulegają daleko idącej deformacji ontologicznej takie przedmioty jak wartości: estetyczne, moralne, prawda o walorze niezmienności, nie mówiąc o Bycie Absolutnym. Po trzecie wreszcie efektywność dystynkcji: podmiot (narzędzie) — przedmiot („opór”) zależy, jak się wydaje, od takiej interpretacji rzeczywistości poznawczej, której zasadniczym „trzonem” jest dychotomia klasycznej teorii poznania: podmiot — przedmiot. Bez zrelacjonowania bowiem całego skomplikowanego (w opisie pomieszczonym w książce *Człowiek jako podmiot działania...*) procesu oddziaływań poznawczych do centrum epistemologicznego, które stanowi pierwotna receptywność (bierność) i wybór kąta widzenia (aktywność) podmiotu poznającego oraz równie pierwotne oddziaływanie realną faktycznością i narzucanie się struktury sensu przedmiotu poznawanego — nie zdoła się uniknąć relatywizmu teoriopoznawczego i pomieszczenia „warstw” poznawczych pełniących w tej koncepcji rolę „przeźroczystych” instrumentów.

Z problemem podmiotu poznającego oraz poznania w ogóle wiąże się marksistowski praxyzm. W wykładni profesora Cackowskiego problem ten nosi humorystycznie sformułowane przez niego miano „poparzonych paluszków”. Wszelkie doświadczenie, pisze

⁷ W niejakej opozycji do tych wywodów stoi wypowiedź Autora na stronie 672: „W moim przekonaniu marksizm traktuje człowieka podmiotowo”; przeciwstawia się dalej w tej wypowiedzi marksizm przedmiotowemu nastawieniu naturalizmu, tomizmu, a nawet (sic!) kartezjanizmu. Do klasycznej dystynkcji podmiot—przedmiot nawiązuje jednak także tytuł całej książki.

on, „jest o tyle źródłem wiedzy, o tyle tylko doświadczeniem poznawczym, o ile jest doświadczeniem życiowym, o ile jest związane z bólem lub satysfakcją, przykrością lub zadowoleniem” (s. 13). W innym miejscu zaś: „Podmiot poznania (...) jest przede wszystkim podmiotem działalności praktyczno-życiowej. Nad tą dopiero działalnością nadbudowana jest, tej działalności służy, z niej ostatecznie czerpie swą treść działalność poznawcza” (s. 30). Te twierdzenia przywołujące na myśl Pawłowa, ale także Watsona i Selye'go, są transformacją marksistowskiej tezy o immanentnym charakterze praktyki w stosunku do wszelkiego poznania. Charakter immanentny w niektórych ujęciach decyduje także o normatywności praktyki wobec poznania; tak jest w koncepcji Cackowskiego. Poznanie jest o tyle sobą, o ile orientuje człowieka w jego środowisku, o ile wiąże się z zachowaniem przynoszącym korzyść albo szkodę, resp. w wykładni hedonistycznej: przyjemność albo przykrość („poparzone paluszki”). Co więcej: behavior człowieka jest czynnikiem prymarnym w aspekcie wartości poznawczej. Poznanie („kanał oddziaływań słabych” wg terminologii tej książki) jest podporządkowane działalności praktycznej („kanałowi oddziaływań mocnych”)⁸, „tej działalności służy”.

Jak się wydaje, relatywizm teoriopoznawczy jest nieuchronną konsekwencją takich twierdzeń. Kiedy usuniemy z centrum całościowo ujętej struktury działania ludzkiego czysto teoretyczno-poznawcze jądro, to nie bardzo widać podstawę racjonalnego ukierunkowania i obiektywnej oceny owego działania. Każda ocena poznawcza — także ocena filozofa piszącego o procesie poznania — grzeszy wówczas swoistym „sytuacjonizmem”, ale „sytuacjonizm” ów dotyczy także mówienia o tej ocenie i o tym „sytuacjonizmie”. Wszelki relatywizm gnozeologiczny jest związany z błędem ciągu w nieskończoność.

Jest słuszną rzeczą holistyczne opisywanie działania ludzkiego. Człowiek w swym codziennym zachowaniu nie jest ani tylko podmiotem poznającym, ani też nie posługuje się samym czystym intelektem. Człowiek działa i poznaje całościowo: jest w tym działaniu uwarunkowany historycznie, kulturowo, społecznie, ekonomicznie i biologicznie. Jednakże, jak pisał Max Scheler, a niejednokrotnie także podkreślał Ingarden, odróżnienie owych „mocnych oddziaływań” praktycznych od „słabych oddziaływań” poznawczych jest równocześnie wskazaniem istotnej dla struktury człowieka przewagi sfery słabszej która ujmując i oceniając zarówno silniejszą sferę potrzeb i uwarunkowań, jak i samą siebie — stanowi o człowieczeństwie bytu ludzkiego.

⁸ Por. ss. 11—14.

KONCEPCJA EPISTEMOLOGII

Narzuca się pytanie: jaką koncepcję teorii poznania realizuje Z. Cackowski budując swoją „gnozeologię obwodową (dwufazową)”? Należy także zapytać o epistemologiczną wartość tej koncepcji. Sam Autor pisze, iż „przedmiotem teorii poznania jest proces poznania, jego konieczne i wystarczające warunki, jego przebieg oraz wyniki wraz z ich zastosowaniami” (s. 29). Celem tak pojętej epistemologii jest zrozumienie swoistości owego procesu poznawczego jako „pewnego rodzaju działalności” (s. 29).⁹ Ta aktywistyczna perspektywa wiąże się z traktowaniem poznania jako fenomenu „na przecięciu”. Poznanie nie jest u Cackowskiego wyodrębnioną, analitycznie lub fenomenologicznie strukturą swoistą, której właśnie ów *sui generis* sposób istnienia zapewnia autonomię zarówno w aspekcie ontologicznym (intelektualność) jak i gnozeologicznym (prawdziwość). Poznanie jest rozumiane tutaj jako „węzeł” aktywności człowieka „zawiązany” na przecięciu „mocnych oddziaływań” oraz „słabych oddziaływań” intelektualno-teoretycznych; „substratem materialnym ludzkiego myślenia — pisze profesor UMCS — jest ludzki świat biologiczno-społeczny” (s. 91). Poznanie jest zatem funkcją o wielu zmiennych; zmienne te posiadają w większości walor praktyczny. Jak się wydaje, teoria tak pojętego poznania, posługująca się mieszaną aparaturą filozoficzno-cybernetyczno-behawiorystyczną, może pełnić rolę dobrze wyjaśniającej nauki w odniesieniu do dziedziny poznania życiowo-praktycznego lub poznania codziennego. W tych szczegółowych obszarach poznania mamy do czynienia z poznaniem-amalgamatem łączącym w sobie w sposób istotny momenty praktyczne, teoretyczne, biologiczne, kulturowe, światopoglądowe, racjonalne, irracjonalne itd. Taka interpretacja gnozeologii Zdzisława Cackowskiego każe dostrzec w niej oryginalną i — po korygujących dyskusjach — wartościową próbę objęcia teoriopoznawczą penetracją sfer działalności ludzkiej, które dotąd rzadko tylko — ze względu na ich złożony i skomplikowany charakter — poddawały się analizie filozoficznej.

Jednakże taka szczegółowa teoria poznania, chcąc pretendować do miana filozoficznej, winna między innymi korzystać z rezultatów ogólnej epistemologii. Próba zastąpienia ogólnej teorii poznania przez teorię działania praktyczno-życiowego posługującą się metodą z gruntu scentystyczną napotyka z konieczności na szereg przeszkód takich jak: zbyt szerokie określenie specyfiki poznania, którego istota *sui generis* rozmyta zostaje w determinacjach biologiczno-spo-

⁹ Zob. tamże ss. 378 nn.

lecznych; funkcjonalistyczne traktowanie naczelnej wartości poznawczej — prawdy oraz jej kryteriów i inne.

HOLIZM ONTOLOGICZNY

Epistemologia zawarta w książce *Człowiek jako podmiot działania...* posiada silną podstawę założeń ontologicznych. Zgodnie z wykładnią marksistowską oraz ze specyficzną optyką przyjętą przez Autora, mówi on o ontologii człowieka, iż jest to „ekologiczny obraz materialnej struktury podmiotu ludzkiego” (s. 100). Jak wspominaliśmy już w niniejszym artykule, ów obraz od strony metodologicznej charakteryzuje się swoistym holizmem. Cackowski stara się zarówno patrząc na człowieka z punktu widzenia teoretyka poznania, jak i ontologa uwzględnić całość determinujących w tych aspektach byt ludzki uwarunkowań i powiązań. Mówi: „Przedmioty absolutnie izolowane są fikcjami ontologicznymi i epistemologicznymi” (s. 216). (Pozostawmy na marginesie uwagę, iż prawdziwość tego twierdzenia zależy od uznania pewnych założeń ustanawiających ważność dość wąskich obszarów ontologii i epistemologii. Wnikliwie te sprawy analizował Roman Ingarden w *Sporze o istnienie świata*¹⁰.) Stąd analizy kładące nacisk na jedność i wzajemne sprzężenie teorii i praktyki, podmiotu i przedmiotu, poznania pojęciowego i sensytywnego¹¹, bytu ludzkiego i jego środowiska.¹² Holizm marksistowski posiada, jak się zdaje, dwie charakterystyczne cechy, których nie ma np. holizm reprezentowany przez strukturalistów czy filozofów innych kierunków posługujących się tą metodą modelowania. Po pierwsze jest to holizm na bazie monistycznej. Teza materialistyczna jest podstawą sprzyjającą od strony ontologicznej rozpatrywaniu poszczególnych fenomenów ze świata materialnego w perspektywie całościowej i unifikującej. Przy takiej optyce jednak istnieją niejaki niebezpieczeństwa analizy. Nazwać je można „groźbą banalności” — wszystko bowiem jest powiązane ze wszystkim — oraz „groźbą rozmycia” specyfiki i istoty — ta ostatnia występuje realnie w *Człowieku jako podmiocie działania...* Druga cecha charakterystyczna holizmu marksistowskiego to związanie z dialektyką. Prawa dialektyki — zwłaszcza prawo jedności przeciwieństw — wspomagają w sposób istotny tok uzasadniania prowadzący do konstatacji holistycznej. Przy pomocy operacji dialektycznych właśnie dochodzi się w omawianej tu książce do tezy o jedności podmiotu i przedmiotu w procesie poznania czy o jedności psychiki i materii.

¹⁰ Tomy 1—2 Warszawa 1960, 1961.

¹¹ Por. książka recenzowana, ss. 208—11.

¹² Por. tamże, ss. 122—143 oraz 211—217.

Nasuwa się pytanie o efektywność podejścia holistycznego w poszczególnych dziedzinach filozofii, resp. filozofii człowieka. Na terenie realizmu ontologicznego całościowe podejście jest korzystne teoretycznie i wskazane. Daje ono efekty w postaci twierdzeń o jedności i spójności świata realnego, wzajemnym związku rzeczy (analogia bytowa), wspólnej zasadzie bytowości (partycypacja) i o racjonalnej strukturze rzeczywistości. Przy tym nie jest konieczne, aby holizm tak pojęty łączył się z monizmem. Warto przypomnieć w tym miejscu dwa dzieła filozofów francuskich wyznających w ontologii pogląd pluralistyczny: Jacquesa Maritaina *Dzielić aby łączyć* i Etienne Gilsona *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Szczegółowej natomiast ostrożności wymaga całościowe i wieloaspektowe podejście do faktu poznania. Wtopienie specyfiki poznania w różnorodną i heterogeniczną strukturę potrzeb, motywacji, uwarunkowań biologicznych, społecznych i kulturowych jest redukcjonizmem. Wszak potrzeba psychiczna czy element tradycji kulturowej o tyle posiadają walor ludzki, o ile uległy poznawczemu ujęciu i hominizacyjnej integracji.

W tym miejscu rozważania nasze kontaktują się z problemem istoty człowieka. Problem ten w książce Cackowskiego wiąże się silnie z polemiką ze stanowiskiem Krapca zawartym w monografii z roku 1974 pt. *Ja-człowiek*.

SPÓR O ISTOTĘ CZŁOWIEKA

„Polemika jest koniecznością badawczą, a w pewnym sensie nawet moralnym obowiązkiem — pisze Autor na stronie 25. — Oczywiście polemika rzetelna, oparta na rzetelnych próbach pozytywnego rozwiązywania problemu, nie będąca tylko odrzucaniem, ale służąca pomnożeniu wiedzy i zgłębieniu prawdy” — dodaje. Polemika z M. A. Krapcem, czołowym filozofem człowieka na terenie polskiego tomizmu stanowi ważną część książki *Człowiek jako podmiot działania...*¹³ Świadczy o tym wielość i różnorodność aspektów; w jakich Cackowski dyskutuje ze stanowiskiem zaprezentowanym w *Ja-człowiek*; świadczy o tym także kaliber argumentów i temperament dyskusji. Mając na względzie cytaty rozpoczynający niniejszy akapit, odczuwamy potrzebę wypowiedzenia pewnej ilości zdań niezgodnych z szeregiem konkluzji rzeczonej polemiki, a genezę tych konkluzji upatrujemy w nieporozumieniu, uproszczeniu bądź mylnych założeniach. Genezę tę chcielibyśmy wykazać.

¹³ Zajmuje ta polemika 80 stron książki. Znamienny szczegół: indeks osób zamieszczony na końcu wymienia Krapca aż 23 razy; więcej miejsc (29) ma tylko Marks; Mumford, z którym Cackowski także polemizuje, wymieniony jest w 13 miejscach.

Największą rangę filozoficzną posiada na planszy tej polemiki problem istoty człowieka. „Ja-człowiek czy ja beztreściowe”? — brzmi tytuł rozdziału polemiki. Cackowski zarzuca koncepcji Krapca, iż oddziela ona duchowo-intelektualną zawartość struktury człowieka od jego sfery utylitarnej (techniczno-praktycznej) ogółając tym samym istotę ludzką z wszelkich treści. Jest to zarzut na kanwie znanego nam już holizmu materialistyczno-scjentyistycznego. „Nie można realizować wartości najwyższych, nie realizując i nie zużywając wartości niższych, podstawowych” (s. 670). A gdzie indziej: „Każdy proces psychiczny musi mieć jakieś materialne oparcie” (s. 366). Stąd istota ludzka wyposażona „ramowo” w cechy rozumności, społecznego charakteru i zdolności świadomego używania narzędzi jest kategorią zmienną, zależną od ludzkiej praksis. Pytanie: czym istota człowieka jest? należy zastąpić pytaniem w dwojakiej supozycji: genetycznej oraz funkcjonalnej (s. 240). Odpowiedź na pierwsze jest taka: „Materialna działalność kulturotwórcza człowieka koniecznie pociąga za sobą rozwój duchowej działalności kulturotwórczej” (s. 323); odpowiedzią na pytanie funkcjonalne jest wskazanie na dynamikę uwarunkowań społeczno-biologicznych. Pozostawmy na marginesie tej dyskusji sprawę logiczno-rzeczowej interpretacji tych dwu odpowiedzi¹⁴, zwróćmy uwagę na rozejście się w tym miejscu dwóch porządków.

Jest bowiem nieporozumieniem zarzucanie Krapcowi, jakoby zaniedbywał istotny charakter genetyczny lub funkcjonalny fizjologii, kultury czy praktyki człowieka. Punktem wyjścia analiz autora *Ja-człowiek* jest samoświadomość wszystkich aktów „moich”, świadomość zatem rejestrująca wszystkie pojawiające się w polu świadomości typy aktywności ludzkiej. Krapiec nie raz akcentuje: „Dane bezpośredniego doświadczenia informują nieustannie o jaźni jako podmiocie, spełniaczu i jedynym 'centrum' czynności moich zarówno wegetatywnych, zwierzęcych, jak duchowo poznawczych” (*Ja-człowiek*, s. 108), w innym miejscu zaś: „Ciało jest realnym współczynnikiem człowieka, a nie tylko miejscem, gdzie odgrywa się dramat świadomości” (tamże, s. 121). Jednakże inny jest porządek funkcjonalno-genetyczny tego wszystkiego, co stanowi człowieka, a inny porządek ontyczny bytu ludzkiego. Cała sfera zmiennych, nietrwałych, zdeterminowanych okolicznościami (akcydentalnych, jakby powiedział metafizyk) elementów życia i funkcjonowania człowieka wyznacza w sposób istotny jego osobowość i kulturę, ale nie decyduje o jego trwałej i tożsamej istocie jako człowieka. Człowiek określony jako funkcja warunków otaczających

¹⁴ Wyrażenie „materialna działalność kulturotwórcza” przeciwstawione „duchowej działalności kulturotwórczej” budzi zasadne podejrzenie albo o to, że jest terminem podtrzymującym „błędne koło” albo, że jest to „*contradictio in adiecto*”.

go — traci swoją autonomię, trwałość i moc bytową; człowiek określony w swej istocie jako osoba za pomocą takich wyznaczników treściowych jak wolność, intelektualność, miłość, podmiotowość prawna, zupełność strukturalno-bytowa i godność — posiada sam w swej ontycznej zawartości takie cechy, które pozwalają osądzić warunki stanowiące otoczenia człowieka jako ludzkie albo nie. Na tych cechach jak na fundamencie buduje się dziedzina życia, działania, kultury i praktyki bycia człowieka.¹⁵

Spór o istotę człowieka stanowi ośrodek polemiki Cackowskiego z Krapcem. Horyzont tego sporu wyznaczony jest jednak przez różne aspekty polemiczne. Trzy są najczęstsze. Aspekt światopoglądowo-ideologiczny, który pomijamy tutaj: artykuł nasz ma charakter filozoficzno-teoretyczny;¹⁶ aspekt metodologiczny oraz epistemologiczny — ku tym chcemy się obecnie zwrócić.

Wiedza metafizykalna jest poznaniem trudnym. Dlatego często bywa tak, że filozof dyskutujący z tezami metafizycznymi ze stanowiska różnego od filozofii klasycznej zużywa wiele energii polemicznej na walkę z celem zasadzającym się na nieporozumieniu lub też używa w tej walce broni nieodpowiedniej w stosunku do oręża i ewentualnych słabych punktów przeciwnika. Występuje to w przypadku ostatniego rozdziału książki *Człowiek jako podmiot działania...* Między nieporozumienia bowiem włożyć należy interpretację przez Cackowskiego fundamentalnej dla metafizyki człowieka Krapca sprawy sub-elementów bytu ludzkiego: istoty, istnienia, formy i materii, aktu i możliwości. Mieszanie lub zbliżanie ku sobie znaczeń „materii” w sensie perypatetyckim, gdzie jest ona rozumiana jako element bierny rzeczywistości materialnej, ze znaczeniem fizykalnym lub marksistowskim tego wyrazu (ss. 698—699) — nie mogło przyczynić się do klarowności polemiki. Analogicznie z rozumieniem „formy”.

Nie doceniać lub nie zrozumieć aspektu egzystencjalnego bytu i teorii sądów egzystencjalnych zawartych w *Ja-człowiek* — to nie zrozumieć Krapca. Istnienie człowieka jest wymiarem najważniejszym bytu ludzkiego. Ono decyduje o realności i konkretności (konkretyzm Krapca!) każdego człowieka, a także o realności i aktualności każdego przejawu ludzkiego działania. Sąd egzystencjalny

¹⁵ Zob. *Ja — człowiek*, ss. 185—196, 209—14 oraz M. A. Krapiec. *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin 1975 ss. 146—150.

¹⁶ Temperaturze polemiki oraz specyficzności języka nurtu marksistowskiego trzeba chyba przypisać wyrażenia typu: „spekulacje teologiczne”, „katechetyczno-teologiczne tezy” (s. 702), „mistycyzmu” (Krapca; na s. 670) czy „filozofia podporządkowana teologii” (s. 675). Które to wyrażenia, pełniące w owym kontekście rzeczowym jedynie funkcję impresywną, odkryliśmy ze zdziwieniem w dyskursie polemiki. Zob. także ss. 685—686, 703—704, 714, 720—721.

sformułowany na podstawie specyficznej i nieprzerwanej refleksji własnego „ja” — jest punktem wyjścia antropologii filozoficznej. Jest to sąd odnoszący się do najbardziej nasyconej konkretną treścią świadomości: świadomości samego spełniacza tego sądu.¹⁷ Niestety, profesor Cackowski w minimalnym stopniu uwzględnia w swej polemice egzystencjalizm Krapca usuwający przy metodologicznej świadomości tego aspektu sprawy — takie zarzuty jak beztreściowość, niekonkretność czy izolowanie od rzeczywistości tomistycznego pojęcia człowieka. Strony 709 i 710 książki świadczą o rozumieniu istnienia w tomizmie przez autora polemiki jako swoiście mistycznej pustki bytowej; absolutnie beztreściowej, a więc też merytorycznie niewalentnej. Trudno o większe nieporozumienie w tym kontekście filozoficznym.

Częstym zarzutem marksistów wobec systemu tomistycznego — częstym i w tej książce — jest teza o „globalnej dwoistości bytu” w metafizyce. Jest to zarzut notoryczny będący notorycznym nieporozumieniem. „Globalna dwoistość bytu” wspierana u Krapca lokalnymi dwoistościami to wg Cackowskiego (ss. 222 nn, 722—724) w pierwszej mierze dualizm ducha i materii resp. poznania intelektualnego i zmysłowego, ale także wszystkie zdwojenia subbytowe: istnienia i istoty, formy i materii itd. Sąd o dualizmie, a przez to utożsamianie tomistycznej teorii człowieka z biegunowo różną koncepcją platońską, ma swoje źródła w nierozróżnianiu dwóch porządków metodologicznych. Jeden to porządek języka, drugi to porządek rzeczy. Przynajmniej od Quine’a głośne stało się twierdzenie, iż ontologia języka nie musi być tożsama z ontologią świata rzeczywistego. Byt w ujęciu zarówno Tomasza z Akwinu, jak i Krapca, to konkret; byt ludzki to konkretna jedność psychofizyczna. „Nie może być słuszna — pisze autor *Ja-człowiek* (s. 120) — teoria Arystotelesa, że człowiek istnieje, bytuje w rezultacie złożenia z niesamodzielnych czynników: duszy i ciała. Przeczy temu samowiedza”.¹⁸ Samoświadomość, będąca empirycznym punktem wyjścia filozofii człowieka, implikuje teorię, której zadaniem jest wyjaśnić w sposób najistotniejszy dla aspektu bytowości całość fenomenu ludzkiego. Teoria tomistyczna dochodzi do wyróżnienia w człowieku dwóch sfer: duchowej i materialnej (resp. duszy i cia-

¹⁷ Oto strony *Ja — człowiek* akcentujące rolę istnienia w bycie: 109, 111—112, 1 w poznaniu: 147—149, 158—161.

¹⁸ Odnosnie zaś do dystynkcji: poznanie intelektualne — zmysłowe pisze: „Chociaż dla lepszego zrozumienia procesu naszego poznania potrzebna i konieczna jest analiza poszczególnych struktur poznawczych, to jednak czymś niepomieranie ważniejszym jest dostrzeżenie jedności funkcjonalnej naszego poznania, które w różnych etapach jest mniej lub bardziej nasycone materią (zmysły pozujać)”. *Człowiek jako prawo naturalne*, ss. 146—147.

ła), nie są to jednak elementy istniejące w trakcie życia człowieka odrębnie. Człowiek istnieje jako trwała synteza duchowo-cieleśna, każdy akt ludzkiego działania nosi znamię tej syntezy. Jednak w przebiegu obserwacji aktywności człowieka napotykamy na takie momenty (pojęciowanie, sądzenie, wolność, miłość itp.), które wyjaśnić może jedynie teza o ontycznej różnicy pomiędzy duchem i materią w substancjalnej jedności człowieka. Teza ta jednakowoż nie upoważnia do orzekania dualizmu. Ontologia języka jest różna od ontologii rzeczy. Tak samo, jak różna jest w przypadku wszystkich elementów składowych bytu. Porządek istoty i istnienia, materii i formy itd. jest porządkiem głębszym niż porządek kategorii bytowej w rodzaju jakości lub ilości. W drugim wydaniu *Metafizyki* Krapiec przestrzega przed identyfikowaniem tych porządków.¹⁹ Brak uwagi w stosunku do tej najtrudniejszej chyba płaszczyzny metafizycznych rozważań rodzi pomyłki; między innymi rodzi zarzut dualizmu.

Można by tę „polemikę z polemiką” kontynuować. Do zarzutów Cackowskiego wobec systemu zawartego w *Ja-Człowiek*, które usuwalne są przez wykazanie, iż opierają się na nieporozumieniu, bądź że przyjmują pewną niepełną, „redukcyjną” wersję odczytania tomizmu i Krapca, bądź że po prostu nie są trafne — należą sądy związane z problemami naukowymi poznania metafizycznego, zdroworozsądkowego charakteru tez filozoficznych (szczególnie w punkcie dojścia systemu), różnicy między poznaniem „ja”, a poznaniem duszy, sprawą interpretacji poznania intelektualnego, i inne. Nie wydaje nam się celowe iść tak daleko w szczegółowość tego sporu; podjęliśmy tutaj punkty dla niego centralne.

Należy nam się na zakończenie konstatacja ogólna. Na zawartość książki Zdzisława Cackowskiego *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego* należy spojrzeć w dwóch perspektywach. W perspektywie istoty poznania jest ona propozycją wyjaśnienia procesów poznawczych w świetle krzyżujących się w człowieku oddziaływań kultury i behawioru; stwarza taka optyka trudności w istotnym odróżnieniu bodźca i reakcji od poznania, potrzeby od prawdy. Jako teoria poznania życiowego (codziennego) propozycja ta budzi zainteresowanie; jest oryginalna; zachęca do dyskusji.

Druga perspektywa dotyczy istoty człowieka. Jeśli wziąć tę perspektywę pamiętając jednocześnie o polemice z Krapcem, to jawią nam się dwie propozycje. Obydwie eksplikują fakt, iż człowiek jest podmiotem działania. Jednakże dla Cackow-

¹⁹ Na stronach 238 i 239.

skiego to działanie będzie zasadą i źródłem podmiotowości człowieka. Dla Krąpca to podmiot, „ja” jest centrum i źródłem, z którego tryskają akty „moje”. Człowiek jest tu substancją. W propozycji Zdzisława Cackowskiego jest funkcja.

Wojciech Chudy

MIŁOSZ W WARSZAWIE

(KONFERENCJA INSTYTUTU BADAŃ LITERACKICH PAN
W DNIACH 15—16 GRUDNIA 1980)

Niewiele konferencji naukowych odbywało się ostatnimi laty w takiej oprawie, wśród wydarzeń, których promieniowanie tak wysoko podnosiło temperaturę obrad. Miłoszowska sesja odbywała się przecież kilka dni po sztokholmskich uroczystościach związanych z wręczeniem literackiej Nagrody Nobla, kiedy jeszcze dźwięczały nam w uszach słowa przemówień Laureata. On sam był już wtedy w Rzymie, gdzie został przyjęty na prywatnej audyencji przez Ojca Świętego — co za spotkanie dwu wielkich Polaków i ... dwu poetów. Równocześnie na Wybrzeżu dokonywano odsłonięcia i poświęcenia pomnika ofiar grudnia 1970, na którym wyryto słowa wiersza *Który skrzywdziłeś*. Był moment podczas konferencji szczególnie przejmujący, kiedy we wtorek 16 grudnia o godz. 12.00 przewodniczący obradom profesor Czesław Zgorzelski przerwał czytanie referatu i poprosił obecnych o uczczenie pamięci zabitych przed dziesięć laty minutą ciszy, w zgodzie z zaleceniem NSZZ „Solidarność” Mazowsze odnoszącym się do całej Warszawy i regionu. Nad zastygłą w hołdzie stolicą unosił się dźwięk dzwonów kościelnych i przenikały się różne czasy i miejsca: mazowieckie równiny i puszcze litewskie, Kalifornia, Rzym, Wilno.

Profesor Zgorzelski miał wiele powodów do zadowolenia. Uśmiechał się pod wąsem (wspaniałym, jak ze staropolskich portretów) gdy referenci — zwłaszcza młodzi — przypominali historyczne dla nich czasy młodości poety, spędzone w Wilnie. Profesor pewnie przypominał sobie wtedy młodszego kolegę z Uniwersytetu Stefana Batorego. Konferencja toczyła się w scenerii może trochę przypominającej Miasto Poetów; obradowaliśmy w kamienicy przy Rynku Starego Miasta w sali im. Łelewela, którego wielki portret wisiał nad stołem prezydyjnym i mównicą.

Pierwszy referat Jerzego Kwiatkowskiego został odczytany pod nieobecność referenta, a dotyczył historycznoliterackiego miejsca Miłosa. Wnikliwy i wszechstronny odczyt umieszczał twórczość

poety w kilku perspektywach, umożliwiając jej precyzyjną lokalizację w procesie literackim. Wiele miejsca poświęcił autor Miłoszowej moralistyce opartej na ideach prawdy i sprawiedliwości. Szerokość problematyki etycznej idzie w parze z ewangeliczną prostotą rozwiązań. W *Traktacie poetyckim* doszła do głosu polemika z heglizmem — w tym utworze najsilniej ujawniły się związki z Norwidem. Sporó miejsca poświęcił Kwiatkowski omówieniu Miłosza metafizycznego i religijnego. Już w młodości autor *Trzech zim* żywo reagował na odrodzenie katolicyzmu, potem nurt religijny w jego twórczości trwał nadal, potężniejąc w ostatnich latach. Kwiatkowski stwierdził — moim zdaniem niezbyt słusznie — iż poezja Miłosza bliższa jest bieguna religijności niż metafizyki. Wysunął też tezę następującą: Miłosz zajmuje w naszej literaturze współczesnej miejsce wyjątkowe, wyznając wiarę ufną i silną, a przy tym wartościową intelektualnie. *Ziemia Ulro* pełna gnostycznych rozważań łączy mistycyzm z historiozofią. Miłosz jest wedle referenta jednym z twórców nowoczesnego polskiego esaju (co chyba jednak za bardzo przesuwają w czasie narodziny tego gatunku). Bardzo wysoko ocenił krakowski krytyk prozę autora *Rodzinnej Europy*, uznając go za najwybitniejszego — obok Gombrowicza — przedstawiciela esaju autobiograficznego i intelektualnego w naszym piśmiennictwie.

Kwiatkowski wprowadził bardzo trafne metaforyczne określenie Miłosza, syntetyzujące jego rolę w historii nowej poezji polskiej. Nazwał go Poszerzycielem dokonującym rewolucji à rebours, rozwijającym swą twórczość po spirali. Miłosz odnowił traktat dyskursywny, a rehabilitacja dyskursu pozwoliła mu później wkroczyć na tereny filozofii i teologii. Zanegował romantyczne pojmowanie poezji, zwiększając dystans autora do podmiotu literackiego i wprowadzając fragmenty rozważań. Widać w tym wpływ Anglosasów i — Norwida. Obaj nasi poeci przyznawali dużą rolę ironii — u autora *Traktatu moralnego* jest ona jednak ostrzejsza. Miłosz zainicjował również zwrot ku klasycyzmowi, lecz uprawiał klasycyzm inny niż ten, który pojawił się w ostatnich dziesięcioleciach w poezji krajowej: szerszy, bardziej świadomy, traktujący wprost o historii z większą dozą ironii. W końcowej partii referatu scharakteryzował Kwiatkowski oddziaływanie Miłosza na następne pokolenia literackie.

Tomasz Burek zajął się zagadnieniem stosunku Miłosza do historii. Wskazał na różnorodne źródła oraz paralele pomiędzy jego dziełami i pismami innych dwudziestowiecznych pisarzy, m. in. Simone Weil i Orwella. Referent umiejętnie, bez uproszczeń, wskazał na biograficzne wyznaczniki historyzmu Miłosza (choć sama nazwa stanowiska światopoglądowego autora *Miasta bez imienia* wydaje

się nie najszcześliwsza). W wielu jego dziełach ujawnia się brak wiary w trwałość, poczucie przemijalności ludzkich wytworów, na co wskazują choćby liczne aluzje do Gibbona. Czasem pojawia się „psychologia nomady”: zarówno w wyznaniach politycznych jak i metafizycznych. Miłosz podkreśla element pesymistyczny w historii — służy temu chwyt biologizacji, wtopienie ludzi w procesy przyrody. Ale pisarz wskazuje także na drugą twarz historii, którą stanowi wolność. Miłosz stale przeciwstawiał się fatalizmowi rozstrzygnięć dziejowych, widoczne było to zwłaszcza w *Świetle dziennym*. Obroną człowieka jest możliwość wydawania sądów moralnych.

U podstaw odczytu Andrzeja Wernera o eseistyce Miłosza legła — jak wyznał sam referent — przekora; wedle niego dużo się dzisiaj mówi o poezji Laureata, mało o esejach. A dla Wernera eseistyka Miłosza ma większą rangę niż jego poezji, „może dlatego, że konkurencja mniejsza”. Referent dokonał rekonstrukcji poglądów estetycznych Miłosza punktując jego niechęć do literackiego nowinkarstwa, ucieczki w piękno i abstrakcyjnych teorii. Początki kryzysu naszej kultury dostrzega on w początkach ery przemysłowej, kiedy to nastąpiła inwazja myślenia naukowego i zeświecczenia wyobraźni: „Skutkiem śmierci Boga jest Ziemia Ulro”. W dziele Miłosza stale zauważyć można niechętny stosunek do natury i człowieka naturalnego. Totalizmy były próbą wyjścia z pustki metafizycznej, lecz niektóre z nich wpuściły „diabła konieczności”.

Jest coś zaskakującego w fakcie, że największa i najbardziej syntetyczna książka Poety to historia literatury polskiej. W dodatku jej autorem został ktoś głośno i często manifestujący swoją rezerwę wobec uczonych. Słuszną więc było rzeczą poświęcenie jednego referatu tej sprawie. Stefan Treugutt zanalizował najgrubszą książkę Miłosza, podkreślając, iż ten w zasadzie podręcznik nie jest nudny, co można powiedzieć o większości tego typu dzieł. Mimo że Miłosz nie unikał eksponowania swej indywidualności, książka jest obiektywna, i powściągliwa, sądy wyważone, charakterystyki nurtów i postaci stonowane. Treugutt podkreślił tendencję autora do wskazywania miejsc styku naszej literatury z kulturą anglosaską. Fragmenty omawiające tło społeczne, minimonografie pisarzy ze streszczeniami ich utworów sprawiają, iż jest to „podręcznik staromodny”. W konkluzji odczytu postawiono tezę, że *Historia Miłosza* stanowi deklarację liberalizmu.

Publicystyka polityczna Miłosza z początku lat pięćdziesiątych stanowi teren mało zbadany. Znane nam wypowiedzi pochodzące z tamtego okresu — powstałe w kraju i na emigracji — grzeszą jednostronnością i zaciętrzewieniem. Analiza tekstów Miłosza z tamtych lat oraz analiza ich recepcji była treścią wystąpienia Ro-

mana Zimanda. W świetnie napisanym szkicu pokazał Zimand motywację i cele decyzji Miłosza — skupienia uwagi na zagadnieniach najnowszej historii. Sprzeciw Miłosza przeciw najatrakcyjniejszej wówczas ideologii wypływał z pobudek indywidualistycznych: istnieje tylko to, co poszczególne. Ważną rolę odegrała też wierność etyce zawodowej, która była dla niego ostatnią, nieprzekraczalną granicą. Według Zimanda główną książką polityczną Miłosza jest przede wszystkim fenomenologią zatrucia pseudoheglizmem, zatrucia, którego po części doświadczył i sam autor. Dalszą jego ewolucję referent określa jako drogę od pseudoheglizmu do gnozy.

Po referatach pierwszego dnia toczyły się interesujące dyskusje, w których oprócz referentów brali udział inni uczestnicy konferencji. Szczególnie cenny był głos prof. Andrzeja Walickiego, omawiający stosunek Miłosza do tradycji romantycznej (np. sprawa profetyzmu omawianej poezji).

Przedpołudniowe posiedzenie drugiego dnia rozpoczął Jan Błoński. Swój jak zwykle pięknie napisany i powiedziany referat zatytułował *Epifanie poetyckie Miłosza*. Dostrzegalny już w *Pieśni* z 1934 roku motyw nagłego objawienia nasila się z latami w dziele Miłosza. Referowanie stanów epifanicznych jest mówieniem o czymś elementarnym, chce więc poeta ten stan odnawiać i szuka słów do wypowiedzenia go. Owe olśnienia są ważne z trzech powodów: objawia się w nich rzeczywiste, osiągalna bywa wspólnota uniwersalna, są one znikliwe, nietrwałe. Zwraca uwagę estetyczna doskonałość fragmentów epifanicznych. Poprzednim interpretatorom nasuwała się w związku z tym pokusa interpretacji symbolistycznej, ale to droga błędna, gdyż u Miłosza ten sposób poznawania jest dostępny każdemu.

Źródłem owych objawień są pojedyncze, zmysłowe przeżycia — przejawia się w tym Miłoszowe rozumienie poetyckości, która może zaistnieć jedynie w czymś jednorazowym. Nie jest on symbolistą także dlatego, ponieważ „kocha skórę świata, nie duszę świata” (skłonny jednak byłbym twierdzić, że w poezji Miłosza znajdujemy świadectwa miłości i skóry świata i jego duszy czy istoty, a nade wszystko samego istnienia świata). Błońskiego zainteresowała również niemal całkowita nieobecność liryki miłosnej. W przeżyciu miłosnym ujawnia się „ja”, a stosunek do siebie samego rodzi uczucia ambiwalentne. U Miłosza pojawia się pod różnymi postaciami tradycyjnie chrześcijański motyw skażenia. Podobnie też jak u Mickiewicza, dynamika emocjonalno-intelektualna prowadzi często od cielesności do mistyki.

Kolejną część swego wystąpienia poświęcił Błoński koncepcji sztuki, obecnej w utworach autora *Traktatu poetyckiego*. Sztuka nie jest bezkarna, czasem bywa zanurzona w grzechu, nieunikniony

staje się wtedy pakt ze złem. Stąd obecność u Miłosza problemów i zakłęb faustycznych. Co robić, żeby epifanie zostały ocalone? Może je ochronić wyobraźnia, ale wyobraźnia usytuowana po stronie miłości świętej. Ocalenie możliwe staje się za sprawą proroków i ci zjawiają się coraz częściej w ostatnich książkach autora *Ziemi Ulro*. Rozważania o apokatastasis nie są przypadkowe — do tego zmierzła cała jego poezja — konkluduje Błoński.

W kręgu zagadnień metafizyczno-religijnych pozostawał następny referat Krzysztofa Dybciaka zatytułowany (trochę zbyt literacko jak na akademicką imprezę) *Poezja pełni istnienia*. Referent omówił na początku bogactwo tematyczne twórczości Miłosza, wielość stylów i gatunków przez niego uprawianych. To pełne, wielogłosowe mówienie służyło pisarzowi do wyrażania całości ludzkiego doświadczenia. Poezja Miłosza wykazała swą wartość zwłaszcza po wojnie przewyższając jednostronność wielu nurtów literackich — stając się czynnikiem łączności międzygrupowej i ciągłości tradycji. W poezji autora *Miasta bez imienia* wysłowiona została nie tylko pełnia życia ludzkiego, ale i pełnia istnienia rzeczywistości. W utworach Miłosza odczytać można pochwałę całości bytu, a więc sfery zjawiskowej, ukrytej lecz znaczącej istoty oraz bycia bytu. Następnie referent analizował fragmenty iluminacji, jakich doznaje podmiot wielu utworów Miłosza. W tych szczególnie uprzywilejowanych poznawczo i egzystencjalnie chwilach człowiek może kontaktować się z czystym strumieniem istnienia. *Świat. Poema naiwne* określone zostało jako jedna z najbardziej przekornych a zarazem dobitnych afirmacji rzeczywistości w poezji europejskiej. Stałe pojawiający się w utworach autora *Światła dziennego* motyw światła poprowadził referenta ku interpretacji ontologii i estetyki Miłoszowej w języku filozofii Tomasza z Akwinu, u którego znaleźć można także tezy o koniecznej obecności w dziele sztuki pełni i harmonii.

W dowcipnie zatytułowanym referacie *Grzech anielstwa* Marek Zaleski przedstawił i zinterpretował dyskusję krytycznoliteracką dotyczącą wierszy młodego Miłosza. Atmosfera końca lat trzydziestych to odwrót od teorii sztuki wypracowanej przez awangardę. Młodzi poeci tkwili w kręgu lektur Maritaina i Brémonda oraz tłumaczeń symbolistów i neosymbolistów. Miłosza atakowali ostro krytycy rewolucyjni widząc w nim „zdrajcę lewicy” i religianta. Najciekawsze artykuły polemiczne wyszły spod pióra Ignacego Fika, polemizującego z — jego zdaniem — nieuzasadnionym tragizmem nowego pokolenia pisarzy polskich. Marksista i racjonalista Fik miał przed oczami świat uporządkowany, gdy u autora *Trzech zim* ważną funkcję pełniły motywy katastroficzne. Zaleski widzi jedność stanowiska „przedwojennego” Miłosza w strategii obrony prymatu osoby.

Problem rozumienia jest zapewne jednym z centralnych zagadnień twórczości Miłosza. Dobrze się więc stało, iż swój trochę myląco zatytułowany (*Hermeneutyka i poezja*) referat poświęcił Aleksander Fiut naświetleniu tego zagadnienia. Referent starał się przedstawić poetycką strategię Miłosza. Składa się na nią między innymi rozpiętość stylów mówienia, skłonność do stylizacji, budowanie rzeczywistości przedstawionej „utkanej z symboli i mitów”. Następnie omówił Fiut Miłoszowską koncepcję znaku i znaczenia, zwracając uwagę na to, że znaczone jest w tej liryce wyraziste. Referat kończył się refleksją tyżącą pamięci zbiorowej.

Mistrzowską lekcję eksplikacji tekstów poetyckich i dyskursywnych wielkiego poety przedstawił w swym wystąpieniu Zdzisław Łapiński. Rozpoczął od analizy utworów nazwanych przez Miłosza Odami. Wśród wielu słusznych wniosków jeden tylko wydał mi się niedostateczny, nie uzasadniony; Łapiński stwierdził mianowicie, iż Miłosz uprawiał jedynie ody sparodiowane, a przecież przynajmniej te z *Traktatu poetyckiego* czyta się poważnie, czasem z gardłem ściśniętym wzruszeniem. Referent dokonał następnie precyzyjnej analizy poglądów teoretycznych i praktyki literackiej Miłosza w drugiej połowie lat czterdziestych. Posługiwał się wymyśloną przez Karola Libelta kategorią „cierpkości estetycznej”, zastosowaną do poezji Miłosza przez Zawieyskiego. Owa „cierpkość” przydatna była Miłoszowi jako jeden z elementów polemiki z romantyzmem prowadzonej na wielu poziomach: filozofii, estetyki, wizji życia codziennego.

Zdaniem Łapińskiego Miłosz dokonał prawdziwego przełomu na terenie literatury dydaktycznej, która w XX wieku nie wydała chyba ani jednego arcydzieła. Natomiast autor *Traktatu moralnego* przywrócił poezji dydaktycznej rangę XVIII-wieczną, kiedy była ona literaturą elitarną. Uczynił z niej pole eksperymentów formalnych, nie szedł na ustępstwa w zakresie uczuciowości. W należących do tego gatunku utworach wypowiadał prawdy w tamtych, minionych latach, elektryzujące.

W drugim dniu toczyły się nadal żywe, pełne spieć dyskusje, nieśtety poza Ryszardem Matuszewskim i Jerzym Jarzębskim dyskutantami byli wyłącznie referenci. Radością napawał fakt bardzo dużej frekwencji słuchaczy, którzy zapelnili sporą salę konferencyjną i przyległe pokoje oraz korytarze. Najbardziej krzepiące było to, że uczestniczyli w sesji grupy studentów, którzy przyjechali do Warszawy z innych ośrodków uniwersyteckich na własny koszt. Chwała Bogu, nadal jesteśmy narodem kochającym poezję!

Krzysztof Dybciak

PSYCHIATRIA FENOMENOLOGICZNA

CZYLI SZTUKA ROZUMIENIA CZŁOWIEKA

I. WSTĘP

W kraju, w którym psychologia i psychiatria wciąż jeszcze są monopolizowane przez orientację biologiczno-behawioralną a inne podejścia badawcze i terapeutyczne prawie nieobecne (z nielicznych publikacji książkowych lat ostatnich wymieńmy: K. Jankowskiego *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej*, R. Maya *Psychologia i dylemat ludzki* oraz Miłość i wola, K. Horney *Neurotyczna osobowość naszych czasów* oraz *Nerwica a rozwój człowieka*, V. E. Frankla *Homo patiens*, *Nieuświadomiony Bóg*, *Psychoterapia dla każdego*, K. Dąbrowskiego *Trud istnienia* i inne), wydanie przez IW „Pax” niepozornej, bo małego formatu i liczącej około 150 stron książeczki Jana Hendrika van den Berga pt. *Inne istnienie*¹ uznać trzeba za niemałe wydarzenie.

Inne istnienie stanowi pierwszą publikację książkową reprezentującą prawie zupełnie u nas nieznaną nurt fenomenologiczny w psychologii i w psychiatrii.

Fenomenologiczny styl myślenia znany jest jedynie z publikacji filozoficznych, jako że fenomenologia obok marksizmu i neotomizmu stanowi główny nurt współczesnej filozofii polskiej; przetłumaczono też na język polski dwie książki *Idei* twórcy fenomenologii E. Husserla, *Resentyment a moralność* M. Schelera, *Prozę świata* M. Merleau-Ponty'ego. Fenomenologia jako filozoficzna szkoła myślenia przewyciężając psychologizm i naturalizm, rozszerzając pojęcie doświadczenia oraz prezentując jedno z najbardziej odpowiedzialnych i najgłębszych uzasadnień podmiotowego, nieredukowalnego do przyrodniczego charakteru bytu ludzkiego wyszła szybko u samego swego zarania z królestwa filozofii wkraczając w różne dziedziny humanistyki, dostarczając jej życiodajnych sił, rzeźbiąc jej oblicze. Czyniła to czasami w sposób bezpośredni, a niekiedy pośrednio poprzez inspirowanie takich kierunków myślowych jak myśl M. Heideggera i egzystencjalizm, hermeneutyka i strukturalizm oraz wpływy, jakie te kierunki wywarły i wciąż wywierają na humanistykę XX wieku.

W Polsce — jak się zdaje — nie udało się fenomenologii wykroczyć poza swoją rodzimą dyscyplinę. Nie powstała więc u nas ani psychologia, ani psychiatria fenomenologiczna. Jedyną znaną mi

¹ Jan Hendrik van den Berg, *Inne istnienie. Zasady psychopatologii fenomenologicznej*, przeł. J. Wyrzykowska, Warszawa 1978, I. W. Pax, s. 152.

próbę powołania do istnienia psychologii fenomenologicznej, w Polsce podjął wywodzący się z fenomenologii Husserla i Ingardena i wciąż pozostający w klimacie fenomenologicznego myślenia J. Tischner w artykule *W kręgu spraw psychologii i filozofii*.² Od czasu ukazania się tego artykułu mija 12 lat, a naszkicowany w nim punkt wyjścia, mający stanowić podstawę dla budowy psychologii fenomenologicznej, nie został przez polskich psychologów twórczo rozwinięty.

Książka van den Berga jest dla nas następną szansą, jeżeli już nie twórczego uprawiania psychologii i psychiatrii fenomenologicznej, to przynajmniej otwarcia się kultury polskiej na jeden z odmiennych od naturalistycznego sposobów rozumienia człowieka choroego. Van den Berg w końcowej części swej książeczki zatytułowanej *Historyczny przegląd. Krótkie omówienie literatury przedmiotu* wymienia i komentuje ponad 50 fundamentalnych prac, które odegrały znaczącą rolę w historii fenomenologicznej psychopatologii i psychiatrii, wśród nich dzieła tak ważne, że bez ich znajomości nie można dziś być dobrym psychologiem, psychiatrą czy psychoterapeutą. Kiedy zdamy sobie sprawę, że spośród tych kilkudziesięciu prac, które jakoś przeorały myślenie psychiatrii europejskiej a w szczególności niemieckiej, ale także francuskiej i holenderskiej, ostatnio zaś amerykańskiej, przełożona na język polski jedynie fragmenty dzieł paru autorów i to nie najbardziej znaczących, można popaść, jeśli nie w przerażenie, to w najlepszym razie w nastrój polskiej melancholii. Nie tracę jednak nadziei, że przynajmniej elementarne luki w tej dziedzinie zostaną wypełnione.

II. METODA: ROZUMIEJĄCY OPIS FENOMENOLOGICZNY

Omawiana książeczka prezentuje pewien sposób podejścia badawczego i terapeutycznego do człowieka z zaburzeniami psychicznymi. Autor określa je jako fenomenologiczne, przy czym pojmując fenomenologię bardzo szeroko, szerzej niż czynią to zazwyczaj filozofowie mianujący się fenomenologami.

Pojęcie „fenomenologia” występuje dziś w kilku znaczeniach. Przypomnijmy najważniejsze spośród nich:

1. Fenomenologia to odrębny sposób podejścia do zagadnień filozoficznych, nowy sposób ich opracowywania i nowa technika językowego przedstawienia wyników uzyskanych dzięki temu podejściu. Krótko mówiąc: jest to pewna metoda ba-

² Józef Tischner, *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, Znak 1967, nr 1(151), s. 80—105. O związkach między fenomenologią a psychologią pisał też u nas ks. W. Szewczyk. Por. jego artykuł pt. *Czy fenomenologia może się przydać psychologii współczesnej?*, Znak 1977, nr 1 (271), s. 35—44.

dawcza. Można by ją nazwać opisem fenomenologicznym, analizą ejdetyczną lub redukcją ejdetyczną. Istnieją różne odmiany tej metody. Łączą ją następujące przeświadczenia: a) Wszelka wiedza musi być oparta na bezpośrednim poznaniu czyli na doświadczeniu. b) Punktem wyjścia badania zjawiska jest jego opis. Fenomenologiczny opis nie odrzuca wyjaśnienia zjawiska, ale go poprzedza. c) Badając dane zjawisko dążymy do uchwycenia jego rysów zasadniczych, istotnych. Inaczej mówiąc: dążymy do opisu istoty zjawiska.

2. Można też mówić o fenomenologii jako teorii, systemie twierdzeń uzyskanych na drodze stosowania metody fenomenologicznej będących własnością danego autora lub dotyczących określonej dziedziny. W takim znaczeniu różnią się między sobą fenomenologie Husserla, Schelera, Ingardena i in. W tym sensie mówimy o fenomenologii poznania, fenomenologii ciała, fenomenologii miłości itd.

3. W sensie węższym fenomenologia jest dyscypliną naukową powołaną do istnienia przez Husserla a stawiającą sobie zadanie badania odkrytej przez niego nowej sfery rzeczywistości: dziedziny czystej subiektywności, podmiotowości jako sfery, w której konstytuują się wszelkie sensory przedmiotowe. Na drodze analizy ejdetycznej (w sensie 1. rozumienia fenomenologii jako metody) odkrywa Husserl prawdę następującą, że istnieje tylko jeden jedyny sposób, jedna droga dotarcia do tej nowej sfery, tzw. redukcja transcendentálna. Prawdziwy fenomenolog — zdaniem Husserla — to ten, który w swych badaniach stosuje nie tylko redukcję ejdetyczną, ale i redukcję transcendentálną. Takie swoście husserlowskie pojęcie „fenomenologii” wykluczałoby z jej grona takich myślicieli jak m.in. Ingarden, Scheler, Heidegger, ponieważ posługiwali się metodą fenomenologiczną w sensie analizy ejdetycznej, natomiast nie podzielali poglądu swego Mistrza o konieczności stosowania redukcji transcendentálnej. Tak rozumianą fenomenologię nazywa Husserl fenomenologią transcendentną i przeciwstawia ją fenomenologicznej psychologii jako psychologii opisowej.

Van den Bergowi bliskie jest 1. znaczenie fenomenologii. Jego fenomenologia to pewna metoda podejścia do rzeczywistości, zwłaszcza rzeczywistości ludzkiej. Można by tę postawę określić jako sztukę rozumienia życia, rozumiejący sposób patrzenia na świat. Zadaniem fenomenologii jest rozumienie sfery przedrefleksyjnej. Punktem wyjścia dla rozumienia jest żywe doświadczenie, konkret. Postawę fenomenologa wobec rzeczywistości cechuje — zdaniem van den Berga — otwartość na doświadczenie, jakie się w obcowaniu z nią rodzi i szacunek względem niego. Aby zrozumieć, trzeba pozwolić rzeczywistości być i mówić, albowiem przedmioty mają nam coś do powiedzenia. Wiedzą o tym poeci i malarze.

Toteż powie van den Berg — „poeci i malarze to urodzeni fenomenolodzy, lub raczej my wszyscy jesteśmy urodzonymi fenomenologami. Poeci zaś i malarze wyróżniają się wśród nas zdolnością przekazywania swych obserwacji innym, do czego również dąży wytrwale zawodowy fenomenolog” (s. 83). Nie ufając obserwacjom teoretycznym i obiektywnym, opiniom standardowym i teoriom łatwym ale fałszującym rzeczywistość fenomenolog dąży do tego, by to, co zobaczone, najpierw wiernie opisać w jego istotnej strukturze.

Psycholog i psychiatra będący zwolennikiem fenomenologicznego podejścia badawczego i terapeutycznego winien zatem:

1. Pozwolić pacjentowi być i mówić.
2. Być otwartym na jego żywe, konkretne doświadczenie czyniąc je, a nie teorie, punktem wyjścia przy rozumieniu go.
3. Zrozumienia szukać nie w teoriach, lecz w doświadczeniu.
4. Posiadać zdolność odczytywania i opisywania doświadczenia.
5. Posiadać umiejętność wczuwania się w sytuację pacjenta poprzez postawienie się w jego sytuacji i próbę zrozumienia świata, w którym on żyje.
6. Posiadać sztukę rozmawiania z pacjentem.

Takie szerokie pojmowanie przez van den Berga psychologii i psychiatrii fenomenologicznej sprawia, że do tych, którzy przyczynili się do powstania i rozwoju, którzy wnieśli do niej znaczny wkład, zalicza m. in. L. Binswanger, W. Dilthey, K. Jaspers, E. Husserl, M. Heidegger, E. Strauss, E. Minkowskiego, M. Bossa, J.-P. Sartre'a, G. Bachelarda, O. F. Bollnowa, F. J. J. Buytendijka, S. Strassera i in. Filozof będzie zapewne przeciwko tak luźnemu rozumieniu fenomenologii protestował. Van den Berg nie zajmuje się jednak fenomenologią filozoficzną, lecz jej zastosowaniem do psychologii i psychopatologii. Ta wyrastająca z fenomenologii sztuka rozumienia chorego nie jest nam obca. Wiele nauczyliśmy się już od A. Kępińskiego, który, jak sędzę, w warstwie opisującej świat chorego jest znakomitym fenomenologiem. O ile jednak dla Kępińskiego opis fenomenologiczny stanowi początek rozumienia, następuje bowiem po nim interpretacja przyjmująca postać wyjaśnienia biologicznego, u van den Berga opis jest istotą rozumienia.

III. TRADYCYJNE WYJAŚNIENIE ZABURZEŃ PSYCHICZNYCH

Omawiana książeczka nie tylko wprowadza w sztukę rozumienia pacjenta, nie tylko pokazuje, jak się to robi, ale także proponuje pewien sposób rozumienia człowieka. Jest to więc książka pogłębiająca naszą samoświadomość. A ponieważ zawsze rozumienie siebie i drugiego jest pogłębieniem własnego człowieczeń-

stwa, można ją traktować jako pomoc na drodze stawania się osobą. Analiz van den Berga nie może również nie zauważyć filozof, który dokonuje namysłu nad doświadczeniem drugiego człowieka. W poniższych notatkach chciałbym z jednej strony pokazać jak van den Berg stosuje w swojej praktyce badawczej metodę fenomenologiczną, z drugiej — zwrócić uwagę na wynikające z takiego podejścia rozumienie drugiego człowieka, w tym żyjącego „innym istnieniem”, a także siebie.

1. PACJENT WCHODZI DO GABINETU PSYCHOTERAPEUTY

Oto przychodzi do psychoterapeuty 25-letni mężczyzna, niepewny, pełen napięcia, spoglądający nieufnie, dręczony wewnętrznym niepokojem, przeżywający jakiś poważny konflikt.

Van den Berg dolegliwości pacjenta porządkuje w 4 grupy: 1 — dotyczące zmian, jakie zaszły w rzeczywistym świecie 2 — dotyczące zmian cielesnych w nim samym, 3 — dotyczące zmiany w stosunku do innych ludzi, 4 — dotyczące zmian, jakie dokonały się w jego widzeniu przeszłości oraz poglądzie na przyszłość.

Świat prezentuje mu się jako groźny i bezbarwny. Lęka się przestrzeń. Poczucie bezpieczeństwa daje mu jedynie własny pokój. Dlatego rzadko opuszcza dom. Choć badania nie wskazują na żadne fizjologiczne dolegliwości, pacjent uskarża się na bicie serca, osłabienie nóg i zakłócone poczucie równowagi. Wszyscy ludzie go irytują i zdają się być jego wrogami. Nie wierzy w przyjaźń. Miłość to dla niego nonsens. Stosunki z prostytutkami to — jego zdaniem — jedyne rodzaje stosunków, jakie może łączyć mężczyznę z kobietą. Z niechęcią mówi o przeszłości. Sądzi, że był źle wychowany. Przyszłość jawi mu się jako zagrożenie. Zarzuty, jakie stawiają choremu krewni i znajomi wytykając niezgodność jego obrazu rzeczywistości ze stanem faktycznym, a właściwie z ich obrazem oraz nieprawdziwość tego pierwszego, skłania go do tego, by udać się do psychoterapeuty.

2. PSYCHOTERAPEUTA WYJAŚNIA ZABURZENIA

Psychoterapeuta (nazwijmy go tradycyjnym) stosując bardzo mocno zakorzeniony w psychologii i psychiatrii tradycyjny sposób interpretacji zaburzeń, wyjaśnia je działaniem mechanizmów takich jak projekcja, konwersja, przeniesienie oraz mityzacja. Sferą sterującą ich działaniem jest nieświadomość.

Skoro zmieniło się u pacjenta widzenie świata, a świat pozostał taki sam, odpowiedzialny za tę zmianę jest mechanizm projekcji polegający na tym, że zmiana, jaka zaszła w pacjencie, w jego osobowości, zostaje przeniesiona na otaczającą go rzeczywistość. Ponieważ psychoterapeuta wie, że pacjent odczuwając dolegliwości

cielesne wcale nie udaje, a z drugiej strony wie, że organizm pacjenta jest zupełnie zdrowy, jego sytuację tłumaczy w ten sposób, że chorobę psychiczną przenosi pacjent na organy cielesne. Mechanizm ten zwie się konwersją. Zaburzenie stosunków z innymi ludźmi wyjaśnia psychoterapeuta mechanizmem przeniesienia, który polega na przenoszeniu uczuć z jednej osoby na drugą i związanej z tym trudności nawiązania kontaktu, przy czym z pierwszą osobą pacjent ma rzeczywiste konflikty, zaś druga osoba nie ma z nimi nic wspólnego. Odpowiedzialny za fałszowanie przeszłości jest mechanizm mityzacji polegający na interpretowaniu przeszłości przy pomocy stworzonego przez siebie mitu.

3. U ŹRÓDEŁ TRUDNOŚCI TRADYCYJNEGO WYJAŚNIANIA ZABURZEŃ

Van den Berg dostrzega trudności związane ze stosowanym przez psychoterapeutę tradycyjnym wyjaśnianiem zaburzeń poprzez wyżej wymienione mechanizmy. Wskażmy na niektóre spośród nich:

Projekcja zakłada dualizm podmiotu i otaczających go materialnych przedmiotów. Niezrozumiałe jest, w jaki sposób zaburzenie psychiczne czyli coś, co tkwi w podmiocie, a więc coś niematerialnego, może go opuścić i przenieść się na przedmioty materialne przyłączając się do nich w ten sposób, że pacjent przyjmuje je jako należące do rzeczywistego świata.

Z kolei konwersja opiera się na dualistycznej koncepcji człowieka jako istoty złożonej z dwóch nieredukowalnych do siebie elementów: widzialnego i dającego się podzielić na części ciała oraz niewidocznej i niepodzielnej, nie zajmującej miejsca, ale znajdującej się wewnątrz trójwymiarowego ciała duszy. Elementy te wzajemnie na siebie oddziałują. Pozostaje zagadka, w jaki sposób niefizyczny przedmiot, zwany duszą, wywiera wpływ na materialne ciało, przenosząc na nie swe zaburzenia.

Nie jest też wolny od niejasności mechanizm przeniesienia. Wyjaśniając przeniesienie uczucia z jednej osoby na inną zakładamy, że uczucie może być oddzielone od swego przedmiotu. Pojęcie uczucia bezprzedmiotowego jest jednak sprzeczne.

Wreszcie mityzacja (zaburzenie pamięci), stanowiąca mechanizm zniekształcenia przeszłości, nie jest pozbawiona kłopotów, bo oto jeśli stoimy na gruncie potocznego pojęcia pamięci, według którego „...pamiętać to znaczy uświadamiać sobie engramy zapisane w mózgu” (s. 32), nie pojmujemy, w jaki sposób engramy (ślady pamięciowe), a więc prawda stają się dla pacjenta kłamstwem, a mit — prawdą.

Tradycyjne wyjaśnienie zaburzeń psychicznych opiera się zatem na pewnej koncepcji człowieka głoszącej, że człowiek jest istotą ahistoryczną, monadyczną, przeżywającą swe istnienie w ob-

cym ciele, które z kolei otoczone jest obcymi przedmiotami. Ponieważ owa koncepcja jest teorią niezgodną z doświadczeniem, utrudniającą zrozumienie człowieka, również chorego, trzeba ją po prostu odrzucić, podejmując najpierw fenomenologiczny opis człowieka „normalnego” — zanurzonego w świat, obdarzonego ciałem, żyjącego z innymi ludźmi, żyjącego przeszłością i przyszłością — i ufając, że ten rozumiejący opis zestawiony ze światem człowieka chorego pozwoli zrozumieć sens i istotę jego choroby.

W ten sposób spór o podejście do chorego przeradza się w spór o sposób istnienia człowieka i metodę odsłaniania jego prawdy. Zanim do tego przejdę, zwrócę jeszcze uwagę na inne zarzuty van den Berga pod adresem tradycyjnego wyjaśniania zaburzeń psychicznych. Jego obrońcy powołując się na istnienie sfery nieświadomości sterującej omówionymi wyżej mechanizmami, przytaczają argument spoza dziedziny psychologii, gdy mówią, że nie może ona być doświadczana. Autor *Innego istnienia* uważa przyjęcie hipotezy nieświadomości za wynik ucieczki od teoretycznych trudności, jaki sprawia pacjent chory psychicznie. Do odrzucenia wyjaśnienia tradycyjnego skłania van den Berga również to, iż leżąc u jego podłoża teoria neguje prawdziwość rzeczywistego świata pacjenta, a więc, że projekcja zaprzecza jego spostrzeżeniom, konwersja — istnieniu jego fizycznych doznań, przeniesienie — temu, co pacjent może znaleźć u innych, mityzacja — temu, co pacjent pamięta.

Odrzucając tradycyjne wyjaśnienie zaburzeń psychicznych van den Berg proponuje fenomenologiczny opis naszego bycia w świecie.

IV. ZROZUMIEĆ SVOJE BYCIE W ŚWIECIE

1. MÓJ ŚWIAT KLUCZEM DO ZROZUMIENIA SIEBIE SAMEGO

Starając się poprzez analizy fenomenologiczne zrozumieć istniejący między człowiekiem a jego otoczeniem (światem) stosunek van den Berg staje po stronie tych myślicieli, którzy przeciwstawiają się zakorzenionemu od czasów Kartezjusza pogładowi, głoszącemu radykalną przepaść między podmiotem a rozciągłymi rzeczami otaczającego świata. Zarówno czysty przedmiot, jak i podmiot odcięty od świata nie istnieją. Stanowią one jedynie abstrakty stworzone przez naukę. Świat obiektywny, odcięty od podmiotu okazuje się być wynikiem naukowej percepcji wydestylowanej z emocji a skierowanej na pomiar oraz stwierdzenie cech i jako taki jest wtóry wobec świata doświadczanego. Pierwszy kontakt ze światem jest przede mnie doświadczany jako ciągłe, wzajemne oddziaływanie między mną, podmiotem, a otaczającymi mnie rzeczami,

przedmiotami. Świat rzeczy nie jawi mi się jako zbiorowisko przedmiotów, które można opisać naukowo, lecz jako posiadający dla mnie wartość i znaczenie. „Jeśli nie widzimy tego znaczenia — powie van den Berg — to nic nie widzimy” (s. 41). Można by więc powiedzieć: mój świat jest moim słowem. A jeśli tak, to drogą prowadzącą do zrozumienia drugiego człowieka jest wsłuchiwanie się w mowę jego świata. Powiedz mi, jaki jest twój świat, a powiem ci kim jesteś!

Świat każdego z nas nosi na sobie piętno naszej niepowtarzalnej wrażliwości. Jeśli ta wrażliwość, czyli sytuacja podmiotowa, różni się od „normalnej”, a w konsekwencji różni się odsłaniający się w niej świat od świata ludzi „normalnych”, mówimy o człowieku obdarzonym taką wrażliwością, iż jest chory psychicznie. Granica między ludźmi „normalnymi” a chorymi psychicznie z jednej strony oraz wielkimi indywidualnościami i geniuszami z drugiej, ma charakter bardzo płynny. „Być chorym — powiada van den Berg — bez względu na to, czy jest to choroba banalna, czy też śmiertelna, to znaczy przede wszystkim mieć odmienne doznania, być kimś innym, żyć w innym, może nieznacznie, może całkowicie odmiennym świecie” (s. 49). Pytanie o to, co sprawiło, że świat pacjenta stał się inny, inaczej mówiąc: jakie są korzenie tej zmiany, na razie pozostawimy bez odpowiedzi, przechodząc do omówienia relacji podmiot — ciało.

2. JESTEM CIAŁEM

Wyjaśniając zaburzenia cielesne u chorego psychicznie mechanizmem konwersji psychoterapeuta tradycyjny posiada pewien obraz człowieka jako istoty złożonej z dwu nieredukowalnych do siebie elementów: duszy i ciała, przy czym duszę uważa za istotę człowieka, ciało zaś za coś w stosunku do niej nieistotnego i zewnętrznego, stanowiącego jej powłokę.

Autor omawianej książki pokazuje na licznych przykładach, że pierwotnie jesteśmy naszym ciałem. Ciało jawi się nam jako nasze dopiero wówczas, gdy zdobywamy wobec niego pewien dystans, inaczej mówiąc — gdy zostaje w pewnym sensie porzucone. „Jakieś zaburzenie, jakaś choroba musi dotknąć ciało, którym się jest, by wyodrębniło się ciało, które się ma; albo też trzeba zastanawiać się nad ciałem, którym się jest, by wyłoniło się ciało, które się ma” (s. 55). Dzięki temu że z ciała, jakim jesteśmy, uczyniono przedmiot, jaki mamy, przed medycyną otworzyły się ogromne możliwości badawcze, „gdyż przedmiot, jaki się posiada, może zostać poddany sekcji i w ten sposób można próbować go zrozumieć. Natomiast to, co jest, nie może być poddane sekcji” (s. 55).

Ciało — organizm, którym zajmuje się anatomia i fizjologia nie jest tym ciałem, którym jesteś ty i ja. Czym innym są organy dla medycyny, a czym innym dla chorego. Serce, o którym mówi lekarz nie jest tym sercem, na które uskarża się nasz 25-letni pacjent. Z punktu widzenia lekarza serce to worek mięśniowy wyposażony w zastawki i przegrody. W tym sercu nie rozpoznaje się u naszego pacjenta żadnego schorzenia. Natomiast pacjent mówi o swoim sercu jako centrum swego świata, o sercu, które powinno być na właściwym miejscu, a nie jest. „Pacjent rzeczywiście ma chore serce, nie myli się ani też nie łudzi, stan jego serca jest poważny, ponieważ serce, które ma na myśli, stanowi centrum jego świata. Nie można wątpić, że to centrum jest zakłócone zgodnie ze słowami pacjenta. Jego serce zobojętniało, chociaż niezupełnie, ono buntuje się, bije niespokojnie w piersi” (s. 60).

Również traktowanie ciała i otaczającego świata jako odizolowanych od siebie rzeczywistości jest — według van den Berga — fałszywe. Między ciałem a światem zachodzi bardzo ścisły związek. Ciało kształtuje się zgodnie z wymogami świata, w którym ma spełnić pewne zadanie przyjmując postać osoby pracującej, walczącej, kochającej itp. Ale i przedmioty przybierają odpowiedni do postaci ciała kształt. Można by więc powiedzieć, że ciało i świat są połączone jak w dialogu. Tezę tę ilustruje van den Berg licznymi przykładami z psychiatrii wskazując m. in. na zachodzący u pacjenta cierpiącego na melancholię związek między jego światem bezbarwnym, pozbawionym życia i jakby obumarłym a ciałem poruszającym się powoli i z trudem.

3. BLISKOŚĆ DRUGIEGO A OBLICZE ŚWIATA

Zatrzymajmy się na chwilę przy problemie obcowania człowieka z drugim człowiekiem. Problem ten był i jest opracowywany przez myślicieli pozostających w kręgu szeroko rozumianej fenomenologii (m. in. E. Husserla, M. Schelera, E. Stein, J.-P. Sartre'a, W. Luijpe-na, F. J. J. Buytendijka, u nas J. Tischnera i A. Węgrzeckiego).

Jak pamiętamy sytuację spotkania tradycyjny terapeuta ujmuje poprzez następujący model: osoby obcuja ze sobą jako wzajemnie odizolowane jednostki w odizolowanym od nich świecie. Van den Berg uważa, iż ów model fałszuje pierwotną sytuację obcowania. Odrzucając go, podejmuje próbę zrozumienia tej sytuacji poprzez rozumiejącą opis fenomenologiczny.

Badając relację zachodzącą między człowiekiem, z którym obcujemy a otaczającymi nas przedmiotami zauważamy, że jego bliskość lub oddalenie od nas staje się widzialne w przedmiotach nas otaczających. Bliskość drugiej osoby sprawia, że świat jawi mi się jako bliski i swojski. Przychylność drugiego człowieka rodzi we

mnie odczucie przychylności świata, świata, który mi sprzyja. Natomiast brak bliskości drugiego człowieka objawia się w pustych, zimnych domach, obcych zakładach pracy, obcych miastach. Bliskość i przychylność drugiego doświadczam nie tylko w bliskości przedmiotów mnie otaczających, ale również w bliskości własnego ciała. Prawdę tę ilustruje van den Berg opisem pieśszoty. Ciało pierwotnie doświadczane jako przypadkowe w swych kształtach, nieokreślone, budzące niepewność i niepokój pod wpływem miłości i pieśszoty partnera ulega akceptacji. Owa akceptacja zostaje mi niejako przyniesiona w darze przez ukochanego. W ten sposób wchodzę w posiadanie własnego ciała i otrzymuję zachętę, by być tym ciałem. Pieśszota — słowo miłości kochającej mnie istoty mówi mi: dobrze, że jesteś takim ciałem! Właśnie taki powinien być! Nie bez powodu mówi się, że kobieta pięknieje pod wpływem miłości, że mężczyzna wyczarowuje piękno kobiecego ciała nadając mu swoistą harmonię i doskonałość, a nieokreślone, kanciaste męskie ciało staje się sobą dopiero w byciu z kochaną i kochającą kobietą, co opisał również A. Kępiński w jednej ze swych książek. Podsumowując powiemy: bliskość drugiego człowieka objawia mi się w bliskości otaczającego mnie świata oraz w bliskości, w jaką ja sam wchodzę względem siebie, czując się u siebie w domu, pogodzony z własnym ciałem.

Zagrażający, daleki, obcy świat naszego pacjenta, jego kłopoty z własnym ciałem ujawniają, że jego stosunki z ludźmi są zachwiane. W poglądzie, że źródło zaburzeń psychicznych tkwi w zaburzeniu stosunków interpersonalnych van den Berg nie jest odosobniony. Na podobnym stanowisku stoją m.in. „kulturaliści” amerykańscy tacy jak E. Fromm, K. Horney i H. S. Sullivan.

Zanim zajmiemy się istotą zaburzeń psychicznych, musimy jeszcze poświęcić trochę uwagi stosunkowi człowieka do czasu.

4. TWORZY NAS PRZYSZŁOŚĆ

Nasz pacjent — jak pamiętamy — ma zakłócone przeżywanie czasu. Przyszłość ma twarz zagrożenia i braku nadziei, przeszłość jawi mu się jako „zły czas”. Tradycyjny terapeuta wyjaśnia przeżywany przez pacjenta sposób widzenia przeszłości mechanizmem mityzacji. Tylko odrzucając hipotezę mityzacji jako fałszującą rzeczywistość — twierdzi van den Berg — i wnikając w istotę „zdrowego” doświadczenia czasu możemy zrozumieć stosunek pacjenta do czasu.

Czas, który należy do najbardziej elementarnych fenomenów naszego życia, jest czymś najprostszym i nam najbliższym. Gdy próbujemy poddać go refleksji, staje się czymś nieprzeniknionym i tajemniczym. Fenomenologia — zdaniem van den Berga — powołana

jest właśnie do tego, by rozświetlać te elementarne, przedrefleksyjne fenomeny, w tym i fenomen czasu.

Analizując przeszłość van den Berg dochodzi do poglądu pozostającego w sprzeczności z najczęściej wyznawanym, a głoszącym, zdaniem — nie utożsamia się z faktami czy wydarzeniami obecnie nie mającymi dla nas żadnego znaczenia. Fakty, które nie posiadają dla nas znaczenia, pozostają tylko czystymi faktami, nie stają się jednak żywą przeszłością. Przeszłość rzeczywista to te fakty i wydarzenia, które mają dla nas znaczenie tu i teraz. O tym, czy fakt stanie się elementem mojej przeszłości czy nie, zadecyduje to, co dla mnie ważne, posiadające znaczenie tu i teraz czyli motyw. Motywy więc nadają kształt naszej przeszłości.

To, co dla nas ważne i istotne, co więc określa nasze motywy, spoczywa w przyszłości. Głęboki sens ma zatem powiedzenie, że przyszłość określa naszą przeszłość. Van den Berg wykazując decydującą rolę przyszłości w kształtowaniu się naszego bytu staje po stronie coraz liczniejszych i coraz bardziej wpływowych kierunków myślowych ostatnich dziesiątków lat takich jak filozofie nadziei E. Blocha, G. Marcela, P. Ricoeura, J. Tischnera, teologie przyszłości i nadziei K. Rahnera, J. Moltmanna, W. Panenberga, logoterapia V. E. Frankla, psychologia humanistyczna.

O ile jeszcze do niedawna psychologia i psychiatria, zwłaszcza psychoanalityczna i behawioralna opierając się na założeniu, że drogą prowadzącą do zrozumienia fenomenu jest wyjaśnienie jego genezy, dopatrywała się kłopotów człowieka z sobą, z innymi ludźmi i ze światem w jego przeszłych urazach i kompleksach, van den Berg, podobnie jak wyżej wymienieni myśliciele i terapeuci, widzi problem człowieka przede wszystkim w jego przyszłości. Urazy, przykre wspomnienia i kompleksy są ważne dlatego, że mogą się wyłonić jutro lub pojutrze stając się bolesną teraźniejszością. Wspomnienia z przeszłości stają się groźne albo pełne nadziei przez to, że wchodzi w naszą przyszłość, ku której nachylony jest nasz byt i którą nasz byt żyje.

Problemem naszego pacjenta uciekającego od swej przeszłości, dopatrującego się w złym wychowaniu źródeł swych trudności, zamkniętego na przyszłość jest — według van den Berga — zakłócenie stosunków z ojcem. Przy zakłóconej relacji z ojcem „trzępienie po palcach” syna nabierało dla niego znaczenia chłosty lub moralnego lania. Znaczenie, wagę tego „trzępienia” określa jednak nie ojciec, lecz syn. „Terapia pacjenta nie polega na wyzwoleniu go z urazu psychicznego doznanego w dzieciństwie, lecz na uwolnieniu go od znaczenia tego urazu poprzez wyzwolenie z zakłóconego kontaktu — w tym wypadku — z ojcem” (s. 107).

V. PSYCHOPATOLOGIA NAUKĄ O SAMOTNOŚCI JAKO PODSTAWOWEJ SYTUACJI CHOREGO

Tak więc źródło zaburzeń dotyczących świata, własnego ciała, własnej przeszłości i przyszłości leży — zdaniem van den Berga — w zakłóconych stosunkach pacjenta z ludźmi, w trudności zaspokojenia naszej — mówiąc językiem Fromma — podstawowej, specyficznie ludzkiej, potrzeby — pokonania odrębności i samotności. Podstawowym problemem człowieka chorego psychicznie jest osamotnienie, brak bliskości drugiego człowieka. „Pacjent psychiatryczny jest samotny, ma nieliczne kontakty z ludźmi albo nie ma ich w ogóle. Żyje w izolacji. Czuje się osamotniony. (...) Pacjent psychiatryczny stoi z dala od reszty świata. Oto dlaczego ma swój własny świat, w jego świecie domy mogą pochylać się do przodu, kwiaty mogą mieć wygląd spłowiwały i bezbarwny. Dlatego też ma specjalny rodzaj ciała, boli go serce, nogi są słabe i bezsilne. Jego przeszłość jest także inna. Jego wychowanie zakończyło się niepowodzeniem, co z kolei powoduje utrudniony kontakt z ludźmi — ta trudność stanowi niejako podsumowanie wszystkich innych dolegliwości. Jest sam. Jest człowiekiem osamotnionym. Osamotnienie tkwi u źródła jego choroby, bez względu na to, jaka to choroba” (s. 113). Psychopatologię można więc — twierdzi van den Berg — nazwać nauką o samotności i wyizolowaniu.

Jak to się dzieje, że niektórym spośród nas udaje się rozwiązać problem samotności, a innym — nie, to nowy problem. Van den Berg byłby skłonny przyznać, że odpowiedzialna za to jest struktura osobowościowa, w jaką jesteśmy wyposażeni. Skoro jesteśmy niejako wtrąceni przez nią w samotność, która staje się dla nas pułapką, problemem nierozwiązalnym, nie ponosimy za to odpowiedzialności. Jesteśmy bez winy. „Słowa winy i odpowiedzialność są zawodne, jeśli chodzi o neurozę i psychoterapię. One w ogóle nie mają prawa bytu w psychiatrii, lepiej tych słów nie używać” (s. 109). Zgadzam się, że w sytuacji, gdy samotność nie zostaje przezwyciężona i staje się losem człowieka, mówienie mu o winie i odpowiedzialności za znalezienie się w jej pułapce jest zapewne nie na miejscu. Nie znaczy to jednak, że za znalezienie się w niej człowiek nigdy nie jest odpowiedzialny. Zdaje się, że w samotność, która staje się dla nas pułapką, jesteśmy częściowo (czasami) wtrąceni (w tym zgadzam się z van den Bergiem), ale też częściowo (czasami) ją wybieramy i za to ponosimy odpowiedzialność (w tym punkcie różnię się od van den Berga).

Ostatnia kwestia nie jest jedyną dyskusyjną sprawą w omawianej książeczce. Jeśli tak mało dyskutowałem z autorem *Innego istnienia*, nie wynikało to z akceptacji przeze mnie wszystkich myśli w niej

zawartych, ale z podejścia, które pragnie zauważyć to, co ważne, istotne, godne namysłu, co dać nam powinno do myślenia, a co z różnych powodów jest zapomniane i nieobecne. Przy takim podejściu braku, z jakimi zetknie się czytelnik polskiego wydania *Innego istnienia*, a dotyczące m.in. nienajlepszego przekładu, muszą okazać się drugorzędne wobec walorów, jakie starałem się wydobyć w niniejszym omówieniu.

Jan Galarowicz

MICHAŁ STRZEMSKI

WSZYSCY SĄ WIERZĄCY

Ktoś wierzy w istnienie Boga, a ktoś inny wierzy w nieistnienie Boga. Ale z wiarą przekraczającą wiedzę mamy do czynienia także poza teizmem, ateizmem i antyteizmem. Przy tym również wszelka świecka wiedza przeplata się zawsze z jakąś świecką wiarą.

Wszyscy obracają się w kręgu hermeneutycznym: „trzeba rozumieć, żeby wierzyć, ale trzeba wierzyć, żeby rozumieć”.

Jeśli ktoś twierdzi, że wszystkie swoje poglądy opiera wyłącznie na tym co wie, daje jaskrawy wyraz niezrozumienia siebie, świata i wszech nauk w świecie. Mógłby bowiem opierać wszystkie poglądy na tym co wie, tylko w tym przypadku, gdyby rozporządzał wszechwiedzą. A we wszechwiedzę człowieka nie wierzą ani fideiści, ani antyfideiści.

Najskromniejsza pozycja wiary sprowadza się do odgrywania roli wypełniacza i spoiwa, bez którego elementy wiedzy uległyby rozsypaniu.

Wypełniacz-spoivo awansuje zazwyczaj z biegiem czasu do rangi szkieletu poglądów. Następuje to w wyniku spełniania się pierwszego warunku kręgu hermeneutycznego: „trzeba rozumieć, żeby wierzyć”.

Dalsze stadium rozwoju i umacniania się wiedzy zależy od spełniania się drugiego warunku tego kręgu: „trzeba wierzyć, żeby rozumieć”.

Kolejność spełniania się tych warunków może być odwrócona. Takie jest prawo kręgu.

Krąg hermeneutyczny obejmuje spekulacje myślowe wszystkich ludzi. Nawet tych, którzy nie chcą uwierzyć we własną wiarę. Jednak świadomość wiary doskonali wiedzę.

Wszyscy są wierzący.

Tylko nie wszyscy o tym wiedzą.

POMIĘDZY ATEIZMEM A PANTEIZMEM

Często spotykam się z pytaniem — dlaczego chrześcijanie, a także bardzo liczni wyznawcy innych religii monoteistycznych, odnoszą się do panteizmu jeszcze bardziej negatywnie, niż do ateizmu.

Chciałbym na to pytanie odpowiedzieć.

Do wielkich systemów filozoficznych i teologicznych nie będę się jednak odwoływać. Byłoby to bezcelowe. Ludzie, którzy zadają mi powyższe pytanie, reprezentują wprawdzie częściowo tzw. elitę intelektualną, ale systemów tych albo nie znają, albo znają je powierzchownie z literatury zbliżonej do popularnej. Odpowiedź musi być więc także raczej popularna.

Zajmijmy się naprzód ateizmem. Otóż ludzie wierzący w nieistnienie Boga wyznają z reguły (ale nie zawsze) materializm i monizm. Według ich eschatologii człowiek — jako istota przyrodnicza — rozprasza się po śmierci w przyrodzie, pożerany często przez świat zwierzęcy i roślinny. Jako istota społeczna może liczyć na krótkie nibyżycie pozagrobowe swej osobowości, zakłute we własnych dziełach i w pamięci ludzkiej.

Co się tyczy pospolitych, zasadniczo naiwnych panteistów, europejskich lub północnoamerykańskich (wyjawszy zwariowane sekty rozmaitych „czcicieli...”), to mogą oni być zarówno monistami, jak i dualistami. Nie muszą wyznawać materializmu, bo ich nieosobowy Bóg ma prawo mieć duszę i ciało. Ich eschatologia jest jednak przeważnie (są wyjątki) zwierciadlanym odbiciem eschatologii ateistycznej. Ciało ludzkie rozplywa się w ciele Boga, w przyrodzie. Duchowe Życie pośmiertne sprowadza się tylko do przemijających śladów osobowości człowieka i uwarunkowane jest wyłącznie przez trwałość jego dzieł i pamięć o nim bliźnich. Sama osobowość zostaje bowiem pożarta przez... starajmy się nie bluźnić, przez żarłoczne i wszystkożerne bóstwo. Tym samym przestaje ona istnieć.*

O ile ateizm odwołuje ludzi od religii, ale nie może — z samej swej natury — wypaczać teologii, o tyle panteizm jest w samej swej istocie wypaczeniem teizmu i źródłem zamętu w świecie pojęć teologicznych.

Zamęt ten powoduje często schodzenie umysłów ludzkich na zupełnie bezdroża, rozpościerające się pomiędzy ateizmem i panteizmem.

* Pomijamy tu nirwanę, która nie jest równoznaczna z unicestwieniem, ale która nie mieści się w granicach pojęć większości adresatów mojej odpowiedzi. Zresztą nirwanizm, wprowadzany sztucznie do umysłu Europejczyka lub Amerykanina, potęguje (zwykle) tylko zamęt w świecie jego pojęć. Przy tym naiwni panteiści nie zdają sobie sprawy z tego, że nirwanizm może pozostawać w sprzeczności z konsekwentnym panteizmem.

TRESURA I WYCHOWANIE

Tresura i wychowanie. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku mamy do czynienia z jakimś nauczaniem. Ale tresura ogranicza się w tym zakresie do tworzenia u kogoś skojarzeń i nawyków, a z pojęciem wychowania łączy się konieczność udzielania komuś pewnego zasobu wiadomości.

Wychowanie człowieka następuje po wczesnodziecięcym okresie jego wyłącznej tresury. Polega ona na uzasadnianiu wdrażanych mu reguł i norm. Wyższe stadium rozwojowe zabiegu wychowawczego to przekazywanie wychowankowi samej tylko wiedzy warunkującej treść i formy etosu. To wyższe stadium jest trudno osiągalne, bo stawia wychowawcy duże wymagania w zakresie umysłowym, etycznym i pedagogiczno-dydaktycznym i wymaga od wychowanka dużych zdolności percepcyjnych. Zjawiskiem powszechnym jest oscylacja pomiędzy tresurą i wychowaniem.

Tresura człowieka jest dla tresera zabiegiem bardzo mozolnym. Wyklucza ona czas wolny w pełnym znaczeniu tego słowa. Stosując tresurę trzeba człowieka intensywnie zapracowywać, a w czasie wolnym od pracy produkcyjnej trzeba go nieustannie zabawiać.

W tresurze obowiązuje ścisła normalizacja sposobu życia.

Wychowanie człowieka jest zabiegiem mniej męczącym. Pozostawia ono bowiem wychowankowi sporo czasu dosłownie wolnego, którego niezbędność związana jest z potrzebą nauczania samodzielnego myślenia i wyzwalania swobodnej inicjatywy.

W wychowaniu nietreserskim wykluczona jest ścisła normalizacja sposobu życia.

Tresura daje często efekty nietrwałe. Pobudza przekorę i przyczynia się nierzadko do rozwoju chuligaństwa.

Jeśli uda się je stosować długo i masowo, prowadzi do zbiorowych kontestacji, połączonych zazwyczaj z terroryzmem, stanowiącym zresztą często w swej istocie kontrterroryzm w stosunku do terroryzmu tresury.

Obok pospolitych chuliganów, działających w sposób nieskoordynowany, rodzi tresura strukturalne grupy epi- i panopozycyjne młodzieży o spoiwie rozmaitej treści i formy (np. niedawni hippisi i gityowcy).

Tresura ludzi miewa na celu m. in. zapewnienie spokoju i stabilizacji. I rzeczywiście zapewnia często spokój, ale tylko pozorny, bo ulegający podminowaniu przez frustrację ofiar tresera, pozbawionych możliwości wyboru.

Wychowanie — w przeciwieństwie do tresury — pozostawia zawsze wychowankom jakieś drogi wyboru, co prowadzi nie tylko do ich otwartego różnicowania się, ale i do jawnych konfrontacji,

które nie stwarzając pozorów spokoju, wykluczają jednocześnie samozaminowywanie się terenów burzliwej wymiany niespokojnych myśli.

Sprawy tresury i wychowania nie ograniczają się do kręgu zarysowanego przez etykę. Pojęcia te (nie tylko same terminy) obejmują także częściowo przystosowywanie uczniów do przyswajania sobie wiedzy (nie chodzi tu o bezpośrednie nauczanie poszczególnych przedmiotów).

I tutaj zaznaczają się diametralne rozbieżności pomiędzy tresurą i wychowaniem.

Tresura wpycha nachalnie do mózgu ucznia olbrzymi ładunek gotowych wiadomości rozmaitej rangi. Wychowanie odgrywa natomiast w procesie erudycji rolę stymulatora i regulatora rozwoju umiejętności samodzielnego myślenia i samonauczania. Autentyczną odpowiedzialność utwierdzają w uczniu także konkretne zabiegi wychowawcze, nie tresura.

Wychowanie, nie tresura, może zapewnić jednostkom i społeczeństwu odporność na przeciwności.

W realnej oscylacji pomiędzy tresurą i wychowaniem trzeba nauczyć się rozróżniać elementy treserskie i wychowawcze. Sama świadomość w tym zakresie stworzy przywilej dla wychowania.

Michał Strzemiński

O OCHRONIE ŚRODOWISKA

Aneks do dokumentu synodalnego

ODPOWIEDZIALNOŚĆ CHRZEŚCIJAN ZA BUDOWĘ I ODNOWIENIE ŚWIATA

1. Mając na względzie dobro osoby ludzkiej Synod nie może pominąć problemu zagrożenia i ochrony środowiska na terenie Archidiecezji Krakowskiej.

Trzeba z naciskiem stwierdzić, że zagrożenie środowiska jest również problemem moralnym i w takim ujęciu musi znajdować się w polu widzenia Kościoła. Stanowi bowiem zagrożenie człowieka, szkodząc przede wszystkim jego zdrowiu i życiu już teraz, w obecnym pokoleniu. Zanieczyszczenie środowiska wyniszcza zdrowie fizyczne człowieka, a równocześnie godzi w jego zdrowie psychiczne poprzez poczucie zagrożenia, rosnący stress środowiskowy, dewastację krajobrazu i na wiele innych sposobów. Zagrożenie środowiska jest także zagrożeniem dla życia przyszłych pokoleń — zarówno poprzez zmiany genetyczne jak i przez ograniczenie zasobów naturalnych, niezbędnych dla życia naszych dzieci i wnuków. Wreszcie zagrożenie środowiska stanowi zagrożenie istotnych elementów naszej narodowej tożsamości: zabytków historii i kultury oraz krajobrazu.

Znajomość tych zagrożeń i ich znaczenia moralnego są przeciętnie nadal znikome. Synod uważa więc za konieczne włączenie ich do pracy wychowawczej Kościoła Krakowskiego.

2. Jak wykazują zgodnie wyniki licznych opracowań i analiz naukowych, rejon Krakowa i samo miasto Kraków stanowią drugi w kolejności po Górnos Śląskim Okręgu Przemysłowym — najbardziej nasycony zanieczyszczeniami rejon Polski. Powody tego stanu rzeczy są trojaki: 1. wysoka i stale rosnąca koncentracja uciążliwych form przemysłu, komunikacji i urbanizacji, 2. niekorzystne (z punktu widzenia zdolności samooczyszczania) warunki geograficzno-klimatyczne oraz 3. oddziaływanie sąsiednich rejonów miejsko-przemysłowych, przede wszystkim skupiska górnośląskiego. W wyniku tego na obszarze Krakowa i w sąsiednich rejonach występuje bardzo duże zanieczyszczenie powietrza zarówno gazami jak pyłami, silne zanieczyszczenie i skażenie wód powierzchniowych oraz podziemnych połączone z zaburzeniem naturalnych stosunków wodnych, degradacja i skażenie gleb oraz zniszczenia szaty roślinnej, wysokie natężenie hałasu i drgań, a także inne rodzaje skażeń i za-

grożeń. Ich koncentracja — w tym licznych substancji silnie trujących — osiąga tu rozmiary niespotykane w innych częściach Polski, a nawet Europy. Miarą dramatyczności sytuacji może być fakt, że na całym obszarze Krakowa, Wieliczki i Skawiny stężenie trujących związków siarki w powietrzu stale znacznie przekracza najwyższe wartości dopuszczalne według stosunkowo mało rygorystycznych norm polskich. Obszar zaś, na którym stężenia te często przekraczają najwyższe dopuszczalne wartości obejmuje szerokim pasem okolice Krakowa, sięgając na północy po Michałowice, na południe po Mogilany, a na zachodzie łącząc się ze strefą zanieczyszczeń rejonu śląskiego.

3. Zagrożenie życia i zdrowia ludności związane jest przede wszystkim z obecnością w atmosferze szkodliwych pyłów i gazów, wydzielanych przez zakłady przemysłowe i energetyczne oraz pojazdy na głównych szlakach komunikacyjnych. Następnym źródłem zagrożenia są zanieczyszczenia wody pitnej, spowodowane spływem do rzek ścieków z zakładów przemysłowych i hodowlanych, a także wypłukiwaniem nawozów sztucznych i środków ochrony roślin. Niekontrolowane ścieki powodowały już kilkakrotnie konieczność wyłączenia dopływu wody do sieci wodociągowej w Krakowie na przeciąg kilku lub kilkunastu godzin. Zanieczyszczenia atmosfery, wody i gleby, a także nieprawidłowości w stosowaniu nawozów sztucznych, środków owadobójczych, środków konserwacji żywności oraz środków zwiększających produktywność hodowli powodują różnorakie skażenia artykułów spożywczych. Kontrole produktów żywnościowych powodują często odrzucenie dużej ilości zatrutej żywności, jednak pewne dawki szkodliwych substancji są stale spożywane przez ludność, podkopując stopniowo jej stan zdrowia. Wszystko to prowadzi do zwiększonego nasilenia na obszarze rejonu krakowskiego zachorowań na choroby nowotworowe, choroby układu oddechowego, alergię, zaburzenia centralnego układu nerwowego i in. Jednym ze wskaźników tego stanu rzeczy jest na terenie Krakowa wysoka absencja w pracy i szkołach z powodu chorób górnych dróg oddechowych i serca. Oprócz skutków doraźnych zatrucia środowiska prowadzi do zaburzeń genetycznych, których rezultaty ujawnia się dopiero w następnych pokoleniach.

4. Zagrożenie zasobów kultury narodowej przybiera w Krakowie alarmującą postać głównie z powodu zanieczyszczeń atmosfery. Szczególnie niebezpieczne są wydzielane przez przemysł związki siarki, tworzące w połączeniu z wilgocą atmosferyczną i opadami roztwory, szybko niszczące elementy kamienne zabytkowych budowli. Na naszych oczach odbywa się przerażający w swej nieodwra-

całości proces niszczenia zarówno całych obiektów zabytkowych jak i ich detali architektonicznych. Uległy już zniszczeniu w 80% elementy kamienne kościoła św. Andrzeja, liczne elementy kościoła Mariackiego, attyki Sukiennic, rzeźby Katedry Wawelskiej, kościoła św. Barbary i wiele innych. Innym zagrożeniem dla zabytkowych budowli są drgania pochodzące od nasilonego ruchu kołowego. Spowodowały one już na przykład spękanie ścian i uszkodzenie fundamentów kościołów OO. Franciszkanów i OO. Dominikanów oraz Barbakanu. Istnieją również obawy, że zmiany poziomu wód gruntowych spowodowane przedsięwzięciami hydrotechnicznymi w korycie Wisły, oddziałują na fundamenty całego zespołu zabudowy Starego Miasta.

Wszystkie te fakty mają dramatyczną wymowę na tle decyzji UNESCO z r. 1978 o wpisaniu Krakowa na Listę Dziedzictwa Światowego oraz na tle podjętej przez Władze ogólnonarodowej akcji zmierzającej do odnowienia i ochrony zabytków Krakowa. Istniejące zagrożenie środowiska stawia pod znakiem zapytania skuteczność tych akcji, efekt wielkich nakładów i wysiłków. Akcja rewaloryzacji musi bowiem uwzględniać problemy ochrony środowiska, jeśli to, co odnowione zostanie dziś, nie ma ulec zniszczeniu już jutro.

5. Zagrożenie krajobrazu i zasobów przyrodniczych rejonu Krakowa występuje przede wszystkim w postaci zniszczenia szaty roślinnej przez pyły i gazy przemysłowe. Poważne zniszczenia wystąpiły już w Ojcowskim Parku Narodowym, postępującej degradacji ulega historyczny kompleks leśny Puszczy Niepołomickiej, eksploatowanej równocześnie jako źródło surowca drzewnego. Niezależnie od zniszczeń spowodowanych zanieczyszczeniem atmosfery, lasy niszczone są przez eksploatację mającą charakter rabunkowy. Zmniejsza ona drastycznie zasoby leśne naruszając równocześnie prawidłową strukturę drzewostanu, co zmniejsza jego naturalną odporność i utrudnia odnawianie się lasu.

Zieleń wewnątrz miasta, tak potrzebna dla fizycznego i psychicznego zdrowia mieszkańców, narażona jest na niszczenie nie tylko w wyniku działania dymów i gazów przemysłowych ale także skoncentrowanych spalin pojazdów samochodowych, oraz na dewastację przy wszelkiego rodzaju pracach budowlano-remontowych, czy wreszcie w wyniku zwykłej bezzmysłowości. Otoczenie wielu osiedli staje się przysłowiową kamienną pustynią, oddziałującą destrukcyjnie na psychikę mieszkańców. Co więcej, nawet w tak bezcennym krajobrazowo rejonie, jakim jest Podhale, zdarzają się przypadki planowej likwidacji dużych partii zadrzewień, aby stworzyć miejsce dla nieprzemyślanych inwestycji.

6. Istniejące plany w zakresie inwestycji przemysłowych w okęgach krakowskim i śląskim, a także na wschód od Krakowa, wskazują na to, że w najbliższej przyszłości nastąpi dalsze poważne zwiększenie zagrożenia środowiska w rejonie Krakowa. Nie licząc się z istniejącym stanem powiększa się nadal koncentrację przemysłu na obszarach, na których już obecnie zostały przekroczone wszelkie dopuszczalne normy stężeń substancji szkodliwych w powietrzu i w wodzie. Na najbardziej niebezpiecznym dla Krakowa kierunku zachodnim, skąd wieje przeważająca ilość wiatrów, powstają lub są w fazie uruchamiania liczne zakłady (elektrownia Jaworzno III, koksownia Huty Katowice, cementownia koło Niegoszowic, zakłady chemiczne przeróbki węgla koło Oświęcimia i in.), których łączna emisja substancji szkodliwych przekroczy obecną emisję zakładów aglomeracji krakowskiej. Na drugim z uprzywilejowanych kierunków wiatru — na wschód od Krakowa — oprócz rozbudowy kombinatu Huty im. Lenina (już dziś wydzielającej ok. 60% szkodliwych pyłów i gazów Krakowa), buduje się m. in. elektrownię ciepłą w Połańcu. Choć w projektach tych wszystkich zakładów przewiduje się urządzenia służące do zmniejszenia szkodliwych emisji, to jednak doświadczenie dotychczasowych inwestycji uczy, że urządzenia takie w pierwszym rzędzie padają ofiarą pociągnięć oszczędnościowych i najczęściej są realizowane tylko częściowo lub nawet wcale się ich nie buduje. Poza tym nie dysponujemy w naszym kraju urządzeniami i metodami w pełni i skutecznie zapobiegającymi szkodliwym emisjom przemysłowym, zwłaszcza gazów. Sytuacja zmierza więc szybko do dalszego pogłębienia kryzysu środowiska i do katastrofy ekologicznej w rejonie krakowskim o trudnych dziś do przewidzenia skutkach nie tylko biologicznych, ale i społecznych, ekonomicznych i politycznych.

7. W Krakowie i regionie krakowskim istnieje dawna i chlubna tradycja działalności naukowej i społecznej w służbie odnowy środowiska. Nazwiska wielkich twórców ruchu ochrony środowiska — profesorów Władysława Szafera i Walerego Goetla uzyskały rozgłos światowy. Ich dzieło kontynuowane jest przez grupy naukowców i działaczy społecznych. Istnieje więc stosunkowo dobre rozeznanie sytuacji, a wiele elementów tej diagnozy dociera do świadomości całego społeczeństwa. Rezultatem tego są liczne dyskusje, listy, interwencje, i wystąpienia do władz (z Sejmem PRL włącznie), a także konkretne opracowania, projekty i wnioski. Zawierają one zarówno opisy istniejących zagrożeń, jak i propozycje rozwiązań.

W ustawodawstwie państwowym istnieją ustawy i zarządzenia mające na celu ochronę środowiska. Istnieje też sfera zinstytucjonalizowanego działania na rzecz ochrony środowiska, a więc instytuty,

pracownie, placówki naukowe i techniczne. Odbywają się setki spotkań, konferencji i seminariów naukowych, kończących się deklaracjami, uchwałami, zaleceniami i wnioskami.

W jaskrawej sprzeczności z tą powodzią słów pozostaje katastrofalny i stale pogarszający się stan środowiska w aglomeracji krakowskiej. Ustawy nie są przestrzegane, wnioski i zalecenia nie są realizowane, diagnozy i projekty nie są brane pod uwagę w działalności praktycznej i przy podejmowaniu decyzji gospodarczych.

8. Przyczyny istniejącego rozdziału pomiędzy znajomością sytuacji i wynikającymi stąd wnioskami a praktyczną działalnością są wielorakie.

Na pierwszym miejscu zapewne znajduje się zakorzenienie w mentalności czynników administracyjno-politycznych, a wynikające z przesłanek filozoficzno-doktrynalnych, przekonanie o pierwszeństwie produkcji, o konieczności podporządkowania człowieka czynnikom ekonomicznym. Stąd też wszędzie tam, gdzie głębiej rozumiany interes człowieka staje w sprzeczności z interesem produkcji, człowiek przegrywa. Są jednak w obiegu inne jeszcze motywacje, stosowane w przypadku dyskusji publicznych dla uzasadnienia konkretnych poczynań, związanych ze wzrostem zagrożenia środowiska. Najczęściej stosowany argument odwołuje się do dobra społecznego. Według tej argumentacji, społeczeństwo domagając się podniesienia poziomu życia, zwiększenia dostawy artykułów przemysłowych i energii, powoduje tym samym wzrost produkcji i musi pogodzić się z ich konsekwencjami w postaci degradacji środowiska.

W argumentacji zawarte są dwa błędy logiczne: pierwszy i zasadniczy to przeciwstawianie poziomu życiowego czystości środowiska. W rzeczywistości zdrowie człowieka i jego możliwości kontaktu z przyrodą, a więc czynniki silnie uwarunkowane czystością środowiska, stanowią najistotniejsze elementy tzw. jakości życia. Drugi błąd zawarty jest w generalnym przeciwstawieniu produkcji przemysłowej — czystości środowiska. Jest to daleko idące uproszczenie zagadnienia. Uciążliwość przemysłu dla środowiska nie jest czymś bezwzględnie zdeteminowanym, może być ona regulowana za pomocą wielu czynników, jak np. lokalizacja zakładów i struktura przemysłu w rejonie, rodzaj technologii produkcyjnej, stosowane surowce, urządzenia ochronne, wreszcie uzależnienie emisji od warunków hydrometeorologicznych.

Inne argumenty przeciwko ochronie środowiska opierają się na twierdzeniu, że sam problem zagrożenia środowiska jest problemem pozornym i został wymyślony przez maniaków — „ochroniarzy”, lub przez wrogie siły, pragnące zahamować nasz rozwój gospodar-

czy. Argumentacja taka coraz rzadziej jednak jest traktowana poważnie wobec oczywistości faktów.

9. Niezależnie od takich czy innych teoretycznych motywacji działań przeciwko ochronie środowiska, nie brak ludzi zainteresowanych ukrywaniem lub wypaczaniem obrazu stanu zagrożenia środowiska przed społeczeństwem. Często ukrywa się i zataja wyniki badań, a osoby odważnie mówiące o zagrożeniach i ich konsekwencjach bywają odsuwane od możliwości prowadzenia prac badawczych i ogłaszania ich wyników. Przy podejmowaniu decyzji w zakresie planowania przestrzennego, lokalizacji przemysłu i osiedli mieszkaniowych, opinie specjalistów z zakresu ochrony środowiska są najczęściej pomijane. Pod naciskiem zarządzeń oszczędnościowych skreśla się fundusze zaplanowane na realizację przewidzianych ustawą i projektowanych urządzeń ochrony środowiska.

10. Biorąc to wszystko pod uwagę Synod pragnie uświadomić całemu społeczeństwu chrześcijańskiemu Archidiecezji oraz wszystkim, których to może dotyczyć, że sprawa ochrony środowiska jest zagadnieniem moralnym należącym do istotnych praw osoby ludzkiej. Z tego względu problem ten powinien znaleźć miejsce i w świadomości moralnej chrześcijan i w nauczaniu Kościoła. Wszyscy ludzie wierzący powinni sprawę stosunku do ochrony środowiska włączyć do swego rachunku sumienia i uświadomić sobie, że przez zaniedbania w tej dziedzinie mogą spowodować na bliźnich ogrom szkód i cierpień.

11. Aby ten rachunek sumienia mógł być skuteczny konieczne jest szerzenie wiedzy o źródłach i przyczynach, formach i skutkach skażenia i dewastacji środowiska. Każdy chrześcijanin powinien wiedzieć, jakie jest miejsce jego własnych działań i zaniedbań w powiększaniu zniszczenia środowiska oraz w usuwaniu jego zagrożenia. Należy wykorzystywać wszelkie dostępne formy dydaktyczne i publicystyczne, a także — we własnym zakresie — duszpasterskie, aby wiedzę taką szerzyć. Należy zdecydowanie przeciwstawiać się ukrywaniu i fałszowaniu prawdy o zagrożeniu środowiska.

12. Ogromnym zadaniem jest uświadomienie wszystkim, każdemu człowiekowi, jak wiele może on uczynić dla dobra bliźnich przez różne, nawet drobne działania na rzecz ochrony środowiska. Istnieje obszerna lista codziennych czynności, w których sposobie spełniania (lub nie spełnieniu) przeciętny człowiek nie widzi ani dodatniej ani ujemnej wartości moralnej. Sprawa ochrony zieleni w miastach i osiedlach, zmuszanie bliźnich do wdychania dymu ty-

toniowego, różne sprawy związane z eksploatacją pojazdów (parkowanie na zieleńcach, mycie w rzekach, spuszczenie oleju do kanałów, hałas, regulacja silników), zachowanie się na wycieczkach (zaśmiecanie, zagrożenie pożarowe lasów) — oto przykłady spraw, które pomijane są w rachunku sumienia przeciętnego katolika, a powinny się w nim znaleźć, gdyż — w skali masowej — dość poważnie wpływają na stopień niszczenia środowiska. Oddzielny zespół zagadnień dotyczy rolników i zanieczyszczania strumieni i potoków przez wyrzucanie tam śmieci i odpadów, przez nieumiejętne gospodarowanie nawozami i środkami ochrony roślin, przez szkodliwy zwyczaj palenia traw itd.

Zagadnienia te można by poruszać w ramach katechizacji młodzieży i dorosłych, ponadto celowe byłoby przygotowanie związanej informacji pisemnej.

13. Szczególna rola przypada pracownikom nauki, którzy powinni rzetelnie dochodzić prawdy o zagrożeniu środowiska i tę prawdę szerzyć, nie ulegając naciskom ze strony tych, którzy woleliby ją ukrywać. Pracownicy nauki powinni rozbudzać w swoim środowisku świadomość odpowiedzialności moralnej za skutki osobistej działalności, która to odpowiedzialność łączy się w tym wypadku z właściwą każdemu naukowcowi odpowiedzialnością za prawdę. Tam zaś, gdzie przedmiotem badań naukowych są metody ochrony środowiska przed zatruciem i dewastacją, pracownicy nauki powinni dokładać starań — do czego zresztą są uprawnieni a nawet zobowiązani — aby wyniki ich opracowań były praktycznie wykorzystywane. Ludzie nauki winni pamiętać, że są obarczeni wielką odpowiedzialnością, gdyż w skomplikowanych zagadnieniach inżynierii i ochrony środowiska ich zdanie stanowi drogowskaz dla społeczeństwa, które domagając się działań, musi mieć przekonanie o ich skuteczności.

Należy wystrzegać się wysuwania postulatów niedostatecznie ugruntowanych naukowo a przez to mogących przynieść szkodę sprawie ochrony środowiska.

14. Autorzy planów przestrzennych, projektanci zakładów przemysłowych i osiedli, urbaniści oraz realizatorzy tych planów i projektów winni być świadomi, że to w większości przez nich dokonywane są fakty tworzące złą lub dobrą sytuację w dziedzinie zagrożenia środowiska. Powinni więc w pierwszym rzędzie starać się, by ich wiedza w tej dziedzinie odpowiadała najnowszemu zdobyczom nauki. Następnie winni czynić z tej wiedzy właściwy użytek w swojej pracy. Jeśli zaś żąda się od nich pracy niezgodnej z ich sumie-

niem, powinni wyjaśniać szkodliwość takich nakazów oraz — jeśli trzeba — protestować przeciw narzucaniu rozwiązań sprzecznych z interesem społeczeństwa.

15. Istnieje jeszcze wiele innych kategorii osób mogących powodować daleko idące skutki w dziedzinie zagrożenia środowiska przez uchybienia w wykonywaniu swej pracy zawodowej. Są to np. pracownicy odpowiedzialni za działalność urządzeń odpylających, za gospodarkę odpadami i ściekami, za regulację silników i innych urządzeń (mogących wydzielać szkodliwe gazy), za organizację masowych wycieczek i turystyki itp. Trudno wymienić wszystkie kategorie osób, do których należy kierować apel o dokonanie szczególnego rachunku sumienia z dbałości o sprawę ochrony środowiska. A jednak trzeba starać się do tych ludzi docierać i tłumaczyć im, jak wiele złego może spowodować ich chwilowe nawet niedbalstwo czy bezmyślność (np. jedna beczka smaru wylanego na pole koło rzeki pozbawia całe miasto wody wodociągowej na przeciąg doby). Należy szukać sposobów ustalenia właściwych osób na terenach parafii i dotarcia do nich z rzeczową informacją i perswazją moralną.

16. Synod apeluje do wszystkich, od których zależą decyzje dotyczące stanu zagrożenia środowiska, aby zechcieli kierować się w pierwszym rzędzie względami pełnego dobra człowieka. Rozwój przemysłu i w ogóle wszelkie elementy składające się na rozwój ekonomiki kraju, nie są dobrem samym w sobie, ale są dobrem tylko o tyle, o ile naprawdę służą człowiekowi. Należy przypomnieć, że prawo człowieka do życia w środowisku czystym, nie zagrażającym jego życiu i zdrowiu, jest uwzględnione w paktach Praw Człowieka i Obywatela oraz w Konstytucji PRL (art. 12 i 71).

17. Należy wykorzystać formy działania społecznego: narady, spotkania z posłami i radnymi, przedstawicielami administracji i innych władz, a także zebrania w ramach zakładów pracy i organizacji społecznych, by domagać się naprawienia już popełnionych błędów w zakresie ochrony środowiska i zapobiegać błędom dalszym. Należy stanowczo domagać się przestrzegania istniejącego ustawodawstwa w zakresie ochrony środowiska i usunięcia z tego ustawodawstwa klauzul wyjątkowości, które pozwalają na bezkarne obchodzenie przepisów.

JEDENASTA WIECZOREM...

MATKA TERESA

„Cokolwiek uczynicie jednemu z tych braci
moich najmniejszych, Mnie to uczynicie”

Byłem głodny, a dałeś Mi jeść.

Byłem spragniony, a dałeś Mi pić.

Cokolwiek uczynicie jednemu z tych braci moich najmniejszych,
Mnie to uczynicie.

Wejdźcie teraz do domu Ojca Mojego.

Byłem bezdomny, a nie zamknąłeś przede Mną drzwi.

Byłem nagi, a przyodziałeś Mnie.

Byłem znużony, a ofiarowałeś Mi wytchnienie.

Byłem niespokojny, a ukoiliś moją udrękę.

Gdy byłem mały, nauczyłeś Mnie czytać.

Gdy byłem samotny, otoczyłeś Mnie miłością.

Gdy byłem w więzieniu, przyszedłeś do mojej celi.

Gdy byłem chory, zaopiekowałeś się Mną.

W obcym kraju przyjąłeś Mnie serdecznie.

Byłem bezrobotny, a znalazłeś Mi pracę.

Byłem ranny w walce, a ty udzieliłeś Mi pomocy.

Poszukiwałem dobra i ty wyciągnąłeś do Mnie rękę.

Byłem czarny, żółty i biały,

zelżony i wyśmiany — ty niosłeś mój Krzyż.

Byłem stary, a znalazłeś dla Mnie uśmiech.

Byłem strapiony, a podjąłeś moje cierpienie.

Widziałeś Mnie oplutego i skrwawionego.

Rozpoznałeś Mnie, choć pot zalewał moje rysy.

Stałeś przy Mnie, gdy byłem przedmiotem drwin,

a gdy byłem szczęśliwy, dzieliłeś ze Mną radość.

Spraw, Panie, abyśmy byli godni

służyć naszemu bliźnim, którzy na całym świecie

żyją i umierają w głodzie i w nędzy.

Daj mi chleba powszedniego z naszych rąk,

a przez naszą miłość udziel im pokoju i radości.

Matka Teresa
tłum. Anna Sawicka

„NOCE ŚWIECKIE”

Droga Z.!

Gdy rozważałam „noc czekania”, uparcie nasuwała mi się inna, przy której też można by dać znak równości z pojęciem „życia”. Noc samotności.

Jest inna od „nocy przyjaźni” — jest tak bardzo właściwa naszym czasom. Coraz nas więcej, ale wskutek warunków cywilizacyjnych, które zaistniały — coraz starannie oddzielamy się cieniutkimi ściankami naszych „m” od innych.

Pamiętasz, czytałyśmy razem *Krystynę* Sigridy Undset. Wtedy w jednej izbie koncentrowało się życie całego dworzyszczu. Kobiety gotowały, przędły, szyły, doglądały dzieci, mężczyźni majsterkowali; nocą, łoża odgródzone za ledwie oponami służyły małżeńskim parom. Kilkaset lat temu, może nawet kilkadziesiąt, miałabym „na oku” życie różnych ludzi z ich codziennymi troskami, łatwymi i trudnymi charakterami, zimą — okutana futrem odganiałabym łaszące się psy... dziś siedzę w jasnym, czystym pokoiku i w tzw. wolnych chwilach rozpraszam moją samotność obrazem telewizyjnym.

Przed paru tygodniami byłam na podwieczorku imieninowym u naszej wspólnej znajomej pani B. Zebrało się osiem kobiet: trzy wdowy i pięć pań żyjących w separacji. Osem samotnych w wieku od 30—80 lat. Powiesz, że tak się przypadkowo złożyło? ale statystyka jest zwykle wynikiem przypadkowych zestawień.

Noc samotności. I to nie zawsze dobrowolnej.

Wyszliśmy z dużych wspólnych izb i wcale nie dało to oczekiwanego zadowolenia. Panie łatwo zmieniają się w drepczące wkoło siebie Marty, panowie w ponurych i nieuprzejmych anachoretów (jeżeli oczywiście nie wchodzi w nowe i najczęściej coraz płytsze układy).

Trudno cytować wielką improwizację: „Samotność. Cóż po ludziach, czym śpiewak dla ludzi?...” — Wspaniałe, ale za dużo patetyczne i elitarne (bo gdzież ten mój „śpiew”?).

Musimy to jeszcze przedyskutować: jak ja mam żyć w samotności na co dzień, bo „od święta”, wiem, że „nikt nie jest samotny”. Co jest bardziej dokuczliwe: czy stałe przebywanie wśród ludzi, czy odwrotnie, oddzielenie się od nich? Czy stałe przebywanie w towarzystwie zapobiega uczuciu samotności? Może tylko czasami.

A więc brak optymalnego rozwiązania?

Jednak trzeba przebrnąć przez tę „noc” — myślę, że dla wierzącego droga jest łatwiejsza, ponieważ może dobrowolnie, świadomie podjąć ten ciężar (jak męczeństwo) — a także pozostaje znana forma rozmowy: modlitwa.

Może zechciałabyś wrócić do tego tematu, jak się spotkamy?

Twoja M.

DANS CE NUMÉRO

Nous honorons la mémoire du Cardinal Stefan Wyszyński, Primat de Pologne (3 Aout 1901 — 28 Mai 1981), en publiant l'une de ses premières lettres pastorales sur „la libération chrétienne de l'homme”. Ecrite en 1946, elle constitue tout un programme social dont Stefan Wilkanowicz, après en avoir montré l'actualité, relève les tâches qui restent à achever ou à réaliser.

C'est dans la même perspective que nous portons à la connaissance de nos lecteurs l'un des documents du Synode pastoral de l'Archidiocèse de Cracovie, voté il y a trois ans. Ce document traite de la responsabilité des chrétiens sur le monde et comporte entre autres une analyse de la situation sociale, économique et politique de la Pologne, ce qui rendait sa publication impossible avant Août 1980. Il se penche en priorité sur le milieu social, tandis que les problèmes de l'environnement naturel sont évoqués dans un texte conjoint, détaillé et montrant la situation dramatique de Cracovie, la santé de ses habitants menacée par la pollution atmosphérique et l'érosion de ses monuments.

La responsabilité des chrétiens trouve son expression dans leur engagement: et ce sont les deux thèmes abordés à l'Université Catholique de Lublin durant la „Semaine d'ecclésiologie” organisé en octobre 1980. G. Dobroczyński SJ et P. Jasiński SJ en font un compte-rendu détaillé. Il est intéressant alors de le comparer avec l'article de l'abbé Dunajski sur les idées de Norwid, poète du 19-è siècle, esprit religieux, l'un des penseurs polonais les plus profonds des temps modernes — idées mises en parallèle avec les problèmes actuels de notre société. Henryk Siewierski relève, quant à lui, les réflexions de cet écrivain sur le rôle et l'importance de l'opinion publique dans la vie de la nation: thème d'actualité.

Aleksander Fiut cherche les racines du cheminement de Miłosz dans cette parabole de l'initiation qu'est le récit autobiographique du poète, „Dolina Issy”. Il a également choisi à l'intention du lecteur des extraits des différentes oeuvres de Miłosz qui reflètent son dialogue intérieur, son combat avec les interrogations fondamentales de l'homme: la foi, le sens de la vie, l'art.

L'ensemble des textes qui suivent, provient d'un symposium regroupant notamment S. Stomma, J. Skoczyński, Z. Mocarska, M. Król, A. Walicki et K. Dybciak et consacré à Marian Zdziechowski, écrivain mort dans les années trente, historien de la littérature, penseur religieux original, fin connaisseur de la culture russe. Fidèle à l'Eglise, mais professant des sympathies pour le modernisme, conservateur en matière sociale mais radical moralement parlant, un

adversaire intransigeant du nationalisme et du communisme, une figure représentative du pessimisme chrétien, un „catastrophiste” annonçant dans la solitude l'imminence d'une crise de notre civilisation. Etudiant, Miłosz avait fréquenté ses cours et rejeté ses idées, mais aujourd'hui on peut remarquer entre eux une certaine parenté non dénuée de signification. Evoquant son ancien professeur, Miłosz relève les principaux aspects de sa spiritualité. Enfin, quelques passages choisis de ses textes clôturent pour ainsi dire ce symposium consacré à Zdziechowski.

M. Śliwiński apporte sa voix au dialogue entre l'optimisme et les courants littéraires classique et romantique, et il montre au passage le combat du pessimisme contre l'optimisme chrétien mené par les romantiques polonais du 19-e s.

Nous entrons effectivement dans le domaine de la poésie, avec cet esprit religieux que fut Hopkins, dont le portrait et l'oeuvre font l'objet d'une étude de S. Barańczak illustrés par quelques-uns de ses poèmes.

Avec J. Pasierb, nous retrouvons les poèmes et les drames de Karol Wojtyła, parus récemment en édition complète. Pasierb en tente une interprétation philosophique et artistique.

Les problèmes contemporains de la philosophie sont traités par W. Chudy à l'occasion de la parution du livre de Z. Cackowski sur la conception marxiste de l'homme dans une forme modernisée reliée à la cybernétique et au structuralisme. J. Galarowicz se base, quant à lui, sur l'ouvrage en version polonaise de J. H. van der Berg pour faire le point sur la problématique de la psychologie phénoménologique.

Enfin, le cahier se referme sur le feuillet philosophique de Strzemiński, les méditations de Mère Thérèse de Calcutta et des réflexions anonymes sur la solitude.

ZESPÓŁ ● **HANNA MALEWSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, BOHDAN CYWIŃSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI**

REDAKCJA ● **FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, BOHDAN CYWIŃSKI, STANISŁAW GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny), HENRYK WOŹNIAKOWSKI**

adres redakcji ● **31-041 Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84**

adres administracji ● **31-007 Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 245-48**

prenumerata ● **krajowa: kwartalna zł 105.—, półroczna 210.—, roczna 420.—. Termin składania zamówień i wpłat: do 25 listopada na I kwartał, I półrocze i cały następny rok, w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmuje: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKO I/O Kraków 35510-25058-136, urzędy pocztowe, doręczyciele oraz Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch” konto Kraków 31-548, Al. Pokoju 5, konto: PKO i O/M Kraków 35510-707.**

zagraniczna: półroczna zł 315.—, roczna 630.—. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, Konto NBP XV Oddział w Warszawie nr 1553-201045-139-11

Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Drukarnia Wydawnicza, Kraków, ul. Wadowicka 8. Nakład 7000 + 350 + 100 egz. Ark. druk. 18. Maszynopis otrzymano 13 stycznia 1981, druk ukończono we wrześniu 1981. Zam. nr 2562/81.

cena zeszytu zł 35.— INDEKS 38371 — F-4

ISSN 0044-448 X

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Marian Zdziechowski: Odpowiedź na ankietę „Przeglądu Powszechnego” z lat 1905—1906 na temat zadań katolicyzmu 97—98 • Wojciech Karpiński: Marian Zdziechowski 225 • John Henry Newman: Fragmenty z „Rozmyślań” 8 Sumienie a papież 176 • Władysław Tatarkiewicz: Filozofia Newmana 8 • Stanisław Brzozowski: John Henry Newman 88 • Ks. Wiesław Gawlik: O Newmanie 176 • Ks. Aleksy Klawek: Zniesienie przysięgi antymodernistycznej 162 • Piotr Iwanowski: Książka o Blondelu 214 • Gerard Manley Hopkins: Wiersze, przełożył Stanisław Barańczak 274 • Stanisław Barańczak: Chciałbym się raz dowiedzieć, co właściwie 272—273 • Stanisław Barańczak (jako Barbara Stawiczak): Trzy złudzenia i trzy rozczarowania polskiego futuryzmu 304

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Marlin Buber: Osoba i prawda • Bohdan Cywiński: Z dziejów ruchu ludowego • Biskup Ignacy Tokarczuk: Polska wieś i jej postulaty • Michał Strzemiński: Agraryzm czyli sarmatyzm chłopski • Antoni Zakrzewski: Marksisci o wolności religii • Józef Życiński: Kojenie niedosytu • Ryszard Przybylski: Symbolika Powstania Listopadowego

NAD KULTURĄ EUROPEJSKĄ:

Włodzimierz Sołowjow • Foma Szynkaruk • Witold J. Kapuściński • Günther Mees • Antoni Pospieszalski • Jan Dembóróg

O WOLNOŚCI:

Izydora Dąmbska: Gdy myślę o słowie „wolność” • Jan Andrzej Kłoczowski OP: Wolność na miarę miłości • Karol Tarnowski: „Wolność transcendentálna” a wolność boska • Władysław Czapliński: Wolność w oczach dawnych Polaków • Emanuel Rostworowski: Absolutyzm monarchy i „kraje wolne” • Henryk Siewierski: Polska wolność romantyczna • Henryk Wereszycki: „Życzymy ci towarzyszu Limanowski wolnej Warszawy” • Jerzy Jedlicki: Antynomie liberalnej koncepcji wolności • Stefan Kisielewski: Parę uwag o wolności materialnej

ZNIAK

MIESIĘCZNIK

Cena zł 70.—